

UNIWERSYTET WARSZAWSKI

ZAKŁAD SOCJOLOGII MORALNOŚCI
I AKSJOLOGII OGÓLNEJ

Krzysztof Kiciński

Sytuacje
zagrożenia
a przemiany
idei
moralnych

Warszawa 1990

SPIS TRESCI

PRZEDMOWA	7
Wprowadzenie	9
KONSEKWENCJE KRÓTKOTERMINOWEGO ZAGROŻENIA SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ	23
NIKTORÉ PROBLEMY MORALNE W OKUPOWANEJ POLSCE	43
Percepcja wojny i jej wpływ na moralność społeczeństwa	46
Wojna jako czynnik sprzyjający jednoznaczności ocen moralnych	50
Wojna jako czynnik sprzyjający dojrzeniu człowieka	52
Czynny czynnik (najwyższy)	53
psychologiczne "reprezentacje" więzi grupowej - klimat solidarności, poczucie braterstwa i odpowiedzialności	58
Relacja wartości allocentrycznych i socjocentrycznych	60
Wartości i normy, czyli problem adekwatności czynów wysoko cenionych i czynów nakazanych przez normy grupowe	63
Polacy pod okupacją, rasy dominujące w etnosie grupowym a ziołony obrzaz społeczeństwa i jego ocena	68
Problem trwałości i znaczenia analizowanych elementów okupacyjnego etnosu	77
Krótkie podsumowanie	86

Redaktor
Urszula Doroszewska

Badania stanowiące podstawę niniejszej pracy zostały wykonane w ramach programów: MBRSW i T (R-III.8) - Psychologiczne warunkowania patologii społecznej oraz techniki jej przeciwdziałania i resocjalizacji; MR III - 18 - Patologiczne zjawiska społeczne, charakterystyka, warunkowania, zapobieganie; CZSP 08.03 - Patologia społeczna - etiologia, fenomenologia, profilaktyka, resocjalizacja.

IDEJE MORALNE JAKO ELEMENT PROAGANDY
 UPRAWNIANEJ PODCZAS WOJNY W ZWIĄZKU RADZIECKIM 89

Charakterystyka sytuacji zagrożenia 92

Analizowane materiały 96

"Manewr aksjologiczny" 97

Sytuacja wojny i nowa perspektywa świata 103

Wojna jako "papiererek lakmusowy" i "wywoływacz"
 ukazujący prawdziwe oblicze człowieka 107

Archetypowe wzorce frontowej "społegliwości" 113

Kobiece wzorce prospołeczności 115

Wojna jako czynnik hartujący charakter
 i przyspieszający dojrzewanie jednostek 117

Zinternacjonalizowane dobro ojczyzny
 jako najwyższa forma dobra własnego 120

Dominacja socjocentryzmu nad allocentryzmem 123

W stronę ideał "narodu wybranego" czyli
 zagrożeniowa genera wykorzystania tradycji
 narodowej dla dowartościowania grupy własnej 125

Prospołeczność totalna i jej odbicie
 w strukturze systemu aksjo-normatywnego 132

Idee związane z orientacjami -
 wzajemnościową, godnościową i tabuistyczną 138

Podsumowanie i kilka uwag porównawczych 142

PREMIANY MORALNE W GRUPACH SKRAJNIE ZAGROŻONYCH 165

OSWIECIM 166

Specyfika oborowego zagrożenia 166

Warunki oborowe a moralność - problem ogólny 171

Przemiany w sferze emocjonalnej 174

Zachowania prospołeczne 179

Przejawy orientacji wzajemnościowej 186

Przejawy orientacji tabuistycznej 194

Przejawy orientacji godnościowej 198

"Moralne promisorium" 199

Reinterpretacja norm 203

Moralność a szanse przetrwania 208

Konkluzje 210

IKOMIE 215

PROBA ZASTOSOWANIA HIPOTEZY O KONSEKWENCJACH
 SYTUACJI ZAGROŻENIA DO INTERPRETACJI GENEZY
 JUDEO-CHRZEŚCIJAŃSKIEJ TRADYCJI ETYCZNEJ 261

Wpływ sytuacji zagrożenia na
 etyczno-religijną treść judaizmu 263

Kilka uwag o Starym Testamencie
 jako podstawowym źródle wiedzy
 na temat badanej moralności 267

Formy zagrożenia 271

Tło historyczne formowania się pięcioksięgu 273

Treści Starego Testamentu z perspektywy
 sytuacji zagrożenia grupy etnicznej 288

Starotestamentowy obraz natury ludzkiej 290

Starotestamentowa wizja
 strategii Jahwe wobec człowieka 294

Idea przysławca 298

Dwa źródła więzi społecznej
 integrującej Naród Wybrany 304

Starotestamentowa sfera
 regulacji moralno-prawnej 306

Etyka Starego Testamentu z perspektywy
 prospołecznej orientacji moralnej 307

Historyczne tło
 Prospołecznych treści Starego Testamentu 332

Idea narodu wybranego -
 Jej funkcje socjologiczne i implikacje etyczne 338

Judaistyczny monoteizm
 z perspektywy socjologii moralności 354

Problem autonomizacji i heteronomizacji
 reprezentowanej przez Stary Testament
 prospołecznej orientacji moralnej 368

Kilka uwag o orientacji wzajemnościowej
 w Starym Testamencie i jej relacjach z
 orientacją prospołeczną 394

Problem orientacji godnościowej 398

Chrześcijańska uniwersalizacja
 judaistycznych idei prospołecznych 400

Pokrewieństwo, czy zasadnicza odmienność? 400

Społeczno-sytuacyjny kontekst procesu
 chrześcijańskiej uniwersalizacji
 idei prospołecznych 402

Chrześcijaństwo a etyka Starego Testamentu
 Problem etycznej kontynuacji 412

Z A K O Ń C Z E N I E 422

PRZEDMOWA

W książce tej próbujemy podjąć jedno z najtrudniejszych, ale także i najważniejszych zagadnień socjologii, mianowicie zagadnienie społecznych warunkowań i funkcji moralności. Zajmęliśmy się nim szerzej w pracy Orientacje moralne - próba typologii. Analizowałem w niej treść pojęcia moralności oraz socjologiczną i psychologiczną naturę tego zjawiska. W książce niniejszej kontynuujemy pewne ważne wątki owej pracy, obserwując jak się sprawdzają w badaniach empirycznych wyróżnione w niej kategorie i pojęcia. Z tego punktu widzenia jest ona przyczynkiem, który trudno w pełni zrozumieć bez znajomości Orientacji moralnych... . Poza tym stanowi jednak pozycję autonomiczną, zwłaszcza pod względem problematyki socjologicznej i historycznej. Jest to problematyka, której lepsze poznanie może, jak sądzę, wydłużyć przyczynić się do rozwoju ważnej dziedziny wiedzy, jaką stanowi socjologia moralności.

Chciałbym w tym miejscu podziękować Hannie Świdzie-Śliembie, która przeczytała manuskrypt pracy i podzieliła się z autorem wnikliwymi uwagami. Swoją ostateczną korektę książka zawdzięcza w znacznej mierze właśnie Jej sugestiom.

Za kompetentne i kruszące uwagi chciałbym podziękować również Pani Profesor Iji Laszari-Pawłowskiej. Przeczytały się one do ukończenia pracy i wyekspozowania w niej pewnych myśli.

Warszawa 1990

Krzysztof Kiciński

Wprowadzenie

Dobro wyskakuje nieraz ze się niczym kurcze z jajka - gior-
niż w Bajce o pszczołach Bernard Mandeville, wnikliwy osiemnas-
towiecny badacz moralności. Spostreżę on jako jeden z pierw-
szych, że ludzie skłonni są doszukiwać się przyczyn zjawisk, któ-
re oceniają dodatnio - w faktach, które również oceniają dodat-
nio, zaś przyczyn zjawisk uznawanych za negatywne - w faktach
negatywnych. Socjologiczna obserwacja prowadzi jednak do wnio-
sku, że rzeczywiste zależności między zjawiskami społecznymi czę-
sto przedstawiają się zupełnie inaczej, bowiem zjawiska pozytywne
i zjawiska negatywne nie układają się w osobne łańcuchy przy-
czynowo-skutkowe. Gdyby tak było, obserwowalibyśmy na przykład
dominację wartości etycznych i rozkwit postaw moralnych w spo-
łecznościach, które można podzielić za ich doskonałą organizac-
ję, perfekcyjne działanie instytucji, imponujący poziom material-
ny i wysoką jakość życia. W społeczeństwach, które od dziesię-
cioleci, czasem od pokoleń, żyją w pokoju i nawet niebezpie-
czeństwa wynikające z klęsk żywiołowych lub zagrożeń ekologicz-
nych potrafią poważnie zredukować. Tymczasem właśnie w takich
społecznościach ze szczególną wyrazistością pojawiają się nie-
raz zjawiska budzące niepokój: osłabienie nieformalnych więzi
między ludźmi, zanikanie poczucia wspólnoty, natężenie psycho-
logicznej alienacji, rozpręszczenie się postaw obojętności
wobec czyjśgod nieszczerdca - zwłaszcza jeśli tym kimś jest oso-
ba, wobec której nie ma się szczególnych zobowiązań - dominacja
postaw, dla określenia których pojawiło się sugestywne pojęcie
"znieczulica społecznaz". Nie ma wątpliwości, że są to wskaźniki
lub korelaty różnych form anomii moralnej. A jednocześnie w

społeczeństwach nieporównanie biedniejszych, gorzej zorganizowanych i nieraz walczących o istnienie, natomiast owych negatywnych zjawisk jest niejednokrotnie o wiele mniejsze lub nawet się ich po prostu nie odczuwa. Dominuje tu często poczucie wspólnoty, międzyлюдzka solidarność, altruizm, a nawet ofiarność i poświęcenie. Nikt nie narzeka na znieczulicę i ludzka obojętność. Totalitarna naciska się wniosek o dobrej kondycji moralnej takich społeczeństw. Mamy tu niewątpliwie do czynienia z niepokojącą zależnością: oto pozytywne stany społeczne jawią się jako przyczyną negatywnych zjawisk moralnych, zaś sytuacje, oceniane jednoznacznie jako negatywne, wywołują się korzystnym podłożem zjawisk pozytywnych.

Z zależności tego rodzaju nie zamierzamy bynajmniej wyciągać wniosku o konieczności przewartościowania owych pozytywnych i negatywnych stanów pod kątem skutków, jakie z nich wynikają w dziedzinie kultury etycznej. Mimo wszystko cenie, która trzeba by zapłacić za uzyskiwane w taki sposób podwyższenie moralnego poziomu społeczeństwa, należałoby uznać za zbyt wysoką. Warto natomiast z zależności takich zdawać sobie sprawę i podejmować badania, umożliwiające lepsze zrozumienie ich złożonej natury. Badania takie należałoby niewątpliwie do - jeśli można to tak określić - centralnej sfery problematyki, podejmowanej przez socjologię moralności. Racje ma bowiem Maria Ossowska, stwierdzając, że: "Jako pierwszą i najliczniejszą grupę zagadnień z zakresu socjologii moralności należałoby wymienić zagadnienia dotyczące czynników wpływających na rozwój moralności w skali społecznej"¹¹.

Postępując zgodnie z tym stwierdzeniem, Ossowska poświęca pierwszą i najbardziej cześć swojej Socjologii moralności oddziaływaniu oddziaływania owych czynników na "moralność grup

¹¹ M. Ossowska, Socjologia moralności, Warszawa 1969, s. 19.

społecznych". Analizuje więc np. wpływ, jaki na moralność grupy może wywierać środowisko fizyczne (a więc przede wszystkim klimat i warunki ekologiczne), w którym przyszło jej egzystować; warunki demograficzne, takie jak gęstość zaludnienia lub struktura płci w populacji; czynniki ekonomiczne, których znaczenie doceniali m.in. K. Marx i M. Weber, choć zupełnie inaczej wyobrażali sobie kierunki zależności; czynniki polityczne, badane pod tym samym kątem już przez Montesquieu - i szereg innych czynników o bardzo różnym charakterze. Analiza dokonana przez Ossowską jest jak zawsze wnikliwa i poparta głęboką wiedzą o przedmiocie. Lecz choć obejmuje kilkanaście takich czynników i imponuje erudycją, to jednak - co jest trochę zaskakujące - pomija pewien czynnik, którego znaczenie dla "rozwoju moralności w skali społecznej" wydaje się szczególnie ważne. Są nim niektóre sytuacje zagrożenia grupy, zwłaszcza takie, którym musi ona stawić czoła, gdyż inaczej uległaby zniszczeniu lub dezintegracji. Zagrożenia takie stają się bardzo często potężnym czynnikiem integracji zbiorowości, a tym samym zarówno umocnienia tej więzi społecznej, która łączy jednostkę z grupą, jak i tej, która wiąże ją z innymi jednostkami. Z kolei integracja grupy i różne formy więzi społecznej są zjawiskami niezwykle ściśle powiązаныmi z moralnością. Najstosunkowej byłoby chyba powiedzieć, że stanowi ona ich nieodłączny korelat. Używając tego terminu chcemy podkreślić, iż moralność można zasadnie rozpatrywać zarówno jako podłoże, jak też i jako efekt więzi społecznej lub integracji grupowej.

Nie trzeba prowadzić specjalnych badań, by stwierdzić, że w dziejach ludzkości rozliczne zagrożenia, którym musiały stawić czoła grupy społeczne, były - i są jeszcze nadal - czynnikiem niemal wszechobecnym. Stąd ich doniosłość jako zjawisk oddziaływających na moralność. I nie jest zapewne sprawą przypadku, że w

spokojnej egzystencji wspomnianych przez nas społeczeństw, które mimo wysokiej jakości życia niepokoją objawami moralnej anomii, czynnik ten jest zwykle od dawna nieobecny lub występuje w tak zredukowanej formie, że nie wywiera wyraźniejszego wpływu na świadomość społeczną, na ludzkie postawy oraz na system aksjonoptymy.

Związek pomiędzy sytuacją zagrożenia grupy a moralnością bywa nieraz przez ludzi - np. przez respondentów, z którymi prowadzone były wywiady w trakcie naszych badań - intuicyjnie wyznaczany i komentowany. Odnotowują go również autorzy nie zajmujący się zwykle w sposób profesjonalny socjologią. Na przykład Tadeusz Kotarbiński, zastanawiając się nad genezą wzoru osobowego społecznego opiekuna, pisze: "Wzorzec porządnego człowieka... nie spada z zaświatów, ani nie jest jakimś echem niezmiennego ideału bytującego w rejonach czystych idei. Ukaztałował się on w walkach obronnych...¹⁾ Kotarbiński nawiązuje tu do starej tradycji, dopatrującej się w walce, a w tym i w wojnie - a więc w typowych sytuacjach zagrożenia grupy - pierwiastków wartościotwórczych. Jest to tradycja na tyle bogata i zróżnicowana, że mieszczą się w niej przedstawiciele skrajnie odmiennych orientacji etycznych. Na jednym krańcu wymienia np. Alfreda Rosenberga z jego apoteozą cnoty niemieckiego wojownika, które hartują się w trakcie walki, oraz znacznie od niego sympatyczniejszego, bo bez faszystowskich obciętów - Maza Schelera, traktującego wojnę jako źródło wartości najwyższych, pozwalających jednoznacznie wyjść poza mieszczchański egolistyczny indywidualizm. Na drugim klasycznym pacyfistę E.M. Remarque'a, piętnującego wojnę i jej apoteozę z jednej strony, z drugiej jednak sugestywnie pokazującego rodzenie się w sytuacji przetywanego wspólnie zagrożenia

¹⁾ Kotarbiński, Medytacje o życiu godziwym, Warszawa 1966, s. 71.

nie bitewnego, wyjątkowo silnej, braterskiej więzi międzyludzkiej. Skłania ona do podzielenia się ostatnim kawałkiem chleba z towarzyszem broni, a nawet, gdy zajdzie potrzeba, poświęcenia własnego życia w obronie ранnego kolegi. Na tym samym krańcu wypada umieścić reprezentującego laicki humanizm Kotarbińskiego i ojca Innocentego Bocheńskiego, który w poświęconym mu filmie "Mistrz życia" stwierdził, że "człowiek nigdzie nie osiąga takiego poziomu moralnego, jaki osiąga na wojnie" (projekcja w polskiej tv, 16 czerwca 1967 r.).

Zwracając uwagę na niektóre domniemane konsekwencje etyczne wojny, nie zamierzamy nadmierne koncentrować naszej problematyki na wojnie jako takiej, stanowi ona bowiem jedynie szczególny przypadek sytuacji pojmowanej bardziej ogólnie, a charakteryzującej się parametrami odpowiedzialnymi za powstanie się interesujących nas konsekwencji etycznych. Jest to sytuacja, w której grupa społeczna staje przed jakimś groźnym dla niej wyzwaniem, jawiacym się mniej lub bardziej wyraźnie w świadomości jej członków jako zagrożenie wspólnych interesów. Istotne jest przy tym żywione przez nich przekonanie, że tylko zbiorowym wysiłkiem mogą stać się jej czoła, że postępowanie jednostek nie liczących się z tym faktem godzi zarówno w interesy całości, jak i innych jednostek. Chodzi tu więc o sytuację testującą siłę więzi społecznej, integrację grupy, zdolność współdziałania jej członków itp. Tak szereka charakterystyka pozwala wyróżnić jej najrozmaitsze odmiany i warianty, a więc np. wchodzące w grę zagrożenie może być wywołane przez ludzi, jak to jest właśnie w przypadku wojny, lub przez siły przyrody - powódź, trzęsienie ziemi, epidemia; może trwać krótko - akcja brygady ratowniczej w kopalni, lub nawet przez wiele pokoleń - przedławiane sekty i mniejszości etniczne; może być mniejsze lub większe i - co się z tym wiąże - dotyczyć dóbr o

różnym charakterze i doniosłości - od np. wyniku w zawodach sportowych jakiejś zbiorowej reprezentacji, po życie wszystkich członków grupy; jego przeżycie może w różnej mierze zależeć od ludzkich wysiłków; może ponadto w niejednakowym stopniu odnosić się do wszystkich członków grupy. Oczywiście również grupy społeczne, które wchodzi tu w grę, mogą być bardzo różne, przyczym z naszego punktu widzenia szczególnie istotne wydaje się wyróżnienie grup badanych w stanie tworzyć i utrzymywać pewne wzorce kulturowe: normy, wartości, wzory osobowe, określona symbolika itp.

Jest zaskakujące, że związek pomiędzy sytuacją zagrożenia grupy i kastażującą się w niej moralnością - trafnie wyszczególnił przez ludzi i odnotowywany np. przez filozofów lub literaturę piękna - tak rzadko stanowi przedmiot specjalnie poświęconych mu badań oraz profesjonalnej socjologicznej refleksji. Być może nie bez znaczenia jest tu fakt, iż sam w sobie wydaje się on etycznie podejrzany i jako taki wypierany ze świadomości na zasadzie mandevillowskiego mechanizmu ignorowania negatywnych przyczyn - negatywnych, gdyż interesujące nas zagrożenia wynikają niezwykle często z działań ludzi przeciw ludziom - pozytywnie ocenianych zjawisk. Tymczasem ten dwuznaczny pod względem etycznym związek jest z punktu widzenia socjologii moralności nie tylko fascynującym, ale i doniosłym problemem badawczym. Można nawet zatrzaskować stwierdzenie, że bez jego pełniejszego zrozumienia niewiele się wie o kształtujących moralność procesach społecznych.

Niniejsza książka prezentuje wyniki badań i rozważań zmierzających właśnie do lepszego zrozumienia wpływu, jaki sytuacja zagrożenia grupy może wywierać na panujący w niej klimat moralny, cenione wartości, obowiązujące normy, podziwiane ideały, fascynujące wzory osobowe itp. Bliższe wejście w problematykę oczywiście szybko nam umyka, że bardzo dużo zależy tu zarówno od rodza-

ju zagrożenia, jak i od typu grupy, która mu stawia czoła. Oblicze ziemne mogą przybierać bardzo różne wartości, a liczba interesujących poznawczo kombinacji między nimi jest bardzo duża. Prezentowane w książce badania starają się w miarę możliwości uwzględnić tę różnorodność, koncentrując się zarówno na różnych grupach, jak i bardzo rozmaitych zagrożeniach. Spodziewamy się, że taka strategia badawcza pozwoli nam uniknąć wielu uproszczeń. Musimy zdawać sobie jednak sprawę, że mapa przedstawionego problemu jest - wbrew sugestii, która może wynikać z jego skróconego przedstawienia - bardzo obszerna i nasze badania nie pokrywają całego jej obszaru. Z pewnością wokół terenów poznawczych rozciągają się tu rozległe "białe plamy".

Wprowadzając w problematykę książki, trzeba mocno podkreślić, że zarówno konceptualizacja problemu, jak i wyniki wszelkich badań nad moralnością w ogromnym stopniu zależą od pojmowania samej moralności. Trudności związane z interpretacją jej natury są bardzo poważne i można je wręcz uznać za pięć achillesową socjologii zajmującej się tym zjawiskiem. Podejmując nasze badania jesteśmy jednak w sytuacji o tyle korzystnej, że możemy się opierać na koncepcji moralności, opracowanej właśnie dla potrzeb badań empirycznych i przedstawionej w pracy Orientacje moralne - próba typologii, o której wspominaliśmy w przedmowie. W pracy tej staraliśmy się wykazać, że moralność nie jest zjawiskiem jednorodnym pod względem aksjologicznym, składają się nań bowiem co najmniej cztery główne orientacje. Zostały one wyodrębnione przede wszystkim na podstawie specyficzności dla każdej z nich sposobu uzasadniania norm i ocen uważanych za słuszne przez ludzi odwołujących się do różnych racji i wartości. Rozpatrzmy sprawę na przykładzie. Jeżeli ktoś dekalogową normę "nie kradnij" uzasadnia, wskazując przede wszystkim na krzywdę człowieka okradzionego, a więc

ogólnie - na konkretność liczenia się w naszych działaniach: z cudzym dobrem, a nie tylko z własnym interesem, uznamy że reprezentuje - przynajmniej w odniesieniu do danej normy - orientację prospołeczną. Jeżeliby natomiast potępiał kradzież przede wszystkim dlatego, że jawi mu się ona jako czyn niegodny, poniżający, niehonorowy, a więc w jakimś stopniu degradujący osobę, która go dokonuje - reprezentowałby orientację godnościową. Jeżeli z kolei uznałby, że normy takiej należy przestrzegać, gdyż powszechny dla niej szacunek gwarantuje, iż między innymi i on sam również nie będzie okradany - stałby na gruncie orientacji wzajemnościowej. Jeżeliby wręcz przeciwnie, że normy "nie kradnij" nie wolno nigdy łamać, ponieważ stanowi ona nienaruszalną przykazanie - np. jako część Dekalogu lub element Koranu - a więc stanowi jak gdyby wartość samą w sobie - powiemy, że reprezentuje orientację tabuistyczną (w przypadku której nie musi wcale chodzić o jakiś archaiczny typ moralności, a jedynie o to, że zakazy i nakazy stanowią tu nienaruszalną "tabu"!).

Wśród wymienionych orientacji wyjątkowe miejsce zajmuje orientacja prospołeczna, zwykle najściślej z moralnością kojarzona, a nieraz wręcz z nią utożsamiana. W naszych badaniach również zwróciły na nią szczególną uwagę, ponieważ prospołeczny system aksjono-normatywny stanowi fundament więzi społecznej i można przypuszczać, że wzmocniona w czasie sytuacji zagrożenia potrzeba integracji grupy znajduje również wyraz w umacnianiu tego systemu. Orientacja prospołeczna - podobnie jak i pozostałe orientacje - jest jednak wewnętrznie bardzo złożona, bardziej precyzyjne przewidywanie kształtu rodzącej się w interesujących nas sytuacjach moralności - wcale nie jest sprawą prostą. Np. niektóre z wchodzących w skład

Po raz pierwszy scharakteryzowaliśmy przedstawione tu orientacje moralne w artykule Interes społeczny a godność jednostki (K. Kiciński, "Człowiek i światopogląd" 1975 nr 5).

orientacji prospołecznej norm i wartości nakazują człowiekowi dbać o dobro przede wszystkim o dobro innych i ed n o s t e k - jak choćby czyni to przykazanie miłości bliźniego. Mają więc one charakter allocentryczny. Inne eksponują dobro g r u p y, a więc mają naturę socjocentryczną. Wydaje się, że nasilone w sytuacji zagrożenia procesy integracji powinny katalizować przede wszystkim ten drugi, socjocentryczny nurt orientacji prospołecznej, ale wiadomo jednocześnie, że charakterystyczny dla wielu zagrożonych społeczności klimat moralny dobrze nieraz można oddać przez określenie "jeden za wszystkich, wszyscy za jednego", mające wyraźnie allocentryczną wymowę. Sytuacje zagrożenia wpływają więc zapewne aktywnie na ten nurt, że normy te nie pozostają względem siebie w pełnej harmonii. Np. normy nakazujące dbałość o dobro jednostek mogą nawet okazać się jawnie konfliktowe w stosunku do norm zalecających ofiarność przede wszystkim wobec dobra grupy. Powstaje więc pytanie, na które będziemy starali się w naszych badaniach odpowiedzieć: jak ów dyalemat etyczny rozstrzygany jest w różnych grupach stawiających czoła rozmaitym zagrożeniom? Analiza obowiązujących w grupie norm allocentrycznych uświadomiła nam również inny problem, co najmniej równie doniosły pod względem etycznym. Jest to problem uwzględniania przez normy podziału na "swolch" których dobro chronione jest przez normy, i "obcych", wobec których mogą obowiązywać zupełnie inne zasady postępowania. Powstaje pytanie: czy zagrożenie np. grupy etnicznej, sprzyjając zapewne umacnianiu się posycji obowiązujących w niej norm allocentrycznych, może również sprzyjać wyostreniu się podziału na takie kategorie, a więc przyczyniać się do wzrostu etnocentryzmu? A także: jakie okoliczności mogą ewentualnie taką tendencję zahamować, a nawet spowodować - mimo zagrożenia - uniwersalizację allocentrycznych ideałów, tzn. zacięra-

nie w tej dziedzinie granicy pomiędzy "swoimi" i "obcymi"? Spo-
dzielamy się, że omawiane w niniejszej pracy badania nad antycz-
nym judaizmem i wczesnym chrześcijaństwem rzucą trochę światła
miedzy innymi na tego rodzaju zagadnienia. Badania te podejmują
również problem kształtowania się wyobrażeń o grupie własnej jako
głównym socjocentrycznym obiekcie, a także znaczenie tych wyobra-
żeń dla procesów integracji. W ich świetle widać m.in. wyraźnie,
że idea "narodu wybranego" ma oczywisty sens socjologiczny i jest
powiązana nie tylko z panującą w grupie religią, ale także i z mo-
ralnością. Okazuje się ponadto, że może się ona rozdzielić w innych
grupach na podobnym zagrożeniowym podłożu.

Gdy analizujemy umacniające się w trakcie zagrożenia prospo-
żeczne systemy aksjonormatywne, bardzo interesującym zagadnieniem
okazuje się rola, jaką w moralności odgrywa ją *ideały* i
wartości oraz ich stosunek do *norm*. Ogólnie bio-
rac, w sytuacjach takich wzrasta aprobata ofiarności i poświęcenia
na rzecz grupy lub jej członków. Okazuje się jednak, że ofiarności
i poświęcenie mogą być traktowane bardzo różnie, zarówno jako obo-
wiązek - a więc nakazywane przez normy, których nie spełnienie po-
ciąga za sobą potępienie moralne - jak też jako realizacja ideałów,
która przynosi chwałę temu, kogo na taki wyczyn stać, lecz obowiąz-
kiem nie jest. Z punktu widzenia integracji grupy zarówno normatyw-
na, jak i aksjologiczna stylizacja orientacji prospożecznej mogą
mieć rozmaite walory. Badania nasze pokazują nie tylko, że różne
grupy stosują w tej materii różne strategie, ale starają się rów-
nież ustalić jakieś symbole - np. kulturowe lub polityczne - decydu-
ją o wyborze jednej z nich. Pouczająca pod tym względem jest zwiasz-
cza analiza konsekwencji wojennego zagrożenia w ZSRR.

W przeciwieństwie do orientacji prospożecznej, u podłoża orien-
tacji godnościowej leżą wartości, określające znaczenie różnych cnot

osobistych we wzorach osobowych przeznaczonych dla członków zbior-
owości. Mówiąc skrótowo - w polu zainteresowań tej orientacji
znajduje się raczej jednostka niż grupa. Wydawać by się więc mog-
ło, że jej rola w sytuacjach zagrożenia grupy nie musi wzrastać,
bowiem integracji służy przede wszystkim zdolność przewyższania
przez jednostki własnego indywidualizmu. Pewien namysł wystarcza,
by uświadomić sobie, że jest to sąd uproszczony - godnościowy sys-
tem wartości może znakomicie sprzyjać społecznej integracji, jeśli
jest odpowiednio powiązany z grupowymi wartościami i celami. Oka-
zuje się na przykład - co sugerowałem już w Orientacjach moral-
nych... - że pojęcia godności i honoru nie muszą być konieczne
skorelowane z wartością jednostki jako indywidualum. Badania nasze
pokazują, że np. społeczność o cechach totalitarnych może nadawać
im inne znaczenie.

Ważną rolę pełnią w niektórych zagrożonych społecznościach
zasady charakterystyczne dla orientacji wzajemnościowej, a to choć-
by dlatego, że przyczyniają się do łagodzenia konfliktów między-
ludzkich i przez to służą umacnianiu więzi społecznej. W sytuac-
jach zagrożenia zasady te zresztą upodabniają się w swej wymowie
do zasad prospożecznych. Przykładem może być znana formuła "jeden
za wszystkich, wszyscy za jednego", której wyznawanie stanowi wskaź-
nik wysokiej integracji społecznej. Warto zauważyć, że jest ona
wyrazem nie tylko orientacji prospożecznej, ale i orientacji wza-
jemnościowej, która w warunkach wspólnoty ludzkich losów bardzo się
może do orientacji prospożecznej przybliżyć. Jest to interesująca
sytuacja, gdyż orientacja wzajemnościowa zakłada dbałość o interes
własny, zaś sytuacja zagrożenia - generalnie biorąc - oddziałuje w
kierunku ekspansowania wartości ponad indywidualnych.

Sytuacje zagrożenia mogą wywierać również istotny wpływ na po-
zycje orientacji tabulistycznej. Badania nasze sugerują, że mogą one

przyjąć podwyższeniu tej pozycji nie tylko w społeczności tradycyjnej - mamy tu na myśli przede wszystkim analizowany przez nas starożytny Izrael - ale również w społecznościach współczesnych, gdzie pewne wartości i symbole stają się święte, a zasady niepodważalne.

Badając wpływ sytuacji zagrożenia na moralność, mamy na uwadze przede wszystkim wpływ, który można uznać za pozytywny, tzn. sprzyjający kreatywności w dziedzinie idei moralnych. Zagrożenie działa wówczas niczym katalizator sprzyjający krystalizacji tych idei. Ale w pewnych przypadkach może stać się inaczej - spotęgowane zagrożenie jest w stanie doprowadzić również do dezintegracji społeczności, która nie potrafi mu się oprzeć, a tym samym również do anomii w dziedzinie obowiązujących w niej moralnych norm i wartości lub do obniżenia moralnych standardów i oczekiwań. Taki rozwój wydarzeń również uwzględniamy w naszych badaniach, starając się rzucić światło na okoliczności, które mu sprzyjają.

Zagadnieniem stanowiącym ważny element naszej problematyki jest zagadnienie t r w a ń c i ę t y c h w s z y s t k i c h e l e m e n t ó w m o r a l n o ś c i g r u p y, k t ó r e p o j a w i ł y s i ę p o d w p l y w e m z a g r o ż e n i a o r a z c z y n n i k ó w, o d k t ó r y c h t a t r w a ł o ś ć z a l e ż y. J a k a m o ż e t u p e ł n i ć r o l e n p. z d o l n o ś ć g r u p y d o z w e r b a l i z o w a n i a i s k o d y f i k o w a n i a s y s t e m u a k s j o n o r m a t y w n e g o k r y s t a l i z u j ą c e g o s i ę w s y t u a c j i z a g r o ż e n i a? P o w i ą z a n i e t e g o s y s t e m u z i n n y m i d z i e d z i n a m i k u l t u r y, s z t u k a, f i l o z o f i ą, a z w i ą z a s z c z a r e l i g i ą? P r o p a g o w a n i e j e g o e l e m e n t ó w p r z e z p a Ń s t w o u s i ł u j ą c e s p r a w o d ę k o n t r o l ę n a d e d u k a c j ą m o r a l n ą j e d n o s t e k? O t o p y t a n i a, n a k t ó r e w t r a k c i e b a d a Ń u s i ł u j e m y z n a l e ź ć p r z y n a j m n i e j c z a s t k o w e o d p o w i e d z i. P o s z u k i w a n i a t e o d a Ń a n a j ą k i l k a i n t e r e s u j ą c y c h - j a k s i ę z d a j e - a s p e k t ó w p r o b l e m u, m. i n. p r o b l e m f o r m y, w j a k i e j w a r t o ś c i i i d e a l y u k s z t a l t o w a n e w s y t u a c j i z a g r o ż e n i a m o - g a e g z y s t o w a ć w o k r e ś l e p ó Ź n i e j s z y m. A t a k ż e p r o b l e m w a r n u k ó w s p o -

łecznych, które sprzyjają powracaniu przez społeczeństwo myśla do owych wartości i ideałów oraz klimatu moralnego panującego w czasach, gdy owe wartości stanowią żywy składnik świadomości społecznej.

Na koniec musimy wyjaśnić kilka kwestii metodologicznych.

Uważam, że przedstawione w pracy rozważania odwołują się do materiałów empirycznych, a nawet, że ich podstawę stanowią badania empiryczne. Stwierdzając to, posiłgujemy się jednak stosunkowo szerokim pojęciem empirii, gdyż przedmiotem naszych analiz, dotyczących przez cały czas jednego - choć niezwykle złożonego - problemu, są materiały bardzo rozmaite: od treści systematycznie prowadzonych wywiadów, po dokumenty historyczne i literaturę piękna. A poza tym ich interpretacja jest dość swobodna i choć w założeniu zmierza do odkrywania faktów obiektywnych, nie jest pozbawiona trudnej do uniknięcia w takich przypadkach subiektywności. Należy również wyraźnie odpowiedzieć sobie na pytanie: czy nasze rozważania, zmierzają do ustalenia pewnych prawidłowości ogólnych, do weryfikacji - jeśli tak można powiedzieć, używając "empiryczne-go" języka - ważnej dla socjologii moralności hipotezy mówiącej o związkach pomiędzy sytuacją zagrożenia grupy a kształtującą się pod wpływem tego zagrożenia moralnością, czy też ich celem jest ustalenie genezy idei moralnych stanowiących element kultury konkretnych społeczeństw? Inaczej mówiąc - czy mają one nomotetyczny, czy też idyograficzny charakter? Otóż trzeba podkreślić, że staramy się nie wystrzegać owej alternatywy. Oba cele uważamy za ważne i co najwyżej możemy mówić o p r e f e r o w a n i u p o s z u k i w a Ń z m i e r z a j ą c y c h d o u s t a l e n i a p r a w i d ł o w o ś c i o g ó l n y c h. (Oczywiście "ogólnych" w takim sensie, jaki jest do przyjęcia w humanistyce, a nie w naukach przyrodniczych). Być może nawet na owe preferencje czy hierarchizacje celów należałoby położyć pewien nacisk,

bowiem - jak już sugerowaliśmy - badana zależność ma, naszym zdaniem, fundamentalne znaczenie dla rozumienia genezy tych idei, które stanowią zrebry moralności pojmowanej bardzo ogólnie. Z drugiej jednak strony, idyograficzna interpretacja judeo-chrześcijańskiej tradycji moralnej jest również wielce atrakcyjnym zadaniem poznawczym. Metodologiczna problematyka badań i rozważań przedstawionych w książce nie jest więc pozabawiona dylematów. Być może zresztą autor nie musi ich rozstrzygać do końca, gdyż wiele tu przecieć zajęty od sposobu odczytania tekstu przez Czytelnika i od Jego preferencji poznawczych.

KONSEKWENCJE KRÓTKOTRWAŁEGO ZAGROŻENIA SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ

Ustaleniu, jaki wpływ może wywierać zagrożenie na sferę świadomości moralnej i zachowania ludzi tworzących współczesną społeczność wiejską w Polsce, służył cykl anonimowych we wstępie badań nad efektami sytuacji powodziowej na wsi. Oto kilka przedstawionych w dużym skrócie wniosków, jakie się nasuwają pod wpływem analizy materiałów zebranych w trakcie tych badań¹.

Przede wszystkim należy określić charakter zagrożenia: było ono na ogół powatne, i to nie tylko dla mienia, ale również dla życia wielu mieszkańców wsi. Poza tym miało charakter krótkotrwały, w przeciwieństwie do jego następstw, ciągnących się miesiącami. Zwykle pojawiało się dość nagle i stanowiło dla wsi wielkie lub mniejsze zaskoczenie. Choć pomoc przychodziła z zewnątrz na ogół dość szybko, to jednak na zaistniałą sytuację bardzo poważny wpływ miało z reguły zachowanie samych mieszkańców wsi, decydując niejednokrotnie o losach ludzi i dobytku.

Pierwszy problem, który chcemy rozważyć w świetle zebranych danych, wymaga odwołania się do szerszego tła empirycznego, tzn. do wyników badań (również wspomnianych we "wstępie"), które objęły m.in. pięćsetosobową próbę mieszkańców Warszawy, dwustuosobową próbę mieszkańców wsi, które nawiedziła powódź i trzysetosobową próbę mieszkańców innych wsi, stanowiących grupę kontrolną wobec grupy powodziowej. Takie odniesienie pozwoliło lepiej zorientować się, czy przeżycia i doświadczenia związane z powodzią zmieniają wyobrażenia ludzi o wpływie sytuacji stwarzających zagrożenie na postępowanie jednostek. Pytanie ankietowe

¹ Obszerniejsze omówienie wyników tych badań przedstawione zostało w opracowaniu "Sytuacja zagrożenia a sady moralne" zamieszczonym w książce pod red. J. Koralewicz - Społeczeństwo polskie przed kryzysem, Warszawa 1987.

sugerowało cztery ich główne konsekwencje: 1) w sytuacjach takich ludzie się nie zmieniają, 2) w czasie ich trwania ludzie stają się na ogół lepsi, bardziej ofiarni, 3) w tym czasie ludzie stają się na ogół gorśli, bardziej egoistyczni, 4) sytuacje te różnicują ludzi: jedni stają się lepsi i bardziej ofiarni, inni - gorśli, bardziej egoistyczni. Okazało się, że istotniejsze różnice wystąpiły jedynie w odniesieniu do pierwszej opinii, zresztą stosunkowo rzadko reprezentowanej: za tego, że sytuacje zagrożenia nie wpływają na ludzkie postępowanie opowiedziało się bowiem 12% tych, którzy powodzi nie doświadczyli i 6% osób będących pod jej bezpośrednim wrażeniem. W Warszawie odsetek ten był równy niewielki i wynosił 5%.

Jeszcze rzadziej reprezentowana była opinia trzecia, według której ludzie stają się w takich sytuacjach gorśli, bardziej egoistyczni: 6% odpowiedzi wśród osób, które powódź przeżyły, 3% - wśród pozostałych mieszkańców wsi, 5% wśród warszawiaków. Charakterystyczne różnice pomiędzy mieszkańcami wsi oraz Warszawy wystąpiły w odniesieniu do drugiej i czwartej opinii. Opinie, iż sytuacje zagrożenia zmieniają ludzi na korzyść, sprzyjają ofiarności, wyraziło 48% mieszkańców wsi popowodziowych i 43% mieszkańców wsi kontrolnych. Różnice są więc niewielkie. Poważniejsza różnica wystąpiła natomiast w odniesieniu do opinii wyrażonej przez warszawiaków, spośród których jedynie 34% wierzę w pozytywne skutki sytuacji zagrożenia. Odpowiednio - w skutki polegające na różnicowaniu ludzi wierzę 38% mieszkańców wsi popowodziowych i 37% wsi kontrolnych, w porównaniu z 53% mieszkańców Warszawy. Jak więc widzimy, w badanych opiniach mieszkańców obu rodzajów wsi nie wystąpiły większe różnice, z wyjątkiem rzadszego deklarowania przez mieszkańców wsi, które nawiedziła powódź, przekonania, iż sytuacje zagrożenia w ogóle ludzi nie zmieniają. Różnica

ta, choć niewielka, jest jednak znamienna i zgodna z kierunkiem przewidywanym. Najważniejsze wnioski, które wynikają z przedstawionych danych, odnoszą się jednak nie do różnic pomiędzy mieszkańcami obu rodzajów wsi, lecz do wszystkich populacji łącznie oraz do różnic pomiędzy respondentami ze wsi i z Warszawy. Z punktu widzenia naszej problematyki ważne jest bowiem ustalenie, ile we wszystkich badanych grupach rzadko reprezentowana jest opinia, według której ludzie pod wpływem sytuacji zagrożenia bądź się w ogóle nie zmieniają, bądź też zmieniają się na gorzej - zachowują się bardziej egoistycznie, samolubnie itp. oraz, że zdecydowanie przeważa pogląd, iż pod wpływem takiej sytuacji ludzie bądź stają się lepsi - bardziej myślą o innych, bądź wyraźnie się różnicują - jedni stają się zdecydowanie lepsi, inni - zdecydowanie gorśli. Przy czym na wsi, zwłaszcza popowodziowej, najbardziej popularnym okazuje się ten pierwszy pogląd, natomiast w mieście - pogląd drugi. Tak więc, w badanej metodami ankietowymi świadomości społecznej można odnaleźć te same tendencje, które tak często ujawniają się w literaturze, w rozważaniach filozoficznych i socjologicznych¹.

Różnice w odpowiedziach mieszkańców wsi i Warszawy skłaniają do refleksji. Powstaje pytanie: czy wyjaśnienia można tu szukać w domniemanych różnicach doświadczeń życiowych, jakie zdobywają przedstawiciele obu typów zbiorowości? Wydaje się to dość prawdopodobne - w stosunkowo niewielkiej społeczności wiejskiej, odznaczającej się względnie silną kontrolą społeczną, zachowania jednostek są o wiele wyraźniej przez zbiorowość przestrzegane i odnotowywane niż w anonimowej, zatomizowanej zbiorowości wielkomiejskiej. Totem w sytuacji zagrożenia społeczność wiejska ma tendencję

¹ O tym, jak powszechnie pogląd ten jest wyrażany może świadczyć fakt, iż bardzo podobne rozkłady odpowiedzi miały miejsce w pięcioposobowej grupie uczniów rezydystów (300 mężczyzn, 200 kobiet). Pierwszą opinię wybrało w tym wypadku 81 osób, druga - 36%, trzecia - 6%, czwarta - 47%.

do ujawniania w znacznym wyższym stopniu niż społeczność wielkomiejska swojej "grupowości". Jeśli takie rozumowanie jest poprawne - uzyskany wynik byłby prostą konsekwencją obserwacji czynionych przez ludzi na własnym terenie. Zapewne jednak nie jest to wyjaśnienie wystarczające, bowiem okazałoby się do takich obserwacji nie ma znowu tak wiele. Toteż trzeba brać tu również pod uwagę pewną antycypację, rodzącą się w świadomości członków grupy o określonej więzi społecznej: na gruncie tej świadomości pewne zachowania w danych sytuacjach wydają się po prostu bardziej prawdopodobne i bardziej oczekiwane.

Taki wniosek potwierdzają prowadzone w środowisku wiejskim wywiady. Okazało się, że wielu respondentów chętnie i często z własnej inicjatywy formułowało rozmaite uogólnienia na temat zachowania ludzi w trudnych sytuacjach, uzupełniając je niejednokrotnie konkretnymi przykładami z czasów ostatniej powodzi. "Jeśli jest jakaś klęska, to ludzie się lubią, bieda i strach potrafią pogodzić. To jest taki instynkt. W sytuacjach zagrożenia takich jak wojna lub powódź ludzie są lepsi. Tak to nie są bardzo dobrzy, ale jak bieda, to jest inaczej". "W czasie tej powodzi... zdarzała się pomoc między osobami, które są wrogami: dwa bracia M. żyli ze sobą w niezgodzie, ale jak była powódź, to jeden poleciał do drugiego ratować, mimo, że jego powódź nie dotknęła i mógł siedzieć w domu. Przyjeżdża, a tu brat pomaga sąsiadowi, z którym zawsze się kłócił... bieda łączy ludzi, dobrobyt gubi... Dużo jest ciągle niezgody sąsiedzkiej, ludzie mówią, że tu potrzebna jeszcze jedna powódź".

Kolejny fragment wypowiedzi opisuje wydarzenia w sposób, który sugeruje nowy problem stanowiący punkt wyjścia dla jednego z pytań umieszczonych w ankiecie. Oto ów fragment: "Pan B. - w okresie powodzi - wracał samochodem z wesela. Moda zniósł samochód

do domu. Ludzie powychodzili na dach i czekali na pomoc. Zorganizowano linę i ściągnięto tych ludzi na brzeg. I właśnie taki pijaczyna brał udział w tej akcji, okazał się zuchem, to takie zastanawiające, że właśnie taki awanturnik... Ten gość nie miał dobrej opinii, a w czasie tej akcji był taki stanowczy i zdecydowany... W takich sytuacjach okazuje się jaki kto jest naprawdę, wychodzi śrzydło z worka". Przykład ten i wiele mu podobnych potwierdza przypuszczenie, że w świadomości społecznej funkcjonują nie tylko stereotypowe poglądy, według których sytuacje zagrożenia wywierają istotny wpływ na postępowanie ludzi - wpływ, ogólnie biorąc, raczej dodatni - lecz również charakterystyczne kryteria oceny człowieka, kładące szczególny nacisk na jego zachowanie w takich sytuacjach. Świadczą o tym także odpowiedzi na pytanie w ankiecie, które prezentowało dwie sylwetki: osoby rzetelnej, pracowitej i lubianej, która jednak w trudnej chwili nie sprawdziła się, nie stała jej było na odwagę i poświęcenie oraz osoby, która nie ma takich pozytywnych cech - przeciwnie, ma różne sprawy na sumieniu, ale która w trudnej chwili stała się na odwagę i poświęcenie. Okazało się, że i w Warszawie i na wsi jedynie 12% odpowiadających stwierdziło, iż wyżej cenią osobę pierwszą, natomiast osobę drugą wyżej ocenili na wsi 66%, zaś w Warszawie 56%, przy czym odpowiedzi mieszkańców wsi popowodziowych i kontrolnych były bardzo podobne. W zblizony sposób oceniali też wieśniowie. Dane te rzucają dodatkowe światło na często wyrażaną w wywiadach opinię, iż dopiero w trudnych sytuacjach ujawnia się prawdziwa wartość człowieka, a to dlatego, bo jakoby dopiero takie sytuacje stwarzają okazje do czynów, które stanowią bardziej istotne wskaźniki wartości człowieka niż zachowania codzienne.

Rodzi się tu pytanie: czy ludzie, którzy niedawno przeszli wspólnie sytuację zagrożenia, a więc np. mieszkańcy wsi popowodziowych, będą skłonni, pod wpływem tych doświadczeń, do wyższego oceniania osób ofiarnych i kierujących się w chwilach trudnych motywacją prospołeczną? Wyniady zdają się sugerować, że tak właśnie jest, ale nie dostarczają rozstrzygających danych z uwagi na brak grupy porównawczej. Dane takie natomiast dostarcza ankietę, w partiach nawiązujących bezpośrednio do materiałów zebranych w wywiadach. Opisanie w niej zostało - zgodnie z ustalenym w wywiadach rzeczywistym przebiegiem wydarzeń - przeprowadzenie pewnego młodziego mężczyzny, który odznaczył się w czasie powodzi szczególnie odwagą i poświęceniem. On jeden zdecydował się rzucić na ratunek człowiekowi w najbardziej niebezpiecznej fazie powodzi. Uratował czyjeś życie kosztem bardzo poważnego narządzenia własnego życia. Okazało się, że pytanie o bezpośrednią ocenę jego czynu nie różnicuje w sposób istotny mieszkańców obu kategorii wsi; oceny w Warszawie były również zbliżone. Natomiast wyraźne różnice ujawniły się wtedy, gdy zadane zostało pytanie - jak należy traktować ludzi, którzy zdobyli się na taki czyn, jak ich nagradzać? Do wyboru podanych zostało siedem rodzajów nagród, o których najczęściej wspominali respondenci w czasie wywiadów. Tabela 1 pokazuje rozkład wyborów dokonanych przez respondentów w badaniach ankietowych.

Jak widzimy, wszystkie rodzaje nagród częściej były wybierane przez mieszkańców wsi popowodziowych niż przez mieszkańców wsi, których powódź nie dotknęła. Różnice te można interpretować jako wskaźnik większego uznania dla prospołecznej ofiarności, jakie dla tego rodzaju postępowania przejawiają mieszkańcy wsi dotkniętych przez powódź. Mamy tu więc do czynienia z wyraźnymi zmianami, dokonującymi się w sferze aksjologii społecznej: pod wpływem

Tabela 1
Poglądy respondentów na właściwe formy nagradzania ludzi ofiarnych

Przedstawione w pytaniu formy nagradzania	wieś powodziowa	wieś nie powodziowa	Warszawa
1. Przysnawać im nagrody pieniężne	27	17	13
2. Przysnawać im jakieś konkretne nagrody materialne, ale nie pieniężne	28	14	18
3. Przysnawać im inne nagrody, takie jak wycieczki zagraniczne, wczasy itp.	40	27	23
4. Ofiarowywać im przedmioty materialne, mające jednak również znaczenie symboliczne, np. zegarek z pamiątkowym napisem itp.	47	27	38
5. Przysnawać nagrody symboliczne: odznaczenia, medale, dyplomy itp.	63	52	59
6. Okazywać im społeczne uznanie, popularyzować w prasie, w telewizji, w radiu itp.	66	53	69
7. W kontaktach prywatnych okazywać uznanie i życzliwość	68	56	57

sytuacji zagrożenia wyraźnie wzrasta cena prospołecznej ofiarności.

Ponieważ istotnie w wielu wywiadach przeprowadzonych we wsiach popowodziowych położony jest duży nacisk na wartość bezinteresowności, na to, że działania prospołeczne w sytuacjach zagrożenia powinny być czymś naturalnym, spontanicznym i niewykalkulowanym - powstaje pytanie o relację tak pojmowanej orientacji prospołecznej do orientacji wzajemnościowej, która - jak będziemy się później starali wykazać - ma na wsi silną pozycję. Otóż wydaje się, że wywiady sugerują pewne zauważalne przesunięcie akcentów u mieszkańców wsi popowodziowych z orientacji wzajemnościowej na

orientację społeczną, w której centralną wartością staje się dobro drugiego zagrożonego człowieka oraz bezinteresowne niesienie pomocy, traktowane jako wypełnianie imperatywu moralnego. Jedną z respondentek opowiada jak to prosiła syna, aby pomógł ratować krowe sąsiadom, z którymi była skłócona: "Pędzę do domu i wołam syna, a on mówi: ja mam do nich kłóć? A ja: tak, w niesszczęściu trzeba ludziom pomóc, choćby ci i krzywdę zrobili, żeby wiedzieli, że jesteś człowiekiem". Wypowiedzi podkreślających, że w sytuacji zagrożenia należy sobie pomagać bez oglądania się na przeszłe urazy oraz bez kalkulowania przyszłych odwrażliwień jest bardzo wiele. Wydaje się, że przeżyta powódź ma tu rzeczniczo pewne znaczenie, gdyż w ankiecie w jednym z pytań mieszkańcy wsi popowodziowych nieco częściej wybierają odpowiedź "pomagać innym, nie należy w ogóle brać pod uwagę, czy ktoś się odwdzięczy lub sam udzieli pomocy" (wsie niepowodziowe - 618 wyborów, wsie popowodziowe - 708).

Mimo tych wypowiedzi i wyborów niejednokrotnie jednak w wywiadach pojawiały się elementy rozumowania charakterystyczne dla orientacji wzajemnościowej, przy czym często można tu mówić o bardziej wyrażonej formie tej orientacji, kładącej nacisk nie na oczekiwanie bezpośredniego odwzajemnienia się przez osobę, której pomoc została udzielona, lecz na nagrody, które przychodzi bar- dziej określonymi drogami bądź też mają bardziej subtelne formy. Niejednokrotnie respondenci pojmujący w ten sposób orientację wzajemnościową sygnalizują jej podtrzymanie w stosunku do dominującej orientacji społecznej i charakterystycznej dla niej idei bezinteresowności. Z taką konfiguracją spotykamy się np. w interwju wypowiedzi starszej kobiety, stanowiącej komentarz do problemów wzajemności i bezinteresowności w czasie powodzi: "Diu- go na świecie żyje, to i choć mnie kto co najgorszego zrobił, to

mu przebaczę, bo Pan Bóg cię stworzył i on cię rozliczać będzie, a ja cię ocenić nie będę. Nie trzeba nikomu pamiętać nic złego, bo ile to razy było, że się bili, kłócili, a potem największymi przyjaciółmi zostawali. W 1940 roku szłam kiedyś do domu, patrzeć, a tu dwóch kawalerów stoi, młodzi tacy i płaczą, ja ich pytam: co tak stoicie, a oni, że nie mają co jeść i gdzie spać. Ja ich do domu wzięłam, przez cztery miesiące ukrywałam, dawałam im jeść i opierałam po nocach, męczyłam się, bo i bez tego było wtedy ciężko, ale Panie pomogłam im, chociaż był strach, że Niemcy przyjdą i nas wszystkich aresztują. Ja postąpiłam po religijnemu, mnie by stałe męczyło sumienie, ja bym spać nie mogła, że im nie pomogłam. I myślałam teraz, że jak teraz jestem stara, chora, to Bóg mnie wynagradza, że ja tak im wtedy pomogłam. Teraz to i mnie pomagają, i w domu i w szpitalu chodzili koło mnie bardziej niż innych i są dobrzy. Ale mówię Panu, że gdyby i tak nie miało być, jak teraz, gdybym miała być taka stara i opuszczona, to i tak bym tak postąpiła, jak wtedy, bo tak zostałam wychowana i tak już będę robiła".

W wypowiedzi tej widać wyraźnie, że zarówno orientacji społecznej, jak i pewnym elementom orientacji wzajemnościowej nadawana jest interpretacja charakterystyczna dla etyki chrześcijańskiej, z jej naciskiem na przebaczenie urazów oraz pojęciem miłości bliźniego. Nie jest to wypowiedź pod tym względem odosobniona, przy czym z wielu wywiadów wynika ponadto, że etyka ta uległa w sytuacji powodziowej wyraźnej aktywizacji, zarówno w sferze świadomości społecznej - co przejawiało się np. w ferowanych z widocznym przekonaniem ocenach - jak i w sferze rzeczywistych zachowań. W stosunku do tej ogólnej tendencji trzeba jednak poczynić pewne istotne - i z teoretycznego punktu widzenia - interesujące - zastrzeżenia, odnoszące się przede wszystkim do sfery rzeczywist-

tych zachowań w czasie powodzi. Otóż okazało się, że wbrew chrześcijańskiej wykładni prospołeczności, władającej silny nacisk na uniwersalność pojęcie "bliźniego", w czasie trwania sytuacji zagrożenia nie zatarły się podziały na "swoich" i "obcych", lecz przeciwnie - w wielu wypadkach doszło do ich dostatecznie go zaostrzenia. Zjawisko to można było obserwować praktycznie we wszystkich tych walach na Ziemiach Zachodnich, które zostały zaangażowane po wojnie przez ludność wywodzącą się z różnych terenów i gdzie zwykle dominowało w społeczności dwie lub kilka grup, mających poczucie swego wspólnego pochodzenia i odrębności, z czym wiązała się zwykle pewna wewnętrzna solidarność. "W czasie powodzi - mówi jeden z respondentów - nikt mi nie pomógł, bo my obcy, spod Lwowa. Oni nas nie lubią, oni spod Tarnopola. Żeby się nawet utopił, to i tak nie pomoże. Oni krzyczą, że pomagają, ale tylko swoim". Jak się jednak okazuje, nie jest to relacja zbyt ścisła, bo w pewnym momencie respondent dodaje: "Kiedy ratowałem dobytek z podwórka i woda gwałtownie się podniosła, to sąsiad podał mi sztachetę, abym mógł do niego przejść. Sąsiad jest obcy, ale jestem wdzięczny".

Jest charakterystyczne, że tego rodzaju doświadczenia z reguły nie prowadzi do negowania prospołecznych zasad i wartości w ich zgeneralizowanej formie, przeciwnie - zdają się jakby sprzyjać odwoływaniu się do nich, czemu towarzyszy wyraźne rozgorczenie, gdyż w konfrontacji z ideałem moralnym, którego siusznosc się akcentuje, tym bardziej rażą niezgodne z nim zachowania. "W powodzi nikt mi nie pomógł - stwierdza jedna z respondentek - tu są głównie Ukraińcy, a my z gór, z Żywca". Że negatywne doświadczenia związane z takim postępowaniem nie są dla mieszkańców wsi czymś bliznym, świadczą fakt, iż np. cytowana osoba nosi się od czasu powodzi z powalnym zamiarem powrotu w rodzinne strony. Na

zmiarów wpływa również atmosfera międzyludzka, która wytworzyła się w okresie popowodziowym. Na zjawiska, które pojawiły się w tym okresie, zwrócić jeszcze uwagę.

Podsumowując wyniki badań w największym skrócie, można powiedzieć, że potwierdziły one hipotezę, zgodnie z którą sytuacja zagrożenia, jaką stwarza powódź, może silnie oddziaływać na sferę poczucia moralnego i na zachowania członków grupy, która musi zażegnaniu stawić czoła. Ranga orientacji prospołecznej rośnie wyraźnie, przejawia się to między innymi w jej oddziaływaniu na orientację wzajemnościową. Zasada wzajemności jest doceniana, jej siusznosc popiera liczni przykłady, lecz bardzo często nadaje się jej interpretację pozwalającą lub zalecającą działania bezinteresowne: człowiek powinien się odwdzięczać za doznane dobro, jeżeli tego nie robi, zasługuje na silną dezaprobatę moralną, ale jednocześnie powinien pomagać również tym, od których nie oczekuje odwzajemnienia. To "powinien" ma w wypowiedziach z reguły posmak ważnego imperatywu moralnego, powiązanego najczęściej z aksjologią chrześcijańską. W pewnym więc sensie normy mówiące o powinności działań prospołecznych mają dla respondentów posmak tabuistyczny, bowiem ich siusznosc wyraża się tak oczywiście, że wywołuje zdumienie prośba o uzasadnienie tej siusznosci. W większości wypadków nie jest to oczywiście typowo tabuistyczny stosunek do norm, gdyż dobro drugiego człowieka, jako racja stojąca za normą, jest dla rozmówców z reguły czymś oczywistym.

Orientacja godnościowa ujawnia się w formie bardziej dostojnej niż orientacja tabuistyczna. Rozmówcy bardzo często podkreślają, iż siuszne działania wobec innych należy podejmować także z uwagi na siebie, własną sylwetkę moralną, poczucie własnej wartości, możliwość odczuwania szacunku dla siebie związanego z przeżyciem, że człowiek sprawdził się w trudnej, wymagającej

odwagi, przerycieńcia egocentryzmu i bierności - sytuacji. "Godność, to jest uznanie dla siebie - stwierdza jeden z respondentów - Warto pomagać w ogóle, bo człowiek ma uznanie dla siebie, a jak siebie uznaje, to jest dobrze ... to wpływa na honor człowieka".

Analiza stanów będących konsekwencją sytuacji zagrożenia ujawnia, iż podlegały one bardzo istotnym zmianom w czasie. Dają się tu wyróżnić trzy - odrębne pod wieloma względami, a zwłaszcza pod względem panującego w grupie "klimatu moralnego" - fazy:

1. Faza pierwsza pokrywała się z okresem bezpośredniego zagrożenia życia i mienia ludzkiego. Charakteryzowała się ona - pomijając pewne wyjątki - silną aktywizacją postaw i zachowań prospołecznych.

Przykłady ludzkiej solidarności, ofiarności, nie zwracania uwagi na dawne urazy i uprzedzenia są tu liczne. W fazie tej czynili krenujące wlezi społeczne wydają się silniejsze od czynników powodujących anomie, toteż możemy ją nazwać "fazą integracji moralnej". Trzeba przy tym podkreślić, że niektóre fakty i wypowiedzi respondentów przemawiałyby raczej za nazwaniem jej "fazą dyferencjacji moralnej", bowiem dochodziło w niej do ujawniania "prawdziwego" oblicza moralnego wielu osób, co w wypadku niektórych mogło oznaczać ujawnienie np. ich egoizmu i niewrażliwości na cudze dobro.

2. Faza druga rozpoczęła się w momencie, gdy miało bezpośrednie zagrożenie i rozpoczynał się okres podziału dóbr napływających w ramach pomocy, a następnie szacowania strat, wypłacania odszkodowań itp. W okresie tym postawy członków zbiorowości ulegały szybkim przemianom. Zaczęła się rywalizacja, rodziła wzajemna podejrzliwość, zawiść, mnożyły się wypadki wzajemnych oskarżeń. Mieć społeczna ulegała osłabieniu - nasiliły się jeszcze bardziej

tendencje do podkreślenia dawnych podziałów i zadawionych antagonizmów. Okres ten można by tu nazwać "fazą anomii moralnej". Trwał on znacznie dłużej od fazy pierwszej i charakterystyczne dla niego procesy mogłyby niemal zupełnie unicestwić przemiany w sferze moralnej, które nastąpiły w fazie pierwszej, gdyby nie nasiliły się pewne zjawiska pozwalające na wyodrębnienie fazy następnej.

3. Faza trzecia i ostatnia z odnotowanych w badaniach - wypowiedzi prowadzone były głównie w czasie jej trwania - to "faza refleksji moralnej", stanowiąca wyraźną reakcję na fakty charakterystyczne dla fazy drugiej. O faktach tych respondenci mówią na ogół z niesmakiem i pewnym zaniemaniem. Obok skłonności do obciążania innych i formułowania krytycznych uwag pod adresem całej zbiorowości pojawiają się nierzadko również wypowiedzi o akcentach samokrytycznych. Przypierają one niekiedy postać filozoficznych uwag o naturze ludzkiej, która jest już taka, że człowiek ulega czasem różnym niedobrym siłom.

W fazie refleksji moralnej można było dostrzec u respondentów jakby dwie tendencje. Tendencja pierwsza polegała na interpretowaniu wydarzeń składających się na fazę integracji moralnej jak gdyby z perspektywy fazy drugiej, obfitującej w wydarzenia napawające respondentów niesmakiem. Sprzyjało to np. podejrzliwości wobec motywów ludzi zachowujących się prospołecznie, koncentrowaniu się na przejawach egoizmu, które nieraz okazywały się dość izolowanymi faktami itp., w ostatecznych wnioskach prowadziło nie-raz do wytworzenia sobie takiego obrazu ludzkich zachowań, w których przeważały ciemne barwy.

Tendencja druga przeciwnie - skłaniała do idealizacji wydarzeń zachodzących w fazie integracji moralnej, którą przeciwstawiało się w tym wypadku fazie anomii. Respondenci, którzy przejawiali

te tendencje, stwierdzali niejednokrotnie wprost, że sytuacje trudne w ogóle, a nie tylko powódź, w tym wojny, podnoszą poziom moralny ludzi, wyzwalają społeczną solidarność, działają oczyszczająco. Główny problem polega zaś na tym, że efekty owe nie są na ogół zbyt trwałe. Tak właśnie miał się przedstawiać rozwój sytuacji po powodzi. Tendencja ta nie tylko sprzyjała nie pozbawionemu pewnej nostalgii spojrzeniu na okres bezpośredniego zagrożenia¹, ale czasem nawet skłaniała do wyrażania sądów w rodzaju: "przypadłoby się jeszcze jedna powódź, aby poruszyć w ludziach sumienie".

Można powiedzieć, że przedstawiciele obu tendencji zgadzają się z poglądem, iż sytuacje trudne stanowią dla jednostki i dla zbiorowości ważny test ich moralnego poziomu, inaczej jedynie oceniali wyniki tego testu. Dla przedstawicieli tendencji pierwszej było jasne, że ludzie w swej masie nie sprawdzają się w tych sytuacjach, że obnażają one ich prawdziwe egoistyczne oblicze. Zgadzałi się przy tym zwykle, że pewne wyjątkowe jednostki wychodzą z tej próby zwycięsko i potrafili nawet przywracać konkretne tego przykłady. Czuli się jednak, że te izolowane fakty służą im głównie do stworzenia grupy odniesienia, na tle której ogromna większość wypada jeszcze bardziej mizernie. Dla przedstawicieli tej tendencji faza anomii moralnej wynikała logicznie z fazy bezpośredniego zagrożenia i w pewnym sensie była po prostu jej przedłużeniem. Relacje przedstawicieli tendencji drugiej sugerują, że faza anomii moralnej stała się dla nich przykrym zasłonięciem, które domaga się, w ich pojęciu, przeróżnych wy-

¹ Z przysławiami wojennej nostalgii towarzyszącej wspomnieniom okresu trudnego lub niebezpiecznego w dziejach grupy, a zwłaszcza wspomnieniom klisatu stosunków międzyлюдzkich charakterystycznego dla owego okresu - można spotkać się stosunkowo często. Nostalgia taka np. zdaje się być głównym twórczym filmem "Dworzec Białoruski". Tytuł nawiązuje do nazwy dworca w Moskwie, na który przybywali żołnierze wracający z wojny i do atmosfery tamtych dni przekazywanej w retrospektywnych dokumentarnych wnikach. Egoizmowi i zniechęlucy mierzkańskiego społeczeństwa czasów pokoju przeciwstawia się tu prawdziwie ludzkie wartości: „w tym głównie - prospołeczne zaangażowanie, których nosicielami okazują się kombataneci”.

jańskich i tłumaczeń. Postrzegali ją jako wyraźne przeciwieństwo fazy pierwszej i podkreślali ostrość dzielącej je granicy. To właśnie ich widzenie zdarzeń ułatwiało wyróżnienie obu faz.

Tym, co w fazie refleksji moralnej okazuje się wspólne dla przedstawicieli obu tendencji jest dostrzeżenie pobudzenie i ożywienie ich refleksji moralnej, spowodowane najwyraźniej doświadczeniami wyniesionymi z faz poprzednich. Łatwo było ów stan świadomości zauważyć w czasie wywiadów, objawiał się on między innymi dużym zainteresowaniem tematem rozmowy, wyczuwaniem respondentów na problematykę etyczną, bogactwem przemyśleń moralnych zainspirowanych często w sposób wyraźny przysławiami związanymi z sytuacją zagrożenia, łatwością, z jaką podawane były liczne przykłady i fakty stanowiące kanwę dyskursu moralnego. U znacznej części respondentów dało się zaobserwować również coś, co miało być się o-chochę nazywać "dojrzałością" ich świadomości moralnej. Składały się na nią np. umiejętność wychodzenia w rozmowie poza proste sloganowe formuły moralne, postrzeganie faktów społeczno-etycznych jako zjawisk złożonych i wieloaspektowych, złożoność systemu uznawanych wartości oraz uświadamianie sobie subtelnych relacji między wartościami i normami, z czym wiązała się m.in. powściągliwość w ocenianiu ludzi w kategoriach moralnych, a zwłaszcza w formułowaniu opinii na temat jednostek, których nie stać było na czynny wy-soko oceniane lecz wymagające poświęcenia.

Ta ostatnia sprawa zasługuje na komentarz, bowiem stanowi interesujący z uwagi na zebrane materiały przyczynek do pewnego problemu ogólnego, który można by skrótkowo nazwać problemem relacji pomiędzy sferą wartości i sferą norm, problemem, do którego w niniejszej pracy będziemy wracali kilkakrotnie. Na podstawie wywiadu można powiedzieć z taką pewnością, na jaką w ogóle wywiad pozwala, iż wartość czynów prospołecznych wymagających od działają-

czego poświęcenia, ofiarności, ryzykowania własnym dobrem, jest wśród respondentów ze wsi powodziłowych powszechnie wysoko oceniona. Jednocześnie rozmowa, zarówno z założeniami, jak i na ogół pod wpływem jej naturalnego przebiegu, podejmowała zagadnienie obowiązku podejmowania takich czynów i ewentualnych granic takiego obowiązku. Warto tu zauważyć, że niektóre dane badawcze sugerują, iż na wsi znacznie większy odsetek osób niż w mieście (w Warszawie) zgadza się z opinią, według której, jeżeli jakiegoś zachowanie jest cenne, to jego podejmowanie jest też obowiązkiem człowieka. W świetle wywiadów problem ten okazuje się jednak bardziej złożony, mimo iż większość respondentów zgadza się w zasadzie z opinią, że udzielanie pomocy wymagające podjęcia ryzyka osobistego jest obowiązkiem. Mieli rozmówców po wyrażeniu takiej opinii dodaje na przykład zwykle, że muszą być jakieś rozsądne granice takiego ryzyka. Nawet rozmówca, który dawał wielokrotnie wyraz swemu rozważeniu na bierność ludzi w obliczu czyjegoś zagrożenia, dodaje jednak, że w wypadku dużego niebezpieczeństwa związanego z udzielaniem pomocy bierność taka może być usprawiedliwiona: "Jak się ktoś topi, to ma się za tym człowiekiem utopić? Nie można mieć żalu do tych, co nie ratują w takich sytuacjach".

Zagadnienie granic obowiązku zawiera w sobie problem stosunku do tych osób, które owego obowiązku nie wypełniły. Mogą tu wchodzić w grę reakcje od wybaczenia i wyrozumiałości - możliwe również u tych, którzy oceniali takie postępowanie negatywnie - po postulowaniu stosowania surowych kar. Odpowiedzi większości respondentów wskazują na tendencję do unikania przez nich zajmowania stanowisk skrajnych. Jedną z respondentek mówi np.: "Uważam, że trzeba pomagać innym, to jest nieleudzkie, jak ktoś nie uważa krzywdy bliźniego - chodzi o pomoc w trudnych sytuacjach - tych co tak robią, to bym nie karała, to byłoby zbyt wiele, człowiek

powinien brać ten przykład i mieć tę kulturę i zdobyć się na pomoc, a słowem, to bym na pewno takiego (który nie pomaga) na pewno potępiła". Mieli respondenci większy nacisk kładzie na nagradzanie za czyny ofiarne niż na karanie tych, którzy się na nie nie zdobyli. Ta sama respondentka tak kontynuuje swój wywód: "Uważam, że nie ma co ich nagradzać, bo wykonują swoje obowiązki, muszą pokazać swą miłość bliźniego. Chociaż wie Pan, siostra mójego męża, jak był w Rosji, na Syberii, topiła się i było pełno ludzi na brzegu. Wszyscy się bałi, a tu jeden ... do wody skoczył i ją uratował. To my mu jesteśmy wdzięczni do dziś, to było szlachetne, wznuszające, ale on jest nagrodzony uczuciem, dobrym wspomnieniem". Starszy respondent mówi: "Każdy powinien zdobyć się na pomoc, bo to jest obowiązkiem każdego człowieka, moralnym obowiązkiem ... jak coś jest zagrożone, to trzeba pomóc i już. Koniecznie trzeba wyróżniać takich ludzi, którzy się poświęcają w takich sytuacjach. Oczywiście jest to obowiązek, ale nagradzać trzeba po to, by innym dodać otuchy, by na przyszłość to samo robił". Jest charakterystyczne, że w rozmowach na ogół kładzie się większy nacisk na nagradzanie za czyny heroiczne niż na karanie za "zaniechania" w tej dziedzinie, przy czym to karanie często ma mieć formę raczej dezaprobaty społecznej niż jakiejś represji karnej. W wypadku nagradzania również często podkreśla się, że najwłaściwszą formą jest tu jakaś postać społecznej aprobaty, choć dopuszcza się również i nagrody bardziej konkretne, z materialnymi wiązaniami.

Stanowisko wajmowane w tej sprawie przez większość respondentów można by streścić następująco: w sytuacji zagrożenia pomagać innym jest szczególnie ważnym obowiązkiem moralnym. Nie przesądza nim być nawet wtedy, gdy zmusza to do narażenia się. Jednak w takich wypadkach, oceniając człowieka, który na pomoc się nie

zdobył, trzeba uwzględnić wszystkie okoliczności towarzyszące sytuacji i nie spieszyć się z nadto z potępieniami i karaniem, zwłaszcza gdy obok elementu poważnego zagrożenia osoby ratującej pojawia się wątpliwość co do szansy udzielenia skutecznej pomocy. Tak więc wrastają jednocześnie - zarówno wartość zachowania społecznego, jak i powściągliwość w ocenianiu kogoś, kogo nie było na nic stać. Jednostki, które mimo zagrożenia własnej osoby na pomoc się zdobyła należy nagradzać, wykazując przy tym pewną delikatność i takt, bo wartość heroizmu jest na ogół traktowana jako niewspółmierna do wartości materialnych. Podkreśla się przy tym z reguły wychowawcze walory takiego nagradzania, utwierdzającogo ludzi w przekonaniu o wartości dokonanego czynu i zachęcającego do zachowania się w przyszłości w podobny sposób.

Kończąc omawianie wpływu sytuacji powodziowej na świadomość moralną i - do pewnego stopnia - na zachowania ludzi, którzy przeżyli wspólne zagrożenie, należy zadać pytanie o trwałość tego wpływu i jego doniosłość w porównaniu z innymi czynnikami kształtującymi moralność grupy. Niestety, same badania nie pozwalają na to pytanie odpowiedzieć jednoznacznie, niemniej wydaje się raczej pewne, że ani tej doniosłości, ani trwałości nie należy przeceniać. Totem powódź traktowaliśmy właśnie jako przykład ilustrujący pewną kategorię sytuacji zagrożenia, które ze względu na pewne swe cechy wywołują skutki o ograniczonym zasięgu i trwałości. Można by je nazwać sytuacjami epizodycznymi, taki bowiem, jak sugeruje samo określenie, zdają się mieć charakter z punktu widzenia grupy poddawanej oddziaływaniu czynników o wiele bardziej stabilnych, grupy mającej ponadto względnie utrwalaony etos. Podkreślając ograniczoną skuteczność, wywołanych przez epizodyczne sytuacje zagrożeń, nie zamierzamy ich jednak bagatelizować - takie widzenie problemu wydawałoby się nieślusne nawet w przypadku

rozważania skutków względnie trwałych. Badania sugerują na przykład, że uczestnictwo w wydarzeniach towarzyszących takim sytuacjom stwarza okazję do wyjątkowo intensywnych przeżyć etycznych, pozwalających jednostce szczególnie wyraźnie doświadczyć - jeśli tak można powiedzieć - sensu uznawanej przez nią moralności i takich jej pojęć, jak solidarność międzyludzka, wrażliwość/obojętność na czyjś los, ofiarność/egoizm lub brak odwagi, uniwersalizm pojęcia bliźniego/egoizm grupowy itp. z punktu widzenia naszej problematyki jest również interesujące, że w trakcie wywiadu przejawiało się to m.in. w nadawaniu przez rozmówców owym pojęciom bardzo wyraźnej konotacji moralnej - używany język i rodzaj ekspresji nie pozostawiały wątpliwości, iż określone normy czy idee mają dla nich właśnie moralny charakter. Prawdopodobnie wydaje się ponadto, że - jak by to określił Stanisław Ossowski - "wyjątkowe momenty w życiu zwykłych ludzi", jakimi niewątpliwie są epizodyczne sytuacje zagrożenia, mogą w świadomości tych ludzi odcisnąć trwałe ślady, mające znaczenie dla późniejszych procesów porządkowania i wartościowania faktów. Być może właśnie owymi "śladami" w doświadczeniu wewnętrznym jednostek należy tłumaczyć na przykład stwierdzoną w cytowanych poprzednio badaniach powstrzymaną wśród przedstawicieli bardzo różnych kategorii społecznych tendencję do wyższego oceniania człowieka, który sprawdził się w trudnej sytuacji mimo negatywnych cech ujawniających się w życiu codziennym niż człowieka, który w życiu codziennym jest bez zarzutu, lecz takiej sytuacji nie sprostał.

Na koniec trzeba się zastrzec, a nie jest to w tym wypadku zastrzeżenie zwyczajowe, że formułowanie bardziej precyzyjnych uogólnień na temat interesujących nas konsekwencji epizodycznych

¹Znaczenie takich momentów dla psychiki człowieka i jego świata wartości akcentował Stanisław Ossowski w swojej psychologii społecznej, a zwłaszcza w eseju "Z nastrojów manichejskich", Dzieła, t. III, Warszawa 1967 r.

sytuacji zagrożenia wymagałoby kontynuowania badań nad skutkami innych zagrożeń tego rodzaju, gdyż ilość opracowań rzucających światło na owe skutki jest bardzo skromna. Wierząc, że badania takie będą w przyszłości podejmowane, ograniczyliśmy się w niniejszej książce do przedstawionego tu materiału, zakładając, że stanowi on wystarczającą ilustrację kierunku oddziaływania krótkoterminowych zagrożeń na świadomość moralną członków grupy.

Zagrożenie powodowane nie jest spowodowane przez ludzi, często jednak to właśnie ludzie kreują interesujące nas sytuacje. Klasy-
cznym tego przykładem są wojny. Przeświadczenie, iż wpływają one na ludzką moralność, jest niezwykle popularne. Dali mu wyraz również niektórzy mieszkańcy wsi popowodziowych. Wyniki analizy przemian zachodzących w moralności grupy pod wpływem wojny przedstawiliśmy w dwóch najbliżej rozdziałach. W pierwszym omówiliśmy wnioski z badań nad potraktowaną retrospektywnie świadomością moralną członków elitarnych oddziałów Armii Krajowej oraz z badań nad świadomością Polaków nie biorących udziału w zorganizowanej walce zbrojnej. W drugim - omówiliśmy dokonujące się pod wpływem wojny przemiany treści propagandy, której poddani byli mieszkańcy ZSRR w latach 1941 - 1945, koncentrując uwagę nie tylko na moralności, ale również na jej związkach z innymi podlegającymi przemianom elementami kultury, organizacji i struktury zbiorowości. Trzeba podkreślić, że opracowania przedstawione w tych rozdziałach dzielił niemal wszędzie - metoda, typ analizowanego materiału, cechy zagrożonych grup i wiele innych okoliczności, a więc że nie mamy tu do czynienia z najswobodniejszą nawet pojmowanymi badaniami porównawczymi. Jedynie stwarzający zagrożenie nieprzyjaciół jest ten sam, z jego bezwzględnością, brutalnością i traktowaniem walki jako elementu wojny totalnej.

NIKTÓRE PROBLEMY MORALNE W OKUPOWANEJ POLSCE

Ostatnia wojna wycisnęła na świadomości społecznej Polaków niezwykle silne piętno. Fakt ten rzuca się w oczy zwłaszcza ludz-
logicznego punktu widzenia zdumiewający jednak nie jest, jeśli
zwały się w jakim stopniu wydarzenia towarzyszące wojnie i oku-
pacji oddziaływały zarówno na los zbrojowy grupy (społeczeństwa,
państwa polskiego), jak i na losy indywidualne jej członków.
Nie ulega przy tym wątpliwości, że bogate doświadczenia moral-
ne ludzi stanowiły bardzo istotny element związanych z wojną
wydarzeń. Celem rozważań podjętych w tym rozdziale jest anali-
za owych doświadczeń, zmierzająca do uchwycenia związków po-
między sytuacją zagrożenia a refleksją moralną ludzi, którym
przyszło w sytuacji obfitującej w niebezpieczeństwa żyć i dzia-
łać.

Analiza przeprowadzona została na materiale raczej wycin-
kowym, jeśli uwzględni się wymiary tego niezwykle złożonego i
mającego swe lokalne i środowiskowe koloryty zjawiska, jednak
jest to materiał pozwalający dostrzec fakty prowokujące do for-
muowania pewnych uogólnień i wniosków o szerszym zasięgu. Oprze-
my się tu głównie na wynikach dwóch badań oraz przygotowanych
na ich podstawie obszernych i dobrze udokumentowanych opracowa-
niach¹⁾. W trakcie pierwszych badań Ich Autorka, Małgorzata Mel-
chior, przeprowadziła 25 nagranych na taśmę obszernych wywiadów
z żołnierzami Szarych Szeregów, elitarniej harcerskiej jednost-

¹⁾ Są to dwie prace magisterskie napisane pod kierunkiem K. Kicińskiego: praca Małgorzaty Melchior "Etyczne i wychowawcze problemy walki (w świetle rozważań z żołnierzami Szarych Szeregów)" - por. również artykuł M. Melchior opublikowany w 20 numerze "Etyki" - oraz praca Dory Barańskiej "Etyczne prob-
lemy walki z okupantem".

ki Armii Krajowej biorącej bardzo aktywny udział w walkach w okresie okupacji oraz w czasie powstania warszawskiego. Autorka drugich badań, Ewa Barańska przeprowadziła natomiast 50 wywiadów z pamiętającymi okupację mieszkańcami Warszawy, którzy nie brali udziału w zorganizowanym ruchu oporu oraz 10 wywiadów z członkami podziemnej organizacji "Mawer-Palimry" zasłużonej na polu tzw. małego sabotażu. Badania Małgorzaty Melchior, zrealizowane w roku 1978, ukierunkowane były więc przede wszystkim na poznanie przekonań moralnych ludzi, którzy w czasie okupacji znajdowali się - jeśli tak można powiedzieć - na pierwszej linii frontu, a ponadto działali w zespołach, natomiast przeprowadzone w 1979 r. badania Ewy Barańskiej skoncentrowane były na osobach, które również zaznały skutków okupacyjnego terronu, jednak nie jako członkowie grup walczących. To właśnie one reprezentowały kategorię, do której adresowane były propagandowe przekazy "małego sabotażu", wyrażające opinie - w tym opinie moralne-ideologicznego jądra walczącej grupy. Dziesięć rozmów z członkami podziemnej organizacji stanowiło tu uzupełnienie najważniejsze dostarczenie specyfiki poglądów i postawy reprezentantów owej bardziej pasywnej - z punktu widzenia toczącej się walki - kategorii warszawiaków.

Wszystkie rozmowy, na które będziemy się powoływać, przeprowadzone zostały w trzydziściu kilka lat po wojnie, powstaje więc pytanie jak należy - z punktu widzenia naszej problematyki - traktować wyrażane przez respondentów poglądy i opinie? Jest oczywiste, że nie mogą być one po prostu utożsamiane z tymi poglądami, które rozmówcy reprezentowali we wspomnianym okresie. Metodologiczny status treści wywiadów jest znacznie bliższy statusowi przyznanemu zwykle treściom pamiętników niż treściom dzienników. Nie należy nigdy o tym zapominać, szukając w anali-

zowanym materiale informacji o moralnych postawach i przekonaniach kształtujących się w czasie wojny i pod wpływem wojny. Mimo tego - wcale nie tylko formalnego - zastrzeżenia, nie ulega wątpliwości, że wiele z wypowiedzi uzyskanych w trakcie wywiadów stanowi cenne źródło wiedzy o czasie minionym, o panującej wówczas atmosferze, dominujących nastawieniach i poglądach, rodzących się dylematach moralnych, dyskusjach podejmowanych dla ich rozstrzygnięcia itp. Nasze zaufanie do niektórych opinii wzrasta zwłaszcza wtedy, gdy znajdują one potwierdzenie w dokumentach z okresu wojny, konspiracyjnych publikacjach, w tym publikacjach literackich - jak choćby znana książka A. Kamińskiego "Kamienie na szaniec" - do których będziemy się czasem odwoływali, choć w bardzo ograniczonym zakresie.

Trzeba również pamiętać, że interesujemy się nie tylko problematyką zmian dokonujących się w moralności pod wpływem sytuacji zagrożenia, ale również zagadnieniem trwałości tych zmian. Związana ze względu na to ostatnie zagadnienie, analizowane wywiady - w tym głównie wywiady z żołnierzami Szarych Szeregów - należy odcenić jako materiał szczególnie wartościowy. Pozwala on bowiem bardzo wyraźnie dostrzec, czym w biografii tych ludzi była toczona w czasie okupacji walka, jakie znaczenie miało członkostwo w organizacji zbrojnej o szybko kształtującym się wyrazistym etosie, uczestnictwo w grupach koleżeńskich stanowiących ogniwą tej organizacji; pozwala dostrzec, czym są dla nich nadal dowiadczania owego okresu i jaki stanowią układ odniesienia dla formułowanych obecnie ocen i sądów moralnych.

Percepcja wojny

1 jej wpływ na moralność społeczeństwa

Niektórzy rozczarowani postępowaniem sąsiadów mieszkańcy wsi nawiedzonych przez powódź wstawiali na okres wojny jako na czasy, w których ludzie zachowywali się porządnie, solidarnie, wręcz bardziej moralnie niż obecnie. Demoralizującym okazał się - ich zdaniem - dopiero okres pokojowego "dostatku" i bezpieczeństwa. Z opinia taką można się spotkać dość często, a nierazko towarzyszy jej też przeświadczenie, że wojna sama w sobie oddziaływała na ludzi i na moralność "oczyszczającą". Wśród przykładów widać się na wysokie morale społeczności Warszawy podczas oblężenia w 1939 roku albo na solidarność i pomoc wzajemną Polaków poddawanych okupacyjnym prześladowaniom oraz ich patriotyzm przejawiający się m.in. w odrzuceniu możliwości jakiegokolwiek kolaboracji z Niemcami. Tymczasem, jeśli analizę materiałów zaczęliśmy od próby odpowiedzi na pytanie - jak ocenia się w nich wpływ wojny na moralność społeczeństwa, to trzeba będzie od razu podkreślić, iż wbrew powyższej optymistycznej opinii owa ocena nie wypada na ogół zbyt pozytywnie. Związczą ocenę rzeczywistości okupacyjnej - a o nią i o jej wpływ głównie nam chodzi - dalekie są zwykle od przypisywania jej roli czynnika oczyszczającego mogącą atmosferę lub też kreującego taką ilość moralnych wartości, by ogólny bilans w tej dziedzinie mógł wypadć dodatnio. Przejdźmy - u podłoża zarówno wielu wypowiedzi respondentów, jak i tekstów z prasy konspiracyjnej, jak wresz-

Nieśmia ona szereg bardzo konkretnych niebezpieczeństw, relatywnie zwała na przykład wartość tak podstawowych i ważnych dla życia społecznego norm, jak norma nakazująca szacunek dla cudzej własności. Istniała przecież własność okupanta, której zabór, nawet gdy dokonywany był na własne konto, oceniano się dodatnio, a więc niezgodnie z tradycyjnymi normami. Jeden z rozmówców Małgorzaty Melichor wspomina reakcję swojej matki, która nie mogła pogodzić się z taką przewartościowaną oceną kradzieży, dokonywanych przez jej syna w magazynach niemieckich. Dla kobiety tej kradzież była jednak przede wszystkim kradzieżą, bez względu na to, że a- probowała ogólną zasadę działania na szkodę Niemców (jest to zresztą bardzo dobry przykład tabulistycznego stosunku do normy, której naruszenie jest zię samo w sobie, choć skądinąd ani się nie ceni, ani nie zamierza bronić wartości - stan posiadania okupantów - która ta norma w konkretnym wypadku chroni).

Podobne niebezpieczeństwo wiązało się z niezwykle rozległą sferą czarnorynkowego handlu, szeroko uprawianego nie tylko przez zawodowców, ale i przez amatorów. Związczą ci ostatni, zdaniem Marii Ossowskiej, narażeni byli na demoralizację¹⁾. Totież zaniepokojona Autorka stwierdza, że "Wszyscy ci, którzy pragnęli krzewić we współzyciu ofiarność i współdziałanie, mają zatem prawo snuć pesymistyczne refleksje na temat ostatecznych efektów pedagogicz-nych tego wojennego przeszkolenia"²⁾. Inne zagrożenia to alkoholizm, bimbrrownictwo, wszelkie formy złego wykonywania pracy dla Niemców (dógiwie tempo), oszukiwanie w kojarzonych z okupantem urzędach czy usługach, np. zwracanie konduktorowi wykupionego biletu itp.

O tym, że konspiracyjne władze państwowe doceniały wagę ta-

¹⁾ M. Ossowska, Z etyki stosunków merkantylnych, tajny druk okupacyjny z 1943 roku przedrukowany w: M. Ossowska, O człowieku, moralności i nauce, Warszawa 1983 r.

²⁾ Ibidem, s. 353-4.

kich niebezpieczeństw, świadczy podjęcie dla ich neutralizowania szeregu akcji, np. akcji "W", mającej na celu ochronę przed wojenną demoralizacją¹⁾ młodzieży nieorganizowanej. Spektakularnym przykładem inicjatywy mającej na celu realizację programu pedagogicznego, dającego młodzieży harcerskiej szansę wyjścia obromą ręką z wojennej próby, było również zorganizowanie Szarych Szeregów. Ich twórcy przyjmowali jako coś zupełnie oczywistego, że wojna jest czynnikiem demoralizującym, jeśli nie przeciwdziała się jej energicznie realizowanego programu wychowawczego. Stworzony program "wychowania przez walkę" pozwalał młodzieży harcerskiej nie tylko na uniknięcie demoralizującej bierności wobec przemocy wroga, ale również na prowadzenie z nim walki podporządkowanej regułom moralnym. Autorzy i realizatorzy owego programu poświęcali bardzo wiele uwagi temu, by walka z wrogiem nie przestępowała reguł nie wycisnęła negatywnego piętna również na walczących. Dostrzegano negatywne pod względem moralnym aspekty niektórych form zabijania nawet wtedy, gdy w grę wchodził najbardziej okrutny przeciwnik. "Szare Szeregi" - stwierdza jeden z respondentów Małgorzaty Melchior - ... chciały odciągnąć od wielkiego typu akcji, gdzie punktem wyjścia było z konieczności działanie, ale sama forma działania była nie wychowawcza, a zdarzało się, że mogła być demoralizująca... W dymerski był podział na oddziały dymerski rzeczowej i dymerski osobowej (wykonywanie wyroków - K.K.); kładziono nacisk na to, kiedy i kogo można dopuścić do dywersji osobowej z uwagi na to, że zło konieczne jest formą wychowawczą²⁾. Za polską specyfikę - zwłaszcza w porównaniu z terrorystycznym ethosem niektórych współczesnych ruchów partyzanckich - można by uznać fakt, iż przynajmniej niektórzy

przedstawiciele ruchu oporu podkreślali, iż zło konieczne, zło podjętowane wymogami walki (takie jak przede wszystkim bezwzględność wobec wroga), nie staje się dobrem moralnym tylko dlatego, że służy polskiej sprawie. Nie były to oczywiście opinie powszechne, ale nie były to również poglądy izolowanych i pozbawionych wpływów jednostek - głosiły je osoby poniekąd "oficjalne", pełniące funkcje związane z wychowaniem i propagandą w polskim ruchu oporu. Fakt ten sprawiał, że problematyka ta była żywą problematyką moralną dla wielu młodych ludzi biorących udział w walce. Zakładało się na przykład, że zemsta i odwet nigdy nie mogą być motywem aprobowanym moralnie: "Już w okresie, kiedy ręka sięgnęła do zemsty za różne okrucieństwa niemieckie, w naszych dyskusjach mówiło się, że my nie chcemy się mścić. Była wykluczona sprawa zemsty¹⁾".

Za jedno z głównych niebezpieczeństw, które groziło młodemu pokoleniu, uznano możliwość ukształtowania się ludzi dobrze przystosowanych jedynie do warunków walki, lecz nie posiadających walorów charakteru i umiejętności niezbędnych dla dobrego społecznego funkcjonowania w okresie pokoju. Szczególnie przy tym obawiano się wykształcenia w młodym pokoleniu tego, co nazywano "postawą kombatancką", a więc przekonania, że udział w walce daje jakis kredyt i prawo do taryfy ulgowej w późniejszym życiu w warunkach pokojowych. Dlatego też, jak stwierdza jeden z żołnierzy ruchu oporu: "Nasze oddziaływanie wychowawcze, to było przede wszystkim przestrzeganie zasady, że każdy żołnierz musi kształcić się, uczyć się, ustawiać się jakoś w tym przyszłym życiu - żeby ta sprawa nie kończyła się dla nich na tej akcji czy zabijaniu, ale żeby była świadomością tego, że potem trzeba będzie żyć normalnie, trzeba będzie być pożytecznym dla kraju, trzeba będzie

¹⁾ Problemy młodzieży nieorganizowanej - z. III 1943 r. "Wigry", nr 14.

²⁾ M. Melchior, Etyczne i wychowawcze problemy..., s. 54.

¹⁾ Ibidem, s. 21.

coś ze swoim życiem zrobić¹⁾. Inny, w kontekście podobnych rozważań stwierdza: "Przez całą okupację chodziłem do tzw. Wyższej Szkoły Budowy Maszyn im. Nawelberga, którą ukończyłem w czerwcu 1944 r. ... W tym wszystkim chodziło o odgródzenie tego czynnika demoralizacji, jaki przynosi każda wojna"²⁾.

Tak więc wojna i okupacja jest niestety często przez respondentów postrzegana jako sytuacja demoralizująca, co znajduje również odbicie w wielu publikacjach prasy konspiracyjnej, w tym - oficjalnej prasy podziemnego państwa oraz w konkretnych decyzjach organizacyjnych i towarzyszących im akcjach.

Wojna jako czynnik sprzyjający jednoznaczności ocen moralnych

Jak się okazuje, z przekonaniem respondentów, iż okres wojny i okupacji może sprzyjać obniżeniu moralnego poziomu społeczeństwa, zupełnie dobrze może harmonizować bardzo często wyrażane przez nich przeświadczenie, iż jest to okres, w którym ze szczególną jasnością widzi się niektóre ważne kryteria oceny moralnej. Są to przede wszystkim kryteria związane z orientacją społeczną: "W czasie okupacji - pod względem moralnym - sytuacja była komfortowa. Sprawa była tak jasna, tak jednoznaczna, że tutaj właśnie wątpliwości się nie miało"³⁾ - stwierdza jeden z rozmówców Małgorzaty Melchior. "To były koszmarnie czasy, ale jednocześnie także, w których pewne konkretne rzeczy mają zasadniczą wartość, swoją wymowę. Takie cechy jak koleżeństwo, jak odwaga, jak

¹ Ibidem, s. 65.

² Ibidem, s. 80.

³ Ibidem, s. 27.

pewne przymioty natury osobistej, które ujawniają się w sytuacjach krancowych, znaczą bardzo dużo, są decydujące. Pewne przymioty, sprawy - nabierają wtedy rangi w sensie dosłownym: chleb - to jest chleb, tylko wtedy poznaje się wartość chleba, gdy jest się głodnym; ostatni papieros - to jest coś zupełnie niezwyklego, nie można go porównać z żadną ilością wypalonych papierosów w innych okolicznościach; łyk wody - to jest łyk wody; a przede wszystkim kolega taki a nie inny obok. Wszystkie sprawy tego typu osiągały jak gdyby apogeum swojej wartości, swojej wartości. Dlatego takie formalne spojrzenie na takie sprawy, jak czyjeś pochodzenie czy poglądy polityczne, nie odgrywało żadnej roli. Dla mnie nie miało znaczenia kim są rodzice mojego kolegi, ani to, jakie on ma poglądy. Dla mnie ważne było czy on na pewno nie ucieknie w danej sytuacji, czy on nie zostawi mnie samego i czy on podzieli się ostatnim papierosem. To były rzeczy konkretne... Są to kryteria uniwersalne, zawsze najistotniejsze. Natomiast są one niesłychanie trudne do ujawnienia w całym skomplikowanym procesie życia codziennego, gdzie wszystko jest tak zakamuflowane, zasłonięte, zamazane. Tak trudno jest rozszyfrować w normalnym, codziennym, pokojowym bytowaniu tego typu cechy, które nie ujawniają się wtedy w szczerze, prawdziwej formie, przynajmniej radziejka się ujawniają. Natomiast wtedy, w czasie wojny, ujawniają się na każdym kroku, codziennie, w sposób niezakłamyany. To było specyfiką tamtych sytuacji"¹⁾.

Tak więc w sytuacjach ekstremalnych wzrasta m.in. jasność w dziedzinie kryteriów moralnej oceny. Analiza przykładów sugeruje, że nie ma się przede wszystkim wątpliwości, jak ocenić kogoś, kto poświęca własne dobro dla dobra pozasobistego, w tym głównie dobra ojczyzny, lub kogoś, kto np. trudną sytuację wykorzystuje

¹ Ibidem, s. 265-266.

do robienia korzystnych dla siebie interesów, okazując obojętność wobec dobra ogólnego lub dobra innych ludzi. Również kryteria związane z orientacją godnościową stają się jednoznaczne - bardzo wyraźnie widać kto zachowuje się godnie, co z reguły wymaga odwagi, a kto godności bronid nie umie lub nie chce. Aż 22 z 27 rozmówców Małgorzaty Melchior zgodziło się z twierdzeniem, iż dopiero w sytuacjach trudnych - których wojna i okupacja stanowią dobrą egzemplifikację - ujawnia się prawdziwa wartość człowieka. Zdarzały się przy tym opinie, że nawet walka nie stanowi tu testu ostatecznego: "Czym gorzej warunki, tym więcej wychodzi tego prawdziwego charakteru - stwierdza jeden z rozmówców Małgorzaty Melchior - Widzieliśmy, jak się komuś chciało pisać, czy zgnubił but itp., to koleśdy oddaliły serce, żeby użyć. Tak jak brało się rannych czy zabitych po akcji. Jak to jest naprawdę - poznałem dopiero w niewoli. Warunki były ciężkie. My, młodzi, zachowywaliśmy się jak należy. Dostawialiśmy te trzy kartofle, pół menarki brukwi i porcje chleba, no i rzeczywiście nabieraliśmy siły bo koleśdy przewracali się. A niektórzy nie wytrzymywali i coś chcieli zabrać innym, ukradł dla siebie. W ciężkich warunkach wyłazi na wierzch charakter. Jedni okazują się tacy, a inni tacy. Jeden, głodny, zaciśnięte zęby i nie poruszy go, że koleśga obok położył kawałek chleba, a drugi - wyjdzie z niego ca świnią - ukradnie kawałek, żeby siebie ratować. A z drugiej strony piękne charaktery, piękne przyjacielakie odruchy ludzkie"¹⁾.

Wojna jako czynnik sprzyjający dojrzwaniu człowieka

Wielu respondentów wyraża przekonanie, że trudne sytuacje nie tylko ujawniają prawdziwą wartość człowieka, ale mogą rów-

¹⁾ Ibidem, s. 272.

niez "wydobywać" walory jednostki, aktywizować w niej wszystkie to to, co cenne: "trudne sytuacje - stwierdza respondent Małgorzaty Melchior - są po prostu czynnikiem wywołującym jakies ukłone walory człowieka"¹⁾. Stąd tylko krok do znanej nam już opinii, iż sytuacje ekstremalne sprzyjają szybkiemu dojrzwaniu jednostek, które to dojrzwanie jest w odpowiednich warunkach (np. warunkach oddziaływania adekwatnego programu pedagogicznego) - pozytywnym dojrzwaniem moralnym człowieka. Oto kilka wypowiedzi wyrażających taką opinię: "Trudniej wychować jest człowieka prawego bez jakichś przeciwności, bez jakiegoś uodpornienia się przeciwnościom. Za prawdziwą wartość człowieka sprawa dza się w pokonywaniu trudności". "Moje pokolenie zostało zaskozone utratą niepułdności. Zmieniły się całkowicie warunki, myśmy musieli wyrosnąć w ciągu paru tygodni". "Reprezentowaliśmy taką tezę, że pod wpływem tych warunków ludzie bardzo dorastają. Mieliśmy możliwość obserwować to po tych naszych kolegach, którzy zastępowali opróżnione po stratach miejsca"²⁾. Teksty z okresu okupacji sugerują, że teze taką można wręcz uznać za oficjalną tezę programu pedagogicznego Szarych Szeregów.

Czynny cenione najwyżej

Jesteśmy przeświadczeni, że ustalanie wzorców zachowań ocenionych najwyższej i zachowań uznawanych za najbardziej haniebne - to jedno z kluczowych zagadnień w analizie moralnych konsekwencji sytuacji zagrożenia, pozwolimy więc sobie na przytoczenie nie za Małgorzatą Melchior kilku obszerniejszych fragmentów wy-

¹⁾ Ibidem, s. 272.

²⁾ Ibidem, s. 273.

powiedzi byłych żołnierzy polskiego ruchu oporu. Dotyczą one przede wszystkim warunków wzajemnego zaufania, które muszą mieć wobec siebie ludzie wspólnie działający w skrajnie trudnych i niebezpiecznych warunkach:

"Z a u f a n i e było podstawą działania, w sytuacji, gdy czterech, pięciu czeka na ulicy na rozpoczęcie akcji, gdy są zdani tylko na siebie, gdy ta ulica w tej chwili spokojna, za chwilę zagrożeni wystrzałami, gdy dyskwalicznie opuszcza się i zostaną tylko Niemcy i tych czterech czy pięciu - to wtedy tych czterech, pięciu wie, że są zdani tylko na siebie, że jak któryś z nich zawiądnie, to nikt nie wyjdzie żywy, bo to jest jeden organizm (ich czterech, pięciu i samochód). Żaden nie może zawiądnąć. Treba się więc zdobyć na maksimum mobilizacji, nawet jak jest się rannym. A jak ktoś jest ranny tak, że nie może, to ci pozostali n i e m o g ą g o z o s t a w i ć, tylko muszą go zabrać. Nie mogą go zostawić na pastwę Niemców. (...) Jeszcze ci, co ratowali, byli ranni, ale nie zostawili! Kastor i Poluks spalili się razem z innymi, chociaż mogli próbować uratować siebie*1).

Jak widzimy pojawia się tu - niezwykle popularny również w wielu innych wypowiedziach - motyw w postaci bezwzględnego imperatywu nakazującego niesienie pomocy rannemu koledze i zabraniającego pozostawienia go na pastwę wroga nawet wtedy, gdy udzielenie pomocy wiąże się z największym ryzykiem osobistym. Czynniki uchodzą za najlepszy sprawdzian moralnej wartości człowieka, natomiast jego zaniechanie nieuchronnie okrywa jednostkę hańbą. Socjologiczny sens tego imperatywu jest dobrze widoczny w wielu wypowiedziach:

*R a n n y c h k o l e g ó w n i e z o s t a w i a
1 Ibidem, s. 238-9.

s i e n i g d y... Jeżeli ja, biorąc udział w akcji, wiem, że mogę być postrzelony i nie mam nadziei, że mnie koledy wyślagną z tej akcji, no to wiem koleżeńską byłaby pod znakiem zapytania. To koleżeństwo, ta więź była właśnie dlatego, że ci koledy wiedzieli, że mogą nawzajem na siebie liczyć*1).

Znaczenie takiej więzi koleżeńskiej w czasie konkretnych akcji ukazują dobrze wypowiedzi dwóch następujących rozmówców:

"Wytworzyło się takie wewnętrzne poczucie bezpieczeństwa: myśmy się siebie nie bał. Spotykaliśmy się razem w różnych okolicznościach i wiedzieliśmy, że jeden może na drugiego liczyć. Z tego kształtowało się poczucie koleżeństwa, silna więź. Bardzo ważna kwestia: żołnierz będzie ranny lub znalazł się w niebezpieczeństwie; to żołnierz konspiracji tym bardziej szuka tej pomocy. ... Na Marszałkowskiej jeden kolega był zatrzymany przez Niemców i «Anoda», mój przyjaciel, bez zastanowienia walnął w zęby od razu tego Niemca i natychmiast ułatwił sytuację, i wyrwaliśmy się stamtąd*2).

"Dla mnie było ważne, czy mój kolega na pewno nie ucieknie w danej sytuacji, czy on mnie nie zostawi rannego, czy się podzieli ostatnim papierosem. To były rzeczy konkretne, które wchodziły w grę przy ocenie drugiego człowieka. (...) Przypomina mi się taki incydent, który zresztą znam ze słyszenia, kiedy to dwaj koledy jechali tramwajem przez most Poniatowskiego - z bronią. W jednym tramwaju był jeden kolega z bronią, w drugim tramwaju, tuż za nim, drugi, który też miał broń. Oba tramwaje zostały zatrzymane. Do drugiego podszli Niemcy, przypuszczając można było, że z zamiarem zrewidowania go. Był tam kolega z bronią. Wówczas ten pierwszy, który był poza zasięgiem niebezpie-

1 Ibidem, s. 239.
2 Ibidem, s. 239.

czekałem, bo jego tramwaj przejechał - wyszedł, choć też miał broń i czekał, co z tego wyniknie. Skończyło się szczęśliwie: Niemcy tamtego nie zrewidowali, przeszli. Ale sam fakt, że on zarezerwał i postanowił się włączyć... ten fakt był odnotowany w tym właśnie najlepszym sensie, że kolegi się nie zostawia¹⁾.

Interesująca nas zależność, zachodząca pomiędzy tego rodzaju poglądami moralnymi a sytuacją zagrożenia jest na ogół bardzo wyraźnie postrzegana przez uczestników owych poglądów. Wskazuje na to kolejna wypowiedź, której autor akcentuje ponadto wzajemnościowe aspekty imperatywu nakazującego udzielanie pomocy i nie pozostawianie kolegi w trudnej sytuacji:

"Było to zaufanie wzajemne, ta przyjaźń, która tworzyła się właśnie poprzez to przebywanie wspólnie w atmosferze niebezpieczeństwa, w atmosferze wiążących śmiertel, która groziła w każdej chwili. Ta atmosfera powodowała, że musieliśmy wierzyć każdemu przyjacielowi; w ten sposób, że jak będzie coś się ze mną działo, to ja wiem, że on mi pomoże. Gdyby nie było takiej wiary, gdybym ja nie był pewny tego, że ta osoba, która mi towarzyszy w takiej czy innej sytuacji, że nie pomoże mi w biedzie, no, to chyba nie można by wielu rzeczy wykonać. Ale ja wiedziałem, że on do ostatka będzie walczył po to, żeby np. mnie uratować. I to samo będzie czynił ja".²⁾

W wypowiedziach tych podkreśla się również, że poczucie odpowiedzialności za losy kolegi jest elementem szerszej prospołecznej postawy we wzajemnych stosunkach:

"W żadnych warunkach nie wolno zostawić ранnego kolegi, nawet gdyby to miało grozić ryzykiem utraty własnego życia. Zaufanie, komercja koleżeństwa. Absolutnie nie liczenie się ze swoją własnością prywatną, zupełnie lekkomyślny stosunek do tego, co

¹⁾ Ibidem, s. 240.

²⁾ Ibidem, s. 241.

się posiada. Ja mam dwie koszule, tyś wyszedł bez koszuli z do-
mu, masz jedną koszulę - nie ma sprawy w ogóle. Mnie przywieźli
ze wsi chleb, ty nie masz co jeść - nie ma sprawy. Dziś nocuje-
my u ciebie, jutro u mnie. Była taka niesłychana b e z p o -
ś r e d n i o ś ć tych stosunków ludzi, zespolonych wspólnym lo-
sem"¹⁾.

Znamienna z naszego punktu widzenia jest wypowiedź jednego z żołnierzy "Parasola", w której podkreśla się uwarunkowania kształtujących się w walczącej grupie zasad i wartości oraz ich funkcjonalny w danych warunkach sens, a także wskazuje się na towarzyszące im - również w określonym kontekście sytuacyjnym - poczucie moralnej oczywistości. Warto zwrócić uwagę, że i w tej wypowiedzi nie zabrakło przykładu normy zakazującej opuszczania ранnego kolegi nawet wtedy, gdy pociąga to za sobą ogromne ryzyko osobiste:

"Wspólnie przeżył, zadawane i otrzymywane ciosy złączyły, spoiły członków oddziału w nierozdzielny amalgamat braterstwa i wierności. Jedność ta była niezbędnym warunkiem powodzenia. Tylko niezawodność i zgranie każdej z najmniejszych części w skomplikowanym organizmie oddziału, świadomość, że można wzajemnie na sobie polegać, gwarantowały, że zadanie zostanie wykonane. A żądano od nas - zdawałoby się - tak niewiele. Nie zabić się, nie zawleść pod ogień wroga. Nie opuścić ранnego kolegi nawet wtedy, kiedy każdy odruch, każde drgnienie serca krzyczy: Uciekaj! Być ostoją dla kolegi, gdy jest poszukiwany, dać mu schronienie, podzielić się wszystkim, co się ma, użycić przetrwane jakże cieżkich niekiedy czasów. A przede wszystkim, jeśli się wpadnie w ręce wroga, nie wydać nikogo i niczego, nawet jeśli to było warunkiem ocalenia życia, tak cennego i pełnego

¹⁾ Ibidem, s. 242.

nadziei, kiedy się ma 20 lat.

Oddział przetrwiał wszystkie niepowodzenia dzięki przestrzeganiu z żelaznym uporem tych prawideł. Wtedy te zasady wydawały się całkiem naturalne i oczywiste¹⁾.

Popularność w wywiadach wątku podejmującego sprawę donoszości zasady nakazującej, nawet kosztem największego ryzyka osobistego, ratować kolegę, który znalazł się w opresji - jest godnym szczególnego podkreślenia. Warto zwrócić uwagę, że system aksjonormatywny, w którym za największą cnotę moralną i obowiązek uchodzi wyniesienie, w warunkach zagrożenia, rannego towarzysza broni z miejsca akcji, za największą zaś, nie dająca się usprawiedliwić hardbę, pozostawienie go na pastwę wroga - jest systemem o niezwykłych walorach więziotwórczych. Miałd tu wyraźnie, jakie znaczenie może mieć moralność dla integracji społecznej i jak wzrasta ona w warunkach zagrożenia grupy.

Psychologiczne "reprezentacje" więzi grupowej

- Klimat solidarności, poczucie braterstwa i odpowiedzialności

Niektóre z przytoczonych dotychczas wypowiedzi wskazują, że norma zakazująca pozostawienia rannego kolegi w trudnej sytuacji jest jedynie elementem, choć elementem o szczególnym znaczeniu, szerszego kontekstu etycznego, na który składały się przyjęte zasady i formy społecznego współżycia w grupie. Oto kilka kolejnych wypowiedzi rozmówców Majorzaty Melchior potwierdzających wręcz nie, które można było odnieść na podstawie opinii już zaprezentowanych, że owe zasady współżycia podporządkowane były przede

¹ A. Tymowski, Dzieje jednego batalionu, "Polityka" nr 31, z 2.VIII.1969 r.

wszystkim ideałom prospołecznej solidarności, i że w ich uformowaniu się kluczową rolę odegrało wspólne przeżywanie zagrożenia, któremu trzeba było stawić czoła, działając kolektywnie:

"To są szczególne jakieś sytuacje wyjątkowej przyjaźni. One są niepowtarzalne. Ten zwierchni cel strasznie przecieł ludzi wiąże. To jest trudne do opowiedzenia, ale tworzyliśmy zgrana, dobrana całość, przyjazną i łyczliwą sobie przede wszystkim, no i chyba z dużym poczuciem odpowiedzialności wobec pozostałych, troski o nich. To się tak śmiesznie nazywa: braterstwo broni. Oczywiście nie o te słowa chodzi, ale o wytworzenie nastroju, którego te słowa nie odzwierciedlają w pełni¹⁾.

"Atmosfera była bardzo serdeczna, byliśmy bardzo zżyli ze sobą, jeden za drugiego poszedłby wszędzie. To była taka rodzinna atmosfera. Stratę kolegów, tzw. wykruszanie się, przeżywaliliśmy strasznie, bo tworzyliśmy jedną wielką rodzinę²⁾.

"Myśmy byli bliżej niż bracia ze sobą. Taki powstał klimat w momencie tworzenia się oddziału («Agat» - M.K.), że wszyscy byli bardzo bliscy sobie³⁾.

"Jestli powiem, że tamta atmosfera była dobra, czy wspaniała, to chyba za mało mówi. Ale atmosfera była wybitnie koleżeńska, chyba braterska. Nie było do pojęcia, żeby któryś z kolegów wynosił się ponad kogoś innego czy nie podzielił się z kimś. To była praktycznie rodzina⁴⁾.

Jest charakterystyczne, że wielu członków walczących w konspiracji grup podkreśla, iż w obecnych pokojowych czasach trudno przekazać w słowach i trudno odczuć czym byli wówczas dla siebie członkowie tych grup, jak silne więzi ich łączrzyły, jak dalece

¹ M. Melchior, op. cit., s. 257.

² Ibidem, s. 258.

³ Ibidem, s. 258.

⁴ Ibidem, s. 258.

gotowi byli się dla siebie nawzajem poświęcać. Bardzo wyraźnie widać tu zaletność między sytuacją zagrożenia a intensyfikacją postaw interpersonalnych, charakterystycznych dla prospołecznej orientacji moralnej).

Niektóre wypowiedzi sugerują, że wysokiemu poziomowi prospołecznych nastawień w grupach walczących towarzyszyło podniesienie się ogólnego poziomu moralnego skupionych w nich ludzi i pewne formy perfekcjonizmu etycznego. Ceniło się u kolegów poczucie odpowiedzialności, słowność, punktualność, rzetelność (np. w meldunkach, które powinny być ściśle i unikalnie przesady), umiejętność dochowania tajemnicy, powściągliwość w opisywaniu tego, co mogłoby uchodzić za własną zasługę itp. Surowo oceniano: przerost ambicji prowadzący do rywalizacji, chęć wysunięcia się przed innymi, naruszanie zasad "fair play", mało rycerski stosunek do słabszych. Obowiązywał wzorzec zachowania "honorowego", który dostarczał bardzo wówczas czytelnych dyrektyw postępowania¹⁾.

Relacja wartości allocentrycznych i socjocentrycznych

Silne więzi z kolegami-towarzyszami walki, poczucie, że gdy sytuacja tego wymaga, w ich obronie należy oddać nawet życie, to elementy postaw i sinternalizowanych wartości allocentrycznych, ukierunkowanych na indywidualne dobro konkretnych jednostek obywateli "kręgiem solidarności". Allocentryzm, wchodząc w skład orientacji prospołecznej, nie wyzerpuje jej jednak, składają się bowiem na nią również postawy i wartości o charakterze socjocentrycznym. Ich przedmiotem jest dobro ponadindywidualne, a więc dobro społeczności, grupy, narodu, państwa itp. Dla żołnierzy Szarych Szeregów, podobnie jak i dla wielu innych odznaczają

¹⁾ Por. ibidem, s. 259-260.

jących się patriotyzmem Polaków, dobro własnego narodu, dobro ojczyzny było niezwykle doniosłą wartością. Ponadto było również w sensie formalnym nadrzędną i w pełni aprobowanym celem walki. A przecież mogło się zdarzyć, że wykonanie zadań podopiecznych realizacji tego celu wymagało rezygnacji z zachowań allocentrycznych. Na przykład po wykonaniu akcji można się było, bez szkody dla niej, skoncentrować na dobru zagrożonego kolegi, ale podobne postępowanie przed akcją groziło nie wywiązaniem się z zadania. Jest oczywiste, że jakkolwiek doniosła by była Intercja oddziałów, to przeszacowaniem armii pozostaje jednak walka o cele wobec niej nadrzędne, nie zaś najbardziej nawet szlachetna samopomoc. Totet powstaje interesujące z punktu widzenia socjologii moralności pytanie, czy owa hierarchia wartości i celów organizacji formalnej znalazła jakiego odbicie w zinternalizowanym ethosie respondentów, czy podkreślają oni nadrzędność obowiązków socjocentrycznych nad allocentrycznymi?

W każdym razie przy najmniej w analizowanych materiałach trudno znaleźć jakikolwiek sugestie, iż wyższe racje "socjocentryczne" mogą uchylić allocentryczny obowiązek np. niesienia pomocy (rannemu) koleźce. Warto tu zwrócić uwagę, że niektóre akcje polskie-go podziemia podejmowano właśnie pod wpływem tego poczucia obowiązków, żywego zwłaszcza w oddziałach zespolonych silną więzią, które w stosunku do dowództwa potrafiły nieraz pełnić rolę swoich tych grup nacisku, uznając, iż mają moralne prawo spierać z pomocą kolegom, którzy znaleźli się w rękach Niemców i to nawet wtedy, gdy pociągano to za sobą znaczne ryzyko dla organizacji. Tak właśnie stało się w wypadku znanej akcji pod Arsenalem, w której warszawska AK gotowa była ponieść poważne ryzyko, decydując się na odbicie więźniów z rąk gestapo.

W polskim ethosie walki okresu okupacji za wartość bezspornie nadrzędną w stosunku do innych wartości uchodziło dobro ojczy-

ny. W tym sensie był to więc ethos eksponujący orientację socjocentryczną. Jednak zarówno przykłady podane powyżej, jak i inne wypowiedzi świadczą, iż w praktyce oceny etyczne wielu zachowań były często poddyktowane przede wszystkim względami allocentrycznymi. Powszerechny szacunek w kręgach konspiracji wzbudziło np. zachowanie dwóch kolegów, żołnierzy konspiracji, którzy w wyszkowie stanęli w obronie bitej przez Niemców handlarzki¹⁾. Fakt taki nie skłonił do przeprowadzenia żadnej scentralizowanej akcji propagandowo-wychowawczej, w której sugerowanooby, że w podobnych przypadkach w imię najwyższych racji moralnych należy powstrzymać allocentryczne odruchy i nie narządzać organizacji, której skuteczną walką jest warunkiem realizacji podstawowych celów socjocentrycznych. W tym sensie ethos okupacyjny nie był konsekwentnym ethosem walki totalnej podporządkowanej jedynie owym celem. W wielu wypadkach aprobowanym moralnie motywem przewodnim działań była dbałość o dobro konkretnych jednostek. Teza ta znajduje do pewnego stopnia potwierdzenie nawet w przypadku działań podejmowanych przez decyzyjne ośrodki konspiracji. Członkowie prowadzącej mały sabotaż organizacji "Wawer" wspominają, iż przy wykonywaniu skierowanych przeciwko okupantowi napisów, wywieszaniu afiszy i naklejek, obowiązywała ich zasada unikania w takich akcjach murów domów, w których mieszkała ludność cywilna. Aby nie narządzać ludności, zalecano wykorzystywać do tych celów słupy ogłoszeniowe, mury urzędów niemieckich, mury "niczyje", chodniki itp.²⁾. Motyw nie narządzenia ludności cywilnej był zbyt silnie eksponowany, by można go było w pełni pogodzić z "jednowartościową" etyką walki totalnej.

¹⁾ A. Kamiński, Żółka i Parasol, Warszawa 1970.

²⁾ E. Barańska, Etyczne problemy walki z okupantem na terenie Warszawy, Warszawa 1981, niepublikowana praca magisterska, s. 11-12.

Fakty te potwierdzają wnioski, iż stwierdzenie zdominowania moralności przez orientację prospołeczną nie jest jeszcze wystarczającym kluczem pozwalającym zawsze trafnie przewidzieć, jak będzie się na gruncie tej prospołecznej moralności oceniano niektóre fakty i zachowania.

Wartości i normy,

czyli problem adekwatności czynów wysoko cenionych i czynów nakazanych przez normy grupowe

Jednym z takich trudnych do przewidzenia na podstawie dotychczas podanych przez nas informacji faktów był stosunek żołnierzy konspiracji do zachowania osób (często ich kolegów) przesłuchiwanym i torturowanym przez Niemców. Oczywiście można przewidzieć - i tak było istotnie - że najwyższym uznaniem cieszyli się ci, którzy nawet pod wpływem najokrutniejszego śledztwa nie udzieliłi przestępującym żadnym informacji. Znacznie trudniej przewidzieć ocenę postępowania tych ludzi, którzy śledztwa nie wytrzymali i dostarczyli Niemcom informacji mogących się np. przyczynić do aresztowania ich kolegów, rozpracowania ogniw podziemnej organizacji itp. W analizowanych materiałach zdecydowanie przeważają oceny dalekie od potępienia i uwzględniające całą złożoność psychologicznej sytuacji przesłuchiwanym. Takie stanowisko zdaje się m.in. wynikać z prowadzonego w oddziałach dyskursu moralnego, któremu towarzyszyła dobra znajomość realiów. Warto w tym miejscu przytoczyć dłuższą wypowiedź jednego z rozmówców Kamieńskiego Melchior:

"Opowiem historię, która poprzedziła odbicie więźniów na Długiej, czyli tzw. akcję pod arsenalem. To był koniec grudnia 1942 roku. Była odprawa hufcowych Grup Szturmowych. Był tam również Kamiński, który niesłychanie ostro potępił jednego z Instruktorów

harcerkach - Dymitra Senatorskiego - za to, że "wypat" wielu ludzi, wskutek czego było bardzo dużo aresztowań. I była na ten temat dyskusja. W tej dyskusji - doskonale to pamiętam - Heniek Ostrowski występował niesłychanie radykalnie, że człowiek, który się zakał i wyspał, musi być z całą bezwzględnością potępiony, moralnie zdyskwalifikowany negatywnie. A tym, który występował w obronie, że tego nie można tak radykalnie potępiać, był Janek Bytnar, "Rudy". Miał także niesłychanie humanistycznie spojrzeć, że to nie są takie proste sprawy. Potem zdarzyło się w taki sposób, że to Heniek, właściwie jego nieobecność, spowodowała aresztowanie "Rudego", tak to się odwróciło (...). Strasznie trudno być w czyjeś skórze, żeby móc osądzić. Inaczej może powiedział: byłem z niesłychanym uznaniem dla tych, którzy potrafiliby zająć się, nie zakałali się (...). Nie można powiedzieć, żeby to było jakiś żart do zakwalifikowania, jeśli ktoś powiedział za dużo (...). Wydaje się, że ci ludzie, którzy coś za dużo powiedzieli (...), chyba nie bardzo zasługują na pozytywną ocenę, ale jednocześnie nie można potępiać ich, że nie wytrzymali takiej próby¹⁾.

Stanisław Broniewski tak ujmuje niejako "oficjalnie" stanowisko Organizacji w interesującej nas sprawie:

"Wychodzący z założenia, że w pracy organizacyjnej, w pracy wychowawczej należy stawiać przed każdym bezwzględne wymagania wytrzymania na śledztwie, na torturach, traktowania tego dramatu, który każdego mógł spotkać i który był przecięt poważnym prawdopodobieństwem w konspiracyjnym działaniu, jako największego egzaminu życiowego. Mało tego, specjalnie często przypomniano o tym, zmuszając do wewnętrznych zmagani woli z rozbudzoną wyobraźnią. Ale jednocześnie przykładem i słowem uczono pełnego zrozumienia i

¹⁾ Ibidem, s. 252.

serca dla tych, którzy odbywali swą największą próbę. Uczono nie opierać bezpieczeństwa organizacji na ich siłach i odporności¹⁾.

Wypowiedzi zdecydowanej większości rozmówców Nałęczaty Melchior świadczą, że owa edukacja była skuteczna. Warto przytoczyć kilka z tych wypowiedzi, gdyż poruszany w nich problem etyczny jest z naszego punktu widzenia wyjątkowo interesujący, chodzi w nim bowiem o zagadnienie oceny zachowań sąsiadów dla zagrożonej grupy niebezpiecznych. Można by przypuszczać, że w takich warunkach cała strategia zblowoceni wypracowującej standardy moralne będzie polegała na maksymalnym ujednoznaczeniu oceniania w kategoriach pełnej aprobaty i równie pełnej dezaprobaty. Tymczasem wypracowane zostały standardy, które wypadają chyba uznać za zdecydowanie bardziej subtelne z punktu widzenia charakterystycznego dla nich stylu rozumowania moralnego:

"Tylko wtedy można pogardzić człowiekiem, jeżeli on bez żadnej akcji ze strony Niemców, od samego początku, od razu się zakałwał i ujawniał innych²⁾.

"To, że ktoś mógł się zakał pod wpływem tortur, to chyba nie było potępiane. Każdy rozumiał, że są to straszne rzeczy³⁾.

"Nie czuję się godny, upoważniony do potępiania takich ludzi, którzy się zakałują pod wpływem tortur. To są sprawy wykraczające poza zakres ludzkich możliwości przeciętne człowieka. Wydaje mi się, że ani wtedy, ani teraz nie umiałbym potępić takiego człowieka. (...) Były inne wypadki, wręcz przeciwnie, dla mnie niesłychanie imponujące: gdy ktoś został zżarty i absolut-

¹⁾ S. Broniewski, Akcja pod Arsenalem, Warszawa 1972, s. 28.

²⁾ M. Melchior, Ethos..., s. 255.

³⁾ Ibidem, s. 254.

nie nie powiedział. Ginał oczywiście. Zarówno chłopcy jak i dziewczyny. Takich wypadków pamiętam kilka i to mi szalenie imponowało¹⁾.

"znając tortury stosowane przez Niemców, trzeba ostrożnie podchodzić do tych, co ich nie wytrzymywali. Czci d tych co wytrzymywali, nie potępiać tych, co wskutek nich zalamali się²⁾.

Zwłaszcza dwie ostatnie wypowiedzi w sposób klarowny wyrażają myśl, iż w ujmowaniu niektórych faktów nie ma pełnej symetrii pomiędzy wartościami a normami i rozszereżeniami: czyż kogós, kto wytrzymał śledztwo nikogo nie zdradzając, oceniany jest tu w kategoriach najwyższych wartości moralnych, stanowi spełnienie ideału etycznego, ale jednostka, która śledztwa nie wytrzymała i udzieliła informacji nie jest potępiona. Wprawdzie grupa oczekuje od niej zachowania zgodnego z wzorcem moralnym, i w tym sensie można tu mówić o istnieniu normy, ale tylko w tym sensie, jeżeli bowiem za warunek istnienia normy uznamy potępienie towarzyszące naruszeniu wzorca, to warunek ten nie zostaje spełniony. Norma istnieje tu więc potocznie. Sposób jej egzystencji bardzo dobrze określa następująca wypowiedź naczelnika Szarych Szeregów:

"Póki dany kolega jest wśród nas, jest w organizacji, to mamy obowiązek wbić mu w głowę i żądać od niego, żeby się sam przemyślał tą myślą, że nigdy nic, ani słowa, nie powie. Natomiast, kiedy ta karta, odwrócił się - i to nie jest naszą niekonsekwencją - wtedy on jest tym, w trudniejszej sytuacji od nas, my wtedy nie mamy prawa od niego żądać, bo my nie wiemy, jak my byśmy się zachowali. Już ten egzamin, to on zdaje w tej chwili i wobec tego my mamy obowiązek zrobić wszystko, żeby zabezpieczyć lokale, które on zna³⁾.

¹⁾ Ibidem, s. 254.

²⁾ Ibidem, s. 255.

³⁾ Ibidem, ss. 248-9.

To zabezpieczenie lokali traktowane było również jako spełnienie obowiązku moralnego wobec osoby aresztowanej, nie godziło się bowiem całego ciężaru zabezpieczenia organizacji przerzucić na barki kogós, kto znalazł się w tak tragicznym położeniu. Zabezpieczenie lokali, uprzedzenie ludzi itp. wymagało oczywiście czasu, z czego na ogół aresztowany dobrze zdawał sobie sprawę, przestuchujący również, toteż czynnik czasu stawał się w trakcie śledztwa nieszyknie istotnym elementem gry. W praktyce chodziło więc przede wszystkim o to, by aresztowany nie zaczął "wypaść" zbyt wcześnie. W tych okolicznościach ukstatkowało się coś, co można by nazwać - gdyby nie fakt, że nazwa taka jest, zwalwszy okoliczności, wyjątkowo niefortunna - moralnym programem minimum. Realizował go każdy, kto w śledztwie nie udzielał informacji dostatecznej długo, by organizacja miała szansę podjąć skuteczne środki zabezpieczające. Jeżeli w tej sytuacji chcemy mówić o normie moralnej, która domaga się od jednostki poświęcenia, w imię troski o poznaobiste dobro - to bardziej zasadnione będzie mówienie tu o normie uwzględniającej ów czynnik czasu: dezaprobata i zarzut miękkości spotykały tych, którzy zbyt łatwo i zbyt wcześnie udzielili informacji.

Powstaje pytanie - czy powściągliwość i umiar "patriotycznej elity" zaangażowanej w walkę, w formułowaniu norm domagających się heroizmu i niezłomności od ludzi, którzy wpadli w ręce Niemców, odnosi się jedynie do omówionych sytuacji, czy też stanowi - jeśli tak można powiedzieć - bardziej zgeneralizowaną cechę ethosu reprezentowanego przez te elity? Wydaje się, że prawdziwie historycznej odpowiada raczej druga z wymienionych możliwości. Za taką przemawia sposób oceniania na gruncie tego ethosu jednostek mniej zaangażowanych w walkę z okupantem. Zanim przyjrzymy się bliżej tym ocenom, zapoznajmy się najpierw krótko z poglądami respondentów na zachowania polskiego społeczeństwa w czasie okupacji.

Polacy pod okupacją,

rysy dominujące w etnosie grupowym

a złożony obraz społeczeństwa i jego ocena

Do dziś funkcjonujący oblegowy stereotyp mówi o charakteryzującej okres wojny silnej integracji narodowej i licznych przejawach patriotycznej ofiarności ludzi, choć nie brak opinii, w tym również opinii aktywnych uczestników ruchu oporu, kwestionujących w większym czy mniejszym stopniu taki obraz. Poglądy respondentów z badań Małgorzaty Melchior i Ewy Barańskiej, stanowiące dla nas główną "bazę empiryczną", odbiegają na ogół dość daleko od owego stereotypu, jednak w pewnych punktach są z nim zbliżone. Dodać popularną okazuje się na przykład opinia, według której "wartość Polaków ujmiana się w trudnych momentach dziejowych" - jak stwierdza jeden z respondentów - bowiem, jak podkreśla drugi: "My Polacy mamy to do siebie, że jak jest źle, to my się wtedy wszyscy konsolidujemy, wszyscy jesteśmy razem i można liczyć na wzajem na siebie. Bo tak w dobrobycie to różnie bywa. W nieszczerociu - ludzie jakos spajają się ze sobą"¹⁾. Rozmówcy przytaczają również przykłady konkretnych znanych im osób, które w spokojnych warunkach niczym się szczególnie nie odznaczały, a nawet sporo można im było zarzucić, natomiast na przykład w czasie Powstania Warszawskiego zachowywały się ofiarnie i bohatercko. Przywołują się w tym miejscu wypowiedzi respondentów z wsi popowodsiowych, którzy także wierzyli na ogół, że w okresie wojny Polacy byli bardziej sobie nawzajem życzliwi niż w czasach pokojowej stabilizacji. Odnosi się przy tym wrażenie, że ludzie, którzy wyznają tego rodzaju poglądy mają na myśli coś więcej niż przekonanie, iż w warunkach stabilizacji Polacy zachowują się gorzej aniżeli w

¹⁾ M. Melchior, Etyczne i wychowawcze problemy walki..., s. 274.

w warunkach wojennego zagrożenia) często jest to również wiara, iż prawiła natura Polaków ujawnia się właśnie w sytuacji zagrożenia: "Myślę, że nasze społeczeństwo jest zdolne do ujawnienia się (podkreślenie - R.K.) - stwierdza jeden z rozmówców Małgorzaty Melchior - właśnie w tych ciężkich sytuacjach. W czasie okupacji np. tak jakos potrafił się jeden i drugi ratować nawzajem. Każdy dzielił się z drugim, czym miał"¹⁾.

Również w wielu innych wypowiedziach bardzo silnie akcentuje się wystąpienie w społeczeństwie polskim wręcz budujących form integracji społecznej jako reakcji na okupacyjny terror:

"Była niesłychana solidarność ludzi między sobą, absolutna solidarność i pomoc. Nie było w ogóle problemu, żeby kogoś przyjąć do domu, przenocować. Była ta solidarność, polegająca na dzieleniu się wszystkim, co człowiek miał. To były szczególne warunki - warunki tego zagrożenia"²⁾.

"Była bardzo duża solidarność w czasie okupacji, każdy człowiek bardzo chętnie drugiemu pomagał. Pod każdym względem: i chętnie o pracę się postarał, chętnie go poratował pieniędźmi, czy jakimś środkiem, nawet żywnościowym. Wszyscy sobie nawzajem pomagali. Jak była łapanka, a ktoś zobaczył, to z miejsca zawiadomił innych. Jak ktoś ścigany wpadł do czyjegod mieszkania, to schronił go. Znałem takie przypadki"³⁾.

"W społeczeństwie ważne było to, że można było liczyć na każdego i każdy Polak czuł się bezpieczny. Kanała zawsze może się zdarzyć, ale to były przypadki. Generalnie postawa Polaków - to zapewnienie każdemu bezpieczeństwa na ulicy"⁴⁾.

Jak widzimy, podstawową kategorią etyczną stosowaną do charak-

¹⁾ Ibidem, s. 274.

²⁾ Ibidem, s. 182.

³⁾ Ibidem, s. 183.

⁴⁾ E. Barańska, Etyczne problemy walki..., s. 61.

teryzowania społeczeństwa okresu wojny jest "solidarność". Niektórzy posuwają się w jej akcentowaniu bardzo daleko:

"Całe społeczeństwo było taka jakaś zwaarta rodzina, która wspólnie działała we własnej obronie. Np. na ulicy ostrzegano się wzajemnie, że łapanka, że kocioł. Ta solidarność była powszechna - w przekroju całego społeczeństwa. Były takie momenty, kiedy to bardzo pomagało. Jakś ten odruch był wspólny, to wysuwało się nierzaz nawet spojrzeniem (...) byliśmy zwaartym społeczeństwem w tej walce. Wyjutki były: tacy, którzy się bawia... - ale solidarność była jednak. Jesteśmy dumni z tego, że jednak nie powstał żaden rząd współprzecucyjacy z Niemcami¹⁾."

Z faktu, że wojna i okupacja stwarzała zagrożenie dla każdego nie wyciąga się wniosku, iż ludzie w tej sytuacji muszą bardziej dbać o siebie, lecz że ucza się myśleć o innych:

"W czasie wojny ludzie musieli uczyć się na nowo żyć. Nie wystarczyło myśleć o sobie i najbliższych, każdy przechodził mógł potrzebować pomocy. Ludzie musieli nauczyć się myśleć społecznie, o wszystkich²⁾."

Niektórzy respondenci, odwołując się do swoich doświadczeń, przeżyć i przemyśleń, formułują więc uogólnienia, które są bardzo zbliżone do rozważanych przez nas hipotez, mówiących o konsekwencjach w sferze moralnej, sytuacji zagrożenia grupy. Oto dwie wypowiedzi, których autorzy zarówno formułują takie uogólnienia, jak i powołują się na fakty mając je uzasadnić. Odnosi się przy tym wrznięcie, że owe uogólnienia dotyczą nie tylko społeczeństwa polskiego, lecz mają dla ich autorów charakter niemal prawd uniwersalnych, choć fakty związane są jedynie z własnymi wojennymi przeżyciami respondentów:

"Solidarność ujawnia się najczęściej w trudnych warunkach, gdy

¹⁾ M. Melchior, Etyczne i wychowawcze problemy walki..., s. 183.

²⁾ Z. Baradaba, Etyczne problemy walki..., s. 56.

jest tak ciężkie życie, że zdawałoby się, iż nie przetrzymają się. Wtedy właśnie trzymała solidarność - ta pomoc jeden drugiemu. Przeszedłem przez takie trudne sytuacje: okupacja, powstanie, więzienie. Jak mnie wymiśloni z powstania, to przecież korzystałem z opieki społeczeństwa, zupełnie zdawałoby się nie zainteresowanego, już poza Warszawą. A była to przecież samorzutna pomoc. Dzięki niej żyję, bo ludzie dokarmiali mnie po prostu. To jest ta solidarność, poświęcenie dla innych - danie komuś tej żywności, której każdemu było brak¹⁾."

"W ciężkich czasach te wyższe wartości ludzkie łatwiej znajdują miejsce do uzewnętrznienia. To może wygląda trochę paradoksalnie. Wydawałoby się, że przeciwnie: w warunkach dobrobytu ludzie powinni mieć więcej czasu i możliwości na świadczenie sobie nawzajem bezinteresownych, dobrych działań. Ale nie. Na ogół wszyscy stają się lepsi w takich ciężkich warunkach. W powstaniu np. spotkałem się z gestem nieznanym kobietom, która położyła mi pod głowę poduszkę, gdy leżałem ranny na noszach w bramie jaśniego domu. Wtedy nie żałowała, dzisiaj pownie by tak nie postąpiła. Wtedy nie przywiązywało się wagi do rzeczy. Wszyscy dzielili się żywnością, której przecież brakowało. Dzisiaj chyba ludzie są bardziej obojętni na potrzeby, czy na sytuacje innych - a wtedy nie. Wtedy pomaga się sobie nawzajem. Sam doznałem bardzo wiele dobrego od ludzi w okresie okupacji. Jak mogłem, starałem się też pomagać innym²⁾."

Rozmówcy wypowiadający się w tym duchu sprawiła czasem wrażenie, że mówią o c a ży m społeczeństwie polskim, przypisując mu en bloc pozytywne cechy, tak jednak nie jest - diagnoza z reguły dotyczy tu raczej tego wszystkiego, co ich zdaniem nadawało

to ton ówczesnym stosunkom, co stanowiło o ich klimacie. Natomiast

¹⁾ M. Melchior, Etyczne i wychowawcze problemy walki..., s. 270.

²⁾ Ibidem, s. 270-271.

ocena społeczeństwa jako zbioru jednostek w oczach tych samych osób jest zwykle bardziej złożona. Jeden z rozmówców Małgorzaty Melchior stwierdza na przykład, że w czasie okupacji 50% ludzi należy ocenić pozytywnie, 10% negatywnie, a 40% to ludzie "obojętni". W pracy Tomasz Szaroty na temat okupacji w Warszawie ("Trzy Warszawy"), wedle którego jedynie 25% ludzi to Warszawa heroicznie walcząca, 70% to "Warszawa państwa Kowalewskich" (dość biernych, lecz walczących podziemie), zaś 5% to "hanieba Warszawy"¹⁾. Te szacunki bywają u różnych rozmówców i w różnych źródłach niejednokrotnie, ale myśli przewodnia jest podobna: Polacy zachowywali się w czasie okupacji różnie, jednak ton nadawali ludzie działający według wskazań akrajnie prospołecznej aksjologii.

Powróćmy teraz do pytania, które sformułowałem już wcześniej: jak oceniano się w Polsce fakt, że nie wszystkich stać było na ofiarność i bohaterstwo w walce z okupantem, na podporządkowanie osobistego życia celom socjocentrycznym, że wielu zaangażowanych było głównie problemem własnego bezpieczeństwa i bezpieczeństwa rodziny. Jest to pytanie o granice moralnego obowiązku, które wyznaczają obszar "etycznego minimum" w dziedzinie czynów społecznych. Jest to również pytanie o stopień tolerancji wobec ludzi zachowujących się w sposób mniej lub bardziej odbiegający od moralnych wzorców i ideałów, przy czym za najprostsze kryterium postępowania zgodnego z ówymi wzorcami można uznać przyjaźność do konspiracji. Z tych względów ważna jest dla nas przede wszystkim odpowiedź na pytanie o stosunek do ludzi, którzy w konspiracji nie brali udziału, zwłaszcza stosunek uczestników ruchu oporu, bowiem wydawałoby się, że właśnie głównie z ich strony można by oczekiwać desaprobaty moralnej takiego postępowania.

¹⁾ Szarota, Okupacja i Warszawa przed powstaniem, Warszawa 1973.

nia, oni również, tworząc grupy etnosowe, reprezentowali sobą kręgi opiniotwórcze.

Wprawdzie niektórzy z uczestników ruchu oporu, wspominając swoje reakcje stwierdzają, że "stojących na uboczu" oceniali nieprzychylnie, zwłaszcza ludzi młodych, którzy nie brali udziału w walkach podczas Powstania Warszawskiego - to jednak zdecydowanie przeważają postawy tolerancyjne i oceny dalekie od pojęcia "1)". "Tych ludzi, którzy nie pracowali w konspiracji, nie brali udziału w Powstaniu, wcale nie uważam za gorszych ode mnie. Ani wtedy, ani dziś"²⁾ - stwierdza jeden z rozmówców Małgorzaty Melchior. Wypowiedzi wskazują, że okazywana tolerancja wynikała z różnych przesłanek i założeń. Wymienimy kilka najbardziej typowych. Założenie pierwsze: słabszym, mniej dzielnym trzeba okazywać tolerancję, bo jest sprawą naturalną, że ludzie różnią się pod względem takich cech, jak odwaga, zimna krew i inne walory niezbędne w konspiracji i walce. Poza tym w związku z rozmatywnością sytuacji osobistymi, socjocentryczne zaangażowanie nie dla każdego jest tym samym: "Nie wszyscy czuli się na siłach, wszyscy nie mogli zresztą walczyć w konspiracji. Był cały szereg osób, które miały na utrzymaniu rodziny. Nie mogły sobie pozwolić na poświęcanie czasu jeszcze organizacji. Trudno. My ich nie potępiliśmy. Nie wszyscy muszą, nie wszyscy mogą"³⁾ - oto jedne z wypowiedzi rozmówcy Małgorzaty Melchior, który przyjmuje takie założenia. Są też wypowiedzi, które bardziej akcentują fakt, iż nie wszystkich a t a ó było na walce, wśród tych wypowiedzi można znaleźć i takie, w których jest wyraźnie obecne zarówno wartościowanie, jak i przeświadczenie, że nie powinno stanowić ono pod-

¹⁾ Por. rozdział: Ocena ludzi nie biorących bezpośredniego udziału w konspiracji i walce, z omawianej pracy Małgorzaty Melchior.

²⁾ Ibidem, s. 187.

³⁾ Ibidem, s. 184.

stawy dla deprecjonowania osób mniej silnych: "Tego, że ktoś albo, że on się boi, albo - że nie może ze względu na stan zdrowia. W obu przypadkach - jest on usprawiedliwiony. ... Nie było tego, że my jesteśmy lepsi, a oni gorsi. Nieszlachetnie, nieryczerko byłoby okazywać tym ludziom, którzy są mniej dzielni, że są w jakimś sensie gorsi"¹⁾. Jak widzimy, argumentacja charakterystyczna dla orientacji godnościowej jest tu wyraźnie obecna - okazywanie komuś, że jest słabszy nie jest godne i mogłoby naruszyć poczucie własnej wartości ocenającego. Fakt, iż byłoby to również przykre dla ocenianego, wydaje się tu mniej eksponowany. Osoby stojące na gruncie omawianego założenia przyjmują często, że jest sprawą naturalną, iż większość społeczeństwa nie składa się z bohaterów. Stanisław Broniewski, nawiązując do swego artykułu w konspiracyjnym piśmie "Wigry" z maja 1942 r., w którym reprezentował podobne stanowisko, tak mówi o tych sprawach: "Uczucie pogardy i obcości było nie w stosunku do ludzi, do tego szarego zabieganego tłumu, którego nawet nie stać na odwagę, nie stać by było na to, co my robimy - natomiast w stosunku do ludzi wyzywających się na innym froncie: zarobkowym, pieniężnym"²⁾. Zresztą okazuje się, że i w stosunku do takich ludzi trzeba być ostrożnym w ocenach, bo, jak stwierdza Broniewski, i tu zdarzali się "pierwszorzędni Polacy".

Założenie drugie akcentowało fakt, iż ruch oporu składał się z ochotników, co wyklucza mówienie o jakimkolwiek obowiązkowym moralnym. Szło ono często w parze z pewnymi argumentami charakterystycznymi dla założenia pierwszego: "Uważałem to za normalne - wszyscy nie mogli brać udziału, bo wtedy nie byłoby konspiracji - stwierdza jeden z rozmówców Małgorzaty Melchior - Uważam, że nie

¹⁾ Ibidem, s. 187.
²⁾ Ibidem, s. 196.

można potępiać tych, którzy chcieli żyć, nie chcieli, nie żyli czyli sobie być w organizacji - mieli prawo przecie!"¹⁾. "Nie każdy jest urodzony na bojownika, na bohatera, na działacza. Każdy jest człowiekiem, który chce sobie jakoś to życie ułożyć, który angażować się może, ale nie musi, bo to nie jest obowiązek. Są obywatelki Polaki: nie być zdrajca, nie występować się. A żołnierzem - jak cię powoła armia - to będziesz, a ochotnikiem być nie musisz"²⁾. Uczestnictwo w konspiracji postregane jest więc na gruncie tego założenia jako sprawa indywidualnego wyboru, przy czym bez względu na to, jakiego się wyboru dokona, można być uznanym za wartościową jednostkę.

Założenie trzecie podkreślało, że podział na walczących i niewalczących byłby szkodliwy z punktu widzenia integracji społeczeństwa: "Myśmy chcieli utrudniać podziału na walczących i niewalczących", stwierdza jeden z rozmówców Małgorzaty Melchior i wspomina rozmaite akcje, które miały zacierać granice między młodzieżą walczącą i nie walczącą, bowiem chodziło o to, by wychować pokolenie, nie elitę³⁾. Założenie to wiąże się na ogół z przekonaniem, że ściśle podział na walczących i nie walczących jest ponadto zbyt schematyczny, bowiem istnieją różne stopnie i formy zaangażowania, składające się na ruch oporu w jego szerokim rozumieniu. Poza tym społeczeństwo polskie nie przestało być organizmem, dla życia którego nadal niezbędnym było solidne wypełnienie "cywilnych" ról społecznych: "Z pełnym zrozumieniem odnoszę się do tych, którzy nie walczyl. Do dziś tak uważam, że nie wszyscy mogą walczyć, a są tak samo potrzebni. Musiał być przecież w czasie okupacji też ekspedient, telefonista i paniienka na

¹⁾ Ibidem, s. 184.
²⁾ Ibidem, s. 214.
³⁾ Ibidem, s. 196.

pooczcie. Ktoś to musiał zrobić dla nas wszystkich Polaków, dla nas, którzy walczylis¹⁾ - stwierdza rozmówca Małgorzaty Melchior. Jeden z rozmówców Ewy Barańskiej reprezentuje zblizone stanowisko: "Nie może być kryterium oceny sprawa przynależności do konspiracji, nie wszyscy się nadawali do tej działalności. Przecież to jest normalna sprawa, że jeden człowiek się do tego typu działalności nadaje, a drugi nie. I jeśli tylko był przyzwolonym członkiem, to wszystko było w porządku. Konspiracja była nie tylko życiem politycznym, ale również dotyczyła i innych dziedzin, np. tajne nauczanie. Ludzie niekoniecznie musieli być w konspiracji, aby być przydatnymi w społeczeństwie²⁾". "Czy byli w ogóle tacy - była inny rozmówca Małgorzaty Melchior - którzy nie brali udziału w konspiracji? Przecież - kupując bułkę - popełniałem przestępstwo na szkodę Rzeszy Niemieckiej i za to czekała mnie kara śmierci³⁾". Argumentów przemawiających przeciw ostrożności granicy pomiędzy osobami biorącymi udział w konspiracji i nieorganizowanymi podaje się wiele - np. wskazując, że mogli o tym decydować niejednokrotnie po prostu przypadki, bo nie każdy miał odpowiednio kontakty - co potwierdza tezę o przewadze postaw tolerancyjnych wobec tej części społeczeństwa, która była mniej zaangażowana w wymagającą ofiarności osobistej realizację socjocentrycznych ideałów. Ten sposób oceniania zasługuje na podkreślenie, uświadamia nam bowiem, że z faktu, iż w grupie zadomniowił, pod wpływem sytuacji zagrożenia, ethos kładący silny nacisk na wartość zachowań prospołecznych, ofiarnych i bezinteresownych, ethos zachęcający i mobilizujący do podejmowania takich zachowań - nie wynika jednak automatycznie tendencja do potępienia jednostek, których nie stać na heroiczne działania, podcytkowane owymi wysokimi stan-

¹ Ibidem, s. 184.

² E. Barańska, Etyczne problemy walki z okupantem..., s. 62.

³ E. Melchior, Ibidem, s. 184.

wartości moralnymi. Aby tego potępienia uniknąć, wystarczyło stosować się do zasad stanowiących pewne "minimum moralne", a więc przede wszystkim unikać działań, które mogłyby zostać uznane za jakąś formę kolaboracji z okupantem - kolaborant to zdrójca, a zdrada uznawana była zgodnie za grzech najcięższy - Okazywać solidarność wobec własnej grupy, wobec narodu i wobec innych Polaków (np. często podkreślane ostrzeżenie się ludzi na ulicy przed żapankami, różne formy pomocy wzajemnej w sytuacji zagrożenia przez Niemców), okazywać lojalność i wierność wobec tych wszystkich wartości i symboli, które stanowią o tożsamości grupy i decydują o jej przetrwaniu.

Problem trwałości i znaczenia

analizowanych elementów okupacyjnego ethosu

Omdwienie wpływu sytuacji wojennego i okupacyjnego zagrożenia na świadomość moralną grupy warto zakończyć, podobnie jak w poprzednim rozdziale, kilkoma refleksjami na temat trwałości analizowanych idei etycznych. Nim jednak do tej sprawy przejdziemy, trzeba coś jeszcze wyraźnie powiedzieć: idee moralne omawiane tu w kontekście sytuacji okupacyjnej stanowią na ogół rozwinięcie wcześniejszych, kształtujących się przynajmniej od czasu powstań narodowych, idei patriotycznych i społecznych. Na fakt ten kładą szczególny nacisk cytowani żołnierze Szarych Szeregów, podkreślając np., iż ich ethos stanowił kontynuację ethosu harcerstwa międzywojennego i ujmując rzecz ogólniej - ściśle się wiązał z modelem patriotycznego wychowania zarówno w polskiej szkole, jak i w polskiej rodzinie, w której niejednokrotnie żywe były jeszcze wspomnienia powstania z 1863 roku. Mówiąc o tym wychowaniu warto

może przypominieć, co pisał Gombrowicz o tradycyjnym w polskiej kulturze przeobrażeniu idei socjocentrycznych, ekspansujących nad-
rzędność narodu w stosunku do jednostkowego dobra. Owa hierarchia
miała, jego zdaniem, sprawić, że Polacy (w tym przede wszystkim
polscy pisarze) od dawna za największą pozycję jednostki wo-
liczone uznawali pozycję na klęczkach, chodzi tu więc o socja-
lizowanie jednostek w duchu czegoś, co w naszej nomenklaturze na-
zywa się socjocentryzmem. W tej sytuacji ostatnią wojnę i okupa-
cję należy traktować jako czynnik, który mógł przyczynić się ra-
zownie do utrwalenia pewnych idei, do przesunięcia akcentów i wzbo-
gacenia etnosu grupowego niż do spowodowania radykalnych w nim
przemian.

Analizując okres, który nastąpił po wojnie, wypada zacząć od
zwrotów uwagi na miejsce, jakie ostatnia wojna i towarzyszące
jej wydarzenia zajmowały - i wciąż jeszcze chyba zajmują - w świa-
domości społecznej Polaków. Jest to sytuacja zupełnie różna od
tego, co obserwuje się w społeczeństwach zachodnich, zblizona zaś
do sytuacji istniejącej w Związku Radzieckim lub w Jugosławii.
Podobnie jak w tamtych krajach, na przykład tło wielu moralitetów
zarówno w literaturze, jak i filmie stanowi wydarzenia wojenne.
Są to fakty, które należy brać pod uwagę, gdy śledzi się powojen-
ne losy omawianych standardów i wzorców moralnych, jednak ich ro-
li nie należy przeceniać, zwłaszcza zaś siły oddziaływania na sferę
"wartości codziennych". Problem ten może wyglądać nieco inaczej,
gdy odwołamy się do sfery "wartości uroczystych" - tu wydarzenia
ostatniej wojny wyświeły, jak się zdaje, bardziej trwałe piętno
na niektórych pojęciach moralnych określających np. wzorce godnego
postępowania członka grupy narodowej, patriotyzmu, ofiarności

wobec ojczyzny itp.¹⁾ Ale i tu stajemy przed pytaniem o zasłeg
i głębię tego oddziaływania, nie można bowiem utożsamiać moral-
nych doświadczeń zaangażowanej w walkę elity - której świadomości-
cia głównie się tu zajmowaliśmy - czy też jednostek wyjątkowych,
zajających się teraz wręcz personifikować (Kolbe, Korczak) pro-
społeczne idee moralne, z doświadczeniami szerszych kręgów społe-
czeństwa, mimo iż czynny elity mają charakter wzorotwórczy i nie-
wzmięty jakoś na społeczeństwo oddziaływa. W związku z tym py-
taniem warto przytoczyć pewne dane z badań Ewy Barańskiej. Wynika
z nich na przykład, że wszyscy spośród pięćdziesięciu responden-
tów nie biorących udziału w wojennej konspiracji stykali się z
efektami działalności ruchu oporu wielokrotnie, i że uważają go
za niezwykle ważący element życia okupacyjnego. Ale jednocześnie
około jedna trzecia osób nie odnosi się do owej działalności zbyt
entuzjastycznie, krytykując jej formę, kwestionując skuteczność
i wskazując na negatywne skutki w postaci odwetowych represji ze
strony okupanta. Wywiady przeprowadzone z tymi osobami świadczą -
jak się zdaje - iż wpływ, jaki wywarły na ich świadomość central-
ne dla etnosu okupacyjnego idee moralne, był bardzo ograniczony,
zwłaszcza, że niektórych rozmówców charakteryzuje "relatywizm mo-
ralny", utrudniający przenoszenie wartości z jednej sytuacji na
drugą. Pewna respondencka na przykład, oceniając żołnierzy konspi-
racji, mówi: "Według mnie, z dzisiejszego punktu widzenia to
głupcy, a na tamte czasy, to bohaterowie, naprawdę musieli być
bardzo odważni"²⁾. Jest to ujęcie skrajne i w tej postaci osob-
nośne, ale w zdiagnozowanej formie daje o sobie znać i w niektórych
innych wywiadach. Pozostali respondenci, stanowiący większość,

¹⁾ Jest znamienne na przykład, że w przeprowadzonych w 1973 roku badaniach na ogólnopolskiej próbie młodszego pokolenia (16-29 lat), respondenci pytani o sytu-
ację, w której poświęcenie życia jest, ich zdaniem godne pochwały, zdecydowanie
na pierwszym miejscu wymienili poświęcenie życia dla swojego kraju, śmiertelne sa-
moobrony (61%). Nowe poświęcenie się "dla uratowania życia kogós bliźniego, np.
rodziców, dziecka, współmałżonka" wybierane było rzadziej (41%). Por.: K. Klich-
ski, J. Kurczewski, Poglądy etyczne młodszego pokolenia Polaków, Warszawa 1977, s. 24.

²⁾ E. Barańska, Ibidem, s. 76.

podkreślają swój pozytywny stosunek do poczynił ruchu oporu, do akcji "małego sabotażu" prowadzonej przez organizację "Wawer", do wszelkich prób czynnego przeciwstawiania się okupantowi, choćby wymagały one poświęcenia i podejmowania dużego ryzyka osobistego. Oflarność ludzi kierujących się prospołeczna patriotyczna motywacja nie wydaje się im postępowaniem, które można by było zakwestionować - jak zdarzało się to respondentom należącem do poprzedniej kategorii - na gruncie aksjologii zakładającym "naturalną" dominację interesów osobistych jednostki. Oceniają ją zwykle wysoko, angażując w tej ocenie z reguły zarówno aksjologię prospołeczna, jak i godnościową. Fakt, iż ruch oporu toczył z okupantem walkę, podtrzymywało ich - jak stwierdzają - na duchu, ułatwiało zachowanie wierności wartościom moralnym, sprzyjało zacieśnieniu więzi społecznej, "utrzymywało przekonanie", że "warto swoich zasad przestrzegać". Odważne czyny żołnierszy podziemia działały - ich zdaniem - jako przykład, miały walory wzorotwórcze, symbolizowały zwycięstwo wyższych, pozasobistych wartości nad lekkiem skłaniającym do przyjmowania postawy zorientowanej głównie na bezpieczeństwo osobiste. Z wypowiedzi tych wynika między innymi, że takie poczynania ruchu oporu, jak akcja "Wawer", której zadaniem było przede wszystkim oddziaływanie na świadomość społeczną, w tym świadomość moralną ludzi, w znacznym stopniu spełniły swoje zadanie. Oczywiście nadal pozostaje i pozostanie otwarta kwestia dalszych powojennych losów tej świadomości. Nie będąc w stanie jej rozstrzygnąć zauważamy tylko, że jednak nawet w refleksji etycznej omawianych tu, niezamagowanych w działalność ruchu oporu, respondentów Ewy Barańskiej ślady moralnych doświadczeń z okresu wojny są niejednokrotnie bardzo żywe. O tym, że pamięć ludzka w pewnych sytuacjach skłonna jest do tych doświadczeń sięgać, mogą świadczyć choćby wypowiedzi respondentów z badanych przez nas wsi

popowojennych, dla których stosunki między ludzkie z czasów wojny - tak jak je zapamiętali lub poznali ze słyszenia - stają niejednokrotnie za układ odniesienia dla /z reguły negatywnej/ moralnej oceny stosunków współczesnych. Jednym z przykładów może być tu wypowiedź kobiety cytowana w rozdziale poprzednim.

Wzlaty z byłymi uczestnikami ruchu oporu wskazują, że w porównaniu z pozostałymi rozmówcami okres wojny wywarł na ich świadomość moralną wpływ znacznie silniejszy i bardziej trwały.

Szczególną rolę miało tu odegrać uczestnictwo w konspiracji i udział w prowadzonych przez nią akcjach. Fakty te w poważnym stopniu wpłynęły - jak podkreślają - na ukształtowanie ich osobowości: "do dziś - stwierdza Ewa Barańska - potrafią wyliczyć to, czego nauczyli się dzięki przynależności do organizacji i są to postawy trwałe, które nie tylko przysiadły się w konspiracji, ale porosały na całe życie i pomogły w tym dalszym życiu"¹⁾. Z szeregu wypowiedzi wynika, że chodzi tu przede wszystkim o postawy prospołeczne, których głównym przedmiotem jest ojczyzna, ale mogą one dotyczyć również konkretnych ludzi, następnie postawy godnościowe przejawiające się w wierności wobec uznawanych wartości ("twary kregoszip") oraz w przywiązaniu do dość tradycyjnie pojmowanego honoru, wreszcie nie tyle postawy, co pewne skłonności perfekcjonistyczne - odpowiedzialność za słowo, dokładność, rzetelność, punktualność itp.

Zbliżone wyniki uzyskała Małgorzata Melchior, stawiając w swych badaniach m.in. pytanie: jakie wartości i doświadczenia wynieśli jej rozmówcy z okresu swej działalności w Szarych Szeregach w czasie okupacji i Powstania. Temat ten stanowił jeden z wątków prowadzonych przez autorkę rozmów, w wyniku których uzyskała informacje o uznawanych przez respondentów wartościach i zasadach postępowania, przy czym chodzi przede wszystkim o te wartości i

¹⁾ E. Barańska, *ibidem*, s. 146.

zasady, do których przywiązanie sami respondenci tłumaczyli uczestnictwem w Szarych Szeregach, w harcerstwie, w okupacyjnym życiu i doświadczeniami wyniesionymi z walki. Autorka, stwierdzając dużą zbliżoność w deklaracjach rozmówców, uporządkowała je zgodnie z systematyzacją norm moralnych dokonaną przez Marię Ossowską, w pracy "Normy moralne - próba systematyzacji". Według nomenklatury przyjętej przez Ossowską, wartości, z którymi najczęściej się identyfikują respondenci, to wartości służące organizowaniu życia zbiorowego. Jest ich wiele, lecz najważniejszą pozycję zajmują wśród nich wartości, które wyraźnie kojarzą się z prospołeczna orientacją moralną: praca dla innych, postawa obywatelska, bezinteresowność, ofiarowość, pomoc wzajemna, solidarność, wrzeczliwość na sprawy innych - obok takich jak: rzetelność, aktywność, poczucie obowiązku, punktualność¹⁾. Następną pod względem częstotliwości wymienia (identyfikacji) stanowia wartości, które autorka podciągnęła pod kategorię, która Ossowska nazywa "cnotami miękkimi, stojącymi na straży pokojowego współżycia". I w tym wypadku zbliżoność wielu z nich z orientacją prospołeczna jest bardzo duża; należą do nich bowiem: "okazywanie szacunku dla drugiego człowieka, życzliwość i przychylność dla ludzi, zaufanie do nich (...), tolerancja i wyrozumiałość (...), prospołeczność (przeciwnieństwona egoizmowi), uczynność (...), wrzeczliwość na sprawy innych"²⁾ obok takich wartości, jak bezpośredniość stosunków z ludźmi, ich otwartość, szczerowość i pro. tolinijność, a więc to, co było charakterystyczne dla atmosfery stosunków w okupacyjnym środowisku, do którego należeli rozmówcy i co - jak wynika z ich wypowiedzi - ma i obecnie donosić dla nich znaczenie. Komentując bardzo wiele wypowiedzi, autorka stwierdza, że charakterystycznym w nich rysem "jest nacisk, jaki kładzie się w nich na wartości społeczne,

¹⁾ M. Melichlor, *Ibidem*, ss. 281-2.
²⁾ *Ibidem*, s. 282.

przedkładanie ich ponad wartości egoistyczne - jednak, jak podkreśla Marię Ossowską Melichlor - nie mówi się tu o konieczności podporządkowywania interesów jednostki interesom społeczeństwa. Przeciwnie stawia się jedynie nastawienie prospołeczne, uznawane za wartościowe w tym środowisku, nastawieniem egoistycznym. (...) Fakt, iż ceni się tu również cnoty osobiste, ... wskazywać mógłby, że jednostka nie zajmuje wcale w tych hierarchiach pozycji podległej¹⁾. Wśród owych cnot osobistych szczególnie miejsce zajmuje godność, w związku z czym - zdaniem autorki - respondenci z rezerwą surowo oceniają życiowy oportunizm. Świadcza o tym np. dwie, interesujące z naszego punktu widzenia, wypowiedzi:

"Oważam, że z pewnych rzeczy nie można zrezygnować w imię spokoju, nie wychylała się, kariery... (...) Człowieka od najmłodszych lat powinno wychowywać się tak, żeby miał jakiegoś swoje zdanie, żeby nie był chorągiewką na wietrze, która daje sobie umówić, że biały jest czarny lub na odwrót. Żeby umiał odrzucić plewy od ziarna. Żeby miał kregostup - tak powiedziałem swojemu synowi. Żeby siedzi przez to życie z podniesionym czołem, wyprostowany..."²⁾

"Nasza działalność nauczyła nas chyba tego, żeby nie kulturować nigdy oportunistycznego stosunku do świata, że oportunizm zawsze jest niedobry, nie tylko dlatego, że z punktu widzenia moralnego jest negatywny, ale dlatego, że p o n i z a c z i o - w i e k a . Spośród nas nie ma chyba oportunistów"³⁾.

Warto zauważyć, że surowa ocena oportunizmu może wynikać z faktu, iż wpływają na nią jednocześnie idee moralne, charakterystyczne dla orientacji godnościowej i prospołecznej. O tym, że oportunizm sprzeczny jest niemal z każdym pojęciem godności, nie trzeba specjalnie prześledzić, ale warto zwrócić uwagę, że oportu-

¹⁾ M. Melichlor, *Ibidem*, s. 284.
²⁾ *Ibidem*, s. 285.
³⁾ *Ibidem*, s. 285.

tunizm w praktyce dość ściśle skorelowany jest z różnymi formami egoizmu i ze zmniejszoną wrzawnością na te wartości pozapobis- te, w imię których wypada nieraz ryzykować interesem osobistym.

Wielu respondentów podkreśla, iż głównie swej okupacyjnej działalności zawdzięczają skłonność do przedkładania ponad war- tości materialne pewnych wyższych wartości humanistycznych, z czym harmonizuje - również często podkreślane - przywiązanie do war- tości patriotycznych, silne poczucie przynależności i solidarnoś- ci narodowej, zakorzenienie w polskiej tradycji.

Stosunkowo liczne wypowiedzi sugerują również charakterys- tyczny dla ich autorów pewien pryncypializm w stosunku do uznawa- nych zasad i wartości: "Z tamtego okresu wyniosłem chyba - stwier- dza jeden z respondentów - przede wszystkim jakiegoś uświadomienie sobie pewnych rzeczy zasadniczych, od których odstąpić nie wol- no. Wszelkie odchylenia czy odstępstwa od naszych postaw zasad- niczych pamięta się bardzo długo i są bardzo niedobre"¹⁾. Niektó- rzy tłumaczą swoją skłonność do pryncypializmu tymi doświadczenia- mi z okresu wojny, które uświadomiły im, jak negatywne konsekwenc- je mogą wynikać ze sprokocowanego przez sytuację łamania ważnych norm moralnych: "Partyzantka bardzo łatwo bandycjeje w każdym kra- ju, w każdej sytuacji - stwierdza jeden z respondentów, uzasadnia- jąc swój pryncypializm -. Jakaś ż a t w o d ć ż a m a n i a n o r m e p o ż e c z n y c h, religijnych czy moralnych, w sensie: «nie zabijaj», «nie kradnij», itp., usprawiedliwia- na jakimś okolicznościami niezwyklejmi, jest g r o ż n a. Są to sprawy społecznie niezbędne"²⁾. Z naszego punktu widzenia in- teresująca jest relacja tak rozumianego pryncypializmu etycznego do orientacji tabuistycznej, powstaje bowiem pytanie, do którego

¹⁾ Ibidem, s. 287.

²⁾ Ibidem, s. 288.

jeszcze wrócić, czy można nazywać stosunkiem tabuistycznym do normy taki stosunek, przy którym jednostka uzasadnia swój "tabu- izm" również racjami pragmatycznymi (społecznymi)?

Jest niezwykle interesujące, że z pryncypialnej postawy wr- tów norm i wartości ujawnianej przez respondentów z reguły wyłże nie wynika jakaś tendencja do euroowego oceniania i rozliczania innych, przeciwnie, wykazują oni na ogół w tej dziedzinie, do jakiego idąc powściągliwość, adresując owe normy i wartości przede wszystkim do siebie. "Mam obowiązek postępować sam tak i tak, ale nie wiem, czy mam prawo oczekiwać innych, którzy postępują ina- czej" - oto typowa wypowiedź wyrażająca tego rodzaju stanowisko¹⁾. W każdym razie, jeżeli ocenia się kogoś, czegoś od niego wymaga, to należy przede wszystkim samemu te wymagania spełnić. Dlatego tak ważne jest we wszelkim oddziaływaniu na ludzi, urozeniu ich, przekonaniu do czegoś - oddziaływanie przede wszystkim własnym przykładem. Jest to ważne nie tylko ze względów pragmatycznych, ale również etycznych.

Na koniec należy podkreślić, że byli żołnierze Szarych Sze- regów zastanawiając się nad tym, co w sensie moralnym wynieśli z czasów wojny, udzielają bardzo zróżnicowanych odpowiedzi, jednak pewne wątki stale się w nich przejawiają. Dobrze je oddaje wypo- wiedź: "Każdy z nas z tej wojny wyszedł biednie, ale za to wzbo- gacony o nowe wartości, o cenne przeżycia". Są to wartości zwią- zane głównie z orientacją społeczną i orientacją godnościową. A stało się tak, mimo że niemal wszyscy respondenci podkreślają demoralizujące aspekty wojny i okupacji. Wartości te nie pozosta- ją jedynie w sferze przekonani, lecz, jak stwierdzają niektórzy, uewnętrzniają się w postępowaniu: "Koleśństwo i więzy z okresu wojny pozostały do dziś, bezinteresowne pomaganie sobie w miarę

¹⁾ Ibidem, s. 287.

możliwości i potrzeby*

Krótkie podsumowanie

Mediug opinił respondentów - zgodnych na ogół z treściami wydawnictw konspiracyjnych oraz niektórymi decyzjami władz państwa polskiego - okres wojny i okupacji sprzyjał szerszeniu się zjawisk groźnych dla moralnego zdrowia społeczeństwa. Był to jednak również okres wzmożonej integracji społecznej, której towarzyszyło umocnienie pozycji wartości prospołecznych oraz tendencja do oceniania ludzi w kategoriach tych wartości. Związana w środowiskach konspiracyjnych więzi międzyludzkie osiągnęły nadejście niemal nieznanne w okresie pokojowym, zaś kryteria oceny postępowania człowieka stały się o wiele bardziej przejrzyste. Respondenci zgodnie wspominają klimat wyjątkowej solidarności panujący w grupach, których byli członkami, charakterystyczne dla tego okresu poczucie braterstwa i odpowiedzialności za losy kolegów - towarzyszy broni. Za najlepszy sprawdzian wartości człowieka, wartości o charakterze jednoznacznie moralnym, uznają - z czysto ludzką godną odnotowania - zachowanie w sytuacji wymagającej udzielenia pomocy koleźce, np. ranemu w czasie akcji, nawet kosztem własnego życia. Przewycięlenie w tej sytuacji strachu, zdolność trzymania życia dla ratowania życia drugiego człowieka są traktowane jako przykład czynu o najwyższych wartościach moralnych, który urasta tu do rangi symbolu. Podobnie - po zastawieniu kolegi na pastwę wroga i ratowanie własnej skóry staje się symbolem czynu haniebnego, który dyskwalifikuje człowieka osobiście. Warto zauważyć, że sytuacja taka, będąc sprawdzianem moralnej wartości jednostki, stanowi również doskonały test siły

wiezi społecznej integrującej grupę. Ze względu na obserwacje poczynione w rozdziale następnym jest godne odnotowania, że choć w okupacyjnej kulturze etycznej dobro ojczyzny stanowi wartość najwyższą, to jednak nie propaguje się poświęcania solidarności międzyludzkiej w imię tej wartości. Nie sugeruje się na przykład, że gdy zadanie wykonywane dla dobra ojczyzny miałoby ucierpieć w wyniku ratowania towarzysza broni, to należy zrzecynać z udziałem mu pomocy. Również inne fakty pozwalają stwierdzić, że nie propaguje się totalnej dominacji obowiązków socjocentrycznych nad obowiązkami allocentrycznymi. Innym przykładem aksjonormatywnej złożoności okupacyjnej etyki jest tendencja do wyraźnego odróżnienia sfery wysoko cenionych ideałów moralnych, urzeczywistnianych w zachowaniach najbardziej ofiarnych i heroicznych, od sfery norm określających obowiązki, których niedopełnienie pociąga za sobą potępienie moralne. Odróżnianie to stanowi podstawę dla pewnych form tolerancji przejawianej wobec osób, które zaimały się pod wpływem ślepstwa. Tolerancja ta okazała się możliwa mimo istnienia heroicznego ideału postulującego wytrwanie w takich sytuacjach do końca. Z tej samej aksjonormatywnej przesłanki wynika zapewne wyrozumiałość okazywana tym członkom społeczeństwa, którzy z własnego wyboru nie uczestniczyli w walce zbrojnej z okupantem. Margines pomiędzy tym, co budzi najwyższe uznanie a tym, co wywołuje potępienie jest więc dość szeroki.

Jest godne odnotowania, że choć wyobrażenia większości respondentów o zachowaniu polskiego społeczeństwa w czasie okupacji dalekie są od jednostronnie pozytywnego stereotypu, to jednak z reguły zgadzają się oni z poglądem, iż prawdziwa natura Polaków i ich pozytywna wartość ujawnia się przede wszystkim w trudnych momentach dziejowych, zwłaszcza w warunkach wojennego zagrożenia. Wprawdzie nie wszyscy członkowie społeczeństwa zmieniają się wtedy

na korzyść - co jest naturalne, zdaniem badanych, w tak wielkiej zbiorowości - to jednak cechy wybijające się na plan pierwszy w etnocie grupowym, nadające mu ton i decydujące o klimacie społecznym mają zdecydowanie pozytywny charakter. Jest to klimat narodowej solidarności, w którym szczerą grupę własną i kolaboracja z przeciwnikiem oceniane są niezwykle surowo, zaś kierowanie się w postępowaniu wartościami prospołecznymi i godnościowymi uchodzą za najlepsze świadectwo moralnej wartości człowieka.

Jest bardzo trudno stwierdzić, jak ewentualne ślady w etycznej kulturze społeczeństwa pozostawił ów ukaszalkotowany w warunkach wojennego zagrożenia ethos, w którym także byli żołnierze Szarych Szeregów często podkreślają, że zarówno w ich przypadku, jak i w przypadku wielu ich kolegów, główne wartości tego ethosu nadal odgrywają centralną rolę w wyznaczaniu i "praktykowanym" światopoglądzie moralnym.

IDEE MORALNE JAKO ELEMENT PROPAGANDY UPRAWIAJĄCEJ PODCZAS WOJNY W ZWIĄZKU RADZIECKIM

Przedmiot rozważań, które podejmujemy w niniejszym rozdziale w sposób istotny różni się od tego wszystkiego czym zajmowaliśmy się dotychczas, składają się nań bowiem treści moralne stanowiące element propagandy totalitarnego państwa, które poczulo się zagrożone w wyniku wojny narzuconej mu przez inne państwo (mamy tu na myśli wojnę prowadzoną przez Związek Radziecki z Niemcami w latach 1941-1945). To, że idee moralne będziemy traktowali jako element szerszego kontekstu treściowego należy szczerze podkreślić, ponieważ nie ulga wprost, że w totalitarnym państwie propaganda ma również charakter totalitarny i - jeśli tak wolno powiedzieliśmy - odznacza się wysokim stopniem integracji przekazów. Propagowana moralność w tej sytuacji można zrozumieć jedynie na tle owego szerszego kontekstu, którego logikę i celom jest podporządkowana, a który sam stanowi zresztą tylko fragment rozległego systemu socjotechniki uprawianej przez państwo w stosunku do obywateli mających tego państwa bronić.

Takie uwikłanie i instrumentalizacja propagowanej moralności nasuwa pytanie - być może w tym rozdziale najważniejsze - czy mimo wszystko da się w niej odnaleźć jakiejś idee podobne do tych, z którymi spotykaliśmy się dotychczas? Odyby tak było, znalazłbyśmy ważny argument przemawiający za pewną uniwersalnością badanej przez nas zależności. Oczywiście te same cele poznawcze będą skłaniały nas również do odnotowywania tych treści, które sprawiają wrażenie specyficznych dla danego przypadku.

Zanim spróbujemy odpowiedzieć na to pytanie musimy ustosunkować się jednak do pewnej istotnej kwestii - założyliśmy mianowicie w tym rozdziale, że radziecka propaganda z czasów wojny z Niemcami można uznać za propagandę, na której wycisnąć piętno okresu towarzyszącego tej wojnie zagrożenia, i której treść w związku z tym powinna różnić się w jakimś stopniu od treści propagowanych przed wojną, a także po wojnie. Założenie to nie jest jednak takie oczywiste - propaganda radziecka w całym okresie międzywojennym sprawiała bowiem wrażenie propagandy wojennej, ekspansyjnej zagrożenie wewnętrzne i zewnętrzne. Sytuacja ta powtórzyła się również po wojnie. Panowała jednym słowem atmosfera niemal obłędna przez rozlicznych wrogów, wspomnienia wojny domowej i polsko-radzieckiej (1919-1920) były bardzo żywe i celowo odświeżane, stanowić bogate źródło inspiracji dla literatury, filmu, dydaktyki itp. Ponadto wojnę radziecko-niemiecką poprzedziły walki w rejonie Chasan, Chałchyn-goł (1938-40), zajęcia przy użyciu siły zbrojnej wschodnich obszarów Polski, Besarabii, Litwy, Łotwy i Estonii, a zwłaszcza wojna radziecko-fińska (1939-40), w której Finowie stawili twardy i długootrwały opór dysponującej ogromną przewagą Armii Czerwonej, która straciła w tej wojnie 48 tysięcy zabitych¹⁾. Ale mimo tych faktów zagrożenie okresu wojny 1941-45 było jakościowo odmiennie, bowiem dopiero wówczas nad systemem rzeczywistości zawiązała zupełnie realna groźba zniszczenia. Ludzie kierujący propagandą musieli zdać sobie sprawę, że w tym przypadku chodzi już nie tyle o manipulowanie wyobrażeniami o zagrożeniu i stwarzanie jakichś pozorów, co raczej o uczynienie z propagandy narzędzia walki z zagrożeniem niezwykle realnym. A ponieważ warunkiem, od którego zależało czy będzie mogła ona rolę takiego narzędzia

¹⁾ Alexander Werth, *Russia at War 1941-1945*, Pan Books LTD: London 1964, s. 84.

rzeczywiście odegrać, była skuteczność oddziaływania przekazywanych treści na świadomość społeczną, można przypuścić, że postulat skuteczności przekazu stał się w okresie wojny postulatem między innymi, że propaganda musiała się zacząć liczyć na serio z rzeczywistości odczuciami i wyobrażeniami ludzi, z tradycją kulturową, z cenionymi rzeczywistości wartościami i w ogóle z realnością rzeczy. Inaczej mówiąc - jej dotychczasowa niemal nieograniczona swoboda w lansowaniu treści określonych przez decydentów została w jakimś stopniu ograniczona na rzecz pragmatyki i skuteczności.

Konstatacja taka może budzić jednak poważne zastrzeżenia, bowiem panujący wówczas w ZSRR totalitarny system polityczny, którego ważną część stanowił system propagandy, uchodził nie bez racji za niezwykle sztywny, doktrynerski i niepragmatyczny. Powstaje więc pytanie - czy w ogóle byłby on zdolny dokonać istotnych zmian w przekazywanych treściach pod wpływem jakiegokolwiek konieczności praktycznej? Przecież już w warunkach, gdy do wojny szykowała się Europa i Japonia dokonana została samobójcza czystka w armii, a niewiele wcześniej doprowadzono do upadku rolnictwo. Również towarzyszące tym i podobnym działaniom poczyny w sferze "ideologicznej nadbudowy" przyczyniły się w ostatecznym rachunku - choćby w związku z destrukcją systemów wartości i więzi międzyludzkich - do osłabienia siły obronnej państwa. Częściową odpowiedź na to pytanie spodziewamy się znaleźć właśnie w analizowanym materiale, choć skoncentrujemy się w nim głównie na ideach etycznych, stanowiących jedynie wyściłek całokształtu propagowanych treści.

Charakterystyka sytuacji zagrożenia

Zanim przystąpimy do wspomnianej powyżej analizy, musimy jednak scharakteryzować najważniejsze parametry sytuacji wojennego zagrożenia, gdyż pozwoli nam to lepiej zrozumieć problemy, przed którymi stanęła wówczas radziecka propaganda, a także do- niostocić jej rolę w walce systemu o przetrwanie. Nie ma potrzeby dłużej uzasadniać tezy, iż była to wojna, która Związek Ra- dziecki mógł zrzuciwać przegrad, oraz że przed takim rozwo- jem wydarzeń mogła go uchronić jedynie maksymalna mobilizacja sił i środków. Taka diagnoza każe nam przede wszystkim ustosun- kować się do pewnych obiegowych i silnie utrwalonych stereoty- pów. Według tych stereotypów przyczyną klęsk ponoszonych przez Armię Czerwoną w pierwszym okresie wojny było nie tylko zasko- czenie ("zdradziecka napaść"), ale również niadająca przewaga techniczna, a nawet ilościowa armii niemieckiej. Ponadto Armia Czerwona miała być do wojny nie przygotowana, gdyż znajdowała się właśnie w fazie reorganizacji i przeszkazania. Stereotypy te są jedynie podprzaskami wygodnymi nie tylko dla tych, którzy za klęski ponosili odpowiedzialność, ale również dobrze przyta- jacyml do wyobrażeń ludzi uważających Związek Radziecki za kolo- sa na glinianych nogach, dysponującego armią noszącą karabiny na smurkach. Zapewne dlatego tak często są akceptowane, mimo iż nie uwzględniają kilku istotnych faktów. Przede wszystkim nie docenia się zwykle potencjału, jakim w dziedzinie produkcji zbrojeniowej, dysponował Związek Radziecki w przededniu wojny. Wokół działań przemysłu ukierunkowanego bezpośrednio na tę pro- dukcję lub dającego się szybko na nią przestawić zorganizowana była niemal cała gospodarka państwa. Skupił on najlepszą kadre fachowców, był najlepiej wyposażony i przystugiwał mu wszelkie

priorytety. Bez wielkiej przesady można powiedzieć, że cała produkcja służąca zaspokajaniu ludzkich potrzeb była jedynie produkcją uboczną gospodarki wojennej. Trzeba pamiętać, że Rosja Radziecka odziedziczyła po carskim imperium rozbudowany i samowystarczalny przemysł zbrojeniowy, który w dziedzinie produkcji broni dla armii lądowej miał godne uwagi osiągnię- cia. Odsiedlarczyła też liczną kadre fachowców. Przez cały ok- res międzywojenny przemysł ten był bardzo intensywnie rozwija- ny, szkolono liczne kadry, organizowano instytuty badawcze, tworzono biura projektowe, forsowano rozwój nowych rodzajów broni. Na dwa - trzy lata przed wybuchem wojny zaczęły wcho- dzić do produkcji najnowsze rodzaje uzbrojenia, w tym armaty, doskonałe samoloty szturmowe i ciężkie bombowce. Armia lądowa zaczęła być wyposażana w czołgi, którym Niemcy mogli przeciw- stawić rozwiązania podobne pod względem nowoczesności dopiero w latach 1942/43. Ponadto armia była liczna i dysponowała bo- gactwami, znacznie dłużej niż w Niemczech (bo również przed ro- kiem 1935) szkolonymi rezerwami. W roku 1940 jej liczebność przekroczyła cztery miliony. Porównując siły, podkreśla się często, że armia niemiecka do czerwca 1941 roku wzbogaciła się również o sprzęt zdobyty w poprzednich kampaniach, ale trzeba pamiętać, że w okresie wojny z ZSRR był to już sprzęt na ogół przestarzały). Na marginesie warto zauważyć, że Armia Czerwo- na zdobyła w 1939 roku tylko w kampanii przeciw Polsce m.in. około 900 armat, 10 000 karabinków maszynowych, 300 samolotów i milion pocisków¹⁾, trzecią w wielkich jedynie siedmiuset zabi- tych²⁾. Trzeba też dodać, że Związek Radziecki dysponował praktycznie nieograniczonymi zasobami surowców strategicznych

¹⁾ Alexander Werth, op.cit., s. 82.

²⁾ Ibidem, s. 83.

zlokalizowanymi na własnym terytorium. Parafrazując znane określenie można więc w podsumowaniu powiedzieć, bez wielkiej przesady, że było to nie tyle państwo, w którym kompleks wojskowo-przemysłowy odgrywał doniosłą rolę, co raczej system badaczy sam w sobie jednym wielkim kompleksem wojskowo-przemysłowym. Wszelkie porównania ilości ludzi i sprzętu, którymi dysponowały bezpośrednio przed wojną ZSRR i Niemcy nie wypadają niekorzystnie dla ZSRR, zwłaszcza uwzględniając fakt, iż strona napaźnięta miała toczyć walki obronne. Przyczyn początkowych klęsk Armii Czerwonej należy szukać nie w sferze takich czynników jak liczebność armii i jej uzbrojenie, lecz w dziedzinie szeroko rozumianych "czynników ludzkich". Składają się nań: błędne decyzje strategiczne (niski stan pogotowia w armii, wynikający z fałszywej oceny politycznej zamiarów Niemców oraz niefortunna dylokacja wojsk wynikająca z nieostrożnego przewidywania kierunków głównego uderzenia nieprzyjaciela); sposób wyszkolenia armii przygotowywanej przede wszystkim do zadań ofensywnych a nie do obronnych (uwaga ta dotyczy głównie armii lądowej, ale zdumiewać może również fakt, iż w przededniu wojny ZSRR dysponował np. najpotężniejszą w świecie flotyllą łodzi podwodnych - broń typowo ofensywna - która liczyła 218 jednostek na służbie i 100 w budowie, wobec 57 jednostek, którymi dysponowali Niemcy, gdy w 1939 roku rozpoczęli wojnę, w której ich flota podwodna miała odegrać tak istotną rolę); zamieszanie wynikające z reorganizacji armii, która istotnie nasiliła się bezpośrednio przed wojną, ale która była w Armii Czerwonej zjawiskiem niemal permanentnym; a wreszcie to, co w wojsku określa się terminem "morale armii" i co będzie nas tu szczególnie interesowało, mimo iż owo "morale" nie oznacza bynajmniej po prostu moralności. O tym, że w niepowodzeniach wojsk radziec-

kich kluczową rolę odegrały owe czynniki ludzkie, a nie wyposazenie armii lub jej liczebność, świadczyć może choćby przebieg wojny z Finlandią, w czasie której stosunkowo niewielka pod względem liczebności i uzbrojenia armia fińska długo stawiała skuteczny opór Armii Czerwonej dysponującej ogromną przewagą pod każdym względem, z wyjątkiem przewagi w dziedzinie ducha walki. Charakterystyczne jest też, że już w pierwszym dniu wojny, 22 czerwca 1941 roku, Rosjanie stracili 1200 samolotów, z czego 800 na lotniskach¹⁾. Wyjaśnianie tej klęski czynnikiem zaskoczenia niewiele tu tłumaczy, gdyż i Polacy w 1939 roku zostali zaskoczeni - przynajmniej jeśli chodzi o dokładny dzień wybuchu wojny - a jednak lotnictwo polskie nie dało się zaskoczyć i zniszczyć na ziemi, choć jego położenie strategiczne było o wiele mniej korzystne. Tak więc w grę wchodziło tu raczej psychologiczne i organizacyjne nieprzygotowanie do wojny, zła struktura dowodzenia w Armii Czerwonej, a mówiąc jeszcze bardziej ogólnie - zła struktura stosunków między ludzkimi, nie sprzyjająca inicjatywie jednostek, braniu na siebie odpowiedzialności, samodzielności w działaniu wynikającym ze zrozumienia celów i zinternalizowanego systemu wartości. Inaczej mówiąc - armię obejmowały te same procesy anomiczne, które dotknęły cały system społeczny. Składnikiem tej anonii był stan świadomości społecznej, za który w znacznej mierze odpowiedzialna była propaganda. Wydaje się, że po wybuchu wojny czynniki za nią odpowiedzialne zaczęły do pewnego stopnia zdawać sobie sprawę z tego faktu, i wyciągnęły wnioski znajdujące odbicie w charakterystycznych zmianach propagowanych treści.

¹⁾ A. March, op.cit., s. 159.

Analizowane materiały

Powiedzieliśmy na wstępie, że propagowana moralność - stanowiąca w tym rozdziale przedmiot naszej analizy - rozumie- my jako element szeroko pojętej propagandy państwowej. Za jak najszerszym rozumieniem propagandy w tym konkretnym przypadku przemawiają istotne racje, ponieważ w warunkach pełnego pań- stwowego monopolu na środki przekazu, zinstytucjonalizowanego systemu inspirowania i kontrolowania wszelkich publikowanych treści, dodatkowo zintensyfikowanego w czasie wojny, praktycz- n'e wszelkie masowe przekazy - w tym literatura i film - wyko- rzystywane są jako narzędzia kształtowania świadomości społecz- nej w kierunku pożądanym przez decydentów. Uwaga powyższa jest istotna, ponieważ pewne wnioski i uogólnienia, które przedsta- wimy poniżej, sformułowane zostały przede wszystkim na podsta- wie analizy ponad dwudziestu filmów wyprodukowanych w Związku Radzieckim podczas wojny oraz najrozmaitszych utworów literac- kich pochodzących głównie z tego samego okresu lub opublikowa- nych bezpośrednio po wojnie. Są to źródła o bardzo zróżnicowa- nym poziomie artystycznym, ale z reguły niezależnie od tego po- ziomostnaczają się dużą wyrazistością i jednoznacznością prze- stania moralnego. Dotyczy to zwłaszcza filmów, stanowiących niemal wyjątkiem swego rodzaju moralitety z bardzo prostym przesłaniem dydaktycznym wyeksponowanym nawet wtedy, gdy repre- zentują gatunek typowo rozrywkowy. W bardzo ograniczonym zak- resie uwzględnimy również niektóre odesywy i materiały propa- gandowe przesłane dla żołnierzy oraz ludności cywilnej.

Trzeba podkreślić, że materiały te nie zostały zebrane przy u- życiu jakiejś techniki gwarantującej ich reprezentatywność.

Nie mniej zapoznającego się z nimi widza lub czytelnika ude- rza powtarzalność pewnych wątków i odnosi się wrażenie, że dalsze rozszerzanie materiałów doprowadziłoby nie tyle do pod- ważenia zaobserwowanych prawidłowości, co raczej do ich lep- szego udokumentowania i wzbogacenia opisu. Ta spójność i syn- chronizacja treści przekazywanych przez różne dzieła i środki przekazu ma zapewne źródło zarówno w scentralizowanym systemie kontroli owych treści, jak i - być może - podobieństwie odczuć autorów zrodzonym na gruncie zbliżonego przeżywania wojennej sytuacji. W każdym razie bez względu na jego genezę jest to zjawisko, które jak się zdaje w znacznym stopniu usprawiedli- wia wyciąganie przez nas wniosków na podstawie dość ograniczo- nego materiału empirycznego.

"Manewr aksjologiczny"

W niewiele godzin po wybuchu wojny (22 czerwca 1941 nad ranem) przez radio moskiewskie przemówił minister spraw zagra- nicznych ZSRR Mołotow (pierwsze wystąpienie radiowe Stalina miało miejsce dopiero dwanaście dni później). Mołotow poinform- mował o "perfidnej i nie mającej odpowiedzialności w historii cywilizowanych narodów" agresji niemieckiej, która nastąpiła, mi- mo iż ZSRR związany był z Niemcami paktem o nieagresji (pakt Ribbentrop-Mołotow) i nie dał im najmniejszych powodów do za- rzucania mu, iż nie wywiązuje się z przyjętych zobowiązań (moż- na dodać, że do ostatniej chwili skrupulatnie na przykład wy- wiązywał się z dostaw dla Niemców surowców strategicznych, nie- zbędnych dla prowadzenia przez nich wojny z Anglią). Wpraw-

dzie w przemówieniu tym wyraźnie są jeszcze obecne elementy aksjologii internacjonalistycznej - wojna nie została wywołana przez niemiecki lud, przez robotników, chłopów i intelektualistów, lecz przez "spragnioną krwi" przywódców politycznych - ale w apelu do własnego społeczeństwa mówca odwołuje się od razu przede wszystkim do wartości narodowych. Patriotyzm wymaga, by cały naród zjednoczył się w walce z wrogiem, podobnie jak to miało miejsce w czasie wojny z Napoleonem w 1812 roku. Obecna wojna - która zyskała sobie wkrótce miano "wojny ojczyźnianej" - ma również charakter wielkiej wojny patriotycznej - stwierdzał Kołotow. Jak widzimy, przedstawienie się z negacją tradycyjnego patriotyzmu na odwoływanie się do wartości patriotycznych było natychmiastowe. Wątek ten został rozwinięty w przemówieniu Stalina wygłoszonym w dwanaście dni później, gdy armie niemieckie wdarły się już głęboko w terytorium radzieckie, a szereg miast w głębi kraju zostało zbombardowanych przez lotnictwo. "Nad naszym krajem zawisło ciężkie niebezpieczeństwo" - stwierdził Stalin, ale trzeba pamiętać, że armie Napoleona I i Wilhelma II także wydawały się niezwyciężone, a jednak w końcu poniosły klęskę. To samo stanie się z armią hitlerowską.

Bardzo szybko nastąpiła również zmiana stosunku do religii, która przed wojną zwalczano z wielką energią. Zastęzione w tej walce pismo "Bezbożnik" cały swój numer poświęciło opisom "oburzających prześladowań", jakie spotkały ze strony nazistów kościoły protestanckie i katolickie w Niemczech. Nie uratowało tym reszta swego istnienia - numery następne nie ukazały się już "z powodu braku papieru"¹⁾. Czołowy antyreligijny publicys-

¹⁾ A. Werth, op.cit., s.177.

ta, Emelian Jarosławski przedstawił się na wydawanym broszurze w rodzaju tekstu "Wielka wojna patriotyczna", napisanego w konwencji najbardziej klasycznego nacjonalizmu¹⁾.

Jeszcze w 1943 roku, a więc już w okresie zarysowującej się przewagi radzieckiej, Kalinin mówił do agitatorów frontowych: "Są wśród naszych żołnierzy, szczególnie wśród starszych roczników, ludzie wierzący, którzy noszą krzyżyki, modlą się, a młodzież ich wyśmiewa. Pamiętajcie o tym, że nie prześladowujemy nikogo za religię"²⁾.

Zmiana stosunku do tradycji narodowej i do religii to coś, co szczególnie rzuca się w oczy, ale na czym bynajmniej nie kończą się przemiany w dziedzinie propagowanych treści. Objeżdżają one na przykład szereg wartości, które również - podobnie jak patriotyzm i tolerancja religijna - wyrażnie się przejawiają w lansowanych wzorach osobowych. Przed wojną za wzór stawiano człowieka, który bez wahania gotów jest wykonać każde polecenie partii i władzy, wykazując przede wszystkim dyspozycyjność i posłuszeństwo. Inicjatywa indywidualna była wówczas cechą podejrzaną, a jednostka odznaczająca się nadmierną skłonnością do jej przejawiania mogła sobie zasłużyć na miano "indywidualisty", co jak wiadomo oznaczało poważną wadę osobowościową, zaś sam termin był odbierany jako złośliwy epitet. Wkrótce po wybuchu wojny literatura, film i inne środki przekazu nie tylko zaczynają wychwalać ludzi, którzy się odznaczali inicjatywą, ale również wielokrotnie podkreślają, iż poprzednio stosowane kryteria były niesprawiedliwe i krzywdzące. W ich wyniku ucierpiało - jak się obecnie przyznaje - wielu wartościowych ludzi, którzy nie mieli dostatecznie miękkiego karku, potrafi-

¹⁾ Ibidem, s.177.

²⁾ Stenogramy z przemówień Kallina z lat 1926-46", Nasza Księgarnia, 1950 r.

li bronid własnego zdania lub działali na własną rękę. "Ponieważ wierano u nas czasami ludźmi" - pisze wprost o takich sytuacjach Ila Erenburg (w powieści "Burza"). Bohaterów okresu wojny cechuje natomiast silny charakter, szczerść, prostolinijność, a więc posiadanie jakiegoś wewnętrzznego pionu, ponadto niewrażliwość na pochlebstwa, swoista kanclastość a nawet hardość, które to cechy dobrze pod względem psychologicznym korespondują z umiejętnością samodzielnego podejmowania decyzji i nie lekaniem się odpowiedzialności. Toteż umiejętność podejmowania decyzji i działań bez wyczekiwania na jakikolwiek dyrektywy z "góry" stała się cechą szczególnie eksponowaną. Odnaczając się nią na przykład bohaterowie wydanej w 1946 roku "Młodej Gwardii" Aleksandra Fadiejewa, którzy samodzielnie organizują ruch oporu w zajętych przez Niemców Donbasie. (Na marginesie warto dodać, że ta ich samodzielność w stosunkach z władzami - które zresztą w rzeczywistości zostały przez okupantów rozproszone - stała się już po wojnie przyczyną krytyki tych wątków powieści, ze strony najwyższych czynników politycznych).

Sytuacyjna geniza nacisku jaki położono na owe cechy jest zupełnie oczywista. Już w pierwszych tygodniach a nawet dniach wojny okazało się bowiem, że bodaj najważniejszym problemem Armii Czerwonej, wycofującej się w warunkach znacznego chaosu i braku orientacji co do położenia, jest powszechna niezdolność podjęcia działań szybkich i adekwatnych do sytuacji decyzji. Młodzi dowódcy niższego szczebla czekali biernie na rozkazy z góry, pozostawiając inicjatywę w rękach przeciwnika, wyższe dowództwa zaś działały opanoszone i chaotycznie, próbując w odwołaniu od realiów frontu bezkrytycznie realizować w pierwszych dniach wojny jakies plany ofensywne, założone przez doktrynę obowiązującą przed wojną. Ponadto charakter prowadzonej przez

Niemców "wojny blyskawicznej", której towarzyszyło przerwanie frontu w wielu miejscach oraz głębokie ataki lotnicze, sprawił, że przekazywanie informacji z dołu do góry i rozkazów z góry w dół okazało się bardzo zawodne. Można powiedzieć obrazowo, że cały układ nerwowy rozbudowanego systemu "nakazowo-rozdzielczego" został sparaliżowany i zdolność oporu armii zaczęła zaletać niemal wyłącznie od oddolnej inicjatywy dowódców, a na odcinku cywilnym od kierowników niższych szczebli. Okazało się również niebawem, że w tych stosunkowo nielicznych przypadkach, w których ludzie ci potrafili działać energicznie, nie oglądając się na rozkazy czy dyrektywy z góry, poszczególne oddziały i ugrupowania stawały o wiele twardszy opór i niejednokrotnie wychodziły z opresji obronną ręką, na przykład przebijając się z okrążeń lub przynajmniej zadając Niemcom poważne straty. O tym, że ów stan rzeczy miał korzenie systemowe i odnosił się nie tylko do sytuacji z pierwszych tygodni wojny - choć wtedy jego konsekwencje uwidoczniły się najwyraźniej - pisze w zawaolowanej formie zwycięzca bitwy pod Stalingradem marszałek A.I. Jeremienko: "Nieprzyjaciel wyplera nas, a przyczyna tego tkwi, niestety, nie tylko w jego przewadze liczebnej, ale także w braku porządku wśród części naszych wojsk"¹⁾. W opinii tej Jeremienko odwołuje się do autorzytetu Chruszczowa, ale potrafił też mówić we własnym imieniu i bardziej konkretnie: "Podczas mojego pobytu w 22 armii doszedłem do następujących wniosków: niektórzy dowódcy wykazują za mało inicjatywy w działaniach, w poszukiwaniu rozwiązań prowadzących do pomyslnego zwrotu w sytuacji liczą na kogoś lub na coś. Później zrozumiałem, że ten brak wiary we własną siłę i oczekiwanie na coś niezwykłego, nieomal że cudownego, spowo-

¹⁾ A.I. Jeremienko, Bitwa nad Wołgą, Warszawa 1963, s. 51.

dowane było długotrwałym panowaniem kultu jednostki, Oficerowie, wśród nich niektórzy poważni dowódcy, uważali, że wszystkie bardziej istotne decyzje przyjdą do nich gotowe z góry.

Zawążyło to bardzo na naszych działaniach w pierwszych dniach wojny, kiedy często trzeba było naszymi siłami zajmować i utrzymywać rubież obronę. Niekiedy bywało, że dowódcy pododdziału oczekiwali decyzji dowódcy oddziału, ten oczekiwał na decyzję dowódcy związku itd., szeregowcy zaś i podoficerowie nie wiedzieli co mają robić. Trzeba było z całą bezwzględnością żądać od wszystkich dowódców, poczynając od dowódcy plutonu, aby wszędzie, gdziekolwiek się znajdują, przejawiali maksimum inicjatywy, podejmowali walkę, atakowali nieprzyjaciela i bronili każdej płaszczyzny ziemi radzieckiej¹⁾. Sądząc po przekazywanych treściach ośrodków decyzyjne szybko zrozumieli, na czym polegała wady propagowanych przed wojną systemów wartości i wzorów osobowych, jeśli spojrzeli na nie pod kątem wymogów nowej sytuacji wojennej. Sztywny skądinąd system ideologiczno-propagandowy okazał się przy tym na tyle elastyczny, że w dziedzinie niektórych treści - które uprzednio wydawały się zapewne nierozłącznie związane z aksjomatyką tego systemu w dziedzinie wartości - zdobył się na zwrot o niemal sto osiemdziesiąt stopni. Tym co prawdopodobnie ułatwiało dokonanie tego zwrotu, lub uznanie go przez społeczeństwo za względnie naturalny, było jak się zdaje pogrzebane odczucie sytuacji wojny jako zupełnie odmiennej od rzeczywistości dotychczasowej. Sprawie tej warto poświęcić chwilę uwagi, zwłaszcza że owo odczucie ma pewne punkty stykowe z tym co sygnalizowaliśmy w poprzednim rozdziale, choć w istotnych sprawach zdaje się różnić z odczuciami Polaków.

¹⁾ Ibidem, s. 39.

Sytuacja wojny i nowa perspektywa świata

W analizowanym materiale, zwłaszcza w literaturze tworzonej w czasie wojny lub bezpośrednio po niej, obok licznych opisów okrucieństw, jakie niesie ona ze sobą, powtarza się mianowicie pewna myśl, która dobrze koresponduje z tym, co przed chwilą nazwalismy metaforycznie "manewrem aksjologicznym". Jest to w rozmaty sposób wyrażane przekonanie, że sytuacja wojny zmusza człowieka do tak radykalnego przewartościowania faktów, do tak głębokich zmian w ich postrzeganiu, iż można by tu mówić o pojawianiu się pod jej wpływem zupełnie nowej perspektywy świata. "Dzień wczorajszy stał się odległym i niezrozumiałym - pisat pod wpływem wojennych doświadczeń Ila Erenburg - . Czy tak dawno Sergiusz dyskutował z Bielscezem, broniąc swego projektu; Nina Griorgijewna zachwycała się uczuciem, który deklamował Wiktora Hugo; a Lubulin siedział nad charakterystyką nowego materiału budowlanego, jak gdyby nad strofami natchnionego poematu? Czy tak dawno ludzie rozmawiali o domach wypoczynkowych, o skierowaniach, cieszyli się, że otrzymali mieszkanie, zadowolili, zastanawiali nad ceną wygodnego fotela, przejmowali się, że sym dostać dwójkę z arytmetyki, dyskutowali nad inscenizacją "Madame Bovary"? Czy tak dawno, pomimo tysięcy zmartwień, urazów, utrudnień - życie wydawało się uregulowane, trwałe, radosne? I nagle ktoś przeciął nitkę jedwabiu - rozleciały się dni, lata, istnienia¹⁾.

Niemal z dnia na dzień nie tylko sprawy białe, ale również ważne osunęły się więc w przeszłość, jak gdyby wyparte przez nową rzeczywistość. W wydanej w 1946 roku powieści Wiktora

¹⁾ I. Erenburg, Burza, t. 2, Warszawa 1954, s. 18.

Niekrasowa - uczestnika walk o Stalingrad, autora, który za-
injonował w literaturze wojennej nurt deheroizacji - czytamy
"Lusia pytała mnie ... czy lubię Błoka. Komiczna osoba. Powin-
na mię była spytać, czy lubię Błoka - w czasie przeszłym. Tak,
lubięm go bardzo"¹⁾. Bohater tej samej powieści w pewnym mo-
mencie przytapuje się na rozważaniach, które w nowej sytuacji
wydają mu się zupełnie niestosowne: "Kto budował bazylikę św.
Piotra w Rzymie? Pierwszy Bramante. Potem, zdaje się Sangallo
... albo Rafael ... potem jeszcze ktoś, wreszcie Michał Anioł.
On to zbudował kopułę. A kolumnadę? Chyba Barnini? Tfu, do
diabła ... co za bzdury przychodził mi do głowy! Komu to jest
potrzebne? (...) Spadnie taka jednostronka - i nie ma kopuły"²⁾.

Fragment ten mógłby sugerować, że charakterystyczna dla
czasów wojny perspektywa świata jest po prostu perspektywą znie-
kształcającą i dehumanizującą. Taki wniosek byłby jednak po-
chopny - nie tylko w moralistyczno-propagandowej literaturze
lub filmie, ale i w utworach formatu cytowanej powieści Wiktora
Niekrasowa obowiązuje inny, bardziej złożony, kanon ujmowania
tego problemu. Charakterystyczne jest dla niego istnienie jak-
by dwóch nurtów: przedstawiania okropności wojny, chciałoby się
powiedzieć w stylu Goyi, oraz - często zupełnie równoległe -
o wiele bardziej skomplikowanych jej konsekwencji, których ogół-
na ocena wypada raczej dodatnio. Ten pierwszy nurt nie wymaga
specjalnego komentarza - wojna była rzeczywiście okrutna i od-
zwierciedlenie tego faktu w opisach jest czymś tak naturalnym,
że wyjaśniając go nie musimy się nawet uciekać do podkreślenia
jego propagowanych funkcji, choć niewątpliwie odgrywały tu one
jakąś rolę. O wiele bardziej zagadkowe jest natomiast stosowa-

nie jaśniejszych barw w wizerunku wojny, dostregalne w tak
wielu utworach. Jak się zdaje tendencja owa mogła mieć dwa
zupełnie odmienne i niezależne od siebie źródła. Pierwsze po-
wiązane było z socjotechnicznymi zadaniami propagandy wojen-
nej, która nie mogła pozwolić sobie na to, by opisy wojny
kształtowały atmosferę beznadziejności i rozpacz. Była to
propaganda, która zakładała - nie bez pewnych racji - że dla
zwycięstwa niezbędne są w atmosferze społecznej elementy opty-
mizmu, choćby ze względu na ich funkcję dla równowagi psychicz-
nej człowieka. Jednym słowem wchodziło tu w grę coś w rodzaju
"urzędowego optymizmu".

Drugie źródło jest poważniejsze, lepiej też nadaje się do
wyjaśniania nastroju utworów bardziej ambitnych pod względem
artystycznym. Jest poza tym specyficzne właśnie dla rzeczywis-
tości radzieckiej owego okresu, a także o wiele bardziej inte-
resujące z punktu widzenia naszych głównych celów badawczych.
Wiąże się z najczęściej w historii faktem - niezatwo dającym
się pojąć członkom "normalnych" społeczeństw, że egzystencja
w warunkach nieludzkiej wojny wydawała się wielu radzieckim
obywatelom bardziej sensowna i znośna niż uprzednia egzystenc-
ja w warunkach pokoju. Dobrze wprowadza w to zagadnienie nas-
ępujący fragment powieści Borysa Pasternaka "Doktor Żywego":
"- Dziwna rzecz. Nie tylko dla śledzących w twoim obozie, ale
dla wszystkich żyjących w trzydziestych latach, nawet na woi-
nocy, nawet w pomysłowych warunkach pracy uniwersyteckiej,
wśród kałatek, wygód i pieniędzy, wojna była burzą oczyszczają-
cą atmosferę, powiewem świeżego powietrza, zapowiedzią wyzwo-
lenia. (...) Wojna z jej rzeczywistymi okropnościami, niebez-
pieczeństwem i groźbą rzeczywistej śmierci była lepsza od nie-
ludzkiego panowania fikcji, przynosiła ulgę, bo ograniczała

¹⁾ W. Niekrasow, W okopach Stalingradu, Kraków 1948 r., s. 187.

²⁾ Ibidem, s. 187.

czaradzieska potęga martwej litery.

Nie tylko ludzie w swoim potęgu, na katorżce, ale wszyscy w ogóle, na tyjach i na froncie, odczuli swobodnej, pełną pierśią i z entuzjazmem, uczuciem szczerzej radości rzucili się w ogień groźnej walki, śmiertelnej i zbawiennej¹⁾.

Nawet gdyby władz poprawkę na emfazę i patos charakterystyczny te wypowiedzi, należałoby przyznać, że z chwilą wybuchu wojny ludzie odczuli, iż totalitarny system "rozluźnił uścisk", zarówno w sensie nieludzkim - zwolnienia z obowiązków wielu oficerów, pewne, choć bardzo selektywne, złagodzenie terroru - jak i w sensie metaforycznym: ograniczono "niehumanitarne panowanie fikcji", choćby w związku z zasygnalizowanym już przez nas "manewrem aksjologicznym" w propagandzie, który w znacznym stopniu polegał na zwróceniu się w kierunku bardziej autentycznych wartości. Ten autentyzm polegał na ich głębokim zakorzenieniu w kulturze oraz - co się z tym wiąże - funkcjonowaniu jako rzeczywistych kryteriów oceniania faktów przez ludzi, z których wielu odnalazło wreszcie sens swego działania a nawet istnienia w walce na froncie lub w pracy dla frontu, pojmowanych obecnie w kategoriach tradycyjnego patriotyzmu. Wspomniane już, że wojna wpłynęła między innymi na bardzo radykalną zmianę w dziedzinie lansowanych przez środki przekazu kryteriów oceny człowieka. Obecnie zwrócić uwagę na te spośród nich, które mają szczególnie wyraźny charakter moralny.

¹⁾ B. Pasternak, Doktor Żywało, Paryż 1959, s. 461.

Kojna jako "papiererek lakmusowy"
i "wywoływacz" ukazujący prawdziwe oblicze człowieka

W badanym materiale niezwykle często podejmowany jest problem dokonującej się pod wpływem wojennego zagrożenia zmiany w ocenianiu ludzkiego postępowania, ludzkiego charakteru, czy wręcz najgłębszej pojętej wartości jednostki. Panuje w nim daleko idąca zgodność, iż dopiero rozmaite sytuacje zagrożenia towarzyszące wojnie nie tylko ukazują jednostkę od innej strony, narzucając ocenianie jej pod kątem pewnych cech, które do tego czasu pozostawały w cieniu, ale że w dodatku ta nowa ocena jest - w co się głęboko wierzy - jakby bardziej prawdziwa w sensie uniwersalnym, pokazuje człowieka takim jakim jest on "naprawdę". Wierzy się bowiem, że bierze ona pod uwagę to, co się w jednostce liczy najbardziej, zwłaszcza z moralnego, a więc najważniejszego - jak się zwykle uważa - punktu widzenia. W wielu utworach literackich, a także filmach, ta prawdziwa i w pewnym sensie ostateczna wartość człowieka ujawnia się dopiero w charakterystycznych, testujących tę wartość sytuacjach i nieraz trudno przewidzieć - co się silnie podkreśla - na podstawie znajomości cech ważnych dla jednostki w warunkach normalnych, jak ten test wypadnie. Myśli ta - znana nam dobrze z przytaczanych w poprzednim rozdziale wypowiedzi żołnierzy polskiego podziemia - w formie klasycznej i można powiedzieć "modelowej" wyrażona została we fragmencie cytowanej już powieści Niekrasowa, relacjonującym dialog między jej głównym bohaterem i pewnym żołnierzem o wyrazistej osobowości oraz "kontrowersyjnej" przeszłości:

* - Czyś ty, Czumań, przed wojną myślał jeszcze o czymś

oprócz dziewczyny?

Czumak przestaje na chwilę chodzić. Tak jakby coś rozważał.

- Myślałem jeszcze o wodce ... O czymże więcej miałem myśleć? forsy-w bród. Pracownikiem naukowym nie miałem zamiaru zostać. - Pauza. - A teraz, na przykład ...

Czybyś wystygł?

Czumak zwleka nieco z odpowiedzią. Wszedłszy ręce w kieszenie i rozkraczawszy nogi, stara się najwidoczniej znaleźć odpowiednie słowa.

- Nie żebym wystygł ... Ale tu - na wojnie ... Znowu pauza. Rozumiesz, przed wojną byłem dla siebie królem i bogiem. Miałem takiego koleżkę, z którymśmy razem szpanowali. Wspólnieśmy wódkę pili, wspólnieśmy mordy bili takim, o ... - usłuchała się z lekka i tym swoim zawsze nieco chytrym okiem mruga do mnie porozumiewawczo - takim, o, facetem. Ale nie o to w ogóle chodzi ...

Siada na krzewidzi stołu. Huśta nogą. Midać, że mu trudno wyrazić to, co myśli. Krząty wokół, a nie może utrafić w sedno.

- W Sewastopolu, na przykład. Taki wypadek. Na samym początku obietęnia. W grudniu, a może w końcu listopada? Już nie pamiętam ... Miałem przyjaciela. Nawet nie przyjaciela - po prostu stuzylismy obaj na tym samym okręcie. Tierentiew. Też matros. Potem na brzegu trafiliśmy razem do okopów. Koło francuskiego cmentarza. Przed wojną żyliśmy ze sobą jak pies z kotem. Chciał mi oddać jedną babę. A chłopak - można powiedzieć - niczego sobie. Rece mię swedziały, żeby mu wybić parę zębów ... (....) - W ogóle go nie lubiłem. I on mnie też ...

(....) - No i wybiłem mu parę zębów. A on mi potańczył zebra. Prawie dwa czy trzy tygodnie naprawdę tchu nie mogłem złapać. Ale nie o to chodzi ... Krótko mówiąc, Fryce rozwalili mi plecy

kulą wybuchową. O piętnaście kroków od ich okopów. Myślałem, że już koniec ze mną. Zacząłem puszczać banki nosem. I diabli wiedzą, czy bym całkiem nie poszedł na dno ... A rano ocknąłem się w naszym okopie. Okazuje się, że to ten tam Tierentiew mię przywlokł ... - Umarł późnej ten Tierentiew. Miał urwane obie nogi. Dowiedziałem się o tym w szpitalu, w Gagrach. Doreczono mi list od niego. Prosił mię przed śmiercią ... Ale co tu w ogóle mówić - nie ma Tierentiewa ...

- Przed wojną rozumiesz koleżki byli dla mnie ... no, jakby to powiedzieć ... no, żeby się nie nudziło przy picciu. A teraz. Mam jednego zwiadowcę. Znasz go przecie, lejtnancie - to ten sam, o któregośmy się jakby pokłócili. To ja o niego uważasz, gotów jestem człowiekowi gardło przegryźć (...)!¹⁾ Historia opowiedziana przez Czumaka stanowi dobrą ilustrację znanego w wielu kulturach i interesującego z punktu widzenia naszej problematyki powiedzenia: "prawdziwych przyjaciół poznaje się w biedzie". Znajduje ona zrozumienie u głównego bohatera, który już wcześniej stwierdził:

"Wszak i przedtem miałem przyjaciół. Nawet wielu przyjaciół. Razem uczyliśmy się, razem pracowaliśmy, piliśmy wódkę, toczyliśmy dyskusje o sztuce i innych wzniosłych rzeczach ... Ale czy to wszystko wystarcza? Piłajki, dyskusje, tak zwane wspólne zainteresowania, ten sam poziom kulturalny?

Wadim Kasricki - mądry, utalentowany, subtelny chłopak. Nigdy nie nudziłem się w jego towarzystwie, wiele się od niego nauczyłem. Ale czy on byłby zdolny wynieść mię z ranego z polu bitwy? Dawniej mię takie kwestie nie interesowały. A teraz interesują. I nie wiem tej kwestii rozstrzygnąć: czy wyniosłby

¹⁾ Ibidem, ss. 221-3.

nie, czy nie? A Walega by wyniósł - to wiem na pewno¹⁾ ... Albo Sergiusz Wiednicki. Czy poszedłbym z nim na zwiedzy? Nie wiem. A z Walega - choćby na koniec świata ...

Dopiero na wojnie poznaje się ludzi naprawdę. Obecnie jest to dla mnie jasne. Wojna jest jak papier lakmusowy, jak szczególny jaskółczy wywoływacz²⁾ (podkreślenie - K.K.).

Toteż, jak stwierdza bohater powieści Erenburga "... teraz odbywa się prawdziwa weryfikacja. Krawczenko ... Miał opinię najbardziej pewnego. Świat. O Iwanowiczku mówiono «techórz», później przyklejono mu epitet «Kombinator». Dlaczego? Że prosił o pokój? A on wysadził transport; bohater, otrzymał odznaczenie podziernie ... trudno się było zorientować - żyło się spokojnie, praca, nauka, jednemu potrzebny pokój dla matki, inny się żeni, jak to w życiu ... Niby było jasno, a ludzi wdziało się jak przez mgłę. Teraz mgła, a ludzi widać lepiej³⁾ (podkreślenie - K.K.).

Uścisłając to, co dotychczas powiedzieliśmy, możemy stwierdzić, że w czasie wojny ludzi widać lepiej co najmniej z dwóch, ściśle ze sobą związanych powodów: możny ona sytuacje sprawdzające człowieka oraz narzuca wyraźne kryteria oceny. Są to kryteria moralne charakterystyczne głównie dla orientacji prospołecznej, przy czym nie traktuje się ich na ogół tak, jak gdyby były kryteriami jedynymi, jednakże ich bezwzględnie dominiująca pozycja w ogólnej aksjologii nie budzi wątpliwości - stąd owa jasność widzenia. Przykład Czumaka pokazuje, jak w sensie psychologicznym dokonuje się owa zmiana perspektywy ocennej.

Kilka towarzyszących jej faktów jest zgodnych z kanonem pokazy-

¹⁾ Walega - ordynans bohatera, o którym ten powiada, że "czyta sylabizując, wpił się w dźwięki, nie będąc siłem razy siłem nie wie, i gdy go sa-
przeć, co to jest socjalizm albo ojczyzna, nie potrafi dać rozsądnej odpowie-
dzi".

²⁾ Ibidem, s. 66-7.

³⁾ I. Erenburg, Burza, t. II, s. 160.

wania takiego procesu. Przede wszystkim Czumak przed wojną ani nie oceniał ludzi według istotnych kategorii moralnych, ani też sam w świecie tych kategorii nie wypadł zbyt dobrze. Jest to mocny nieszykły częsty w twórczości tego okresu - bohaterem pozytywnym okazuje się jednostka, której przeszłość, w świecie do niedawna istniejących stereotypów, najmniej ją do tego predestynuje. Często jest to człowiek, który podobnie jak Czumak wyraźnie nie uczestniczył w oficjalnie aprobowanych formach życia zbiorowego, a nawet mógł być do nich niechętnie nastawiony. Toteż z punktu widzenia przedwojennych kanonów prospołeczności mógł być określany wręcz jako jednostka aspołeczna. Autorzy często posuwają się w akcentowaniu tego momentu dość daleko. W jednym z opowiadań Aleksandra Tołstoja na przykład bohaterem takim okazuje się przedwojenny kułak, który wiele lat przesiadział w obozie za negatywny stosunek do władzy radzieckiej. Jednak w okresie wojny "zamknął swój osobisty rachunek" z tą władzą i zginął bohaterską śmiercią w walce z Niemcami¹⁾. Jednak najczęściej są to ludzie tacy jak Czumak, którym życie przed wojną ani nie stwarzało specjalnej okazji do ujawnienia swojej prawdziwej wartości, ani też ich do tego specjalnie nie zachęcało. Dopiero wojna zrodziła ten rodzaj sytuacji, które postawiły Czumaka przed domagającym się praktycznej odpowiedzi pytaniem: czym jest człowiek dla innych ludzi i na czym polega jego prawdziwa wartość. Bohater daleki jest w próbach odpowiedzi na to pytanie od jakichś generalizacji, z którymi najwyraźniej nie daje sobie rady, choć czuje, że problem ma wymiar ogólny. Natomiast w odniesieniu do konkretnych relacji międzyludzkich, stanowiących pole jego osobistych doświadczeń, doskonale wie o co mu chodzi i chciałoby się po-

¹⁾ A. Tołstoj, Dienna historia, w zbiorze Radzieckie nowele, Moskwa 1948 r.

wiedzieć, że jego refleksja moralna jest na tym poziomie zupełnie klarowna. Jest bowiem wyraźnie świadom zarówno natury swojej uprzedniej perspektywy aksjologicznej, jak i charakteru perspektywy nowej, jak wreszcie - rodzaju osobistych doświadczeń, które go do tej zmiany doprowadziły. Doświadczenia te mieszczą się w pewnym kanonie szeroko stosowanym w analizowanych materiałach. Punktem zwrotnym jest dla Czumaka fakt urwania mu życia przez człowieka (Rierientlewa), do którego nie czuł sympatii, i świadomość, że życiem swoim ryzykował właśnie ktoś taki, a nie inni od niego sympatyczniejsi. Rodzi się wobec niego postawa, która jest przesłanką więzi międzyлюдzkiej o wiele silniejszej niż te, które Czumak znał do tego czasu. Nie jest to proces nieświadomiony - towarzyszy mu refleksja moralna, która znajduje odbicie w cytowanym dialogu. Wskazuje on, że Czumak od pewnego momentu stosuje nowe kryteria moralne w ocenianiu postępowania innych, jak i zapewne w ocenianiu siebie. Są to kryteria niezwykle silnie powiązane ze sferą emocjonalną, ukształtowaną pod wpływem osobistych przeżyć. To samo można powiedzieć o narratorze - głównym bohaterze powieści, przy czym o ile radykalizm ewolucji moralnej Czumaka polegał na tym, iż poprzednio sfera wartości wysoko w kulturze cenionych była mu obca, o tyle radykalizm ewolucji narratora wiązał się z jednoznacznym podporządkowaniem tej sfery - wartościom moralnym o charakterze prospołecznym. Efekt końcowy tej ewolucji jest w każdym razie zasadniczo podobny i obaj bohaterzy doskonale nawzajem rozumieją swoje centralne pojęcia moralne.

Archetypowe wzorce frontowej "spolegliwości"

Wspomnieliśmy, że wydarzenie stanowiące punkt zwrotny w ewolucji moralnej Czumaka zgodne jest z względnie stałym kanonem pokazywania takich procesów, jest to ponadto kanon niezwykle często obowiązujący przy próbach prezentowania najwyższych wartości moralnych oraz ludzi, którzy je ucieleśniają. W imię tych najwyższych wartości - znanych nam dobrze z poprzedniego rozdziału - nie można pozostawić własnemu losowi towarzysza broni, zwłaszcza ранnego, ale niekoniecznie ранnego - może to być również sytuacja, w której pozostawiony własnemu losowi nie da sobie rady i zginie lub zostanie wzięty do niewoli. Nie wolno do tego dopuścić także wtedy, gdy szanse uratowania są niewielkie, a ryzyko związane z niesieniem pomocy - ogromne, a nawet wtedy, gdy szansa takich prawie nie ma. Sytuacja taka może wytworzyć się na przykład w czasie akcji wycofywania po jakimś zadaniu, kiedy to ranny towarzysz opóźnia marsz i pod żadnym pozorem nie wolno go pozostawić własnemu losowi. Jest przy tym charakterystyczne, że nie wytwarza się tu - jakby powiedział Petrarzycki - układ imperatywno-trybutywny: poczuciu zobowiązania moralnego (o charakterze emocjonalno-normatywnym) nie towarzyszy roszczenie, przeciwnie - ranny zwykle domaga się, by go pozostawiono, i w tym przejawia się jego prospołeczność. Jeżeli jest on przełożonym, domaga się tego w formie rozkazu, i to jest jedyna sytuacja, kiedy to, z uwagi na inne jeszcze względy (o których później będzie mowa) dopuszcza się pozostawienie go własnemu losowi. Jest to zresztą również jedyną sytuacją, kiedy czasem usprawiedliwia się niewykonanie roz-

razu. Ujmując problem w kategoriach lansowanych wzorów osobowych można powiedzieć, że kryteria, według których ocenia się postępowanie człowieka w tego rodzaju sytuacjach, są szczególnie charakterystyczne dla wzoru społecznego opiekuna, który według Tadeusza Kotarbińskiego wyrażał podstawowe wartości moralne. Warto jeszcze dodać, że od udzielającego pomocy nie wymaga się z reguły przejawiania tych form odwagi, które polegają na nie odczuwaniu lęku. Ważne jest jedynie, by umiał 'ek przezwyciężyć, ponlewał przeżywany imperatyw i prospołeczne odczucia muszą być czynnikiem bezwzględnie dominującym.

W analizowanym materiale podkreśla się, że pomiędzy ludźmi postępującymi zgodnie z takim wzorem osobowym, rodzi się wiedź o szczególnej sile, rzadko spotykana w warunkach pokojowych, toteż przyjaźń frontowa ma nie mieć sobie równych. Motyw ten jest zresztą dobrze znany nie tylko z radzieckiej literatury okresu wojny, zetknęliśmy się z nim również w poprzednim rozdziale.

Jest charakterystyczne, że choć postępowanie zgodne z wzorcem uznaje się za jedynie słuszne i nie dopuszcza się żadnych wahań w sytuacjach decyzyjnych, to jednocześnie opisuje się je jako coś bardzo trudnego i wymagającego prawdziwego męstwa. Toteż oczywiście nie wszyscy mogą się na nie zdobyć. Z kolei dla tych, którzy się nań nie zdobyli, nie ma żadnego usprawiedliwienia - podlegają najsurowszemu pozbawieniu moralnemu, którego nie mogą złagodzić żadne dodatkowe cechy takiego człowieka. Przyjmuje się założenie, że przedzję czy później każdy znalazł się w sytuacji, która obnażył jego rzeczywiste "ja" i da odpowiedź na pytanie, czy jest on "prawdziwym człowiekiem", czy też na takie pytanie nie zasługuje. Ponadto, jak się zdaje, przyjmuje się tu również założenie, że wprawdzie sytuacja wojny szlifuje charak-

tary, to jednak nie zmienia ich w sposób zasadniczy: prawdziwi ludzie byli takimi zawsze, tyle, że uprzednio ani sami nie mieli okazji się o tym przekonać, ani też inni nie byli w stanie tego dostrzec. Czumak na przykład był porządnym człowiekiem zawsze, tyle że jakby w formie utajonej lub załączkowej. Analogicznie postępuje się zresztą z tych, którzy się w chwili próby nie sprawdzili. Zachowanie w tej trudnej chwili stanowi więc główny układ odniesienia dla retrospektywnej oceny poprzedniego życia jednostki. Wszystko to sprzyja rysowaniu moralnej sylwetki człowieka w kategoriach czarno-białych. Głównymi czynnikami kształtującymi taką wizję wydają się bezwzględna dominacja prospołecznych wartości moralnych nad wszelkimi innymi wartościami oraz sytuacja zagrożenia mnożąca okoliczności, w których wyrażająca się w rzeczywistym postępowaniu wierność wobec tych wartości zostaje poddana próbie.

Kobiece wzorce prospołeczności

Sytuacje, w której realizuje się norma nakazująca nie pozostawianie w opresji towarzysza broni, stanowi jakby typ idealny układu zobowiązującego jednostkę do działań prospołecznych. Wydaje się, że ma z n.a wiele wspólnego niezwykle często wprowadzany w literaturze, publicystyce i filmie wątek wierności kobiecej wobec mężczyzny (męża, narzeczonego), który uległ wypadkowi. Wprawdzie i wartość kobiet była czasem określana ich zachowaniem w sytuacjach stanowiących test przeznaczony przede wszystkim dla mężczyzn, jednakże najczęściej problemem wartość-

ci jednostki i jej charakteru jest w tym wypadku owa wierność wobec mężczyzny okaleczonego w walce. Tej właśnie sprawy dotyczy ważny wątek powieści Borysa Polewoja "Opowieść o prawdziwym człowieku", w której fakt utraty nóg przez głównego bohatera nie wpływa na osłabienie uczucia jego narzeczonej. Jest przy tym charakterystyczne, że podobnie jak w wypadku ранego, który nie przejawia rozszewra wobec ratujących go towarzyszy broni, tak i tu okaleczony bohater uważa za zupełnie naturalne rozstanie się z nim narzeczonej i jest pozytywnie zaskoczony czymś, co uznaje za przejaw jej wielkoduszności. Oczywiście z punktu widzenia wzorców kobiety porzucenie narzeczonego lub odejście od męża w takich sytuacjach - często wprowadza się tu postać mężczyzny oszpeconego na skutek silnego poparzenia twarzy (przykład nierządki u czołgistów) - uznawane jest z reguły za czyn dyskwalifikujący ją ostatecznie, obnażający próżność i zły charakter. Przy czym zwykle sprawa jest przedstawiona tak, jak gdyby pozostał przy mężczyźnie nie wynikało z porządkowania się nakazowi moralnego obowiązku, lecz wiązało się raczej ze zdolnością zachowania autentycznego uczucia, które u kobiety wartościowej w takich momentach nie wygasa.

Jeszcze bardziej uogólniając motyw nie pozostawiania w opresji towarzysza broni, można powiązać z tą kategorią czynów nieco inny wątek, występujący w analizowanym materiale co najmniej równie często jak wątek wierności wobec okaleczonego mężczyzny. Chodzi mianowicie o ideę wytrwałości kobiety czekającej na swojego męża czy narzeczonego walczącego na froncie, mimo informacji sugerujących jego śmierć. Otóż niezwykle dobrze ma świadczyć o wartości kobiety, jeśli nie daje ona wiary w tego rodzaju informacjom, i to czasem nawet wtedy, gdy są to informacje tak pewne, jak np. relacja naczelnego świadka. Wątek ten

sugeruje, że owa niezachwiana wiara, choć wydaje się irracjonalna, jak się okazuje wcale taka nie jest, bowiem oczekiwany rzeczywistości powraca. Przy czym powstaje wrażenie, że niezachwiana wiara kobiety może odegrać w tym powrocie jakąś rolę siły sprawczej. Motyw ten pojawia się na przykład w bardzo popularnym w czasie wojny filmie "Czekaj na mnie", który zapożyczył tytuł z wiersza K. Simonowa. Trzeba podkreślić, że zarówno ten, jak wspomniany poprzednio rodzaj kobiecej wierności nie są interpretowane jako wyraz jakiegokolwiek altruizmu wobec mężczyzny, jednakże zachowania niegodne z owym wzorcem są bardzo jednoznacznie wiązane z egoizmem i postędnictwem charakteru. Ponieważ ponadto w wątkach tych eksponuje się również wartość takiego postępowania dla mężczyzny, niepewnego swej sytuacji w warunkach rozłąki - mamy prawo rozpatrywać je w kategoriach charakterystycznych dla orientacji prospołecznej.

Wojna jako czynnik hartujący charaktery
i przyspieszający dojrzewanie jednostek

Z tego co dotychczas powiedzieliśmy wynika, iż - jak sugerują analizowane materiały - wojna sprzyja ukazaniu prawdziwej wartości człowieka, bowiem po pierwsze - smentenia kryteria oceny nie na takie, które odnoszą się do cech uważanych za najistotniejsze dla generalnej oceny jednostki, po drugie - kreuje sytuacje, w których cechy owe mają okazję najlepiej się uzewnętrznić. Podane przykłady nie pozwalają jednak jak na razie jednoznacznie odpowiedzieć na znane nam już z poprzedniego rozdziału pytanie - choć pewne sugestie są w nich zawarte: czy wojna

przez tego, że "weryfikuje" ludzi, sprzyja również kształtowaniu człowieka i stosunków międzyлюдzkich w kierunku postawnym z etycznego punktu widzenia?

Odcisł nie ma wątpliwości, że w świetle badanych materiałów i na to pytanie należy odpowiedzieć pozytywnie. Przeważają przy tym opinie, że wojna sprzyja pełnej kryształizacji w ludziach tych cech, które w okresie pokoju miały postać jak gdyby załatkową, tak więc - potencjalnie dobrych lub niby dobrych czyni ludźmi o głębokiej wartości, ludźmi "prawdziwymi", zaś ludzi o zadatkach negatywnych przemienia w jednostki moralnie odrzucające. Opisy tych procesów, mówiąc metaforycznie, mają w sobie często coś z chemicznej reakcji - w wysokiej temperaturze procesy przebiegają szybciej. Czasem metafora ta ma postać uogólnienia jeszcze bardziej ambitnego:

"- Mówią, że wielki wiatr roznieca płomieni.

- W miłości?

- We wszystkim. I w miłości, i w życiu, i w narodzie...

Lećąc tutaj myślałem - co się stało z naszym narodem; jest teraz wielki; jego ból i duma i droga ...¹⁾. Tak pisał Ilija Erenburg, mając na myśli swój powrót w czasie wojny z Francji do kraju. W tej samej powieści nie brak również stwierdzeń sugerujących szybsze w czasie wojny dojrzewanie duchowe jednostek, przypominają one opinie polskich respondentów omawiane w poprzednim rozdziale: "Doświadczenie wewnętrzne, którym ludzie dojrzali różniła się od młodzieży, zdobywa się powoli. Inaczej układa się życie duchowe podczas próby, ludzie tracą wtedy i nabywają wiele cech w tempie nadszybciej szybkim; znika pojęcie wieku, serca kamienieją, a jednocześnie stają się szczególnie wrażliwe ...²⁾".

¹ I. Erenburg, Burza, tom III, s. 409.

² Ibidem, tom II, s. 33.

Konkretnych opisów dojrzewania duchowego, a zwłaszcza emocjonalnego, w ówczesnej literaturze można znaleźć wiele. A to ktoś bardzo młody, lecz wyjątkowo pod względem emocjonalnym dojrzały, okazuje się być takim ze względu na tragiczne przeżycia wojenne, a to kobieta nie znająca dotychczas głębszych uczuć poznaje co to jest prawdziwa miłość pod wpływem rozłąki z ukochanym, który w dodatku okazuje się bohaterem, a to nawet mierzna do pewnego momentu aktorka pod wpływem spowodowanego przez wojnę osobistego dramatu staje się aktorką wybitną itd., itd.

Nic nie może dorównać sile uczuć rodzących się w walce - motyw ten znamy już z cytowanej powieści Niekrasowa - uczuć zarówno pozytywnych, jak i negatywnych. Aleksander Bek w niezwykle popularnej, wydanej w 1944 roku powieści "Szosa Wołokołamska" tak ujmuje ten problem w rozmowie narratora z głównym bohaterem:

"- Czy wlecie, co to jest miłość?

- Wiem.

- Przed wojną również sądziłem, że wiem. Kochałem kobiety, poznałem, co to jest namiętność, lecz wszystko jest niczym w porównaniu z uczuciem miłości rodzącej się w walce. Na wojnie w walce rodzi się najsilniejsza miłość i najsilniejsza niemiłość, o jakiej ludzie, którzy tego nie przeżyli nie mają pojęcia¹⁾. Autorowi chodzi tu, oczywiście, o uczucia wobec towarzyszy broni.

W badanym materiale nie brak tekstów, w których w sposób zupełnie otwarty i jednoznaczny mówi się o dodatnim wpływie, jaki wywiera wojna na charakter człowieka: "Na wojnie, obracając się bezustannie w promieniu śmierci, ludzie stają się lepsimi - stwierdza Aleksander Tołstoj - schodzi z nich wszelka bia-

¹ A. Bek, Szosa Wołokołamska, MON, Warszawa 1978, s. 9.

ność, niczym spalona skóra po uderze słończnym, i zostaje w czwartku tylko to, co najistotniejsze¹⁾.

Zastanawiająca jest powszechność tego rodzaju spojrze-
nia na wojnę i jej społeczno-moralne konsekwencje. Nie są od-
niego wolni również autorzy nastawieni krytycznie do ówczes-
nej rzeczywistości. W cytowanej już przez nas powieści Borysa
Pasternaka "Doktor Żywego" czytamy np.:

"Wojna jest szczególnie ważnym ogniwem w łańcuchu rewolu-
cyjnych dziesięcioleci. Wraz z nią skończyło się działanie przy-
czyn łączących bezpośrednio w naturze przewartu. Ścisły ukazy-
wał się jego skutki uboczne, owoce skutków, skutki skutków. Nie-
szczęścia zahartowały charaktery, wychowały ludzi niesreputnych
skłonnych do bohaterstwa, do czynów wybitnych, suchwałych, nie-
słychanych. Są to rysy bajeczne, olśniewające, które stanowią
oblicze moralne pokolenia!²⁾

Internalizowane dobro ojczyzny
jako najwyższa forma dobra własnego

Jak dotąd zajmowaliśmy się tymi aspektami propagowanego
systemu aksjonomatycznego, które akcentują wartość prospołecz-
ności określonej niekiedy mianem "alioocentryzmu", tzn. postawy
ukierunkowanej na konkretne jednostki, np. towarzyszy broni.
Nie ma wątpliwości, że alioocentryzm ów propagowany był w anali-
zowanych materiałach wyjątkowo intensywnie, i że przypisywano
mu szczególnie wysoką wartość. Nie ulega jednak również wątpli-

¹A. Tołstoj, "Rzymski charakter", w zbiorze "Opowiadania pisa-
rzy radzieckich", Warszawa 1957, s. 500, t. III.

²B. Pasternak, Doktor Żywego, Paryż 1959, s. 61.

wości, że jeszcze intensywniej od alioocentryzmu propagowana
była forma prospołeczności zwana niekiedy "socioocentryzmem",
tzn. prospołeczności polegającej na przedkładaniu przez jednost-
kę dobra grupy lub zbiorowości ponad interes osobisty. Grupa ta
była - zgodnie z tradycyjnymi wzorami - przede wszystkim oj-
czyzna. Jest charakterystyczne, że stosunkowo rzadko mówiło
się przy tym o "ojczyźnie radzieckiej", rezygnując z takiego
określenia na rzecz takich określeń jak np. "świata ojczyzna".
Oddawało ono najlepiej charakter wartości, jakie ojczyzna mia-
ła reprezentować - a więc wartości absolutnej, wymagającej pod-
porządkowania jej wszelkich innych wartości, zwłaszcza dobra
osobistego.

Propagowanie wzorca osobistego poświęcania się dla ojczy-
ny towarzyszyło niejednej wojnie i na pewno nie warto byłoby
dłużej zatrzymywać się nad tą sprawą w przypadku propagandy
radzieckiej, gdyby nie dwa fakty: po pierwsze kariera, jaka w
tym okresie zrobiło pojęcie ojczyzny rozumianej przede wszyst-
kim w kategoriach narodowych, po drugie - doprowadzenie do
skrajności koncepcji poświęcenia. Zaczniemy od sprawy drugiej.
Propagowany wzorec wymagał tak silnej internalizacji przez
jednostkę dobra ojczyzny, że prowadziło to niemal do zniszcze-
nia jakiegokolwiek antynomii pomiędzy jej dobrem własnym i dob-
rem grupy, świadomość bowiem działania dla dobra grupy, poświę-
cania się dla niej, miała być dla człowieka źródłem najwyższej
satisfakcji i szczęścia. Dobrze ilustruje tę sytuację przypadek
Zol Kosmodemianakiej, postaci szeroko propagowanej w czasie
wojny jako realny wódz osobowy, między innymi przez stabilary-
zowane filmy wyświetlane w owym okresie. Opisy publicznej egze-
kucji dokonanej przez Niemców na tej bohaterce ruchu oporu eks-
ponowały rozbieżność postaw, jaka zaistniała pomiędzy nią, a

spedycyjnymi w charakterze widzów mieszkańcami wsi. Widzieli oni w tej sytuacji głównie dramat torturowanej i skazanej na śmierć młodej dziewczyny, a nie dostrzegali tego, na co zwróciła im uwagę na chwilę przed śmiercią sama bohaterka, apelując by nie płakali, ponieważ umieranie za ojczyznę jest najwyższym szczęściem. Idea sugerująca, iż każdy, kto ma okazję poświęcić się dla ojczyzny powinien czuć się szczęśliwy, wyrażana była z całą siłą i na różne sposoby. Dostojne jej odczytanie - a tego oczekiwano - pozwala stwierdzić, iż któż kto realizuje omą socjocentryczną prospołeczność, nie tyle poświęca po prostu dobro własne dla dobra grupy, co raczej przedkłada jedną formę dobra własnego (poczucie sensu istnienia wynikające z tego, co uczyniło się dla ojczyzny, związane z takimi faktami odczucie najgłębszej radości i szczęścia), nad inną formę (własne bezinteresowno, życie itp.). Stwierdzenie takie jest możliwe, bowiem dobro, które składnąd zwykliśmy nazywał pozasobistym jest tu silnie wdrukowane, czy też wbudowane w strukturę dobra własnego.

Może ktoś powiedzieć, że tego rodzaju fakty zdarzają się często chodby w przypadku wojen religijnych, gdzie np. do dzisiaj islamskim bojownikom przedstawia się śmierć poniesioną w świątej wojnie jako najwyższe szczęście. Jednak wszędzie tam, gdzie w grę wchodzi religijna interpretacja zjawiska, za śmierć taką oblicuje się jak najbardziej osobistą nagrodę w życiu przyszłym. Nie trzeba dodawać, że analizowane materiały nie sugerują takich nagród i dlatego lansowany w nich wzór skrajnej socjocentrycznej prospołeczności zasługuje jednak na szczególną uwagę socjologa moralności.

Nie jest wykluczone, że interpretowanie poświęcenia dla ojczyzny jako źródła szczęścia stanowi jedną z aksjologicznych przesłanek dość szeroko lansowanej w badanym materiale tezy, iż

człowiek radziecki, mimo całej okropności wojny, winien czuć się zasadniczo szczęśliwy. Wróg musi porzucić marzenia - jak głosiła jedna z wojennych ulotek - "o przekształceniu dumnych i szczęśliwych ludzi radzieckich w pozbawionych praw niewolników niemieckich baronów i obszarników". Jest to sprawa z naszego punktu widzenia marginalna, lecz warta odnotowania z uwagi na problem możliwości, jakie istnieją w dziedzinie interpretacji stanu ducha ludzi skłanianych przez kulturę do zachowań ofiarnych.

Dominacja socjocentryzmu nad allocentryzmem

Z tego co przed chwilą zostało powiedziane wynika, że dobro ojczyzny jest w analizowanych materiałach przedstawiane jako dobro najwyższe, a obowiązki poświęcania się dla niej - jako naczelny obowiązek moralny. Jednocześnie pamiętamy jak silny nacisk kładziony jest również na moralne obowiązki wobec konkretnych jednostek. Powstaje pytanie: jak się rozstrzyga ewentualne konflikty pomiędzy tymi obowiązkami, a więc pomiędzy allocentryzmem i socjocentryzmem oraz czy się je w ogóle zauważa? Na oba te pytania można udzielić jednoznacznej odpowiedzi: konflikty te są odnotowywane i niejednokrotnie rozważane z punktu widzenia ich dramatyzmu, zaś wnioski moralne, które z nich wynikają są zawsze jednoznaczne - obowiązki wobec grupy przedstawiane są jako ważniejsze od obowiązków wobec jednostek, których dobro należy w takich sytuacjach bezwzględnie podporządkować

Kowad̄ dobru ojczyzny¹⁾. Tak właśnie postępuje w literaturze lub w filmie żołnierz, porostawiając ranego towarzysza broni, gdy wymaga tego wykonanie ważnego zadania, matka lub ojciec, porostawiając z tych samych powodów dzieci zdane na niepewny los, dorosłe dzieci, sprowadzające swą pracę w konspiracji na terenach okupowanych zagrożenie dla najbliższych itp. Trzeba podkreślić, że ów konflikt obowiązków pokazywany jest niejednokrotnie w całym jego dramatyzmie, i że właśnie określenie "dramat osobisty" o wiele lepiej pasuje do opisu sytuacji dokonującej wyboru jednostki, niż określenie "dylemat moralny", jednostka bowiem w gruncie rzeczy nie może mieć moralnych wątpliwości, jak w danej sytuacji powinno się postąpić. Można dodać, że poświęcanie dobra innych dla najwyższego dobra "świątej ojczyzny" nie jest w tym wypadku przedstawiane jako źródło jakiegokolwiek szczęścia osobistego, jak to się dzieje w sytuacji poświęcania własnej osoby, jest zawsze aktem jednoznacznie dramatycznym, zaś dramatem ów jest z reguły czymś głębszym niż w przypadku poświęcania przez jednostkę dobra osobistego.

¹⁾ Tak więc dylematowi wynikałemu z sytuacji konfliktu norm zapobiegaszcie tu - jakby powiedziała Ija Łazarzi-Pawłowna (por. Etyka Gandhiego, Warszawa 1965, ss. 200-204) - przy pomocy techniki wprowadzającej ich hierarchizację. Rzadko przy tym formułuje się explicite normy hierarchizacyjnych, natomiast bardzo konsekwentnie stosuje się przy przedstawianiu romantycznych sytuacji tę samą dyrektywę preferencyjną. Np. główny bohater powieści o powieści Aleksandra Bekka "Sroza Wołokołoska" (1944), kate dla przykładu rozstrzelać żołnierza, którego darzy sympatią - lecz który nie wytrzymał narowno sytuacji wojennego napięcia - ponlewał wie, że akt ten umocni dyscyplinę oddziału broniącego drogi do Moskwy. W opisanym zdarzeniu wyeksponowany zostaje walek osobistej przykrości bohatera, która nie jest jednak w stanie zawładnąć na decyzji traktującej dobro ojczyzny jako dobro najwyższe.

W stronę ideał "narodu wybranego" czyli zagrożeniowa geneza wykorzystania tradycji narodowej dla dowartościowania grupy własnej

Na początku tego rozdziału wspominaliśmy już, że niezwykle interesująca zarówno pod względem socjologicznym, jak i historycznym okazała się zastosowana przez radziecką propagandę w czasie wojny - jeśli tak można powiedzieć - technika dowartościowywania grupy stanowiącej dla jednostek obiekt społecznych zachowań i postaw. Nie trzeba bowiem dodawać, że od tego czym ówa grupa jest dla ludzi, jaka stanowi dla nich wartość, jak silna istnieje z nią więź - zależy bardzo wiele. Przede wszystkim znamienny był już sam wybór terminu "ojczyzna" dla jej określenia, zwłaszcza że nadawanie mu znaczenia narodowego, czy też raczej - narodowo-terytorialnego (co jest zresztą zgodne z rozumieniem "ojczyzny" jako grupy terytorialnej). Podniesieniu wartości grupy w oczach jednostek służyło też niewątpliwie zakorzenienie jej w tradycji historycznej, włączenie całych obszarów dziedzictwa kulturowego, traktowanego do czasów wojny nierzaz bardzo krytycznie. Przy takim podejściu wróg przedstawiany był przede wszystkim jako ktoś, kto depcze świętą ziemię rosyjską, bezczeszczył groby przodków i chce zniszczyć - jak to się nierzaz już w historii zdarzało - wielki naród rosyjski. Totem walka z nim nazwana zostaje "Wojna ojczyzniana". Mirja taka początkowo była czymś na tyle nowatorskim i odbiegającym od uprzednio obowiązujących schematów, że jej propagowaniu, przynajmniej w pierwszych okresach wojny, towarzyszył nierzaz jak gdyby autokomentarz, odnoszący się do

problemu rzucającej się w oczy zmiany w pojmowaniu tych spraw. Dobrze ilustruje to wyprodukowany i wyświetlany w czasie wojny film "Sekretarz rejkomu"¹⁾, który nidaż wzorcowe dla owej sprawy przesłanie. Film przedstawia historię tworzącej się na zajętych przez Niemców terenach partyzantki radzieckiej. Jednym z bohaterów filmu jest właśnie ów tytułowy sekretarz Koczeta, organizujący oddział partyzancki. Postać sekretarza zgodna jest z wzorami osobowymi propagowanymi w okresie przedwojennym, z wyjątkiem jednak co najmniej dwóch cech: położeniu silnego akcentu na jego "oddolną inicjatywę" oraz rozumienu i szacunku, jaki ma dla tradycyjnych wartości narodowych. Te ostatnie uosabia postać starożytnego partyzanta, noszącego nieprzypadkowo zapewne nazwisko Gawrzyły Rusowa. Jest on zastępczym żołnierzem armii carskiej i postacia zaprezentowana niezwykle pozytywnie. Na pytanie Koczeta dlaczego nosi carskie odznaczenia - trzy krzyże świętego Jerzego - Rusow bez wahania odpowiada, iż otrzymał je za obronę ojczyzny i dlatego mają wartość taką samą, jak odznaczenia radzieckie. Koczeta w pełni zgadza się z tym stanowiskiem. Oczywiście jest tylko jedna i nie ma wahań co do jej historycznej tożsamości. Jej wielkość budował Piotr I, walczący o jej utrzymanie generalissimo Suworow (jego imieniem nazwano korpus kadetów, mimo, iż wstawił się tłumieniem chiopskiego buntu Pugaczowa), bronili jej przed zaborcami Kutuzow, Bagration i Machimow, a także bohaterowie I wojny światowej, choć w tym przypadku mówi się już raczej tylko o prostych żołnierzach.

Nie ulega wątpliwości, że lansowany w analizowanym materiale patriotyzm jest patriotyzmem narodowym, zaś naród staje

¹⁾ Sekretarz rejkomu - reż. J. Pyriew, scenariusz - J. Prut. Był to prawdopodobnie pierwszy zrealizowany w czasie wojny film tego typu, wyświetlany już w listopadzie 1942 r. Warto może dodać, że prawdopodobnie był to również pierwszy film fabularny wyświetlany w Warszawie w 1945 r.

się podstawową kategorią socjologiczną. Na temat jego cech rozprawia się bardzo często i w takim duchu, że bez trudu można usłyszeć tu echo idei "narodu wybranego". Przede wszystkim jest to naród wyjątkowo utalentowany, twórczy i wrażliwy. W utworach beletrystycznych idea ta propagowana jest na każdym kroku. Z nowelek wydanych w 1943 roku możemy dowiedzieć się np. o tym, jak to grupa Czernomarmistów z ogromnym poświęceniem ratuje obraz Tycjana, który na tych prostych ludziach wywarł wielkie wrażenie. Albo że wbrew powszechnym wyobrażeniom, to nie rosyjscy rzemieślnicy uczyli się od rzemieślników niemieckich, jak się wytapia demaseńską stal i wytwarza z niej mistrzowskie wyroby, lecz że było zupełnie odwrotnie - to Niemcy uczyli się od Rosjan. Przesianki tego ostatniego wątku są szeregielnie czytane: chodziło o przewyższenie silnie wśród Rosjan zakorzenionych kompleksów wobec Niemców, a zwłaszcza niemieckiej przewagi technologicznej. Propagowanych myśli zwykle nie owijano w bawełnę - w cytowanej na str. 111 noweli A. Tołstoja czytamy, że jej bohater dalała w konspiracji tak odważnie, "jakby naigrzywał się z Niemców, dowodził im, że człowiek rosyjski - to rzeczywiście skomplikowany człowiek, i pływki, ograniczony rozum niemiecki nie jest w stanie mierzyć się z trzęsłym, natchnionym, często nawet nie uświadamiającym sobie swoich możliwości, ostrym rozumem rosyjskim"^{1/}.

Obraz Niemców, do niedawna podświawianych za ich sprawność i technikę, staje się jednoznacznie negatywny pod każdym względem. Ich sukcesy tłumaczy się wyłącznie elementem zaskoczenia /"zdradziecka napaść"/ oraz przewagą ilościową w ludziach i sprzęcie. O jakichkolwiek walorach grupowych i osobistych nie A. Tołstoj, Dziwna historia, op. cit., 116.

może być mowy, również w dziedzinie takich cech "etyczno-praksyologicznych", jak odwaga. Obraz taki jest niewątpliwie jednym z elementów techniki dowartościowywania grupy własnej. O tym jednak, że techniki te były różne w różnych krajach, biorących udział w drugiej wojnie światowej, może świadczyć cytat z wydanej w 1940 roku w Anglii publikacji pt.: "Bitwa nad Wyspami Brytyjskimi" omawiającej wyniki Bitwy o Anglię: "Niewątpliwie lotnicy niemieccy wykazywali zarówno odwagę jak wytrzymałość, lecz zalety te malały w porównaniu z wyższą jakością i zawsze większą odwagą brytyjskich pilotów ... Duch panujący wśród naszych lotników nie wymaga specjalnych komentarzy. Fakty mówią same za siebie¹⁾. Jak widzimy, można na dwa sposoby operować grupą odniesienia porównawczego w celu dowartościowania grupy własnej: albo deprecjonując ją pod każdym względem, by na tym tle wypaść dobrze, albo też podkreślać różne jej walory, aby tym silniej zaznaczyć wymowę odnoszonych nad nią sukcesów. Ten drugi sposób wydaje się bardziej logiczny, jednak niezbyt często w propagandzie wojennej dwudziestego wieku wykorzystywany. W analizowanym materiale wykazuje się szczególną dbałość o to, by przeciwnikowi nie przypisywać cech mogących mieć choćby pośrednie znaczenie dla jakiegokolwiek dodatniej kwalifikacji moralnej.

O walorach własnego narodu i jednostek, z których się on składa, mówi się niejednokrotnie używając zwrotów bardzo emocjonalnych: "Czy można mieszad oliwę z wodą? - pyta retorycznie jeden z bohaterów "Burzy" Erenburga - my zawsze wypłyniemy, nawet z największego tumanu obcokrajowców", "Czyż istnieje na świecie coś piękniejszego od naszego człowieka?" - pyta również retorycznie Borys Polewoj ustami jednego z bohaterów swo-

¹⁾Wydanie: B.M.Stationery Office, s.31.

Jego opowiadania. Bohaterowie "Młodej gwardii" Fadiejewa zadają identyczne pytania: "czy jest jeszcze podobny naród na świecie? Naród, który miałby tak piękną duszę? Który mógłby tyle wycierpieć?" W ich kontekście rozumiałe staje się wyznanie młodego dziewczyny: "moje my zgłuszyły, ale ja nie odczuwam strachu".

To ostatnie zdanie wypowiedziane przez bohaterkę powieści jest dla nas szczególnie ważne, została w nim bowiem explicitnie wyrażona myśl, która implicitnie zawarta jest w wielu opisach gloryfikujących własny naród i ojczyznę - jednostka jest wartością przede wszystkim dlatego, że stanowi element nadrzędnej wyjątkowo cennej wartości: narodu, państwa, ojczyzny. Poświęcanie się dla tej nadrzędnej wartości na przy takiej perspektywie rozumiały sens, wyrażający się w metaforze kamieni rzuconych na szaniec. Psychologiczną a w konsekwencji również socjotechniczną funkcją dowartościowywania grupy w celu stymulowania zachowań i postaw socjocentrycznych wydaje się zupełnie przejrzysta i nie wymaga dłuższych komentarzy. Tym samym oczywiste jest znaczenie takich zachowań dla losów toczącej się wojny. Analizowani autorzy często snują refleksje na temat związków zachodzących pomiędzy tymi faktami, np. Erenburg widzi jedną z głównych przyczyn klęski Francji w 1940 roku w niedocenianiu przez Francuzów swojego narodu i co się z tym wiąże - w braku dumy z przynależności narodowej. Jeden z bohaterów "Burzy" Luis, zarządcy Rosjanom ich dumy z własnego kraju i snuje refleksje nad - jego zdaniem - zupełnie odmiennym stosunkiem Francuzów do ojczyzny. Luis przypomina sobie, że jego rodacy nawet w obliczu nadciągającego zagrożenia "pokpiwali sobie z Francji w kupletach", żartowali, a on sam twierdził, że ma ochotę wyjechać z Francji na Tahiti, "bo wszędzie jest ciekawiej, niż we Francji".

Jest charakterystyczne, że głęboka wiara w wartość i potencję własnej grupy w czasie ostatniej wojny znajdowała wyraz w sformułowaniach, które brzmiały nierzadziej i podobnie w społeczeństwach tak różnych, jak np. społeczeństwo amerykańskie i radzieckie: "Co jest niewykonalne dla innych, oni mogą wykonać" - stwierdza o radzieckich żołnierzach autor powieści "Kurhan Mamaja". "Zadania trudne wykonywane od razu, praca nad niewykonalnymi potrwa nieco dłużej" - zwykli byli mówić w owym okresie amerykańscy przemysłowcy^{1/}. Podglądaj takie sprzyjające niwatalpiliwie realizacji celów grupy w sytuacji zagrożenia, kształtują jednocześnie zarówno jej wizję, jako pewnej całości, jak i wyobrażenia o członkach owej grupy. Trudno nie dostrzec tu funkcjonalnego aspektu zarówno dowartościowania grupy, jak i jej członków oraz spotęgowania się takiej potrzeby w sytuacji zagrożenia.

Jedną z szeroko stosowanych w czasie wojny technik podnoszenia wartości własnej grupy było przypominanie i podkreślanie jej sukcesów w uprzednich, nierzadziej odległych, okresach historycznych. Jest to technika, która szczególnie dobrze znają Polacy - krzepiąca serca i podnosząca wiarę we własny naród i literatura historyczna. Szeroko stosowana była w czasie wojny w Niemczech - ciągle przypominanie trudnych, a zakończonych zwycięstwem momentów historii, zwłaszcza wojny siedmioletniej (pełniące w mitologii rolę podobną do szwedzkiego "potopu" w Polsce), z której Prusy wywodziły obronną rękę pod wodzą niezłomnego Fryderyka II mimo aliansu, jaki zawarła przeciw nim niemal cała Europa. Często wykorzystywano ją w Anglii - cytowana na

¹ Interesujących informacji na ten temat dostarcza zwłaszcza szósty rozdział książki P. Maltona - "Miracle of World War II. How American Industry Made Victory Possible. New York 1956."

stronie 128 broszura niejednokrotnie porównuje bitwę o Anglię do zwycięstwa Nelsona pod Trafalgarem i podobne jej przypisuje znaczenie dla losów kraju. Jednak w wypadku związku Radzieckiego z zastosowaniem tej techniki jest o tyle bardziej interesujące, że musioło zakładać utożsamianie się z tradycją narodową, co jak wspomnieliśmy rzeczywiście się dokonało w zdumiewająco szerokim zakresie. O pełnym utożsamianiu się z tą tradycją świadczy na przykład odezwa z 18 października 1942 roku, opracowana w decydującym okresie bitwy o Stalingrad przez Jeremienkę i Chruszczowa: "Towarzysze, pamiętajcie: historia nie znała takiego wypadku i nie zdarzy się to nigdy, aby ktokolwiek odmówił zwycięstwa nad narodem rosyjskim...". Najczęściej przypomnianym wydarzeniem historycznym jest kampania Napoleona z 1812 roku^{1/}. Eksponuje się rozmaite analogie strategiczne, jakie istniały pomiędzy nią a agresją niemiecką - znaczenie zimy jako sojusznika Armii Czerwonej, rolę wielkiego radzieckiego obszaru stawiającego Niemców w zasadniczo odmienną sytuację niż znajdowali się dotychczas, tocząc zwycięskie wojny na ograniczonych przestrzeniach Europy. Ale przede wszystkim stale podkreśla się, że cechą wspólną obu kampanii jest zaatakujące dla wroga zjednoczenie narodu w obliczu agresji i jego determinacja w obronie ojczyzny.

Kończąc omawianie problemu odwoływania się do wartości narodowych i związanego z narodem dziedzictwa kulturowego dla aktywizacji określonych postaw i zachowań należy zauważyć, że aczkolwiek najczęściej wchodzi tu w grę rosyjskie dziedzictwo kulturowe, to jednak nie zawsze się tak dzieje. Może o tym

¹ Z głoszeniem idei, iż naród rosyjski nigdy nie został pokonany i ustrzeżony spotykał się w okresie wojny - zwłaszcza w jej pierwszej fazie - niezwykle często. Idea ta znajdowała odbicie nawet w sformułowaniach, które były sprzeczne z obowiązującą stalinowską definicją narodu, podkreślającą przejściowy charakter tej formy organizacji społecznej. Przykładem może tu być tytuł wydanej w 1942 roku książki pisarza i korespondenta wojennego Wasilija Grossmana: "Naród jest nieśmiertelny".

wiadaczył np. autentyczna ulotka frontowa zatytułowana: "Orodzie narodu turkmeńskiego do obrońców Stalingradu", w której czytamy: "Obrońcy Stalingradu! Sławni synowie narodu turkmeńskiego broniący Stalingradu! Turkmeni! Kyzyl-askerzy! ... Okazcie się w walkach o Stalingrad godnymi potomkami naszych sławnych przodków Keimil-Kera i Ker-Ogły*¹⁾. Z naszego punktu widzenia ważne jest, że i w tym przypadku technika kreowania więzi jednostki ze zbiorowością oczekująca od niej czynów prospołecznych, technika aktywizacji poczucia obowiązku moralnego jednostki wynikającego z jej członkostwa w grupie - jest identyczna.

Prospołeczność totalna i jej odbicie
w strukturze systemu aksjo-normatywnego

Są pewne dodatkowe względy teoretyczne, z uwagi na które omawiany w tym rozdziale przypadek moralności kształtującej się pod wpływem sytuacji zagrożenia, jest przypadkiem szczególnie interesującym. Mamy tu bowiem do czynienia z taką formą moralności, która nie zna właściwie żadnych granic etycznego obowiązku w dziedzinie socjocentrycznych zachowań jednostki, a więc z socjocentryzmem totalnym, albo inaczej mówiąc - z prospołeczną orientacją moralną w jej skrajnym gięcie socjocentrycznym wydaniu. Przyjmuje ona jednostce wartość niemal w ścisłej proporcji do tego, co daje ona z siebie innym, a przede wszystkim - co jest w stanie dać grupie. Można wątpić, czy etyka taka pozwala w ogóle mówić o jakiegokolwiek wartości immanentnej

¹⁾ A. Jeremienko, op. cit., s. 216.

członka walczącej grupy, skoro na przykład odrzuca kategorycznie możliwość poddania się żołnierza w walce i pójścia do niewoli. Czyż taki pociegał za sobą zawsze surowe sankcje moralne i prawne (również w stosunku do rodziny jędca), które groziły nawet wtedy, gdy żołnierz szedł do niewoli, ponieważ nie miał żadnej możliwości obrony. Stwierdzenie, że w takiej sytuacji nie miał on przecież innego wyjścia odrzucono stanowczo, ponieważ był bowiem wybrań śmiertel, bądź z ręki wroga, bądź śmiertel samobójczą. W niezliczonych tekstach i filmach obowiązywał zawsze ten sam schemat: walcząca jednostka ma prawo żyć tak długo, jak długo jest w stanie zrobić coś dla swojej ojczyzny; gdy nie jest w stanie zrobić już nic, nie wolno jej ratować życia, oddając się w ręce wroga. Myślenie w takich kategoriach było dogmatem na tyle nienaruszalnym, że kiedykolwiek w literaturze czy filmie pojawiał się bohater pozytywny, który przebywał w niewoli niemieckiej, to zawsze podkreślano, iż nie mógł on, w sensie fizycznym, zapobiec dostaniu się do tej niewoli. Najczęściej w chwili ujęcia był po prostu nieprzytomny.

Refleksja nad podanymi dotychczas przykładami ludzkich czynów i ich ocen uświadomiła nam pewien problem. Wiemy, że ujmując sprawę najogólniej, szczególnie istotne w moralnym ocieceniu jednostki są kryteria charakterystyczne dla prospołecznej, zwłaszcza w jej socjocentrycznym wcieleniu, orientacji moralnej. Ale wiemy również, że w ocieceniu tym stosuje się niezwykle wyśrubowane standardy, maksymalizujące obowiązki nakładane na ludzi. Powstaje wobec tego pytanie: czy takie podejście nie rodzi problemów przy ocieceniu konkretnych jednostek i jak się ewentualnie te problemy rozwiązują? Okazuje się, że problemy takie istotnie powstają. Z jednej bowiem strony przyjęty stył wartościowania zachęca do heroizacji jednostek, które zachowały

sie zgodnie z tak daleko idącymi oczekiwaniami moralnymi (istnieje pełna explicita wyrażona świadomość, że owe standardy i oczekiwania są wyśrubowane), z drugiej jednak strony - narzuca się wniosek, iż cokolwiek by jednostka zrobiła, na jakiegokolwiek bohaterstwo i ofiarność by się zdobyła, to i tak spełnia jedynie swój obowiązek. Totus dokonując samooceeny musi być zawsze skromna - jest to silnie podkreślana cnota bohaterów pozytywnych - i za wyraz najwyższego uznania przyjmować stwierdzenie, iż zachowała się zgodnie z obowiązującym wzorcem, czyli tak, jak na członka grupy przystało. Dobrą ilustracją oceniania, w którym obecnym jest ów dylemat, może być fragment przedmowy do wydanych już po wojnie (w 1948 r.), ale zblitzonych w duchu do literatury wojennej, opowiadań Borysa Polewoja pt. "My ludzie radzieccy":

"Prostość i skromność, hart i samozaparcie, głęboka miłość ojczyzny i duma naródowa - te wszystkie wartości ludzi radzieckich wydatniły się z całą siłą w okresie wojny. Każdy z opisanych w tej książce przez Polewoja ludzi wypełniał w swym przekonaniu tylko swój obowiązek, choć często niejednym z nich dokonywał czynów, które zasługują na miano bohaterów. Powiem wam - mówi staruszka występująca w noweli «Jej druga rodzina», do przewodniczącego Rady Rejonowej - po co tu przyjechałam: tych ludzi trzeba koniecznie odznaczyć! Otrzymuje zaś taką odpowiedź: «Na pewno zasługują nie tylko na odznaczenia. Ale trudność polega na tym, że nie podobna nagradzać wszystkich radzieckich ludzi za to, że są radzieckimi ludźmi»¹⁾.

W rzeczywistości odznaczenia były stosowane w Związku Radzieckim co najmniej równie szeroko, jak i w innych państwach.

¹⁾ B. Polewoj, My ludzie radzieccy, Warszawa 1951 r., s. 6.

Nadawano je ponadto, w większości wypadków, za podobne kategorie czynów. Oryginalność, na którą chcemy tu zwrócić uwagę wiązała się z czym innym: jednostce podsuwano mianowicie pewien wzór osobowy, który sugerował specyficzną interpretację i ocenę własnych zachowań oraz społecznych sytuacji. I znów indywidualizowanych zachowań oraz społecznych sytuacji. I znów indywidualizowanych zachowań, jako taka, stanowiąca cechę tego wzoru, nie była czymś specjalnie oryginalnym. Widziano ją chętnie również u bohaterów innych grup i etnosów - stanowila na pewno pozytywny rys np. u naszego Wołodyjowskiego. Na podkreślenie zasługują natomiast psychologiczne źródła i aksjologiczny kontekst, czy też sens, owej skromności. Ktoś mianowicie, kto podejmował zgodnie z tym wzorem decyzję czynu obiektywnie bohaterkiego i ofiarnego nie mógł mieć poczucia, iż podjął autonomiczną decyzję moralną, autonomiczną w tym sensie, że towarzyszyłaby jej świadomość wykraczania swym czynem ponad uprawione (zdaniem działającego) oczekiwania grupy¹⁾. Inaczej mówiąc, nie może wyobrazić sobie, że istnieje pewne kwantum obowiązków i pewna "nadwyżka moralna" w postaci zachowań, które przynoszą zaszczyt, ale które obowiązkiem nie są i ktoś kto się na nie nie zdecydował nie może być oceniony ujemnie. Jest to jednym słowem bar-dziej "normatywny" i bardziej rozszerzony wzór postępowania niż ten, z którym zetknęliśmy się analizując standardy moralne funkcjonujące w sytuacjach powodziowych a także wypowiedzi żołnierzy polskiej konspiracji. Jednakże wniossek, iż wzór ten w ogóle nie pozwalał jednostce mieć wysokiej samooceny, jest błędny. Taka samoocena była możliwa, ale należało do niej dochodzić jakby określną drogą - uświadamiając sobie, że się w pełni zasługuje na szaczone miano członka grupy własnej. Jakby druga

¹⁾ Tak rozumiana autonomia moralna oraz jej psychologicznymi i aksjologicznymi korelatami zajmowałem się szerzej w pracy "Punktywność, autonomia jednostki, godność - różnice w systemie wartości i postawach mieszkańców Warszawy w latach 1977-1984". (w druku, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej; także w pracy: K. Kiciński, B. Świdła, "Przed sierpniem i po Grudniu", Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego).

stroną medalu indywidualnej skromności było więc poczucie "dumy kolektywnej".

Z naszego punktu widzenia warto zwrócić uwagę na żądnych występujących tu zależności - w grupie, która znalazła się w sytuacji zagrożenia rośnie "popyt" na zachowania prospołeczne, w tym - na zachowania skrajnie ofiarne i heroiczne. Wpływa to na postać systemu aksjo-normatywnego, jeśli przyjmuje się, że ma on być elementem reakcji na ów popyt. Może przy tym wystąpić tendencja - której siła zależy zapewne od kultury grupy i rodzaju zagrożenia - do silniejszego akcentowania pierwiastka normatywnego niż aksjologicznego, inaczej mówiąc, do potrzeb-gania nawet najbardziej ofiarnych zachowań w kategoriach obowiązku moralnego. Tendencja ta jest w pewnym sensie "naturalna" konsekwencją potrzeb-gania sytuacji zagrożenia i uświadamiania sobie palącej potrzeby podejmowania przez jednostki działań motywowanych dobrem pozasobistym, zwłaszcza zaś - dobrem grupy. W tym samym sensie naturalne jest eksponowanie wartości owych dóbr, w tym wartości samej grupy. Ale w tym miejscu - jeśli analizujemy ten proces z uwzględnieniem aspektu motywacyjnego - pojawia się pewien dyalekt: system aksjo-normatywny, jako system stymulujący motywację, zdaje się oddziaływać najsprawniej wówczas, gdy operuje zarówno sankcjami jak i nagrodami, to znaczy, gdy zarówno umożliwia spełnianie jednostki, która nie spełnia normy, jak i wyrównanie jej, gdy zrobi ona coś więcej, niż normy nakazują. Norma może np. nakazywać prowadzenie lot-nikowi walki do ostatniego naboju, ale nie musi nawet zalecać taranowanie nieprzyjacielskiego samolotu po wyczerpaniu amunicji (jest to temat wyjątkowo popularny w analizowanych materiałach). Czyn taki może być natomiast uznany za przejaw bohaterstwa wyróżniającego jednostkę spośród tych, którzy jedynie

spełniają normy, bohaterstwa, które powinno być podkreślone nagrodami "pozytywnymi". Jednym słowem, chodzi tu o system aksjo-normatywny, który jest takim właśnie w całym tego słowa znaczeniu, a nie tylko zjawiskiem zredukowanym de facto do systemu normatywnego. Przy takim podejściu system aksjo-normatywny, jako instrument kontroli społecznej, stosuje nie tylko sankcje, ale i w szerokim zakresie najrozmaitsze zachęty. Przesadne eksponowanie elementu normatywnego zubaża go więc w jego roli instrumentu sterowania ludzkim postępowaniem. Jednocześnie jednak trzeba pamiętać, że sytuacja zagrożenia stwarza, czy raczej potęguje, potrzebę takiego sterowania. Świadomość tego faktu oczywiście w grupie istnieje, co zdaje się być przyczyną swolistej dyalektyki, często obecnej w analizowanych materiałach, a dobrze widocznej w przytoczonym fragmencie wstępu do książki Polewoja: ofiarność i bohaterstwo to wprawdzie tylko obowiązki jednostki, które chce w pełni zaspokoić na miarę członka grupy, miano prawdziwego człowieka radioteleckiego. Ale z drugiej strony jest to przyrzeczność niezwykle zaszczytna, bowiem grupa stanowi wartość zupełnie wyjątkową, i mimo że sprawia wróżenie grupy uniwersalnej o członkostwie automatycznym, a poza tym jest wielka, to na gruncie przyjętej aksjologii traktuje się ją jak typową grupę elitarną i ekskluzywną. Jednostce sugeruje się, iż ma być dumna z siebie nie dlatego, że dokonuje czynów, które wykraczają poza (a właściwie "ponad") normy - tu właśnie obowiązuje ją skromność - lecz dlatego, że jest członkiem grupy szczególnie wartościowej. Nie tyle więc ona sama jako indywidualnum wykracza ponad normę, co dokonuje tego grupa, o której skądinąd powiada się, iż jest złożona ze wspaniałych, szczególnie wartościowych jednostek, wspaniałych, bo potrafią sprostać wyrubowarym standardom grupowym. I tu koło się zamyka. Mogłoby

którą powiedział, że cała ta sofistyka - uprawiana zresztą nie zawsze konsekwentnie w analizowanych materiałach - jest zbędna, bo i tak w ostatecznym wyniku dochodzi się tu do stosowania kryteriów porównajacych wyrażań jednostki szczególnie zaskożone, nadawać im odznaczenia, nagradzać aprobatą jednych, ganić innych itp. Taki wniosek byłby jednak niesłuszny, bowiem dzięki tej sofistyce aksjologiczny punkt ciężkości zostaje jednak przeniesiony na grupę, która staje się głównym bohaterem wydarzeń i kreatorem dokonajęć, dokonań, które nie stanowią niezależnej podstawy dla pozytywnych wyobrażeń o sobie, te bowiem muszą być zawsze pochodne od grupowej przynależności. Z naszego punktu widzenia szczególnie ważne jest odnotowanie pojawiającej się w opisywanej sytuacji zagrożenia tendencji do przypisywania grupie własnej wyjątkowej wartości i niepowtarzalności oraz zrozumienie socjotechnicznego sensu tego faktu. Niemylkowo, że przybliżyła nas to do zrozumienia mechanizmów kształtowania się idei np. narodów wybranych, do której to sprawy powrócimy jeszcze, zastanawiając się nad rolą, jaką sytuacja zagrożenia mogła odegrać w procesie powstawania kodeksu moralnego i związanego z nim mitu w starożytnym Izraelu.

Ideę związaną z orientacjami -
wzajemnościową, godnościową i tabulistyczną

Na koniec kilka uwag o obecności w analizowanych materiałach idei etycznych, które kojarzą się z innymi niż prospołeczna orientacja moralnymi. Choć pozostają one bez wątpienia w

jej cieniu, można je jednak wyraźnie dostrzec. Za przejaw orientacji wzajemnościowej trzeba na przykład uznać niezwykle silne potępienie wszelkich form niewdzięczności. Wiemy, że wobec innych należy zawsze zachowywać się prospołecznie, a nawet ofiarne, ale nakaz ten podniesiony jest do potęgi, gdy ma się wobec nich jakiś dług wdzięczności. Niewdzięczność, nieodwzajemnienie czyjejs dobroci czy ofiarności pokazywane są zwykle wtedy, gdy chce się ukazać szczególnie nikczemność danego człowieka. Jednocześnie należy podkreślić, że stosunek jednostki do grupy własnej, do narodu, przedstawia się tak, jak gdyby był to stosunek dłużnika do wierzyciela, wobec którego obowiązuje postawa permanentnej wdzięczności. Wdzięczność ta należy się właścicielowi już za sam fakt istnienia i zaufania, jakim darzy odczyzna wszystkich swych synów, często jednak wspomina się również o świadczeniach konkretnych: nauce, pracy, pozycji społecznej itp. Fakt ten dodatkowo tłumaczy, dlaczego jednostce w jej działaniu dla dobra grupy tak trudno jest przekroczyć in plus oczekiwania i prospołeczne normy.

Niewątpliwie często i z wyjątkową nieraz wyrazistością pojawia się w badanym materiale idea związana z zasadą wzajemności negatywnej. O zemście na wrogu mówi się otwarcie. Wyrażone przez niego, krzywdy mają w sensie moralnym upoważniać do adekwatnej odpłaty. Jej pragnienie jest motywem szlachetnym i wiele się robi w dziedzinie propagandy, aby je spotęgować. Warto na przykład zwrócić uwagę na znamienne hierarchie motywów i racji w "Odezwie trzydziestu trzech przeciwpanceriaków do obrońców Stalingradu" po jednej z wygranych bitew: "Diaczego zwyciężyliśmy? Dlatego, że nienawidzimy wroga ze wszystkich sił, że pińemy żądzą zemsty za zbrodnie hitlerowskich bestii, dlatego,

że prowadzimy wojnę sprawiedliwą, bronimy naszej Ojczyzny, naszego Stalingradu, naszej ukochanej Wołgi. Zycielaliśmy dlatego, że byliśmy niezlomni i mężni i utrzymaliśmy w swych szereгах żołazną dyscyplinę, jedność woli i celów¹⁾.

Motyw zemsty, często zemsty o charakterze również osobistym, jest ważnym wątkiem wielu filmów szeroko wówczas rozpowszechnianych. Po zakończeniu jednego z nich wychodzący widzowie tegna wielki napis na całą szerokość ekranu: "Oko za oko, ząb za ząb". Kierując się otwarciem zasadą odwetu, Stalin rozkazuje nie brać jeńców z niemieckiego pułku, którego żołnierze zabili członkinię dywersyjnego oddziału partyzanckiego Zoję Kosmodemian-ska. Warto szczególnie podkreślić, że idee charakterystyczne dla orientacji. wzajemnościowej funkcjonują w analizowanym materiale jako idee par excellence moralne. Jest to ważny fakt, gdy rozważamy racje przemawiające za umieszczeniem orientacji wzajemnościowej wśród orientacji moralnych.

Do interesujących refleksji skłaniają te wątki analizowanych materiałów, które wiążą się z problematyką orientacji godnościowej. Na uwagę zasługują zwłaszcza apersonalistyczne pojmowanie jednostki akcentujące jej podrzędność w stosunku do grupy, której stanowi element i związane z tym aksjologiczne przesłanki poczucia własnej wartości. Fakt, że jednostka postrzega swą wartość nie we własnej podmiotowości lecz w tym, iż stanowi element wysoko cenionej grupy nie eliminuje wprawdzie godnościowego pierwiastka z jej aksjologii i działań, lecz jednak przesądza o pojmowaniu go w sposób bardzo swoisty. Tchórzostwo żołnierza na froncie godzi na przykład nie tyle w jego godność indywidualną, co raczej w honor armii i narodu, których jest

¹⁾ A.I. Jeremienko, op. cit., s. 136.

członkiem. Godność indywidualna to sprawa wdorna i nieistniejąca poza rolę społeczną związaną z członkostwem w grupie, a trzeba pamiętać, że pełnienie takiej roli zależy nie tylko od danej jednostki. Totus motus być ona jej pozbawiona - jak działo się to m.in. w przypadku jeńców wojennych - co jest totalnie z honorową równie dyskwalifikacją i oznacza, że jednostka nie może już bronić jakiejkolwiek własnej godności i honoru. (Problematykę owej "kolektywnej godności" analizujemy szerzej w pracy "Orientacje moralne - próba typologii").

Stosunkowo skromnie reprezentowana jest w analizowanych materiałach orientacja tabuistyczna. Jednak można się doszukać charakterystycznej dla niej postawy w niezwykle silnie zaakcentowanej sferze sacrum, związanej z niektórymi symbolami kojarzonymi zwłaszcza z pojęciem ojczyzny czy narodu. Oddanie życia w obronie takich świętości jak sztandar wojskowy lub państwowy traktowane było jako czyn bezspornie słuszny moralnie i zasługujący na najwyższe uznanie. Zresztą sama ojczyzna traktowana była jako obiekt o charakterze zdecydowanie sakralnym, którego wartość nie mogła być w żadnym sensie czymś dyskursywnym. Ogólnie biorąc wobec całej sfery centralnych wartości pozytywnych obowiązywała postawa głębokiej wiary w ich bezwzględną słuszność. Skazanie jej choćby najdrobniejszym elementem czegoś, co mogłoby się kojarzyć ze sceptycyzmem, byłoby uznane za fakt zasługujący na najsurowsze potępienie moralne. Cziowiek radziecki, niezależnie od swego laickiego światopoglądu, był - jak się to nieraz w analizowanych materiałach wprost stwierdzało - człowiekiem głęboko wierzącym. Znaczyło to między innymi, iż pytanie o racje dla pewnych norm i wartości powinien uważać za coś szczególnie nieostojownego i zasługującego na deaprobate.

Podsumowanie i kilka uwag porównawczych

Na początku tego rozdziału sformułowaliśmy przypuszczenie, że groźba klęski powinna być w zauważalny sposób wpłynąć na treści przekazywane przez propagandę radziecką w czasie wojny, ponieważ zaistniała wówczas paląca potrzeba uczynienia tej propagandy maksymalnie skuteczną, a to implikuje liczenie się z autentycznymi ludzkimi odczuciami, ocenami, uznawanymi wartościami, przyzwyczajeniami itp. Jednocześnie jednak zwrócić musimy uwagę, że doktrynerstwo i sztywność przypisywane nie bez racji totalitarnemu państwu radzieckiemu mogą rodzic wątpliwości, czy nawet w sytuacji ekstremalnej jego propaganda byłaby w stanie wykazać dostateczną elastyczność i plastyczność. Zebrałszy materiały porwaliśmy, jak się zdaje, dość jednoznacznie ustosunkować się do owego przypuszczenia i towarzyszącego mu pytania. Skłaniają one do wniosku, że propaganda radziecka niemal od chwili wybuchu wojny zaczęła realizować coś, co nazwalibyśmy "manewrem akajologicznym" polegającym na głębokich przemianach w dziedzinie przekazywanych treści. Bardzo wyraźnie były przy tym instrumentalne aspekty tego manewru - zaczęto intensywnie propagować wszystko to, co - zdaniem decydentów - mogło wzmożnić siły obronne grupy w obliczu zagrożenia. W tym celu dla zwiększenia jej integracji na poziomie makrostruktury społeczeństwa zrzegowano przede wszystkim nie tylko z podważania wartości narodowych, ale dokonano ich pełnej rehabilitacji i "resakralizacji". Wyciszono ataki przeciw religii, by nie zrażać sobie tych, którzy byli przywiązani do tradycji religijnej. Integracji

na poziomie bezpośrednich stosunków interpersonalnych miało służyć propagowanie wartości o charakterze altruistycznym i czynienie z nich ważnej miary dla moralnej oceny jednostki. Z kolei do podniesienia sprawności, skuteczności i efektywności działań indywidualnych człowieka miało się przyczynić przemodelowanie ważnych elementów wzoru osobowego, w którym miejsce dyspozycyjności i biernego posłuszeństwa lub wręcz służalczości zajęły: zdolność podejmowania decyzji, samodzielność, a nawet nonkonformizm.

Trudno powiedzieć jak dalece polityka propagandowa skorelowana była z polityką konkretnych działań o charakterze administracyjnym, organizacyjnym i prawnym. W każdym razie w niektórych przypadkach odnosi się wrażenie, że propagowane treści stanowią jedynie "ideologiczną nadbudowę" owych działań. Wspominaliśmy np., że niezwykle surowo napiętnowane było poddawanie się żołnierzy na froncie, nawet w sytuacji, gdy nie mieli oni żadnej możliwości obrony. Propagowano wybranie w takich okolicznościach śmiercel, która nie tylko chroniła żołnierza przed hańbiącym statusem jeńca, ale przedstawiana była jako symbol miłości i wierności ojczyźnie. Wiadomo, że jednocześnie prowadzono politykę surowych represji wobec rodzin jeńców a także wobec nich samych, gdy znaleźli się w zasięgu władzy radzieckiej. Polityka propagandowa stanowi w tym przypadku jedynie element systemu manipulacji mających na celu wymuszenie maksymalnej lojalności wobec państwa. Odnosi się przy tym wrażenie, iż nie był to najważniejszy element owego systemu. Jednak w niektórych dziedzinach rola elementu propagandowego, w zestawieniu z innymi formami oddziaływania, wydaje się większa. Mogło tak być np. w przypadku lansowania nonkonformistycznych rysów wzoru osobowego lub wzorców zachowań altruistycznych, socjocentrycznych

i ofiarnych, które nas tu szczególnie interesują. Związana z tego rodzaju dziedzinach propaganda zdecydowała się odwołać do wartości, pojęć, wzorów i innych idei, które z jednej strony nie przeciwstawiały się tradycji kulturowej, starając się ją raczej rehabilitować lub reaktywizować, z drugiej zaś - co się z tym wiąże - w jakimś stopniu harmonizowały z rodzącymi się zapewne w sytuacji wspólnego zagrożenia rzeczywistymi nastrojami, odczuciami czy postawami ludzi. Były to więc treści, które odznaczały się większym współczynnikiem "społecznej autentyczności". Prawdopodobnie m.in. dlatego tak wielu ludzi - również przesładowanych - wyczuło w atmosferze tamtych lat powiew świętego powietrza. Można powiedzieć, że w dziedzinach tych propaganda osiągnęła jak gdyby wyższy poziom, a w każdym razie, że zastosowała nową taktykę, którą trzeba brać pod uwagę analizując badany materiał, zwłaszcza literaturę piękna. A więc należy pamiętać, że poszczególne treści nie muszą być bezpośrednim produktem aparatu propagandy, że nie muszą być tworzone pod jego dyktando, lecz mogą być również wytworem ludzi, którym pozwolono tworzyć w pewnej harmonii z ich autentycznymi odczuciami, rodzącymi się pod wpływem wojny i krewnych przez nią sytuacji (przynajmniej takie się ma odczucia czytając np. niektóre opowiadania Wasilija Grossmana pisane pod wrażeniem wyartym na autorze przez obóz w Treblince, lub powstałe w czasie wojny utwory W. Niekrasowa). Oczywiście i w takich przypadkach nie można wykluczyć możliwości pewnego retuszu treści ze strony aparatu kontroli. Tym bardziej nie można zapominać, że pozostają one w tym sensie elementem systemu propagandy, iż właśnie ona sugeruje możliwość podejmowania (lub nie podejmowania odpowiednich tematów, dokonuje selekcji materiału, decyduje o rozpowszechnianiu, stara się by poszczególne treści

tworzyły pożądaną całościowy system idei, dbając o wypełnienie w nim ewentualnych luk oraz o właściwy komentarz itd. O wszystkich tych faktach musimy pamiętać zwłaszcza wtedy, gdy dokonując rekapitulacji niniejszego rozdziału - do czego władze nie przechodzimy - próbujemy jednocześnie przypominać pewne ustalenia dokonane w rozdziale poprzednim.

Podsumowanie konkretnych wyników zaszliśmy od przypomnienia, że nasze pierwsze spostrzeżenie dotyczyło zawartego w analizowanych materiałach obrazu wojny, jej percepcji, interpretacji i oceny. Okazało się, iż obok dostrzeżenia różnic między stronami zaskakująco silnie podkreślane były również jej aspekty pozytywne: kreowanie sytuacji weryfikujących ludzi przy pomocy najważniejszych - jak głoszone z całym przekonaniem - kryteriów etycznych (wojna jako "papiererek lakmusowy"); mozenie sytuacji dających jednostkom szansę podejmowania działań wysoko cenionych pod względem moralnym, a także katarskich w ludziach pożądaną cechy (wojna jako "osełka szlifująca charakter"). Okazało się również, że te kryteria, cechy i zachowania wiążą się niezwykle ściśle z orientacją prospołeczną: czyn szczególnie ceniony to czyn, w którym człowiek przełamuje własny egocentryzm i egoizm, kierując się dobrem innych nawet wtedy, gdy wymaga to daleko posuniętej ofiarności i bohaterstwa. Najwyżej jest przy tym w badanych materiałach ceniona prospołeczność w wersji socjocentrycznej, co w omawianym przypadku oznacza ofiarności w stosunku do własnej grupy, dla określenia której najczęściej używa się takich pojęć jak naród i ojczyzna. Jest to jedna z technik nadawania jej niezwykle wysokiej rangi, głównie dzięki możliwości odwołania się do patriotycznej tradycji sięgającej głęboko w głąb dziejów Rosji (a w niektórych wypadkach i innych narodów wchodzących w skład Związku Radzieckiego). Socjotechnicz-

na funkcja takiego dowartościowywania grupy - dowartościowywania idącego tak daleko, że właściwie można tu mówić o wyrażonej nieraz prawie explicite idei narodu wybranego - jest oczywista: umacnia się więź społeczna łącząca jednostki ze zbiorowością, zwiększa się integracja, dobre podstawy znajduje szeroko głoszona ideologia nie znajdująca żadnych granic moralnego obowiązku wobec grupy. Na ideologię ową, która mogłaby nazwać ideologią sociocentryzmu totalnego, składa się ponadto założenie, że jednostka całą swą wartość zawdzięcza wyłącznie członkostwu w grupie. Wynika z tego osobliwe połączenie skromności indywidualnej z dumą kolektywną. W analizowanym materiale nie unika się podejmowania moralnych problemów rodzących się na gruncie sytuacyjnego konfliktu między prospołecznością allocentryczną (obowiązki wobec konkretnych osób) i prospołecznością socjocentryczną (w tym wypadku przede wszystkim obowiązki wobec ojczyzny czy narodu). Konflikt ten przedstawia się zawsze jako wielki dramat jednostki, ale nie jako dylemat moralny, bowiem bez wyjątku postuluje się tu wybór interesu grupy jako interesu nadrzędnego. Nieco inaczej wygląda problem konfliktu tego interesu z interesem osobistym, bowiem często podkreśla się, iż dobro ojczyzny i narodu powinno być tak głęboko zinternalizowane, że osobiste poświęcenie w jego obronie jest właściwie najwyższą formą szczęścia. Toteż czyjaś śmierć za ojczyznę traktowana jest nieraz raczej jako dramat osób bliskich jednostki, która śmierć ponosi, niż dramat jej samej.

Z punktu widzenia naszej problematyki szczególnie istotne jest, że formułowane w analizowanych materiałach normy, a zwłaszcza ferowane oceny dają się bez trudu rozpoznać - sposobem ich formułowania, język, terminologia, kontekst - jako oceny i normy o charakterze bezspornie moralnym. Podobnie można

stwierdzić, że idee charakterystyczne dla orientacji prospołecznej są tu traktowane jako centralne idee moralne.

Marto podkreślić, że są one wykorzystywane do oceniania ludzi i ich czynów w sposób bardzo skrajny, nie pozostawiający prawie żadnej przestrzeni pomiędzy tym, co jednoznacznie dobre i tym, co jednoznacznie złe. Absolutyzacja wartości charakterystyczna dla analizowanego systemu aksjonormatywnego, jego nacisk na dobro grupy i jej cele niewątpliwie sprzyja takiemu ocenianiu. Jest to zresztą tendencja powszechna w wypadku przekazów pełniących funkcję propagandową i na pewno nieistotne byłoby wiązanie jej tylko z okresem prowadzonej przez Związek Radziecki wojny, jednak w okresie tym ujawniła się ze wzmoczoną siłą również w utworach reprezentujących skądinąd bezsporny poziom artystyczny.

Systematyczne porównywanie moralnych treści, które traktowaliśmy jako element prowadzonej w ZSRR propagandy wojennej, z moralnymi ideami pojawiającymi się w wypowiedziach Polaków biorących udział w walce z okupantem, a nawet z polskimi publikacjami z okresu wojny, nie jest - jak już podkreślaliśmy - uprawiane. Jasne jest, że propagandy - zwłaszcza propagandy prowadzonej przez system totalitarny - nie można mylić z przejawami autentycznej świadomości społecznej. Jest to bezsporna prawda ogólna, ale nie powinna przeszkadzać nam ona w dokonywaniu pewnych cząstkowych - i czynionych z pełną świadomością owych różnic - zestawień, które mogą mieć wartość poznawczą, jeśli pozwalają lepiej uchwycić specyficzne analizowanych w tym rozdziale idei, dzięki odniesieniu ich do jakiegoś tła. Odniesienie ewentualnych podobieństw idei samo w sobie ma również taką wartość, przy czym odmienną egzystencjalnego statusu tych idei może ją tylko zmniejszać, co zwiększać. Jeśli bowiem są one tak różne

pod względem swego sposobu istnienia w społeczeństwie, to powstaje pytanie dlaczego są nieraz tak podobne pod względem treściowym? Jest to pytanie bardzo istotne z punktu widzenia ogólnej problematyki tej książki, przy czym każda próba odpowiedzi na nie powinna uwzględnić poczynione przed chwilą uwagi o specyfice radzieckiej propagandy okresu wojny, specyfice polegającej na liczeniu się przez nią z dziedzictwem kulturowym społeczeństwa oraz jego rzeczywistymi odczuciami.

Widząc pewne podobieństwa między materiałami przedstawionymi w obu rozdziałach stwierdzamy, że dotyczą one głównie niektórych kryteriów moralnej oceny człowieka. Okazuje się, że zarówno w treściach propagowanych w ZSRR, jak i w wypowiedziach polskich respondentów, za najważniejsze w moralnej ocenie jednostki uznaje się to, czy w trudnej dla grupy sytuacji będzie ona, bez względu na osobisty interes, zdolna do działań społecznych, czy też zwycięży w niej egoizm i tendencja do nie liczenia się z dobrem innych. W odniesieniu do sytuacji walki kryteria te wyrażane są przy pomocy nieraz identycznych przykładów, mających charakter swoistych archetypów etycznych.

Autor radziecki, komentując moralne doświadczenia z wojny i ich wpływ na ocenę bliskich mu ludzi, pisze: "Wadim Kasztricki - mądry, utalentowany, subtelny chłopak ... Ale czy on byłby zdolny wynieść mnie ранnego z pola bitwy?"; respondent polski, zaskanawiając się nad podobną kwestią, stwierdza: "Dla mnie nie miało znaczenia kim są rodzice mojego kolegi, ani to, jakie on ma poglądy. Dla mnie ważne było czy on na pewno nie ucieknie w danej sytuacji, czy on nie zostawi mnie ранnego...". Następnie dodaje: "Są to kryteria uniwersalne, zawsze najistotniejsze...". Są one nieścisłymi trudne do ujawnienia w całym skomplikowanym procesie życia codziennego, gdzie wszystko jest tak zaka-

niowane, zasłonięte, zamazane... Natomiast wtedy, w czasie wojny, ujawniają się na każdym kroku, codziennie, w sposób nieszakimany". "Niby było jasno, a ludzi widziało się jak przez mgłę - mówi o pokojowych czasach autor radziecki - Teraz (w czasie wojny K.K.) mgłę, a ludzi widac lepiej". "Dopiero na wojnie poznaje się ludzi naprawdę - stwierdza inny autor radziecki, uważany skądinąd za przedstawiciela nurtu "deheroizacji" wojny - Obecnie jest to dla mnie jasne. Wojna jest jak papier lakmusowy, jak szerególny jakiś wywoływacz". I tu i tam mniej więcej z taką samą wyrazistością wyrażana jest idea, według której wojna nie tylko ujawnia prawdziwą pod względem moralnym wartość człowieka, ale również odkrywa prawdziwą naturę wartości moralnych i kryteriów etycznego oceniania, które stają się w tym okresie "naturalne" i "oczywiste". Dzieje się tak głównie dlatego, że wojna mnoży pewne sytuacje i skłania do myślenia o ludziach właśnie w kategoriach tych sytuacji. Jedną z nich jest np. wielokrotnie przez nas opisywane w obu rozdziałach porzostawienie lub nieporzostawienie ранnego kolegi na pastwę wroga. Zarówno w materiałach propagowanych w Związku Radzieckim, jak i w wywiadach z uczestnikami polskiego ruchu oporu (a także w polskich publikacjach) zachowanie w tej sytuacji stanowi najlepszy problem wartości człowieka, zwłaszcza zaś, choć nie tylko, żołnierza. Jest to test nie porzostawiający właśnie żadnego marginesu pomiędzy tym, co przynosi najgorsza hańba i tym, co wskazuje na najwyższą wartość moralną jednostki. Czym ów pełni funkcję swoistego symbolu, kodującego i przekazującego w skrótovej formie główny sens prospołecznej orientacji moralnej, kierującej postępowaniem członków zagrożonej grupy, a ponadto jest zachowaniem jak najbardziej realnym, z którym każdy ma szansę zetknąć się w mniej czy bardziej bezpośredni

sposób i to zarówno w roli czynnej, jak i biernej. Nie ulega wątpliwości, że jego symboliczna wymowa i zakodowane w nim treści moralne są w pełni czytelne dla członków bardzo wielu grup społecznych, działających w sytuacjach zagrożenia i to nie tylko zagrożenia wojennego (zasady moralne obowiązujące w zespołach alpinistycznych, ekipach ratunkowych itp.).

Trzeba natomiast przypomnieć, że respondenci polscy w odmienny sposób niż propaganda radziecka rozstrzygają konflikt pomiędzy obowiązkami allocentrycznymi i socjocentrycznymi. W sferze wartości nie zachodzą zresztą pod tym względem istotniejsze różnice - np. zdolność naratena własnego życia dla ratowania życia towarzysza broni jest w obu wypadkach bardzo wysoko oceniona. Podobnie ocena poświęcania się dla ojczyzny. Jednak w wywiadach polskich nie pojawia się w ogóle tak charakterystyczna dla materiałów radzieckich tendencja do podkreślenia, że w wypadku konfliktu między obowiązkami niesienia pomocy koleźce i jakimś obowiązkiem wynikającym np. z realizowanego zadania, wybór tego drugiego jest jedynie słuszny i świadczy o moralnej dojrzałości jednostki. Respondenci polscy nie reprezentują więc tej hierarchii wartości, którą określiliśmy jako socjocentryzm totalny.

Obok podobieństw w dziedzinie kryteriów moralnej oceny cziowieka możemy też spotkać w obu rozdziałach zblizone charakterystyki więzi społecznej, jaka wytwarza się pod wpływem sytuacji wojennego zagrożenia w małych grupach, biorących udział w walce. (z pewnymi elementami takiej charakterystyki spotkaliśmy się już zresztą również w rozdziale omawiającym konsekwencje zagrożenia powodziowego). I w wywiadach polskich i w materiałach radzieckich w sposób nieraz niemal identyczny mówi się o niezwyklej natężeniu tej więzi, solidarności, obowiązujących

zasadach lojalności wobec współtowarzyszy, o moralnej atmosferze wyrażającej się w formule: "jeden za wszystkich, wszyscy za jednego".

Znaczne podobieństwa odnotowaliśmy również w poglądach na rolę wojny w kształtowaniu ludzkich charakterów. Dotyczą one zwłaszcza przekonania, że w czasie wojny "ludzie dojrzewają szybko". Ale w polskich wywiadach i tekstach nie jest ono jednoznaczne z pominięciem demoralizujących aspektów sytuacji towarzyszących wojnie. Jak pamiętamy były one bardzo poważnie brane pod uwagę przez polskie ośrodki kierujące w czasie okupacji akcjami wychowawczymi, które wypracowały cały system pedagogiczny przeciwstawiania się wojennej demoralizacji. Fakty te dobrze utkwiły w pamięci polskich respondentów. Totalnie możemy powiedzieć, że ogólny bilans ocen moralnych wypadła w materiałach polskich dla wojny ujemnie, zaś w propagandowych materiałach radzieckich - dodatnio.

• Z problemem tym ściśle się wiąże generalna ocena wpływu wojny na "moralę" całego społeczeństwa. Jak pamiętamy, w propagandzie radzieckiej była ona - co wydaje się dość zaskakujące - jednoznacznie pozytywna. W wywiadach polskich można mówić jedynie o przewadze opinii podkreślających pewną konsolidację społeczeństwa w czasie okupacji, operujących przykładami aktów spontanicznej wzajemnej pomocy, zwłaszcza w rozmaitych sytuacjach zagrożeń stwarzanych przez Niemców. Często bywa też prezentowany pogląd - który formułowany jest w sposób podobny jak w związku Radzieckim, choć może wyrażany z mniejszą emfazą - iż historyczną cechą narodu polskiego jest to, iż sprawdza się on raczej w sytuacjach najtrudniejszych, takich jak wojny, niż w normalnym, pokojowym życiu. Jednak materiały polskie bardzo dale-

kie są od tezy o "narodzie wybranym" i od poglądów, że każdy Polak miałby zaspokajać na odznaczenie tylko dlatego, że jest Polakiem. Nie brakuje w nich głosów podkreślających, iż ci, którzy w czasie okupacji kierowali się przede wszystkim ideałami patriotycznymi w swym codziennym działaniu, wcale nie stawali większości, ta bowiem składała się z "państwa Kowalskich" - ludzi, w których życiu dominowały codzienne osobiste problemy, a nie sprawa walki o wolność ojczyzny. Znamienne jest w materiałach polskich traktowanie istnienia tej kategorii osób jako faktu zupełnie naturalnego i wyrozumiała ocena należąca do niej jednostek, jeśli tylko spełniają one pewne elementarne powinności wobec własnej ojczyzny, wśród których najważniejszym jest odrzucenie jakichkolwiek form kolaboracji z Niemcami. Mówiąc najogólniej - w materiałach polskich przeważa "trójdzielnia" wizja społeczeństwa, według której składa się ono z niebyłoby aktywnej pod względem patriotycznego zaangażowania lecz zasadniczo przyzwolonej, bo wypełniającej elementarne powinności wobec ojczyzny - większości, ze stosunkowo licznej, aktywnej zaangażowanej w działalność patriotyczną - mniejszości oraz z niezbyt licznej, niegodnie zachowującej się mniejszości: kolaborantów, szmalcówników, osobników zbijających interes na cudzym nieszczerdciu itp. W propagandzie radzieckiej przeważa natomiast zdecydowanie wizja dwudzielna - społeczeństwo składa się z pozytywnej większości (w ramach której występują jednostki jeszcze bardziej pozytywne) oraz negatywnej, niezbyt licznej kategorii o znamionach marginesu, której przedstawiciele nie są władcywie członkami społeczeństwa w sensie moralnym, a już na pewno nie zaspokajają na miarę "ludzi radzieckich".

Powyższe różnice zdają się w jakiś sposób wiązać ze znaczną nie większą w polskich materiałach powściągliwością w negatyw-

nym ocenianiu ludzi, którzy nie sprościli pewnym ideałom moralnym lub nawet dopuścili się złamania określonych norm. Znamienne jest tu np. bardzo pod względem etycznym złożona i w gruncie rzeczy tolerancyjna ocena ludzi, którzy nie wytrzymali śladywa i udzieliili Niemcom informacji. Tolerancja ta wydaje się przejawem generalnie większego zrozumienia dla ludzkiej słabości i niedoskonałości, którym charakteryzuje się znaczny odsetek polskich respondentów i autorów. Dlatego też w przypadku polskich materiałów można mówić o pewnej asymetrii wartości i norm, przejawiającej się w tym, że wzorce tych prospołecznych lub godnościowych zachowań, które wymagają wyjątkowej odwagi i narażania własnej osoby, pełnią raczej funkcję ideałów moralnych niż norm społecznych obowiązujących do danego zachowania każdą jednostkę pod groźbą sankcji grupowych. Natomiast w propagandzie radzieckiej wszelkie wartości i normy tego rodzaju mają charakter zdecydowanie obligatoryjny.

Na koniec tych zestawień trzeba podkreślić występowanie istotnych podobieństw w dziedzinie głównych antyideałów moralnych. I w radzieckim i polskim przypadku wcielaniem etycznego zła jest każde działanie, które świadczy o braku lojalności w stosunku do własnej grupy, które godzi w wiarę i solidarność grupową i stanowi ponadto jakąś formę kolaboracji z przeciwnikiem. Czynom takim przypisuje się z reguły niskie pobudki osobiste - egoistyczną, aspołeczną interesowność - lecz w gruncie rzeczy pobudki te są w ocenie moralnej sprawą drugorzędą, gdyż np. zdrójca czy donosiiciel bezinteresowny nie zostana ocenieni żągodniej jeśli jego postępowanie ma źródło w braku dostatecznie wyształconych patriotycznych postaw lub przekonań. Oczywiście również w dziedzinie antyideałów wszelkie podobieństwa wynikają jedynie z porównań treściowych, obejmujących z jednej strony

Idee propagowane w Związku Radzieckim, z drugiej zaś strony oraz niektóre publikacje polskie. Jak już kilkakrotnie podkreśliśmy, nie pozwalają one na jakiegokolwiek określenie stopnia rzeczywistej akceptacji owych treści wśród ludności ZSRR.

Obserwacje, które poczyniliśmy w tym rozdziale, potwierdzają hipotezę o doniosłej roli, jaką odgrywała sytuacja zagrożenia w determinowaniu zjawisk moralnych bądź też faktów wpływających na moralność w sposób mniej lub bardziej pośredni. Badając idee propagowane, zajmowaliśmy się, oczywiście, klasą faktów oddziałujących pośrednio, nie będąc przy tym w stanie określić siły tego oddziaływania na sferę świadomości społecznej. Płodne okazało się spojrzenie na badane procesy z perspektywy problematyki więzi międzyludzkiej oraz zagadnień integracji (lub prób integracji) grupy. Pozwoliło nam ono łatwiej dostrzec i zrozumieć zaskakująco silną skłonność propagandy wojennej - odwoływania się do pomijanych poprzednio, a bliskich zapewne ludziom wartości i przemawiających do wyobraźni pojęć. Analizowanie materiałów na tle konkretnego kontekstu historycznego uświadomiło nam ponadto dobitnie jak ważne jest przy weryfikacji hipotezy ogólnej, która się zajmujemy na przestrzeni całej książki, uwzględnianie tego "idiograficznego kontekstu". Tylko dzięki temu kontekstowi można na przykład zrozumieć, dlaczego w analizowanych materiałach zmiernie się do stworzenia właśnie takiego, a nie innego wizerunku grupy własnej, wizerunku który ma szansę stać się mobilizującym czynnikiem moralnej powinnosci, dzięki powrotowi do tradycyjnych pojęć, zachowujących - jak można przypuszczać - swą atrakcyjność.

Trudności, które towarzyszyły naszej analizie sytuacyjnego uwarunkowania moralności propagowanej w Związku Radzieckim, w czasie wojny i pod wpływem wojny polegają między innymi na

nie objęciu tą analizą dostatecznej ilości danych o moralności propagowanej przed sytuacją zagrożenia. Choć jest to trudność poważna, to jednak warto zauważyć, że istniejąca droga pozwalająca ominąć ją przynajmniej częściowo. Otóż w analizowanych materiałach niezwykle często określa się wyraźnie, które z obowiązków do niedawna wzorców, wyobrażeń, pojęć itp. straciły pod wpływem wojny aktualność, od czego należy się odciąć lub jakiej trzeba dokonać modyfikacji. Wielokrotnie można spotkać sformułowania mówiące wprost, że np. "ponieważ się" dotąd ludźmi o takich to a takich cechach - niezgodnymi do konformistycznego przystosowania, ofiarnymi w sposób zbyt dyskretny, myślicy w kategoriach tradycyjnego patriotyzmu itp. - lub, że nie potrafiło się dostrzec i docenić ich wartości. Jeszcze częściej wnioski takie jasno wynikają z kontekstu przekazu. Z tych powodów gotowi jesteśmy podtrzymywać nasze tezy nawet bez przeprowadzania dodatkowych badań porównawczych, uwzględniających materiały z innych okresów, badań, które skądinąd dla weryfikacji tych wniosków byłoby oczywiście bardzo cenne.

Podobne trudności pojawiają się wtedy, gdy stawiamy niewątpliwie istotny problem trwałości dokonanych w okresie sytuacji zagrożenia przemian. W tym jednak przypadku jedyną metodę pokonania owych trudności stanowią badania porównawcze. A ponieważ nie dysponujemy takimi badaniami, musimy poprzestać na sformułowaniu kilku uwag opartych na zupełnie wyrywkowych obserwacjach, pocieszając się jedynie, iż odnoszą się one do treści łatwiej dostępnych, bo bardziej współczesnych.

Komentując "moralne skutki" powodziennej, mającej epizodyczny charakter, sytuacji zagrożenia podkreśliśmy, że mają one raczej ograniczony charakter. Obecnie, mimo iż sytuacja zagrożenia wojennego trwa w ZSRR długo i uruchomione zostały w tym

czasie potężne środki przekazu, a także mimo faktu, iż Wycisneta w pewnym okresie niewątpliwie piętno na moralności grupy (wiele bowiem wskazuje na to, iż propagowane idee nie zawisły w próżni), również nie zamierzamy ich przeceniać. Związszca nieuprawnione wydaje się traktowanie okresu powojennego jako okresu prostej kontynuacji i utrwalania dominujących w okresie wojny wzorców i ideł. Nie przypadekiem, mówiąc o wprowadzonych z chwiłą wybuchu wojny zmianach w dziedzinie propagowanych ideł, użyliśmy określenia "manewr aksjologiczny". Chodziło nam nie tylko o podkreślenie szybkości wprowadzenia owych zmian, ale również o zaakcentowanie przemian, które dokonały się w propagandzie po zakończeniu wojny (i zapoczątkowane zostały, jak się zdaje, jeszcze w trakcie jej trwania). Jak już powiedzieliśmy, nie jest naszym zamiarem szczegółowe analizowanie tej fazy owego manewru. Wspomniłmy jedynie, że dokonano wówczas ocenzurowania lub wycofania wielu materiałów powstałych w czasie wojny (jest to problem zasługujący na odrębne rozległe badania). Zaprzestano propagowania nonkonformistycznych cech wzoru osobowego, podkreślenia wartości ludzkiej inicjatywy wyeksponowanej zwłaszcza na tle obrazów zawodności organizacji, powrócono do atakowania religii - choć nie robiono już tego z takim zapamiętaniem jak przed wojną, która musiała odegrać tu jednak jakąś rolę - wiele przekazów straciło na psychologicznym, społecznym i sytuacyjnym realizmie. Całokształt tych działań potwierdza tezę o pewnej elastyczności systemu radzieckiego epoki stalinowskiej w dziedzinie doktrymalnej, a ściślej - w dziedzinie doktryn propagowanych. Jest to elastyczność, którą niezawodnie dostrzec, ponieważ ujawnia się ona jedynie pod wpływem rzeczywistych konieczności, takich jak grożąca zniszczeniem wojna, zaś w innych warunkach nie jest systemowi - z uwagi na jego siłę i sprawność

w dziedzinie kontroli wewnętrznej, a także potęgę strategiczną - do niczego potrzebna. Oczywiście nie musimy podkreślać, że owej elastyczności nie należy utożsamiać ze zdolnością dokonywania głębokich i trwałych przemian społecznych, ani nawet takich przemian w badanej przez nas dziedzinie. Chodzi tu raczej o zaskakująco głęboki manewr propagandowy, o zdolność dokonania którego trudno było, zapewne, posiadać system przed wybuchem wojny. Tak wygląda problem w ujęciu najbardziej ogólnym i przede nieco schematycznym. W szczegółach sprawa nie jest taka prosta, gdyż wojna coś ważnego jednak po sobie porzuciła, i to zarówno w sferze ideł propagowanych, jak i w sferze świadomości społecznej. Rodzi się więc pytanie - co pozostało przede wszystkim i w jakiej formie. Aby na nie odpowiedzieć trzeba zacząć od zwrócenia uwagi na fakt, że jako temat jest ona nadal czymś niezwykle popularnym w radzieckiej sztuce, zwłaszcza w filmie. Słuzży za tło zarówno tworzonym z rozmachem obrazom epickim, o charakterze - jeśli tak można powiedzieć - polityczno-batalistycznym, jak i kameralnym opowieściom o międzyludzkich stosunkach i problemach moralnych z nimi związanych, o jednostce, jej egzystencji i losie. Odnosi się wrażenie, że jest to temat przyciągający twórców w sposób szczególny i nie wydaje się by jego walory propagandowe czy widowiskowe wyjaśniały w sposób zadowalający ową "ciężkość". Bez przesady można powiedzieć, że w przypadku wielu utworów powraca się do czasów wojny przede wszystkim ze względu na ich autentyczną problematykę moralną, w tym - ze względu na moralną specyfikę owym czasom do dziś przypisywaną. Wojna jednym słowem jest szczególnie chętnie wybierana jako tło klasycznych moralitetów. Często zresztą nie są to dzieła o wojnie, lecz raczej o czasach współczesnych, w których wojna jest jednak w jakiś sposób zaznaczana.

Klasycznym przykładem może być tu wspomniany już "Dworzec Biało-ruski", film, który krytykując w kategoriach moralnych współ-czesne stosunki społeczne, za pozytywny układ odniesienia wy-biera ostatnią wojnę. Z całego tego utworu najistotniejsze wy-daje się pytanie: jak to możliwe, by to współczesne, przetrarte znęcanie społeczeństwo było tym samym wspaniałym społeczeńst-wem z okresu wojny? Jest przy tym charakterystyczne, że moral-ność, o której się nostalgicznie wspomina, to przede wszystkim moralność o orientacji prospołecznej. Z czasami wojny wiąże się bezinteresowność, ofiarność, wrażliwość oraz przysługujący jednostkom pewien format moralny, który pozwala mówić o nich jako o "prawdziwych ludziach". Jest to z grubsza właśnie ten zestaw cech, które niedawno osławialiśmy. Czasem współczesnym przypisuje się z kolei egoizm, znęcanie, zanik międzyludz-kiej solidarności, rozmożenie się i panoszenie ludzi młotkich, niłklich, zadowolonych z siebie egoistów. Jeśli obraz ten jest choć w części prawdziwy, to powraca pytanie: w jakim sensie moż-na mówić o przetrwaniu przypisywanych okresowi wojny ideał mo-ralnych? Przecież właśnie codzienne życie ma świadczyć o ich obumarciu czy przynajmniej osłabieniu. Ale z drugiej strony właśnie ta codziennność była demaskowana, atakowana, kwestiono-wana z pozycji ówczesnych z okresem wojny wartości. I w tym właśnie sensie przede wszystkim zdają się one stanowić ele-ment współczesnej świadomości moralnej, funkcjonując może bar-dziej w sferze wartości uroczających niż codziennych i ujawnia-jąc się w procesie krytycznej wobec współczesnych stosunków re-fleksji moralnej. Nie jest przy tym właściwie najważniejsze, na- ile wartości te były rzeczywiście wartościami codziennymi w ok- resie wojny, jak bardzo były wtedy powszechne i dominujące. Waż- ne jest, że był to okres, który został zapamiętany jako czas ich

dominacji, okres odznaczający się szczególnym, wspomnianym przez ludzi o różnej orientacji, klimatem moralnym. Twierdze- nie to, jak się zdaje generalnie prawdziwe, trzeba jednak uzu-pełnić kilkoma zastrzeżeniami. Przede wszystkim nie wszystko zostało zapamiętane w jednakowym stopniu - o wiele częściej bowiem nawiązuje się do tych wartości moralnych, które wiąza- się z bezpośrednimi stosunkami międzyludzkimi niż np. do ideał podkreślających dominację obowiązków socjocentrycznych nad alio-centrycznymi (choć motyw poświęcenia dla ojczyzny jest silnie eksploatowany). Prawidłowość ta odnosi się zwłaszcza do utworów bardziej ambitnych artystycznie, takich jak np. film "Los czło-wieka", "Lecą turawie" czy "Dziecko wojny". W utworach tego ty-pu nie tylko schodzi na dalszy plan ideologia socjocentryczna, ale również wojnę przedstawia się jako bezwarunkowe zło moral-ne, mimo iż postawy i czyny uwikłanych w nią ludzi ocenia się bardzo wysoko. Pojawiały się też utwory, zwłaszcza w okresie chrześciewowskiej odwilży, które w sposób nieraz zupełnie jawny polemizowały z niektórymi aspektami lansowanej i "obowiązującej" w czasie wojny moralności. Treścią filmu "Czyste niebo" na przy-kład jest polemika z moralnym i prawnym szkanowaniem w czasie wojny i po wojnie rodziców jeńców wojennych - szkanowaniem we własnym kraju oczwiciście. Jest to krytyka nie kwestionują-ca zresztą wartości miłości i ofiarności przejawianych w odnie-sieniu do ojczyzny - przeciwnie, podkreśla się, że szkanowani odznaczali się nimi nieraz w najwyższym stopniu. Krytyce podda- ny jest tu więc raczej pewien dogmatyzm ideał totalnego socjo-centryzmu, akcentującego swoje wartości niektórymi zakazami o tabuistycznym zgoła charakterze. Przy czym jeszcze raz trzeba podkreślić, że wspomniany film należy do tych dzieł, które po- lemizują nie tyle z rzeczywistością istniejącymi w społeczeństwie

w czasie wojny i po wojnie etycznym wyobrażeniami o problematyce jenieckiej, co raczej z poglądami propagowanymi, no i oczywiście - z realizowaną w tej dziedzinie polityką państwa. Chodzi tu bowiem, jak się zdaje, o ten przypadek, w którym inspiracją dla propagandy były raczej nakazy związane z pełnieniem przez nią funkcji ideologicznej nadbudowy wobec represyjnej polityki niż rzeczywiste nastroje i reakcje społeczne.

Częste i odznaczające się z reguły dużym zaangażowaniem odniesienia do ostatniej wojny podlegały w całej powojennej historii ZSRR znamienym przemianom stanowiącym swoiste odbicie następujących po sobie epok politycznych. Bezpośrednio po wojnie, w epoce żyjącego jeszcze Stalina, sławiono bohaterów przede wszystkim za ich cnoty socjocentryczne, które przejawiały się w skrajnym poświęceniu (bardzo często swojego życia, lub nawet życia członków własnej rodziny) dla nadrzędnych wartości - zwycięstwa radzieckiej ojczyzny i przewodzącego jej Stalina. Ojczyzna, choć radziecka, była wypełniona treściami narodowymi, głównie rosyjskimi, stanowiąc ważny element tak właśnie pojmowanego dziedzictwa historycznego - oczywiście odpowiednio spreparowanego - które dobrze harmonizowało z równieł eksponowanym i równieł spreparowanym - dziedzictwem rewolucyjnym. Propagowane dzieła zaludniały postacie najrozmaitszych zdrajców i kolaborantów, którzy przedstawiani byli jako uosobienie moralnego zła. Motyw ofiarności alłocentrycznej pojawiał się równieł, choć z reguły na drugim lub nawet trzecim planie w stosunku do rozbudowanych treści socjocentrycznych. Podstawowe wartości miały charakter wybitnie sakralny, naruszenie ich stanowiło pogwałcenie grupowego tabu, zaś źródłem godności i honoru była przede wszystkim duma kolektywna. Zwłaszcza w późniejszym okresie epoki Stalina podkreślało się równieł, iż wojenna optyka w sferze

moralności jest właściwie nadal w pełni aktualna, ponieważ Związek Radziecki - i obóz socjalistyczny - otoczony jest przez imperialistycznych wrogów, którzy gotowi są kontynuować realizację niespełnionych wobec niego agresywnych zamiarów Hitlera.

Na wątki charakterystyczne dla chruszczowskiej odwilży zwracaliśmy już uwagę. Eksponowały one szczególnie często te wartości moralne, które realizują się w polu stosunków interpersonalnych. Wojenne sytuacje stanowiły więc tło dla problemów między ludzkiej solidarności, lojalności, poświęcenia (o charakterze głównie, choć nie tylko, alłocentrycznym), walorów charakteru itp. Od pewnego momentu owo wojenne tło zaczęło być równieł wykorzystywane jako układ odniesienia dla moralnej problematyki współczesności. Ta ostatnia tendencja została utrzymana równieł w epoce breżniewowskiej, mimo, że reprezentujący ją bardziej niezależni twórcy mieli wówczas znacznie większe niż w okresie Chruszczowa problemy z rozpowszechnianiem swoich idei. Jednak szczególnie charakterystyczne dla tej epoki jest przedstawianie wojny w formie tworzonych z urzędowym rozmachem epickich obrazów, odznaczających się z reguły moralizatorsko-dydaktycznym schematyzmem. Wśród propagowanych idei moralnych eksponowane w nich były przede wszystkim wartości narodowe i wielkomocarstwowe. W nakreślonym z wielkim nakładem środków w czterdzieli lat po wojnie filmie "Agresja" silnie na przykład eksponuje się scenę, w której broniącym okolic Borodina oddziałom radzieckim rozkazuje się standardy z miejscowego muzeum, poświęconego stoczni tam w 1812 roku bitwie z wojskami Napoleona. Scena sugestywnie sugeruje, że chodzi tu o tę samą sytuację, ten sam naród, te same armie i w tym sensie w pełni aktualne symbole. Są to problemy po części wykraczające poza naszą problematykę, pozostające jednak w ścisłym

z nią związku, bowiem chodzi tu o sposób prezentacji grupy własnej, o kształtowanie jej wizerunku, który jest czymś niezwykle ważnym z punktu widzenia prospołecznej orientacji moralnej, traktującej ową grupę jako wartość naczelną i przedmiot najważniejszych obowiązków etycznych. Inaczej mówiąc, wydaje się, że wojna wpłynęła w sposób istotny i trwały na formułę patriotyzmu, a tym samym na konkretną formę idei związanych z orientacją prospołeczną w jej socjocentrycznej wersji.

Jest zagadnieniem niezwykle interesującym jakie spojrzeliśmy na moralną problematykę wojny przyniesie okres gorbaczowowskiej "głasnoscii". Wszystko bowiem wskazuje na to, że nie jedynie ona poza obszarem dokonywanych przewartościowań i że nadal będzie przyciągała uwagę zarówno przedstawicieli wykładni urzędowej, jak i ludzi myślących na własny rachunek. Są już tego pierwsze oznaki - zaczynają pojawiać się również w prasie oficjalnej rozmaite wspomnienia z czasów wojny, w których motywem przewodnim jest zwykle krytyka stalinizmu. Krytyka ta dokonywana jest z reguły nie tylko z pozycji politycznych, ale i - co się na ogół ściśle ze sobą wiąże - etycznych. Przy okazji prezentowany jest niezwykle interesujący z punktu widzenia naszej problematyki materiał faktograficzny. W czasopiśmie "Znamja" (lutycy, 1988) ukazał się np. niedopuszczony uprzednio do publikacji wywiad z Kosyginem, przeprowadzony i skomentowany przez Danilę Granina. Wywiad pokazuje człowieka nieufnego i zdradzającego na każdym kroku głębokie poczucie zagrożenia, który - jak stwierdza dziennikarz - zmienia się w czasie rozmowy tylko raz, wtedy mianowicie, gdy zaczyna wspominać swoją działalność w oblężonym przez Niemców Leningradzie. Polegała ona na niesieniu autentycznej pomocy umierającym z głodu ludziom. Ma się wrażenie, pisze Granin, że "najlepsze miesiące jego życia

miałby wśród stróżów lekkich, wywaszonych głodem trupów, ściśle według planów odbywających się nalotów, wycia syren, ostrzałów artyleryjskich; sen w dusznym, stęchłym schronie Smolnego. Działna rzecz - dla większości oblężonych, których się nasłuchiwał - podsumowuje dziennikarz - ten tragiczny, najbardziej przeżalony czas równocześnie oświetlony był stanem szczęśliwości ducha. Nigdy nie zasmakowali takiej wolności, autentyczności wzajemnych stosunków, ludzie wokół otworzyli się". (cytuje za "Forum", z dn. 25 lutego, 1988).

Czyżby kształtujący się pod wpływem sytuacji zagrożenia klimat moralny był w stanie w pewnych momentach zdominować nad klimatem stalinizmu? Taką przynajmniej tezę formułuje artykuliści zamieszczony w "Prawdzie" z dnia 15 stycznia 1988 r., a dotyczący tak zwanej sprawy Kuzniecowa, skazanego wraz z grupą innych osób na karę śmierci w procesie, który odbył się w 1949 roku. Korzenie tej sprawy sięgają, zdaniem autora artykułu, czasów blokady Leningradu, kiedy to faktyczne kierowanie sprawami miasta przejął młody sekretarz komitetu miejskiego - Kuzniecowa. Jego adiutant zapisał wówczas: "Czasz głodu spowodowanego blokadą były czasami przełomu świadomości społecznej". Autor artykułu komentując te słowa stwierdza: "Istotnie, szczególna sytuacja miasta, które znalazło się nagle na krawędzi śmierci, przyspieszyła proces moralnego oczyszczenia, proces przemiany w system wartości. Kult (Stalina) sprawiający wrażenie niezachwianego i niezbędnego, zaczął sam wygasnąć. Miasto wydobylało z głębin własnego wnętrza inny ideał i przeciwstawiało go ideałowi oficjalnemu". Jego zdaniem Kuzniecowski nigdy nie zapomniano tych faktów, wyrastających się najbardziej w znikaniu portretów Stalina ze ścian, i przedzej czy później musiał za to zapłacić głową, bez względu na swoje wielkie wojenne zasługi.

(cytuje za "Forum" z dn. 11 lutego, 1988).

Rozważania podjęte w niniejszym rozdziale celowo zakończyliśmy prezentacją poglądów, które jednoznacznie sugerują, że równieł w ZSRR oddziaływanie wojennego zagrożenia na moralność nie ograniczało się do sfery treści propagowanych. Po prostu one właśnie - jako łatwiej dostępne - stanowiły przedmiot naszych analiz (które przy okazji mogły dotknąć kilku interesujących z ogólnosocjologicznego punktu widzenia problemów). Nie ulega wątpliwości, że analizy takie - choć same w sobie mogą mieć wartość dla rozważanej przez nas problematyki - winny być uzupełnione znacznie ważniejszymi (ale i znacznie trudniejszymi) dla tej problematyki badaniami nad rzeczywistymi procesami zachodzącymi w moralności społecznej tamtych czasów. Jeśli w ich świetle okazałoby się na przykład, że niektóre tezy przytoczonego przez nas za Prawdą artykułu są przynajmniej w części prawdziwe - stanowiłoby to, z punktu widzenia owej problematyki niewątpliwą rewelację, potwierdzałaby bowiem w sposób niezwykle dobitny weryfikowaną przez nas hipotezę.

Na koniec przytoczymy jedną z najnowszych opinii, które za prawdziwością owej hipotezy przemawiają. Andrew Wilson w swoim "poęgnalnym artykule", opublikowanym w The Observer (2-IV-1989 r.) po kilkuletnim pobycie w Moskwie formułuje trzy - jak je określa - "niezwykle ważne stwierdzenia" stanowiące warunek zrozumienia radzieckiego społeczeństwa. Trzecie z nich brzmi: "pod powierzchnią codziennosci można jeszcze odnaleźć w Rosji owe ciepło stosunków międzyludzkich, pozostałość - jak podejrzewam - II wojny światowej, o którym to ciepłe ogarnięty konsumpcjonizmem Zachód właściwie już zapominał". (Cytując za "Forum" z 16 kwietnia 1989 r. nr 15).

PRZEMIANY MORALNE W GRUPACH SKRAJNIE ZAGROŻONYCH

Hipoteza stwierdzająca, że sytuacja zagrożenia sprzyja kryształizowaniu się w grupie określonych idei moralnych, zwłaszcza idei prospołecznych, stanowiących fundament więzi grupowej w warunkach zintensyfikowanych procesów interakcji, jest hipotezą sformułowaną w sposób bardzo ogólnikowy. Niewątpliwie skutek w niej przewidziany może być różny w zależności od rodzaju sytuacji i rodzaju grupy. Co więcej - wydaje się, że może w ogóle nie wystąpić, lub nawet w pewnych wypadkach stanowić zaprzeczenie tego, o czym mówi hipoteza. Można na przykład podejrzewać, że sytuacje zbyt silnego zagrożenia prowadzą nieraz do dezintegracji grupy, co w sferze moralnej wyraża się w procesach o charakterze wręcz przeciwnym niż przewiduje hipoteza, a więc w anomii wartości i norm, zadominowaniu postaw egoistycznych i narastaniu wzajemnej agresji, wytworzeniu się atmosfery sprzyjającej zatoniłowanym działaniom jednostek w myśli zasady "ratuj się kto może". Spośród wielu przypadków, które zasługowałyby na przeanalizowanie z punktu widzenia weryfikacji hipotezy od tej strony, zajmemy się tu dwoma, wybranymi między innymi ze względu na istnienie powiączonych im interesujących opracowań. Są to - sytuacja w hitlerowskim obozie koncentracyjnym na przykładzie Oświęcimia (liczne publikacje, wśród których z punktu widzenia naszej problematyki wyróżniają się prace Anny Pawełczyńskiej i Alicji Glińskiej¹) oraz sytuacja afrykańskiego plemienia Ikwów, skazanego na długotrwałą egzystencję w warunkach głodu, opisana i w interesujący sposób skomentowana przez brytyjskiego antropologa społecznego i utalentowanego badacza kultur egzotycznych Colina M. Turnbulla². Przypadki te zostały wybrane raczej ze względu na istniejące między nimi różnice niż podobieństwa (te ostatnie wiadą się przede wszystkim z głodowymi warunkami życia obu społeczności) - co pozwala czasem lepiej wskazać w interesujące nas mechanizmy.

¹ Chodzi przede wszystkim o publikacje: A. Pawełczyńska, Wartości a pręmość, Warszawa 1973 oraz: A. Glińska, Moralność więźniów Oświęcimia, Etyka - nr 2, 1967

² C.M. Turnbull, Ikwowie ludzie gór, Warszawa 1980.

OSWIECIM

społeczność, która zamierzamy się tu zająć, w sposób istotny różni się od społeczności analizowanych w poprzednich rozdziałach. Jest wiele racji w twierdzeniu J.Kreta, iż jest to "społeczństwo, o jakim nie śniło się socjologom wszystkich czasów i jakie nie mieści się w ich naukowo wypracowanych kategoriach"¹. Z twierdzenia tego, praktycznie biorąc, wynika naszym zdaniem nie tyle postulat omijania przez socjologa problematyki oświecalskiej, lecz raczej dyrektywa nakazująca szczególnie ostrożność w formułowaniu w tej dziedzinie wniosków i uogólnień, zwłaszcza, chciałoby się powiedzieć, wtedy, gdy dotyczą one zagadnień moralnych.

Specyfika obozowego zagrożenia

Analizę przypadku Oświęcimia zaczęliśmy od zwrócenia uwagi na dwa szczególnie ważne aspekty sytuacji, w której egzystowała społeczność tego obozu. Aspekt pierwszy wiąże się ze stopniem zagrożenia, które znacznie przekraczało rozmiary zagrożenia społeczności dotychczas analizowanych. Jak pisze Anna Pawełczyńska "Całokształt warunków życia: odżywianie, czas i warunki snu, czas i warunki pracy, brak ochrony przed zimą, brak ochrony zdrowia, brak podstawowych warunków higienicznych, system organizacji władzy, obowiązkowe regulaminowe wieźnia, apele, stworzenie środowiska, w którym musza się szerzyć epidemie i różnorodne choroby - służy-

¹J.Kret, Bieguny, w zbiorze: Kominy, Warszawa 1962, s.237.

ły ograniczeniu szans przetrwania"¹. Według założeń twórców obozu, przeciętny czas trwania życia więźnia w tych warunkach miał wynosić około trzech miesięcy - co najlepiej ilustruje rozmiary zagrożenia, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę skalę i różnorodność cierpień, na jakie był on zdany w tym krótkim okresie oraz fakt, iż śmierć mogła przyjść w każdym momencie, o czym liczne przykłady z najbliższego otoczenia nie pozwalały nawet na chwilę zapomnieć.

Aspekt drugi różni sytuację społeczności więźniów Oświęcimia od sytuacji grup dotychczas analizowanych w sposób nie mniej istotny. Grupy owe nawet w warunkach silnego zagrożenia były w porównaniu do więźniów znacznie bardziej autonomiczne w sferze swych wewnętrznych stosunków. Siły stwarzające zagrożenie miały znaczenie bardziej ograniczone - a w wypadku Związku Radzieckiego zgoła żadne - możliwości bezpośredniego interweniowania w procesy wewnętrzne grupowe. W tej sytuacji, mimo zagrożenia, poddawane presji grupy mogły organizować swe życie wewnętrzne w sposób zależny od własnych ośrodków decyzyjnych. Sytuacja społeczna obozu koncentracyjnego była diametralnie różna: personel obozu interweniował bowiem bezpośrednio w szeroką sferę stosunków wewnętrznych społeczności. Mógł np. stosować zasadę odpowiedzialności zbiorowej w przypadku ucieczki więźniów lub udzielania sobie przez nich wzajemnej pomocy. Nie mogło to nie mieć wpływu na kształtujące się postawy wobec takich zachowań oraz pewne związane z nimi normy. Sytuacja obozu była więc pod tym względem błędnym różną od sytuacji na przykład obłąconej twierdzy, gdzie obłączeni, bez względu na swoją przewagę i wynikającą z niej zdolność stwarzania "zewnątrznego" zagrożenia, nie są w stanie bezpośrednio interweniować w wewnętrzne sprawy grupy, celem przeciwdziałania, powiedzmy,

¹A.Pawełczyńska, Wartości a przemoc, Warszawa 1973, s.25.

procesom integracji zachodzących w obleganej społeczności. Tym bardziej jest to sytuacja różna od sytuacji zagrożenia stworzonej przez okoliczności inne niż agresja ze strony ludzi.

Czynnik bezpośredniej interwencji w procesy wewnątrzgrupowe jest z punktu widzenia naszej problematyki tak doniosły, że od sprawy tej wypada rozprząść omawianie analizowanego przypadku.

Przed wszystkim trzeba podkreślić, że według zgodnej opinii autorów kompetentnych w obozowej problematyce, głównym celem socjotechniki uprawianej przez hitlerowski personel obozów koncentracyjnych było dezintegrujące oddziaływanie na tę sferę zjawisk społecznych, której integralnym i ważnym elementem był przedmiot naszych badań - moralność. Socjotechnika ta zmierzała do wywołania i potęgowania anomalii w dziedzinie więzi społecznej, stymulowała procesy dezintegracji i atomizacji zbiorowości, usiłowała przeciwdziałać wszelkim formom międzyludzkiej solidarności i zachowaniem wynikającym z akceptacji prospołecznej i godnościowej¹ aksjologii. Na przykład, jak pisze Anna Pawełczyńska, "jedną z gwarancji realizowania terrorystycznego programu było tworzenie społeczności konfliktowych, zróżnicowanych kulturowo i językowo, takich społeczności, w których miały szansę ujawnić się różne rodzaje antagonizmów. Podobne zasady realizowane były przy podziałach więźniów na bloki - unikano świadomie takiego systemu zakwaterowania, który by pozwolił na wydzielenie jednolitych grup narodowych bądź jednorodnych grup więźniów politycznych. Przy nielicznych odstępstwach od tej zasady względna jednorodność grupy więźniów kompensowano przez obsadę funkcji blokowych takimi więźniami, którzy gwarantowali terror, potęgujący sprzeczności interesów".

¹Socjotechnikę łamania poczucia własnej wartości i godności u więźniów obozów koncentracyjnych poddał unikliwej analizie psychologicznej Bruno Bettelheim - w książce *Daschau i Buchenwald*. Socjotechnika ta nie polegała na jakimsi jednym chwytym, lecz stosuje bogaty wachlarz oddziaływań, wśród których kluczową rolę odgrywa często zmuszenie jednostki do publicznego zanegowania jakiegosi szczególnie ważnej dla niej wartości (B. Bettelheim, *The Informed Heart, Free Press of Glencoe, 1960*).

ów i konfliktów. Jedyną przesłanką, która dawała szansę dobrotu grup jednorodnych były przyzwykłe, a w najlepszym razie zespół przyzwykły (...). Ta bardzo ograniczona możliwość tworzenia przesłanki bazy solidarności, wzajemnej pomocy i oparcia była systematycznie niszczona przez system przenoszenia na inne bloki - w ten sposób rozbijano stale grupy nieformalne, które jednako odróżniały się na nowo w każdej przydzielonej przesłance".¹ Szeroko stosowana metoda rozbijania solidarności grupowej było wprowadzenie zbiorowej odpowiedzialności. Dzięki niej nawet najszlachetniejszy pod względem moralnym czyn, podjęty w obronie kogós drugiego lub też własnej godności, mógł zamiast uznania wzbudzić niechęć współtowarzyszy ze względu na zagrożenie, które za sobą pociągał.

Szerokie stosowanie przez personel obozowy tego rodzaju metod podwytkowane było niewątpliwie przede wszystkim względami socjotechnicznymi, pozostając w wyraźnych związkach ze starą zasadą "divide et impera"; ułatwiała kontrolę, utrudniała organizowanie przez więźniów oporu itp. Jest jednak prawdopodobne, że dodatkowym motywem była też chęć potwierdzania ideologii nienawiści i własnej wyższości rasowej w obliczu sytuacji i zachowań, na które można było reagować obłudnym piętnowaniem moralnym. Czyli to wielokrotnie w swoich "Wspomieniach"² komendant obozu oświęcimskiego Rudolf Hoess, dziwiąc się na przykład zubożeniu więźniów na odcierające ich dramaty.

W ujęciu najbardziej ogólnym skutki socjotechniki stosowanej przez personel obozowy polegały przede wszystkim na potęgowaniu konfliktu interesów w stosunkach interpersonalnych zachodzących pomiędzy więźniami. Warto przy tym pamiętać, że niezależnie od stosowania specjalnych technik służących temu celowi, już same warunki

¹A. Pawełczyńska, *Wartości a przemoc*, s. 50-51.

²R. Hoess, *Wspomnienia*, Warszawa 1956.

egzystencji w obozie wybitnie sprzyjały moczeniu takich konfliktów. Obiektywny konflikt interesów w warunkach ostrego niedoboru najbardziej elementarnych dóbr był stanem niemal wszecobecnym. Ujawniał się przy podziale łoków, żywności, przydziale pracy, dostępie do wody lub "urządzeń sanitarnych", przy selekcji, przy podziale przestrzeni do spania i w wielu innych sytuacjach. Szczególny dramatyzm niektórych konfliktów "obiektywnych" dobrze ilustruje następujący ustęp z pracy A. Głińskiej:

"Istniały pewne zależności pomiędzy natężeniem zjawiska śmierci w Oświęcimiu, a sytuacją pozostałych przy życiu więźniów. Przykładowo polegały one na tym, że:

- im więcej przychodziło do obozu zagłady transportów przeznaczonych na śmierć, tym większe były szanse tzw. "organizacji" mienia ofiar, dzięki której więźniowie uzyskiwali możliwość polepszenia swej egzystencji,

- im bardziej przeciążone pracą były krematoria, tym mniejsza istniała w tym okresie możliwość selekcji wśród więźniów, zwłaszcza leczących się w szpitalach,

- im większa była w danym dniu liczba ofiar w określonym bloku czy komandzie roboczym, tym więcej żywności (dzięki pewnym kombinacjom organizacyjnym) mogli otrzymać w tym dniu pozostali przy życiu więźniowie,

- im więcej ofiar zabił w czasie pracy okrutny kapo, tym bardziej dla ocalałych zwiększała się szansa zachowania życia w danym momencie¹.

Ponadto, jak podkreśla Anna Pawełczyńska, obok konfliktów "obiektywnych", w obozie rozdziły się często silne konflikty "irracjonalne", dla których gruntem mogły być uprzedzenia środowiskowe, międzygrupowe i podziały narodowe².

¹ A. Głińska, op.cit., s. 179.

² A. Pawełczyńska, op.cit., s. 81-82.

Badając zachodzące w zagrożonej społeczności obozu przemiany w sferze postaw i zachowań moralnych, zwłaszcza tych, które wiązały się z orientacją prospołeczną, należy o tych konfliktach stale pamiętać.

Warunki obozowe a moralność - problem ogólny

Przystępując do analizy owych przemian, trzeba od razu powiedzieć, że w licznych materiałach, na podstawie których można próbować odtworzyć interesujący nas stan rzeczy, panuje na jego temat daleko idąca niezgodność opinii¹. W polskiej literaturze ujawnia się ona już w odmiennym ukazaniu moralnej problematyki obozu koncentracyjnego przez Zofię Kosank-Szczucką ("Z otchłani", 1946) i Tadeusza Borowskiego ("Byłim w Oświęcimiu", 1946, "Pozegnanie z Marią", "Kamleńny świat", 1948). Jedna wszakże refleksja, z którą zekneśliśmy się zarówno omawiając skutki zagrożenia powodziowego, jak i wojennego zagrożenia w Związku Radzieckim i w Polsce, pojawia się w nich stosunkowo często. Jest to idea, według której sytuacja zagrożenia, jak się okazuje również zagrożenia panującego w obozie, stanowi test dla wartości moralnej człowieka. Alicja Głińska starając się wyjaśnić powszechną w obozie oświęcimskim tendencję do traktowania z poczuciem wyższości i

¹ A. Głińska analizując pamiętniki więźniów Oświęcimia, tak pisze na ten temat: "Przy analizie charakteru wzajemnych stosunków więźniów pomiędzy sobą, badaniu zasad ich współżycia, natrafia się w pamiętnikach na dwie przeciwstawne sobie grupy sądów ogólnych. Istota jednych sprowadza się do stwierdzenia, że podstawowym motywem działania człowieka w obozie, określającym jego stosunek do innych, był daleko powunety egoizm, że więźniowie byli nieolidnami, aspołeczni, w rezultacie czego stosunki pomiędzy nimi miały charakter antagonistyczny. Sprzecznoci wśród więźniów nie tagodziło ani pokrewienstwo, ani przysiąż z okresu życia na wolności". Sądy takie wypowiedziała wielu autorów, są jednak i tacy, którzy twierdzą, że "obóz kęczył ludzi silniej niż jakiekolwiek pokrewienstwo, a smutek jednego więźnia stawał się troską wszystkich. (...) Zdaniem przedstawicieli tego stanowiska w obozie dominowały stosunki przyjacielckie, uspołecnienie, wzajemna pomoc, od których odchylenia były raczej wyjątkami" (A. Głińska, op.cit., s. 182).

pownego lekceważenia więźniów świeżo przybyłych przez więźniów z długim stażem, stwierdza na przykład: "Wydeje się, że w tej rezerwie i lekceważeniu nowoprzybyłych krył się brak zaufania do postaw, jakie wykazał mieli w wyniku poddania ich ciężkiej próbie hartu i człowieczeństwa"¹. Anna Pawełczyńska we wstępie do swojej książki "Wartości a przemoc" przytacza słowa Antoniego Kępińskiego: "Więźniowie obozów hitlerowskich sami dla siebie są nieraz zagadką, a w każdym razie silniej niż inni ludzie odczuwają zagadkę ludzkiej natury i zwodniczość ludzkich norm, form i pozorów (...). Ci, co przeżyli obóz, też często stawiają sobie pytanie, jakim ten człowiek jest naprawdę, jak by się zachował w obóz, co by się stało z jego godnością itp., gdyby znalazł się nagle tam"². Komentując ów problem autorstwa stwierdza, iż "Nie jest prawdą, że «cierpienie uszlachetnia». Cierpienie może wzmocnić, ale również doszczętnie potamać"³. Jest to opinia dość zgodnie wyrażana przez autorów znajdujących obozową rzeczywistość, przy czym u wielu z nich znacznie silniejszy akcent pada na "miące" niż na "wzmacniające" działanie tej rzeczywistości. W przykładach poprzednio analizowanych rozłożenie akcentów w wypowiedziach, komentujących skutki zagrożenia wojennego było zupełnie odmienne, choć ogólna idea pojmowania sytuacji zagrożenia jako "papierka lakmusowego" obnażającego charakter człowieka - jest podobna.

¹ A. Glińska, op.cit., s. 184.

² A. Pawełczyńska, Ibidem, s. 10-11. Cytat pochodzi z pracy: A. Kępińskiego, Tw. KZ - syndrom. Próba syntezy, "Przebieg lakaraki" 1970, nr 1. Jest zmienną, że podobne elementy rozmowności można spotkać w wypowiedziach tych, którzy znajdowali się po przeciwnej - również w sensie moralnym - stronie barykady: "Nigdy prawdziwy «Adam» nie ujawnia się tak jak w niewoli - pisze komendant obozu oświęcimskiego Rudolf Hoess - Wszystko, co zostało zdobyte przez wychowawcę, wszystko nabyte, wszystko, co nie należy do jego iatry, odpada od niego. Właśnie zmusza go z biegiem czasu do zaprzestania wszelkiego odzwania, wszelkiej zabawy w chowanie. Człowiek ujawnia się w całej swej nagoci, taki, jaki jest w rzeczywistości - dobry albo zły". Wspomnienia Rudolfa Hoessa, Warszawa 1956, s. 106

³ A. Pawełczyńska, op.cit., s. 11.

Pytałem w tym rodzaju kluczym jest dla nas kwestia: czy w warunkach obozu, gdzie "mechanizm terronu wytworzył sytuację, w której jedni więźniowie ograniczali szansę przeżycia innym - samym swym istnieniem"¹, istniały zachowania i postawy, które wykraczałyby poza sferę czynów i reakcji psychicznych podporządkowanych sprawie jedynie własnego przetrwania? Co więcej - czy istniała, i w jakich formach się przejawiała, dbałość o dobro drugiego człowieka lub o jakieś elementy godności własnej? Jaka była skala tych zjawisk - w tym skala realnych możliwości, częstotliwość pojawiania się, obszary istnienia i nieistnienia - i czy znalazły one odbicie w obozowym systemie aksjonormatywnym oraz w funkcjonujących wzorcach i pojęciach? Jakie przyjął kryteria dla oceny tego systemu i wzorców, rozpatrując je w kategoriach charakterystycznych dla orientacji prospołecznej? Ważne też będzie dla nas zagadnienie społecznych funkcji, jaka moralność mogła pełnić w ekstremalnych warunkach obozu, jej sens analizowany z uwzględnieniem wpływu na egzystencję jednostek i grup tworzących obozową społeczność. Jest to tym bardziej interesujące zagadnienie, że warunki te rozdziły pewną antynomie: z jednej strony bowiem znaczenie moralności - pojmowanej tradycyjnie jako czynnik łagodzący konflikty, przysłówkowy "smar", zmniejszający tarcia w grupach - wzrasta², z drugiej jednak strony stosowanie się do większości jej wymogów staje się w warunkach obozowych niezwykle trudne i może być zgubne z punktu widzenia osobistego interesu jednostek, które sytuacja zmusza do myślenia przede wszystkim w kategoriach doradczego bezpieczeństwa własnej osoby, zaś stoczenie i zagęszczenie kontaktów - pobudza do agresji.

¹ A. Pawełczyńska, Ibidem, s. 83.

² Były to warunki, w których nawet "spanie jako czynność zbiorowa wymagało uzgodnienia reguł spania przez towarzyszy stoczonych na jednej koi" - A. Pawełczyńska, Ibidem, s. 155.

Poszukiwanie odpowiedzi na nurtujące nas tu pytania zaczniemy od zwrócenia uwagi na przemiany w sferze emocjonalnej więźniów, sygnalizowane przez wielu autorów zajmujących się problematyką obozową. Alicja Glińska komentując pamiętniki byłych więźniów stwierdza: "Przykłady wielkiego poświęcenia lub skrajnego egoizmu nie stanowią podstaw do zakwestionowania dominującej w stosunkach pomiędzy więźniami cechy ich współżycia, jaką było zubożenie na losy innych, rzutużące na sposób postępowania"¹. To zubożenie człowieka głodzonego, prześladowanego, zagrożonego w każdej chwili własną śmiercią i otoczonego masową śmiercią innych, jest psychologicznie zrozumiałe, mimo, że pewne elementy tego procesu mogą nie być dostatecznie precyzyjnie wyjaśnione. Tym co najbardziej uderza autorów - w tym byłych więźniów - analizujących lub opisujących obozową znieczulicę jest stopień zubożenia wobec śmierci, zwłaszcza śmierci pojedynczego anonimowego człowieka. K. Żygułska opisuje przedstawienie zorganizowane przez więźniarki obozu w Brzezince w czasie świąt Bożego Narodzenia w 1944 r., w czasie którego wygłoszono monolog o śmierci i pogrzebie jednego człowieka. Monolog wzbudził powszechną wesołość, o której autorka pisze: "Jak tu się nie śmiać? Czermonia żałobna wokół śmierci jednego człowieka..."². Anna Pawełczyńska komentując tego rodzaju fakty stwierdza: "Znieczulenie mogło polegać na codzienności widoków śmierci. Stanowiły one element normalnego obozowego życia i powszechniały tak, jak co dzień obserwowane przedmioty. Gubiło się poczucie związku między człowiekiem a martwym ciałem, które nie podlega cierpieniom - stało

¹ Ibidem, s. 191.

² K. Żygułska, Przekładam Oświęcim, Warszawa 1964, s. 264 (cytuje za A. Glińską, op.cit., s. 179).

się ono jednym z licznych neutralnych emocjonalnie przedmiotów. (...) Proces taki nie uodporniał jednak wyobraźni na własne umieranie"¹.

Zubożenie na losy innych - ta jego forma szczególnie nas tu interesuje - nie ograniczało się do zmiany spojrzenia na zjawisko śmierci, niewątpliwie wyrażało się również w powszechnym obniżeniu progu wrażliwości na dobro drugiego człowieka, co prowadziło do sytuacyjnego egocentryzmu lub egoizmu - postaw tak często wyrastających na podłożu silnego poczucia zagrożenia i głębokiej deprywacji najważniejszych potrzeb. Jeżeli ponadto uwzględnić opisywane często nasilenie się tendencji agresywnych, to widać wyraźnie, że postawy oraz zachowania prospołeczne nie znajdowały w obozie sprzyjającego gruntu psychologicznego.

Wśród czynników wywołujących zubożenie i zmniejszenie wrażliwości szczególnie rolę należy przypisać panującemu w obozie głodowi. Anna Pawełczyńska przytacza w swojej książce opinię dra Władysława Fejkiela, badającego fizjologiczne i psychologiczne skutki głodu. Pisze on: "Jeżeli w początkowej fazie głodzenia ludzie posiadający nieco charakteru potrafił jeszcze panować nad sobą, zachować godność ludzką, określone normy etyczne, to w następnym okresie wszystkie hamulce etyczne zawodziły. Człowiek upadniał się do wyjątkozanego zwierzęcia, stawał się zupełnie nieodpowiedzialny za swoje czyny. Dla utrzymania takich ludzi w jakimś porządku społecznym trzeba było używać przemocy fizycznej"². Anna Pawełczyńska zwraca uwagę na opisywane przez dra Fejkiela przypadki: "np. ojciec kradł jedzenie ciężko choremu synowi, silniejszy dusił sąsiada i zabierał jedzenie - bez świadomości

¹ A. Pawełczyńska, op.cit., s. 158.

² W. Fejkiel, Głód w Oświęcimiu, w pracy zbiorowej: Wspomnienia więźniów obozu oświęcimskiego, Państwowe Muzeum w Oświęcimiu 1968 (cytuje za A. Pawełczyńską, op.cit., s. 93).

moralnej czynu¹.

Alicja Glińska zastanawiając się nad formułą najlepiej wyrażającą panujące pomiędzy więźniami stosunki, sprawę psychologicznego zobojętnienia uznała za problem kluczowy: "Egoizm czy altruizm? - pyta autorka - oto dwa krańcowe rozwiązania, z których żadne nie wydaje się dostatecznie umotywowane. Szukając innych kategorii doszłam do konkluzji, iż temu rozumieniu tych spraw najbardziej odpowiada termin «moralna pasywność». Postawa więźnia nie była wobec innych aktywna, nie przejawiała się w działaniu dodatnim czy ujemnym, lecz była bierna. Bierność dominowała nad działaniem, zobojętnienie i znieczulenie na losy innych cechowały uczucia wobec nich, a egocentryzm przejawiał się w motywach postępowania². Zapewne nie bez związku z tym faktem "zdecydowana większość autorów pamiętników twierdzi, że pobyt w obozie obwieścił wyołżał w postawach moralnych więźniów negatywne zmiany³.

Pewne światło na interesujący nas problem rzucają wyniki badań nad psychiką więźniów Obwieściem, prowadzone przez Klinikę Psychiatryczną Akademii Medycznej w Krakowie. W trakcie badań analizowano między innymi poglądy byłych więźniów na temat wpływu pobytu w obozie na ich osobowość i postawy. Medrug zebrałnych wśród 17 kobiet i 60 mężczyzn opinił pobyt w obozie wywołał u nich m.in.: "zmniejszenie się zaufania do ludzi, trudności w nawiązywaniu z nimi kontaktów, zbliżenie reakcji uczuciowych⁴. Wyniki te są zbliżone z opiniami wyrażanymi w pamiętnikach. Jedno-

¹ A. Pawiłczyńska, op.cit., s. 93.

² A. Glińska, op.cit., s. 192.

³ Ibidem, s. 217.

⁴ Ibidem, s. 224. Autorka powołuje się tu na prace: R. Jeńska, J. Mieracki, M. Orwid, A. Seymonsiuk, A. Teutsch, Niektóre zagadnienia psychiatryczne obozu w Obwieściem w świetle własnych badań, "Przebieg Lekarski" 1961 nr 1a.

cznie "za czynniki najbardziej gnębiące w Obwieściem uznano: tortury, selekcje, apele (20 osób), tęsknotę za domem (18 osób), niepewność jutra (18 osób), głód (15 osób), widok meki innych (12 osób)¹.

Ostatnia kategoria wymienionych czynników skłania do refleksji i stanowi przestroge przed uproszczonym interpretowaniem - zgodnie skądinąd odnotowywanego zjawiska - "zobojętnienia i znieczulenia więźniów na losy innych". Jest zastanawiające, że kategoria respondentów uznających głód - o którego rozmiarach i naszcząnym działaniu trzeba stale w czasie tych rozważań pamiętać - za czynnik najbardziej gnębiący, jest tylko o trzy osoby liczniejsza od kategorii uznających za taki czynnik "widok meki innych". Jeżeli bierzemy się pod uwagę, że badani wymienili mieli "czynnik najbardziej gnębiący", to liczba 12 osób wydaje się w tej sytuacji bardzo wysoka. Do podobnych refleksji mogą skłaniać również inne fakty, np. "niezwrotność na utratę życia tysięcy ludzi - stwierdza Alicja Glińska - znikająca na widok skazanych na śmierć dzieci. Ich los wstrząsał najbardziej apatycznymi i stwardniałymi². "Szczęśliwie kobiety, same będące matkami, były wrażliwe na ich losy i usiłowały spłeszyć im z pomocą. Sprawy te wyeksponowane zostały w literaturze pięknej, a autentyczne fakty oraz uogólnienia zawarte w pamiętnikach je potwierdzają. Starano się ratować dzieci żydowskie przed zagazowaniem, podając je za bisfeneta, nad którym eksperymentował lekarz Mengele, dożyłwid dzieci cygańskie, opiekował się dziećmi przywiezionymi z Łamajszczyzny³.

O stopniu wrażliwości na dobro drugiego człowieka można wnosić, analizując wpływ stosowanej przez Niemców odpowiedzialności zbiorowej za decyzje ucieczki podejmowane przez więźniów. Jest

¹ Ibidem, s. 224.

² A. Glińska, op.cit., s. 180.

³ Ibidem, s. 198.

to wakażnik pośredni, ale wyrażający się w bardzo konkretnym zachowaniu. Przede wszystkim, jak stwierdza Alicja Glińska, nie jest prawdą, że "zwykli więźni" - to znaczy głodujący i prześladowany jak większość uwiecznionych w Oświęcimiu - "nie umiał cieszyć się radością innych, nieznanym mu towarzyszy i z nimi się solidaryzować. Też takiej precyzyjnie m.in. reakcja obozu na ucieczki, sygnalizowane dźwiękiem alarmowych syren. Ich głos budził radość pozostałych w obozie, wyżywiających «serdaczne życzenia pod adresem nieznanego uciekiniera czy uciekinierów»¹ 2. Gdy władze obozu zaczęły stosować odpowiedzialność zbiorową, zabijając więźniów z grupy, w której pracowali uciekinier, "czynnik ten, zdanym tym, którzy sami planowali lub zrealizowali ucieczki, częściej ciwoło je zahamował, a przynajmniej wpływał na taką ich organizację, która by uniemożliwiła karanie niewinnych. Nasilenie ucieczek zwiększało się tam, gdzie nie tylko był mniejszy nadzór i większe możliwości, ale gdzie również nie karano schwytanego zbiega śmiertczą i nie stosowano represji wobec jego towarzyszy (...). Trudno określić, w jakim stopniu represje wobec towarzyszy i związane z nimi skrupuły moralne wpłynęły na stosunek liczby możliwych i zaplanowanych ucieczek do zrealizowanych. Kiedy jednak władze niemieckie zastosowały inną formę odstraszania, jaką było sprowadzanie do obozu członków rodziny zbiega w charakterze zakładników, wydawnie zmniejszyła się liczba ucieczek³. Komentarzom do szczególne dla nas interesujące zjawisko, Alicja Glińska zauważa: "O hamującym wpływie sankcji wobec rodziny na ilość ucieczek, czy nawet planowanie ich przez więźniów, pisze się wyjątkowo zgodnie. Rzyżko naratania na pobyt w obozie choćby jednego członka rodziny podziało silniej niż poprzednio stosowany

¹ I. Perakowka-Szczyplorska, Pamiętnik łączniczki, Warszawa 1962, s. 107 (cytuje za A. Glińską, op.cit., 195).

² A. Glińska, op.cit., s. 185.

³ Ibidem, s. 185-6.

przez SS-mandów zwyczaj uśmiercania dziesięciu towarzyszy zbiega. Fakt ten potwierdza tezę o utrzymywaniu się uczuć wobec rodziny nawet wówczas, gdy pękły więzy solidarności pomiędzy więźniami, a porostawanie w obozie groziło w każdej chwili śmiertczą¹.

Przynajmniej wśród więźniów, mimo straszliwej sytuacji osobistej, okazywała się wrzliwość na losy innych ludzi, których dobro - jak widać - ważyło na decyzjach w całym tego słowa znaczeniu - życiowych. Trzeba dużej wyobraźni, by ślad sobie sprawa z tego, czym była dla więźnia rezygnacja z ucieczki przed oczajającym go pleksem i jak silny musiał być ów syntoniczny bodziec, skoro był w stanie przesądzić o rezygnacji z próby odzyskania wolności.

Fakt, iż ujawniająca się w ten sposób wrzliwość dotyczyła, zdaniem niektórych autorów, przede wszystkim członków rodziny, nie zmienia zasadniczo wymowy tych działań, jeśli rozważa się hi-potęzę o zasklepieniu się więźniów w egocentrycznej niewrzliwości na losy innych, bowiem tak czy inaczej były to działania nie dające się z owym zasklepieniem pogodzić i jako takie przemawiają przeciw przypisywaniu mu monolitycznego charakteru. Z drugiej jednak strony ogólne obniżenie prognozy wrzliwości więźniów wydaje się zjawiskiem dobrze udokumentowanym i godnym odnotowania przede wszystkim ze względu na zwiastki, jakie mogą zachodzić pomiędzy nim a sferą takich zachowań prospołecznych, jak udzielanie pomocy innym lub liczenie się z ich dobrem, w działaniach służących ochronie własnej osoby.

Zachowania prospołeczne

Przejdźmy teraz do problemu szczególnie dla nas w tym opracowaniu ważnego - natury i częstotliwości tego rodzaju zachowań na

¹ Ibidem, s. 194.

terenach obozów. Informacje na ten temat zawarte w istniejących materiałach nie są zgodne, a często są nawet jaszkrawo ze sobą sprzeczne. Zasygnalizowaliśmy już ten problem (na str.171), omawiając ogólnie wpływ sytuacji obozowej na przemiany moralne zachodzące w społeczności więźniów. Przeważają opinie, według których bezinteresowne akty pomocy nie były w obozie zjawiskiem zbyt częstym, podobnie jak skrupulatne liczenie się z dobrem innych, gdy w grę wchodziły żywotne interesy własne. Istnieją jednak rozmaite przykłady udzielania przez więźniów pomocy współtowarzyszom (choćby wspomniane próby ratowania dzieci), liczenie się z ich dobrem (zaniechane ucieczki) i - mówiąc najogólniej - podejmowania różnych działań prospołecznych. Powstają pytania: kto najczęściej udzielał pomocy (ta forma działań prospołecznych ma szczególne znaczenie), komu zwykle była ona udzielana i czy odznaczała się jakimiś specyficznymi z etycznego punktu widzenia formami?

W związku z pytaniem pierwszym trzeba przede wszystkim podkreślić, że, jak to ujmują Anna Pawełczyńska "współuczynicy tylko w wyjątkowych wypadkach mogli udzielić pomocy"¹. Brak obiektywnych możliwości w tej dziedzinie, zwłaszcza gdy chodzi o pomoc rzeczywiście skuteczną, odgrywał zapewne znacznie poważniejszą rolę jako czynnik redukujący sferę zachowań prospołecznych niż wspomniane obniżenie wrażliwości emocjonalnej więźniów i sytuacyjne skoncentrowanie się na sobie. Szczególnie istotnym czynnikiem określającym także możliwości była fizyczna kondycja więźnia. "Nie jest rzeczą przypadkową - pisze Władysław Fejkiel - że w obozach koncentracyjnych aktywną postawę wobec życia i chęć walki wykazywali ludzie jeszcze jako tako odżywieni. Oni to właśnie organizowali ruch oporu, ucieczki, dywersje, nawiązywali kontakt ze światem zewnątrz-

¹ A.Pawełczyńska, op.cit., s.95.

nyr czy też udzielał pomocy innym"¹. Oczywiście trzeba przy tym pamiętać, że ludzie tacy stanowili w obozie kategorię stosunkowo nieliczną. Alboja Glińska na podstawie analizy wspomnień więźniów Oświęcimia stwierdza: "Najczęściej pisze się w pamiętnikach o przyjaźni pomiędzy więźniami, nie żyjącymi w warunkach najcięższych, lub gdy przynajmniej jeden z nich był w sytuacji znośnej i mógł pomagać dziełki temu drugiemu. W miarę utraty siły ("muzymantienie") ludzie odsuwali się od siebie, nie licząc na współzucie i pomoc ani nie będąc do nich zdolnymi"². "Społeczniczenie i zdolność do solidaryzowania się z innymi częściej występowały u ludzi zdrowych, sitych i łebj pracujących niż u za-głodzonych, chorych i zmaltretowanych"³.

Jak widać, pewne minimum fizycznej kondycji organizmu było niemal warunkiem koniecznym udzielania pomocy, ale nie był to oczywiście warunek wystarczający. Prospołecznym zachowaniem - jak wskazują liczne źródła i opracowania - sprzyjała zwłaszcza przy-należność do pewnych grup, stwarzająca nieraz znaczne możliwości w interesującej nas dziedzinie, sprzyjała zwłaszcza wtedy, gdy w danej grupy wytworzyły się - a tak bywało - określone wzorce zachowań prospołecznych. Grupy te powstawały jak gdyby wbrew socjotechnicznej logice atomizacji obozowej zbiorowości, głównie pod naciskiem różnych organizacyjnych i ekonomicznych potrzeb. Anna Pawełczyńska tak pisze o tym procesie: "System organizacji pracy i okoliczności jej towarzyszące powodowały z reguły, iż rozsadzała ona planowaną koncepcję anonimowości więźnia - przetwarzając powszechnie istniejące bariery między więźniami a najniższym ogniwem władzy obozowej, rekrutującej się spośród więźniów, jak też odpowiedzialnych za jej wykonanie SS-manów. Takie komanda, jak:

¹ W.Fejkiel, op.cit., s.16. Cytuje za A.Pawełczyńską, op.cit., s.93.

² A.Glińska, op.cit., s.185.

³ Ibidem, s.191.

elektrycy, stolarze, efektenkamer, komanda wykonujące prace biurowe, paczkarnia, kuchnie, kartoflarnia, a nawet komando pracujące w kanalizacji, komando ogrodnicze typu Rajsko i wiele innych miały względnie stały skład więźniów - mieli oni więc okazję, aby się wzajemnie dobrze poznać - i były kierowane zazwyczaj przez tych samych ludzi reprezentujących obozową władzę¹. Członkowie tych grup potrafili uzyskać pewien stopień niezależności w stosunku do personelu, a nawet, dzięki różnym przewagom, zwłaszcza intelektualnym, sprawować nad nim swobodną kontrolę. Tym samym kreowali sytuację sprzeczną z żadem wynikającym z oficjalnych założeń podporządkowanych ludobójczym celom. Dawało im to możliwość ci działać również w sposób oczywisty z tym celem sprzecznych.

Jak pisze A. Pawełczyńska "Więźniowie mogli w ramach takiego komando tworzyć solidarne, świadome grupy i uzyskiwać w różny sposób władzę nad swoimi zwierzchnikami, wykorzystując ją dla dobra całego komanda, dla dobra innych więźniów, których mogli do tego komanda włączyć i dla dobra takich więźniów, których mogli w różny sposób sporadycznie lub systematycznie pomagać z racji pełnionej funkcji. Mieli siły i szanse, aby w różny sposób łamać regułami obozowymi - dostarczając obozową żywność, ciepłąszą odzież, nawet lekarstwa, a także pośrednicząc w kontaktach między więźniami, którzy mieli trudności w poruszaniu się po terenie obozu. (...) Nie oznacza to..., iż każdy więzień zatrudniony w takim komando żył głównie myśląc o innych, znaczenie bardziej cierpiących współtowarzyszach - oznacza to tylko, że miał taką szansę i bardzo często z niej korzystał².

O tym, że owe obiektywne szanse były czynnikiem niezwykle istotnym w determinowaniu zachowań prospołecznych, świadczy dobrze udokumentowany przykład jednego z komand, przed którym ze względu

¹ A. Pawełczyńska, op.cit., s.86-7.

² Ibidem, s.87-8.

na specyfikę jego pracy otwierały się w tej dziedzinie szczególne możliwości. Jego działalność opisuje m.in. Alicja Glińska: "Siłwą zdobyła w Oświęcimiu grupa mierzniczych, zwanych kartobliwie w gwarze obozowej "skoczbyrzdami". Grupa ta składała się głównie z Polaków, reprezentujących różne zawody. Ich oficjalnym zadaniem było dokonywanie pomiarów geodezyjnych na terenie obozu i przyległych doń obszarach. Dzięki temu mieli względną swobodę poruszania się pomiędzy różnymi oddziałkami Oświęcimia oraz nawiązywania kontaktów z okoliczną polską ludnością. Według relacji J.Kajtoch, która w tej akcji brała czynny udział, ludność z okolic obozu już w lipcu 1940 r. zachęcała początkowo indywidualnie, a potem w całych współpracujących ze sobą zespołach, spleścić z pomocą więźniom. Grupa mierzniczych nie tylko sama z niej korzystała, ale była pośrednikiem w przekazywaniu tej pomocy dalej. Kartą za ujawnienie takiej działalności była w najlepszym wypadku utrata dobrej pracy, w innych - osadzenie w bunkrze lub skierowanie do karnej kompanii, prowadzące najczęściej do śmierci. Działalność grupy mierzniczych opisuje J.Kret będący jej członkiem, a wspomina wielu innych więźniów, którzy korzystali z ich pomocy.

(...) Przykład mierzniczych przemawia za tym, że jeśli istniały realne możliwości organizowania pomocy, więźniowie decydowali się na udział w niej mimo wielkiego osobistego ryzyka¹.

Inną prowadzoną na dużą skalę akcją była systematyczna opieka obozu męskiego nad kobietami więzionymi w Brzezince, które żyły na ogół w trudniejszych niż mężczyźni warunkach. Zopatrzywano szpitali kobiety w lekarstwa, środki opatrunkowe, narzędzia chirurgiczne, zaś obóz w buty, odzież, artykuły żywnościowe. Pomocy udzielali głównie pracownicy komand, które miały pewne możliwości nielegalnego zaopatrywania się w tego rodzaju materiały. "Ryzyko

¹ A. Glińska, op.cit., s.186-7.

tej działalności - pisze Alicja Glińska - było wielkie, niemiłej była ona prowadzona systematycznie (...) Dodad należy, że więźniowie opiekujący się obozem kobiecym uważali to za swój naturalny obowiązek, a nie bohaterstwo¹.

Na szczególne omówienie zasługiwałyby te wszystkie niezgodne z regulaminem formy pomocy, której udzielali współpracownikom więźniowie (głównie lekarze) zatrudnieni w obozowej służbie zdrowia. Z braku miejsca poprzestaniemy na kilku informacjach. Przede wszystkim, podobnie jak w wypadku wielu innych zjawisk należących do obozowej rzeczywistości i ocenianych w kategoriach moralnych, istnieją bardzo poważne rozbieżności w ocenianiu działalności lekarzy-więźniów. Wielu pacjentów w swych wspomnieniach ma rozmaite zastrzeżenia do traktowania przez nich chorych. Jak stwierdza Alicja Glińska zastrzeżenia te "pewne potwierdzenie znajdują w sądach niektórych lekarzy, starszających się obiektywnie, niezależnie od więzi profesjonalnych, ocenić swoich kolegów"². W opinii Anny Pawełczyńskiej "lekarze-więźniowie polityczni i... personel pomocniczy, złożony z więźniów politycznych, wszelkimi dostępnymi środkami dążyli do zapewnienia opieki i pomocy chorym. Wypełniali swój zawód z naratanieniem życia, tworząc w warunkach Oświęcimia najwyższe wzory postaw etycznych zawodu lekarza"³. Ta rozbieżność opinii zdaje się wynikać przede wszystkim z faktu, iż więźniowie-pacjenci nie zdawali sobie na ogół sprawy z rozmaitych elementów ukrytej gry, którą prowadziili lekarze działający w szalonej obozowej rzeczywistości. Stawkę w tej grze można by określić jako maksymalizację dobra pacjentów, ale konkretne prospołeczne - jeśli rozpatrywać je z perspektywy tego zasadniczego celu - zachowania były niejednokrotnie odbierane jako krzywdzące i

¹ Ibidem, s. 187.

² Ibidem, s. 204.

³ A. Pawełczyńska, op.cit. s. 89-90.

godzące w dobro poszczególnych jednostek. Dośkonali tego przykładem analizują zarówno Alicja Glińska, jak i Anna Pawełczyńska, która pisze: "Powtarzające się regularnie zarządzenia władz obozowych oczyszczania rewiru przez selekcję do gazu stwarzały odblaskową sytuację, w której dla zaplanowanej z góry liczby więźniów nie było odwołania od śmierci. (...)"

Jesteli informacja o zaplanowanej selekcji dotarła na rewir wcześniej, lekarze-więźniowie wypisywali masowo z rewiru tych chorych, którzy mogli chodzić o własnych siłach. Narazając się na przekleństwa ludzi skrajnie wyczepnianych w ten sposób ratowali szanse ich życia¹. Nie trzeba dodawać, że zarówno w tym wypadku, jak i w wielu innych, lekarze nie mogli przed pacjentami ujawniać motywów swego postępowania. Był to jeden z wymiarów dramatyzmu charakterystycznego wypełnianie roli obozowego lekarza nawet według najlepszej intencji i w zgodzie z kodeksem etyki lekarskiej tak dalece, jak to tylko było możliwe. Nie mniej dramatyczna była konieczność dokonywania innych wyborów moralnych, do których zmuszony był lekarz usiłujący godzić założenia etyki zawodowej z realiami obozu. Np. w warunkach stałego niedoboru podstawowych leków zmuszony był nieraz rezygnować z podawania ich tym pacjentom, którym można było jedynie przedłużyć agonie, aby móc ratować tych, którzy dawali szansę przeżycia. Postępowanie takie graniczyło często w sposób bardzo bezpośredni z zagadnieniem eutanazji, gdy np. "jedyną możliwością odseparowania zakaźnie chorych od zdrowych, naratonych na zarażenie się, było zrezygnowanie z ratowania życia tych pierwszych"².

Jedną z charakterystycznych cech prospołecznej działalności lekarzy w obozie było to, że z jednej strony jej charakter pokrywał

¹ Ibidem, s. 90-91.

² A. Glińska, op.cit., s. 206.

się - co w działalności prowadzonej na terenie obozu nie było częste - z kodeksem etyki zawodowej, z drugiej, iż realizacja założeń tego kodeksu w danych warunkach była niezwykle trudna, nieraz wręcz niemożliwa, a przy tym towarzyszyły jej dylematy etyczne, których rozwiązanie lekarz musiał brać na siebie, bo nawet najdoskonalszy kodeks nie jest w stanie rozwiązać wszystkich problemów moralnych powstających w sytuacjach konfliktu dóbr. Drugą cechą był fakt, iż lekarz działał w ramach społeczności zawodowej, która w mniejszym czy większym stopniu wypracowywała standardy postępowania adekwatne do realnej sytuacji, stwarzając pewien układ odniesienia i społecznej kontroli. Za trzecią cechą, może już w mniejszym stopniu unikalną w obozowej rzeczywistości, można uznać fakt, iż prospołeczna działalność lekarzy miała w gruncie rzeczy bardzo złożoną postać, na którą składała się skomplikowana strategia działania, zmierzająca do tego, by w maksymalnym stopniu przekształcić pozorną pomoc lekarską w pomoc rzeczywistą - co było jawnie sprzeczne z socjotechnicznymi założeniami obozu. Przykładem mogą tu być podejmowane przez lekarzy starania zmierzające do usuwania kryminalistów ze stanowisk funkcyjnych i zastępowania ich więźniami politycznymi¹. Ta cecha prospołecznej działalności lekarzy miała wiele wspólnego (również w sensie powiązań organizacyjnych) z działalnością w obozowym ruchu oporu, działalnością, która ze swej natury miała również przede wszystkim prospołeczny charakter.

Przejawy orientacji wzajemnościowej

Z pierwszą z wymienionych tu cech prospołecznej działalności lekarzy i części personelu pomocniczego wiąże się fakt, który może stanowić punkt wyjścia dla rozważenia pewnej interesującej z

¹ Paritz - A. Pawełczyńska, op.cit., s. 89.

etycznego i socjologicznego punktu widzenia sprawy. Otóż głównym obiektem tej działalności nie byli członkowie grupy własnej, lecz, przynajmniej potencjalnie, cała społeczność obozowa. Nie była to sytuacja typowa, jeśli bierzemy się pod uwagę ogólną mapę prospołecznej aktywności na terenie obozu. Wielu autorów stwierdza bowiem zgodnie, że głównymi obszarami tej aktywności były na ogół rozmaite grupy nieformalne, w których tworzyła się atmosfera solidarności, stanowiąca psychologiczne i socjologiczne podłoże dla w z a j e m n e j pomocy. Jak stwierdza Alicja Glińska: "Na podstawie pamiętników sądzić można, że w obozie nie istniała solidarność «w ogóle», z każdym więzionym, znanym czy nie, bliskim lub obcym. Występowała ona raczej wewnątrz pewnych wąskich grup. Tworzeniu się wśród ogółu przeciwdziałały okoliczności (o których już wspominaliśmy - K.K.), typowe dla obozowej egzystencji, które rodzić mogły w więźniach przekonanie, że «im gorzej dla innych - tym lepiej dla mnie» i odwrotnie. Np. Z. Molinski pisze, że gdy ofiarą kapo padało przy pracy dużo osób pozostali przy życiu więźniowie cieszyli się, że otrzymają większy obiad, gdyż już stu leżało z czaskami rozbitymi"¹. Ale taką postawę o wiele łatwiej było przyjąć wobec anonimowych towarzyszy niedoli niż wobec ludzi z własnej grupy, która charakteryzowała się nieraz znacznym stopniem integracji i trwałości². Z wielu opisów można wnosić, że w grupie własnej obowiązywały na ogół zasady postępowania, które wynikały ze swoistej interakcji orientacji prospołecznej i orientacji wzajemnościowej. Odnaczają się one ponadto specyficznym prągnacizmem - który wydaje się w ogóle charakterystyczny dla etosu obozowego - wynikającym nie tylko w sposób naturalny z myślenia w kategoriach orientacji wza-

¹ A. Glińska, op.cit., s. 183.

² A. Pawełczyńska, op.cit., s. 54.

jęmnościowej, ale również z przyjmowanej takiej strategii w nieleniu bezinteresownej pomocy innym, w której ważnym elementem było uwzględnianie relacji między - jeśli tak można powie- dzieć - nakładem i skutkiem. Wnioski takie można wyciągnąć między innymi z analiz pamiętników więźniów, dokonanych przez Alicję Glińska: "C.W. Jaworski - pisze autorka - podaje przykłady różnych przysług, z jakimi się spotkał ze strony innych więźniów. Było to np. ostrzeżenie przed selekcją i podanie sposobu uchronienia się przed nią, badanie treści jego akt w Oddziale Poilitycznym, wskazywanie na konieczność ukrywania choroby przed SS-manami, pomoc w ciężkiej pracy fizycznej. Pomoc ta miała charakter bezinteresowny, a udzielali mu jej zarówno znajomi, jak i obcy więźniowie. A jednak z zawartych w jego książce uogólnień wynika, że wzajemną, bezinteresowną pomoc uważa on za rzadkość, bowiem podstawą życia obozowego stanowiła reguła "dnic za darmo". Pisze więc, że za każdą przysługę trzeba było płacić w różnych formach, a przejawy koleżeństwa i uczynności stanowiły nieryzykły wyjątek, zdarzający się tylko pomiędzy przyjaciółmi. (...) Ze sprzecznych sądów na temat solidarności i wzajemnej pomocy w życiu obozowym niełatwo wyprostokować taki, który by cechowała największa doza prawdopodobieństwa¹ - stwierdza autorka i jak się zdaje trafnie zauważa, że "Na odpłatność przysług w obozie trzeba patrzeć mniej jednostronnie niż cytowani powyżej autorzy. Mogła być ona bowiem zarówno wynikiem jej żądania przez osobę udzielającą pomocy, jak i poczucia się do rewanżu przez więźnia wspomaganego przez innych"¹. (Interesującym problemem bardziej egotycznej lub bardziej altruistycznej stylizacji zasady wzajemności zajmujemy się szczególnie w pracy "Orientacje moralne - próba typologii" w rozdziale, poświęconym orientacji wzajemnościowej).

¹ A. Glińska, op.cit., s.188-9.

Na ważne z etycznego i socjologicznego punktu widzenia zjawisko, które by można nazwać interferencją orientacji wzajemnościowej i orientacji prospołecznej zwraca uwagę Anna Pawełczyńska, omawiając problem solidarności w grupach wykonujących ciężką pracę: "Jeśli w małych grupach - pisze - dzięki solidarnemu współdziałaniu, chroniono najsłabszego, obrona ta w szerokich kategoriach wartości była obroną wzajemną. Słaby zyskiwał jakąś małą szansę biologicznego przetrwania i miał tak ważne poczucie oparcia. Silniejszy bronił w tych ciężkich warunkach własnej postawy moralnej. Niezdolność do współdziałania i samobrony przed biologicznym zniszczeniem przez pracę zmniejszała do minimum możliwość przetrwania. Ci, którzy nie zaufali doświadczonemu towarzyszy i oddzielił, że dobra praca będzie oceniana przez reprezentantów obozowej władzy - tracili ostatnie rezerwy siły i spadali na dno obozowej społeczności. Powolnie tempo pracy więźniów ujmawiało się ostro w porównaniu z takim więźniem, który w pracę angażował pełny wysiłek. Ten, kto w taki sposób wyróżnił się z anonimowej grupy, zyskiwał tylko jednorazową szansę dodatkowej zupy, równocześnie izolował się od grupy, zamiar jej solidarności i narazając najsłabszych - nie nadążających za narzuconym przez niego tempem - na dotkliwe kary. Odgrywał rolę zamiatnika i jeśli nie postuchał współtowarzyszy, skazany był na obozową samotność. Tracił szybkość niż inni siły i szybkości kończył swą egzystencję"¹. We wstępie tego fragmentu autorka stwierdza, iż ochrona ze strony członków pracującej grupy osób najsłabszych była "w szerokich kategoriach wartości obroną wzajemną", bowiem zyskiwali również silniejszy, broniąc "w tych ciężkich warunkach własnej postawy moralnej". Wydaje się, że obok tych korzyści, które mogły być bardzo doniosłe choćby ze

¹ A. Pawełczyńska, op.cit., s.79-80.

względu na atmosferę panującą w grupie i samopoczucie jej członków, osoby pomagające odnosiły i inną, bardziej pragmatyczną korzyść, dzięki której można mówić o pewnej równowadze interesów jednostek korzystających z pomocy i tych, którzy jej udzielali. Warunkiem owej korzyści była pewna stabilność składu grupy lub też istnienie podobnych zwycięstw w różnych grupach oraz pewna ruchliwość w poprzek granicy dzielącej kategorie pomagających od kategorii potrzebujących pomocy. Oba te warunki mogły być, jak wskazują analizowane materiały, spełniane w znacznym stopniu, w kategorii potrzebujących pomocy można się było znaleźć bez trudu, choćby na skutek pogarszającego się okresowo stanu zdrowia. Oznaczało to, że nabierała szeregowej aktualności typowo wzajemnościowa zasada ujęta w sformułowaniu: "dzisiaj ty mnie, jutro ja tobie". Oczywiście, udzielający pomocy mógł, ale wcale nie musiał, myśleć o tym co robi w kategoriach wzajemnościowych, jego motywacja mogła mieć także charakter w pełni bezinteresowny. Mógł też uświadamiać sobie mechanizmy wzajemnościowe, ale decydował się na pomoc nie ze względu na nie, lecz kierując się współczuciem lub zinternalizowanymi normami prospołecznymi. Z punktu widzenia obiektywnych skutków jego działania nie miało to jednak większego znaczenia, bowiem wzajemność, po spełnieniu przez parametry danego układu wspomnianych warunków, wpisana była obiektywnie w model interakcji. Ponadto nie ma powodu, by zakładać, że przynajmniej część więźniów, i to zapewne znacząca, nie zdawała sobie sprawy z mechanizmów tego modelu, jak również nie ma powodu, by przypuszczać, iż pomagano wyłącznie ze względu na twarde rachunek osobistych strat i zysków - mówimy tu o interakcji orientacji prospołecznej i wzajemnościowej. W świadomości wielu więźniów na pewno nie łatwo byłoby obliczyć motywacje od siebie oddzielić i raczej należy przypuszczać, że pod

względem psychologicznym stanowiły one pewną zbitkę. Ponadto w układzie społecznym dostatecznie stabilnym i charakteryzującym się wspomnianą "wymienialnością" pozycji, pojęcie czystej bezinteresowności, choć psychologicznie w pełni realne, socjologicznie traci jednak swój dosłowny sens, gdyż jednostka wzmacniając swym prospołecznym i bezinteresownym działaniem daną formę ładu moralnego uprawdopodobnia uzyskanie przyszłej nagrody, choćby miała ona przyjść niespiesznie i okrutnymi drogami. Warunkiem jej uzyskania jest jednak pewna kondycja grupy, jej integracja i panujące w niej zasady postępowania. Doskonali przykład działania tego rodzaju sprzężeń jest również zawarty w przytoczonym fragmencie pracy Anny Pawełczyńskiej. Widzimy w nim, że w wypadku osoby, u której przeważały motywacje egoistyczne i która zdecydowała się działać aspołecznie, zamykając (dla doraźnej nagrody) normy pracy, ogólny bilans jej strat i zysków szybko stawał się bardzo niekorzystny. Proces ten miał przyspieszony charakter dzięki reakcji grupy, świadomej skutków takiego postępowania. Jednak nawet gdyby grupa nie karała tak postępujących jednostek w opisany sposób, to i tak skutki ich działań, jak wynika z opisu, okazałyby się dla nich niekorzystne - wysokie tempo pracy zmniejszało bowiem wydajnie szansę przeżycia, zaś jedyną nadzieję dawało solidarne utrzymywanie go na niezbyt wysokim poziomie. Ujawniają się dzięki temu przykładowi funkcjonalne aspekty moralności prospołecznej, która w pewnych warunkach, spełniających w mniejszym lub większym stopniu stosunkowo często, okazuje się korzystna również dla jednostek działających w sensie psychologicznym bezinteresownie. Powstaje tu pytanie, stawiane wielokrotnie w dziejach refleksji moralnej, czy w warunkach, kiedy to ludzie mogą być owych korzyści świadomi, istnieje w ogóle potrzeba idei moralnych charakterystycznych dla orientacji prospołecz-

nej, z jej naciskiem na kierowanie się dobrem pozaosobistym i podkreśleniem etycznej wartości działań bezinteresownych? Czy nie wystarczy - jak uważał Helvecjusz - by ludzie kierowali się po prostu dyrektywami postępowania wynikającymi z pewnej wersji orientacji wzajemnościowej, w której kluczową rolę odgrywa trześćwa i poprawna kalkulacja własnych strat i zysków, w wyniku których jednostka potrafi odrzucić doraźne korzyści, jeśli miałaby za nie zapłacić przyszłymi, przewyższającymi je stratami. Powstaje również kwestia wobec tego generalnego pytania pochodna - czy można założyć, że w warunkach obywatelskich, które w tak wielkim stopniu zmuszały człowieka do walki o własne przetrwanie, za wszelką aktywnością społeczną nie kryła się tego rodzaju motywacja i czy nie mogła ona stanowić zupełnie wystarczającej podstawy dla wszelkich form integracji i współdziałania w grupach? Otóż wydaje się, że jeśli weźmie się pod uwagę najczęstsze psychologiczne i socjologiczne realia, wynikające z orientacji prospołecznej sposoby widzenia sytuacji, charakterystyczne dla niej normy i wartości oraz związana z nimi motywacja okazują się jednak niezbędnym składnikiem systemu regulacji zachowań społecznych, gwarantujących niezbędny stopień integracji. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że kontekst społecznego działania jest na tyle złożony, iż planująca swoją strategię postępowania jednostka ma niewielką szansę przeprowadzenia naprawdę racjonalnej kalkulacji i wypracowania dzięki temu rzeczywiście racjonalnej z punktu widzenia własnego interesu strategii. Ponadto taki bilans strat i zysków, operujący bardzo rozmatłymi i co więcej - rozłożonymi w czasie wartościami czy nagrodami, jest zupelną fikcją psychologiczną. Gdyby ludzie zgodnie z nią postępowali, to na przykład zupelnie nierozumieli byłby masowy udział w rozmatłych grach liczbowych, takich jak choćby totalizator, w których ogólna suma

zysków uzyskiwanych przez graczy jest znacznie mniejsza niż sumą ponoszonych przez nich strat. Pomijając problem, czy w sensie indywidualnym udział w takiej grze jest wyrazem strategii racjonalnej czy też nieracjonalnej (przykład w każdym razie pozwala dostrzec, że odpowiedź na to pytanie zależy od przyjęcia różnych założeń) trudno oprzeć się wrażeniu, że nie jest to strategia racjonalna z punktu widzenia zbiorowości, która jako całość (graczy) ponosi po prostu stratę. A przecież zwoleńcy opartego na wzajemnościowej kalkulacji modelu moralności mają na myśli zachowania masowe, które winny bilansować się w skali działania zbiorowego.

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że nie mamy zaufania do takich modeli interpretacyjnych, które wyjaśniałyby wszelkie akty wzajemnej pomocy w grupach wyłącznie wyłącznie rachubami na jakies korzyści własne, dokonywanymi przez osoby udzielające pomocy. Wydaje się, że jeśli przynajmniej w niektórych z tych grup akty pomocy wzajemnej prowadziły rzeczywiście do - jak to podkreśla Anna Pawełczyńska - umocnienia się więzi grupowej, solidarności i integracji, to akty te musiały być przynajmniej w jakimś stopniu motywowane również bezinteresownymi, prospołecznymi pobudkami. Jest mało prawdopodobne, by pobudki takie - jak sądzą niektórzy rozgorzczeni autorzy obozowych wspomnień - zupelnie wygasły, natomiast jest prawdopodobne, że często funkcjonowały w kontekście motywacji wzajemnościowej, która - jak się zdaje - rzeczywiście bardzo zyskała w sytuacjach obozowych na wadze (co zresztą mogło być jedną z przyczyn rozgorzczenia osób przywiązanych do ideału czystej bezinteresowności). Przeciwko wyjaśnianiu pomocy wzajemnej wyłącznie w kategoriach egoistycznie interpretowanej orientacji wzajemnościowej przemawiają m.in. kryteria stanowiące podstawę tworzenia się grup lub wyróżniania zbiorowości, w których można

było na taką pomoc liczyć. Okazuje się, że przy interpretacji tych kryteriów bardzo często ważniejszy okazuje się czynnik emocjonalny niż czynnik "racjonalne" z punktu widzenia teorii wymiany. Anna Pawełczyńska zastanawiając się nad naturą między-ludzkiej "bliskości", która decydowała w warunkach obozowych o udzieleniu sobie przez ludzi pomocy, pisze: "Charakterystyczne jest, iż bliskość tę (poza bliskością wynikającą z pokrewieństwa lub wczesniejszej znajomości) wyznaczała przede wszystkim narodowość. Bariery językowe, kulturalne były odczuwane tak ostro, iż w sytuacji kryzysowej, jaką był obóz, przez dłuższy okres można było liczyć tylko na pomoc członka tej samej narodowości"¹. Bariery narodowe były zresztą niejednokrotnie przezwyciężane, zwłaszcza w ramach tworzącego się w obozie ruchu oporu. Wiele kształtowały się i na innych podstawach - A. Glińska wspomina o dużej solidarności zawodowej wśród nauczycieli, zwałości grupy Polaków ze Śląska Cieszyńskiego i podobnej grupie z Górnego Śląska². Grup takich można byłoby wymieniać jeszcze wiele i na pewno próba wyjaśnienia integrujących je czynników oraz przesłanek "międzyludzkiej bliskości" wyjącznie w aspekcie eksponującym skuteczność mechanizmów wzajemnościowych, byłaby grubym uproszczeniem.

Przejawy orientacji tabuistycznej

Podobnie jak można mówić - mimo sformułowanych przed chwilą uwag - o niewątpliwym umocnieniu się pozycji orientacji wzajemnościowej w moralności więźniów tworzących obozową społeczność, tak można też mówić o obniżeniu się pozycji orientacji tabuistycznej, przede wszystkim w jej stylizacji mającej postać pryncypializmu etycznego odnoszącego się do zasad udzielenia pomocy innym. Wielu

¹ A. Pawełczyńska, op.cit., s. 129-130.

² A. Glińska, op.cit., s. 183.

autorów zgodnie podkreśla, że rysem charakterystycznym owych zasad, kształtujących się na terenie obozu, był swolasty pragmatyzm. Z zagadnieniem tym zetknęliśmy się już, omawiając pewne zasady postępowania obozowych lekarzy, dopuszczające rezygnację z pomocy tym, którzy dawali znikome szanse przeżycia, jeśli ich kosztem można było zwiększyć szanse wyzdrowienia pacjentów lepiej rokujących. Alicja Glińska ujmuje ten problem w sposób następujący: "W obozie ukształtowała się pewna zasada udzielenia pomocy tam, gdzie nie odgrywały roli czynniki emocjonalne. W stosunku do obcych udzielano pomocy nie tym, którzy jej najbardziej potrzebowali, ale tym, w stosunku do których była ona efektywniejsza. Efektywność była wyznaczona nie tylko zdolnością wspomaganego do rewanżu, ale również skutkiem, jaki ta pomoc u niego mogła wywołać. Np. człowiek dysponujący dodatkową racją żywności ofiarował ją nie konającemu z głodu, którego ten dar nie mógł uratować, a co najwyżej odsunąć mu chwilę śmierci. Raczej wspomagał takiego więźnia, któremu pomoc wzmacniała siły i zwiększała szanse zachowania życia. Wśród przeznaczonych w drodze selekcji na śmierć zdarzało się, że ratowano zdrowszych, podstawiając na ich miejsce konających"¹. Mówiąc ogólnie: "Unikano podejmowania ryzyka wobec tych, którym pomoc nie mogła zmienić w sposób zasadniczy ich losów. Kierowano ją raczej tam, gdzie rezultat był bardziej skutecznym"². Jeśli mówimy że taki pragmatyzm jest sprzeczny z orientacją tabuistyczną, to dlatego, że wymagał on przyjęcia nietabuistycznej postawy wobec norm i wartości, które w naszej kulturze formułowane są zwykle w sposób bezwzględny i które na ogół tak zapewne były uprzednio przez więźniów traktowane. Postawę taką wobec normy nakazującej ratowanie życia bliźniego przyjmował każdy, kto zadał sobie pytanie: z ratowania czyjego życia zrezygnować, a komu

¹ Ibidem, s. 188.

² Ibidem, s. 191.

pomóc, aby móc postąpić najstuszej pod względem moralnym. Po-
szukiwanie odpowiedzi na to pytanie zakładało pewną samodziel-
ność zarówno w interpretacji normy, jak i hierarchizacji wartoś-
ci związanych ze sferą dobra drugiego człowieka. Jest z socjolo-
gicznego punktu widzenia zrozumiałe, że orientacja tabuistyczna
trudna była do utrzymania w warunkach obozowych, zakłada ona bo-
wiem pewną adekwatność między systemem akceptowanych norm moral-
nych i sytuacjami społecznymi, w których owe normy przychodził sto-
sować. Inaczej mówiąc - jest do pomysłenia sytuacja, w której sto-
sowanie tych norm może nie być łatwe, lecz nie przeszkadza to w
tabuistycznym do nich stosunku. Natomiast znacznie trudniej jest
wyobrazić sobie, że stosunek ten pozostaje niezmienny, mimo, iż
działający zdaje sobie sprawę z braku możliwości zgodnego z owymi
normami postępowania, a jednocześnie nie chce rezygnować z działa-
nia i kierowania się w tym działaniu jakimiś etycznymi zasadami
i wartościami. Takie okoliczności sprzyjają odchodzeniu od orien-
tacji tabuistycznej, czynią bowiem z działającej jednostki jak
gdyby "współautora" reguł, którymi się kieruje.

Warto podkreślić, że niemożność postępowania w sposób zgodny z
określonymi normami nie zawsze ma charakter w pełni obiektywny,
często polega ona na uznaniu, iż postępowanie takie pociągałoby
za sobą np. zbyt wielkie ryzyko osobiste. W warunkach obozu za ta-
kie ryzyko uchodziła na przykład otwarcia odmowa wykonania poleceni
personelu lub jakieś inne otwarte mu się przeciwstawianie. Takie
wypadki, choć rzadkie, zdarzały się jednak, a najbardziej spekta-
kularnym i świadczącym, jak się zdaje, o sile orientacji tabuis-
tycznej, był wielokrotnie opisywany sposób zachowania się w obo-
zie Świdków Jehowy. "W skali ogromnej społeczności Oświęcimia -
pisze o nich Anna Pawełczyńska - badacze pisma Świętego stanowili
małenka niepozorną grupkę, nie przekraczającą - jak się wydaje -

liczby kilkudziesięciu osób. Tym niemniej ich kolor winka zar-
naczył się w obozie w sposób tak wyraźny, że mała liczba nie od-
daje faktycznej sily tej grupy. Była to grupa więźniów stano-
wiająca zwartą silę ideologiczną, która wygrała swą walkę z hitle-
ryzmem. Grupa niemiecka tej sekty, istniejąc w łonie sterrorizo-
wanego narodu jako mała wysepka niesiabhącego oporu, w takim sa-
mym, nieziamanym kształcie funkcjonowała w Oświęcimiu. Zdołała
ona wzbudzić szacunek we współwięźniach różnych kolorów winki,
w funkcyjnych, a nawet w SS-manach. Wiadomo było, że żaden z "bi-
belforscherdw" nie wykona rozkazu sprzecznego ze swą wiarą tel-
gijną i przekonaniem, żadnego czynu wymierzzonego przeciw drugie-
mu człowiekowi (nawet jeśli ten człowiek jest mordercą - SS-ma-
nem), wykona natomiast jak najlepiej każdą najbardziej przykra
pracę, jeśli jest dla niego moralnie obojętna".¹

Badacze Pisma Świętego charakteryzowała jak widać konsekwentna
orientacja tabuistyczna, przejawiająca się w bezwzględnym prze-
strzeganiu norm, traktowanych jako nienaruszalne zasady postępo-
wania. Trzeba przy tym pamiętać, że pod względem treściowym zna-
czna część tych norm miała charakter prospołeczny, co stanowi
przesłankę dla interferencji orientacji tabuistycznej i orien-
tacji prospołecznej, zwłaszcza w przypadku tych osób, które dob-
ro bliźnich odczuwały jako wartość autentyczną. Postępowanie Ba-
daczy Pisma Świętego można poza tym interpretować również w kate-
goriach orientacji godnościowej, bronili bowiem systemu zasad i
wartości, z którym się w pełni utożsamiali. Odstępstwo od tych za-
sad pod wpływem strachu byłoby z pewnością odczuwane jako poniże-
nie, godzące w poczucie własnej wartości i czyn zagrożający wlas-
nej tożsamości.

¹A. Pawełczyńska, op.cit., s. 108-109.

Przejawy orientacji godnościowej

Postępowanie Świadków Jehowy było raczej czymś unikalnym i dlatego bez większego ryzyka błędu można stwierdzić, że nie tylko orientacja tabuistyczna, ale również orientacja godnościowa jako racja działań moralnych nie miała w obozie zbyt silnej pozycji. Kierowanie się takimi racjami było po prostu bardzo trudne do pogodzenia ze strategią przetrwania, która skłaniała raczej do ukrywania własnej twarzy niż do jej obrony w kontaktach z prześladowcami, raczej do demonstrowania uległości niż okazywania niezłomności, raczej do ponoszenia ryzyka w walce o dobra niezbędne do życia niż w walce o wartości symboliczne. W ethosie obozowym wysoką rangę miały spryt, chytryć, przebiegłość i inne cechy tego rodzaju¹, które z orientacją godnościową niezbyt dobrze harmonizują.

Choć postępowanie Świadków Jehowy było w obozie zjawiskiem unikalnym, to jednak nie był to zupełnie odosobniony przypadek powstania się pewnych elementów orientacji godnościowej w motywach działania nie pojedynczych jednostek - co się oczywiście zdarzało - lecz grup ludzkich. Anna Pawełczyńska opisuje na przykład pełne godności zachowanie więźniarek z Jugosławii, które również gotowe były wiele zaryzykować w obronie symbolu, ważnego z punktu widzenia ich poczucia własnej wartości: "Transport z jugosłowiańskiej partyzantki - pisze A. Pawełczyńska - przybył do obozu jako zwarta grupa młodych dynamicznych kobiet. Weszły do obozu jak oddział wojska, który żąda praw należnych jeńcom. Tylko one wymogły na władzach obozowych ustępstwa: nie pozwoliły gościć sobie głów i stanowały jedną wśród "zulangów" grupę kobiet wyróżniającą się zewnętrznie długimi włosami. Ta zewnętrzna oznaka odrębności

¹ Ibidem, s. 216.

stanowiła symbol wielkiej konsolidacji i zdecydowanej postawy oporu"¹.

Przykłady te w niczym nie zmieniają naszej tezy o stosunkowo niewielkiej roli, jaką odgrywała orientacja godnościowa i związana z nią motywacja w determinowaniu codziennych zachowań przeciętnych więźniów. Więźniowie bronili się przed zagładą "czuli się zwojnieni - jak pisze Alicja Glinńska - od obowiązku stosowania metod uczciwej i otwartej walki, która by ich skazywała na klęskę, gdyż siły były zbyt nierówne. Trzeba było stosować chytryć, podstęp, kłamstwo, oszczerstwo, symulowanie ułoności i uległości, szafować pochlebstwami w stosunku do ludzi, którzymi się pogardzało, ale którym nie można było tego okazać. Niemawiać do nich należało kryć głęboko pod maską koniunkturalnej uprzejmości. Mięsień wpływowy w interesie ogółu musiał pozostawać w pozornej zgodzie z SS-manem i okrutnymi funkcyjnymi, być dwulicowym, prowadzić stałą grę"².

"Moralne prowizorium"¹

Przedstawione dotychczas fakty, choć bardzo niepełne, uświadamiają skalę przemian, jakie zachodziły w moralności więźniów Oświęcimia pod wpływem istniejącej w obozie sytuacji. Czas już przejść do pytania o generalny kierunek tych przemian oraz ich charakter. Rozważania na temat różnych czynników wpływających na moralność grup społecznych rozpoczyna Maria Ossowska często cytowaną uwagą, iż "ten wpływ może być wpływem na ludzkie zachowania i postawy ze względu na pewne normy, bez naruszenia samych norm"³.

¹ Ibidem, s. 111.

² A. Glinńska, op.cit., s. 211-12.

³ M. Ossowska, Socjologia moralności, Warszawa 1969, s. 19.

Otóż wydaje się, że ta słuszną skądinąd uwaga tylko w ograniczo-
nym stopniu ma zastosowanie do badanego przez nas zjawiska. Oczywiście w odniesieniu do wielu jednostek można mówić o wpływie obozowej sytuacji na ich zachowania bez zmiary norm, przez te o-soby uznawanych za słuszne. Taka sytuacja istniała zwłaszcza w pierwszym okresie tworzenia obozu, kiedy to przynieszone przez więźniów normy zderzały się z okrutną rzeczywistością Oświęcimia. Ale dość szybko zaczęły się dokonywać procesy prowadzące do sytuacji, w odniesieniu do której wprowadzone przez Ossowską rozróżnienie wydaje się mało adekwatne. Wykryształizowały się bowiem swoiste, stanowiące kompromis pomiędzy dotychczas uznawaną moralnością i rzeczywistością obozową, standardy i normy, które miały, jak się zdaje, specyficzny status ontyczny. Polegał on na tym, iż - jak można przypuszczać - w świadomości większości więźniów nie były to standardy powszechnie słuszne - a to mamy zwykle na myśli, gdy mówimy, że w danej grupie nastąpiła zmiana określonych norm moralnych - lecz słuszne jedynie w warunkach życia obozowego. Jeśli pominąć zawodowych badaczy oraz ludzi o szczególnym rodzaju refleksyjności, to nowe normy, które zaczynają funkcjonować w społecznej świadomości, nie są odbierane jako coś chwilowego, zrelatywizowanego do sytuacji, prowizorycznego, lecz po prostu jako słuszne zasady postępowania. Tak się dzieje np. wtedy, gdy moralność dopuszczająca niewolnictwo zmienia się w moralność po-
teplającą taką instytucję lub moralność zalecająca stosowanie bardzo surowych kar za pewne zachowania - np. obcinania ręki za kradzież - ustępuje moralności, na gruncie której kary takie uznane by zostały za wręcz nieetyczne. Gdy w poprzednich rozdziałach analizowaliśmy przemiany moralne zachodzące pod wpływem sytuacji zagrodzenia, to w gruncie rzeczy mieliśmy do czynienia z taką właśnie sytuacją, i to bez względu na fakt, iż owe przemiany

mogły okazać się, generalnie biorąc, niezbyt trwałe. Jednak wam-runek podstawowy był tu spełniony: w większości przypadków lu-dzie wierzyli, że zaakceptowane przez sytuację wartości, wyeks-ponowane normy lub dokonujące się hierarchizacje są etycznie słuszne. Oczywiście zdawano sobie często sprawę, iż w skali spo-łecznej mogą okazać się nietrwałe, ale ten fakt nie jest najis-totniejszy, gdy towarzyszy mu przekonanie, że owa nietrwałość jest czymś negatywnym. W sytuacji Oświęcimia stosunek do wykry-s-talizowanych w obozie standardów był na ogół zasadniczo pod tym względem odmienny: zdawano sobie sprawę, iż stanowią one swego rodzaju program "moralnego prowizorium", który w warunkach "nor-malnych" automatycznie przestaje być słuszny, przestaje wystar-czać i tak właśnie powinno być. Utrwalenie się takiego programu w normalnych warunkach byłoby, inaczej mówiąc, uznane za regres moralny. I to jest właśnie ta podstawowa różnica w stosunku do standardów analizowanych w poprzednich rozdziałach. Mówimy przy tym oczywiście o normach i standardach, a nie o przypadkach ho-ralnego zachowania, które również w społeczności obozowej mog-ły pełnić podobną do analizowanej w poprzednich rozdziałach funkcję wartościotwórczą. Etyczny charakter większości tych he-roicznych czynów, z ich silnym prospołecznym akcentem, jest rów-nież podobny do omawianych uprzednio. Wystarczy tu przypomnieć znany dobrze przykład oddania własnego życia przez o. Maksy-miliana Kolbe za życie drugiego człowieka lub mniej znany, a bar-dzo podobny przypadek śmierci Mariana Satko, nauczyciela osadz-o-nego w Oświęcimiu za tajne nauczanie, który zgłosił się, by zas-tąpić 16-letniego chłopca, wybranego na apelu i przeznaczzonego na śmierć.

Istnienie norm i standardów charakterystycznych dla obozowego ethosu, składających się na wspomniane "prowizorium moralne",

potwierdza wielu autorów. Alicja Glińska, rekonstruując na podstawie pamiętników więźniów owe standardy, przedstawia je w postaci dyrektyw postępowania "którymi kierowali się starzy, doświadczeni więźniowie, i które stanowiły niepisane prawa, jakim należało się w obozie podporządkować"¹. Oto niektóre z nich:

"Jak tylko się da, robić jak najmniej, obijać się jak najwięcej, ale nie kosztem kolegów współwięźniów.

- Pracować więcej oczami niż rękami (tzn. uważać czy pilnujący nie widzą symulowania pracy - K.K.).

- Oszukuj esmanów na każdym kroku. Nigdy im nie wierz.

- Bronić współwięźnia, o ile potrafisz, przed esmanem, ale nigdy siłą, bo obaj zginiecie.

- Nie daj się złapać esmanowi czy kapo na "organizacji".

- Dużo «zorganizujesz» - dziel się z kumpłami"².

"Nie wolno ratować swojego życia za cenę cudzej śmierci"³.

"...nigdy nie przeciwstawiaj się otwarcie esmanowi, bo przegraś, nie narządź się, jeśli możesz tego uniknąć, udawaj głupszego niż jesteś"⁴. "Jak najmniej mówić, zwłaszcza w sprawach wymagających zachowania tajemnicy..."⁵.

Jak widzimy są to zasady o wyrażnym zabarwieniu prakseologicznym, podporządkowane przede wszystkim walce o własne przetrwanie, jednak silnie jest w nich również zaakcentowana prospołeczna idea liczenia się w tej walce z dobrem innych ludzi. Alicja Glińska tak uogólnia tę ich aksjologiczną dwoistość: "Jeśli... występować nieemożliwa do pogodzenia sprzeczność pomiędzy dobrem własnym a innych, to była ona rozwiązywana najczęściej zgodnie z interesem osobistym. Jednak interes ten nie był realizowany wszel-

¹ A. Glińska, op.cit., s.215.

² A. Ziembka, *Pałda chleba*, Poznań 1957, s.44-45. Cytuje za A. Glińską, op.cit. s. 215.

³ J. Rawicz, *Ono*, Warszawa 1958, s.149. Cyt. za ibidem, s.215.

⁴ Ibidem, s.13.

⁵ J. Kret, op.cit., s.239, cytuje za A. Glińską, op.cit., s.215.

kim środkiem i za wszelką cenę"¹. Stwierdzenie to dotyczy wprawdzie raczej postępowania niż zasad, ale autorka podkreśla, że "konfrontacja zasad, jakimi - zdaniem więźniów - należało się w obozie kierować, z dokonanymi ustaleniami dotyczącymi faktycznego ich postępowania, wskazuje na daleko idącą zbliżoność"². Wynikała ona z faktu, iż naturalnym celem działania więźniów było zachowanie życia, a jednocześnie cel ów był w obozowym ethosie moralnie aprobowany, przy czym służące jego realizacji zasady postępowania kształtowały się jako produkt zbiorowych, dobrze zweryfikowanych przez życie, doświadczeń. To dość przekonujące wyjaśnienie nie do końca jednak tłumaczy idee liczenia się z dobrem innych, a ściślej - tłumaczy tylko o tyle, o ile potrafiłmy wykazać - np. wprowadzając do analizy mechanizmy wzajemnościowe - że takie postępowanie jest funkcjonalne wobec naczelnego celu, jakim jest własne przetrwanie. Nie wydaje się, by takie tłumaczenie mogło być tłumaczeniem pełnym, wobec czego trzeba przyjąć, iż w obozowym ethosie zaznaczyły swoją obecność również idee charakterystyczne dla orientacji prospołecznej.

Reinterpretacja norm

Za ich obecnością zdecydowanie przemawia wynik dokonanej przez Annę Pawełczyńską analizy przemian, jakie pod wpływem obozowej sytuacji nastąpiły w dziedzinie norm moralnych i które autorka określiła jako zjawisko reinterpretacji norm. Omawiając je, Anna Pawełczyńska stwierdza, że znalazłszy się w obozie ludzie "Przyuczeni do uznawania i realizowania całego zespołu nakazów i zakazów wynikających z norm moralnych, stanęli przed sytuacją

¹ A. Glińska, op.cit., s.206.

² Ibidem, s.215.

wymagająca rewizji hierarchii wartości. Bez względu na to, czy proces ten rozpoczynał się od łamania norm uznawanych, czy też od zmiany treści i zakresu norm uznawanych - prowadził bądź do nowego, zredukowanego systemu wartości uznawanych i realizowanych, bądź też do rozbieżności między systemami wartości uznawanych i realizowanych. Wizerów, który nie dokonał żadnej rewizji w hierarchii norm poprzednio uznawanych i żadnej ich redukcji - musiał zginąć, jeśli stosował się do nich w sposób bezwzględny. (...) Wizerów, który pozostał w swej świadomości wierny całemu systemowi uznawanych wartości, lecz musiał je łamać w codziennych układach życiowych - trwał w niszczącym poczuciu winy i ginał bądź redukował normy w taki sposób, aby zmniejszyć dysonans między swoimi przekonaniami i zachowaniem¹. Następnie autorka dowodzi, że w walce o przetrwanie szansę mieli tylko ci, którzy przyjęli postawę w dziedzinie moralnej swoiście elastyczną. Polegała ona na odrzuceniu m.in. tego, co w naszej nomenklaturze stanowi elementy orientacji tabuistycznej. "Przeżyć i ocalić wartości - czytamy - mógł tylko człowiek pełen wyrozumienia dla siłbości, inteligentny w sposób niedogmatyczny, tą inteligencją, która elastycznie reaguje na otoczenie i z konkretnej sytuacji, na której istnienie nie ma wpływu - wyciąga najtrafniejsze wnioski. Tylko taka postawa i umiejętności pozwalały na trafny wybór moralny². Człowiek o takich cechach psychicznych mógł przede wszystkim, dzięki nietabuistycznemu stosunkowi do norm, przewidzieć te wszystkie spośród nich, które w warunkach obozowych wymagałyby nieosiągalnego w skali masowej heroizmu. A przecież "każda norma stanowiąca dorobek kultury była dysfunkcyjna w warunkach obrotu koncentracyjnego. Każde z dziesięciu przykazań wymagało gruntownej reinterpretacji. (...) Najpiękniejsze hasło: «Kochać

¹ Ibidem, s. 166.

² Ibidem, s. 166-7.

blizniego twego jak siebie samego » w praktyce wymagałoby postawy męczennika z wczesnej epoki chrześcijaństwa. W języku człowieka walczącego o wartości brzmiało ono: «Nie krzywdź bliźniego twego i ratuj go, jeśli tylko możesz ». Człowiek, który przeszedł Oświęcim realizując tę jedną tylko zasadę - ocalał najwyższe wartości¹. Znamienne są przykłady reinterpretacji norm dekalogu: norma "nie zabijaj" nie obejmowała tych, którzy sami byli mordercami - przypadki zabicia obozowego mordercy "wchodzili do obozowej legendy"; norma "nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu" nie obejmowała przypadków kiedy to dla ratowania życia więźnia mającego większą szansę przetrwania, można było obciążyć koniającego /jeszcze jeden przykład wspomnianego już przez nas pragmatyzmu moralnego/ lub więźnia kolaborującego i terroryzującego innych: norma "nie kradnij" podlegała szczególnie silnej reinterpretacji - z jednej strony było wiele sytuacji, w których kradzież była zupełnie pod względem moralnym dopuszczalna lub nawet oceniana wysoko, gdy kradło się bez szkody innym więźniów na rzecz współtowarzyszy, z drugiej strony - stawiała się doniosłą regułą moralną, której naruszenie pociągało za sobą surowe sankcje obozowej społeczności².

Z rozważań Anny Pawełczyńskiej wynika, że dla zrozumienia ogólnych zasad rządzących reinterpretacją poszczególnych norm, najbardziej pomocne okazuje się podejście funkcjonalistyczne - poprawki wnoszone były wtedy, kiedy stosowanie się do normy w jej zastanym kształcie zagroziłoby w warunkach obozu istotnym potrzebom więźniów, z potrzebą przetrwania na czele³.

¹ Ibidem, s. 168-9.

² Ibidem, s. 170. Warto tu zacytować wypowiedzi autorów analizowanych przez A. Glińską (op.cit., s. 213): S. Jagielski pisał np.: "prawo zwycięstwo obozów karze złodzieja porcji koleżeńskiej śmierci z ręk towarzyszy"; szmitem A. Fiederkiewicz: "kradzież chleba uważano w obozie za najwiękшее przestępstwo i jeśli ktoś bił lub nawet zabił bogof za tę kradzież, uważano to za słuszne i do zabójcy nikt nie miał pretensji".

³ Ibidem, s. 171.

Z punktu widzenia naszych zainteresowań orientacja prospołeczna jest znamienne, że Anna Pawełczyńska, analizując problem układu odniesienia dla ewentualnej, zawsze niezwykle trudnej, moralnej oceny postępowania więźniów w obozie, szczególnie eksponuje pozycję właśnie tej orientacji: "wszelkie oceny moralności więźniów są uzasadnione tylko wtedy, gdy odnosimy je do takich norm, które mogły funkcjonować w obozowych warunkach i były w tych warunkach najważniejsze: regulowały współżycie w taki sposób, aby walka każdego o swoje biologiczne trwanie nie była bezpośrednio wymierzona przeciw innemu więźniowi i aby w walce tej wykorzystać wszystkie możliwości dla ratowania współwięźniów"¹. Dlatego za podstawową w obozowych warunkach normę moralną uznaje autorka wspomnianą już dyrektywę postępowania: "nie krzywdź bliźniego tego i ratuj go jeśli tylko możesz". Nie trzeba dodawać, że stosowanie się w warunkach obozu do tak "reinterpretowanej", w sensu sprawdzian moralnej wartości człowieka. Można bez większego tryska powiedzieć, że był to sprawdzian trudniejszy niż stosowanie się do niezredukowanej normy w warunkach "normalnych". Dlatego przekonująco brzmi teza Anny Pawełczyńskiej, iż rzeczywistość obozu koncentracyjnego nie tylko doprowadziła do redukującej reinterpretacji norm moralnych, ale również stworzyła "nową wartość moralną: - takie poczucie więzi z krzywdzonymi, które wymaga największych wyrzeczeń"². Niewątpliwie takich właśnie wyrzeczeń wymagało stosowanie się do wspomnianej przed chwilą naczelnej dyrektywy postępowania, a jak słusznie zauważa autorka "Walka o wartości ma różne wymiary. Można ją ocenić skalą wyników i miarą siły niezbędnej do tego, by w niej uczestniczyć"³.

¹ Ibidem, s. 172.
² Ibidem, s. 173.
³ Ibidem, s. 146.

Trzeba dodać, że w warunkach obozu uwypukliły się nie tylko walory wartości pozytywnej oraz wzorce skrajnej ofiarności, bohaterstwa i poświęcenia, ale również wartości negatywne i związane z nimi wzorce zachowań haniebnych. Oczywiście ich źródłem było postępowanie obozowego personelu, a także ci - co szczególnie nie warto podkreślić, śledząc związki między moralnością i więzią społeczną - którzy z tym personelem współpracowali: rozmaitości konfidencji i denuncjatorzy. O tym jak silną budzili nienawiść mogą świadczyć metody walki z nimi, które w warunkach obozu uchodziły za dopuszczalne. Tak więc w celu unieszkodliwienia konfidenta można było posłużyć się fałszywym zademonstrowaniem go lub prowokacją. Alicja Glinśka przytacza opinie, według których "więźniowie pracujący w bloku XI pozbywali się swych oprawców podtrzucając im skradzioną żywność i biżuterię oraz zawiadamiając o tym Wydział Polityczny"¹. Ponadto "Miejscem, w którym żaden oprawca ani konfidencja nie mógł się czuć bezpieczny, były obozowe szpitala. (...) Oddany w ręce lekarzy-więźniów (...) ginął tam, a oficjalnie podawano się, że nie przeżył choroby"². Jak pisze kierujący obozowym szpitalem W. Fejkiel: "Działając w samoobronie, byliśmy zmuszeni wykorzystywać każdą okazję, nieraz nie przebieając w środkach, aby unieszkodliwić takie elementy"³. Jest to jeszcze jeden przykład reinterpretacji zasad etyki zawodowej lekarzy; a ściślej - standardów określających warunki zawierania tych zasad, jeśli wymaga tego żywotny interes więźniów. Nienawidząc do obozowych konfidencjów i zdradców, pogarda oraz siła moralnego potępienia jakie w analizowanych materiałach towarzyszą opisom ich postępowania, jest porównywalna do analogicznych odczuć i ocen wobec zdradców i konfidencjów, z którymi spotkaliśmy się już w obu

¹ A. Glinśka, op.cit., s. 212.
² Ibidem, s. 212.
³ W. Fejkiel, op.cit., s. 519. Cytuje za A. Glinśką, op.cit., s. 213.

poprzednich rozdziałach. Wydaje się, że stanowią one względnie uniwersalną cechę moralności grup zagrożonych przez inne grupy ludzkie.

Moralność a szanse przetrwania

U podstaw naszych rozważań nad wpływem sytuacji zagrożenia na moralność grupy leży przeświadczenie, że moralność - zwłaszcza moralność prospołeczna - głównie ze względu na swe walory więziotwórcze, może mieć istotny wpływ na "odporność", jaką grupa wobec zagrożenia wykaże. Powstaje jednak pytanie, czy w przypadku tego zagrożenia, w jakim znajdowała się społeczność więźniów w Oświęcimiu, moralność była w stanie w jakimkolwiek stopniu spełnić takie funkcje społeczne? Czy można ją uważać za mechanizm społecznej samoobrony, dzięki któremu zwiększały się na przykład szanse przetrwania? Można mieć co do tego rozmaite wątpliwości, zwłaszcza jeśli przez obronę przed zagrożeniem rozumieć rzeczywistą ochronę biologiczną ludzkich istnień, a nie uchronienie się przed moralną deformacją, ochronę pewnych ludzkich wartości itp., bo w tym ostatnim wypadku odpowiedź może wprawdzie wypaść pozytywnie, ale grałby się z tautologią. Trudność pojawia się zwłaszcza wtedy, gdy myślimy się w kategoriach całej zagrożonej społeczności więźniów Oświęcimia, a nie o zwiększeniu szansy przetrwania tej lub innej grupy, gdyż - jak niektórzy uważają - liczba ginących w danym okresie osób była w gruncie rzeczy określana przede wszystkim przez "wydajność" obozowej maszyny śmierci (przede wszystkim - krematoria). Jednak w świetle rozważań niektórych autorów takie podejście wydaje się zbyt jednostronne. Anna Pawełczyńska pisze np.: "W miarę trwania obozu powstawały coraz to nowe i coraz lepiej zorganizowane mechanizmy zbiorowej obrony. O szansach jej decydowały posta-

wy licznych więźniów i ich solidarna zdolność do współdziałania mimo warunków najostrejszego terroru"¹. Te mechanizmy samoobrony odznaczały się nieraz wielką - z socjologicznego punktu widzenia - subtelnością i złożonością. Ważnym ich składnikiem było wpływanie na skład personalny grup więźniów pełniących najrozsłabsze funkcje; chodziło przede wszystkim o eliminację jednostek wykazujących gorliwość w szkodliwej dla więźniów współpracy z Niemcami. "W ten sposób - jak pisze Anna Pawełczyńska - rozszerzał się zakres wpływów na dalsze obsadzanie funkcji obozowych więźniami zdolnymi do oporu. W pewnym etapie układ sytuacji stworzył szanse dla działania zorganizowanego ruchu oporu, mającego pewien wpływ na terenie wszystkich wyodrębnionych podobozów. Mechanizmy samoobrony zaczęły działać zarówno w strukturze formalnej ruchu oporu, jak i w żywiołowych zachowaniach solidarnie współdziałających grup nieformalnych. Mimo trwającego terroru i przemocy zaczęła działać specyficzna dwuwładza, dzięki której więźniowie w pewnym (jakkolwiek stosunkowo małym) zakresie zdolni byli do obrony"². Istnienie na terenie obozu zorganizowanego ruchu oporu jest problemem specyficznym i zasługującym na odrębną analizę, z której w niniejszej pracy musimy zrezygnować. Zauważmy tylko, że udział w tym ruchu był świadectwem chęci ocalenia nie tylko swojego własnego życia, lecz również, a w wielu wypadkach - przede wszystkim wyrazem pragnienia udziału w realizacji doniosłych celów pozapersonalnych. W tym sensie był czymś o charakterze zdecydowanie prospołecznym, mającym na względzie cudze dobro. Było nim zarówno dobro współtowarzyszy z obozu, jak i bardziej ogólne dobro, powiązane z toczoną z Niemcami wojną, jako że obozowy ruch oporu stanowił element szerszych struktur antyniemieckiej konspi-

¹ A. Pawełczyńska, op.cit., s. 122.

² Ibidem, s. 131.

racji.

Anna Pawełczyńska stoi na stanowisku, że znaczenia, jakie ruch ten - zwłaszcza w bardzo szerokim jego rozumieniu - miał dla przetrwania jednostek, które obóz przeżyły - nie sposób przecenić: "Niezależnie od tego, na jakim poziomie społecznego zorganizowania działał więźniarski ruch oporu i jak przejawiał się w kontekście konkretnych sytuacji, dzięki niemu uratowali się ci wszyscy, którzy obóz przeżyli. Nie ma wśród nich jednego człowieka, który nie znalazł oparcia i pomocy u współwięźniów. Nikt nie mógł przeżyć tylko o własnych siłach fizycznych i psychicznych. Wśród tych, którzy zginęli - większość również doznała takiej pomocy¹. A ponieważ zdaniem autorki - w ostatecznym rachunku układem odniesienia dla wszelkich form oporu były wartości, można powiedzieć, że: "System tych wartości (jakkolwiek ulegał przemianom i redukcji w zderzeniu z obozowym życiem) umożliwił fizyczne przetrwanie wielu więźniom..."².

Konkluzje

Jak się zdaje, przedstawione w tym rozdziale materiały potwierdzają sformułowaną na wstępie opinię, iż moralne konsekwencje skrajnego zagrożenia grupy poddanej dezintegrującej socjotechnice tylko pod niektórymi względami są podobne do konsekwencji zagrożenia grup analizowanych poprzednio, natomiast pod innymi względami - które wyjątkowo się szczególnie istotnie i stanowczą o specyfice analizowanego przypadku - są zasadniczo różne. Tym, co dla wszystkich grup wydaje się w najogólniejszym ujęciu wspólne, jest np. charakter pewnych pozytywnych prospołecznych ideałów, których

¹ Ibidem, s. 146.

² Ibidem, s. 164.

realizacja zawsze wymaga ofiarności, w wypadku Oświęcimia - ofiarności szczególnej. Personifikacjami tych ideałów były wspomniane postaci Mariana Batko i Maksymiliana Kolbego. Niezmienny pozostaje tu powien archetyp pojmowania moralnej doskonałości, wyrażający się w oddaniu własnego życia dla uratowania życia innego człowieka. Wspólne wydaje się też, dające się zauważyć również i w tym przypadku, przeświadczenie, iż sytuacje zagrożenia stanowią szczególnie dobry test prawdziwej wartości człowieka, z tą może jedynie poprawką, że w warunkach obozowych z większą wyrozumiałością patrzy się na ludzi, którzy ciężkiej próby nie przeszli zwycięsko. Natomiast zupełnie nieobecna wydaje się idea - tak silnie eksponowana w zagrożonej społeczności ra-dzieckiej - według której skrajne sytuacje zagrożenia miałyby być najlepszą szkołą charakterów. Już we wstępie do swej książki Anna Pawełczyńska przestrzega, iż "Nie jest prawdą, że «cierpienie uszlachetnia». Cierpienie może wzmocnić, lecz również doszczętnie pokonać¹. Wspólne z poprzednio analizowanymi grupami wydają się też podstawowe "antywzory". Że czym najbardziej moralnie należy uważać siebie, mówiąc najogólniej, takie postępowanie, które przynosić osobista korzyść działającemu jest jednocześnie aktem nieojojalności wobec grupy własnej i aktem kolaboracji z przeciwnikiem. Z socjologicznego punktu widzenia chodzi tu więc o zachowania, które godzą w solidarność i więź społeczną grupy, a jednocześnie same w sobie są przejawem braku solidarności i więzi z własną społecznością.

Tym natomiast, co odmienne w moralności charakterystycznej dla oświęcimskiego etnosu, jest między innymi wielki dystans, jaki dziełli ideały moralne od ukształtowanych w obozie norm. Jest to dystans nieporównywalnie większy nawet od względnie "wyrozumiałej"

¹ Ibidem, s. 11.

pod tym względem etyki walki Szarych Szeregów. Normy te, powstałe w drodze sytuacyjnie wymuszonej "reinterpretacji" - że użyjemy terminu stosowanego przez Anne Pawliczyńską - pozaobozowych norm moralnych, starały się bronić w trudnych warunkach obozu, jak gdyby "moralnego minimum", z której to nazwy oczywiście nie wynika, iż stosowanie się do nich było łatwe.

To moralne minimum miało charakter przede wszystkim prospołeczny, co najlepiej widać na przykładzie stanowiącej jak gdyby jego trzon normy - "nie krzywdź bliźniego twego i ratuj go, jeśli ty i ko możesz". Nie było w nim wiele miejsca na wartości godnościowe, a zwłaszcza na normy podkreślające konieczność obrony tych wartości. Postępowanie narzucone przez tego rodzaju normy wymagałoby zbyt wielkiego heroizmu i byłoby sprzeczne z przystosowawczym pragmatyzmem cechującym obozowy ethos. Byłaby z nim również trudna do pogodzenia orientacja tabuistyczna, która w sensie psychologicznym nie łatwo praktykować w stosunku do norm moralnych ujmających w warunkach obozu swój względny charakter i niemal w odczach zmieniających się zarówno co do zakresu, jak i treści. Wynika z tego stanu rzeczy wyraźnie dostrzegalna i zrozumiała siła bódź orientacji godnościowej i orientacji tabuistycznej w tym ethosie. Na podkreślenie zasługuje silna pozycja orientacji wzajemnościowej, która pozostaje z orientacją prospołeczną w stanie interesującej interferencji. Miała się to przede wszystkim z faktem, iż w grupach, w których obozowy ethos był rzeczywistym regulatorem zachowań, sugerowane przez niego normy - liczenie się z dobrem innych i spleśnienie im w miarę możliwości z pomocą - dawały oczywisty, łatwo obserwowalny efekt sprzyjającego zwrotnego, dzięki któremu pomoc udzielana innym stawała się de facto pomocą wzajemną. Pewien nacisk na wzajemność mógł się też wydawać zrozumiały i mniej rażący w warunkach przymuszających jednostkę do dramatycznej

walki o własne przetrwanie. Pod względem etycznym mógł mniej rażący również dlatego, że w pojęciu wzajemności zinterpretowanym bardziej prospołecznie zawiera się także idea moralnego zobowiązania do rekwanu - jeśli tylko okaże się on możliwy - za uzyskaną od kogoś pomoc.

W konkluzjach tych na szczególnie podkreślenie zasługuje fakt, że o ile we wszystkich poprzednio analizowanych przypadkach niewątpliwie charakterystycznym rysem świadomości moralnej jednostek było przeświadczenie, że krystalizujące się w czasie powodzi, wojny lub okupacji normy i wartości stanowią coś szczególnie pod względem etycznym cennego, coś, co zasługuje na przetrwanie i o czym z nostalgią będzie się wspominać, gdy zacznie zanikać - o tyle w świadomości więźniów obozu normy składające się na owo "moralne minimum" stanowiły jedynie sytuacyjne prowizorium, z którym w sposób naturalny należało się rozstać w normalnych warunkach. Jego utrwalenie się w takich warunkach byłoby uznane za regres moralny, a nie - jak w poprzednich przypadkach - za moralny postęp.

Takie pojmowanie w świadomości społecznej rodzących się w obozie pod wpływem skrajnego zagrożenia standardów moralnych skłoniło nas do mówienia o ich specyficznym - w porównaniu do przypadków poprzednio analizowanych - statucie ontycznym. Jako były aksjologiczne nie jawiły się one bowiem w postaci bezspornych, czy wręcz obiektywnych, prawd moralnych, których pełnemu ujawnieniu sprzyjała sytuacja zagrożenia (rozpraszając przesłaniającą je "mgłę pokojowego życia"), przeciwnie - miały charakter w oczywisty sposób tymczasowy i były pojmowane jako kompromis moralny, wymuszony przez sytuację pozbawioną zasadniczo walorów wartościowości.

Pojmowanie przez więźniów obozowej moralności w opisany przed

chwila sposobu jest dla nas głównym argumentem uzasadniającym analizę przypadku Oświęcimia w kontekście rozważań zmierzających do lepszego poznania bardzo, jak się okazuje, złożonych efektów oddziaływania interesującej nas zmiennej.

IKOWIE

Jest oczywiste, że rozważając poniekąd moralne aspekty trudnej sytuacji, w jakiej znaleźli się Ikwowie po przymusowym osiedzeniu ich na niegościnnym terenie¹, zajmujemy się zjawiskiem bardzo odmiennym od przypadku analizowanego w poprzednim rozdziale. Nie trzeba hołdować europocentryzmowi, aby stwierdzić, że obiekty badane tu społeczności dziełł przede wszystkim ogromna przepaść kulturowa. Ponadto zagrożenie, jakie zawiśło nad społecznością Ików, spowodowane zostało wprawdzie przez ludzi podejmujących określoną decyzję administracyjną, ale następnie wynikało przede wszystkim z usytuowania w terenie nie zapewniającym dostatecznych środków egzystencji. Ludzie, którzy stworzyli Ikom fatalne warunki życia, nie zajmowali się przy tym jakokolwiek socjotechniką, której celem byłaby społeczna dezintegracja, mnożenie konfliktów międzyludzkich itp. Wreszcie Ikwowie nie tworzyli zbiorowości jednostek wyrwanych ze swojego kontekstu społecznego, żyli w rodzinach czy też formach do rodzin zbliżonych itp. Liście tych różnic mogłaby oczywiście bardzo rozbudować, w przeciwieństwie do listy podobieństw, które mimo wszystko jednak istnieją. Wymienimy dwa, które wydają się ze względu na naszą problematykę najważniejsze: pierwszym jest gład i niedostatek podstawowych dóbr, gład okresami tak silny, że powodował śmierć znacznego odsetka osób i stwarzał stały, codzienny stan silnej deprywacji u praktycznie wszystkich członków społeczności; za drugi można uznać radykalną zmianę warunków bytowania, która sprawiła, iż dotychczasowa kultura, znakomicie przystosowująca Ików do życia na

¹ Ikwowie to plemię murzynskie, które zamieszkiwało kiedyś pograniczne tereny Ugandy, Sudanu i Kenii. W związku z założeniem parku narodowego Kidepo władze państwowe Ugandy osiedliły ich przymusowo na stosunkowo niewielkim i nieurodzajnym terenie, zmuszając do zmiany trybu życia, które pod wpływem trudnych warunków zmieniło się w głodową wegetację.

dawnych terenach, okazała się mało użyteczna w nowych, zupełnie odmiennych warunkach.

Omawianie interesujących nas procesów wypada poprzedzić kilkoma informacjami o Ikach, plemieniu niewielkim, bo w okresie badań, na których się tu opieramy, liczącym około dwa tysiące osób. Turbuli swoje badania terenowe prowadził w latach 1964 - 1967.

Nie były one poprzedzone - jak podkreśla - żadnymi hipotezami wyjściowymi, ponieważ o Ikach nie wiadział praktycznie nic (szedł nawet, że nazywają się Teuso, a nie Ikwie) poza ogólnikową informacją, według której zamieszkiwał młeli górzyste obszary na pograniczu Ugandy, Sudanu i Kenii. Autorowi udało się do nich dotrzeć, nauczyć języka i w czasie wspólnego zamieszkiwania na terytorium, które mają obecnie do dyspozycji, letącym na zbroczu między górską granicą Kenii i Ugandy a szczytem Morungole na wschód od parku narodowego Kidepo - stwierdzić daleko idący rozpad więzi społecznej i stan głębokiej anomii moralnej. Nie ulegało przy tym wątpliwości, iż procesy te zaszły właśnie pod wpływem zmiany warunków bytowania, powstaje więc pytanie - kim byli Ikwie poprzednio? Autor uważa, że choć nie ma na to rozstrzygających dowodów, można jednak z dużym prawdopodobieństwem odtworzyć ich poprzedni sposób życia i kulturę, głównie poprzez porównywanie z innymi podobnymi plemionami oraz interpretując pozostałości dawnych zwyczajów, tradycji i wierzeń samych Ików.

Zanim porzuciono Ików głównych erendów łowieckich, zajmowali się myślistwem i zbieractwem. Polowali przy pomocy różnych technik, posługując się sieciami, dzidami i łukami. Były to techniki skomplikowane, opracowane bardzo precyzyjnie i wymagające harmonijnego współdziałania dużych zespołów ludzi, w tym - kobiet i dzieci. Nie gromadzili większych ilości pożywienia, zabijając na ogół tyle zwierząt, ile mogli zjeść w ciągu jednego lub dwóch dni.

Zabijanie ilości zbyt dużej uważali za zbrodnie, co stanowił jeden z przejawów znakomitej równowagi, w jakiej pozostawali ze środowiskiem naturalnym. Kobiety ponadto zbierały jarzyny i owocce, stanowiące często ważniejszą część pożywienia niż mięso, co dawało im dobrą pozycję w społeczności, mimo zasadniczo dominującej roli mężczyzn. Taki tryb życia wymagał przemieszczania się po dużym terenie w poszukiwaniu pożywienia. Wędrowki nie były chaotyczne - jak by to mogło wyglądać na pierwszy rzut oka - lecz dobrze przemyślane pod kątem tego, co w danym okresie i miejscu można znaleźć lub upolować. Znakomite kulturowe przystosowanie do owego trybu życia sprawiło, że - zdaniem Turbuli - egzystencja Ików, podobnie jak wielu innych nomadycznych plemion myśliwko-zbieraczych, charakteryzowała się dużą pewnością pod względem zdobywania środków potrzebnych do życia, większą niż dzieje się to w wypadku wielu kultur rolniczych, gdzie jakaś klasa i nierówności może poważnie egzystencji zagrozić.

Ikwie w czasie postojów na szlakach swych wędrowek budowali prowizoryczne osiedla, składające się z lekkich, bardzo szybko powstających szałasów, których układ urbanistyczny odzwierciedlał aktualny układ więzi międzyludzkiej - osoby, które czuły do siebie sympatię budowały chaty obok siebie, gdy sympatia słabła, nie nie stało na przeszkodzie by zbudować chatę gdzie indziej, w miejscu wyznaczonym przez aktualną strukturę więzi. Wspólne zamieszkiwanie w ramach obozu nie tylko świadczyło o sile więzi, ale też ją kreowało i było nawet ważniejsze od więzów krwi. Zresztą osoby, które zamieszkiwały obok siebie, uważały się tym samym za spokrewnione. Rodziny w tradycyjnym sensie nie wiązały więzy zbyt silne, a w każdym razie były one słabsze od wewnątrzgrupowych więzi plemiennych. Przejawiało się to między innymi w stylu wychowania dzieci, które uważały w zasadzie wszystkich dorosłych

za rodziców, a wszystkich rówieśników - za rodzeństwo. Turnbulli podkreśla, że taki styl życia, mimo jego pozornej prostoty, wymagał w gruncie rzeczy dość skomplikowanej i bardzo precyzyjnej organizacji społecznej, gwarantującej harmonijną współpracę w ramach rozwiniętego podziału zajęć i zadań do wykonania. Charakteryzował się przy tym - co jest typowe dla małych społeczności - mniejszym naciskiem na układy formalne, a większym na związki między poszczególnymi ludźmi. W rezultacie - powiada Turnbull - u przedstawicieli tego rodzaju plemion "znajdujemy często wszystkie te cechy, które tak u ludzi podziwiamy: uprzejmość, hojność, troskliwość, serdeczność, uczciwość, gościnność, życzliwość, miłostliwość, litosć i wiele innych"¹. Następnie dodaje w duchu zdroworozsądkowego funkcjonalizmu, co u tak doświadczonego badacza godne jest odnotowania, że: "Brzmi to jak imponujący wykaz cnot i byliby nim w istocie, gdyby to były cnoty, nie są nimi jednak dla myślowych. Albowiem w ich małym zwartym społeczeństwie są to cechy konieczne do przetrwania, bez nich przestałby istnieć"². Na marginesie warto zauważyć, że jak chyba z tego fragmentu wynika, dla Turnbulla nie jest prawdziwą cnotą coś, co charakteryzuje się praktyczną przydatnością lub coś, co nie jest zupełnie bezinteresowne. Autor odcina się w ten sposób od utylitarizmu, lecz wiele więcej o jego własnym pojęciu moralności powiedział się nie da.

Wiele przemawia za tym - stwierdza Turnbull - że jeszcze stonkowo niedawno Ikwowie nie różnili się od innych plemion wyznających wymienione tu wartości, od których obecnie zupełnie już odeszli, że przez "dobro" i "szczęście" rozumieli zupełnie coś innego, niż ma to miejsce teraz, i że najprawdopodobniej do uznawanych reguł stosowali się pilniej niż my w obecnych czasach.

¹C.M. Turnbull, *Ikwowie* Iudzie gór, Warszawa 1980, s.20.

²Ibidem, s.20.

Świadczą mogą o tym choćby rozmaite "relikty", w postaci niektórych zachowań i przekonań najstarszych, wymierających członków plemienia.

Nim nieco dokładniej zapoznamy się z poczynionymi w czasie badań sprostretzeniami autora, warto może przytoczyć jego ogólną opinię o obecnym stanie moralności Ików oraz pewne wnioski o naturze ludzkiej i związanych z jej charakterem zagrożeniach naszej cywilizacji, które Turnbull wyciąga właśnie na podstawie owych badań. "Ikwowie ze świata żywego - stwierdza autor - zrobili świat martwy - zimny, beznamietny świat, w którym nie ma przyrody, bo nie ma piękna, nie ma nienawiści, bo nie ma miłości, nie ma nawet żadnej świadomości istnienia, jest tylko samo istnienie. (...) Wybyli się wszelkich zbędnych obciążeń - mam tu na myśli właśnie te "istotne" wartości, jak rodzina, współpraca, wiara, miłość, nadzieja i tak dalej - z tego prostego powodu, że w ich sytuacji wartości te utrudniały przetrwanie. Dowodząc, że człowiek może się obejść bez tych obciążeń, Ikwowie dowodzą również, że człowiek może się obyć bez społeczeństwa w zwykłym sensie tego słowa, gdyż da się je zastąpić systemem gwarantującym przetrwanie, w którym nie ma miejsca na żadne uczucia. (...) Jedynie wzajemne oddziaływanie wewnątrz systemu polega na powszechnym i wzajemnym wyzysku. To jest podstawa wszelkich stosunków: między starymi a młodymi, rodzicami a dziećmi, rodzeństwem, małżeństwem, przyjaciółmi. Takie stosunki panują już wśród Ików. Stykają się ze sobą tylko w celu zainicjowania własnego interesu, a system dba o to, żeby każdy związek był chwilowy i nie mógł się przetrwać w coś tak destrukcyjnego jak sympatia bądź zaufanie"¹. Zdaniem autora przypadek Ików dowodzi, że cennie pod względem moralnym cechy człowieka "bynajmniej nie są człowiekowi wrodzone ani nie są niezmienna

¹Ibidem, s.235-6.

częścią składową natury ludzkiej. Wartości, które tak wysoko cenimy i które mają świadczyć o naszej nieskończonej wyższości nad zwierzętami, mogą rzeczywistość być istotne dla społeczeństwa ludzkiego, ale nie dla samej ludzkości. Ikwowie bowiem dowiedli, że społeczeństwo jako takie nie jest ludzkom niezbędne do przetrwania, a człowiek wcale niekoniecznie jest zwierzęciem towarzyszącym, jak zawsze sądzono, i może nawiązywać stosunki z innymi ludźmi nie z wewnętrznej potrzeby, lecz jedynie w celu utrzymania się przy życiu¹.

Przypadek Ików ma dowodzić również "jak powierzone jest w człowieku dobro, a jak silna i głęboka wola życia"² oraz, że negatywne przemiany moralne mogą zachodzić w społeczeństwie bardzo szybko - za życia jednego pokolenia. Autor wielokrotnie podkreśla przy tym swój pełen zrozumienia dla Ików stosunek, bowiem, jak uważa: "związek między przyrodą a skutkiem jest tutaj tak niewątpliwy, że trudno Ików winić czy nawet krytykować, można ich co najwyżej podziwiać, że mimo wszystko przetrwali"³. Nie ma natomiast zrozumienia dla współczesnej cywilizacji, która jego zdaniem zmierza pod względem moralnym w tym samym co Ikwowie kierunku - ku społeczeństwu bez poczucia wspólnoty, lecz "złożonemu z jednostek", jak u Ików. Jego ideologią staje się indywidualizm "zachwalany z przedziwnym fanatyzmem i podsycony rosnącym znaczeniem, jakie nadajemy współzawodnictwu"⁴. Jest to społeczeństwo, w którym starzy i młodzi żyją osobno, więzi małżeńskie okazują się kruche, system ekonomiczny jest bezlikosny, poniatający i sprawiający, że "wszystkie bogactwa świata wędrują do kieszeni kilku wybrańców Josu"⁵, ludzie zatracają altruistyczne odruchy,

¹ Ibidem, s. 235-6.

² Ibidem, s. 21.

³ Ibidem, s. 20-21.

⁴ Ibidem, s. 237.

⁵ Ibidem, s. 238.

oddają się "samobójczym rekreacjom, jak alpinizm lub wyciągi samochodowe"¹ itd.

Choć Turnbull w swojej książce przykłada dużą wagę do ekstrapolowania faktów zaobserwowanych w społeczności Ików na społeczeństwo, do którego sam należy, to jednak jego uogólniające spekulacje nie wydają się zbyt przekonujące - poprzestaniemy więc na analizie tego, co ma do powiedzenia na temat samych Ików. Najbardziej generalną tezę, jaką o nich formułuje, jest niewątpliwie wypowiedziane wielokrotnie w książce twierdzenie, iż choć w trakcie badań nieraz dostrzegaliśmy "wyraźne ślady moralnej przesiłki", to jednak nigdy nie udało mu się zaobserwować jakichkolwiek "przejawów moralności" w ich obecnym zachowaniu. Przez zachowanie moralne rozumie Turnbull prawie zawsze postępowanie poddyktowane pobudkami wynikającymi z orientacji prospołecznej w jej szerszym, przeciwstawiającym się wszelkiemu egoizmowi, sensie. Człowiek - jego zdaniem - kieruje się moralnością wtedy, gdy postępuje zgodnie z pewnymi zasadami, "mimo że w danej sytuacji nie leży to bezpośrednio w jego interesie"². Ikwowie nie postępują tak nigdy, co więcej - zaakceptowali pewne zasady, w myśl których egoizm jest "podstawowym prawem człowieka", walczącego o swe indywidualne przetrwanie kosztem innych. Są przy tym, stwierdza Turnbull, na tyle uczciwi, iż nie udają, że jest inaczej - każdy o każdym dokładnie wie, czego się po nim można spodziewać i odbywa się otwarta gra każdego przeciw wszystkim. W grze tej przegrzują jednostki słabsze oraz te, które nie są dostatecznie konsekwentne w korzystaniu z "podstawowego prawa człowieka", gdyż np. drzemają w nich jeszcze jakieś resztki "miękkich uczuć" wobec innego człowieka (co jest zresztą również jedną z form sta-

¹ Ibidem, s. 237.

² Ibidem, s. 170.

bofcili). Sfera uczuciowa Ików jest zresztą bardzo dobrze doposażona do "podstawowego prawa" i nie przeszkadza w korzystaniu z niego, znaczy to, że prawie nikt nie przeszy przeciw dyrekcji wie, która Turnbulla nazywa z kolei "podstawowym przykazaniem Ików" i które brzmi: "nie kochaj nikogo". Fakt ten skłania autora do mówienia o wyzbyciu się przez nich cech "ludzkich" w stopniu o wiele wyższym, niż miało to, jego zdaniem, miejsce u więźniów hitlerowskich obozów koncentracyjnych, przy czym przez "cechy ludzkie" zdaje się rozumieć przede wszystkim wrażliwość na dobro drugiego człowieka, wzajemną życzliwość i zdolność do altruizmu.

W pewnej harmonii z uznanymi zasadami i przykazaniami pozostaje aksjologia Ików. Turnbull usiłował zorientować się, przy pomocy jakiego kryterium mierzą oni dobro i zło, uznają coś za słuszne lub niesłuszne. Okazało się, że słowo "dobro", marangik, oznacza po prostu "żywność", a po sprecyzowaniu zamienia się w "indywidualne posiadanie żywności". Ustaliwszy to autor zaczął przypuszczać, że przez "człowieka dobrego" będa Ikowie rozumieć takiego człowieka, który "pomaga ci napełnić żołądek", okazało się jednak, że sprawa jest jeszcze bardziej prosta, a rozumienie bardziej zgodne z ethosem Ików - "dobry człowiek" to taki po prostu, który ma pełny żołądek.

Przyjrzyjmy się teraz konkretnym przykładom zachowań, których obserwacja skłoniła Turnbulla do sformułowania powyższych uogólnień. Pierwszymi przedstawicielami plemienia Ików, z którymi się zetknął, byli dwaj chłopcy, Piotr i Tomasz, uczący się od roku w szkole misyjnej nieopodal Kaabongu, miasteczka położonego około 30 kilometrów na południe od terenu przyszłych badań. Chłopcy zostali przewodnikami Turnbulla i w czasie pierwszej rekonasansowej wyprawy zaprowadzili go między innymi do górskiej wioski, z

której pochodził Tomasz i w której nadal zamieszkiwała matka chłopca. Turnbulla zaskoczył fakt, iż po przybyciu do wioski Tomasz nie zdradzał żadnej ochoty odwiecenia matki, choć w wiosce nie był już od dwóch lat. Dopiero pod wpływem nalegań autora zdecydował się zbliżyć do ogrodzenia rodzinnego domu i nie wchodzić do środka krzyknął w stronę chaty w formie jakby powitania - Brindzi ngag ("daj jedzenie"). W odpowiedzi usłyszał słowa matki - Bera ngag ("nie ma jedzenia") i na tym spotkanie rodzinne się skończyło, bo ani Tomasz nie wszedł do środka, ani też matka nie wyszła na zewnątrz.

Drugie wydarzenie miało miejsce w sąsiedniej wiosce. Autor tak je opisuje: "Wdrapałem się znów do wioski i miałem właśnie ruszyć w mrozolną drogę powrotną, kiedy dobiegło mnie słabe, ale już znajome powitanie: "Brindzi lotop" (daj tytoniu - K.K.). Z ogrodzenia wysunęła się do mnie wyczekujący kościasta ręka i machinalnie wzięłem w nią kilka papierosów. Piotr natychmiast podbiegł do mnie i zawołał gniewnie: - Co pan robi? Przecież tam nikogo nie ma! - po czym wyrwał papierosy z ręki, która zaraz znikła nam z oczu.... Chłopiec, uprzedzając potok wyrzutów z mojej strony, bronił się, tłumacząc mi cierpliwie i z niewątpliwym wdziękiem, że nie powiniennem się przejmować, bo w wiosce naprawdę nie ma absolutnie nikogo, tylko ten stary człowiek i jego chora żona. Ża ogrodzenia odezwał się dźwięk głosu: - Ona nie jest chora, ona dziś rano umarła. ... No widzi pan? - stanął w obronie Piotra Tomasz, jakby to przesądzało sprawę. - Nie powinien pan marnować papierosów"¹.

Przypadek pierwszy rzuca światło na charakter więzi rodzinnych i jest dla nich typowy, przypadek drugi pokazuje charakterystyczny pragmatyzm Ików w kontaktach z ludźmi, którzy nie mają większej szansy przeżycia. Obie te cechy ethosu Ików znajdują odbicie w wy-

¹ Ibidem, s. 37.

darzeniu, które szczególnie wstrząsnęło Turbullaem. Gdy spał w swojej chacie w pobliżu wioski Ików, został nad ranem obudzony przez kobietę, która na pytanie, co się stało, odpowiedziała - "Nic takiego, ale czy wiesz, że Lomeja leży nieżywy pod twoim okiem (wyjściem w ogrodzeniu - K.K.)? Chodziło o Ika, z którym autor był dość zaprzyjaźniony. Gdy Turbulla wyszedł, okazało się, że Lomeja leży ciężko postrzelony w czasie nocnej strzelaniny towarzyszącej kradzieży bydła. Jak to określił autor "był nieżywy tylko w pojęciu Ików - czyli w tym sensie, że nie warto było się nim już zajmować", ale zdołał się nawet uśmiechnąć i poprosić Turbulla o herbatę. Autor spełnił tę prośbę, czując, że niewiele więcej jest w stanie dla niego zrobić. Musiał przy tym odpędzić od Lomei jego żonę, która była głęboko oburzona takim marprawstwem. Skupienie uwagi tylko na konie było błędem, gdyż, jak pisze "Nawaz usłyszałem dobrze znany radosny śmiech. Siostra Lomei, Kilmat, przybiegła zobaczyć, co to za krzyki i widząc wspaniały, lśniący, złoty kubek pełen gorącej słodkiej herbaty odczekała go bratu od ust i uciekła z nim dumna i szczęśliwa. Zdobyla nie tylko herbatę, ale i kubek. Biegnąc popijała herbatę i śmiała się, bardzo z siebie zadowolona".¹ Aby nakłonić syna Lomeji do zanieślenia listu wzywającego lekarza, musiał Turbulla obiecać mu kilka takich samych kubków, jaki zdobyła jego ciotka.

Lomeja w porównaniu do wiekszości Ików był człowiekiem bardzo towarzyskim, ale pod innymi względami był jednak typowym Ikkiem, co przejawiało się na przykład w jego stosunku do rodziny. Pewnego razu Turbulla spotkał go o świcie, wymykającego się ukradkiem ze wsi na nielegalne łowy. Lomeja pozwolił mu przyłączyć się do polowania i po drodze wyjawiał swą filozofię życiową. Przede wszystkim, jak oznajmił, jeśli coś upoluje, to nie nie przyniesie do

¹Ibidem, s. 124-125.

domu i nie będzie się dzielił z rodziną. Na samą myśl o takiej możliwości wybuchnął śmiechem i wyjaśnił, że każdy w rodzinie tak postępuje - szuka pożywienia na własną rękę i nie dzieli się z nikim innym. Jeśli na przykład kobiety znajdują coś do jedzenia - starają się ugotować posiłek z dala od domu, żeby się z nikim nie dzielić.

Odrzucając prospołecznej orientacji w kontaktach) pomiędzy członkami rodziny zasługuje na szczególne podkreślenie, ponieważ wydawałoby się, że rodzina jest tą enklawą, w której nastawienia prospołeczne mogą się przejawiać nawet wtedy, gdy słońca lub znikają w ramach szerzej zbiorowości. W przypadku Ików tak się jednak nie stało - obszar stosunków rodzinnych nie stanowi żadnego "rezervatu" nastawień prospołecznych. Zresztą pojęcie rodziny odbiega tu daleko zarówno od pojęć europejskich, jak i od pojęć funkcjonujących w innych kulturach afrykańskich. Totem niast mógł o stosunkach w rodzinie, słuszniej będzie analizować stosunki pomiędzy małżonkami (choć w okresie, gdy Turbulla prowadził badania, pojęcie małżeństwa również traciło swą jednoznaczność), między rodzicami i dziećmi, między rodzeństwem, między wnukami i dziadkami itd. Okazało się przede wszystkim, że rodziny nie stanowią żadnej wspólnoty, jeśli chodzi o posiadane dobra, zwłaszcza żywność. Każdy stara się o nie na własną rękę i w zasadzie nie dzieli się nawet z najbliższymi. Nikt zresztą tego już nie oczekuje, zwłaszcza dzielenia się bezinteresownego, gdyż pewne transakcje wymienne mogą, oczywiście, wchodzić w grę. Taki styl współżycia stwarza rzecz jasna ogromne problemy w warunkach wspólnego zamieszkiwania - wszyscy muszą być stale czujni w trosce o swoje imienie. Zresztą jeśli chodzi o żywność - starają się jak najrzadziej stwarzać innym okazje do jej podziału czy przywłaszczania i dlatego usiłują możliwie szybko zjeść wszystko, co udało im się

zdożyć. Jak stwierdza Turnbull, rodzina idealna w pojęciu Ików, to jedynie mat i zona, nie obciztani ani dzieci ani starzy rodzicami, bo ci stanowią jedynie "bezużyteczne dodatki", nie radzą sobie sami, są ciężarem dla innych i zmniejszają tym samym ich szansę przetrwania. Stanowiąca taką zredukowaną rodzinę para małżeńska rozstawała się zwykle rano i spotykała wieczorem, choć nieraz małżonkowie pozostawali osobno poza domem przez całe dnie w poszukiwaniu wody i pożywienia. Osobliwy widok przedstawia wioska Ików wczesnym rankiem. Staje się - jak określiła to Turnbull - eksplodującym zbiorowiskiem ludzkich jednostek, z których każda na własną rękę rusza w poszukiwaniu żywności, a gdy jest susza, również i wody.

Osobliwy jest sposób traktowania przez Ików dzieci. Do trzeciego roku życia dziecko ma prawo przebywać z matką, która je karmi pierśią, choć, jak stwierdza Turnbull, niezbyt ochoczo. Matka nosi je wszędzie ze sobą w skórzanych szelkach, ale ponieważ jest zwykle osłabiona z głodu, robi to bardzo niechętnie. Kiedy musi zdjąć szelki, zsusza je zwykle z impetem i serdecznie się śmieje, gdy dziecko przy okazji potłucze się. Zajmując się swoimi sprawami, zostawia dziecko na pastwę losu, niemal mając nadzieję - jak podejrzewa Turnbull - że przyjdzie jakiś drapieżnik i je pożre. Autor był raz świadkiem takiego wydarzenia, gdy lampart pożarł dziecko, a matka, jego zdaniem, była takim obrotem sprawy zachwycona. Około trzeciego roku życia dziecko zostaje wypędzone z domu i od tej pory musi samo walczyć o przetrwanie. Gdyby to robiło w pojedynkę, nie miałoby oczywiście żadnych szans, toteż dzieci łączą się w gromady - grupa młodszych, w wieku od trzech do około siedmiu lat i starszych, od osmiu do trzydnastu - które wspólnie wędrują w poszukiwaniu pożywienia. Jednak to poszukiwanie, choć dokonuje się w grupie, ma charakter raczej indywidualny, grupa nie stanowi współpracującego zespołu, daje jednak obronę,

np. przed drapieżnikami, choćby dzięki swej liczebności. Wspólne przebywanie daje zresztą różne korzyści, np. dzieci młodszego, które jeszcze nie potrafią wchodzić na drzewa w poszukiwaniu owoców, znajdują czasem odpadki pozostawione pod drzewami przez dzieci starsze lub przez pawiany. Samotność w takich grupach jest bardzo duża i przeżywa ją zwykle tylko najmłodsze jednostki. Istnieją pewne formy współpracy grup starszych dzieci z dorosłymi. Są one często wykorzystywane do pilnowania pól uprawnych w czasie dojrzewania plonów. Wyjadają przy tej okazji z pola co się da, ale toleruje się to, ponieważ straty wyrządzone przez zwierzęta, ptaki i insekty byłyby znacznie większe. Dlatego Ikwowie uważają czasem, że mimo wszystko opłaca się mieć dzieci. Ochrona pól nie jest łatwym zajęciem i wyczerpuje do reszty starsze dzieci *1 przez ich zgon przyczynia się - jak stwierdza Turnbull - do polepszenia losu silniejszych*.

Uczucia, jakie żywią rodzice do dzieci, dobrze ilustruje wydarzenie - które Turnbull opisał w następujący sposób: "Widziałem rzeczy, które niemal doprowadziły mnie do łez ... ale nigdy nie widziałem u żadnego Ika ani jednej żywej żaby - tylko dziecięce żry gniewu, złości i nienawiści. Toteż kiedy pewnej nocy obudzili mnie odległy lament, taki co zwiastuje śmierć, dźwięki te sprawiły mi dziwną, osobliwą przyjemność. Zawodzenie i szloch dobiegały z wioski Lomei i trwały aż do świtu. Wstałem rano czując się po raz pierwszy od długiego czasu podnieślony na duchu, pełen nadziei, że się nie pomyliłem i że ktoś trzeciwiście opłakuje zmarłego. Przed domem zobaczyłem Lomeje - siedział na skale, niernochomy i pogrążony w smutku. Wiedziałem już, że musiała mu umrzeć żona albo jeden z synów. Przykro mi było, że spotkało to właśnie jego, ale mimo wszystko cieszyłem się, że Ikwowie jednak umieją płakać. Jak się okazało, miałem po części słuszność. W nocy zmarł

ukochany syn Lomei, Ajurokingomoi. Loseelim (żona Lomei, K.K.) proponowała, żeby go pogrzebać nazajutrz rano, Lomeja odparł: nie, lepiej zakopmy ciało w obejściu, dopóki jest ciemno, w przeciwnym razie trzeba będzie wyprawić pogrzeb, a co gorza - sype. Chiopiec nie jest tego wart, w końcu to tylko dziecko. Loseelim sprzeciwiła się, wobec tego Lomeja ją zbił i to właśnie jej piącz słyszałem, bo dostała tegle razy, a na dodatek musiała wykopać dół. Lomeja natomiast był pogratony w smutku, gdyż wszyscy już wiedzieli, że Ajurokingomoi - nazwany tak po dziadku - umarł i liczyli na sype¹.

Mimo tego wydarzenia, rodzinie Lomeja autor zalicza do bardziej "moralnych". Znacznie gorzej postąpili rodzice Edapy, kilkunastoletniej dziewczynki, która pod względem uczuciowym była zupełnie wśród Ików dewiantem, bo między innymi oczekiwała od innych łyczliwości i uczucia. To ją zgubiło - przede wszystkim zadreczyły ją dzieci, wśród których musiała przebywać. Następnie popełniła błąd, gdy będąc już zupełnie wyczerpana z głodu wielokrotnie wracała do zagrody rodziców, oczekując - jak stwierdza autor - ich miłości i pomocy. Wreszcie wpuścił ją do chaty, powiedzieli, że idą przynieść coś do jedzenia, zaryglowali drzwi i wrócili po upływie tygodnia. Ciało zmarłej w tym czasie dziewczynki wyrzucili po prostu poza wioskę.

Przykłady świadczące o niewrażliwości na dobro dzieci można by mnożyć, nie mogą się one jednak na ogół równać z przykładami niewrażliwości wobec ludzi starych i niedoświadczonych. Prawie każdy z nich stawał się ofiarą rodziny lub współplemięnców w momencie, gdy był już zbyt stary, by się bronić. Kiedy np. umarła żona starego Lomerananga, syn wyrzucił go z jego własnej chaty, przy-

¹Ibidem, s. 104-105.

rzekłszy, że przyjmie go do chaty swojej. Przyrzeczenia nie dotrzymał, chatę ojca sprzedał, przy braku sprzeciwu z czyjejkolwiek strony. Staruszka przysparzał stary czarownik Lolim, wychowany jeszcze w innych, lepszych czasach i dlatego również niebędący typowym współczesnym Ikiem. Lolim jednak sam nie bardzo miał co jeść i dlatego Turnbull zaczął starcom pomagać, przynosił im żywność. Kiedy pewnego razu opuścił ich dom, ujrzał za ogrodzeniem stłoczoną grupę Ików, wyraźnie niezadowolonych z jego postępowania. Patrzyli na puste naczynia i "mruczełi coś o marnowaniu żywności" - dodaje autor. Jego pomoc nie okazała się jednak skuteczna i stary Lomeranang zmarł. Pochował go Lolim, bo i w tym wypadku nikt z rodziny nie zamierzał zaprzętać sobie nim głowy.

Po pewnym czasie zachorował również Lolim i Turnbull musiał chronić go przed innymi w czasie jedzenia tego, co mu przynosił. Raz przyjąłem Lomongina - pisze - jak z blazanego kubka wybierał Lolimowi jedzenie. Lolim płakał, ale nie miał siły wyrwać mu kubka, mógł tylko trzymać go jedną ręką, wpychając drugą ile się da do ust. Widząc mnie Lomongin od razu zaczął udawać, że właśnie karmi Lolima, gdyż staruszek jest tak ślepy, że nie może trafić ręką do ust. Lolim miał jeszcze dość siły, żeby się odciąć: - Przynajmniej nie trafiłem do twoich ust! - na co obaj wybuchli śmiechem i objęli się niby najlepszymi przyjaciółmi. Kiedy indziej obserwowałem, jak Lolim odchodzi z mojej zagrody z podarowaną żywnością i tytoniem. Powiedziałem, żebym go nie odprowadzał, da sobie radę. Zrobił dwa pakunki, ich końce związał na szyi i zarzucił sobie na plecy, przykrywając je płachtą ze skóry pawiana. Patrzyłem, jak się oddala, lecz nie uszedł nawet dziesięciu metrów, kiedy zatakował go Łodźlerz usiłując rozewrzeć mu ręce, bo myślał, że coś w nich znajdzie. Stary opierał się, a potem nagle

usiadł ciężko na kamieniach i z całej siły wczepił się rękami w płachtę: Łodźlerci znaleźli już pakunki. Krzyknąłem, na co Łodźlerci niechętnie dał spokój Lolimowi. Miał wygląd natrętnego moskita, który - odpędzony gniewnym machnięciem ręki - kołuje w pobliżu i gotuje się do powrotu. Poczekał, aż Lolim zniknie mi z oczu, i ruszył za nim inną drogą. Kiedy go dopodrzłem, Lolim znów siedział na ziemi zwinęty w kłębek w pozycji obronnej, Łodźlerci z jeszcze jednym Ikiem omal go nie udusili, kiedy okładając pięściami usiłowali zedrzeć mu paczki z pleców. Na mój widok wyprostowali się, jak gdyby nigdy nic, pomachali do mnie ręką i uśmiechnęli się, mówiąc: "Ida pładzi" (dzieleni dobry, K.K.), po czym odeszli¹. W jakimś czasie potem autor spotkał Lolima kurczowo trzymającego się za brzuch. Okazało się, że starzec od czterech dni nic nie jadł i nie pił jeszcze dłuższej. Powiedział, że prosił synów o łyk wody, ale mu odmówili. W końcu, gdy Lolim poszedł do syna, prosiąc by wpuścili go do swej zagrody, gdyż czuł, że za kilka godzin umrze - ten nie wpuścili go do środka. Syn, który opowiadał ową scenę Turbulowi wyjaśnił, że nie mógł pozwolić, by ojciec umarł w jego domu, ponieważ w takim wypadku musiałby wyprowadzić go, a pogrzeb człowieka tak znanego jak Lolim wymagałby urządzenia ogromnej stypy. Totet odwiedził ojcu, że nie czuje się już jego synem i poradził mu, by oddalił się jak najdalej od wioski i tam umarł. Opowiedział mi, że autorowi spytał, czy ten nie uważa, że postępując tak riał absolutną rację. Lolim rzeczywiście zmarł bezpośrednio po tym wydarzeniu, a ponieważ stało się to poza wioską, nikt z rodziny nie musiał troszczyć się nawet o pochowanie zwłok.

Gdy jedna z wiosek Ików została przeniesiona na niższej położone tereny okazało się, że ludzie najbardziej wyczerpani, przede

¹ Ibidem, s. 166-167.

wszystkim starcy, często po prostu nie mają siły tam dotrzeć. I znów okazało się, że w naszym nie mogą liczyć na pomoc współplemieńców, nawet członków najbliższej rodziny. W czasie przenosin Turbuli spotkał na drodze czoiągającego się skrajnie wyczerpanego starca. Gdy spytał przechodzącego nieopodal Ika kto to jest, usłyszał uspokajającą odpowiedź: "nie martw się, to mój ojciec". Autorowi udało się groźbami i przekupstwem skłonić syna do udzielenia ojcu pomocy, ale gdy byli już u kresu drogi Ik zrezygnował z niesienia ojca, ponieważ jego młodszemu brat i najmłodszy syn starca zaczęli się z niego głośno wyśmiewać. Niedługo potem, gdy zajęty był karmieniem starca, usłyszał dobiegające spoza wioski wybuchy śmiechu. Spowodowany był on, jak się okazało, wypadkiem, który przydarzył się niewidomej wdowie po Lolimie - Loono. Została ona bez pomocy, usiłowała zejść ze zbocza o własnych siłach, lecz nie widząc drogi potknęła się i spadła do wąwozu. Zebrany na górze tłumek zaśmiewał się właśnie z widoku potuczonej kobiety, która leżała w dole na wznak, machając bezsilnie rękami i nogami. Gdy autor wraz z towarzyszącym mu w tym czasie lekarzem J.Towliem opatrzył ją, nakarmili i zaopatrzyli w żywność i wodę, stara kobieta niepodzielnie rozplakała się. Na pytanie - czy płacze dlatego, że boi się iść dalej odpowiedziała, że płacze, bo nagłe przypomniała sobie czasy, kiedy ludzie sobie pomagali i byli dla siebie dobrzy i serdeczni.

Do pewnego czasu Ikwowie - jak stwierdza Turbuli - traktowali jego samarytańskie zachowania pobłażliwie, ale w końcu ich cierpliwość się wyczerpała. Nastąpiło to w momencie, gdy towarzyszący autorowi lekarz założył ambulatorium, w którym leczył wprawdzie zarówno młodych, jak i starych, ale dożył tylko jednego ostatniego. Rozpoczęła się chwila krytyka takiego marnotrawstwa sił, lekarstw i żywności, które powinny być przeznaczone dla żywych, a nie dla umarłych. Jeszcze raz dał tu o sobie znać

charakterystyczny pragmatyzm Ików.

Lolim i jego żona Loono należeli do bardzo nielicznej garstki najstarszych członków plemienia, ukazywanych pod wpływem zupełnie innych doświadczeń z okresu dzieciństwa. W gruncie rzeczy do późniejszych warunków byli przystosowani jedynie powierzonymi. Dla ludzi nieco młodszych otaczająca rzeczywistość społeczna, w której nie było właściwie dla nich miejsca, była czymś naturalnym i logicznym w stosunku do doświadczeń własnej młodości. Jak to ujmują Turnbulli: "Ci, którzy zeszli się stosunkowo niedawno, nie pamiętają już - jak pamiętała Loono - czasów, kiedy ludzie byli sobie życzliwi, kiedy rodzice opiekowali się dziećmi, a dorośli rodzicami. Każdy z tych Ików, którzy są dzisiaj w podsztywnym wieku, został wyrzucony z domu, gdy skończył trzy lata, sam musiał sobie radzić i sam potem wyrzucał z domu własne dzieci, a teraz wie dobrze, że nie pomogą mu one na starość, tak jak i on nie pomoże swoim rodzicom, tym wszystkim Lolimom, Lomeranianom, Losikom i Loonom, należącym już do przeszłości. Koło zamknięte się, a cykl będzie się teraz powtarzał w nieskończoność".¹

Interesującym zagadnieniem był stosunek Ików do przebywającego wśród nich autora książki, który, jak już widzieliśmy, wielokrotnie porzucał postawę niezangażowanego i nieingerującego obserwatora, reagując zgodnie ze swą prospołeczną etyką. Tylko w szczególnych przypadkach - jeden z nich poznałszy przed chwilą - budziło to u Ików niechęć. W codziennych kontaktach promokowało ich raczej do przyjmowania postawy eksploatatorskiej i wydaje się - choć Turnbull tego wprost nie mówi - że sprawa niemal sportowej ambicji było wyciągnąć od niego tak dużo, jak tylko można, przy czym prawie wszystkie pokojowe sposoby, zwłaszcza oszukiwanie, były tu dopuszczalne. Choć w sensie moralnym Ikwie "nie

¹ Ibidem, s. 189.

rozumiełi" altruistycznych motywów Turnbulla, to uchwycili je doskonale w kategoriach socjotechnicznych i wiedzę tę potrafili na ogół wykorzystywać skutecznie do manipulacji, przy czym sam altruizm wydawał im się cechą wybitnie ośmieszającą. Gdy w pewnym okresie osoba autora stała się obiektem szczególnie częstych żartów i zaprawionego ironią śmiechu, okazało się na przykład, że spowodowane to było pomocą, jakiej udzielił plemieniu Turkanów, występując w ich sprawie u władz. Jeden z Ików - Atum, osobnik szczególnie wyspecjalizowany w eksploataczeniu Turnbulla, wyjaśnił mu publicznie powód wesołości, którego autor nie może zrozumieć, a który przecież jest taki oczywisty. Stwierdził, że Turnbull pomagał Turkantom jak mógł, stawał w ich obronie, pisał listy do rządu i co ma z tego - spytał retorycznie - obecnie? Gdy autor odpowiedział, że "nic", wszyscy zaczęli tarzać się ze śmiechu.

Charakterystyczna dla Ików słabość więzi społecznej wyraża się między innymi w braku solidarności wewnątrzgrupowej w sytuacjach konfliktu z obcymi. Ikwie prowadzi najrozsłabsze interesy z różnymi plemionami sąsiednimi. Kontakty z przedstawicielami tych plemion są dla nich korzystne i fakt ten sprawia, że w przypadku jakiegokolwiek zatargu Ika z członkiem innego plemienia grupa zawsze zwraca się przeciwko swojemu członkowi. Gdy jeden z nich np. zabił i po kryjomu upiekł zbitą kanią kózę, która należała do jednego z członków współplemięńcy przyłapanego go na tym chętnie skorzystali z wymuszonego poczestunku. Jednak gdy zjawił się Dodos poszukujący swojej własności, wszyscy rzucili się na czestującego z okrzykiem "złodziej!", pobili go i poradzili Dodosowi, by się nie wahał i zaprowadził sprawcę kradzieży na posterunek policji. Zjawisko to jest jeszcze jednym przejawem konsekwentnej postawy życiowej Ików - stosunki z obcymi oparte są na indywidual-

nym interesie poszczególnych jednostek, ich pogorszenie godzi-
łoby w ten interes, a ponieważ tylko on liczy się naprawdę, mu-
si wziąć górę nad jakimkolwiek egoizmem grupowym.

Komentując uwarunkowaną sytuacyjnie anomie moralną Ików, Turn-
bull nie wydaje się zbyt konsekwentny. I to zarówno wtedy, gdy
wyjaśnia w kategoriach socjologicznych zachodzące w ich ethosie
przemiany, jak i wtedy, gdy poddaje je ocenie i wartościuje ba-
dane fakty. W książce nie brak wypowiedzi, które świadczą, że
postępowanie Ików budzi w autorze głęboką repulsję moralną, ich
czynny opisywane są w sposób sugerujący jednoznacznie negatywną
ocenę etyczną lub explicitę tak są oceniane. Czytamy np. "... spo-
żeczność Ików osiągnęła rzeczywiste dno degeneracji... należało
żyć z nimi dzień po dniu, patrzeć, jak oddają kał pod progłem są-
siada, jak wydzierają sobie nawzajem żywność z ust, jak wymiocują
żebry móc zjeść co, co mieli znaleźć konającym z głodu krewnym -
należało widzieć to wszystko, żeby zrozumieć, co się stało z Ika-
mi¹. Stworzyli świat "zimny i martwy", w którym panuje "lodowa
obojętność", "zatracili cechy ludzkie" itd. itd.... To, co się
stało z Ikami ma ponadto - jak pamiętamy - stanowić wielką prze-
stragę przed tym, co może stać się z naszą cywilizacją - jest to
bodaż główne przesłanie książki Turnbulla, który taki obrót rze-
czy uważa za przerażający. Ale nie brak też w tekście uwag, z
których wynika, że autor uważa postępowanie Ików za zupełnie na-
turalne w warunkach, w których się znaleźli, że nie można ich wi-
nić czy krytykować, a "co najwyżej podziwiać, że przetrwali" itp.
Odnosi się wrażenie, że ten brak konsekwencji jest po części nie-
konsekwencją pozorną - zderzają się tu ze sobą "prywatne" odczu-
cia autora ukształtowanego w innym systemie moralnym z ocenami
badacza "rozumiejącego" całokształt uwarunkowań, respektującego

¹ Ibidem, s. 234.

pewne założenia kulturowego relatywizmu i etycznego sytuacjo-
nizmu. Oceny wypowiedziane są więc jak gdyby z pozycji różnych
ról. Ale to tylko część prawdy, bowiem niektóre wypowiedzi zda-
ją się świadczyć o pewnej "aksjologicznej dezorientacji" w ujmo-
waniu analizowanych faktów. Ustalenie, że dla Ików nie istnieje
dobro, tylko pełny żołądek, skłania autora na przykład do ref-
leksji - "jeżeli nie istnieje dobro, nie istnieje też i zło, je-
żeli nie ma miłości, nie ma też niemiłości. Może to w końcu jest
postęp"¹. Często również trudno rozstrzygnąć, czy Turnbulla bar-
dziej moralnie odpycha przewidywana przez niego degeneracja cy-
wilizacji zachodniej, w której ludzie mają się pod względem mo-
ralnym upodobnić do Ików, czy też stan obecny tej cywilizacji, w
której ludzie są o tyle - jak uważa - od Ików gorsi, że zachowu-
ją pozory i zreczniej ukrywają swój egoizm. Czasami, opisując
obecne zachowania Ików, mówi autor o tym fakcie jako o wydarze-
niu najtragiczniejszym z tych, które dadzą się pomyśleć i jedyne
wyjście z sytuacji widzi w rozproszeniu plemienia oraz przekaza-
niu dzieci rodzinom zastępczym, a czasami stwierdza np.: "Biorąc
pod uwagę to wszystko, a także moje własne zachowanie i podejście,
nie miało zupełnie sensu obstawanie przy tradycyjnym pojęciu mo-
ralności. Był to jeszcze jeden wygodny i przyjemny zbytek, do
którego powszecznie się stosowano w czasach dobrobytu, ale taki,
który w chwili zagrożenia powinien zostać odrzucony tak jak re-
ligia, wiara, prawo, rodzina i inne zbędne dodatki, stające się
wtedy zawadą"². O moralności "tradycyjnej", a więc głównie o mo-
ralności prospołecznej mówi się tu jako o "wygodnym i przyjemnym
zbytku", w innym miejscu określa się ją jako "tak zwaną naszą mo-
ralność", ale jednocześnie główny cel książki widzi autor w syg-

¹ Ibidem, s. 234.

² Ibidem, s. 187.

nalizowaniu niebezpieczeństwa, które polega na ewolucji naszej cywilizacji w kierunku apokaliptycznych, przerażających go form odznaczających się właśnie odrzuceniem owej moralności.

Z naszego punktu widzenia najbardziej interesujące wydają się hipotetyczne przesłanki skłaniające autora - wbrew jego emocjonalnym odczuciom - do akceptacji postępowania Ików. Akceptacja ta oparta jest na założeniu, że ich zachowania są adekwatne do sytuacji, w jakiej się znaleźli, a więc w pewnym sensie etycznie słuszne. Pojęcie tej adekwatności ma jednak dwa dość różne znaczenia. Po pierwsze, może chodzić w nim o to rozumienie, że odpowiedź jednostki na zagrożenie jest ograniczona i nie można potępić kogós, kogo zimały ekstremalne okoliczności. To rozumowanie etyczne znany dobrze choćby z dwóch poprzednich rozdziałów. Jest ono bardzo wyraźnie wyeksplikowane także przez Turnbulla. Po drugie jednak, można przyjmować założenie - i Turnbull robi to również wyraźnie - że odrzucający liczenie się z cudzym dobrem, atomizujący społeczność ethos Ików jest jedynie możliwą, adekwatną i funkcjonalną reakcją zbiorowości na sytuację, w której się znalazła. Jakkolwiek moralność miałaby tu być jedynie "zbadnym balastem", "luxeusem", na który mogą pozwolić sobie jedynie ludzie w lepszej sytuacji. Autor usiłuje maksymalnie "racjonalizować" postępowanie Ików i nadać mu socjologiczny sens. Wyraża się to w swoistym panfunkcjonalizmie, wyrażającym się w stałym podkreśnianiu racjonalności budzących skądinąd etyczny protest zachowań Ików, akcentowaniu, że wszystkie one są wysoce funkcjonalne i konieczne z punktu widzenia walki o indywidualne przetrwanie.

Pierwszym znaczeniem "adekwatności" postępowania Ików nie będący się tu zajmowali, natomiast drugie znaczenie budzi wątpliwości, które trudno pominąć milczeniem. Turnbull zdaje się bowiem

nie dostreżać faktu, że odchylenie od orientacji prospołecznej, nakazującej liczenie się w swoim postępowaniu z dobrem innych ludzi, może się dokonywać jakby dwiema drogami. Pierwsza polega na dawaniu preferencji motywacji egoistycznej i kierowaniu się przede wszystkim lub zawsze własnym interesem, druga natomiast na dopuszczeniu do głosu bezinteresownej agresywności, okrucieństwa, skłonności sadyzystycznych itp., promokujących do zachowań nie będących instrumentem zaspokajania jakiegokolwiek elementarnych, stających bezpośrednio przetrwaniu, potrzeb podstawowych. Odcis "racjonalny" model Turnbulla można odnosić jedynie - pomijając problem trafności jego diagnoz poszczególnych faktów - do pierwszej kategorii przypadków naruszania nakazów orientacji prospołecznej, odnośnie ich do kategorii drugiej wymagałoby przyjęcia bardzo karkołomnych założeń, z gatunku tych, które zawsze pozwalają wytłumaczyć "racjonalnie" wszelkie zachowania, wiążąc je z dowolnie pomysłanymi potrzebami jednostki lub społeczności. Tymczasem w pracy Turnbulla jest zastanawiająco dużo opisów zachowań, stanowiących przeważnie bezinteresownego okrucieństwa, niewątpliwie jaskrawo sprzecznych z moralnością prospołeczną i nie dających się bez naciągania wytłumaczyć przy pomocy racjonalnych założeń autora, odwołujących się do imperatywu walki o indywidualne przetrwanie. Przypomina on zresztą wprost, że chociaż spory u Ików "rzadko kończą się... czynami gwałtownymi, ich agresywność jest wesechobeczna, zagrażona i tłąca się w każdym mężczyźnie i w każdej kobiecie"¹. To samo, na podstawie przykładów, można powiedzieć o cechującym ich okrucieństwie. Charakterystyczne są np. zdarzenia, które wprowadzały Ików w szczególne dobry humor. Oto kilka z nich: "Najbardziej chyba doskwierał mi śmiech (Ików- K. K.) i brak czegoś niesprecyzowanego, co by może właśnie ten śmiech unlemobilizowało. Na przykład, ludzie siedząc na «di» z

¹ Ibidem, s. 127.

pełnym napięcia oczekiwaniem obserwowali dziecko czoiągające się w kierunku ogniska, a potem, kiedy już włożyło chudą rączkę w ogień, wybuchali głośnym i wesołym śmiechem. (...) Doskonałej okazji do śmiechu nastąpiła również przyśpiewanie, zwłaszcza jeżeli przewrócił się człowiek stary czy ślaby, albo ślepy jak Logwara¹. Radosć z powodu bólu dziecka to jednak coś zupełnie innego, świadczącego o głębszej moralnej deformacji, niż obojętność na jego dobro.

Okrucieństwo lub agresywność charakteryzowało również - jak stwierdza Turnbull - zachowania dzieci. Szczególnie ulubioną ich zabawą było na przykład niszczenie tego, co zrobiły inne dzieci. Stanowiło to dla nich źródło wielkiej, łatwo dostępalnej przyjemności, bowiem - jak stwierdza Turnbull - dla Ików urok ma nie tyle wspólna zabawa, co zabawa czyimś kosztem. Również wśród dzieci częstsze były przypadki stosowania przemocy fizycznej, której na ogół Ikwie starają się unikać. Oto jak opisuje Turnbull jedno z typowych zachowań dziecięcych: "Dziewięcioletni Lokwam, na przykład, obserwował, jak jego sześciolatnia siostra Naduja zajmuje się przez dwa dni produkcją węgla drzewnego, żeby wzorem ludzi starych sprzedać go policjantom za odrobinę żywności. Była jeszcze za mała, żeby sama się sprzedawać. Widziałem, jak pierwszego dnia wykopała w ziemi dołek, w którym miało się palić drewno. Lokwam obserwował to z daleka. Widziałem jak nazajutrz o zmierzchu, ścisnąc kuczowo skórzany woreczek z gotowym węglem drzewnym, Naduja idzie przez pola w stronę posterunku policji, a Lokwam rusza jej śladem - najpierw wolno, żeby miała czas się przestrążyć, a potem coraz prędzej, aż zaczęła płakać z rozpaczy i bezradności. Dopiero wtedy rzucił się na nią i powalił na ziemię bijąc bezlitośnie, zanim jeszcze spróbował odebrać jej

¹ Ibidem, s. 89-90.

węgiel, który Naduja padając zasłoniła własnym ciałem. Broniła węgla, jak matka nie należąca do plemienia Ików broniłaby swego dziecka albo życia. To niesłychanie ubawiło Lokwama, który był wciąż pełen energii. Widząc, że nie uda mu się wyrwać jej woreczka, wstał nagle i skoczył Nadui na plecy. Zawartość woreczka wbiła się w jej ciało, dziewczynka krzyknęła z bólu i chwyciła się rękami za brzuch. Lokwama przez chwilę obojętnie mierzył ją wzrokiem, po czym zdejść sobie sprawę, że zabawa skończona, bez pośpiechu podniósł woreczek z węglem drzewnym i pomaszzerował na posterunek¹.

Gdy pewnego razu jeden z sąsiadów wpuścił kozy na pole Lomongina, inni z nieukrywaną satysfakcją przyglądali się wyrządzanym przez nie szkodom i - jak stwierdza Turnbull - dopiero po dłuższym czasie zdecydowali się obudzić Lomongina "żeby móc cieszyć się jego rozpaczą, kiedy dziecko zniszczenia było już na ukończeniu i mieli pewność, że w przyszłym roku czeka go głód, a może nawet śmierć głodowa"².

Z opisów Turnbulla wynika - co zresztą autor stwierdza wprost - że Ikwie wykazują wyjątkową pomysłowość i talent w przysparzaniu przykrości innym. "Podczas drugiego roku suszy - pisze Turnbull - widywałem często, jak dzieci siłą otwierali usta starym ludziom i wyciągały z nich przetrute jedzenie, którego ci jeszcze nie zdążyli poić. Wymagało to uchwycenia władcivego momentu ... a cała zabawa polegała na niepewności, jaka starzec czuł nie wiedząc, czy odbiorą mu żywność, zanim włoży ją do ust czy dopiero potem. Czasami skazywali go na dodatkowe katusze udając, że chcą wziąć jedzenie, a jednak go nie brali, i wtedy zdumiona ofiara żyła je czym prędzej, krztusząc się z pośpie-

¹ Ibidem, s. 212-213.

² Ibidem, s. 217.

chu¹. Znaczenie się tego rodzaju praktykowane było również na starszych dzieciach. Nie były to zresztą jedyne formy okrucieństwa, nad osobami starszymi i niedoświadczonymi dzieci znaczący się w najrozmaitszy sposób bez jakiegokolwiek protestu ze strony dorosłych. Do ulubionych zabaw należało na przykład przewracanie ich, gdy ledwo mogli utrzymać się z głodu na nogach, popychanie lub przypominające grę na werblu bicie w głowę patykami. Turnbulli podkreśla, że wszystkie te zachowania nie miały na celu zabicia kogokolwiek i były jedynie formą zabawy, choć przyznaje, że "trudno bardziej przyczynić się do śmierci starca niż wyjmując mu żywność z ust".

Oprócz skłonności do działań mających wyrządzić komuś przykrość, stanowiła źródło satysfakcji, charakterystyczne było dla Ików również biernie wyzeczkiwanie na czyjaś przykrość, ból lub nieszczęście. Dobrym przykładem, zdaniem Turnbulla, są tu ich reakcje na niepowodzenia innych w czasie pracy. Ikwie wyrabiali np. sznurki z kory pewnych drzew. Korę zrywali pasami, odpowiadając ją nacinając, przy czym praca wykonywana była przez jedną osobę, lecz zwykle w towarzystwie działających na własną rękę jednostek. Zrywanie kory poprzedzone było pracochłonnym przygotowaniem, na które składało się m.in. obijanie i nacinanie gałęzi. Dopiero po tej czynności można było przystąpić do obrzynania pasów odpowiedniej długości. "Właśnie przy tej czynności - stwierdza Turnbull - można było doznać niepowodzenia, toteż Ikwie przewracali własną pracę i patrzyli na tego, który to robił, z nadzieją i oczekiwaniem. Jeżeli wszystko się udało, wracali do swego zajęcia, ale jeżeli pasek kory pękł na seku albo w miejscu, gdzie gałąź ucięto zbyt blisko czy też nie dość blisko, wokół rozlegały się wybuchy śmiechu. Chłodna rzeczowa ocena po latach prowadzi

¹ Ibidem, s. 212.

do myśli, że jedynym motywem wspólnej pracy w tym i wielu innych podobnych przypadkach była przyjemna perspektywa uciechy z czegoś niepowodzenia¹. Za słusznością takiej interpretacji można przemawiać na przykład fakt, że choć Ikwie przyglądali się sobie uważnie nawzajem w trakcie wykonywania drewnianych podgłówków - a była to również praca, przy której w końcowej fazie można było wszystko zepsuć - to nigdy nie przyglądali się pracującemu loronowi, gdyż był on znany ze swego mistrzostwa i nie zdarzały mu się niepowodzenia.

Przedstawione powyżej fakty można by mnożyć, ale już te przykłady wystarczą, by zakwestionować tezę Turnbulla, że kluczem do zrozumienia współczesnego ethosu i postępowania Ików jest przyjęcie założenia, iż pod wpływem skrajnie trudnej sytuacji życiowej odrzucili oni po prostu wszystko to, co nie służy indywidualnemu przetrwaniu i ich stosunki wzajemne wynikają w prosty sposób z tej "redukcji". Innymi słowy - nie łatwo jest pogodzić wyjaśnianie wszystkich sprzecznych z orientacją prospołeczną zachowań, "racjonalnym" w końcu egoizmem, skoro wiele z tych zachowań motywowanych jest np. okrucieństwem lub agresją właśnie bezinteresowną. Nie bardzo zresztą pasuje do takiego wyjaśniania taka np. uwaga Turnbulla, w której prdbuje on uchwycić główne rysy współczesnej natury Ików: "Okrucieństwo było w ich śmiechu, w tym wszystkim co sprawiało im przyjemność, w sposobie porozumiewania się, w tym, jak żyli i umierali. Największą radość sprawiało im cudze nieszczęście (...). Toteż okrucieństwo towarzyszyło im bez przerwy, dominowało w ich poczuciu humoru, w stosunkach międzyludzkich, w myślach i poczynaniach²".

Skoro społeczność Ików charakteryzowało takie natężenie atomi-

¹ Ibidem, s. 195.

² Ibidem, s. 211.

zacji, a ich samych - tak wielkie nasilenie negatywnych nastawień wzajemnych, to nasuwa się pytanie, co właściwie skłaniało ich do trzymania się razem? Wydaje się, że główną rolę odgrywały tu dwa czynniki, z których pierwszy wymieniony jest przez Turnbulla wprost, a drugi można odtworzyć na podstawie podanych przez niego przykładów.

Tym pierwszym czynnikiem była po prostu potrzeba bycia razem. Chodź nie jest to potrzeba o charakterze zbyt jasnym, to jednak wniosek, że ona istnieje i wywiera wpływ na zachowanie, w pewnych sytuacjach narzucał się nieodparcie. Była widoczna tym bardziej, że jednostek gromadzących się w grupy nie łączyło z reguły żadne wspólnie realizowane zadanie ani też jakiegokolwiek inne współdziałanie. Często np. w pobliżu wioski ludzie gromadzili się i przesiadywali godzinami bez żadnego widocznego celu. Prawie nikt do nikogo się nie odzywał, każdy zachowywał się tak, jak gdyby zajęty był jedynie własnymi myślami. Czasem ktoś dołączał lub odchodził od grupy bez słowa, a czasem, gdy był chory lub wyčerpany, musiał w pokonanie odległej nierzad drogi włożyć wiele wysiłku, jak gdyby cel, który chciał osiągnąć, był dla niego czymś niezwykle ważnym. "Najbardziej właśnie intrygował mnie ów cel - stwierdza Turnbull - gdyż w rzeczywistości te na wpół żywe istoty, z których została sama skóra i kości, nie zmierzały donikąd, po prostu ludzie chcieli być wśród innych ludzi i zatrzymywali się, gdy tylko ich znaleźli. Był to najprawdopodobniej najważniejszy przejaw instynktu społecznego, jaki miałem sposobność zaobserwować wśród Ików¹."

Za czynnik drugi można uznać pewną wspólnotę interesów, istniejąca mimo atomizacji społeczności i poważnej redukcji form współdziałania, dającego się jednak czasem zauważyć, np. podczas

¹Ibidem, s.180.

wspólnej budowy chat. Nie bez znaczenia był też zapewne wpływ przekazywanych sobie wzajemnie informacji, potrzebnych Ikom w ich nielegalnych poczynaniach również wtedy, gdy działali w pojedynkę. Z punktu widzenia naszej problematyki interesujący jest jednak nie tyle ów czynnik jako taki, co raczej związana z nim sfera zachowań i norm należących do obszaru orientacji wspólnotowej. Właśnie te normy i zachowania, mimo ich zdeformowanej i jakby reliktywnej w porównaniu z innymi kulturami postaci, chyba jako jedyne zachowują w etnosie Ików pewien posmak moralny.

Dobry przykład istnienia elementów takiej zredukowanej orientacji wspólnotowej stanowi przygoda, którą przeżył autor książki. Pewnego razu, wróciwszy do chaty, zastał ją doszczętnie okradzioną z wszelkiego pożywienia. Najbardziej podejrzany o dokonanie włamania wydał mu się Atum - przesiadkiwiec gościa. To-komście opanował sztukę eksploatowania angielskiego gościa. To- też, gdy Bila, córka Atuma, poinformowała Turnbulla, że ojca nie będzie przez całą noc, a następnie poprosiła o pożyczenie jej wszystkich posiadanych przez autora kluczy - ten nie odmówił. Bila okradła ojca, otwierając pożyczonymi kluczami jego skrzynię, a następnie, choć wiedziała, że Turnbull niczego nie żąda w zamian, przyniosła mu trochę cukru, "po prostu po to, żeby nie mieć wobec mnie żadnych długów" - dodaje autor.

Turnbull wielokrotnie obserwował odwzajemniające działania Ików, tłumacząc je zawsze ich niechęcią do posiadania długów wdzierzości i pragnieniem nadania wzajemnym stosunkom formy, która jak gdyby "nie kępuje ruchów" w odnośniku się do drugiego człowieka. W tym sensie u podłoża rewantu dostreżę jedynie motyw czysto egoistyczny. Jest to, jak się zdaje, pewne uproszczenie sprawy, bowiem nawet gdyby Ikowie odwzajemniali się wyłącznie dlatego, by nie czuć się wobec kogoś zobowiązanymi i mieć w stosunkach z

nim rozwiązane rece, to i tak należy uwzględnić respektowanie w ich postępowaniu pewnych zasad czyli z odważajemienia o-bowiązek, dających podstawę do rozszerzeń i stanowiących przesłankę pożucia wewnętrznego zobligowania. Ważne jest w końcu nie tylko to, że się chce w stosunkach z kimś mieć dług, ale również to, że umie się istnienie takiego długu odczuć. Choć więc Ikwowie zatracili zdolność podejmowania prospołecznych działań bezinteresownych wobec jednostek, od których sami niczego pozytywnego nie doświadczali, to jednak zachowali - choć w szczątkowej formie - zdolność przeżywania, jak to określał Petrarzycki "emocji impera-tywno-atrybutywnych", skłaniających ich do zachowań prospołecz-nych wobec osób, które uprzednio zachowały się prospołecznie wo-bec nich samych.

To, że Turnbulli dostrzegł we wzajemnościowych zachowaniach I-ków jedynie jeszcze jeden przejaw egoizmu, a my sami mówiliśmy o "zdeformowanej", "szczątkowej" i "reliktowej" formie ich wzajem-nościowych norm i zachowań - ma podstawę w poczynionych przez autora obserwacjach. Zauważył on na przykład, że do powszechnych praktyk należy wykorzystywanie zasady odważajemienia do celów manipulatorskich. Polegało to na tym, iż Ikwowie w bardzo przebie-gły i teraz sposób zobowiązywali innych do późniejszych świadczeń, narzucając się, w dogodnym dla nich momencie, z jakąś pomocą, często zupełnie niepotrzebną. Ktoś mógł np. w czasie nieobecnoś-ci sąsiada przekopać mu kawałek pola, naprawić płot lub przyją-czyć się do budowy chaty, myśląc przy tym - jak podkreśla Turn-bull - wyłącznie o własnym interesie, bowiem pomoc taka stanowi-ła formę dobrej ulokowanej inwestycji, która zawsze mogła przy-nieść zysk w przyszłości, często w wygodnym dla inwestującego mo-mentcie. Totem' miano wyraźnie za złe tym, którzy potrafili zawsze natychmiast się odważajemić, płacać żywnością, której przyjęciu

trudno się było oprzeć i anulując w ten sposób - również jak su-geruje Turnbulli ze względów egoistycznych - jakiegokolwiek zobowią-zanie. Turnbulli ma wyraźną tendencję do traktowania takich prak-tyk jako egoistycznego żerowania na reliktach reguł wzajemności i ma w tym, jak się zdaje, wiele racji, choć, jak wspomnieliśmy, takie spojrzenie nie obejmuje wszystkich aspektów sprawy.

W jeszcze bardziej reliktowej i zdeformowanej postaci funkcjo-nują pewne zasady zobowiązujące do zachowań prospołecznych, peł-niac jak gdyby rolę zasłony, za którą Ikwowie ukrywają swój nieo-graniczony egoizm. Przykładem może być tu zachowanie "wodza" - ta rola ma też charakter reliktowy - pewnej odpowiedzialnej przez Turnbulla a nieznaney mu poprzednio wioski. Po spotkaniu z "wo-dzem" i spełnieniu jego prośby o tytoni, Turnbulli zauważył, że ob-darowany zaczął wycofywać się tyłem do współplemięńców, aby nie widzieli ile dostał. Czyniąc to, większą część tytoniu zwinął w oberwaną poję koszuł i ukrył w szortach. Dopiero potem odwró-cił się, rozdzielił resztę i wyjaśnił, że obowiązkiem wodza jest rozdzielić wszystko między swoich ludzi, nie zostawiając sobie niczego. Autor tak komentuje ów fakt: "Choć i (Ikwowie) ciągle respektują tę dziwną, staroświecką zasadę, że należy się dzielić z bliźnimi, to jednak dobro indywidualne stawiają na pierwszym miejscu i niemalże wymagają, aby każdy chwycił, ile się da, nie ujawniając tego przed innymi. Lodzierni, (ów "wódz") gdyby chciał, mógłby zatrzymać wszystko dla siebie, ale byłoby to posunięcie niepolityczne, wobec tego wziął sobie ukradkiem tyle, ile uznał za stosowne, jawnie zaś podtrzymał dawny zwyczaj, wielkopańskim gestem pozabawiając się resztą"¹.

Jest interesujące, że mimo całego egoizmu Ikwowie w wielu sy-tuacjach nie potrafili zupełnie zignorować zasady dzielenia się

¹ Ibidem, s. 79.

z innymi, zresztą nie tylko z współplemięncami. Zachowanie takie obowiązywało na przykład wtedy, gdy ktoś zastał kogoś spożywającego posiłek w określonej sytuacji. Jeśli więc np. Ix upolował i upiekł w tajemnicy przed współplemięncami jakiego zwierzę, to musiał się dobrze kryć i spieszyć z jedzeniem, gdyż ktokolwiek by go w tej sytuacji zastał, miał zwyczajowe prawo przyłapać się do posiłku. Jak wynika z obserwacji Turnbullia, nikt z tego prawa nie zamierzał zrezygnować. Również dzielnicy się, jakkolwiek nie był z obrotu sprawy niezadowolony, nie uchylał się od "czestowania", starał się jedynie sam zjeść jak najwięcej nim zostanie "objedzony".

Turnbull również tego rodzaju zwyczaj opisuje tak, by wyeksponować egoizm Ików i ich eksploatorską postawę wobec bliźnich. Podkreśla więc, że powszechnym było wykorzystywanie tej religijnej zasady do natrętnego i nie znajdującego powściągłów "żerowania" na współplemięncach. I znowu wydaje się, że takie spojrzenie obejmuje tylko jeden aspekt sprawy, pomija bowiem pytanie: dlaczego, mimo tak ewidentnego narzucania się oczekujących poczęstunku i braku umiaru z ich strony, zwyczaj jednak jest respektowany? Świadczy to - jak się wydaje - o jego sile jako kulturowego i być może nie tylko kulturowego "rudymentu" (jak by powiedzieli etologowie).

Za typowy rudyment tego rodzaju można też uznać obowiązki dzielenia się wynikający z braterskiej więzi "najot". Był to jedyny zaobserwowany wśród Ików zwyczaj, w którym obowiązki takie były rzeczywiście respektowane. Objawiały parę mężczyzn, deklarujących sobie, bez żadnego specjalnego ceremoniału, wzajemną pomoc. W większości wypadków świadczenia wynikające z "najot" ograniczone były do dzielenia się tytoniem. Dzielenia się żywnością Turnbull nie zaobserwował ani razu, gdyż, jak stwierdza, nie domagano się nigdy

rzeczy niemożliwych.

Z tego, co dotychczas powiedzieliśmy wynika, że sytuacja w jakiej się znaleźli Ikwowie doprowadziła ich do niemal całkowitego odrzucenia orientacji prosocjalnej oraz poważnego zredukowania orientacji wzajemnościowej, której pozostałości przybrały postać tym silnie spatiofizowaną postać. Charakterystyczne jest, że procesom tym towarzyszyły również upadek orientacji godnościowej i tabuistycznej, a także przezorności, władającej się z orientacją życiową, której nie przypisujemy moralnego charakteru, choć ma ona wiele cech z moralnością współnych i z punktu widzenia naszych intuicji semantycznych ulokowana jest gdzieś na jej obrzeżu. To samo można zresztą powiedzieć o religii i magii.

W przypadku orientacji godnościowej, zebrany przez Turnbullia materiał wskazuje, że Ikwowie nie wykazywali np. specjalnego lęku przed ośmieszeniem, degradacją moralną lub posądzeniem o brak honoru. Obce im były również wynikające z motywacji godnościowej powściągli, oczekiwanie szacunku i to wszystko, co można uznać za przejawy "szanowania się". W interakcjach społecznych cechował ich brak ambicji, byli natrętni, nie dotrzymywali zobowiązań lub danego słowa. Nie jest jednak wykluczone, że za cechę ośmieszającą uważali naiwność, i że ktoś, kto się nie okazał dostatecznie sprytny, tracił w ich mniemaniu, na honorze. Warto w tym miejscu przypomnieć pogląd Ossowskiej, która odwołując się przykłady zachowań ubliżających godności stwierdza, że "człowiek czuje się upokorzony, gdy dał się oszukać"¹. Być może więc Ikwowie operowali jakimś bardzo zredukowanym i specyficznym pojęciem godności, które ma jednak pewne punkty wspólne z pojęciem godności, do którego przywykliśmy w naszym kręgu kulturowym.

Wyraźne odchylenie od orientacji tabuistycznej polegało przede wszystkim na traktowaniu z dużą rezerwą i sceptycyzmem

¹ N. Ossowska, *Norwy moralne*, Warszawa 1970, s. 55.

wszelkich tradycyjnych zwyczajów i wierzeń. Nawet kazirodztwo nie budziło w Ikach specjalnych emocji, choć najstarsi ponoc jeszcze pamiętali, że podobnie jak cudzołóstwo było karane wrzuceniem w ogień sprawców. W okresie badań Turnbulla cudzołóstwo było wręcz na porządku dziennym i nikogo nie gorczyło, zwłaszcza, gdy przynosiło jakąś korzyść materialną. Ikowie zresztą pamiętali jeszcze o rozlicznych zakazach tabuistycznych, lecz mając tendencje do odrzucania wszystkiego, co nie służyło bezpośrednio przetrwaniu indywidualnemu, na ogół je lekceważyli, gdy tylko okazywało się niewygodne. Autor był np. świadkiem sytuacji, gdy żona usiłowała wyegzekwować od męża grzywnę za złamanie przez niego tabu, zakazującego mężowi mieszkania z żoną w jednej chacie przez tydzień po urodzeniu dziecka. Ponieważ dziecko w tym czasie akurat zachorowało, żona przypomniałszy sobie o tabu, chciała wyłudzić od męża stosowną zapłatę. Mąż jednak podjął gre i przerzucił winę na żonę, przypominając jej, że ona również miała tabu, gdyż będąc w ciąży leżała na plecach i patrzyła w sufit, czego jak wiadomo robić nie wolno, gdyż może się zakochać ślepotą dziecka. Gdy okazało się, że kosa trafiła na kamień - oboje strony uznały sprawę za niebyłą.

W zaniku były również rozmaite, bardzo kiedyś bogate, obrzędy i ceremonie, którym swego czasu towarzyszyły zwykle elementy pozostałości tabuistycznej i religijnej. Zrezygnowano praktycznie z dawno jego ceremoniału zaślibin. O tym, czym stały się ceremonie pogrzebowe, które kiedyś były bardzo rozbudowane i wyraźnie należały do sfery sacrum - dobre pojęcie daje opis pogrzebu wspomnianego już przez nas Lomei: "Postanowiłem wreszcie wyjść po obejrzeniu nieboszczyka - pisze Turnbull - lecz zanim dotarłem do drzwi chaty, zaczęła się bójka, zdzieranie z ciała bandaży, obcinanie rzemyków przy skórzanych nagolennikach, wyrywanie paciorków z

uszu. Ostatnie spojrzenie, które od drzwi rzuciłem na Lomeję odsoniło przede mną bestialstwo, jakiego nigdy w życiu nie chciałbym już oglądać. Dostrzegłem jeszcze, jak mały chłopiec walczy o to, żeby wyrwać z martwych warg ojca kółko z kości szonlowej, i płacze, bo lnuł się od niego silniejszy. ... Ciało pogrzebano w bomle (zagrodzie dla bydła - K.K.), tam gdzie go postreżono, w płytkim grobie. Nie zostawiono mu ani skrawka materiału, nic, co by przypominało, że był to młody, pełen życia mężczyzna. Zwiniete w kabiak ciało wrzucono do grobu pospiesznie, byle jak, nie troszcząc się o zwrócenie go twarzą na wschód. (...) Stypa urządzona wprost na grobie odbyła się w blyskawicznym tempie.

(...) Lokajatom pełnił funkcje mistrza ceremonii, pilnował, aby tłum gapiów pozostał za ogrodzeniem (...) Tych kilku wybranych wewnątrz zagrody śmiało się i rozmawiało, niektórzy wchodzili też do chaty, żeby obejrzeć pamiątki po zmarłym i pofiltrować z Losealim (żona zmarłego - K.K.). Żeńska część rodziny wynosiła gdzieś wypchane skórzane worki i w chwili, kiedy żałobnicy przełknęli ostatni kęs mięsa, chata była doszczętnie ogołocona, a wszystkie rzeczy zniknęły (...) Wybuchła bójka o domniemany spa-dek. (...) Lokelela właśnie oddawał moc na grób, kiedy gwałtowny napór krewnych dosłownie zwałił go z nóg. Po chwili był już za ogrodzeniem i na pół idąc, na pół biegnąc, posuwał się grzebiem wzdłuża do swego odoku. (...) Żałobnicy ścigali go jak rój termitów i wioska naraz opustoszała¹.

Choć Turnbull z naciskiem podkreśla, że Ikowie dbali wyjątkowo nie o własny interes, to jednak przytaczane przez niego fakty świadczą, że nie robili tego zbyt skutecznie, bowiem ich działania odznaczały się swolista krótkowzrocznością. Gdy w czasie grodu władze zaczęły wydawać żywność, nie byli np. w stanie donieść do domu otrzymanych racji, choć były one dość okazałe. Gdy tylko

¹ C.M. Turnbull, *Ibidem*, s. 160-162.

oddalił się od punktu wydawania produktów dostatecznie daleko, by nie było ich widać, zaczynała się - jak to określa Turbulla - "orgia obżarstwa" w czasie której przejadano nie tylko to, co było przeznaczone dla chorych żon i dzieci - i co autor uważa za naturalne u Ików - ale również własne porcje. W czasie powrotu jedzono i wymiotowano z przesytu tak długo, aż wszystko zostało skonsumowane i do wioski powracano z pustymi rekami, by nadal głodować. Tak więc, obca im była cnota przeczności, nawet w jej najbardziej elementarnej formie. Fakt ten dopełnia obrazu anomii, która zapanowała w społeczności Ików.

Wspominaliśmy już o dwóch czynnikach wzięciotwórczych - pozostatości orientacji wzajemnościowej i "potrzebie bycia razem" - które sprawiły, że mimo niemal totalnej anomii, Ikwie byli jednak w stanie żyć w zbiorowości. Na koniec warto wspomnieć o jeszcze dwóch takich czynnikach. Pierwszy nie przybierał postaci uświadamianej zasady, lecz wyrażał się w sposobie przyjętego dość powszechnie postępowania, które polegało na tym, iż jednostki w swych skądinąd egoistycznych i ignorujących współprace działaniach starały się na ogół nie wchodzić innym w drogę. Turbulla w pewnym momencie mówi nawet, że każdy szukał pożywienia na własną rękę, ale nie kosztem innych. Czynnik drugi to zasady regulujące ostre formy konfliktów. Chodzi tu przede wszystkim o respektowny zakaz dokonywania afresji fizycznej w jej najbardziej niebezpiecznych dla życia formach. Nie wolno było zwłaszcza w trakcie bójkii zraniać przeciwnika do krwi i co za tym idzie, nie wolno było w takich sytuacjach posługiwać się żelaznymi przedmiotami, jak dzida lub nóż, dozwolone zaś były na przykład kije.

Tych kilka czynników łagodzących społeczną i moralną anomie, a także nieliczne przypadki "pozytywnych dewiantów" zachowujących się nieco inaczej niż większość Ików nie zmieniają faktu, iż mamy

tu do czynienia z bezspornym przypadkiem załamania się moralności grupy pod wpływem ekstremalnie trudnej sytuacji, której najwyraźniej nie była w stanie sprostać jako społeczność. Powtórza to nasze podejrzenie, iż nie w każdej grupie i nie pod wpływem każdej sytuacji zagrożenia muszą wziąć górę procesy integracji społecznej nad procesami dezintegracji, procesy sprzyjające umocnieniu prospołecznego systemu aksjonormatywnego nad procesami stymulującymi działania po linii interesu osobistego. Powstaje pytanie - jakie czynniki zdecydowały o tym, że trudna sytuacja doprowadziła do takich, a nie np. wręcz przeciwnych przemian w społeczności Ików? Turbulla pomija to pytanie, uznając za oczywiste, że w trudnej sytuacji moralność stanowi dla jednostek zbyt duże obciążenie i musi w nich wziąć górę "prawdziwa natura" człowieka, która ma polegać na tym, iż wszelkie prospołeczne i "wyższe" motywacje dopuszcza do głosu jedynie w warunkach względnie sprzyjających. Moralność jest według tej koncepcji luksusem, a stosowanie się do niej polegała za sobą koszty, na które jednostka w trudnej sytuacji nie może sobie pozwolić. W wywodach Turbuli charakterystyczne jest to koncentrowanie się na kosztach i prawie zupełnie pomijanie zysków, choć w pewnym momencie rzuca uwagę: "Ikwie odrzucili mit altruizmu, ale przy tym odrzucili także wszelką działalność, która w rzeczywistości służyła wspólnym interesom".¹ Prawdopodobnie przyjmuje się tu założenie, iż koszty wynikające z przestrzegania zasad moralnych mają charakter doraźny i dotyczą jednostkę w sposób bardzo bezpośredni, natomiast zyski ujawniają się dopiero po pewnym czasie i mają często charakter w tym sensie pośredni, że wynikają z korzyści jakie grupa odnosi w wyniku integracji. Założenie to zwraca uwagę na dwa ważne problemy.

¹Ibidem, s. 127.

pierwszy z nich ma charakter psychologiczny i odnosi się do motywacji jednostki działającej w sytuacji konfliktowej. Aby założenie było prawdziwe, trzeba przyjąć, iż występująca w ekstremalnych sytuacjach nieszykłe silna deprywacja potrzeb podstawowych (głównie - silny głód) może doprowadzić do przewagi motywacji egoistycznej nad innymi motywami postępowania i do zachowania zgodnego z taką konfiguracją motywów. Nasuwa się tu uwaga, że aby tak się stało, muszą wystąpić pewne specyficzne okoliczności, do sprawy których jeszcze wrócimy. Drugi problem, o charakterze raczej socjologicznym, to problem korzyści, jakie może odnieść grupa w wyniku integracji katalizowanej respektowaniem przez jednostki aksjonormatywnych systemów preferujących orientację prospołeczną. Na rzecz przyjmowanego założenia przemawiałoby przypuszczenie, iż korzyści wynoszone przez grupę z respektowania takich systemów bywają - również w zależności od szeregołów sytuacji - niejednakowe, a czasem mogą być zgoła wątpliwe.

Zacznijmy od rozważenia drugiego problemu odniesionego do sytuacji Ików. Czy można wyjaśnić zachodzące w ich społeczności procesy "dezintegracji moralnej" założeniem, iż grupa nie odniosłaby żadnych znaczących korzyści w wyniku "moralnej integracji"? Otóż wydaje się, że nie za takim założeniem nie przemawia. Natożmiast wiele przykładów przemawia za tym, że w sytuacji, w której się Ikwowie znajdowali, było wiele miejsca dla zespołowych, solidarnych działań, które wydatnie by zwiększyły szanse ich przetrwania. Mchodzi tu w grę współpraca przy poszukiwaniu żywności i wody, pomoc wzajemna przy pilnowaniu pól, uzgodnione działania w kontaktach z władzami itp., do czego należałoby doliczyć korzyści wynoszone z uwolnienia się od konieczności ciągłego zabezpieczania się przed sąsiadami i w ogóle przed współplemięncami

(choćby "fortyfikowanie" każdego domu lub zagrody i lek przed magazynowaniem czegokolwiek, co mogłoby być skradzione). Ponadto, choć sytuację Ików spowodowała nieprzemysłiana decyzja władz, to jednak władze te nie były do nich wrogo nastawione i - w przeciwieństwie do władz obozu koncentracyjnego - nie stosowały żadnej celowo dezintegrującej grupę socjotechniki. "Integracja moralna" społeczności nie narażałaby jej więc na żadne "koszty" z tej strony. Ogólnie biorąc, w pełni uzasadniona wydaje się hipoteza, iż moralna integracja społeczności Ików byłaby korzystna dla nich nie tylko jako grupy stanowiącej pewien system społeczny, ale i dla grupy rozumianej "realistycznie", kiedy to przez dobro zbiorowości rozumie się przede wszystkim sumę szans pomysłowości indywidualnej członków tej zbiorowości.

Hipoteza ta skłania do szczególnie ważnego rozważenia sygnalizowanego przed chwilą problemu sytuacji przesądzającej o zadowoleniu u członków grupy motywacji egoistycznych. Jeśli spojrzeć na ten problem z punktu widzenia jednostki, to jasne jest, że korzyści, które obiektywnie biorąc mogłaby odnieść z warunkowanej jej prospołecznym zachowaniem integracji grupy - nie muszą wcale przesądzać o wyborze przez nią takiego zachowania. Po pierwsze, jednostka nie musi być w pełni świadoma tych korzyści, po drugie, nawet gdyby zdawała sobie z nich sprawę, wcale nie musiałaby zachowywać się "racjonalnie", z punktu widzenia swych interesów długofalowych. Gdy np. ludzie skrajnie wygłodzeni mają wreszcie okazję najść się do syta, często nie zachowują wskazanej z dietetycznego punktu widzenia powściągliwości, nawet gdy dobrze orientują się w skutkach takiego postępowania. Totież ograniczenia egoizmu i agresywności u członków grup tak silnie zdeprymowanych jak Ikwowie, należy się spodziewać nie tylko (i zapewne - nie głównie) ze strony ich racjonalnego rozumowania i kalku-

lacji, gdzie siła odroczonej nagród miałaby zrównoważyć - czy raczej przeważyć - ponoszone doraźnie koszty. Główna rola zdają się tu odgrywać inne czynniki, z których wymienimy trzy: czynnik pierwszy stanowi - niedoceniane zwykle przez zorientowanych "głodowiskowo" socjologów i antropologów kultury - specyficzne dla gatunku dyspozycje altruistyczne i mechanizmy blokujące reakcje agresywne, czynnik drugi stanowi zinternalizowane wzorce kulturowe - głównie normy i wartości prospołeczne zorientowane - które działają jako wewnętrzne motywy postępowania, wreszcie za czynnik trzeci uznać można system zewnętrznej kontroli ze strony grupy, ściśle z owymi wzorcami powiązanej i przybierającej postać w najprostszym przypadku nacisku ze strony opinii publicznej, a w przypadkach bardziej złożonych - mniej lub więcej zinstytucjonalizowanych sankcji i czasem również nagród.

Powstaje pytanie - jak z punktu widzenia oddziaływania tych trzech czynników ocenić sytuację, w której znaleźli się Ikwowie oraz zachodzące w ich społeczności procesy dezintegracji moralnej? Czynnikiem pierwszym nie zamierzamy się tu szerzej zajmować, choć być może odegrał on znaczną rolę, jeśli okazałoby się np., że silny głód lub co więcej - wyniszczenie głodowe organizmu, działała destrukcyjnie (a wydaje się to prawdopodobne) nie tylko na mechanizmy motywacyjne mające źródło w zinternalizowanej kulturze, ale i na odpowiednie motywacje uwarunkowane biologicznie (gatunkowo). Analizowana z tego punktu widzenia sytuacja Ików nie odznacza się jednak niczym szczególnym, np. w porównaniu do sytuacji wędźniów w obozach koncentracyjnych. Natomiast rolę szczególną w ich przypadku mogły odegrać zjawiska związane z dwoma pozostałymi czynnikami, i ich specyfika można, jak się zdaje, wyśledzić w znacznym stopniu przebieg procesów "dezintegracji moralnej" w grupie. Otóż na podstawie dokonanych przez Turbulia

opisów tradycyjnych form sprzed okresu dezintegracji) kultury Ików i sposobów ich zachowania można wnosić, iż była to wprawdzie kultura ludzi nastawionych do siebie życzliwie, współdziałających harmonijnie, udzielających sobie pomocy, nie przejawiających specjalnej agresywności w kontaktach wzajemnych itp., ale jednocześnie, że zachowania tego rodzaju nie były wyznaczane przez rozbudowany i zwerballizowany system aksjonormatywny, na straży którego stałby zinstytucjonalizowane autorytety grupowe. Ludzie postępowali w określony sposób głównie dlatego, że tak się zwykło robić. Nie chcemy przez to powiedzieć, iż nie istniały kulturowe wzorce postępowania, lecz jedynie, że wzorce te nie przybrały formy jasno zwerballizowanego, wyraźnie uświadomianego przez członków grupy systemu norm i wartości. Społeczność była ponadto bardzo egalitarna, bez jakichś wyraźniejszych autorytetów grupowych. Rola czarownika była znacznie bardziej podobna do roli lekarza i eksperta radzącego sobie z siłami przyrody niż do roli kapłana, stojącego na straży wierzeń religijnych i stanowiącego autorytet w dziedzinie zachowań etycznych. Wierzenia o charakterze religijnym były nawet dość rozbudowane, ale ubogie w refleksję moralną. Korzyści wynoszone z harmonijnego współdziałania były w tradycyjnych warunkach zbyt oczywiste, by współdziałanie to i towarzyszące mu samoograniczenia w sferze zachowań egoistycznych i agresywnych trzeba było racjonalizować w postaci zwerballizowanej argumentacji moralnej.

Wzglądając opisany stan rzeczy jako jedną z przesłanek rozumowania, można postawić hipotezę, że o procesie dezintegracji moralnej, której uległa społeczność Ików pod wpływem ekstremalnie trudnej sytuacji zdecydował przede wszystkim brak w tej społeczności dostatecznie wyraźnie zwerballizowanego i skodyfikowanego systemu aksjonormatywnego, który, nadając ideom prospołecz-

nym formie konkretnych nakazów, zakazów i idealiów postępowania, kreowałyby zarówno specyficzne mechanizmy kontroli wewnątrznej (czynnik drugi), jak i zewnętrznej (czynnik trzeci). Wydaje się, że typową reakcją grup na sytuacje zagrożenia jest właśnie specyficzna aktywizacja takich systemów, a zwłaszcza wchodzących w ich skład norm i wartości prospołecznych, które zyskują szczególne wysoką rangę w systemie. Proces ten po części zachodzi spontanicznie, po części zaś katalizowany jest przez odpowiednie instytucje i autorytety grupowe. Prowadzi on do nierzwykłe nieraz silnej aktywizacji odpowiednich prospołecznych struktur motywacyjnych. Towarzyszy mu potężny system wewnętrzznego i społecznego nagradzania. Wyglądzony więzień Oświęcimia był pod wieloma względami w sytuacji bardzo podobnej do wyglądzonego Ika, lecz choć w sytuacji obozowej ulegał zwykle przewartościowaniu i zrewidowaniu systemu etycznego "przyniesionego" z wolności, to jednak pewne elementy tego systemu mógł nadal pozostawać bardzo wyraźnymi dyrektywami działania, np. kradzież chleba równie wyglądzonemu towarzyszył stawała się szczególnie ciężkim grzechem. Świadomość tego faktu była świadomością bardzo wyraźną (nim choroba głodowa nie doprowadziła do zaburzeń i w tej sferze odczuć i pełniła zwykle nie tylko dużą rolę motywacyjną, ale i wpływała na spotęgowanie się kontroli zewnętrznej ze strony grupy. W przypadku analizowanych przez nas grup toczących walkę z wrogiem, istotnym czynnikiem aktywizacji wewnątrzgrupowych nastawień prospołecznych był rozbudowany system wartości i symboliów grupowych oraz struktur i instytucji, które łącznie sprawiały, iż indywidualny egoizm jawił się jako napiętnowana alternatywa nie tylko działań altruistycznych, ale i działań socjocentrycznych oraz lojalności grupowej. W przypadku Ików system ten był relatywnie bardzo skromny, a ponadto zagrożenie, w którym znalazła się ich grupa, nie było

bezpośrednim zagrożeniem ze strony grup obcych.

Mówiąc ogólnie i nieco metaforycznie, kultura Ików nie była przygotowana na taki szok adaptacyjny, który stał się udziałem grupy. Była to kultura zupełnie sprawnie sobie radząca z regulowaniem stosunków wewnątrzgrupowych oraz aktywizacją stanowiących fundament więzi społecznej nastawień socjo i allocentrycznych, w normalnych warunkach ekologiczno-społecznych, "normalnych", tzn. tych, w których się ukształtowała. Pozbawiona była jednak dostatecznie silnych elementów niezbędnych z punktu widzenia adaptacji do sytuacji zupełnie nowych i trudnych, adaptacji, której najważniejszym instrumentem jest moralna integracja grupy. Inaczej mówiąc - zbyt wąską okazała się aksjonormatywna i instytucjonalna baza takiej integracji. A więc czynnik katalizujący (sytuacja zagrożenia) pojawił się, ale czynnik katalizowany (owa baza) okazał się zbyt słaby, aby mógł zająć reakcją, której natura się tu zajmujemy.

Z tego, co zostało powiedziane wynika, że sytuację zagrożenia grupy należy postrzegać nie tyle jako czynnik kreujący "od podstaw" aksjonormatywne systemy o prospołecznym charakterze, co raczej jako czynnik aktywizujący i katalizujący te systemy. Oczywiście w praktyce może to oznaczać ich ogromne wzbogacenie, rozwój form i idei, awans w ogólnej aksjologii grupy itp., ale wszystko to jest jednak czymś innym niż rodzenie się pewnych wartości czy idei "od podstaw". Nie jest wykluczone, że w tworzeniu się owych "zrebów" sytuacja zagrożenia również może odegrać istotną rolę, ale nie wydaje się, by samistnie mogła doprowadzić do ich wykształcenia w grupie, która nagie znalazła się w sytuacji zagrożenia, nie będąc do niej zupełnie kulturowo przygotowana (w sensie przed chwilą omówionym).

Śledząc proces moralnej desintegracji społeczności Ików, od-

nosi się wrażenie, że mogła mieć nań pewien wpływ charakterystyczna dla Ich kultury forma rodziny. Jak pamiętamy z informacji Turnbulla wynika, iż wiew rodzinna była w tym plemienu zawsze wiewią bardzo słabą. Związcza dzieci wcześnie odłączały się od rodziców i były przez wszystkich członków plemienia traktowane równie życzliwie (w dawnych dobrych czasach względnej obfitości pożywienia). Wydaje się, że ogólnie biorąc była to społeczność o względnie egalitarnym rozłożeniu niezbyt intensywnej wiewi społecznej, pozbawiona podgrup, w tym podgrup rodzinnych, w których wiew ta ulegałaby silnemu zagęszczeniu i intensyfikacji. Chodzi o taki stopień intensyfikacji, przy którym ofiarność wobec członka własnej grupy zaczęła być postrzegana jako szczególna wartość i staje się punktem wyjścia dla rozwoju moralnej idei prospołecznego poświęcenia. Tymczasem jest dość prawdopodobne, że najbardziej naturalnym miejscem kształtowania się intensywnych postaw prospołecznych jest silnie zintegrowana rodzina, wychowująca wspólnie przez stosunkowo długi okres życia potomstwo. Mieli etologów uważa nawet ten fakt za pewnik, widząc źródła silnej wiewi z grupą własną w zgeneralizowanej wiewi rodzinnej¹. Ich zdaniem podejmowanie wspólnych akcji obronnych na rzecz grupy i umiejętności stowarzyszania się w walce występuje wyjątkowo u gatunków długo wychowujących potomstwo i umiejających poświęcać się w jego obronie. Zwolennicy tych koncepcji skłonni są ponadto traktować rodzinę jako grupę uczącą jednojętkę funkcjonowania w strukturach hierarchicznych², co może mieć związek z kreowaniem autorytetów stojących na straży wartości grupowych oraz uczeniem się szacunku dla tych autorytetów.

¹ I. Eibl-Eibesfeldt, *Miłość i niewiść*, Warszawa 1987, s. 151.

² Ibidem, s. 81.

Innym czynnikiem, który mógł mieć również pewien wpływ na to, że sytuacja zagrożenia nie zintegrowała społeczności Ików, lecz uruchomiła procesy anomijne, mógł być brak wyraźnego wroga w postaci grup lub grupy "obcych". Socjologowie dość zgodnie podkreślają niemiłą z etycznego punktu widzenia fakt, iż antagonizm wobec "obcych" jest z reguły silnym czynnikiem kreowania wiewi wewnątrzgrupowej. Wydaje się, że związcza natężenie agresji wewnątrzgrupowej mogło być w jakimś stopniu spowodowane brakiem wroga zewnętrznego, na którym można było wyładować agresję zwaną przez biologów agresją "wewnątrzgrupową", i przed którym można było szukać schronienia wewnątrz dającej poczucie bezpieczeństwa grupy własnej.

Analizując proces dezintegracji moralnej, któremu uległa społeczność Ików, podkreśla Turnbull jego nieodwracalność i ujemny wpływ na szansę zarówno grupowego, jak i indywidualnego przeżycia. O nieodwracalności świadczy np. zachowanie członków plemienia w okresie, gdy Ich ponownie odwiedził, który to okres był rokiem wyjątkowego urodzaju. Okazało się, że stosunki wzajemne nie poprawiły się, zbiorcy gnili na polach, gdyż Ikwie uznali, że żadnych zapasów robić nie warto, bo Ich posiadanie zmniejszałoby szansę w ubieganiu się o pomoc charytatywną, a - jak stwierdza Turnbull - pasożytniczy tryb życia o wiele bardziej im odpowiadał. "Jeśli przedtem nie mając nic byli skąpi, chcieli i samolubni - stwierdza autor - to teraz, gdy Ich stan posiadania się zwiększył, prześcignęli samych siebie w tym, czego nie można nawet określić mianem zewierzenia, gdyż stanowiłoby to obrazę dla zwierząt"¹. Na podkreślenie zasługuje fakt, iż dominacja indywidualnego egoizmu okazała się dla grupy zabójczą również z biologicznego punktu widzenia - populacja Ików zaczęła ulegać szybkemu zmniejsze-

¹ C.M. Turnbull, *op.cit.*, s. 229.

niu i w tym sensie tracić szansę w konkurencji z innymi kulturami zorientowanymi bardziej prospołecznie. Stan ów sprawił, że jedyne praktyczne wyjście z sytuacji widział Turbuli w przymusowym rozproszeniu Ikwów po całej Ugandzie, w grupach liczących nie więcej niż dziesięć osób, aby zwiększyć szansę integracji z innymi kulturami i wyzbycia się własnego stylu życia. Przy czym realne szanse skutecznej socjalizacji istniały, jego zdaniem, jedynie w przypadku małych dzieci, które, jak postulował, należało przekazać do adopcji przez rodziny, w których panują normalne pod względem uczuciowym stosunki.

Przypadek Ikwów jest niewątpliwie przypadkiem rzadkim, jeśli jednak poświęciliśmy mu tyle miejsca, to zrobiliśmy to w nadziei, iż rzucą on interesujące światło na przyczynny, od których może zależeć kreatywne w dziedzinie prospołecznych standardów oddziaływanie sytuacji zagrożenia.

PROBA ZASTOSOWANIA HIPOTEZY O KONSEKWENCJACH SYTUACJI ZAGROŻENIA DO INTERPRETACJI GENEZY JUDEO-CHRZEŚCIJAŃSKIEJ TRADYCJI ETYCZNEJ

MOTTO

Jest zupełnie jasne, że ktoś skazany na postugiwanie się przekładami, kto poza tym musi podejmować decyzje co do sposobu wyko-rzystania i oceny źródeł pomnikowych, dokum-entalnych lub literackich i orientować się w często nader kontrowersyjnej literaturze fachowej, której wartości nie jest w stanie samodzielnie ocenić, ma wszelkie powody, aby o wartości swych osiągnięć myśleć z całą skromnością.

Max Weber, Osobliwośći kultury zachodniej

W rozdziale tym podejmujemy próbę socjologicznej interpretacji judeo-chrześcijańskiej¹ tradycji etycznej, wykorzystując jako główne narzędzie badawcze rozważaną przez nas hipotezę o konsekwencjach sytuacji zagrożenia. Formalnie biorąc, dokonujemy jakby pewnej zmiany celów poznawczych, przyjmując bardziej "idio-graficzny" punkt widzenia (zmiana ma charakter o tyle formalny, że w praktyce badana hipoteza ogólna, która nadal nas w tej formie interesuje, również ma szansę zyskać na takiej analizie).

¹Wypada się zgodzić z tymi autorami, którzy wskazują, że mówienie o tradycji judeo-chrześcijańskiej jest pewnym uproszczeniem, jeśli nie pamięta się równocześnie o jej ścisłych powiązaniach z innymi tradycjami. Dlatego też np. Crane Brinton, rozważając problem o punktu widzenia rozwoju kultury europejskiej (rozstrzonej o niektóre obszary basenu Morza Śródziemnego), woli czarać mówić o tradycji judeo-heleno-romańsko-chrześcijańskiej (C. Brinton, A History of Western Morals, Weidenfeld and Nicolson, London 1959, rozdz.: The Beginnings of the Judaeo-Christian Tradition). Z punktu widzenia naszych celów mówienie o tradycji judeo-chrześcijańskiej wydaje się jednak uzasadnione, natomiast do sprawy jej powiązań z innymi tradycjami jeszcze powrócimy.

Owa zmiana perspektywy poznawczej wynika przede wszystkim z przekonania o doniosłości i unikalności badanego zjawiska. Nie ulęga bowiem wątpliwości, że na etycznej kulturze nie tylko Europy i powiazanych z nią historycznie kontynentów, ale również wielu innych obszarów współczesnego świata, judaizm, a zwłaszcza wywodzące się z niego chrześcijaństwo wycisnęła bezpośrednio lub pośrednio (np. islam) niezwykle silne piętno. Przyjmując odpowiedni punkt widzenia, efekty ich oddziaływania łatwo dostrzec często i w tych europejskich doktrynach etycznych, które akcentują swój laicki charakter. Przykładem z naszego terenu może być "niezależna" etyka Tadeusza Kotarbińskiego, który "wyrzekając się religii, zachował - jak pisze Ija Lazari-Pawłowska - solidarność z podstawowymi ideałami moralnymi kojarzonymi z chrześcijaństwem w jego najbardziej wysublimowanej i uetycznionej formie"¹.

Nawet refleksja etyczna Marksa i niektórych jego kontynuatorów, mimo eksponowania polemicznych wobec chrześcijaństwa akcentów, w gruncie rzeczy nie potrafi wyzwoić się od wielu wypracowanych w jego ramach kategorii, zwłaszcza w dziedzinie wartości związanych z orientacją prospołeczną (podobieństwa eschatologicznych wizji uniwersalnego braterstwa wszystkich ludzi, niechęć do wszelkich form egoizmu mimo traktowania jednostki jako wartości niepowtarzalnej i autonomicznej itd.). Zresztą wpływ judaizmu i chrześcijaństwa na współczesną kulturę moralną nie trzeba na ogół uzasadniać - w przeciwieństwie do tezy o istnieniu związków pomiędzy treściami tych religijno-etycznych doktryn, a sytuacjami zagrożenia, jakie mogły towarzyszyć grupom, w łonie których owe doktryny się formowały. Śledząc te związki, zajmujemy się przede wszystkim pewnymi aspektami społecznej genezy judaizmu,

¹ Ija Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego. Studia filozoficzne*, Warszawa 1976, Nr 3, s. 33-34.

zastanawiając się następnie nad oceną niektórych idei moralnych zrodzonego na jego gruncie chrześcijaństwa, oceną dokonaną głównie z punktu widzenia interesującej nas tu "prospołecznej" problematyki.

Na koniec tych wstępnych uwag należy dodać, że podstawowym źródłem badanych etyczno-religijnych treści judaizmu i chrześcijaństwa będą dla nas pisma Starego i Nowego Testamentu.

Wpływ sytuacji zagrożenia na etyczno-religijną treść judaizmu

Twierdzenie, iż rozmaite sytuacje zagrożenia wywarły istotny wpływ na kulturę judaistyczną, nie jest pomysłem nowym. Np. Max Weber, rozważając siły sprawcze wpływające na kształtowanie się religii izraelskiej, podkreśla rolę zagrożenia zewnętrznego, które wynikało w znacznym stopniu z faktu, iż Palestyna była - jak to określa - "państwem szlaku", przebiegała przez nią bowiem wielka droga handlowa prowadząca z Egiptu nad Eufrat. Walki i wojny były prowadzone na tym terenie nieustannie i - jak stwierdza Weber - miały ogromne znaczenie społeczne¹.

Interesujące uwagi na temat wpływu położenia geopolitycznego na kulturę starożytnego Izraela poczynił Stefan Czarnowski na marginesie swoich rozważań nad rolą kontaktu kulturowego w formowaniu się kultury greckiej. "W bezpośrednim sąsiedztwie Izraelitów - pisze Czarnowski - częściowo u nich, przebiegają lub krzyżują się pierwszorzędnej wagi drogi karawan handlowych i drogi wojenne: ta, która od Babilonu wiedzie do Byblos nad Morzem Śródziemnym; ta, która od Egiptu i kopalni synajskich biegnie równoległe z Jordanem ku Azji Mniejszej; ta wreszcie, która

¹ M. Weber, *Stany, klasy i religia*, w: *Skice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 153-4.

przebieg morza prowadzi od dzisiejszego El Arisz do wyjścia drogi syryjskiej pod Aleksandretą¹. To gwarantujące szerokie kontakty kulturowe położenie nie przyczyniło się jednak do powstania w Izraelu - tak jak stało się to w przypadku Grecji - myśli krytycznej, bowiem "rozdroża", na którym (Grecy - K.K.) siedzieli, imnie było niż palestyńsko-syryjskie rozdroża. Nie było wciśnięte pomiędzy wielkie potęgi, nie leżało w miejscu stykania się ich granic. Mimo swoje znaczenie było ekscentryczne, za Hellenami siedzieli już tylko ludy barbarzyńskie. Nie w środku świata mieszkali jak Izrael, ale u wrót prowadzących na kraj ówczesnego świata. Nieustanna obawa zmiążdżenia i zatamizowania wywołała w Izraelu dążenie do ufundowania trwałości narodu na podstawie, której by żaden mocarz zburzyć nie zdołał - na wieczyście przymierzcu z Bogiem i na obietnicy Jego (podkreślenie K.K.). Rzecz znamienna, że bezpośrednio twórcy tej kultury duchowej, która stanowi właściwy wkład Izraela do skarba ludzkości, prorocy, występują na plan pierwszy w okresie wielkich klęsk, gdy część przeważająca ludu została zawojowana i wywieziona w głąb władztw króla Assuru, a drugie królestwo, Juda, utrzymuje się tylko kosztem poniesienia ciągłego. Druga zaś fala nieszczęść - niemożliwa babilońska - pociąga wraz z pojawieniem się nowego zstępu proroków utworzenie się ostateczne zrebu idei mesjanistycznych. A na tym fundamencie, po nowych klęskach i uciemiężeniu wyrosło chrześcijaństwo². Tyle Czarnowski, który niestety nie rozwija swych myśli, choć wytycza drogę poszukiwań bardzo zbliżoną z kierunkiem analizy przyjętym w niniejszym rozdziale.

Jest również charakterystyczne, że John Pedersen w swej interesującej obszerniej monografii dotyczącej genezy kultury

¹ S. Czarnowski, Narodziny wielkiej kultury, w: Dzieła, T.I, s. 32, Warszawa 1956.

² Ibidem, s. 33-34.

Izraela, pierwszy rozdział poświęca roli wojny, stwierdzając, iż całokształt życia w izraelskiej społeczności w ogromnym stopniu zależał od "interakcji sił fizycznych" - wojna stanowiła naturalny element egzystencji, kształtując naród i jego obyczaje. Nawet wędrówka przez pustynię (exodus) została - jego zdaniem - opisana jako ekspedycja wojskowa¹.

Tego rodzaju uwagi pojawiają się w literaturze przedmiotu stosunkowo często, mają jednak zwykle na tyle ogólnikową postać, że mogą dla nas stanowić co najwyżej punkt wyjścia dla sformułowania hipotezy, którą zamierzamy tu rozważyć w sposób znacznie bardziej szczegółowy: stwierdza ona, że, istotnie, liczne i rozmaite w swej formie zagrożenia towarzyszące zarówno kształtowaniu się narodu starożytnych Hebrajczyków, jak i jego późniejszym losom, w sposób bardzo istotny wpłynęły na etnos grupowy, a zwłaszcza na ściśle ze sobą powiązane jego dwa centralne elementy: wyobrażenia religijne i kodeks moralny, które podporządkowane zostały przede wszystkim funkcji wewnętrznego integracji grupy, walczącej zarówno o biologiczne, jak i (może zwłaszcza) kulturowe przetrwanie z licznymi, często znacznie potężniejszymi i nierazko o wiele starszymi kulturami. Spojrzenie eksponujące tę funkcję ("eksponujące", a nie jedynie "uwzględniające", gdyż sama w sobie nie stanowi ona niczego osobliwego) pozwala lepiej zrozumieć rozwój utrwalonego w Starym Testamencie niezwykle pod względem treściowym bogatego kodeksu moralnego, kodeksu, w którym orientacja prospołeczna - wielki szacunek dla interesu bliźniego, obok szacunku dla Boga - przejawia się w sposób szczególnie wyraźny. Pozwala także zrozumieć formę tej prospołeczności, bardzo odmienną od późniejszego chrześcijańskiego uniwersalizmu,

¹ J. Pedersen, Israel, Its Life and Culture, Geoffrey Cumberlege Oxford University Press, London; Povl Branner, Copenhagen 1947, s. 1-32.

a także ściśle powiązany z rozwojem kodeksu moralnego proces kształtowania się izraelskiego monoteizmu oraz jego znaczenie jako instrumentu w racjonalizowaniu i uzasadnianiu nakazów etycznych, stanowiących wraz z dojrzwąjąca idea grupowej tożsamości i odrębności podstawę niezwykle silnej więzi społecznej, dzięki której grupa mogła wyjść obronną ręką z licznych, niekiedy ekstremalnie trudnych sytuacji.

Na pytanie o mierniki siły i trwałości tej więzi trzeba odpowiedzieć, że świadczy o nich przede wszystkim upór, z jakim grupa narodowa walczy o swoje przetrwanie na przestrzeni tysięcy lat, przy czym przez niemal dwa tysiące lat w niesprzyjających warunkach diaspory. Jest to walka zakończona w połowie XX wieku pełnym sukcesem stanowiącym bez wątpienia socjologiczny fenomen: powrotem części narodu do historycznej ojczyzny, odzyskaniem państwowości, przywróceniem do życia tradycyjnego języka praojców i świętych ksiąg. Już te fakty wystarczą, by skłonić do refleksji nad naturą moralności będącej - jak można przypuszczać - głównym tworzywem tak niezwykle silnej i trwałej więzi grupowej. Rodzą się tu liczne pytania o naturę owej moralności - z naszego punktu widzenia zaskakującej na analizie między innymi pod kątem wyróżnionych w tej pracy orientacji moralnych - o jej prądów oraz charakter powiązań z mitologią i wierzeniami grupowymi - nie ulega bowiem wątpliwości, że stanowi ona ich integralną część - o wpływ stylu przekazywania, uzasadniania i szerszej rozumianej racjonalizacji nakazów na ich socjalizację i skuteczność oddziaływania jako instrumentów kontroli społecznej, o miejsce w ogólnej aksjologii grupowej i szeroko rozumianym etnosie, o jej rolę w procesie formowania się, utrwalania i obrony narodowej tożsamości, o podatność na wpływy rozmaitych wydarzeń historycznych, o relacje z kulturami moralnymi ludów

leżących w zasięgu kontaktu kulturowego i wreszcie - pojmując inne interesujące pytania - o relacje z myślą moralną chrześcijaństwa.

Oczywiście nie na wszystkie tego rodzaju pytania zamierzamy w tej pracy odpowiadać, zwłaszcza, że analizując myśl moralną judaizmu ograniczymy się prawie wyłącznie do tych treści, które zostały utrwalone i przekazane w Starym Testamencie. To dające się usprawiedliwić ograniczenie - dające się usprawiedliwić, bowiem pismo stanowi wyjątkowo autorytatywne i obszerne źródło przekazu - rodzi pewne problemy, które warto od razu zasygnalizować.

Kilka uwag o Starym Testamencie

jako podstawowym źródle wiedzy na temat badanej moralności

Pierwszy problem wiąże się z procesem historycznego formowania się się współcześnie znanego - i służącego za podstawę naszych rozważań - Kanonu Pism Starego Testamentu. Nikt już w nauce nie kwestionuje faktu, iż był to proces skomplikowany i długotrwały - bowiem "z ludzkiego punktu widzenia" Biblia, jak stwierdza W.J.Harrington¹, nie jest jakas jedna czy jedyna Księga, lecz raczej zbiorem ksiąg lub lepiej: "literatura pewnego ludu", Izraela, "wplecioną w jego historię" i dająca się rozumieć jedynie w jej kontekście. Toteż wiedza o wielu aspektach tego procesu ma charakter wysoce hipotetyczny, jak to się zwykle dzieje w przypadku odległych faktów historycznych.

Przy takim podejściu do Pisma już na wstępie nasuwa się pytanie: na ile wiernie analizowany przez nas Kanon Starego Testamentu odzwierciedla autentyczną myśl moralną poszczególnych epok

¹ w pracy Klucz do Biblii (Warszawa 1984) opatrzonej licznymi "pozwoleniami władz kościelnych".

W dziejach Izraela¹, w których obowiązywały inne wersje Pisma?
 Rozwinięcie tej kwestii rodzi drugi problem: czy i ewentualnie na ile, moralność Starego Testamentu, zarówno w wersji przez nas analizowanej, jak i w jego wersjach wcześniejszych, stanowi kon-
 tynuację moralności grupowej obowiązującej w okresach poprze-
 dzających kodyfikację, okresach, którym zresztą samo Pismo poświęca sporo miejsca, inaczej mówiąc - czy na podstawie Starego Testamentu można cokolwiek o tej wcześniejszej moralności powiedzieć?

Nie trzeba dodawać, że w kontekście ważnego dla nas zagadnienia genezy moralności badanej grupy jest to problem szczególnie doniosły. Nie trzeba także dodawać, że wszelkie odpowiedzi na owe pytania mają z reguły równie i w tym przypadku postać je-
 dynie lepszej lub gorzej udokumentowanych hipotez.

Mimo tych zastrzeżeń trzeba stwierdzić, że pewne podstawowe fakty, które chcemy tu przypomnieć, dotyczące głównie formowania się Starego Testamentu i tła historycznego tego procesu są obecnie stosunkowo dobrze udokumentowane. A więc przede wszystkim wspomniany już długi okres powstawania tego dzieła. Najstarsze partie spisane zostały w X w.p.Ch., za czasów panowania Salomona (970 - 931 r.p.Ch.), choć nie jest wykluczone, że niektóre fragmenty powstały wcześniej, w XI w., i że sam Dawid (1010-970) mógł być ich autorem (część przypisywanych mu psalmów); najnowsze powstały w I w.p.Ch. Niewątpliwie najbardziej doniosłą częścią Starego Testamentu, doniosłą zarówno dla wyznawców, jak i z punktu widzenia naszej problematyki (co się zresztą ze sobą wiąże) jest Pięcioksiąg Mojżesza - "Pentateuch".

¹Zgodnie z często stosowanym zwyczajem postępujemy się tu - i w wielu innych miejscach - szeroko rozumiemy pojęciem (starożytnego) Izraela odno-
 szącym do całego narodu starożytnych Hebrajczyków, a nie tylko do separatys-
 tyzycznego założonego w piątwej połowie X w. p.Ch. państwa, podobnego w 721 r. p.Ch. przez Asyrie.

Zostały w nim spisane podstawowe idee z zakresu wiary i moralności, dlatego dla wyznawców stanowił swasze "Prawo" - Tore. Nawet pobieżna analiza Pięcioksięgu ujawnia, iż nie jest on dziełem spójnym i jednorodnym. Za J. Willhaussem wyróżnia się w nim zwykle cztery tradycje czy też źródła: tradycję jahwistyczną (J), elohistyczną (E), deuteronomiczną (D) i kapiańską (P) - (tąd nie-
 mieckiego Priesterodekx). Najstarszą jest, mająca judejskie pochodzenie, tradycja jahwistyczna, ukształtowana w X w. przed Chrystusem, głównie za czasów panowania Salomona. Tradycja elohistyczna, najprawdopodobniej północnego pochodzenia (Izrael) jest od niej młodsza o mniej więcej 100 lat. Obie te tradycje przybrały ostateczny kształt i stopiły się w całość po 721 r. p.Ch. Tradycja deuteronomiczna jest jeszcze młodsza - kodeks wprowadzile ukształtowany przed 721 r.p.Ch., został ogłoszony za panowania Jozjasza (640 - 609 r.p.Ch.) i rozszerzony w początkowym okresie niewoli babilońskiej (587 - 538) r.p.Ch. Tradycja kapiańska formowała się równieł w czasie niewoli babilońskiej, ale ostateczny kształt przybrała już po tej niewoli, łącząc się z tradycją jahwistyczną i elohistyczną. Przyjmuje się, że Pen-
 tateuch ukształtował się jako całość w V w.p.Ch., i że w nadaniu mu ostatecznej formy szczególnie rolę odegrała tradycja kapiańska.

Jak wskazują podane powyżej daty jest sprawą bezsporną, że Pięcioksiąg rodził się w okresie w pełni rozwiniętego na danym obszarze kulturowym piśmiennictwa. Jest również faktem, który podkreślają jednogłośnie historycy, że zapisywane idee miały ko-
 rzenie starsze - często o wiele starsze - niż epoka, w której nastąpiło ich utrwalenie na piśmie. W.J. Harrington zauważyła w związku z tym, że "Choć... znane nam dzisiaj księgi biblijne przybrały ostateczny kształt stosunkowo późno, wyznacza to jed-
 nie próg definitywnego spisania tradycji, które zaczęły się - i

w wielu przypadkach osiągnięto pełny rozwój - przed wieloma wiekami. Czas powstania jakiejś księgi biblijnej nie jest zwykle żadną wskazówką co do czasu powstania materiału zawartego w tej księdze; gdy zaś mówimy o «tradycjach», nie wykluczamy możliwości - a nawet pewności - że wiele z nich spisano być może całkiem wczesnie. W rzeczywistości... późniejsza literatura działalności w Izraelu polegała w wielkiej mierze na powtórnym redagowaniu wcześniejszych pism. Żadną miarą nie ignorujemy więc ani nie pomniejszamy wkładu poprzednich stuleci, gdy umieszczamy początek literatury biblijnej - ściśle rozumianej - w czasach Salomona¹. Uwagi te dotyczą oczywiście nie tylko Pięcioksięgu, ale również i wielu innych partii Starego Testamentu, w tym zwłaszcza pism niektórych proroków, stanowiących - z powodów, o których będzie jeszcze mowa - materiał szczególnie nas interesujący.

Tak więc, gdy rozważa się wpływ rozmaitych sytuacji zagrożenia na idee moralne i religijne starożytnych Hebrajczyków, należy odróżnić dwa etapy tego procesu: formowanie się owych idei oraz ich utrwalenie na piśmie (w tym drugim etapie można ponadto nieraz wyróżnić dwie fazy: powstawanie dokumentów pisanych oraz uznawanie ich - lub opartych na nich późniejszych opracowań - za elementy świętych ksiąg). Nasza hipoteza o sprawczej roli sytuacji zagrożenia dotyczy obu tych etapów, bowiem nie tylko rodzenie się idei, ale i sam moment zapisu lub nadania temu zapisowi wysokiej rangi sakralnej może być z interesującą nas sytuacją ściśle powiązany.

¹ W. J. Harrington, Klucz do Biblii, Warszawa 1984, s. 16-17.

Formy zagrożenia

Gdy rozważa się etapy powstawania Pentateucha i innych partii Starego Testamentu na tle historii starożytnego Izraela, rzucą się w oczy nie tylko ich zbliżność z okresami nasilonego zagrożenia grupy, ale także zróżnicowanie form zagrożenia, które może odgrywać rolę katalizatora religijno-moralnej twórczości. I tak należy przede wszystkim odróżnić fizyczne zagrożenie grupy toczącej walkę z innymi grupami, od zagrożenia kulturowego, które mogło pojawiać się również na marginesie niebezpiecznych dla zbiorowości konfliktów międzygrupowych, ale mogło też powstawać w wyniku innych, bardziej pokojowych procesów. Zdajemy sobie sprawę, że uwzględnianie również tej drugiej formy zagrożenia bardzo poszerza naszą problematykę i modyfikuje sens rozważanej hipotezy, wydaje się jednak celowe, gdyż po pierwsze obie formy mimo wszystko często się ze sobą splatają, po drugie, zagrożenie kulturowe również może prowadzić do unicestwienia społeczności jako grupy etnicznej i tak też bywa odczuwane przez jednostki identyfikujące się z jej tożsamością i odrębnością.

Trzeba przyznać, że historia starożytnego Izraela i plemion, z których ów naród powstał, oglądana nawet niekoniecznie przez pryzmat interesującej nas zależności, wyjątkowo obfituje w zagrożenia należąca zarówno do pierwszej, jak i do drugiej kategorii. Składa się na to kilka przyczyn. Przede wszystkim, Naród Wybrany na nomadyczne lub na wójt nomadyczne korzenie. Ciągłe przemieszczanie się po terytorium, do którego rościły sobie prawa również inne grupy, było samo w sobie konfliktogennym stylem życia. Stało się nim zwłaszcza w okresie "Podboju", tzn. zasiedlenia w XIII w. Ziemi Obiecanej, nie stanowiącej w tym okresie ziemi niczyjej. Bliższe wejrzzenie w biblijną topografię sugeruje

ponadto, że obszary, na których egzystowały i z którymi sasiadowały plemiona Judy i Izraela, były obszarami "zagęszczonymi" pod względem ilości kultur i struktur politycznych, co oczywiście sprzyjało konfliktom i starciom. Charakterystyczne dla żydów jest również to, że nigdy nie byli narodem zbyt licznym w porównaniu z potęgami, w zasięgu działania których egzystowali. Nie stworzyli też - nawet w okresie największej świetności - państwa równego ich potędze. Toteż królestwo Dawida, do którego świetności stała się odwołuje judaistyczna tradycja, stanowiło w okresie szczytowego rozkwitu co najwyżej skromne "miniimperium", będące mocarstwem regionalnym w porównaniu z prawdziwymi "supermocarstwami", za jakie mogły w pewnych okresach uchodzić państwa Babilonu, Asyrii, Egiptu, Persji, Rzymu lub Imperium Aleksandra Macedońskiego. Owe dysproporcje sprawiały, iż losy Narodu Wybranego zawsze w ogromnym stopniu zależały od wzrostu lub stabilności potęgi wielkich sąsiadów oraz od kierunków ich ekspansji. Uświadomienie sobie tego faktu, przypomnianego brutalnie od czasu do czasu, nie sprzyjało poczuciu bezpieczeństwa u Izraelczyków nawet w okresach pewnej stabilizacji.

Wspomniane zagęszczenie kultur na niewielkim obszarze prowadziło nie tylko do wydzielenia frontów militarnych, ale również do wydzielenia linii kontaktu kulturowego, która to linia była przez obrońców tradycji często traktowana jako linia ostrej konfrontacji. Jeszcze donioślejszym czynnikiem sprzyjającym odciśnieniu przez przedstawicieli ważnych kręgów opiniotwórczych zagrożenia grupy w sferze jej tożsamości ethnosowej, były dokonujące się w społeczności Izraelskiej zmiany kulturowe związane z przechodzeniem na osiadły, rolniczy i miejski tryb życia. Również rozwój struktur państwowych oddziaływał w podobnym kierunku, sprzyjając odciśnieniu od plemiennych tradycji, z którymi owe

struktury pozostawały w jaskrawej sprzeczności. Oczywiście poszczególne czynniki brane z osobna nie są niczym wyjątkowym i ich oddziaływanie można obserwować w biografacjach bardzo wielu społeczności, jednak w przypadku Izraela specyficzna jest ich kumulacja, struktura powiązań, następstwa towarzyszących im zdarzeń i sprzeczności zwrotne w dziedzinie przyczyn i skutków, które to czynniki występując łącznie składają się w efekcie na rzadki fenomen historyczny. Nie miejsce tu na szczegółową jego analizę, jednak krótki rzut oka w przeszłość pod interesującym nas kątem wydaje się konieczny.

Problemy historyczne formowania się Plecioksięgu

Nie zamierzamy tu rozwiąć zbyt szeroko tematu, o którym mówi tytuł niniejszego podrozdziału, zadawalając się zasygnalizowaniem jedynie kilku interesujących nas faktów.

Jak wspomnieliśmy, najstarsza z czterech tradycji wyróżnionych w Plecioksięgu jest tradycja Jahwistyczna, ukształtowana za czasów panowania Salomona w połowie X wieku p.Ch. Towarzyszą jej, a także poprzedzają, doniośle wydarzenia historyczne. Kończy się - rozpoczęta śmiercią Jozuego, który przewodził w podboju ziemi Kanaan - epoka sędziów. O jej schyłku zdecydowały przede wszystkim względy strategiczne - rozdrobnienie Izraelitów na dwanaście plemion, podzielonych ponadto na dwa plemiona południowe (Juda) i dziesięć północnych (Izrael) nie mogło sprzyjać skutecznemu stawianiu czoła licznym wrogom: Kanaanajczykom, Amorytom, Ammonitom, Edomitom, Moabitom i innym. Mprawdnie podziałem ten naród - którego przez długi czas jedynym stałym źródłem integracji była wspólna wiara i symbolizująca ją Arka Przymierza - wychodził niejednokrotnie ze starć obronna ręka, zwłaszcza

działając pod wodzą wybitnych charyzmatyczno-profetycznych szefów, to jednak sytuacja zmieniała się zdecydowanie na niekorzyść wraz ze wzrostem potęgi przedstawicieli kultury egipsko-kreteńskiej - Filistynów. Był to przeciwnik groźny, lepiej od Izraelitów zorganizowany pod względem wojskowym (rydwany bojowe, stalowa broń, podczas gdy Izraelici znajdowali się jeszcze w epoce brązu, scentralizowane dowództwo), ponadto zdradzający wyraźne zapędy kolonizatorskie w stosunku do terenów zasiedlonych bądź kolonizowanych przez plemiona Izraelskie. Odpowiedzialnych ostatnich na wrastające zagrożenie - opanowanie przez Filistynów nie tylko wybrzeża Morza Śródziemnego, ale również strategicznego pasa terenów sięgających po Jeruzolimę i odcinającego plemiona północne od południowych - było ustanowienie około 1030 roku¹ monarchii (dość chwiejnej zresztą) i powołanie na tron pierwszego króla - Saula, syna Kiszra z plemienia Beniamina. Jego panowanie jest pasmem niekończących się, prowadzonych ze zmiennym szczęściem, wojen, gwałtów, choć nie tylko, z Filistynami (również z Amelitami i Ammonitami) i kończy się śmiercią w przegranej z nimi bitwie na wzgórzu Gajkoo. Jego następcą zostaje znakomity wojownik i strateg - Dawid. Początkowo, od około 1010 roku, panuje jedynie nad Judą, lecz w śledem lat później zostaje namaszczony również na króla Izraela, korzystając ze śmierci panującego tam syna Saula - Izabala. Choć Filistyni znajdują się w tym okresie bodaj u szczytu swej potęgi, Dawid w wielu prowadzonych z wielkim talentem kampaniach wojennych potęgę tę łamie. Dzięki umiejętnościom nie tylko wojskowym, ale i politycznym doprowadza, tłumiąc bunt i przeszyciatając siły

¹Daty, które podajemy tu najczęściej za W.J. Harringtonem są przybliżone. A. Lüpplé w Od Księgi Rodzaju do Ewangelii podaje daty inne: Saul (1020 - 1012), Dawid (1012 - 972), Salomon (972 - 933).

odśrodkowe, do pełnego zjednoczenia plemion Izraelskich w naród, ukształtowany w formie względnie dojrzałego już tym razem królestwa. W walce zbrojnej i dyplomatycznej zdobywa ono strategiczną przewagę nad niewielkimi bezpośrednimi sąsiadami (Moab staje się państwem od Dawida zależnym, Ammon ulega inkorporacji, Edom zostaje prowincją Izraela). Rozbudowuje się, a właściciel niemal tworzy od podstaw aparat państwowy, oparty na warstwie zawodowych urzędników, wzrasta w siłę armia, zorganizowana na zasadzie powoszczanej służby wojskowej. Zostaje założona nowa polityczna i religijna stolica w centralnie położonej w stosunku do plemion północnych i południowych Jeruzolimie, w której wyznaczone zostaje miejsce pod budowę Świątyni - przyszłej siedziby Arki Przymierza, integrującego symbolu religijno-narodowego. Izrael staje się "mocarstwem regionalnym", osiagając apogeeum swojego znaczenia i pomysłowości. "Historia plemion Izraelskich - pisze Alfred Lüpplé - jest jakby nieustannym wznośzeniem się do owego punktu szczytowego, w którym jaśnieje postać i dzieło wielkiego króla Dawida. Późniejsze dzieje narodu Izraelskiego przy mierzono zawsze do czasów Dawida, czy to bolejąc nad spadkiem z tych wyżyn, czy też nawołując do powrotu do państwa Dawida"¹.

Trzecim monarchą na Izraelskim tronie zostaje młodszy syn Dawida, Salomon. Uporawszy się z poważnymi problemami sukcesji, kontynuuje on politykę ojca - powiększa armię, rozwija handel, przemysł (słynne kopalnie, hutę), rzemiosło, a nawet tworzy flotę. Dzięki tym przedsięwzięciom jego bogactwo rośnie i pozwala na realizację monumentalnych budowli, wśród których najważniejszą jest oczywiście Świątynia Jeruzolimaska, wzniesiona wraz ze wspólnym zespołem architektonicznym. Świątynia ta, ze złożoną w niej Arka Przymierza, na długie wieki staje się centrum

¹A. Lüpplé, Od Księgi Rodzaju do Ewangelii, Kraków 1983, s.277.

religijnym Izraela. Mimo tego rodzaju osiągnięć, Salomon w porównaniu z Dawidem nie posunął się w dziele unifikacji królestwa, przeciwnie - popędzając powne biedy w polityce wewnętrznej (nadmierne obciążenia podatkowe, faworyzowanie Judy) przyczynił się do wzrostu tendencji odśrodkowych, które po jego śmierci doprowadziły do dezintegracji królestwa i powstania odrębnych oraganizmów państwowych - Judy i Izraela, co było przeszą zgodne z długolecną tradycją.

Jeśli przyjąć, że najstarsza jahwistyczna tradycja Pentateucha ukształtowała się za czasów panowania Salomona, to w kontekście naszej hipotezy powstaje pytanie, dlaczego stało się to za czasów panowania władcy, który prowadził bardziej pokojową od Dawida politykę? Nie może nas zadowolić wyjaśnienie, że tradycja jahwistyczna jest jedynie zredagowaniem i spisaniem znacznie starszych materiałów, interesujemy się bowiem w tym miejscu gźw- nie owym utrwaleniem na piśmie treści, które weszły w skład Pięcioksięgu. A więc przede wszystkim trzeba powiedzieć, że mogło się ono rozpocząć już za czasów Dawida - co dopuszczają specjaliści - współcześnie z okresem stałych walk i wojen, które w świadomości społecznej musiały wycisnąć silne piętno. Świadomość ta jest niewątpliwie również w epoce Salomona świadomością grupy walczącej. Jego państwo nie przeżywało bynajmniej okresu spokojnej stabilizacji, także w sensie sytuacji zewnętrznej, tracąc np. niektóre terytorialne nabytki Dawida na rzecz wrastających w siłę sąsiadów. Szczególnie ważna wydaje się jednak sytuacja wewnętrzna monarchii. Ulega ona szybkim, dostrzegalnym niewątpliwie nawet z perspektywy jednego pokolenia, przekształceniom społecznym. Tradycja w widoczny sposób odchodzi w przeszłość, pogłębia się rozwarstwienie społeczne, specjalizacja ról, kształtują się wzorce ethosu konsumpcyjnego i - co może być najważniejszej-

sze - towarzyszy tym procesom osłabienie religijnej ortodoksji. Salomon zbudował przecież nie tylko świątynię jerozolimską dla Jahwe, ale również, jak czytamy w pierwszej Księdze Królewskiej (11) - "pokochał też wiele kobiet obcej narodowości, a mianowicie: córkę faraona, Moabitki, Ammonitki, Edomitki, Sydonitki, Chetytki, z narodów, co do których Pan nakazał Izraelitom «Nie łączcie się z nimi, i one niech nie łączą się z wami, bo na pewno zwrócą wasze serce ku swoim bogom». Jednak Salomon z miłości złączył się z nimi (...) jego żony uwiodły więc jego serce. Kiedy Salomon zestarzał się, żony zwróciły jego serce ku bogom obcym i w skutek tego serce jego nie pozostało tak szczere wobec Pana, Boga jego, jak serce jego ojca, Dawida. Zaczął bowiem czcić Aszartę, boginię Sydonczyków, oraz Milkoma, ohydę Ammonitów (...) zbudował również posąg Kemoszowi, bożkowi Moabskiemu (...). Tak samo uczynił wszystkim swoim żonom obcej narodowości"¹.

Zagrożenie dla ortodoksji wynikało nie tylko z małej wiary i osobistych upodobań samego władcy, ale przede wszystkim z prowadzonej przez niego i jego państwo polityki zagranicznej i wewnętrznej, oraz - co się z tym ściśle wiąże - zachodzących w społeczeństwie przemian. Ogólnie biorąc, była to polityka wydawnie zwiększająca obszar kontaktów kulturowych dokonywanych w warunkach wrastającej otwartości i tolerancji. Mogła być ona odczytana, zwłaszcza w kontekście innych, szybko postępujących przemian stylu życia i ładu społecznego, jako zagrożenie kulturowej tożsamości grupy. Są to niewątpliwie fakty istotne dla zrozumienia momentu ukształtowania się najstarszych jahwistycznych fragmentów Pięcioksięgu. Ale być może nie one odegrały rolę bezpośredniego impulsu dla autora (autorów?) tych fragmentów. Wydaje

¹ Cytuję za Biblią Tysiąclecia, wydanie trzecie 1980 r. Pozostałe cytaty z tego samego źródła, chyba że przypis informuje inaczej.

sie prawdopodobne, że impuls ten wiązał się bezpośrednio z osłabieniem całkiem nowej jakości przez naród i państwo. Zupełnie nowy format tych zjawisk domagał się swoistej eksplikacji i ideologizowania w dowartościowującym je micie grupowym. Wiele waków tego mitu było zresztą stale obecnych w świadomości zbiorowej i doskonale nadawało się, po odpowiedniej obróbce, do spełnienia roli ideologii wyjaśniającej sukces, odniesionych po długim pasmie prowadzonych ze zmiennym szczęściem walk. W tym miejscu trzeba jednak zwrócić uwagę na kolincydencję trzech niezmiernie ważnych faktów: najbardziej istotnych treści owego tradycyjnego mitu, wspomnianych przed chwilą społeczno-kulturowych przeobrażeń zagrzających historycznej tożsamości grupy, i wreszcie - dalekiej od stabilności sytuacji politycznej, która mogła napawać troską o dalsze losy narodu i nie dawała poczucia pełnego bezpieczeństwa. Główne treści mitów grupowych - którymi bardziej szczegółowo zajmamy się później - sugerowały mianowicie, że pomysłowość i bezpieczeństwo narodu zależy od dotrzymania warunków Przymierza i wierności wobec pewnych związków z nim ustaleniu, a więc od wierności tradycji grupowej. Odrodzenie od tej tradycji lub osłabianie jej znaczenia, charakterystyczne dla zmieniającego się społeczeństwa, mogło być odczytane jako fakt prowokujący Jahwe do odwrócenia się od swego ludu, a przecież okres zjednoczonego Królestwa zinterpretowany w kategoriach tradycyjnego mitu dobitnie ukazywał doniosłą rolę jego łaski i opieki. Byłoby to tym bardziej groźne w warunkach dalekich od stabilności politycznej¹ i militarnej bezpieczeństwa. Toteż zagrożenie tradycji i związanej z nią kulturowej tożsamości grupy w epoce wojen i konfliktów było niewątpliwie traktowane jednoznacznie

¹ Salomon był ostatnim monarchą zjednoczonego Królestwa, które po jego śmierci rozpadło się na państwo północne (Izrael) i południowe (Juda), powracając - choć na wyższym poziomie integracji - do stanu rzeczy sprzed okresu panowania Saula.

jako zagrożenie jej bezpieczeństwa. Dlatego dzieło Jahwisty może na zapewne traktować zarówno jako próbę dowartościowania grupy, jak i umocnienia jej opartej na tradycji więzi, co maksymalnie zwałoby szanse przetrwania w ówczesnym, pełnym zagrożeń świecie. Na zakończenie trzeba dodać, że dla powstania tego dzieła nie bez znaczenia był chyba również fakt upowszechnienia się w czasach Salomona sztuki pisarskiej i pojawienie się liczniejszych niż uprzednio pisarskich talentów, o których mogą dobrze świadczyć nie tylko najstarsze fragmenty Pięcioksięgu, ale również np. powstałe w podobnym okresie partie drugiej księgi Samuela (historia dworu Dawidowego) i pierwszej księgi Królewskiej.

Tradycja e l o h i s t y c z n a Pięcioksięgu powstała nieco później niż tradycja Jahwistyczna, kształtując się około połowy IX w., najprawdopodobniej w państwie północnym (Izrael). Wyępuje w tych samych księgach co tradycja Jahwistyczna, pomija jednak w całości (lub prawie w całości) dziewiętnaście pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, rozpoczynając narrację od pokolenia Abrahama, i - co dla nas ważne - szczególnie koncentrując się na problematyce moralnej (zawiera m. in. Kodeks Przymierza). W okresie jej formowania w Izraelu pogłębiły się przemiany społeczno-kulturowe, o których wspominaliśmy omawiając epokę Salomona. Osadza ludność plemion Izraelskich w coraz większym stopniu przejmowała kulturę tubylczych semickich ludów Kanaan, reprezentujących dojrzałą w porównaniu z nomadycznymi do niedawna Izraelitami cywilizację rolniczą i miejską. Aby zrozumieć mechanizm owej dyfuzji, trzeba pamiętać o niezwykle szerokim froncie kontaktu kulturowego - ludność plemion Izraelskich była na wielu obszarach dostojnie przemieszana z wcześniejszymi mieszkańcami tych terenów - oraz o bezspornej wyższości ludów Kanaan w dziedzinie kultury materialnej, która to wyższość stanowi zwykle kataliza-

tor przejmowania różniel elementów kultury duchowej. W tym miejscu warto też przytoczyć opinię, według której do niedawna półkoczownicze plemiona Hebrajczyków nie były pod względem kulturowym zbyt twórcze, jeśli pominąć myśli religijna i dzieło literackie, jakie stanwi Biblia. "Izrael zadawał się kopiowaniem i nie stworzył nic oryginalnego"¹ - stwierdza A. Lápplé, cytując podobną opinię F. Stlwa, według którego "Izrael postępował szeroka i wygodna droga nietwórczej asymilacji"². Nawet świątynia Jahwe w Jeruzolimie, choć miała być ostoją własnej tradycji, zbudowana została według wzorów fenickich.

Najbardziej jednak znamennym symbolem przejmowania obcych wzorów był rozpowszechniający się coraz bardziej kult cudzych bogów, takich jak Astarte czy faworyzowany przez elitę polityczną Baal. Miałali się z tym praktyki i obrzędy głęboko wnikające w różne sfery życia. Nie znaczyło to na ogół zupełnego porzucenia Jahwe przez ich wyznawców, jednak było trudne do pogodzenia z uprzywilejowaną do niedawna pozycją plemiennego Boga, z którym naród zawarł Przymierze, a zwłaszcza z torującą sobie drogę ideą monoteizmu. Dlatego dla strażników tradycji taki "pluralizm" wyznaniowy był nie do przyjęcia, stanowiąc groźne świadectwo upadku moralnego. Żyjący w interesującym nas tu okresie (pierwsza połowa IX w.) prorok Eliasz wołał: "Dokądże będziecie się chwiać na obie strony? Jeżeli Jahwe jest (prawdziwym) Bogiem, to Jemu służcie, a jeżeli Baal, to służcie Jemu!" (I Kr. 18, 21). Niekorzystną rolę z punktu widzenia obrony tradycji w

¹ A. Lápplé, op. cit., s. 299.

² Ibidem, s. 299.

Ta szczególna abiechność z jednej strony ortodoksyj wobec własnej wiary i zawartej w niej "jedynie słusznej" wizji świata, obejmującej ideę postamitizmu wobec całej ludkości, a z drugiej - małej kulturowej kreatywności własnej i rodzącej się na tym gruncie, w otocze kompleksów, podatności na oddziaływanie "nieprawyślanych" kultur, oddziaływanie, które po przekroczeniu pewnych barier może z kolei zagrozić owej ortodoksyj - skłania do szerszej refleksyj porównawczej. Chodzi tu bowiem prawdopodobnie nie o historyczny czysto jednostkowy fakt, ale o pewną prawidłowość socjologiczną.

państwie późnocnym mogło też odegrać usytuowanie świątyni jerozolimskiej i złożonej w niej Arki Przymierza na obcym, często wręcz wrogim, terytorium Judy. Świątelnia założona w Izraelu, choć nawiązująca do starych tradycji, miejsca kultu w Babel i Dan, pomysłiane jako konkurencja dla Jeruzolimy, nie mogły, jak się okazało, spełniać swoich zadań w dziedzinie integracji religijnej.

Zjawiskom owym towarzyszyło - zarówno w charakterze skutku, jak i przyczyny - zanikanie barier etnicznych. Nie chodzi tu jedynie o takie fakty, jak surowo potępiane w Starym Testamencie małżeństwo króla Achaba (za którego czasów - lata 874 - 853 - Izrael osiągnął znaczną potęgę) z przywiązaną do kultu fenickiego Izabel, córka króla Tyru. Dochodziło nawet do tego, że synowie Izraela, zatracając poczucie solidarności grupowej i dystansu etnicznego, sprzedawali obcym swych braci. Na nieco inne aspekty zjawiska, popychające jednak proces w tym samym kierunku, zwraca uwagę H. Becker, akcentując rolę przemian w sferze organizacji i struktury społecznej: "Dawny wódz plemienny - piasze, mając na myśli światło powstałe królestwo późnocne - został całkowicie zastąpiony przez dworaków, doradców i zawodowych żołnierzy (...). Zjawił się rozbudowany aparat urzędniczy, przynosząc ze sobą początki racjonalnej władzy. Wszystko to oznaczało wyłonienie się klas uprzywilejowanej, co - razem z rosnącym brzemieniem podatków - podzieliło ludność na dwie przeciwne sobie grupy: wierzycieli - patrycjuszów oraz dłużników - chłopów i robotników. Podczas burz wywołanych przez te rozmaite ośrodki nacisku, obroncy koczowniczego m i s z p a t zestawili Kodeks Przymierza (...), szczególnie korzystny dla podległych i poniżonych: biedni mieli być bronieni przed uciskiem, zadłużeni mieli być darowani, a sieroicy otoczone opieką"¹.

¹ H. Becker, H. E. Barnes, *Borwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii*, Warszawa 1964, T. 1, s. 195-196.

już za rządów Sargona II. Ludność zaczęto wysiedlać do Górnej Mezopotamii.

Na długo przed tym tragicznym finałem w kręgach związanych z tradycją religijną żydów narastały nastroje krytyczne wobec niemal wszystkich aspektów izraelskiej rzeczywistości: porzuceniu tradycji, zmianom w stylu życia, charakterowi władzy i prowadzonej przez państwo polityce, a przede wszystkim osłabieniu wiary. Jako obrońca starożytnego etosu zasiągnął prorok Amos, przewidując zgubę zepsutego Izraela. Podobną myśl można znaleźć u jego sławnego następcy Ozeasza, który porównywał Izrael do niewiernej małżonki Jahwe, oddającej się nierządowi. Grzeszny Izrael skazany jest na surową karę, "Aur będzie królem jego", głosił Ozeasz, trafnie, jak widać, przewidując przyszłość. W tych warunkach i w tej niezwykle krytycznej wobec aktualnej rzeczywistości atmosferze wytworzyła się deuteronomiczna tradycja Pięcioksięgu. Jej głównym celem było odrodzenie nauki Mojżesza i odnowa Przymlerza. Silnie zostaje zaakcentowana idea Narodu Wybranego i jego postępowania, narodu, którego członkowie powinni być dla siebie bractwami i postępować zgodnie z przekazanymi im przez Jahwe, za pośrednictwem Mojżesza, zasadami. Deuteronomium jest przede wszystkim uporzędkowanym i rozbudowanym, w stosunku do wcześniejszych tradycji, systemem tych zasad, podawanych często w kontekście historycznych wydarzeń i opatrzonego religijną wykładnią. Owe zasady mają stanowić dla ich wyznawców nie tyle zewnętrzny system kontroli, co raczej głęboko zinternalizowane i zaakceptowane normy, a nawet więcej - winny być czymś w rodzaju głosu prawowiernego serca. Zastępują na takie traktowanie, bowiem zgodnie z religijną wykładnią nadane zostały przez mitującego swój naród Jahwe po to, by służyć pomyślności tego narodu, i to zarówno w sensie pomyślności grupowej, jak i jednostkowej.

W przypadku Deuteronomium bardzo wyraźnie daje się zauważyć

zależność między kulturowym i polityczno-militarnym zagrożeniem grupy a formowaniem się księgi Powróconego Prawa, które odraźniając naród ma stanowić jedyne antidotum na owe zagrożenia. Należy dodać, że z podobną zależnością mamy do czynienia również w przypadku twórczości wybitnych proroków - Ozeasza, Jeremiasza, Deutero-Isajasza czy Ezechiela, których idee były z Deuteronomium wyraźnie zbiteżne i wywarły na tradycję Pięcioksięgu poważny wpływ.

Po upadku w 721 r. Królestwa Izraela, wszystko, co zostało do tego momentu stworzone w ramach tradycji deuteronomicznej (kodeks deuteronomiczny), zostało sprowadzone przez Lewitów do Jeruzolimy, leżącej na terenie niepodległej wówczas Judy. Warto dodać, że jest to również data, z którą wiąże się, ważna dla historii formowania się kanonu Pięcioksięgu Mojżesza, synteza tradycji jahwistycznej i elohistycznej, które mniej więcej w tym właśnie okresie narastającego zagrożenia połączyły się w jedną opowieść. O pismach deuteronomicznych złożonych w świątyni jerozolimskiej z czasem zupełnie zapomniano. Tymczasem ekspansja asyryjska zaczęła coraz bardziej zagrozić Judzie, która za panowania Ezechiasza (716 - 687) została zredukowana do górskiego okręgu Jeruzolimy. Następca Ezechiasza - Manasses (678 - 642) stał się wiernym wasalem Assurbanipala i otworzył drogę dla szerokich wpływów kulturowo-religijnych Asyrii, która uczyniła Jude państwem od siebie zależnym. Niebawem jednak potęga Asyrii załamuje się gwałtownie, z czego postanawia skorzystać młody król Judy - Jozjasz. Odrzuca on obcą dominację militarną i kulturalną, dokonuje reform, których ważnym elementem mają być reformy religijne. Dziwnym zbiegiem okoliczności w trakcie prowadzonej w owym czasie renowacji Świątyni Jeruzolimskiej odnaleziona zostaje deuteronomiczna księga Prawa, której treść znakomicie harmonizuje

z założeń reformy Jozjasza. Księga zostaje ogłoszona jako mowa Mojżesza i na trwałe wchodzi do kultury religijnej Izraela. Odpowiedź na pytanie, czemu Księga Prawa zawdzięczała w czasach Jozjasza tak dobre przyjęcie wydaje się prosta - jej treść znakomicie harmonizowała z sytuacją grupy, która usiłuje podnieść się z poniżenia, odzyskać poczucie własnej wartości i kulturowej tożsamości, odrodzić podupadłą moralność i religię.

Rola okresu niebezpieczeństwa i zagrożeń, które nękały Jude przed momentem renesansu deuteronomicznych idei, wydaje się dla tego renesansu faktem bezspornym.

Jeszcze bardziej bezsporna rolę w formowaniu się treści i kształtów zarówno Pięcioksięgu, jak i innych partii Starego Testamentu odegrała n i e w o l a b a b i l o Ń s k a i z w i a z a n e z nią wygnanie narodu. Było to niewątpliwie apogeeum niebezpieczeństwa i zagrożeń, które dotknęły społeczność żydowską w starożytności. Do tragicznych wydarzeń doszło w wyniku wzrostu potęgi państwa nowobabilońskiego i postawienia przez Jude, w obliczu jego ekspansji, na niekorzystny, jak się okazało, sojusz z Egiptem. Ktoś babiloński Nabuchodonozor zdobył przewagę nad Egiptem i w 587 r. zdobył Jerozolimę. Została ona, podobnie jak inne miasta, zburzona. Zniszczeniu uległa również Świątynia, z której zwoleńcy wywieźli cenne sprzęty liturgiczne jako trofea wojenne. Znacząca część ludności schroniła się w Egipcie, niektórym udało się pozostać w Judzie, stopniowo zasiedlanej jako babilońska prowincja przez obce plemiona. Najbardziej licząca się grupa wraz z kapłanami została w kilku etapach deportowana do Babilonu, gdzie połączyła się z ludnością już wcześniej tam internowaną. Od tego momentu Babilon stał się na pewien czas centrum życia duchowego żydów, którzy przewodzili prorocy i kapłani, nie mający już żadnej konkurencji w przedstawicielach świeckiej struktury państwowej.

Choc ludności żydowskiej skupionej w specjalnych osiedlach opodal Babilonu powodziło się nieźle, a niektórym ludziom nawet bardzo dobrze, to jednak dominowało wśród uchodźców poczucie klęski, poniesionej przez naród. Nadzieję na zmianę jego losu prorocy i kapłani wiązali przede wszystkim z odrodzeniem kultu religijnego. Mimo wygnania rozpoczęł się bardzo płodny okres dla twórców, proroków i kapłanów, których dzieła wzbogaciły Stary Testament, a w tym również Pięcioksiąg Mojżesza. Nadano ostateczną formę tradycji deuteronomicznej, eksponując myśl, według której okresy pomyślności i upadku narodu żydowskiego są zawsze związane z jego lojalnością bądź niewiernością wobec Jahwe i ustanowionych przez niego praw. Na wygnaniu, równoległe z tradycją deuteronomiczną, ukształtowała się ostateczna - czterech tradycji Pięcioksięgu - tradycja kapłańska, przypisywana kapłanom Świątyni Jerozolimskiej. Jej celem było zintegrowanie wypędzonego narodu na gruncie specyficznych dla niego wierzeń, norm i zasad postępowania, na straży których mieli stać kapłani, stanowiący siłę przewodnią w teokratycznie zorganizowanym społeczeństwie. Niebawem tradycja kapłańska połączyła się z tradycjami jahwistyczną i elohistyczną, a następnie deuteronomiczną. Odegrała ona decydującą rolę w ostatecznym, przypadającym na V wiek, uformowaniu się Pięcioksięgu, co z uwagi na to, że jej ścisły związek z sytuacją szczególnego zagrożenia narodu nie budzi wątpliwości, jest dla nas faktem bardzo istotnym.

Tak przedstawia się w największym skrócie historyczne tło powstania Pięcioksięgu Mojżesza, który jak widać formował się w wyraźnym powiązaniu z określonymi sytuacjami społeczno-politycznymi. Przedstawiając je, chodziliśmy nam przede wszystkim o wskazanie na kolincydencję formowania się poszczególnych "tradycji" czy partii tej księgi i okresów nasilania się różnych form zagrożenia narodu,

który owo dzieło tworzył, czerpiąc z własnej, mającej niejednokrotnie źródło w odległej przeszłości, spuścizny kulturowej. Zbliżoność tę można by zilustrować jeszcze bogatszym materiałem, gdyby objęto się analizą Inne partie Starego Testamentu oraz późniejsze okresy jego formowania, uwzględniając np. "zagrożeniową" genezę księgi Daniela, która powstała podczas rozporządzenia w 167 roku powstania Machabeuszów, stanowiącego odpowiedź na próbę narzucenia żydom obcego im sposobu życia. Poprzedziliśmy jednak na przedstawionych tu faktach, bowiem wydaje się, że w sposób dostateczny uzasadniają tezę o interesującej nas kolincydencji.

Treści Starego Testamentu z perspektywy sytuacji zagrożenia grupy etnicznej

Dotychczas zajmowaliśmy się wpływem rozmaitych sytuacji zagrożenia na powstawanie ważnych partii Starego Testamentu, nie wnikając głębiej w ich treść. Weryfikacja sformułowanej na wstępie hipotezy o wpływie tych sytuacji na ethos grupy wymaga oczywiście wniknięcia również w owe treści, a więc w rozległy świat Idei starotestamentowych. Wśród nich wyróżniliśmy przede wszystkim te idee, które wydają się ważne z punktu widzenia roli, jaką mogły odegrać w procesach integracji grupy i umacniania więzi międzyludzkich, a więc w procesach stanowiących obronę reakcję na zagrożenie. Są one przekazywane przy pomocy bardzo różnych środków wyrazu - od poezji lub epickich opisów po techniczny język prawniczy. Przysługuje im też różny, jeśli tak można powiedzieć, status metodologiczny: jedne mają charakter głównie deskryptywny (np. opis stworzenia świata lub potopu) Inne - normatywny lub normatywno-ocenny (liczne "przykazania" o warunkowej lub imperatywnej postaci, uzupełniane niejednokrotnie o ocenę

czynów), jeszcze Inne stanowią deskryptywno-ocenną zbilkę, w kontekst której uwikłane są też nierradko normy postępowania.

Abstrahując w tym momencie od formy i środków wyrazu, wymienimy niektóre treści szczególnie ważne z punktu widzenia naszej problematyki. Wśród nich latotną rolę odgrywa na przykład przekazywana na różne sposoby ogólna wizja natury ludzkiej, na którą składają się wyobrażenia o ludzkich motywach, potrzebach, słabościach, możliwościach poznawczych oraz ludzkich w tej dziedzinie ograniczeniach. Z wyobrażeniami tymi wiąże się wizja roli, jaką w świecie odgrywają bogowie lub - w miarę rozwoju Idei monoteistycznej - po prostu Bóg. W tej ogólnej wizji zawiera się idea dotycząca szczególnego stosunku łączącego Boga z narodem żydowskim, której centralnym elementem jest pojęcie "przymera". Z nią z kolei wiąże się ściśle idea specyficznego statusu grupy własnej, statusu narodu wybranego spośród innych narodów, oraz wynikających z tego faktu konsekwencji w stosunkach międzygrupowych. Wreszcie ważne będą dla nas również te idee, które dotyczą relacji jednostka - inni ludzie, ujmowani ogólnie, jednostka - własna grupa oraz jej członkowie, jednostka - "obcy", tzn. ludzie nie należący do grupy własnej, jednostka, zwłaszcza członek "narodu wybranego" - Bóg lub bogowie.

Jest charakterystyczne, że gdy niektóre z tych Idei analizuje się oddzielnie, w oderwaniu od całego starotestamentowego kontekstu, Ich rola jako czynnika integracji grupowej nie zawsze jest jasna. Często ujawnia się wyraźnie dopiero wtedy, gdy spojrzymy na nie jako na elementy złożonego systemu treści, oddziaływających na świadomość społeczną. Siłę oddziaływania uzyskują właśnie jako logiczna - i psychologiczna - całość, będąca czymś w rodzaju gotowego światopoglądu, dającego członkowi grupy poczucie rozumienia świata oraz sensu własnej i grupowej egzystencji, toteż

analizując ich wielotworcze funkcje będziemy się zawsze stali rozważać je we wzajemnym powiązaniu, biorąc pod uwagę możliwość pełny kontekst treściowy.

Starotestamentowy obraz natury ludzkiej

Fundamentem elementarnych form więzi społecznej jest zdolność jednostki do wychodzenia w swym działaniu poza sferę osobistych interesów, szacunek dla dobra innych, solidarność ze zbiorowością, trzymanie w ryzach tendencji agresywnych - przynajmniej w stosunku do członków grupy własnej - a więc te cechy człowieka, które kojarzą się z pojęciem dyspozycji prospołecznych. Jeżeli spojrzymy na Stary Testament jako na instrument integracji grupy, staje się jasne, czemu tak wiele miejsca poświęca się w nim problemowi natury ludzkiej, analizowanej bardzo często, jeżeli nie głównie, pod kątem tego rodzaju dyspozycji lub może raczej - ich braku. Podejmują go już pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju, odmalowując od razu problem w najciemniejszych barwach, gdy dowiadujemy się z niej, że pierwotny syn Adama - Kain zabija brata, powodowany najniższymi pobudkami, głównie zawiścią. Ale oczywiście już w historii grzechu Adama i Ewy problem ten jest wyraźnie widoczny. Wprawdzie zaakcentowana została tu sprawa nieposłuszeństwa pierwszych ludzi wobec nakazu Jahwe, a więc kojarząc prospołeczność jedynie ze stosunkiem do człowieka lub grupy możemy powiedzieć, iż jej zasady w ścisłym sensie nie zostały naruszone, gdyż Jahwe jest Bogiem, a to ustawiła problem raczej w perspektywie orientacji tabulistycznej. Jednak nie negując tej - jak się zdaje - rzeczywistej głównej w danym przypadku perspektywy, ocena wypada nieco inaczej, gdy pamiętamy o charakterystycznej dla Genesis tendencji do antropomor-

fizowania boskiej postaci. Z opowieści wynika bowiem wyraźnie, że Jahwe od początku bardzo żywiołowie traktował pierwszych rodziców, zapewniając im nie tylko komfort i uprzywilejowaną pozycję wobec wszelkiego stworzenia, ale ponadto stworzył ich na własne podobieństwo, co niewątpliwie można uznać za gest wielko-duşzny. Dlatego też zżamanie wydanego przez nich zakazu spożycia owoców z drzewa wiadomości dobra i zła. może być odczytane nie tylko jako naruszenie tabu, ale również jako przejaw niewdzięczności, która ma charakteryzować pełną społeczną skłonność naturę człowieka. Oczywiście czyn ten ma również symbolizować słabość charakteru, wyrażającą się w żelwości, z jaką pierwsi ludzie ulegają pokusie, a także ich brak odporności na argumenty odwołujące się do niezdrowych ambicji czy wręcz pychy (chęd zrównania się z Jahwe). Jednocześnie wyraźnie jest tu obecny również wątek nieojojalności i braku solidarności - wynikających zapewne z chędozostwa - Adama w stosunku do Ewy, gdy ten, spytany przez Jahwe, czy jadt z drzewa, z którego zakazane mu było jeść, odpowiada: "Niewiasta, która postawiła przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem". Odruch Ewy jest zresztą podobny, tyle że winę stara się zrzucić na węża. Jest skądinąd interesujące, że ową interakcję między Adamem i Ewą odczytywało się jeszcze nie tak dawno (może jest to spuścizna niechętnego kobietom średnio-wiecznej) głównie jako symbol nakłaniania do grzechu męczyzny przez kobietę, która staje się źródłem upadku moralnego. Jawnie nie fair zachowanie Adama wobec partnerki często uchodzi uwadze. Już u pierwszych rodziców ujawniły się więc wyraźnie wady ich ludzkiej natury. W tym miejscu odnotujemy problem, uważany przez niektórych za ważny z teologicznego punktu widzenia. Chodzi o odpowiedź na pytanie, czy ludzka natura była ułomna od samego początku, co jakoby wyrażać się miało w śmiertelności człowieka,

czy też punktem zwrotnym stał się tu upadek związany ze zmianami zakazu spożywania owoców z drzewa wiadomości dobra i zła? Warto zasygnalizować analizowaną przez Josepha Campbella różnicę w rozstrzygnięciu tego problemu przez doktrynę chrześcijańską i niektórych przedstawicieli tradycji judaistycznej, którzy nie kładą zbyt wielkiego nacisku na udział Ewy w "zastruciu rasy ludzkiej przez węże (szatana)". Również - jak możemy przeczytać w pismach Naczelnego Rabbina Imperium Brytyjskiego J.H.Hertza - nie ma powodu zakładać, by człowiek był kiedykolwiek, np. w pierwszszym okresie pobytu w Edenie - niemiertelny. "Człowiek był śmiertelny od samego początku - stwierdza Hertz - a śmierć nie pojawiła się na świecie w wyniku grzechu Ewy"¹. Z inną interpretacją spotykamy się w zamieszczonym w Biblii Ty-siaciecia (III wyd.) komentarzu do znanego stwierdzenia "... prochem jesteś i w proch się obrócisz" (Rdz. 3, 19), wypowiedzianego przez Jahwe do Adama, gdy ten naruszył tabu wiadomości dobrego i zła. "Człowiek z natury był śmiertelny - czytamy w komentarzu - stał się niemiertelny tylko dzięki umieszczeniu go w raju, gdzie rosło drzewo życia". Odcz wydaje się, że tekst Biblii nie upoważnia do jednoznacznego rozstrzygnięcia tej kwestii z naukowego punktu widzenia. Dla naszej problematyki nie jest ono zresztą w gruncie rzeczy najważniejsze. W końcu zimanie przez pierwszych rodziców zakazu sformułowanego przez samego Jahwe i tak wiadczy o utomności ich natury, jeżeli za cnotę uważa się, zgodnie ze Starym Testamentem, bezwzględne posłuszeństwo wobec poleceń Stwórcy. Nie może być więc przyczyną niedoskonałości, skoro to jest również jej skutkiem.

Przeistnie historii o Kainie i Abliu jest z punktu widzenia

¹ Dr J.H.Hertz, *The Pentateuch and Haftorah*, London: Soncino Press, 1961, s. 196. Cytuję za: J.Campbell, *The Masks of God: Occidental Mythology*, Penguin Books, Printed in the USA, 1978, s. 114.

problematyki więzi społecznej, integracji i leżących u podstaw tych zjawisk wartości prospołecznych tak jednoznaczne, że nie wymaga specjalnego komentarza. Warto jedynie podkreślić siłę ekspresji owej historii jako p r z e k a z u i jej zdolność oddziaływania na ludzką wyobraźnię, w tym - wyobraźnię twórców, którzy niejednokrotnie wykorzystywali ją np. jako motyw literacki. Na uwagę zasługuje również fakt zaprezentowania jej już na pierwszych stronach Biblii, wśród najwcześniejszych wydarzeń "historii pierwotnej", co niewątpliwie nadaje szczególnie wysoką rangę zawartemu w niej przesłaniu moralnemu.

Miejsce prezentacji jest również znamienne w przypadku innej ważnej idei Starego Testamentu, dotyczącej natury ludzkiej. Według niej gatunek ludzki nie tylko od samego początku podatny jest na grzech, ale również łatwo ulega procesowi pożybiającej się degradacji moralnej. Ludzie, zważaszca porostawieni sobie samym, stają się coraz bardziej chciwi, bezwzględni, egoistyczni, wiarołomni, kłamliwi i, oczywiście, przestają miłować i szanować Jahwe. Zło wśród nich szybko osiąga taki poziom, że jedynie potop okazuje się karą w stosunku do niego adekwatną. Biblijne opisy pozostawiają wrażenie, iż degradację tę przyspiesza, mający w sobie coś z darwinowskich prawidłowości, mechanizm "antyselekcji naturalnej" (w końcu to Kain spłodził potomstwo, a nie Abel).

Opisy te niekiedy sugerują np., że człowiek dobry jest bardziej bezbronny i zagrożony - jeżeli nie osiania go sam Jahwe - toteż podobnie jak w życiu ekonomicznym, gdzie dobry pieniądz jest wypierany przez zły, ulega on wyparciu przez człowieka złego. W wyniku owych procesów jednostki prawe stają się z czasem zjawiskiem w społeczności rzadkim, lub nawet, jak to ma miejsce w przypadku Noego i Lota - zupełnie wyjątkowym. Trzeba dodać, że staro-testamentowe wyobrażenia o gatunku ludzkim nie sprzeczają się

jedynie do przypisywania jednostkom ujemnych cech, które wprawdają zło w stosunki interpersonalne. Charakterystyka ta obejmuje również stosunki międzygrupowe - negatywne cechy natury ludzkiej przejawiają się tu we wrogich, zorganizowanych działaniach zbiorowych.

Ta niemiecka hobbesowska wizja natury ludzkiej jest w Starym Testamencie fundamentem idei, według której człowieka nie można pozostawić samemu sobie. Stwarza ona logiczne miejsce dla Jahwe i jego, jak się okazuje, niezbędnej interwencji w świat ludzi (podobnie, jak u Hobbes'a stanowića przesłankę ładu społecznego opartego na władzy suwerena). Niezbędną choćby z punktu widzenia na stosunki międzyludzkie korektę do zachowania człowieka może skutecznie wprowadzić jedynie siła, która - tym razem inaczej niż u Hobbes'a - ma moc nadprzyrodzoną: potrafi przetrząsnąć ludzkie motywy, zna fakty, które człowiek może ukryć przed innymi człowiekiem, rozumie przyczyny i umie przewidywać skutki, a ponadto dysponuje ogromnymi możliwościami oddziaływania na świat i ludzi, a więc rozporządza przede wszystkim skutecznym systemem kar i nagród. Oczywiście siła ta musi być głęboko zaangażowana w ludzkie sprawy, i tak rzeczywiście jest. Postrzegany z tej perspektywy "socjologiczny sens" Jahwe jest zupełnie jasny, zwłaszcza jeśli patrzymy nań pod kątem eksponującym problematykę więzi międzyludzkiej, integracji społecznej, solidarności wewnątrzgrupowej itp.

Starotestamentowa wizja strategii Jahwe wobec człowieka

Spójrzmy z tej właśnie perspektywy na przekazywaną nieraz bardzo obrazowymi i poruszającymi wyobraźnię środkami wyrazu starotestamentową wizję strategii Jahwe wobec człowieka. Przede

wszystkim jest godne uwagi, że strategia ta musi uwzględniać pewien zastanawiający, jeśli się zwąży boską omnipotencję, fakt. Jest nim względna niezmiennosc natury ludzkiej. W każdym razie w biblijnym ujęciu Jahwe, mimo swej boskiej mocy, nie postępuje z ludźmi tak, jak gdyby mógł dowolnie zmieniać ich naturę, lecz raczej jak gdyby musiał liczyć się z faktem, iż jest ona, przynajmniej w podstawowych wymiarach, raz na zawsze dana. To, iż sam jest stwórcą człowieka w niczym, jak się okazuje, owego faktu nie zmienia. Być może zresztą zmiłana taka, z boskiego punktu widzenia, nie jest w ogóle potrzebna, bowiem natura ludzka została tak pomyślana, iż stwarza szerokie możliwości oddziaływania Jahwe na człowieka. Możliwość te wypodzi się głównie z przeświadczenia, że "Człowiek stworzony został z dwoma popędami, «popędem dobrym» i «popędem złym». O obu może swobodnie decydować¹, choć są one częścią jego samego. Przyjmuje się ponadto, że «zły popęd» nie jest sam w sobie zły, bowiem w takim przypadku od samego początku człowiek byłby wydany na postawę zła, lecz jest jedynie zdolnością do zła². (Niestety liczne przykłady podawane przez Stary Testament świadczą, iż zdolność ta niezwykle często dochodzi w ludziach do głosu, jeśli pozostawi się im sobie samym).

Wizja człowieka jako istoty obdarzonej wolną wolą i zdolnością przynajmniej częściowego panowania nad sferą własnych uczuć, pragnień i emocji, sprawia, że strategia Jahwe polega przede wszystkim na czymś, co można by określić jako wprowadzanie korzystającego systemu kar i nagród, uprawdopodobniającego wybór przez ludzi zachowań moralnie pożądanych. Chodzi tu jednak nie tyle o bezpośrednie sterowanie losem każdego człowieka, co raczej o

¹A.M. Goldberg, *Judaizm, w: Pięć wielkich religii świata*, pod red. E. Brunner-Traut, Warszawa 1987, s. 97.

²Ibidem, s. 97.

dokonywana często w spektakularnej formie ingerencje w życie jednostek wbyranych, które pouczane, napomniane, karane lub hojnie wynagradzane stają się żywym świadectwem możliwości wpływania Jahwe na ludzkie życie. Ingerencje te opisywane są bardzo rozmaicie - w tradycji jahwistycznej na przykład Jahwe w formie zantropomorfizowanej zwykł interweniować osobliście, w tradycji elohistycznej preferował drogę bardziej pośrednią, udzielając np. przestrogi w śnie profetycznym - ale ich celem jest zawsze uświadomienie ludziom, iż żaden ich krok nie uchodziłby baczonej uwadze niewidzialnego, lecz wszechwładczego Stwórcy.

Jak się jednak okazuje, tego rodzaju ingerencje nie dają gwarancji zwycięstwa dobra na świecie, o czym świadczą już najwcześniejsze okresy historii ludzkości - pełna zepsucia epoka Noego lub czasy wieży Babel. Być może Jahwe, ze znanych tylko sobie powodów, interweniuje zbyt rzadko lub nie dość stanowczo, by mogło to skutecznie oddziaływać na ludzką świadomość i popchnąć większą jednostkę w pożądanym kierunku. Być może, obdarzwszy człowieka wolną wolą, nie chce zbyt natręcznie wywierać nań presji. Może też, pokładając nadmierne zaufanie w dobrych stronach ludzkiej natury - myśli, która obecnie wydaje się trudna do przyjęcia, gdyż graniczy z podważaniem dogmatu o boskiej wszechwładzy, lecz która mogła zupełnie nie razić twórców Starego Testamentu - kieruje się czymś w rodzaju, wynikającego z życiowości dla człowieka, wishfull thinking, ulegając następnie przykremu rozczarowaniu. Obserwując zepsucie szerzące się wśród ludzi niczym epidemia, rezygnuje z działań, które miałyby na celu "resocjalizację" czy też uodpornienie na zło w s z y s t k i c h członków społeczeństwa lub nawet ich większości, i wybiera inną strategię ratowania gatunku. Można by ją nazwać s t r a t e g i ą

h o d o w c y, jej istotą jest bowiem selekcja jednostek, na które skierowane ma być działanie, dokonywana pod kątem posiadania przez nie lub nie posiadania pożądanych cech. Najbardziej skrajnym przykładem zastosowania tej strategii jest, oczywiście, przypadek Noego, relacjonowany zarówno przez tradycję jahwistyczną, jak i kapitańską, co może świadczyć o jego ideowej doniosłości. Charakterystyczne dlań jest to, iż Jahwe zdecydował się interweniować w sprawy ludzkie dopiero w ostatniej chwili, gdy procesowi postępującego i głębokiego zepsucia opierał się już tylko jeden człowiek (i ewentualnie jego rodzina), a także radykalność środków (potop) zastosowanych wobec zdemoralizowanej ludzkości.

Wstrząsające wrażenie, jakie potop wywarł na Jahwe przyczyniło się do wyraźnego złagodzenia strategii, która od tego momentu zdaje się bardziej godzić z faktem, iż "zmysł bowiem i myśł serca człowiekaego skłonne są do złego od młodszeństwa swego" (Rdz. 8, 21 ten i następny cytat, ze względu na walory literackie przekładu, w tłumaczeniu Wujka). Z faktu tego wynika nie tylko wniosek, iż obok dobra musi istnieć zło (np. w tym samym człowieku), ale również, że obok dobrych ludzi zawsze będą istnieli ludzie źli: "przełoż też nie pobiję więcej wszystkich dusze żyjącej, jakom uczynił. Po wszystkie dni ziemię siew i żniwo, zimo i goraco, lato i zima, noc i dzień nie ustana" (Rdz. 8, 21, 22). Obowiązująca od tego momentu złagodzona wersja strategii odznacza się przesunięciem punktu ciężkości z eliminacji ludzi złych - mimo że przykład Sodomy i Gomory świadczy o możliwościach powrotu, choć w ograniczonej skali, do metod z epoki Noego - na otaczanie szczególną opieką ludzi wybranych, z którymi Jahwe zaczyna utrzymywać "stosunki specjalne". Oznacza to przede wszystkim, iż osłowa idea zmodyfikowanej strategii staje się idea przywierza Boga z człowiekiem, idea która zaznaczyła się już w

stosunkach Jahwe z Noem.

Idea przymierza

Idea ta, zarówno ze względu na jej doniosłość w Starym Testamencie, jak i wagę dla naszej problematyki, skłania do kilku refleksji. Przede wszystkim powstaje pytanie co jest wspólne, a co specyficzne dla każdego z trzech głównych przypadków biblijnych przymierzy, to jest przymierza Jahwe z Noem, Abrahamem i narodem żydowskim na Synaju. Wspólny wydaje się tu sam typ przymierza, dobrze znany z badań np. nad traktatami Hełtyckimi¹. Było ono w każdym przypadku - choć przymierze na Synaju jest pod tym względem szczególnie wzorcowe - traktatem zawierającym na zasadzie wzajemności. Traktaty takie zawierał zwykle król z wasallem. Odnaczają się one wyraźną asymetrią - strona silniejsza inicjowała tu i "nadawała" przymierze. Strona słabsza przyjmowała je, akceptując warunki sformułowane przez stronę silniejszą, wobec której zobowiązana była do okazywania wdzięczności. Do wdzięczności zobowiązana była dlatego, że przymierze stanowiło akt łaski i wyróżnienia, stwarzając stabilną podstawę do zajmowania uprawnień i pozycji. Tak więc, mimo że asymetryczne nie uprzywilejowanej pozycji. Tak więc, mimo że asymetryczne przymierze nie było ustanawiane w wyniku negocjacji stron, mimo iż było jedynie wyrazem woli i dominacji strony silniejszej, to jednak mogło być korzystne również dla strony słabszej, właśnie dzięki wprowadzaniu owej stabilności ("protekcjonalno-wyróżniającej") stosunków. Podstawowa cecha przymierza jest więc wspólna dla wszystkich wymienionych przypadków. Istnieje jednak pomiedzy nimi różniel istotne różnice.

¹ Patrz np. H.J.Harrington, op.cit., s.221.

Przymierze z Noem odnacza się przede wszystkim tym, że zostało w jego osobie zawarte jak gdyby z całą ludzkością, obejmując wszystkich potomków tego protoplasty, a nawet zwierzęta przewołane w arce. Nie jest więc przymierzem w y r ó ż n i a - j a c y m, i to niewątpliwie należy uznać za jego najbardziej specyficzną i najbardziej z naszego punktu widzenia interesującą cechę.

Przymierze z Abrahamem i jego potomkami ma pod tym względem zupełnie inny charakter. Abraham zostaje wybrany spośród wielu, stając się obiektem szczególnego zainteresowania ze strony Jahwe, który go sobie, jak stwierdza, "wypatrzył". Wyróżniony zostaje zresztą nie tylko on, lecz również całe jego przysię, liczone "nierzym gwiazdy na niebie", potomstwo. Jest charakterystyczne, że Jahwe dokonując wyboru, właściwie nie komentuje swoich motywów i kryteriów. Można się jedynie domyślać, znając Abrahama - zresztą na podstawie faktów, które miały miejsce już po jego wyborze - iż zwrócił na siebie uwagę dodatkimi cechami charakteru, choć nie brak w jego życiorysie również i potknięć. Nie jest jednak jasne, czy tylko przewaga owych dodatknych cech charakteru zadecydowała o "wypatrzaniu go sobie" przez Jahwe, co było tak wyraźne w przypadku Noego. Biblijny opis zdaje się miejscami sugerować, iż wybór ten można interpretować - używając antropomorfizującego języka - jako wybór uczuciowy. A jak wiadomo, wybory uczuciowe na ogół trudno uzasadnić w sposób w pełni racjonalny. Dlatego też niektórzy interpretatorzy - np. cytowany przez nas Arnold Goldberg - dla ich wyjaśnienia wprowadzają pojęcie "religijnego erosu". Do faktów uzasadniających użycie tego pojęcia jeszcze wrócimy. W tym miejscu ważne jest natomiast podkreślenie, że strategia Jahwe wobec człowieka (ludzkości) polegała w przypadku zawarcia przymierza z Abrahamem na wyłonieniu plemienia

traktowanego inaczej niż wszystkie inne grupy i przyznaniu mu wład nich pozycji szczególnej: "Pan rzeki do Abrahama: «Wydź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazę. Uczynię bowiem z ciebie wielki naród, będę ci błogosławił i twoje imię rozstawię: staniesz się błogosławieństwem. Będę błogosławił tym, którzy ciebie błogosławić będą, a tym, którzy tobie będą złorzeczyli i ja będę złorzeczył»" (Rdz.12,1,2,3). Już w momencie, gdy wypowiedziane zostały te słowa, władę wyraża nie, a dalsze wydarzenia to potwierdzają, że szczególnie pozycja Abrahama i jego plemienia polega na tym przede wszystkim, iż w relacjach z innymi mają oni Jahwe jak gdyby po swojej stronie, mogą zawsze liczyć na jego opiekę, protekcję i łaskę. Podkreśla się przy tym niekiedy, że przymierze z Abrahamem, w przeciwieństwie do przymierza na Synaju, nie ma charakteru warunkowego. I rzeczywiście Jahwe nie informuje Abrahama, iż będzie on założycielem plemienia wybranego, jeżeli np. dochowa swemu Bogu wierności, lub jeżeli wierności dochowają jego potomkowie. Z drugiej jednak strony strategia jego postępowania wobec pierwszego patriarchy jest od samego początku ukierunkowana na umocnienie lub wytworzenie w nim tych dyspozycji, nastawień, przekonań, uczuć, które mogłyby stanowić mocną podstawę dla takiej wierności. Toteż można powiedzieć, że staje się on obiektem intensywnej socjalizacji, w czasie której Jahwe udziela mu na różne sposoby, że jest w stanie spełnić każdą swoją obietnicę, nawet w warunkach skłaniających do uzasadnionego na gruncie ziemskich doświadczeń sceptycyzmu. Np. zgodnie z obietnicą Izaak przychodzi na świat w okrasie, gdy zarówno Abraham, jak i jego żona Sara są już w podeszłym wieku i mają wszelkie podstawy, by w taką możliwość wątpić; w Sarze budzi ona nawet śmiech, którym Jahwe czuje się dotknięty. Chodzi więc o wpojenie Abrahamowi wiary

niezłomnej w słowo boże, o wytworzenie postawy nieograniczonego zaufania do Jahwe. Odnosi się przy tym wrażenie, iż boskie postępowanie służy budowaniu zaufania w z a j e m n e g o, bowiem Abraham wystawiany jest stale na próby, których celem jest sprawdzenie, na ile z kolei on sam zasługuje na zaufanie.

Być może ów nacisk na budowanie wzajemnego zaufania sprawia, iż przymierze z Abrahamem zostaje zawarte zgodnie z całym tradycyjnym ceremoniałem, stosowanym w przypadku układów: Jahwe, przybrawszy postać gorzącej pochodni, przesunął się pomiędzy przetwarzanymi na połowy zwierzętami (trzyletnie - jagnięta, kosa i baran) oraz gołębicą i synogarlicą, których cześci Abraham ułożył jedną naprzeciw drugiej. W ten sposób przypięczętował ("prześciął") układ, podobnie jak dzieje się to i dziś przy "prześcinianiu" zakładu, podkreślając w ten sposób udzielone gwarancje. Złamanie przymierza w ten sposób zawartego ściera przekleństwo na stronę nie dotrzymującą układu.

Ponieważ przymierze zostało zawarte nie tylko z Abrahamem, ale też z jego potomkami, powyższy rytuał został uzupełniony rytuałem obrzezania, który od tego momentu będzie obejmował wszystkich patriarchalnych potomków płci męskiej, stanowiąc potwierdzenie przynależności do grupy objętej układem. Jest charakterystyczne, że dopiero w czasie tej drugiej fazy przymierza Abraham staje się Abrahamem, czyli "ojcem mnóstwa" (uprzednio był Abrahamem), uzyskując tym samym nową tożsamość społeczną.

Przymierze na Synaju nie zakwestionowało tych tradycji, wszak było zawarte z "Bogiem Abrahama", który podkreślał ciągłość swoich poczynań, jednak relacja Boga z ludźmi osiągnęła dzięki niemu nową jakość. O ile bowiem przymierze z Abrahamem precyzyjnie określiło z b l o r o w o ś c i, o tyle przymierze na Synaju pewnej z b l o r o w o ś c i, o tyle przymierze na Synaju

wyraźnie wykreowało i zdefiniowało g r u p ę, która od tego momentu staje się partnerem Jahwe jako N a r ó d W y b r a n y. Fundamentem wiary narodowej ludu Izraela staje się szczególny związek, który od czasu tego przymierza połączył go z Bogiem. Jest to związek niezwykle silny, skoro Izrael uznany zostaje za jedyny lud, wśród którego Jahwe decyduje się zamieszkać, oraz któremu postanawia przewodzić i królować. Tylko dzięki owemu, zupełnie wyjątkowemu, związkowi grupa istnieje jako naród, z czego wyprowadza się wniossek, że inne ludy nie mogą być nawet uznane za narody. Fakt ten pozwala przypisywać przymierz na Synaju szczególne znaczenie socjologiczne, zwłaszcza, gdy uwzględną się również pozostałe cechy różniące je od przymierzy z Noem i Abrahamem. Z punktu widzenia socjologii moralności za główną spośród tych cech można uznać towarzyszącą mu szczególną kodyfikację moralno-prawną. Bóg, królując swojemu ludowi, poucza wszystkich jego członków o właściwych i niewłaściwych formach postępowania przy pomocy eksplicite sformułowanego obszernego kodeksu, którego jądro stanowi wyrzuty w kamieniu Dekalog. Waga, jaką Jahwe przywiązuje nawet do formy jego przechowywania, świadczy tu o wielkim stopniu identyfikacji Boga i Prawa. (Marto pamiętać, że Jahwe, w pojęciu jego ówczesnych wyznawców, zamieszkiwał w s e n s i e d o s i o w n y m tę część Świątyni, w której złożona została, zawierająca tablice z najważniejszymi przykazaniami i wykonana ściśle według boskich planów, Arka Przymierza). Trzeba zresztą podkreślić, że za każdą z bardzo licznych norm, a nie tylko za normami Dekalogu, stoi bezpośrednio autorytet boski, i że lub dobre stosunki z Bogiem zależą od skrupulatnego ich przestrzegania. O szczególnej doniosłości Przymierza na Synaju dla ludu Izraela świadczy przede wszystkim fakt, iż obowiązujący go system moralno-prawny zawarty w Torze jest w niej zawsze przedstawiany jako wynik przymierza i towarzyszącego mu objawie-

nia praw. A trzeba pamiętać, że system ów, od momentu powstania aż po czas diaspory, stanowi bez wątpienia fundament wiary narodowej Żydów. "To Tora właśnie utrzymuje spójność żydostwa - pisze Arnold Goldberg. - Od tysiąca lat nie ma ono żadnej centralnej instytucji. Wspólnotę Żydów podtrzymuje życie zgodnie z Torą, tak jak chce tradycja i jak zgodnie z tradycją ucza nauczyciele¹. "W ten sposób Żydzi stali się faktycznie narodem Księgi².

Doniosłość tę widać wyraźnie nawet wtedy, gdy na pięcioksiąg patrzymy z redakcyjnego punktu widzenia. Prawo towarzyszące Przymierz stanowi bowiem nie tylko najistotniejszą treść Księgi Wyjścia, ale również podstawowy materiał Księgi Powtórzonego Prawa, która z pewnością nie przypadkiem ostateczny redaktor Pięcioksięgu potraktował jako materiał zamykający dzieło i prezentujący niejako jego esencję.

O szczególnym charakterze i wyjątkowej pozycji Przymierza na Synaju stanowi również rola, jaką odegrał w nim Mojżesz - wybrany przedstawiciel narodu, którego Jahwe uczynił pośrednikiem między sobą a grupą. W osobie Mojżesza w pełni ukonstytuowała się doniosła rola proroka, która okazała się tak ważną nie tylko dla Starego Testamentu, ale i dla całych losów Izraela. Prorok jest tą postacią, której starotestamentowa tradycja przypisana zdolność bezpośredniego komunikowania woli Boga, prowadzącego swój lud w sobie tylko znanym kierunku - stąd jego niezwykle charzyczna - i ustawiła ponad ziemskimi układami i strukturami wiary. Jest więc postacią kluczową w ziemskim życiu społeczności teokratycznej, skoro Bóg nie ma zycznego nawiazywania bezpośrednich kontaktów z każdym z poddanych.

¹ A. Goldberg, op.cit., s. 101.
² Ibidem, s. 101.

Podsumowując możemy powiedzieć, że w wyniku Przymierza na Synaju obecność Jahwe wśród ludzi osiągnęła nową jakość pod względem intensywności, stopnia niemal drobiazgowego, począwszy od tego momentu, ingerowania w sprawy grupy i wpływanie na jej losy, pod względem stopnia "zadomowienia się" w niej. Od tego momentu Jahwe staje się Królem Izraela i przewodnią siłą stale obecną w jego dziejach.

Gdy spojrzemy jednak na Przymierze synajskie z ogólnoludzkiego punktu widzenia, zauważamy, iż mamy tu do czynienia nie tylko z przybliżeniem się Boga do ludzi i intensyfikacją oddziaływań na ich losy, ale także z dalszym skupianiem boskiej uwagi na pewnej tylko ich kategorii - na Narodzie Wybranym. Dalsze zaangażowanie i koncentracja staje się więc, zgodnie z boską strategią, która sygnalizowałaśmy wcześniej, ceną postępującej intensyfikacji oddziaływań. Nie znaczy to zresztą, że pozostałe ludy znalazły się od tego momentu poza zasięgiem boskiej mocy lub poza sferą boskich zainteresowań, Stary Testament sugeruje raczej, iż ich historia i losy stały się jakby wtórne wobec historii i losów Izraela, stworzonego po to, by pod okiem Boga przewodzić innym narodom. Do tej konkluzji, brzemiennej w etyczne i socjologiczne następstwa, Stary Testament dochodzi drogami, w których idea przymierza odgrywa niewątpliwie rolę kluczową.

Dwa źródła więzi społecznej
Integrującej Narod Wybrany

Wśród rozmaitych czynników integrujących społeczność Izraela w trakcie jego trudnej walki o przetrwanie warto wymienić dwie ich kategorie, które - jak się zdaje - odgrywają w tym procesie rolę szczególnie doniosłą. Można też o nich mówić jako o dwóch strategiach lub technikach, mniej lub bardziej wiadomego

kreowania więzi przez duchowych przywódców grupy i autorów starotestamentowych treści.

Pierwszą kategorię czynników stanowią efekty techniki do-wartościowywania grupy własnej. Chodzi tu o ewidentnie integrujące funkcje koncepcji przypisywanej grupie własnej pozycje lepszą niż wszystkim grupom pozostałym, a więc koncepcje, która w swej dojrzałej formie przybiera postać Idei Narodu Wybranego. Jest to idea pozwalająca przypisywać wyższość nie tylko grupie własnej jako pewnej społecznej całości, lecz również poszczegól-nym jej członkom, jeśli się ich porównuje z członkami innych grup. Ważne jest przy tym - co wyraźnie sugeruje np. treść przymierza na Synaju - że członkowie grupy własnej mają prawo do owego poczucia wyższości właśnie jako członkowie grupy, wle-rnie przestrzegający jej norm. I podobną sytuacją zetknięliśmy się omawiając problem aksjologicznych podstaw poczucia własnej wartości "człowieka radzieckiego".

Druga kategoria czynników wiąże się z rozbudowaniem rozleg-łej sfery normalnych regulacji moralno-prawnych, regulujących w grupie zarówno dziedziny zachowań indywidualnych, jak i zbiorowych. Przy czym ważny jest już sam fakt rozległości tej sfery, ilość norm i reguł służących do r o b i a z g o w e j r e - g u l a c j i i bardzo obszernej sfery zachowań społecznych. Na fakt ten warto spojrzeć pod kątem funkcji, która się często mo-ralności przypisuje i którą Mitwicki porównał do funkcji smaru łączącego tarcia międzyludzkie. Toteż jeżeli spojrzemy na mo-ralność z tej perspektywy - co, oczywiście, nie musi oznaczać akceptacji jakiejś ortodoksyjnej wersji funkcjonalizmu - wolno nam przypuścić, iż charakterystyczna dla społeczności Izraela szczególna kodyfikacja zachowań społecznych, dzięki usunięciu lub łagodzeniu konfliktów, wpływała pozytywnie na integrację społeczną. Rzecz jasna, jakkolwiek kodyfikacja może spełniać

tę funkcję jedynie pod warunkiem wywierania rzeczywistego wpływu na ludzkie postępowanie, a to w praktyce zakłada zarówno pewien poziom internalizacji norm, jak i mniej lub bardziej skuteczny system kontroli społecznej. Trzeba podkreślić, że spełnieniu tego warunku bardzo sprzyjało istnienie pierwszej kategorii czynników integracji, bowiem normy adresowane do członków społeczności są w Starym Testamencie przedstawiane jako normy grupy wybranej, za którą stoi w dodatku boski autoritet. Miało to niewątpliwie bardzo istotny wpływ na ich percepcję. Tak więc o wzajemnych związkach zachodzących pomiędzy obiema kategoriami musimy stale pamiętać, analizując poszczególne czynniki.

Starotestamentowa sfera regulacji moralno-prawnej

Omawianie "wieloznaczących treści" Starego Testamentu rozpoznamy od analizy czynników należących do kategorii drugiej, stwarza to bowiem najlepsza okazje do rozważenia starotestamentowego systemu etycznego pod kątem wyróżnionych przez nas orientacji moralnych.

Już pobieżny rzut oka na ów system pozwala zauważyć fakt niezwykle istotny z punktu widzenia socjologii moralności: system ten głęboko przenika ją idee charakterystyczne przynajmniej dla trzech spośród wyróżnionych przez nas orientacji. Chodzi tu o orientację prospołeczna, wzajemnościowa oraz tabulistyczna, przy czym trudno rozstrzygnąć, której z nich należałoby przypisać ważniejszą od innych pozycję. Związki z orientacją godnościową, tak jak ją w niniejszej pracy rozumiemy, zdają się być bardziej złożone, czy nawet problematyczne i mogą w znacznym stopniu za-
leżeć od samego pojmowania godności.

Można przypuszczać, że spośród trzech wspomnianych orientacji najbardziej widoczne w Starym Testamencie są - orientacja wzajemnościowa, z jej słynną formułą: "oko za oko..." i tabulistyczna, przejawiająca się w traktowaniu wszelkich norm jako uświęconych zakazów i nakazów. Postaramy się wykazać, że również pozycja orientacji prospołecznej jest niezwykle wysoka a charakterystyczne dla niej idee mają głębokie korzenie historyczne i widać się w interesujący sposób że specyficznym dziedzinie kulturowym Izraela. Należy przy tym wyjaśnić, że mówiąc o przejawianiu się interesujących nas orientacji w systemie moralno-prawnym Starego Testamentu, rozumiemy ów system bardzo szeroko, włączając doń nie tylko eksplícite sformułowane normy postępowania, ale również jakiegokolwiek inne treści, które na postępowanie, przekonania czy postawy etyczne wiernych mogły wpływać, a więc np. wszelkie wątki fabularne zawierające moralne przesłanie, w tym - liczne wzory osobowe.

Etyka Starego Testamentu

z perspektywy prospołecznej orientacji moralnej

Bez przesady można powiedzieć, że w etyce Starego Testamentu wątki prospołeczne są niemal wszechobecne, a ponad licznymi obowiązkami wobec bliźnich i nakazem szanowania ich dobra wyżej stoją jedynie obowiązki wobec Boga. Taka właśnie aksjomatyczna hierarchia w sposób jednoznaczny zostaje wyłożona w Dziejach Przekazaniach i, co ciekawe, ujawnia się wyraźnie już w pierwszych rozdziałach "historii pierwotnej", gdzie dwa najważniejsze przedstawione ciężkie grzechy człowieka opisane zostały jako czyn skierowany przeciwko Bogu (grzech pierwotny) oraz zbrodnia przeciw człowiekowi (bratobójstwo Kaina), z zachowaniem takiej akuracji, zapewne nie przypadkowej, kolejności.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej pod interesującym nas kątem normom składowającym się na Dekalog. Oto jego treść zredagowana w wersji elohistycznej, poprzedzona podobną co w wersji deuteronomicznej (nieco odmienną) - "preambulą":

"Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli.

Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie! Nie będziesz czy- nił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! Nie będziesz oddawał im poklonu i nie będziesz im służył, ponieważ Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem za- zdrosnym, który karze występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia względem tych, którzy Mnie nienawidzą. Okazuję zaś łaskę aż do tysięcznego pokolenia tym, którzy Mnie miłują i przestrzegają moich przykazań.

Nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego, do czczych rzeczy, gdyż Pan nie pozostawi bezkarnie tego, który wzywa Jego imienia do czczych rzeczy.

Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uwiecznić. Sześć dni będziesz pracować i wykonywać wszystkie twe zajęcia. Dzień zaś siódmy jest szabatem ku czci Pana, Boga twego. Nie możesz przeto w dniu tym wykonywać żadnej pracy ani ty sam, ani syn twój, ani twoja córka, ani twój niewolnik, ani twoja niewolnica, ani twoje bydło, ani cudzoziemiec, który mieszka pośród twoich bram. W sześciu dniach bowiem uczynił Pan niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co jest w nich, w siódmym zaś dniu odpoczął. Dlatego błogosławił Pan dzień szabatu i uznał go za święty.

Czcij ojca twego i matkę twoją, abyś długo żył na ziemi, która Pan, Bóg twój, da tobie.

Nie będziesz zabijał.

Nie będziesz cudzołożył.

Nie będziesz kradł.

Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwem jako świadek.

Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego. Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osia, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego".

Jednym z pierwszych pytań, które nasuwa lektura Dekalogu, jest pytanie o hierarchię składowających się nań norm. Potoczna intuicja i tradycja sugerują, że są one ułożone w kolejności podytowanej ważnością poszczególnych przykazań, choć w gruncie rzeczy Stary Testament nigdzie tego eksplicite nie stwierdza. Mimo braku takiego stwierdzenia można bez większego ryzyka przyjąć, że interesujące nas intuicje starożytnego wyznawcy i intuicje elohistycznego autora były zbliżone z intuicjami współczesnego czytelnika. Totalnie niewątpliwie trzy pierwsze normy, określające obowiązki członków Narodu Wybranego wobec Jahwe, należy uznać za normy szczególnie doniosłe. Fakt ten pozwala mówić o wyraźnym dominowaniu w Dekalogu "orientacji teocentrycznej" nad orientacją społeczną, której przejawów należy szukać w normach pozostałych. Twierdzenie takie nie jest zresztą ścisłe, bowiem orientacja społeczna daje o sobie znać również w przykazaniu trzecim, zwłaszcza gdy za głównego adresata normy uznamy głowę paternalistycznej rodziny. Norma ta stwierdza mianowicie coś więcej niż tylko nakaz świętowania szabatu, podkreśla się w niej również, iż w dniu tym odpoczynek należy się wszystkim, a nie tylko mężczyznom, nawet niewolnikowi i cudzoziemcowi i takie m.in. były zapewne intencje prawodawcy, któremu, jak widać, dobro ludzi znajdujących się w gorszej sytuacji społecznej nie

było obojętne. Dopatrywanie się owych intencji również w tym, dotyczącym w końcu zupełnie innej sprawy, przykazaniu, wydaje się uprawnione, gdyż przejawy tendencji do brania w obronę słabszych widoczne są w Pięcioksięgu, a zwłaszcza w Księdze Wyjścia, na każdym kroku. Nie trzeba dodawać, że ta cecha starotestamentowej moralności jest godna odnotowania z punktu widzenia problematyki orientacji prospołecznej.

Z pozostałych siedmiu norm przy najmniej sześć, w ich rzeczywistym sensie treściowym, jest wręcz zdominowana przez orientację prospołeczną, przy czym uprzywilejowanymi prospołecznymi obiektami są, jak wiadomo, ojciec i matka. Przykazania płate i siódme nie wymagają z tego punktu widzenia komentarza. Warto natomiast zauważyć, że przykazanie ósme bywa często traktowane głównie jako norma nakazująca "ogólną" prawdomówność, gdy w rzeczywistości jego sformułowana eksplicite intencja jest przede wszystkim prospołeczna - ma ono postać zakazu krzywdzenia bliźnich przy pomocy kłamstwa.

Osobliwością dwóch ostatnich przykazań jest to, iż nie odnosią się one do czynów, lecz zakazują u c z u ć, można więc postawić pytanie czy wolno przypisywać im zamiar chronienia czyjeś dobra, skoro, formalnie biorąc, zagrożenie czyjegoś dobra może być spowodowane raczej zachowaniami niż samymi postawami. Jeśli jednak spojrzymy na to pytanie z mniej formalnego, a bardziej realistycznego punktu widzenia, uwzględniającego faktyczny związek między postawami i czynami, odpowiedź wiążąca owe zakazy z orientacją prospołeczną wydaje się oczywista.

Trudno natomiast bez naciągania, jednoznacznie powiązać z tą orientacją przykazanie zakazujące cudzołóstwa, wiele bowiem w tym przypadku zależy od konkretnych okoliczności towarzyszących owemu czynowi. W pewnych sytuacjach zakaz ten może rzeczywiście

bronić dobra rodziny lub konkretnych osób, np. zdradzanego współmałżonka czy też osoby uzależnionej od "cudzołożnika", w innych jednak, gdy czyn nie godzi w dobro (np. rozumiane subiektywnie) jakiegokolwiek strony, wypada go powiązać raczej z tabuistyczną niż z prospołeczną orientacją.

Z interesującego dla nas punktu widzenia bywa nierzaz rozważany moralny sens czwartego przykazania, które nakazując okazanie czci ojcu i matce uzupełnia to polecenie stwierdzeniem: "abyś długo żył na ziemi, która Pan, Bóg twój, da tobie". Etyczny problem polega na tym, że jeśli stwierdzenie to uznamy za rację (zwłaszcza za jedną rację) uzasadniającą normę, nabiera ona charakteru zasady czysto p r z e z o r n o ś c i o w e j, w której chodzi jedynie o ochronę dobra własnego. Tym samym nie może być uznana za rację moralną, szczególnie normę reprezentującą orientację prospołeczną, tak jak ją tu rozumiemy. Otóż wydaje się, że tego rodzaju wniosek szedłby zdecydowanie za daleko, bowiem odczytywanie owego "uzasadnienia" jako jedynego, czy nawet głównej racji, dla której należałoby przestrzegać przykazania, jest z wielkim prawdopodobieństwem niezgodne zarówno z odczytywaniem go przez wyznawców z różnych epok, jak i z domniemanymi intencjami normodawcy. Mamy tu raczej do czynienia z dość często spotykaną w Starym Testamencie praktyką opatrywania rozmaitych nakazów i zakazów swoistym k o m e n t a r z e m, który jest nie tyle racją je u z a s a d n i a j a c a, co raczej dodatkową racją wzmacniającą daną normę. Praktyka ta w odczytywaniu ty sposobu wynika z łatwego do zauważenia w Pięcioksięgu pragnienia autorów zmaksymalizowania mocy perawazyjnej sformułowanych w nim norm. Stąd częste odwoływanie się do interesu adresata normy, ale czasem także do jego wyobraźni czy skojarzeń niewiele mających wspólnego z tym interesem. I tak, w przypadku pierwsze-

go przykazania wyznawcy rzeczywiście sugeruje się korzyści wynikające dlań z przestrzegania tego przykazania, skoro określa się tam Jahwe jako Boga zazdrosnego, nagradzającego lub karzącego ludzi w zależności od stosunku, jaki do niego mają. Ale już w przykazaniu trzecim nakaz świętowania szabatu po sześciu dniach pracy uzasadniany jest bez odwoływania się do interesów osobistych. Za argument wystarczy w tym przypadku stwierdzenie, iż sam Bóg tak właśnie postąpił, odpoczywając siódmego dnia po trudach stworzenia świata. Jak widzimy, o moralnej socjalizacji wiernych myśli się tu zarówno w kategoriach teorii uczenia poprzez nagrody i kary (z większym naciskiem - również zgodnie z teorią - na nagrody: okazywanie łaski prawowiernym aż do tysięcznego pokolenia, karanie zaś niewiernych co najwyższej do pokolenia czwartego) jak i w kategoriach właściwych dla teorii podkreślających rolę socjalizacyjną - mechanizmów naśladowczych.

Dziestecioro przykazań słusznie uchodzi za esencję starotestamentowej moralności. Wiele norm Pięcioksięgu stanowi rozwinięcie, uszczegółowienie lub operacjonalizację jego ideału, przy czym, podobnie jak w Dekalogu, daje się zauważyć również w innych miejscach dominację norm regulujących stosunki Hebrajczyków z Jahwe nad wszystkimi innymi normami. Natomiast większość norm regulujących stosunki międzyludzkie można przypisać intencje powstrzymywania wiernych przed działaniami lub, mówiąc językiem prawniczym - "zaniechaniami", w których interes osobisty adresata normy skłaniał by go do postępowania nie liczącego się, lub liczącego się w stopniu niedostatecznym, z dobrem drugiej osoby (osób). Taki charakter ma np. norma stwierdzająca, że "Kto by porwał człowieka i sprzedał go, albo znalazłono by go jeszcze w jego ręku, winien być ukarany śmiercią" (Wj 21,16). Sądząc po rodzaju kary, wolność osobista była wysoko cenioną wartością,

znacznie wyżej np. niż nietykalność osobista: "Kto by w kółku ni uderzył bliźniego kamieniem albo pięścią, ale go nie zabił, tylko zmusił do porostania w łóżku, to gdy ten wstanie i będzie o lasce chodził na dworze, ten który go uderzył, będzie wolny i tylko mu wynagrodzi przerwę w pracy, i dołoży starań, żeby go wyliczyć" (Wj 21,18,19).

Oba przykłady sugerują, a inne liczne fakty tę sugestię potwierdzają, że prawo talionu, tzn. karanie sprawcy złem podobnym do tego, które wyrządził, nie jest w Starym Testamencie stosowane tak konsekwentnie, jak się to potocznie przyjmuje. Bardzo często dla normodawcy ważniejszy od odwetu okazuje się "pragmatyczne" zrekompensowanie poszkodowanemu poniesionej straty. Na pytanie - od czego może zależeć wybór sankcji przewidzianej przez prawodawcę, rzuca światło następujący fragment: "Gdyby mężczyźni bijąc się uderzyli kobietę brzemienną powodując poronienie, ale bez jakiegokolwiek szkody, to (winny) zostanie ukarany grzywną, jaką na nich nałoży małżonek tej kobiety, i wypłaci ją za pośrednictwem sędziów polubownych. Jeżeli zaś ona poniesie jakąś szkodę, wówczas on odda życie za życie, oko za oko, ząb za ząb, ręką za ręką, nogą za nogę, oparzenie za oparzenie, ranę za ranę, siniec za siniec". (Wj 21,22,23,24,25). Ten i wiele innych przepisów pozwalała wnosić, że odwet zgodny z prawem talionu stosuje się z reguły w przypadku przewinień poważniejszych, zaś w przypadku mniejszych przewinień preferowane są rekompensaty "pragmatyczne" lub ofiary "przebiegane". Na marginesie można zauważyć, że w świetle tej tendencji rodzi się pytanie o zawartą w Biblii ocenę moralną wydarzenia, jakim jest śmiertelny piodu.

Jeżeli w starotestamentowej regulacji moralno-prawnej dostrzegamy zgodną z orientacją prospołeczną tendencję do ochrony interesu innych, to nie jest zaskakujące, że tak wiele norm bierze

W obronę słabszych. To oni właśnie narazeni są najbardziej na przejawy czyjegoś egoizmu, agresywności lub bezwzględności, gdy tymczasem sinni bardzo często mogą po prostu obronić się sami. Oto kilka charakterystycznych nakazów zgodnych z tą tendencją: "Nie będziesz uciskał bliźniego, nie będziesz go wyzykiwał. Zapłata najemnika nie będzie pozostawała w twoim domu przez noc aż do poranka. Nie będziesz ziorzczył głuchemu. Nie będziesz kładł przeszkody przed niewidomym, ale będziesz się bał Boga twego. Ja jestem Pan! Nie będziecie wydawać niesprawiedliwych wyroków. Nie będziesz stronniczym na korzyść uboższego, ani nie będziesz miał względków dla bogatego" (Kpł 19, 13, 14, 15). Warto zauważyć, że jądrem starotestamentowego pojęcia sprawiedliwości wydaje się zasada równej miary, której próbkę widzieliśmy przed chwilą. Formalnie biorąc, stosowanie tej zasady jest jednakowo korzystne dla wszystkich, ale oczywiście biorąc realnie to słabsi odnoszą większe korzyści z jej przestrzegania. Dlatego też socjologiczny sens zasady równej miary wiąże ją dość ściśle - podobnie jak to ma miejsce w przypadku "Kryterium bezstronności"¹, które ma wiele wspólnego z zasadą równej miary - z orientacją prospołeczną.

Wiele charakterystycznych przykładów brania w obronę słabszych zawiera, szczególnie ważna jako źródło moralności, Księga Powtórzonego Prawa. Czytamy w niej m.in. "Jeśli bliźniemu swemu udzieliś pożyczki z zabezpieczeniem, nie wejdziesz do jego domu, by zabrać cośkolwiek w zastaw. Na dworze będziesz stał, a człowiek, któremu pożyczysz, wyniesie ci ten zastaw na zewnątrz. Wszakże jeśli to jest człowiek ubogi, nie położysz się spać (naukryty) tym zastawem, lecz zwrócisz mu zastaw przed zachodem słońca, aby mógł spać pod swoim płaszczem, błogosławiąc tobie, a

¹ Kryterium to omawiamy szerzej w pracy *Orientacje moralne - próba typologii*, Warszawa 1989.

pan, Bóg twój, policzy ci to za dobry czyn. Nie będziesz niesprawiedliwie gnebił najemnika uboższego i niedźnego, czy to będzie brat twój, czy obcy, o ile jest w twoim kraju, w twoich murach. Tegorę dnia oddasz mu zapłatę, nie pozwoliś zajść nad nią słońcu, gdyż jest on biedny i całym sercem jej pragnie; by nie wyzywał Pana przeciw tobie, a to by cię obciążało grzechem (...). Nie będziesz kłamał prawa obcokrajowca i sieroty ani nie weźmiesz w zastaw odziewy od wdowy. Pamiętaj, żeś był niewolnikiem w Egipcie i wypawił cię stamtąd Pan, Bóg twój; dlatego to ja ci nakazuję zachować to prawo. Jeżeli będziesz żał we żniwa na swoim polu i zapomnisz snopka na polu, nie wrócisz się, aby go zabrać, lecz zostanie dla obcego, sieroty i wdowy, aby cię błogosławił Pan, Bóg twój, we wszystkim, co czynił będą twe ręce. Jeśli będziesz zbierał oliwkę, nie będziesz drugi raz trząść gałęzi; niech zostanie coś dla obcego, sieroty i wdowy. Gdy będziesz zbierał winogrona, nie szukaj powtórnie pozostałych winogron; niech zostanie dla obcego, sieroty i wdowy". (Pwt 24, 10-15, 17-21). Wśród słabych, których starotestamentowa moralność bierze w obronę, uprzywilejowana pozycję mają wdowy i sieroty. W Księdze Wyjścia Jahwe w sposób bardzo ekspresyjny informuje, co czeka tych, którzy by próbowali je skrzywdzić: "Nie będziesz krzywdził żadnej wdowy i sieroty. Jeśli byś ich skrzywdził, zapali się gniew mój, i wygnubie was mleczem i żony wasze będą wdowami, a dzieci wasze sierotami" (Wj 22, 21-23).

Specyficzna kategorię "podmiotów etycznego obowiązku" stanowią w Starym Testamencie niewolnicy. Z jednej strony nie są to podmioty tak pełnoprawne, jak "bliźni", z drugiej jednak, nie znajdują się całkowicie poza ochroną moralno-prawnego systemu zawartego w świętej księdze. Na czym w ich przypadku polega ta "prospołeczna" ochrona, pozwalająca się zorientować np. następujące fragmenty

Piecoksięgu: "Kto by pobit kijem swego niewolnika lub niewolnicę, tak iżby zmarli pod jego ręką, winien być surowo ukarany. A jeśli by pozostali przy życiu jeden czy dwa dni, to nie będzie podlegał karze, gdyż są jego własnością" (Wj 21). Charakterystyczne jest, że normodawca uznał tu za stosowne u z a s a d n i a ć nie stosowanie sankcji. Nie znaczy to jednak, że sprawca ponosi konsekwencje pobicia jedynie w przypadku śmierci swego niewolnika, bowiem jak czytamy nieopodal: "Jeśliby ktoś uderzył niewolnika lub niewolnicę w oko i spowodował jego utratę, winien za oko obdarzyć ich wolnością. Również gdyby wybił ząb niewolnikowi zębem lub niewolnicy, winien za ząb uczynić ich wolnymi" (Wj 26, 27). Pamiętając, iż mamy tu do czynienia ze społeczeństwem niewolniczym, należy docenić surowość sankcji groźących np. za wybiście zęba niewolnikowi, jaka jest utrata wszelkich do niego praw. O traktowaniu niewolników jako istot zasadniczo ludzkich, choć niepełnowartościowych, świadczyć może pośrednio następujące rozstrzygnięcie moralno-prawne: "Gdyby (...) wójt zabócił niewolnika lub niewolnicę, jego właściciel winien wypiścić ich panu trzydzieści sykków srebrnych, wójt zaś będzie ukamienowany" (Wj 32). O "człowieczeństwie" niewolnika zdaje się świadczyć zastosowana tu kara śmierci wobec woju, charakterystyczna, jak wskazują inne regulacje, dla zabicia przereń człowieka. Z drugiej strony warto zwrócić uwagę na znamieną, w cytowanym poprzednio fragmencie, rezygnację z zastosowania prawa talionu - właściciel za wybiście oka niewolnikowi nie płaci własnym okiem. O takim rozstrzygnięciu zadecydowały być może zarówno względy zasadnicze, jak i pragmatyczne: niewolnik nie może być zrównany w prawach moralnych ze swym właścicielem, a ponadto pozbawienie właściciela oka, zamiast praw własności wobec niewolnika, wydaje się dla tego ostatniego zbyt korzystne. Z kolei pozbawienie go i oka i praw

własności byłoby karą bardziej surową niż w przypadku okaleczenia człowieka wolnego, również więc nie może wchodzić w grę. Ogólnie biorąc, jeśli się uwzględni realia ustroju niewolniczego, należy ocenić ochronę interesów niewolnika, jaka stwarzał moralno-prawny system Starego Testamentu, raczej jako daleko idącą. Przekonuje nas o tym ostatecznie nakaz: "Nie wydasz panu niewolnika, który się schronił u ciebie przed swoim właścicielem" (Pwt. 23, 16).

Normy nakazujące liczenie się z dobrem niewolnika zaliczaliśmy do norm błorzących w obronę te osoby, których dobro, ze względu na rozmaite okoliczności, może być łatwo zignorowane. Do tej samej kategorii można włączyć normy nakazujące prospołeczne zachowanie nawet wobec osób, do których żywi się uczucia (lub jest się ich obiektem) wrogie. Stwierdzają one np.: "Jeśli spotkasz wołu twego wroga albo jego osia błąkającego się, odprowadź je do niego. Jeśli ujrzysz, że osioł twego wroga upadł pod swoim ciężarem, nie ominiesz, ale razem z nim przyjdiesz mu z pomocą" (Wj 4, 5).

Normy, których nieliczne tylko przykłady przed chwilą cytowaliśmy, często odnoszą się do sytuacji, w której istnieje zagrożenie czyjś dobrem, czasem tak doniosłego jak życie lub wolność osobista. Starając się temu zagrożeniu przeciwstawić, pełnią w grupie oczywiste funkcje więziotwórcze.

W Starym Testamencie można również znaleźć bardzo wiele norm, które pełniły takie funkcje przede wszystkim dzięki wskazywaniu sposobu rozwiązania istniejących lub potencjalnych konfliktów międzyludzkich, wynikających z naturalnej sprzeczności interesów, pojawiającej się w wielu sytuacjach życiowych. Ich cechą charakterystyczną jest to, że z reguły wydają się znacznie bliższe prawu cywilnemu niż prawu karnemu. Zdradzają przy tym niejedno-

krotnie dużą - chciałoby się powiedzieć - kulturę prawną normodawcy i jego pomysłowość w radzeniu sobie z sytuacją sporną. Oto kilka charakterystycznych przykładów takich regulacji: "Jeśliby ktoś zostawił cysternę odkrytą albo jeśliby ktoś wykopał cysternę, a nie przykrył jej, i wpadł tam wół lub osioł, właściciel cysterny winien dać właścicielowi bydła odszkodowanie w pieniądzu, a zwierzę będzie należało do niego. Gdyby wół jednego właściciela uderzył wołu innego właściciela i zabiłby go, wówczas sprzedadź żywego wołu i podzielił się zapłatą za niego, podzielił się też zabitym wołem. Lecz gdyby było wiadomo, że wół ten bódkł od dawna, a właściciel go nie pilnował, wówczas odda on wołu za wołu, zabity zaś (wół) będzie należał do niego" (Wj 21, 33-36). Wódkł norm dbających o to, by żaden z członków grupy nie został pokrzywdzony lub wyzyskany, znajdujemy interesujące regulacje odnoszące się do sytuacji, w której czyjaś krzywda może powstać w wyniku poszczenia się przez kogoś kłamstwem, bądź też nieuczynnego przypisania komuś kłamstwa: "Jeśliby ktoś powierzył drugiemu pierze nad osłem, wołem, owcą lub nad jakimkolwiek innym zwierzęciem, a ono padło lub okaleczyło się, lub zostało uprowadzone, a nie ma na to świadka, to sprawę między obiema stronami rozstrzygnie przysięga na Pana, że (przechowujący) nie wyciągnął ręki po dobro drugiego, i właściciel przyjmie, co pozostato, a tamten nie będzie płacił odszkodowania. Jeśli zaś to zostało skradzione, zapłaci właścicielowi. Jeśli owo (bydło) zostało rozszarpane przez jakiegoś zwierzę, to przyniesie je jako dowód i nie musi uszczuć odszkodowania za rozszarpane" (Wj 22, 9-12).

Jak widzimy, w kłopotliwej sytuacji spowodowanej brakiem świadka, Jahwe może jak gdyby przejąć jego rolę i konflikt zostanie załatwiony. Oczywiście takie rozwiązanie jest możliwe tylko przy

założeniu wysokiego autorytetu Boga, któremu nikt z wiernych nie ośmieliłby się narazić. Jest to jeden z wielu przykładów doniosłej funkcji, jaką Jahwe pełni wobec moralno-prawnego systemu zawartego w Starym Testamencie, w którym czytamy: "Dziś Pan, Bóg twój, rozkazuje ci wykonać te prawa i nakazy. Strzeż ich, pilnuj z całego swego serca i całej duszy. Dziś uzyskałeś to, że Pan ci powiedział, iż będzie dla ciebie Bogiem, o ile ty będziesz chodził Jego drogami, strzeż Jego praw, poleceń i nakazów oraz słuchaj Jego głosu" (Pwt 26, 26-17).

Doniosłą rolę orientacji prospołecznej ujawnia w Starym Testamencie bardzo wyraźnie analiza zawartych w nim wzorców osobowych, a także antywzorców oraz wszelkich innych pozytywnie lub negatywnie przedstawianych postaci i cech ludzkich. Wódkł wzorców osobowych za jednostkę najwybitniejszą niewątpliwie należy uznać Mojżesza. Jest to postać fascynująca i przyciągająca uwagę nie tylko wyznawców judaizmu, dla których jest tak silnie związany "z całym porządkiem życia narodu izraelskiego, że jego imię może być używane zamiennie ze słowem «Prawo»" (1). Świadczy o tym choćby ikonografia chrześcijańska. Wódkł jego głównych cech na pierwszym miejscu należy zapewne wymienić te, które go łączą z Jahwe, a więc wierność i zaufanie wobec objawionego mu Boga. Z drugiej jednak strony walory owe mogły się ujawnić dopiero od momentu bożego wyboru i objawienia, a więc w okresie, gdy Mojżesz był już człowiekiem ukształtowanym. Choć kryteria wyboru owiane są tajemnicą, to jednak trudno przypuścić, by wcześniejsze walory wybrańca nie były w nim brane pod uwagę. A przecież był to człowiek, który na boskie wezwanie całą swą energię, talent i życie osobiste poświęcił ludowi, któremu przewodził, nie mając przy tym - jak wynika z opisu - żadnej

¹ A.Lapple, op.cit., s.208.

potrzeby przewodzenia czy żądy władzy. Z punktu widzenia naszej problematyki jest charakterystyczne, że pierwszym opisanym w Pięćdziesiątym rozdziale Mojżesza jest wzięcie przez niego obronę pewnego Hebrajczyka, którego bił Egipcjanin. Drugim - próba powstrzymania innego Hebrajczyka, który bił swego rodaka. Wreszcie zachowaniem trzecim - obrona córki kapłana Medanitów, którym pasterze nie pozwolili napoić owiec. We wszystkich tych przypadkach Mojżesz działał spontanicznie i odnosi się wrażenie, że taki właśnie ich stanowi zamierzona prezentacja jego postaci jako człowieka szczególnie wrażliwego na ludzką krzywdę, który nie jest w stanie pozostać wobec niej obojętnym. Pytanie: "czemu bliższ bliźniego twego", które jest pierwszym zdaniem, jakie wypowiedział na kartach Pięćdziesiątego, dobrze charakteryzuje jego sylwetkę moralną. Jest to człowiek, do którego dobrze pasuje ję używane przez Tadeusza Kotarbińskiego określenie "opiekun spo- legliwy".

Pierwszy patriarcha Abraham również jest człowiekiem wrażliwym na krzywdę i dobro bliźniego. W imię braterskich stosunków w rodzinie zastręga spór między swymi pasterzami i pasterzami Lota, znajdując pokojowe rozwiązanie pojawiającego się konfliktu interesów. Wspaniałomyślnie odrzuca przyjęcie nagrody za uratowanie zagrabionego mienia i pojmanych w niewolę mieszkańców Sodomy. Okazuje najwyższe zaniepokojenie możliwością zagłady w grzesznej Sodomie również ludzi uczciwych, gdy dowiaduje się o boskich planach zniszczenia tego miasta. Jego odważny dialog z Jahwe, dla którego autorytetu miał przecieć tak wiele zaufania i respektu, sugestywnie oddaje głębłą tego niepokoję. Zacytujemy go w całości, stanowi bowiem materiał szczególnie cenny dla badań nad moralnością Starożytności.

"Zbliżywszy się do Niego, Abraham rzekł: «Czy zamierzasz wygubić sprawiedliwych wespół z bezbożnymi? Może w tym mieście jest pięćdziesiąciu sprawiedliwych; czy także zniszczysz to miasto i nie przebaczysz mu przez wzgląd na owych pięćdziesiąciu sprawiedliwych, którzy w nim mieszkają? O, nie dopuść do tego, aby zginęli sprawiedliwi i bezbożni, aby stało się sprawiedliwemu to samo, co bezbożnemu! O, nie dopuść do tego! Czyż ten, który jest sędzią nad całą ziemią, mógłby połączyć niesprawiedliwie? Pan odpowiedział: «Jeżeli znajdę w Sodomie pięćdziesiąciu sprawiedliwych, przebaczę całemu miastu przez wzgląd na nich». Rzekł znowu Abraham: «Pozwól, o Panie, że jeszcze obmęlię się mówić do Ciebie, chodź jestem pyłem i prochem. Gdyby wśród tych pięćdziesiąciu sprawiedliwych zabrakło pięciu, czy z braku tych pięciu zniszczysz całe miasto?» Pan rzekł: «Nie zniszczę, jeśli znajdziesz tam czterdziestu pięciu». Abraham znowu odezwał się tymi słowami: «A może znalazłoby się tam czterdziestu?» Pan rzekł: «Nie dokonam zniszczenia przez wzgląd na tych czterdziestu». Wtem Abraham powiedział: «Niech się nie gniewa Pan, jeśli rzeknę: może znalazłoby się tam trzydziestu?» A na to Pan: «Nie dokonam zniszczenia, jeśli znajdziesz tam trzydziestu». Rzekł Abraham: «Pozwól, o Panie, że obmęlię się zapytać: Gdyby znalazło się tam dwudziestu?» Pan odpowiedział: «Nie zniszczę przez wzgląd na tych dwudziestu». Na to Abraham: «O, racz się nie gniewać, Panie, jeśli raz jeszcze zapytam: gdyby znalazło się tam dziesięciu?» Odpowiedział Pan: «Nie zniszczę przez wzgląd na tych dziesięciu». Wtedy Pan, skończywszy rozmowę z Abrahamem, odezwał, a Abraham wrócił do siebie" (Rdz 23-33).

Jedną z możliwości, jak się zdaje, interpretacji tego dialogu pozwala nam przyjąć, że Abraham z jednej strony bardzo pragnął zrozumieć zasady sprawiedliwości, którymi kieruje się Jahwe, z

drugiej zaś miał własne wyobrażenia o tym, co jest, a co nie jest sprawiedliwe i obawia się, że Jahwe może postąpić niezgodnie z tymi wyobrażeniami, stosując tak często w Starym Testamencie odpowiedzialność zbiorową. Total jego taktyka kolejnych pytań jest, być może, zarówno metoda poznawcza służąca ustalaniu, czy i ile osób niewinnych wolno poświęcić, jak i strategią zmieniającą do wywarcia wpływu na ewentualną decyzję Jahwe, operującą zrzeczym pod względem psychologicznym chwytem, polegającym na stopniowym przesuwaniu granicy ilościowej. I tak, jeśli - działając zgodnie z tą strategią - doprowadzi się rozmówcę do uznania, że niesprawiedliwym byłoby poświęcenie trzydziestu uczciwych, to powstaje trudne pytanie: dlaczego miałoby być sprawiedliwym poświęcenie dwudziestu, itd. Za tym, że jest to rzeczywiście strategia perwersyjna, zmierzająca do obrony ludzi, których los niepokoi Abraham, mogą świadczyć typowe "chwytły" retoryczno-perwersyjne, które stosuje on przed przystąpieniem do "odliczania". Jest tam zarówno sformułowany z emfazą apel przeciwko jednokowemu traktowaniu bezbożnych i sprawiedliwych - przy czym odnosi się wrażenie, iż Abraham nie ma wątpliwości, że takie postępowanie jest niesłuszne - jak i grające wrecz na poczuciu własnej wartości rozmówcy retoryczne pytanie: "Czyż ten, który jest sędzią nad całą ziemią, mógłby postąpić niesprawiedliwie?" z naszego punktu widzenia - niezależnie od rozmaitych subtelności interpretacyjnych tego dialogu - ważne jest w każdym razie bardzo widoczne w całej rozmowie szczerze i bezinteresownie zatróskanie Abrahama losem niewinnych, którzy mogli znaleźć się w Sodomie.

Jak się jednak okazało, jedynym sprawiedliwym, który zamieszkiwał to miasto, był Lot. Niewiele znajdujemy w Starym Testamencie informacji o tym, na czym polegały jego zalety moralne. Naj-

dokładniej zrelacjonowanym wydarzeniem jest jego spotkanie z dwoma aniołami występującymi pod postacią młodzieńców, którym zaproponował gościnę w swoim domu. Opis eksponuje tę jego gościnność wobec nieznanym mu wędrowców oraz determinację, z jaką bronili ich przed mieszkańcami Sodomy, którzy próbowali dopuścić się gwałtu na gościach. Tradycyjna interpretacja zepsucia mieszkańców Sodomy dostrega w tym wydarzeniu jedynie przejaw ich seksualnego zdeprawowania, gdy tymczasem opis sugeruje, że może tu chodzić również o przeciwstawienie wyrażającej się w gościnności prospołecznej postawy Lota - brutalnie gwałtącemu zasady gościnności postępowaniu mieszkańców Sodomy.

Reinterpretacja natury moralnego upadku Sodomy skłania do dygresji na temat możliwości podobnej reinterpretacji czynu Onana. Tradycyjnie przyjmuje się, że doktrynalną podstawą negatywnej oceny onanizmu jest potępienie w Biblii tego rodzaju zachowania (pomijamy tu fakt, iż biblijny opis dotyczy nie onanizmu, lecz praktykowania coltus interruptus). Jednak problem polega na tym, że sam opis nie pozwala jednoznacznie rozstrzygnąć o przesłankach tej negatywnej oceny. Wiemy z niego tylko, że Onan syn Judy miał brata Era, którego żoną była Tamar. Er nie podobał się Panu, więc zmarł. "Wtedy Juda rzekł do Onana: *Idź do żony twego brata i dopełnij z nią obowiązku swagry, a tak sprawisz, że twój brak będzie miał potomstwo*" (zgodnie z prawem tak zwanego lewiratu - przypis red. Biblii Tysiąclecia). Onan wiedząc, że potomstwo nie będzie jego, lekceodbił się do żony swego brata, uniikał zapłodnienia (Wujek używa tu określenia bardziej zgodnego z hebrajskim oryginałem: "wypuszczał nasienie na ziemię"), aby nie dać potomstwa swemu bratu. Zie było w oczach Pana to, co on czynił, i dlatego także zesłał na niego śmiertć" (Rdz 8,9,10). Powstało pytanie - co właściwie ziego w oczach Pana Onan uczynił? Czy

musi tu chodzić wyjącznie (lub nawet głównie) o przypisywany mu tradycyjnie "grzech seksualny"? Zauważmy, że w oczach ówczesnych Hebrajczyków popełnił również inny, szczególnie ciężki grzech - sprzeniewierzył się woli ojca. A jeśli już uwzględniamy realia kulturowe epoki i sytuację w rodzinie Judy, to widać również wyraźnie, że jego zachowanie w stosunku do Tamar i zmarłego brata było ponadto podjętowane brakiem życzliwości i pewną ziobłąką przewrotnością. Oczywiście, mogły tu również wchodzić w grę jego interesy osobiste w rodzinie, co jednak nie stanowi argumentu przemawiającego na jego korzyść. Jest, jak się zdaje, sprawa o-warta, czy również te, tradycyjnie pomijane aspekty czynu, nie miały wpływu na jego biblijną ocenę. Gdyby tak było istotnie, postępowanie Onana ocenione zostało negatywnie również ze względu na jego sprzeczny z orientacją prospołeczna charakter.

Wśród wcale nie tak licznych postaci Starego Testamentu, które rzeczywiście mogą budzić sympatie nawet czytelnika przywykłego do współczesnych kryteriów moralnej oceny ludzi, niewątpliwie należy Józef, syn Jakuba, główny bohater długiej opowieści zamkniętej w Księgę Rodzaju. Józef może uchodzić za wzorzec czci-wieka sukcesu, który zawdzięczał mądrości i zdolnościom profesy-cyjnym, ale autor biblijny, charakteryzując jego zalety osobiste, z całą - jak się zdaje - świadomością, opisał go przede wszyst-kim jako człowieka dobrego. Pierwsza obszerniejsza wzmianka na temat jego charakteru sygnalizuje na przykład, iż Józef nie po-trafił odpisać złem za wyrządzone mu dobro. Gdy bowiem sprzeda-ny przez braci znalazł się w Egipcie, zostając zarządcą w domu darzącego go zaufaniem i życzliwością Potifara, odrzuca zdecydo-wanie zaloty żony chlebobdawcy, stwierdzając: "Pan mój o nic się nie troszczy, odkąd jestem w jego domu, bo cały swój majątek od-dał mi we władanie. On sam nie ma w swym domu większej władzy

niż ja i niczego mi nie wzbrania, wyjąwszy ciębie, ponieważ jesteś jego żoną. Jakże więc mógłbym uczynić tak wielką nięgo-dziwość i zgrzeszyć przeciwko Bogu?" (Rdz 39,8-9). Józef jest więc lojalny lojalnością, która wypływa z repulsi do wyrządza-nia krzywdy komuś, wobec kogo ma się dług wdzięczności. Niewąt-pliwie jest człowiekiem, który kieruje się zasadami, ale jego sylwetkę moralną w nie mniejszym stopniu określa charakterystyczna dla niego u c z u c i o w o ś ć. Ona to właśnie - emocjo-nalna reakcja na krzywdę człowieka - a nie tylko lęk przed grzechem, odegrała zapewne istotną rolę jako motyw opisanego zachowania. Emocjonalna wręczliwość Józefa, przejawiająca się w kontak-tach z ludźmi, podkreślana jest w jego historii wielokrotnie. Głębokim wzruszeniem reaguje na przykład na spotkanie ze swym najmłodszym, nie znanym mu bratem. Wzrusza go nawet moment ujaw-nienia swej tożsamości przed braćmi, nieciekawymi osobnikami, którzy go sprzedali w niewolę. Wielkim przeżyciem jest dla niego spotkanie - po wielu latach rozłąki - z ojcem, którego nie tylko szanuje, ale i - jak sugeruje opis - głęboko kocha. Gdy ten umie-ra, "Józef przypaść do twarzy ojca, płakał nad nim i całował go" (Rdz 50,1). Następnie spełnia pośmiertną wolę ojca w najdrob-niejszych szczegółach, organizując skomplikowaną wyprawę do zie-mi Kanaan, aby tam złożyć jego prochy. Szczególnie znamienny jest sposób, w jaki potraktował braci, którzy wyrządzili mu tak wiel-ka krzywdę - nie tylko darowuje im winę, ale w dodatku usiłuje ich przekonać, że to co zrobili obróciło się w końcu na jego ko-rzyść, nie powinni więc mieć żadnego poczucia winy. Jest więc Józef jednym z tych starotestamentowych wzorów osobowych, które podkreślają wartość I o j a l n o ś c i, w i e l k o d u s z n o ś c i, a także I d e l m i ł o ś c i b i ł e n i e g o, wbrew pewnym stereotypom obecnej nie tylko w Nowym, ale i Starym

Testamencie: "Nie będziesz żywił w sercu nienawiści do brata (...), nie będziesz szukał pomsty, nie będziesz żywił urazy do synów twego ludu, ale będziesz miłował bliźniego jak siebie samego". (Kpł 17, 18). Postać Józefa zdaje się stanowić personifikację tych przykazań.

Cecha dobroci i życzliwości dla bliźnich jest szczególnie wyraźnie podkreślana w kobiecych wzorach osobowych. Gdy Abraham wyjął sługę, by wyszukać w jego rodzinnym kraju żonę dla Izaaka, ten staje przed problemem kryteriów wyboru kandydatki. Jakże przyjął, ujawnia opis jego spotkania z Rebeką - postacią zajmującą wybitne miejsce w genealogii ludu Izraela: "Ona to zeszła do źródła i napełniwszy swój dzban, wracała. Wtedy sługa ów szybko zablęgił jej drogę i rzekł: «Daj mi się napić trochę wody z twego dzbanu». A ona powiedziała: «Pij, panie mój» - i szybko pochyliła swój dzban, i dała mu pić. A gdy go napełniła, rzekła:

«Tęże dla tych wielbłądów naczepię wody, aby mogli pić do woli». Po czym szybko wyjął ze swego dzbanu wodę do koryta i pobiegła znow do studni czerpać wodę, aż naniosiła dla wszystkich wielbłądów" (Rdz 16-20). Następnie, gdy zorientowała się, że nieznanymi nie ma gdzie przemocować, zaproponowała gościć w domu swego ojca. Takie zachowanie sprawiło, iż sługa nie miał najmniejszych wątpliwości, że piękna Rebeka również ze względu na swój charakter nadaje się na żonę dla Izaaka. Widzimy, jak z właściwą dla Starożytności lapidarnością, zaledwie kilkoma kreskami, lecz jakże plastycznie, zarysowane zostały w przytoczonej scenie te cechy ludzkiej natury, które zwłaszcza dla kobiety Tora uznaje za szczególnie ważne.

Podobne cechy jako elementy wzoru osobowego kobiety pojawiają się w analizowanych materiałach niejednokrotnie. Zostały na przykład silnie wyeksponowane w obrazie innej wybitnej postaci kobie-

cej, prababki Dawida - Rut. Tak wysoko ceniona przez Goethego za jej literackie walory "Księżna Rut" ma dla rekonstrukcji wzorów osobowych kobiet wartość wyjątkową. Prababka Dawida - największej postaci doby przedmojszowej - była bowiem Moabitką, a więc wywodziła się z ludu opisywanego zawsze jako jeden z najbardziej zacieklej wrogów narodu żydowskiego. Fakt ten można było zneutralizować jedynie podkreślając jej nieprzeciętne wartości osobiste. Dlatego też jest dla nas tak ważne stwierdzenie, jak przedstawia je starotestamentowy autor. Najbardziej znamienity wydaje się tu czyn, który służyłby jakby prezentacji postaci Rut, gdy ta, po śmierci męża, postanawia pozostać przy również owdowiałej i porzostawionej bez środków do życia teściowej. Jak gdyby dla stworzenia kontrastu, druga synowa, Orpa ("ta, która się od kogoś odwraca"), w identycznej sytuacji postanawia odejść, ulegając zresztą namowom teściowej, która nie oczekuje od obu kobiet tak wielkiego poświęcenia, zwłaszcza, że chce opuścić Moab i powrócić w strony rodzinne. Przywiązanie Rut do matki swego męża dobrze oddaje następujący fragment: "«Oto twoja szwagierka wróciła do swego narodu i do swego boga - powiedziała Noemi (teściowa Rut - K.K.) do Rut - wracaj i ty za swą szwagierką». Odpowiedziała Rut: «Nie nalegał na mnie, abym opuściła ciebie i abym odeszła od ciebie, gdyż:

gdzie ty pójdiesz, tam ja pójdę,
gdzie ty zamieszkaasz, tam ja zamieszkaam,
twój naród będzie moim narodem,
a twój Bóg będzie moim Bogiem.

Gdzie ty umrzesz, tam ja umrę
i tam będę pogrzebana...»" (Rt 1 15, 16, 17)

Rut oczywiście opiekowała się Noemi troskliwie, dzieląc się z nią wszystkim, co zdobyła własną pracą. Nawet część posiłku,

którym została poczęstowana pomagając przy żniwach, ukryła i przyniosła do domu dla teściowej. Jej dobroć, prawość i pracowitość zostały zresztą nagrodzone, gdyż korzystnie wyszła ponownie za mąż.

Prospieczne akcenty w sylwetkach postaci, które dotychczas charakteryzowaliśmy, widać się głównie ze sfera relacji a l l o - c e n t r y c z n y c h. Nawet sylwetka Mojżesza została zaprezentowana od tej strony, choć z prorokiem tym kojarzą się przede wszystkim sny s o c j o c e n t r y c z n e, związane z dokonaniami, których przedmiotem był naród. W Starym Testamencie nie brak również postaci unoszących głównie te właśnie sny. Znajdujemy je w charakterystykach wszystkich władców i bohaterów, w tym wielu proroków, dobrze zapisanych w historii narodu żydowskiego. Byli to oczywiście w większości mężczyźni, jak Gedeon czy Samson, którzy z okrzykiem "niech zginę wraz z Filistynami" zakończyli życie pod gruzami budowli, grzebiąc pod nią również wielu tradycyjnych wrogów swego narodu. Ale w kategorii tej nie zabrakło i kobiet, takich jak bohaterka wczesnych dziejów plemion izraelskich - Debora, czy późnych - Judyta - protoplastki Joanny d'Arc. Glorifikowanie poświęcenia dla dobra grupy przez jej mitologię jest zresztą sprawą dość trywialną, nie będziemy więc szerzej się nią w tym miejscu zajmowali. Warto natomiast w ramach analizy starotestamentowych postaci spojrzeć pod nieco innym kątem na sylwetki trzech najwybitniejszych władców w dziejach narodu żydowskiego, monarchów z epoki zjednoczonego królestwa - Saula, Dawida i Salomona. Historia Saula jest z punktu widzenia naszej problematyki szczególnie pouczająca, wiadca ten bowiem, mimo niewątpliwych zasług w dziele politycznego zjednoczenia narodu, zostaje osadzony w Starym Testamencie bardzo surowo. Nie zmieniającej tej oceny również jego dokonania militarne -

liczne kampanie wojenne, w których stawił czoła, nieraz bardzo skutecznie, śmiertelnym wrogom Izraela, ani też śmiertelnyemu polu walki. Saul bowiem popełnił czyn, jak się okazało, niemybaczalny - okazał nieposłuszeństwo Jahwe, uznurpując sobie uprawienia kapłańskie i nie dopełniając ofiary. W ocenie jego osoby "orientacja teocentryczna" zdecydowanie zdominowała nad orientacją prospołeczną. Z układem takim spotkaliśmy się już przy omawianiu hierarchii moralno-prawnych norm Pięcioksięgu, zwłaszcza Dziesięciorga przykazań. Zwrócić musimy wówczas uwagę na charakterystyczne powiązania obu orientacji, powiązania, którego dopełnił się w historii Saula. Obratając Jahwe, narodził on bowiem nie tylko siebie, ale i naród, któremu przewodził. Inaczej mówiąc - pogwałcenie norm mających na względzie dobro Boga może być - podobnie jak w przypadku trzeciego przykazania - niekorzystne również z punktu widzenia dobra bliźniego.

Grzech Saula nie został mu odpuszczony, grzech Dawida natomiast nie zaciążył zbyt na ocenę jego sylwetki. A był to, z punktu widzenia prospołecznych kryteriów moralnych, grzech poważny. Dawid bowiem zorganizował skrytobójczą śmierć wiernego mu Uriasze, aby posiadać jego piękną żonę, Betszebę. Moralną wymowę tego czynu obnażył prorok Natan, który na polecenie Jahwe opowiedział Dawidowi historię godną przytoczenia:

"W pewnym mieście było dwóch ludzi, jeden był bogaczem, a drugi biedakiem.

Bogacz miał owce i wielką liczbę bydła, bledak nie miał nic, prócz jednej małej owieczki, która nabył.

On ją karmił i wyrosła przy nim wraz z jego dziećmi, jadła jego chleb i piła z jego kubka, spała u jego boku i była dla niego jak córka.

Raz przyszedł gość do bogacza, lecz jemu żal było brać coś z

owiec i własnego bydła, czym mógłby posłużyć poddórnemu, który do niego zawłtał.

Włec zabrał owieczkę owemu biednemu mężowi i tę przygotował człowiekowi, co przybył do niego" (Sm 1-4).

Historia ta bardzo wymownie świadczy o klarowności prospo-
tecznych idei moralnych, stanowiących przesłankę negatywnej oce-
ny czynu, który popełnił Dawid. Pomogła ona wydatnie w uświadom-
ieniu sobie przez monarchę rozmiarów popełnionego grzechu. Jego
skutkiem była o tyle skuteczna, że Jahwe zadokowił się jedynie
śmiercią pierwszego z synów Dawida, którego urodziła mu Batsze-
ba, natomiast drugiego umiłował sobie. Był nim Salomon. Stał się
on, jak wiadomo, synonimem mądrości. I to już w czasach staro-
testamentowych. Warto zwrócić uwagę na ten z jego czynów, który
do dziś uchodził za najlepsze świadectwo tej mądrości. Jest to
tzw. wyrok salomonowy, wydany w sporze, który wiodły dwie kobie-
ty starające się udowodnić swoje macierzyństwo. Podstawą wyroku
Salomona był stosunek owych kobiet do ich własnego dobra i do
dobra dziecka. Gdy zapowiedział on bowiem, że każde rozciąć dziec-
ko na pół i w ten sposób załęgnać spór, kobieta, która była rze-
czywiście matką, zawołała: "Litości, panie mój! Niech dadzą jej
dziecko żywe, abyście tylko go nie zabili!", druga zaś powiedzia-
ła: "Niech nie będzie ani moje, ani twoje! Rozetnięcie!" (Krl 1,
3,26). Salomon, jak wiadomo, przyznał dziecko matce, która nie
chciała dopuścić do jego śmierci nawet za cenę rozstania, a włec
tej z kobiet, dla której liczyło się tylko dobro dziecka.

Opowieść ta jest jednym z licznych w Starym Testamencie przy-
kładów przekazywania "wiedzy etycznej" w formach bardzo żywo od-
działujących na wyobraźnię, i to nawet człowieka współczesnego¹.

¹Niektóre sądy w Starych Zjednoczonych i dziś kierują się jakoby zasadą
zalecającą przyszananie dziecka temu z rozwiedzionych rodziców, które żył-
niej odnosi się do kontaktów drugiego z rodziców z dzieckiem pozostającym pod
opieką byłego współmałżonka. Inspiracja rozumowania Salomona wydaje się tu nie-
właściwa.

Doniosłą rolę jako środek przekazu odgrywała tu, jak widzieliś-
my, wzory osobowe, przyczynające się zapewne w sposób istotny
do ukształtowania poczucia moralnego członków narodu. Ich naj-
częściej podkreślaną cechą jest niezłomna wiara w Jahwe i postu-
szeństwo jego rozkazom, ale zaraz po niej plasują się cnoty pro-
społeczne: pozytywne postawy wobec bliźnich i wrzliwość na ich
krzywdę, życzliwość i serdeczność w stosunkach międzyludzkich,
lojalność i poczucie sprawiedliwości nie pozwalające zważać na
korzyść własną, nierzadko też - hojność, wielkoduszność i umie-
jętność przebaczenia tym, od których się doznało krzywdy, wrzez-
cie - "miłość bliźniego", cnota, która obecnie kojarzy się bar-
dziej z Nowym niż Starym Testamentem. W przypadku niektórych po-
staci akcent pada, jak wspomnieliśmy, głównie na cnoty "socjo-
centryczne", a włec to wszystko co składa się na pozytywny sto-
sunek do grupy własnej (wyrażana nierzaz w czynach heroicznych) i
negatywny do jej wrogów.

Cnoty prospołeczne nie wyczerpują listy cech licznych i zróż-
nicowanych wzorów osobowych, często znajdujących się na niej np.
"cnoty przecznościowe" - roztropność, rozważa czy nawet spryt,
jednak naszym celem nie jest pełna rekonstrukcja badanego zjawis-
ka, nie będziemy się włec nimi bliżej zajmowali. Natomiast warto
dodać, że często podkreślanymi rysami starotestamentowych "anty-
wzorów" i negatywnych postaci są cechy, które z perspektywy orien-
tacji prospołecznej wypadają ocenid szczególnie negatywnie, takie
jak - "zawładnięcie serca", przejawiająca się zarówno w relac-
jach z Bogiem, jak i ludźmi, chciwość, mściwość, zawiść, czy na-
wet "zapalczywość", wyrażająca się m.in. w nieumiejętności wyga-
szania agresji.

Historyczne tło
prospołecznych treści Starego Testamentu

Kilkakrotnie podkreślaliśmy, że współcześni bibliści i historycy są zgodni co do tego, że wiele podstawowych treści Starego Testamentu, a zwłaszcza Pieśń o Kanie, ma głębokie korzenie historyczne, sięgające do bardzo wczesnych dziejów plemion izraelskich. Interesująca socjologiczna interpretacja formowania się tych treści pod wpływem specyficznych warunków społecznych przedstawiał H. Becker. Autor podkreśla, iż starożytni Hebrajczycy w zaraniu swych dziejów byli ludem koczowniczym, zajmującym się pasterskim i, jak niektóre fakty historyczne i antropologiczne nam wskazują, reprezentowali charakterystyczny dla tego sposobu bycia etnos i społeczną organizację. Podstawą owej organizacji była zapewne rozbudowana rodzina patriarchalna, na czele której stał wyposadzony w szeroką władzę ojciec ("Baal"). Rodziny łączyły się w klany, w których dominującą pozycję zajmował baal najstarszy, najstarszej i najsilniejszej rodziny. Istotną rolę w większej, najstarszej i najsilniejszej rodzinie, istotną rolę w strukturze władzy odgrywała też rada starszych, złożona z głów wszystkich rodzin klanu. Stała ona na straży tradycyjnych norm, zwyczajów i symbolów, które zresztą stanowiły podstawę jej polityki. Fakt, że klan działał głównie w sferze stosunków między rodzinami, sprawiał z natury rzeczy - podkreśla Becker - iż jego fundamentalną więzią była wspólnota krwi¹. Przy czym "społeczności skierowanej przeciwko nieprzyjacielowi zewnątrz towarzyszyli etnos braterstwa wewnątrz klanu"².

Uwaga Beckera o charakterze więzi wewnątrzgrupowej nomadycznych Hebrajczyków wydaje się z punktu widzenia naszej problematyki

¹H. Becker, H. E. Barnes, op. cit., s. 188.

²Ibidem, s. 188.

tyki bardzo ważna, choć autor nie rozwija szerzej tego wątku. Zresztą dane, na których można się tu oprzeć, są skąpe i wypadają zadowolić się wnioskowaniem przez analogię do faktów lepiej znanych. Można więc przypuszczać, że koczownicze rody czy "klany" Hebrajczyków stanowiły społeczności o bardzo silnej więzi wewnątrzgrupowej, wyrażającej się nie tylko w tym, że jednostka czuła się integralną częścią zbiorowości, poza którą jej istnienie było nie do pomyślenia, lecz również w natężeniu interpersonalnych postaw imperatywno-atrybutowych - każdy miał prawo oczekiwać od innych daleko idącej pomocy, a także sam czuł się zobowiązany do udzielania pomocy. Inaczej mówiąc, pozycja orientacji prospołecznej w moralności takiej grupy była bardzo silna, i to zarówno w jej albo - jak i socjocentrycznych formach. Skłania to Beckera - i nie tylko jego - do mówienia w takich przypadkach o "ethosie braterstwa". Wydaje się, że określenie to można zaakceptować, zwłaszcza gdy stosując je mamy na myśli nie tyle temperaturę wewnętrzną uczuć członków grupy - bo z tym może być różnie - co raczej ich "światopogląd moralny", którego trzon stanowił normy i wartości uznawane.

Jest bardzo prawdopodobne, że "ethos braterstwa" zachował aktualność w dobre przekształcania się nomadycznych Hebrajczyków w plemiona półkoczownicze, której odpowiada biblijna epoka patriarchów, a więc zapewne okres XX-XVII w. przed Chrystusem. Choć zmiany w stylu życia, które wówczas nastąpiły, nie były jeszcze na tyle istotne, by zagrozić owemu ethosowi, to jednak były zapowiedzią zmian o wiele bardziej radykalnych, obejmujących wszystkie wymiary życia społecznego. Władza się one z zasięgiem ziemi Kanaan, które zintensyfikowało się w XIII w. i znalazło odbicie w biblijnej opowieści relacjonującej exodus i podbój. Jak już wspominaliśmy, zasiadane tereny były dość gęsto zaludnione przez

semickie plemiona, reprezentujące stosunkowo wysoki poziom kultury. Były to przy tym zarówno kultury typu miejskiego, jak i rolniczego. Osiedlani się Hebrajczyków towarzyszyły nie tylko opisywane w Starym Testamencie walki, ale i procesy asymilacji kultury tubylców. Analizowaliśmy już wynikające z tego faktu zagrożenie tożsamości kulturowej plemion izraelskich. Było ono spotęgowane kumulowaniem się czynników zagrożających tradycji - procesom przyswajania sobie elementów obcej kultury towarzyszyły, spowodowane nowymi warunkami życia, głębokie przemiany w dziedzinie ekonomicznej i politycznej struktury grup plemiennych (o czym wspominaliśmy, charakteryzując okres rządów Salomona). Tworzyły się warstwy uprzywilejowane, a jednocześnie pojawiły się obszary ubóstwa obejmujące współplemięńców. Kończyła się epoka "solidarności mechanicznej" i naturalnej dominacji władzy typu "Gemeinschaft". Tym samym kończyła się również pewna epoka w dziejach moralności, co zapewne dawało się wówczas wyraźnie odczuć jako niekorzystna zmiana w klimacie moralnym grupy. Analizując charakter tych procesów, nasilających się za panowania syna Salomona, Becker pisze: "Dawny wódz plemienny został całkowicie zastąpiony przez dworaków, doradców i zawodowych żołnierzy (...). Zjawili się rozbudowany aparat urzędniczy, przynosiąc ze sobą początki racjonalnej władzy. Wszystko to oznaczało wyłonienie się klasy uprzywilejowanej, co - razem z rosnącym brzemieniem podatków - podzieliło ludność na dwie przeciwne sobie grupy: wierzycieli-patrycjuszów oraz dłużników-chłopów i robotników. Podczas burz, wywołanych przez te rozmaite ośrodki nacisku, obrońcy koczowniczego miszpat zestawili Kodeks Przyjemiera datujący się z IX wieku n.e., ale oparty na starszych sformułowaniach; kodeks ten & był prostym wykładem dawnych zwyczajów praw-

nych, które panowały i miały panować w Izraelu¹; szczególnie korzystny dla podległych i poniżonych: biedni mieli być bronieni przed uciskiem, zadłużenia miały być darowane, a sieroty otoczone opieką. Tak jak we władciwym okresie koczowniczym, nakazana została wierność bliskim krewnym oraz bliźnim-Izraelitom².

Najaktywniejszymi w podtrzymywaniu wśród Hebrajczyków koczowniczego ethosu braterstwa byli, zdaniem Beckera, wielcy protocy VIII wieku - Amos, Ozeasz i Micheasz. W okresie tym w Palestynie rozkwitał handel i rosło bogactwo kupców, dworzan i duchownych. Uprzywilejowani żyli w zbytku, któremu często towarzyszyły ekstrawagancja i rozwiazłość. Wyzyskiwani biedacy nie mogli szukać pomocy w przekupnych trybunałach. Przydywający do miasta Amos, pas-terz ukasztatowany/ w duchu surowych obyczajów przeszłości, "obserwował... z oburzeniem gwałcenie dawnego sakralnego ładu. Ethos pomocy wzajemnej był całkowicie porzucony: Hebrajczycy sprzedawali i swoich braci-Hebrajczyków na wszystkie możliwe sposoby, sztydził z władz król i wynikających z nich zobowiązań³". Dla Amosa było jasne, że postępującemu w ten sposób zepsutemu społeczeństwu grozi zguba. Ratunek widział w powrocie do zwyczajów przeszłości, z jej surowością obyczajów, religijnością i etyką braterstwa.

Jego następcą Ozeasz remedium na pogłębiające się wewnętrzne i zewnętrzne problemy widział również w przywróceniu dawnych wierzeń i zwyczajów. Izrael odwrócił się od nich, upodobał się - jego zdaniem - do nierządnic, która zdradza swego męża (Jahwe), stojącego na straży owych tradycyjnych wartości.

Zbliżoną postawę do poprzedników reprezentował, wywodzący się z koczowniczej wioski, Micheasz. W jego oczach źródłem zepsucia

¹ Becker cytuje tu prace: T.C.Sowers, *The Social Institutions and Ideals of the Bible* (1915), s.140.

² Ibidem, s.195-196.

³ Ibidem, s.196.

moralnego była przede wszystkim urbanizacja. Aby naprawić społeczeństwo i stosunki międzyludzkie należy więc zburzyć miasta, w których kasałeta sądra za dary, kapłani uczą za zapłatę, a prorocy prorokują za pieniądze. Powrót do dawnego stylu życia, rozumiany w tym przypadku jak najbardziej dosłownie, to powrót do prostoty i czystości, a dzięki temu do łask Jahwe.

*Michasz, Ozeasz i Amos odegrali nader doniosłą rolę w konfliktach kultur w Kanaan - stwierdza Becker - Kiedy braterstwo pustynnego miszpat zostało zastąpione związanym z uwarstwieniem miszpat miast, odnowili oni koczownicze rozumienie wartości¹.

Niewątpliwie podobne sądy wygłosić można o wielu innych prorokach i obrońcach dawnego ładu moralnego, których poglądy w ogólnym stopniu zawiązyły na etycznym przesłaniu Starego Testamentu. Interpretując to przesłanie, Barnes, jak się zdaje, trafnie powlazał obecność w Piśmie Idei braterstwa z koczowniczym ethosem plemion, z których wyłonił się Naród Wybrany. Sugestywnie przedstawił też nostalgia za owymi ideałami i innymi elementami dawnego ethosu jako efekt rozczarowania do świata i zjawisk towarzyszących rozpadowi tradycyjnych bezpośrednich więzi międzyludzkich, a także niechęci do przejmowania obcych wzorów. Nasuwa się jednak refleksja, że taka nostalgia jako postawa czy nawet pewien światopogląd w warunkach zmiany społecznej jest czymś typowym, podobnie jak typowym jest postępowanie przez mieszkańców tradycyjnej wsi - miasta jako siedliska zepsucia moralnego. Normalne jest jednak, że w miarę utrwalania się nowych warunków tendencja do oglądania się wstecz śladnie i nowy ethos odnosi zwycięstwo nad etosem minionym. Powstaje więc pytanie - dlaczego nie stało się tak w omawianym przypadku? Dlatego np. odwołujący się do przeszłości prorocy nie zostali zepchnięci na jakis kulturowy margines, lecz

¹Ibidem, s.201.

Ich głos zabrzmiał tak donośnie i wycisnął tak ogromne piętno na świętej Księdze? Dlaczego wywodzące się z ethosu braterstwa etyczne treści tej Księgi nabierały z czasem znaczenia, wysuwając się w niej w końcu - obok treści czysto religijnych - na pierwszy plan, zaś ona sama przez następne stulecia i tysiąclecia odgrywała doniosłą rolę jako instrument integracji grupy narodowej?

Odpowiedzi na tego rodzaju pytania wymagają, jak się zdaje, uwzględnienia roli czynnika, którego Becker dostatecznie nie wyeksponował - jest nim, skupiająca naszą uwagę, sytuacja permanentnego politycznego i kulturowego zagrożenia grupy przez otaczających ją i znacznie nieraz od niej potężniejszych wrogów zewnętrznych. Właśnie poczucie zagrożenia mogło okazać się czynnikiem wybitnie sprzyjającym renesansowi tych wszystkich elementów kulturowej spuścizny narodu, zwłaszcza zaś prospołecznych idei moralnych i wyobrażeń religijnych, które przyczyniając się do integracji grupy, zwiększały jej odporność na zewnętrzny stres i szanse zachowania kulturowej tożsamości. Za hipotezę taką przemawia m.in. sygnalizowane przez nas pokrywanie się okresów narodowego zagrożenia z okresami, w których rozdziły się i dojrzały szeroko nawiązujące do kulturowej spuścizny poszczególne tradycje pięcioksięgu. Szczególny spłót okoliczności sprawił przy tym, że owa spuścizna nie tylko okazała się bogata - w związku z koczowniczą przeszłością narodu - w "integracyjne elementy", ale również, że pamięć o niej była dostatecznie żywa, bowiem starożytni Hebrajczycy okazali się mistrzami ustnego, a z czasem również piśmianego, przekazywania plemiennych tradycji. Ważną zapewne rolę odegrał również fakt, iż w związku ze zdźlnicowanymi warunkami życia plemion izraelskich elementy dawnego ethosu mogły na niektórych terenach, pełniących rolę swolistych "rezerwatów kulturowych", przetrwać do czasów, w których być może pod wpływem analizowanej

przez nas sytuacji nastąpił ich renesans, a więc aż do dziesiątego i następnym stuleci przed narodzeniem Chrystusa.

Na koniec, w nawiązaniu do uwagi próbującej wyjaśnić dezintegracyjną funkcję zagrożenia, które doprowadziło do moralnego upadku kultury Ikwów, można postawić hipotezę, iż okolicznością sprzyjającą, czy nawet warunkiem koniecznym renesansu integrujących idei tradycyjnego etnosu w sytuacjach dla Izraela trudnych była kulturowa "dojrzałość" tego etnosu, polegająca na tym, że jego elementy - normy, wartości, wierzenia religijne - miały zostać względnie klarownych, kulturowo zbiektywizowanych i zintegrowanych idei.

Idea narodu wybranego -
jej funkcje socjologiczne i implikacje etyczne

Wszelkocenna w Starym Testamencie i w judaizmie na wszystkich etapach jego rozwoju idea narodu wybranego pełni w izraelskiej społeczności wyjątkowo doniosłą rolę wizerotwórczą, w ogromnym stopniu przyczyniając się do osiągnięcia przez grupę stopnia integracji, umożliwiającej przetrwanie nawet najtrudniejszych okoliczności w jej dziejach i zachowanie kulturowej tożsamości w najmiej sprzyjających warunkach. Odnosi się wrażenie, że jej dojrzałość w Pięcioksięgu jest ściśle powiązana z dojrzeniem idei jedynego Boga i że obłe te idee pełniły wobec siebie funkcje katalityczne, przy czym szczególnie doniosłymi faktami w procesie ich kryształizacji Przymierza - z Abrahamem i zwłaszcza na Synaju.

Analiza idei narodu wybranego, dokonywana pod kątem zachodzących w tym narodzie procesów integracji, stwarza bogate możliwości interpretacji socjologicznej, my jednak ograniczymy się

jedynie do podkreślenia, że uświadomienie sobie faktu nadzwyczajnego statusu własnej grupy niewątpliwie silnie wiązało z nią jej członków co najmniej na dwa sposoby. Po pierwsze - uatrakcyjniało przynależność do zblorowości uznawanej za wyjątkową i w ich odczuciu z całą pewnością lepszą od innych, a więc wzmacniało poczucie identyfikacji w najbardziej elementarnym sensie tego słowa. Po drugie - sprzyjało konformistycznemu nastawieniu wobec norm wartości i innych elementów etnosu grupowego, w myśl zasady - "panujące u nas zwyczaje są najlepsze", a jak wiadomo, ich przestrzeganie jest warunkiem przynależności do grupy i pozostawania pod opieką Jahwe.

Z naszego punktu widzenia zjawiskiem szczególnie doniosłym są powatne implikacje etyczne tej głębokiej wiary w wyjątkową pozycję własnego narodu wśród innych narodów, pozycję wyjątkową tak dalece, że inne ludy "w obliczu Izraela nie liczą się jako narody, bowiem Bóg ma tylko jeden naród, zaś gdyby przyjął Boga jako swego króla, byłoby Izraelem i niczym więcej"¹. Owe implikacje postregane są jednak bardzo rozmaicie. Jedni autorzy w pełni je pod względem moralnym akceptują, np. z pozycji ortodoksyjnego judaizmu, inni wprawdzie je odnotowują, ale specjalnie nie akcentują, podkreślając - jak czyni to wielu współczesnych przedstawicieli oficjalnej myśli katolickiej - raczej to co łączy niż to co dzieli Stary i Nowy Testament. I tak np. Harrington jedynie mimochodem wspomina (inni nie robią nawet tego), że "ograniczenie... zakresu (Przymierza - K.K.) do jednego narodu zaczęło przymiewać uniwersalny zasięg Bolego planu"². Jeszcze inni postrzegają je w kategoriach podejrzanego moralnie etnocentryzmu i podkreślają, że "tego rodzaju etnocentryzm pociąża zwykle za sobą

¹A. Goldberg, op.cit., s.98.
²W.J.Harrington, op.cit., s.222.

dualistyczną etykę; Kodeks Przymierza nie jest pod tym względem wyjątkiem: nie potępia się Kiamstwa, oszustwa i gwałtu, jeśli tylko dotyczą one grupy obcej (they group)... (tak więc) przez całe stulecia koczowniczy miszpat zarówno pobudzał pomoc wzajemną wśród współplemieniów, jak i «oddzielał ludy»¹. Dobra ilustracja tego stanowiska w jego skrajnym wydaniu mogą być poglądy Izraela Shahaka, który polemizując z pewnymi odczytaniami przez siebie założeniami filmu Lanzmana "Shoah" pisał: "Poważnego stanowienia się nad zagadką nie można ograniczać do rozważań nad zachowaniem się w przeszłości (i obecnie). Musimy pójść dalej i postawić naprawdę kłopotliwe pytania: jaki jest nasz (i naszych bliźnich) prawdziwy stosunek do ludobójstwa, do masowej eksterminacji dzieci, do tego wszystkiego, co się naprawdę zdarzyło w czasie Holocaustu; musimy zapytać tych wszystkich ludzi, którzy będąc gotowi potępić Hitlera i nazizm (który jak by nie było, przegrali), pochwalają, nawet teraz, eksterminację, jeśli tego żąda Ich Bóg w Ich świętych księgach. Bo przecież eksterminacja całych narodów oraz selekcja w nazistowskim stylu, z mordowaniem niewinnych ludzi lub dzieci arbitralnie wybranych na rozkaz

Władz jest przykazana w Starym Testamencie (podkreślenie - K.K.), a skazanie większości rodzaju ludzkiego «na wieczny ogień» jest zapowiedziana w Nowym Testamencie (1 w Koranie). Żadna znacząca i prawdziwie ludzka dyskusja na temat znaczenia zagłady Żydów nie może w moim mniemaniu nastąpić, jeśli ludzie - odważniejsi od Lanzmana - nie zadadą pytań tym Żydom, którzy wierzą w kszadniczą świętość i prawość takich tekstów jak: «... niczego nie zostawisz przy życiu» (Księga Powtórzonego Prawa, 20,16) lub: «... nie lituj się nad nimi, zabijaj tak mężczyzn, jak i kobiety, młodzień i dzieci» (Samuel, I, 15,3) lub jeszcze: «Zabijcie

¹H. Becker i H.E. Barnes, op.cit., s.196.

wiec spośród dzieci wszystkich chłopców, a spośród kobiet te, które już obcowaly z mężczyzną. Jedynie wszystkie dziewczęta, które jeszcze nie obcowaly z mężczyzną, zostawicie dla siebie przy życiu» (Księga Liczb, 31, 17-18), które przypomina selekcję w nazistowskim stylu przeprowadzoną z zimną krwią na kobietach i dzieciach. Bez jeżdżenia w okolice Treblinki Lanzmann mógłby i w Paryżu znaleźć ludzi, którzy, gdyby Ich zapytano, wystąpiliby w obronie wszystkich tych zbrodni, bo po pierwsze - byli one przypuszczalnie dokonywane przez Ich własne plemię na rozkaz władz (rzekomo boskich, co tylko pogarsza sprawę), a po drugie - ponieważ w tym wypadku zbrodnie te zostały poparte sukcesem przeżyła Ich jako grupy i zdobyły akceptację wielu pokoleń wiernych¹.

Shahak zarzuca więc moralności wywodzącej się ze Starego Testamentu (i nie tylko ze Starego Testamentu) mający źródło w etnocentryczale dualizm etyczny, sprawiający, że Inna miarę przykłada się do tego, co własne, Inna zaś do tego, co cudze. Wszelkie przejawy owego dualizmu ocenia przy tym niezwykle surowo, stwierdzając np.: "...dogmatyczne podkreślanie całkowitego przetrzadziatu między cierpieniami ludzi ... wydaje mi się najgorszym błędem, niemal - powiedziałbym - duchowym przestępstwem Lanzmana, albowiem powoduje u niego prawie całkowitą moralną ślipotę i nawet obojętność na los tych, którzy nie są Żydami"². Ten sam dualizm jest jego zdaniem odpowiedzialny za często spotykana tendencję do traktowania dokonanego na Żydach Holocaustu jako zjawiska nie mającego żadnych odpowiedników w historii. Tymczasem "dokładnych odpowiedników horroru Holocaustu" można, jego zdaniem, znaleźć sporo. Podobne znamiona miał na przykład

¹Izrael Shahak, Normalność w niehumanistycznym świecie, Anets nr 41-42/1986, s. 65-66.

²Ibidem, s. 62-63.

ludobójczy handel afrykańskimi niewolnikami, wymordowanie miesz-
kańców Tasmanii w drugiej ćwierci dziewiętnastego wieku, zagła-
da Ormian w Cesarstwie Otomańskim w latach 1915-1917, panujące
w Chinach zwycięże "Ścierania z powierzchni ziemi" całych ro-
dzin lub klanów - "wrogów państwa", szczególnie dzieci, aż do
płatego pokolenia itp. Jeśli o tych faktach zapominamy, albo
traktujemy inaczej niż tragedię grupy własnej to dlatego, że do-
tycza "obcych", a dzieła takie jak Stary Testament ukształtowa-
ły w nas postawę etyczną sprzyjającą podziałowi ludzi na "swoich"
i "obcych".

To co dotychczas powiedzieliśmy rodzi pytania - jak naprawdę
przedstawiają się starotestamentowe treści etyczne, jeśli anali-
zujemy je na osi: etyka wyrażająca egoizm grupowy - etyka uni-
wersalistyczna? Czy Stary Testament jest tylko lekko skazony et-
nocentryzmem powiązany z ideą narodu wybranego, czy też owo ska-
żenie jest rysem zasadniczym starotestamentowej moralności? Są
to pytania trudne nie tylko dlatego, że w dużym stopniu zależą
od naszych ocen i uwzględniania w nich "współczynnika histo-
rycznego". Źródłem poważnych trudności okazuje się bowiem rów-
nież treściowa niespójność Starego Testamentu, na pewno nie mniej-
sza niż analizowana przez Stanisława Ossowskiego niespójność
etyki ewangelicznej¹. Sprawa ona, że przedstawiciele różnych po-
glądów mogą znaleźć w tym samym dziele wiele argumentów na ich
poparcie. I tak na przykład stanowisko Shahaka może być zilus-
trowane znacznie bogatszymi niż cytowane w jego artykule - przy-
kładami. Przy czym bezwzględność i okrucieństwo wobec obcych za-
lecane są przez Stary Testament zwłaszcza wtedy, gdy są oni po-
strzegani jako przeszkody w staraniach narodu wybranego o zdobycie
lub poszerzenie "przestrzeni życiowej". W takich przypadkach

¹ S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Dzieła, t. III, Warszawa
1967, s. 131.

szczególnie wyraźnie widać, jak to idea narodu wybranego z ca-
łym jej kontekstem teologicznym pełni funkcję racjonalizującą
owe działania. Oto kilka typowych przykładów:

"Gdy Pan, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi, do której idziesz,
aby ją posiadać, usunie liczne narody przed tobą: Chetytów, Gir-
gazytów, Amorytów, Kanaanajczyków, Peryczytów, Chitwitów i Je-
busytów: śladem narodów liczniejszych i potężniejszych od cie-
bie. Pan, Bóg twój, odda je tobie, a ty je wyteplisz, obłożysz
je klątwą, nie zawrzesz z nimi przymierza i nie okażesz im li-
tości. Nie będziesz z nimi zawierał małżeństw: ich synowi nie
oddasz za żonkę swojej córki ani nie weźmiesz od nich córki
dla swojego syna (...). Ale tak im macie uczynić: oitarze ich
zburzycie, ich stępe połamiecie, aszery wytniecie, a posągi spa-
licie ogniem. Ty bowiem jesteś narodem poświęconym Panu, Bogu
twojemu. Ciębie wybrał Pan, Bóg twój, byś spośród wszystkich
narodów, które są na powierzchni ziemi, był ludem będącym Jego
szczególną własnością" (Pwt. 7, 1-6). Starotestamentowe opisy
eksterminacji narodów zakładają zwykle aktywne współdziałanie
Jahwe i Hebrajczyków, przy czym oblatnica pomocy ze strony Boga
ma być czynnikiem zachęcającym i ośmielającym jego lud:

"Jeśli powiesz sobie: «Narody te są ode mnie liczniejsze,
nie zdołam ich wyteplić» nie lekaj się ichi Pamiętaj, co uczy-
nił Pan, Bóg twój, faraonowi i wszystkim Egipcjanom. (...) Tak
samo uczynił Pan, Bóg twój, wszystkim narodom, których ty się
lekasz. Nadto jeszcze Pan, Bóg twój, będzie zysywał na nich szter-
szenie, aż reszta, która się przed wami ukryje, wyginie. Nie
drżij więc przed nimi, bo Pan, Bóg twój, jest pośród ciebie,
Bóg wielki i groźny. (...) Pan, Bóg twój, wyda je tobie, prze-
razi je ogromnym zamieszaniem, aż wygina do szczytu. Królów ich
wyda w twe ręce, abyś wygubił ich imię spod nieba. Nikt się z

nich nie ostoi przed tobą, aż ich wytepiasz" (Pwt. 7, 17-24).

Nakaz okrutnego traktowania gorzszych podobianych narodów wynika w znacznym stopniu z obawy przed zarażeniem się narodu wybranego elementami ich kultury, zwłaszcza obcym kultem religijnym. Nie jest to jednak powód jedyny - w grę wchodzi tu również rozmatle racje pragmatyczne, przede wszystkim chęć zawiadnięcia mieniem pomordowanych:

"Gdy Pan, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi, o której poprzysiągi przodkom twym... że da tobie miasta wielkie i bogate, których nie budowałeś, domy pełne wszelkich dóbr, których nie zbierałeś, wykopane studnie, których nie kopalesz, winnice i gaje oliwne, których nie sadziłeś (...). Czyż, co jest prawie i dobre w oczach Pana, aby ci się dobrze powodziło i abys wreszcie wziął w posiadanie piękną ziemię, którą poprzysiągił Pan przodkom twym" (Pwt. 6, 10-18). Niekiedy nacisk na pragmatykę eksterminacji ma posmak wręcz dydaktyczny: "Jeśli przez wiele dni będziesz oblegał miasto i walczył z nim, nie zetniesz jego drzew podkładając siekiere, bo będziesz spożywał z nich owoce... Czy drzewo to człowiek, byś je oblegał?" (Pwt. 20, 19). O tym, że względy "pragmatyczne" mogą wyraźnie górować nad względami religijnymi, świadczy następujący nakaz traktowania podobłego miasta: "...wszystkich mężczyzn wytniesz ostrzem miecza. Tylko kobiety, dzieci, trzody i wszystko co jest w mieście, cały łup zabierzesz i będziesz korzystał z łupu twoich wrogów, który ci dał Pan, Bóg twój. Tak postąpisz ze wszystkimi miastami daleko od ciebie położonymi, nie będziesz własnością pobliskich narodów" (Pwt. 20, 13-15). Z tekstu zdaje się wynikać, że w stosunku do miast należących do niektórych narodów sąsiednich obowiązuje zasada konsekwentnego ludobójstwa - tzn. nie mogły być pozostawione przy życiu równieś kobiety i dzieci. Wynika to z oba-

wy przed najmniejszym nawet niebezpieczeństwem demoralizacji religijnej.

Powyższe przykłady niewątpliwie potwierdzają tezę, iż w walce o przestrzeń życiową Hebrajczycy mogą dopuszczać się nawet największych okrucieństw na obcych i że postępowanie takie jest nie tylko usprawiedliwione, ale i zalecane przez Jahwe, który w dodatku deklaruje w nim swoją czynną pomoc. Analizując również inne przykłady moralnego etnocentryzmu, można zaryzykować uogólnienie, iż przejawia się on najwyraźniej w sytuacjach, w których w grę wchodzi relacja pomiędzy grupą i grupą, tzn. pomiędzy narodem wybranym jako zbiorowością i innymi grupami, zwłaszcza zbiorowościami etnicznymi. W relacjach natomiast pomiędzy członkami grupy własnej i członkami grup obcych traktowanymi jako indywidua, ów moralny etnocentryzm czy też "dualizm" jest na ogół znacznie łagodniejszy. Trzeba przy tym dodać, że podział na treści etyczne odnoszone do relacji: grupa - grupa i jednostka - jednostka nie jest zbyt ostry. Niejednokrotnie bowiem mamy do czynienia na przykład z zaleceniami adresowanymi głównie do jednostek, ale działających w sytuacjach zbiorowych. I tak, gdy Izraelczycy mieli opuścić Egipt, Jahwe nakazał Mojżeszowi: "Kaźda... kobieta pożyczycy od swojej sąsiadki i od pani domu swego srebrnych i złotych naczyń oraz szat. Natomiast to na synów i córki wasze i złupicie Egipcjan" (Wj, 3, 22). Nieuczciwe postępowanie nakazane zbiorowości jest tu, jak widzimy, sumą nieuczciwości indywidualnych. Na marginesie warto odnotować zastanawiający komentarz, jakim zalecenie to opatrzyła redakcja Biblii Tysiąclecia (z reguły nie komentująca innych "dualizmów etycznych" Starego Testamentu). Czytamy w nim, że "Nie chodziło tu o zwyższą pożyczkę, ale o zażądanie słusznej zapłaty za trudny niewoli i za nieruchomości pozostawione w Egipcie"¹.

¹Biblia Tysiąclecia, op.cit., s. 73.

Otoż, że nie chodziło tu o "zwyczajną pożyczkę" lecz o wyłudzenie, to wynika dostatecznie wyraźnie z tekstu, jest natomiast wątpliwe, czy można je było potraktować jako zapłatę, w dodatku "głuszna", jeśli przedmioty "pożyczono się" od osób często przy-
padkowych, np. sąsiadki. Mamy tu więc do czynienia z rozumowa-
niem moralnym na poziomie zasady: "skoro ukradziono ci rower, to ukradnij go komuś innemu".

Znaczna liczba starotestamentowych norm będących przejawem "etycznego dualizmu" dotyczy codziennych życiowych relacji ist-
niejących pomiędzy Hebrajczykami i osobami innej narodowości.
Analizując je, warto pamiętać o wspomnianym już przez nas prze-
mieszczeniu etnicznym na obszarze Kanaan i zamieszkiwaniu przed-
stawicieli różnych narodów również na obszarach wymienionych
przez Hebrajczyków. Niektóre z tych norm dotyczą ważnej dla ów-
czesnych stosunków społecznych sprawy niewolnictwa, stwarzając
sytuację prawną znacznie korzystniejszą dla przedstawicieli na-
rodu wybranego niż dla przedstawicieli innych narodów. I tak, He-
brajczyk ma starać się, by "brat" jego, jeśli zubożeje, nie mu-
siał stać się niewolnikiem. W tym celu powinien okazać mu wszel-
ką pomoc. Jeśli mimo wszystko nie uchroni go to przed niewol-
nictwem i dana osoba "sprzeda się" swemu bratu, ten ma się ob-
chodzić z tego rodzaju niewolnikiem jak najmłodszy albo "osad-
nikiem" i musi go uwolnić wraz z rodziną w roku jubileuszu. Nor-
my przesadzają również, spośród tego powinni się rekrutować nie-
wolnicy: "Kiedy będziecie potrzebowali niewolników i niewolnic,
to będziecie ich kupowali od narodów, które są naokoło was. Tak-
że będziecie kupowali dzieci przychodniów osiadłych wśród was,
przychodniów i potomków ich, urodzonych w waszym kraju. Ci będą
waszą własnością. Zostawicie ich w dziedzictwie waszym synom,
aby ich posiadali na własność, na zawsze. Będziecie ich uważali

za niewolników. Ale z braci Izraelitami nie będziecie się ob-
chodzili strogo" (Kpł, 25, 44-45).

Powszechnie znanym przykładem norm ujawniających etnocen-
tryzm etyczny Starego Testamentu są normy dotyczące zasad udzie-
lania kredytu. Stwierdzają one m.in.: "Pod koniec siódmego ro-
ku przeprowadzisz darowanie długów. Na tym będzie polegało da-
rowanie długów: każdy wierzyciel podaruje pożyczkę udzieloną
blizniemu, nie będzie się domagał zwrotu od bliźniego lub swego
brata... Od obcego możesz się domagać zwrotu, lecz co ci się
należy od brata, daruj twa reka" (Pwt, 15, 1-3). Dualizm moral-
ny powyższych zasad wypada uznać za żądany, bowiem zalecają one
daleko idącą rezygnację z własnego interesu na rzecz interesu
cudzego (chodzi tu o rezygnację z całego długu a nie z odsetków),
jest więc dość zrozumiałe zawężenie "kręgu prospołeczności" do
członków grupy własnej¹. Ponieważ jednak istnieją również inne
normy rozstrzygające w podobnym duchu problemy kredytowania -
np. norma: "Nie będziesz żądał od brata swego odsetek z pienię-
dzy, z żywności ani odsetek z czegokolwiek, co się pożyczą na
procent. Od obcego możesz się domagać, ale od brata nie będziesz
żądał odsetek" (Pwt, 23, 20, 21) - powstaje ogólne wrażenie etno-
centrycznych preferencji. Związszcza, że niektóre sformułowania
wyraźnie ustawiają sprawę kredytu w perspektywie polityki ogól-
nej, prowadzonej przez naród wybrany wobec innych narodów:

¹Warto zwrócić uwagę, że w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia isotropy z
etycznego punktu widzenia fragment cytowanej normy brzmi: "... Od obcego
możesz domagać się zwrotu", co można odczytać jako przywołanie raczej,
niż zalecenie. W tłumaczeniu Wujka odnośny fragment brzmi: "Od gościa i
przychodni wyściągaj będziesz", co brzmi już jak jednoznaczne zalecenie i
ma w związku z tym znacznie bardziej etnocentryczny posmak. O tym, które z
tłumaczeń jest bardziej wierne mogą rozstrzygnąć jedynie specjaliści, nasu-
wa się jedynie uwaga, że tłumaczenie BT jest bardziej zgodne z przesłaniem
w tym dziele tendencją do nie ekspozowania "etycznej osobliwości" Starego
Testamentu.

"Będziesz pożyczał wielu narodom, a sam od nikogo nie będziesz pożyczał; będziesz panował nad wielu narodami, a one nad tobą nie zapanują" (Pwt, 15,6), brzmi jedna z lepiej znanych norm, umieszczona w kontekście rozmaitych nakazów określających liczbę prospołeczne obowiązki wobec "bliźnich".

Wojny, niewolnictwo, działalność gospodarza nie są jedynymi obszarami życia społecznego, gdzie przejawia się etnocentryzm Starego Testamentu. Jego wskazówki znajdujemy na każdym kroku, np. w dziedzinie sakralnej diety, gdzie jedna z norm głosi: "Nie będziecie spożywać żadnej padliny. Dasz to do spożycia przychodniowi w twojej miejscowości albo sprzedasz obcemu, bo ty jesteś narodem świętym dla Pana, Boga twego. Nie będziesz gotował koźlęcia w mleku matki jego"¹ (Pwt, 14,21). Może ktoś zauważył, iż nie musi tu chodzić o żaden etnocentryzm etyczny, jeśli autor normy zakłada, że padlina stanowi tabu jedynie dla członków narodu wybranego, a nie jest tabu dla innych. Takie wyjaśnienie nie wydaje się jednak w pełni zadowalające, ponieważ rozstrzygnięcie, który pokarm jest tabu, a który nim nie jest, nie było, prawdopodobnie, sprawą czystej konwencji. Wierzone raczej, że niektóre pokarmy są "obiektywnie" gorsze, szkodliwe lub niebezpieczne dla spożywającego i odpowiednio zakazy, choć o charakterze religijnym, były przejawem troski Jahwe o dobrą kondycję jego narodu.

Cytaty ilustrujące starotestamentowy etnocentryzm etyczny można by mnożyć, ale już przytoczone przez nas przykłady wystarczą, by zrozumieć, iż tak intensywnie prospołeczna moralność starożytnych Hebrajczyków nie była prospołecznością zgeneralizowaną, uniwersalną, ograniczała się bowiem głównie do grupy

¹ I znów godny odnotowania jest komentarz redakcji Biblii Tysiąclecia do przytoczonych nakazów. Wepomina się w nim jedynie, iż motywem zakazu gotowania koźlęcia w mleku jego matki było praktykowanie tegoż w kulturach pogańskich, natomiast zalecenie dawania padliny do spożycia przybyszowi pozostaje bez komentarza.

własnej i jej członków. Odnosi się często wrażenie, że druga strona medalu w przypadku tej prospołeczności był więc egoizm grupowy, egoizm, którego siła pozostawała w jakiejś proporcji do siły prospołecznych tendencji ujawniających się w obrębie grupy własnej. Mówiąc metaforycznie: jest więc trochę tak, jak gdyby ceną za więzi wewnątrzgrupowe była wyostrożona linia etycznego podziału na "swolch" i "obcych". Rola idei narodu wybranego w budowie gmachu owej dualistycznej etyki wydaje się przy tym szczególnie doniosła, dostarczając oryginalnej i trafiającej do wyobraźni racjonalizacji etycznych przywilejów. Do sprawy tej jeszcze powrócimy.

Niepokojące implikacje etyczne idei narodu wybranego mogą skłaniać do pytań o jej filialne z nacjonalistycznymi ideologiami dwudziestego wieku. I. Shahak mówi nawet, jak pamiętamy, o zawartych w Starym Testamencie nakazach "selekcji w nazistowskim stylu". Jest to, oczywiście, sformułowanie bardzo mocne, ale czytając Stary Testament trudno się nieraz oprzeć wrażeniu, iż zawiara on jakąś wersję idei "narodu panów", narodu, z którym nie mogą się równać żadne inne ludy. Co więcej, owe inne ludy mogą być brutalnie pacyfikowane, eksterminowane i tępić, a ich mienie wykorzystywane, jeśli tylko wymaga tego interes geopolityczny uprzywilejowanego narodu, zwłaszcza zaś potrzeba zdobycia przestrzeni życiowej. W stosunkach międzyjednostkowych wprowadza się ponadto ostre przedziały etniczne pomiędzy uprzywilejowanymi na gruncie dualistycznej etyki członkami własnej grupy i całą resztą ludzkiego świata. Dwuznaczna moralnie polityka podbojów i niewalania ludności innych narodów prowadzona jest ponadto pod wodzą charzmatycznych przywódców, którym trzeba ufać bezgranicznie, nawet gdy w swym działaniu sprawiają wrażenie odrywanych od rzeczywistości fanatyków lub gdy nawołują do czynów,

przed którym wdraga się sumienie. Taki opis, sugerujący niepokojące analogie, można by kontynuować, wydaje się jednak, że do owych analogii trzeba się odnieść z największą ostrożnością, bowiem podobieństwo szczegółów nie upoważnia do wyciągania wniosku o wzajemnym podobieństwie światopoglądowych formacji, traktowanych jako pewne myślowe i kulturowe całości.

Ponieważ z punktu widzenia naszej problematyki wszystko, co wiąże się z tworzeniem ideologicznych racjonalizacji dla różnych form egoizmu grupowego, jest szczególnie interesujące, spróbujmy krótko rozważyć pytanie: co przede wszystkim różni ideę narodu wybranego od idei narodu panów, pojmowanej w nazistowskim stylu?

Przede wszystkim, jak się zdaje, zupełnie inny charakter w obu przypadkach mają założenia leżące u podstaw wiary w predestynację i uprzywilejowaną pozycję własnego narodu. W przypadku nazistów, jak wiadomo, kluczową rolę ideologiczną odgrywała wiara w rasową wyższość własnej grupy etnicznej. Wiara ta, uzupełniona o zwulgaryzowaną, drapieżną wersję społecznego darwinizmu, stanowiła główną przesłankę etnocentryzmu etycznego, traktowanego z całą otwartością jako "ideologiczna nadbudowa" swołście pojmowanej biologicznej tendencji rozwojowej gatunku ludzkiego. W Starym Testamencie trudno dopatrzeć się jakichkolwiek pojęć analogicznych do pojęcia rasy (nie trzeba dodawać, że o rasizmie w jego wersji nowożytnej trudno tu w ogóle mówić, bowiem ten ostatni charakteryzuje się zwykle próbami wykorzystania dla swych celów współczesnej wiedzy biologicznej). Być może wynikało to w jakimś stopniu z faktu, iż starożytni Hebrajczycy należeli pod względem etnicznym do tej samej grupy co wiśni ich tradycyjnych wrogów. Jednak fakt ten nie wydaje się najważniejszy, chodzi raczej o to, iż jakakolwiek mitologia rasowa

bardzo źle przystawałaby do systemu wyobrażeń uzasadniających w Starym Testamencie poczucie wyższości narodowej. Z tych zapewne względów nie znajdujemy żadnych elementów takiej mitologii w odniesieniu do odmiennych pod względem etycznym wrogów, a takim był np. Filistynowie.

Jedynym czynnikiem uzasadniającym uprzywilejowaną pozycję narodu wybranego jest właśnie jego wybór przez Jahwe. Wprawdzie, w przypadku wyboru Abrahama był to, jak wspominaliśmy, wybór człowieka cnotliwego, to jednak Stary Testament nigdzie nie stwierdza, iż tylko owa cnotliwość zadecydowała o wyborze.

Również podtrzymywanie przez Jahwe specjalnego związku z potomkami Abrahama i podkreślenie go przynajmniej na Synaju, które stworzyło naród, nie wynikało z jakichś szczególnych wartości wyróżnionej zbiorowości lub jej członków. Zarówno Pielcioksiąż, jak i pozostałe partie Starego Testamentu obfitują w opisy sytuacji świadczących o najrozmaitszych ułomnościach wybranego ludu i jego licznych przedstawicieli, ułomnościach, które prowadziły nawet do tak poważnych grzechów jak wiarołomstwo wobec własnego Boga. "Pan wybrał was i znalazł upodobanie w was nie dlatego, że licznie przewyższacie wszystkie narody, gdyż ze wszystkich narodów jesteście najmniejszym, lecz ponieważ Pan was umiłował i chce dochować przysięgi danej waszym przodkom" czytamy w Księdze Powtórzonego Prawa (7,7,8). Wybór dokonany przez Jahwe opiera się więc na przesłankach nie ujawnionych i nie pozostających w dającym się uchwycić związku z zaletami wyróżnionych. Dlatego też w antropomorfizującym ujęciu bywa przedstawiany jako wybór o charakterze uczuciowym - Bóg pokochał bowiem lud i zapragnął się z nim związać. Goldberg w cytowanej przez nas wielokrotnie pracy używa dla określenia charakteru tego związku - pojęcia "eros religijny"¹.

¹ Ibidem, s. 92.

Wyraża się on w pełnym miłości stosunku Jahwe do wybranego narodu i w oczekiwaniu przez niego takiej samej miłości ze strony członków tego narodu. "Pieśń nad Pieśniami" interpretowana jest np. jako opis tego uczucia, które połączyło Boga i Izraela trwałym związkiem, niezłym parę kochanków. Podobnie jak się to dzieje w układach międzyjudyjskich związek ten poddawany jest rozmaitym próbom, nieraz dramatycznym. Ich opis jest tak ważnym wątkiem judaizmu, że może być traktowany jak opis dziejów Izraela. Nie wchodząc w interesujące szczegóły owego związku możemy w każdym razie powiedzieć, że właśnie on, a nie jakkolwiek zalety rasowe czy im podobne, stanowi o uprzywilejowanej pozycji narodu wybranego. "Będziecie dla Mnie święci, bo Ja jestem święty, Ja Pan, i oddzieliłem was od innych narodów, abyście byli moimi" (Kpł. 20, 26).

Barierę broniącą wstępu do tak wyróżnionej grupy narodowej również okazują się dość przenikliwe. Aby stać się Izraelitą, nie trzeba być koniecznie potomkiem Abrahama, wystarczy przyjąć się do przymierza, a więc przyjąć wiarę wraz z wszystkimi konsekwencjami tego faktu, m.in. uznać dzieje Izraela za swoje dzieje. Bardzo złożonym problemem jest stosunek Starego Testamentu do innych ludów niż Izrael. Jak mogliśmy się przekonać na podstawie cytowanych niedawno fragmentów, niektóre z nich traktowane są zdecydowanie wrogo i czytelnik może odnieść wrażenie, że byłoby najlepiej, gdyby w ogóle zostały starte z powierzchni Ziemi lub przynajmniej podporządkowane narodowi wybranemu. Jednak na pewnym ogólnym poziomie refleksji teologicznej funkcjonuje w Starym Testamencie idea, według której Jahwe zdaje się interesować pozytywnie również innymi niż Izrael ludami, którymi ma on być nie tyle totalnie przeciwstawiany, co raczej pełnić w stosunku do nich rolę przywódczą. Informując Abrahama, iż on sam

i jego ród zostali wybrani, by dać początek wielkiemu narodowi umiłowanemu przez Boga, Jahwe stwierdza jednocześnie: "Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi" (Rdz. 12, 3). Stwierdzenie to nie pasuje zbyt dobrze do współczesnych ideologii nacjonalistycznych. Jednak ogólnie biorąc, starotestamentowy stosunek do innych niż Izrael narodów ujawnia ową nieśpójność o której wspominaliśmy. Oto kilka jej przykładów. W Księdze Kapłańskiej obritujałej w treści będące przejawem etnocentryzmu i dualizmu moralnego, czytamy jednocześnie: "Jeżeli w waszym kraju osiedli się przybysz, nie będziecie go uciskać. Przybysza, który się osiedlił wśród was, będziecie uważać za obywatela. Będziecie go miłować jak siebie samego, bo i wyście byli przybyszami w ziemi egipskiej" (Kpł. 20, 33, 34). W Księdze Powtórzonego Prawa, również przepojonej dualizmem etycznym, znaleźć można przykłady troski o dobro cudzoziemców osiadłych wśród Hebrajczyków: "Nie będziecie żądać prawa obcoekrajowca i sieroty ani nie wdumiesz w zastaw odzietej wdowy" (Pwt. 24, 27). W Księdze Wyjścia wśród najważniejszych nakazów znajduje się i takie: "Nie będziesz gnębił i nie będziesz uciskał cudzoziemców, bo wy sami byliście cudzoziemcami w ziemi egipskiej" (Wj. 22, 20). Są to przykłady nakazów liczenia się z dobrem "obcych", przy czym traktowani są oni zwykle jako przedstawiciele kategorii starszych, których trzeba brać w obronę przed przemocą lub uciskiem. Istnieją też normy podkreślające możliwość przechodzenia jednostek z kategorii "obcych" do kategorii "swoich". W Księdze Wyjścia na przykład, w kontekście norm kładących nacisk na odrębność zwyczajów "synów Izraela", czytamy jednocześnie: "Jeżeliby cudzoziemiec przebywający u ciebie chciał obchodzić Paschę (ku czci) Pa-
na, to musisz obrządek wpleść wszystkich męskich potomków jego domu, i wtedy dopiero dopuścić go możesz do obchodzenia Paschy,

gdź wówczas będzie miał prawa tubylców" (Wj, 12,48).

Podsumowując można powiedzieć, że etyczne implikacje pojęcia narodu wybranego są bardzo poważne, wyrażając się w etycznym etnocentryzmie i moralnym dualizmie, przybierającym niejednokrotnie drastyczne formy. Jednak pomiędzy idea ta a ideami charakterystycznymi dla skrajnie nacjonalistycznych ideologii dwudziestego wieku, takich jak np. nazizm, istnieje szereg istotnych różnic (choć nie jest wykluczone, że przyczyniła się ona do umocnienia w kulturze etycznej Europy - lub szerzej: basenu Morza Śródziemnego - tych idei moralnych, które sprzyjały nacjonalizmowi i innym ideologiom hołdującym zasadzie egoizmu grupowego), różnic, które powinny być przestrzegane dla stawiania jakichkolwiek znaków równości.

Judaistyczny monoteizm z perspektywy socjologii moralności

Niewiele opinii na temat starożytnego Izraela zyskało sobie taka jednomyślność, jak pogląd przypisujący wyjątkową rolę religii w określeniu losów i kultury tego narodu. Dla socjologa kultury Izrael jest przede wszystkim społeczeństwem, której cywilizacja współczesna zawdzięcza jedną z wielkich religii monoteistycznych, dla chrześcijaństwa - ludem, któremu po raz pierwszy w dziejach ludzkości ujawnił się Bóg jedynie prawdziwy, dla wyznawcy judaizmu - narodem nie dającym się w ogóle bez swego Boga pomyśleć, bowiem cała jego egzystencja oparta jest na związku z Jahwe. Ma w nim źródło zwłaszcza moralność. Również idea narodu wybranego zdaje się zakładać pierwszeństwo idei Boga, który ów naród sobie upodobał. Takie pojmowanie związków między bytami charakterystyczne nie tylko wyznawców, ale i wielu badaczy kultury starożytnego

go Izraela. Dlatego socjologia religii traktowana jest przez nich często jak gdyby była dyscypliną z punktu widzenia swego przedmiotu pierwotną w stosunku np. do socjologii moralności czy socjologii narodu. Tymczasem poczynione przez nas dotychczas obserwacje zachęcają do odwrócenia kierunku eksplikacji, bowiem punktem wyjścia przy interpretowaniu złożonego łańcucha zjawisk uczyniliśmy sytuację "militarnego" i kulturowego zagrożenia grupy. Zatożyliśmy, że ono właśnie zrodziło wyjątkowo silną potrzebę jej wewnętrznej integracji i przyczyniło się do umocnienia więzi międzyludzkich. Jako instrumenty realizacji tej potrzeby potraktowaliśmy szeroko rozbudowany w Starym Testamencie system aksjonormatywny oraz wyeksponowaną w nim ideę narodu wybranego, przypisującą własnej grupie wyjątkową pozycję. Wydaje się, że wiele przemawia za tym, by z kolei na rozwój judaistycznego monoteizmu spojrzeć pod kątem jego znaczenia dla intensyfikowania skuteczności owych mechanizmów. Jest to podejście, które - ogromnie upraszczając sprawę - każde nie tyle widzieć w Jahwe źródło starotestamentowej moralności, co raczej w moralności - czynnik sprzyjający rozwojowi idei owego monoteistycznego Boga. Za czynnik oddziałujący w tym samym kierunku wypada również uznać ideę narodu wybranego¹. Gdyby okazało się, że podejście to trafnie ujmuje (pomiłane) zależności między zjawiskami, wolno byłoby nam powiedzieć, iż analiza faktów należących do obszaru badań socjologii moralności może rzucić istotne światło na genezę zjawiska, będącego przedmiotem dociekań socjologii religii.

¹ Nie ma potrzeby szerzej usadunąć, że taka socjologiczna analiza społecznych źródeł idei monoteizmu nie implikuje żadnego określonego stanowiska filozoficznego w sprawie monoteizmu jako takiego. W zależności od przyjęcia określonych założeń ontologicznych, może być ona traktowana zarówno jako opis konstatacjomnia się pewnej idei w konkretnych warunkach historycznych, i nie więcej, jak też i opis rodzenia się idei, o której skądinąd zakłada się, że ujmuje adekwatnie naturę transcendentálního boskiego bytu. W tym drugim przypadku byt ów wolno, oczywiście, umieścić w dowolnym miejscu łańcucha zdarzeń rozpatrywanych jako skutki i przyczyny, przypisując mu np. określony (intencjonalny) służe sprawczą.

Hipotezę o takiej właśnie "sociologicznej genezie" izraelskiego monoteizmu sugeruje sam tekst Starego Testamentu. Wiele jego wersatów przekazujących najstarsze tradycje świadczy, iż Jahwe traktowany był w nich raczej jako Bóg plemienny niż Bóg monoteistyczny. Jedynie przyjęcie takiej interpretacji w sposób zadowalający tłumaczy sens niektórych dobrze znanych sformułowań, np.: "Ktokolwiek by składał ofiary innym bogom ϵ poza samym Panem γ , podlega klątwie" lub - "Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie", (w tłumaczeniu Wujka - "przedemną")¹. Zarówno w tych, jak i w wielu innych nakazach i zakazach, mających na celu umocnienie związku Izraelczyków z Jahwe, z reguły walczy się nie tyle z wyrzeczeniem się go, a tym bardziej zwątpieniem w jego istnienie, co z możliwością nawiązania przez nich związków z innymi bogami. Charakterystyczne, że nie neguje się przy tym zwykle ich egzystencji, natomiast silnie podkreśla, że są to bogowie "obcy". Wygląda na to, że w najwcześniejszym okresie Izraelczycy wyobrażali sobie relacje między bogami i ludźmi na kształt stosunków pomiędzy władcami i ich narodami - czego remi-

¹Wydaje się, że na niektórych współczesnych tłumaczeniach Starego Testamentu wycisneta wyraźne piętno przyjęta doktrynalne idea, przypisująca temu dziełu konsekwentny monoteizm. Zgodnie z tą ideą, tłumaczenie 27 wersetu 22 rozdziału Księgi Wyjścia brzmiał np. "Nie będziesz bliźnił Bogu i nie będziesz storozczył temu, który rządzi twoim ludem". Gdy tymczasem Wulgata mówi jeszcze o bogach. Podobnie polskie tłumaczenie J.Wujka: "Bogom uwłaczasz nie będziesz, a przelotanemu nad ludem twoim nie będziesz storozczył". Wprowadzona zmianą redakcja BT tłumaczy założeńiem, iż w tekście chodziło zapewne nie o "bogów", lecz o "bóstwa", co ma być może pewna uzasadnienie kontekstowe. Z drugiej strony warto jednak pamiętać, że owe partie Księgi Wyjścia należą do najstarszych partii Starego Testamentu, i że dość zgodnie przyjmują się. Iż przekazują bardzo stare tradycje, poprzedzające prawdopodobnie o całe stulecia moment ich utrwalenia na piśmie jako części świętej Księgi.

Do starych opowieści nawiązuje również opis stworzenia świata w Księdze Rodzaju. Wydawałoby się, że do znacznej nam wersji tego opisu pasuje raczej wizerunek Boga monoteistycznego, ale warto pamiętać o takich użytych w niej sformułowaniach jak: "Uczyłmy człowieka na nasz obraz, podobnego Nam" (Rdz. 1, 26) oraz "Oto człowiek stał się taki jak My: zna dobro i zło" (Rdz. 3, 22). Użyłcie tu liczby mnogiej można wprowadzić tłumaczyć jako zastosowanie formy pluralis majestatis, ale tłumaczenie to znacznie lepiej pasuje do zacytowanego powyżej przekładu Biblii Tysiąclecia niż do przekładu Wujka, gdzie czytamy: "Oto Adam stał się jako jeden z nas, wiedzący dobre i zło". I znowu - jak się zdaje - dał o sobie znać wpływ doktryny na sposób tłumaczenia.

niscencje władć m.in. w opisie zawierania przymierza na Synaju. Na gruncie tych stosunków obie strony obowiązywała wzajemnie siebie lojalność, choć trudno mówić o pełnej symetrii w tej dziedzinie ze względu na niejednakową moc partnerów. Jakikolwiek przejawy uznawania obcego boga, np. złożenie mu ofiary, traktowane było jako naruszenie lojalności wobec Boga własnego, jako najbardziej karygodna zdrada. Opisy takiego czynu wyglądają na przeniesione zyciem w sferę sakralną opisy zdrady swego władcy przez poddanego, który zaczyna rozglądać się za innym panem lub ze względów asekuracyjnych postanawia zadbać również o zaskawość innych możnych. Tego rodzaju perspektywa nie przeszkadzała, oczywiście, przypisywać swemu Bogu jakiejś wyjątkowej mocy czy szczególnej pozycji wśród innych bogów. I starożytni Hebrajczycy już bardzo wczesnie tak właśnie postrzegają pozycję Jahwe. Z czego ta skądinąd naturalna tendencja może m.in. wynikać? Zauważmy, że złożona przez Jahwe oferta przymierza przedstawiana jest od początku jako zaszczytne wyróżnienie grupy. W końcu potężny, nawet jeśli nie konieczny jedyny, Bóg mógł wybrać sobie inne plemię i uczynić je narodem. Ze znanych tylko sobie powodów tego nie zrobił. Z sociologicznego punktu widzenia jest bardzo prawdopodobne, że w jakimś momencie zaczęło funkcjonować i utrwalać się sprzeczanie zwrotne: wzrastające poczucie wartości grupy wybranej przez Jahwe - dowartościowywanie samego Jahwe, jako Boga grupy zajmującej wyjątkową pozycję wśród innych ludów. Czynnikiem katalizującym ów proces była - według naszej hipotezy - sytuacja permanentnego zagrożenia tej grupy. Potęgowała ona potrzebę wiary w ważną dla przetrwania, wyjątkową pozycję wśród innych grup. Oczywiście im bardziej wierzy się w taką wyjątkową pozycję, im bardziej rozbudowuje wizję podkreślające jej niezwykłość, tworząc np. służącą temu celowi historio-

zofie - tym bardziej naturalną wydaje się myśl, że i własny Bóg nie może być po prostu jednym z wielu bogów. Stał już tylko jeden krok ku monoteizmowi, a raczej ku "pramono-teizmowi", gdyż pojęcie jednego Boga, analizowane z punktu widzenia kojarzonych z nim treści, podlegało długotrwałej i skomplikowanej ewolucji, czego wyraźne ślady widać w Starym Testamencie.

Drugim czynnikiem katalizującym proces monoteizacji Jahwe wydaje się ucylenie go źródłem i gwarantem etosu grupowego, a zwłaszcza szeroko rozbudowanej sfery moralności. Potrzebę rozbudowania tej sfery starał się już wyjaśnić, wskazując na integracyjną funkcję systemu aksjonormatywnego, której doniosłość wzrasta w sytuacjach zagrożenia grupy. Te same okoliczności zrodziły zapewne potrzebę maksymalnego uwiarygodnienia tego systemu, wykazania, że stoi za nim jakiś budzący respekt autorytet. W niektórych społeczeństwach takim autorytetem może być władca dysponujący sprawnym aparatem przymusu. Warunki te spełniał np. Hammurabi i dlatego zapewne jego kodeks ma stosunkowo świecki charakter. Znamienne jednak, że nawet on nie rezygnuje z powołania się na boski autorytet w preambule, mającej nadać rangę ogólnemu prawu¹. Odwoływanie się do autorytetu Jahwe przez pozabiblijnych na ogół sprawnej władzy politycznej Izraelczyków wydaje

¹ Cytujemy w niej m.in.: "... wzniosły Anum, król bóstw Anunnaków, (i) bóg Enlil, pan nieba i ziemi, który wynacza losy kraju, bogu Martukowi, pierwowodnemu synowi boga Ea przyznali władzę nad wszystkimi ludźmi, włódc (bóg) Igigi ucylnili go największym, jego wzniosłe imię obwieścił Babilonowi, na (wszystkich) kradkach świata ucylnili go najmocniejszemu, zapewnili mu w nim (w Babilonie) trwałe królestwo, którego podstawa się (tak) mocno ugruntowane jak niebo i ziemia, wrody, male, Hammurabiego, oddanego, boga-bójnego księcia, abym sprawiedliwości dał wejść na ziemi, abym wytracił bezbożnych i złoczyńców, abym silny siłowego nie krzywdził, abym jako Siodce wznosił dla czarnogłowych i oprawienit ziemię, Anum i bóg Enlil po imieniu rzadzili, abym dał krajowi dobre kierownictwo, włożyłem prawo i sprawiedliwość do ust kraju, zapewnili ludzom pomyślność" (w: Josef Klima, Prasa Hammurabiego, Warszawa 1957).

się tym bardziej zrozumiale. Należy przy tym uświadomić sobie skalę tego zjawiska. Z punktu widzenia naszej problematyki bardzo ważny jest bowiem fakt, iż cała starotestamentowa moralność została niezwykle ściśle powiązana z osobą i autorytetem boskim. Jahwe przedstawiany jest zawsze jako ktoś, kto nie tylko nadaje prawa, ale również jest jak najżywiej zainteresowany ich przestrzeganiem przez wszystkich członków narodu. Każde naruszenie normy godzi bezpośrednio w jego osobę, zagraża - chciałoby się powiedzieć - jego dobru. Może też zawsze grozić spowodowaniem boskiej interwencji. Ta interwencja może w dodatku nie ograniczyć się do ukarania jedynie naruszającego normę, ale także ugodzić w jego rodzinę, również w nie narodzone jeszcze dzieci oraz w cały naród. Tekst Starego Testamentu nieustannie przy tym podkreśla, iż Jahwe stoi na straży zarówno szczególnie ważnych norm moralnych, jak i rozlicznych zasad postępowania, które skłonni bylibyśmy uznać za mniej doniosłe. Szczególnie charakterystyczny z punktu widzenia problemu identyfikacji Jahwe z kodeksem moralnym jest opis przekazania przeni narodowi wybranemu Dzieciom Izraela przykazań. Niemal każde zdanie podkreśla tu daleko idącą identyfikację norm postępowania z normodawcą. Warto przy tym zacytować uwagę Mojżesza, który pragnąc wyjaśnić zebranym osobiste powołanie się Jahwe i rozlicznych spowodowane tym zaniepokojenie mówi: "Nie bojcie się się! Bóg przybył po to, aby was doświadczyć i pobudzić do bojaźni przed sobą, żebyście nie grzeszyli" (Wj, 20, 20). Dla czytelnika Starego Testamentu jest oczywiste, że zjawanie najważniejszych norm postępowania polegała za sobą nie tylko surowe kary wymierzone przez współwyzwalców na polecenie Jahwe, ale również możliwość jego osobistej interwencji. Bóg Hebrajczyków podkreśla również, jak wspomnieliśmy, swoje osobiste zaangażowanie w przestrzeganie norm, które można by uznać za mniej

wazne, gdyby wlasnie nie to osobiste boskie zaangażowanie.

Wkrótce uzasadnił rozmaitych norm dietetycznych spotykamy np. następujące racje: "Wszelkie małe zwierzęta, które pełzają po ziemi, są obrzydliwością - nie wolno ich jeść! (...) Nie piugawcie siebie samych przez jedzenie wszelkich małych zwierząt pełzających, nie zanieczyszczajcie się przez nie, przez to staliście się nieczystymi. Ponieważ Ja jestem Pan, Bóg wasz - uświęćcie się. Bądźcie świętymi, ponieważ Ja jestem święty"... Bo Ja jestem Pan, który wyprowadził was z ziemi egipskiej, abym był waszym Bogiem..." (Kpł, 11, 41-45).

Opisy spowodowanych przez Jahwe konsekwencji łamania norm są w Starym Testamencie liczne, rozbudowane - zwłaszcza jeśli pamieta się o zwierzędci formy tego dzieła - i poruszające wyobraźnię. Ponieważ lłość przechodzi w nich jak gdyby w jakobd, niektóre fragmenty zaskiugują na obszerniejsze przytoczenie. W Księdze Powrózonego Prawa czytamy np. między innymi: "Jeśli nie usłuchasz głosu Pana, Boga swego, i nie wykonasz pilnie wszystkich poleceń i praw, które Ja dzisiaj tobie daje, spadną na ciebie wszystkie te przekleństwa i dotkną cię. Przeklęty będziesz w mieście i przeklęty na polu. Przeklęty twój koss i twoja dzieżta. Przeklęty owoc twojego łona, plon twojej roli, przyrost twojego większego bydła i pomiot bydła mniejszego. Przeklęte będzie twoje wejście i wyjście. Pan ześle na ciebie przekleństwo, zamieszanie i przeszkodę we wszystkim, do czego wyślągniesz rękę, co będziesz czynił. Zostaniesz zmiądzony i zginięsz nagie wskutek przewrotnych swych czynów, ponieważ Mnie opuścisz. Pan sprawi, że przylgnie do ciebie zarazą, aż cię wygładzi na tej ziemi, która idziesz posiadać. Pan dotknie cię wycieńczeniem, febrą, zapaleniem, oparzeniem, śmięcią od miecza, zwarzeniem zboża od goraca i śmięcią: będa cię one przesładować, aż zginięsz. Niebiosa, któ-

re masz nad głową, będa z brązu, a ziemia pod tobą - żelazna. Pan ześle na twą ziemię zamiast deszczu - pył i piasek; będzie na ciebie padać z nieba, aż cię wyniszczy. Pan sprawi, że poniesiesz klęskę od swych wrogów. Jedną drogą przeciw nim pójdiesz, a śladzioma będziesz przed nimi uciekać i wzbudzisz grozę we wszystkich królestwach ziemi. Twój trup będzie strawą wszystkich ptaków powietrznych i zwierząt lądowych, a nikt ich nie będzie odpędzał. Pan dotknie cię wrzodem egipskim, hemoroidami, świerzbem i parchami, których nie zdołasz wyleczyć. Pan dotknie cię obłędem, ślepotą i niepokojem serca. W południe będziesz szedł po omacku, jak niewidomy idzie po omacku w ciemności, w zablęgach swoich nie będziesz miał powodzenia. Stale będziesz napastowany, ograbyany, a nikt cię nie będzie ratował. Zareczysz się z kobietą, a kto inny ją posiadzie; zbudujesz dom, a nie będziesz w nim mieszkać; zasadzisz winnicę, a nie zbierzesz jej owoców. Twój wół na oczach twych zostanie zabity, a nie będziesz go jadał. Twój osioł zostanie ci zrabowany i nie wróci do ciebie; twoje owce zostaną wydane twym wrogom, a nie będzie komu cię wspomóc. Synowie twoi i córki zostaną wydane obcemu narodowi. Z tęsknoty, patrzeć za nimi codziennie, wyniszczysz twe oczy, a ręka twoja będzie bezsilna. Plon twojego pola i całego trudu spożyje lud, którego nie znasz. Zawsze będziesz gniebiony i uciskany. Dostaniesz obłędu na widok, jaki się przedstawi twym oczom. Pan cię dotknie złośliwymi wrzodami na kolanach i nogach, nie zdołasz ich uleczyć; rozciągną się od stopy aż do wierzchu głowy. (...) Obcy, mieszkający u ciebie, będzie się wynosił coraz wyżej, a ty będziesz zstępował coraz niżej. On ci będzie pożywał, a ty jemu nie pożyczysz. On będzie na ciebie, a ty zostaniesz w tyle. Spadną na ciebie wszystkie te przekleństwa, będa cię ścigały i dosięgną cię, aż ci zniszcza, bo

nie słuchając głosu Pana, Boga swego, by strzec nakazów i praw, które na ciebie nałożył. Stana się one znakiem i zapowiedzią dla ciebie i twego potomstwa na wieki. Zamiast służyć Panu, Bogu twemu, w radości i dobrym sercem, mając obfitość wszystkiego - w głodzie, w pragnieniu, w nagości i w największej niedzi. Będziesz służył swoim wrogom, których Pan naśle na ciebie. (...) Jeśli nie będziesz wypełniał wszystkich słów tego Prawa - zapisanych w tej księdze - bojąc się chwalebego i straszliwego tego Imienia: Pana, Boga swego, Pan nadzwyczajnymi plagami dotknie ciebie i twoje potomstwo, plagami ogromnymi i nieustępliwymi: ciężkimi i długotrwałymi chorobami (...). Da ci Pan serce drżące ze strachu, oczy wypłakane z tęsknoty i duszę utrapioną...". (Pwt, 28, 15-65). Nie jest to bynajmniej pełny opis nieszczęść, które Jahwe gotów jest zesłać na każdego łamiącego przykazania. Ich różnorodność jest niewątpliwie znaczącym posunięciem socjotechnicznym - zwiększa bowiem prawdopodobieństwo wystąpienia nieprzyjemnego zdarzenia, które można skojarzyć z naruszeniem normy. A ponadto niemal każde nieszczęście można potraktować jako karę za jakieś przewinienie.

Skoro już spojrzeliśmy z perspektywy socjotechnicznej na starotestamentowe metody nakłaniania wiernych do przestrzegania norm, trzeba stwierdzić, że nie polegały one wyłącznie na odwołaniu się do kar, lecz w szerokim zakresie uwzględniały również nagrody. W Księdze Powtórnego Prawa czytamy np.: "... jeśli wrócisz do Pana, Boga swego, będziesz słuchał Jego głosu we wszystkim, co ja ci dzisiaj rozkazuję, i ty, i synowie twoi z całego serca i z całej swojej duszy: odwróci też i Pan, Bóg twój, twoje wygnanie i zlituje się nad tobą. (...) Wszystkie te przykazania zesłał Pan, Bóg twój, na twóich wrogów i na tych, którzy cię nienawidzą i będą prześladować. Ty znowu będziesz słuchał

głosu Pana, wypełniając wszystkie polecenia, które ja tobie dzisiaj daję. Pan, Bóg twój, poszczęści cię w każdym poczynaniu twojej ręki, w owocach twego łona, przychodku bydła i płodach ziemi. Bo Pan na nowo będzie się cieszył ze świadczania ci dobrodziejstw, jak cieszył się wyświadczać je tobie przodkom, jeśli będziesz słuchał głosu Pana, Boga swego, przestrzegając Jego poleceń i postanowień zapisanych w Księdze tego Prawa; jeśli wrócisz do Pana, Boga swego, z całego serca i z całej swej duszy. Polecenie to bowiem, które ja ci dzisiaj daję, nie przekracza twych możliwości i nie jest poza twoim zasięgiem. Nie jest w niebiosach, by można było powiedzieć: "Któż dla nas wstał do nieba i przyniesie je nam, a będziemy słuchać i wypełnimy je". I nie jest za morzem, aby można było powiedzieć: "Któż dla nas uda się za morze i przyniesie je nam, a będziemy słuchać i wypełnimy je". Słowo to bowiem jest bardzo blisko ciebie: w twych ustach i w twoim serce, byś je mógł wypełnić." (Pwt, 30, 2-14). Jak widzimy, przestrzeganie prawa będzie nagrodzone, nawet jeśli ktoś uprzednio błędził. Warto też zwrócić uwagę na zawartą w cytowanym fragmencie sugestię, iż wypełnienie norm nie przekracza ludzkich możliwości, gdyż Pan oczekuje od ludzi tylko tego, co jest w ich mocy. Uwaga ważna, jeśli ma się na względzie całokształt przykazań, których wypełnianie wcale nie wydaje się łatwe.

Z socjologicznego punktu widzenia na szczególne podkreślenie zasługuje to, że skrupulatne przestrzeganie norm przez członków grupy pociąga za sobą nie tylko "nagrody indywidualne", lecz wpływa również niezwykle korzystnie na losy narodu (analogicznie - łamanie norm wpływa na te losy niekorzystnie, co akcentowane jest bodaj jeszcze silniej). Pod koniec tzw. Księgi Przymierza, zawierającej liczne prawa obowiązujące członków narodu wybranego,

Jahwe informuje swój lud, iż zsyła anioła, który będzie pilnował przestrzegania owych praw w drodze ku Ziemi Obiecanej.

"Jeśli będziesz wiernie słuchał jego głosu - czytamy dalej - i wykonywał to wszystko, co ci polecam, będę nieprzyjacielem twoim i nieprzyjaciół i będę odnosił się wrogo do odnoszących się do ciebie. (...) oddalę od ciebie wszelką chorobę. Żadna tak do ciebie. (...) oddalę od ciebie wszelką chorobę. Żadna kobieta w twoim kraju nie będzie miała przedwczesnego porodu i żadna nie będzie bezdzietna. Liczba dni twojego życia uczynię pełną. Lęk wzbudzę przed tobą oraz przygotuję o przerażenie wszelki lud, do którego przyjdiesz. Sprawię, że będą uciekać przed tobą wszyscy twój nieprzyjaciele. Ja zaś pojdę przed tobą szerzenie, które wypędzą Chłwitę, Kananejczyka i Chetytę sprzed ciebie. Nie wypędzę go sprzed ciebie w jednym roku, aby kraj nie stał się pustkowiem i nie rozmożył się w nim dziki zwierz na twoją szkodę. Będę ich wypędzał sprzed ciebie stopniowo, aż się rozrośniesz i będziesz mógł objąć kraj w posiadanie. (...) Oddam w ręce wasze mieszkańców tego kraju, a ty ich przepędzisz spośród was (Wj, 23, 23-32). Jest to tylko niewielka próba szerokiego, według Starego Testamentu, stosowania przez Jahwe zasady odpowiedzialności zbiorowej, która to praktyka, jakkolwiek by była odpychająca pod względem etycznym, może być niewątpliwie silnym czynnikiem wiążącym, stapiającym interesy indywidualne i interesy zbiorowe w nierozdzielną całość. Owa integrująca zasada jest np. wyraźnie obecna we fragmencie Księgi Powtórzonego Prawa podkreślającym, iż ludzki los w pełni zależy od dokonanych przez ludzi wyborów - wypełnianie norm Jahwe nagradza życiem w stanie szczęśliwości, ich łamanie nieuchronnie pociąga za sobą nieszczęścia, przy czym i pomyślność i niepowodzenia mają charakter zarówno indywidualny, jak i zbiorowy: "Patrz! Klade dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i

nieszczęście. Ja dziś nakazuję ci miłować Pana, Boga twego, i chodzić Jego drogami, pełniąc Jego polecenia, prawa i nakazy, abyś żył i mnożył się, a Pan, Bóg twój, będzie ci błogosławił w kraju, który idziesz posiadać. Ale jeśli swe serce odwrócisz, nie usłuchasz, zbłądzisz i będziesz oddawał pokłon obcym bogom, służyć im - oświadczam wam dzisiaj, że na pewno zginięcie, niedługo zabawicie na ziemi, która idziecie posiadać, po przejściu Jordanu. Biorę dziś przeciwko wam na świadków niebo i ziemię, klade przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo, miłując Pana, Boga swego, słuchając Jego głosu, Ignac do Niego..." (Pwt, 30, 15-20).

Przewodnią ideą Starego Testamentu jest więc nie tylko myśl, iż Jahwe zawarł nierozdzielne przymierze z narodem przez siebie wybranym, ale również przekonanie - które znajduje w całym tekście setki razy i podkreślane jest niezwykle dobitnie - że Bóg ten w pełni identyfikuje się z nadanym grupie systemem aksjonomatycznym, że stoi na straży tego systemu. Nie ulega wątpliwości, że w tej sytuacji wiarygodność owego systemu, prawdopodobieństwo przestrzegania zawartych w nim norm przez członków narodu Księgi była w ogromnym stopniu uzależniona od autorytetu i pozycji przypisywanej Jahwe. Narzuca się przy tym intuicyjny wniosek, że autorytet Boga monoteistycznego w naturalny sposób przewyższa autorytet jakiegokolwiek boga plemiennego, nawet gdyby ów był bogiem szczególnie wybitnym i dominował nad pozostałymi bogami niczym cesarz nad królami i książętami. Jeśli założenie to jest psychologicznie prawdziwe i jeśli jest na tyle uniwersalne, że można je odnieść również do mentalności starożytnych Hebrajczyków - a wydaje się, że można - to za zupełnie naturalną należy uznać tendencję do przekształcania, w opisa-

nych przez nas warunkach społeczno-kulturowych, wizerunku boga plemiennego w wizerunek Boga monotelistycznego.

Nie wykluczone, że istnieje również pewne dodatkowe subtelne racje dokonania się owej transformacji. Otóż czytelnika Staroego Testamentu może uderzać fakt, iż w dziele tym w tak wielu miejscach chciałoby się powiedzieć - "obsesyjnie" powraca wątek podboju. Nie jest widać widać dziwne, że w historycznej mitologii narodu mającego nomadyczne korzenie epoka osiedlenia się skupia na sobie szczególną uwagę. Zastanawiający jest jednak pewien klimat moralny, który zdaje się towarzyszyć stale powracającemu opisom zasiedlenia ziemi Kanaan i towarzyszącej temu procesowi konfrontacji z innymi ludami. Są to opisy, które u współczesnych mogą budzić szczególną reputację moralną, i jeśli ktoś chciałby szukać przykładów dualistycznej moralności narodu wybranego i okrucieństwa jego Boga, to właśnie w tych opisach najłatwiej mu je znaleźć. Ale tu może rodzic się szczególnie interesujący problem z dziedziny historii moralności. Nie jest bowiem wykluczone, że opisy te świadczą nie tylko o "etnocentrycznym amoralizmie" starożytnych Hebrajczyków ("amoralizmie", który ich zapewne nie wyrzucił spośród ludów ówczesnej epoki), ale również o czymś pozostającym wobec niego w sprzeczności: pewnemu wysubtelnieniu wrażliwości etycznej i wyrosłemu na tym podłożu niepokojowi moralnemu. Właśnie te ostatnie cechy mogły sprawić, iż wydarzenia z okresu Podboju skupiały na sobie uwagę jako fakty niepokojące - być może podświadomie - i domagające się w epoce powstania Staroego Testamentu jakiejś uspokajającej sumienie interpretacji. Nie jest więc wykluczone, iż ciążąc podkreślanie, że to Jahwe "podarował" przodkom ziemię Kanaan należały traktować jako taką właśnie uspokajającą sumienie interpretację. Te sama funkcję mogło pełnić przypisywanie mu autorstwa bezwzględ-

nych zasad postępowania, którymi kierowali się przodkowie w stosunkach z ludami zamieszkującymi podbijane terytoria. Zbrodnia przestawała być zbrodnią, jeśli działała się pod dyktando samego Boga, grabież stawała się cnotą, jeśli stał za nią boski autoritet. A warto zauważyć, że w tym konkretnym przypadku szczególnie pożądany mógł się wydawać autoritet właśnie Boga uniwersalnego, Boga, którego znacznie trudniej posadzić o etniczną stronniczość - cechę dająca się łatwo wyobrazić u boga plemiennego. Tak tedy, skoro Bóg jedyny, władca wszystkich ludów zechciał złożyć niektóre z nich w ofierze narodowi wybranemu, to wszystko jest w porządku, podbój i towarzyszące mu gwałty zostają moralnie zalegalizowane, głos sumienia nie zrodzi już poczucia winy.

Paradoksalnie, ale takie rozumowanie mogło stać się potrzebne dla obrony poczucia wartości grupy. Właśnie w momencie osiągnięcia przez nią wysokiego poziomu refleksji moralnej. Odmiotłogizowana własna historia oglądana z tego poziomu wydataby się zapewne zbyt okrutna i niepokojąca. Jej naga wizja mogłaby nawet zrodzić myśl, iż liczne narodowe nieszcześcia mają swe źródło w "pierworodnym grzechu podboju". Wizja interwencji Boga, osłaniającego swym autoritetem przodków przed osadem moralnym, rozwiązywała potencjalny i możliwy na gruncie wysokiej kultury moralnej dyktam etyczny. Rozwiązywała skutecznie zwłaszcza wtedy, jeżeli był to Bóg jedyny. (Stworzenie takiej uspokajającej sumienie interpretacji może ktoś oczywiście uznać raczej za świadectwo moralnego zakłamania czy obłądki niż wysokiego etycznego poziomu. Osąd w tym względzie jest sprawą indywidualną i wychodzi poza obszar rozważań czysto naukowych, ale decydując się nań warto pamiętać o maksymie La Rochefoucauld widzącej w obłądźcie hołd, który występuje składa cności).

Konkludując rozważania o źródłach judaistycznego monoteizmu należy stwierdzić, że od jakiegoś momentu kryształizowała się starotestamentowej wizji świata, a zwłaszcza Iosów wianej grupy i obowiązujących ją praw, pojmowanie Jahwe jako Boga monoteistycznego zaczęło nadawać tej wizji szczególną koherentność, podnosząc ją na wyższy poziom w jej funkcji głównego instrumentu integracji społecznej narodu walczącego o kulturowe i nie tylko kulturowe przetrwanie.

Problem autonomiczności i heteronomiczności
reprezentowanej przez Stary Testament
prospołecznej orientacji moralnej

W poprzednich podrozdziałach zawarte są dwie tezy, które pozostają w stosunku do siebie w relacji wymagającej komentarza. Zgodnie z pierwszą z nich w starotestamentowej moralności ważną pozycję zajmuje orientacja prospołeczna, która nakazując jednostce liczenie się z dobrem innych i dobrem grupy stanowi doniosły czynnik integracji społecznej. Teza druga podkreśla natomiast niezwykle ściśle powiązanie tej moralności z osobą Jahwe, który jest zarówno źródłem nakazów i zakazów, jak i siłą stojącą na straży ich przestrzegania. Relacje pomiędzy tymi dwiema tezami dlatego wymagają komentarza, gdyż przypisywanie jakiemuś systemowi aksjonormatywnemu orientacji prospołecznej zakłada, iż racją uzasadniającą przestrzeganie składających się nań norm jest dobro drugiego człowieka. Tymczasem Stary Testament podaje normy w takim kontekście i z takimi uzasadnieniami, jak gdyby głównym celem ich przestrzegania było zadośćuczynienie woli Jahwe. Inaczej mówiąc, wierny czytający tekst odnosi wrażenie, iż naczelną wartością, w imię której należy zachowy-

wać się zgodnie z systemem aksjonormatywnym, jest osoba Boga. Powstawaniu tego wrażenia sprzyja obfitość norm rytualnych i kultowych, które pod względem treściowym nie mają nie wspólnego z ochroną dobra drugiego człowieka, a na których przestrzeganie Jahwe, jak wynika z tekstu, kładzie równie silny nacisk.

Powstaje pytanie - czy w tej sytuacji najlepszym wyjściem nie byłoby uznanie, iż w całej starotestamentowej moralności wyraża się jedna tylko orientacja, która można by nazwać orientacją teocentryczną? Na gruncie tej orientacji jedynym uzasadnieniem wszelkich nakazów i zakazów byłaby wola Boga i jego dobrotę Otdó wydaje się, że nie byłoby to wyjście najszczerśliwsze, i że bardziej płodna pod względem poznawczym jest taka analiza tekstu Starego Testamentu, która pozwala dostrzec w nim nie tylko obecność owej orientacji teocentrycznej, ale również obecność orientacji prospołecznej, tabulistycznej, wzajemnościowej, a nawet godnościowej.

Zanim rozważymy problem autonomiczności i heteronomiczności orientacji prospołecznej, musimy poświęcić nieco uwagi relacji pomiędzy orientacją, która nazwalismy przed chwilą orientacją teocentryczną, a orientacją tabulistyczną oraz przejawami, charakterem i miejscem tej ostatniej w Starym Testamencie. Przede wszystkim powstaje pytanie, czy obie orientacje nie są identyczne. Odpowiedź zależy głównie, jak się zdaje, od przyjętych konwencji terminologicznych. Według naszej koncepcji istota przejawianej przez kogoś orientacji tabulistycznej jest akceptacja przezeń norm bez odczuwania potrzeby ich uzasadniania. Na gruncie naszej kultury moralnej na przykład wywoływało oburzenie praktykowane przez hitlerowców wykorzystywanie zwłok ludzkich jako surowca w produkcji. Wydaje się, że w powszechnym odczuciu praktyki takie naruszały zakaz, który był czymś oczywis-

tym i nie wymagającym uzasadnienia. Nawet pytania ze strony Kogóś, kto chciałby wiedzieć, dlaczego nie wolno czegoś takiego robić - może wydawać się nieestosowne i rodzid podejrzanie co do rozwoju wrażliwości moralnej pytającej osoby. (Nie chcemy zresztą powiedzieć, że takie pytanie nie może w ogóle paść, i że nie mogą tu zostać sformułowane takie lub inne uzasadnienia - żadna norma nie jest bowiem tabuistyczna uniwersalnie. Chodziło jedynie o przykład zakazu, który w naszym kręgu kulturowym odbierany jest na ogół w konwencji charakterystycznej dla orientacji tabuistycznej).

Przyjęta przez nas definicja orientacji tabuistycznej stwarza poważne problemy przy rozważaniu kwestii jej obecności w jakichkolwiek tekstach źródłowych, odwołuje się bowiem głównie do nastawień odbiorcy tych tekstów. Jeśli jednak przyjmujemy, że zarówno odbiorcy tekstu, jak i jego autorzy byli w przypadku starożytnego Izraela zanurzeni z grubsza biorąc w tej samej kulturze moralnej i że ona decydowała o charakterze tekstu, w tym - o stylu formułowania i uzasadniania norm, to i sam tekst będzie mógł stanowić podstawę dla sądów o obecności w nim pierwiastków tabuistycznych. Marto jednak przez cały czas pamiętać, że to co robimy jest przede wszystkim analizą tekstu, a reszta jest tylko psychologicznym domniemaniem wywiedzionym z charakteru tego tekstu. Odczyt właśnie analiza tekstu doprowadziła niektórych autorów do wniosku, że w Starym Testamencie przejawia się zarówno w sposób bardzo wyraźny orientacja tabuistyczna rozumiana w sposób zbliżony do podanego przez nas, jak i orientacja, która ich zdaniem jest zjawiskiem wyraźnie odmiennym od orientacji tabuistycznej. Uważa tak na przykład S. Reinach, podkreślając, że z jednej strony prawodawstwo i etyka Plejocloksiągu są "przesycone t a b u", z drugiej jednak strony widać wyraź-

nie jak pojęcia moralne Starego Testamentu uwalniają się od tabu¹.

Jego zdaniem typowym przykładem tabu jest drewno wiadomości dobrego i złego. W pierwotnych wersjach opowieści o rajn naruszenie tego tabu niewątpliwie powodowało śmierć, zaś sam zakaz nie musiał być czymkolwiek uzasadniany. W wersji znanej nam z Księgi Rodzaju widać wyraźną próbę racjonalizowania zakazu. Innym przykładem tabu jest Arka Przymierza, a to dlatego, że dotknięcie jej grozi śmiercią niezależnie od intencji tego, kto tak czyni. Dlatego Huza ginie, choć dotknął Arki, chcąc ją postrzymać przed upadkiem. Tabu jest też zetknięcie z trupem i z wieloma innymi przedmiotami, osobami i sytuacjami. Tabuistyczny charakter mają także normy jak np. zakaz stwierdzający: "Nie będziesz orał wołem i osłem, zaprzężonymi razem" (Pwt. 22.10). Zakaz ten wynika z respektowania tabu mieszaniny, nie zaś - zdaniem autora - ze współczucia dla osła, który jako starszy miałby być chroniony przed nadmiernym wysiłkiem. Nie ma więc charakteru moralnego, który jego zdaniem przysuguje jedynie normom u z a s a d n i o n y m (lub raczej tym, które próbuje się uzasadnić).

Jest rzeczą interesującą, zdaniem Reinacha, śledzić, jak w Starym Testamencie "pojęcia moralne uwalniają się od t a b u i sąsiadują z nim jeszcze". Szabat jest początkowo po prostu dniem tabu, nie wolno tego dnia pracować, bo to przynosi nie-szczęście. "Ale w Biblii to grube pojęcie jest w toku przeobrażania; idea dnia odpoczynku się ukazuje, wraz z idea dobraci,

¹S. Reinach, *Orpheus, historia powstania religii*, Warszawa 1929. Reinach rozumie pojęcie tabu w sposób podobny do tego, jaki sugeruje nasze pojęcie orientacji tabuistycznej. Jego zdaniem: "Pojęcie t a b u jest jednym z najpłodniejszych z tych, jakich nas nauczyła etnografia XIX wieku. Przejście od t a b u do zakazu umotywowanego, wyrozumowanego, rozumnego, jest to niemal historia postępu umysłu ludzkiego" (Ibidem, s.4).

litości dla zmezczenia bliźniego¹. Jest to interpretacja moralnego sensu szabatu zgodna z naszą interpretacją, która prezentowaliśmy, omawiając obecność orientacji prospołecznej w Dekalogu. Zresztą cały Dekalog jest, zdaniem Reinacha, "nowym opracowaniem starożytnego kodeksu rzeczy tabu". Owo współistnienie nowych interpretacji ze starymi treściami normatywnymi (i nie tylko normatywnymi) można, zdaniem autora, spotkać w Biblii na każdym kroku. Z poglądem tym jako z sądem ogólnym wypada się zgodzić, nawet jeśli niektóre jego wyjaśnienia dotyczące konkretnych norm okazałyby się nie trafne.

Z punktu widzenia interesującego nas w tym miejscu problemu istotnym jest zwrócenie uwagi na fakt, iż to co Reinach nazywa nowym opracowaniem starych kodeksów rzeczy tabu, polega przede wszystkim na zaprezentowaniu ich jako normatywnych elementów rozbudowanej doktryny religijnej. Inaczej mówiąc, normy mające swe rzeczywiste źródło w głębokiej tradycji są przekazywane jako boskie przykazania i wskazówki. Czasami tylko towarzyszy im skąpy komentarz wyjaśniający sens nakazu, np. zakaz niszczenia drzew w obleganym mieście opatrzony jest komentarzem odwołującym się do argumentacji utylitarnej: "bo będziesz spożywał z nich owoce... czy drzewo to człowiek, był je obiegają?" (Pwt. 20, 19). Najczęściej jednak sens komentarza wyjaśniającego normę sprawadza się w gruncie rzeczy do stwierdzenia, że zakazuje ona czynu, który nie podobu się Jahwe. I tak np. liczne normy sformułowane w Księdze Kapitańskiej opatrzone zostały komentarzami: "Będziecie strzec wszystkich moich ustaw i wszystkich moich wyroków i będziecie je wykonywać, aby was nie wypłucia ziemia, do której was sprawadzam, abyście mieszkali w niej". Nie

¹ Ibidem, s. 199.

będziecie postępować według obyczajów narodu, który wypędzam przed wami. Ponieważ wszystkie te rzeczy czynili, napełnili miłe obrzydzeniem" (Kpi, 20, 22, 23). Fragment ten bardzo wyraźnie pokazuje połączenie argumentacji tabuistycznej i teologicznej racjonalizacji. Tradycyjnie tabuistyczny jest argument odwołujący się do "wypłucia przez ziemię" każdego, kto postępuje w niewłaściwy sposób. Tekst wyjaśnia jednak również powód, dla którego dane postępowanie jest niewłaściwe. Są nim boskie wyobrażenia o tym, co jest właściwe, a co niewłaściwe. Dodatkowym argumentem jest wskazanie na losy narodu, który się z tymi wyobrażeniami nie liczył.

Uzasadnienia przykazań odwołujące się do boskiego autorytetu nie są w Starym Testamencie uzasadnieniami jedynymi, ale bez wątpienia zdecydowanie w nim dominują. Chciałoby się powiedzieć, że stanowią one o etycznej komencji całego dzieła. Wydaje się, iż można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że dla wielu wrośniętych w izraelską kulturę czytelników tego dzieła, zwłaszcza w epoce która nas interesuje, wyjaśnienia owe wydawały się w pełni zadowalające. Dla tego rodzaju wiernych każda norma wydawała się normą bezwzględnie słuszną, jeśli została zapisana w świętej księdze, która prezentowała ją jako wyraz boskiej woli. Nasuwa się uwaga, że postawa owych wiernych wobec norm mogła pod doświadczeniem wzrokiem przypominać postawę charakterystyczną dla orientacji tabuistycznej, na gruncie której nie od czuwa się potrzeby drażenia sensu normy. W ich przypadku ta potrzeba również nie istniała, gdyż jej zadawałającym substatytem było przekonanie, iż sens ten zna Jahwe. Powstaje więc pytanie, czy owa starotestamentowa orientacja teocentryczna jest zjawiskiem przeciwstawnym wobec tego, co za pozostałości tabu w sakralnych tekstach brał Reinach, czy też jest czymś zwiastującym, w sen-

sie psychologicznym, pokrewnym? Otóż wydaje się, że jeśli uwzględnimy hipotetyczną mentalność ówczesnych Hebrajczyków, psychologiczna postawa towarzysząca tej orientacji ma wiele wspólnego z postawą charakterystyczną dla orientacji tabuistycznej. Z tych względów starotestamentowy teocentryzm określiliśmy tu terminem "tabuizm autorytarny", dla odróżnienia go od tabuizmu odznaczającego się brakiem (potrzeby) jakiegokolwiek uzasadniania norm. Ten ostatni można by nazwać tabuizmem "tradycyjalnym", "klasycznym" lub tabuizmem "sensu stricto". Na gruncie takiej konwencji terminologicznej starotestamentowa orientacja teocentryczna mieściłaby się w ramach szeroko rozumianej orientacji tabuistycznej. Trzeba się przy tym zastrzec, że mówimy tu wyłącznie o teocentryzmie starotestamentowym, który ma swoją specyfikę. Uważamianie niektórych innych teocentryzmów z tabuizmem mogło by być bardziej przybliżone.

Wprowadzenie powyższych konwencji terminologicznych ułatwia dostrzeżenie w Starym Testamencie interesującej tendencji etycznej. Polega ona na z całą pewnością świadomym podkreśleniu przez jego autorów dominacji tabuizmu autorytarnego nad tabuizmem tradycyjalnym. Jest to interesujące zjawisko, jeśli się zważy niezwykle silnie akcentowany w judaizmie, i to nie tylko antycznym, szacunek dla tradycji. Ale mimo, iż jest on zawsze wielką wartością, tekst wielokrotnie podkreśla, że Jahwe pozostaje w stosunku do niej w pełni niezależny, gdy podejmuje wiążące człowieka decyzje. Np. niezwykle ważnym elementem tradycji była instytucja pierworództwa, a jednak Jahwe wysłuchuje modlitwy Abiela, a nie Kaina. Nie jest to z całą pewnością przesłanie przypadkowe, jeśli się zważy, że również miast starszego Izmaela zostaje wybrany młodszy Izaak, podobnie Jakub zamiast Ezawa i Juda zamiast starszych braci. Człowiek musi więc szanować tradycję,

lecz Bóg może ją zmienić, i wtedy człowiek musi szanować boskie decyzje i przedkładać je ponad tradycje. Znaczy to w praktyce, że wszelkie podawane przez Stary Testament tradycyjne treści są zawsze przez Jahwe jak gdyby parafrazowane i właśnie dlatego są bezwzględnie obowiązujące. Inaczej mówiąc, Jahwe ma pełny monopol na - używając biblijnego języka - "wiadomości dobre i złe", a więc wiedzę o wartościach i powinnościach, zdolność odróżnienia dobra i zła. Wiara w ten monopol jest głównym składnikiem tabuizmu autorytarnego, który oznacza tym samym odrzucanie możliwości samodzielnego osądu przez człowieka w sferze aksjonomatycznej. Oznacza nawet coś więcej - nagannność podejmowania jakichkolwiek prób w tej dziedzinie. Świadczy o tym między innymi opowieść o genezie grzechu pierworodnego. Polegał on na zżamaniu przez pierwszych rodziców klasycznego tabu i w tym sensie jego przesłankę stanowi orientacja tabuistyczna. Jednocześnie należy zwrócić uwagę, że było to tabu pod względem treściowym szeregowe potępienie naruszenia takiego tabu jest w pełni zrozumiałe na gruncie orientacji tabuistyczno-autorytarnej. Warto w tym miejscu przytoczyć opinię Harringtona o naturze grzechu pierworodnego: "Był on w istocie pogwałceniem Bożego nakazu, określoną przenośnię jako zakaz spożywania owocu. Kusiciel sugeruje, że tak jak Bóg będą znali dobro i zło (Rdz. 3,5). <<Poznanie dobra i zła>>, które stałoby się ich (Adama i Ewy - K.K.) udziałem, oznacza, że przypisywałby sobie prawo rozstrzygnięcia między dobrem a złem, samostanowienia w porządku moralnym"¹.

Tabuizm autorytarny Starego Testamentu wypowiedziada się przeciw samostanowieniu moralnemu człowieka w sposób bardzo radykal-

¹ W. J. Harrington, op.cit., s. 215.

ny. Nie chodzi tu tylko o pozbawienie jednostki prawa do samodzielnego rozstrzygnięcia jakichś skomplikowanych dyalematów moralnych, w których dobro i zło jawią się w sposób mglisty. Chodzi również o pozbawienie jej prawa obrony tych wartości, które od czuwa najwyższej i które wydają się jej oczywistymi prawdami moralnymi, jeśli tylko boży nakaz pochodzący z autorytatywnego źródła zmusza do odrzucenia owych wartości. Bodaż najbardziej radykalne przesłanie tej wszechobecnej w Starym Testamencie myśli zawiera historia o Abrahamie i Izaaku. Ta być może najbardziej doniosła dla starotestamentowej (i nie tylko starotestamentowej) problematyki etycznej opowieść w sposób zaskakująco drastyczny głosi nadrzędność orientacji tabuistyczno-autorytarnej nad orientacją społeczną. Przytoczymy ją tu w całości:

"A po tych wydarzeniach Bóg wystawił Abrahama na próbę.

Rzekł do niego: *Abrahamie!* A on odpowiedział: *Oto jestem!* - powiedział: *Meż twego syna jedynego, którego miłujesz, Izaak, idź do kraju Moria i tam zidź go w ofierze na jednym z pagórków, jakie ci wskażę.* Nazajutrz rano Abraham osiodłał swoje osia, zabrał z sobą dwóch swych ludzi i syna Izaaka, narobił drzewa do spalenia ofiary i ruszył w drogę do miejscowości, o której mu Bóg powiedział. Na trzeci dzień Abraham, spojrzawszy, dostrzegł z daleka ową miejscowość. I wtedy rzekł do swych sług: *Zostaniecie tu z osłem, ja zaś i chłopiec pójdziemy tam, aby oddać pokłon Bogu, a potem wrócim do was.* Abraham, zabrawszy drwa do spalenia ofiary, włożył je na syna swego Izaaka, wziął do ręki ogień i nóż, po czym obaj się oddalili.

Izaak odezwał się do swego ojca Abraham: *Ojczy mój!* A gdy ten rzekł: *Oto jestem, mój synu* - zaprztał: *Oto ogień i drwa, a gdzie jest jagnię na całopalenie?* Abraham odpowiedział: *Bóg upatrzy sobie jagnię na całopalenie, synu mój.*

I szli obydwa dalej. A gdy przyszłi na to miejsce, które Bóg wskazał, Abraham zbudował tam ołtarz, włożył na nim drwa i związawszy syna swego Izaaka położył go na tych drwach na ołtarzu. Potem Abraham sięgnął ręką po nóż, aby zabić swego syna.

Ale wtedy Anioł pański zawołał na niego z nieba i rzekł: *Abrahamie, Abrahamie!* A on rzekł: *Oto jestem.* /Anioł/ powiedział mu: *Nie podnoś ręki na chłopca i nie czyń mu nic złego! Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś Mi nawet twego jedynego syna.*

Abraham, obejrzawszy się poza siebie, spostrzegł barana uwikłanego rogami w zaroślach. Poszedł więc, wziął barana i złożył w ofierze całopalnej zamiast swego syna. I dał Abraham miejscu temu nazwę *Pan widzi.* Stąd to mówi się dzisiaj: *Na wzgórzu Pan się ukazuje.*

Po czym Anioł pański przemówił głośno z nieba do Abrahama po raz drugi: *Przysięgam na siebie, wyroczenia Pana, że ponieważ uczyniłeś to, a nie oszczędziłeś syna twego jedynego, będą cię błogosławił i dam ci potomstwo tak liczne jak gwiazdy na niebie i jak ziarnka piasku na wybrzeżu morza; potomkowie twoi zdobędą warownie swoich nieprzyjaciół. Wszystkie ludy ziemi będą sobie życzyć szczęścia /takiego, jakie jest udziałem/ twego potomstwa, dlatego, że usłuchałeś mego rozkazu.* (Rdz 22, 1-8).

Wymowa moralna tej pełnej zamierzonego dramatyzmu historii jest tak oczywista, że niemal nie wymaga komentarza. Głosi ona wprost, iż bez względu na to jak wielkim dobrem byłby dla nas drugi człowiek, musi być ono podporządkowane wyższej wartości, która jest postuszeństwem wobec boskiego rozkazu. Aby przesłanie to uczynić zupełnie jednoznaczny, Abrahamowi zostaje wydane polecenie zabicia jedynego syna, którego urodziła mu prawowita żona. Izaak był ponadto długo oczekiwany, posiadany spadkobiercą,

przewidywanym kontynuatorem rodu I - jak się dowiadujemy z tekstu - jedynym synem, którego Abraham naprawde "miłował". W opowieści zwraca uwagę również lapidarność sformułowanego przez Boga rozkazu i porostawienia go bez jakiegokolwiek komentarza, a także pełna subordynacja Abrahama przy jego wykonywaniu. Prześżyć wewnętrznego ojca możemy się tu jedynie domyślać, bowiem nie wywarły one najmniejszego wpływu na jego postępowanie. Wydaje się, że trudno byłoby w bardziej klarownej formie wyrazić bezwzględna dominację orientacji teocentrycznej, w jej tabuistyczno-autorytarnej postaci, nad orientacją prosocjalną. Nie znaczy to, oczywiście, że orientacja tabuistyczno-autorytarna eliminuje ze Starożytności orientację prosocjalną, oznacza jedynie, że pozbawia ją autonomicznego charakteru. A więc wszelkie tak licznie prezentowane na jego kartach normy o prosocjalnym z punktu widzenia ich treści charakterze swój sens zawdzięczają przede wszystkim boskiemu autorstwu i najwyższemu autorytetowi, który stoi na ich straży. Naczelną wartością w stosunku do tego wszystkiego, co dzieje się pomiędzy człowiekiem i człowiekiem jest to, co dzieje się pomiędzy człowiekiem i Bogiem, zaś niezłomna wiara i postuszeństwo są najbardziej doniosłym elementem tej ostatniej relacji.

Abraham stał się symbolem bezwzględnej prymatu wiary nad wszelkimi innymi wartościami nie tylko w tradycji judaistycznej, ale i w dominującym nurcie tradycji chrześcijańskiej¹. Dobrą próbę tego, co prymat Bóg może oznaczać w konkretnym rozumowaniu etycznym znajdujemy u Lápplé'a. Stwierdza on np.: "Próba wiary Abrahama polega nie tylko na tym, że stawia on rozkaz Boga wyżej

¹ Redakcja Biblii Tysiąclecia w przypisie do opowieści stwierdza: "Głównym celem opisu jest podkreślenie heroicznej wiary Abrahama, ubocznym - potwierdzenie zakazu składania ofiar z ludzi". Wypada dodać, że ten słowny cel można wydedukować z opisu w sposób znacznie bardziej bezpośredni.

od swej ojcowskiej miłości. Jest ona o wiele głębsza i szersza (podkreślenie K.K.): wydaje się, że człowiek musi tu zważyć w samego Boga, skoro Jego wola poświęcenia Izaaka pozostaje w konflikcie z obojętnością, że Izaak będzie ojcem licznych potomstwa¹. Rozumowanie autora jest znamienne: Abraham ma dwa powody, by zważyć w Boga - pierwszym jest boskie polecenie, by własnymi rękami zamordował ukochanego syna, drugim - wykrzyście niespójności w boskich oświadczeniach. Dla autora jest oczywiste, że pierwszy powód nie jest tak poważny jak drugi. Miejsce przyznane pierwszemu dylematowi w hierarchii wartości zostało tu wyznaczone oceną przetycia związanego z drugim jako "o wiele głębszego i straszniejszego".

Wśród interpretacji miłości etycznych wpływających z historii o Abrahamie i Izaaku na naszą szczególną uwagę zasługują te, które z jednej strony podkreślają, iż czyn pierwszego patriarchy jest świadectwem niezachwianej i godnej najwyższej próby wiary w moralny autorytet Boga i słuszność jego decyzji, z drugiej jednak protestują przeciw stwierdzeniu, że wartość tego czynu ma źródło jedynie w postuszeństwie wobec nakazu. Z interpretacją taką spotykamy się np. w pracy Tadeusza Stycznia opowiadającej się za autonomią moralnej powinności, co oznacza przede wszystkim odrzucenie poglądu, iż "czyn jest moralnie powinny przez to, że jest nakazany przez odpowiedni autorytet zewnętrzny w stosunku do podmiotu, a moralnie dobry przez to, że jest zgodny z tym nakazem i ze względu na tenże nakaz przez podmiot wykonany"².

¹ A. Lápplé, op.cit., s.177.

² T. Styczeń, *Etyka niezależna?* Lublin 1980, s.35.

Gdyby dokonana przez Tadeusza Styczniaka interpretacja historii Abrahama okazała się trafna, stanowiłaby poważny argument przeciwko tezie o heteronomiczności moralności starotestamentowej, w tym - przeciwko naszemu przeświadczeniu o heteronomiczności orientacji prosocjalnej. Spróbujmy więc przedstawić ważniejsze elementy rozumowania autora.

"Gdyby o tym wszystkim" - stwierdza - "co nam o Abrahamie przekazała historia, miała rozstrzygnąć jedynie ślepa wola spełnienia nakazu dla nakazu, nikomu chyba nie przyszłoby na myśl, by z tego powodu widzieć w Abrahamie moralnego bohatera i nazywać go 'ojcem wiary'".¹ Totem, zdaniem autora (nie doceniając go, jak się zdaje, specyfiki moralnych gustów "autorytarysbilbyśmy w zmaganiach Abrahama widzieli jedynie walkę sumienia z autorytetem nakazodawcy, a nie przede wszystkim walkę sumienia o moralny autorytet nakazodawcy, rozminęlibyśmy się chyba z istotą dramatu, o który tu chodzi. Nie dostrzeglibyśmy również całej moralnej doniosłości jego rozwiązania. »Racje serca«, którym Abraham dał pierwszeństwo nad racjami rozumu... i w imię których »zawiesił« te drugie, nie przestają być dla niego racjami². Owszem, stają się siłą zobowiązującą go do podjęcia ostatecznej decyzji i uzdalniająca zarazem do jej udzielenia dlatego właśnie, że są moralnymi racjami. Abraham ich co prawda nie widzi wprost, lecz jest przeświadczony o tym, że one istnieją oraz że są dla niego moralnie ważne, ponieważ wierzy, że nie mogą być inne aniżeli moralnie ważne, skoro są takie dla Tego, kto się dotąd Abrahamowi dostatecznie uwierzył jako Święty: promo-

¹ Ibidem, s. 38.

² Znamienne, że autor przez "racje serca" rozumie racje skłaniające Abrahama do wykonania bożego polecenia, zaś przez "racje rozumu", racje przemawiające przeciw zabójstwu syna.

tor moralnego dobra i »expert moralności«, i komu on, Abraham, z tego właśnie powodu nieodwołalnie zaufał i bezgranicznie uwierzył. Tak, uwierzył Mu. Lecz wie komu i dlaczego uwierzył. (...) Dlatego też uznaje teraz za moralnie go wiążące nie znane mu racje, skoro one właśnie wystarczają Bogu do wydania tego dziwnego, tak osobliwego nakazu. I dlatego jego własne sumienie może mu uznać moralny walor tego »obcego...« głosu. Abraham decyduje się wierzyć w racje tego głosu, mimo, że w tej chwili głos ten zdaje mu się owe racje przesłaniać, a nawet uchylać, zamiast mu je odsłaniać. Owszem, wszystko zdaje się teraz sprzysięgać, by zakwestionować wiarę daną Bogu i wycofać dany Mu kredyt zaufania. Czy jednak wycofać go teraz właśnie nie byłoby aktem sprzeniewierzenia: aktem uznania za niegodnego wiary tego, kto okazał się jej dotąd ze wszelkim miarę godny? Czy nie ma On prawa, owszem, moralnego prawa wiary tej od Abrahama oczekiwać, czy nie jest Mu ona od Abrahama należna, moralnie należna? Tak tedy, gdy właściwie interpretujemy motyw Abrahama, zdaniem autora "jedno zdaje się nie ulegać wątpliwości. O jego ostatecznej decyzji nie rozstrzygała zupełnie ślepa wola spełnienia nakazu dla nakazu, lecz przeświadczenie, jego własne przeświadczenie, o istnieniu - nie znanych mu, lecz znanych i wystarczających Świętemu - moralnie ważnych racji podjęcia nakazanego mu przez Boga czynu"².

Zrekapitulujmy przytoczony wywód: wartość moralna czynu Abrahama polega nie na tym, że okazał on ślepe posłuszeństwo wobec nakazu, lecz na tym, że wbrew "racjom rozumu" zaufał, iż Bóg wie lepiej co należy zrobić, bowiem jest w dziedzinie moralności najwyższym autorytetem jako ekspert.

Określenie "ekspert" wiąże się z zażożeniem, iż "nawet

¹ Ibidem, s. 37-38.

² Ibidem, s. 38.

boski autorytet nie ustanawia samym tylko pozytywnym nakazem moralnej powinności działania¹, a jedynie lepiej niż ktokolwiek inny "widzi rację rodzica moralną powinność działania" i "potwierdza" ją swym autorytetem. Jednakże moralna powinność działania istnieje niezależnie od tego potwierdzenia. Na czym więc polega rola boskiego autorytetu w dziedzinie moralności? "Rola ta polegać może wyłącznie na funkcji porzeczenia istniejącej już powinności moralnej działania. Nie może ona polegać na jej stanowieniu"². I to jest główna myśl koncepcji głoszącej autonomię moralności wobec boskiego autorytetu. Dokonana na gruncie tej koncepcji "analiza dramatu Abrahama wykiucza w każdym razie jednoznacznie heteronomizm w najbardziej sugestywnej wersji teonomizmu, jako próbę określenia powinności moralnej przez odwołanie się do nakazu autorytetu"³. Owo wykiuczenie heteronomizmu nie oznacza, by Abraham nie mógł w pełni zawierzyć boskiemu rozkazowi, bowiem Bóg uprzednio dostatecznie mu się jako moralny autorytet "uwierzytelnił". Toteż wykonując rozkaz ma prawo przypuszczać, że stoja za nim racje moralne, które Bóg rozumie, ale których nie ośmiąga, gdyż ich "znajomość ze strony człowieka czyniłaby jego interwencję zasadniczo niekonieczną"⁴.

W rozumowaniu Tadeusza Stycznia kluczową rolę odgrywają trzy założenia: pierwsze - Abraham nie pozabawiony był czegoś, co można przytłumaczyć do rozważanego przez nas "indywidualnego pojęcia moralności", a więc: zdolny był do jakichś własnych sądów moralnych, gdyby bowiem owej zdolności nie posiadał, nie mógłby przetrwać jakiegokolwiek dylematu moralnego, a jedynie konflikt pomiędzy głosem miłości i poczuciem powinności wynikającym z bo-

¹ Ibidem, s. 38.

² Ibidem, s. 39.

³ Ibidem, s. 39.

⁴ Ibidem, s. 39.

żego rozkazu; drugie - doświadczenia, które miał Abraham z Bogiem nim nastąpiło wydarzenie finalizujące się na Górze Moria uwierzytelniły w jego oczach Boga jako nieomylnego "eksperta moralności"; trzecie - owe wcześniejsze przesłanki sądu o ekspertalności Boga w dziedzinie moralnej byłyby bardziej doniosłe niż przesłanki które pojawiając się wraz z rozkazem zabicia Izaka mogły zrodzić wątpliwość co do owej ekspertalności, skoro rozkaz był sprzeczny z sumieniem Abrahama określonym m.in. przez postawę lojalności wobec zdanego na jego łaskę i ufającego mu bezgranicznie dziecka, domniemaną repulsję wobec zabijania w ogóle, a zabijania kogoś, kogo się kocha - w szczególności itd.

Rozważając założenia weźmiemy przede wszystkim pod uwagę to, co wiemy o Abrahamie na podstawie źródłowych materiałów Księgi Rodzaju, są to bowiem główne informacje, których interpretacja mogła wpłynąć na kształt orientacji moralnych starożytnych Hebrajczyków. Otóż w świetle tych informacji pierwsze założenie wydaje się w pełni uzasadnione. Abraham rzeczywiście jawi się nam jako człowiek w pełni zdolny do samodzielnej refleksji moralnej. Najlepiej o tym świadczy cytowany przez nas na stronach

Jego dialog z Bogiem przed zagładą Sodomy. Znacznie więcej wątpliwości budzi natomiast prawdziwość drugiego założenia, mimo iż trzeba przyznać, że jest ona akceptowana dość powszechnie. Wydaje się bowiem, że kontakty Abrahama z Bogiem upoważniały pierwszego patriarchę raczej do uznania, iż Bóg ów jest wypróbowanym gwarantem osobistej i rodowej pomysłowości niż że jest wielokrotnie sprawdzonym autorytetem moralnym. Teza ta wydaje się zaskakująca tylko wówczas, gdy odrywamy się od przekazanego w Genesis tekstu i nie zadajemy sobie trudu analizy charakteru opisanych w nim kontaktów Boga z patriarchą. Przypomnijmy je więc. Pierwszy opisany kontakt miał miejsce wtedy, gdy Bóg naka-

zał Abrahamowi opuszczenie ziemi rodzinnej i udanie się do Kanaan, z czym wiązało się błogosławieństwo, obietnica sławy, rozmożenia w wielki naród, sprzyjania tym, którzy mu sprzyjają i ziorzeczenia tym, którzy jemu będą ziorzeczyli. Była to więc przede wszystkim kusząca zapowiedź przyszłej pomysłowości, nie zaś sprawdzian bożej sprawiedliwości, nawet w jej takiej postaci, jaka wielokrotnie pojawia się na stronach Starożytności. Chyba, że Abraham miał tak dobre wyobrażenie o swojej wartości, iż boży wybór uznał za akt chwałobnej sprawiedliwości, ale o tym Pismo milczy. Następnym kontaktem z Bogiem miał miejsce Koto Sychem w kraju zamieszkałym przez Kananejczyków. Abraham usłyszał wtedy: "Twojemu potomstwu oddaję właśnie tę ziemię" (Rdz. 12, 7). Wtedy "Abraham zbudował tam ołtarz dla Pana, który mu się ukazał" (Rdz. 12, 7), co można rozumieć głównie chyba jako dowód wdzięczności. Trzecia chroniąca interesy Abrahama interwencja Boga ma miejsce na dworze faraona, ukarane-go za zabranie Sary na swój dwór. Nawet starotestamentowe poczucie sprawiedliwości pozwoliłoby Abrahamowi dostrzec, iż w tym wydarzeniu osobą skrzywdzoną był raczej oszukany przez niego faraon niż on sam, zwłaszcza, że dzięki boskiej interwencji dobrze pod względem materialnym na całym nieporozumieniu wyszedł. Szczególnie ważny kontakt z Bogiem miał miejsce po zwiastwie Abrahama nad Kedorlaomerem i królami. Usłyszał on wtedy słowa: "Nie obawiaj się Abrahama, bo ja jestem twoim obrońcą; nagroda twoja będzie sowita" (Rdz. 15, 1). Uzyskał także obietnicę narodzięcia spadkobiercy, w której "Abraham uwiertzył i Pan poczytał mu to za zasługę" (Rdz. 15, 6), jak również potwierdzenie prawa wierności do kraju Kanaan. Charakterystyczna jest w tym przypadku reakcja Abrahama, która noca bene sprowokowała zawarcie z nim formalnego przez Boga przymierza, potwierdzającego darowiznę,

rzekł bowiem: "O Panie, mój Boże, jak będę mógł się upewnić, że otrzymam go na własność?" (Rdz. 15, 8). W drugim przymierzu darowizna ta zostaje ponownie potwierdzona, potwierdzone zostają również obietnice różnych innych korzyści oraz sformułowana nowa, szczególnie atrakcyjna obietnica potomka--dziedzica z prawego łona, którą zresztą Abraham przyjmuje dość nieufnie, podobnie jak Sara, która dowiedziała się o niej przy okazji następnego kontaktu z Bogiem. Zaraz potem ma miejsce doniosła z punktu widzenia naszej problematyki rozmowa Abrahama z Bogiem na temat zagłady Sodomy. Jest to jedyny kontakt, w którym bezpośrednio doszły do głosu zagadnienia moralne oraz ujawniło się zainteresowanie Abrahama boskimi zasadami sprawiedliwości. Problematyka moralna pojawia się pośrednio jeszcze w dwóch następnych - 1 ostatnich - kontaktach Abrahama z Bogiem, przy czym biblijny opis postępowania Boga nie jest zbyt budujący. W pierwszym przypadku Bóg okazuje surowość wobec oszukanego przez Abrahama Abimeleka, faworyzując tego pierwszego i to tak wyraźnie, że sam Abraham musiał się wstawić za nim. W przypadku drugim również moralna reakcja Abrahama zdaje się budzić większą sympatię niż opis reakcji Boga, razi go bowiem postępowanie Sary, która nalega by wypędzić Hagar wraz z jej synem, zaś Bóg wstawił się za nią, podkreślając, że jej postępowanie nie jest złe, bowiem jedynie Izaak, a nie syn Hagar - Izaak, będzie kontynuatorem uprzywilejowanego rodu. I to jest wszystko co Księga Rodzaju mówi nam o wydarzeniach, które mogły stanowić dla Abrahama podstawę do uznania Boga za autorytet moralny. Nie jest tego wiele, bowiem głównym celem, który zapewne przyświecał opisowi tych wydarzeń, było ukazanie wiernym, jak dalece losy Abrahama, jego pomysłowość osobista i pomysłowość jego rodu zależą od życiowej opieki ze strony - niestety faworyzującego go w porównaniu z

innymi uczestnikami wydarzeń - Boga. Tym, czego oczekuje się od niego w zamian, jest pełne zaufanie do dobroczyńcy i wiara w słuszność kierujących jego postępowaniem poleceń oraz rzetelność boskich obietnic. Polecenia te zawarte w końcu okazują się dla Abrahama korzystne, zaś obietnice - mimo wszelkim świadczącym przeciw nim pozorom - spełnione. Życie pierwszego patriarchy w znacznym stopniu polega na uczeniu się tej prawdy, a więc inaczej mówiąc - na utwierdzeniu się w wierze. Niewątpliwie pod wpływem tych doświadczeń jego wiara i uznanie dla autoritetu Boga wzrasta niepomierne, powstaje jednak pytanie, czy chodzi tu o autoritet moralny? Można mieć co do tego wątpliwości. Tym samym wątpliwym wydaje się drugie założenie zawarte w rozumowaniu autora "Etyki niezależnej?", założenie, iż Bóg uwierzytelnił się Abrahamowi jako nieomylny ekspert moralności. Wątpliwości tych nie usuwa również ewentualne zakwestionowanie zdolności oddziaływania przez Abrahama aksjologii moralnej od aksjologii pomysłowości osobistej - choć nie wydaje się, by takie zakwestionowanie było słuszne - zresztą w takim przypadku tym bardziej nie moglibyśmy mówić o moralnym uwierzytelnieniu się Boga w jego oczach.

Zakwestionowanie założenia drugiego rodzaju wątpliwości co do założenia trzeciego. Jeśli przyjmemy, że tekst źródłowy nie daje podstaw do twierdzenia, iż Bóg uwierzytelnił się Abrahamowi jako nieomylny ekspert moralności, nim wydał polecenie zabięcia Izaaka, to powstaje pytanie - dlaczego mieliśmy przyjąć, że owe polecenie nie mogło wzbudzić w Abrahamie powątpień zastrzeżeń moralnych? Abraham był wprawdzie nauczony, że często wbrew pozorom boskie polecenia okazują się dla niego korzystne, zaś obietnice zostają zrealizowane, nie doświadczył jednak przeciwnie nigdy sytuacji, w której najpierw Bóg żądał by od niego

czynu budzącego moralne zastrzeżenia, zaś następnie okazało-
by się, że jego spełnienie nie pociąga za sobą negatywnych mo-
ralnie następstw, lub że jego zastrzeżenia oparte były na ja-
kimś nieporozumieniu lub nierozumieniu sytuacji. A przecież
czyn, który miał spełnić się na górze Moria, sam w sobie był
wyjątkowo pod względem moralnym odrażający. Zakładał złamanie
normy, która mogłaby uznać za bezwzględnie obowiązującą nawet
najbardziej umiarkowany "pryncypialista etyczny"¹, i niezależ-
nie od motywacji normatywnej popadał w konflikt z elementarnym
odruchem moralnym, a także ze zwykłymi i ojcowskimi uczuciami o
niekoniernie moralnym charakterze. Jakże więc doświadczenia
miałby Abrahamowi dać podstawę sądzenia, że czyn ów okazał się
w końcu, mimo wszystko, pod względem moralnym słuszny? Choćby
taką słusznością, której on sam nigdy nie będzie w stanie pojąć.
I jakie przesłanki mogły podtrzymać tezę o jakimś autorytecie
moralnym, jeśli przemawiały przeciwko niej przesłanki o takiej
wadze jak te, które wynikały z odczuwania i rozumienia przez oj-
ca moralnej istoty czynu, którego się od niego żąda, czynu, któ-
ry sam w sobie ulokowany jest gdzieś - i Abraham zapewne tak go
pojmował - na samym krańcu skali etycznego zła? Jeśli nawet, ab-
strahując od realiów opowieści o Abrahamie, przyjmujemy, że mo-
ralny boski autoritet uwierzytelnił się w oczach pierwszego pa-
triarchy w stopniu maksymalnym, to i tak powstaje pytanie, czy z
punktu widzenia etyki niezależnej może to znaczyć coś więcej
niż dozwoleńcze szukania w nim oparcia jedynie wówczas, gdy ma
się jakies wątpliwości co do moralnej oceny czynu? (W tej bo-
wiem sytuacji etyka niezależna dopuszcza oddziaływanie autoryte-
tów moralnych).

Barczo trudno dać zadawalające odpowiedzi na te pytania, i

¹ Potrzebę istnienia takich norm rozważa Ija Lazari-Dawłowska w artykule "Pryncypializm i sytuacjonizm w etyce, Studia Filozoficzne nr 7 (152) 1978.

to zarówno wtedy, gdy pragnie się bronić tezy o niezależności etyki, akceptując jednocześnie tradycyjną interpretację historii Abrahama, jak i wtedy, gdy rozważa się tak postawiony problem, pragnąc zarazem poprawnie interpretować stany świadomości ludzi epoki Starego Testamentu. Interpretacja taka zdaje się sugerować znacznie prostsze przesłanie owej historii, streszczające się w takim mniej więcej twierdzeniu: Bóg dla wyznawcy jest ważniejszy niż najbliższy nawet człowiek, a jego rozkaz ma więcej ważyc jako motyw działania niż jakikolwiek dobro, pragnienie, uczucie czy osobisty sąd moralny człowieka, którego sens jest on w stanie pojąć swym rozumem i emocjonalnie zaakceptować. Takiego postępowania Bóg oczekuje od każdego wyznawcy, uważa je za podstawowy element wiary i warunek należnej mu lojalności. Gdy się z nim spotyka, nagradza wiernego sowicie, gdy spotyka go zawód - potrafi surowo ukarać.

Tak więc w epoce, w której opowiedziano o Abrahamie została spisana jako część Genesis, niewątpliwie chodziło o sformułowanie jasnej, świadomej jednoznacznej dyrektywy wyboru dokonującego się w warunkach konfliktu wartości. Jeśli nastąpi konflikt pomiędzy tym, co dyktują osobiste przekonania moralne, uczucia, sumienie, a tym, co dyktuje wiara, należy bezwzględnie wybrać wiarę. Jest ona zawsze wartością nadrzędną w stosunku do wszelkich innych wartości¹.

¹ Interpretacja ta nie wydaje się sprzeczna z tradycyjnym pojęciem Abrahama jako ojca wiary, zwłaszcza wiary w niezachwiany boski autorytet, którego rozkazy należy wykonywać bez względu na osobistą ocenę sytuacji lub odroczenia z nią związana. Przesłanie jego historii, pojmowane w sensie najbardziej ogólnym, może jawić się, niestety, jako archetyp ideal bezwzględnie postulatystwa wobec rozkazu wydanego przez autorytet, któremu się nie należy stawiać oporu, postulatystwa obowiązującego nawet wówczas, gdy rozkaz razi najbliższe ludzkie uczucia, domagające się uszanowania czegoś, co według zwykłych nie zamocnych sofistykowanym teoretyzowaniem lub narzucając ideologią jedyną moralnych należy ocenić jako wyrażenie bliźniemu krytycy lub zyczący-ny akt okrucieństwa.

O tym, że takie pojmowanie relacji wiary i moralności nie jest zupełnie obce również niektórym przedstawicielom współczesnego judaizmu, świadczy interesujący fragment relacji Józefa Tischnera ze spotkania dyskusyjnego w Simpelveld (Holandia), którego temat brzmiał: "Zasadnicze etyki w judaizmie i chrześcijaństwie". Uczestnikiem spotkania był m.in. prof. M. Wyschoogrod z Nowego Jorku, znawca wiary Izraela, autor prac o Kierkegaardzie i Heglu. O jego poglądach autor relacji pisze m.in.: "M. Wyschoogrod uważa się za prawowiernego. Cóż to znaczy? Znaczy to, że widzi on nieco inaczej stosunek między wiarą a moralnością niż ... Inni uczestnicy spotkania. Mówi mniej więcej tak: Żyd prawowierny nie dlatego jest człowiekiem wierzącym, że jest człowiekiem moralnym. Na tym polega wiara Izraela. Sprawiedliwy żyje z wiary. I gdyby mu jego wiara nakazała być niemoralnym, byłby niemoralnym" (podkreślenie - K.K.).

W pojęciu Wyschoogroda moralność zależy do innej dziedziny niż wiara, dotycząc zapewne jedynie sfery stosunków międzyлюдzkich, a ponieważ orientacja prospołeczna nie wykracza poza tę sferę, jest wierze podporządkowana i tym samym pozbawiona autonomicznego statusu. Pod tym względem jego poglądy zbliżają się do wartych przypomnienia poglądów Kierkegarda, który stwierdza: "Historia Abrahama zawiera teleologiczne zawieszenie etyki. Jako jednostka stanął on ponad tym, co ogólne" (Sören Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, Warszawa 1972, s. 71) bowiem: "Paradoks wiary polega ... na tym, że jednostka jest wyższa od tego, co ogólne" (s. 74). Jest wyższa, gdyż: "określa swój stosunek do tego, co ogólne, przez swój stosunek do absolutu, a nie swój stosunek do absolutu przez stosunek do tego, co ogólne" (s. 74). Totalnie choć moralność formułuje zasady ogólne, to jednak z punktu widzenia

¹ J. Tischner, *Bezowocowy w Simpelveld*, Tygodnik Powszechny,

wierzącej jednostki zatracca, na mocy paradoksu wiary, bezwzględnie obowiązujący charakter. "W opowieści o Abrahamie znajdujemy taki paradoks. Z punktu widzenia moralności jego stosunek do Izaaka da się wyrazić przez stwierdzenie, że ojciec powinien kochać syna. Ten stosunek moralny staje się czymś relatywnym w porównaniu z absolutnym stosunkiem do Boga" (s.75).

W sytuacji konfliktowej ma to realne konsekwencje, ponieważ "Absolutna powinność może doprowadzić do czynu zakazanego przez etykę" (s.79). I znowu, mocą paradoksu, całkowite oddanie się Bogu w akcie wiary, przedkładane nad moralną powinność, jest źródłem autentycznego indywidualizmu: "W życiu nie ma wyższego wyrazu etyki dla Abrahama niż przykazanie, że ojciec powinien kochać syna (...). Dlaczego jednak Abraham to uczynił? (to znaczy gośćw był zabić - K.K.). Uczynił to dla Pana Boga, a jednocześnie, nie identycznie z tym dla samego siebie. Uczynił to dla Boga, gdyż Bóg żądał od niego takiego świadectwa wiary, dla siebie - gdyż chciał dać świadectwo" (s.62). Tak więc "z jednej strony wiara jest wyrazem najwyższego egoizmu (spełnić ów straszny czyn dla samego siebie), z drugiej strony - wyrazem najbardziej absolutnego oddania: spełnić ten czyn dla Boga" (s.76). (Marto uważa, iż ów zrodzony z wiary indywidualizm bywa pojmowany jako wymiar autonomii jednostki. Por.: S.Lukes, Individualism, Harper and Row. 1973, rozdział: Autonomy). Jak jest możliwa w sensie motywacyjnym ta dominacja wiary nad moralnością?

Otóż wynika ona z tego, iż wiara, zdaniem Kierkegarda, jest "najwyższą namietnością człowieka". Jest to namietność, której autor w swoim przypadku nie ukrywa pisząc: "Człgodny ojciec Abrahamie! Drogi ojciec ludkości! Ty, który pierwszy podjąłeś tę wspaniałą namietność i dałeś jej świadectwo, namietność, która odrzuca straszliwą walkę z potęgą elementów i mocą przera-

zeń, aby walczyć z Bogiem, ty, który poznałeś pierwszy tę najczystsza namietność, święty, czysty, pokorny wyraz boskiego szaleństwa podziwianego przez pogan" (s.22). Jednakże indywidualny charakter aktu wiary sprawia, że jego czyn nie może być przez drugiego człowieka "rozumiany": "mogę zrozumieć bohatera tragicznego (tzn. kogoś, kto poświęca się w imię moralności - K.K.) - stwierdza Kierkegard - ale Abrahama pojąć nie mogę, choć w jakimś szalonym porwywie podziwiam go bardziej od innych ludzi" (s.59).

Ta niemożność pojmowania nie powstrzymuje jednak Kierkegarda przed interpretacją uczuć Abrahama, któremu Bóg pozwolił zachować syna. Jego zdaniem, gdyby Abraham na górze Moria nie wykazał siły wiary i Bóg z tego powodu wycofałby swoje polecenie "... jego podstęp powrotna byłaby ucieczką, jego zbawienie przypadkiem, jego nagroda harabą, a przyrzeczenie może potępieniem! Nie stałby się bowiem świadkiem ani swojej wiary, ani bożej żaski" (s.22). Ale Abraham z próby wiary wyszedł zwycięsko i dlatego autor sądzi, że może o jego sytuacji i jego uczuciach powiedzieć tak: "wygrałeś ... wszystko i zachowałeś Izaaka, czyż nie tak było? Nie odebrał ci go Pan, aleś zastał pełen radości z nim razem przy stole w swoim namiocie, jak miałeś to czynić przez całą wieczność" (s.22). Takie postrzeganie sytuacji właśnie jest przykładem oceniania jej z perspektywy, w której wiara bezwzględnie nie tylko dominuje nad moralnością, ale przesłania również wszystko, co między ojcem i synem może istnieć. A przecież nie jest to jedyna perspektywa i nie musi być absolutną prawdą, iż Abraham rzeczywiście wygrał wszystko i jeszcze zachował Izaaka. Spoglądając na wydarzenie pod kątem orientacji prospołecznej, można na przykład przypuszczać, iż w jakimś sensie utracił on syna bezpowrotnie i wątpliwe, czy będzie mógł kiedykol-

wiek pełen radości zasiadł z nim przy jednym stole.

Tak postawiony problem może spowodować pytanie: czy bez względu na podporządkowanie moralności wierze - zgodne nota bene z przesłaniem opowieści o drzewie wiadomości dobrego i złego, wskazującym na fatalne skutki moralnego samostanowienia człowieka - pozwala mówić, jak to wielokrotnie robiliśmy, o istnieniu w Starym Testamencie jakiegokolwiek orientacji prospołecznej, oraz wszelkich innych orientacji poza tą, którą nazwaliśmy "tabuistyczno-autorytarną", skoro za główne kryterium ich wyróżnienia przyjęliśmy uprzednio sposób uzasadniania norm, zaś wartość, która je tu uzasadnia jest w każdym przypadku Bóg? Otóż wydaje się, że jest to w pełni uzasadnione, bowiem Bóg (Włara) jest tu wprawdzie wartością najwyższą, ale nie wartością jedyną. Dramaturgia opowieści o Abrahamie jest przecież świadomie zbudowana na założeniu, iż człowiek dla człowieka może (lub nawet powinien, skoro Abraham jest wzorem osobowym w dziedzinie moralności) stanowić wartość nie najwyższą wprawdzie, ale drugą po Bogu. Jedynie w przypadku osób szczególnie bliskich może mieć ona dostateczną podstawę w sferze uczuciowej, w przypadku wszelkich innych zaś jest w mniejszym lub większym stopniu wartością "zapośredniczoną". Kierkegaard mówił o tym problemie w kategoriach "obowiązków", trafnie podkreśla ziemski wymiar realnych konsekwencji tego obowiązku: "Obowiązek pozostaje obowiązkiem w odniesieniu do Boga, ale spełniając swój obowiązek, nie wchodzi w stosunek z Bogiem. Obowiązkiem jest na przykład miłość bliźniego. Jest obowiązkiem przez odniesienie do Boga, ale spełniając ten obowiązek nie wchodzi w stosunek z Bogiem, lecz z bliźnim, którego kocham"¹.

Z tych właśnie względów zarówno ilość, jak i "jakość" okre-

¹Ibidem, s. 72.

ślonych przez Stary Testament obowiązków wobec bliźniego pozwala mówić o silie reprezentowanej przez to działo orientacji prospołecznej - choć jest to prospołeczność heteronomiczna - bowiem bez względu na to, czy wypełniając je człowiek wchodzi, czy też nie wchodzi (jak chce Kierkegaard) w stosunek z Bogiem - niewątpliwie wchodzi w liczne pozytywne stosunki z człowiekiem.

Trzeba jeszcze odpowiedzieć na pytanie - jak należy rozumieć ową heteronomiczność starotestamentowej prospołeczności. Czy tak, że dobro drugiego człowieka liczy się w Starym Testamencie wyłącznie dlatego, gdyż dbałość o nie nakazują normy, postuszeństwo którym jest wypełnianiem obowiązku wobec Boga? Czy też może ono mieć również samo w sobie jakąś wartość? Wydaje się, że poprawna interpretacja czegoś, co można by nazwać starotestamentową strukturą mentalną skłania do udzielenia twierdzącej odpowiedzi na drugie pytanie. A więc heteronomia znaczyłaby tu, że dobro bliźniego liczy się przede wszystkim, ale nie wyłącznie ze względu na obowiązki wyznawcy wobec Boga. Motywem dbałości o nie może być nawet interes własny, ale - jak podkreślają niektórzy - nie w sferze ideału moralnego. "Żydowska literatura tradycji pełna jest - pisze Goldberg - ... wypowiedzi chwalebnych zasług poszczególnego czynu i działa się tam w imię zasługi bądź zapłaty. Parzyejskim ideałem było jednak sżucenie w imię miłości. (...) I jeśli mimo to dopuszcza się sżucenia dla zapłaty i sżucenie z obawy przed karą, to w nadziei, że w końcu doprowadzi to do działania z miłości"¹.

Choć uwaga ta odnosi się do judaizmu późniejszego, to jednak wydaje się, że już w interesującej nas epoce pojawiły się zaiażki owego ideału, a w każdym razie egzystowała na pewno, silnie akcentowana w tak wielu partiach Starego Testamentu, idea miłości

¹A. Goldberg, op.cit., s. 103.

blizniego. Właśnie przede wszystkim o niej musimy pamiętać, mówiąc o heteronomicznym charakterze starotestamentowej społeczności. Nie trzeba przy tym podkreślać, że przedmiotem ciepłych uczuć mieli być członkowie grupy własnej, ale warto przypomnieć, iż w mniejszym lub większym stopniu generalizowały się one nieraz na niektórych "obcych" lub nawet na człowieka, pojmowanego w sposób ogólny. Podsumowując - mamy tu do czynienia z prospołecznością heteronomiczną i etnocentryczną, ale z elementami autonomii i uniwersalizmu.

Kilka uwag o orientacji wzajemnościowej w Starym Testamencie i jej relacjach z orientacją prospołeczną

Relacje jakie mogą istnieć pomiędzy orientacją prospołeczną i orientacją wzajemnościową stanowią dla socjologii moralności interesujący problem ogólny, którym szerzej zajmujemy się w drugim tomie pracy, w rozdziale poświęconym orientacji wzajemnościowej. W tym miejscu poprzestaniemy na kilku uwagach, stanowiących uzupełnienie do rozważań o reprezentowanej przez Stary Testament orientacji prospołecznej.

Starotestamentowa problematyka wzajemności kojarzy się najczęściej z prawem talionu, tzn. z zasadami nakazującymi odpłatę w stylu "oko za oko, ząb za ząb". Nie będziemy się tu nimi zajmowali, zwracając jedynie uwagę, że wbrew stereotypowym opiniom Stary Testament wcale nie jest konsekwentny w nakłanianiu do ich przestrzegania, podkreślając wielokrotnie walory przebaczenia i puszczenia w niepamięć rozmaitych krzywd, poniekąd zamyślenia (wałek Kalina) często zarezerwowanej dla Jahwe. Wielkość wstydu Józefa, nie szukającego odwetu na braciach, jest wartością,

która daje o sobie znać wielokrotnie, podobnie jak dezaprobatą dla "pamiętliwości" i niewygasającego pragnienia odpłaty (złotem). Warto o tych faktach wspomnieć, pozwalając one bowiem pełniej interpretować prospołeczny postulat miłości blizniego ("Nie będziesz żył w sercu nienawisci do brata... Nie będziesz szukał pomsty, nie będziesz żył w urazy do synów twego ludu, ale będziesz miłował blizniego jak siebie samego", Kpł. 19,17,18).

Wydaje się, że interferencja orientacji prospołecznej i orientacji wzajemnościowej sprawia, iż idea wzajemnościowej odpłaty negatywnej ma jak gdyby asymetryczny charakter - kontekst sformułowań typu "oko za oko" sugeruje mianowicie, że chodzi w nich raczej o limitowanie wyrządzanego w odwecie zła niż o nakładanie bezwzględnie obowiązku stosowania w każdym przypadku negatywnej odpłaty. Z kolei interferencja z pełniąca "przewodnią rolę" wobec wszystkich orientacji orientacją autorytarno-tabulistyczną sprawia, iż w przypadku działań, które uchodzą za naruszenie dobra Jahwe, odpłaty takiej, to znaczy - kary, nie można poniechać (choć oczywiście, jej formę trudno określić przy pomocy autentycznego prawa talionu, z uwagi na specyficzną naturę boskiego dobra. Kara taka jest więc dla każdej sytuacji określona "kazuistycznie").

Z podobną asymetrią mamy do czynienia w dziedzinie odważenia się pozytywnego. Z neutralną zasadą pozytywnej wzajemności można kojarzyć postulat pewnej równowagi korzyści, w ogólnym bilansie świadczeń wchodzących w grę w trakcie interakcji pomiędzy stronami wzajemnie zobowiązanymi. Oceniając zgodnie z nim ludzkie czyny i cechy, należałoby ocenić negatywnie zarówno kogoś, kto dał więcej niż otrzymał (otrzymał), jak i kogoś, kto dał mniej. Tymczasem aksjologia Starego Testamentu wyraźnie sugeruje dezaprobatę tylko tego drugiego przypadku. Wartość hojności i szczodrobliwości nakazujących dawać więcej niż się samemu dostało podkreś-

Iana jest równie często, jak wartość wielkoduszności, pozwala-
jącej puszcząć w niepamięć (niektóre) krzywdy. Jest to więc wza-
jemność z prospołecznym odchyleniem. Charakterystyczny jest dla
niej nacisk na obowiązki odważenia doznanego dobra, a zwi-
szcza - surowa dezaprobata odpłacania złem za dobro, czyli po-
tepienie skrajnych form niewdzięczności. Czyż Króla Dawida, do-
prowadzającego do śmierci wiernie mu służącego Uriasza, stanowi
przykład takiej niewdzięczności i takiego postępowania. O wyso-
kich walorach moralnych Józefa ma świadczyć - jak już wspomina-
liśmy - odrzucenie załotów tony Egipcjanina Putifara, który dob-
rze go traktował i darzył zaufaniem, nie zastąpił więc sobie na
"tak wielką niegodziwość".

Jeśli nie najważniejsza, to w każdym razie najbardziej cha-
rakterystyczną dla Starego Testamentu sferą, w której dają o so-
bie znać idee charakterystyczne dla wzajemności pozytywnej, jest
sfera relacji Jahwe z jego narodem i członkami tego narodu. Re-
lacje te zostały zainicjowane przez samego Jahwe dokonaniem wybo-
ru, początkowo rodu Abrahama, a następnie narodu żydowskiego. Wy-
bór ów, będąc sam w sobie zaszczytnym wyróżnieniem, implikował
całą szereg konkretnych korzyści, z których najważniejsze to "po-
darowanie" na rodowi ojczyzny, przeprowadzenie mu w trudnych dzie-
jowych sytuacjach i walkach z nieprzyjaciółmi, dbałość o zblorową
i indywidualną pomyślność wiernych. O korzyściach tych wspomina
się w Starym Testamencie niezliczoną ilość razy, z reguły podkre-
ślając jednocześnie, że w rewanzu Jahwe ma prawo oczekiwać od
swych wyznawców niezachwianej wiary w swoją boskość, wierności,
gdy w grę wchodzi konkurencja obcych bogów, zaufania i postuszeń-
stwa wobec swoich poleceń. Umownie można przyjąć, że dobro Boga
w relacjach z ludźmi polega na spełnianiu przez nich tych oczeki-
wań, ich nie spełnianie jest bowiem w tekście traktowane zwykle

jako wyrządzenie Bogu krzywdy lub przykrości. Wzajemnościowy
klimat owych relacji doskonale oddaje opowieść o śnie i ślubo-
waniu Jakuba. Ujrzał on we śnie drabina sięgająca nieba, na któ-
rej szczycie stał Bóg i mówił: "Ja jestem Pan, Bóg Abrahama i
Bóg Izaaka. Ziemię na której leżysz, oddaję tobie i twemu po-
tomstwu. A potomstwo twe będzie tak liczne jak proch ziemi, ty
zaś rozprzestrzenisz się na zachód i na wschód, na północ i na
południe; wszystkie plemiona ziemi otrzymają błogosławieństwo
przez ciebie i przez twych potomków. Ja jestem z tobą i będ. cię
strzeżę, gdziekolwiek się udasz; a potem sprowadzę cię do tego
kraju. Bo nie opuszczę cię, dopóki nie spełnię tego, co ci obie-
cuję". Po przebudzeniu Jakub nie miał żadnych wątpliwości, że
przemawiał do niego prawdziwy Bóg, toteż oddał mu hołd, a zaraz
potem złożył następujący ślub: "Jeżeli Pan Bóg będzie ze mną,
strzegąc mnie w drodze, w którą wyruszyłem, jeżeli da mi chleb
do jedzenia i ubranie do okrycia się i jeżeli wrócę szczęśliwie
do domu ojca mojego, Pan będzie moim Bogiem" (Rdz 13-15 i 20, 21).
Wyraźny element interesowności w postawie Jakuba wobec Jahwe nie
przeszkodził w zaliczeniu go do elitarnego grona ojców narodu,
beziinteresowność bowiem nigdy nie stała się w starotestamentowej
moralności ideałem etycznym, choć niejednokrotnie na jego kartach
podkreślano jej wartość. Orientacja prospołeczna, nakazująca dba-
łość o cudze dobro, nigdy też nie była przeciwstawiana postawie
ukierunkowanej na własną pomyślność. Tym samym - nie była prze-
ciwstawiana orientacji wzajemnościowej, z którą, podobnie jak z
orientacją autorytarno-tabusistyczną, stanowiła całość wywołująca
wrażenie niemal pełnej harmonii, przynajmniej w odczuciach ludzi,
których świadomość moralna ukształtowana została przez Stary
Testament.

Problem orientacji godnościowej

W przeciwieństwie do orientacji prospołecznej, tabuistycznej i wzajemnościowej, przejawiających się w Starym Testamencie i tak wyrazistej formie, obecność w nim idei, które można by kojarzyć jednoznacznie z orientacją godnościową, jest sprawą dyskusyjną. Szczegółowe rozstrzygnięcia zależą tu w dużym stopniu od przyjętych konwencji terminologicznych, którymi nie zamierzamy się w tym miejscu szerzej zajmować. Ograniczymy się jedynie do kilku sporządzeń, przyjmujących za punkt wyjścia bardzo ogólne rozumienie orientacji godnościowej jako orientacji akcentującej wartość jednostki ludzkiej i jej autonomię w relacjach z innymi podmiotami. Zauważmy, że takie pojmowanie jednostki ludzkiej niełatwo jest pogodzić z dominującym na kartach Starego Testamentu duchem kolektywizmu. Jednostka traktowana tu jako element rodu jest wraz z nim wtopiona w naród i czy tego chce, czy też nie, dzieli jego losy. Narodowi bohaterowie-wojownicy nie mają w sobie nic z indywidualizmu rycerzy homerowych, nie mówią już o rycerzach średniowiecznych, stanowią raczej emanację grupy i uosobienie jej problemów niż archetyp późniejszych wzorów rycerskich. Niełatwo dają się też pogodzić z orientacją godnościową podstawowe idee starotestamentowego autorytarnego tabuizmu, skoro zwalczą on np. ideę niezawisłości jednostki w dziedzinie sądów moralnych i propaguje wzór bezwzględного posłuszeństwa rozkazowi. Na pierwszy rzut oka wydaje się również, że trudno z nią w ogóle pogodzić jakiegokolwiek idee określające relacje jednostki ludzkiej z Jahwe, tak silnie bowiem akcentują one jej wartość w porównaniu z jego wielkością, jej słabość w porównaniu z jego siłą, jej podrzędność w porównaniu z jego supremacją. Można

by nawet zaryzykować metaforę, iż specyficzną cechą tej relacji jest przypisanie wszystkich atrybutów godności, takich jak siła, niezawisłość, autonomia tylko jednemu partnerowi, tzn. Bogu. Tym samym człowiekowi pozostaje już tylko pokora wobec jego wielkości i mocy, które stanowią fundament godności.

Pogląd, iż wszystkie aspekty owej relacji sprowadzają się do pomniejszania jednostki, byłby jednak błędny. Małość jednostki w obliczu Boga stanowi bowiem w judaizmie podstawę jej autonomii wobec ludzi. Bo choć Jahwe obcuje głównie z grupą, z którą jednostka złączona jest wspólnotą losów, to jednak utrzymuje również kontakty indywidualne z członkami tej grupy. Właśnie na nie kładł szczególny nacisk prorok Ezechiel. Każdy może więc czuć się partnerem Boga, a to tyleż pomniejsza, co wywyższa. Zważa, gdy wie się, że "Człowiek stworzony został, odpowiednio do jedności Boga, jako jedyny. Stąd wszyscy ludzie mają jednakową wartość, a w pojedynczym człowieku jest zawarta cała ludzkość, tak jak wywodzi się od jednego człowieka"¹, stworzonego "na obraz Boży" (Rdz 1,27).

¹ A.M. Goldberg, op.cit., s. 96, 97.

Chrześcijańska uniwersalizacja judajstycznych idei prospołecznych

Pokrewieństwo, czy zasadnicza odmienność?

Określenie "judeo-chrześcijańska tradycja etyczna" sugeruje, że istnieje bliskie pokrewieństwo moralności judajstycznej i moralności chrześcijańskiej. Powstaje jednak pytanie, czy - gdy pominięte się oczywiste związki genetyczne - samo porównanie charakterystycznych dla judaizmu i chrześcijaństwa idei prospołecznych upoważnia do akcentowania tego pokrewieństwa, a tym samym do używania owego określenia?

Zestawmy, nie wchodząc w szczegóły, najistotniejsze cechy obu prospołeczności. A więc - prospołeczność judajstyczna pozostaje w wyraźnie odmiennym, w stosunku do chrześcijańskiej, układzie interakcyjnym z orientacją wzajemnościową. Rzuca się to w oczy przede wszystkim wtedy, gdy porównujemy charakterystyczne dla judaizmu rozumowanie sfery norm opartych na zasadzie wzajemności "negatywnej" (odwetowej), z traktowaniem tej zasady przez chrześcijaństwo, o wiele silniej akcentujące moralny walor przebaczenia, podniesiony tu do rangi jednej z naczelnych wartości etycznych. Różnice w relacjach orientacji prospołecznej z zasadami wzajemności "pozytywnej" są również wyraźne. W judaizmie idee prospołeczne i idee wzajemnościowe głęboko się przenikają, w chrześcijaństwie silniejszy akcent pada na bezinteresowność niż na dbałość o osobista (doczesną) pomyślność. Także o wiele intensywniej przejawia się w judaizmie orientacja, która nazwalismy autorytarno-tabuistyczną, co wyraża się

np. w tendencji do mnożenia szczegółowych norm postępowania, których jedną ujawioną racją jest często wyłącznie wola Jahwe. Dzieje się tak niejednokrotnie również w przypadku tych norm, które pod względem treściowym mają wyraźnie prospołeczny charakter. Jest to jeden z faktów, które sprawiają, że prospołeczność starotestamentowa ma naturę bardziej heteronomiczną niż prospołeczność Nowego Testamentu, która dąży do podporządkowania szczegółowych norm ogólnej zasadzie miłości bliźniego, występującej wobec nich w roli nadrzędnej racji moralnej.

Jednak za fakt najistotniejszy - zarówno z socjologicznego, jak i etycznego punktu widzenia - uznamy tendencję do przybierania przez prospołeczność judajstyczną formy etnocentrycznej, zaś przez prospołeczność chrześcijańską - formy uniwersalistycznej. Tendencja ta jest bardzo wyraźna i jednoznaczna, mimo istnienia również w Starym Testamencie załączków uniwersalizmu, obecnych głównie w wielu wątkach "historii pierwotnej" oraz tych postanowieniach normatywnych, które bronią dobra jednostek spoza grupy własnej. Przyjmujemy więc, że odmienność judaizmu i chrześcijaństwa w ich stosunku do postulatów "miłości bliźniego" polega nie tyle na innym pojmowaniu słowa "miłość" - choć chrześcijaństwo wysubtelniło jego sens pod względem psychologicznym i dowartościowało je pod względem etycznym - ile na odmiennych treściach wiązanych ze słowem "bliźni", które w sposób zupełnie oczywisty zaczęło oznaczać każdego człowieka, a nie tylko - lub nie przede wszystkim - członka grupy własnej. Totet - mówiąc w największym skrócie - istota moralnej ewolucji, czy jak kto woli - rewolucji, w wyniku której chrześcijaństwo osiągnęło odrębna od judaizmu jakość etyczną, naszym zdaniem polega przede wszystkim na ewolucji pojęcia "bliźni", które uległo radykalnej generalizacji. Patrząc na ów proces w kategoriach

historii Idel możemy powiedzieć, że judaizmowi przypadło w udziale wykształcenie orientacji prospołecznej odznaczającej się wprawdzie treściowym bogactwem, lecz ograniczonej w swym zasięgu głównie do członków grupy własnej, chrześcijaństwu zaś - nadanie jej w pełni uniwersalnej postaci.

Postawia pytanie - czy taki stan rzeczy pozwala widzieć w chrześcijaństwie etyczną kontynuację judaizmu, czy też raczej jego antytezę? Odpowiedź na nie zależy nie tyle od faktycznej wiedzy historycznej, co od przyjętego stanowiska etycznego, które może uznać za bardziej doniosły bądź "współczesny" natężenia" orientacji prospołecznej, bądź "współczesny" jej generalizacji. Ponieważ z punktu widzenia socjologii moralności oba te współczynniki są niewątpliwie doniosłe, chrześcijaństwo traktujemy tu zarówno jako kontynuację judaizmu, jak i jako nowy, konkurencyjny w stosunku do niego paradygmat moralny.

Summa summarum upoważnia to nas do postulowania się takim terminem "judeo-chrześcijańskiej tradycji etycznej", który uwzględni zarówno fakt kontynuacji, jak i procesy transformacji badanych Idel prospołecznych.

Społeczno-sytuacyjny kontekst

procesu chrześcijańskiej uniwersalizacji Idel prospołecznych

Przyjęcie wspomnianego punktu widzenia rodzi fascynujące

dla socjologa moralności pytanie o społeczne warunki i mechanizmy, które doprowadziły w stosunkowo krótkim czasie do tak daleko idącej uniwersalizacji etnocentrycznej prospołeczności Starego Testamentu. Udzielenie na nie wyczerpującej odpowiedzi wymagałoby - ze względu na złożoną naturę przedmiotu - podjęcia

osobnych pogłębionych studiów, z których musły tu zrezygnować. Pytanie jest jednak dla naszej problematyki na tyle istotne, że zmusza do sformułowania przynajmniej kilku uwag wstępnych, które sugerowałyby kierunek poszukiwań odpowiedzi.

Przede wszystkim należy stwierdzić, że chrześcijańska doktryna moralna nie wyłoniła się po prostu z judaizmu w wyniku jakiegś jego immanentnej transformacji, lecz zrodziła się w procesie nasilonej dyfuzji kulturowej w basenie Morza Śródziemnego, który objął swym zasięgiem myśł żydowską. Społeczności żydowskie w Palestynie na długo przed narodzeniem Chrystusa podane były intensywnym wpływom kultury greckiej, które nasiliły się po podbojach Aleksandra Macedońskiego i za rządów Ptolemeusza. A była to kultura osiagająca w owym czasie, np. w dziedzinie myśli filozoficznej, zupełnie nowe, w porównaniu z kulturą Hebrajczyków, jakości. Toteż siła jej oddziaływania okazała się ogromna. Nie ustało ono nawet po okresie wzmoczonego nacjonalizmu, zwanego z powstaniem Machabeuszów. Uogall jej zwłaszcza żydzi uchodzący, tworzący znaczne nieraz skupiska etniczne w różnych punktach imperium rzymskiego. O tym, jak dalece byli oni przesłanki kultury helleniska, najlepiej świadczy to, że konieczne było przetłumaczenie na język grecki hebrajskiego oryginatu Biblii, gdyż tylko dzięki tłumaczeniu mogli studiować własną tradycję, nie pamiętając już języka ojców.

Myśł grecka wycisnęła również bardzo wyraźne piętno na ideologiach niektórych sekt, działających w Palestynie bezpośrednio przed narodzeniem Jazusa. Jedną z nich, odrzucający niewolnictwo i wojnę esesceńczy, bywają nawet uważani za żydowskie odgałenie pitaгореjczyków i stoików. Ta zbliżność czasu, miejsca i głoszonych Idel sugeruje, jak twierdzą niektórzy, iż jest mało prawdopodobne, by Jezus nie zetknął się z ich naukami.

Jednak nie sam problem ewentualnej inspiracji poglądów Jezusa wydaje się z punktu widzenia naszej problematyki najważniejszy, lecz raczej to, iż zainicjowana przez niego nauka, zachowując swą oryginalność i nie zrywając powiązań ze starotestamentowym korzeniem, rozwijała się następnie pod tak wyraźnym wpływem greckiej myśli filozoficznej, dominującej wówczas na obszarze rzymskiego imperium. Z jej dwóch głównych prądów - epikurejskiego i stoickiego, bezpośredni wpływ wywierał mógł - oczywiście - jedynie prad drugi, który nie negował, mimo nominalizmu, wartości religii i zostawiał dużo miejsca w świecie dla boskiego pierwiastka. W swych poglądach etycznych stoicy byli zdecydowanymi przeciwnikami wszelkiego nacjonalizmu i w ogóle jakiegokolwiek różnicowania obowiązków moralnych w zależności od kręgu osób, do których miałyby się one odnosić. Ich wiara w naturalną równość i braterstwo wszystkich ludzi, konsekwentny uniwersalizm i kosmopolityzm doskonale nadawały się do pełnienia roli filozoficznego podłoża dla sformułowanej przez Jezusa w Kazaniu na Górze idei: "styszeliście, że powiedziano: Będziesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują" (Mt, 5, 43, 44). W wypowiedzi tej chodzi nie tylko o podkreślenie głębi, jaką powinna odznaczać się postawa miłości bliźniego, chodzi również o to, iż owa postawa powinna odnosić się do wszystkich ludzi. Chociaż bowiem w zwrocie "miłujcie waszych nieprzyjaciół" nie zostały użyte słowa: "nawet" lub "również", to jednak jego sens implicite takie słowa niewątpliwie zawiera. Rzecz jasna oznacza on "miłujcie również waszych nieprzyjaciół" a więc każdego człowieka.

Gdy mówi się o wpływie stoicyzmu na chrześcijaństwo, należy rozumieć przez to coś więcej niż tylko oddziaływanie myśli grec-

kiej. Trzeba również pamiętać o bogatej kontynuacji tej filozofii w myśli rzymskiego państwa. Przy czym przełamujący etniczne bariery uniwersalizm wielonarodowego imperium, w ramach którego działali chrześcijanie, sam w sobie był niewątpliwie ważnym czynnikiem, wpływającym na formę ich orientacji prosopiecznej w kierunku zbieżnym z kierunkiem oddziaływania filozofii stoickiej.

Analiza rodzącej się myśli chrześcijańskiej musi również uwzględnić pewien ważny fakt, na który zwraca uwagę Jerzy Szacki, stwierdzając: "Myśli chrześcijańska nawiązywała z pewnością do stoicyzmu, ale nie była w żadnym razie jego prostym przedłużeniem, czepała bowiem także z innych źródeł (głównie żydowskich). Co, być może, ważniejsze - była nie esoteryczną filozofią, lecz ideologią rozwijającego się szybko ruchu masowego - jego samoświadomością w obliczu wrogiego otoczenia, w jakim chrześcijanie musieli żyć, ale z którym nie chcieli się utożsamiać, tworząc w jego obrębie swoistą kontrkulturę"¹⁾ (podkreślenie - K.K.). Etyka chrześcijańska była więc od samego początku częścią ideologii grupy o charakterze klasycznej sekty, walczącej zarówno o swoje ideały, jak i o przetrwanie. Życie społeczne owej sekty przebiegało w komunach odznaczających się, zapewne, znacznie wyższym stopniem integracji i natężeniem bezpośrednich więzi międzyludzkich, niż to miało miejsce w przypadku narodu żydowskiego, zwłaszcza w dojrzałej jego formie. Fakt ten dobrze tłumaczy, dlaczego chrześcijańska idea prospołeczności w sposób trwały przyswoiła sobie myśli Jezusa, kładąc nacisk na intensywność postawy miłości bliźniego i braterstwa, jak również, dlaczego tak bliskie były jej te wątki etyczne Starego

¹⁾ J. Szacki, Historia myśli socjologicznej, Warszawa 1981, s. 51.

Testamentu, które najściślej nawiązywały do starej tradycji moralnej, zrodzonej w okresie, kiedy to dominowały silne wartości rodowe w niezbyt wielkich grupach koczowniczych. Natomiast sam w sobie zupełnie nie tłumaczy podtrzymywania przez chrześcijaństwo idei prospołeczności zgeneralizowanej, której ideał braterstwa przekracza granice własnej zagrożonej grupy. Dlatego też wytłumaczenie tego fenomenu wymaga zwrócenia uwagi na jeszcze inne fakty, również znamienne dla wczesnego - choć nie tylko wczesnego - chrześcijaństwa.

Przede wszystkim trzeba pamiętać, że chrześcijanie od samego początku nie mieli w sobie nic z grupy etnicznej, choć w okresie powstawania na terenie Palestyny, a i później jeszcze, pod względem narodowościowym składali się głównie z Żydów. Przy czym spajająca ich więź społeczna nie tyle konkurowała z więzią narodową, ile raczej się z nią całkowicie łączyła. Dobrze to ujął "List Racjana Syryjczyka do Diogneta" (II w.): "Chrześcijańskie (...) nie ojczyzna, ni mowa, ni rodzajem życia nie różni się od reszty ludzi. Nie zamieszkuje oni miast własnych, nie posiadują się osobnym dialektem, nie mają jakichś oryginalnych zwyczajów (...). Rozstani po krajach greckich i barbarzyńskich, jak kowal z nich los zdarzył, stosują się wszędzie do miejscowych zwyczajów zarówno w stroju, jak pożywieniu i sposobie życia. Tylko pod duchowym względem stanowią oni jakąś odrębną społeczność, w której obowiązują wyjątkowe, dla zwyczajnego człowieka niezrozumiałe prawa"¹. Czynnikiem integrującym chrześcijańskie komuny nie było więc zamierzone przez nich samych kulturowe wyalienowanie, które podkreślając głęboką przepaść dzielącej "swolch" od "obcych", zwykle tak skutecznie służy umacnianiu wewnętrznych więzi - lecz system głęboko zinternalizowanych

¹ Cytuję za J. Szackim, op.cit., s. 52.

religijnych i moralnych wartości. Oczywiście, takie "duchowe" przesłanki integracji, ogólnie biorąc, wcale nie zabezpieczają społeczności przed wyalienowaniem, któremu to stanowi, przede wszystkim, czy później, zaczyna ją na ogół towarzyszyć jakiegoś elementu etycznego dualizmu. Rzecz jednak w tym, iż w chrześcijańskim systemie wartości uniwersalistyczne idee moralne od samego początku były elementem tak doniosłym i kluczowym, że stanowiły o jego koherencji i tożsamości. Tym samym - ich uznanie przez chrześcijan było warunkiem istnienia chrześcijańskiej wspólnoty jako grupy etnicznej. Dlatego też można by je określić jako "idee konstytutywne" owej grupy, to znaczy takie idee, których odrzucenie pociągnęłoby za sobą utratę przez nią tożsamości, a nawet dezintegrację, zwalżywszy na szkodę zinstytucjonalizowanych mechanizmów kontroli społecznej.

O pozycji zajmowanej przez te idee od samego początku w doktrynie chrześcijańskiej, władczy zarówno wspomniana już przez nas treść Kazania na Górze, radykalnie rozszerzającego tradycyjny zakres pojęcia "bliźni", jak i wyeksponowana w Ewangeliu oraz w tradycji ją interpretującej odpowiedź Jezusa na pytanie faryzeusza o najważniejsze przykazanie w Prawie. Brzmiała ona: "Będziesz miłował Pana Boga swego całym sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego". Połączenie treści Kazania na Górze z ową odpowiedzią tworzy fundament jakościowo nowej w stosunku do judaizmu, prospołecznej orientacji chrześcijan.

Do idei konstytutywnych chrześcijaństwa należy zaliczyć również charakterystyczne dla niego od samego początku idee miśyjne, kładące silny nacisk na nawracanie pogan i przyjmowanie

Ich do własnej społeczności, tym samym zasadniczo otwartej przed każdym, kto dokona wyboru. Idee te, choć formalnie biorąc o religijnym charakterze, stanowią również element uniwersalizmu etycznego. Przyczyniają się też do utrwalania innych jego elementów, skoro - "W oczach chrześcijanina fakt przynależności jednostki do społeczności, która stawia on ponad wszystkimi innymi, przestaje być zdeterninowany przez okoliczności niezawisłe od jego woli: urodzenie, pozycję społeczną, bogactwo, władzę, pochodzenie etniczne, stając się sprawą świadomego wyboru celu i sposobu życia"¹). Choć zjawisko prozelityzmu istniało również i w Judaizmie, to jednak dopiero w chrześcijaństwie osiągnęło jakoś w stosunku do Starożytności i dopiero w chrześcijaństwie idee stanowia- ce jego podstawę można uznać za konstytucyjne idee grupy. O tym, jak musiały być doniosłe już w najwcześniejszym okresie istnienia chrześcijańskich komun, może świadczyć stanowisko św. Pawła, odrzucające obowiązek obrzezania nawróconych na chrześcijaństwo nie-żydów, a więc pozostające w sprzeczności z nakazem skierowanym przez samego Jahwe do wszystkich, również "obcych" nie należących do pokolenia Abrahama, którzy mają pozostawać z nim w przymierzu.

Zauważmy na koniec, że fakt, iż doktryna etyczno-religijna nie pozwalała chrześcijanom odgradzać się od społecznego otoczenia wyrażonymi barierami, sam w sobie nie był w stanie zapobiec ich społecznej alienacji. Pojawiała się ona nie tylko w wyniku zawsze trudnego do uniknięcia rozmiękania się praktyki z doktryną, ale również, i przede wszystkim, z znaczącą się stopniowo, jaki miały do nich środowiska, w których żyli i działali. Można więc powiedzieć, że chrześcijańskie komuny nie tyle

¹ J. Szacki, Historia myśli socjologicznej, część I, Warszawa 1961, s. 51.

same się wyalienowały, co były wyalienowane. Środowisko bowiem - zarówno ludność, jak i władze państwowe - wyraźnie wyrażało, że integrujące ich członków, zrodzone na gruncie uznanych wartości więzi wewnętrzne są silniejsze niż więzi łączące ich z jakimikolwiek innymi grupami, włącznie z państwem, i że chrześcijanie, niezależnie od cechującego ich uniwersalizmu i otwartości, uczestnicząc w rozmaitych grupach społecznych czują się zawsze przede wszystkim chrześcijanami. Uświadomienie sobie takiego stanu rzeczy przez środowisko jest zwykle wystarczającym powodem rodzenia się postawy obcości i niechęci do grupy odznaczającej się taką "nadrzędną więzią". Jak wiadomo, na postawach zresztą w tym przypadku się nie skończyło i chrześcijanie, w okresie gdy formowały się zryby ich ideologii, niemal wszędzie poddawani byli rozmaitym represjom, żyjąc w warunkach silnego zagrożenia zewnętrznego. Można przypuszczać, iż owo zagrożenie było istotnym składnikiem złożonej i nieco paradoksalnej sytuacji, której zrozumienie jest ważne dla zrozumienia historycznej genezy chrześcijańskiej orientacji prospołecznej.

Wspomnieliśmy już, że zagrożenie spotęgowało i tak silne w chrześcijańskich komunach tendencje integracyjne, przyczyniając się do umocnienia ich więzi wewnętrznej. Proces taki można uznać za naturalną reakcję zagrożonej grupy. Ale jednocześnie również naturalnym korelatem owej reakcji jest skłonność grupy do zamykania się i akcentowania tych elementów ideologii, które wystrzają podział na "swoich" i "obcych" wraz z jego etycznymi implikacjami. To właśnie stało się z zagrożonymi Izraelczykami oraz z ich religią i moralnością. Rzecz jednak w tym, że chrześcijanie nie mogli zaakceptować ideologicznie ani tego podziału ani - tym bardziej - jego implikacji etycznych, byłoby to bo-

wiem jawnie sprzeczne z ideami, które uznaliśmy za konstytutywne idee ich grupy. Gdyby tak postąpili, naruszyliby to ideowy fundament ich wiary społecznej, której charakterystyczną cechą była właśnie "aksjologiczna geneza", to znaczy świadomość wspólnie uznawanych i głęboko zinternalizowanych wartości (o uniwersalistycznym charakterze). Owa świadomość zarówno wiedę tę inicjowała, jak i stanowiła jej główne tworzywo. Chocąc więc umocnić więzi wewnątrzgrupowe musieli jeszcze bardziej identyfikować się z konstytutywnymi ideami swej społeczności, a więc i z wartościami uniwersalistycznymi, które w efekcie, miały stracić na znaczeniu, stawały się jeszcze ważniejszym elementem ideologii grupowej.

I tak na przykład wydawałoby się, że wiara w siusznosc postulatu nakazującego mówienie nieprzyjaciół musi ulec osłabieniu, gdy owi nieprzyjaciele okazują pogardę dla ludzi postępujących zgodnie z tym postulatem, odpierając okrucieństwem i represjami za ich żywiliwość. O tym, że tak wcale nie jest, świadczą nie tylko reakcja wczesnych chrześcijan, ale i na przykład wspomniane przez nas zachowanie Świadków Jehowy w obzorie koncentracyjnym, którzy w warunkach skrajnego zagrożenia jeszcze silniej podkreślali wierność chrześcijańskiej postawie wobec prześladowców. Ich przykład sugeruje zresztą, iż motywem takiego postępowania może być nie tylko potrzeba integracji grupy, ale również potrzeba psychologicznej integracji jednostek, u których podstawą wewnętrznego ładu jest głęboko zinternalizowany system wartości. Dobrym przykładem wydają się też reakcje toczących walkę polityczną pod przewodztwem Gandhiego zwolenników "ahimsy".
Użycie wobec nich przemocy, miało wywołać oczywiście - zdawałoby się - zwątpienie w doktrynę odrzucająca stosowanie gwałtu również

w walce politycznej - często skłaniało ich do jeszcze większej wiary w jej siusznosc¹⁾.

Analizując trwanie chrześcijan, mimo zagrożeń i represji, przy ideach uniwersalistycznych, trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jeden fakt, który dotychczas pomijałmy. Chodzi o rolę postaci Jezusa jako osoby ucieleśniającej w religii chrześcijańskiej również owe idee. Był to wzór o ogromnej sile oddziaływania na wyobraźnię i niewątpliwie pomagał ludziom w trudnej sytuacji utwierdzać się w przekonaniu o wartości ofiary złożonej z samego siebie w imię dobra całej ludzkości ("odpuszczenia grzechów wszystkim narodom" - Łk, 24, 47), a więc o wartości zgeneralizowanej postawy prospołecznej.

Podsumowując możemy powiedzieć, że twórcenie uwagi w analizie genezy chrześcijańskiej prospołeczności na problematykę wiary pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego prospołeczność ta mogła, w warunkach prześladowań i zagrożeń, jakim musiały stać się czoła chrześcijańskie komuny, jeszcze bardziej dojrzeć, utrwalając i pogłębiając ideały braterstwa, ważne dla wewnętrżnej integracji grupy. Co więcej, pozwala zrozumieć - jeśli pamięta się, iż była to wiara zbudowana na wspólnocie wartości - dlaczego idee prospołeczne mimo owych zagrożeń nie straciły uniwersalistycznego charakteru, a więc dlaczego ceną za podjęcie postaw prospołecznych nie stało się - jak to często bywa - zawężenie "kręgu solidarności" jedynie do członków własnej grupy.

¹⁾ Jak wiadomo, bardzo wielu bojowników o uzyskanie przez siebie niepodległości doktrynę bezgwałtu jednak porzuciło, między innymi pod wpływem represji, jakie przeciwko nim stosowano. Był może powodem był fakt, iż nie stanowiła ona dla nich ideal konstytutywnej - jaka była niewątpliwie dla samego Gandhiego, który się jej nigdy nie wyrzekł - lecz głównie środek w walce o niepodległość.

Chrześcijaństwo a etyka Starego Testamentu
- problem etycznej kontynuacji

Stosunek myśli chrześcijańskiej do ideowych treści Staro-
tego Testamentu nigdy nie był zupełnie jednoznaczny. W jed-
nych epokach dominowała wobec nich nieufność i pragmatyczne pod-
kreślenia własnej odrębności, w innych brały górę tendencje
integracyjne, akcentujące nienaruszalność związków pomiędzy
oboma Testamentami. Nie ulega wątpliwości, że obecnie znajdu-
jemy się w okresie bardzo wyraźnej dominacji takich właśnie
tendencji integracyjnych. Świadczy o tym wiele autorytatyw-
nych wypowiedzi przedstawicieli Kościoła katolickiego, w któ-
rych Stary Testament traktowany jest jako pełnoprawny składnik
Pisma Świętego. Nawet w sposobie opracowania polskiej Biblii
Tysiąclecia można bez trudu dostrzec wpływ owych tendencji¹⁾.

Spróbujmy przedstawić główne punkty rozumowania katolic-
kich przedstawicieli integracyjnego stanowiska. Cytowany przez
nas wielokrotnie Harrington, zwracając uwagę na najczęściej
podnoszony aspekt zagadnienia, stwierdza na przykład: "rozluź-
nienie więzi między Testamentami zawsze się kończy w jakiś
sposób szkodliwie dla Ewangelii. Stary Testament bowiem osadza
mocno Ewangelię w historii. Nie pozwala jej się upodobnić do
obcych filozofii i ideologii. Stary Testament powstrzymuje
Ewangelię od ulecenia w sferę czystego sentymentu i pozaświa-
towej pobozności czy też dezintegrującej, czysto indywidualis-

¹⁾ W słowie wstępnym redakcji naukowej do trzeciego wydania Biblii Tysią-
lecia czytamy np.: "Zgodnie z uchwałą 151 Konferencji Plenarnej Episkopa-
tu Polski z dnia 19.11.1976, zakomunikowana Redakcji Naukowej BT pismem
Przemasz Polki z dnia 23.11.1976, w niniejszym wydaniu wprowadza się w
niektóre wyrazy JAHE, stosowanego w dwóch pierwszych wydaniach BT, trady-
cyjne zwroty "Pan" lub "Pan Bóg" czy też "Bóg"...". Zaimana ta ma niewąt-
pliwie na celu podkreślenie tożsamości Boga starożytnych Hebrajczyków
i Boga chrześcijan.

tycznej interpretacji¹⁾. Podobne argumenty podnosi Christo-
pher Dawson: "Interpretacja chrześcijaństwa, ograniczająca
się do moralnych nauk Ewangelii" - pisze - "ocenia chrześci-
jaństwa jego historyczne i teologiczne korzenie. Chrześcijań-
stwo bez Starego Testamentu przestaje być chrześcijaństwem i
staje się całkiem odmienną religią (...). Zespołenie chrześ-
cijaństwa z tradycją Starego Testamentu i pojęciem Kościoła
jako nowego Izraela stanowi fundamentalny składnik wiary chrześ-
cijańskiej²⁾. Interesujące rozwinięcie tych myśli znajdujemy
w wywiadzie, którego udzielił arcybiskup paryża Jean-Marie
Lustiger Izraelickiemu piśmie "Yediot Naharonot". W związku z
pytaniem dziennikarzysty, które brzmiało: "Czy z powodu pochodze-
nia żydowskiego odczuwa Jego Eminencja jakąś specjalną postawę
wobec siebie?" arcybiskup Lustiger stwierdził między innymi:
"Jestem nosnikiem o wiele większej ilości znaczeń niż sama mo-
ja osoba. Wchodzi w grę nie tylko jednostka, która jestem, lecz
cały mój bagaż historyczny. Wiem, że dla wielu chrześcijan gest
należenia na mnie tak wysokich obowiązków był przypomnieniem
tej rzeczywistości historycznej i duchowej, która nazywamy
»korzeniami«. Żywym przypomnieniem części »Historii«, która
często mielił pokusę ukryć przed sobą. Jest to problem swoisty
dla chrześcijan. Skoro wiara chrześcijańska uznaje w Jezusie
Mesjasza, Syna Bożego, w sensie, w jakim Biblia mówi o Mesjaszu
-Kridu oraz w sensie mądrości wiecznej (mówiąc po grecku, meta-
fizyki), dzieje się to na podstawie pewnych kryteriów, których
dostarcza jedynie judaizm. Tylko on może uchronić wiarę przed
pokusą zawiąnięcia Jezusem jako postacią mityczną i nagina-
niem go do wszelkich sytuacji i kultur. Pod tym warunkiem wiara

¹⁾ Ibidem, s. 368.

²⁾ C. Dawson, Formowanie się chrześcijaństwa, Warszawa 1987, s. 65-66.

chrześcijańska pozostanie rzeczywista i autentyczna. Przez całą historię chrześcijaństwa, a szczególnie dzisiaj, istniała pokusa pojmowania Chrystusa jako postaci boskiej, której nadaje się cechy danej kultury. Ale właśnie Biblia mówi nam, co to jest wybranie i to zabrania mieszad Chrystusa z Apollem czy Dionizosem. Judaizm jest świadkiem tego jedynego wybrania. Dla chrześcijan żydzi są świadkiem historycznej rzeczywistości (jedyniej w swym rodzaju) wiary chrześcijańskiej. Nic się nie da zrozumieć z wiary chrześcijańskiej, jeśli się nie przyjmie wybrania Mesjasza i nic się nie pojmie z tego wybrania, jeśli nie przyjmie się i nie uznaje wybrania Izraela. /.../

Kardynał Marty podczas synodu biskupów w Rzymie w r. 1977 przypomniał z wielką mocą konieczność podjęcia całego Pisma: zachowując wierność Nowemu Testamentowi nie wolno pomijać Starożytności w konfrontacji z kulturami pogańskimi, jego kulturowym przyswojeniu, jak to się mówi¹⁾. Totem, stwierdza następnie kardynał Lustiger: "Nie przypadkiem cała refleksja antropologiczna chrześcijaństwa, zwłaszcza rozwijana dzisiaj przez Jana Pawła II, odżyła jawnie i z wyjątkowym naciskiem do początków Tory, do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Tymczasem trzeba przyznać, że istnieje realne niebezpieczeństwo deformacji od wewnątrz wiary chrześcijańskiej w przekazywaniu jej poganom (toteż) (...) w dzisiejszej sytuacji może (ono) pozostać wierne sobie tylko pod warunkiem, że podejmie dar uczyniony Izraelowi²⁾."

Nie zamierzamy zaprzeczać, że argumenty za ścisłością związków łączących Nowy i Stary Testament, których próbę przytoczyliśmy powyżej, opierają się na poważnych przesłankach i

¹Wywiad ten przedrukowało czasopismo "Le Debat" nr 20, maj 1982 /Cytuję za "Annetsem" 31/1983/.

²Ibidem.

to nie tylko teologicznych, ale również z dziedziny historii i antropologii kultury. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż Nowy Testament w ogromnym stopniu wywodzi się historycznie z Testamentu Starożytności i wiele jego kluczowych kategorii i idei można śledzić - jeżeli nie w ogóle - zrozumieć jedynie w kontekście starszych partii Pisma. Chrześcijańska interpretacja historii na przykład jest - jak wskazuje Dawson - dziełem przede wszystkim hebrajskich proroków. Podobnie idea boskiej opatrności i boskiej interwencji w historii, a także temat boskiego sądu - kresu historii, są zawarte już w Starym Testamencie. Przykładem także można by zresztą mnożyć.

Obecna tendencja chrześcijaństwa do akcentowania wszystkiego, co służy podkreśleniu własnej tożsamości, a więc przede wszystkim świadomości własnych korzeni, jest też w pełni zrozumiała z socjologicznego punktu widzenia, jeśli zwąży się zachodzące we współczesnym świecie procesy homogenizacji kultury duchowej, jej otwartość i relatywizm, a więc to wszystko, co nie sprzyja poczuciu zupełnej wyjątkowości i odrębności jakiegokolwiek religii. Nasuwa się jednak uwaga, że traktowanie obu Testamentów jako zintegrowanej całości ma inny sens, gdy odnosi się do ich warstwy teologicznej, niż gdy sugeruje pełną ciągłość idei moralnych. Centralne idee moralne Nowego Testamentu stanowią bowiem nie tylko kontynuację idei zawartych w Testamencie Starożytności, ale również - jak to wynika z naszych dotychczasowych rozważań - ich antytezę. Niedostatecznie lub niedocenianie tego faktu przez socjologię moralności i historię rozwoju idei moralnych byłoby ogromnym błędem poznawczym.

Na marginesie można zauważyć, że reprezentujący myśl chrześcijańską w różnych okresach jej rozwoju zwoleńcy różniczeń między Nowym i Starym Testamencie byli zwykle

szczególne wyczułeni właśnie na problematykę moralną. Jak wi-
dzielśmy przed chwilą, Dawson zarzucał nawet niektórym z nich,
że ich interpretacja chrześcijaństwa ogranicza się do moral-
nych nauk Ewangelii. "Skrajnie liberalna tradycja protestanc-
ka", stwierdzał, "skłaniała się ku pomniejszeniu znaczenia ży-
dowskiej tradycji w chrześcijaństwie nie tylko przez krytykę
historyczności źródeł, lecz jeszcze bardziej przez jednostron-
ne akcentowanie etycznej treści nauki chrześcijańskiej"¹⁾. W
tym miejscu powstaje pytanie - jak to się dzieje, że przedsta-
wicielom współczesnej myśli chrześcijańskiej, którzy są prze-
ciw też często wyczułeni na problematykę moralną, owo wyczu-
lenie nie przeszkadza w akcentowaniu tak silnego związku tej
myśli ze Starym Testamentem, traktowanym jako ze wszech miar
autorytatywna - również pod względem normatywnym - Księga Świe-
ta? Wydaje się, że w grę wchodzi tu zarówno niepełne jednak
dostrzeżenie moralnej odrębności Nowego Testamentu, jak i nie-
docenianie socjologicznego sensu tych różnic. Przykładem może
tu być argumentacja użyta przez Harringtona, który opowiadając
się zdecydowanie przeciwko niedostatecznemu podkreślaniu ciąg-
łości między Testamentami pisze: "Kościół musi się dalej prze-
ciwstawiać tendencji marjonistycznej, nie tylko zachowując
Stary Testament, lecz i czynnie go wykorzystując jako część
normatywnej księgi świętej. Stary Testament był bowiem autory-
tatywną księgą świętą dla samego Jezusa, (...). Jeśli raz
być może uczucia niektórych chrześcijan, niechże pamiętają oni,
że nie wydawał się razie «chrześcijańskich» uczuć Jezusa!"²⁾.

Otóż wydaje się, że w pewnych istotnych punktach razit

jednak uczucia Jezusa. Powróćmy jeszcze raz do treści Kazania

¹ Ibidem, s. 65.

² Ibidem, s. 366.

na Górze, które zawiera idee moralne stanowiące differentia
specifica etyki chrześcijańskiej w stosunku do jej starotesta-
mentowego korzenia. Wprowadzisz nauki swoje rozpoczął Jezus od
stwierdzenia: "Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo
Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić" (Mt. 5, 17),
to jednak treść tych nauk całkiem jednoznacznie nakazuje inter-
pretować owo "wypełnienie" jako nadanie im zupełnie nowej in-
terpretacji. Na przykład w przypadku przykazania "Nie zabijaj"
i "Nie cudzołódz" jest to interpretacja rozszerzająca. W przy-
padku przykazania drugiego jest to nawet coś więcej - w odnośna-
cej się doń wypowiedzi Jezusa wyekspozowane bowiem zostały ak-
centy polemiczne: "Słyszeliście również, że powiedziano przed-
kami: Nie będziesz fałszywie przysięgał, lecz dotrzymasz Panu
swej przysięgi. A Ja wam powiedziałem: Wcale nie przysięgajcie
(...) Niech wasza mowa będzie: Tak, tak; nie, nie. A co ponad-
to jest, od złego pochodzi". (Mt. 5, 33-37). Jeszcze ostrzej po-
traktowane zostało prawo talionu: "Słyszeliście, że powiedzia-
no: Oko za oko i ząb za ząb! A Ja wam powiedziałem: Nie stawiajcie
oporu złemu; lecz jeśli cie kto uderzy w prawy policzek, nad-
staw mu i drugi! ..." (Mt. 5, 38-39). Znamienne jest - wspomina-
ne już przez nas - potraktowanie przez Jezusa postulatów miłoś-
ci bliźniego: "Słyszeliście, że powiedziano: Będziesz miłował
swego bliźniego, a nieprzyjacielea swego będziesz nienawidził.
A Ja wam powiedziałem: Miłujcie waszych nieprzyjaciół! I módlcie
się za tych, którzy was prześladują" (Mt. 5, 43-44). Otóż w
Starym Testamencie nie istnieje - jak wiadomo - explicite sfor-
mułowana norma miłości bliźniego i nienawiści nieprzyjaciół,
jednak Jezus z całą pewnością nieprzypadkowo taką właśnie nadat
jej formę w swej wypowiedzi. Niewątpliwie chciał przez to wy-
dobyć zarówno to, co było zawarte implicytne w różnych nurtach

judalicyznej etyki, zalecającej surowe rozprawianie się z wrogami, jak i sensa funkcjonującego w Starym Testamencie pojęcia "bliźni", które ograniczało się na ogół do członków grupy własnej.

Przykłady powyższe mogą skłonić do postawienia pytania:

dlaczego Jezus formułując swój program moralny podkreślał, iż nie zamierza znosić, lecz jedynie "wypełniać" praw? Zapewne mogły tu wchodzić w grę względy perswazyjne - wielu twórców radykalnych zmian w dziedzinie ideologii lub etyki woli przedstawić własne idee jako poprawne odczytanie dawnej tradycji niż jako przeciwstawianie się jej - jednak nie one wydają się tu najważniejsze. Jezus zapewne rzeczywiście pojmował swój program jako zmodyfikowanie tradycyjnych norm w kierunku zgodnym z głębszym sensem pewnych wartości ukrytych poza owymi normami.

Jest to zupełnie oczywiste, gdy zastanawiamy się nad sensem korekty, która wprowadziła do szóstego przykazania ("nie cudzołóstaj"). Chodzi tu o jeszcze większe umocnienie więzi małżeńskiej, która stanowiła wartość nadrzędną również w sformułowaniu staro-testamentowym. Motywy korekty norm towarzyszących przykazaniu ósmemu wydają się podobne, choć idzie ona dalej. Tradycja zakazuje krzywoprzysięstwa, Jezus w Kazaniu na Górze w ogóle odrzuca możliwość składania przysięgi. Jednak i w pierwszym i w drugim przypadku wartość, w obronie której formułuje się norma, jest ta sama. Chodzi tu niewątpliwie o prawdę. W tradycji przymusza się, iż obronie prawdy może skutecznie służyć przysięga, której złamanie obwarowane jest surowymi sankcjami. W Kazaniu na Górze przyjmuje się, iż szacunek dla prawdy winien być tak wielki, że każde świadectwo prawdy winno być bezwzględnie rzetelne. Jesuśowi patrzącemu z tego właśnie punktu widzenia aprobowanie instytucji przysięgi jawi się jako aprobowanie de facto

podziału świadectw prawdy na mniejszy i bardziej rzetelny czy też zobowiązujący, czego nie może zaakceptować.

Idąc podobnym torem myślowym największe trudności napotykamy przy interpretacji odrzucenia negatywnej zasady wzajemności, wyrażonej w formule "oko za oko, ząb za ząb", i saskaple- niu jej dyrektywną wskazującą odpowiedziania przemocą na przemoc, nakazującą zaś reagowanie miłością na okazywaną wrogość. Jednak i tu zblizona interpretacja wydaje się wbrew pozorom możliwa, jeśli przyjmamy pewne założenia na temat moralnego sensu analogicznej zasady, jaki mogła ona mieć w kontakcie historycznym towarzyszącym jej sformułowaniu w Starym Testamencie. Otóż gdy obecnie odczytujemy pięciokrotą, normy wyrażające tę zasadę jawią nam się jako normy szeregowe surowe czy nawet okrutne, nie dające się pogodzić ze współczesnym pojęciem humanitaryzmu. Jednak odczytanie uwzględniające perspektywę historyczną i kulturową może być inne - kontekst treściowy pozwala bowiem spojrzeć na owe normy również jako na zakazy posuwania się w odwzajemnianiu zbyt daleko. "Gdy ci ktoś wybiję ząb" zdają się mówić, "nie masz prawa wyrządzić mu w odwecie większej krzywdy, niż on ci uczynił, np. wybić mu oko". Takie powściągli, siłujące niewątpliwie złagodzeniu obyczajów etycznych, wcale nie musiały być oczywiste w okresie, gdy normy te zostały usane za obowiązujące zasady. Inaczej mówiąc mogły być one w ówczesnym kontekście kulturowym odczytywane jako wyraz szacunku dla wartości, które obecnie wiążemy z pojęciem humanitaryzmu, a więc jako normy, które nakazują respektować czyjeś dobro ze względu na wartość, jaką ten ktoś przedstawia jako moralny podmiot. Tak więc i w tym przypadku możemy powiedzieć, że Jezus dokonał zmiany normy w imię tej samej lub zbliżonej wartości - co i tu uzasadnia użycie pojęcia "wypełnienie". Oczywiście jest to tym razem zmiana rewolu-

cyjna w odniesieniu do normy i niewątpliwie obejmuje również w jakimś stopniu samą wartość. Totalnie odczuwamy, że ów "wypętlenie" jest wypętleniem zupełnie nową treścią etyczną.

Podobnie rewolucyjny pod względem etycznym charakter ma dokonane przez Jezusa "wypętlenie" nową treścią nakazu miłości bliźniego, likwidujące starotestamentowy podział na "swoich" i "obcych". Tak bowiem, jak już o tym była mowa, interpretujemy postulat miłości nieprzymijając.

Podsumowując możemy powiedzieć, że z punktu widzenia historii rozwoju idei moralnych, zwłaszcza idei składowych się na orientację prospołeczną, świat etyki Nowego Testamentu dzieli od świata etyki Starożytności bardzo wyraźny próg rozwojowy. Jednocześnie trzeba zdawać sobie sprawę z faktu, iż stwierdzenie takie nie neguje ogromnego wkładu, jaki do dziedziny idei moralnych wniósł analizowany przez nas judaizm antyczny (wskazaniem judaizmu późniejszego się tu nie zajmujemy). Jest wątpliwe, czy bez tego wkładu chrześcijaństwo byłoby możliwe również w jego wymiarze etycznym. Jednak judaizm antyczny nie przekroczył w sposób zdecydowany (a co najwyżej bardzo nieśmiało i w formach niejako zalążkowych) bariery etnocentryzmu, a ta cezurą wydaje się w ocenie różnych form orientacji prospołecznej być najbardziej doniosła. Nie brak bowiem w historii kultury moralnej przykładów rozwoju licznych i bardzo skutecznych systemów aksjonormatywnych o wybitnie prospołecznym charakterze, które potrafiły narzucić zbiorowości ideały braterstwa, ofiarności czy poświęcenia w imię dobra własnej zbiorowości lub jej członków, operując jednocześnie ostrym podziałem na "swoich" i "obcych" i w pełni aprobując wynikający z tego podziału moralny dualizm. Angielski judaizm w ujęciu najogólniejszym należał niewątpliwie do tego rodzaju systemów, choćby zajmował wśród nich

wybitną pozycję ze względu na swą subtelność i doskonałość form oraz zawarte w nim zaletki uniwersalizmu. Wydaje się, iż niedostrzeżenie lub niepełne docenienie tego, że moralność Nowego Testamentu należała do innego świata etyki uniwersalistycznej jest nie tylko błędem z punktu widzenia socjologii badawczej rozwój idei moralnych, ale również faktem, który może ujemnie zadziałać na poziomie refleksji etycznej współczesnego chrześcijaństwa, a nawet na poziomie refleksji z nią ściśle związanej teologicznej. Przykładem niech będą tu niektóre prace chrześcijańskich autorów analizujących starotestamentową rzeczywistość, prace, które budząc uznanie swą kompetencją w takich dziedzinach jak archeologia, historia, językoznawstwo itp., jednocześnie zdumiewają niemal pełną sterylnością w dziedzinie jakiegokolwiek poważniejszej refleksji moralnej.

Z A K O Ń C Z E N I E

Ze względu na ilość zagadnień poruszanych w kolejnych rozdziałach tej książki nie zamierzamy dokonywać ich systematycznego podsumowania, koncentrując się jedynie na kilku problemach centralnych. A więc warto przede wszystkim podkreślić, że w trakcie prezentowanych analiz staraliśmy się przez cały czas patrzeć na moralność z socjologicznego punktu widzenia. Jest to punkt widzenia, który eksponuje jej społeczno-kulturową naturę, skłaniając do refleksji nad uwarunkowaniami, funkcjami i - jeśli tak można powiedzieć - społecznym sensem wszelkich wartości, norm, ideałów, standardów, wzorów, uznawanych przez badacza za zjawiska moralne. Spojrzenie takie, reprezentowane w niniejszej książce w sposób programowy, jest w zasadzie aksjologicznie neutralne, "opisowe", ale warto podkreślić, że nawet w trakcie analiz opisowych jakiejś rzeczywistości moralnej, autor z reguły ujawnia, mniej lub bardziej świadomie, własne preferencje i zainteresowania etyczne. W przypadku naszej pracy niewątpliwie dzieje się tak również. Choćby ze względu na to, że podejmuje ona m.in. problematykę dokonującej się na przestrzeni dziejów ewolucji ważnych idei moralnych, przebiegającej w kierunku - od etycznego dualizmu, do etycznego uniwersalizmu /wybór dziedziny badanych faktów świadczy zwykle o nieobojętnym do nich stosunku/, oraz że podkreślamy doniosłość tej ewolucji.

Charakterystyczne dla omawianych badań socjologiczne spojrzenie na moralność pozwoliło nam dostrzec jej niezwykle ścisłe powiązanie ze zjawiskami wiedzy i integracji społecznej. Bez żadnej przesady moralność można uznać za swoisty fundament wiedzy grupowej i czynnik integracji zarówno małych, jak i wiel-

kich ludzkich zbiorowości. A jeśli tak jest rzeczywistość, to nasuwa się wniosek, że na szczególną uwagę socjologa moralności zasługują takie sytuacje, w których od siły wiedzy społecznych, od stopnia integracji, zależy w grupie bardzo wiele, czasami wręcz jej przetrwanie lub istnienie. Nawet potoczne doświadczenie sugeruje, że może tu chodzić przede wszystkim o pewną bardzo zróżnicowaną klasę sytuacji, które mają jednak ważną cechę wspólną: stanowią mianowicie dla grupy jakiegoś niebezpieczeństwo, stawiają ją w obliczu wyzwania. Sytuacje te nazwalibyśmy umownie "sytuacjami zagrożenia" i postawilibyśmy hipotezę, że w określonych warunkach mogą one odegrać rolę swolitego katalizatora procesów kulturotwórczych dokonujących się w sferze idei moralnych. Oczywiście hipoteza ta jest bardzo ogólna, toteż mogliśmy zwerifikować ją jedynie na dość wybiórczych materiałach. Ponadto wcale nie przesądza, że każda sytuacja zagrożenia, w której grupa będzie oddziaływała na wiedź społeczną, a tym samym na moralność, w identycznym kierunku. Przeciwnie - choć wolno przypuszczać, że w większości przypadków zagrożenie sprzyja wewnętrznej integracji grupy, to jednak w szczególnych okolicznościach, jak wskazuje na to choćby doświadczenie społeczne, może ono działać także odwrotnie, wytworząc atmosferę sprzyjającą kierowaniu się przez członków grupy zasadą "ratuj się, kto może".

Ustalenie jakie czynniki mogą decydować o tym, że sytuacja zagrożenia w niektórych przypadkach staje się katalizatorem integracji grupy, w innych zaś jej dezintegracji - stanowiło jedno z naszych głównych zadań badawczych. Porównanie procesów,

które zachodziły pod wpływem dramatycznej sytuacji w Oświęcimiu oraz w społeczności Ików, a takie w starożytnym Izraelu, pozwoliło na sformułowanie pewnych hipotez na temat owych czynników. Za sprawą najważniejszą uznaliśmy pewne cechy kultury grupy, zwłaszcza istnienie w niej rozbudowanych oraz dobrze utrwalonych w tradycji - systemów aksjonormatywnych, wzorców oraz mitów, które w sytuacjach dla zbiorowości trudnych i niebezpiecznych nabierają szczególnego znaczenia, stając się kulturową bazą więzi społecznej. /z tego co powiedzieliśmy nie wynika przy tym, że w normalnych, niezagrożeniowych warunkach tego rodzaju elementy kultury nie odgrywają istotnej roli, że ich ranga nie jest wysoka - chodził nam jedynie o relatywny wzrost znaczenia, któremu towarzyszy nierzadko wyraźna sakralizacja/. Dzieje się tak na przykład wówczas, gdy różne, wyblakłe nieco w pokojowych warunkach pojęcia - "ojczyzna", "patriotyzm" itp. - odzyskują i osiągają niezwykle wysoką rangę pod wpływem wojny. Z taką właśnie sytuacją mieliśmy do czynienia w przypadku starożytnego Izraela, którego kultura charakteryzowała się wyjątkowym bogactwem tego rodzaju elementów, w dodatku wspaniale utrwalonych w księgach, które stanowiły same w sobie wyjątkową wartość dla członków społeczności. Można więc powiedzieć, że w przypadku Izraela sytuacja zagrożenia - którą potóżnaliśmy do katalizatora - miała co katalizować. Podobnie zresztą jak i w przypadku społeczności więźniów Oświęcimia, których położenie niemal pod każdym względem było poza tym odmienne, ale którzy również zostali ukształceni przez kulturę o bogatych tradycjach etycznych i religijnych. Inaczej było w przypadku plemienia Ików, których preliteralna kultura miała zupełnie odmienną formę. Nie zostały w niej dostatecznie utrwalone i spetryfikowane te elementy, które

niegając katalizacji w sytuacji zagrożenia ułatwiłby społeczną integrację i stawienie czoła niebezpieczeństwom związanym z nowymi wyjątkowo niesprzyjającymi warunkami egzystencji. Akcentując doniosłość istnienia w kulturze zagrożonej grupy odpowiednio utrwalonych wzorców i idei, warto jeszcze raz podkreślić dwie sprawy, o których była mowa w książce. Otóż, po pierwsze, owej kreatywnej roli sytuacji zagrożenia, którą przez cały czas analizujemy, nie można postrzegać w sposób uproszczony. Nie polega ona jedynie na tym, że pod wpływem sytuacji zagrożenia "r o d z a" się w grupie idee, które uprzednio w niej nie egzystowały /choć, jak się zdaje, może to nastąpić, na co wskazuje przykład ukształtowania się idei narodu wybranego/. Bardzo często sytuacja zagrożenia wydobyla jedynie z "kulturowej pamięci" określone elementy, ekspozuje je, dowartościowuje, wpływa na zmianę hierarchizacji, wzbogaca itp. Dlatego też tak często stosujemy do opisu tego oddziaływania metaforycznego określenia: "oddziaływanie katalizujące". Po drugie - warto zdawać sobie sprawę ze znaczenia, jakie ma dla grupy obecność w jej kulturze rozmaitych idei, które w normalnych pokojowych sytuacjach nie muszą być specjalnie wyeksponowane i pod względem psychologicznym mogą funkcjonować raczej w sferze wartości uroczystych, niż idei odczuwanych jako ważne regulatory zachowań w życiu codziennym. Nośnikami takich idei mogą być na przykład wzory osobowe świętych lub bohaterów, gotowych nawet kosztem życia nieść pomoc innym, poświęcać się dla dobra grupy, bronić osobistego honoru itp. Znaczenie tych idei jako czynnika oddziałującego na rzeczywistość społeczną nie jest czymś stałym - przeciwnie, pod wpływem sytuacji może się zmieniać w bardzo istotny sposób. To, co w określonych

w warunkach mogło funkcjonować w pewnych enklawach czy sferach kultury względnie izolowanych od życia społecznego, pełnić funkcje raczej symboliczne, niż rzeczowe, bardziej dekoracyjne, niż związane z realnymi treściami życia - w innych warunkach może zostać wyeksploatowane i przeniesione jak gdyby na pierwszy plan w wielowymiarowym i złożonym obszarze kultury.

Z materiału przedstawionego w książce wynika, że choć przemiany idei moralnych dokonujące się w grupie pod wpływem zagrożenia są procesem skomplikowanym i zależnym od wielu czynników, to jednak że proces ten ujawnia wyraźne ogólne prawidłowości. Za jedną z najważniejszych można niewątpliwie uznać tendencję do wzrostu rangi tych wszystkich elementów kultury moralnej, które odnosimy do szeroko rozumianej o r i e n t a c j i p r o s p e k t y w e j. Chodzi tu oczywiście przede wszystkim o sferę w a r t o ś c i i s f e r y n o r m /choć i inne elementy kultury są tym procesem objęte, np. - wzory osobowe/. W każdym niemal rozdziale podkreślamy wielokrotnie, że socjologiczny sens tej tendencji - jeśli spojrzysz się na nią z perspektywy problematyki więzi i integracji społecznej - jest zupełnie zrozumiały. Jednocześnie jednak przedstawione materiały uświadamiają nam jak złożonym zagadnieniem jest problem relacji między sferą norm i sferą wartości. Okazuje się np., że nie jest bynajmniej tak, iż w każdej grupie pod wpływem zagrożenia - o którym wiadomo, że sprzyja zaostrzeniu kontroli społecznej - obie te sfery zazwyczaj na siebie ściśle zachodzą i pojawia się między nimi pełna symetria /miałoby to miejsce wówczas, gdyby na członków grupy nakładany był moralny obowiązek realizowania wszystkiego, co jest uważane za cenne w świetle uznawanych w owej grupie

wartości/. Choć tendencja do powstawania takiej symetrii jest zapewne w wielu grupach bardzo wyraźna, gdyż wynika z chęci nakłonienia ludzi do działań służących realizacji pożądaných wartości, to jednak nie ma to zalety w tej dziedzinie od kultury grupy. W związku Radzieckim np. tendencja ta ujawnia się z wielką siłą, natomiast w Polsce - a w każdym razie w omawianych przez nas środowiskach - znalazła swoistą przeciwną w idei, iż nie wszystko, co przynosi jednostce chlubę, może być traktowane jako jej obowiązki, którego niewypełnienie upowaznia innych do potępiania takiej jednostki, czy stosowania wobec niej sankcji. Etyczny sens tej idei jest bardzo doniosły, należy ona bowiem do tych elementów kultury moralnej społeczeństwa, które stwarzają jak gdyby "kulturową przesłanę" dla moralnej autonomii jednostek przez dane społeczeństwo kontrolowanych.

Obok wspomnianej przed chwilą różnicy, wyraźnie widocznej, gdy porównujemy materiały polskie i radzieckie, warto przypomnieć jeszcze inną występującą w nich rozbieżność. Polega ona na bardzo częstym ujawnianiu się w materiałach radzieckich tendencji do dominacji wartości i norm s o c j o c e n t r y c z n y c h nad wartościami i normami a l i o c e n t r y c z n y m i. Przesłanie moralne wielu utworów propagujących tę dominację sprowadza się do tezy, iż w przypadku konfliktu interesów konkretnej, nawet najbliższej osoby, z dobrem ogólnym /w utworach dobro to związane jest zwykle z realizacją jakiegoś zadania, istotnego z punktu widzenia interesów państwa/ bez wahania należy poświęcić osobę bliską. W materiałach polskich trudno jest znaleźć treści propagujące takie postępowanie. Jest to rozbieżność,

która stanowi zapewne coś więcej, niż tylko wakałnik - składną bardzo warty - odmienności kultur etnicznych obu społeczeństw, świadczy ona bowiem, jak się zdaje, o dzielących je głębszych różnicach kulturowych.

Dostarczając te i wiele innych rozbieżności nie można jednak przeoczyć faktu, że wojna eksponuje w obu zbiorowościach również wzorce o uderzającym podobieństwie. Chodzi tu zwłaszcza o wzorzec zachowań stanowiących sprawdzian rzeczywistości wartości człowieka. Wśród nich czyniam najczęściej opisywanym jest poświęcanie się kogof, kto z narazieniem własnego życia ratuje inną osobę, która znalazła się w trudnym położeniu - np. została ranna w trakcie jakiejś akcji lub bitwy. Zostawienie jej na pastwę wroga nieuchronnie okrywa hańbą tego, kto tak czyni. Ratowanie kosztom własnego zagrożenia jest natomiast najlepszym dowodem moralnej wartości człowieka. Podobnie uniwersalne "archetypy" znaleźć można w dziedzinie kulturowych a n t y w z o r ó w. Jako czynny szczególnie hańbiące przedstawia się najczęściej zachowania świadczące o nielojalności jednostki wobec własnej zagrożonej grupy: ratowanie swojej skóry kosztem innych, a zwłaszcza wszelkie formy kolaboracji z przeciwnikiem, mające znamiona zdrady. Niezwykle silne negatywne skojarzenia z pojęciem "zdrajcy" są zresztą charakterystyczne bodaj dla wszystkich grup walczących, co jest z socjologicznego punktu widzenia zrozumiałe, bowiem zdrada to czyn szczególnie wyraźnie godzący w integrację i wiarę społeczną zbiorowości /choć bywa ona rozumianą nie zawsze identycznie, np. w związku Radzieckim - Inaczej niż w Polsce - za zdradę uchodził k a ż d y przy-
padek poddania się żołnierza do niewoli/.

Przy porównywaniu analizowanych materiałów niektóre z zaobserwowanych podobieństw wydają się oczywiste, inne natomiast raczej subtelne. Do najbardziej subtelnych należą zapewne pojmowanie przez Rosjan własnej grupy jako "narodu wybranego", co nieuchronnie kojarzy się z poglądami reprezentowanymi przez judaizm. Przyjęta w pracy interpretacja tego podobieństwa odwołuje się do naszej głównej hipotezy, to znaczy podkreśla znaczenie ciągu sjawski: sytuacja zagrożenia - zwiększona potrzeba integracji zbiorowości - kształtowanie się idei sprzymierzających tej integracji, w tym przypadku idei podnoszącej wartość własnej grupy i przyszybiającej się do tworzenia jej świętej zbiorowej charyzmy. Warto dodać, że tak dowartościowana grupa staje się dla jej członków szczególnie ważnym obiektem prospołecznych obowiązków, co stanowi jedną z głównych przesłanek integracji.

Przypominając kilka problemów szczególnie ważnych z punktu widzenia hipotezy o zagrożeniowym warunkowaniu przemian zachodzących w świecie idei moralnych, warto też pamiętać, że nasze analizy rozmaitych przypadków rzuciły światło również na zagadnienia nieco luźniej z tą hipotezą związane, a nawet wykraczające poza obszar klasycznych zainteresowań socjologii moralności. Chodzi tu zwłaszcza o hipotezę odnoszącą się do zagadnienia społecznych źródeł j u d a i s t y c z n e g o m o n o t e i s m u, w której zasugerowaliśmy możliwość istnienia związku między jego powstaniem, a powtarzającymi się sytuacjami wewnętrznego i zewnętrznego zagrożenia plemion izraelskich. System aksjonormatywny, jako ważny czynnik integracji w grupie permanentnie walczącej o przetrwanie, wymagał maksymalnego wzmocnienia. W związku z tym wszystko, co sprzy-

jako powiększeniu autorytetu siły wyższej, stanowiącej jego gwarancję, stało się z punktu widzenia integracji nieryzykłe funkcjonalne. Monoteizm niewątpliwie lepiej służył takiemu wzmocnieniu, niż politeizm, zwłaszcza w połączeniu z ideą przynajmniej zawartego z narodem wybranym przez Jedyńego Boga.

Jak już wielokrotnie podkreślałem, w trakcie prezentowanych w książce rozważań starałem się trzymać konsekwentnie gruntu socjologii moralności, dla której charakterystyczne jest opisowo-analityczne ujmowanie badanych zagadnień. Ujęcie takie nie oznacza jednak, że nie podejmowałem problemów, które interesowały nas również ze względu na ich doniosłość etyczną. Wśród tych ostatnich - obok innych wspomnianych w zakończeniu - należy przede wszystkim wymienić zagadnienia omawiane w rozdziale: "Chrześcijańska uniwersalizacja judaistycznych idei prospołecznych", a zwłaszcza problemy poruszane w rozdziale: "Chrześcijaństwo a etyka Starożytności - problem etycznej kontynuacji". Sformułowane w nim sugestie stanowią w odczuciu autora przyczynek do dyskusji nad niezmierzonym doniosłym zagadnieniem etycznych treści zawartych w doktrynie nie tylko wczesnego, ale również współczesnego chrześcijaństwa. Zmierzają one m.in. do wydobycia tego, co wydaje się w chrześcijaństwie szczególnie cenne i oryginalne z punktu widzenia rozwoju idei moralnych, a co jest chyba nie zawsze w pełni doceniane przez "oficjalną" interpretację.

Na koniec zauważmy, że dokonywane w pracy analizy przemian idei moralnych przez czas konsekwentnie odwoływały się do pewnej konkretniej koncepcji moralności. Zręby tej koncepcji - wraz z elementami socjologicznej teorii zjawiska - przedstawiłem w pracy: "Orientacje moralne, próba typologii"

/w stosunku do której - jak zaznaczyłem w "Przedmowie" - niniejsza książka stanowi swego rodzaju empiryczny przyczynek/. Podkreśla ona wewnętrzną złożoność sfery zjawisk moralnych, wyrażającą się m.in. w ich aksjologicznym polimorfizmie. Wydaje się, że dość powszechne, zwłaszcza wśród etyków, nie dostrzeganie tego polimorfizmu utrudnia nie tylko prowadzenie takiego dyskursu etycznego, w którym strony mają szansę się rozumieć i porozumieć, ale także stanowi przeszkodę w prowadzeniu pogłębionych badań socjologicznych nad moralnością - fenomenem tym w życiu społecznym ważnym, co niełatwo poddającym się naukowej refleksji.