

# przegląd powszechny

12/748/83

miesięcznik

poświęcony sprawom religijnym,  
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

**WYDAWCA**  
*Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego*

**REDAGUJE ZESPÓŁ**  
Andrzej Koprowski SJ  
Stefan Moysa SJ  
Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)  
Miroslaw Pacuszkiewicz SJ

**OPRACOWANIE GRAFICZNE**  
Teresa Wierusz

**OPRACOWANIE TECHNICZNE**  
Jolanta Makowska-Lach

**„PRZEGLĄD POWSZECHNY”**  
Redakcja i Administracja  
ul. Rakowiecka 61  
02-532 Warszawa  
tel. 49-02-71 w. 273

**PRENUMERATA**  
roczna 1100 zł  
półroczna 550 zł  
cena egzemplarza 100 zł

Wpłaty  
Bank PKO VI Oddział w Warszawie  
nr konta 1560-51624-136  
ul. Bagatela 15  
00-585 Warszawa

*Prenumerata zapewni regularne otrzymywanie pisma. Część nakładu jest do nabycia w kioskach „Ruchu” i w katolickich księgarniach.*

Druk: Drukarnia nr 1, Warszawa, ul. Rakowiecka 37  
Oprawa: Warszawska Drukarnia Akcydensowa, Warszawa, ul. Nowowiejska 3a  
Zam. 282/84 (M-83, M-100), nakład 10 000+350 egz., ark. druk. 10,0  
Papier piśm. kl. V, 71 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

## Spis treści

---

*Bp Edmund Piszcz*

**Religijność Jana III Sobieskiego** 313

Ten król był człowiekiem o żywej i konsekwentnej wierze.

---

*Jolanta Sawicka-Jurek*

**Kochowski o zwycięstwie wiedeńskim** 322

Czy w „Psalmidii polskiej” Wespazjana Kochowskiego, uczestnika wyprawy wiedeńskiej, możemy dostrzec elementy mesjanizmu względnie megalomanii narodowej?

---

*Barbara Kryda*

**C. K. Norwid – Co robić?** 328

Zacieśnionemu i uproszczonemu rozumieniu ojczyzny przeciwstawia Norwid pojęcie złożone, wewnętrznie skomplikowane i dramatyczne.

---

*Ks. Michał Heller*

**Bóg i materia** 341

Poglądy Izaaka Newtona na rolę Boga i materii w jego „systemie świata”.

---

*Krzysztof Kłopotowski*

**Klucz do utopii** 354

Omówienie raportu „Mikroelektronika i społeczeństwo. Na dobre lub na złe”, opublikowanego w 1982 roku, zredagowanego dla Klubu Rzymskiego przez Güntera Friedrichsa i Adama Schaffa.

---

*Anna i Maciej Cistowie*

**Papalagi** 366

Jak widzi białego człowieka – z jego „sztucznymi urządzeniami” i całym postępem – człowiek pochodzący z wysp samoanских?

---

*Andrzej Hutorowicz*

**Człowiek a przyroda** 373

Stosunek człowieka do przyrody jest konsekwencją międzyludzkich oddziaływań.

---

*Jerzy Laskowski SJ*

**Małżeństwo w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego**

377

Nowe ustalenia prawne mają na celu ochronę podstawowych praw osoby zawierającej małżeństwo.

*Michał Jagiełło*

**Program kulturalny „Tygodnika Warszawskiego” (1945–1948)**

387

Założenia tego pisma można określić jako dawanie świadectwa obecności katolików poprzez uczestnictwo w zorganizowanym ruchu politycznym.

*Tadeusz Sobolewski*

**Rosja według Tarkowskiego**

399

„Jego filmy układają się w cykl, który jest zarazem podróżą w głąb historii Rosji, jak też podróżą w głąb osobowości w poszukiwaniu punktu stałego, na którym można by się oprzeć”.

*Kazimierz Dziewanowski*

**Książę i doradca**

411

Niccolò Machiavelli był wielkim manipulatorem czy raczej miłośnikiem skutecznego działania w słusznej sprawie?

*Andrzej Osęka*

**Sacrum, profanum, personalizizm (dokończenie)**

422

Poczynając od epoki renesansu malarstwo stało się zapisem wahań, poszukiwań człowieka – jego pełnej niepokoju wolnej woli.

**Refleks historycznej pamięci (J. Wegner)**

426

**Kościół św. Zygmunta, Warszawa-Bielany**

(K. Kucza-Kuczyński)

433

**Drugi list do Marii Dąbrowskiej**

(M. Paciuszkiewicz SJ)

437

**Recenzje**

444

## Table des matières

---

*Evêque Edmund Piszcz*

**La religiosité de Jean III Sobieski** 313

Ce roi fut un homme de foi vive et conséquente.

---

*Jolanta Sawicka-Jurek*

**Kochowski de la victoire de Vienne** 322

Pouvons-nous trouver des éléments du messianisme ou bien de la mégalomanie nationale dans „Psalmodya polska” par Wespazjan Kochowski participant de la campagne de Vienne?

---

*Barbara Kryda*

**C. K. Norwid – Que faire?** 328

Norwid oppose son idée de la patrie, intérieurement compliquée et dramatique, à une conception rétrécie et simplifiée.

---

*Père Michał Heller*

**Dieu et la matière** 341

Les idées d'Isaac Newton sur le rôle de Dieu et de la matière dans son „système du monde”.

---

*Krzysztof Kłopotowski*

**La clé de l'utopie** 354

Une discussion du rapport „Microélectronique et société. Pour le bien ou pour le mal”, publié en 1982, rédigé pour le Club de Rome par Günter Fredrichs et Adam Schaff.

---

*Anna et Maciej Cisło*

**Papalagi** 366

Comment l'homme originaire des îles Samoa voit-il l'homme blanc avec ses „organisations artificielles” et tout son progrès?

---

*Andrzej Hutorowicz*

**L'homme et la nature** 373

L'attitude de l'homme à l'égard de la nature est une conséquence des relations entre les gens.

---

---

*Jerzy Laskowski SJ*

**Le mariage dans le nouveau Code de Droit Canon**

377

Nouvelles règles juridiques ont pour but la protection des droits fondamentaux de la personne contractant le mariage.

---

*Michał Jagiełło*

**Programme culturel de „Tygodnik Warszawski“ (1945–1948)**

387

On peut définir les principes de ce périodique comme témoignage de la présence des catholiques par leur participation dans un mouvement politique organisé.

---

*Tadeusz Sobolewski*

**La Russie selon Tarkowski**

399

„Ses films forment un cycle qui est en même temps un voyage au fond de l'histoire de la Russie ainsi qu'un voyage au fond de la personnalité dans la recherche d'un point stable sur lequel on pourrait s'appuyer“.

---

*Kazimierz Dziewanowski*

**Le prince et le conseiller**

411

Niccolo Machiavelli fut-il un grand manipulateur ou plutôt un amateur d'action efficace dans une cause juste?

---

*Andrzej Osęka*

**Sacrum, profanum, personalisme (fin)**

422

A partir de l'époque de la Renaissance peinture devint un enregistrement des hésitations et des recherches de l'homme – de sa libre volonté pleine d'inquiétude.

---

**Un reflet de la mémoire historique (*J. Wegner*)**

426

**L'église de Saint Sigismond, Warszawa-Bielany**

(*K. Kucza-Kuczyński*)

433

**Seconde lettre à Maria Dąbrowska**

(*M. Paciuszkiewicz SJ*)

437

**Comptes rendus**

444

# Contents

---

*Bishop Edmund Piszcz*

**John III Sobieski's** 313

This king was a man of vivid and consistent faith.

---

*Jolanta Sawicka-Jurek*

**Kochowski about the victory of Vienna** 322

Can we perceive in "Psalmody polska" by Wespazjan Kochowski any elements of Messianism or of national megalomania?

---

*Barbara Kryda*

**C. K. Norwid – What is to be done?** 328

Norwid opposes his idea of homeland, inwardly complicated and dramatic, to a limited and simplified conception.

---

*Father Michał Heller*

**God and the matter** 341

Isaac Newton's ideas on the role of God and of the matter in his "system of the world".

---

*Krzysztof Kłopotowski*

**The key to utopia** 354

Discussion on the report "Microelectronic and society. For good or for evil", published in 1982, edited for the Roman Club by Günter Fredrichs and Adam Schaff.

---

*Anna and Maciej Cisko*

**Papalagi** 366

How does a man native of Samoa Isles see the white man with his "artificial devices" and his whole progress?

---

*Andrzej Hutorowicz*

**Man and nature** 373

Man's attitude towards nature is a consequence of the relations among people.

---

---

*Jerzy Laskowski SJ*

**Marriage in the new Code of Canon Law** 377

New legal rules aim to protect the fundamental rights of the person contracting marriage.

---

*Michał Jagiełło*

**The cultural programme of "Tygodnik  
Warszawski" (1945-1948)** 387

The principles of this periodical can be defined as giving testimony of the presence of Catholics through their participation in an organized political movement.

---

*Tadeusz Sobolewski*

**Russia according to Tarkowski's views** 399

"His films are forming a cycle that is both a travel into the depth of Russian history and into the depth of personality in search for a stable point on which one could lean".

---

*Kazimierz Dziewanowski*

**The prince and the counsellor** 411

Was Niccolo Machiavelli a great manipulator or rather a lover of efficient activity in a right cause?

---

*Andrzej Osęka*

**Sacrum, profanum, personalism (end)** 422

Since the epoch of Renaissance painting has become a record of hesitations and searches of man – of his free will full of anxiety.

---

**A reflection of historical memory (*J. Wegner*)** 426

**Church of Saint Sigismund, Warszawa-Bielany  
(*K. Kucza-Kuczyński*)** 433

**Another letter to Maria Dąbrowska  
(*M. Paciuszkiewicz SJ*)** 437

**Reviews** 444

Bp Edmund Piszcz

## Religijność Jana III Sobieskiego

Nie jest rzeczą prostą i łatwą opisywanie tego, co dzieje się w ludzkim sercu, które zawierzyło Bogu. Wiadomo jednak, że wiara człowieka musi się również jakoś uzewnętrznić: w słowach, postawie, stosunku do bliźnich czy w innych, niełatwych nieraz sytuacjach życiowych. To zatem mamy na myśli, gdy mówimy o postawie wiary jakiegoś człowieka.

Różnorodne świadectwa potwierdzają, że Sobieski był człowiekiem religijnym. Jego wiara miała także swój zewnętrzny wyraz, pozostawiony w rozmaitych czynach, faktach, wypowiedziach. Wszystkie te czynniki pozwalają w jakimś stopniu odpowiedzieć na pytanie, kim był Sobieski jako *homo religiosus*.

Słusznie chyba szukamy początków czyjejś religijności w domu rodzinnym, we wpływie i przykładzie rodziców lub wychowawców. Potwierdza się to w przypadku Sobieskiego, którego matka – Teofila z Daniłowiczów – jak i ojciec – Jakub – byli ludźmi głęboko wierzącymi, pielęgnującymi troskliwie tradycje katolickie na dawnej polskiej Rusi, gdzie Jan w 1629 roku przyszedł na świat. Wprawdzie ojciec zajęty był wieloma publicznymi sprawami i nie mógł w wystarczającym stopniu poświęcić się kształtowaniu charakteru obydwu synów – Marka i Jana – jednak postarał się o dobrego wychowawcę, p. Orchowskiego, któremu przepisał specjalną instrukcję będącą szczegółowym programem pedagogicznym dla wspomnianych chłopców. Wiele miejsca przewidział w tej instrukcji na wychowanie religijne. Bardzo mocno podkreślał ojciec obowiązek modlitwy, uczestnictwa codziennie we Mszy św., a także konieczność dawania jałmużny. Dość szczegółowo przewidywał praktyki pobożne do Matki Boskiej: każdego dnia mieli synowie odmawiać siedem ZDROWAŚ, Litanię Loretańską, wzbudzać maryjne akty stłeliste, recytować Nieszpory o Niepokalanym Poczęciu, a przed snem – trzy ZDROWAŚ i POD TWOJĄ OBRONĘ. Bogatsze jeszcze praktyki prze-

widowała instrukcja na pewne święta, w których m.in. obo-  
wiązywało tych młodych ludzi odmawianie całego różańca.

Różnie można oceniać te ojcowskie zalecenia. Wydaje się jednak, że synowie traktowali je poważnie. Nie były one bowiem czymś narzuconym i obcym. Formułowały słownie to, czym żyli sami rodzice. Ich przykład oddziaływał tu decydująco, łącznie z religijną postawą samego wychowawcy. Zresztą późniejsze religijne refleksje Sobieskiego – czy to jako hetmana, czy króla – wyrażane w rozmaitych pismach i listach pozwalają na stwierdzenie, iż te zasady, otrzymane w dzieciństwie, stały się trwałym fundamentem, który wytrzymał napór wszelkich młodzieńczych pokus i prób. Nie wiadomo bowiem biografom naszego króla o jakimś poważnym kryzysie wiary, zwłaszcza w okresie studiów za granicą, gdy wszelka kontrola domu rodzinnego ustała. Można chyba zaryzykować twierdzenie, że – zaszczerpiona i pogłębiona w środowisku rodzinnym – wiara Sobieskiego stała się w jakiś momencie jego życia wiarą świadomego wyboru.

Do czynników, które ją potęgowały, można zaliczyć bezsprzecznie rodzaj życia młodego Sobieskiego, a więc szeroko pojęty zawód żołnierski, obcowanie z niebezpieczeństwem, z nieustanną bliskością śmierci. W bitwie pod Beresieczkiem (czerwiec 1651) przyszedł król polski został ciężko ranny. Jego brat, Marek, rok później został zamordowany przez Tatarów, którzy dokonali rzezi jeńców polskich. Po odzyskaniu zdrowia walczył Jan Sobieski właściwie nieustannie. Po wojnach kozackich i tatarskich przyszedł najazd szwedzki, a potem, jak wiadomo, niebezpieczeństwo tureckie. Nie było jednak w postawie religijnej Sobieskiego niczego ze znanego powiedzenia: *Gdy trwoga – to do Boga*, lecz po prostu żołnierska wierność Temu, któremu zawierzył, i z którym miał głębokie poczucie łączności.

Dochodzimy w ten sposób do pierwszej znamiennej cechy religijności Sobieskiego. Miał on niewątpliwie żywą świadomość istnienia Boga. Był On dla niego kimś, kto jest nie tylko Ojcem, ale przede wszystkim Panem, który kieruje losami świata, a także poszczególnego człowieka. Z tej świadomości wypływał osobisty stosunek do Boga. W jednym ze swoich licznych listów wyjawiał go Sobieski

pisząc: *Ja zdrowie, życie i szczęście moje oddałem raz w ręce Boskie i chwale jego świętej. ...Miłe mi życie dla usług Boskiej, chrześcijaństwa i ojczyzny*<sup>1</sup>. Prawda tego zdania była wyraźnie zauważalna w życiu Sobieskiego. Być może, pamiętał słowa swego ojca, który często powtarzał, że bojaźń Boża jest początkiem mądrości. Że Boga jako Pana nie można lekceważyć. Gdy po zwycięstwie wiedeńskim ścigał dalej wroga, i w pierwszej bitwie pod Parkanami idące przed nim wojska cesarskie poniosły klęskę, upatrywał w tym król polski karę Bożą – jak pisał – *za rabunki kościołów, zdzierstwa, cudzołóstwa...* Widział ją to wszystko jako we zwierciadle i groziłem nieraz odjazdem, że ja przy takim wojsku być nie mogę, nad którym wisi kara Boża<sup>2</sup>.

To poczucie łączności z Bogiem kazało Sobieskiemu widzieć siebie we właściwych proporcjach. Wszystkie swe działania widział jako uzależnione od Stwórcy. Pisał: *Jutro, da Bóg, stanę w Ołomuńcu*<sup>3</sup>. ...*Przy łasce Bożej mam nadzieję, że ostatniego dnia tego miesiąca stanę u Dunaju*<sup>4</sup>. *Jutro, da Pan Bóg, złączę się z wojewodą wołyńskim*<sup>5</sup>. *Jutro, da Pan Bóg, spodziewamy się usłyszeć działa wiedeńskie*<sup>6</sup>. Takich i podobnych określeń jest w wypowiedziach Sobieskiego bardzo dużo. Nie są to jednak retoryczne zwroty. Tę wyrażenia, wplecione w konkretne zdania, były po prostu świadectwem rzeczywistego przekonania króla, że Bóg jest Panem, od którego zależy wszystko. Wydaje się, że była to najbardziej wyraźna cecha religijności Sobieskiego.

Konsekwencją takiej postawy był stosunek do woli Bożej, wyrażonej w przykazaniach i Ewangelii. Jan III miał do niej pełne posłuszeństwa nastawienie. Nie sprzeciwiać się jej, umieć ją rozpoznać i wypełnić – oto bardzo osobiste problemy, z jakimi zmagał się Sobieski. Określenie „Wola Boża” traktował z ogromną powagą i szacunkiem. W jednym z listów do żony pisał, że w nocy spał niedobrze, że drętwiały mu palce, że odczuwał bóle kręgosłupa zwiastu-

<sup>1</sup> Akta do dziejów króla Jana III sprawy roku 1683, a osobliwie wyprawy wiedeńskiej wyjaśniające, wydał Franciszek Kluczycki, Kraków 1883, s. 492. Cytujemy je dalej jako: Akta.

<sup>2</sup> Akta, s. 453.

<sup>3</sup> Akta, s. 300.

<sup>4</sup> Akta, s. 301.

<sup>5</sup> Akta, s. 319.

<sup>6</sup> Akta, s. 320.

jące – a powiedzieli mu o tym lekarze – reumatyzm. Przedstawiając te dolegliwości, zaznaczył jednak: *...proszę cię, abyś się chciała w tym miarkować, a nie przeciwiać się woli bożej. Ten nam jako zawsze przyda aniołów swoich, że da Pan Bóg w dobrem powróci się zdrowiu*<sup>7</sup>.

Znana jest nam pełna głębokiego uczucia miłość Jana III do żony – Marii Kazimiery. Nie przesłoniła ona jednak królowi tego, co jest zdecydowaną wiernością w stosunku do woli Bożej. Świadczy o tym m.in. fragment listu będący odpowiedzią króla, i to bardzo stanowczą, na jakieś poczynania królowej. *Woli bożej powinniśmy się całe poddać i o to go tylko prosić, co jest z jego upodobaniem... Przez tegoż tedy Pana Boga, do którego Waszmość, serce moje, obracasz tę modlitwę, proszę, aby dać temu pokój, a prosić go, aby się we wszystkim stała i działa jego wola. Inaczej się nie uspokoję, aż to, Waszmość, moje serce, wprzód dla Pana Boga, a potem dla mnie uczynisz*<sup>8</sup>.

Znamienne, a religijnie bardzo głębokie, jest żądanie, by uczynić to, co trudne, w pierw dla Boga. Dopiero drugim motywem miał być kochany i kochający człowiek.

Trzecią cechą religijności Sobieskiego była wdzięczność dla Boga za wszystko. I tu również można mówić o konsekwencji wiary w jego życiu. Wdzięczność bowiem rodzi się tylko tam, gdzie istnieje żywe poczucie zależności. Król polski, mając poczucie łączności z Bogiem, widzący Go jako Pana, któremu służy i którego wolę wypełnia, miał zatem ogromne poczucie wdzięczności dla Stwórcy za wszystko. A w tym ostatnim słowie mieściło się nie tylko to, co miłe i radosne, ale to także, co bolesne i trudne. Spod Wiednia utrudzony król pisał: *Niech Bóg będzie pochwalony za wszystko, co się cierpi, i co się ucierpi jeszcze*<sup>9</sup>. Łasce Bożej przypisywał z wdzięcznością Sobieski to, że armia polska dotarła szczęśliwie pod Wiedeń<sup>10</sup>, że żaden człowiek w tym przemarszu nie zginął<sup>11</sup>. *Takie nad nami błogosławieństwo boże..., za co mu niech będzie na wieki cześć, sława i chwała*<sup>12</sup>. *Niech Pan Bóg będzie na wieki pochwalony, który nam codziennie wyświadcza łaski z niewymownej swej dobroci*<sup>13</sup>.

Wiadomo, że Sobieski był bardzo dobrym wodzem, wnikliwym strategiem i mądrym królem. Wszelki osobisty sukces umiał jednak odnieść do Boga. Charakteryzują to m.in.

znane nam wszystkim słowa, od których rozpoczął list do papieża Innocentego XI, komunikując mu o zwycięstwie pod Wiedniem: *Przybyliśmy, zobaczyliśmy, Bóg zwyciężył*<sup>14</sup>. Nie było w tym chyba chęci popisania się retoryką. Wydaje się, że zdanie to wyrażało najgłębsze przekonanie Sobieskiego, przekonanie że to Bóg był tu zwycięzcą, Bóg, który posłużył się człowiekiem. Wyrażał to przeświadczenie król polski w wielu listach, pisanych po bitwie. Pisał: *Bóg i Pan nasz na wieki błogosławiony dał zwycięstwo...*<sup>15</sup> *Wojśka wszystkie... przyznały Bogu, a nam tę wygraną potrzebę*<sup>16</sup>. W innym jeszcze liście pisał: *Niech się wszyscy cieszą, a Panu Bogu dziękują, że pogaństwu nie pozwolił pytać się a gdzie wasz Bóg*<sup>17</sup>?

Warto tu podkreślić inną jeszcze cechę postawy religijnej króla, cechę, która stoi w bardzo ścisłym związku z wdzięcznością. Mam na myśli pokorę. Polegała ona w tym wypadku na tym, że Sobieski żadnego ze zwycięstw nie przypisał sobie. Ujmując pokorę jako prawdę, widział siebie jako tego, którym się Bóg posłużył. A przecież miał Jan III uzasadniony tytuł, by chwalić się swoimi czynami, by zyskiwać uznanie. A jednak nie czynił tego. Gdy po zwycięskiej bitwie rosła wokół Sobieskiego zazdrość, niechęć, niezyczliwość, gdy próbowano pomniejszyć jego rolę, gdy dziwnie zapominano, że to on był głównym dowódcą, odpowiedzialnym za rezultat bitwy, król nie reagował na te małostkowe spory i rozgrywki, nie upominał się o palmę pierwszeństwa. Było mu po prostu bardzo smutno, gdy doświadczył tej oczywistej niesprawiedliwości. Jednak o uznanie w oczach ludzi nie starał się.

Wzruszającą wręcz, ale jakżeż autentyczną cechą jego wiary było to, że nie oddawał tym samym, czym go boleśnie dotknięto lub raniono. Po zwycięstwie wiedeńskim nie

<sup>14</sup> Akta, s. 290.

<sup>15</sup> Akta, s. 415.

<sup>16</sup> Akta, s. 552.

<sup>17</sup> Akta, s. 373.

<sup>18</sup> Akta, s. 374.

<sup>19</sup> Akta, s. 380.

<sup>20</sup> Akta, s. 508.

<sup>21</sup> Akta, s. 386.

<sup>22</sup> Akta, s. 376.

<sup>23</sup> Akta, s. 379.

<sup>24</sup> Akta, s. 382.

podziękowali mu ci, których ocalił i którym przywrócił stołicę. Za to on dziękował innym. Za jego walkę, męstwo i trudy żaden z władców go nie wynagrodził. Za to on wynagradzał i obdarowywał innych z cesarzem Leopoldem I włącznie<sup>18</sup>. Nie osądzał przy tym ludzi. Wynikało to chyba z głębokiego przeświadczenia, iż Bóg jest jedynym sędzią, który odda każdemu, co się jemu należy, i że nigdy nie wolno chrześcijaninowi oddawać złem za zło<sup>19</sup>.

W ocenie innych, nawet swoich wrogów, potrafił być Sobieski obiektywny. Umiał odróżniać zło od człowieka. Gdy np. ścigając wojska tureckie musiał wejść w konflikt z oddziałami węgierskimi, które pod dowództwem Thököly'ego sprzymierzyły się z wojskiem otomańskim przeciwko Habsburgom, tak ocenił tę sytuację w liście do żony: *W Thökölym, moja duszo, ja się nie kocham; ale nad narodem węgierskim mam wielkie miłosierdzie, bo są okrutnie utrapieni*<sup>20</sup>. Do niewoli po bitwie wiedeńskiej dostali się m.in. pokojowi wezyra. Mieli już dość tułania się po świecie i pragnęli gdzieś osiąść i prowadzić spokojne życie. Sobieski zaproponował im osiedlenie się w Żółtkwi, by tam mogli oddać się handlowi i kupiectwu. Mieli bowiem na ten cel pieniądze, których im, jako jeńcom, nie odebrał<sup>21</sup>.

Wiadomo że przy królu przez cały czas trwania przygotowań i bitwy przebywał specjalny wysłannik papieski – Marek z Aviano, kapłan z zakonu kapucynów. Sobieski bardzo uważnie obserwował jego postawę jako kapłana, jego codzienne życie. Oceniał go chyba trafnie, gdy napisał: *Prawdziwie jest to człowiek złączony z Panem Bogiem*<sup>22</sup>.

Wymowną i trwałą postacią wdzięczności dla Boga, wdzięczności za zwyciężenie zaborczej i agresywnej potęgi otomańskiej, były liczne fundacje, wota, jakie składał Sobieski w wielu miejscowościach naszej ojczyzny. Obdarowywane były nie tylko głośnie miejsca i świątynie, jak katedra na Wawelu, Jasna Góra czy katedra św. Jana w Warszawie, ale także liczne małe kościółki, które król pragnął tą formą podziękowania także materialnie wesprzeć. Np. blisko Tczewa na Pomorzu, we wsi Piaseczno, znajduje się gotycki kościół o pięknym sklepieniu zwieńczonym herbem Sobieskiego. Kronika parafialna zanotowała, że ufundował je Jan III jako wyraz wdzięczności za zwycięstwo pod Chocimiem.

Otóż podobnych faktów zanotować można wiele, zwłaszcza w rozmaitych sanktuariach maryjnych, które często nawiedzał. A samo zwycięstwo pod Wiedniem przyniosło, jako znak wdzięczności dla Boga, takie m.in. fundacje w Warszawie, jak kościół i klasztor kapucynów, kościół sakramentek na Nowym Mieście, kaplicę M. Boskiej Zwycięskiej na Marywili (w XIX wieku ją zburzono) i kościół w Szczucinie koło Łomży<sup>23</sup>.

Nasuwa się tu jeszcze inny rys postawy wiary króla, mianowicie rys maryjny. Nie ulega wątpliwości, że Sobieski miał głębokie nabożeństwo do Matki Chrystusa. Kult Maryi Jasnogórskiej zajmował chyba najbardziej poczesne miejsce w jego życiu. Wizerunek Maryi, jaki otrzymał od żony, nosił Sobieski zawsze przy sobie<sup>24</sup>. Na Jasnej Górze był cztery razy; pierwszy raz w 1665 roku, trzy lata później jako hetman i jeszcze dwa razy jako król – w 1678 i gdy szedł z wojskami (1683) pod Wiedeń. Wiemy też z jego listów, że w 1696 pragnął po raz piąty odbyć pielgrzymkę do Częstochowy, ale choroba nie pozwoliła mu na to. Zresztą w tym samym roku król umarł<sup>25</sup>.

Dodać trzeba, że pielgrzymowanie czy też nawiedzanie sanktuariów maryjnych łączyło się u Sobieskiego prawie zawsze ze spowiedzią, komunią św. i uczestnictwem we Mszach św. oraz innych nabożeństwach. Wyprawa wiedeńska stała pod szczególniejszym patronatem Maryi. Tak właśnie król polski postanowił. Idąc pod Wiedeń był on najpierw na Jasnej Górze. Potem w Krakowie modlił się w kościele karmelitów przed gotyckim wizerunkiem Matki Bożej, zwanej „Panią Krakowa”. Na dzień wymarszu wojsk pod Wiedeń wybrał uroczystość Wniebowzięcia NMP., a więc dzień 15 sierpnia, po czym nadał nieco drogi, by

<sup>18</sup> Akta, s. 396 i 406.

<sup>19</sup> Akta, s. 426: Sobieski, opuszczając diecezję wiedeńską, przesłał jej biskupowi list, w którym wyrażał swoją radość z tego, że pasterz może powrócić do swych owieczek w wyniku zwycięstwa nad Turkami. Był to ze strony króla akt zyczliwości i radości. Odpowiedzi na to nie otrzymał.

<sup>20</sup> Akta, s. 425.

<sup>21</sup> Akta, s. 439.

<sup>22</sup> Akta, s. 358.

<sup>23</sup> M. Rożek, *Wiedeńskie dziękczynienie*, W: „Tygodnik Powszechny” nr 37/1983, s. 9.

<sup>24</sup> Akta, s. 428.

<sup>25</sup> Ks. W. Zaleski, *Jasna Góra 1382-1982*, Łódź 1982, s. 75.

pomodlić się jeszcze w sanktuarium maryjnym w Piekarach Śląskich. Z sobą wioził ponadto Sobieski wizerunek Maryi Jasnogórskiej, malowany na miedzianej blasze, dar paulinów, jako znak powierzenia całej wyprawy opiece Matki Bożej.

Ważnym niewątpliwie czynnikiem, wpływającym na religijno-moralną postawę Sobieskiego, było jego bardzo udane małżeństwo. Żeby w pełni zrozumieć, w jakim stopniu wspierało ono płaszczyznę wiary naszego króla, przypomnieć trzeba tę historyczną prawdę, że małżeństwo władcy nigdy nie było jego prywatną sprawą. Tu właśnie tkwiło źródło niewierności i zdrad małżeńskich wielu królów, których o miłość nikt nie pytał. Ważniejsze były inne kwestie: polityczne, dynastyczne, narodowe itp. Bywało tak przecież, że król swoją małżonkę poznawał dopiero w dniu ślubu albo nawet później, jeśli zawierany on był *per procura*. Gdy Sobieskiego wybierano królem (1674) był on już od 9 lat szczęśliwym mężem Marii Kazimiery. A zatem było to małżeństwo zawarte rzeczywiście z miłości, wolne od rachub politycznych. Jan III pojmował tę instytucję, tę wspólnotę dwojga ludzi, zgodnie z nauką Chrystusa, podaną przez Kościół. Był swojej żonie wierny, bo tak właśnie rozumiał swoją miłość do niej.

Skoro wspomniane zostały tu te dwie wartości: wierność i miłość, odnieść to można w życiu Sobieskiego także do Boga i do Kościoła katolickiego z Ojcem św. jako jego widzialną głową na czele. Cała miłość Jana III przejawiała się tu właśnie jako wierność. Jeżeli więc kończył listy do papieża zapewnieniem, że jest wiernym synem, to nie było to jakieś, zgodne z ówczesną epistolografią, zakończenie, ale konkretna prawda, jaką ten człowiek żył.

Warto podkreślić jeszcze jedną cechę postawy religijnej króla, mianowicie ufność. Jest sporo wypowiedzi Sobieskiego świadczących o tym, że jego wiara była przede wszystkim bardzo daleko idącym za wierzeniem Bogu we wszystkim. W liście po wiktorii wiedeńskiej pisze, że wręcz nieomylnie spodziewał się tego zwycięstwa. Nie przypisuje tego jednak ani swoim zdolnościom strategicznym, ani swemu męstwu, lecz ufności, jaką pokładał w Panu Bogu<sup>26</sup>. W innym liście, opisując w pogoni za nieprzyjacielem zdobycie twierdzy Szczecin (Szeczin), przytoczył Sobieski epizod –

spotkanie z dygnitarzami i duchownymi mahometańskimi, już jako jeńcami. Stojąc przed królem prosili o darowanie im życia. Jan III dał im swoje słowo, chociaż wyrzucał im, że się od razu nie poddali. Turcy odpowiedzieli, że bali się wezyra, który by ich zaraz pościął. Wówczas Sobieski im odpowiedział: *Nie bójcie się, nie spadnie wam włos z głowy. My nie jesteśmy pyszni w szczęściu, bo to Bogu przyznajemy wszystko. A oni zaraz wszyscy razem odpowiadali: Myśmy byli pyszni i za to nas Pan Bóg karze*<sup>27</sup>.

Ufność jako znamię religijnej postawy Sobieskiego oparta była o tę prawdę wiary, jaką jest miłość Boga do człowieka. Bóg, jak pisał Sobieski<sup>28</sup>, jest zawsze tym jedynym, który wie, co jest dla ludzi lepsze. Dodawał, że jeśli człowiekowi zabraknie ufności, wówczas popada w zwątpienie, zniechęcenie, zanika wtedy to, co jest dla człowieka najważniejsze: nadzieja. A wiadomo przecież, że to ona głównie buduje nasze człowieczeństwo.

Te bardzo ogólne refleksje na temat religijności naszego wielkiego króla, Jana III Sobieskiego, nie wyczerpują wszystkiego, co kryło jego serce, które tak bardzo zawierzyło Bogu. Pozwalają one jednak na sformułowanie zdania, że Sobieski był jednym z niewielu polskich królów o tak żywej i konsekwentnej wierze, niewątpliwie charakterystycznej w niektórych przejawach dla XVII wieku. Jednak w wielu przypadkach przerastał on to, co było ogólne czy religijnie przeciętne. Jego wiara świadomego wyboru była chyba bardzo pogłębiona tym, co nazywamy współpracą z łaską.

<sup>26</sup> Akta, s. 458.

<sup>27</sup> Akta, s. 535.

<sup>28</sup> Akta, s. 488.

#### La foi religieuse de Jean III Sobieski

On sait que la foi de l'homme doit se manifester de quelque manière dans ses paroles, son attitude, ses relations avec le prochain et dans de différentes situations difficiles de la vie. C'est ce que nous pensons quand nous parlons de la foi religieuse d'un homme.

Les réflexions sur ce sujet mènent à la conclusion que Sobieski fut un des

peu nombreux rois polonais possédant une foi vive et conséquente, qui dans certaines de ses manifestations est caractéristique pour le XVII-ème siècle. Dans maintes cas il dépassait en sa foi religieuse ce qui était alors général ou commun. Sa foi, fruit d'un choix conscient, était fortement approfondie par ce que nous appelons la collaboration avec la grâce.

*Jolanta Sawicka-Jurek*

## Kochowski o zwycięstwie wiedeńskim

Jednym z najbardziej popularnych reprezentantów sarmatyzmu w XVII wieku był Wespazjan z Kochowa Kochowski, herbu Nieczuja. Żył on w latach 1633–1700. Pochodził z ziemi sandomierskiej, z niezamożnej szlachty. Jego edukacja ograniczała się do trzech lat nauki w Szkole Nowodworskich w Krakowie, poznawania i rozumienia świata nauczyło go życie. Prawie przez dziesięć lat nie rozstawał się z żołnierskim obowiązkiem. Widział wiele aktów poświęcenia, odwagi i patriotyzmu, ale również dużo poniewierki i zdrady. Później w jego życiu nastąpił pełen stabilizacji okres ziemiański. Wraz z żoną z rodzinnego Gaju przeniósł się do wsi Goleniowy w dawnym województwie krakowskim. Cieszył się dobrą opinią wśród szlachty. Został wybrany generalnym poborcą podymnego, był również podżupkiem wielickim i wojskim krakowskim. Cieszył się zaufaniem króla Jana III Sobieskiego, od którego otrzymał tytuł historyka uprzywilejowanego (*historiographus privilegiatus*).

Kochowski towarzyszył ulubionemu monarsze w wyprawie wiedeńskiej w roku 1683. Prawdopodobnie w samej bitwie udziału nie brał, ale – zachwycony wiktoria – z wielkim entuzjazmem przystąpił do pisania eposu pt. „Dzieło boskie albo pieśni Wiednia wybawionego i inszych transakcyj wojny tureckiej w roku 1683 szczęśliwie rozpoczętej”. Pragnienie autora, żeby napisać wielkie dzieło opiewające Odsiecz Wiedeńską, nie spełniło się. Skończyło się na napisaniu jednej pieśni, która została wydana przez krakowskiego typografa Wojciecha Góreckiego w roku 1684. Utwór ten składa się ze 110 oktaw.

Kochowski przystępował do jego tworzenia pełen radości i zapału widząc w zwycięstwie jak gdyby dalszy ciąg heroicznych wypraw krzyżowych – walk, w których biorą udział nie tylko ludzie, ale również siły nieba i piekła. Kochowski tak bowiem podsumował wiktoria:

*Ale ani my tak walego dzieła  
 Nie przypisujemy snąc naszej możności  
 Bowiem to ręka Najwyższa sprawiła  
 Z nieograniczonej swojej łaskawości  
 Pokazując to, iż ludzka siła  
 Plewą jest jedną przeciw wszechmocności  
 A ten Pan może pysznego monarchę  
 Strąciwszy zmienić w sianem spaśną marchę<sup>1</sup>.*

Snując tego typu rozważania autor w „Dziele Boskim” nie uwydatnia ważnych momentów historycznych. Dostyc monotonnie przedstawia trasę pochodu wojsk polskich, daje zdawkową relację z bitwy i niezgodnie z prawdą historyczną opisuje gorące powitanie Sobieskiego przez cesarza. Obaj monarchowie toczą między sobą wykwinną dysputę, wzajemnie sobie ustępując zaszczytnego tytułu zwycięzcy, drugiego po Bogu. Być może na kształt dzieła wpłynął pośpiech, z jakim twórca go pisał, o czym sam wspomina mówiąc: *teraz na prędcę Polakom Polak pieśni ofiaruje, że mniej elaborate ufam, że czas wymówi, ale będzie-li wczas poprawić zechcę i kończyć, użyczy-li Bóg zdrowia.*

Utwór Kochowskiego ponadto nie tylko tytułem, ale całą strukturą – dwudzielną budową świata przedstawionego – sugeruje wzorowanie się na „Jerozolimie wyzwolonej” T. Tassa. To bliskie pokrewieństwo ma również wpływ na zamieszczenie przez autora w poemacie różnego rodzaju mów, które stanowią prawie połowę tekstu. Z tego, że „Dzieło Boskie” nie było utworem godnym wielkiego zwycięstwa zdawał sobie autor sprawę i miał zamiar do tej problematyki powrócić w swojej twórczości.

W tym miejscu należy wspomnieć jeszcze o tym, jak Kochowski wywiązał się z roli «historyka uprzywilejowanego», obecnego pod Wiedniem. Rezultatem udziału w tej wyprawie była wydana w roku 1684, ale wcześniej niż „Dzieło Boskie” łacińska relacja o Odsieczy Wiedeńskiej pt. „Commentarius belli adversum Turcas ad Viennam et in Hungaria Anno Ch.M.D.C.L.XXXIII gesti” (Pamiętnik wojny prowadzonej przeciw Turkom pod Wiedniem i na

<sup>1</sup> W. Kochowski, *Dzieło Boskie albo Pieśni Wiednia wybawionego*, oprac. M. Kaczmarek, Wrocław 1983, s. 34.

Węgrzech w 1683 r.). W dziele tym Kochowski przedstawił opowieść o wydarzeniach historycznych pod Wiedniem, na Węgrzech i o radosnym powitaniu króla w Krakowie.

Do historii wyprawy wiedeńskiej powrócił poeta jeszcze raz w ostatnim utworze swojego życia wydanym bezimennie w roku 1695 pt. „Tribut należyty wdzięczności wszystkiego dobrego dawcy Panu Bogu albo Psalmodia polska za dobrodziejstwa Boskie dziękująca”. Nie wiemy, czy zgodne z prawdą jest stwierdzenie autora, że utwór ten powstał w dziesiątą rocznicę wyprawy wiedeńskiej. Składa się on z trzydziestu sześciu psalmów. Jak nawet tytuł dzieła wskazuje, formę autor zapożyczył z „Psałterza Dawidowego”. Ponadto na początku każdego psalmu (oprócz jednego) znajduje się werset łaciński z „Psałterza”. Stylizacja biblijna zastosowana w tym dziele przez Kochowskiego nadaje mu podniosły nastrój. Już forma przekonuje czytelnika, że sprawy, o których pisze poeta, nie należą do błahych. W „Psalmidii polskiej” trudno jest znaleźć motyw przewodni, który wpłynął na układ psalmów, chociaż być może istniał taki. Wśród psalmów – idąc za rozważaniami Juliusza Krzyżanowskiego – można wyróżnić: osobiste, religijne i historyczne. W skład tych ostatnich wchodzi grupa dziewięciu psalmów (XXI – XXV, –XXX – XXXII) stanowiących spójną całość i opiewających wyprawę wiedeńską. Cykl psalmów o wiktorii wiedeńskiej Kochowski zaczyna (Ps. XXI) motywem dosyć popularnym w poezji XVII-wiecznej. Opowiada o ukazaniu się znaków niebieskich zapowiadających wielkie i niezwykle dni, szczególnie o pokazaniu się komety w 1680 roku.

Autor – kreśląc obrazy związane z wyprawą króla Jana III Sobieskiego pod Wiedniem – celowo przedstawia czytelnikowi momenty najbardziej przemawiające do wyobraźni. Czyni tak, aby podkreślić niezwykłą wagę misji dziejowej Polski polegającej na ratowaniu Europy przed niewiernymi. Sugeruje również pomoc Boga w tym zwycięstwie: *Ręka Twoja, Panie, nie ludzka, pogany startła, przed nią pyszny Assur sromotnie uciekał, który w hardości serca na zgubę naszą przyszedł*<sup>2</sup> (Ps. XXVI w. 3).

W następnym psalmie Kochowski opisuje pośpieszny wymarsz wojsk królewskich, maluje panoramę olbrzymiego

obożu tureckiego, a później przedstawia klęskę armii tureckiej i jej ucieczkę. Brak w tych scenach wydarzeń jednostkowych, konkretnych, bowiem celem autora jest pozostawienie w świadomości czytelnika nie poszczególnych wydarzeń historycznych, lecz przekonania o bohaterstwie i potęgę wojsk polskich oraz sromotnej przegranej Turków.

Według Kochowskiego nie był dziełem przypadku fakt, że pogromcami wrogów Chrystusa byli Polacy, ponieważ jest to naród przez Boga wyróżniony wśród innych. Już sam początek państwa polskiego, o którym autor pisał w psalmie V, był wzniosły i niezwykły. Kochowski – przedstawiając chwile przełomowe w historii Polski – szczególnie zwracał uwagę na momenty, w których nasze państwo wpadało w tarapaty, ponieważ odchodziło od wiary chrześcijańskiej. Po niepowodzeniach przychodziły okresy, w których dzięki pokucie wracało do łaski Boga. Takie tłumaczenie losów Polski nasuwa wniosek, że twórcy „Psalmody polskiej” nieobcy był pogląd usiłujący wyjaśnić bieg wydarzeń historycznych przez powołanie się na Opatrzność boską.

Można by w tym miejscu postawić pytanie: czy w przypadku psalmów związanych z wyprawą wiedeńską nie można mówić o pewnego rodzaju mesjanizmie? Czy termin ten rzeczywiście zarezerwowany jest dopiero dla romantyzmu? – jak to sugeruje A. Walicki<sup>2</sup>.

Problemem mesjanizmu w literaturze polskiej zajmowali się między innymi A. G. Bem<sup>3</sup> i J. Ujejski<sup>4</sup>. Odkrywali oni echa mesjanizmu w utworach wielu twórców sprzed wieku XIX. Bem wspominał o mesjanistycznych tendencjach również w twórczości Wespazjana Kochowskiego. Czy jednak rzeczywiście mamy do czynienia z elementami mesjanizmu? Czy nie jest to raczej zwykła megalomania narodowa?

<sup>2</sup> W. Kochowski, *Psalmody polska oraz wybór liryków i fraszek*, oprac. Jan Krzyżanowski, Kraków 1926. Wszystkie cytaty z *Psalmody polskiej* przytaczane są w niniejszym opracowaniu z wyżej wymienionego wydania i oznaczone numerem psalmu i wersetu.

<sup>3</sup> A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970.

<sup>4</sup> A. G. Bem, *Echa mesjanistyczne w literaturze polskiej*, w: *Studia i szkice literackie*, Warszawa 1904.

<sup>5</sup> J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*, Lwów 1931.

Usiłując odpowiedzieć na te pytania, wróćmy ponownie do tekstu „Psalmidii polskiej”. Przyjrzyjmy się wizerunkowi króla Jana III Sobieskiego wybierającego się na wyprawę wiedeńską: *Oto bohater do boku przypasuje miecz, aby wojował za Imię Twoje; bierze herbowną tarczę, aby odprowadził wojny pańskie. Już na dzielny koń wsiada i na rączym pegazie puszcza się w drogę, daj Panie rycerzowi Chrystusowemu szczęśliwe wszędzie powodzenie* (Ps. XXII w. 2–3). Nie ma w tych wierszach zbyt wielu rzeczywistych elementów wyglądu monarchy, zamiarem autora jest raczej odrealnienie postaci króla i nadanie mu cech posłańca Bożego walczącego z «wielogłową hydrą» jak nazywa Turków. Kochowski świadomie w Psalmidii akcentował rolę króla, a nie narodu, ponieważ doskonale znał wady szlachty polskiej i często je potępiał. Szukał więc między znanymi, wybitnymi postaciami Polski XVII-wiecznej osoby mesjasza, który przeprowadziłby szczęśliwie naród polski przez zbliżający się trudny dla niego czas. Twórca nie był w tych poszukiwaniach odosobniony, były to bowiem czasy, kiedy niejednokrotnie szukano mesjasza między żywymi ... Szczególnym zainteresowaniem pod tym względem cieszyły się osoby Jeremiego Wiśniowieckiego, Stefana Czarnieckiego i Jana Sobieskiego. Można by przypuszczać, że podobne mniemanie o sobie żywił zwycięzca spod Wiednia, ponieważ w listach do Marysieńki wracając do kraju tak pisał: *Można mię teraz nazwać Mojżeszem, bo tak właśnie to wojsko z tych miejsc wyprowadzam, jak on kiedyś lud boski*<sup>6</sup>.

Trudno w tej sytuacji dziwić się, że pelen radości i dumy uprzywilejowany historyk królewski tak wysoko wynosi postać władcy. Czyni go wręcz przedłużeniem sprawiedliwej prawicy Boga karzącej pyszałkowatych pogan, przedstawia go jako wykonawcę wielkiej misji dziejowej narodu polskiego broniącego inne ludy przed poganami. Niezwykłość wiktorii wiedeńskiej podkreśla wspominając opisanie wcześniej w łacińskim „Commentarius” prorocstwo. Według słów Kochowskiego w pewnym kościele węgierskim, zburzonym przez Turków, maszerujące pod Wiedeń wojska polskie znalazły ocalały obraz Matki Boskiej z napisem: *In hac imagine vinces Joannes* («w tym obrazie zwyciężysz, Janie»).

W „Psalmidii polskiej”, podobnie jak w „Dziele Boskim”, brak jest opisu bitwy, zamieszczona natomiast została grupa psalmów opiewających radosne *Cesarza Jegomości z Królem Jegomością polskim powitanie*, potrzebę parkańską, wyjście wojsk polskich z Węgier. W utworze brak jest opisów trudności, z jakimi spotykali się Polacy i ich rozgoryczenia z powodu niedoceny przez wojska sprzymierzeńców ich wysiłku i poświęcenia. Zacieranie spraw przykrych Odsieczy Wiedeńskiej sprawia, że wyprawa ta urasta do wydarzenia nadzwyczajnego decydującego o losie Europy, dokonanego z woli Boga przez naród z dawna wybrany. Zwycięstwo w roku 1683 było według Kochowskiego dla Polaków znakiem ich pomyślności w wiekach przyszłych. Autor bowiem wierzył, że czasy ważne i niezwykle dla Polski dopiero się zbliżały. Takim rokiem przełomowym miał być rok 1700. Według bowiem teorii Kochowskiego, którą wyłożył w psalmie pt. „Na rewolucyje państw w klimakteriach”, fatalną cyfrą dla naszej ojczyzny była siódemka. Dokumentował to różnorodnymi przykładami. Wprowadził również pojęcie klimakteru «głównego» oznaczającego ważne zmiany przypadające co siedem wieków i właśnie Polska dobiegała do *siódmej wypełnionej klimakteru setni* w roku 1700.

Naród polski stał więc w obliczu ważnego wydarzenia, przełomu dziejowego, który miał pociągnąć za sobą doniosłe zmiany w dużej mierze zależne od zachowania się Polaków wobec Boga. Zwycięstwo wybrańca boskiego pod Wiedniem pozwalało sądzić, że Jan III Sobieski będzie właśnie osobą, która przeprowadzi naród polski przez główny «klimakter» i pomnoży dobrodziejstwa Boga dla rodaków. Elementy mesjanizmu w poglądach twórcy „Psalmidii” wynikały z potęgi państwa polskiego i świadczyły o poczuciu przełomowości epoki i wiary w świetlaną przyszłość ojczyzny, jaką reprezentował Wespazjan Kochowski w kilka lat przed śmiercią wyzwoliciele Wiednia. Nie przypuszczał nawet, jaki los czekał następne pokolenia obrońców Europy.

<sup>6</sup> J. Sobieski, *Listy do Marysiénki*, oprac. L. Kukulski, Warszawa 1961, s. 595.

Barbara Kryda

## Cyprian Kamil Norwid – Co robić?

Wiersz, który jest przedmiotem tej analizy i interpretacji, to liryk późny i mało znany – nieobecny w większości wydań tekstów poety. Wiersz ten ogłosił on w 1875 roku w „Czasie”. W drugim tomie *Dzieł zebranych* Znajdujemy uwagę wydawcy: «Jeszcze jedna odezwa poety *Pro Roma et pro Papa*, wytłumaczalna jedynie w kategoriach psychologicznych»<sup>1</sup>.

Komentarz ten, dość wyraźnie odsuwający wiersz na margines wartej zainteresowania twórczości do grupy tekstów niejasnych lub przypadkowych, wydaje się niewystarczający a nawet krzywdzący. Całość bowiem – nawet w pierwszym, powierzchownym czytaniu – uderza zwartością, rzeźbiarskim kształtem struktury składniowo-logicznej i dramatyczną siłą wypowiedzi, choć również takie pierwsze czytanie niepokoi całym szeregiem znaczeń zagadkowych czy wręcz ciemnych. Wyzywa więc interpretację. Zacznijmy od tego co najpewniejsze, najoczywistsze.

Jest to jeden z tych liryków, w których – z różnych okazji, w różnych ujęciach – wykształcało się Norwidowskie rozumienie ojczyzny. Wprowadza on w nim pojęcia kraju, narodu, i w końcu ojczyzny. Odnoszą się one do różnych zjawisk, łączonych jednak w liryce patriotycznej XIX wieku. Dla wiersza Norwida istnieje ogromne tło kontekstowe. Z najbardziej znanych stanowią je wiersze: *Do matki Polki*, *Reduta Ordona*, *Śmierć pułkownika Mickiewicza*, *Grób Agamemnona* (ale też i *Szli, krzycząc: Polska, Polska...*) Słowackiego, *Chorał (Z dymem pożarów)* Ujejskiego, *Sadźmy róże* Goszczyńskiego, *Gdy naród do boju...* Ehrenberga, *Boże, coś Polskę...* Felińskiego, liryka styczniowa (*Naprzód, drużyno strzelecka, Hej, strzelcy wraz...*) aż do *Kto ty jesteś? – Polak mały* Bełzy.

Wobec tych przykładów – tak różnych, a jednak jakoś uzupełniających się wzajemnie (tę bliskość uogólnił poeta XX wieku w bolesno-szyderczym skrócie «papugi wszyst-

kich ludów w cierniowej koronie»<sup>2</sup>) – wiersze Norwida uderzają tonacją odmienną.

W wypowiedziach poety – gdy podejmuje on problematykę narodu, kraju, ojczyzny – pojawia się wyrazista polemiczność. Współczesnemu sobie rozumieniu ojczyzny (w jego mniemaniu zacieśnionemu, uproszczonemu) przeciwstawia pojęcie złożone, wewnętrznie skomplikowane i dramatyczne. Taki charakter ma ono w wierszu *Moja ojczyzna*:

*Ojczyzna moja NIE STAD wstawa czołem;*

*Ja ciałem zza Eufratu,*

*A duchem sponad Chaosu się wzięłem:*

[*Czynsz płacę światu.*

*Naród mię żaden nie zbawił ni stworzył;*

*Wieczność pamiętam przed wiekiem;*

*Klucz Dawidowy usta mi otworzył,*

[*Rzym nazwał człkiem.*

*Niechże nie uczą mię, gdzie ma ojczyzna (...)*

Z wielu innych przykładów przywołać warto zwłaszcza wiersz *Tymczasem*:

*Cóż się już nie wracało,*

*Odkąd na świat ten patrzę? –*

*Rzeczywistością całą*

*Jestże entr'acte w teatrze?*

*Życie – czy zgonu chwilka?*

*Młodość – czy dniem siwizny?*

*A Ojczyzna – czy tylko*

*Jest tragedią Ojczyzny?*

Poza poezją również fragmenty listów, prozy dyskursywnej, filozoficznej potwierdzają napięty dramatyzm patriotycznej świadomości Norwida. Pojęcia narodu, ojczyzny są przez niego najzarliwiej atakowane, podważane, redefiniowane – z taką namiętnością, z jaką wypowiadać się będzie dopiero Wyspiański (np. w dialogu z maskami w *Wyzwoleniu*) lub Żeromski (np. w *Nokturnie* czy *Śnie o szpadzie*).

<sup>1</sup> C.K. Norwid, *Dzieła zebrane*, oprac. J. W. Gomulicki, t. II *Wiersze. Dodatek krytyczny*, s. 922. Dalsze cytaty z poezji Norwida podaję za t. I tego wydania.

<sup>2</sup> Jan Lechoń, *Herodes*, ze zbioru *Karmazynowy poemat*.

Istota dramatu leży na ogół w niemożności porozumienia się ze współczesnymi. Przykładem może być *Wczora-i-ja*:

*Szkoda, mój bracie, na wiatr ducha wywiać  
I krew wypłukać tęsknotą,  
Żeby siedzących w cyrku uszczęśliwiać - (...)*

Drugą sprawą w tym wierszu narzucającą się w sposób oczywisty jest historia. Ma ona tutaj również przynajmniej dwa aspekty: Ojczyzny-histerycznej (trwającej w historii), jak też aktualnej współczesności, z elementów której zbudowany został wiersz – historycznej współczesności autora, w której się dzieje ojczyzny sprawa. Z planu rzeczywistego bowiem, jak się dalej okaże, jej dramat zostaje rzucony w nieskończone wymiary mitu – w przeszłość i w przyszłość.

Znana to technika Norwida – owe przeciwstawienia. Pobieżna nawet lektura jego wierszy lirycznych potwierdza tezę, że opozycje są w nich głównym sposobem organizowania treści. Wschód – zachód (*Sen*), serce – głowa (*Specjaliści*, *Vade-mecum*), dwie pieśni (*Do L.K.*), prawda – popularność (*Addio! VM*), cywilizacje dwie (*Sieroctwo VM*), dwie Syberie (*Syberie VM*), krytyka – cenzura (*Cenzor-krytyk VM*), wolność – niewola (*Królestwo VM*), trzy cnoty (*Cnót oblicze VM*), szkoła stylu i szkoła natchnienia (*Styl nijaki VM*), boleść, która osłupia i boleść, która zwycięża (*Na zgon Zaleskiego VM*), powab i grzmot (*Piękno-czasu*), filozofia i moralność (*Echa-czasu*)<sup>1</sup>.

W omawianym tekście, obok ujętych dialektycznie pojęć historii i ojczyzny, wprowadzone zostały też Europa i naród. Europa «nie dla obyczaju chrzczona» i «rozebrany» kraj, «rozłamany» naród. Wiersz otwiera rozwinięcie pytania tytułowego:

*Śród Europy, nie dla obyczaju  
Chrzczonej – co począć w rozebranym kraju?  
Co robić? – pyta ten, tamten i owy,  
Rozłamanego narodu trzy głowy.*

Całość tekstu jest na nie odpowiedzią.

Struktura ma niezwykle zwarty, «rzeźbiarski» kształt logiczny. Przytoczone wyżej czterowersowe wprowadzenie w problem, jak fundament całej konstrukcji, zamknięte rze-

czową kropką. Pierwszy, pośredni stopień odpowiedzi – najobszerniejszy, ośmiowersowy, intonacyjnie wzniesiony ku górze dwoma bezpośrednio po sobie następującymi pytaniami retorycznymi:

*Pojrzeć ku górze – pod ołtarz narodów,  
Gdzie z całej armii został strażnik schodów,  
Z korony blaski odleciały święte,  
Berła nie widać, chorągwie zwinięte  
I usunięta kraina spod stopy.  
– A czy się wdart kto na ducha okopy?  
A czy i gwałcić kto śmiał nieostrożnie,  
Gdy cierpią czujni – i milczą wielmożnie?*

Odpowiedź bezpośrednia – w dwóch przeciwstawionych sobie propozycjach, oddzielonych graficznie. W pierwszej z nich, dłuższej, występują typowe dla Norwida podkreślenia spacją wybranych wyrazów, a zamyka je (równie „wygłosowy“, jak w przypadku znaku zapytania) wielokropek:

*Jeżeli przeto ta ojczyzna Twoja  
Jest HISTORYCZNA... (a nie jest, jak Troja!)  
Niech jak Rzym będzie i MSZY-DZIEJÓW słucha  
Tak jak on, perląc różaniec łańcucha,  
Milcząc, jak milczą, trwając, jak tam trwają,  
Pokąd się harfy nie ponastrajają...*

Druga, krótsza, czterowersowa, spointowana jest wykrzyknikiem:

*Lub – jeśli wzory przenosząc realne,  
Ojczyzna jest to bagno lakustralne –  
A ludów prawem są koście Mamuta,  
To – niech ją depczą i zgniłe zepsuta!*

Interpunkcja, jak to dalej zobaczymy, została tu zastosowana niezwykle precyzyjnie i celowo. Pod względem typu wypowiedzi łączą się w tym wierszu dyskurs, retoryka przypowieści i sokratejskiej rozmowy.

Taka, ustawiona niby-jasno całość wypełniona jest jednak gęsto sygnałami i znaczeniami uzupełniającymi. Uwa-

<sup>1</sup> Również warto wspomnieć „dwojaką współczesność“, o której poeta mówi w VI prelekcji o Słowackim (nocą budzeni, żeby pożegnać zsyłanych na Sybir oraz Słowacki, z drugiego końca Europy przesyłający im Anhellego – i ta dama w czwartkowym salonie, nie dostrzegająca wśród jego bywalców aresztowań).

zniejsza analiza potwierdzi konieczność czujności w trakcie lektury. Już pytanie postawione w tytule bowiem nie brzmi «czysto». Wizja Europy «nie dla obyczaju chrzczonej» wobec (wokół) «rozebranego» kraju wygląda dwuznacznie (porównaj też wiersz *Rozebrana. Ballada*); «ten, tamten i owy» (rozumiejąc przez nich wodzów «narodu rozłamanego») – groteskowo; może nawet bardziej groteskowo niż dwugłowe Lelum-Polelum z *Lilli Wenedy*. Zaskoczenie mija, gdy zauważamy, że zwrotka wstępna przekazuje (ironicznie) cudze pytanie (owych właśnie anonimowych «głów») i że własny głos zasadniczego podmiotu (można go utożsamić z autorem) słyhać dopiero w odpowiedzi.

Z dystansem «technicznym» mówiącego łączy się dystans intelektualny i moralny. Dlaczego jednak ironia? Co można uznać za niestosowne w owym rozpaczliwym, heroicznym z pozoru wołaniu z głębokości upokorzonego – unicestwionego raz jeszcze na oczach obojętnej (chrześcijańskiej!) społeczności Europy – narodu?...

Pytanie postawione konkretnie zestawmy z konkretną rzeczywistością.

Rok 1875 – to krajobraz po walce. Po wszystkich możliwych bitwach, potyczkach, wojnach, rewolucjach i powstaniach. Po ułanach, po redutach i sztańcach, po barykadach, po leśnych zmaganiach powstańców. Po Łukasińskim, Ordonie, Emilii Plater, Sowińskim, Ściegiennym, Konarskim, Dembowskiem, Bemie, Traugutcie. Po Wiośnie Ludów, po klęsce Austrii pod Sadową, po wojnach krymskiej i prusko-francuskiej, po Komunie Paryskiej. Prusy w pełni sił, Rosja w pełni sił. Zjednoczone Włochy – po likwidacji państwa papieskiego.

Jest to epoka bogacenia się i gwałtownego rozwoju gospodarczego, technicznego, wiary w naukę, postęp, odkrycia przyrodnicze i archeologiczne. Już przed czterema laty Świętochowski ogłosił w „Przeglądzie Tygodniowym” *My i wy*; od dziesięciu lat piszą Asnyk i Orzeszkowa; od czterech lat Sygietyński, od trzech – Prus. Wstęp i pogląd ogólny na filozofię pozytywną Juliana Ochorowicza ukazał się w 1872 r. Od piętnastu lat znana jest i rozchwytywana książka Darwina *O poznawaniu gatunków*; w Ameryce Południowej odkrywa on przedpotopowe mastodonty, od czterech lat

funkcjonuje w świadomości publicznej, bulwersując ją, dzieło *O pochodzeniu człowieka*. M.in. posiadanie na składzie księgarni książek Darwina uniemożliwiło Dygasińskiemu działalność w Krakowie po r. 1877. Trwają od roku 1871 żmudne prace nad odsłonięciem Troi, w Bieriozowie na Syberii odkopano ze zmarzliny gigantycznego mamuta, którego wypchana skóra skupia widzów w muzeum w Petersburgu. Może to przypadek, że Bieriozowo (za Uralem, blisko ujścia rzeki Ob – kopalnie gazu ziemnego) jest również znanym miejscem zesłań politycznych?

«Śród Europy, nie dla obyczaju chrzczonej – co robić?...»

Pytanie trochę nieprzytomne – by nie rzec: nie na miejscu i nie na czasie. Nie stawiali takich pytań dawni wodzowie (głowy) narodu. «Ten, tamten i owy» z wiersza Norwida je stawiają, na dodatek z manifestowaną pretensją do całego świata, jakby czekali, iż im kto podpowie, w czym wyręczy; w owej sytuacji to «wodzostwo» wygląda nawet cokolwiek samozwańczo.

Pierwsza, pośrednia odpowiedź na to pytanie (już od podmiotu lirycznego) jest zaskakująca: «Pojrzeć ku górze, pod ółtarz narodów...» Patetyczność tego sformułowania, zwłaszcza w kontekście najbliższych wersów jest w pierwszej linii dla dzisiejszego czytelnika zagadkowa. Posłużmy się więc radą samego poety (z prelekcji o Słowackim): (Przy czytaniu słów) «należy cofać się na tła, na których znaczenie słów odbija się i formuje»<sup>4</sup>. Te tła w jego własnej poezji są zawsze konkretne.

«Ółtarz narodów» (dalej mówi się o nim krótko: Rzym), to zlikwidowane po wycofaniu się garnizonu francuskiego w 1870 roku państwo papieskie. Pius IX, nie uznając tego faktu, zamknął się w Watykanie, ogłaszając się więźniem, i ta sytuacja trwała do traktatów laterańskich w 1929 roku. Owa likwidacja ukazana jest w wierszu Norwida nieco lekceważąco – widać to w płaszczyźnie języka: całej armii przeciwstawiony jest «strażnik schodów» (Szwajcarzy w gwardii papieskiej w muzealnych strojach strzegący Schodów Królewskich Berniniego – przejścia między bazyliką św. Piotra a Kaplicą Sykstyńską, mieszczącą się

<sup>4</sup> O Juliusza Słowackim (Lekcja III), za: C. K. Norwid, *Pisma wybrane*, t. IV, s. 259.

w części pałacowej Watykanu); łuszcząca się (obłaząca...) z blasków sztucznych korona-tiara (naprawdę święte by tak łatwo nie odleciały!); zagubione, niepotrzebne berło, zwinęte chorągwie, usunięta (jak dywan lub ruchome dekoracje) kraina spod stopy...

Ze to tak właśnie ma (może) być czytane: jako Wielkie Porządki, usuwanie zużytych rekwizytów (z naciskiem na ich naturalną przemijalność) wskazuje wtrącone – ale i mocno związane z poprzednim tekstem rymem – dwukrotnie powtórzone pytanie retoryczne: „A czy się wdarł kto na ducha okopy? A czy i gwałcić kto śmiał nieostrożnie, gdy cierpią czujni i milczą wielmożnie?...” Ważne jest użycie dla wcześniej opisanej operacji czasu przeszłego, który potęguje wrażenie przemijania w sferze rzeczywistości materialnej, politycznej. Sferą ducha, gdzie trwa «czujne cierpienie» i «milczenie wielmożne» rządzi bowiem czas teraźniejszy – tu nie zmienia się nic – na ołtarzu, który jest jednocześnie okopem. Jest to sfera NIETYKALNA. Ujęta ona też została w sformułowaniach jednoznacznie patetycznych.

I tu zaczynają się objawiać w tym wierszu rzeczy ważne. Bo, jak się okazuje, nie jest w gruncie rzeczy istotne nic, co się dokonuje w realnie istniejącej rzeczywistości – choćby obiektywnie miała ona jak największe znaczenie! Dla Norwida, jak wiemy, sprawy Kościoła przedstawiały takie znaczenie. Do kontrastujących ze sobą czasów (przeszły – teraźniejszy) dodał on jeszcze orientację: góra – dół. Pojawia się ona w wielu innych jego wierszach, wskazując dwie perspektywy bytu (por. wiersze: *Idee i prawa*, VM 42; *Amen. Legenda*). Sfera ducha, przeciwstawiona tu ujętej dość lekceważąco sferze materii jest bowiem nietykalna pod warunkiem, że trwa w niej misterium cierpienia zorientowane ku GÓRZE, gdzie rzeczy ulegają uwzniośleniu, sakralizującej je przemianie, w milczeniu czujnym i wielmożnym. W innym tekście ujął tę myśl Norwid podobnie:

*Gdy w głębi serca purpurę okrutną  
wyrabia prządką cierpienia,  
Smutni – lecz smutni, że aż Bogu smutno –  
Królewskie mają milczenia.*

(Ty mnie do pieśni pokornej nie wołaj...)

Pomińmy historię Piusa IX, która w tym wierszu (wbrew komentarzowi wydawcy *Wierszy*) pełni rolę anegdoty, a przypomnijmy *Energumena* i *Lirnika* (a więc przeciwstawienie czynom zbrojnym wartości duchowych); gladiatora, odrzucającego walkę na arenie; śmierć w *Fortepianie Chopina* prowadzącą ku życiu («Nie stargam cię, ja, nie! ... Ja, uwydątnię! ...»); orszak żałobny w *Bema pamięci żałobnym rapsodzie*, zmieniający się wobec czeluści czarnych w zwycięski pochód; odepchnięcie stopą spodłonej planety przez Johna Browna. Retoryczność powtórnego pytania («A czy...») jest oczywista. Nie, okopów ducha zdobyć się nie da – jeśli on tam tylko jest. Ta część wiersza pozostaje zawieszona na znaku zapytania.

Ważniejsze bowiem od tytułowego pytania (z tekstu wynika, że można nie robić nic!) jest pytanie «wygłosowe»<sup>5</sup>, skierowane do wirtualnego odbiorcy: O jakiej właściwie jest tu mowa ojczyźnie? ... (por. wiersz Słowackiego: *Szli krzycząc: Polska, Polska...*).

Padają bowiem słowa: «kraj», «naród» – ale znajdowały się one w części cudzysłowowej całej wypowiedzi. Dopiero teraz pojawia się słowo: ojczyzna. Ale też i w tym samym momencie ujawnia się już wyraźnie dialogowość całego dyskursu, a wraz z użyciem określenia: «Twoja», zaznaczony zostaje i adresat. To do niego skierowana zostaje druga – pośrednia – odpowiedź, ujęta w dwóch niezwykle ostro skontrastowanych propozycjach. W ich NIEPROPORCJONALNEJ RÓWNOZĘDNOŚCI zawarte jest główne przesłanie tego wiersza.

W sensie logiczno-składniowym są one paradoksalnie równorzędnie potraktowane – wolne – wynika to z wprowadzenia łącznika «lub», nie ograniczającego prawa wyboru. Narzucające się w pierwszej chwili, jako bardziej właściwe «lecz» byłoby wyraźnie nacechowane przeciwstawieniem, warunkowością, konsekwencyjnością. «Lub» mamy prawo uznać za logicznie obojętne. Jest więc ten wiersz, tak ironicznie zaczęty, sugestią rzeczywistego wyboru dla rozmówcy – jednak nie dla podmiotu, głównego nadawcy tekstu.

<sup>5</sup> Używam tego sformułowania zgodnie z Norwidowską teorią przemilczeń (por. *Milczenie*).

Wprowadzenie określenia przy ojczyźnie: «Twoja» – buduje dla podmiotu znów stosowny dystans; fakt, że mówiący już wybrał, i to wybrał bez wątpliwości, przejawia się w nacechowaniu stylistycznym obu prezentowanych propozycji, obu koncepcji istnienia. Duch i materia, historyczne i realne, Msza-dziejów (góra) i bagno (dół) – przy czym zwróćmy uwagę, że spacja użyta jest dla słów: historyczna i Msza-dziejów właśnie. Ten szokujący skrót jest w tekście rozbudowany starannie i nie stanowi tylko efektownego zabiegu publicystycznego. Uderza pasją skupioną w ekspresywnym nacechowaniu słów i zwrotów.

Kolejne elementy tego obrazu (odnoszące się do każdego rodzaju zniewolenia!) mają za sobą wsparcie w Norwidowskiej wyobraźni poetyckiej i w ogromnym obszarze pojęć związanych z romantyczną wizją człowieka i dziejów. Charakterystyczna jest tu zwłaszcza zamiana znaków hańby na znaki uświęcające (por. ten sam zabieg w wierszu Mickiewicza *Do przyjaciół Moskali* z *Ustępu*).

Perspektywa historyczności ujęta została we wzorach Troi i Rzymu.

Wzór Troi, trwającej w dwóch postaciach: mitu w formie literackiej i wydobywanych właśnie spod ziemi szczątkach przeznaczonych do muzeum (a niepokojąco przypominających kopalne resztki Darwinowskiego mastodonta czy syberyjskiego mamuta) został tu przywołany w nawiasie, w funkcji ostrzeżenia, poza możliwością zgody na taką historyczność, według Norwida równającą się śmierci. Przejdźmy więc nad nią, pamiętając to ostrzeżenie, do Rzymu, który symbolizuje życie. Jest on w poezji Norwida traktowany jako kolebka i teren dramatycznych zmaganiań kultury europejskiej (pamiętamy zwrot: «(...) Rzym nazwał człkiem»). To i prawo rzymskie, i odrąbane ręce Cycerona (por. wiersz *Do wielmożnej Pani I.*); i *Ecce Homo* Piłata Ponckiego, i katakumb korytarz; pojęcie humanizmu dawnej i dziś, w przemijaniu postaci świata, ale i w trwaniu właśnie, w poddawaniu się katastrofom i przemianom, na służbie centralnych wartości świata chrześcijańskiego (śródziemnomorskiego). Rzym to i państwo kościelne, i risorgimento (w którym brali udział przecież i Polacy); to historia nie jako wykopaliska, ale właśnie jako MSZA-DZIEJÓW.

Ostatnie sformułowanie to nie ozdobna patetyczna metafora. Jest msza triadą bezwzględnie ściśle ze sobą związanymi elementów Ofiary (ofiary życia!), która jest warunkiem Przeistoczenia (przemiany zboża, owocu w chleb i wino, w krew i ciało) kształtu materialnego w ciało mistyczne, co dopiero umożliwi Komunię (czyli wspólnotę, zjednoczenie) wiernych obecnych w tej liturgii. Przywołajmy tu opowiadanie Sobolewskiego z *III cz. Dziadów*, gdzie zastosowano to samo porównanie: gest podniesienia hostii nakłada się na widok odjeżdżających na Północ kibitek:

*Spojrzałem w kościół pusty i rękę kapłańską  
Widziałem, podnoszącą Ciało i Krew Pańską  
I rzekłem: Panie, Ty, co sądami Piłata  
Przelałeś Krew niewinną dla zbawienia świata,  
Przyjm tę spod sądów cara ofiarę dziecinną...*

To ta triada właśnie narzuca się jako kontrpropozycja Hegłowskiej (i post-hegłowskich) wersji dialektyki dziejów. W stosunku do pomysłu Krasieńskiego w *Nie-boskiej komedii* (którego uznać trzeba za prekursora) Norwid idzie jednak znacznie dalej. Walce sił sprzecznych (społecznych, ekonomicznych, politycznych), z których starcia wydobyć się ma synteza (nowa formacja), przeciwstawione są cierpieniu, miłość i ofiara. Bez przejścia przez nie fakt ochrzczenia pozostaje jedynie na płaszczyźnie obyczajowej – na tym etapie rozwoju nie ma co więc oczekiwać czegokolwiek od Europy! W trakcie owej liturgii dopiero dokonuje się przeniesienie faktów z płaszczyzny materialnej, konkretnej w przestrzeń nie-fizykalną, pozbawioną wymiaru i nie poddaną czasowi – w przestrzeń MILCZENIA. Milczenie, powtórzone w tym wierszu aż trzy razy, to jeden z głównych motywów myśli Norwida – od gramatyki do historiozofii. To główny element patetycznej, ponaddziejowej, prekursor-skiej – jak chcą jedni, anachronicznej – jak chcą inni, Norwidowskiej filozofii dziejów.

Milczenie i trwanie – to jedyny najpewniejszy gwarant przechowania wartości. Nieskończona praca dziejów przekazujących sobie treści nie dopowiedziane i przepalających glob sumieniem; wysiłone dążenie do Królestwa Bożego na ziemi, utożsamianego z Pokojem, Prawdą i Zmartwychw-

staniem, realizowanego „nie przez krew, ale przez trzy rzeczy: ducha, cierpliwość i dopełnienie, przez zjednoczenie woli subiektywnej z wolą rozumną, przez doskonalenie moralne indywidualne, przykład wielkich ludzi (ale to nie może być «ten, tamten i owy») i całych zbiorowości”<sup>6</sup>.

Według Norwida przemawia i milczy nie tylko człowiek. Przemawia w wiecznym monologu duch. Mówi o sobie wcielaniem się z materią i parabolami, które z natury rzeczy muszą zawierać w sobie ogromnie dużo przemilczenia. Dlatego też, kto naprawdę chce słuchać tego monologu, musi zastosować «ustatkowany swój myślny organizm do ustroju nieustannego w harmoniach stworzenia MONOLOGU-WIECZNEGO, i to na takie zbliżenia czy oddalenia, do jakowych ta albo owa osobistość rzetelnie się może doprowadzić»<sup>7</sup>.

A więc: MILCZEĆ, TRWAĆ I SŁUCHAĆ DUCHA.

Realny czytelnik się zachnie: Jak długo tak można?... To samo pytanie zadał przecież i ksiądz Piotr w swoim widzeniu w *Dziadach*: «Och, jak długo, długo musi go nosić – Panie, zlituj się nad sługą...» W odpowiedzi na nie Mickiewicz wywołuje postać symbolicznego przywódcy-wybawiciela, wskazanego liczbą 44 (ileż już spekulacji politycznych na niej wyrosło!...).

Norwid w swoim wierszu odpowiada inaczej: «Pokąd się harfy nie ponastrajają...» Tego się nie da przełożyć na żadną przepowiednię polityczną – i konsekwentnie, skoro nie chodzi o czyn, a o zestrojenie się z harmonią stworzenia... Motyw stroju, harmonii, instrumentu muzycznego (zwłaszcza harfy) jest w poezji Norwida niezwykle ważny. Spośród wielu zastosowań wymienić trzeba wiersz *Aerumnarum plenus*:

*Czemu mi smutno i czemu najsmutniej,  
Mamże ci śpiewać ja – czy świat i czas?...  
Och, bo mi widnym strój tej wielkiej lutni,  
W którą wplątany duch każdego z nas (...)*

Można przypomnieć jeszcze «echa inaczej ustrojone», «ułożenie się w akord» i in., zawsze zwroty, które są wyrazem tej samej wiary w Królestwo Boże, realizowane w doczesnych kształtach, pod warunkiem dopuszczenia Ducha do głosu i jego działania w materii; w zwycięstwo prawdy,

do której się «razem dochodzi i czeka». Czyny – to rzecz materii, realnej, ale przemijającej, za cenę czego odbywa się naturalny rozwój. Istotne wartości: historyczne, dramatyczne, żywe – to udział w pracy ducha, przez ofiarę i przeistoczenie prowadzący ku Absolutowi.

Przeciwstawieniem ducha (Mszy-dziejów) jest bagno. Archeologiczne wykopaliska, zmarzlina polodowcowa (poeta mówi uczenie, z przekazem: «lakustralna»), w której materia grzebie swoje szczątki<sup>6</sup>.

Mamut – duża rzecz: realna, konkretna. Nie takie rzeczy zjadło bagno. Perspektywie człowieczeństwa, jaką rysuje Królestwo Boże, przeciwstawiono tu prawo ludów sprowadzone do resztek kości mamuta.

Mickiewicz w obliczu nieskończonych, białych przestrzeni przeciwstawiał również prawo boskie («że miłość rządzi plemieniem człowieczem, że trofeami świata są ofiary») prawu starego nieprzyjaciela Boga («że ród człowieczy ma być w więzy kuty, że trofeami ludzkości są: knuty»). Spór moralny rzutował on na rzeczywistość polityczną roku 1830.

Odniesieniem dla myśli Norwida nie jest konflikt polityczny określonego miejsca i czasu. Jest nim – ogólnie – koncepcja człowieka rodem z naturalizmu oraz ufna (naiwna? lekkomyślna? głupia? zbrodnicza? ...) wiara w wyłączność naukowej wizji świata.

Nie jeden tylko Świętochowski ogłaszał, że nauka wyprze dominującą dotąd w życiu religię. W roku 1863 już ukazuje się *Żywot Jezusa* Renana, a autor tego dzieła, po przejściowych trudnościach, wraca w r. 1871 na katedrę uniwersytecką, w r. 1876 zasiadając w Akademii Francuskiej.

Z rokiem 1848 kończy się Wiek Uniesień i zaczyna się Wiek Postępu. Jest to czas zwycięskiego światopoglądu naukowego, radośnie przyjmowanych nowych wynalazków, triumfalnego pochodu techniki. Ale istnieje już podziemie i podziemie wie, że robak kryje się w pięknym

<sup>6</sup> Por. Ignacy Fik, *Uwagi nad językiem Cypriana Norwida*, Kraków 1930, s. 59.

<sup>7</sup> C. K. Norwid, *Milczenie*, cyt. za: C. K. Norwid, *Białe kwiaty*, wyd. i oprac. J. W. Gomułki, Warszawa 1965.

<sup>8</sup> Z roku 1882 pochodzi szkic Norwida *Fabulizm Darwina*. Pisze w nim poeta: „Każda kartka wyjęta z jego dzieł jest genialna i prawdziwa... a wszystkie kartki razem zebrane są niedołeżne i błędne”. Cyt. za: C. K. Norwid, *Pisma wybrane*, t. IV s. 485.

jabłku. Głosem podziemia są Dostojewski i Nietzsche, który zapowiada nadejście tego, co nazywał nihilizmem europejskim (Cz. Miłosz, Odczyt w Harvardzie, „Tygodnik Powszechny“ nr 16 z dnia 17 IV 1983).

Trzeba uzupełnić więc obraz kontekstów kulturowych: *Biesy* Dostojewskiego – to rok 1870, w r. 1872 Nietzsche debiutuje *Narodzinami tragedii*. Jest rzeczywiście coś dziwnego w stosunku Miłosza do Norwida – w tej sytuacji po prostu o nim zapomniał!... O nim i o jego głosie w sporze o imponderabilia – już nie tylko XIX, ale i XX wieku<sup>9</sup>.

Mamut z Beriozowa i dekabryści; rewolucja i kontrrewolucja; nauka, postęp i archaiczne zacofanie; prawo walki o byt (czy walki klas) i Królestwo Boże; bagno – zbutwiałe w ziemi szczątki życia i cywilizacji i Duch Dziejów – romantyczna historia tocząca się we Wszechświat ponad materią. Zaiste dwie perspektywy dla ojczyzny.

Jeśli zawierzy Historii – będzie nieśmiertelna. Jeśli zawierzy realności – zdepczą ją i zgnije, zepsuta. Brutalność, z jaką wyciąga się w zamknięciu wiersza konsekwencje z «prawa mamuta», starczy za odpowiedź, jaki był wybór poety. Dokładnie taki sam, jaki ukazuje już wczesny jego wiersz *Amen* (1847):

*Skrwawione ciało haki żelaznemi*

*Imperatorscy ludzie wzięli z ziemi*

*I za arenę wynieśli, rzucili...*

*A aniołowie z nieba hymn nucili, (...)*

*Więc się męczennik przeniósł do serafów,*

*A do robactwa ciało podziemnego,*

*Tak, iż poganin rzekł: «Ha! – i cóż z tego?!*

*Azali prawda nie jest sługą trafów? –» (...)*

*Lecz umarłego szata pozostała –*

*Tej trędowaty dotknął się przechodzień*

*I oczyszczony jest – i odtąd: «Chwała!»*

*Śpiewają,...* (...)

Nie taka jednak prosta ta przemiana szubienicy w pomnik, łańcucha w różaniec, tragedii narodowej w *Mszę-Dziejów*.

<sup>9</sup> Z roku 1879 pochodzi szkic Norwida *Nihilizm i nihilści* (*Pisma wybrane*, t. IV, s. 478).

Ks. Michał Heller

## Bóg i materia

Tarnów  
13.02.1983

Dzielo Newtona od samego początku wywarło duży wpływ na współczesnych, daleko wykraczający poza kręgi naukowego świata. Już Locke nie zawahał się powiedzieć, że chociaż nikt nie czyta Newtona, każdy o nim rozprawia, a prawie równocześnie z „Principiami” ukazała się, poczytna wówczas, książka Fontenelle’a pt. „Wielość światów”, której autor całkiem wyraźnie przedstawiał nową naukę jako nowy światopogląd<sup>1</sup>. Dotychczas nauki przyrodnicze były, w jakimś sensie, pochodną filozofii, teraz sytuacja zaczęła się odwracać. Nowa fizyka nie tylko zakwestionowała swoją zależność od filozofii, ale postawiła filozofii warunki i ograniczenia. Po raz pierwszy rewolucja w filozofii zaczęła się dziać poza samą filozofią.

Biskup Berkely był jednym z pierwszych, którzy zauważyli, że nowa fizyka lub «filozofia mechanistyczna», jak wolał ją nazywać, redukując wszystko do mechanizmów materii, grozi filozoficznym materializmem i odsunięciem Boga jako zbędnego ogniwa w ciągu wyjaśnień świata. Sam Newton – przeciwnie – żywił głębokie przekonanie, iż tworząc swoje dzieło przyczynia się do zrozumienia i łatwiejszego dostrzeżenia przejawów działania Najwyższego Rozumu w przyrodzie. *Gdy pisałem swoją rozprawę – wyznaje w liście do Bentleya – miałem przed oczyma takie zasady, które mogłyby pomóc myślącym ludziom w wierze w Bóstwo, i nie nie jest w stanie uradować mnie bardziej niż stwierdzenie, że ten cel został osiągnięty*<sup>2</sup>.

W ten sposób rozpoczął się jeden z najbardziej obfitujących w następstwa procesów w dziejach ludzkiej kultury – konflikt pomiędzy dwiema filozoficznymi wizjami rzeczywistości. Mówiąc obrazowo, stronami tego konfliktu były:

<sup>1</sup> Por. J. Dillenberger, *The Apologetic Defence of Christianity*, w: *Science and Religious Belief – A Selection of Recent Historical Studies*, pod red. C. A. Russell, University of London Press – The Open University Press, 1973, s. 170.

<sup>2</sup> *Newton's Philosophy of Nature – Selections from His Writings*, pod red. H. S. Thayer, Hafner Press, 1974 (w dalszym ciągu książka ta będzie cytowana skrótem: *Selections*), s. 46.

Bóg i materia. Być może do dziś jeszcze w pełni nie doceniamy znaczenia tego procesu. Niewykluczone, że geny odpowiedzialne za nasze obecne duchowe oblicze właśnie wtedy, na przełomie XVI i XVII wieku, uległy decydującej mutacji. Rozdział niniejszy jest przyczynkiem do zrozumienia tej mutacji. Chcemy przyrzeć się poglądom Newtona na rolę materii i Boga w jego «systemie świata». Jeśli nawet poglądy twórcy mechaniki klasycznej na te sprawy nie zostały przyjęte przez przyszłe pokolenia, to w każdym razie wycisnęły one znamię na filozoficznych opiniach następców, przynajmniej na zasadzie opozycji. Wielu późniejszych ateistów (np. z okresu oświecenia francuskiego) będzie zwalczać Boga, nie zdając sobie nawet sprawy z tego, że walczą nie z pojęciem Boga tradycyjnej filozofii chrześcijańskiej, lecz z Bogiem stworzonym przez Izaaka Newtona. Zresztą, trzeba przyznać, wiele elementów wyobrażeń związanych z Newtonowskim pojęciem Boga przesiało jeźli nie wprost do chrześcijańskiej teologii, to w każdym razie do przekonań wielu chrześcijan.

Z poglądami na materię sprawa wygląda nieco inaczej. Powszechna opinia głosi, że Newton po prostu ugruntował fizykę jako naukę o materii. Odtąd naukowe jest to, co materialne. I czy się to samemu Newtonowi podobało, czy nie, przyczynił się on nie do utrwalenia wiary w Najwyższy Rozum działający w przyrodzie, lecz do utrwalenia się poglądu o materialność przyrody. Jest prawdą, że w następstwie powstania nowożytnej fizyki rozwinął się nowożytny materializm, ale charakter tego następstwa i rozumienie fizyki jako nauki o materii są dalekie od logicznej przejrzystości; a jak bardzo obiegowe opinie na ten temat są uproszczone – zobaczymy w dalszych rozważaniach.

### **Z rodowodu pojęcia materii**

Pojęcie materii ma w filozofii długi rodowód<sup>3</sup>, ale – rzecz dziwna – sam wyraz «materia», ze znaczeniem zbliżonym do obecnego, pojawił się dość późno. W fizyce Arystotelesa wyraz «materia», zwykle z określeniem «pierwsza» oznaczał coś zupełnie niematerialnego (niematerialnego – w dzisiejszym rozumieniu tego słowa), a mianowicie czystą możliwość przyjmowania form. Materialistyczny monizm starożytnych atomistów niewątpliwie przyczynił się do utr-

walenia w filozoficznej świadomości abstrakcyjnego pojęcia materialności na określenie podstawowej własności tworzywa świata, którą później określano także mianem cielesności. Z czasem wytworzyły się dwie tendencje: jedna – idąc za «geometrycznym» określeniem Euklidesa: *Ciałem jest to, co ma długość, szerokość i głębokość* – istoty bycia ciałem czyli materią dopatrywała się w rozciągłości; druga – podążając śladem intuicji stoików – przypisywała materii także bezwładność, czyli brak jakiejkolwiek aktywności (niewątpliwe echo Arystotelesowskiej czystej możliwości). Pierwsza tendencja doprowadziła do doktryny Kartezjusza o identyczności materii z rozciągłością; druga – do średnio-wiecznych rozważań na temat «ilości materii» i teorii impulsu Burydana.

Pojęcie «ilości materii» pochodzi od Egidiusza Rzymskiego, który w teologicznych sporach dotyczących Eucharystii utrzymywał, iż musi istnieć pewna podstawowa własność materii, rodzaj podłoża czy substratu, która podtrzymuje inne przypadłości po konsekracji, gdy nie ma już substancji chleba, spełniającej tę funkcję w zwyczajnych okolicznościach. Tego rodzaju podstawową własnością materii, własnością «najbliższą» samej substancjalności, jest – zdaniem Egidiusza – «quantitas materiae» – ilość materii.

Rzecz niezmiernie interesująca, to właśnie spekulatywne dyskusje teologiczne otworzyły drogę badaniom matematycznym: ilość materii okazała się czymś bardzo bliskim istocie materii. Następstwa tego spostrzeżenia nie dały na siebie długo czekać. Teoria impetu Burydana sformułowała prawo o proporcjonalności impulsu do ilości materii, które przenosiło ilościowy, a więc matematyczny punkt widzenia, z materii na ruch. Po tej samej linii poszedł Kepler, z tym że obserwując ruchy planet, dodał on do tego ujęcia aspekt doświadczalny: obserwując, jak – to znaczy, z jakimi prędkościami i po jakich torach – poruszają się ciała o różnych «ilościach materii», możemy sprawdzać nasze hipotezy o naturze tych zależności.

Następny logiczny krok należał do Newtona. Matematyczny punkt widzenia całkowicie wyeliminował intuicje wią-

<sup>3</sup> Por. M. Jammer, *Concepts of Mass in Classical and Modern Physics*, Harvard University Press, 1961, oraz mój artykuł: *Ewolucja pojęcia masy*, *Annales Cracovienses*, w druku.

zące ilość materii z jakimś podłożem czy czymś pokrewnym substancji materialnego ciała. Ilość materii, zwana też przez Newtona zamiennie masą, została sprowadzona do roli stałej proporcjonalności w drugiej zasadzie dynamiki, ustalającej proporcjonalność siły i przyspieszenia. Fizyczna interpretacja tej stałej nie naraża na trudności: masa jest miarą oporu stawianego przyspieszającej sile. *Nie mam w tym miejscu na myśli* – pisał Newton – *jakiegoś ośrodka* («medium»), *o ile taki w ogóle istnieje, który by swobodnie przenikał przestrzeń pomiędzy częściami ciał. To właśnie tę ilość mam na myśli wszędzie, gdziekolwiek mówię o «ciele» lub «masie»*<sup>4</sup>. Widzimy, że nawet określenie «ciało», pod piórem Newtona, utożsamiało się z masą czyli z abstrakcyjnym parametrem w równaniach ruchu.

W ten sposób pojęcie materii zostało wyeliminowane z nowożytnej fizyki. Fizyka nie tylko nie jest nauką o materii, lecz termin «materia», jako zasadniczo nieoperatywny (nie można zmierzyć materii), nie ma prawa bytu w jej słowniku. Oczywiście, uświadomienie sobie tego faktu przyszło znacznie później, dopiero wraz z rozwojem dzisiejszej metodologii nauk, ale faktycznie sam proces eliminacji został już dokonany w dziele Newtona. Nie znaczy to, że Newton przestał posługiwać się pojęciem materii. Nawet wręcz przeciwnie, pozostało ono dla niego nadal kluczowym pojęciem, ale jedynie w filozoficznej warstwie jego systemu.

## Materia w filozofii Newtona

Rzecz bardzo wymowna, określenie, które może pretendować do roli definicji materii, nie znajduje się w „Principiach” wśród innych definicji (*Definiciones i scholium ad definiciones*, Księga I), razem z określeniami masy, czasu i przestrzeni, lecz dopiero w Księdze III, w części zatytułowanej *Reguły rozumowania w filozofii*. Trzecią spośród tych reguł można odczytać jako Newtonowskie określenie materii. Wśród wszystkich jakości ciał są takie, które przysługują wszystkim ciałom bez wyjątku; nazywa się je jakościami powszechnymi lub pierwotnymi. Być materią to znaczy posiadać jakości pierwotne<sup>5</sup>. Idąc za tradycją filozoficzną Newton zaliczał do nich: rozciągłość, twardość i podleganie ruchowi. Od siebie dodawał do tej listy: zdolność do podle-

gania szczególnemu rodzajowi ruchu, a mianowicie ruchowi bezwładnemu (własność bezwładności) oraz – z pewnymi wahaniem – własność przyciągania i bycia przyciąganym grawitacyjnie. We wcześniejszych wersjach trzeciej reguły Newton skłaniał się do sformułowania sugerującego, że posiadanie własności pierwotnych jest równoznaczne z podleganiem prawom mechaniki<sup>6</sup>.

Trzecia reguła Newtona ma niewątpliwie cele polemiczne ze zwolennikami Kartezjańskiej koncepcji materialności, *...ponieważ doświadczamy rozciągłości we wszystkim, co podlega zmysłom* – zgadza się Newton z Kartezjuszem – *dlatego też przypisujemy ją powszechnie również wszystkim innym rzeczom*<sup>7</sup>, jednakże materia to nie tylko rozciągłość, to także i inne własności pierwotne. Zmysły doznają twardości, nieprzenikliwości i podlegania ruchowi we wszystkich rzeczach, z którymi stykają się doświadczalnie, a zatem i te własności – na równi z rozciągłością – należy uznać za własności pierwotne. Materia ma własności geometryczne, ale nie da się materii zredukować całkowicie do geometrii.

Obok własności podlegania ruchowi Newton wymienia własność bezwładności. I tu także powołuje się na świadectwo zmysłów pisząc wyraźnie, że *własność zachowywania ruchu lub spoczynku przypisujemy wszystkim ciałom na podstawie podobnych własności zaobserwowanych w ciałach, któreśmy już widzieli*<sup>8</sup>. Oczywiście, to zasady dynamiki powiedziały Newtonowi, co ma widzieć w ciałach; na skutek występowania oporu powietrza i tarcia nigdy nie obserwuje się zachowania stanu ruchu lub spoczynku.

Przytoczmy bardzo interesującą i bardzo bogatą w następstwa uwagę Newtona: *Rozciągłość, twardość, nieprzenikliwość, podleganie ruchowi i bezwładność całości powstaje z rozciągłości, twardości, nieprzenikliwości, podlegania ruchowi i bezwładności części: stąd też dochodzimy do wnio-*

<sup>6</sup> *Principia. Definitions and Scholium*, Def. 1, Selections, s. 12.

<sup>7</sup> Oto pełne brzmienie trzeciej reguły: „Jakości ciał, które nie dopuszczają ani wzrostu, ani zmniejszenia stopnia ich intensywności i o których stwierdza się, że przynależą wszystkim ciałom w zasięgu naszych eksperymentów, winny być uważane za własności powszechne wszystkim ciałom w ogóle” (*Selections*, s. 3).

<sup>8</sup> Por. E. McMullin, *Newton on Matter and Activity*, University of Notre Dame Press, 1978, s. 21. – Odsyłam także Czytelnika do całego rozdziału w tej książce poświęconego analizie Newtonowskiej definicji materii, por. s. 21–27.

<sup>9</sup> *Selections*, s. 4.

<sup>10</sup> Tamże.

*sku, że najmniejsze cząstki wszystkich ciał także są rozciągle, i twarde, i nieprzenikliwe, i podległe ruchowi, i wyposażone w ich własną bezwładność. I to jest podstawa całej filozofii*<sup>9</sup>. Zwróćmy uwagę, że właśnie w tym miejscu do konstrukcji Newtona wciska się element spekulacji, różny od «czystego» doświadczenia zmysłowego, na jakim – zgodnie z zamierzeniami – cały system miał się opierać. Jest to tym ważniejsze, że tu właśnie asystujemy przy rodzeniu się nowego paradygmatu – przekonania, że materia składa się z mechanicznych atomów, w swojej istocie identycznych z «materią makroskopową», tak jak ona podlegających wszystkim prawom mechaniki, tylko że bardzo małych i niepodzielnych. Mechaniczny atomizm przedostał się do interpretacyjnej warstwy ówczesnej nauki z tradycji atomizmu starożytnego, niedawno zresztą na nowo odkrytego<sup>10</sup>, podbudowywanego i przystosowywanego do nowej sytuacji czysto spekulatywnymi racjami<sup>11</sup>.

Newton jednak tym różnił się od swoich mechanistycznych interpretatorów, że był geniuszem. Widać to w jego uwadze, jaka w tekście następuje bezpośrednio po przytoczeniu argumentu na rzecz atomizmu. Newton zauważa mianowicie, że jest rzeczą matematycznie udowodnioną, iż ciała można dzielić w nieskończoność, czy jednak części *w ten sposób wyróżnione, ale jeszcze od siebie nie oddzielone, na skutek jakiejś mocy Natury, aktualnie mogą od siebie zostać oddzielone i rozłączone jedne od drugich – nie jesteśmy w stanie tego z pewnością określić*<sup>12</sup>. «Matematyczny dowód», o jakim Newton tu wspomina, sprowadza się po prostu do istnienia rachunku różniczkowego zakładającego ciągłość, czyli podzielność do nieskończoności. Ale «dowód matematyczny» nie rozwiązuje problemu. Zagadnienie pozostaje otwarte aż do czasu, gdy doświadczenie stanie się tak skuteczne, że będzie mogło zabrać głos i w tej kwestii.

Wreszcie, przy końcu swego komentarza do *trzeciej reguły filozoficznego rozumowania*, Newton zastanawia się, czy własność przyciągania i bycia przyciąganym grawitacyjnie zaliczyć do pierwotnych własności materii, czy nie. Powszeczeńność doświadczenia potwierdzającego istnienie grawitacji przemawiałoby za, ale z drugiej strony *grawitacja zmniejsza się, gdy [ciała] oddalają się od ziemi*<sup>13</sup>, a własności pierwotne nie powinny dopuszczać stopniowania. Na tej

uwadze Newton tymczasem zawiesza kwestię, ale potem powróci jeszcze do niej wielokrotnie. Zagadnienie przyczyn grawitacji (tkwiących w materii?) pasjonowało Newtona i było jednym z kluczowych pytań jego filozofii.

Poddany tu analizie tekst Newtona (tzn. jego komentarz do trzeciej reguły) zajmuje ważną pozycję w rozwoju poglądów na naturę materii. Powierzchowne czytanie tego tekstu sprawia wrażenie, że dla Newtona materią jest po prostu to, co podlega zmysłom. Niestety późniejsi filozofowie bardzo często czytali Newtona powierzchownie (o ile w ogóle!). I między innymi to było powodem stopniowego utrwalać się w myśli nowożytnej naiwnego materializmu o nastawieniu sensualistycznym.

### Na granicach teorii

Istnieje dziś wśród naukowców pewna językowa maniera: tam, gdzie załamuje się aktualnie przyjmowana teoria fizyczna, chętnie umieszcza się Boga-Stwórcę, który tak urządza świat, że począwszy od danych warunków granicznych teoria nabiera mocy obowiązującej. W tym sensie – chcąc wyrazić granice stosowalności mechaniki kwantowej – Einstein mówił o Bogu nie grającym w kości; w tym sensie dzisiejsi kosmologowie mówią o Stwórcy, który «uruchamia» świat w Wielkim Wybuchu. W podobnym znaczeniu Bóg pojawia się w dziele Newtona, z tą wszakże różnicą, że twórca mechaniki klasycznej, nie mając jeszcze metodologicznej świadomości ograniczeń naukowych teorii<sup>14</sup>, granice nowej mechaniki był skłonny traktować absolutnie, jako granice nauki w ogóle, a co za tym idzie Boga uważał dosłownie za konieczny element uzupełniający naukowy obraz świata.

Newton w trzech miejscach dostrzegał granice stworzonej przez siebie teorii. We wszystkich tych «miejscach granicznych» pojawiał mu się Bóg, który wprawdzie nie należał

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Por. D. B. Sailor, *Moses and Atomism*, w: *Science and Religious Belief*, s. 5–19.

<sup>11</sup> Por. A. R. Hall, *Rewolucja naukowa 1500–1800*, Pax, Warszawa 1966, s. 245 i nast.

<sup>12</sup> *Selections*, s. 4.

<sup>13</sup> Tamże, s. 5.

<sup>14</sup> Świadomość taka zrodziła się dopiero po zastąpieniu mechaniki klasycznej przez mechanikę kwantową i mechanikę relatywistyczną.

do teorii fizycznej, ale umożliwiał jej funkcjonowanie. Trzy granice to: warunki początkowe dla równań ruchu – nie wynikają one z samej teorii, ale muszą być «zadane», by teoria mogła działać; ogólny plan «układu świata», w którym przejawia się myśl i celowość; konieczność korygowania układu świata, gdy zostanie on rozregulowany przez narastające w czasie zaburzenia. Zatrzymajmy się przez chwilę nad tymi zagadnieniami.

Prawa mechaniki wraz z Newtonowską teorią ciężenia powszechnego zapewniają ruch ciałom niebieskim. Z obrazu świata znikają raz na zawsze Arystotelesowskie inteligencje popychające planety, ale pozostaje problem warunków początkowych. Prawa mechaniki są wyrażone w postaci równań różniczkowych, ale ich rozwiązania nabierają fizycznego sensu dopiero wówczas, gdy zostaną zidentyfikowane przez warunki początkowe. Newton dostrzegł to wyraźnie w „Principiach”, gdy pisał: *Chociaż te ciała [planety i komety] mogą w istocie poruszać się po swoich orbitach jedynie na mocy praw grawitacji, jednakże w żadnym wypadku nie mogły one uzyskać początkowego położenia na orbitach dzięki tym prawom*<sup>15</sup>. Newton bardzo często utożsamiał układ planetarny z całym światem. Mając to na uwadze, można by jego myśl wyrazić następująco: funkcjonowanie świata jest określone przez prawa mechaniki, pod warunkiem, że w akcie stworzenia świata Bóg umieścił wszystkie materialne ciała w ściśle określonych miejscach i nadał im ściśle określone prędkości początkowe. Mając równania różniczkowe (prawa mechaniki) i warunki początkowe (położenia i prędkości w pewnej chwili), problem świata jest w zasadzie rozwiązany.

Ale «zadanie» warunków początkowych to jedna sprawa, a zadanie właściwych warunków początkowych to problem całkiem odrębny. Prawa mechaniki nie są w stanie zadać sobie jakichkolwiek warunków początkowych, a tym bardziej takich, które byłyby dobrane celowo. Tu właśnie pojawia się drugi «graniczny obszar» mechaniki Newtona. W liście do Bentleya czytamy: *Ta sama moc, czy to naturalna czy nadnaturalna, która umieściła Słońce w środku orbit sześciu planet, umieściła Saturna w środku orbit jego pięciu księżyców, Jowisza w środku orbit jego czterech satelitów, a Ziemię w środku orbity Księżyca. Gdyby ta przyczyna była*

*ślepa, działająca bez myśli i planu, Słońce mogłoby być ciałem takiego samego rodzaju jak Saturn, Jowisz, czy Ziemia, to znaczy ciałem pozbawionym światła i ciepła...*<sup>16</sup> I tak dalej. Ten i wiele innych tekstów Newtona wskazują, że celowe urządzenie «systemu świata» było dla niego oczywiste, a zatem warunki początkowe, prowadzące do takiego a nie innego świata, nie mogły być byle jakie, lecz musiały zostać dobrane w sposób przemyślany a więc celowy.

Czy jednak właściwie dobrane warunki początkowe raz na zawsze zabezpieczają harmonijne działanie układu planetarnego? Odpowiedź Newtona na to pytanie byłaby w zasadzie pozytywna, gdyby nie fakt, że dostrzegał on wpływ zaburzające (perturbacje) zarówno ze strony samych planet, jak i przede wszystkim ze strony komet często odwiedzających układ słoneczny<sup>17</sup>. Perturbacje te – zdaniem Newtona – prowadzą do narastającego w czasie rozregulowywania się całego układu i jeżeli układ ma funkcjonować nadal, to musi zostać «doprowadzony do porządku» przez coś zewnętrznego w stosunku do praw mechaniki.

W ten sposób narodziło się, obszernie dyskutowane w czasach Newtona<sup>18</sup>, zagadnienie znane pod nazwą «poprawek świata». Poglądy samego Newtona w tej sprawie nie są całkiem jasne i najprawdopodobniej ulegały one pewnej ewolucji. Wydaje się jednak, że przekonanie o cyklicznym odnawianiu świata przez Stwórcę zajmowało dość istotne miejsce w kosmologicznych poglądach autora „Principiów”<sup>19</sup>. Historia jednak pokazała, że przypisywanie Bogu roli poprawiacza maszyny świata nie jest najlepszym rodzajem apologetyki. Zamiast co jakiś czas poprawiać świat, wystarczy poprawić samą mechanikę. I istotnie, postęp w mechanice stopniowo eliminował konieczność doregulowywania świata. Po stosunkowo niedługim czasie powszechnie przyjęto opinię Laplace’a, który twierdził, iż ostatecznie udało mu się udowodnić stabilność układu planetarnego, przez co Bóg w mechanice stał się zbędną hypo-

<sup>15</sup> Z „General Scholium”, *Selections*, s. 41–42.

<sup>16</sup> *Selections*, s. 47.

<sup>17</sup> W czasach Newtona przeceniano rolę komet w kształtowaniu struktury świata.

<sup>18</sup> M.in. w polemice Leibniza z Clarke’em.

<sup>19</sup> Por. D. Kubrin, *Newton and the Cyclical Cosmos: Providence and the Mechanical Philosophy*, „Journal of the History of Ideas”, 28, 1967, 325–346, także w: *Science and Religious Belief*, s. 147–169.

tezą. Przekonanie to stało się jednym z podstawowych dogmatów mechanistycznego poglądu na świat. Dopiero fizyka dwudziestego wieku pokazała, że zagadnienie jest znacznie bardziej subtelne, niż to się mogło wydawać w bezpośrednio newtonowskich czasach. Tak zwane jakościowe metody badania równań różniczkowych stosunkowo niedawno zwróciły uwagę matematyków i fizyków na doniosłość pojęcia strukturalnej stabilności, równocześnie poddając to pojęcie dokładnej analizie. Sztukturalna stabilność odpowiada mniej więcej tej stabilności, o jaką chodziło Newtonowi i jego przeciwnikom w sporze o poprawki świata. Z grubsza rzecz biorąc, mówi się, że układ jest strukturalnie stabilny, jeżeli małe jego zaburzenia nie prowadzą do drastycznie odmiennego zachowania się układu; albo nieco inaczej: jeżeli układ jest strukturalnie stabilny, to układ oryginalny i układ lekko zaburzony mają jakościowo takie same historie<sup>20</sup>. I tak okazuje się, że układ planetarny – a ściśle jego model konstruowany przez mechanikę klasyczną – nie jest strukturalnie stabilny, aczkolwiek okres, w ciągu którego jego niestabilność może się ujawnić, jest wystarczająco długi, by nie prowadzić w chwili obecnej do niezgodności z wynikami obserwacji astronomicznych<sup>21</sup>. Co więcej, aby przypisać układowi planetarnemu nawet tylko tego rodzaju stabilność, musi się przyjąć dość mocne założenie o charakterze kosmologicznym, postulujące nieistnienie tzw. swobodnych pól grawitacyjnych, tzn. takich pól, które nie byłyby generowane przez żadne cząstki materialne. Jest rzeczą ciekawą, że teoria grawitacji nie wyklucza istnienia takich pól i że w zasadzie w każdej chwili mogłyby one spowodować istotne zakłócenie układu planetarnego<sup>22</sup>.

Powraca więc dziś Newtonowskie zagadnienie: z tym że – zgodnie z współczesnymi wymaganiami filozofii nauk – nie pytamy dziś o to, czy niestabilny świat wymaga poprawek z zewnątrz, lecz o to, po pierwsze, jakie znaczenie metodologiczne ma stabilność lub niestabilność strukturalna konstruowanych przez nas modeli oraz ewentualnie, po drugie, w jaki sposób przekonstrować model, by stał się strukturalnie stabilny. Zdajemy sobie bowiem sprawę z tego, że jeśli nie świat, to w każdym razie nasza wiedza o świecie wymaga nieustającego nanoszenia poprawek.

Ale wróćmy jeszcze do poglądów Newtona. Twórca mechaniki klasycznej nie tylko dostrzegał konieczność działania Boga na granicach stworzonej przez siebie teorii, ale był także przekonany, że ze skutków Jego działalności możemy wnosić coś o Nim Samym. Argument zresztą jest nienowowy, często pojawiający się w rozważaniach teologicznych; przez Newtona został on jedynie zaadaptowany do nowej sytuacji. *Aby uczynić ten system – pisał Newton – ze wszystkimi jego ruchami, potrzebna jest przyczyna, która by rozumiała i porównywała masy kilkunastu ciał, słońca i planet, ich siły grawitacyjne...* – tu następuje nieco dokładniejsze wyliczenie technicznych szczegółów budowy układu planetarnego, i dalej: *...aby porównać i przystosować wszystkie te rzeczy jedne do drugich, w tak wielkiej ich różnorodności, nie wystarczy przyczyna ślepa i przypadkowa, lecz przyczyna bardzo dobrze wyszkolona w mechanice i geometrii*<sup>23</sup>.

Nie powinien nas dziwić Bóg w roli mechanika i geometry. Dziś jesteśmy skłonni wyobrażać sobie, że jeżeli Bóg stworzył świat, to musiał doskonale znać mechanikę kwantową, elektrodynamikę kwantową i teorię względności. Po prostu, gdy poznajemy lepiej świat, rozszerzają się nasze horyzonty, ale mentalność pozostaje często ta sama.

## W poszukiwaniu przyczyn

Dotychczasowa lektura niniejszego rozdziału mogłaby sprawić wrażenie niespójności poglądów Newtona. Prawda, że pojęcie materii jest pojęciem filozoficznym, a nie fizycznym, lecz mimo wszystko wydaje się ono lepiej pasować do mechanistycznej konstrukcji Newtonowskiego świata niż pojęcie Boga funkcjonujące w tym obrazie tylko dzięki lukom i tymczasowym niedoskonałościom mechaniki kla-

<sup>20</sup> O pojęciu strukturalnej stabilności obszerniej por. np.: V. Arnold, *Chapitres supplémentaires de la théorie des équations différentielles ordinaires*, Ed. Mir., Moscou 1980, zwłaszcza rozdz. 3.

<sup>21</sup> Por. R. Thom, *Stabilité structurelle et morphogénèse*, deuxième édition, Interéditions, Paris, 1977, s. 31 i 122–123.

<sup>22</sup> Por. D. J. Raine, M. Heller, *The Science of Space-Time*, Pachart Publishing House, Tucson 1981, s. 38–39.

<sup>23</sup> List do Bentley'a, *Selections*, s. 48–49.

sycznej. Wrażenie takie – jeżeli istotnie powstało u Czytelnika – domaga się szybkiego skorygowania, gdyż zrodziło się ono nie na skutek wczytania się w dzieła Newtona, lecz na skutek narzucania im rygorów metodologicznych wypracowanych przez wiek dwudziesty.

Dziś, dość beztrząsco, zalicza się Newtona do mechanicystów. Nic dalszego od prawdy. I dlatego też Newtonowskiego Boga nie można redukować do roli inżyniera-mechanika, co jakiś czas naprawiającego rozkręcającą się maszynę świata. W ogóle świat Newtona nie jest żadną maszyną. Twórca mechaniki klasycznej nie ograniczał się do opisu, jak świat działa; za problem o wiele donioślejszy uważał doszukiwanie się przyczyn takiego właśnie, a nie innego działania świata. A gdy myśli się kategoriami przyczyn, odwoływanie się do Boga może być niekiedy zabiegiem przedwczesnym, ale przestaje razić nienaturalnością.

Nic dziwnego, że Newtonowi, twórcy teorii grawitacji, nie dawało spokoju pytanie o przyczynę powszechnego ciężenia. Newton nie od razu odwoływał się tu do stwórczej mocy Boga. Próbował najpierw innych wyjaśnień. Być może ulegając kartezjańskiej metodzie tłumaczenia wszystkich zjawisk w przyrodzie przez bezpośredni styk, Newton zastanawiał się nad hipotezą przenoszenia oddziaływań grawitacyjnych za pośrednictwem eteru równomiernie wypełniającego całą przestrzeń. Ale hipoteza ta nie wydawała mu się zadowalająca, skoro rozważał i inne. Już od średniowiecza wielu filozofów przyrody – idąc za tradycją neoplatońską – przypisywało światu wielkie znaczenie filozoficzne i przyrodnicze. Newton, dość często poddający się wpływom neoplatońskim, zadał więc sobie pytanie, czy przypadkiem światło nie jest nośnikiem oddziaływań grawitacyjnych. Ale ponieważ i na to pytanie nie było pewnej odpowiedzi, rozważał także jeszcze inną możliwość. Liczne doświadczenia z dziedziny elektrostatyki, optyki a także alchemii (Newton dłuższy czas żywo interesował się procesem fermentacji) upewniły Newtona, że przestrzeń Wszechświata nie jest pustym rezerwuarem lecz wypełniają ją «aktywne czynniki» o charakterze niemechanicznym. Absolutna przestrzeń Newtona bardziej przypomina próżnię współczesnej elektrodynamiki kwantowej, wypełnioną parami cząstek wirtualnych, niż rozciągającą się do nieskoń-

czoności nicość. Czy więc w «aktywnych czynnikach» nie należy szukać przyczyny grawitacji? Oczywiście, «aktywne czynniki» także domagają się przyczynowego wyjaśnienia. I dopiero tu pojawia się Bóg, ale nie jako inżynier-naprawiacz, lecz jako stwórcza moc przenikająca wszystko<sup>24</sup>.

Błąd mechanycyzmu polegał na zafascynowaniu metodą: to, co dotychczas nie uległo metodzie mechaniki Newtona, z pewnością jej kiedyś ulegnie. Bardzo często fascynacja przyćmiewała wzrok myślicielom: w ogóle nie dostrzegali oni tego, czego nie chciała mieć się ich metoda. Newton miał przenikliwy wzrok: nie tylko widział dalej, ale i głębiej niż inni. Historia myśli ludzkiej uczy, że gdyby zawsze stawiać tylko te pytania, na które można odpowiedzieć przy pomocy aktualnie istniejących metod, to nie byłoby żadnej historii ludzkiej myśli.

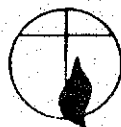
<sup>24</sup> Por. E. McMullin, *Newton on Matter and Activity*, dz.cyt.

## Dieu et matière

On a commencé à concevoir la nouvelle physique comme une nouvelle idée sur le monde. L'opinion générale proclame que Newton a fondé la physique comme science de la matière. Depuis ce temps ce qui est scientifique est matériel. De cette façon Newton contribua non pas à l'affermissement de la foi dans l'Esprit suprême – ce qu'il croyait lui-même – mais à l'affermissement de l'idée de la matérialité de la nature. Ainsi le matérialisme moderne se développa comme conséquence de la physique moderne.

La problème est cependant complexe. Car l'idée de la matière a été éliminée de la physique moderne. La

physique non seulement n'est pas une science de la matière, mais le terme „matière“ n'a pas le droit d'exister dans son vocabulaire. Les gens ne s'en sont rendus compte qu'avec le développement de la méthodologie actuelle des sciences, mais le procès d'élimination a été déjà accompli dans l'oeuvre de Newton. Cela ne veut pas dire que Newton a cessé de se servir de l'idée de la matière. Au contraire, elle est restée pour lui une idée-clé, mais seulement dans la couche philosophique de son système. Et c'est juste dans cette couche que Dieu semble apparaître comme force créatrice pénétrant tout.



*Opracował*  
*Krzysztof Kłopotowski*

## Klucz do utopii

Klucz do utopii jest krzemową płytką o średnicy pół centymetra, na którą składa się 100 tysięcy elementów: tranzystorów, oporników i diod. To mikroprocesor, najnowsze pokolenie komputera. W trzy dziesięciolecia cały pokój drutu i lamp próżniowych skurczył się do rozmiarów kornflaksa.

W porównaniu z pierwszymi komputerami pod koniec II wojny światowej, dzisiejsza generacja płytek krzemowych jest 300 tysięcy razy mniejsza, 10 tysięcy razy szybsza, znacznie oszczędniej zużywa energię i jest niezawodna. Oznacza to, że przy bardzo umiarkowanych kosztach mózgi i pamięć mogą być w niewiarygodnie małych rozmiarach wprowadzane do urządzeń wynalezionych przez człowieka.

Skutkiem tego wynalazku został poświęcony kolejny raport dla Klubu Rzymskiego pt. „Mikroelektronika i społeczeństwo. Na dobre lub na złe”, zredagowany przez Güntera Fredrichsa i Adama Schaffa, a opublikowany w ubiegłym roku. Autorzy raportu sądzą, że stoimy w obliczu drugiej rewolucji przemysłowej. Od czasu maszyny parowej żaden inny wynalazek nie miał tak szerokiego wpływu na wszystkie dziedziny ekonomii. Nawet zastosowanie energii elektrycznej tylko wzmocniło proces zaczęty przez maszynę parową.

Ofiarowując maszynom pamięć i inteligencję mikroelektronika zmienia rodzaj i kierunek rozwoju ludzkości. Trafiła przy tym na dogodny moment. Przy panującym deficycie energii i surowców, przy skażeniu środowiska naturalnego sama jest czysta i oszczędna. Wszystkie rozwinięte kraje świata zwróciły się w stronę tej technologii licząc na udział w zyskach z nowej, prężnej dziedziny produkcji a także z obawy przed wypadnięciem z konkurencji przemysłowej i klęską gospodarczą.

## Co to jest mikroprocesor

Gwałtowny rozwój mikroelektroniki stał się możliwy dzięki tranzystorom, które wyparły duże i niewydajne lampy próżniowe. Tranzystory są zbudowane z półprzewodników, które dziś zawierają głównie krzem, niemetaliczny pierwiastek występujący w wielkiej ilości na ziemi w postaci kwarcu lub obojętnego chemicznie dwutlenku krzemu. Do krzemu wprowadza się minimalne zanieczyszczenia boru lub fosforu zmieniając jego elektryczne właściwości. Półprzewodniki działają jak małe śluz zatrzymując lub przepuszczając strumień elektronów. Jednak tranzystory nadal musiały być łączone ze sobą tysiącami połączeń, które były kosztowne i potrzebowały stosunkowo wiele miejsca. Przełom nastąpił w 1959 roku, kiedy na potrzeby militarne wytworzono w USA układy scalone, co się stało możliwe dzięki udoskonaleniu metod oczyszczania krzemu i wprowadzania «zanieczyszczeń» w pożądane miejsca.

Obecnie schematy obwodów są przenoszone na kolejne warstwy krzemu przy użyciu matryc, które uprzednio zostały wyrysowane w stosunkowo wielkiej skali a następnie wielokrotnie pomniejszone techniką fotograficzną. Tym sposobem powstają półcentymetrowe prostokątne kawałki kryształu zawierające obwód scalony, który stanowi podstawową jednostkę techniki mikroelektronicznej. Wzrosła niezawodność układów, a spadły rozmiary i koszty. W roku 1960 cena jednego tranzystora wynosiła 10 dolarów, obecnie tranzystor wmontowany w układ scalony kosztuje ułamek jednego centa. Powstała możliwość tworzenia układów scalonych, w których centralna jednostka operacyjna komputera mieści się w krzemowym płacku i może być zaprogramowana do prowadzenia złożonych serii czynności. To jest właśnie mikroprocesor, małe chip – jak go nazywa gwarą branżowa – przetwarzający wprowadzoną informację.

Zwiększenie gęstości składników powiększyło szybkość operacji, ponieważ trzeba mniej czasu na przesyłanie impulsów wewnątrz układów. W ciągu ostatnich 15 lat moc komputerów wzrosła 10 tysięcy razy, gdy koszt jednostki wydajności zmniejszył się 100 tysięcy razy. Komputery

sprzed dwudziestu lat potrzebowały kilkudziesięciu tysięcy złączy wykonanych ludzką ręką, każde narażone na błąd. Dziś komputer tej mocy pracujący na obwodach scalonych składa się z mniej niż 10 podzespołów.

## Zastosowania

Nie tak dawno najtańszy komputer kosztował setki tysięcy dolarów. Obecnie komputer domowy można nabyć już za 500 dolarów. Jest to zgrabne urządzenie spoczywające na biurku. Podłączone do ekranu telewizyjnego będzie należało do podstawowego wyposażenia większości domostw w krajach uprzemysłowionych. Za jego pośrednictwem będzie się płacić rachunki po wyświetleniu na ekranie stanu konta, odczytywać przy śniadaniu pocztę elektroniczną dostarczaną nocą a także gazety i magazyny. Stanie się możliwy natychmiastowy dostęp do banków informacji zawierających niemal wszystkie dane dotyczące rodzaju ludzkiego. Nawet zakupy można będzie robić przez domową telewizję, wybierając produkty na ekranie. Sprzedaż tych urządzeń rośnie bardzo szybko, zwłaszcza w USA. Początkowo przeznaczono je dla hobbystów, lecz w 1979 roku sprzedano już 250 tysięcy sztuk.

Równie rewolucyjne zmiany następują w przemyśle. Pojawienie się tanich i pojemnych obwodów scalonych pchnęło naprzód automatyzację. Mikroprocesory pozwalają na dokładniejszą i bardziej wszechstronną kontrolę umożliwiając modyfikację produkcji tak dalece, że na jednej taśmie powstają różnicowane wyroby. Jednak największe znaczenie mikroprocesory będą miały przy produkcji jednostkowej. Sterowane elektronicznie obrabiarki nie tylko będą służyły do powtarzalnych czynności, jak obecnie. Łatwość zmiany ich programu sprawi, że staną się opłacalne krótkie serie produkcyjne a nawet pojedyncze wyroby. Co więcej, wprowadzenie mikroelektroniki obniżyło koszt urządzeń sterujących z połowy do 10% kosztu obrabiarki.

Natomiast roboty mogą zautomatyzować pracę zespołową. Z powodu małej czułości mają obecnie ograniczone znaczenie przy produkcji taśmowej oraz w pracach ciężkich

i ryzykownych. Wyposażenie robotów we wzrok i dotyk bardzo rozszerzy zakres ich działania. Rokiem przełomowym był 1979, gdy wiele wytwórni samochodów zainstalo- wało taśmy montażowe wyposażone właśnie w roboty. Nie były one jeszcze dość precyzyjne dla wymogów większości prac zespołowych. Dopiero następna generacja robotów wyposażonych w mikroelektroniczne czujniki odeśle do lamusa większość obecnie pracujących taśm montażowych, pozbawiając zatrudnienia zwłaszcza kobiety.

Revolucja przemysłowa miała marginalny wpływ na sektor usługowy. Obecnie automatyzacja umożliwia wzrost wydajności pracy biurowej, handlu, bankowości, ubezpie- czeń i w ogóle w sektorze publicznym. Społeczeństwo informacyjne, w które Zachód się przekształca, zasadniczo zmieni pracę biurową. Kapitał przypadający dotąd na jed- nego zatrudnionego w biurach wynosił mniej niż jedną dzie- siątą tego, jaki przypadał w przemyśle. Obecnie to się zmienia. W 1985 roku sprzedaż minikomputerów biuro- wych może osiągnąć pół miliona sztuk, podczas gdy w roku 1970 liczba komputerów wszystkich rodzajów na całym świecie nie przekraczała 100 tysięcy.

Nowy sprzęt elektroniczny znacznie zwiększy tempo pracy biurowej. Komputer może być przystosowany do przetwarzania danych, dyktowania, przepisywania, wyko- nywania facsimile. Procesory werbalne (*word processors*) piszą obecnie z szybkością od 5 do 100 wierszy na minutę, lecz nowa generacja będzie wykonywać kopie z szybkością 18 tysięcy wierszy na minutę (!).

W marcu 1981 roku poczta zachodnioniemiecka urucho- miła system teletex. Są to wyposażone w pamięć automaty- czne maszyny do pisania, które – korzystając z istniejącej sieci łączności – komunikują się ze sobą z szybkością 300 znaków na sekundę. Stało się możliwe biuro bez papieru, gdzie wszystkie dane i teksty będą przechowywane w pa- mięci komputera a udostępniane na ekranach.

Najbardziej rozpowszechnioną i najważniejszą społecznie technologią lat osiemdziesiątych może być videotext. Jest to urządzenie do przechowywania, kodowania i dekodowania informacji w formie wizualnej, która na żądanie użytkow- nika może być udostępniona przez łącza telekomunika-

cyjne: radiowe, przewodowe lub telefoniczne. Pojemność systemu jest w zasadzie nieograniczona, ponieważ dane są przechowywane w komputerowych bankach informacji.

Mikroelektronika nie mogła też ominąć telekomunikacji. W 1965 roku pojedynczy satelita dysponował 240 łączami telefonicznymi. W 1980 roku najnowsze miały już 12 tysięcy. Koszt jednego łącza spadł z 22 tysięcy dolarów do 800 rocznie. Przed rokiem 1985 pojawi się następna generacja satelitów mających po 100 tysięcy łączy, o koszcie 30 dolarów rocznie za jedno. Obniżka kosztów objęła również same aparaty. W 1965 roku jeden satelita kosztował 10 milionów dolarów, a w piętnaście lat później – 300 tysięcy. Paraboliczne urządzenia odbiorcze do łączności satelitarnej są dziś sprzedawane w Japonii po 200 dolarów. Prywatne stacje odbiorcze stają się więc coraz popularniejsze, zwłaszcza w Japonii i w Kanadzie, na terenach o nikłej gęstości zaludnienia.

Również szkolnictwo nie uniknęło komputerów. Mikroelektronika może zapewnić elastyczność kształcenia niemal równą nauczycielowi. Komputer indywidualizując instrukcje będzie mógł dostosowywać metodykę kształcenia do potrzeb studenta. Komputerowe pomoce szkoleniowe mogą złamać barierę między wykształceniem formalnym a nieformalnym, zaś komputer domowy będzie mógł pełnić podobną rolę edukacyjną, co dziś telewizja. Będzie jednak nie tylko dostarczał informacji, lecz także nadzorował ich przyswajanie i wykorzystanie. Część edukacji będzie mogła odbywać się w domu, zwłaszcza że na poziomie uniwersyteckim jest to najdogodniejsze miejsce do studiowania.

### **Skutki społeczno-polityczne**

Komputery umożliwiły automatyzację kontroli oraz mechanizację arytmetyki i logiki, co pozwala im zastąpić człowieka w myśleniu sformalizowanym. Mikroelektronika nie wniosła tu nic nowego, lecz niesłychanie nasiliła ten proces. Najpoważniejsze skutki społeczne ma automatyczne przetwarzanie danych wspierające systemy informacyjne w zarządzaniu, księgowości, bankach i ubezpieczeniach, służbach socjalnych, statystyce i rejestracji ludności.

Obecnie istnieją odrębne systemy zbierania danych o ludziach. Własne banki informacji ma służba zdrowia, ubezpieczenia społeczne, policja czy służby kadrowe wielkich organizacji. Jednostka jest więc znana administracji w różnych rolach: organizmu biologicznego, przestępcy lub działacza. Połączenie tych systemów zagraża ludzkiej wolności. Automatyczne przetwarzanie danych stwarza właśnie taką groźbę wytworzenia kompletnego, choć wykoślawionego, obrazu jednostki ludzkiej. Dlatego w niektórych krajach wprowadzono zakaz porównywania danych z różnych systemów oraz prawo obywatela do sprawdzenia rzetelności danych o sobie i obowiązek poinformowania o użyciu danych przechowywanych w pamięci systemu.

Gdyby każdy dom miał terminal podłączony do ogólnokrajowej sieci informatycznej, można by w społeczeństwach demokratycznych wzmocnić więź zwykłych obywateli z politykami za pośrednictwem natychmiastowych plebiscytów. Umocniłoby to jednak więzi pionowe kosztem poziomych, wyrażających opinię grupową. Zamiast więc sprzyjać prawdziwej debacie politycznej komputeryzacja mogłaby jedynie osłabić poczucie bezsilności obywateli a nawet sprzyjać apatii, gdy każdy będzie podejrzewał, że jego głos jest nie tylko wysłuchiwany lecz także rejestrowany. Przewidywalność opinii publicznej ustabilizuje politykę rządową, ale również zagrozi pokojowym zmianom politycznym i społecznym innowacjom. Ambiwalencję komputeryzacji widać na przykładzie wymiaru sprawiedliwości; ułatwienie w ściganiu przestępców jest rzeczą dobrą, lecz nie wiemy, w jakim stopniu społeczeństwo potrzebuje luzu dla dewiacji, by zachować zdolność ewolucji.

Operacje umysłowe człowieka dzielą się na dwa rodzaje: jedne są racjonalne, analityczne, związane z rachowaniem, czytaniem i pisanie. Drugie są intuicyjne, całościowe, związane m.in. ze wzorami percepcji i zdolnościami muzycznymi. Komputeryzacja wzmacnia myślenie racjonalne kosztem nieracjonalnego, twórczego myślenia. Zakłóca równowagę naszych procesów myślowych dając przewagę jednemu z dwu uzupełniających się sposobów myślenia. Wprowadza mechanistyczną racjonalność w stosunki społeczne, które przeważnie mają nieformalną i nieracjonalną naturę.

Struktury sformalizowane są sprawniejsze w osiąganiu poszczególnych celów. Automatyczne przetwarzanie danych wzmacnia więc władzę demokratyczną kosztem nie zorganizowanych segmentów społeczeństwa. Zwiększa wydajność biurokratycznych sposobów wytwarzania dóbr, administracji, świadczenia usług i rozwiązywania problemów. Informatyka zarazem zwiększa wrażliwość społeczeństwa na zakłócenia. Skutki załamania scentralizowanych systemów komputerowych, na których polegają biurokracje, są znacznie groźniejsze niż załamanie służb zdecentralizowanych o małej współzależności. Stanowi to argument na rzecz decentralizacji i delegowania władzy w dół. Nie ma tu ścisłego determinizmu technologicznego. Informatyka utrudnia opozycję wobec władzy biurokratycznej, lecz sposób jej użycia jest określony przez siły społeczne. Można jednak się spodziewać, że informatyka będzie służyła silniejszym i bogatszym powiększając ich wpływy.

Systemy informacyjne mogą być z góry nakierowane na określoną grupę użytkowników, dlatego prawna gwarancja powszechnego dostępu do informacji może być niewystarczająca. Ponadto umiejętność korzystania z takich systemów jest zróżnicowana. Równy dostęp do informacji nie jest więc tym samym co równy dostęp do wiedzy. Zapewne więc pogłębi się społeczne rozwarstwienie i będzie zależeć tyleż od poziomu wykształcenia i umiejętności korzystania z systemu, co od zdolności płacenia za usługi. Tylko ułamek społeczeństwa odniesie wielkie korzyści, reszta pozostanie jeszcze dalej w tyle. Inną groźbą jest izolacja jednostki siedzącej w domu i gadającej z maszyną, choć nie ma ostatecznych dowodów alienacji. Badania efektów rozmowy telefonicznej wskazują bowiem, że nie jest to słaba wersja rozmowy twarzą w twarz, lecz nowe zjawisko, które wyzwoliło nieoczekiwane siły mowy uwolnionej od napięcia rozmowy bezpośredniej. Podobnie może być z domowym komputerem.

### **Rewolucja za progiem**

Przenikanie mikroelektroniki do ekonomii i życia społecznego jest już bardzo szerokie, choć nie zawsze widoczne. Roboty w miejscu pracy (jeszcze niezbyt liczne i głównie w Japonii), automatyzacja czynności urzędniczych, elektro-

niczne systemy bankowe, nowe urządzenia domowe, komputery co krok – to zwiastuny nadchodzącej rewolucji.

Automatyzacja przemysłu i usług do tego stopnia podniesie wydajność pracy, że może każdemu zapewnić wysoki standard materialny życia, bez wyczerpywania zasobów planety i przy ułamku pracy fizycznej wykonywanej obecnie. W rezultacie automatyzacji zniknie tradycyjna klasa robotnicza. Początkowo nastąpi eliminacja brudnych, nudnych i niebezpiecznych czynności oraz skracanie czasu i lat pracy. Później może powstać społeczeństwo, w którym jednostka będzie miała czas i możliwości osiągnięcia spełnienia w uprawianiu swych zainteresowań. Mikroprocesory mogą się okazać kluczem do utopii, lecz – jak to w bajkach – na drodze czyhają liczne niebezpieczeństwa.

Mikroelektronika zagraża niezależności narodów i jednostek na skutek natychmiastowej dostępności informacji o nich. Będzie sprzyjała dalszej komplikacji instytucji i społeczeństwa, które i tak już obecnie z trudem poddają się sterowaniu. Umożliwi wielką decentralizację władzy, ale równie dobrze – wielką centralizację.

W kulturze bazującej na technice ludzie dzielą się na tych, którzy rozumieją jej działanie i na tych, którzy tylko naciiskają guziki. Z chwilą, gdy «czarne skrzynki» pojawią się na każdym kroku, a technologiczne wyrafinowanie cywilizacji znajdzie się poza zasięgiem pojmowania większości, może powstać przepaść pomiędzy garstką, która wie i resztą, która nic nie rozumie. Grozi to kapłaństwem technologów i technokratów. Mikroelektronika tworzy też niebezpieczeństwo izolacji i alienacji jednostki. Koncentracja wejść informacyjnych w osobnym pokoju, skupienie się na możliwościach komunikowania – często bezosobowego – z pamięcią komputerów unieruchomią rodzinę w domu i pogłębią jej izolację.

Mikroelektronika spowoduje długotrwałe, strukturalne bezrobocie. Nie można liczyć na dotychczasowy mechanizm, który sprawiał, że po przejściowym spadku zatrudnienia, wywołanym nową technologią, wzrastał się popyt, powstawały nowe rynki i miejsca pracy w usługach. Tym razem sektor drugi – przemysłowy i sektor trzeci – usługowy, zautomatyzują się jednocześnie, gwałtownie podnosząc wydajność pracy. Wśród pierwszych kandydatów do

automatyzacji znajdują się wielkie struktury biurokratyczne i tak uważane przez opinię publiczną za bezosobowe, a ponadto za niewydajne i ociężałe. Zostanie również zagrożone zatrudnienie w transporcie, łączności i służbach publicznych, jeśli wydajność pracy nie będzie tam sztucznie utrzymywana na niskim poziomie.

Spadek obecnego poziomu bezrobocia byłby możliwy tylko pod warunkiem rozwoju światowych rynków, gdyby kraje zacofane stały się wielkimi nabywcami dóbr przemysłowych i inwestycyjnych. Jest to jednak mało prawdopodobna perspektywa. Kraje uprzemysłowione nie kwapią się do ofiar związanych z ustanowieniem nowego, międzynarodowego ładu ekonomicznego, za którym Klub Rzymski opowiada się w kolejnych raportach.

### Światowe zależności

Z powodu międzynarodowej konkurencji ekspansja mikroelektroniki jest procesem obiektywnym, niezależnym od woli poszczególnych krajów. Tempo w tym wyścigu nadają Stany Zjednoczone i Japonia.

Kompanie amerykańskie wytwarzają 70 proc. światowej produkcji obwodów scalonych. Rząd amerykański finansuje badania prowadzone przez Departament Obrony i NASA. Zamówienia rządowe pozwalają wytwarzać coraz bardziej zaawansowane urządzenia półprzewodnikowe, zanim powstaje dla nich rynek handlowy. Inną była droga japońska z powodu braku budżetu obronnego. Japonia wcześniej niż inne kraje zrozumiała korzyści płynące z mikroelektroniki (Pierwszy prosty mikroprocesor został specjalnie zaprojektowany dla pierwszego japońskiego kalkulatora.) Około 15 lat temu uzgodniono tu szczegółowy program ustanowienia «społeczeństwa informacyjnego» i podjęto budowę silnego przemysłu komputerowego, wprowadzając zarazem cła protekcyjne. Jednym z elementów tego programu były współfinansowane przez rząd i przemysł badania nad wytwarzaniem ciasno upakowanych obwodów scalonych, które odniosły sukces i spowodowały groźną konkurencję dla USA.

Natomiast Europa zachodnia jest zapóźniona z powodu braku rynku kosmicznego i wspólnych przedsięwzięć

rządowo-przemysłowych. W 1979 roku tylko jedna trzecia obwodów scalonych zastosowanych w przemyśle europejskim była rodzimej produkcji, reszta pochodziła głównie z USA. Podczas gdy Japonia energicznie wprowadza mikroelektronikę do możliwie największej liczby przemysłów, rządy zachodnioeuropejskie muszą usilnie przekonywać swych przedsiębiorców o korzyściach stosowania obwodów scalonych. Na popieranie tej technologii rządy w Europie zachodniej wydają rocznie miliard dolarów, drugie tyle pochodzi od firm prywatnych. Ale w USA miliard dolarów rocznie na badania wydaje jedna tylko firma – IBM.

Jeśli sprawy zostawi się własnemu biegowi, to automatyzacja fabryk w głównych krajach przemysłowych pozbawi Trzeci Świat głównego atutu gospodarczego – tańszej siły roboczej. Zwolnienie rozwoju gospodarczego nakłoni bogate kraje do ożywienia własnego przemysłu tekstylnego i odzieżowego, które ostatnio rozwinęły się w Azji Południowo-Wschodniej dzięki koniunkturze lat sześćdziesiątych i taniej sile roboczej. Ponadto koncentracja nowej technologii w krajach Północy powiększy lukę między bogatymi i biednymi.

Od 1978 roku powstała w krajach rozwiniętych nowa generacja zautomatyzowanych wytwórni mikroprocesorów. Do tego czasu lokowano w krajach Trzeciego Świata zakłady elektroniczne montujące podzespoły wyprodukowane w USA lub Europie. Do prostych, powtarzalnych czynności wykonywanych pod mikroskopem opłacało się angażować tanią, niewykwalifikowaną siłę roboczą. Obecnie te czynności albo przenosi się ze stosunkowo rozwiniętych krajów azjatyckich, jak Singapur, Hong-Kong, Tajwan, Korea Południowa, do mniej zaawansowanych i tańszych jak Tajlandia czy Filipiny – albo się je automatyzuje.

Pogarszające się warunki ekonomiczne zaostrzą konkurencję międzynarodową. Protekcjonizm nie objawia się już we wzroście taryf celnych i restrykcjach handlowych, lecz w bardziej wyrafinowanej postaci – rządowego promowania i finansowania prac badawczo-rozwojowych we własnych przemysłach. Obecnie wyścig koncentruje się na produkcji mikroprocesorowych układów pamięci (*memory*

*chips*) o bardzo wysokim poziomie scalenia (*Very Large Scale Integration*), które każdy kraj stara się wytwarzać u siebie, by uniknąć zależności.

Zdaniem autorów raportu produkowanie własnych mikroprocesorów nie ma jednak większego znaczenia, ponieważ są one dostępne na światowym rynku w dowolnej ilości i jakości. Zresztą, stanowią tylko 10% wartości urządzeń elektronicznych. Dlatego niektórzy eksperci sądzą, że pomoc rządowa powinna się skupić na wytwarzaniu pozostałych 90% wartości urządzeń.

Rozpowszechnienie tanich systemów automatycznych zmieni międzynarodowy podział pracy. Produkcja wróci z krajów o niskiej płacie siły roboczej do krajów bogatych. Tanie systemy automatyczne w połączeniu z najwyższymi kwalifikacjami umożliwiają bowiem elastyczność produkcji nieosiągalną w zacofanych krajach Trzeciego Świata. Kraje te wprawdzie będą stać na automatykę, lecz będą miały wielkie trudności z oprogramowaniem urządzeń. Programy dostępne w krajach przemysłowych nie będą pasowały do ich potrzeb. Brak możliwości produkcyjnych zaawansowanego sprzętu (*hardware*), trudności z opracowaniem właściwego oprogramowania (*software*) i drenaż mózgów spowodują zmianę międzynarodowego podziału pracy kosztem krajów rozwijających się. Realnie będą miały one tylko dwie możliwości wykorzystania mikroelektroniki: proste zastosowania w produktach masowych lub wytwarzanie programów na specyficzne potrzeby Trzeciego Świata.

Na przeszkodzie przyswajaniu nowej technologii przez kraje zacofane stoją specyficzne właściwości mikroelektroniki. Funkcje spełniane uprzednio przez różne komponenty mechaniczne, elektromechaniczne, elektryczne i elektroniczne zostały obecnie umieszczone w pojedynczym elemencie. Stała się więc niemożliwa pierwotna strategia przyswajania technologii przez «rozpakowanie», czyli podział procesów i produktów na pojedyncze, stopniowo opanowywane części. Obecnie technologia jest «spakowana» lub «zamrożona» w samych elementach stając się «czarną skrzynką» dla użytkownika. Ma to poważne konsekwencje. Po pierwsze, wartość dodawana do produktu podczas montażu pojawia się teraz na wcześniejszych eta-

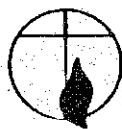
pach produkcji, które odbywają się w krajach uprzemysłowionych. Po drugie, grupowanie coraz większej liczby funkcji w pojedynczym składniku wymaga projektowania systemowego, które jest zbyt trudne dla krajów zacofanych.

Mikroelektronika najpewniej wzbogaci bogatych, a biednych zuboży, co wynika z panującej obecnie tendencji wzrostu. Oto w roku 1978 wartość sprzętu do przetwarzania danych w USA, Japonii i Europie zachodniej stanowiła 83% wartości globalnej, 17%, przypadające na resztę świata, wzrosło za pięć lat do 20%. Dotyczy to głównie Europy wschodniej i kilku nie wymienionych krajów rozwiniętych. Komputery niejednej wielkiej firmy bankowej mają więcej mocy niż całe Indie. W ciągu najbliższych pięciu lat przepaść między Zachodem a resztą świata jeszcze bardziej się pogłębi.

## Zakończenie

Przewidywania ostatniego raportu rzymskiego przyjmują założenie o uniknięciu globalnej katastrofy. Nie jest ono pewne. Wyznawane dotąd doktryny militarne polegały na odwetowym odstraszaniu agresji. Obecnie jednak pojawiły się doktryny walki nuklearnej, ponieważ mikroelektronika powiększyła precyzję pocisków. Im bardziej dwa supermocarstwa przystosowują się do doktryn walki nuklearnej, tym większe narasta prawdopodobieństwo wojny jądrowej. Powstanie przekonanie, że jest to wojna możliwa do prowadzenia i do wygrania. Mikroelektronika umożliwiła również rozstrzygający atak z zaskoczenia. W opinii pewnych naukowców taki atak jest prawdopodobny a nawet - nieunikniony.

Jeśli ci ludzie się nie mylą, przedstawione tu prognozy powinny wyglądać zupełnie inaczej.



*Anna i Maciej Cistowie*

## Papalagi

Przez szereg wieków Europa odkrywała «barbarzyńców». A teraz oni odkrywają Europę. Kto jest górą w rachunku kultur?

Tuiavii z Tiavea odwiedził świat białego człowieka. Wrócił do swej wsi na Upolu, jednej z wysp Samoańskich, i opowiedział przy ogniu szczepowym o tym, jak żyje «Papalagi». Jak pracuje, w co wierzy, gdzie mieszka.

Słowa Tuiaviego spisał w narzeczu polinezyjskim Erich Scheurmann, etnograf zaprzyjaźniony z Tuiaviim. Scheurmann przełożył potem swe polinezyjskie zapiski na język niemiecki i wydał je w Zurychu w latach dwudziestych\*.

\*

Świat białego człowieka różni się od świata Tuiaviego z Tiavea przede wszystkim tym, że jest w nim wiele różnych sztucznych urządzeń. Ale wielki Duch jest i tak silniejszy od Maszyny – powie Tuiavii.

*Papalagi ze wszystkiego potrafi zrobić sobie dzidę i maczetę. Bierze błyskawicę z nieba, ogień i wrzącą wodę i wydaje im rozkazy. A one stają się jego posłusznymi wojownikami. Papalagi wie, jak żywą błyskawicę uczynić jeszcze żywszą i jaśniejszą, palący ogień jeszcze bardziej palącym a prędką wrzącą wodę jeszcze prędszą. On jest naprawdę Papalagim, jest Połannikiem.*

W tym miejscu wyjaśnijmy, że «Papalagi» w narzeczu, w którym Scheurmann spisał opowieść Tuiaviego, znaczy tyle co «Przenikający niebo». Pierwszy biały misjonarz, który wylądował na Samoa przybył tam łodzią żaglową. Tubylcy sądzili, że widoczny z daleka biały żagiel jest dziurą w niebie, i że to przez nią właśnie zstępuje ku nim «Papalagi».

Papalagi, postaniec wielkiego Ducha, potrafi pokazywać różne sztuki. Umie być rybą i ptakiem, i kretem mieszkającym pod ziemią. *Na żelaznych kołach pod stopami prześciga galopujące konie – mówi Tuiavii. Ma wielkie czołna do pływa-*

\* *Der Papalagi* (wydanie rozszerzone) Tamer i Staehelin, Zürich 1979.

*nia po wodacz i inne, do nurkowania w głębi mórz. Papalagi używa warczących maczet do cięcia drzew na plastry i te maczety nigdy się nie męczą. Maszyny nawet najgrubsze pnie dzielią tak łatwo, jakby matka rozłupywała dzieciom owoce taro.*

*Jeśli zaśpiewałeś jakąś pieśń – Białą ją schwyta i po chwili odda ci ją z powrotem na czarnym krążku. Papalagi umie też zamykać w pudełku ze szklanym okiem prawdziwy wygląd człowieka, a potem wypuszczać go mnóstwo razy – i ten widok się rusza!*

*Ale widziałem jeszcze większe cuda niż te – powiada Tuiavii. Mówiłem wam już, że Papalagi kradnie błyskawice z nieba. I tak jest rzeczywiście! On poluje na nie specjalną maszyną, i ta maszyna musi je połykać i gryźć, a w nocy wypływa błyskawice pod postacią ławic świetlików, gwiazd i małych księżyców rozjaśniających ulice wielkich wsi białego człowieka.*

*Białą sięga ręką przez wielkie morze, a jego stopy prześcigają wiatr i chmury. Ucho Białego potrafi usłyszeć tam w Europie, co się tu szepce na Upolu. Papalagi widzi też nocą. I potrafi patrzeć przez rzeczy na wylot, tak jak wy przez wodę, kiedy przyglądacie się dnu laguny.*

*Wszystko to, co widziałem w Europie i co wam teraz przekazuję, bracia, jest tylko małą częścią mnóstwa różnych dziwów białego człowieka – mówi Tuiavii. Białą Posłaniec jest bogaty, ale chciałby być jeszcze bogatszy. Chciałby zbudować Maszynę, która by go uczyniła silniejszym od jego władcy. Bóg jednak na to nigdy nie pozwoli. Na razie to on jeszcze ciągle decyduje o tym, kto i kiedy ma umrzeć i On, a nie Białą porusza, jak chce księżycem, słońcem i wiatrami.*

*Naczelnik Tiavei radzi pobratymcom nie bać się zanadto silnych maszyn Papalagiego. Wielki Duch jest silniejszy! W pełnym samoanśkim słońcu widać przecież, że te cuda białych ludzi, to tylko spore zabawki, czasem niebezpieczne, ale jednak zabawki: gdyż nie istnieje nic, co stworzył Białą, a co choćby trochę mogło się równać z potęgą cudów wielkiego Ducha.*

*Bogate i piękne są chaty potężnego Alii (Pana), które on nazywa pałacami – rzecze Tuiavii – i jeszcze piękniejsze wysokie chaty zbudowane na cześć Boga białych. Te chaty*

wznoszą się nieraz wyżej niżli szczyty Tofua (wysokiej góry na Upolu). A jednak domy te są szare i pospolite w porównaniu z byle krzewem hibiskusa okrytym ognistymi kwiatami, albo z wysmuktą palmą, albo kolorowym, rozrostym lasem koralowym. Papalagi nie umie też tkąć tak delikatnie jak pająk, i nie zbudował nigdy żadnej maszyny ani maszynki doskonalej choćby tak, jak zwyczajna mrówka piaskowa.

Polinezyjskim mewom nie odpadają w locie skrzydła – zdarza się to jednak aeroplanom białych ludzi. Każda z tych dużych zabawek Białego ma jakieś własne słabe miejsce i kryje niedobrą tajemnicę. Żadna maszyna nie potrafi się sama poruszać. Maszyny muszą mieć swych strażników. Ale rzecz najgorsza w tym, że maszyny oprócz drzewa albo czarnego kamienia zjadają też ludzką miłość – powiada Tuiavii.

Człowiek umie kochać tylko to, co zrobiła jego własna ręka. Tego, co zrobiła żelazna ręka maszyny, człowiek nie kocha. Pomyślcie bracia, co by wam przyszło z łodzi wyciosanej przez taką zimną, bezkrwistą istotę w parę chwil, ale bez waszego udziału? Maszyna nie umie się śmiać, ani nie umie płakać. Nie potrafi nic powiedzieć o swoim wysiłku. Jest obojętna. Rzecz zrobiona przez nią jest też obojętna. Na tym polega przekleństwo świata białych ludzi: Papalagi karmi krwią i mlekiem coś, co mu rodzi martwe dzieci.

Bóg powiedział: ty będziesz ptakiem, ty będziesz rybą, ty będziesz drzewem. Ale Papalagi chce inaczej: sam chce być ptakiem i rybą, nie przestając przy tym być człowiekiem. Na koniu przebiegam wieś szybciej niż bez konia – mówi Tuiavii – i prędzej docieram na miejsce. Ale wtedy niewiele po drodze widzę. I nikt mnie do siebie nie zaprasza. Chodzi przecież nie tylko o to, żeby osiągnąć cel...

Papalagi bez przerwy chce być już u celu. Większość maszyn ma mu to właśnie ułatwić. Zaledwie jednak przybywa w jedno miejsce, natychmiast woła go drugie. I tak pędzi Papalagi przez życie bez wytchnienia, wciąż do przodu, w pogoni za odmianą, z oczami utkwionymi daleko w przodzie.

Cóż tak poganiam Białego? Poganiam go strachem przed śmiercią. Bo Białe, który zbudował tyle wspaniałych maszyn, nie zbudował ciągle najważniejszej: maszyny wydłużającej w nieskończoność życie. I dlatego wszystkie sztuczki, któ-

*rymi bawi się Papalagi, na dobrą sprawę nudzą go samego i umieszczaćliwiają. My, bracia – kończy Tuiavii – pozostaniemy na zawsze, wierzę w to, przy tych maszynach i sztukach, których nikt nie stworzył, bo one są dziełem Boga, wielkiego Ducha.*

\*

Papalagi nie ma czasu. Czas można popsuć jak sztukę płótna. Biały człowiek rodzi się z dobrym, nie podartym, całym czasem między wschodem i zachodem słońca, między dzieciństwem i starością, i zaraz, nie zdążywszy jeszcze odrosnąć od ziemi, zaczyna go dzielić, strzyc, mierzyć, zszywać znów dzielić; gubić i wyrzucać bezcenne ścinki. Dorośli przytykają dzieciom do uszu małe żelazne maszynki, żeby swe pociechy zachęcić do czytania i dzielenia czasu.

Są niewielkie i większe maszynki. Te największe biały człowiek umieszcza na wysokich wieżach, żeby je było dobrze zewsząd widać. Co pewien czas – zauważa naczelnik Tiavei – taka maszyna zaczyna głośno hałasować. To krzyczy duch walczący z żelazem w jej sercu! Kiedy hałas się ucisza Papalagi wzdycha: i oto ubyla jeszcze jedna godzina mego życia...

Mówię wam, bracia, to jest jakiś rodzaj choroby białych. Powiedzmy, że któryś z nich ma ochotę poleżeć na słońcu albo popływać łódką, albo być z kobietą. Nic z tego! Żaden się nie oderwie od «pracy», bo mu «szkoda czasu». Białym na wszystko «szkoda czasu». Tracą życie, żeby zarobić na czas. I tracą czas, żeby zarobić na życie.

A teraz opowiem wam o czymś, co was na pewno bardzo zdziwi. Otóż Papalagi, nawet kobieta albo zupełnie małe dziecko, dokładnie wie, ile księżyców i wschodów słońca minęło, od kiedy ujrzeli pierwsze wielkie światło. Co roku w dniu nazywanym «urodzinami» nie wiadomo dlaczego dostają Papalagi prezenty i kwiaty i zapraszają gości na wielkie jedzenie. Ci biali, co mi pokazywali Europę, wstydzieli się za mnie, kiedy – pytany ile mam lat – odpowiadałem ze śmiechem «nie wiem!». Wy, bracia, wiecie, że liczenie i sprawdzanie, ile się ma księżyców, jest zajęciem głupim i smutnym, bo w ten sposób człowiek dowiaduje się, kiedy jego życie zaczyna się kończyć. Kiedy zaczyna się kończyć życie Papalagiego, ten wzdycha i myśli tylko o jednym: «już wkrótce

umrę». Z niczego nie umie się już cieszyć, martwi się tylko i przez to dwa razy prędzej – rzeczywiście umiera.

Czy są w Europie ludzie, którzy mieliby bardzo dużo wolnego czasu? Spotkałem jednego takiego człowieka – mówi Tuiavii. – To był biedny, brudny i samotny włóczęga. Nikt go nie szanował. Ten Biały rzeczywiście nigdzie się nie spieszył i miał w oczach łagodny, melancholijny uśmiech. Spytałem go, skąd bierze tyle wolnego czasu. Odrzekł: «Nigdy nie wiedziałem, co zrobić ze swoim czasem». Nie spieszył się, bo nie umiał, nie wiedział, do czego można by się spieszyć. I też nie był szczęśliwy.

Biały człowiek wysiła się, żeby poszerzyć, wydłużyć i pogrubić swój czas. Zaprzął do tego zadania większość swoich maszyn. I po co on się tak męczy? – pyta Tuiavii. – Wydaje mi się, że czas wyslizguje mu się z ręki jak ryba. Bo Papalagi zbyt kurczowo ściska czas. Czas mu ucieka, a Biały go goni i pogania, i nie daje mu odetchnąć. Czas musi stać wciąż przy Białym i musi pracować, musi coś mówić albo śpiewać. A przecież czas jest cichy, czas kocha cichą radość, spokój i wygodną matę. Papalagi nie rozumie czasu, nie umie się nim posługiwać, traktuje go po swojemu, to znaczy brutalnie. I czas go nie lubi.

\*

Najcięższą chorobą Białego jest bezustanne myślenie – powiada Samończyk. – Duch białych ludzi jest niby strzelający wysoko ogień albo ciągle naprężona linka wędk. My, z wysp, budzimy w Papalagich naszym małym myśleniem wielkie politowanie.

Biały nie potrafi nie myśleć. Niemyślenie, życie wszystkimi częściami ciała, a nie samą głową, przychodzi Papalagiemu z najwyższą trudnością. Gdy zaświeci słońce, Biały natychmiast zauważa: «oho, zaświeciło słońce». A przecież idzie nie o to, żeby myśleć o słońcu, a o to, żeby leżeć na słońcu. Mądry Samończyk bierze w siebie ciepło nie głową, a rękami, stopami, udami, brzuchem. Pozwala myśleć o słońcu swojej skórze. Ona też przecież myśli, tylko inaczej niż mózg.

Podczas gdy głowa myśli, większość zmysłów Białego spoczywa w głębokim uśpieniu. W ten sposób Biały – ciężko się trudząc – przesypia równocześnie większą część swego życia. Zmysły i umysł Papalagiego nie przyjaźnią się

ze sobą. *Biały jest jednym człowiekiem w dwóch kawałkach – spostrzega Tuiavii.*

Nie wiadomo, dlaczego Biali tak się puszą z powodu swoich myśli. Robią wokół nich wiele hałasu, spisują i pokazują wszystkim dokoła. Wydaje im się chyba, że myśli mogą być tak samo piękne, jak stworzone przez wielkiego Ducha kwiaty, góry i lasy... *Palmy, góry i kwiaty też są mądre – powiada Tuiavii. – Ale gdyby z tego powodu traciły czas na robienie wielkiej wrzawy, nie miałyby go już na ołśniewanie pięknoscią... Bo musicie wiedzieć, bracia, że ciężka choroba myślenia sprawia, iż Papalagi prędko się starzeje i brzydnie.*

Co się ze mną stanie po śmierci? Albo co było, kiedy mnie nie było? Myślenie o tym nie ma najmniejszego sensu, bo to jest tak, jakby człowiek chciał oglądać słońce z zamkniętymi oczami. *A jednak biały człowiek chce widzieć z zamkniętymi oczami. Odwraca się od morza, od światła, od tańca na wielkim placu, od dziewcząt. Chodzi z zamkniętymi oczami, jest umarły za życia – mówi Samoaniec.*

O mądrym Białym powiadają, że to «tęga głowa». Nie silna ręka czy noga, ani wrażliwe ucho, ani zwinność innych członków, tylko «tęga głowa». Tęga głowa stara się wszystko «poznać». Poznawanie polega na przybliżaniu różnych rzeczy do oczu i na podglądaniu ich. *Jest to wstrętne zabawa Białych – powiada Tuiavii.*

Lecz nie dość tego. *Biały chwytą na przykład skolopendrę. Nabija ją na ciekłą igłę. Potem wyrzywa jej jedną nogę. Chce wiedzieć jak wygląda noga bez ciała i ciało bez nogi. Teraz Biały nadziewa nogę na drucik cienki jak włos i kładzie ją pod szkłem, po czym patrzy na to wszystko przez czarną rurę zaostrażając wzrok. Silne oko Białego przenika wszystko: łyzy, włosy, skrawki skóry. Biały zagląda w rzeczy dzieląc je tak długo, aż wreszcie nic się już nie da podzielić, i wtedy Papalagi zagląda w to nic. Oto dotarł do celu swego poznawania, osiągnął najwyższą mądrość, widzi, że już nic więcej nie da się zobaczyć.*

Ale mógł się tego Biały domyślać na samym początku, zanim jeszcze zaczął męczyć skolopendrę! Bo musiał prze-czuwać, że jedynie wielki Duch widzi rzeczy naprawdę na wylot. *Wspinasz się na czubek palmy, ale pień palmy wreszcie się kończy, trzeba zawracać i niebo pozostaje, jak było, tajem-*

*mnicą... Trzeba przyznać – oświadcza Samończyk – że naj-  
mądrzejsi z Papalagi po pewnym czasie też do tego  
dochodzą.*

*Biali zarażają się nawzajem swoim chorym myśleniem. Rzucają myśli na białe wąskie maty zwane «papierem». Robi się z tego papieru «książki» i rozsyła je po całej okolicy. Takie wstążki papieru leżą we wszystkich chatach Białego i przyciągają młodych na równi ze starymi niczym głowa cukru szczury... Większość Białych nie myśli samodzielnie, tylko według chorych myśli powszechnie uznawanych «tęgich głów». Tylko najodporniejsi potrafią zachować w tym całym zamieszaniu zdrowie i równowagę. Ich głowy nie pękają pod naporem myśli i jest w nich miejsce także dla prawdziwego światła.*

*Białego o mocno obciążonej głowie nazywa się «wykształconym». Taki Papalagi wie na przykład, jakiej długości jest palma. Ale bywa, że nie zna smaku orzecha kokosowego. Papalagi pamięta rozmiary księżyca, gwiazd i odległych krajów. Zna nazwy rzek, roślin i zwierząt, których nigdy nie widział. Zapytaj go o cokolwiek, a zacznie odpowiadać, zanim jeszcze ty zdążysz zamknąć usta. Głowa Białego jest jak szybkostrzelna broń.*

*Jedynym lekarstwem na te straszne ciężary gniotące głowę byłoby umiejętne zapomnianie. Ale Biali nie ćwiczą się w zapomnianiu. W ich szkołach dzieci uczą się tylko pamiętania...*

*Kochani bracia, nie ma czego Białemu zazdrościć. Papalagi chciałby nas nauczyć myślenia, ale nam jego myślenie jest niepotrzebne. Czy uczyniłoby nas ono szczęśliwszymi na ciele i na duchu? Na pewno nie. Myślenie odbiera duchowi prawdziwe światło. Myśli sprawiają też, że głowa i reszta ciała przestają się ze sobą przyjaźnić. Myślenie jest chyba najcięższą z chorób białego człowieka.*

*Nie pozwólmy się nią zarazić.*



Andrzej Hutorowicz

## Człowiek a przyroda

*...nasza cywilizacja zainteresowana jest w mechanicznej kontroli przyrody. Staliśmy się rasą technologicznie zaawansowanych durniów, żyjących na świecie, którego nie znamy, przy czym nasza tragedia polega dodatkowo na tym, że nie mamy zamiaru ani chęci dowiedzieć się czegoś więcej poza tym, co ma na nas bezpośredni wpływ.*

Allen W. Eckert „The HAB Theory”

Człowiek jest «twarem», który w historii Ziemi pojawił się stosunkowo późno. Mimo to jego działalność jakże często doprowadzała do zachwiania równowagi, określanej przez naukowców mianem «ekologicznej», co prowadziło wprost do katastrofy. Że nie są to puste słowa, świadczą o tym np. dzieje wielkich ośrodków kultur starożytnych rozwijających się w miejscach, gdzie dziś są pustynie (saharyjsko-indyjski obszar) albo co najwyżej niewysoka twardolistna roślinność krzewiasta (obszar śródziemnomorski – pierwotnie porośnięty lasami dębowymi – czy leżący tu Liban z symbolicznymi już tylko cedrami). Można przyjąć, że aktywności kulturowej, gospodarczej, rolniczej człowieka towarzyszyło wprowadzanie nieładu, dysharmonii w otoczeniu, co w konsekwencji prowadziło do niszczenia nie tylko przyrody (!), ale też tworów człowieka i jego samego.

Jaka jest różnica między zagrożeniem wywoływanym przez kultury starożytne a współczesną cywilizację? Są chyba dwie – zasięg działania, czyli obszar poddany presji człowieka, oraz idąca za tym inna siła oddziaływania. Stąd jakże często z różnych stron świata docierają alarmujące doniesienia: wymierające gatunki zwierząt i roślin, masowe ataki szkodników czy wyczerpywanie się zasobów tzw. przyrody nieożywionej – minerałów, ropy naftowej, węgla kamiennego, czystej wody, czystego powietrza. Nasuwa się więc pytanie o przyczyny tego procesu.

Odpowiedź na to pytanie jest oczywista. Człowiek – tworząc swoje kultury – tracił świadomość faktu, iż jest elemen-

tem biosfery, elementem ekosystemów, a w związku z tym podlega wszystkim prawom przyrody. Utwierdzenie w przekonaniu, że człowiek jest kimś poza elementami struktur funkcjonalnych ekosystemów, może mieć dwa poziomy – pierwszy, podstawowy, czyli świadomość bycia poza prawami przyrody i drugi, czyli przekonanie o zależności praw przyrody od człowieka, a znaczy to, że wszelkie poczynania podejmowane są bądź to z przeświadczeniem o całkowitej bezkarności, bądź to o możliwości ustalania skutków oddziaływania na ekosystemy.

Takie zagubienie człowieka ma wiele źródeł. Sięgają one zarówno ku początkom naszego gatunku, jak i do wnętrza istoty ludzkiej. Źródłem najstarszym, a jednocześnie podstawowym, jest patologia relacji: *rządzę – jestem rządzony*. Doskonałą syntezę tej relacji, omawiając poglądy A. Kępińskiego, przedstawił ks. Józef Tischner w artykule „Społeczeństwo dialogu” w „Tygodniku Powszechnym” nr 44 z 31.10.1982 roku. Stwierdził, że relacja *rządzę – jestem rządzony* jest wynikiem wewnętrznej struktury człowieka, a tworzy ją potrójny metabolizm – energetyczny, biologiczny i informacyjny. Dwa pierwsze, mające charakter podstawowy, zabezpieczają między innymi biologiczne istnienie gatunku. Wyjątkowe znaczenie ma natomiast ład wymiany informacji – dialog będący podstawą tworzenia harmonijnych wspólnot ludzkich. Patologia władzy – to niszczenie *struktur dialogu i zastępowanie ich strukturami metabolizmu energetycznego*. *Wiąże się to z przejściem od istnienia na płaszczyźnie poziomej do istnienia na równi pochyłej, od współżycia z innymi do życia nad i pod innymi*. Taka struktura społeczna propaguje, zmusza niejako, człowieka (pamiętajmy jednak, że to on jest jej twórcą) do zajmowania pozycji przekaźnika siły – *człowiek chce potwierdzać swe istnienie wyłącznie dzięki przepływającej przez niego mocy i wywieranej na zewnątrz przemocy*. Ostatecznie efektem takich struktur jest uprzedmiotowienie pod-podmiotów, jest poczucie konieczności sprawowania pełnej kontroli nad pod-osobami oraz poczucie pełnej podległości, uzależnienia pod-ludzi.

Nasze ludzkie rozumienie przyrody zawsze było kształtowane antropogenicznie, jako zmieniony, przetworzony, ale

jednak obraz naszych wewnątrzpopulacyjnych stosunków. Świadczą o tym wszelkie naukowe koncepcje funkcjonowania przyrody, a więc: klasyfikacje, podziały i związane z nimi trudności – choćby w wyznaczaniu granic pomiędzy, przez nas wydzielonymi, grupami elementów ekosystemów czy samych ekosystemów; budowane modele funkcjonowania organizmów żywych wyłącznie w oparciu o zasady mechaniki itd.

W rozważaniach nad stosunkiem człowieka do przyrody podkreśla się, że jego instrumentalny charakter często doprowadzał już do wypaczenia powiązań człowiek → człowiek. Jest to jednak stwierdzenie niepełne. Jak wielokrotnie stwierdzono, w przyrodzie wszelkie oddziaływania mają istotę sprzężeń zwrotnych łączących wielokierunkowo poszczególne elementy. Dlatego ważnym uzupełnieniem powyższego poglądu jest stwierdzenie, że stosunek do przyrody jest konsekwencją oddziaływań człowiek → człowiek.

To wypaczenie jest, jak już to zaznaczono, najstarszym, ale jednocześnie najbardziej podstawowym czynnikiem zniekształcającym stosunki człowiek → przyroda. Inne mają zresztą charakter w jakimś przynajmniej stopniu pochodny.

Kolejne źródło opiera się na pewnej interpretacji biblijnego nakazu: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i czynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszelką istotą, która chodzi po ziemi* (Rdz 1,28). Słowa te człowiek w swoim rozwoju kulturowym odczytywał jako nakaz przekształcania, «uczlówieczania» całej przyrody. Stanowiły one też choćby podświadome potwierdzenie stylu działania opisanego na początku tych refleksji, a wynikającego z wypaczenia relacji rządzą – jestem rządzony. Takie zrozumienie jest niestety dość powszechne wśród chrześcijan i to stanowi o związku myśli, kultury chrześcijańskiej, tak szeroko przecież rozpowszechnionej w świecie, z wewnętrznym zaburzeniem samego człowieka. I tu rodzi się postulat wielkiej wagi, jaką ma przedstawianie tego nakazu w duchu bardziej chrześcijańskim, w duchu miłości odpowiedzialnej za powierzony nam – ludziom – świat przyrody.

Trzecim źródłem jest kultura mechanistyczna, wyrażająca się w coraz większych możliwościach świadomego czy – równie niebezpiecznego – nieświadomego oddziaływania na przyrodę. Stwarza ona zagrożenie poprzez praktycznie nieograniczone możliwości działania. Jest jednak również niebezpieczna poprzez przebudowę świadomości człowieka – tworząc poprzez potęgę siły poczucie władzy absolutnej.

Drogi prowadzące do takiej świadomości są więc różne. Te trzy wymienione źródła nie muszą być i pewnie się są pełną analizą przyczyn. Wskazują one jednak na złożoność zjawiska i jego nie dostrzeganą głębię. Aby te rozważania nie miały charakteru czysto teoretycznego, trzeba zaznaczyć, że praktyczne wnioski musi wysnuć każdy człowiek.

*Jerzy Laskowski SJ*

## **Małżeństwo w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego**

25 stycznia 1983 r. Jan Paweł II podpisał konstytucję apostolską „*Sacrae disciplinae leges*” promulgującą nowy Kodeks Prawa Kanonicznego<sup>1</sup>, który jest uwspółcześnioną wersją prawa ogłoszonego przez Benedykta XV w 1917 r. Minęło 66 lat. Zmieniły się społeczno-kulturowe warunki życia, uległo pogłębieniu spojrzenie na tajemnicę Kościoła.

Społeczności rozwinięte ład i porządek społeczny świadomie utwierdzają prawem, na gruncie prawa nawiązują współpracę. Natomiast prawo kościelne ma funkcje ściśle religijne: wiąże się z samourzeczywistnianiem się Kościoła, jest na usługach Królestwa Bożego.

Jednak nie wszystkie przepisy w systemie prawnym spełniają w jednakowym stopniu swoje podstawowe zadania. Raz ustalone normy z czasem mogą stać się martwą literą. Są też przepisy, których moc prawna nie jest w pełni skuteczna. Każdy system prawny jest zjawiskiem historycznym, powstał w ściśle określonych warunkach i starał się wyjść naprzeciw istniejącym potrzebom, zgodnie z założeniami, jakie stały u jego podstaw. Zmiana zewnętrznych warunków życia przyczynia się do osłabienia skuteczności pewnych przepisów. Skuteczne pełnienie przez prawo kościelne funkcji podstawowych (ściśle religijnych) i funkcji wtórnych (poza religijnych) wymaga dobrego osadzenia go w rzeczywistości społeczno-kulturowej oraz w nauce i życiu Kościoła. Z tych wymagań zdawał sobie zapewne sprawę Jan XXIII, kiedy 25 stycznia 1959 r. zapowiedział rewizję kodeksu prawa kanonicznego. Dzieło reformy kodeksu podjęto po zakończeniu Soboru. Rozpoczęcie prac nad prawem kościelnym dopiero po Soborze było w pełni uzasadnione, ponieważ chodziło o przeprowadzenie rewizji

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska „Sacrae Disciplinae Leges”*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polski), 1983, nr 1, s. 14.

Kodeksu na podstawie uchwał Vaticanum II, a szczególnie na podstawie eklezjologii soborowej. W styczniu 1966 r., powołana wcześniej przez Pawła VI papieska komisja do spraw Kodeksu Prawa Kanonicznego, rozpoczęła pracę w dziesięciu grupach<sup>2</sup>. Wypada też nadmienić, że wieloletnia praca nad nowym kodeksem miała charakter kolegialny<sup>3</sup>. Opracowane schematy i propozycje rozsyłano do konsultacji konferencjom episkopatów całego świata i uniwersytetom katolickim, nawiązując współpracę w całym Kościele. W jej wyniku powstał nowy Kodeks, dobrze zakorzeniony w nauce Soboru Watykańskiego II<sup>4</sup>, wypełniający soborowe posłannictwo wobec współczesnego świata.

### Prawo małżeńskie

Choć liczba przepisów normatywnych w nowym Kodeksie w stosunku do starego uległa znacznej redukcji z 2414 do 1752 kanonów, dzieli się on nie na pięć, jak dawny Kodeks, ale na siedem ksiąg. Poszczególne księgi dotyczą: norm ogólnych, Ludu Bożego, posługi nauczania, posługi uświęcania, dóbr doczesnych Kościoła, sankcji karnych w Kościele oraz procesów. Czwarta księga – o posłudze uświęcania – w części poświęconej sakramentom, zawiera normy dotyczące małżeństwa.

W prawie małżeńskim liczba przepisów uległa zmniejszeniu ze 132 do 111 kanonów. Nowe prawo małżeńskie zostało sformułowane w sposób bardziej syntetyczny. Poza tym niektóre normy wyeliminowano. Zwłaszcza te, które nie odpowiadały współczesnej rzeczywistości Kościoła. W wielu przypadkach wprowadzono nowe przepisy.

Zupełną nowością stało się wprowadzenie do tekstu prawa małżeńskiego definicji małżeństwa, sformułowanej następująco: *Przymierze małżeńskie, na mocy którego mężczyzna i kobieta stwarzają między sobą wspólnotę całego życia, ze swojej natury jest skierowane na dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa. Zostało ono między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa do godności sakramentu* (kan. 1055 §1). Za główny cel małżeństwa mamy zatem uważać dobro samych małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa. Definicja nie hierarchizuje poszczególnych dóbr. Odmienne spojrzenie w stosunku do dawnego kodeksu – który wymieniał dwa porządko-

wane sobie cele – polega głównie na personalistycznej wizji małżeństwa, charakterystycznej dla Soboru Watykańskiego II. Ojcowie Soboru, w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, podkreślili osobowy wymiar małżeństwa: *Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną, osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa* (KDK, 48).

Tekst soborowy wskazuje, że przymierze małżeńskie zawiązuje się poprzez wzajemne oddanie i przyjęcie, w ramach którego każda ze stron staje się darem i *jest przyjmowana w poczuciu daru*<sup>2</sup>. Zdolność zawierzenia się i przyjęcia drugiej osoby świadczy o osobowym wymiarze człowieka. Człowiek-osoba jest podmiotem, który potrafi nadać kierunek swojemu życiu, stawać się darem dla drugiej osoby. Spojrzenie osobowe na człowieka doszło jeszcze wyraźniej do głosu w podkreśleniu osobistej zgody nowożeńców przy zawieraniu małżeństwa.

## Zgoda małżeńska

Zawarcie małżeństwa dokonuje się przez osobiście, w odpowiedniej formie, wyrażoną zgodę małżeńską. Ważna zgoda małżeńska wymaga odpowiedniego zaangażowania rozumu i woli, dwóch podstawowych władz duchowych człowieka<sup>3</sup>. Zgodzie wyrażonej na zewnątrz powinna towarzyszyć wewnętrzna intencja poślubienia partnera. Przedmiot zgody małżeńskiej dotyczy małżeństwa i akceptacji jego trzech podstawowych przymiotów: nierozzerwalności, wyłączności i płodności. Zakwestionowanie jednego z pod-

<sup>2</sup> Bp. W. Wójcik, *Reforma prawa kanonicznego. Jan XXIII i jego dzieło*. W: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Wyd. SS Loretańsk, Warszawa 1972, t. 5, s. 324.

<sup>3</sup> „Kodeks ten – w pewnej analogii do Soboru – jest owocem kolegialnej współpracy zrodzonej ze wspólnych wysiłków rzeczoznawców i instytucji w całym kościele”. Jan Paweł II, dz.cyt., s. 14.

<sup>4</sup> Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego jest zakorzeniony w szczególny sposób w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* i w konstytucji pastoralnej *Gaudium et Spes* Soboru Watykańskiego II.

<sup>5</sup> Kard. K. Wojtyła, *Personalistyczna koncepcja człowieka*. W: *Specjalistyczne aspekty problemu antykoncepcji*, TPT, Kraków 1980, s. 24.

<sup>6</sup> Kard. K. Wojtyła, dz.cyt., s. 16.

stawowych przymiotów małżeństwa – względnie wewnętrzne wykluczenie samego małżeństwa, które ma miejsce w symulacji<sup>7</sup> – powoduje wadę zgody lub jej całkowity brak. Braku zgody nie jest w stanie uzupełnić żadna ludzka władza. Wada zgody uniemożliwia zawarcie małżeństwa.

W dawnym i nowym prawie małżeńskim przywiązuje się duże znaczenie do zgody małżeńskiej. W obydwu kodeksach wymaga się od każdego zawierającego małżeństwo odpowiedniego rozeznania umysłowego o naturze małżeństwa. Za niezbędne uznaje się takie rozeznanie, w którym nowożeńcy zdają sobie sprawę, że małżeństwo jest związkiem trwałym między mężczyzną a kobietą, zawieranym w celu zrodzenia potomstwa. (Por. nowy kodeks – kan. 1096 §1 i stary kodeks – kan. 1082 §2). Wymagania te nie są zbyt wielkie. Chodzi o to, by każdy partner był zdolny zrozumieć wartość przymierza małżeńskiego w jego najbardziej istotnych elementach. W obydwu kodeksach zwraca się również uwagę na to, by zgoda małżeńska miała charakter w pełni ludzki, była wolna od strachu i przymusu. Oba kodeksy określają w sposób identyczny strach i przymus, który powoduje nieważność małżeństwa. *Nieważne jest małżeństwo, które zawiera się z przymusu lub poważnej, zewnętrznej i niesprawiedliwie wywołanej bojaźni, od której jeśli ktoś chce się uwolnić, jest zmuszony zawrzeć małżeństwo* (Por. nowy kodeks – kan. 1103, stary kodeks – kan. 1087 §1). Z określenia tego wynika, że przymus, który powoduje nieważność małżeństwa, ma być poważny, zewnętrzny, niesprawiedliwie wywołany i stanowić przyczynę sprawczą decyzji zawarcia małżeństwa.

Nie wszystkie normy dotyczące zgody małżeńskiej są jednakowo sformułowane w obu kodeksach. Znaczna ich część różni się między sobą w większym lub mniejszym stopniu. Nawet samo pojęcie zgody małżeńskiej jest odmiennie sformułowane w każdym z kodeksów. W kodeksie z 1917 r. określa się zgodę małżeńską jako *akt woli, poprzez który każda ze stron przekazuje i przyjmuje prawo do ciała dożgonne i wyłączne, w porządku do aktów z natury swojej zdolnych do zrodzenia potomstwa* (kan. 1081 §2). Przedmiotem zgody małżeńskiej jest „prawo do ciała”, które wyraża się w podejmowaniu współżycia seksualnego zdolnego do zrodzenia potomstwa. Od momentu ślubu współmałżonek zdo-

bywa prawo do ciała żony, a żona do ciała męża i dlatego nie mogą rozporządzać nim samowolnie. W nowym kodeksie określa się zgodę małżeńską jako *akt woli, w którym mężczyzna i kobieta, nieodwołalnym przymierzem wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu ustanowienia małżeństwa* (kan. 1057 §2). Tutaj podkreśla się element twórczy zgody małżeńskiej, ujmuje się ją w sposób dość ogólny, ale pełniejszy i bardziej osobowy. Szczególnie mocno akcentuje się wymiar międzyosobowy małżeństwa, czyni się to w sformułowaniu, które mówi o wzajemnym oddaniu i przyjęciu siebie. Nie wymienia się wyraźnie ani prawa do ciała, ani aspektu prokreacyjnego, ale go się nie wyklucza. Prawo do ciała jest zawarte w sformułowaniu, które mówi o wzajemnym oddaniu i przyjęciu siebie w celu ustanowienia małżeństwa.

Określenie zgody małżeńskiej jest powiązane z wizją małżeństwa. W dawnym prawie małżeńskim nie zwracano dostatecznej uwagi na miłość osobową, a mocno podkreślano wymiar prokreacyjny małżeństwa. Znalazło to wyraz w ukazaniu podwójnego celu związku małżeńskiego. *Pierwszorzędnym celem małżeństwa jest wydanie na świat i wychowanie potomstwa; drugorzędnym celem jest wzajemna pomoc i zaspokojenie popędu* (kan. 1013). Wydanie na świat i wychowanie dzieci, czyli pierwszorzędny cel, wyróżnia małżeństwo od innych grup społecznych i dlatego nowożeńcy, którzy naprawdę pragną zawrzeć związek małżeński, nie mogą wykluczać potomstwa. Tymczasem określenie zgody małżeńskiej w nowym kodeksie jest powiązane z personalistyczną wizją małżeństwa ukazaną w dokumentach II Soboru Watykańskiego.

Stary i nowy kodeks stoją na stanowisku, że zgoda małżeńska powinna być aktem w pełni ludzkim, to znaczy takim, w którym ma miejsce odpowiednie poznanie i wewnętrzna wolność wyboru. Identyczne wymagania wynikają z podobnej wizji człowieka. Prawodawca widzi w człowieku osobę obdarzoną przez naturę rozumem i wolną wolą. Rozum ukierunkowuje go na prawdę, a wola w stronę dobra. Obie władze, rozum i wola, nie wykluczają się wzaje-

<sup>7</sup> Por. M. Pastuszko, *Próba wyjaśnienia pojęcia całkowitej symulacji małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne” 1971, nr 1-2, s. 13-31, tenże, *Całkowita symulacja małżeństwa a inne braki zgody małżeńskiej*, „Prawo Kanoniczne” 1981, nr 1-2, s. 321-341.

mnie, ale w działaniu są powiązane ze sobą. Poznanie wywiera wpływ na działanie woli. *Nihil volitum nisi cognitum* – nic nie jest chciane, co nie jest poznane – mawiali filozofowie, którzy zajmowali się teorią poznania. Dzięki rozumowi i wolnej woli człowiek potrafi podejmować działania intencjonalne. Istota ludzka może wybierać między różnymi wartościami, angażować się w realizowanie zadań, jakie uzna za słuszne, ponieważ nie jest wewnętrznie w sposób bezwzględny zdeterminowana. Bezsprzecznie w realizowaniu swoich zamierzeń napotyka na trudności zewnętrzne i wewnętrzne, ale ich przezwyciężanie sprzyja wzmocnieniu własnej podmiotowości.

Zawarcie małżeństwa jest aktem w pełni ludzkim, który wymaga od nowożeńców odpowiedniego zaangażowania umysłu i woli. Wady w zakresie poznania czy działania woli, które pozbawiają zgodę małżeńską charakteru w pełni ludzkiego, uniemożliwiają ważne zawarcie związku małżeńskiego. W świetle tej uwagi staje się bardziej zrozumiała nowa norma, która mówi, że *niezdolnymi do zawarcia małżeństwa są ci:*

1° którzy nie mają wystarczającego używania rozumu;

2° którzy nie mają rozeznania w zakresie istotnych praw i obowiązków małżeńskich, jakie powinny być wzajemnie przekazane i przyjęte;

3° którzy z przyczyn natury psychicznej są niezdolni do wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich (kan. 1095).

Dwa pierwsze przepisy wskazują na niezbędność odpowiedniego stopnia rozeznania praw i obowiązków małżeńskich przy wyrażaniu zgody małżeńskiej. Obie normy występowały w dawnym prawie. Trzeci przepis, który mówi o niezdolności psychicznej do wypełniania istotnych obowiązków małżeńskich, jest nową normą. W dotychczas obowiązującym prawie zwracano uwagę na niezdolność wypełnienia obowiązków małżeńskich w sferze współżycia seksualnego (*impotentia coeundi*)<sup>8</sup>. Obecnie ujmuje się pojęcie „niezdolności” szerzej, uwzględnia się wyraźnie akcent psychiczny. Wypada nadmienić, że pierwotnie zamierzano ograniczyć treść tej normy do anomalii psychoseksualnych. Ale w końcu sformułowano ją szerzej, ponieważ nie tylko anomalie psychoseksualne, ale również inne anomalie psychiczne są zdolne wywołać ten sam skutek. Osoba, która ze

względem na swoją strukturę psychosomatyczną jest niezdolna do wypełnienia podjętych obowiązków, zawartych w zgodzie małżeńskiej, jest niezdolna do ważnego zawarcia małżeństwa<sup>9</sup>. Nikt nie może ważnie zobowiązać się do spełnienia rzeczy dla niego niemożliwej<sup>10</sup>.

Psychopatia konstytucjonalna, schizofrenia, homoseksualizm potrafią uniemożliwić wywiązanie się z obowiązków wynikających ze zgody małżeńskiej. Niezdolność do nawiązania relacji międzysobowej o charakterze albo trwałym, albo wyłącznym lub niezbędnym do podjęcia wspólnego seksualnego, jest przyczyną uniemożliwiającą ważne zawarcie małżeństwa, o ile odznacza się trwałością i pojawiła się już w okresie poprzedzającym zawarcie ślubu.

Wypada nadmienić, że przed promulgacją nowego kodeksu Rota Rzymska wielokrotnie zwracała uwagę na konieczność dyspozycji psychicznej niezbędnej do realizacji przedmiotu zgody małżeńskiej jako przymiotu wymaganego do ważnego zawarcia małżeństwa<sup>11</sup>. W przypadku występowania braku zdolności niezbędnych do wywiązania się z przedmiotu zgody małżeńskiej orzekano nieważność małżeństwa<sup>12</sup>.

Norma o niezdolności zawarcia małżeństwa z tytułu niezdadności psychicznej do wypełniania istotnych obowiązków małżeńskich jest zakorzeniona w prawie naturalnym i wynika z niego. Dlatego stanowiła podstawę orzeczeń Roty Rzymskiej przed formalnym umieszczeniem jej w nowym kodeksie. Natomiast normą pozytywną, która zadecydowała o pojawieniu się dodatkowej wady zgody małżeńskiej w nowym kodeksie, jest kanon o podstępnym oszustwie. Prawodawca postanowił otoczyć ochroną prawną osobę niewinną przed skutkami podstępnego działania. Dlatego postanowił: *Kto zawiera małżeństwo oszu-*

<sup>8</sup> Por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, Katowice 1976, s. 154–163.

<sup>9</sup> U. Navarrete, *Mutationes et praevisae innovationes in iure matrimoniali*, „Prawo Kanoniczne” 1972, nr 1–2, s. 12.

<sup>10</sup> U. Navarrete, *Incapacitas assumendi onera uti caput autonomum nullitatis matrimonii*, „Periodica” 1972, nr 61, s. 47–48.

<sup>11</sup> Por. *Sententia coram De Jorio die 20. 12. 1967*, „SRR Decisiones” 1967, vol. LIX, s. 872–873.

<sup>12</sup> Por., A. Stankiewicz, *Homoseksualizm jako przyczyna nieważności małżeństwa według najnowszej jurisprudenencji rotalnej (1956–1976)*, „Prawo Kanoniczne” 1979, nr 3–4, s. 179–198.

*kany podstępem, dokonanym w celu uzyskania zgody, odnośnie do jakiejś cechy drugiej strony, która z natury swojej może poważnie zakłócić życie małżeńskie, zawiera małżeństwo nieważnie* (kan. 1098).

Działanie podstępne zmierzające do zawarcia małżeństwa może mieć charakter negatywny lub pozytywny. W przypadku negatywnym działania podstępnego ukrywa się prawdę. W przypadku zaś pozytywnego działania podstępnego mówi się nieprawdę. Nie każde działanie podstępne powoduje nieważność małżeństwa. Do orzeczenia nieważności małżeństwa, na podstawie cytowanego kanonu 1098, wymaga się wystąpienia kilku warunków. Podstępne działanie musi być przyczyną sprawczą zawarcia małżeństwa. O przyczynowym działaniu świadczy najlepiej fakt, że gdyby zainteresowana osoba знаła prawdę, nie zawarłaby małżeństwa. Przez postępowanie zmierzające do podstępnego oszukania rozumie się podjęcie takich działań, które są zdolne wprowadzić w błąd człowieka roztropnego. Wreszcie cecha nie ujawniona w ramach działania podstępnego musi wywoływać poważne zakłócenia w życiu małżeńskim. Wypada zaznaczyć, że prawodawca sformułował tę normę w sposób szeroki, nie wydzielił ściśle określonej kategorii działań, ale objął nią wszystkie przypadki wywołane działaniem podstępnym.

W okresie prac przygotowawczych nad nowym kodeksem wielu prawników domagało się wprowadzenia normy zabezpieczającej osobę niewinną przed działaniem podstępnym<sup>13</sup>, ale nie było między nimi jednomyślności co do jej formy. Jedni opowiadali się za ujęciem taksatywnym, w którym podaje się szczegółowe przypadki jej stosowania, inni proponowali ujęcie ogólne. Każda forma ma zalety i wady. Ujęcie taksatywne ułatwia bez wątpienia pracę sędziów, ale nie obejmuje wszystkich przypadków. Natomiast forma ogólna pozwala otoczyć ochroną prawną większą liczbę osób, stwarza większe możliwości jej stosowania, ale zawiera niebezpieczeństwo dowolności w jej interpretacji i możliwość wystąpienia nadużyć. Prawodawca opowiedział się za formą ogólną. W ten sposób dał wyraz osobistej trosce o otoczenie ochroną prawną jak największej liczby osób niewinnych, które padły ofiarą podstępnego działania współpartnera i przejawił zaufanie wobec tych, którzy są

odpowiedzialni za właściwe stosowanie norm prawnych w sądach kościelnych.

W ten sposób poszerzono zakres ochrony prawnej wobec osób, które wyrażają zgodę małżeńską. Wcześniej, w starym kodeksie, prawodawca otoczył ochroną prawną wolność decyzji poślubienia współmałżonka przez wprowadzenie przeszkody uniemożliwiającej zawarcie małżeństwa pod przymusem.

## Wnioski

1. Porównanie dawnych przepisów prawa małżeńskiego z nowymi normami, głównie na odcinku zgody małżeńskiej, pozwala dostrzec nowe akcenty i nowe normy. Fakt ten nie powinien wzbudzać większego zdziwienia. Prawo nie jest wartością autonomiczną, ale ma związek z życiem, wyrasta z życia i je kształtuje. Głębokie zmiany, jakie dokonały się w świecie od ostatniej promulgacji kodeksu w 1917 r., wymagały przystosowania części prawa kościelnego<sup>14</sup> do nowych warunków. Prawo kościelne wyrasta z natury Kościoła i służy jego samourzeczywistnianiu się. W dużym stopniu do pojawienia się nowych ujęć w prawie małżeńskim przyczynił się Sobór Watykański II. Prawodawca kościelny zmierzał przede wszystkim do przystosowania treści Kodeksu Prawa Kanonicznego do ducha i nauki Soboru.

2. Nowe normy i akcenty w prawie małżeńskim nie mają charakteru przeciwnego w stosunku do przepisów zawartych w dawnym kodeksie. Wnikliwa analiza obu dokumentów pozwala dostrzec ciągłość norm zakorzenionych w prawie naturalnym oraz w pozytywnym prawie Bożym. Ciągłość nie wyklucza pełniejszego i głębszego ich ujmowania. W nowym prawie małżeńskim istnieje pełniejsze określenie małżeństwa i zgody małżeńskiej. Lepiej też opracowano wady zgody małżeńskiej. W nowym kodeksie doszedł wyraźnie do głosu personalistyczny wymiar małżeństwa, który został mocno wyeksponowany przez Sobór. Małżeństwo jako wspólnota osobowa wymaga szczegól-

<sup>13</sup> Por. J. Rybczyk, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako postulowany tytuł nieważności małżeństwa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 1963, t. X, z. 3, s. 127-141; B. Zubert, *Dyskusja nad uznaniem nieważności małżeństwa z tytułu podstępnego wprowadzenia w błąd*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 1971, t. XVIII, z. 5, s. 75-92.

<sup>14</sup> Prawo kościelne składa się z prawa Bożego (pozytywnego i naturalnego), które jest niezmiennie, i z prawa ludzkiego - zmiennego.

nego zabezpieczenia prawnego. Samo rozeznanie istotnych uprawnień i przedmiotu zgody małżeńskiej nie jest w stanie zapewnić możliwości życia w małżeństwie widzianym jako wspólnota życia i miłości. Potrzebna jest odpowiednia zdolność psychiczna, niezbędna do wywiązania się z podjętego zobowiązania w ramach wyrażonej zgody małżeńskiej. Prawodawca wyszedł naprzeciw tej potrzebie poprzez wprowadzenie normy o niezdolności, z przyczyn natury psychicznej, do przyjęcia istotnych obowiązków małżeńskich (por. kan. 1095 §3). W drugiej nowej normie – o podstępnym działaniu z myślą skłonienia współpartnera do wyrażenia zgody (kan. 1098) – otoczył szczególną ochroną prawną osobę niewinną, która padła ofiarą podstępnego działania.

3. Dwa nowe, cytowane kanony są sformułowane w sposób szeroki, ogólny. Sprawne i właściwe ich stosowanie przez sądy kościelne wymaga wypracowania przez prawników dodatkowych wskazań, które umożliwią ich właściwe stosowanie, zgodnie z intencją prawodawcy. Bez nich łatwo można interpretować nowe normy w sposób rygorystyczny względnie zbyt laksystyczny. Wypada nadmienić, że norma o podstępnym wprowadzeniu w błąd – jako norma pozytywna – działa od chwili jej promulgowania. Natomiast norma o niezdolności natury psychicznej do przyjęcia istotnych obowiązków opiera się na prawie naturalnym i dlatego obowiązuje wstecz. Obowiązywalność wstecz stanowi podstawę do podejmowania dochodzeń w sprawach wątpliwych, gdy chodzi o ważność małżeństwa zawartego przed ogłoszeniem nowego prawa.

Znajomość kościelnego prawa małżeńskiego powinna przyczynić się do lepszego zrozumienia wymiaru osobowego małżeństwa i umożliwić pełniejsze jego realizowanie zarówno w wymiarze mikro- jak i makrospołecznym.

#### **Le mariage dans le nouveau Code de Droit Canon**

Promulgué le 25 janvier 1983 par le pape Jean Paul II le Code de Droit Canon, fortement basé sur la doctrine du II Concile de Vatican, veut devenir l'instrument efficace dans la transmission du message du Concile au monde contemporain, et tâche de garantir plus que ne le faisait l'ancien Code, les droits fondamentaux de la personne

contractant le mariage. Deux nouveaux canons importants définissant les défauts de l'accord conjugal sont cependant formulés d'une façon trop générale. Leur application juste et bien exercée exige l'élaboration de directives supplémentaires par des juristes.

Michał Jagiełło

## Program kulturalny «Tygodnika Warszawskiego» (1945–1948)

O tygodniku tym pisze się niewiele, tym bardziej trzeba więc zacząć od przypomnienia podstawowych danych. «Tygodnik Warszawski» – *pismo katolickie poświęcone zagadnieniom życia narodowego* – zaczął ukazywać się 11 listopada 1945 r., a zniknął ze sceny naszego życia kulturalnego 5 września w trzy lata później. Wydano zaledwie 145 numerów. Trzon redakcji stanowili ludzie z chrześcijańsko-demokratycznego środowiska okupacyjnej „Unii”. Założycielem pisma był zasadniczo Feliks Jordan. Wydał jeden numer (w większym formacie) i ustąpił. Formalnie naczelnym był ks. Z. Wądołowski, faktycznie pismem kierował najpierw ks. Zygmunt Kaczyński, a później Jerzy Braun. To oczywiście określało profil.

Pod koniec 1945 r. katolicy mogli wybierać między trzema wyrazistymi orientacjami: «Tygodnik Powszechny» stawiał na długofalową pracę wokół odnowienia naszego katolicyzmu, kontynuując, w pewnym stopniu, działalność «Odrodzenia»; «Tygodnik Warszawski» nawiązywał do tradycji «Stronnictwa Pracy»; «Dziś i Jutro» (od 25 listopada tego roku) proponowało koncepcję zaangażowania socjalistycznego, ale katolickiego i narodowego zarazem. «TW» w sposób jednoznaczny opowiedział się za pluralizmem politycznym i to było źródłem jego przegranej. Zapewne także dlatego po upływie wielu lat od jego likwidacji tak mało mówi się o nim. Czasem tylko ktoś wspomni. Publicysta i historyk katolicki powie, że było to pismo *ostro polemiczne wobec nowej rzeczywistości* (A. Micewski), a marksistowski autor wytoczy działo *kontrrewolucyjnej dywersji* (K. Koźniewski). Przyjmijmy pierwsze sformułowanie, oddające – jak sądzę – istotę zagadnienia. Przypomnijmy, że są to pierwsze miesiące po zakończeniu wojny i nie ma w Polsce liczących się grup społecznych, które nie zdają sobie sprawy, że kraj znalazł się w bloku państw socjalistycznych.

cznych. Środowiska katolickie mają ostrą świadomość tego faktu i – jak wiemy – różnie się do niego ustosunkowują. Byłoby nadużyciem twierdzenie, że przyjmowano to z radością: byłoby jednak nieuczciwością zapomnienie, że wykazano dobrą wolę. Liczono przecież na to, że katolicy będą mieli możliwość współdecydowania o losach kraju. Stanisław Kutrzeba po powrocie z Moskwy, gdzie uczestniczył w debacie nad przyszłością Polski, pisał w „TP”: *Mie-dzy Rosją a Niemcami położona Polska, musi więc szukać oparcia o Rosję jako najbliższego, niestychanie silnego sąsiada, oczywiście nie zrywając węzłów najserdeczniejszej przyjaźni z Anglią i Ameryką (...)* Rozumie dobrze Polska, iż tylko jako kraj demokratyczny może się rozwijać. I dalej: *Prócz stronnictw dotychczasowych, winno powstać nowe, chrześcijańskie, które by reprezentowało cały duży odłam społeczeństwa polskiego, gotów do współpracy z Rządem Jedności Narodowej w nowych warunkach, ale nie reprezentowany przez partie dotychczasowe*<sup>1</sup>.

Episkopat, zgodnie z zasadą niewiązania Kościoła z żadną partią polityczną, zachowuje w tej sprawie oficjalne milczenie, ale wiadomo, że prymas A. Hlond dostrzegał w Stronnictwie Pracy Karola Popiela pewne walory. Rychło jednak doszło tam do podziałów. W „Komunikacie z plenarnej konferencji Episkopatu Polskiego” (8 września 1946) znalazły się sformułowania: *Biskupi stwierdzają z bólem, że w partii, która opierała swój program na światopoglądzie katolickim i dążyła do realizacji zasad chrześcijańskich, dokonano rozłamu, po którym partia w nowym układzie nie daje już rękojmi, że będzie urzeczywistniać myśli i zasady katolickie*. Episkopat uważa, że katolicy mają prawo do reprezentacji parlamentarnej, która by programem politycznym i społecznym, oraz składem osobowym wyrażała ich przekonania i wolę<sup>2</sup>. Ale w niespełna dwa miesiące po tym oświadczeniu Prymas powiadomił zainteresowanych działaczy, że nie widzi możliwości powstania stronnictwa katolickiego (A. Micewski).

Z każdym miesiącem sytuacja polityczna stawiała się coraz bardziej oczywista, choć nie wszystko jeszcze było wiadome. Ks. Z. Kaczyński – były poseł z ramienia Chrześcijańskiej Demokracji, były minister oświaty w rządzie londyńskim, bliski współpracownik W. Sikorskiego – pisał

w pierwszym numerze «TW»: *Ogół polski – z wyjątkiem niedobitków sanacyjnych – pragnie, aby w pełni niepodległa i demokratyczna Polska zachowała najlepsze stosunki sąsiedzkie z naszym aliantem wschodnim*<sup>3</sup>. A nieco później – w artykule pod znamienym tytułem: „O wolę narodu” – stwierdzał: *Nikt nam tego nie może brać za złe, że jesteśmy i chcemy pozostać sobą. Nie przeszkadza to nam w niczym iść drogą postępu społecznego, gospodarczego i cywilizacyjnego*<sup>4</sup>. Mówiąc innymi słowy, jest to przypomnienie: Przecież my istniejemy! Chcemy pozostać w zgodzie ze swymi przekonaniami, ale to nieprawda, że jesteśmy wrogami postępu i wrogami ludu! – to właśnie zawarte jest w cytowanych zdaniach. W ostrej walce ideologicznej o świadomość inteligencji strona katolicka spychana była do defensywy. Coraz częściej też dochodziło do spięć. «Tygodnik Powszechny» ratował się poziomem swej publicystyki i coraz silniej zaznaczanym dystansowaniem się od tematyki dosłownie politycznej. Tej szansy nie miał «Tygodnik Warszawski» – zbyt zdecydowanie głosił żywotność nauki społecznej Kościoła i jej przydatność w konkretnych polskich powojennych warunkach, by mógł bez szwanku przetrwać okres, który nadchodził po roku 1948. Ale w tych pierwszych trzech latach mogło się – mniej przewidyującym – zdawać, że jeszcze nie wszystko jest rozstrzygnięte. Ks. Z. Kaczyński, zapewne nie bez racji, konstatował: *Sądząc z wielu przejawów naszego życia, ruch chrześcijańsko-społeczny w Polsce, zarówno na wsi, jak i w miastach, może liczyć na duże powodzenie w okresie wolnych wyborów do naszych ciał ustawodawczych*<sup>5</sup>. A Stefan Kisielewski przekonywał: *Upaństwowienie przemysłu nie jest jedyną drogą do wprowadzenia sprawiedliwości społecznej (...)*<sup>6</sup>. Nie było to wtedy czymś niezwykłym. Konstanty Grzybowski pisał w «Kuźnicy»: *Nowego ustroju nie można określić jako „socjalistyczny”, nie można go określić również jako „kapitalistyczny”. Terminem*

<sup>3</sup> Stanisław Kutrzeba, *Jak to było w Moskwie*, „Tygodnik Powszechny”, 1945, nr 16.

<sup>4</sup> „Komunikat z plenarnej konferencji Episkopatu Polskiego”, „Tygodnik Warszawski”, 1946, nr 38.

<sup>5</sup> Ks. Zygmunt Kaczyński, *Po powrocie*, „Tygodnik Warszawski”, 1945, nr 1.

<sup>6</sup> Ks. Zygmunt Kaczyński, *O wolę narodu*, „Tygodnik Warszawski”, 1946, nr 9.

<sup>7</sup> Ks. Zygmunt Kaczyński, *Wymowa wyborów*, „Tygodnik Warszawski”, 1946, nr 25.

<sup>8</sup> Stefan Kisielewski, *Nad grobem totalizmu*, „Tygodnik Warszawski”, 1946, nr 5.

stosowanym do niego jest „demokracja ludowa”<sup>7</sup>. Jeszcze dalej szedł Edward Csató: *I u nas, i za granicą mówiło się wiele o swoistym polskim „modelu gospodarczym” i opinie brzmią na ogół jednakowo: polega on na kompromisie planowej gospodarki socjalistycznej z liberalną gospodarką kapitalizmu. Model polityczny Polski da się określić podobnie*<sup>8</sup>. W łonie PPS trwała przecież dyskusja nad tezami Juliana Hochfelda, gdzie proponowano ewolucyjną drogę do socjalizmu i wykluczano dyktaturę proletariatu<sup>9</sup>.

Redakcja «TW», opowiadając się za reformami ale ograniczonymi, podpierала się autorytetem prymasa A. Hłonda, który głosił: *Nie lękamy się ani nowoczesności, ani przemian społecznych, ani ludowej formy rządów, o ile uszanowane zostaną zasady niezmiennej moralności chrześcijańskiej*<sup>10</sup>. Precyzował to ks. S. Wyszyński w artykule „Naturalny ustrój społeczny”<sup>11</sup>, przekładając słowa Prymasa na realia społeczne i gospodarcze widziane zgodnie z doktryną katolicką, w której równie ważne znaczenie przyznaje się i jednostce, i społeczności, i własności prywatnej, i dobru wspólnemu. Komuniści wysuwali przeciwko takiemu stanowisku zasadnicze zastrzeżenia. Publicyści katoliccy, jak np. S. Kisielewski, z uporem przedstawiali swój punkt widzenia na kwestie natury ustrojowej i gospodarczej (S. Kisielewski, *Polityka i sztuka*, Warszawa-Kraków 1949, s. 61).

Ten wstęp był konieczny, by wyobrazić sobie tło, na jakim formułowano w «TW» program kulturalny. Punktem wyjścia było przeświadczenie – tak powszechne już w latach trzydziestych – że trzeba poszukiwać nowych dróg rozwoju Polski. Młodzi katolicy skupieni wokół „Prądu”, „Odrodzenia”, wileńskiego „PAX-u”, „Kultury” czy „Verbum” widzieli pilną konieczność reform społecznych w połączeniu jednak z uporczywą walką o *chrześcijańską kulturę jutra*<sup>12</sup>. Opozycyjni wobec sanacji, krytykujący równie ostro systemy liberalne jak i totalitarne, próbowali szukać własnej drogi. Drogowskazami na tej nowej drodze miały być: katolicki personalizm, społeczne encykliki papieża, tradycje rodzimej myśli demokratycznej. Nowa sytuacja, jaka zaistniała u nas po wojnie, zmusiła ich do podjęcia decyzji. Prymas A. Hłond mówił: *Chodzi o to, czy przyszłość oprzeć na zasadach i wartościach chrześcijańskich, czy na światopoglądzie materialistycznym*<sup>13</sup>. Odpowiedź na to podstawowe

pytanie-wyzwanie nie nastroczała, dla większości, problemu. Trudności zaczynały się jednak już przy pytaniu następnym: Czy katolicy mają przyglądać się biernie temu, co dzieje się w kraju? A jeśli wykluczy się bierność, w jaki sposób wyrażać swe zdanie? Którędy poprowadzić granicę między absolutną przecież koniecznością aktywności obywatelskiej a działaniami politycznymi?

«TP» walkę przeniósł na grunt kultury traktowanej jako podstawa nowej kultury chrześcijańskiej. «TW» też zajmował się problematyką kultury, ale w bezpośrednim powiązaniu z kwestiami natury społecznej i gospodarczej. Było to zgodne z linią programową pisma, które pracę rozumiało tak, jak C. Norwid, S. Brzozowski i E. Abramowski. Głównym ideologiem swoiście pojętego programu kultury pracy był Jerzy Braun, spożytkowujący w «TW» własne prace pisane podczas okupacji, a także idee konspiracyjnej „Unii”. Osoba J. Brauna tak ściśle kojarzy się z tygodnikiem «Zet» propagującym mesjanizm Wrońskiego<sup>14</sup>, iż wpływa to negatywnie na ocenę jego okupacyjnego dorobku. S. Żółkiewski, omawiając lata tuż powojenne, wspomina: *Bo też w owych latach wiele uwagi było poświęcone walce z tradycyjnym idealistycznym bełkotem. Odzywali się jeszcze po wojnie nawet pogrobowcy mesjanizmu, wydający przed wojną tygodnik «Zet», a skupieni w okresie okupacji w «Kulturze Jutra» (1943–44, wydawca – tzw. „Unia”, red. Jerzy Braun; komplet tego pisma obejmuje 200 s. druku i jest, o paradoksie, najbogatszym objętościowo wydawnictwem kulturalnym w konspiracji)*<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Konstanty Grzybowski, *Wybory a struktura społeczno-gospodarcza*, „Kuznica”, 1946, nr 44.

<sup>13</sup> Edward Csató, *Były dzień drogi*, „Kuznica”, 1946, nr 42.

<sup>14</sup> Julian Hochfeld, *Projekt do programu PPS*, „Robotnik”, 1947, nr 339, por. Jacek Raciborski, *Polska droga do socjalizmu w dyskusjach lat 1947–1957*, „Miesięcznik Literacki”, 1982, nr 12.

<sup>15</sup> Ks. Kard. August Hlond, Prymas Polski, *Chrześcijaństwo czy materializm*, „Tygodnik Warszawski”, 1945, nr 4.

<sup>16</sup> Ks. St. Wyszynski, *Naturalny ustroj społeczny*, „Tygodnik Warszawski”, 1946, nr 4.

<sup>17</sup> Jerzy Turowicz, *O chrześcijańską kulturę jutra*, „Pax”, 1936, nr 172.

<sup>18</sup> Ks. Kard. August Hlond..., dz.cyt.

<sup>19</sup> Krytykowany zresztą z pozycji katolickich. Por. Ks. Fr. Kwiatkowski T.J., *Wroński i katolicyzm*, „Przegląd Powszechny”, t. 220, 1938; a także: Jerzy Turowicz?, *Zapiski*, „Odrodzenie”, t. III, 1937, nr 5.

<sup>20</sup> Stefan Żółkiewski, *O polityce kulturalnej PPR w latach 1945–1948*, (w:) *Przezwiednie i wspomnienia*, Warszawa 1963, s. 326.

A jednak warto – nie zważając na ewentualne zarzuty, że odgrzebujemy sprawy przebrzmiałe i anachroniczne już w momencie ich powstawania – przyrzeć się «Tygodnikowi Warszawskiemu». Jest to wszak część naszej historii najnowszej i bez jej rozpoznania nie można zrozumieć okresu 1945–1948. A okres to niezwykle interesujący. Nie tylko z historycznego punktu widzenia. Dyskusje ucięte mają tendencję do odżywiania po latach! Zresztą: nie każde przypomnienie jest kontynuacją! Natomiast każde przemilczenie jest przeszkodą w normalnym rozwoju życia społecznego.

Idee konspiracyjnej „Unii” przetransponowane na łamy «TW» obracają się wokół haseł: *piękno pracy, ustrój potęgi pracy, kultura i praca*. Jest to więc bezpośrednie nawiązanie nie tylko do wymienionych wyżej trzech naszych myślicieli, ale i próba stworzenia spójnej, systemowej koncepcji ustrojowej opartej o zasady kooperatyizmu. Pomocna była tu teoria organizacji pracy L. Petrażyckiego i K. Adamieckiego<sup>16</sup>. Koncepcje „Unii” zasadały się na idei państwa chrześcijańskiego, które kierować się winno naczelną wytyczną: *Postęp twórczy osobowości w zgodzie z naturą człowieka i jego ostatecznym celem...*<sup>17</sup>. Polska ma dziejową szansę: powinna zaproponować światu odnowiony model państwa rządzącego się w pełni ideałami chrześcijańskimi. *Szacunek dla myśli i czynna miłość bliźniego, to dwie cnoty uniwersalne, które muszą być w Polsce upowszechnione, jeżeli mamy być gotowi do pełnej realizacji chrystianizmu w nowej epoce dziejów*<sup>18</sup>.

*Całe życie społeczne powinno być oparte na humanizmie chrześcijańskim interpretowanym w kategoriach personalizmu tomistycznego. Humanizm antropocentryczny odrzucający, lub usuwający gdzieś na daleki plan Boga, doprowadza z kolei, do obniżenia i ruiny człowieka* – pisała Hanna Malewska<sup>19</sup>. J. Braun zaś dopowiadał: Tylko humanizm chrześcijański. *Jedynie on bowiem jest humanizmem personalistycznym i humanizmem uspołecznionym*. A ustrój uspołeczniony – kategoria to wręcz kluczowa dla koncepcji „Unii”! – to całość organiczna, którą buduje się przez pokolenia. U nas, w kraju, są pewne elementy owej organicznej całości i nie wolno ich pochopnie niszczyć, burząc tradycyjne więzi wspólnotowe. *Nie wolno wrywać jednostek z na-*

naturalnego związku ze wspólnotami, w których one żyją i z którymi są duchowo związane<sup>20</sup>.

Najciekawsze są te partie programu, które ujmują zagadnienie *kultury pracy* nie w kategoriach ogólnych – wręcz historiozoficznych, z wyraźnym nawiązaniem do polskiego mesjanizmu – ale na poziomie podstawowych jednostek organizacyjnych, takich jak zakład pracy, gmina, małe osiedle. Nie bez powodu wyeksponowano w «TW» myśl E. Abramowskiego: *Kooperatysta nie tylko mówi o nowym ustroju społecznym, o lepszym i sprawiedliwym świecie, ale i buduje świat*<sup>21</sup>. H. Malewska podkreślała: *Sztuka, myśl, praca, wszystko to jest drogą człowieka do tej pełni, jaka mu jest sądzona*<sup>22</sup>. Zaslugą «TW» jest widzenie człowieka jako całości; scalenie elementów fizycznych i duchowych dostrzegano na każdym etapie działalności ludzkiej. Ambicją publicystów «TW» było przepełnienie codziennej aktywności Polaka-pracownika wartościami duchowymi. Aby to nastąpiło, muszą być spełnione odpowiednie warunki. J. Braun widział to następująco: *Kultura pracy postuluje zatem: 1) znaczne rozszerzenie samorządu kultury i stworzenie samorządu społeczno-gospodarczego, opartego na radach zakładowych; 2) wychowanie i zagwarantowanie praw swobodnej opinii społecznej, której organ o charakterze publiczno-prawnym znajdzie swe miejsce w aparacie państwowym; 3) ograniczenie roli państwa do zadań ustawodawczo-administracyjnych*.

*Treścią tej kultury powinien być nowy, chrześcijański humanizm (...). Zaś jej cechą naczelną powinna być przemiana stylu życia ludzkiego z wegetatywno-konsumpcyjnego na dynamiczny i twórczy*<sup>23</sup>. A więc kreacjonizm! I poczucie głębokiego sensu wykonywanej pracy, która ma służyć nie tylko pomnażaniu dóbr materialnych, ale być przede wszystkim czynnikiem twórczym w personalistycznym zna-

<sup>20</sup> Por. Jerzy Braun, *Drogowskazy przyszłej kultury*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 29.

<sup>21</sup> Jerzy Braun, *Państwo chrześcijańskie*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 45.

<sup>22</sup> Jerzy Braun, *Polska a humanizm chrześcijański*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 44.

<sup>23</sup> Hanna Malewska, *Humanizm nowożytny*, „Tygodnik Warszawski”, 1946, nr 1.

<sup>20</sup> Jerzy Braun, *Humanizm chrześcijański*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 37.

<sup>21</sup> „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 39.

<sup>22</sup> Hanna Malewska, *Rodowód humanizmu*, „Tygodnik Warszawski”, 1945, nr 1.

<sup>23</sup> Jerzy Braun, *Drogowskazy...*, dz.cyt.

czeniu tego słowa. Zasluga J. Brauna jest zwrócenie uwagi na kwestie, które dopiero teraz zaczynamy doceniać. A mianowicie: zharmonizowanie rytmu organizmu pracownika i rytmu wykonywanej przez niego pracy, odautomatyzowanie czynności pracowniczych, świadomość celowości organizacyjnej całego procesu produkcyjnego, w którym uczestniczy, i w końcu możliwość współdecydowania o swym zakładzie i możliwość realizowania praktyki kierowniczej przez robotników na różnych szczeblach zarządzania<sup>24</sup>. Silnie akcentowano zagrożenia, jakie dla człowieka niesie współczesna technokracja prowadząca pracownika do roli automatu. *W chrześcijańskiej kulturze pracy człowiek – zniwelowany przez cywilizację antyhumanistyczną – ma szanse odzyskania swej godności moralnej, swej perspektywy metafizycznej i swego szczęścia osobistego*<sup>25</sup>. To właśnie świadomość transcendentna ma być tarczą obronną przeciwko technokracji. Nurt ten zresztą był obecny w refleksji krytycznej personalistów już w latach trzydziestych. Ludwik Fryde pisał, polemizując z B. Russellem: *Nie można powstrzymać rosnącego pędu maszyny, można ją tylko – zatrzymać; chyba że wprowadzi się ją w orbitę innego celu, innego niż nieprzerwany wzrost obrotów, sensu*<sup>26</sup>.

Propozycje „Unii” – przy wszystkich zastrzeżeniach, jakie można tu wysuwać – były właśnie próbą poszukiwania sensu, nadawania pracy określonego kierunku w stronę jasno formułowanych wartości! Ustrój oparty na założeniach encyklik społecznych miał być praktyczną realizacją tego wysokiego ideału.

*Samorząd społeczno-gospodarczy i kulturalno-oświatowy stanowią tę formę, w której dynamizm twórczy inteligencji i mas ludowych może się najpełniej przejawiać. Rolą państwa jest opieka nad tą twórczością społeczną, oraz jej prawne regulowanie, a nie hamowanie jej przez nadmierną ingerencję administracji*<sup>27</sup>. Projektuje się powołanie samorządów obywatelskich, swoistej *ligi spożywców czy przyjaciół kultury*. Powstawać powinny Społeczne Komitety Obywatelskie, złożone z twórców i odbiorców kultury. *Inicjatywę w tym kierunku mogą dać z jednej strony związki zawodowe artystów i nauczycieli oraz zrzeszenia naukowców – z drugiej pracownicze związki zawodowe*. Niezależnie od tych Komite-

tów winien istnieć osobny Instytut Kultury Społecznej, porządkujący pracę Komitetów<sup>28</sup>. Zastanawiając się nad kształtem kultury narodowej stwierdzano: *Kultura elitarna klerków, żyjących „sztuką dla sztuki” w społecznej i bezdziejowej próżni jest przeciwieństwem pełnej, żywej kultury narodowej*. I dalej: *W Polsce znajdujemy się dotąd w stadium niebezpiecznego rozdzielenia pomiędzy kulturą elitarną inteligencji, społecznie izolowaną, a samorodną, lecz nie unarodowioną kulturą ludową. Droga do unarodowienia kultury prowadzi zatem przez organiczne zespolenie tych dwu czynników*<sup>29</sup>.

«TW» włączył się oczywiście do dyskusji nad kulturą, jaka toczyła się wtedy w naszej prasie. Nie negując potrzeby wypracowywania nowego kształtu kultury, publicyści «TW» zwracali uwagę na niebezpieczeństwa kryjące się w słusznym skądinąd postulacie zmian. *Kultura ma charakter organiczny, może i powinna ulegać ewolucji, iść z postępem i wymogami czasu, ale nie znosi chirurgicznych operacji* – pisała Irena Pannenkowa<sup>30</sup>. S. Kisielewski przestrzegał: *Naród, który przekłnie, oczerni, ośmieszy swoją przeszłość, zniszczy również i swą przyszłość, bowiem życie jest linią ciągłą i logiczną – żadna rzecz nie „bierze się” z niczego, wszystko tkwi korzeniami w przeszłości. Rolą intelektualistów jest osłabiać wstrząs spowodowany gwałtowną zmianą warunków społeczno-politycznych i – przeprowadzić przezeń kulturę narodową – o ile możliwości – nienaruszoną*. Kultury nie wolno wciągać do gry politycznej: *robienie z niej partyjnego argumentu – to jest podważanie samych jej podstaw, które związane są z głębokimi i niezmiennymi prawami ludzkiego istnienia*<sup>31</sup>.

<sup>24</sup> Jerzy Braun, *Piękno pracy*, „Tygodnik Warszawski”, 1946, nr 51.

<sup>25</sup> Jerzy Braun, *Zręby nowej kultury*, „Tygodnik Warszawski”, 1948, nr 35.

<sup>26</sup> Ludwik Fryde, *Marzenia racjonalisty*, „Tygodnik Ilustrowany”, 1937, nr 5, s. 96. Por. Krzysztof Dybciak, *Personalistyczna krytyka literacka. Teoria i opis nurtu z lat trzydziestych*, Wrocław 1981, s. 54.

<sup>27</sup> Jerzy Braun, *Geneza historyczna nowej kultury*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 46.

<sup>28</sup> *Wspólnota kultury i pracy*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 29.

<sup>29</sup> Jerzy Braun, *Drogowskazy...*, dz.cyt.

<sup>30</sup> Irena Pannenkowa, *Sprawa kultury polskiej*, „Tygodnik Warszawski”, 1946, nr 39.

<sup>31</sup> Stefan Kisielewski, *Nowe czasy*, „Tygodnik Warszawski”, 1946. Cyt. za: S. Kisielewski *Polityka...*, dz.cyt., s. 106–107.

W tym miejscu dochodzi do konfliktu. W istocie, nie było możliwości porozumienia: marksiści zarzucali katolikom traktowanie człowieka w oderwaniu od warunków, w jakich żyje; katolicy snuli apokaliptyczny obraz zdewastowanej kultury poddanej dyrektywom doraźnie politycznym. Kolejnym punktem spornym było upowszechnianie kultury. I znów publicystyka «TW» protestowała nie przeciwko idei, a przeciwko formie, w jakiej wprowadzano ją w życie, a może dokładniej: przeciwko pojawiającym się wtedy tendencjom zamykania kultury w zbyt ciasne ramy. S. Kisielewski dowodził, że lekceważenie sztuki czystej, bezinteresownej, elitarnej – jest groźne dla całości kultury. *Obyśmy przez to wszystko nie utracili naszej sztuki i nie stoczyli się w odmętów powtórnego barbarzyństwa*<sup>32</sup>. Sformułowania to ostre, ale tak wtedy pisano. Intelektualiści marksistowscy i intelektualiści katoliccy – przy wszystkich różnicach światopoglądowych i ideologicznych – mówili częstokroć niemal o tym samym. Obie strony opowiadały się za demokracją w życiu politycznym, obie strony nakładały na twórców kultury odpowiedzialność za ich wytwory, obie zgadzały się, że konieczna jest przebudowa naszej kultury i wprowadzenie do niej warstw dotychczas upośledzonych... A jednak tak często nie potrafili się porozumieć.

«Tygodnik Warszawski» nie miał szans na dłuższe prowadzenie swej linii programowej. Związany intelektualnie ze Stronnictwem Pracy uwikłał się w spory polityczne. To już nie była dysputa o humanizmie, personalizmie, roli inteligencji. To była walka polityczna. Koncepcja partii chadeckiej nie mieściła się w modelu, jaki zwyciężył u nas. Pismo wdało się zresztą w polemiki nie tylko z obozem marksistowskim, ale i z własnym. Było to konsekwencją przyjętych założeń. Można je określić jako dawanie świadectwa katolickiej obecności poprzez aktywne uczestniczenie w zorganizowanym ruchu politycznym. Była to więc koncepcja obciążona myśleniem w kategoriach demokracji typu zachodniego. Krytyczna wobec sanacji, pozytywnie nastawiona do haseł umiarkowania narodowych, opozycyjna wobec marksizmu, opozycyjna wobec radzieckiej praktyki budowania socjalizmu – całą swą ideologią tkwiła wciąż w końcu lat trzydziestych. Nic dziwnego, że «Tygodnik

Warszawski» miał zastrzeżenia nie tylko do grupy «Dziś i Jutro», ale i do kręgu «Tygodnika Powszechnego». Grupie «Dziś i Jutro» zarzucano, iż propagując *katolicyzm radykalny* nie precyzuje, za jakim katolickim radykalizmem się opowiada<sup>33</sup>. J. Braun bez ogródek stwierdzał, że to właśnie Stronnictwo Pracy i Katol Popiel reprezentują *chrześcijański maksymalizm*<sup>34</sup>. Taki punkt widzenia musiał powodować daleko idące skutki w ocenie bieżących wydarzeń i ich rzutowaniu na szersze tło. J. Braun omawiając pierwsze numery «Znaku» przyznaje, że miesięcznik ten stara się zachować postawę naukowego obiektywizmu, ale steruje najwyraźniej ku skrzydłu społecznego sceptycyzmu. Jeśli wyląduje na mieliźnie Mouniera, skończy się jego rola pozytywna torowania dróg polskiej myśli katolickiej. Daj Boże, aby to nie nastąpiło<sup>35</sup>.

«Tygodnik Warszawski» – to karta dawno już zamknięta. Chyba jednak niedobrze, że przysypywana kurzem świadomego zapomnienia. Nie powinniśmy się wstydić przeszłości – nawet jeśli zdecydowanie dystansujemy się od jakiegoś jej fragmentu. Pismo, które starałem się odkurzyć, jest właśnie dla wielu takim wstydliwym (?), dwuznacznym (?), żenującym (?) fragmentem historii. Ich prawo. Nie oznacza to wcale, że powinniśmy zrezygnować z obiektywnego opisu. A wtedy okaże się, że nawet przy wzmożonym krytycyzmie coś zawsze uchronimy z tego tygodnika. Sądzę, że nie zestarzała się refleksja o pracy traktowanej nie jako zniewolenie, a jako nieustający akt kreacyjny człowieka. Praca połączona z etyką chrześcijańską, praca jako podstawowy składnik kultury, podniesiona do godności sztuki, praca mająca głęboki sens na poziomie organizacyjno-produkcyjno-materiałnym i na poziomie metafizycznym, praca jako aktywność całej osoby ludzkiej... Koncepcje „Unii” lokują się w tradycji polskiej myśli filozoficznej

<sup>32</sup> Stefan Kisielewski, *Zamówienie społeczne*, „Tygodnik Warszawski”, 1946. Cyt. za: S. Kisielewski: *Polityka...*, dz.cyt., s. 111.

<sup>33</sup> Stefan Kisielewski, „Dziś i Jutro”, „Tygodnik Warszawski”, 1946, nr 25. Alebronił „Dziś i Jutro” przed oskarżeniami o skłonności do totalizmu.

<sup>34</sup> Jerzy Braun, *Katolicyzm radykalny*, „Tygodnik Warszawski”, 1946, nr 40.

<sup>35</sup> Jerzy Braun, *W cieniu dekadencji (Psychologia klęski w katolicyzmie francuskim)*, „Tygodnik Warszawski”, 1947, nr 13.

(wielcy Romantycy, A. Cieszkowski, B. Trentowski, K. Libelt) i w wielu punktach zbieżne są z «Duchem pracy ludzkiej» ks. S. Wyszyńskiego (1946). Jeśli dziś Jan Paweł II w encyklice «Laborem exercens» tak podkreśla rolę pracy we współczesnym świecie, jest w tym – być może – także echo polskich dysput na ten temat.

#### Programme culturel de „Tygodnik Warszawski” (1945–1948)

„Tygodnik Warszawski” – *périodique catholique dédié aux problèmes de la vie de la nation* – apparaissait pendant presque trois années. On n’a publié que 145 numéros. Le noyau de la rédaction était formé par les membres du milieu démocratique chrétien „Unia” du temps de l’occupation, après la guerre intellectuellement liés avec le Parti du Travail existant alors. Le groupement „Unia” s’attachait à la tradition de la pensée philosophique polonaise, représentée – à côté des grands romantiques – par A. Cieszkowski, B. Trentowski et K. Libelt. Il proclamait: *la beauté du travail, le régime de la puissance du travail, la culture et le travail.*

Le périodique s’engagea dans une polémique non seulement avec le

camp marxiste mais avec le sien aussi. Ce fut la conséquence des principes adoptés. On peut les définir comme témoignage de la présence catholique par la participation active dans un mouvement politique organisé. Il a cessé d’exister mais la réflexion sur le travail traité non pas comme esclavage mais comme permanent acte créatif de l’homme est restée actuelle. Le travail uni à l’éthique chrétienne; le travail comme élément fondamental de la culture, élevé à la dignité de l’art; le travail ayant un sens profond au niveau de l’organisation et de la production matérielle ainsi qu’au niveau métaphysique; le travail comme activité de la personne humaine toute entière...



Tadeusz Sobolewski

## Rosja według Tarkowskiego

Tarkowski prowadzi widza swoich filmów lustrzanym korytarzem. Lecz co znaczy droga, którą odbywają bohaterowie „Solaris”, „Zwierciadła”, „Stalkera”? Ku czemu prowadzi? Sens wytłania się z odbicia motywów. Wizja i fabuła odsyłają poza siebie, do innych dzieł symbolicznych. Enigmatyczne znaczenie zostało ukryte przed widzem jakby za podwójną zasłoną. Jaka jest treść rewelacji?

W finale filmów Tarkowskiego, tam gdzie oczekiwaliśmy dramatycznego rozstrzygnięcia, natrafiamy na cytaty, otwierające nowe pole znaczeniowe. „Solaris” zamyka wizja *Powrotu syna marnotrawnego* Rembrandta; w zakończeniu „Zwierciadła” słychać chór z *Pasji św. Jana* Bacha; „Stalker” kończy się strzępem *Ody do radości*, któremu towarzyszy mówiony zza kadru wiersz Tiutczewa o *oczach dziewczęcych*. Sztuka odsyła do sztuki; w miejsce znaczenia zostaje podstawiony nowy znak.

Nic dziwnego, że ostatnie filmy Tarkowskiego zdążyły obrosnąć w komentarze ikonograficzne, literackie, także religijne. Nawet forma obrazu filmowego odsyła do form dawnych, zastanych. W szczególnym ukształtowaniu przestrzeni można dopatrzeć się wpływu ikony (kadr zawiera w sobie jakby «cały świat»), a także surrealizmu (głębia ostrości, przy równoczesnym eksponowaniu intrygujących szczegółów). Sposób ukształtowania czasu nadaje filmowi rytm, jaki mają obrazy poetyckie. Coś z logiki snu. Prawie nie sposób mówić o Tarkowskim nie uciekając się do porównań, ale w tej «wpływologii» gubi się gdzieś urok kina, nie wymagający wcale werbalizacji. Intensywność obrazu, nawet w scenach pobocznych, nasuwa na myśl dziecięce zjawisko «déjà vu», kiedy to jakiś nic nie znaczący szczegół narzuca się nam jako klucz do jakiegoś ważnego objawienia, którego nie da się inaczej wypowiedzieć. Filmy Tarkowskiego pełne są takich przykuwających uwagę szczegółów. W „Dziecku wojny” będzie nim na przykład pocału-

nek lejtnanta i sanitariuszki w brzozowym lesie, charakterystyczna, zapadająca w pamięć twarz żołnierza o nazwisku Katasonycz; w „Rublowie” – wariatka wdzięcząca się przed Mongołami; w „Zwierciadle” – rozwiewający się płaszcz kobiety, matki, idącej w głąb korytarza drukarni, a także: ręce przeświecone przez ogień, sąsiadka przymierzająca kolczyki, ruda piękność z krostką na twarzy. Twarze pociągające i odpychające zarazem, działające hipnotycznie na widza; w „Stalkerze” – przedzieranie się dorosłych ludzi przez wysokie zarośla chwastów z zachowaniem rytuału, zupełnie jak w dziecięcej zabawie w wojnę.

Tarkowski ma swoich «wiernych», którzy traktują te spektakle jako swego rodzaju misteria, i zarówno cytaty z arcydzieł sztuki, jak te bezinteresowne dziecięce szczegóły o wielkiej intensywności traktują jako ślady ezoterycznego wtajemniczenia. Ezoteryzm filmów Tarkowskiego wchodzi jednak w konflikt z ich estetyzmem.

### Kult arcydzieła

Sugestie przeżyć religijnych zawarte w filmach Bressona, Mizoguchiego, Bergmana, Olmiego wymagały zupełnie innej postawy artystycznej – obrazu oczyszczonego ze zbędnych znaczeń. U Tarkowskiego natomiast panuje natłok znaczących form. Zastłona oddzielająca nas od tajemnicy nie będzie rozsunięta, przeciwnie, skupia uwagę na swojej pięknej formie. *Syn marnotrawny* Rembrandta, *Święta Anna Samotrzecia* Leonarda, *Trzej aniołowie* (*Trójca Święta*) Rublowa zostają nam podstawione przed oczy jako klucz do tajemnicy. Reżyser każe widzowi klęknąć przed ikoną dla jej piękna, pokłonić się innemu artyście. W ten sposób samo dzieło filmowe staje się ersatzem ikony; nabożeństwem odprawianym ku czci arcydzieła.

Niezupełnie pasuje do Tarkowskiego określenie «najoryginalniejszy». On sam bowiem usilnie zaprzecza swojej oryginalności, stawiając się jako artysta w roli pośrednika odsyłającego widza ku przeszłości, ku innej, prawdziwej sztuce.

Jego filmy układają się w cykl, który jest zarazem podróżą w głąb historii Rosji, jak też podróżą w głąb osobo-

wości w poszukiwaniu punktu stałego, na którym można by się oprzeć. Obraz historii, jaki się z tej podróży wyłania, jest przerażający. Uczestnictwo w historii okazuje się męczeństwem lub świadczeniem cudzemu męczeństwu. Jedyne pociechę niesie sztuka, która z tego świadczenia wyrasta. Ku tej myśli prowadzi „Zwierciadło” i wcześniejszy o kilka lat „Rublow”. W kinie Tarkowskiego sztuka jest ostateczną, dostępną człowiekowi instancją, jedynym oparciem wśród nieludzkiej historii. Na przeciwstawieniu sztuki i historii opiera się konstrukcja filmu o Rublowie. Lata wędrówki mnicha-artysty po półdzikim, bezsensownym świecie poprzedzają jedynie możliwe spełnienie: stworzenie dzieła, które zaprzeczy rzeczywistości, malarstwa pełnego harmonii, zwierciadła doskonałości. Twórczość, w ujęciu Tarkowskiego, nie tylko przynosi pociechę, ale i zbawia rzeczywistość, która bez świadka-artysty nadającego jej formę, rozsypałaby się w ciąg luźnych epizodów.

Ciekawe, że ten sposób ukazania życia i twórczości Rublowa spotkał się z dezaprobatą znawcy tego malarstwa, Michała Alpatowa. Mniejsza o zasadność jego zarzutów, chodzi o punkt widzenia, który pozwala odczytać jasno intencję filmu. Alpatowa raziło u Tarkowskiego artystowskie spojrzenie na człowieka głęboko wierzącego, jakim musiał być Rublow. *Pod postacią Rublowa – pisał Alpatow – wyobrażano artystę nowoczesnego, z jego «męką tworzenia».* Świat, w którym żył Rublow, odmalowano najczarniejszymi barwami, artysta jest tu zagubioną jednostką; całkowicie przy tym pominięto jego środowisko duchowe. Opisując niezwykłą barwę płaszcza «środkowego anioła» na sławnej ikonie Rublowa, historyk uważa, że taki błękit *mógł położyć tylko człowiek o czystym sercu, pogodnie patrzący na życie, obcy rozdzierającym duszę niepokojom i wątpliwościom.* Rublow prawdziwy, według niego, *nie pyta, nie cierpi.* Natomiast Rublow Tarkowskiego cierpi za wielu, jak romantyk, jak nowoczesny inteligent. Czy wierzy? Przede wszystkim lituje się nad narodem; chce go zbawić przez swoją sztukę – o tyle jest ona służebna i w tym sensie postać malarza staje się bliska reżyserowi.

Czy nie podobny cel stawia sobie bohater „Zwierciadła”, którego oczami kamera patrzy na rzeczywistość? Równieśnik

reżysera, intelektualista moskiewski, szuka ocalenia dla siebie i swojej rodziny w powrocie do utraconej harmonii, powrocie możliwym dzięki sztuce.

Postacie „Zwierciadła” krążą wokół starego domu, drewnianej podmiejskiej dachy. To o niej mówi cytowany w filmie wiersz Arsenija Tarkowskiego, ojca reżysera. Dotykamy tu autentycznych koligacji, mamy wrażenie, że zdradza się nam jakieś rodzinne tajemnice. Ale to złudzenie. Sytuację, którą można by odtworzyć z rozsypanych epizodów tego filmu, z ułamkowych obrazów, wizji i wspomnień, nie ma w sobie nic wyjątkowego. Narrator szuka pojednania z żoną i matką. To dlatego matka w scenach z dzieciństwa ma twarz jego żony. Ukazuje mu się osamotniona, czekająca na męża mającego powrócić z Moskwy. Życie na idyllicznej dachy kryje biedę (scena sprzedaży kolczyków sąsiadce), praca przynosi upokorzenia (scena w drukarni; panika matki wywołana podejrzeniem, że przepuściła literówkę w zbiorowym wydaniu pism Stalina). Ale nie tylko te drastyczne sceny, także najzwyczajniejsze sytuacje mają ukryty cel emocjonalny: wczuć się w los matki, zlitować się nad nią, wyznać swą winę i zapłakać.

W niejasnej historii rodzinnej, w którą jesteśmy wprowadzeni, nie tyle przemijanie jest godne ubolewania, co niedopełnienie miłości, nieumiejętność pomieszczenia miłości w czasie. Obraz leśnej polany i babci z papierosem, siedzącej na pieńku obok dzieci, widziany przez okno z wnętrza pokoju, gdzie na parapecie leży jajko – to nie tylko sentymentalne wspomnienie dobrego dzieciństwa. Te powroty mają dla Tarkowskiego sens magiczny. Służą budowaniu zastępczej harmonii, w której nie byłoby rozdzwiku między najbliższymi ludźmi. I harmonia taka powstaje; w tym sensie „Zwierciadło” jest filmem fantastycznym, podobnie jak „Solaris” i „Stalker”.

Ktoś, kto te wszystkie obrazy widzi, narrator bez twarzy, jest tylko genialnym odbiorcą. Sam jakby nie miał w ogóle osobowości, rozplywa się ona w świecie postrzeganym. Lecz wszystko, na co ten ktoś spogląda, staje się częścią jego samego. Pod tym względem „Zwierciadło” wydaje się realizacją leonardowskiej zasady: odtwarzaj siebie poprzez to, co widzisz. Obraz obiektywny staje się portretem psychologi-

cznym autora. Nie widząc go, kontaktujemy się z jego osobowością, budowaną ze zwierciadlanych odbić. Jest ona wieloraka, modelowana zarówno przez męskość, jak i przez kobiecość, przez ojca i matkę, sen i jawę, wodę i ogień, ciało i ducha. Sama jest czymś nieuchwytnym, rozpiętym między sprzecznościami. Jedynie w sztuce może się przejrzeć w pełni.

## Zaprzeczyć historii

W swojej spowiedzi artysty Tarkowski akcentuje, jeszcze jedno przeciwstawienie, które wyraża słowami z listu Puszkina do Czaadajewa. Chodzi o przeciwstawienie Rosji i Europy. Jest ono dla bohatera „Zwierciadła” równie istotne, jak rozdarcie między ojcem i matką. Rosja i Europa są bowiem również niepokodzonym, rywalizującym ze sobą małżeństwem, jak niedobra para, wywodząca się z różnych stanów, obdarzona nierównymi talentami i nierównym majątkiem. Dla twórczości Tarkowskiego, który chciałby być zarówno patriotą-Rosjaninem, jak i obywatelem Europy, jest to opozycja kluczowa. Jeśli można mówić o misji, jaką to kino ma do spełnienia, dotyczy ona właśnie stosunku Rosjanina do historii.

Przywołany w „Zwierciadle” Czaadajew, był jak wiadomo zaciekłym krytykiem samodzierżawia. W swoich *Listach filozoficznych*, które opublikował w początkach panowania Mikołaja I, zanegował cel, jaki stawiał sobie ustrój carski od czasów Piotra Wielkiego: dogonienie Europy i stanięcie do konkurencji dziejowej jako jedno z czołowych mocarstw. Czaadajew udawał, że ustrój rosyjski przeczy celowi, który sam sobie stawia. Jedynowładztwo sprzyja izolacji, więcej, powiększa opóźnienie społeczne Rosjan wobec Europejczyków. Odbierając ludowi wolność, wyklucza się naród rosyjski z historii. *Historycznie jesteśmy nicością* – ośmielił się napisać Czaadajew, za co spotkała go natychmiastowa kara. Uznany za umysłowo chorego, został siłą oddany pod opiekę lekarzy. Pismo, w którym publikował, zamknięto, a cenzora, który przepuszczał jego teksty, zwolniono. Przysłuchując się zacytowanej w filmie polemice Puszkina z Czaadajewem, warto

zdawać sobie sprawę, że nie przebiegała ona w warunkach swobodnej wymiany myśli. Puszkina w zakończeniu swego listu chwali odwagę adresata, wyraża nawet żal, że nie mógł być obecny, gdy Czaadajew *oddawał swój rękopis dziennikarzom*. Lecz listu tego, pełnego rewerencji, Puszkina w ogóle do Czaadajewa nie wysłał, w obawie o własne bezpieczeństwo.

Cóż miał do powiedzenia na jego twarde słowa o nicości historycznej Rosji? *Nie ulega wątpliwości* – pisze Puszkina, a potakuje mu z oddalenia Tarkowski – *schizma oddzieliła nas od reszty Europy i nie uczestniczyliśmy w żadnym z wielkich wydarzeń, które nią poruszały. Mieliliśmy jednak naszą własną misję. To Rosja z jej olbrzymim obszarem powstrzymała zwycięskich Mongołów. Tatarzy (...) powrócili do swoich pustyń i cywilizacja chrześcijańska została uratowana (...) Co się dotyczy naszej nicości historycznej, stanowczo nie mogę podzielać Pańskiego zdania (...) Choć osobiście serdecznie przywiązany do cesarza, daleki jestem od zachwycania się wszystkim, co widzę dookoła siebie; jako pisarz czuję się rozjątrzony, jako człowiek z przesądami szlacheckimi – urażony. Lecz klnę się na honor, za nic w świecie nie zamienilibym mojej ojczyzny, ani nie chciałbym posiadać innej historii niż historia naszych przodków, taką jaką dał nam Bóg.*

Tak oto w sporze z zachodnim liberalizmem ujawniał się rosyjski nacjonalizm o zabarwieniu mesjanistycznym, któremu tak przejmujący wyraz miał dać Dostojewski. Mesjanizm ten, w swojej najszlachetniejszej formie, nie ma nic wspólnego z butną wyższością wobec reszty świata. Uczestnictwo w historii nie daje ziemskiej chwały, jest tylko udziałem w ofierze, która – jak wierzone – ma przynieść owoce. Chrześcijańska cnota posłuszeństwa Ojcu, przeniesiona na teren historii, pozwala wyjść poza dylemat «wyższość–niższość», dylemat wpędzający w kompleksy co słabszych i bardziej zadufanych.

Historia stawia przed uczciwym obywatelem inny dylemat – jak żyć w zgodzie z własnym sumieniem, pomimo beznadziejności? Ustawiczny bunt łamie wielu, izoluje od ludu, budzi niezdrowe resentymenty, wreszcie prowokuje tragedię – a tragedii nie wybieramy sami dla siebie; wolimy ją oglądać w teatrze. Możliwe jest inne wyjście prócz tłumaczenia

sobie, że będąc gorsi od Europejczyków jako społeczeństwo, w Bożych planach jesteśmy przeznaczeni do wyższych celów. Taka postawa była jednak samooszustwem prowadzącym do durnego szowinizmu, śmiesznego i groźnego zarazem. Chodzi przecież o coś innego: jak w społeczeństwie chorym zachować zdrowie duchowe. Odpowiedź, intuicyjnie zawarta w liście Puszkina, przemyślana do końca przez Dostojewskiego, a później Bierdiajewa, wynika z Ewangelii. Ona – Ewangelia – jest ucieczką dla tych, co ani nie mogą cenić rzeczywistości (bo zła), ani nie umieją zawieźć do końca ideałom społecznym (bo niespełnialne). Wiara w pozahistoryczny sens ofiary pozwala znosić cierpienia jednostce i całemu narodowi. Bierdiajew w książce *O niewoli i wolności człowieka* bardzo dobitnie formułuje zasadę szczególnego mesjanizmu rosyjskiego: *Historia jest klęską ducha. Lecz ta klęska ma swój sens*. Poza czasem.

Bez zaznaczenia tego fundamentalnego wątku myśli rosyjskiej nie sposób chyba pojąć filmów Tarkowskiego, jego zafascynowania historią a zarazem ucieczki od historyzmu. Filmy te noszą wyraźny ślad tamtych, religijnych i filozoficznych dyskusji. Czy wolność spełnia się w historii, czy poza nią? Ahistoryczność, która cechuje niereformowalny ustrój rosyjski odbija się na rosyjskim sposobie myślenia. Bezowocność czekania na zmiany, które może przynieść historia, prowadzi bądź do kultu historii i postępu, bądź do sprzeciwu wobec absolutyzowania tych idei. Szuka się wyjścia z pułapki postępu spełniającego się w czasie liniowym. Bo mijają pokolenia i nie zmienia się nic. Gorzko wyśmiane przez Czechowa wieczne oczekiwanie okazuje się pułapką dla świadomości. Myśl Bierdiajewa jest chyba w dużej mierze reakcją na inercyjne oczekiwanie. *Czas historyczny i wszystko, co się w nim zawiera* – czytamy u niego – *ma swój sens, lecz sens ten realizuje się poza barierą czasu historycznego, w perspektywie eschatologicznej*.

Tarkowski nigdy nie wypowiadał się jako człowiek wiary. Jednak jakaś nie znana bliżej pewność pozwala mu wywracać do góry nogami powszechnie przyjęty w jego społeczeństwie sposób myślenia o historii. Można podejrzewać, że sugestie religijne – zawarte w jego filmach – niekoniecznie są tym, na czym by reżyserowi najbardziej zależało. Przedo-

stają się do wnętrza dzieła niejako siłą rzeczy. Wydaje się, że religijność ta ma charakter negatywny – wynika z negacji historyzmu. Kino ma wywołać i opisać stany olśnień, które przeczą determinacji historycznej. Czy takie jest źródło fascynacji ikoną w „Rublowie”? A także próba stworzenia w „Zwierciadle” pozaczasowej, świetlistej rzeczywistości? Czy po to wprowadzono motywy ewangeliczne do „Stalkera”? Artysta szuka szansy, by wyjść poza historię, zaprzeczyć jej «naukowym» prawom. Służy mu do tego kult, bo kult – jak mówi współczesny nam wybitny malarz ikon – *jest pozahistoryczny. Ewangelia jest niezależna od historii, choć w historii powstała.*

### Realność wyobrażeń

Rosja, z którą Tarkowski szuka kontaktu, nie jest konkretną Rosją historyczną, lecz dziedziną duchową, krajem lat dziecińczych. Głęboki szacunek budzą wysiłki reżysera z końca XX wieku, który pragnąłby wskrzesić właściwe Dostojewskiemu poczucie, że *Rosja to ja*, (niedalekie Mickiewiczowskiemu *ja i ojczyzna to jedno*). Rosja, jaką oglądamy w „Zwierciadle”, więcej ma wspólnego z pojęciem duszy czy rodziny niż z historycznym państwem. Spoglądamy w przeszłość nie po to, aby odgrzewać wspomnienia, lecz dla nabrania mocy do rzutu w przyszłość. Bohater-autor filmu szuka, lub przynajmniej zakłada istnienie w przeszłości punktu nieruchomego i niezmiennego, gdyż chce dotknąć czegoś, co jest samoistne, pierwotniejsze niż otaczający nas chaos społeczny i dziejowy. Dlatego wchodzi na powrót w dom dzieciństwa, gdzie czuł się władcą.

Wraca, aby unieważnić czas, zaprzeczyć demonowi historii, która nas za sobą wlecze. Ten sam wątek odnajdziemy w wierszach Arsenija Tarkowskiego. Jego poemat *Życie*, życie z 1965 roku jest, podobnie jak „Zwierciadło”, autoafirmacją artysty, który buduje dom dla wyobraźni.

*Mieszkajcie w domu – dom ma mocne ściany.  
Ja mogę w którekolwiek ze stuleci  
Wejść i zbudować w nim dom niezachwiany.  
Dlatego ze mną wasze żony, dzieci  
Siedzą przy jednym stole, wyciosanym  
Dla prapradziada i wnuka zarówno (...)*

Treść wiersza jest ezoteryczna, ale materia poetycka pozostaje bardzo konkretna. Słowo «dusza» nie pada ani razu, mowa jest natomiast o mocnych ścianach, o wyciosanym stole, o ręce artysty rzemieślnika rzucającej promienie pięciu palców i o obojczykach, które «podpierają przeszłość». Za pomocą cielesnych i rzemieślniczych terminów Arsenij Tarkowski stara się wyrazić istnienie duszy-formy bytującej wśród materii (*Mam nieśmiertelność w sobie tak bogatą, że moją krwią by wieki rozświetlono*). Można by powiedzieć, popadając w egzaltację, że bohaterką filmu Tarkowskiego jest dusza.

Gdy się patrzy na czarno-białe wizje dzieciństwa, obraz drewnianej dachy siłą rzeczy przekształca się w symbol. Te materialne, bardzo zmysłowe obrazy uzyskują chwilami pierwotność poetyckiego symbolu, magicznej analogii, gdzie duch jest tym samym co wiatr lub ogień, a dusza jest równoznaczna z poruszającym się powietrzem. Aby docenić odkrywczość tych retrospekcji, nie potrzeba wiedzy o Jungowskiej *anima*, wystarczy przypomnieć sobie misteria dziecięce, odbywane w chwilach samotności, kiedy to wydawało się nam, że skupialiśmy w sobie moc i władzę.

Przeciwstawienie dziecko-rzeczywistość, gdzie po stronie dziecka znajduje się siła duchowa, dająca odpór sile moralnej – powraca niemal we wszystkich filmach Tarkowskiego. Wszędzie występują «cudowne dzieci», przypuszczalnie już w jego filmie dyplomowym „Mały marzyciel”, nie znanym u nas. Na przeciwstawieniu tym opiera się „Dziecko wojny” (oryginalny tytuł: „Dzieciństwo Iwana”), film, który przyniósł Tarkowskiemu rozgłos międzynarodowy.

Mały Iwan, sierota, któremu Niemcy zabili matkę, został przygarnięty przez wojsko. Pozostawiony sam sobie w żołnierskiej ziemiance, odprawia dziwne obrzędy. W imaginacji mści się na Frycu. Wiszący na gwoździu płaszcz wojskowy zmienia się w postać wroga. Iwan celuje we Fryca nożem, przeklina go. Twarz dwunastoletniego chłopca wykrzywia się w grymasie nienawiści. W izbie pojawiają się widma zabitych, wśród nich matka Iwana; zdaje się zachęcać Iwana do zemsty. W ruch idzie wyobrażenia karmiona reprodukcjami ze zdobycznych albumów sztuki. Iwan słyszy dzwony, chóry, jest pełen mocy, lecz naraz rzuca nóż.

Placze. Czy uświadomił sobie własną bezsilność? Nie tylko. Nastąpiło znamienne dla bohaterów Tarkowskiego rozszczepienie: Iwan przestał być sobą, wczuł się w inną postać, którą w sobie odnalazł. Może odczuł ból z powodu dokonywanych przez siebie *in effigie* okrucieństw? Są bowiem obecne w Iwanie dwie osoby: jedna, która dochodzi do głosu nocą, w idyllicznych snach o studni, deszczu, jabłkach i koniach; drugi Iwan jest rycerzem wymierzającym sprawiedliwość.

Wyobraźnia i sztuka są terenem, na którym można wyrzucić zemstę w sposób absolutny. Iwan się bawi. Polem jego zabawy stała się prawdziwa wojna. Rzeczywistość wojenna, od której dorośli żołnierze separują się psychicznie, w nim znajduje żywe odzwierciedlenie. Oni, dorośli, pracują na froncie w niesłychanym znoju; on, mały znajduje wciąż nowe siły i entuzjazm do walki. Dlatego go tak szanują, ale i boją się, gdyż widzą w nim «bożka wojny».

Wroga w tym filmie właściwie nie widać. Cały dramat rozgrywa się w sferze wizji i wyobrażeń. Chłopiec ginie, lecz nie wiadomo jak ani kiedy. Śmierć fizyczna nie stanowi dla Tarkowskiego dramatycznej jakości, toteż pomija ją i wraca w zakończeniu filmu do snów Iwana, tak jakby mogły przeżyć swego «autora». Jedyne wizja ma być prawdziwa. Zwycięstwem wyobraźni, przybierającej kształt dzieła sztuki, kończą się wszystkie późniejsze filmy: „Rublow”, „Zwierciadło” i „Solaris” (wg Lema), gdzie twory pamięci ożywają i napastujące trzeźwych astronautów wydają się realniejsze niż oni sami.

### Inicjacja religijna w „Stalkerze”

„Stalker” jest w twórczości Tarkowskiego nowym słowem, choć zasadniczy schemat akcji, wziętej z powieści Strugackich, jest podobny jak w poprzednich filmach: ludzie wybierają się na poszukiwanie cudu. Lecz cud nie następuje. Przewodnik-stalker (od angielskiego *to stalk* – skradać się) prowadzi swoich klientów do zakazanej Strefy, gdzie «spełniają się życzenia»; po drodze nurzają się w trawach, przechodzą przez wodę, obowiązuje ich nakaz milczenia. Próby te trochę przypominają bezsłowne misteria

przeprowadzane przez ośrodek Grotowskiego, gdzie również kontakt z naturą miał prowadzić do odrzucenia świadomych, zrationalizowanych zachowań i otwarcia się na moc płynącą spoza obrębu świadomego «ja». Tak to wygląda na początku próby. Potem jednak stalker zaczyna mówić cytatami z Ewangelii, nie znanej jego klientom, i z równie nieznanych rosyjskich wierszy. Odgrywa przed nimi coś w rodzaju teatru, płacze prawdziwymi łzami. Nie następuje jednak olśnienie. Klienci mogą jedynie wzruszyć się łzami stalkera. Lecz wydaje się, że wiara stalkera w możliwość grupowej iluminacji nie znajduje uznania w oczach jego podopiecznych, Pisarza i Uczzonego. Rozchodzą się nie przekonani wysłuchując na koniec skarg żony stalkera. I dopiero wtedy, gdy nikt nie patrzy, następuje cud. Jego sprawczynią będzie córeczka stalkera. Dziewczynka wpatra się w szklankę stojącą na stole i szklanka rusza się, jakby popchnięta siłą woli. Reżyser nie każe nam wierzyć w wyjątkowość tego zjawiska, bo oto równocześnie słychać stukot pociągu przejeżdżającego w pobliżu. Stół drga, więc może dlatego szklanka się posuwa? Dlaczego jednak zatrzymuje się nad krawędzią? Był cud – czy nie było? Całe to rozpatrywanie byłoby śmieszne, gdyby nie brać pod uwagę okoliczności dramatu: klęski stalkera, skarg jego żony, żalosnego ubóstwa jego mieszkania, gdzie jedyny majątek stanowią książki. To nie reżyser narzuca realność cudu, to widz chce uwierzyć w sens misji stalkera, nie może znieść jego poniżenia, nie zgadza się na to, by jego pasja pozostała daremna. I dlatego żona stalkera, pomimo skarg, pozostaje mu wierna. Po prostu – kocha go.

Kim jest właściwie stalker? Postacią fantastyczną – lecz także typem realnym, jaki można spotkać we współczesnej Rosji.

– Znam takich. – powiedział mi zaprzyjaźniony prawosławny Polak – Znam takie mieszkania, z taką samą podłogą z dech sosnowych.

– Czy jednak film nie kompromituje stalkera? – spytałem.

– O, nie. To tak, jakby krok po kroku tłumaczyć, na czym polega życie duchowe, komuś wychowanemu w materializmie, pragmatyzmie... Stalker nie powołuje się na żadne

autorytety, bo są nieznane. Nie używa religijnych pojęć, a jeśli cytuje Ewangelię, to na prawach poematu.

- Lecz przecież nie robi to na jego klientach, Pisarzu i Uczonym, większego wrażenia?

- A jednak jest chwila, gdy kontakt z czymś niewyraźnym następuje. Są o krok... Tylko że nie dzieje się to, jak dotąd u Tarkowskiego, przez doznanie sztuki, lecz przez doznanie natury. Znika gdzieś estetyzm, który przeszkadzał mi w odbiorze jego wcześniejszych filmów.

- Uboga jest natura w „Stalkerze”. Tory kolejowe, chwasty – właściwie śmietnik.

- A przecież coś tam się stało. Klienci stalkera nie doznali wprawdzie olśnienia, jakich się spodziewali, lecz może na moment odrzucili swoje *idées fixes*, z którymi przyszli? Kto wie, czy te minuty spędzone przy torach, nad wodą, w której leży zatopiona broń, nie były tym szukaniem, które w religii znaczy czasem tyle co znalezienie?

Wielkie pojęcia polityczne

*Kazimierz Dziewanowski*

## Ksiązę i doradca

Krzysztof Teodor Toeplitz zajął się w „Polityce” postacią Niccolò Machiavellego („Machiavelli wielki manipulator” – nr 24 z datą 6 VI 1983). Nie zaskoczyło mnie to, gdyż sam też należę do ludzi, których Machiavelli wciąż fascynuje, interesuje, ciekawi. Gdy w roku 1980, podczas ostatniej (być może na długo, może na zawsze) podróży zagranicznej zjechałem do Florencji, też szukałem grobu sekretarza Drugiej Kancelarii florenckiej Signorii. Długo tam medytowałem. Ale wnioski, jakie wyciągam z ówczesnych rozmyślań, a także z lektury dzieł Machiavellego i z prac, które o nim napisali inni – różnią się nieco od tych, jakie formułuje Toeplitz. Jest tak może dlatego, że szukamy u niego czego innego, a może – ponieważ ja po prostu zagłębiał się w niezwykłym zjawisku, jakim był autor *Księcia* z ciekawości i dla przyjemności, nie mając w tym bezpośredniego celu. Jedyne, czego pragnę, to poznać i zrozumieć. Nie chcę powiedzieć, że i KTT nie może mieć podobnych motywów – zapewne je ma, ale może też mieć i inne. Sądzę mianowicie, że publikacja w „Polityce” nie była czystym przypadkiem.

\*

Kto jest adresatem szkicu Toeplitza? Ci, którzy powinni coś wiedzieć o Machiawelu, o jego życiu, myślach, naukach – a którzy tego nie wiedzą; ci, którzy mogliby wyciągnąć korzyść z owych nauk bez osobistego odkrywania tego, co z tak nieporównaną jasnością sformułowano już przed ponad czterystu laty. Ze tak właśnie jest świadczy sposób poprowadzenia wykładu przez autora, sposób encyklopedyczny, informujący kim był Machiavelli, kiedy żył, co przeżył, jaką rolę odegrał, co napisał i jakie były jego główne myśli. Tak pisze się dla studentów: niekoniecznie tych na uniwersytecie i niekoniecznie młodych. Rozumiem tę intencję i pochwalam ją. Wprawdzie, jak powiedział Bismarck, polityka

nie jest wiedzą ścisłą, byłoby jednak dobrze, gdyby ci, którzy traktują ją jako zawód, choć w przybliżeniu wiedzieli, co na jej temat napisali inni ludzie. Wydaje się wszakże, iż jest to żądanie dość wygórowane. Politycy na ogół wierzą niezachwianie w swoją inteligencję, orientację, doświadczenie i intuicję; zazwyczaj nic, z wyjątkiem ostatecznej klęski, nie jest w stanie tej wiary podważyć, a i wtedy raczej zrzucają odpowiedzialność na innych i na okoliczności. Jakże wymowny może tu być przykład brytyjskiego ministra spraw zagranicznych, lorda Halifaxa, który wybrał się na rozmowy z Adolfem Hitlerem wierząc niezłomnie w swoją umiejętność przenikania myśli i zamiarów rozmówcy, a nie zadawszy sobie trudu, by przeczytać *Mein Kampf*. Zaiste bowiem, czegoż lord mógł się dowiedzieć z tak nudnej i źle napisanej książki? Agata Christie z pewnością lepiej pisywała kryminały. Trzeba jednak zauważyć, że rezultatem owej nonszalanckiej była klęska polityczna Halifaxa.

Ale możliwe, że bez podobnej, niewzruszalnej wiary w siebie nie można w ogóle zostać politykiem...

I otóż, zapewne aby wzbudzić zainteresowanie adresatów, Toeplitz dał tytuł: „Wielki manipulator“. Pragnął, jak sądzę, uwspółcześnić postać bohatera, a zarazem zwrócić uwagę na te cechy nauk Florentyńczyka, które najłatwiej mogą przyciągnąć uwagę. Wyszedł w ten sposób naprzeciw zamówieniu, trudno bowiem nie zauważyć, że zainteresowanie techniką manipulacji przekracza zainteresowanie wszelką działalnością twórczą; niejednokrotnie staje się jedynym obiektem zainteresowania. Ale w przypadku Machiavellego ten chwytliwy tytuł jest też tytułem całkiem mylącym. Cóż bowiem z niego był za manipulator? Grę o własną karierę przegrał z kreteśsem nie okazując, z przyczyny swych pryncypiów, dostatecznej elastyczności. Pieńędzy się nie dorobił, a przeciwnie: zakończył życie w ubóstwie. Jego główny zamiar polityczny, realizacji którego poświęcił najwięcej pracy – utworzenie narodowej florenckiej siły zbrojnej w celu uwolnienia miasta z zależności od wojsk najemnych i od obcych sojuszników – dosłownie spalił na panewce. Jego największy fortel wojenny: odwrócenie biegu rzeki Arno podczas oblężenia Pizy, okazał się niewypałem. Jak zgodnie twierdzili wszyscy, którzy się

z nim zetknęli, był człowiekiem bezwzględnie uczciwym i, gdy pełnił ważną funkcję w życiu publicznym, był zupełnie bezinteresowny. Tytuł szkicu Toeplitza jest więc raczej nieporozumieniem, ponieważ niepotrzebnie nasuwa skojarzenia ze współczesnymi manipulatorami, ale pojmuję, że miał służyć jako przynęta dla niektórych czytelników.

Nie za to cenimy Machiavellego, że był wielkim manipulatorem, ponieważ wcale nim nie był.

Cenimy go za co innego: że był człowiekiem bardzo mądrym, świetnie pisał, przede wszystkim zaś za to, że był Wielkim Realistą. Zrozumienie świata i prawideł polityki, jakie okazał – ale dopiero wtedy, gdy odsunięto go już od udziału w życiu publicznym – było tej miary, że zapewniło mu trwałe miejsce w dziejach życia umysłowego ludzkości. Miejsce doprawdy niezwykle, bo pisarzy, których sława przetrwała nienaruszona pięćset blisko lat jest w ogóle bardzo mało, a już publicystów można policzyć na palcach. Machiavelli zaś nie był manipulatorem, lecz był za to wprost niezwykłym publicystą.

Pisać zaczął na dobre w momencie załamania psychicznego, gdy bieg wypadków historycznych wyrzucił go na mieliznę pozbawiając tego, czego zawsze pragnął: udziału w życiu publicznym; gdy był pogrążony w goryczy i zwątpieniu. Napisał o tym tak piękny tekst, że nie odmówię sobie zacytowania go. W liście do Francesca Vettori tak opisał swoje życie w tym czasie (przekład Janą Malarczyczą): «Chronię swój umysł przed pleśnią, znosząc przykrości niełaskawego losu, który skoro mu to sprawia przyjemność, niech mnie doświadcza, jak tylko pragnie, ja zaś będę patrzył, czy nie zawstydzi się w końcu, że tak mnie traktuje. Kiedy nadchodzi wieczór, wracam do domu, wchodzę do swojej pracowni i już na jej progu zrzucając z siebie codzienną odzież, pełną błota i brudu, przywdziewając szaty królewskie i wytworne; i tak tedy dostojnie przybrany wkraczam do odwiecznego przybytku wielkich mężów ubiegłych wieków i tam, przyjęty przez nich życzliwie, pożywiam się tym pokarmem, który solum jest moim i do którego tylko zostałem zrodzony. Tu nie wstydzę się rozmawiać z nimi i dopytywać się ich o przyczyny i sens ich poczynań, oni zaś z właściwą sobie życzliwością mi odpowiadają;

i w czasie tych czterech godzin obcy jest mi wszelki smutek czy troska, zapominam o wszelkich strapieniach, nie obawiam się więcej nędzy, nie budzi we mnie strachu nawet śmierć, całkowicie zatapiam się w nich. A jako że Dante mówi, iż nie rozwinie się żadnej nauki, jeśli się nie utrwali tego, co się pojęło, tak i ja spisałem to wszystko, do czego doszedłem w czasie biesiad z nimi i skomponowałem dziełko *De principatibus*, gdzie zagłębiam się, ile tylko mogę, w rozmyślania nad owym zagadnieniem, rozważając, czym jest władza jednoosobowa, jakie mogą występować jej rodzaje, w jaki sposób się ją utrzymuje i z jakich przyczyn się ją traci».

Dziełko, o którym mówi, to jego najśłynniejsze, choć nie jedyne i nie wyczerpujące bogactwa jego myśli dokonanie, a mianowicie: *Księżę*. Było to wielkie, wybitne, niektórzy uważają, że genialne dzieło publicystyczne. Napisane ze wspaniałą jasnością, a dotyczące najgłębszych zagadnień polityki, sprawowania władzy, zdobywania jej i obrony, osiągania wytyczonych celów i unikania grożących niebezpieczeństw. Dzieło, które przyniosło mu nieśmiertelną sławę. Zarazem dzieło, które od pierwszego zamachu ukazało najsilniejsze strony jego sposobu myślenia, a więc, po pierwsze: głęboki realizm, ukazywanie świata, ludzi, polityki nie takimi, jakimi być powinni, lecz takimi, jakimi są; a więc realizm, który niejednemu wydawać się może pesymizmem, a czasem jest z nim wręcz tożsamy. Po drugie: rozpatrywanie polityki w oderwaniu od moralności; podejście, które nazwalibyśmy dzisiaj pragmatycznym: nie jak być powinno, ale jak jest i jak wobec tego należy radzić sobie w istniejącej rzeczywistości. Był to zatem sposób myślenia i pisania o polityce, który daleko wybiegał poza ówczesne czasy.

Ten właśnie sposób myślenia ściągnął na autora, na szczęście już po jego śmierci, zarzut niemoralności, a jego dzieła umieszczone zostały przez Kościół na indeksie, choć nie zahamowało to rosnącej ich popularności. Makiawela czytano, przyswajano sobie jego myśli, szukano u niego porady, a jednocześnie pojęcie «makiawelizmu» nabierało z wolna u czytającej publiczności posmaku diabelskiego; w potocznym rozumieniu stało się ono synonimem przew-

rotności, wiarołomstwa, podstępu i zdrady. Stało się z nim to, co z nazwiskiem Borgiów, które przemieniło się w synonim wszelakich występków, a zwłaszcza trucielielstwa. Powiedzenie «zjeść kolację u Borgiów» zaczęło oznaczać w języku potocznym: zostać otrutym. Tymczasem nowoczesna historiografia zafascynowana ponurą legendą tej rodziny odkryła ze zdumieniem, że jej fatalna sława polega w większej części na zmyśleniu; że niesława rzucona na Borgiów przez ich przeciwników okazała się silniejsza niż czas, a w miarę upływu wieków stale nawet rosła. Po dokładniejszym zbadaniu okazuje się jednak, że osławiony Aleksander VI Borgia nie odbiegał od obowiązujących wówczas we Włoszech wzorów, a jego kolacje bywały wprawdzie bardzo wesołe, ale nie trucielielskie. Lukrecja zaś Borgia, której imię do dziś przejmie ludzi dreszczem, była w rzeczywistości Bogu ducha winną, nader nieszczęśliwą kobietą, która nikomu nie wyrządziła krzywdy.

Okazuje się, że propaganda renesansowa była zręczniejsza i przynosiła trwalsze skutki niż propaganda w naszej dobie. Było tak zapewne dlatego, że odbiorcy nie orientowali się jeszcze w jej mechanizmach. A może jej autorzy byli mimo wszystko bardziej wiarygodni.

Coś podobnego jak Borgiom, przydarzyło się również Machiavellemu. Jego uparty, bezwzględny realizm wzbudził wątpliwości wobec intencji, zakaz kościelny zaś zepchnął niejako jego dzieła w mroczną krainę grzechu. Od nazwiska Florentyńczyka wywiedziono pojęcia bardziej ogólne, oznaczające przewrotne zło: makiawelizm, makiaweliczny. Tak więc zrobiło ono podobną karierę jak nazwisko markiza, od którego wywiódł się sadyzm. Odbicie takiego pojmowania nauk Machiavellego rozpoznać można w tytule eseju KTT „Wielki manipulator”. Rzeczywistość była wszelako mniej sataniczna. Pisałem już, że *Księżę* powstał w okresie wyraźnego załamania psychicznego autora, co wprawdzie nie wpłynęło, jak się zdaje, na zasadniczy tok jego rozumowania (nie przytępiło jasności myśli i nie zwichnęło wniosków), ale zabarwiło wykład goręczą i pesymizmem, które już nie występują w aż takim stopniu w późniejszych, a nie mniej ważnych dziełach (w *Rozważaniach*, w dziele *O sztuce wojennej* i w *Historiach florenckich*). Ponadto trzeba pamiętać

tać, że *Księżę*, jak większość wybitnych dzieł publicystyki, prócz właściwej treści krył w sobie również ukryty motyw osobisty, a właściwie nawet dwa potężne motywy. Oto zgębiony przez los zwolennik republiki dedykuje swe dzieło autokracie, Wawrzyńcowi Wspaniałemu Medyceuszowi (*nota bene* już nieżyjącemu), pragnąc pozyskać przychylną rodzinę będącą głównym wrogiem republiki we Florencji. Chce w ten sposób wkraść się w łaski rządzącej koterii, powrócić do wpływów, a przynajmniej odzyskać posadę (w przyszłości zapłaci za to, bo republikanie nie zapomną mu tych zabiegów). Píše więc *Księcia* tak, aby mogło się wydawać, że jego głównym celem jest zapewnienie trwałości władzy książęcej we Florencji. Występuje jako dobrowolny ekspert, jako doradca i konsultant, czy jak tam jeszcze brzmią współczesne określenia tego rodzaju funkcji. Liczy, że podejmując się jej, a raczej narzucając władcom, powróci do dawnego znaczenia.

Oto drugie dno *Księcia*, które można rozpoznać zarówno w dedykacji, jak i w sposobie pisania; zresztą Machiavelli wspomina o tym w swoich listach prywatnych. Ale jest i trzecie, jeszcze głębsze, o którym nie mówi wprost, ale które jest zasadniczym przedmiotem i celem jego rozmyślań i pracy pisarskiej. To główna myśl, której wytrwale służył przez całe życie, w którą nigdy nie zwątpił i nigdy się nie wyrzekł lecz z uporem, acz nieszczęśliwie starał się przyoblec w ciało szukając po temu skutecznych i realistycznych środków. Głównym motywem całej działalności Machiavellego, ważniejszym niż względy osobiste, niż potrzeba pieniędzy i chęć zdobycia uznania (które wszak są ludzkimi motywami i tylko niewielu miałoby prawo za to go potępić) – był patriotyzm. Podstawowym celem Machiavellego było poszukiwanie sposobów uniezależnienia Italii od obcych; zjednoczenia jej, zapewnienia najlepszych i najskuteczniejszych rządów, które zapewniłyby obronę i pomyślny rozwój, bezpieczeństwo i szacunek, pokój i dawną świetność. Ta myśl i ta tęsknota przewijają się przez wszystko, co pisał. Dostrzegli to, zrozumieli i oddali mu sprawiedliwość ci, którzy na tablicy zdobiącej obecnie jego skromny dom w pobliżu miasteczka San Casciano, napisali: «Bronił wolności Italii, pisząc swe nieśmiertelne traktaty o sztuce rzą-

dzenia i sposobach obrony państw za pomocą własnego oręża». Taki był ten „Wielki manipulator”. A jeśli się studiuje całość jego pism, nie tylko *Księcia*, widać jak daleko wybiegał poza swoją epokę, bo przecież idea zjednoczenia Italii dojrzała dopiero trzysta lat później. I miał również Machiavelli głębokie przekonanie, że republikańska forma rządów, a więc taka, która zapewnia władzy najszersze poparcie – jest lepsza, trwalsza, skuteczniejsza niż rządy jednostki.

Lecz jednak próbował zostać ekspertem książąt – jedy-nowładców. Miał w tym swoje prywatne wyliczenia, o których już była mowa. Ale miał także inny rachunek. Szukał władcy dostatecznie silnego, mądrego, energicznego; władcy wielkich zdolności i dość popularnego, by mógł się stać narzędziem realizacji wielkiej idei: zjednoczenia i umocnienia Włoch. Było w tym czasie we Włoszech kilka republik, wśród nich najsilniejsza i najtrwalsza – wenecka. Ale żadna nie mogła dokonać tego dzieła. Mogło się ono udać (jeżeli w ogóle mogło) tylko obdarzonej nadzwyczajnymi talentami jednostce. Dlatego Machiavelli postawił zrazu na Cezara Borgia ryzykując wiele, nawet to, że obróci się przeciw niemu jego ukochana republika florencka; zawiodł się jednak srodze. Miał potem nadzieję, że roli przewodniej mogą się podjąć Medyceusze – ale i to okazało się nierealne. Widać z tego, że mądry, sceptyczny, gorzki myśliciel z ogromną jasnością zdawał sobie sprawę, że trzeba działać w takiej rzeczywistości, jaka jest – a nie jaka być powinna. Ta zaś rzeczywistość, jaka w Italii wówczas panowała, nie dorosła do wielkich pomysłów Machiavellego. Dlatego przegrał.

I to właśnie: owo uparte dążenie do realizacji wielkiej, słusznej, lecz przedwcześnie dostrzeżonej idei, dążenie do niej przy maksymalnym, najskuteczniejszym wykorzystaniu istniejących możliwości i przy głębokim, pozbawionym złudzeń rozumieniu realiów – oto prawdziwa istota makiawelizmu. Dlatego określenie Machiavellego mianem wielkiego manipulatora wydaje mi się niesłuszne i krzywdzące. Był raczej miłośnikiem skutecznego działania w słusznej sprawie – a to jest pewna różnica. Skuteczność działania – oto, co go fascynowało. Doradzał książętom jak skutecznie

zabezpieczyć ich panowanie, pozbyć się wrogów i rywali – to prawda. Ale w *Rozważaniach* poświęcił też wiele stron technice zawiązywania spisków i dokonywania zamachów przeciw tyranom. Czterysta lat przed Malaparte i jego *Tekniką zamachu stanu*...

\*

Tak, przyznaję otwarcie: postać Machiavellego i dzieła, a także jego losy przyciągają moją uwagę i zainteresowanie, budzą ciekawość, a nieraz nawet – o zgrozo! – sympatię. Podoba mi się chłód jego myślenia, sceptycyzm, niezależność, brak entuzjazmu (często otwarta niewiara) w oficjalne i uznane autorytety. Jeżeli szukał takich autorytetów, na których mógłby się wesprzeć, czynił to w historii, a więc w krainie, gdzie wszystko się już dokonało. Raz tylko sprzeniewierzył się tej swojej wątpliwej postawie i popełnił błąd: w przypadku Cezara Borgii. Ale czy można znaleźć człowieka, który nigdy się na nikim nie zawiódł, nigdy się nie pomylił?

Jednakże, wciąż powracając do pism Machiavellego, pamiętam również o pewnym podstawowym prawie, które jak gdyby umykało Toeplitzowi w jego szkicu. O tym mianowicie, że myśli i nauki banity z San Casciano są także, jak wszystko, zjawiskiem historycznym. I trzeba je rozpatrywać właśnie jako zjawisko historyczne, a nie jako wszystko ogarniający podręcznik rządzenia. Takie bowiem spojrzenie na Machiavellego byłoby po prostu anachroniczne. Prowadząc dzisiaj rozważania o polityce, trzeba widzieć dwie strony tego zagadnienia. Wtedy, gdy w pierwszym dwudziestolecu szesnastego wieku, w renesansowej republice Florencji, Niccolo Machiavelli zamykał się wieczorami w swym pokoiku, by dyskutować z największymi mędrkami przeszłości – widział on tylko jedną stronę zagadnienia, a drugą zaledwie przeczuwał. Widział jasno zasadę władcy, zasadę księcia. Podmiotem polityki był wówczas władca i tylko on. Wprawdzie zawsze tak bywało, że poddani buntowali się i dokonywali zamachów na władców, powstawały spiski (i ty, Brutusie!...), jednakże władza pojmowana była zasadniczo jako zrządzenie i dopust boży. Mogła być dobra lub zła, była jednak konsekrowana przez moce od człowieka niezależne. Dowodem siły takiego prze-

konania jest choćby stosunek Machiavellego do własnych perypetii, a także jego poglądy na rolę losu i rolę człowieka. Po prawdzie i wtedy już zaczęto podawać tę zasadę w wątpliwość. W Anglii istniała już Wielka Karta, w Europie zaczynała się Reformacja, Morus napisał swoją *Utopię*, a u nas rychło miał się pojawić Modrzewski.

Zaczęto więc już wtedy formułować drugą zasadę: zasadę rządzonych, ludu, społeczeństwa. Miała się ona stać przyczyną wielkich burz dziejowych. Najmocniejsze jej podwaliny położył Jan Jakub Rousseau, potem byli Encyklopedyści; a później przyszła Rewolucja Francuska, Wiosna Ludów, Komuna Paryska, na Sycylii wylądował Garibaldi, powstał socjalizm, napisał swe dzieła Marks, była rewolucja 1905 roku i dwie rewolucje roku 1917. Powstała też nowa doktryna społeczna: Kościoła.

Wiara w nadprzyrodzone pochodzenie władzy, w jej niezależność od rządzonych zawaliła się w świadomości społecznej. Ale czyż trzeba przypominać rzeczy powszechnie znane?

Tak więc, powracając obecnie do analizy makiawelizmu, nie wolno zapominać, że dziś teoria rządzenia obejmuje nie tylko manipulatorykę władzy, ale też i zasadę uzgodnień, sztukę pozyskiwania poparcia, poszukiwania akceptacji. Wiedział to zresztą również Machiavelli, gdy rozważał rolę strachu i łaskawości, dobra i zła. Pisał w *Księciu*: «Dla księcia jest rzeczą konieczną mieć przychylność ludu, bo inaczej braknie mu w nieszczęściu oparcia... Księżę nie może polegać na tym, co widzi w czasach spokojnych; gdy obywatele potrzebują rządu, wtedy każdy biegnie, każdy przyrzeka i każdy gotów, gdy śmierć daleko, umrzeć za niego, lecz w czasach burzliwych, kiedy państwo potrzebuje obywateli, wtedy znajdzie ich niewielu. A tym niebezpieczniejsze jest to doświadczenie, że można je zrobić tylko raz jeden. Przeto przeznaczone księżę powinien obmyśleć sposób, aby obywatele zawsze i w każdej okoliczności odczuwali potrzebę jego rządu, wtedy stale będą mu wierni».

Dzisiaj, w odróżnieniu od tamtych czasów, nieodzowne jest uwzględnianie istniejących przekonań o prawomocności lub nieprawomocności władzy, stanowią one bowiem ogromną siłę materialną. Sukces zaś w tej dziedzinie nie

może być osiągnięty samą manipulacją ani strachem, ani nawet odgórną, a przeto kapryśną łaskawością. Może być osiągnięty tylko za cenę uwzględnienia i pogodzenia różnorodnych interesów społecznych i stąd właśnie konieczność opanowania sztuki uzgodnień i kompromisu. Bez tego Książę stale znajdować się będzie w stanie wojny i w sytuacji oblężonej twierdzy, nie może zaś być wtedy mowy o harmonijnie działającym społeczeństwie. Bez uwzględnienia zasady uzgodnień nie można zmienić tej sytuacji. A gdyby ktoś chciał dziś zapomnieć, że jest wiek nie szesnasty lecz dwudziesty, tego Machiavelli nie nazwałby realistą. On, który uczył, że przede wszystkim trzeba się liczyć z rzeczywistością.

Istnieje więc niemała różnica między teorią rządzenia stworzoną przez wielkiego banitę, a wymogami, jakie stawia współczesność. Dlatego, jeśliby dziś ustalać najbardziej podstawowy, niezbędny kanon lektury dla ludzi pragnących się wprawiać w polityce, nie wystarczy wskazać na dzieła Machiavellego. Trzeba by go uzupełnić wielu innymi dziełami, a przede wszystkim, jak sądzę, książkami drugiego, wielkiego myśliciela, genialnego w tej dziedzinie Tocqueville'a (*Dawny ustrój i rewolucja* oraz *O demokracji w Ameryce*). Dziś nie można rozpatrywać pierwszego bez drugiego. Inne postępowanie jest anachronizmem.

\*

KTt w swoim szkicu długo i wnikliwie zajmuje się centralnym problemem zajmującym każdego, kto studiuje dzieła Machiavellego, a mianowicie jego poglądami na stosunek środków do celu. To był właśnie punkt, w którym nauki wielkiego Włocha najmocniej atakowali potomni. Wszak, napisał: «Do obrony ojczyzny wszystkie środki są dobre – zarówno te, które przynoszą chwałę, jak i te, które przynoszą hańbę». Toeplitz dodał do tego: «Uchwycenie momentu, w którym środek przeistacza się w cel sam w sobie wydaje się czasem niemożliwe. Rzeczywistość, wśród której żyją społeczeństwa jest – lub udaje, że jest – organizowana przez cele, ku którym społeczeństwa te zmierzają. Ale jej wygląd codzienny kształtują środki. Środki kształtują codzienną naturę rzeczy, wywołują stosowne do nich postawy, a zawarte w nich zło zdolne jest się rozprzestrze-

niać i stawać się złem samej rzeczywistości. Machiavelli był tym, który odważył się jasno i wyraźnie zobaczyć politykę jako grę instrumentów całkowicie pragmatycznych, odartych z obłudnego sentymentalizmu, których świadome użycie wywołać powinno określone, pożądane skutki... Ale Machiavellemu, jak tylu innym przed nim i po nim, nie udało się rozwiązać antynomii pomiędzy celami, a doborem środków mających do nich prowadzić».

To prawda, choć sędzę, że na drodze do rozwiązania tej antynomii ludzie osiągnęli jednak pewne sukcesy, przynajmniej niektórzy, ot, choćby Gandhi. I prawdą jest, że Makiawel formułował niekiedy zalecenia, które wzbudzały w niejednym oburzenie. Ale jest też prawdą, że bardzo wyraźnie i wielokrotnie wskazywał, iż łąco środki mogą zbezcześcić cel i uczynić go nieosiągalnym, mogą celowi zaszkodzić w sposób nieodwracalny. Przecież właśnie nie kto inny, lecz sekretarz Drugiej Kancelarii był tak nieprzejednanym krytykiem Savonaroli. Tak musiało być, wynikało to z całej jego postawy i całej filozofii. Machiavelli, zwolennik palenia książek i rewizji domowych, byłby czymś potwornym. Ale Niccolo takim zwolennikiem nie był.

Andrzej Osęka

## Sacrum, profanum, personalizizm (II)

Gdy chodzi o sekularyzację sztuki, jedno jest pewne, możliwe do łatwego zdefiniowania, a mianowicie przemiany, jakie się dokonały w malarstwie renesansowym w zakresie przestrzeni: średniowieczna przestrzeń, oparta po części na doświadczeniu wizualnym, w zasadzie zaś na związkach pojęciowych między przedmiotami i symbolami, ustępuje miejsca czemuś, co można by nazwać przeniesieniem trójwymiarowej rzeczywistości na płaszczyznę obrazu.

Przeniesienie to, uwzględniające prawa geometrii, optyki, dokonujące się początkowo przy użyciu przyrządów, głównie *camera obscura*, zakłada jednak istnienie określonego punktu widzenia. Nie chodzi o zwykły rzut przedmiotu na płaszczyznę, lecz taki rzut, w którym dokonuje się pewnego wyboru. Konstruujący przestrzeń malarską wybiera na przykład linię horyzontu, umieszcza ją w obrazie wysoko, nisko – i tym ujawnia obecność patrzącego. Dla kogoś, kto jest obyty z fotografią, perspektywa zbieżna stanowi bez reszty zabieg z dziedziny fizyki i matematyki, który możemy zresztą z pełnym już obiektywizmem powtórzyć za pomocą aparatu. W epoce renesansu, można sądzić, było inaczej, inna musiała być interpretacja nowej malarskiej przestrzeni.

Dotychczas badacze kładli głównie nacisk na jej walor – nazwijmy to – obiektywistyczny. Pierre Francastel powiedział, że perspektywa renesansowa przerzuciła mosty między przedmiotami, co znaczy, że połączyła ona elementy widzialnego świata w spójną całość. Tutaj należy jednak uczynić poprawkę. Otóż poprzednia całość także była spójna, tylko w inny sposób. Nie prawa optyki były tutaj tym, co łączy, lecz światopogląd, a ściślej: symboliczne postrzeganie świata. Wielkości, światło, barwy – wszystko to w ostatecznym rozrachunku określane było przez hierarchię wartości, hierarchię pojęć istniejącą na zewnątrz człowieka, który na świat patrzy, a zawartą w dogmatach wiary, spisaną w księgach. Malarstwo średniowieczne, owa

– jak ją czasem nazywano – *biblia pauperum*, było kazaniem, nauką, zbiorem prawd, głosem autorytetu. Wraz ze zmianą punktu widzenia, wypracowaniem zasad perspektywy zbieżnej, przestrzeń w obrazie ukonkretnia się jak nigdy dotąd, a jednocześnie pojawia się akcent dotąd nie znany, początkowo uchodzący uwagi, a mianowicie subiektywizm widzenia; punkt widzenia tak bardzo określony, że można patrząc na obraz ustalić dokładnie, jeśli obraz jest konsekwentny, pozycję malarza względem malowanych przedmiotów.

Po wielu stuleciach, gdy ukształtowała się przestrzeń kubistyczna, perspektywę renesansową krytykowano za to właśnie ograniczenie: to tak, mówiono, jakby ktoś oglądał świat jednym nieruchomym okiem. Z praktyki malarskiej wiadomo, że tego rodzaju ogląd stwarza problemy, jak na przykład nie zawsze korzystne przesłanianie się przedmiotów w polu widzenia, sprzeczność między tym, co ważne w obrazie, a tym, co bliskie patrzącemu. Dzięki umiejętności reżyserowania sceny zawartej w obrazie artysta renesansowy doskonale dawał sobie jednak radę z tymi trudnościami, więcej: wkrótce malarz zaczął je wykorzystywać jako element dramaturgiczny. U Bruegela na przykład zdarzenia najważniejsze (jak śmierć Ikara) rozgrywają się czasem w dalekim planie, niemal giną w przestrzeni wypełnionej bujnym, obojętnym życiem. U Vélasqueza w „Panach dworskich” toczy się piętrowa, opisywana i analizowana przez filozofów gra przestrzeni, osoby wymieniają się miejscami, w roli nieobecnego w obrazie widza pojawia się para królewska, widoczna pod postacią odbicia w lustrze.

Artysta przybliżył się więc do przestrzeni malarskiej, wklął w nią, utożsamia się z patrzącym, dramatyzuje sam proces widzenia świata. Czymże innym jest światłocień, jeśli nie taką dramatyzacją? Caravaggio zburzył klasyczną jedność obrazu dając w zamian nie tylko większą dosadność rysunku, nie tylko układ postaci przekreślający geometryczny porządek płaszczyzny, lecz przede wszystkim podział płaszczyzny na sfery jasności i sfery ciemności. Patrzący nie widzi wszystkiego jednakowo, coś narzuca się mu intensywnie, a coś umyka jego postrzeganiu. Dzieło „Powołanie św. Mateusza” stanowi rewelację techniczną i filozoficzną zara-

zem: ciemne wnętrze knajpy na Zatybrzu rozjaśnia promień płynący od wejścia, a zarazem od postaci Chrystusa; Mateusz siedzi przy stole, na gest wyciągniętej ręki odpowiada gestem niedowierzania. Światło rozdziera tu mrok, następuje przeobrażenie człowieka – bohatera opowieści. Jest to historia o spotkaniu sacrum i profanum, o metamorfozie.

Święte rzeźby i obrazy średniowiecza, czy to lakoniczne w swej istocie, tożsame z postacią Chrystusa, Marii, któregoś z apostołów lub męczenników, czy zawierające przypowieść o życiu cnotliwym, śmierci męczeńskiej – stanowią zawsze swego rodzaju tekst zamknięty, opatrzone morałem. Nie ma tu miejsca na wątpliwości, niejasności, poszukiwanie prawdy. Nie ma również miejsca na ujawnienie się artysty z jego niedoskonałościami. Artysta średniowiecza jest mistrzem, wypełniającym swe zadanie jak najgorliwiej, pobożność sprzyja perfekcji, przenika kształtowane dzieło. Nie należy tego traktować jako reguły bez wyjątków, trzeba jednak powiedzieć, że artysta średniowieczny ginie w anonimowości, stara się usunąć swe ułomne człowieczeństwo z procesu tworzenia.

Poczynając od epoki renesansu artysta ujawnia się wraz z całym swym człowieczeństwem. Oczywiście, w większości przypadków chowa się za regułami, akademickimi na przykład, w różnej postaci; o charakterze sztuki, o postawie artysty decyduje jednak ta mniejszość. Postawa poszukująca, postawa przynosząca wyznanie nie dominuje wcale w malarstwie europejskim. Z wielkiej trójcy mistrzów renesansu dziesiątków tysięcy naśladowców doczekał się jeden tylko Rafael – dostarczając gotowe wzory, takie jak „Madonna Sykstyńska”. Michał Anioł i Leonardo do naśladownictwa się nie nadawali, pokazali natomiast drogę poszukiwania.

„Św. Hieronim” Leonarda – wychudły starzec bijący się w nagą pierś – jest obrazem nie dokończonym. Artysta nie miał jakby ani czasu, ani ochoty na znajdowanie koloru lokalnego, konstruowanie przestrzeni. Nie powstał więc przedmiot kultu – taki, jakiego wówczas wymagano. Powstał za to przejmujący zapis ludzkiej rozpacz, bolesnego rozpamiętywania grzechu. Udowodniono, że jest to dzieło

znaczące w biografii Leonarda – jego własne wyznanie wiary. Malował to przyszły autor traktatów matematycznych, przyrodniczych; człowiek oskarżany o pewien uczuciowy chłód. A przecież ten nie dokończony wizerunek cierpienia nie mógł powstać sto, dwieście lat wcześniej: wydaje się zbyt na to osobistym, zbyt bezpośrednim zapisem przeżycia.

W epoce renesansu artysta ujawnia się i sięga po sławę. Ale jednocześnie zaczyna mówić o sobie. O swoim przeżywaniu i widzeniu świata, które coraz częściej jest w dziele sztuki wartością samą w sobie. Opowiada o kondycji ludzkiej – coraz rzadziej z punktu widzenia nauczyciela, coraz częściej jako człowiek błądzący, pełen niepokoju, szukający prawdy niekoniecznie w biblijnych tematach, lecz także w pozbawionym ludzi krajobrazie albo na ulicy wielkiego miasta, albo wśród upadłych, poniżonych.

Nie tak często się zdarza, by niepokoje swe spisywał w dziele sztuki ktoś tak świadomy, jak autor „Wyznań”. Nie zmienia to faktu, że niepokój sztuki ostatnich stuleci jest autentyczny, że personalistyczny punkt widzenia na tematykę sztuki wcale nie musi oznaczać jej sekularyzacji. Artysta wywalczył sobie wolność. Czasem cieszy się nią jak dziecko, często jednak czuje jej ciężar. W zmieniającym się świecie szuka odpowiedzi na pytania ostateczne, świadom, że nieraz błądzi. W istocie – przerażony dramatem wolnej woli.



## Refleks historycznej pamięci

Z perspektywy rzymskiej i nadsekwaniańskiej Rzeczpospolita musiała się w istocie wydać młodemu pijarowi istną otchłanią umysłowej ciemności. Jednakże nie wszystko co włoskie i francuskie godne było naśladowania; we Francji młodego duchownego niechybnie raził libertynizm i zepsucie obyczajów, aczkolwiek nęcił intelektualizm i swoisty – bo mieszczański – demokratyzm. Być może właśnie tam – w Rzymie i Paryżu – Konarski uświadomił sobie swe drugie powołanie: pracę dla ojczyzny. Nikt go zapewne do tej działalności nie zachęcał, nikt na pewno nie dał mu głębiu zapewniającego bezpieczeństwo, nikt bez wątpienia nie obdarzył go prawem działania w imieniu ogółu, nikt też wreszcie nie powiedział mu, że jest odpowiedzialny za losy kraju – owo poczucie odpowiedzialności tkwiło w sumieniu. I gdy prawie trzydziestoletni zakonnik powrócił do Polski, zdawał się już myśleć i odczuwać jak po stu latach pokolenie prawnuków – za miliony cierpiących i znoszących katusze...

Wymiar jego pasji reformatorskiej był typowo polski: Konarski pragnął zniżyć w zgodzie z tradycją, nie zaś zaprzeczając jej. A dostrzegał w tej tradycji i wielkość, i małość. Tę ostatnią chciał zniszczyć, a pierwszą wywyżżyć, przystosować do nowych czasów, nobilitować. Oparł tedy swą działalność na dwóch wspornikach: religii i zapodziejanej – zdawałoby się gdzieś w pomrokach stulecia – pamięci dokonań polityczno-moralnych.

Od czego przeto zacząć? Znamienny jest właśnie ów początek. Niemal natychmiast po przyjeździe z Zachodu zaczął redagować, potem wydawać wraz z biskupem J. A. Zaluskim *Volumina legum*, zbiór uchwał państwowych i sejmowych (ze staropolską mową: konstytucyj) od połowy XIV w. do roku 1736. Nikt mu w tych ani późniejszych, jeszcze śmielszych, dokonaniach instytucjonalnie nie przeszkadzał, nie nasyłał nań policji, nie groził uwięzieniem, nie poddawał policyjnej inwigilacji. Konarski przełamywał jedynie skostniałe przyzwyczajenia, niweczył niebezpieczne aberracje. Miał wrogów – a jakże – inaczej wszak być nie mogło, skoro postanowił przeorywać mózgi, wszelako niemal od razu znalazł zwolenników; a potem entuzjastów i wybitnych kontynuatorów. W końcu zwyciężył. Rzeczpospolita z czasów saskich nie była tedy państwem do ona przegniłym, raczej trwającym w tetargu, popadłym w inercję samozadolenia; gdyby było inaczej, dzieło Konarskiego nie przeobklełoby się i za jego jeszcze życia, i zaraz po jego śmierci tyłoma materializacji... Bo młody pijar najsluszniejszego doko-

nał przewartościowania. Jak się powiedziało, uszanował tradycję, albowiem tylko ona może być remedium.

I właśnie *Volumina legum* były pierwszym przejawem reformatorskiej aktywności ojca Stanisława, a ich wydanie w roku 1739 istnym ewenementem, który można zestawić z Wielką Encyklopedią; zaraz po nim przyszło Collegium Nobilium etc.etc.

We wstępie do dwudziestego (tak!) pijarskiego wydania z roku 1789 napisano: «Ta księga staje się niejako skazówką i kluczem do tej świątyni, w której naród powagę rządu, wolności swej bezpieczeństwa, własności każdego pewność, władzy najwyższej i pośrzednich granice, straż sprawiedliwości, publicznych ugód i związków przymierza, obywatela każdego prawa i obowiązki złożył»<sup>1</sup>. Jest w tym fragmencie *implicite* zawarta pochwała ustroju I Rzeczypospolitej, systemu opartego na umowie między obywatelami a rządzącymi, słowem – ustroju parlamentarnego zapewniającego ową «wolność bezpieczeństwa». A dalej: «Biorąc na koniec księgę praw krajowych w tym względzie, w jakim być sprawiedliwie uważane powinny, iż są historią prawodawstwa, odmian rządu, religii, obyczajów, oświecenia, potęgi i słabości, sławy i hańby, wzrostu i upadku, cnót i przestępstw narodowych; skądże tak ważną i potrzebną dla każdego ziomka wiadomość czerpać doskonalej i obficiej można, jeżeli nie z oryginalnej ich obszerności? Która nikomu zaiste zbytnią zdawać się nie powinna, kto tylko pomnieć zechce, iż to są prawa wolnego narodu, który przez wrodzoną mu gorliwość o swe swobody, zdaje się, iż nigdy nadto nie ma ostrożności dążących do ich całości zabezpieczenia i obwarowania; który licznymi przeto ustawami rząd swój określa, aby nie dowolnej mocy jego nie zostawić; który nie tylko wspólne między ziomkami prawa, nie tylko obowiązki poddanych względem panujących, ale i tych wzajem obowiązki dla narodu przez poprzysiężenie z nim umowy, nadgrody znakomitych mężów, zaszczyty udzielonego obywatelstwa, ustanowienia urzędowe, sądownicze, wojenne, opisy celi i poborów, i to wszystko nawet do do czasowej okoliczności i wydarzeń stosownego kiedy uchwalił, w publicznych tych księgach chciał mieć pomieszczonym». I tu wyłania się inna wartość dawnej Rzeczypospolitej: praworządność.

Hanna Malewska, zmarła niedawno wybitna pisarka, wyraziła taką myśl: «Rzeczpospolita nie tylko nie jest dla tych ludzi fikcją, ale jest prawie żywą osobą (...) Władnej mowie Krzysztofa Radzi-

<sup>1</sup> We wszystkich cytatach z *Volumina legum* uwspółcześniał ortografię; korzystam z przedruku typograficznego edycji z 1860 roku. Całość, obejmująca 9 tomów, zawierająca dokumenty do roku 1780, pojawiła się wiosną 1983 r. na półkach antykwariatów w cenie 15 tys. zł.

wiła (...) czytamy, że zawsze dzieci królewskie były zarówno *dziećmi Rzplitej*; opiekowała się nimi i okaże, że *nie zmieniła obyczajów*»<sup>2</sup>. Jest istotnie o co kruszyć kopie: o taką miłość ojczyzny, jaką żywili nasi przodkowie z przełomu XVI i XVII w. Pewnie, tamta Rzeczpospolita obudwu, jak naówczas potocznie mówiono, Narodów miała swoje ciężkie schorzenia; rzecz paradoksalna – ich źródłem była swego rodzaju hipertrofia... praworządności... «Dawno zresztą zauważono – napisała dalej Małewska – że pacyfizm, i to skrajny, był ideałem szlachecko-ziemiańskim i że nawet rokosze przemawiały językiem prawa, nie siły (...) Stopniowo i coraz szybciej rozchodził się ten ideał z rzeczywistością. Obywatelski *rex et liber animus* – królewski i wolny duch – by posłużyć się słowem J. Maksymiliana Fredry – przecenił sam siebie. Wymarzony przez Zamoyskiego ustrój już rok po jego śmierci spotkał się z zarzutem najświatlejszych: *Włec to jest wolność? To najgorszy ucisk ogółu ze strony garski*. Odnosiło się to przede wszystkim do swawoli sejmu (sic! – J.W.), ale druga połowa wieku XVII ogląda już ruinę parlamentaryzmu, władzę sejmików, a w istocie – anarchicznych magnatów.»

Tak, na początku lat siedemdziesiątych XVI stulecia Polska i Litwa stworzyły takie wartości ustrojowe, które zrazu zadziwiły Europę, a potem były wykorzystywane w przewrocie cromwellovskim, po dwustu zaś latach w konstytucji Stanów Zjednoczonych, i które stały się... ciężarem nie do udźwignięcia dla przyszłych pokoleń. Polskę od degradacji uratować mogłby «tylko cud władzy, narzucający się wolnym duchom, albo jeszcze większy cud obywatelskiego wychowania»<sup>3</sup>. A właśnie Konarski chciał, niejako na przekór faktom, tego cudu dokonać – najpierw przez druk *Voluntaria legum*.

Nie trzeba mieć żadnego specjalnego przygotowania historycznego czy prawniczego, aby się zorientować, że najwięcej – tak: najwięcej, przecież ilość jest tu (w historiografii) miarą nieomal obiektywną – ustaw przypada na okres od 1569 do, mniej więcej, lat siedemdziesiątych następnego stulecia. Owe sto lat to rzeczywiście najbujniejszy czas polsko-litewsko-ruskiej państwowości; widzi się Rzeczpospolitą rozpolitykowaną, rozperorowaną, rozpaloną sporami politycznymi, żądną przemian i doskonalenia, a jednak od lat czterdziestych w. XVII już jakby w wielkości swojej bezsilną. To państwo jest jak geniusz tracący siły twórcze, aleś nieświadom tej niemocy...

Na przykład hasło «komisja» (kommissya). Już przy powierzonym wizerzeniu da się zauważyć, iż owych komisji najwięcej powoływano w drugiej połowie XVII w. – w różnych celach: a to «dla sprawiedliwości» między ziemiami czy powiatami; a to «do

uspokojenia różnic» czy też do podejmowania rozmów z obcymi dyplomatami. Słowem komisje owe były instrumentem działania politycznego, zarówno w odniesieniu do wewnętrznych jak i zewnętrznych spraw państwa. Niejednokrotnie, a może trzeba by powiedzieć: często, kończyły się fiaskiem. Gdy się tedy zestawi w tym haśle to, co «nie doszło» z datami, ujrzyć łącznie Rzeczpospolitą niejako mocującą się z własną wielkością. Pozostał jeno ten sam system działania, pozostały nawyki, lecz już widać pierwsze erozje. Aliści w owym dokładnym odnotowaniu skutków tej czy innej komisji widać jeszcze umiłowania prawa i porządku. Wszelako tylko tyle. Tylko? Może to wcale niemało?

W porównaniu z tym, co było przed wiekiem, ba – przed dziesięcioleciami – doprawdy mało. Dokumenty Unii Lubelskiej nie mają żadnych zapisanych niespełnień; «Iż już Korona Polska i Wielkie Księstwo Litewskie jest jedno nierozdzielne i nieróżne ciało, a także nie różna, ale jedna jest spólna Rzeczpospolita: która się ze dwu państw i narodów w jeden lud zniosła i spoiła (...) Sejmy i rady ten oboj naród ma zawsze mieć spólne Koronne, pod królem polskim, panem swym, i zasiadać tak panowie między pany osobami swymi jako posłowie między posły, i radzić o spólnych potrzebach, tak na sejmie jako i bez sejmu, w Polsce i w Litwie (...) Sejmów innych żadnych osobnych stanom koronnym i litewskim od tego czasu król J.M. składać nie będzie, jedno zawsze spólne sejmowi temu obojemu narodowi, jako ciału jednemu w Polsce składać będzie, gdzie się Jego K.M. i radom koronnym i litewskim najsluszniej zdać będzie».

Jakby ci ludzie znali dialektykę i umieli jej prawa stosować w działaniach politycznych... Nie minęły cztery lata, jakże burzliwe w historii tego państwa, i ciż sami zebrani w Warszawie na konfederacji generalnej zobowiązali się «żadnego rozerwania między sobą nie czynić ani dismembracji żadnej nie dopuścić, jako w jednej nierozdzielnej R.P. ani jedna część bez drugiej Pana sobie nie obierać, ani *factione privata* z inszymi narabiać (...) a inaczej na żadnego Pana nie pozwalać, jedno z takową pewną a mianowitą umową: iż nam pierwaj prawa wszystkie, przywileje i wolności nasze, które są, i które mu podamy *post electionem*, poprzysiąć ma. A mianowicie to poprzysiąć, pokój pospolity między rozerwanymi i różnymi w wierze i nabożeństwie zachowywać (...) A iż Rzeczypospolitej naszej jest *dissidium* niemale *in causa religionis christianae*, zabiegając temu, aby się z tej przyczyny między ludźmi sedycja jaka szkodliwa nie wszczęła, którą po inszych

<sup>2</sup> Hanna Malewska, *Listy staropolskie z epoki Wazów*, wyd. II, Warszawa 1977, s. 18.

<sup>3</sup> Władysław Konopczyński, *Dzieje Polski nowożytnej*, Warszawa 1936, t. I, s. 426.

królestwach jaśnie widzimi, obiecujemy to sobie spólnie, *pro nobis, et successoribus nostris, in perpetuum sub vinculo juramenti, fide, honore, et conscientijs nostris*, którzy jesteśmy *dissidentis de religione* pokój między sobą zachować a dla różnej wiary i odmiany w kościołach, krwi nie przelewać, ani się nie penować *confiscatione bonorum*, pocziwością, *carceribus et exilio*, i zwierzchności żadnej, ani urzędowi do takowego progresu żadnym sposobem nie pomagać: i owszem gdzie by ją kto przelewać chciał *ex ista causa* zastawiać się o to wszyscy będziemy powinni, choćby też za pretekstem dekretu abo za postępkiem jakim sądowym, kto to czynić chciał».

Idea poszanowania każdego wyznania obowiązywała przeto, według tego prawa, stającego się mocą obyczaju politycznego prawdziwą ustawą zasadniczą, do końca I Rzeczypospolitej. Zdarzały się, naturalnie, wykroczenia przeciwko tej konstytucji (tym razem to słowo użyte zostało w znaczeniu współczesnym): na przykład rzeź toruńska Augusta II, na przykład nietolerancyjne ekscesy szlachty z czasów saskich i konfederacji barskiej, wszelako były to w istocie rzeczy incydenty. Zresztą na wet w połowie XVIII stulecia los polsko-litewsko-ruskich dysydentów był o wiele lepszy niż innowierców w krajach zachodnich, nie mówiąc już o wschodzie Europy.

Pojawiły się również, jeszcze w tym samym XVI w., głosy przeciwne zasadzie powszechnej zgody religijnej, zawartej w owym akcie konfederacji warszawskiej, wprowadzonej następnie do artykułów henrykowskich, mianowicie w publicystyce księdza Piotra Skargi. Skarga nie mógł zresztą inaczej niż kontrreformacyjnie myśleć, skoro był jezuitą, a właśnie ten zakon miał bronić ortodoksji rzymskiej, i bronił skutecznie tudzież – co więcej – broniąc przysparzał wartości kultury... Jednakże Skarga mówił w latach dziewięćdziesiątych do tych samych ludzi, którzy przed dwoma dziesięcioleciami byli autorami aktów Unii Lubelskiej i Konfederacji Warszawskiej, przemawiał także do pokolenia ich synów, toteż musiał napotykać mur obojętności czy niechęci; jego kontrreformacyjne idee trafiały wtedy w próżnię. Autor *Kazań sejmowych* popełnił ten błąd, który dyskwalifikuje polityka, nie pisarza: rozminął się z umysłowością i duchowością swojego czasu... Aczkolwiek i on – lecz jedynie w problematyce ściśle politycznej, nie religijnej – zdawał się głosić prawa dialektyki, mówił wszak o jedności Rzeczypospolitej składającej się z «wielości członków», których prawa trzeba uszanować. Pascal w połowie następnego stulecia stwierdził, iż mnogość bez jedności jest chaosem, natomiast jedność bez mnogości – tyranią. W tym samym mniej więcej czasie zasady dialektyki, odnosząc je wszakże do estetyki,

głosił polski jezuita – Maciej Kazimierz Sarbiewski – stając się dzięki owym koncepcjom, nie znajdującym w tym czasie precedensu, prekursorem romantyzmu.

Czyż to wszystko, co dokonywało się w Rzeczypospolitej z końca XVI i początków XVII w. nie było swoistą, pragmatyczną antycypacją Pascalskiej formuły? Więcej nawet. Pod presją społeczeństwa polsko-litewsko-ruskiego Henryk Walezy, jakże daleki od republikańskich i demokratycznych idei, zaprzysiął wierność poszanowaniu różnorodności światopoglądowej oraz idei republikańskiej, «więcej się oglądając na dobro pospolite niżli też na własną osobę naszą...». Obietnicy nie dotrzymał, ale to już nie wina tych, którzy go obrali i którym przysięgał. Zresztą późniejsi monarchowie – do Augusta II – tak czy inaczej usiłowali być wierni temu przesłaniu szlachty z Lublina i Warszawy.

Wszelako wówczas były już – jak się powiedziało – inne niespełnienia; była – jeśli można tak rzec – jedynie wielka myśl i idea, ale spowita niemocą urzeczywistnienia. Sejm Rzeczypospolitej zaaprobował treść Komisji Hadziackiej, stanowiącej m.in.: «...religia grecka starożytna, ta i taka z jaką starożytna-Ruś do Korony Polskiej przystąpiła, aby w swoich prerogatywach i wolności używaniu nabożeństwa zostawała, poki język narodu ruskiego zasięga, we wszystkich miastach i miasteczkach, wsiach tak w Koronie Polskiej jako w Wielkim Księstwie Litewskim, także na sejmach, wojskach, trybunałach, nie tylko w cerkwi, ale publicznie w procesjach, w wizytowaniu chorych (...) i we wszystkim zgoda, tak jako nabożeństwa swego, *libere et publice* zażywa *ritus romanus*». A król polski: «Akademija w Kijowie pozwala (...) erygować, która takimi prerogatywami ma *gaudere*, jaką Akademia Krakowska (...) Drugą także akademią pozwala Jego Król. M-ć, pan nasz miłościwy, i stany koronne i W. Ks. Lit. tam gdzie miejsce sposobne upatrzą, która takich jako i w Kijowie zażywać będzie praw i wolności, lecz taką-jaką i w Kijowie ma być erygowaną kondycją, aby w niej sekty ariańskiej, kalwińskiej i luterskiej profesorów, mistrzów i studentów nie było». I na koniec: «starać się mają te trzy narody wspólne (podkr. – J.W.) wszelkimi sposobami, aby wolna była nawigacja na Czarne Morze Rzpłitej».

Na unię trzech narodów, było już, niestety, za późno. Zamiast próbować ją stworzyć w roku 1658, trzeba było tego dokonać wcześniej – najpóźniej za życia Władysława IV. Jednym z gorących rzeczników Unii Hadziackiej był Jerzy Niemirycz, Rusin, z wyznania arianin, władający jako «własnymi» językami ruskim, polskim i łacińskim. To on z Warszawy wioził na Ruś aprobowane przez sejm pergaminy i mimo widniejące na nich podpisy Rusinów (między innymi samego Wyhowskiego), Kozacy zbezczęścili dokumenty i zamordowali wysłannika dobrej nowiny...

Spóźniona reakcja szlachty polsko-litewskiej, wiernej tradycji wspólnego państwa, wiernej dokonaniom z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych szesnastego wieku, spotkała się z odruchem barbarzyńskim. I dzieło legło w gruzy. Losy niedoszłej Unii Hadziackiej należą do najbardziej bodaj przejmujących tragedii dziejów staropolskich: Dramatów było oczywiście o wiele więcej – aż do ostatecznego unicestwienia państwa. Wydawcy *Volumina legum* napisali przecie we wstępie, że tomy praw są zwierciadłem wielkości i hańby. Jednej tylko w tych dziejach nie było nikczemności – przemocy. Bolejący nad chylącą się ku upadkowi Rzeczpospolitą Wespazjan Kochowski u schyłku XVII w. napisał: «Jeżelim przymierza nie trzymała, umowę złamała albo na zdradę komu byłam, sama się sędzę, że sama tę zawziętość ponoszę. Ale jeżelim cudzego nie pragnęła, pokoju nie wzruszyła, do wojny nie dała okazji, czemużby mnie te stosy potykać miały? Ty wiesz, Panie, żem spokojny żywot i zgodne obejście z każdym zawsze kochała, a za to mię teraz te kłótnie zewsząd ogarnęły...»<sup>4</sup>.

*Volumina legum* mogły uczyć, mogą dalej uczyć – historii i prawa, polityki i kultury, prawości i dumi. Były one, jak się wspomniało, pierwszym reformatorskim dokonaniem młodego zakonnika, który prawdę rzekłszy, sam jeden wstrząsnął sumieniami swoich współczesnych. Wstrząsnął skutecznie, aczkolwiek już tragedii państwa zapobiec nie mógł, to nie leżało ani w jego, ani w niczyich z jego krajanów możliwościach. Rola pijara Konarskiego w dziejach polskiej kultury jest nie do przecenienia; droga, jaką szedł przekształcając umysły i dusze, była najsluszniejsza, albowiem zgodna z polską tradycją. Jakże trafnie ocenił ją Władysław Konopczyński zestawiając działalność Konarskiego z aktywnością jego jezuickiego poprzednika z przełomu XVI i XVII w.: «Skarga przegrał, choć mówił wspaniale do najlepszych głów swego pokolenia, bo głosił rzeczy z duchem polskim niezgodne; po 150 latach Konarski popchnął naród na nowe tory, choć mówił do wychowanków ciemnej epoki – bo szedł po linii polskiego rozumu i sumienia»<sup>5</sup>. I tak to jest, że zawsze przegrywa ten, co nie włącza do reguł działania narodowych imponderabilów.

<sup>4</sup> Wespazjan Kochowski, *Psalmodia polska*. Cytuję za Wł. Konopczyńskim, dz.cyt., t. 2, s. 127-128.

<sup>5</sup> Wł. Konopczyński, dz.cyt., t. 1, s. 433.

Jacek Wegner

## «W duchu posoborowym»

Minione ćwierćwiecze doniosłych ustaleń Soboru Watykańskiego II pozwala w miarę obiektywnie oceniać zmiany, jakie zapoczątkował Sobór, nie tylko na płaszczyźnie aktualnego miejsca Kościoła w świecie, katolika w społeczności świeckiej, parafialnej czy rodzinnej, ale również wpływu zaleceń Soboru na współczesną architekturę sakralną.

Pierwsze lata posoborowe przejawily się w architekturze, podobnie zresztą jak w wielu innych dziedzinach życia religijnego, w formie skrajnego traktowania wytycznych Soboru. Świątynia przestała być więc pomnikiem w krajobrazie – często aż do zeświecczenia formy, sacrum przybliżyło się do wiernych – aż do wątpliwego funkcjonalnie, amfiteatralnego otoczenia ołtarza, tabernaculum zamiast dawnego, osiowego wywyższenia, rozpoczęło niepotrzebne poszukiwanie nowego miejsca w świątyni, podobnie jak miejsce przewodniczenia czy słowa. Trzeba było lat nowych doświadczeń, aby odrzucić błędne przejawienia dosłownego traktowania zapisów swoistej demokratyzacji liturgii i odczytać prawdziwego ducha zmian.

Architektura, z racji dość długiego czasu powstawania, do dziś jeszcze analizuje zalecenia posoborowe, poprzez różnorodne propozycje współczesnej przestrzeni świątyni.

Jedną z cech dużego odłamu posoborowej architektury sakralnej stała się ich centralność, traktowana jako odpowiedź przestrzenna na zalecenia maksymalnego zbliżenia wiernych do ołtarza. Skrajnym przykładem dosłowności odczytania tego problemu jest katedra w Brasílii, projektowana przez Oscara Niemayera. Namiot na rzucie okręgu z przeszklonych żeber żelbetowych, fascynujący jak wszystkie dzieła tego architekta czystością formalną – i jak wszystkie jego dzieła – afunkcjonalny, a więc poza formą nie noszący cech dobrej architektury. Skojarzono tu błędnie zasadę przybliżenia wiernych do sacrum z centralnym, obrotowym układem przestrzeni. Historia architektury sakralnej zna wspaniałe przykłady układów określanych jako centralne, ale przez właściwe oświetlenie czy detal podkreślających jednak wyraźnie oś = sacrum – wierni.

W polskiej architekturze sakralnej ujawnily się również dowody dyskusji na te tematy. Przykładem może być warszawski Kościół św. Zygmunta na Bielanych, przy Pl. Konfederacji.

Z autorskiego zespołu I nagrody w konkursie SARP z 1958 r. pozostał tylko Zbigniew Pawelski, współautor m.in. znakomitej Fabryki Mebli w Wyszku i hotelu „Victoria”. Jemu też przypadła w udziale szansa przeprojektowania i realizacji, po dwudziestoletniej przerwie, tego kościoła.

Największa pod względem pojemności, spośród nowych kościołów stolicy, świątynia została zrealizowana stosunkowo szybko: w 1977 roku uzyskano pozwolenie na budowę, a w grudniu 1980 r. poświęcił świątynię ks. kardynał Stefan Wyszyński.

Zwarty zespół sakralny, zaprojektowany został w oparciu o zharmonizowany z otaczającą zabudową willową trzykondygnacyjny, horyzontalny „cokół” zespołu, wsparty czy zawieszony nad nim namiot przykrycia głównej nawy i wypiętrzoną nad całość wieżę dzwonnicy. Całość na minimalnej działce o powierzchni 4400 m<sup>2</sup> (!) mieści główny kościół o pojemności ca 4000 wiernych, dolny kościół o charakterze wielofunkcyjnym dla 600 wiernych, zaplecze mieszkalne kapłanów i obsługi, klasy katechetyczne oraz niezbędne zaplecze gospodarczo-techniczne. Układ oparty został konsekwentnie (nawet w części mieszkalno-katechetycznej) o heksagonalną koncepcję planu o module trójkąta równobocznego o boku 7,50 m.

Głównym pod względem przestrzennym i z tej racji charakterystycznym dla świątyni elementem stało się wspomniane już namiotowe przekrycie nawy głównej, pokonujące rozpiętość 30 metrów przy pomocy systemu dźwigarów z drewna klejonego, produkowanych przez podtoruńskie Cierpice (ostatnio już bez licencyjnego kleju). Ta niezbyt lubiana przez inwestorów kościelnych w Polsce technologia przekrycia (chyba z racji tylko przyzwyczajenia do zwyczajowej „solidności” materiałów konstrukcyjnych w świątyniach), sprawdzona została w wielu obiektach sakralnych w świecie. Pamiętam duże wrażenie, jakie zrobił na mnie kościół o takiej konstrukcji w Saint-Cloud-Montretout pod Paryżem zaprojektowany przez Alain Bourbonnais, u którego odbywałem przeddyplomową praktykę. A było to 20 lat temu. Później były wspaniałe świątynie o konstrukcji z drewna klejonego autorstwa Victora Lundy'ego czy wreszcie małe kościoły skandynawskie, austriackie czy niemieckie z ostatnich lat. Krótki czas realizacji żoliborskiej świątyni, to w dużym stopniu zasługa tej tak łatwo montowanej konstrukcji.

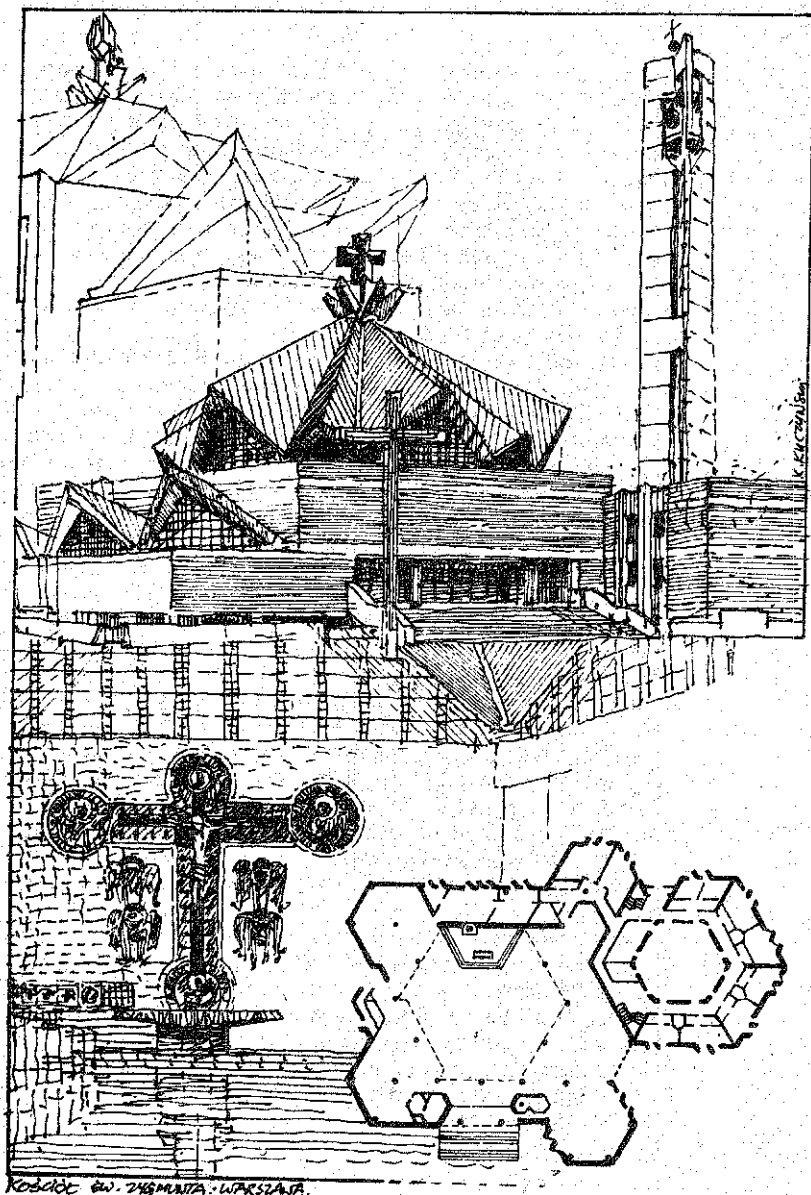
### Kościół św. Zygmunta – Warszawa Bielany

#### Autorzy:

architektura – Zbigniew Pawelski  
konstrukcja – Andrzej Żórawski  
plastyka – Barbara Pawłowska  
inwestor – ks. Ryszard Grygielko  
(zespół autorski konkursu SARP nr 266 w 1958 r.: Andrzej Dzierżawski, Zbigniew Pawelski, Dorota Poniż, Duszan Poniż)

#### Ogólne dane użytkowe:

pow. działki – 0,44 ha  
powierzchnia – 4270 m<sup>2</sup>  
kubatura – 25750 m<sup>3</sup>  
poj. kościoła górnego – 4000 wiernych  
poj. kościoła dolnego – 600 wiernych



ROBÓT GW. ZIGMUNTA - WARSZAWA.

O ile przestrzeń dla wiernych, z racji towarzyszących głównej nawie kaplic, nisz, zaułków zgubiła w zasadzie układ syntetyczny i centralny, o tyle namiot przekrycia przez swoją obrotową, sześcioboczną formę dachu – wpuszcza światło dzienne w sposób równomierny – bez liczenia się z miejscem prezbiterialnym.

Należy mieć nadzieję, razem z autorami, iż projektowany układ i zasada witraży poprzez walor i kolor, zhierarchizują przestrzeń nawy. Ta szansa jeszcze istnieje, chociaż wolałbym, aby i surowa forma architektury uczytlniała już sacrum.

Wydaje mi się, iż najnowsze projekty kościołów wracają do układów osiowych lub paroośiowych.

Czas posoborowy zatart skrajności, pozostawiając słusznie pluralizm poglądów architektów – ale zderzony z pozytywnymi tradycjami i wymogami posoborowej liturgii odczytanej bez wypażeń.

W żoliborskim kościele św. Zygmunta odrzucając w odbiorze przestrzeni nie dokończony przez brak witraży efekt przekrycia nawy, wrażenie robi kompozycja ściany ołtarzowej. Mimo płaskości tła dzieło Barbary Pawłowskiej, nawiązując do ducha bizantyjskich mozaik i form krzyży wczesnego chrześcijaństwa, wykonane zostało w niezwyklej technologii. Jest to układ różnokolorowych kostek granitów i to nie szwedzkich czy dolnośląskich, ale polerowanych granitów narzutowych spod Ostrołki... Współczesna otwartość techniki, współgrając z tradycją dały dzieło o dużej wartości, uzupełniające architekturę. Z tym większym zainteresowaniem będziemy oczekiwali przygotowywanych również przez tę artystkę kompozycji Drogi Krzyżowej i witraży.

Na uwagę zasługuje, proponowana nam architektom coraz częściej przez inwestorów kościelnych, wydzielona „Kaplica dla Matki i Dziecka”. Rozpraszające celebransę płacze naszych dzieci są faktem, ale mam wątpliwość wyboru między taką życiową prawdą, a sztuczną izolacją matek od reszty, parafialnej i własnej rodziny. Do rozsądzenia tego trzeba nie architekta, a raczej pani Hannelowej.

Subiektywne wątpliwości, o których wspominałem wyżej, traktowane zresztą jako koleżeńska dyskusja zawodowa, były widocznie na tyle nieistotne dla jurorów dzieła, iż jego twórcy otrzymali doroczną Nagrodę im. Brata Alberta za rok 1980 w dziedzinie architektury sakralnej. To liczące się wyróżnienie uzasadnia nie tylko moje zainteresowanie obiektem, ale i legalizuje pośrednio ideę centralnego przekrycia współczesnych świątyń. Oczywiście – zgodnie z duchem Soboru – nie wszystkich.

Warszawa, 9.10.1983 r.

*Konrad Kucza-Kuczyński*

Z moich lektur

## Drugi list do Marii Dąbrowskiej

Szanowna Pani,

Pierwszy list napisałem kilka lat temu. Wydrukował go «Tygodnik Powszechny» z 30 maja 1976 r. Był to bardzo spóźniony list, adresowany już nie do Komorowa czy Warszawy, ale znacznie dalej, a może bliżej, w każdym razie do tego miejsca, w którym Pani mieszka od 1965 roku. Dotyczył on powieści *Noce i dnie*, a szczególnie dwojga głównych bohaterów: Barbary i Bogumiła. Wrażenia związane z lekturą odżyły wtedy pod wpływem wersji filmowej.

W pewnym sensie historia powtórzyła się. W dniu 19 stycznia 1982 obejrzałem w telewizji dziesiąty odcinek *Nocy i dni* zatytułowany „Rodzimy się, umieramy, a życia wciąż wystarcza”. Była to oczywiście powtórka. A we mnie odżyła tęsknota za Pani pisarstwem. Od razu w ten wieczór sięgnąłem po książkę, której jeszcze nie czytałem, mianowicie po *Przemyślenia człowieka myślącego*. Czytałem ją wraz z przypisami i komentarzem Ewy Korzeniewskiej. W przedmowie Anny Kowalskiej znalazłem uwagę, że gdy w «Przeglądzie Kulturalnym» zaczęły się ukazywać *Przemyślenia*, wielu czytelników mówiło: „Toż to są znowu *Noce i dnie*. Czy Dąbrowska nic innego nie potrafi napisać?!” Na marginesie tej informacji napisałem po prostu: to dobrze!

*Przemyślenia człowieka myślącego* różnią się jednak od *Nocy i dni*. Nie ma już w nich takiej kontemplacji, takich chwil „zagapienia się, zatopienia w oglądaniu gwiazdy wiosennej”. Mają rozważaniowy charakter. Pewnie dlatego wszystkie inne zamierzone tytuły ustąpiły temu, który pozostał. Józef Tomyski w liście do siostry, Ewy Radgoskiej, usprawiedliwia niejako ten tytuł pisząc: „Przemyślenia wewnętrzne to jedyne prawdziwe przemyślenia człowieka myślącego; jakkolwiek awanturnicze albo na odwrót – bezwydarzeniowe byłoby nasze życie zewnętrzne, decyduje to, co w nim było przemyśleniem ducha i myśli...” (s. 260).

W swoich *Notatkach* do powieści zanotowała Pani następujące uwagi:

„Kto chce napisać dobrą powieść, musi mieć w sobie serce dziecka, wolę żołdaka, rozum mędrca, zmysłowość don Juana, świętość Franciszka z Asyżu. W twórczość trzeba włożyć straszliwą pilność, mrówczą pracę, upartą pedanterię, dokładność, precyzję ptaka budującego gniazdo. Resztę, tę najważniejszą, tę, która decyduje o wszystkim, daje tajemnica indywidualności. Kta-

dąc podwaliny dzieła, można szkicować niedokładnie i z rozmachem, zostawiając puste miejsca, ale trzeba wiedzieć na pewno, jak i czym się te miejsca wypełni i że się ma je czym wypełnić. Chcąc pisać powieść, trzeba mieć zdolności dziwienia się i zachwycania w stopniu daleko wyższym niż zdolność rozumowania i krytykowania – skłonność do kontemplowania zjawisk w stopniu daleko wyższym niż skłonność do ich odmieniania czy naprawiania" (s. 810).

Powyższe uwagi – moim zdaniem – charakteryzują Pani osobowość i Pani twórczość. Jednak ostatnie zdanie – o zdolności dziwienia się i zachwycania oraz skłonności do kontemplowania zjawisk – w szczególnej mierze odnosi się do *Nocy i dni*. W *Przygodach człowieka myślącego* dochodzi do głosu właśnie zdolność rozumowania i krytycznej oceny. Dzięki niej mamy w powieści znamienne rozważania o malarstwie, literaturze i polityce. Jako przykład odnotowuję następujący fragment rozmowy Ewy Radgowskiej z jej krewniakiem, małym uczestnikiem powstania warszawskiego, który wrócił ledwie żywy po dniach poniewierki:

„– Słuchaj, ciotuchna – powiedział, gdy mu dawała kleik. – Powiedz mi, co to są komuniści i w ogóle socjaliści.

– Michasięńku, ja ci już o tym opowiadałam kilka lat temu, jak byłeś u mnie w czasie okupacji.

– Tak, ja pamiętam. Pamiętam, że mówiłaś, ale byłem widać wtedy za mały i niewiele zrozumiałem.

– Ale zapamiętałeś chyba, o ci mówiłam, że to są ludzie, którzy chcą sprawiedliwości, chcą dobra dla całej ludzkości.

– Trochę coś takiego pamiętam. Ale dobrze, ciocia, więc w takim razie ci, co nie są komunistami, chcą niesprawiedliwości i chcą, żeby ludzie byli nieszczęśliwi? A powstańcy? Przecież, przecież, nie rozumiem...

– Moje dziecko najdroższe, to nie jest takie proste ani łatwe do zrozumienia. Oczywiście, że nikt z tych, co teraz walczą z okupantem o wolność Polski, nie chce ani niesprawiedliwości, ani czegoś złego dla ludzi. Ale może wybraliśmy złą drogę, może popełniliśmy błąd, wiesz. Chybciku, ze szkoły, jak uczeń, co chce najlepiej i myśli, że dobrze rozwiązał zadanie, i namęczył się nad tym szczerze, a źle wyszło, bo zrobił błąd... Ach, mój kochany, ja ci się boję po prostu tego tłumaczyć, żeby cię też w jaki błąd nie wprowadzić. Ty myślisz, że ja sama dobrze to wszystko rozumiem? Wcale nie. To jest polityka. Polityka jest bardzo ważna. W takich gorących czasach to może najważniejsza ze wszystkiego. Ale ja nie lubię polityki. Według tego, co wiem z historii, to najczęściej garść ludzi żadnych władzy i potęgi wypycha na śmierć, skazuje na nędzę, cierpienia i tułaczkę miliony ludzi uwiedzionych różnymi wielkimi

politycznymi słowami. Może kiedyś polityka będzie znaczyła co innego..." (s. 709).

Pani nie rozstrzyga apodyktycznie, jest bardzo ostrożna w ocenie. Jakże mądre są Pani twierdzenia, choćby i te, które znajdują się w rozdziale *Święta we mgle*, fragmencie *Notatnika* Józefa Tomyskiego. On zapewne pisze w imieniu Czcigodnej Autorki. Pozwoli Pani, że z tego *Notatnika* przytoczę opowiadanie o pastercie w okupowanej Warszawie, w roku 1943:

„Od rana mgła gęstniejąca z godziny na godzinę. O trzeciej zmrok. Już w nieprzejrzystej ciemności szliśmy do Zbawiciela na Pasterkę (z uwagi na godzinę policyjną nie ma pasterek o północy). Podobno przez całe święta nie będą wygaszać światła, ale i tak miasto jest ciemne, niekiedy we mgle zamajaczy żółtawo szpara brzegiem czarnej przeciwłotniczej rolety. W tym stanie rzeczy wejście do rzęście oświetlonego kościoła zapaliło mnie jak choinkę. Kościół nabity ludźmi. Dobry chór, urzekły mnie znów kolędy. Aż dziwne, że to nie weszło do światowego repertuaru muzyki religijnej. Stosunkowo najmniej reaguję na ulubione przez wszystkich «Lulajże, Jezuniu». Użycie tego motywu przez Chopina w scherzu h-mol wydaje mi się zawsze potknięciem jego bezbłędного smaku na rzecz niemowlęcej łzawości. Chyba nie mam w ogóle gustu do kołysanek. Za to «Anioł pasterzom mówił» – to porwa mnie, że sam staję się pieśnią. Kiedyś słyszałem to w Filharmonii śpiewane przez mały chór szwajcarski utworzony przez Henryka Opieńskiego. «Ange dit aux pastoureaux» – nawet słowa wytrzymały tę próbę. «Boże coś Polskę» brzmi po kolędach jak mdła dziadowska nuta. Ale w danych okolicznościach to chwyta za krtać. Zwłaszcza, że cały kościół nie śpiewa, ale krzyczy tę pieśń z jakąś rozpaczliwą determinacją. Od półtora wieku Polska jest ciągle wpędzana do kościoła. Tam tylko może być sobą jako społeczność. W dwudziestoletniej przerwie nie zrobiono nic dla takiej choćby laicyzacji życia, jaka jest w innych katolickich krajach. To nie wychodzi na dobre i Kościołowi. Ginie za ojczyznę, owszem, ale poza tym gnuśnieje w zbyt łatwych zadaniach i traci coś z uniwersalności, która jest jego istotą i jego siłą. To myślę teraz, ale tam w kościele czułem się u siebie, choć uczestniczyłem w tej liturgii raczej artystycznie niż religijnie. Pewno gdybym był najbardziej praktykującym katolikiem, ten proces zaszedłby tak samo i byłby nieodwracalny" (s. 549–550).

Takie jest to pogranicze religii i polityki, spraw Kościoła i spraw ojczyzny.

Dziękuję Pani za wszystkie mądre myśli zawarte w książce. Szczególnie ludzką wymowę ma opowiadanie o rannej w powstaniu Joannie. Ona ze zdziwieniem zauważyła, że ludzie, którzy ją

przenosili z miejsca wypadku, odzywali się do niej nie tylko po polsku, ale i po rosyjsku, i po niemiecku. Zapytała więc: „Kto mnie niesie”? Padła odpowiedź: „Ten jeden to jeniec niemiecki, ten drugi, jeniec sowiecki odbity u Niemców. Przysłał do nas na sanitariusza...” (s. 741).

Okazało się, że trzeba amputować nogę. Sala operacyjna była w piwnicy. W takich to chwilach i w takim szpitalu Joanna oświadczyła, że chce żyć. Zdecydowała się na amputację nogi. „Jak im zależy na moim życiu i zdrowiu. Oto wystarczy być ran-nym, aby odnaleźć nową rodzinę, która mnie nie opuści.” Myślała z wdzięcznością „i cieszyła się, że oto wśród powszechnej wrogości wszyscy, Niemcy, Rosjanie, Polacy jednoczą się w tklwym wysiłku, by uratować jej życie. Jakież to piękne, jakież pomagające, jakież nareszcie ludzkie!...” (s. 745).

Ja wiem, Pani bardzo by pragnęła, żeby ludzie zmierzali w tym kierunku. I proszę mi wybaczyć, że aż taki kawał książki przepisałem. Ale ja w ten sposób przedłużam kontakt z dziełem, ocalam niejako to, co najmocniej przemawia.

Chciałbym jeszcze poruszyć sprawę, która mnie zajmuje od lat. To nie będzie brak dyskrecji, jeśli dzisiaj zapytam o Pani wiarę i religijne momenty przynajmniej w dwóch dziełach Pani.

Tak się złożyło, że tuż po przeczytaniu *Przygód człowieka myślącego* wróciłem do Sienkiewicza. W ostatnich tygodniach przeczytałem *Quo vadis*, trylogię, *Na polu chwały*, *Legiony*, *Rodzinę Połanieckich*. Bohaterowie tych powieści w zdecydowanej większości są praktykującymi katolikami, modlą się, uczestniczą w mszach, procesjach, przystępują do Sakramentów. Nie zawsze ich wiara jest konsekwentna. Ale w każdym razie Sienkiewicz wiele uwagi poświęca gestom religijnym swoich bohaterów. I na takim tle szczególnie uderza dyskrecja, z jaką Pani traktuje sprawy wiary. Sądzę, że powieść, o której teraz piszę, dostarcza nieco materiału i to dość reprezentatywnego do ustaleń na interesujący mnie temat.

Józef Tomyski przyznaje w swoim *Notatniku*, że w bożonarodzeniowej liturgii uczestniczył raczej artystycznie niż religijnie. W liście do siostry pisał kiedyś, że w Bernie studiuje patrystykę, nie dlatego wszakże, żeby zostać teologiem, gdyż wtedy było z nim „świecko”. Po prostu chciał poznać myślenie będące „podstawą dogmatów instytucji, której popularna wersja sprawuje swój teatralny rząd dusz na tak znacznych obszarach ziemi od przeszło 1900 lat, a jak dotąd nic nie wskazuje na to, by miała rychło upaść” (s. 80). Zachwycał się wtedy *Wyznaniami* Augustyna i w ogóle jego geniuszem.

Po pewnym czasie Tomyski postanowił ożenić się z piękną wdową. Odszukał znajomego księdza, byłego kapelana Pierwszej

Brygady, aktualnie pracującego w kurii biskupiej. Oto pokażny fragment rozmowy:

„...Odwołuję się do was, jak do kolegi, z którym byłem razem na wojnie. Jesteśmy oboje z Ludmiłą trochę takie niedowiarki, co szanują religię i lubią sakrament małżeństwa...

Ksiądz podmuchał świszcząc i zaszemrał:

- Nie można być częściowo katolikiem, przyjacielu... nie można...

- Widać można. Niemal we wszystkim jesteśmy bardziej częściowo niż myślimy... Nawet kiedy nam się zdaje, że tkwimy w czymś na całego. Zresztą, zostawmy filozofię. Dajcie mi, kapelanie, ślub tak, jak się rozgrzesza in articulo mortis. Wiecie, jak to jest: „gdy na dziewczynę zawołają żono, już ją żywcem pogrzebiono”. Wprawdzie moja pani jest wdową, a ze mnie oblatany gość, to nic, mamy zamiar pogrzebać się razem w małżeństwie. Słowem... niech się obejdzie bez liturgicznej pedanterii.

- Rozumiem, idzie o spowiedź. Jakie to smutne, jakie smutne...

- Przeciwnie, bardzo wesołe. Pan Bóg uśmieje się, żeśmy wykrywali faryzeuszy i uniknęli czczej formalności, co i tak byłoby kłamstwem.

- Za cenę mojego kłamstwa - wytknął ksiądz poświsztując żałośnie.

- Jeden raz możecie zgrzeszyć, kapelanie, Taka «światłana postać».

- Nie drwijcie, poruczniku, jestem grzeszny jak wszyscy. Będę się za was modlił.

- Doskonale. Wierzę w cudze modlitwy. Sam nawet modłę się czasem za innych.

Ślub odbył się w kapliczce przy ulicy Möniuszki. Wybrał to miejsce Tomyski, komentując:

- Złożyliśmy daninę tradycyjnym obrzędom pod patronatem autora tradycyjnej muzyki, a teraz pójdziemy do tradycyjnej restauracji na obiad“ (s. 271-272).

Przytaczam to wszystko nie dlatego, żeby Pani cokolwiek przypominać. Raczej dla siebie i dla czytelników *Przeglądu*. Szukam odpowiedzi. Józef Tomyski niewątpliwie Panią reprezentuje w tej powieści. Mam prawo domyślać się, że trochę tak jak on traktowała Pani praktyki religijne.

Wiele uwagi Pani poświęciła Joannie Tomyskiej, siostrze Józefa, nauczycielce-polonistce. Ta postać jest również Pani bliska. Wspominam teraz jej spotkanie z bardzo zdolnym uczniem, Jackiem, który w pamiętnych dniach przewrotu majowego 1926 roku umierał w szpitalu w Warszawie. Joanna odwiedziła go i wtedy on postanowił powierzyć jej swoją tajemnicę, ale także dowiedzieć się

czegoś więcej o swojej nauczycielce, w której mocno był zakochany. Odchodziła właśnie:

„- Ja już pójdę, Jacek. Na gadanie będzie czas, jak wyzdrowiejesz.

- Będzie? - zadumał się. - Jeszcze Pani powiem, bo chcę, żeby pani wiedziała, że ja jestem wierzący. Tatuś nie. Co bym dał za to, żeby tatuś uwierzył... taki fajny, cudowny człowiek, sama dobroć. Może to jest to samo, co wiara. Nie śmiem zapytać, czy pani?... W Ostrowi chodziła pani z nami na mszę.

- Lubię obrzędową stronę religii. Tak, młode pokolenie jest raczej wierzące i nie do mnie należy odbierać mu tę wiarę. Zresztą chyba i sama wierzę w jakiś sposób, ale nie mieszczący się absolutnie w dogmatach. To nieładnie, Jacek, że mi nie powiedziałeś o tym krwawieniu z nosa.

- Dogmaty... zależy, jak je pojmować.

- No, jak sobie na przykład wyobrażasz duszę nieśmiertelną albo ciało zmartwychwstanie. Czy będą nagie, czy suknie też zmartwychwstaną? - poważyla się zażartować Joanna. - Albo ogień piekielny? W dzieciństwie kuźnię wiejską nazywaliśmy piekłem" (s. 205-206).

I dalej potoczyła się rozmowa o dogmatach, zwłaszcza o piekle i Sądzie Ostatecznym. Dla mnie szczególnie charakterystyczne są te słowa: „Zresztą chyba i sama wierzę w jakiś sposób, ale nie mieszczący się absolutnie w dogmatach”. Czy mam prawo uważać te słowa za Pani credo, aktualne za życia tutaj wśród nas? Domyślałam się, że tak. Do tego pytania będę jeszcze wracał w moim czytaniu i myśleniu.

Jest jeszcze Ewa Radgoska, która należy do trójki głównych bohaterów powieści. Na początku drugiej wojny światowej otrzymuje ona pierwsze wiadomości od swoich krewnych. Reaguje w ten sposób:

- Tak. Wszystko we mnie woła: Dzięki Ci, Wielki Boże! To zdumiewające... Są sytuacje, kiedy nawet ludziom, co zapomnieli się modlić, tylko takie słowa cisną się na usta, jako jedyną możliwą reakcją..." (s. 376).

I chyba tak to bywało w Pani życiu - jak w życiu bohaterów *Nocy i dni* oraz *Przygód człowieka myślącego*? Nie za wiele praktyk religijnych, traktowanie Kościoła z całym jego instytucjonalnym charakterem jako szacownej tradycji, obrzędowe czy też artystyczne przeżywanie liturgii, a przy tym kontemplacja otaczającego świata i zdarzeń, która sama w sobie miała już coś z modlitwy, a niekiedy znajdowała ujście w wybitnie modlitewnym wybuchu.

Wnioski, jakie nasuwają się po przeczytaniu *Przygód* harmonizują najwyraźniej z tym, co napisała Pani w testamentie na temat

własnej wiary. Wszystko razem wskazuje na niemalą Pani rezerwę do religii i powinno odstręczać katolickiego księdza. A ja mam takie ogromne poczucie bliskości z Panią od dwudziestu kilku lat, od poznania *Nocy i dni*. To doświadczenie rośnie, gdy sięgam po kolejne utwory. Czym to wytłumaczyć? Najpierw – jak sądzę – czarodziejstwem wielkiej literatury. Jest w nim coś z religijnego zachwyty. Ale chyba nie tylko to wchodzi w grę. Gdyby zabrakło w utworze prawdziwie ludzkich wartości, niemożliwe byłoby owo zauroczenie i nie powstałoby wtedy arcydzieło.

Sądzę, że wybaczy mi Pani moje dociekania. Wszak znajduję w *Przygodach* jeszcze i takie zdanie: „Dyskrecja może być szacunkiem wobec cudzych tajemnic, ale może być i obojętnością”.

*Mirosław Pacuszkiewicz SJ*

książki

*Pijarzy w kulturze  
dawnej Polski*

Praca zbiorowa, Kraków 1982  
ss. 305, nakładem Polskiej Prowincji  
XX Pijarów

Pijarów sprowadził do Polski król Władysław IV w czasie wojny trzydziestoletniej, w roku 1642, gdy innowiercze wojska szwedzkie wygnały ich z Moraw. Miał ten fakt istotne następstwa dla polskiej kultury, ale odegrał także istotną rolę w skomplikowanym, a właściwie dramatycznym pierwszym okresie historii tego zgromadzenia. Jego założycielem był Józef Kalasanty (urodzony ok. 1556, zmarł w 1648), kanonizowany przez Klemensa XIII w r. 1767 i w r. 1948 przez Piusa XII ogłoszony *patronem wszystkich chrześcijańskich szkół ludowych na świecie*. Początek temu zgromadzeniu dało założenie przez Józefa Kalasantego szkoły dla ubogich dzieci w Rzymie w r. 1597, już zaś w r. 1617 zostało ono zaaprobowane przez Pawła V, a następnie Urban VIII mianował Józefa Kalasantego dożywotnim przełożonym. Wkrótce jednak został on z tego urzędu zdjęty, uwięziony i postawiony przed trybunałem inkwizycyjnym (jednym z powodów były kontakty z Gallileuszem, który kształcił pijarów-matematyków). W r. 1646 nastąpiło zniesienie zgromadzenia jako zakonu o ślubach wieczystych,

lecz w Polsce edykt kasacyjny nie został ogłoszony, a stało się tak z woli Władysława IV. Dzięki temu pijarzy w Polsce przetrwali, wstrzymując tylko przejściowo nowe profesje zakonne, lecz nie przerywając działalności, żywiej rozwiniętej po cofnięciu kasaty (1656). Pierwszym ogniskiem pijarów w Polsce była Warszawa, drugim – Podoliniec na Spiszu, gdzie Stanisław Lubomirski ufundował dla nich kolegium; podolinieckie gimnazjum odegrało bardzo ważną rolę w kulturze Polski południowej, reprezentowało bowiem bardzo wysoki poziom. Za sprawą innych licznych fundacji pijarzy rozszerzyli swą działalność na obszar całego niemal kraju już u schyłku XVII wieku (był ich dobroczyńcą między innymi Jan III Sobieski). W następstwie tego w połowie XVIII wieku polską prowincję pijarów tworzyły 24 kolegia i rezydencje (m.in. Warszawa, Podoliniec, Kraków, Rzeszów, Chełm, Kalwaria k. Czerska, Łowicz, Piotrków, Radom, Wieluń). Natomiast prowincja litewska utworzona została w r. 1736 i zasięgiem swym obejmowała nawet Witebsk i Petersburg.

W życiu kulturalnym Polski tamtych czasów szkoły pijarskie i teatry szkolne odgrywały bardzo istotną rolę. Pijarzy wprawdzie wyraźnie rywalizowali z jezuitami (nie dorównując im zresztą potęgą i znaczeniem w wieku XVII), ale także korzystali z ich dorobku. Zdaniem historyków literatury szkolny teatr pijarski tworzony był na zasadzie przenoszenia i wykorzystywania wzorów jezuickich, co zresztą jego ważności nie umniejsza. Ta rywalizacja miała różne aspekty. Aż przez lat trzydzieści trwał

na przykład spór o założenie konwiktów w Wilnie. Zwyczajowa wręcz była wzajemna niechęć uczniów szkół pijarskich i jezuickich. Jezuicy uczniowie wyśmiewali pijarskich za rzekomą nieznajomość łaciny, bowiem w szkołach pijarskich nie korzystano z gramatyki Alvara (nawiasem mówiąc, Alvara wyparła potem gramatyka łacińska pióra pijara, Stanisława Konarskiego). Dochodziło nawet do tego, że – jak pisał Jan Stanisław Bystroń – *jeśli spotkali się gdzieś na mieście studenci pijarscy i jezuicy, to zrazu od słów się zaczynało, od wzajemnych obelg, „pijara psia wiara”, „jezuita psia jelita” i tym podobnych, potem przychodziło do wzajemnego rzucania na siebie śniegami czy kamieniami, wreszcie do walki na pięści i kije*. Skończyło się to wszystko, gdy po wyjątkowo głośnych i burzliwych takich zajściach w Piotrkowie, nuncjusz papieski w Warszawie w r. 1714 wydał dekret (!) zabraniający uczniom szkół tak jezuickich jak pijarskich, chodzenia z szablami, tasakami, kijami i inną bronią, nawet w czasie wakacji!

W wydanej nakładem Polskiej Prowincji XX Pijarów pracy zbiorowej *«Pijarzy w kulturze dawnej Polski»* (Kraków 1982) ów problem rywalizacji pijarsko-jezuickiej został – we wszystkich jego aspektach, także tych komicznych – pominięty. Niczego w tym dziwnego nie ma, a przemilczenie takie nie zmienia prawdziwości obrazu dziejów zakonu i jego dokonań, tym bardziej, że przecież nie rywalizacja była czynnikiem sprawczym pijarskich poczynań, zwłaszcza na polu oświaty. Wydaje się, że rywalizacja ta była następstwem pewnych odmienności w sposobie realizowania

działalności oświatowej i w tamtych czasach uniknąć się jej nie dało. Inna rzecz, że wielkości pijarskich dokonań nie umniejsziliby, gdyby i o tym aspekcie sprawy autorzy choć napomknęli.

*«Pijarzy w kulturze dawnej Polski»* – w zamierzeniu realizatorów (nie wiadomo, kogo za jej zredagowanie chwalić, bo praca jest chlubnie anonimowa i podano w niej tylko autorów poszczególnych tekstów) – to *książka do czytania przeznaczona dla wszystkich*. Tak też jest w istocie. Choć ów zbiór studiów i szkiców tworzy rzeczywiście dosyć przypadkowy obraz różnych wycinków pijarskiej działalności kulturalnej w Polsce, to jednak lektura daje bardzo wiele w sensie poznawczym i sprawia wiele satysfakcji. Mijałoby się z celem wyliczanie tu pijarskich dokonań, tak ich było wiele. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, iż wypełnia ta książka bardzo poważną lukę w naszej edukacji historycznej, nieprzypadkowo kalekiej; gdy idzie o zagadnienia wkładu Kościoła do kultury narodowej. Absolutnie naszej szkoły wie, lub zazwyczaj może wiedzieć, że pijarem był Stanisław Konarski, czasem nawet pamięta, że spod pijarskiego pióra wyszła gramatyka Onufrego Kopczyńskiego, ale już udział *pijarskiego modelu* szkoły w kształtowaniu polskiego szkolnictwa (Collegium Nobilium) i pracach Komisji Edukacji Narodowej pozostaje w obszarze niewiedzy. Nie wiemy też zazwyczaj, że koncepcja szkoły opartej na miłości nauczyciela do uczniów była dziełem Józefa Kalasatego, zaś pijarzy z jego inspiracji pierwsi w Polsce zaczęli w szkołach poważnie ograniczać kary cielesne,

przedtem – powszechne i stosowane z zimną niemal premedytacją (inna rzecz, że, jak powiada Bystron, *praktyka odeszła od tych zasad, bito więc i w pijarskich szkołach nie najgorzej, ale była to już tylko rutyna!*).

Owa praca zbiorowa pijarów poświęcona naszkicowaniu różnych form wkładu tego zakonu do polskiej kultury uczy ogromnej ilości faktów i spraw. Rozpiętość zagadnień jest duża – poczynając od dokonań o dziejowym znaczeniu, kończąc na obrazach cichej, skromnej pracy *narodowej sprawy męczenników*. Ale pożytku z lektury mierzyć w tym wypadku nie można samym tylko bogactwem faktów, choć oczywiście dla tych zalet „faktograficznych” warto ją czytać, by na przykład bliżej poznać sylwetki pijarów-filaretów, jak choćby ks. Józefa Kalasantego Lwowicza (występującego w „Dziadów” części III) – człowieka, który *powinien mieć swą wielką książkę biograficzną*, a o którym niestety tak mało wiemy! Istotna wartość „Pijarów w kulturze dawnej Polski” zasadza się bodaj przede wszystkim na moralnym przesłaniu tej niezwykle aktualnej i bardzo dziś pouczającej książki. Owo moralne przesłanie (nawiązania do niego nieraz powtarzają się na kartach książki w szeregu tekstów) zawarte zostało w otwierającym tom świetnym szkicu-kazaniu kardynała Wyszyńskiego *Sapere austeris*, wygłoszonym w katedrze świętego Jana w Warszawie w dwusetną rocznicę śmierci Stanisława Konarskiego. Uczył wówczas kardynał Wyszyński, że *z przeszłości trzeba zawsze wyciągać nauki dla teraźniejszości i wskazywał na trwałość i ak-*

tualność zasad, jakie można wprowadzić z pism księdza Konarskiego. Wezwanie do wiary we *własne siły Narodu* i wezwanie: *Mieście odwagę myśleć*, odczytane przez pryzmat skomplikowanych losów, jakie były udziałem polskich pijarów, którzy parokrotnie zmuszeni byli zaczynać swą działalność po zniszczeniu od podstaw, staje się czynnikiem bodaj najsilniej tę książkę uwspółcześniającym, choć jest to zbiór prac i studiów o przeszłości jednego tylko zakonu...

W książce znalazły się studia specjalnie do niej napisane (zwracając uwagę studia Jana Buby i szkic Gerarda Brumirskiego o pijarach-filaretach) obok kilku przedruków publikacji wcześniejszych. Dobrze się stało, że przedrukowana tu została świetna a zapomniana praca Stanisława Tynca „Pijarzy a sprawa włościańska”. Ze zwięzłym szkicem Wiktora Hahna „Pijarski teatr szkolny w Polsce” interesująco koresponduje ciekawy przyczynek Jana Buby o polskim misterium pasyjnym na Spiszu (Podoliniec) w połowie XVII wieku. Warto na marginesie obu tych tekstów zwrócić uwagę na fakt, iż w zbiorze rękopisów biblioteki Macierzy Słowackiej w Martinie (Fondy Literárneho archivu Matice slovenskej) znajdują się liczne polonica (m.in. rękopiśmienne odpisy wierszy Mickiewicza i innych jego dzieł, sporządzane przez Słowaków w XIX wieku), zaś znaczną ich część stanowią rękopisy podolinieckich pijarów. Są to teksty anonimowe, jest między nimi także szereg dramatów: „Józef poznający braci”, „Józef Vice Rex Egiptu”, „Meropa”, „Sennaheryb” (!). „Alzyra” (czy to ze zbiorów

podolinieckich?), «Daniel», «Tragedia Daniel», «Tragedia Józef...» Są tam i inne zbiory oraz teksty podolinieckiej proveniencji: zbiór wierszy «Adagia polonico-latina», «Gratitutio filiorum erga Patrem seu Vita Josephi Calasantii» (1738), «Meditationes pro domo Podoliensi» (1694), są rękopisy podręczników, jak «Część algebry o resolwowaniu problematów» czy podręcznik retoryki etc. etc. Słowaccy poloniści materiałom tym nie okazują żadnego zainteresowania; Polacy nie zawsze mogą z nich korzystać – czyby więc nie należało sprowadzić ich mikrofilmów do kraju? Mogą przecież być wśród nich teksty o większym znaczeniu dla historii polskich pijarów, dziejów szkolnictwa i pijarskiego teatru szkolnego. Skoro bowiem do dzisiaj nie istnieje historia pijarskiego szkolnictwa, skoro daje się we znaki brak szczegółowych studiów nad dziejami pijarskiego teatru i literacką twórczością pijarów (autorzy omawianej książki stwierdzają, że «Nowy Korbut» rejestruje 66 pisarzy pijarów!), to trzeba by dążyć do podjęcia intensywniejszych prac nad owymi ważnymi problemami. Dobrym prognostykiem na przyszłość jest tu ów zbiór, ciekawie choć wyrwkowo ukazujący różne pijarskie dokonania. Trochę tylko mylący jest tytuł książki: obejmuje ona zakres chronologicznie szerszy niż dzieje dawnej Polski, bo pod tym pojęciem zwykło się przecież rozumieć okres przedrozbiorowy.

Jacek Kolbuszewski

Bernard Sesboüé SJ  
*Jésus-Christ dans  
 la tradition  
 de l'Eglise*

*Pour une actualisation  
 de la christologie  
 de Chalcedoine.  
 Jésus et Jésus-Christ*

17. Desclée, Paris 1982, ss. 320

Bernard Sesboüé, jezuita, jest profesorem i zarazem dziekanem Wydziału Teologicznego jezuitów w Paryżu (Centre Sèvres à Paris). Jest też członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

Tytuł prezentowanej książki – *Chrystus w tradycji Kościoła* – wyraźnie wskazuje, co jest jej treścią: Jezus Chrystus w tradycji pierwotnego Kościoła, w nauczaniu Ojców i soborów powszechnych – zwłaszcza pierwszych. Tym tematowi poświęca autor dwie pierwsze części swej pracy. Trzecia – ostatnia część – stanowi propozycję chrystologii autora.

Pierwszą część książki możemy nazwać „prehistorią” chrystologii. Jest nią duchowe życie Izraela, długi – trwający wieki – i znaczący częstą niewiernością dialog Narodu Wybranego z Bogiem, dialog, który został utrwalony na kartach Starego Testamentu. Właśnie w Biblii, która jest wyrazem duchowego życia Izraela, znajdujemy zapowiedzi przyjścia Mesjasza-Zbawiciela. Mimo iż proroctwa ukazywały Go w figurach i obrazach pełnych tajemniczości (2 Sm 7,5–17; Iz 7,10–25; Iz 53; Dn 7,9–24), Izrael odnajdywał w nich

treści, które otwierały serca i historię narodu na przyszłość.

*Bóg nie czyni nic nagle* – powiedział Tertulian. W świetle tych słów historia Starego Testamentu była przygotowaniem wydarzenia, którego najpierw doświadczyli Apostołowie, następnie pierwsze wspólnoty wiernych, a w końcu, przez wieki doświadczają Kościoł. Zapowiedzi Starego Testamentu – obrazy, figury – znalazły swe urzeczywistnienie w Jezusie z Nazaretu. To właśnie Ewangelie przekazały nam doświadczenie wypełnionych zapowiedzi. Księgi Nowego Testamentu, prezentując historię Jezusa, przekazują nam nowinę, iż Bóg w Jezusie jako człowiek wszedł w historię ludzkości. Stają się one też nośnikiem doświadczenia zbawczej mocy Jezusa i normą rozumienia Jego tajemnicy. Kiedy więc Ojcowie Kościoła piszą i nauczają podstawowych prawd wiary, zawsze wskazują na Ewangelię i Jej rozumienie w Kościele, jako na źródło tych prawd.

Druga część książki jest prezentacją i omówieniem, w kontekście filozoficzno-teologicznym, definicji pierwszych soborów chrystologicznych. Są to następujące sobory: Nicejski (325), Efeski (421), Chalcedoński (451), Konstantynopoliński II (553), Konstantynopoliński III (680–681). Na soborach tych Kościół określał i wyrażał w nowej formie, a w pewnym sensie i w nowym duchu, prawdy którymi żył już od kilku wieków (Bóstwo Jezusa, Jego ludzką naturę i ludzką wolę, Jego Boską osobę). Nowe wyrażenie tych prawd rodzi pytanie: Czy formułowanie prawd wiary w nowym języku, a w pewnym sensie i w nowym duchu, który zaw-

szę związany jest z językiem, nie jest pewną zdradą przekazywanej prawdy? Mówiąc inaczej: Czy nowa kultura – grecka – i jej język nie pociąga za sobą hellenizacji prawdy biblijnej, hellenizacji w sensie pewnej zmiany treści? Odpowiedź, zdaniem autora, jest negatywna. Ojcowie soborów szukali, a często stwarzali nowe wyrażenia, słowa, które miały oddawać w pełni prawdę objawioną. Słowa czy wyrażenia wywodzące się z kultury i języka greckiego stawały się nośnikami nowej prawdy, prawdy objawionej. Autor powie, że była to swoista hellenizacja w dehellenizacji. Było to wiązanie słów i wyrazów z języka greckiego z prawdą objawioną.

Cenne są uwagi, w których autor ukazuje aktualność określeń soborowych dla współczesnej teologii. Chrystologia, chcąc przybliżyć tajemnicę Jezusa współczesnemu człowiekowi, musi ukazać Chrystusa wiary Kościoła – całej Jego tradycji.

Pod koniec tej części – drugiej – znajdujemy krótki, ale oryginalny szkic chrystologii Vat. II. Jego oryginalność polega na tym, że autor zaczyna go od antropologii – od ukazania, kim jest człowiek w nauce Vat. II. Syntetyzując nauczanie Soboru można powiedzieć, że człowiek to nieukończona istota, będąca w drodze ku swej pełni, którą musi zrealizować. Właśnie to „nieukończenie” jest wyrazem jego powołania do wspólnoty z Bogiem i drugim człowiekiem. Jedynie poprzez uczestnictwo w tej wspólnotie możliwe jest dojrzewanie ludzkiego życia. Stało się ono już realnością w Jezusie Chrystusie. On w całej pełni zrealizował to „nieukończenie” człowieka. Chrystus staje się możliwością dla niego.

Trzecia – ostatnia część książki – stanowi propozycję chrystologii autora. Jest ona w pełni zrozumiała jedynie w świetle dwu poprzednich części. Odczytanie bowiem Ewangelii w świetle tradycji Kościoła pozwala stwierdzić, iż Chrystus wiary Kościoła – to Chrystus, którego doświadczili Apostołowie w Jego życiu, śmierci i zmartwychwstaniu.

Oceniając, krótko należy powiedzieć, że praca B. Sesboué jest jedną z najlepszych współczesnych chrystologii. Powinna się stać przedmiotem wykładu, który teologia klasyczna określiła nazwą *De incarnatione*.

Józef Kulisz SJ

## Losy czarodziejskiego zwierciadła

Stefan Amsterdamski

### *Nauka a porządek świata*

PWN, Warszawa 1983, ss. 207

Dawno, dawno temu, kiedy świat był pełen pięknych księżniczek, zwierząt mówiących ludzkim głosem, złych czarownic i poczucia humoru, Okrutna Królowa otrzymała w darze od zaprzyjaźnionego szarlatana czarodziejskie zwierciadło. Skutki prezentu okazały się dla obdarowanej fatalne, co zostało szczegółowo przedstawione w znanym dziele „Królewna śnieżka”. Nasze zainteresowanie tym faktem nie jest przypadkowe. Istnieje bowiem uzasadnione podejrzenie, że losy czarodziejskiego zwierciadła zos-

tały w sposób integralny wplecione w rozwój nowożytnej nauki.

Coż bowiem innego jak nie fakt wejścia w posiadanie M.M. (przypominam: przyrządu odpowiadającego na każde pytanie), czyli *magic mirror*, mogło skłonić ludzi pokroju Kopernika do głoszenia poglądów? Jak inaczej można wytłumaczyć, że badacze ci mieli odwagę uważać za naturalną, opinię, że np. Ziemia krąży dookoła Słońca – chociaż wzrok wyraźnie temu zaprzecza? Musieli mieć oni coś więcej w zanadrzu, niż swoją własną teorię.

Historia nauki nie napawa jednak optymizmem. Konstruowane przez nich kolejne M.M. szybko rozsypują się w proch w konfrontacji z faktami. Powoduje to, że liczba teorii zwiększa się nieustannie i bezkarnie. Ciągłe brakuje ostatecznego rozstrzygającego kryterium. Od pewnego czasu zaczyna się więc większe znaczenie przykładać do poszukiwania oryginału M.M. niż do badań właściwych. Jedną z nielicznych na gruncie polskim prób systematyzacji podejmowanych w tej dziedzinie wysiłków, jest wydana niedawno książka Stefana Amsterdamskiego „Nauka a porządek świata”.

Pozycja ta zawiera zbiór pięciu artykułów, których celem, jak stwierdza w przedmowie autor, jest próba *konkretyzacji na terenie metodologii pewnego ogólniejszego poglądu na naukę, jej rozwój i mechanizmy* (s. 5). Przy czym pomiędzy poszczególnymi częściami książki istnieje związek dosyć luźny, co – zdaniem Amsterdamskiego – nie powinno utrudniać czytelnikowi przyswojenia całości.

Z punktu widzenia zasadniczego tematu, na uwagę zasługują trzy roz-

prawy: „Prawa nauki”, „Spory o model wyjaśniania” i „Możliwość przewidywania i przewidywanie możliwości”. Ich kolejność jest nieprzypadkowa, a konkluzje, w sposób uzasadniony, przekraczają granice poszczególnych artykułów. Wszystkie mają wspólne zadanie: przedstawienie stanu poszukiwań niepodważalnego kryterium dla każdej z uprawianych dziedzin nauki (taką skomplikowaną nazwę wymyślono dla M.M.), a to zadanie wydaje się być dzisiaj o wiele trudniejsze do osiągnięcia, pomimo coraz wyraźniejszej użyteczności odkryć naukowych, a może właśnie ze względu na nią.

Dwie pozostałe rozprawy: „Porządek naturalny i porządek sztuczny”, oraz „Wolność i determinizm” (wbrew sugestii tytułów) poruszają zagadnienia uboczne, można by rzec peryferyjne, dla ogólnych rozważań teorii nauki. Na dodatek w swojej formie przypominają odczyty. Napisane żywo, przystępnie i zajmująco, zawierają wiele – dla formy odczytowej naturalnych – uproszczeń merytorycznych czy ornamentacji.

I tak, w pierwszym, pojawia się wielostronicowa akcja pacyfistyczna, oparta na kanwie: bomby atomowe, środowisko naturalne itp. Gdy zaś chodzi o prezentację tła rozważań w artykule „Wolność i determinizm”, zaskoczyłaby ona swoim ubóstwem nawet zacieklego przeciwnika znajomości historii filozofii. Elementy te mogą nie razić tylko w przypadku, kiedy forma przekazu nie rości sobie pretensji do naukowości.

Stefan Amsterdamski, podejmując kolejną próbę zaznajomienia polskiego czytelnika ze swoim dorobkiem, miał tym razem na uwadze

głównie cele dydaktyczne. Stąd zawarte w „Nauce...” rozprawy mają charakter prezentacyjny. W sposób przystępny zarysowane są w nich najnowsze tendencje metodologiczne (Popper, Kuhn, Feyerabend, Donagan). Stanowisko swoje określa autor w nielicznych momentach, co wynika z dbałości, by zbyt uważnemu a merytorycznie nie przygotowanemu czytelnikowi nie zasugerować, że pewne rozwiązania mogłyby zostać uznane za ostateczne.

Jeżeli przestudiujemy teksty (szczególnie trzech środkowych artykułów) i skonfrontujemy zawarte tam informacje na temat poglądów współczesnych nam badaczy nauki z naszymi wiadomościami na temat poglądów Poincarégo, Duhema czy Reichenbacha, to ta konfrontacja powinna wprowadzić nas w zdumienie. Nawet Einstein, kiedy w swojej „Ewolucji fizyki” przepowiadał, że każda teoria będzie miała żywot bardzo krótki, nie przypuszczał, że tempo zmian może być tak zawrotne.

Dla Duhema było wręcz faktem, że każdą teorię fizykalną musimy traktować jako system dedukcyjny o wyróżnionym zbiorze aksjomatów, sformułowanych w oparciu o swoiste dla danej teorii pojęcia pierwotne. Na jego stanowisku opiera się w punkcie wyjścia cała dwudziestowieczna tradycja metodologiczna. Dla Einsteina np. postęp w fizyce w związku z tym utożsamia się z rewolucją w dziedzinie pojęć: pewne pojęcia pierwotne zastępujemy innymi, dla przykładu: pojęcie materii zastępujemy pojęciem pola itd.

Zasada nieoznaczoności i jej konsekwencje (choćby w propozycjach Reichenbacha), operacjonistyczne

dogmaty Bridgmana (spisane przez niego w «The Logic of Modern Physics»), zdawały się następować bardzo szybko (chciałoby się powiedzieć: zbyt szybko) po koncepcjach Poincarégo i Duhema. Ale nim zdołano je przyswoić, zrozumieć, powszechnie uznać, już pojawia się nowa rewolucja sygnowana takimi nazwiskami, jak Popper i Kuhn.

Od tych ostatnich dowiadujemy się, że prawa nauki opisują świat, który nie istnieje, i że w związku z tym za *prawa nauki uchodzą te twierdzenia, które są zdolne spełniać określone funkcje poznawcze w systemie naszej wiedzy* (s. 92). Dowiadujemy się, że szukanie reguł metodologicznych jako immanentnych, jest już przeżytkiem itd. Poprzestaniemy tylko na tych przykładach.

Ogólnie daje się zauważyć, że obraz teorii nauki – i w przyrodoznawstwie, i w humanistyce – zmienił się w ostatnim dwudziestolecu w sposób zasadniczy i gwałtowny. Czytelnikowi książki Stefana Amsterdamskiego pozostanie jedynie żal do autora, że cały ten proces przemian, o którym wyżej wspomniałem, został udostępniony jedynie w formie produktów końcowych. Stąd dla ludzi nie posiadających gruntownej wiedzy w dziedzinie metodologii (a tacy stanowią większość) zawarte w tej pozycji rozważania – naprawdę ciekawe i zasadnicze dla rozwoju wiedzy ludzkiej – mogą miejscami wydać się mętne.

Autor «Nauki...» stara się pomóc czytelnikowi w wyciągnięciu nieprzychylnych dla nauki wniosków. Trudno np. nie wziąć za lingwistyczny żart zdania w rodzaju: *Teorie deterministyczne umożliwiają wprowadzić jednoznaczne przewidywanie, ale bynajmniej*

*nie gwarantują trafności takich prognoz* (s. 154; podkreślenia moje – AMZ). A zdanie to ma stanowić wniosek końcowy poważnej partii analiz.

Jest jednak rzeczą bezdyskusyjną, że omawianą pozycję należy uznać za cenną. Zawarta w niej treść informacyjna pozwala polskiemu czytelnikowi na szybką orientację we współczesnych tendencjach metodologicznych. Kogo zatem interesują losy czarodziejskiego zwirciadała nauki, ten powinien sięgnąć po najnowszą książkę Stefana Amsterdamskiego.

Andrzej Michał Ziółkowski

---

Aurelio Peccei  
*One Hundred Pages  
 for the Future*  
*Reflections of the President  
 of the Club of Rome*  
 Pergamon Press, 1981, ss. 191

Wzrost produkcji materialnej, pozwalający na coraz wszechstronniejsze zaspokojenie potrzeb człowieka, jest wynikiem wykorzystania osiągnięć nauki i techniki. Wiara w możliwości rozwoju gospodarczego znalazła swój wyraz w przeświadczeniu, że zapewni on ludzkości powszechny dobrobyt i szczęście poprzez prawie nieograniczoną produkcję i wynikającą z niej konsumpcję. Wzrastające zużycie zasobów naturalnych, zagrożenia środowiska przyrodniczego, brak poprawy sytuacji żywnościowej świata, utrzymywanie się a nawet powiększanie się różnic pomiędzy biednymi

i bogatymi, ujawnianie się ostrych napięć ekonomicznych i politycznych są ostrzeżeniem przed iluzją o wszechmocy postępu społeczno-gospodarczego, o ile urzeczywistniany jest on jedynie poprzez dobra materialne.

Okres rozwiewania się złudzeń – to przede wszystkim dekada lat siedemdziesiątych. W tych latach ukazują się (począwszy od 1972) pierwsze prace «Klubu Rzymskiego», powstałego w 1968 roku z inicjatywy włoskiego przemysłowca Aurelio Peccei. Trzy pierwsze raporty – z których każdy stanowi kontynuację myśli pracy wcześniejszej – są dostępne w tłumaczeniach na język polski. Są to: „Granice wzrostu” (D.H. Meadows i in.) wyd. 1972; M.D. Mesalović, E. Pestel, „Ludzkość w punkcie zwrotnym”, wyd. 1974 i J. Tinbergen „O nowy ład gospodarczy”, wyd. 1976. Raportów «Klubu Rzymskiego» ukazało się dotychczas kilkanaście (w języku polskim jest z nich dostępny – poza trzema pierwszymi – jedynie J.W. Botkin, M. Elmandjra, M. Malitza „Uczyć się bez granic” wyd. 1979). Stały się one inspiracją do wielu dyskusji i przyczyniły się do uwrażliwienia opinii wielu społeczeństw na problemy współczesnego świata.

Refleksje Przewodniczącego «Klubu Rzymskiego» „Sto stron o przyszłości”, opublikowane w 1981 r. przez znane wydawnictwo Pergamon Press, są zatem książką, na którą warto zwrócić uwagę. Autor określa jej cele następująco: *Ludzkość zmierza do katastrofy. Bez względu na koniecznością jest zatem znalezienie sposobów odwrócenia tego kursu. Jeżeli książka ma skutecznie służyć temu celowi, musi być ona zwięzła – musi to być książka do przeczytania w czasie*

*jednego „weekendu”, a do rozważania – na cały rok...*

Zgodnie z zamysłem autora otrzymaliśmy książkę dostępną dla wszystkich. Poszczególne problemy są w niej przedstawiane w sposób ogólny, ale wolny od uproszczeń. Dane liczbowe ograniczone zostały do minimum. Walorem książki jest piękny język. Bogactwa formy i kunsztu posługiwania się słowem mógłby pozazdrościć niejeden literat.

Zasadnicza myśl, rozwijana w dwu pierwszych rozdziałach książki, to przekonanie, że ludzkość weszła obecnie w okres rozwoju jakościowego odmiennego od poprzednich. Zmiany następują w tempie wcześniej niespotykanym, zmniejszając poczucie bezpieczeństwa człowieka, który podejmuje różne wysiłki, aby uwolnić się od zagrożeń przyszłości. W tym dążeniu popada jednak w pułapkę swoich własnych wytworów. *Polegając całkowicie na myśleniu naukowym – pisze Peccei – człowiek zapomina o tych inspiracjach, których źródłem są: filozofia, etyka i wiara, a one tylko mogą zapewnić trwały ład tym, którzy są ich uczniami. Bez takiego wsparcia, polegając zbyt na rozwiązywaniach technologicznych, ludzkość na oślep popędziła drogą wskazywaną przez technologię, nie pytając nawet, dokąd ona prowadzi. Przyszłość stała się zatem zupełnie nie do przewidzenia (s. 6). I dalej czytamy: Przyszłość przestała być już tylko kontynuacją teraźniejszości, a stała się jej skutkiem (s. 10). Obserwuje się nieciągłość, a nawet wręcz zmianę kierunku dotychczasowych tendencji rozwojowych. Świat przestał być zbiorowiskiem izolowanych od siebie i niezależnie działających części. Nie wszedł jednak na drogę rozwoju inte-*

gralnego, dającego możliwość rozumnego kształtowania przez człowieka własnej przyszłości. Dlatego potrzeba, aby człowiek był świadomy swojej odpowiedzialności i aby zrozumiał, że jego przyszłość jest nierozłącznie związana z losem innych ludzi. Oznacza to potrzebę wielkiej odnowy moralnej, gdyż wybór, którego człowiek ma dokonać, zależy od systemu wartości, ku któremu on ciąży. Znajdujemy się bowiem w punkcie, w którym *kluczem do przyszłości jest połączenie wiedzy i mocy, jaką dysponuje człowiek. Do nas zatem należy, byśmy nauczyli się wykorzystywać je w sposób mądry i służący dobru* (s. 15).

W dalszych częściach książki autor dokonuje przeglądu problemów, przed którymi stoi obecnie ludzkość. Rozwiązanie ich wymaga uwzględnienia całego systemu współzależności wielu czynników. Zwraca uwagę na gwałtowny przyrost liczby ludności, zagrożenia środowiska naturalnego, wyczerpywanie się surowców, w tym energetycznych, rozpowszechnienie w świecie głodu i niedożywienia, nędzę setek milionów ludzi, bezrobocie, inflację i zadłużenia, nadmierne wyludnianie się wsi, osłabienie norm moralnych. Prowadzi to do przyjmowania postaw konsumpcyjnych, zagubienia się i poczucia braku sensu życia. Ich wynikiem jest szerzenie się, zwłaszcza wśród młodzieży, narkomanii, rozpowszechnianie się terroryzmu, a w stosunkach międzynarodowych – nasilanie się napięć i wyścig zbrojeń.

Wobec problemów współczesności nauka jest prawie bezsilna. Wypracowuje się metody analizy przy zaniedbaniu dążeń do osiągnięcia syntezy. Ponadto badania naukowe rozwijają

się nierównomiernie, zarówno gdy porównujemy poszczególne dyscypliny, jak też kraje. Zaznacza się dominacja nauk technicznych wobec nauk humanistycznych i społecznych. Jedyne nieznaczną część badań naukowych prowadzą kraje rozwijające się. Na uwagę zasługują nie tylko wyniki prac naukowych, lecz także ich zastosowanie. Zbyt często wykorzystuje się je przeciw człowiekowi, umożliwiając rozwój coraz bardziej niszczyielskich broni i utrwalając niesprawiedliwość społeczną.

Dotychczas ekonomika rozwijała się przyjmując jako punkt wyjścia dążenie do powiększenia produkcji i zysku. Ujmowanie człowieka jedynie w kategoriach jednej ze zmiennych w funkcji rozwoju materialnego okalecza człowieka. Pracę ludzką pozbawia jej humanistycznych treści i podporządkowuje ją wymogom systemu ekonomicznego. W tym właśnie upatrywać można przyczyny obecnego kryzysu i pogłębiania się sprzeczności we współczesnym świecie. Rozwojowi ekonomicznemu nie towarzyszył bowiem rozwój moralny ludzi. Potrzebom dnia nie odpowiadają także instytucje społeczne i polityczne.

Źródłem napięć we współczesnym świecie o znaczeniu szczególnym są sprzeczności pomiędzy państwami o odmiennym systemie politycznym oraz pomiędzy państwami biednymi i bogatymi, skrótowo określane jako napięcia Wschód – Zachód i Północ – Południe. *Ludzkość jest ukrzyżowana wzdłuż tych dwu osi* – stwierdza autor (s. 114).

Sytuacja zmusza, byśmy w poszukiwaniu rozwiązań dokonali zwrotu ku człowiekowi. *Nie na zewnątrz*

*bowiem, a wewnątrz nas znajduje się istota problemu. Dlatego też tam właśnie poszukiwać musimy rozwiązań i drogi swego ratunku i przetrwania na Ziemi (s. 124).*

Autor zwraca uwagę na to, że potrzebę wszechstronnego podejścia do człowieka podkreśla w swej misji Jan Paweł II i przytacza słowa Papieża, wygłoszone na sesji UNESCO w czerwcu 1980: *Człowiek w pełni swego bytu (...) żyje jednocześnie zarówno w sferze wartości materialnych, jak też duchowych (s. 131).* Dlatego też człowiek niesie odpowiedzialność za swój własny los. Brak gotowych wzorców i planów rozwojowych na przyszłość.

*O naszym bezpieczeństwie rozstrzygać będzie zwrot ku głębi bycia (s. 168), przez wyzwolenie zapomnianych mocy, źródłem których są wartości moralne. Najważniejszym wymogiem jest zatem zapewnienie warunków rozwoju osoby ludzkiej, bez którego żaden inny postęp, żadna polityka czy plan przyszłościowy nie będą możliwe, a ludzkość nie okaże się zdolna do powstrzymania się w drodze prowadzącej ją ku katastrofie.*

O przyszłości będzie decydować to, czy dyskutowane w książce idee przełożone zostaną na język konkretnych ludzkich zachowań. Człowiek współczesny jest coraz bardziej związany ze światem sztucznym, będącym jego wytworem. Potrzebna jest humanistyczna przemiana, która zapewni jednostce miejsce będące ogniskiem wszystkich wysiłków rozwojowych. Zwrot ten powinien człowiekowi zapewnić poczucie równowagi wewnętrznej i uzasadniać podejmowane przez niego wysiłki. W ten sposób

odbudowany zostanie wewnętrzny kapitał ludzki, wypełniający pustkę dotychczasowego życia. Winien być on spożytkowany dla dokonania przeobrażeń struktur polityczno-ekonomicznych w duchu zrozumienia, współpracy i solidarności wszystkich ludzi, aby w ten sposób umożliwić rozwój wolny od zagrożeń widmem zagłady.

*Aby w latach 80-tych miały miejsce decyzje będące zwrotem w tym kierunku – stwierdza autor w zdaniach kończących książkę (s. 187) – muszą znaleźć się ci, którzy wykażą inicjatywę i spowodują, że inni podejmą się tego zadania, podchodząc do niego z perspektywy światowej.* Lektura książki Peccei służyć ma urzeczywistnieniu tego celu. Polecić ją można wszystkim, chociaż czytelnicy o większym przygotowaniu mogą się uskarżać, że ma ona charakter zbyt elementarny. W książce spotyka się powtórzenia myśli, przy czym ocenę, czy jest to jej słabość, czy zaleta pozostawić należy czytelnikom. Poznanie refleksji przewodniczącego «Klubu Rzymskiego» nie zastąpi bowiem dalszych studiów, o ile chcemy poznać lepiej naszą nietatwą rzeczywistość. Rozumienie problemów współczesności – to warunek świadomego odnajdywania w niej miejsca dla siebie. To także warunek pełniejszego rozumienia innych ludzi.

*Benon Gaziński*

czasopisma

## Prasa o gospodarce (11)

Sytuacja żywnościowa kraju. Wracam do tego tematu przy każdej okazji. Nie da się bowiem ukryć, iż – pozostając nadal nie rozwiązany – problem ten stanowi przyczynę dalszych skutków społeczno-politycznych. Jeśli założyć, iż istotnie wszystkim nam zależy na odbudowie «zniszczeń pogierkowskich» (a także tych wcześniejszych), to zatrzymanie opadania – polskiego rolnictwa po równi pochyłej – winno stać się przedmiotem pierwszoplanowych działań. Chodzi zarówno o taktykę jak i o strategię.

Na dzisiaj – bo musimy wyżywić się jakoś. Na jutro – bo czas już najwyższy budować perspektywiczny system działań ekonomicznych zdolnych przemodelować rolnictwo na obraz i podobieństwo rolnictwa XX wieku.

Toteż ze zwiększonym zainteresowaniem obserwuję styl myślenia prezentowany w tej materii przez samych rolników jak i tych, którzy zostali ustanowieni, aby służyć producentom żywności.

Zacznijmy od tych ostatnich. W nr. 40 „Polityki” z zacięciem zagłębiłem się w wywiad udzielony piśmu przez ministra rolnictwa i gospodarki żywnościowej, dr. hab. Stanisława Ziębę. Moja ciekawość została zaspokojona częściowo. [— — —] [Usta-

wa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm: 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Minister mówi m.in.: *Zasady polityki ekonomicznej wobec rolnictwa zostały jednoznacznie określone przez Biuro Polityczne KC PZPR i NK ZSL już w styczniu 1981 r. Istotą jej jest tworzenie rolnikom warunków opłacalności produkcji. Powtarzam: tworzenie warunków. Może się więc okazać, i tak też bywa, że takie czy inne gospodarstwo, niezależnie od sektora, wyrunków tych nie wykorzystuje, że brakuje mu dobrej organizacji, wiedzy, umiejętności wyboru właściwego kierunku produkcji, że z jakichkolwiek względów gospodarzy się tam źle, a więc i drogo. Dla takiego gospodarstwa ceny będą nieopłacalne. Prędzej czy później wyłoni się tam konieczność wyboru: albo poprawić wyniki, albo sprzedać gospodarstwo. Trudno, nie będziemy dostosowywali cen skupu do możliwości producentów najgorszych...*

Co jednak począć, jeśli złe warunki tworzone przez całe lata i nie da się w ciągu jednego sezonu stworzyć dobrych? Tym bardziej, że trwa wcale nieekonomiczny spór o to, co znaczą dobre warunki działania dla prywatnego sektora w całej gospodarce, nie tylko w rolnictwie. Ponadto – co to znaczy cena dostosowana do możliwości najlepszych, jeśli kilka linijek dalej znajdują przyznanie się: *Nie mamy jeszcze – trzeba to otwarcie powiedzieć – ostatecznie ukształtowanego i sprawdzonego mechanizmu stanowienia cen rolnych. Budujemy go. (...) System stanowienia cen musimy oprzeć na rzetelnej wiedzy o kosztach produkcji, o dochodach ludności rolniczej...*

Innymi słowy: warto byłoby w tym miejscu porozmawiać o rynkowych zasadach stanowienia cen.

Ponadto musi powstać i takie pytanie: co to znaczy dzisiaj «producent najgorszy»? A jeśli tego nie zdefiniujemy, to – przy jednoczesnym braku systemu ustalania cen i kryteriów oceny gospodarstw – problematyczne staje się ekonomiczne uzasadnienie wyliczanych za urzędniczym biurkiem zmian cen.

Tymczasem w nr. 37 „Ładu” Karol Wojtaszczyk, w artykule «Obowiązki żywiciela», pisze: *Gospodarka chłopska jak żadne inne rolnictwo potrafi przystosowywać się do produkcji w warunkach niedostatecznego zaopatrzenia, zastępować braki w nakładach pracy uprzedmiotowionej, zwiększaniem, nierzadko ponad siły, wydatków pracy ludzkiej. Mimo tego poświęcenia chłopskiej rodziny, podatny grunt dla regresów w rolnictwie stworzy przewidywane dalsze pogorszenie się sytuacji ekonomicznej gospodarstw chłopskich na skutek wysokiej podwyżki podatków i opłat rolnych. Nie poprawia sytuacji regulacja cen rolnych od 1 lipca, która ogromnego wzrostu kosztów zaopatrzenia – wbrew oczekiwaniom wsi – nie rekompensuje. A w dodatku łączy się ona z wysoką podwyżką cen ciągników i maszyn rolniczych. Stawia to pod znakiem zapytania opłacalność zwłaszcza działów hodowlanych rolnictwa i może prowadzić do zmniejszania produkcji w znacznej liczbie gospodarstw, ponieważ uzyskiwanie wzrostu poprzez zwiększanie nakładów przestanie się opłacać. Rodzina chłopska ma także minimum potrzeb bytowych. Nie winą więc będzie chłopów, gdy zaczną w kraju brakować*

*produktów hodowli, a środki uzyskiwane z wyprzedaży kopalni trzeba będzie marnować na import mięsa, które taniej można produkować w kraju, ale przy opłacalnych cenach skupu.*

Przynajmniej, że z dwóch ocen sytuacji: tej teoretycznej, tworzonej w dodatku bez ostatecznie ukształtowanego i sprawdzonego mechanizmu stanowienia cen rolnych, oraz tej praktycznej, bo będącej wynikiem obserwacji i doświadczeń własnych rolnika – wybrać chyba wypada tę drugą. Zasadne w tym miejscu wydaje się wołanie o reprezentację chłopów, która swe racje mogłaby przewalczać również w sferze polityki rolnej państwa.

Przedstawiciele tejże polityki na szczeblach urzędniczych będą przecież musieli sobie odpowiedzieć na pytanie, co robić z ujawnioną – w wyniku pewnego reformowania systemu zarządzania w państwowych gospodarstwach rolnych – sytuacją, że mianowicie do PGR-ów dopłacamy kolosalne pieniądze. Oto w nr. 39 „Polityki” znajduję materiał Michała Mońki «Z ołówkiem przez pole», a w nim taką oto tabelkę:

*W roku gospodarczym 1982/83 było 1200 państwowych przedsiębiorstw gospodarki rolnej, obejmujących 3,4 mln ha, co stanowiło 18,4% użytkowników rolnych w kraju. Dla porównania – w roku gospodarczym 1972/73 było 7178 państwowych gospodarstw rolnych (nie przedsiębiorstw), obejmujących 3825 tys. ha, co stanowiło 15,9% użytkowników rolnych w kraju. Przedsiębiorstwa zatrudniają 500 tys. pracowników. Na 100 ha wypada 14,7 osób (w całym rolnictwie 23 osoby). Ponad 30% zatrudnionych w pegeerach – to pracownicy umysłowi. MRiGŻ poduje,*

że liczba deficytowych przedsiębiorstw zmniejszyła się z 280 do 180. Straty zmniejszyły się z 7 mld zł do 4,5 mld. Zysk PGR-ów wyniósł 28,2 mld zł, ale dotacje ogółem w gospodarce MRiGŻ wyniosły 112 mld zł. Przedsiębiorstwa uzyskiwały dochody głównie z gorzelnictwa, z przemysłu, z przecen i z działalności pozarolniczej. W lipcu i sierpniu 1983 PGR-y sprzedały 56 299 ton mięsa i 311 467 tys. litrów mleka.

A zatem – co robić z owymi 180 przedsiębiorstwami państwowej gospodarki żywnościowej, które wśród 280 ogółem kosztują nas więcej niż przynoszą? I to tyle więcej, że ich straty przewyższają wielokrotnie zyski pozostałej setki. Trudno się zresztą dziwić, jeżeli – jak pisze Michał Mońko – w Zakładzie Rolnym Rudnik amortyzacja jednej krowy musiałaby trwać... 80 lat! A jest to jeden z wielu przykładów.

Odpowiedź na powyższe pytanie przekracza ramy skromnej reformy gospodarczej. Sięga sfer podstawowych.

Sławomir Siwek

## Kwestia etyki

[— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

W „Polityce”, nr 39/83 artykuł Zenona Rudnego. Rozważając rolę Kościoła w Polsce autor twierdzi, że wyczerpały się już możliwości dalszej chrystianizacji świata. Kościół katolicki bezpowrotnie utracił szansę

stworzenia etyki równie skutecznej co protestancka a moralne aspekty przenikania zwiększonej religijności do życia codziennego w innych dziedzinach niż pracownicza zaliczyć należy również do sfery pobożnych życzeń. To, co miało przeniknąć, już przeniknęło i stało się ogólnoludzkim dorobkiem. W żadnej dziedzinie działalności ludzkiej nie obserwuje się w naszym kraju zauważalnie większej moralności u wierzących niż niewierzących. Zdaniem autora, Kościołowi chodzi przede wszystkim o zbudowanie potęgi materialnej i politycznej, a do tego celu moralność nie jest w ogóle potrzebna. Obserwowany ostatnio «wybuch religijności» również ma sens wyłącznie polityczny. *Opozycja jeszcze mniej niż Kościół jest zainteresowana refleksyjną formą religijności. Czy można nazwać religijnością stany emocjonalne ludzi, którzy mają nikłe pojęcie o zasadach wiary chrześcijańskiej, których obcowanie z papieżem nie czyni ani trochę lepszymi w życiu codziennym, którzy zdolni są przeżywać kontakt jedynie z materialnymi rekwizytami religii katolickiej: figurami, obrazami, koronacjami, którzy chętniej na skinienie gotowi byłiby spalić komitet partyjny niż pomóc stratomanemu przez tłum człowiekowi. (...) Obrzędowy sposób religijności, jakkolwiek by się wydawał integrujący, prowadzi donikąd. Jest zdumiewające, że społeczeństwo polskie tak zapatrzone na Zachód oraz jego wzorce cywilizacyjne i kulturowe uprawia u siebie tak anachroniczną formę religijności.*

Wiele tu sądów pochopnych, które łatwo wskazać. Po pierwsze, możliwości dalszej chrystianizacji świata zależą od tego, co temu światu jeszcze

się przydarzy. Jeśli katastrofa, to Kościół już raz odbudował cywilizację na ruinach rzymskiego imperium, tworząc spójną, by nie rzec totalną, kulturę średniowiecza. Po drugie postęp lub regres moralności chrześcijańskiej zależy również od dalszego przebiegu dziejów, a w tej dziedzinie nie ma pewnych przewidywań. Póki jednak przyszłość świata będzie wyglądała tak ponuro jak dzisiaj, lepiej wspierać instytucję głoszącą miłość bliźniego niż ją podkopywać. Autor myli się również twierdząc, że potędze Kościoła moralności nie trzeba. Organizacja, której świecka rola wynika z całkiem doczesnego zaufania społeczeństwa, nie może się wyrzec swej misji etycznej i rygorów moralnych. Nie jest również prawdą, że manifestacje religijne są zastępczą formą uprawiania polityki i niczym więcej. Są właśnie czymś więcej, ponieważ uczestnikom dają doznania nieobecne w aktywności obliczonej na doraźne skutki. Teza, że kontakt z papieżem nie czyni ludzi ani trochę lepszymi jest niesprawdzalna, lecz intuicja podpowiada co innego. Ciekawe również, jak autor chciałby badać, czy kontakt z materialnymi rekwizytami wiary jest jeszcze polityczny czy już religijny. Co się zaś tyczy insynuacji o paleniu komitetów zamiast pomocy stratom, to przeczy jej wiele doświadczeń ostatnich trzech lat.

Zagrożona od kilkuset lat wspólnota narodowa szukała właśnie doznania wspólnoty. Znalazła je w Kościele. Nadało to polskiej religijności charakter obrzędowy, który tak dziwi autora „Polityki”, jakby w tym kraju znalazł się przejazdem.

K.K.

## sztuka

### *Et in Arcadia ego*

*Panu Józefowi Czapskiemu*

Miesiąc temu zobowiązałam się napisać o wydanej niedawno w Znanuku – książce Józefa Czapskiego „Patrząc”, złożonej z esejów i artykułów pisanych w latach 1932–1980, stanowiącej zmienioną wersję opublikowanego w paryskim Instytucie Litérackim w 1960 r. tomu „Oko”. Nie będzie to recenzja, tę bowiem – znakomitą i wyczerpującą – przedstawił na łamach „Tygodnika Powszechnego” (nr 23 z 5 VI br.) Stanisław Rodziński. A ponieważ znaczna część czytelników „Przeglądu Powszechnego” należy z pewnością do grona czytelników „Tygodnika”, czuję się więc z obowiązku recenzenckiego zwolniona. Zresztą te moje tutaj zapiski nie mają być recenzjami, próbuję poświęcić je – o ile to oczywiście możliwe i o ile potrafię – znaczącym problemom i wydarzeniom w naszej teraźniejszej sztuce, skromniej – w plastyce, i w życiu artystycznym. Książkę Czapskiego uważam właśnie za takie istotne wydarzenie, i to mimo że zaistniała dyskretnie i bez fanfar, wyjąwszy wspomnianą już, pomnikową zaiste choć bardzo osobistą recenzję Rodzińskiego. Ale też coraz powszechniej i częściej przekonujemy się, że nie pompa i fanfary stanowią o wadze wydarzeń tworzących wartości kultury, ale jakość i skala problemów, do

których zdarzenia te nas odwołują, lub przed którymi nas stawiają. W tym zaś sensie książka Czapskiego zda się nie mieć ostatnimi czasy wielu konkurentów w dziedzinie tzw. myśli o sztuce, nawet jeżeli przyjdzie skonstatować jej nieunikniony dystans – czasu i miejsca – wobec tutejszych spraw bieżących.

Jest też, nie kryję, drugi powód, dla którego chcę o tej książce pisać, powód poniekąd osobisty. Wiosną 1981 r. oglądałam w paryskim Grand Palais wielką wystawę obrazów Nicolasa de Staëla (1914–1955), którą to wystawę wspomina w swej recenzji Stanisław Rodziński: *...miałem szczęście zwiedzać ją kilka razy z Czapskim – widziałem, z jaką pasją patrzył na obrazy, jak śledził nawet reakcje ludzi wpatrzonych w znakomite płótna malarza, który w swej samobójczej śmierci zamknął jeszcze jedną tajemnicę „dna istnienia”*.

Pamiętam moje olśnienie późnymi dziełami de Staëla, radość, że oto obrazy powstałe po 1950 r. mogą jeszcze wywoływać tę szczególną, promienną pokorę znaną mi wcześniej jedynie przed płótnami Vermeera, Rembrandta, Velasqueza, Cézanne'a i innych im podobnych. Pamiętam również zaskoczenie opisem obrazów de Staëla znalezionym w tomie „Oko”; ów opis był doskonale zbieżny z moim oglądem i odczuciem tych obrazów. Tylko ci z czytających te słowa, którym sztuka jest bliska i których niepokoi jej współczesny, tak chaotyczny, pogubiony i rozbity na tysiące mniej lub bardziej przekonujących indywidualistycznych kreacji, świat, zrozumieją pokrzepienie, którym natchnęła mnie owa zbieżność.

Wspominałam o odległości dzieł tej „Patrząc” od dzisiejszej sytuacji sztuki w kraju. A przecież mam ochotę zaprzeczyć temu własnemu twierdzeniu. To prawda, Czapski pisze o kapistach, tkwi głęboko – choć na przestrzeni lat modyfikuje swoje sądy – w poniekąd anachronicznym sporze abstrakcja-figuracja, pisze o dawno minionych paryskich wystawach, zachwyca się Cézanne'em i Gierymskim, Bonnardem i Soutinem, wspomina z szacunkiem i wielką przyjaźnią Jana Cybisa i Zygmunta Waliszewskiego, wreszcie dyskutuje «na bieżąco» o plastyce międzywojnia i socrealizmu. To wszystko tematy postrzegane dziś jako historyczne.

Ale! Otóż jest spór owych «ale». Pominę kwestię czy problem abstrakcja-figuracja jest już zamknięty, a to dlatego, że dziś stawiany byłby zapewne inaczej niż czyni to autor „Patrząc”, chociaż wiele jego uwag i wątpliwości trzeba by bezspornie uwzględnić. Zwrócę natomiast uwagę na smutny paradoks, a mianowicie nieoczekiwaną aktualizację spraw, o których każdy z nas, w tym z pewnością Józef Czapski, wołałby myśleć jako o minionych na zawsze. Oto np. czytamy w artykule z 1934 r.: *Trudno jest w Polsce nie tylko utrzymywać się malarzsko na poziomie, ale i postępować – nie tylko malować, ale i myśleć o malarstwie i myśleć swoją i świadomość malarzką stale pogłębiać. Brak bogatych muzeów, galerii, brak narzucających się zestawień malarstwa różnych szkół i epok, brak walk ideowych z przeciwnikami posiadającymi poziom malarzski i dostateczną wiarę w swoje założenie, żeby otwartą i rzetelną walkę przyjąć, ogromne trudności wyjazdu za granicę, wszystko się prze-*

*szło, by młode malarstwo polskie zadusić.* Tak pisał Czapski w latach, które z dzisiejszej perspektywy fascynują nas bogactwem postaw i dyskusji artystycznych, którymi ówczesna «młoda sztuka polska» niemalże kipiała. Jakich więc słów trzeba by użyć dla opisu sytuacji dzisiejszej?! Zaż w eseju z 1956 r. charakteru *memento* nabierają niektóre konstatacje paryskiego obserwatora krajowej sztuki i krytyki pierwszej połowy lat pięćdziesiątych. Na przykład ta: *Te lata socrealistycznej krytyki uczą nas przede wszystkim jednego: jak głęboko sięgać może rozkład wywołany «niepoczciwością słowa»; jak systematyczne kłamstwo musi doprowadzić do cynizmu, albo inne: co ten oportunizm zniszczył, ile talentów zmarnował, ilu artystów autentycznych zafałszował czy doprowadził do rozpacz.* Bolesnych uaktualnień jest więcej, także i emigracyjny los autora „Oka”; jego dramatyczne wyznanie: *zaczęłem wszystko – mając pięćdziesiąt lat – od początku, mimo całkiem innych okoliczności, które prowadzą do obecnej emigracji, zaczyna znów być Polakom nieobce.*

A i czas zaprzeszyły zda się wciskać w czas teraźniejszy, skoro ponownie – choć w innym sensie i kształcie – nabiera znaczenia dylemat, który Czapski nazwał *konfliktem miłości do dwóch kochanek, Sztuki i Ojczyzny*, uważając go za konflikt tragiczny, tak dla wielu artystów, których zdruzgotał, jak i dla sztuki polskiej, którą artystycznie wyjałowiał poddając ją prymatowi powszechnie czytelnej tematyki narodowej. Niedawno jeden z poznanych przeze mnie artystów, tzw. awangardystów, którego twór-

czość zapewne nie zadowoliłaby Józefa Czapskiego i zresztą *vice versa* (myślę o malarstwie, nie pisarstwie Czapskiego) wspomniał wypowiedzianą dobrych kilka lat temu przez innego awangardystę, Zbigniewa Makarewicza, opinię: *jakie to szczęście, że nie żyjemy w XIX wieku i możemy zajmować się sztuką bez żadnych obciążeń.* Przypomina to konkluzję artykułu Czapskiego z 1933 r., że *musimy się zdobyć na bezwzględne przewartościowanie całego naszego kulturalnego dorobku pod kątem psychiki wolnego narodu, musimy wyjść naprzeciwko wszystkim wichrom wpływów i w tym «wszechświatowym przeciągu» swoje własne wartości uświadomić i wyrazić.* [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Wygląda na to, że nie dotrzymuję słowa, bowiem przyrzekałam, że ta *quasi-rozmowa* z Józefem Czapskim będzie jaśniejsza i radośniejsza, a tymczasem znów stała się inna. A jednak będę słowna, ponieważ „Patrząc” zawiera w sobie wyjątkową zupełnie porcję optymizmu, nadziei i to w warstwie najważniejszej i najgłębiej aktualnej, bo traktującej – łącznie! – o wartościach etycznych, intelektualnych i artystycznych tworzonych i przechowywanych w kulturze i sztuce. Ta wiara Józefa Czapskiego w siłę sztuki – mimo wszystkich perypetii, które są jej udziałem w XX wieku, a których ten krytyczny i czujny jej uczestnik i obserwator ma ostrą świadomość i przenikliwie o nich pisze – olśniewa i napawa ufnością, chociaż równie trudno ją podzielać, jak bardzo by się tego pragnęło. Myliłby się

ktoś sądząc, że Czapski jest jeszcze jednym w długim ciągu twórców, który sztukę traktuje jak substytut religii. Wprost przeciwnie, w dyskusji z Malraux w sposób jednoznaczny określa się jako zdecydowany przeciwnik pojmowania sztuki jako *neoreligii agnostycznej kultury współczesnej*. Więcej, dowodzi, że owo ubóstwienie sztuki skazuje ją na równie tragiczną, jak żalosną pustkę, czyniąc z niej jeszcze jedno złudzenie w *diabelskim wodewilu* życia, żeby przywołać – za „Patrzac” – określenie Kiriłowa z „Biesów”. Dla Czapskiego sztuka jest *świadomością życia, nicią łączącą z doświadczeniem innego wymiaru, zaś artysta tłumaczem prawd wiecznych*. Te zdania skomasowane i wyjęte z kontekstu mogą здаwać się koturnowe, retoryczne, nawet egzaltowane, skoro w użyciu są nie tyle nawet słowa, co *wiary mniejsze*, choćbyśmy w skrytości marzyli o wielkich.

Czapski nie jest w swych ocenach ortodoksyjny, choć jest bezkompromisowy; przedstawia argumenty, na których buduje swoje sądy, ale też przyznaje, że wielu rzeczy nie potrafi wyjaśnić. Skądinąd kapitalne jest śledzenie – współ z samym autorem „Patrzac” – modyfikacji, którym w ciągu pięćdziesięciu lat ulegały jego poglądy na dokonujące się w sztuce współczesnej przemiany i ujawniane w jej obrębie postawy artystyczne. Artysta konstatuje stan zawałowy kultury, w szczególności sztuki; wylicza grożące jej niebezpieczeństwa m.in. nudy, schematyzmu, różnych akademizmów nowoczesności, panoszących się tricków, bluffu i hucpy. *Ludzie zahipnotyzowani gryzą kawa-*

*łek drzewa, przekonani, że to soczysta pomarańcza*. Grzechem głównym kultury współczesnej i przyczyną jej paranoi jest – zdaniem Czapskiego – fałszywe wyobrażenie wolności utożsamianej ze słynnym *wszystko dozwolone* Iwana Karamazowa, żeby zostać przy Dostojewskim.

No tak, ale Józef Czapski uratował i zachował w kataklizmie kultury współczesnej wcześniej przyjęte i od-tąd wyznawane ponadindywidualne punkty oparcia i odniesienia, stanowiące o sensowności uprawiania sztuki i wyznaczające odpowiedzialność artysty. Wszedł w ten współczesny kataklizm z Arkadii, pamięta ją jeszcze, wie, że istniała, więc jest nią silny, nie mówiąc już o opoce, którą – jak można wnosić – jest Józefowi Czapskiemu wiara.

Czy jednak owe punkty oparcia da się przeciwstawić owemu kataklizmowi i je przezeń przenieść? Cóż mają robić ci, którzy nie znali Arkadii?; którzy pragnąc uwierzyć w wartości, o jakich tak mądrze i pięknie pisze Czapski, nie potrafili już wierzyć w siłę kultury? Czy da się jeszcze zbudować Elizjum?

Wrzesień '83

*Nawojka Cieślińska*



## *Pięknoduch na śmietniku*

„Nieciekawą historię” Wojciecha Hasa oglądałem ze zdumieniem, ponieważ zrazu niejasne były powody, dla których powstała. Należało dopiero skojarzyć kilka faktów z ubiegłych lat ze stylem i treścią filmu, by określić, że to wyjątkowo dobitna demonstracja.

Fabula ukazuje przypadek starczego zniechęcenia. Oczekiwanie bliskiej śmierci skłania luminarza nauki do bilansu życia, z którego wynika, że wybitny uczony odchodzi bez następców. Zawiedziony przez najbliższych, uznany i szanowany, lecz mimo to zmuszony do skrywania materialnego ubóstwa, ogląda beztalencja pnące się do zaszczytów. Widzimy obraz twórcy nie mieszczącego się w trywialnych ramach życia.

Nieciekawa historia Nikołaja Stiepanowicza dotyczy samego Hasa. Alienacja – to jego problem. Polskie kino ma dwóch wielkich artystów. Jeden z nich pracuje jak szalony, co roku występuje z nowym filmem, co kilka lat daje głośny spektakl teatralny, staje się sławny, wpływowy i bogaty, otoczony młodzieżą, którą poprowadził do buntu pod sztandarem rekonstrukcji paradokumentalnej zamiast atelierowego akademizmu. To. Andrzej Wajda, który swe atuty rzucił na poparcie tzw. kina

moralnego niepokoju, czerpiącego wiedzę o rzeczywistości i estetykę z potocznej obserwacji. Był to wybieg sztuki polegający na tym, że zamiast wielkich przełomów społecznych fotografowała ich materialny rezultat. Propaganda sukcesu głosiła narodziny «rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego» a filmowcy pokazywali, jak to społeczeństwo naprawdę wygląda, tworząc kino przejmujące lecz ubogie. Wojciech Has wystąpił przeciwko temu z gwałtownym protestem, oskarżając młodych o niechlujstwo i brak wyobraźni. Ale sam od lat, to jest od „Sanatorium pod klepsydrą” w 1973 roku, uprawiał niemoc twórczą. On właśnie jest tym drugim wielkim artystą polskiego filmu.

Przebudzenie 1980 roku wyrwało z apatii również Hasa, który wykorzystał posierpniowy przypływ energii dla publicznego wyznania swych lęków pod pretekstem ekranizacji Czechowa. Wybór literacki był osten-tacyjny. Wszyscy naokoło wykonywali gorączkowe ruchy sądząc, że lada moment nastąpi narodowy «triumf lub zgon», a tymczasem Has spokojnie przenosił na ekran ubiegłowiecznego wirtuoza półtonów i nieokreślonego smutku. Adaptacja Czechowa była oznaką artystowskiego dystansu wobec bieżących wydarzeń.

Pięknoduch na śmietniku staje się śmieszny, jeśli nie jest święty. Z obawy przed śmiesznością Has chciałby więc zostać poniekąd świętym, ale na to trzeba mieć pewną «ogólną zasadę», na której brak skarży się bohater jego filmu. Może to być wiara w Boga, ale wcale nie musi. Wystarczyłoby poczucie misji, niezachwiane przekonanie o doniosłości własnej postawy, jakie

daje praca nad nowym paradygmatem nauki. Albo nowym paradygmatem kultury. Nikołaj Stiepanowicz widzi jednak, że otoczenie okazuje mu respekt powierzchowny i bez zrozumienia. Przypomina to sytuację Hasa szanowanego, lecz nie słuchanego, ponieważ wierzy w Sztukę nie na tyle, by wiarę narzucać innym. Twórcza niemoc jest świadomością własnego anachronizmu.

Porównanie filmu z tekstem opowiadania ujawnia tęsknotę za pięknem. Bohater Czechowa jest odrażający, o drżącej głowie, nieuleczalnym tiku, wypadniętej piersi, wąskich plecach. Powiada o sobie, że *kiedy mówię lub wykładam, usta wykrzywiają mi się, a przy uśmiechu całą twarz pokrywają starcze, drętwe zmarszczki. Nie ma nic z powagi w mej nędznej postaci*. Natomiast u Hasa ten szlachetny pokurcz przybrał imponującą postać Gustawa Holoubka. W opowiadaniu żona profesora – to *stara, bardzo tęga, niezgrabna kobieta z tępym wyrazem trosk i lęku o kawałek chleba, o spojrzeniu zamglonym ciągłą myślą o długach i niedostatku*. W filmie gra ją urodziwa i smukła Anna Milewska. Jeśli powierzchowność Holoubka miała obrazować wnętrze profesora, to czemu służy nobilitacja żony?

Na własne oczy oglądamy eleganckie mieszkanie Nikołaja Stiepanowicza, choć w monologu wewnętrznym przyznaje się do biedy, widzimy też, że pracuje w wychuchanym gmachu fakultetu, co wypacza myśl Czechowa, który napisał: *Zgrzybiałe budynki uniwersyteckie, mroczne korytarze, okopcone ściany, brak światła, posępny wygląd schodów, wieszadeł i tawek zajmują w dziejach pesymizmu rosyj-*

*skiego jedno z pierwszych miejsc w szeregu predestynujących doń przyczyn*. Toż to zasada wyklętego kina moralnego niepokoju! Chciało ono fotografować materialny aspekt idei niestropione jego brzydotą, ponieważ żądało prawdy za wszelką cenę, także cenę piękną.

Has wywindował estetycznie świat przedstawiony. Sądzę, że z powodu obrzydzenia do realnego. Jest to ucieczka przed prawdą nazywana przez eskapistów kreacją. «Kreacja własnego świata» brzmi bardzo dobrze, o wiele lepiej niż nostalgia za mieszczańską kulturą. Niestety, ma to niewiele wspólnego z głównym problemem naszych czasów: jak tu i teraz ocalić społeczeństwo pod wszechwładzą tandety. Anachroniczne wizje Hasa pobudzają wyobraźnię, podsycają pragnienie ładu, lecz nie dają odpowiedzi na dręczące pytanie humanizmu.

Bezsiła cnoty rodzi nienawiść do tych, którzy mianują siebie artystami tylko dzięki swej beczelności. Ani jednego talentu, ale miernot, pijaków, intrygantów, plotkarzy – bez liku. *Nie potrafię wypowiedzieć, jak cierpię nad tym, że sztuka, którą tak kocham, trafiła do rąk nienawistnych mi ludzi*. Słucha się tych słów jak opinii piękno-  
ducha o energicznych kolegach. Na filmie wypowiada je Katia, osoba cierpiąca na *Weltschmerz* i szukająca na scenie doznań nieobecnych w trywialnym życiu. Sama pozbawiona talentu nie może dać innym wielkich przeżyć, co stanowi dramat niespełnienia. Jej również brakuje tej ogólnej idei, czyli bożyszczą żywego człowieka. Wspólna deprawacja stwarza bliskie porozumienie między młodą kobietą i profe-

sorem. Uczony kocha w niej inteligencję, ułotę i wrażliwość. Jeśli Nikołaj Stiepanowicz jest figuracją Wojciecha Hasa, to Katia może być personifikacją jego sztuki: wykorzenionej z życia, pięknej i subtelnej choć niedoskonałej i tak dalekiej od absolutu, jak człowiek i jego dzieła. Katia uosabia niepokój metafizyczny profesora, ten sam, który Wojciech Has wyraża w swoim kinie:

Moim zdaniem „Nieciekawa historia” stanowi polemikę z Andrzejem Wajdą, posądzanym o skłonność do zdrady powołania artysty i szastania talentem w walce politycznej. Uwa-

zam jednak, że ten pojedynek został wydany na niewłaściwym gruncie. Has ułatwił sobie zadanie lokując fabułę w czasach sprzed rozpadu akademizmu; rzecz dzieje się w świecie, który siłę oślania kulturą. [—————] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1 (Dz.U. nr 20, poz. 99, um. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Niechże Wojciech Has odpowie Wajdzie posiłkując się swą umiejętnością obrazowania! Będzie to na pewno rzetelnniejsze od stwarzania iluzji, że ciągle żyjemy przed rokiem 1917, w którym poszedł w ruinę świat Czechowa.

*Krzysztof Kłopotowski*