

przegląd powszechny

2/738/83

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)
Mirosław 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.

Warszawska Drukarnia Akcydensowa, Warszawa, ul. Nowowiejska 3a
Zam. 3819/83 (M-75), nakład 10 000+350 egz., ark. druk. 9,5
Papier offsetowy kl. V, 71 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Ks. Józef Życiński

Wielość mechanyczmów 165

Przedstawiana na łamach „Przeglądu” ewolucja pojęcia mechanicyzmu ma wskazać, jak w różnych epokach podejmowano próby rozwiązywania tych samych fundamentalnych kwestii.

Czesław Zgorzelski

Poezja religijna w okresie Oświecenia (część I) 175

Wyjątkowym zjawiskiem są modlitwne liryki Konstancji Benisławskiej. Ich przeciwieństwo stanowią pieśni Franciszka Karpińskiego. Niektóre z nich zna niemal każdy Polak.

Marek Arpad Kowalski

Sacrum i profanum w polskiej rzeźbie ludowej 186

W polskiej sztuce ludowej, zwłaszcza w rzeźbie, splatają się motywy sacrum i profanum. Te ostatnie są podporządkowane religijnej wizji świata odpowiadającej poglądom ludu.

Piotr Matywiecki

Minerał i motyl 198

Można powierzchownie patrzeć na dzieła kultury wizualnej, ale można także mieć do nich kontemplacyjny stosunek.

Wojciech Roszkowski

Mesjanizm a masoneria okultystyczna w Drugiej Rzeczypospolitej 209

Mesjanizm w Polsce międzywojennej nie był tylko doktryną dziwaków, okultystów i masonów. Także myśliciele i pisarze o sporym autorytecie intelektualnym głosili teorie mesjanistyczne.

Izabela Rusinowa

Polak we francuskiej osadzie w Teksasie 225

Victor Considérant próbował w praktyce zastosować idee swojego mistrza, Ch. Fouriera. Dzielnie mu pomagał w tworzeniu falansteru Polak, Kalikst Wolski. Eksperyment nie powiódł się.

Anna Landau

**Geneza i program partyzantki miejskiej
w Brazylii**

237

W latach sześćdziesiątych naszego wieku Brazylię dwukrotnie przeżyła zamach stanu.

Kazimierz Dziewanowski

Geopolityka: mit czy fakt

251

W Polsce istnieje wiele nieporozumień dotyczących tego terminu, stąd próba ustalenia jego prawdziwego znaczenia.

Andrzej Osęka

Sacrum i dewocjonalia

258

Jakie są przyczyny rozszczepienia się sztuki sakralnej na sztukę sakralną i dewocjonalia?

Franciszkański „Korbut” (J. Kolbuszewski)

262

Kościół NMP Królowej Świata w Warszawie

(K. Kucza-Kuczyński)

268

Rośnie przyjaźń z Piotrem Jerzym

(M. Pacuszkiewicz SJ)

271

Recenzje

276

Table des matières

Ks. Józef Życiński

Pluralité des mécanismes 165

L'évolution de la notion de mécanisme sera l'objet d'une série d'articles qui présenteront les problèmes fondamentaux, traités dans la perspective historique, propres à ce courant philosophique

Czesław Zgorzelski

Poésie religieuse dans le Siècle des Lumières. (première partie) 175

Les lyriques de prière de Konstancja Benisławska constituent un phénomène exceptionnel dans cette période littéraire. Même les cantiques de Franciszek Karpiński sont à situer à l'autre extrême.

Marek Arpad Kowalski

Sacré et profane dans la sculpture populaire polonaise 186

Dans l'art populaire et spécialement dans la sculpture les éléments du sacré et du profane sont intimement liés. Cependant le profane y est subordonné à la vision religieuse du monde.

Piotr Matywiecki

Minéral et papillon 198

On peut regarder les œuvres issues de la culture visuelle de façon superficielle. L'attitude contemplative y est néanmoins possible.

Wojciech Roszkowski

Messianisme et franc-maçonnerie occulte dans la Seconde République 209

Le messianisme polonais ne fut pas uniquement, dans cette époque, l'affaire des détraqués, des occultistes ou des franc-maçons. Les penseurs et les écrivains renommés forgeaient aussi les théories messianiques.

Izabela Rusinowa

Polonais dans une ferme française au Texas 225

Victor Considérant essaie de réaliser aux Etats Unis les idées de son maître, Ch. Fourier. Kalikst Wolski l'aide, mais l'expérience rate.

Anna Landau

**Genèse et programme de la résistance
urbaine au Brésil** 237

Au cours des années 1960 le Brésil a vécu deux coups d'état militaires.

Kazimierz Dziewanowski

Géopolitique: mythe ou réalité 251

Il y a un malentendu certain dans la compréhension polonaise de ce terme. D'où cet essai pour délimiter sa vraie signification.

Andrzej Osęka

Sacré et objets de dévotion 258

Quelles sont les raisons de cette dissociation?

„Korbut“ des franciscains (*Jacek Kolbuszewski*) 262

**Eglise de Notre Dame Reine du monde
à Varsovie (*K. Kucza-Kuczyński*)** 268

**Amitié avec Pierre-Georges se développe
(*M. Paciuszkiewicz SJ*)** 271

Comptes rendus 276

Contents

Józef Życiński

Multiplicity of mechanisms 165

In the columns of „Przegląd” the presented evolution of mechanism shows the way in which fundamental problems were solved in various epochs.

Czesław Zgorzelski

**Religious poetry in the Age of Enlightenment
(part 1)** 175

An unusual occurrence are Konstancja Beniśawska's prayer-lyrics. Their contrary are Franciszek Karpiński's songs. Some of them knows nearly every Pole.

Marek Arpad Kowalski

Sacrum and profanum in the folk sculpture art 186

In the polish folkart, especially in sculpturing the theme of sacrum and profanum interlace. The tastes are subordinate to the world's religious vision corresponding the folk's views.

Piotr Matywiecki

Mineral and butterfly 198

You may look at the art superficially, but you may bear a contemplative relation to it, either.

Wojciech Roszkowski

**Messianism and freemasonry occultist in
the II Republic** 209

In Poland between the Wars, Messianism was not only a doctrine of eccentrics, occultists and freemasons, but also the messianic theories were proclaimed by the intellectualists and writers who had great intellectual influence on the society.

Izabela Rusinowa

Pole in a french settlement in Texas 225

Victor Cosidéran tried to put the ideas of his master, Ch. Fourier in to practice. In the bulding of the phalanstery Kalikst Wolski, a Pole helped efficiently. The experiment did not work.

Anna Landau

**The genesis and program of the urban
partizan in Brazil** 237

In the sixties of our age, in Brazil took place twice the coup d'état.

Kazimierz Dziewanowski

Geopolitik: myth or a fact 251

In Poland there are many misunderstandings concerning this term,
hence the attempt to determine the proper meaning of it.

Andrzej Osęka

Sacrum and devotional articles 258

What are the reasons of the division of the sacral art into real sacral
art and devotional articles.

Franciscan „Korbut“ (*J. Kolbuszewski*) 262

**Church of Our Lady – Queen of the World, in
Warsaw** (*K. Kucza-Kuczyński*) 268

Friendship with Piotr Jerzy develops
(*M. Paciuszkiewicz SJ*) 271

Reviews 276

Józef Życiński

Wielość mechanicyzmów

Pojęcia, podobnie jak jednostki, mają swoje własne historie. Tak jak jednostki nie są one również w stanie przeciwdziałać zębowi czasu.

S. Kierkegaard, *Pojęcie ironii*

Zachodząca w czasie ewolucja idei i systemów pojęciowych jest wyrazem charakterystycznego dla gatunku *homo sapiens* dążenia do teoretycznej interpretacji świata. Pasjonującym filozoficznie faktem jest to, że wśród znanych istot przyrody ożywionej jedynie człowiek potrafi pytać o *arché*, dyskutować o tajemnicy i racji wystarczającej, mimo że kwestie te nie ułatwiają mu w niczym adaptacji w walce o byt, ani nie są konieczne do rozwoju ludzkiej cywilizacji. W różnych ośrodkach tej cywilizacji podejmowane były na przestrzeni wieków próby odmiennego podejścia do tej problematyki. Zamiast teoretycznych rozważań proponowano w nich albo zaspokajającą doraźne potrzeby pragmatykę, albo wielkie milczenie pozapojęciowej kontemplacji. Wśród tych odmiennych podejść najsilniejszy okazał się jednak nurt racjonalno-teoretyczny, w którym człowiek – *animal theorias faciens* – stara się doskonalić metody badawcze i aparat pojęciowy z nie mniejszym przejęciem niż jego przodkowie z okresu neolitu doskonalili kamienne narzędzia.

Do przekształcanych przez człowieka pojęć, na których widać wspomniany przez Kierkegaarda ząb czasu, należy również zaliczyć pojęcie mechanicyzmu. Ewolucja tego pojęcia jest w szczególności sposób związana z ludzkim poszukiwaniem odpowiedzi na fundamentalne pytania teoretyczne o miejsce człowieka w świecie, genezę świadomości, cel egzystencji. Elementy filozofii mechanistycznej znajdują w różnym stopniu wyraz w intelektualnej spuściźnie greckich atomistów i w bliskich nam wersjach fizykalizmu czy operacjonizmu. Wyrazem tej filozofii są zarówno strofy poezji Lukrecjusza, jak i poetycki komentarz wprowadzany między wiersze przyrodniczych rozważań J. Monoda na kartach *Przypadku i konieczności*.

W kontekście odmiennych epistemologii i na zmienionym tle twierdzeń przyrodniczych powraca uporczywie ten sam motyw filozoficzny wyrażający się w dążeniu do interpretowania całej bogatej rzeczywistości ludzkiego doświadczenia przy pomocy pojęć fizyki lub jednego z jej działów. Przedstawiana w serii artykułów na łamach *Przeglądu* ewolucja pojęcia mechanicyzmu nie ma na celu dokładnego relacjonowania historii tego kierunku. Jej celem jest natomiast wskazanie, jak w różnych epokach podejmowane są próby rozwiązywania tych samych fundamentalnych kwestii. Także w zadawanych współcześnie pytaniach o najbardziej ogólną wizję świata można spotkać wyraźne nawiązania do Lukrecjusza czy Boltzmanna, La Mettriego lub Helmholtza. Diachroniczna analiza proponowanych w przeszłości odpowiedzi pozwala lepiej odsłonić zawarty w mechanicyzmie element złudzeń, tłumaczeń pozornych, naiwno-optymistycznej epistemologii. W analizie tej łatwiej dostrzec metodologiczne zbieżności i ontologiczne różnice np. między ujęciami XIX-wiecznych mechanicyzistów a formułowanymi sześć wieków wcześniej propozycjami Mikołaja z Oresme, aby w języku matematyki opisywać przeżycia psychiczne takie jak miłość, przyjaźń czy gniew.

Poszczególne wersje mechanicyzmu różnią się istotnie zarówno zawartością merytoryczną, jak i konsekwencjami światopoglądowymi. Nawet w klasycznym mechanicyzmie XVII-XIX wieku występują zasadnicze różnicowania¹. Najbardziej istotnym elementem mechanicyzmu pojętego jako sprowadzanie do praw mechaniki wydaje się redukcjonizm. Koniecznym składnikiem tego redukcjonizmu jest teza, iż opis O_1 dowolnego układu U_1 przedstawiony w języku J_1 może być zastąpiony równoważnym opisem O_2 odwołującym się do pojęć języka mechaniki J_m , tzn. do pojęć uwzględniających rolę cząstek fizycznych, jakie tworzą układ U_1 oraz rolę praw, które określają ruch tych cząstek.

We współczesnym rozumieniu termin „mechanika” oznacza dział fizyki, w którym bada się, jak zmieniają się w czasie przestrzenne położenia ciał i ich części oraz w jaki sposób przebiegają oddziaływania prowadzące bądź to do zmiany ruchu ciał, bądź do ich odkształceń. Zależnie od badanej

problematyki dzieli się mechanikę na kinematykę i dynamikę. W pierwszym dziale badane są własności geometryczne ruchu obiektów, w drugim ruch ciał znajdujących się pod działaniem sił. Dynamika z kolei dzielona jest na kinetykę (naukę o ruchu w sensie ścisłym) i na statykę (studium obiektów znajdujących się w stanie równowagi).

Sam termin „mechanika” jest z reguły w tekstach przyrodniczych używany jako skrót wyrażenia „mechanika klasyczna”. Dotyczy on teorii opisujących układy makroskopowe, których ruch przebiega zgodnie z zasadami określonymi przez I. Newtona i które poruszają się z prędkościami małymi w stosunku do prędkości światła. Ruch mikrocząstek badany jest obecnie w mechanice kwantowej, zaś ruch układów poruszających się z prędkościami relatywistycznymi – w teorii względności.

Zależnie od tego, jak rozległa jest dziedzina języków J_i , które usiłuje się zastępować językiem mechaniki J_m , można mówić o różnych stopniach radykalizmu filozofii. I tak mechanicyzm skrajny wyraża się w tezie, iż dla dowolnego języka J_i zbiór twierdzeń wartościowych informacyjnie, lecz nieprzekładalnych na język J_m jest zbiorem pustym. W bardziej umiarkowanych wersjach mechanicyzmu wprowadzana jest restrykcja, ograniczająca zakres J_m tylko do języków stosowanych w poszczególnych działach fizyki. Wersja taka inspirowała popularne w XIX wieku próby redukcjonowania całej fizyki do mechaniki.

Mechanicyzm pojmowany jako redukcjonistyczny przekład opisów i tłumaczeń na język mechaniki dotyczy porządku poznawczego i z tej racji nazywany bywa mechanicyzmem epistemologicznym lub gnozeologicznym. Uzasadnienie przyjęcia takiej wersji mechanicyzmu może mieć przynajmniej dwojakie racje: metodologiczne lub ontologiczne. W prostszym przypadku przyjęcie mechanicyzmu epistemologicznego może być następstwem wprowadzonych założeń metodologicznych, w których kierując się pragmatyką badawczą i biorąc pod uwagę wartości heurys-

¹ W różnych wersjach mechanicyzmu tego okresu panowała względna zgodność poglądów co do fizykalnych interpretacji łączonych z tym kierunkiem, szczególne rozbieżności ujawniały się natomiast przy interpretacjach filozoficznych. Te same twierdzenia fizyki wykorzystywane były nierzadko do uzasadniania twierdzeń filozoficznych wzajemnie wykluczających się.

tyczne tworzonych teorii naukowych przyjmuje się jako regułę metodologiczną postulat, by wszystkie zjawiska interpretować przez odwołanie do zjawisk mechaniki. W ujęciu takim, określanym mianem mechanicyzmu metodologicznego, nie traktuje się procesów badanych przez mechanikę jako bytowego fundamentu wszystkich innych procesów. Pytanie o fundamenty, jako metafizyczne, należy zostawić filozofom, natomiast w perspektywach poznawczych przyrodoznawstwa – z racji praktyczno-formalnych – należy poszukiwać nowych tłumaczeń odwołujących się do pojęć mechaniki.

Obok autorów przyjmujących mechanicyzm z racji pragmatyki badawczej czy z racji troski o estetykę teorii, w której wielość zjawisk interpretowana jest przy pomocy jednego słownika mechaniki, istnieją jednak autorzy szukający znacznie głębszego uzasadnienia dla przyjętego mechanicyzmu epistemologicznego. Za uprzedni w stosunku do mechanicyzmu epistemologicznego i metodologicznego przyjmują oni mechanicyzm ontologiczny. Kierunek ten głosi, iż wszystkie istniejące zjawiska są bytowo pochodne w stosunku do zjawisk mechaniki. W obiektywnej rzeczywistości istnieją jedynie cząstki podległe prawom mechaniki, zaś ich różne kombinacje i oddziaływania prowadzą do emergencji zjawisk, jakie sprawiają wrażenie autonomicznych i niesprowadzalnych do zbioru procesów badanych przez mechanikę.

Tak pojęty mechanicyzm ontologiczny stanowić musi z konieczności metafizyczny artykuł wiary, ponieważ jest niemożliwe metodologiczne wykazanie, że wszystkie procesy zarówno znane obecnie, jak i odkryte w przyszłości muszą zostać uznane za pochodną procesów mechanicznych. Wiara taka była stosunkowo łatwa w okresie, gdy mechanika stanowiła podstawową dziedzinę rozwijającej się fizyki. W świetle odkryć współczesnego przyrodoznawstwa może ona być jedynie formą wiary Tertuliana wyrażanej w zasadzie *Credo, quia absurdum*. Sama metodologia preferuje interpretacje opozycyjne w stosunku do mechanicyzmu ontologicznego. Można bowiem wykazać, że poszczególne zjawiska fizyczne $Z_1, Z_2, \dots, Z_n$ są nieredukowalne do zjawisk mechaniki, a ich wyjaśnienie jest niezgodne z zasadami

interpretacji obowiązującymi w mechanice; natomiast w tezę głoszącą, iż wszystkie zjawiska są przekładalne na ten język można jedynie wierzyć.

Tak rozumiane pojęcie mechanicyzmu nie odnosi się do interpretacji nazywanych przez niektórych autorów mechanistycznymi w sensie szerszym. Proponowane przez nich rozszerzenie zakresu pojęcia polega na zastąpieniu terminu „mechanika“ przez termin „fizyka”². W niniejszych rozważaniach kierunek filozoficzny traktujący wszystkie zjawiska jako pochodne zjawisk opisywanych przez fizykę nazywany jest fizykalizmem, a nie mechanicyzmem w znaczeniu szerszym. Mechanicyzm jest więc jedną z form fizykalizmu powstałą w pierwszych etapach rozwoju fizyki, kiedy w dyscyplinie tej badano przede wszystkim zjawiska związane z występowaniem różnych typów ruchu. Późniejszy rozwój fizyki doprowadził do przyrodniczego studium własności, które nie są tłumaczone przez odwoływanie się do praw mechaniki. W wyniku tego określenie „mechanistyczny” uzyskało odcień pejoratywny i w wyrażeniach typu „materializm mechanistyczny” sygnalizuje, ono, iż rozpatrywana jest uproszczona, naiwna i przestarzała wersja materializmu. Współczesna refleksja nad historią mechanicyzmu nie jest jednak wspomnianiem chwil minionych bezpowrotnie, ani też polemiką z kierunkiem, który zmarł śmiercią naturalną. W podejmowanych współcześnie próbach filozoficznej interpretacji świata można bowiem znaleźć zbliżoną metodologię i założenia podobne do tych, które w przeszłości prowadziły do wypracowania teorii mechanistycznych. W różnych wersjach współczesnego fizykalizmu występują elementy analogiczne do tych, które inspirowały w przeszłości prosty obraz świata złożonego z atomów i próżni czy cząstek wędrujących w absolutnej przestrzeni zgodnie z trzema zasadami dynamiki. Monistyczna wiara w ontyczną jednorodność, podobnie jak tłumaczenie dowolnych przejawów ewolucji walką o byt i doborem naturalnym, zakłada swoisty optymizm epistemologiczny, według którego skomplikowane sytuacje dają się wytłumaczyć w sposób nieskomplikowany.

² Zob. np. W. Krajewski, *Mechanicyzm i redukcjonizm*. W: *Z dziejów mechanicyzmu w fizyce i chemii*, Warszawa 1974, s. 9.

Przekonanie o ontycznej prostocie świata i łączącej się z nią prostocie poznania występuje wprawdzie nie tylko w kierunkach redukcjonistycznych. Pojawia się ono w niemiłej silnej formie w kierunkach „mystycyzującego” przyrodoznawstwa inspirowanego przez filozofię neopitagorejczyków, kabalistykę Wschodu czy numerologiczne spekulacje w wersji A. Eddingtona. Mechanistyczna prostota świata L. Boltzmanna różni się jednak istotnie od harmonijnej prostoty opisywanej przez J. Keplera, J. Jeansa czy A. Eddingtona. Tylko pierwszy z rozważanych typów prostoty pociąga za sobą eliminację tajemnicy. Świat jest prosty i zrozumiały dlatego, że ukazano jego elementarne składniki oraz funkcjonujące zależności między nimi. Struktury wszechświata opisywane w interpretacjach niemechanistycznych przy pomocy prostych formuł pozostają nadal niewyjaśnione do końca i zagadkowe. Matematyczność przyrody i obowiązywanie stałych praw jest dla zwolenników tych interpretacji równie tajemnicze, jak sam fakt istnienia świata, który nie będąc bytem koniecznym, jest mimo to realny.

Mechanistyczne przekonanie o prostocie świata łączyło się z przekonaniem o istnieniu pewnych elementarnych składników rzeczywistości, których poznanie umożliwia wyjaśnienie bardziej złożonych zjawisk. Tę poznawczą tęsknotę za elementarnością można by porównywać ze średniowieczną tęsknotą za kamieniem filozoficznym, którego użycie pozwalało przekształcać jedne substancje w drugie po wymówieniu uniwersalnej formuły. Okultystyczna wiara w nieograniczone możliwości kamienia filozoficznego została w filozofii mechanicyzmu zastąpiona nową wiarą w nieograniczone możliwości mechaniki, która zawierać miała panaceum na wszystkie problemy ludzkiej egzystencji. Optymizmowi temu towarzyszyło w różnych okresach przekonanie o zbliżaniu się nauki do końca rozwoju, który zostanie osiągnięty po wyjaśnieniu wszystkich problemów poznawczo interesujących dla człowieka. Sądono, że fizyka i matematyka musi osiągnąć swój kres na tej samej zasadzie, jakiej osiągnie go geografia, gdy zostaną opisane wszystkie szczegóły interesujące poznawczo geografów. W imię tego optymizmu doradzano M. Planckowi w okresie

studiów, by porzucił fizykę i poświęcił się muzyce, która stanowiła drugą dziedzinę jego zainteresowań. Sto lat wcześniej podobny optymizm łączony był z pesymistycznymi prognozami przez Diderota. Pisał on, iż w XIX wieku nie będzie wielkich geometrów, gdyż wspaniały gmach geometrii został już wzniesiony przez Bernoulliego, Eulera i d'Alamberta. Tymczasem dzięki pracom Bolyaia, Gaussa i Łobaczewskiego wiek XIX rozwił optymistyczne iluzje, wykazując, iż „wspaniały gmach” wymaga zmiany fundamentów.

Wybór między optymistyczną wizją świata – maszyną o ściśle zdeterminowanym ruchu podstawowych elementów – a wizją twórczego świata, w którym nie wszystko można przewidzieć, zależy w dużym stopniu od subiektywnych estetyczno-wizjonerskich upodobań. Na marginesie dyskusji Einsteina z Bohrem K. R. Popper zaznacza np., iż jego sympatie były po stronie Bohra, gdyż wszechświat, w którym wszystko było zdeterminowane, ściśle określone i definitywnie ustalone na zawsze, z jednej strony przerażał go fatalistyczną determinacją, z drugiej – odpychał nudną koniecznością. Dlatego też za bardziej satysfakcjonujący estetycznie uznawał on Bohrowski świat z indeterminizmem w mikrokosmosie, gdyż było w nim miejsce na twórczość, nowe nieprzewidziane formy, otwartą przyszłość nie skreśloną przez absolutną konieczność³.

Zwolennicy opozycyjnych rozwiązań mogą z kolei bronić mechanicystycznego determinizmu podkreślając, iż wnosi one element ładu i harmonii w świat, w którym nie ma niespodzianek oraz że dowartościowuje on ludzkiego obserwatora, który zarówno może przewidywać wszystkie zdarzenia przyszłe, jak i określić precyzyjnie charakter zdarzeń minionych. Mimo zasadniczo pozytywnej korelacji między mechanicyzmem i determinizmem, wśród zwolenników tego pierwszego nie brakło osób dzielących tęsknoty podobne do Popperowskich. Przerażała je wizja świata, w której wszystko – włącznie z aktualną lekturą tej strony – jest zdeterminowane w sposób konieczny i nieodwołalny. Dlatego też antycypując ujęcie Bohra usiłowali oni albo określić granice procesów podległych prawom ściśle deterministycz-

³ K. R. Popper, *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, London 1976, s. 129-131.

nym lub w całej przyrodzie dopuścić możliwość występowania zjawisk naruszających ogólne zasady deterministycznych systemów. Przykład drugiego z wymienionych procesów stanowią *climena* – odchylenia ruchu atomów opisywane przez Epikura. Przykładu pierwszej interpretacji dostarcza filozofia Descartesa – w której prawa deterministyczne nie są ekstrapolowane na świat ludzkiej psychiki.

Filozofia Kartezjusza łącząca częściowy mechanycyzm z dualizmem wykazuje, iż przyjęcie niektórych wariantów mechanycyzmu nie implikuje w sposób konieczny ateizmu. W przypadku ogólnym niemożliwe jest wprowadzenie jedno-jednoznacznego przyporządkowania między zbiorem teorii fizykalnych i zbiorem systemów filozoficznych. Tym samym teoriom fizykalnym można przypisywać bardzo różne komentarze filozoficzne⁴. Odnosi się to również do teorii z dziedziny mechaniki.

Nikt z teologów nie zaprzeczy, że Bóg mógłby stworzyć wszechświat, który rozwijałby się zgodnie z prawami marksistowskiej dialektyki. Osobnym zagadnieniem jest pytanie, jak wyglądałyby w takim wszechświecie filozoficzne rozważania Leibniza o najlepszym ze światów. Teoretycznej możliwości zaistnienia takiego świata nie można jednak wykluczyć. Z drugiej strony niemożliwe jest sfalsyfikowanie tezy głoszącej, iż poglądy filozoficzne dotyczące kwestii tak podstawowych jak kwestia sensu życia, cierpienia, istnienia Boga itp. są uwarunkowane genetycznie. Z tej też racji niemożliwa byłaby polemika z dwudziestowieczną wersją mechanycyzmu biologicznego, który redukowałby całą rzeczywistość ludzkiej kultury do prostych mechanizmów występujących w genotypach. Dlatego też pytanie o obiektywne światopoglądowe konsekwencje mechanycyzmu jest nie tylko nierozstrzygnięte, ale nawet nierozstrzygalne. Można jedynie wskazać, jakie treści filozoficzne łączyli z tym kierunkiem poszczególni autorzy, nie można natomiast udowodnić, by jedynie ich ujęcie było dopuszczalne. Że mechanicyści XIX wieku przyjmowali redukcyjny monizm z ateizmem, zadecydowało w dużym stopniu o tym, iż i współczesny mechanycyzm traktowany bywa zazwyczaj jako system filozoficzny opozycyjny w stosunku do systemów teistycznych. Analogiczny pogląd, tylko uzasadniany przy pomocy

całkowicie różnych racji, dzielali w XVII wieku zwolennicy krytykowanej wówczas fizyki Arystotelesa. Utrzymywali oni, iż ekstrapolacja praw ziemskiej fizyki na doskonały świat nadksiężycowy zawiera niebezpieczne konsekwencje oraz opiera się na bezpodstawnych założeniach sprzecznych z twierdzeniami objawionymi. Apologeci fizyki Arystotelesowskiej mieli jednak w XVII wieku mocną opozycję w osobach Gassendiego, Boyle'a czy Beeckmana. Autorzy ci, poszukując podstaw nowej fizyki argumentowali, że epikurejska koncepcja przyrody jest bliższa chrześcijaństwu niż koncepcja Arystotelesowska⁴. Uważali oni, iż przyjęta od Stagiryty teoria form substancjalnych stanowi zbędny balast terminologiczny, zaś koncepcja wszechświata-maszyny lepiej współbrzmi z chrześcijańskim ujęciem stworzenia niż przejęta od perypatetyków koncepcja wszechświata-organizmu.

Siedemnastowieczni autorzy nie nadawali więc mechanicyzmowi ontologicznemu form skrajnych. Uznając jego zalety w wyjaśnianiu zjawisk przyrody nie sądzili, by na podstawie tych zalet można było kwestionować istnienie dziedzin rzeczywistości, do których nie dają się stosować reguły mechaniki. Identyczny pogląd podzielał jeszcze w 100 lat później Voltaire pisząc, iż nie zna żadnego fizyka, który przyjmowałby mechanikę Newtonowską a kwestionował istnienie Boga – Wielkiego Mechanika Świata.

Jak widać z sygnalizowanych przykładów w rozwijającym się i podległym przeobrażeniom mechanicyzmie można wyróżnić dwie zasadnicze składowe: jedna z nich określa fizykalne twierdzenia odpowiadające aktualnemu stanowi przyrodoznawstwa, druga zawiera filozoficzny komentarz stanowiący całościowe rozwinięcie idei fizykalnych na dzie-

⁴ Wymownym przykładem takiej oceny są analizy teorii stanu stałego przeprowadzone na podstawie twierdzeń materializmu dialektycznego. W latach pięćdziesiątych, wkrótce po powstaniu teorii, jej marksistowscy krytycy podkreślali, iż jest ona nie- możliwa do pogodzenia z marksizmem, gdyż przez zakwestionowanie ścisłego charakteru zasady zachowania energii narusza się w niej materialistyczną tezę o niezniszczalności materii. W dziesięć lat później, bezpośrednio przed odkryciem promieniowania tła stanowiącego praktyczny falsyfikator teorii, marksistowscy komentatorzy podkreślali, iż jest ona w szczególnie sposób spójna z materializmem dialektycznym z tej racji, iż przyjmuje się w niej nieskończoność przestrzenną i czasową wszechświata.

⁵ Zob. R. Hoykaas, *Religia i powstanie nowożytnej nauki*, Warszawa 1975, s. 26-32.

dziny rzeczywistości nie badane bezpośrednio przy pomocy metod nauk przyrodniczych. O ile studium historycznych przekształceń pierwszej składowej interesuje głównie historyków nauki – gdyż ukazuje długą drogę ludzkości do prawd, które w przeciętnym odczuciu uważane są dziś za truizmy – o tyle analiza drugiej – filozoficznej – składowej pozostaje nadal pasjonującym zajęciem. Odsłania ona bowiem jeden z elementarnych składników ludzkiego ducha – tęsknotę za prostotą, za syntetyczną wizją całej rzeczywistości, za poznaniem podstawowych praw usuwających białe plamy z mapy ludzkiego poznania.

Pluralité des mécanismes

Dans l'histoire de la pensée philosophique, le terme de mécanisme couvre des réalités assez diversifiées. Une fois il s'agit d'une épistémologie mécaniste, une autre fois d'un mécanisme ontologique. L'élément commun cependant de toutes les modifications du mécanisme – survenues au cours des siècles – consiste en ce qu'il essaie de comprendre et d'expliciter le tout par une sorte d'extrapolation des lois physiques dans le domaine métaphysique. Ou à l'inverse, le mécanisme philosophique réduit le tout aux lois découvertes par la physique. C'est cela qui amène un certain réductionnisme propre à cette méthode de philosopher.

Pourtant cette tendance n'appartient pas seulement au passé de la philosophie. Elle persiste dans ses formes modernes telles que le physicalisme ou l'évolutionisme. Son attraction consiste dans une certaine évidence expérimentale et, par conséquent, dans une simplification qui répond à un penchant humain qui voudrait comprendre facilement et pleinement l'univers par les notions simples et synthétiques.

Or, le mécanisme philosophique ne peut pas – malgré sa prétention séculaire – remplir correctement cette tâche. Cette impossibilité tentera de décrire et d'expliquer une série d'articles qui vont être publiés successivement dans „Przegląd Powszechny“.



Czesław Zgorzelski

Poezja religijna w okresie Oświecenia

(Szkic informacyjny)

Nie były to czasy sprzyjające rozwojowi poezji religijnej. Racjonalizm wnosił krytycyzm wobec wiary, wznosił postawę sceptycyzmu, osłabiał wrażliwość na wszystko, co wykraczało poza granice rozumowania lub wymykało się „oku i szkiełku” mędrców, doświadczalnej prawdzie świata przyrodzonego. W literaturze wiodło to ku przewadze postawy intelektualnej, przytłumiało udział twórczy uczuciowego przeżywania rzeczywistości; w rezultacie poezja stawała się – według określenia Borowego¹ – *chłodna i oschła*.

Tak się dość powszechnie sądzi o twórczości tych czasów. I sąd ten w najogólniejszych zarysach zgodny się wydaje ze stwierdzeniami historyków. Wystarczy zacytować najstarszego z nich, Pilata, który o poezji Oświecenia mówił na wykładach: *Przeziera przez nią wszędzie sceptycyzm, chłód racjonalistyczny, (...), brak rzewniejszych i serdeczniejszych porywów płynących z głębokiego przekonania i religijnego uczucia*². Wszelako – podobnie jak wszystkie charakterystyki nadmiernie uogólnione – pogląd ten w zetknięciu z konkretnymi przejawami życia literackiego czasów stanisławowskich okazuje się zbyt uproszczony i w przeoczeniach swych nader daleko odbiegający od rzeczywistego obrazu dynamiki przeciwieństw i rozwojowego ścierania się poezji.

Zauważono to już zresztą dawno. *Popularnemu sądowi* – powiada Chrzanowski³ – *że poezji stanisławowskiej brak bujnej fantazji, niepodobna odmówić słuszności, (...), że brak jej także gorącego uczucia, a choćby tylko serdecznego ciepła*

¹ W. Borowy, *O poezji polskiej w wieku XVIII*, Kraków, s. 4.

² Roman Pilat, *Historia literatury polskiej. Wykłady uniwersyteckie*, Lwów 1908, IV 21.

³ I. Chrzanowski, *Poezja za czasów Stanisława Augusta. Dzieje literatury pięknej w Polsce*, wyd. II, Kraków 1935, I 313–314.

(...), a jednak – stwierdza dalej: w poezji tej *budzi się już serce (...), zwłaszcza uczucie patriotyczne (...).* Budzi się także *na przekór prądom Oświecenia uczucie religijne (...).*

Szerzej, w powiązaniu z ówczesnymi zjawiskami życia umysłowego we Francji, ujmując tę sprawę Dobrzycki, zauważając wprawdzie, że *wśród wykształconych (warstw) szerzą się już idee nowe, od osłabienia religijności przez deizm do ateizmu, ale – powiada dalej – jest rzeczą charakterystyczną, że np. ostatni jest rzadkością. W kwestiach religijnych Polska ówczesna cofa się przed krańcowością. To się zaś tłumaczy różnymi przyczynami. Więc np. właściwym Polakowi przywiązaniem do tradycji, a epoki poprzednie pozostawiły po sobie tradycję silnej religijności. Nie obce temu będzie uczuciowe usposobienie polskie, niełatwo rozstające się z religijnością, w której przecież jest tyle elementu uczuciowego. Wreszcie oddziałał tu niewątpliwie także ten fakt, że w ówczesnym życiu umysłowym polskim duchowieństwo zajmuje jeszcze miejsce bardzo wybitne; a to duchowieństwo niemal w całości pozostaje wierne religii i Kościołowi⁴.*

W rezultacie naturalne dążenie człowieka do pełni swej osobowości skutecznie się broni przeciw jednostronnemu rozwojowi. W ramach tej reakcji do głosu dochodzi również społeczna oraz indywidualna „potrzeba religijna“, która w warunkach odradzającej się, nowożytnej kultury polskiej szuka sobie – nie bez powodzenia – różnych dróg realizacji literackiej⁵. Zarówno dynamika dążeń do ukształtowania wypowiedzi właściwej dla nowego typu człowieka (inaczej już, nie po staropolsku, przeżywającego świat i siebie samego), jak i nacisk szczególnych, polityczno-społecznych przemian Polski stanisławowskiej sprawiają, że poezja religijna tych czasów przybiera oblicze dość różnorodne.

Zanim jednak spróbujemy je zarysować w liniach ogólnych, wejdźmy w sferę konkretów i rozejrzyjmy się wpiérw wśród utworów, które prezentują głos jednostkowy, stanowią indywidualną, osobistą wypowiedź poety.

*

Najintensywniej, najzarliwiej, niekiedy nawet z gwałtownością szturmu uczuciowego przemawiają do Boga liryki modlitewne Konstancji Benisławskiej. Nie ma w literaturze stanisławowskiej wyrazistszych, ostrzej zarysowanych prze-

jawów religijności wszechwładnej, wszystko ogarniającej, najkonsekwentniej całą swą osobowością ku Bogu i woli Jego skłonionej. Na tle tamtych czasów twórczość ta rysuje się jako zjawisko najzupełniej wyjątkowe. Jest autorką jednego tylko zbioru wierszy religijnych; na inne – pióra swego nie użyła ani razu! Zebrała je w książce z r. 1776 pt. „Pieśni sobie śpiewane” (...). Pisane na dalekiej prowincji, w ziemi inflanckiej, wydane zostały w Wilnie *za naleganiem przyjaciół*, by – wydobyte z *cienia wiejskiego* – posłużyły także innym w modłitwach. W rozwoju twórczości stanisławowskiej stanowią osobliwość: łatwiej byłoby je wytłumaczyć atmosferą poprzedniego stulecia. Ale ani prowincjonalne pochodzenie, ani tradycyjna archaiczność ich ducha i „wysłowienia” nie świadczą wcale, iż jest to poezja byle jaka, od prawdziwego arcyzmu daleka. Wprawdzie wartość poetycka wierszy Benisławskiej osiąga poziom bardzo nierówny, ale obok utworów miernych i dłużyznami niekiedy zbyt monotonnych pojawiają się nie tylko fragmenty, lecz także całe wiersze godne wysokiego uznania.

(...) *Cały świat uczuć* – powiada o nich Borowy⁶ – *cała kultura ducha, jakie przebijają z tego zbioru wierszy (...), wiążą go raczej z literaturą dawniejszą. Z wielką literaturą – dodajmy. Z „Psałterzem” Kochanowskiego, ze światem biblijnym, z natchnieniami mistyki hiszpańskiej XVII wieku. Autorka – jak świadczą jej wiersze – miała znaczne nawet odczytanie w piśmiennictwie teologicznym. A zbiór jej nie jest bynajmniej wolny od strof wypełnionych dialektycznymi roztrząsaniem tajemnic dogmatycznych, poetycko zupełnie jałowymi*⁷. Toteż Chrzanowski określa wiersze Benisławskiej jako *refleksyjne raczej aniżeli uczuciowe, a nawet filozoficzne* (...), *pełne subtelności teologicznych*⁸.

A jednak nie ta intelektualno-spekulatywna strona wypowiedzi Benisławskiej stwarza jej szczególną, religijnie przeje-

⁶ S. Dobrzycki, *Historia literatury polskiej*, Poznań 1927, s. 353. Tę ostatnią okoliczność pięknie sformułował Mickiewicz w prelekcjach paryskich: „Godne to uwagi, że ilekroć ogół narodu polskiego powstawał, sztandar narodowy niosła ręka kaptańska” (*Dzieła*, wyd. jubil., Warszawa 1966, I 105).

⁷ Por. nadto spostrzeżenia Z. Łempickiego w książce *Renesans, Oświecenie. Romantyzm* (także w *Wyborze pism*, Warszawa 1966, I 105).

⁸ Dz. cyt., s. 200.

⁷ Oba zacytowania z tegoż dzieła, s. 203.

⁸ Dz. cyt., s. 331.

mującą atmosferę. W istocie jest to modlitewnik wierszowany, a nie zbiór rozważań teologicznych; więcej w nim medytacji, wezwań, refleksji i postanowień pobożnych niż teologicznego precyzowania prawd wiary. Wbrew tytułowi są to nie tyle „pieśni“, ile przemówienia, zwroty do Boga i do siebie samej, do ludzi i do świata. Ułożono je w trzy księgi, z których pierwsze przynoszą cykle medytacji na temat poszczególnych zwrotów Modlitwy Pańskiej oraz Pozdrowienia anielskiego, a trzecia skupia wiersze modlitewne na różne okazje życia.

Wyraża się w nich osobowość pochłonięta bogatym życiem religijnym; obok uwielbień Boga jawią się także rozważania o Jego istocie; obok wyrazów pokory najniższej – żar uczuć w gwałtowności swej najgorętszych; obok wezwań do czci i umiłowania – mistyczna tęsknota do zjednoczenia z Nim na wieki. Oto przykład żarliwości wzrastającej aż do zaklęcia na wzór psalmisty nad wodami Babilonu:

*Więcej Cię kocham niż z ludźmi krąg ziemi,
Więcej Cię kocham niż Niebo z Świętymi,
Więcej Cię kocham – wyjąwszy Cię, Boże, –
Więcej niż wszystko, niż rzec język może!*

*Więcej Cię kocham niż ręka okryślić,
Niż serce objąć, niż dusza pomyśleć!*

*A jeśli kłamię, niech wnet bez wątpienia
Przyłgnie mi język mój do podniebienia!*

Tematyka – wciąż ta sama, w sferach uniesień religijnych zatopiona, w jednolitości wezwań, a zwłaszcza w wariacyjnym powracaniu podobnych zwrotów sprawia, że poezja ta staje się nieraz nadmiernie nużąca. Ale w tonie swym bywa także dwoiście zmienna. Z wypowiedzi wysoko-poetyckiej, barokowo ozdobnej, egzaltacją gorącej umie zejść nawet w ramach tego samego utworu w naturalność bezpośredniej, nieliterackiej, czasem nawet jakby zgrzebnej prostoty. Kunszt opracowania słownego zanika wówczas na rzecz impulsywnej – zdawałoby się – spontaniczności, a wypowiedź staje się mniej głośnie, w wyrażeniach – bardziej miękka i serdeczniejsza. Tak np. w wierszu pt. Wystawia dobrodziejstwa Chrystusowe (...) po trzech strofach w stylu poezji wysokiej, gdy w zakończeniu jawi się już nie Bóg

uwielbiany, ale człowiek pokornie proszący, zmienia się także ton wypowiedzi: bez kontrastowych zestawień, bez poetyckiej metafizyki, w poszarpanym składniowo toku zdań dominuje bezpośredniość najzwyczajszej, osobistej prośby⁹.

Przeważa jednak bogactwo wzniośleń, ambicja dostosowania słowa do wszechogarniającej wielkości Boga, dążenie do odświeżonej, uroczystej ozdoby godnej Jego potęgi. Do tego dochodzi napięcie emocjonalne człowieka przemawiającego do Stwórcy, pragnienie wystowienia CAŁEJ czci i uwielbienia, CAŁEGO oddania i miłości. W tym dążeniu do ujęcia przedmiotu W PEŁNI jego różnostronności i bogactwa, we wszystkich przejawach harmonii i sprzeczności, nastrojów i konfliktów rodzi się szerokość gestu retorycznego poezji Beniśławskiej, rozległość strumienia mowy prowadzonej wielu naraz nurtami w równoległych i równoważnych wzajem liniach, skłonność do powielania zmienianego wciąż ujęcia tegoż samego przedmiotu. Stąd wywodzi się litanijność mnożonych wielokroć wezwań i zwrotów, stąd wypływa skłonność do wzmagania efektów słowa poprzez hiperbolizację stanów psychicznych i obrazowania poetyckiego, stąd wreszcie wyrasta upodobanie Beniśławskiej do uniezwyklenia wypowiedzi pomysłowością konceptów barokowych.

Oto modlitwa o pomoc do Matki Bożej w niebezpieczeństwie duszy wśród pokus „sideł chytrałownych“:

Sidla nade mną: rozkosz, szczęście z pychą;

Sidla pode mną: rozpacz z troską lichą;

Sidla przede mną: dalsze gnanie świata;

Za mną i ze mną: przepędzone lata.

Sidla z lewicy: nieprzyjaciół wiele;

Sidla z prawicy: sami przyjaciele.

Sidla są we mnie, bo sam człek przyjaciel

I sam największy sobie nieprzyjaciel.

W tych warunkach – niełatwo o umiar pisarski, o rygor samoograniczenia, o krytyczne opanowanie własnej energii

⁹ Obszerniej o tym – w pracy: Cz. Zgorzelski, *Beniśławskiej rozmowa z Bogiem*, „Roczniki Humanistyczne”, t. XXIV, z. 1 (1976), s. 213–218. Prościej, bardziej naturalnym tonem przemawiają także wiersze różne, pomieszczone w księdze trzeciej.

twórczej. Toteż wiersz Beniśławskiej rozrasta się jakby samorzutnie, rozszczepia i rozlewa, zagłuszając nieraz swą wielosłownością ziarna istotnych wartości poetyckich. Przecież jednak żywiołowi tej dynamiki twórczej nie sposób odmówić wyrazistości nie tylko w odtwarzaniu namiętnej, bogatej natury człowieka modlącego się słowami Beniśławskiej, ale także w oddawaniu realnej rzeczywistości, zarówno tej, która nas otacza, jak i tej, która psychikę naszą żywi i kształtuje. Paradoksy tej poezji nie są tylko uduziwnieniami literackimi: próbują jak najostrzej ująć paradoksalność świata i skłonności duszy ludzkiej. A kontrasty, którymi tak gęsto nasycy Beniśławska swe wiersze, to nie tyle gra poetycka, ile raczej wyraz przedziwnego spłotu sprzeczności, konfliktów i napięć rzeczywistości, lub próba ukazania obrazowego tych zjawisk, które w swej nadprzyrodzonej istocie umykają naszym ludzkim pojęciom.

Nie sposób także odmówić tej poezji jędrności słowa, realności jego obrazowych sugestii, czasem nawet w dobitności swej zbyt dosadnych, wymownej zwięzłości niektórych lakonicznych, jakby przysłowiowych zwrotów. Niekiedy całe strofy odznaczają się taką aforystyczną energią. Oto motywacja paradoksu o korzyściach, jakie człowiekowi przynosić mogą pokusy:

*Bez soli dogryźliwej mięso gnije żywo,
Nie wprzód skrzę błysnie skałka, aż trąci krzesiwo,
Kłós nie pierwaj chleb daje, aż cepy wytłuką;
Mało wart ten, co nie był pod pokus nauką.*

Podobnie – realną konkretnością porównań stara się Beniśławska przybliżyć znaczenie wszystkiego, co się dzieje w duszy człowieka. *Chleb słowa* Bożego określi jako *słodszy niżeli patoka miodowa*; ludzi pozbawionych wsparcia z Nieba przyrówna do *glinki, co się kruszy od leda tam kamyka*, a o sobie samej, żebrzącej pomocy w *oschłościach* duszy, powie:

*Jak skwarem słońca ziemia rozszczepiona
Dżdża z nieba woła, woła upragniona,
Tak do łaski Twej wzdycha
Duszycą moja licha.*

Zapewne, trudno nie przyznać racji Borowemu, gdy mówi o twórczości Benislawskiej, że *nie jest to poezja nasycona bogactwem doświadczenia: uczucia religijne (...) wyrażają się nie tyle w prześwietleniu rozległego widoku życia, ile w grawitacji wyobraźni ku dogmatom religijnym i ku wewnętrznej ich dialektyce. Wyrażają się jednak żarliwie i z wielką bujnością słowa*. Przytędzić mu także wypada, gdy określa historyczną pozycję jej zbioru: *Religijna kultura uczuć, rozwinięta przez obfite publikacje ascetyczne i mistyczne XVII i połowy XVIII wieku, wydała w księżce Benislawskiej jeden z najpiękniejszych swoich owoców. Paradoksalnym zbiegiem okoliczności wydała go wówczas, kiedy główny nurt życia literackiego zwrócony był już w inną stronę (...)*.

Ale to wyobcowanie w atmosferze ówczesnych dążeń elity społecznej w Polsce nie przesądza wcale sprawy, iż w dziejach poezji religijnej Oświecenia zajmuje ona pozycję godną tej wysokiej oceny, jaką wypowiada Borowy na zakończenie charakterystyki Benislawskiej: (...) *jeśli będziemy sądzili nie według tego, co w jej wierszach jest słabe, lecz według tego, co jest mocne, będziemy musieli przyznać, że jest ona poetką prawdziwą, a w zbiorze jej mieszczą się najwznioślejsze wiersze, jakie w wieku XVIII po polsku napisano*¹⁰.

*

„Pieśni nabożne” Karpińskiego (1792) wyrastają w literaturze stanisławowskiej jako biegunowe niemal przeciwieństwo poezji Benislawskiej. Już bezpretensjonalna prostota tytułu odcina je od barokowych zawijasów w nagłówku zbioru „Stolnikowej Księżstwa Inflanckiego”. Przede wszystkim jednak różnią się swym przeznaczeniem literackim. Tamte były *sonie śpiewane* – wszakże nie bez wysokich ambicji godnego, tzn. kunsztownego wystawiania Boga. Karpiński natomiast – jak wyznaje w liście do Króla¹¹ – pisze „Pieśni” *dla pospólstwa, by służyły do śpiewania w kościołach*. Co więcej: poeta – zgodnie z dążeniami dydaktyki oświeceniowej – *składał (je) w myśli pokazania ludowi ich powinności względem Boga i bliźniego, a także wskazania mu jak (ma) kochać Ojczyznę swoją (tamże)*.

¹⁰ Dz. cyt., kolejno trzy zacytowania – na s. 220, 218 i znów 220.

¹¹ *Korespondencja Franciszka Karpińskiego z lat 1763–1825*, zebrał (...) T. Mikulski, komentarz opr. R. Sobol. „Archiwum Literackie”, tom IV, Wrocław 1958, s. 50–51.

To etyczne i narodowo-społeczne zadanie „Pieśni” kształtowało odpowiednio zarówno charakter ich liryczności, jak i artystyczny wymiar słowa. Znowuż – na antypodach tomu Benislawskiej. Nie tyle jednostkowy głos osobowości zindywidualizowanej, ile raczej wypowiedź poddawana w śpiewie społeczeństwu decyduje tu o podmiotowości lirycznego rezonansu utworów. U Benislawskiej dominowało „ja” poetyckie; jeśli pojawiała się zbiorowość, to najczęściej w apelu wezwań i przybierała apostroficzną postać wy istotna dynamika tomu krążyła wokół dwuśrodkowej problematyki: *ja* i Bóg. U Karpińskiego – nieco inaczej: osobowość mówiącego człowieka nie znika wprawdzie, ale indywidualność swą usuwa w cień, stara się zjednoczyć z głosem zbiorowości, przemawia wraz z „ludem”; toteż wspólne *my* staje się w jego pieśniach najczęstszym wyrazem podmiotowości, nawet wtedy, gdy jak np. w pieśni VII wypowiedź dotyczy sprawy tak osobistej jak śmierć człowieka i prowadzona jest częściowo w pierwszej osobie. Owo *ja* w kontekście utworu traci zarysy indywidualnej osobowości, słabną sugestie jedynej, niepowtarzalnej sytuacji lirycznej:

*Ty moje siły wzmacniaj w tym biegu,
Niżli do mego przyjdę noclegu,
Naprzeciw śmierci niech stanę w zbroi
Wiary, Nadziei, Miłości Twojej.*

Rozumiemy, że modlitwę tę wypowiada ktoś taki jak *my*; człowiek, uogólniony tu już w pierwszej zwrotce:

*Wiara dla ludzi Niebo otwiera,
Przy niej spokojniej CZŁOWIEK umiera.*

Rozumiemy, że owo *ja* służy i tu, i w innych pieśniach (IX, X, XVI, XVII) ulirycznieniu, cieplejszej emocjonalnie tonacji, łagodząc surowość moralizujących pouczeń.

Nie stanowią one wszakże dominującego czynnika w znaczeniowej sferze „Pieśni”. Są wśród nich wiersze przeznaczone do śpiewu podczas dorocznych świąt lub okolicznościowych nabożeństw; są też inne, związane z rokiem liturgicznym, z uroczystymi wydarzeniami losu człowieka; są wreszcie modlitwy przeznaczone na ważniejsze chwile dnia i życia. Ich uogólnioną liryczność najlepiej zilustrują obie pieśni znane każdemu Polakowi, niemal narodową powszechnością znaczące: *Poranna* i *Wieczorna*¹². Do nich

– oczywiście – dopisać by należało pieśń O Narodzeniu Pańskim. *Zrosła się ona nierozdzielnie ze wspomnieniami każdego, kto słyszał ją w dzieciństwie, jako wstrząsająca swą potęgą opowieść o niezwyklej tajemnicy nocy betlejemskiej, opowieść zakończona prośbą do Nowonarodzonego o błogosławieństwo «dla ojczyzny milej» (...)»¹³. Patriotyczna uczuciowość wzmacnia nieraz wymowność liryczną „Pieśni” Karpińskiego. Niektóre już w tytule nawiązują do konkretnych sytuacji w życiu narodu: Na pamiątkę 3 Maja 1791, O błogosławieństwo Boże nad krajem, O dobre rady Stanom narodu (...)»¹⁴*

Szerokie, społeczne i narodowe przeznaczenie „Pieśni” wymagało takiego spojrzenia na istotę Boga, na naturę świata i na „powinności” człowieka, by układało się ono w kategoriach łatwo dostępnych i z tradycją rodzimą zgodnych. Poeta *pragnął stworzyć obraz Boga odpowiadający fundamentalnym tezom teologii dogmatycznej, a jednocześnie czyniący zeń istotę ludowi bliską, potrzebną i zrozumiałą*¹⁵. Obraz Stwórcy u Karpińskiego daleki jest od gniewnego Boga St. Testamentu; to raczej postać miłującego po ojcowski Pana, sprawiedliwego i pomocnego wobec rzetelnych wysiłków człowieka.

Takie też przystosowywanie do ludowego użytkowania „Pieśni” kształtowało prostotę ich języka. Znów – w przeciwieństwie do Beniśławskiej – pod piórem Karpińskiego powstawały nie podniosłe przemówienia modlitewne, ale teksty do śpiewu przeznaczone i jak każdy śpiew oddychające swobodą naturalności. Najzwyklejsze, potoczne słownictwo; proste, nieskomplikowane układy zdań; najczęstsze, wszystkim znane i z dawna ludowi przyswojone rytmy wiersza, odwołujące się do popularnych melodii kościelnych¹⁶ –

¹³ Por. słowa Chrzanowskiego: „(...) stały się rzec można, pieśniami narodowymi” (dz. cyt., s. 331).

¹⁴ J. Krzyżanowski, „Moc truchleje...” *Kilka słów o kołodzie Franciszka Karpińskiego, Paralele*, Warszawa 1977, s. 507; tu także – o tradycyjnych źródłach pierwszej strofy tej kołedy.

¹⁵ Charakterystykę *Pieśni* ze względu na ich tematy przeprowadził szczegółowo R. Sobol w pracy *Pieśni dla społeczeństwa* w książce *Ze studiów nad Karpińskim*, I, Wrocław 1967, s. 160–323; zob. zwłaszcza s. 250–295.

¹⁶ Tamże, s. 268; szeroko omawiają te sprawy uwagi autora na s. 268–279.

¹⁷ W pierwodruku pod tytułami większości tekstów zamieścił Karpiński informacje odwołujące się do melodii tradycyjnych pieśni ludowych.

wszystko to zbliżać miało „Pieśni” do szerokich warstw wiernych. Brodziński określił to jako *dziwną szczerotę języka*¹⁷; dla Mickiewicza zaś poezje Karpińskiego były jak śpiew ptaka, który wypowiada *to, co ma w duszy, bez żadnego systemu*¹⁸.

Uważne wejrzenie w teksty ujawni jednak niekiedy odstępstwa od tej stylizacji. Znana jest powszechnie kunsztowność początkowej strofy kolędy „Bóg się rodzi...”, ale i w tym przedziwnym zestawieniu zaskakujących kontrastów, paradoksów i lakonicznych, skrótowych określeń zdumiewa nas ich wyrazowa oszczędność, *niezwykła ekonomia środków ekspresyjnych* – jakby powiedział Krzyżanowski¹⁹ – która sprawia, że kunsztowność konstrukcji nie odcina się od naturalności następnych zwrotek pieśni, że jej barokowy początek asymiluje się tak łatwo w percepcji utworu z potoczną niemal prostotą jego kontynuacji. Różnice stylowe tekstu niweluje także śpiewność kolędy, wiążąc oba najsilniejsze akcenty jej wymowności poetyckiej: niepojętość cudu Narodzenia Pańskiego i ubogą zwykłość wszystkiego, co Boga-Dziecko otacza.

Ale owo staranie o prostotę i naturalność śpiewną stwarzało w całym cyklu także niebezpieczeństwa spłylenia myślowego i szarzyzny bezstylowej. Karpiński w wielu pieśniach umiał się przed nimi ustrzec, nie we wszystkich jednak; i ma rację Dobrzycki, gdy zauważa, że język jego poezji bywa *nierówny, niejednokrotnie niezręczny, czasem wprost niepoprawny*; naturalność przechodzi wówczas (według Dobrzyckiego: *zbyt często*) w pospolitość²⁰. W „Pieśniach nabożnych” bywa to jednak o wiele rzadsze. Niekiedy nawet odczuć w nich można atmosferę powagi przejętej z psalmów Dawida, których przystosowaniem do użytku społecznego zajmował się w tym czasie Karpiński (1786).

Poezję „Psałterza” cenił wysoko; nadawał mu wartość równą dziełom Homera²¹. Ale do pracy nad tłumaczeniem psalmów skłoniło go nie tylko uznanie dla wartości artystycznych dzieła: pragnął – podobnie jak przy tworzeniu „Pieśni nabożnych” – unowocześnić i wzbogacić zespół tekstów religijnych przeznaczonych do śpiewania w kościele i w domu²². „Psałterz” Kochanowskiego wydawał mu się w niektórych fragmentach niedoskonały, wymagający uno-

wocześnienia. W przeróbce zatem starał się o przybliżenie tekstów do czytelnika, łagodził metaforykę utartymi zwrotami języka potocznego, osłabiał hiperbolizacje, przesłaniał abstrakcjami konkrety obrazowe, usuwał antropomorfizacje w ujmowaniu Boga, modernizował słownictwo, kształtował układy wersyfikacyjne w dostosowaniu do ówczesnych mniemań o śpiewności wiersza. W rezultacie osłabiał wiele z tych wartości „Psałterza” Kochanowskiego, które sam w Przedmowie określał *jako mocne i wysokie*. Tarnowski nazwał przeróbkę Karpińskiego złośliwie, choć nie bez podstawy, *jako psalmy do gitary, nie do organu*²³. (Cdn)

¹⁷ K. Brodziński, O życiu i pismach Franciszka Karpińskiego, Pisma estetyczno-krytyczne, opr. Z. J. Nowak, Wrocław 1964, II 18.

¹⁸ *Literatura słowiańska*, I.c., X 249. „On jeden tylko – powiada Mickiewicz o Karpińskim nieco dalej (na s. 250) – utrafił w ton modlitwy, zasłużył na ten ogromny zaszczyt, że został przyjęty przez lud”.

¹⁹ Por. *Paralele*, dz. cyt., s. 509.

²⁰ Dz. cyt., s. 513.

²¹ W późniejszym liście do L. Chodkiewiczowej (z 22 II 1802) pisał: „Rekomenduję czytanie psalmów, to u mnie Homer żydowski” (*Korespondencja*, dz. cyt., s. 133).

²² Zob. przedmowę do *Psałterza w Dzielach*, Warszawa 1830, s. 2.

²³ *Historia literatury polskiej*, Warszawa 1903, III 430.

Poésie religieuse au Siècle des Lumières

A première vue, l'esprit de l'Aufklärung ne favorisait pas le développement de la poésie religieuse. Pourtant la Pologne d'alors se défendait contre ses positions extrêmes. Le „besoin religieux” se manifestait tant au niveau individuel que collectif. Les tendances qui essayaient de former un homme nouveau et les pressions qui avaient pour but de mettre en place les modifications socio-politiques ont fait que la poésie religieuse du temps du dernier roi polonais, Stanislas August Poniatowski, est multiforme, dont les extrêmes occupe la poésie de Konstancja Benisławska et de Franciszek Karpiński.

Les poèmes de K. Bronisławska occupent une place exceptionnelle. Son unique recueil lyrique „Cantiques chantés pour soi...” (*Pieśni śpiewane sobie*) présente une religiosité qui embrasse le tout pour le diriger vers Dieu. Les „Cantiques” de Franciszek Karpiński sont écrits „pour être chantés par le peuple dans les églises”. Leur popularité se maintient jusqu'à nos jours. Presque chaque polonais en connaît la „prière matinale” et „vespérale”, ainsi que le „Cantique de Noël”. Celui-ci constitue l'élément stable de l'ambiance des fêtes de Noël en Pologne.

Marek Arpad Kowalski

Sacrum i profanum w polskiej rzeźbie ludowej

Każda sztuka, w tym również ludowa, jest nośnikiem, wyrazem jakiegoś ideologii, jakiegoś światopoglądu. Nawet jeśli jest to *sztuka dla sztuki*. Inspiracje światopoglądowe lub ideologiczne ujawniają się w niej wówczas niejako samoczynnie być może wbrew intencjom autora dążącego do stworzenia *czystej sztuki*, czystej formy i treści. Nikt bowiem nie jest wolny od rozmaitych życiowych i transcendentnych uwikłań swojego serca i rozumu. Także i wtedy, gdy uważa, że jest wolny absolutnie. Również przeto konkretne dzieło sztuki wyraża ideologię, światopogląd swojego twórcy – nieważne czy w sposób instynktowny, czy pełen świadomego zamysłu; ideologię twórcy – dodajmy – indywidualnego, który dzięki swojemu talentowi i rzemieślniczej sprawności tworzy obraz, rzeźbę; albo też twórcy zbiorowego.

Właśnie w przypadku sztuki ludowej mamy do czynienia z *twórcą zbiorowym*. Pojęcie to należy rozumieć w przenośni. Bowiem artyści ludowi nawiązywali w swoich dziełach do wzorów, tematów i form dawniejszych, wcześniej już akceptowanych i przyjmowanych za swoje przez wiejskie środowisko, w którym wzrastali, żyli i pracowali. I właśnie w duchu tego środowiskowego pojmowania sztuki interpretowali zarówno wzory obce, zaczerpnięte czy to ze sztuki akademickiej, czy ze sztuki ludowej innych grup etnicznych, a wreszcie własne pomysły i wizje. Twórczość ludowa uprawiana była bowiem dla potrzeb własnego środowiska – do kapliczek przydrożnych, ołtarzyków domowych, wiejskich kościółków. (Użycie czasu przeszłego w tym miejscu i w dalszych rozważaniach nie jest przypadkowe – twórczość ludowa coraz rzadziej uprawiana jest dla własnego środowiska, przeciwnie: raczej dla środowisk pozawiejskich, często z myślą o wystawach, konkursach, „Cepelii“, zakupach przez turystów lub miłośników sztuki.

Do kapliczek przydrożnych, ołtarzyków domowych, wiejskich kościółków coraz częściej trafiają wyroby fabryczne bądź rzemieślnicze, a nie miejscowych, wiejskich artystów. Stanowi to refleks szerszego zagadnienia – zmian zachodzących w sztuce ludowej. Do tego stopnia nawet, że dziś trudno mówić o klasycznej sztuce ludowej, tak jak ją pojmujemy według ciągle żywotnych w powszechnym mniemaniu kanonów dziewiętnastowiecznych; na jej miejsce pojawia się coś, co łącniej byłoby nazwać sztuką amatorską).

Bywało i tak, że wyroby twórczości ludowej rozprowadzano po okolicy za pośrednictwem handlu domokrażnego lub jarmarków. Tak czy inaczej służyła potrzebom lokalnym. Społeczność lokalna – ów *twórca zbiorowy* – akceptowała wzory, które mieściły się w jej pojmowaniu świata i sensu życia, a były przekazywane z pokolenia na pokolenie. Owa społeczność lokalna odgrywała też rolę krytyka i mecenasa sztuki w wiejskim kręgu kultury ludowej.

Zdarzały się przypadki niezgodności poglądów między artystą a wsią, wszakże z rzadka. Artysta musiał bowiem podporządkowywać się opinii sąsiadów, by mieć zapewniony rynek zbytu. To podporządkowanie się nie doprowadzało jednakże do konfliktu z jego sumieniem twórczym. Ów artysta był – nie zapominajmy – częścią lokalnej społeczności. Rodził się, wzrastał i żył wśród niej, miał te same poglądy i zapatrywania. Wykonywał swoje rzeźby do miejscowego kościoła na zamówienie księdza, który go dobrze znał: chrzcił go, chrzcił później jego dzieci, stykał się z nim niemal codziennie. Artysta też wykonywał *święte figurki* do pobliskiej kapliczki na zamówienie wsi. Wykonywał swoje rzeźby najlepiej jak mógł, to znaczy według uświęconego tradycją schematu. Oczywiście, zręczny rzemieślnik nie zawsze mieścił się w powielaniu identycznych rozwiązań formy. Dysponował sporym marginesem swobody twórczej, indywidualnej wizji artystycznej. Ledwie szkicował jedne szczegóły, by ich kosztem podkreślić i wydobyć inne. Wreszcie człowiek nie jest automatem – każdy rzeźbiarz ma charakterystyczne dla siebie cięcie dłutem. Ale kanon twórczy pozostawał ten sam.

Wspomniano na początku, że każda sztuka jest wyrazem jakiejś ideologii, światopoglądu. W przypadku sztuki ludowej nasuwa się uwaga: ideologii ludowej. Lecz nie zawsze to określenie bywa właściwe. Pojęcie *ideologia ludowa* bierze się z dziedziny polityki, spraw społecznych i tych sfer życia dotyczy. Oczywiście nie można negować tego kręgu *profanum* w rozwoju sztuki ludowej. Ale jeszcze ważniejszy dla rozwoju sztuki ludowej jest element *sacrum*. Spłoty się one w polskiej sztuce ludowej w węzeł nie do rozcięcia, przy czym inspiracja religijna jest tym czynnikiem, który nadaje sztuce ludowej w Polsce swoistość nie do podrobienia, własny wyraz, charakter odróżniający ją natychmiast od dokonań artystycznych innych ludów, wreszcie stanowi o jej istocie.

W tym miejscu należy jednak cofnąć się do początków sztuki ludowej. Rozpraw na ten temat napisano wiele. Przypomnienie atoli jest ważne, by w dalszych rozważaniach mieć punkt odniesienia. Teorie, jak zwykle, i tu są rozmaite. Pozwolę więc sobie przedstawić własny pogląd na ten temat.

Oto w początkach kształtowania się polskiej państwowości nie ma podziału na sztukę ludową i *nieludową*. Natomiast Polska z wolna wchodzi w orbitę sztuki europejskiej. Stulecia od XII do XV – to okres panowania w całej Europie sztuki gotyckiej. A właśnie XIV i XV wieku nastąpił jej szczególnie rozkwit w Polsce. Powstały na naszych ziemiach rozmaite jej odmiany lokalne. Warsztaty gotyckich mistrzów wypełniały wychodzącymi z nich pracami kościoły i kościółki w całym kraju. A była to sztuka zrozumiała nie tylko dla warstw oświeconych, lecz także dla szeroko pojętych warstw ludowych. Jej symbolika, treść, forma przemawiała do każdego. Mnożyły się więc warsztaty cechowe. Zrazu w większych centrach, później w ośrodkach położonych coraz dalej, aż po kresy ziem polskich i głuchą prowincję. Tak powstały zastępy wprawnych snycerzy, rzeźbiarzy i rzemieślników, dobrze posługujących się dłutem, zarazem *czujących* temat. Była bowiem sztuka gotycka na wskroś religijna, zwrócona ku sprawom pozaziemskim. Dla ludzi żyjących w tym okresie, głęboko religijnych, stanowiła ucieczkę od rzeczywistości. A był to czas rozmaitych walk, wojen, głodów, pomorów. Dawała przeto w swym wido-

mym obrazie oparcie ludziom. Świadomość, że czuwa nad nimi Bóg. Nie wymagajmy od ówczesnych rzesz rozwiniętej myśli intelektualnej, myślenia kategoriami abstrakcyjnymi. Przełożeniem kategorii teologicznych na język codzienny były figury i posągi świętych pańskich spoglądające na wierznych z wnętrz kościelnych, z kapliczek. One to dawały namacalne poczucie bezpieczeństwa.

Rozwój warsztatów gotyckich został zahamowany przez renesans, przez sztukę wybitnie *uczoną*. Najpierw mistrzowie i artyści renesansowi pracowali na rzecz dworu królewskiego w Krakowie. Później jeli być *rozkupowani* przez dwory magnackie, wreszcie przez bogatą, wykształconą szlachtę, zamożne mieszczaństwo. Drobne, prowincjonalne warsztaty rzeźbiarskie zaczęły tracić swoją dotychczasową klientelę – tę bogatszą, idącą za modą. Zresztą konkurencja była zbyt duża. Rzeźba renesansowa – to głównie kamień. Jego obróbka wymaga niemało umiejętności technicznych, odrębnych od umiejętności obróbki drewna, w której celowały warsztaty gotyckie. Inna była symbolika narzucana przez artystów renesansowych. Nie tak prosta i bezpośrednia jak gotycka, lecz zawiła, pełna alegorycznych treści, literackich podtekstów. Do pojmowania tej ostatniej potrzebne było minimum wykształcenia. Tedy prowincjonalne warsztaty zaczęły zwracać się ku ludowi jako swemu odbiorcy – nie tylko ku chłopom, lecz i ku uboższej, prowincjonalnej szlachcie, niezamożnemu mieszczaństwu, w ogóle warstwom mniej wykształconym, żyjącym z dala od blasku dworu królewskiego i dworów magnackich, pielęgnującym dotychczasowy, prostolinijny model życia, gdzie dobro znaczy dobro, a zło jest złem bez odcieni pośrednich. Już wtedy zatem utrwała się inspiracja religijna w tym, co później nazwiemy sztuką ludową.

Sprzyjała temu procesowi reformacja, która objęła – na krótko zresztą – elitę społeczną: bogatą szlachtę, magnaterię i patrycjuszowskie mieszczaństwo. Reformacja dla chłopów pozostała *pańskim wymysłem*, dla rzesz szlacheckich – czymś obcym i niebezpiecznym (być może) dla idei równości całego stanu szlacheckiego. Następuje okres kontrreformacji, w którym polski katolicyzm nasycy się kultem maryjnym, kultem świętych opiekujących się różnymi

ludzkimi poczynaniami i sprawami, chroniących od nieszczęść i żywiołów, wreszcie kultem cudownych obrazów i rzeźb. A dodajmy i to, że wiek XVII – to stulecie wojen z innowiercami: protestancką Szwecją, prawosławną Moskwą, muzułmańską Turcją. Znowu mamy przeto do czynienia ze wzmocnieniem inspiracji katolickiej w tym, co później wyewoluuje w sztukę ludową.

Kolejnym etapem jest wiek XVIII z jego klasycyzmem. Barok poprzedniego stulecia był niejako upiękaszonym gotykiem. Symbolika jednak pozostała ta sama. Natomiast *uczony* klasycyzm oddala się od ludowego pojęcia artysty. Zarazem budzi się z wolna samoświadomość stanu chłopskiego, a co za tym idzie – poczucie obcości wobec sztuki *pańskiej*, tej klasycystycznej. Tak wreszcie kształtuje się sztuka ludowa: sztuka chłopska, tworzona przez chłopów dla chłopów, przeżywająca swój złoty wiek w XIX stuleciu, po uwłaszczeniu włościan, dzięki finansowej niezależności warstw wiejskich; kontynuująca wreszcie tematyczne i formalne inspiracje dawnych warsztatów gotyckich, które oczywiście gotyckimi dawno być przestały, jednakże rodowód swój i *ducha* czerpały z tamtych czasów, trwając jako warsztaty prowincjonalne w okresie panowania renesansu, przeżywając rozkwit w dobie baroku i znowu pełniąc powinność wobec społeczności lokalnych w stuleciach XVIII i XIX po ich ponownym *sprowincjonalnieniu* przez klasycyzm.

*

Sztuka ludowa może być więc rozpatrywana jako manifestacja *ideologii ludowej* rozumianej w ten sposób, że w niej objawia się samoświadomość warstw chłopskich, ich *uobywatelnienie się*, świadomość poczucia się współgospodarzem kraju na równi z tymi, którym dotąd ów obowiązek przypadał. Własna sztuka bowiem – to własna osobowość.

Wcześniej jednak wspomnieliśmy o światopoglądzie ludowym. Pojęcie takie właściwie nie istnieje, jeśli wykluczyć zeń pewne elementy folklorystyczne. Ale folklor to jeszcze nie światopogląd. Powiedzieliśmy też, że w sztuce wyraża się światopogląd jej twórców indywidualnych i „twórcy zbiorowego”. Czym więc z tego punktu widzenia jest polska sztuka ludowa? Wyrazem światopoglądu chłop-

skiego; chłopów, jako warstwy; wsi jako środowiska. Zatem: światopoglądu religijnego, dokładnie – katolickiego.

Przecież, jeśli wyrosła z dawnych warsztatów gotyckich, z których wychodziły dzieła o treści sakralnej, jeśli w niej tak pełnie i pięknie wyraża się kult świętych czy kult maryjny, a wreszcie kult szczególnie czczonych obrazów, rzeźb – to cały ten kompleks tematyczny i formalny musiał być przyswojony i akceptowany przez artystów ludowych wykonujących dzieła, jak i przez *twórcę zbiorowego*, owe środowiska lokalne, dla których dzieła były przeznaczone, które te dzieła zamawiały. A suma środowisk lokalnych składa się na pojęcie ludu.

Innymi słowy: sacrum polskiej sztuki ludowej musiało odpowiadać światopoglądowi ludu, inaczej sztuka ta wyglądałaby dziś inaczej. Uczynimy siłą wyobraźni pewien zabieg: oto z rozmaitych wystaw, kolekcji i galerii sztuki ludowej usuwamy te dzieła (również powstające współcześnie), które są określane jako sakralne, dzieła o treści religijnej i – nazwijmy je tak – parareligijnej. Nikła ilościowo i mizerna artystycznie wydałaby się nam sztuka ludowa.

Mamy przeto do czynienia z kontynuowanym już od średniowiecza symbolicznym myśleniem religijnym w najszerszych warstwach naszego narodu; kontynuowanym w sensie artystycznym. Acz nie tylko. Twórca poprzez dzieło daje wyraz swoim myślom, pragnieniom, marzeniom. Odbiorca, przyswajając to dzieło, utożsamia się z myślami, pragnieniami i marzeniami twórcy. Są to te same myśli, uczucia i marzenia.

Wyraźmy tę tezę jeszcze dobitniej: światopogląd ludu polskiego był i jest światopoglądem religijnym, katolickim. Kultura ludowa była konsekwencją tego światopoglądu i określała życie oraz obyczajowość polskiej wsi. Sztuka ludowa wreszcie była emanacją kultury ludowej, najbardziej wysubtelnioną i stąd dorobek polskiej rzeźby ludowej o tematyce sakralnej. Co więcej, te *święte figurki*, obrazy, drzeworyty, cały komplet ludowej plastyki występował nie tylko w kościołach i kapliczkach. Także we wnętrzach chat. Generalnie zaś dzieła te służyły religijnemu obrządkowi i obyczajowi w wersji ludowej, normowanemu przez tradycję życia wiejskiego.

Stwierdzono wcześniej, że sacrum i profanum w polskiej sztuce ludowej powiązane są nierozdzielным węzłem. Warto więc pokrótce zastanowić się nad przenikaniem owych elementów. Weźmy za przykład rzeźbiarski motyw Chrystusa frasnoliwego, bodaj najczęstszy w naszej rzeźbie ludowej. Sacrum jest tu oczywiste – postać Chrystusa. A gdzie profanum? Oto przyjmuje się powszechnie, że motyw ten przeniknął do Polski, do polskiej sztuki ludowej, ze znanej ryciny Albrechta Dürera przedstawiającej zadumanego Chrystusa umiejscowionego na postumencie, rycina zaś, powstała w 1525 roku, poświęcona była wojnie chłopskiej niszczącej ówczesne ziemie niemieckie. Mamy zatem element profanum: wojna!

Niektórzy teoretycy twierdzą, że ów układ formalny postaci – znużonej, siedzącej z głową wspartą na ręku – zapożyczył Dürer z rzeźby włoskiego artysty epoki renesansu, Andrea Brisco, przedstawiającej „Strudzonego robotnika”. Zatem wybitnie świecki rodowód tego motywu. Ale motyw ten szybko przybrał symbolikę sakralną, przeistaczając się ze zmęczonego robotnika w Chrystusa. Czy można pospieszenie powiedzieć, że treść religijna bliższa była kulturze ludowej? W kategoriach ogólnych zapewne tak. Ostrożniej jednak należy interpretować podany przykład. Załóżmy, że Dürer wykorzystał rzeźbiarski motyw „Strudzonego robotnika”. Do Polski wszakże dotarło dzieło nie włoskiego rzeźbiarza, lecz niemieckiego grafika. A zatem już wizerunek Chrystusa. Istniały w owym czasie liczne w Polsce warsztaty drzeworytnicze, prowincjonalne, wykonujące rozmaite ilustracje o treści sakralnej, rozprowadzane następnie po wsiach za pośrednictwem handlu domokrażnego, jarmarków (ich współczesnym echem są – zanikający zresztą – tzw. obraznicy). Dürerowski Chrystus musiał się im podobać, jeśli wkrótce w kraju zaczęły krążyć liczne odbitki tej ryciny. I motyw ten musiał znaleźć powodzenie wśród artystów ludowych, jeśli tak się spopularyzował. Oczywiście wiejski rzemieślnik nie wiedział nic zapewne o Andrea Brisco. Wszakże przyswojenie sobie przez polską rzeźbę ludową wizerunku Chrystusa według Albrechta Dürera oznaczało chyba nie tylko akceptację artystycznego punktu widzenia niemieckiego rysownika. Musiał ten drzeworyt nieść inne jeszcze treści bliskie ludowi.

Oto możliwa jest inna jeszcze genetyczna interpretacja wizerunku Chrystusa frasnoblwego. Briosco – to renesans. Tymczasem mamy do czynienia z podobnym schematem w sztuce późnoniemieckiego gotyku. Jest to motyw apokryficzny odpoczynku Chrystusa w czasie Drogi Krzyżowej lub też (nie ma jasności wśród historyków sztuki) odpoczynku w czasie zakopywania krzyża przez oprawców (Chrystus pozostawiony chwilowo w samotności). Zatem czyste sacrum? Można rozumieć i tak. Tymczasem motyw ów obrósł u nas w rozmaite interpretacje, z których każda możliwa jest do przyjęcia i każda zawiera splecione ze sobą elementy tłumaczenia religijnego i świeckiego, ale świeckiego wyrastającego z chrześcijańskiego podłoża. Przyjęło się bowiem najczęściej tłumaczyć, że rzeźby Chrystusa frasnoblwego są szczególnie chłopskim tematem. Tak przedstawiona postać Chrystusa – to zarazem Bóg i człowiek. Jest tu zmęczenie i samotność Syna Bożego. Rzeźba ta swoim układem formalnym może przywodzić na myśl także chłopca odpoczywającego po całodziennym trudzie. Ale też i wizerunek władcy świata znużonego samotnością i dźwiganiem doli ludzkiej, który przysiadł na przydrożnym kamieniu i pograżył się w zadumie, jak ulżyć chłopskim troskom; zamyślił się nad przemocą. Nawet więc w tej świeckiej interpretacji mamy do czynienia z interpretacją religijną wychodzącą od dwiistości Chrystusa: Boga i człowieka zarazem. Zatem daje ten motyw obraz jednostkowego przeżycia, a jednocześnie ponadczasową syntezę dramatu. Przyjrzyjmy się niektórym ciekawym regionalnym nazwom tego tematu. Oto Chrystus frasnoblwy zwany jest w Krakowskim – Święta Turbacyjo, na Śląsku – Starośliwy, na Kaszubach – Placzebóg, na Podhalu i w Łowickiem – Miłosierdzie.

Wizerunek Chrystusa frasnoblwego jest najczęstszy po dziś dzień w polskiej sztuce ludowej. Niemal równie popularne są inne rzeźby o tematyce chrystologicznej. Przede wszystkim Chrystus ukrzyżowany, wiszący w każdej chłopskiej izbie, na krzyżach przydrożnych, w kapliczkach. Wśród tych motywów znajdzie się i Chrystus upadający pod krzyżem. Świątkarzom małopolskim jako wzór posłużyła tu barokowa rzeźba z kapliczek Kalwarii Zebrzydowskiej, świątkarzom z innych regionów – kościelne obrazy przedstawiające Drogę Krzyżową.

I znów przejdźmy do rozplątywania – chyba pozornego – sacrum i profanum. Pozornego, gdyż nieustannie owo profanum okazuje się być ukonkretnioną na sposób ludowy wizją czy też inspiracją sakralną. Tym razem na przykładzie tematyki maryjnej (a więc znów bardzo polskiej). Rzeźby przedstawiające w ludowych wyobrażeniach Najświętszą Marię Pannę – to możliwość ich interpretacji jako Matki Boskiej, ale i matki bolejącej nad śmiercią swojego syna (popularne piety). Królowej, ale i Łaskawej Pani, a właściwie łaskawej orędowniczki ludzkich grzechów, ludzkiej niedoli. Miejsce nie pozwala na rozwinięcie w pełni rozmaitych interpretacji tego tematu. Lecz i tu sacrum przedziwnie łączy się z wyrażaniem ziemskich, człowieczych uczuć macierzyństwa, bólu, rozpacz i ucieczki. Ziemskich, lecz skierowanych ku niebu.

Wreszcie figury świętych patronów. W ludowym pojmowaniu ich obcowanie z Bogiem miało pomagać w sprawach czysto codziennych. Można nawet powiedzieć, że w ludowej wizji świata te rzeźby świętych miały przydzielone swoje *resorty*. I tak rzeźby św. Jana Nepomucena ustawiane nad rzekami, brodami, przy mostach, miały strzec od powodzi; św. Floriana – chronić wieś przed pożarem; św. Rocha – przed zarazą; św. Antoni – to patron rzeczy zagubionych, św. Bartłomiej lub św. Ambroży – to patroni bartników i pszczelarzy, św. Józef – stolarzy i rzemieślników. I znów, by poprzestać na tych przykładach, sacrum splata się ze świeckimi oczekiwaniami środowiska.

*

Inspiracja religijna w polskiej sztuce ludowej widoczna jest także w rozwiązaniach formalnych wszystkich tych rzeźb. Oto motyw Chrystusa frasobliwego zmienia się na obszarze Polski, zależnie od regionu. Raz jest to Chrystus odarty z szat, odziany jedynie w *perisonium*, to znów przybrany w szeroki, opadający aż do ziemi habit. Zależnie od tego, jaki wizerunek znajdował się w pobliskim kościele. Stąd bowiem ludowi artyści czerpali najczęściej wzory do swoich rzeźb. Zróżnicowanie regionalne widoczne jest również w rzeźbach Matki Boskiej. Inna jest Matka Boska Skępska, której rzeźby rozpowszechnione są na północnym Mazowszu, a dla których jako wzór posłużył obraz z kościoła w miejscowości Skępe na północ od Płocka; inna

Matka Boska Swarzewska – rzeźbiona na wzór obrazu z kościoła w Swarzewie na Kaszubach – której figurki są popularne w tamtym regionie. W ten sposób motyw-sacrum łączy się z czymś co jest po trosze sacrum i po trosze profanum, mianowicie z lokalną tradycją artystyczną.

Jednak nie techniczne naśladownictwo tego czy innego obrazu albo rzeźby z lokalnego kościoła decydowało o motywacji religijnej polskiej sztuki ludowej widzianej jako całość, lecz podłoże religijne z jakiego ona wyrosła. Zatem sygnalizowany już wcześniej światopogląd katolicki najszerszych rzesz społeczeństwa, dla których sztuka ludowa była emanacją ich myśli i dążeń.

Splot sacrum i profanum rozluźnił się w tym, co określa się obecnie mianem twórczości amatorskiej lub współczesnej sztuki ludowej. Znów konieczny jest zwrot do historii. Oto aż do XIX wieku włącznie sprawa wykonywania *świętych figur* była dla społeczności lokalnej zbyt poważna, by powierzać ją nieuczonym amatorom dłubiącym kozikiem, ot, tak sobie na pastwisku. Wykonywali je wtedy zawodowi majstrzy, spadkobiercy dawnych warsztatów cechowych, tworzący kastę wiejskich rzemieślników. Ten schemat zaczął załamywać się w latach dwudziestych naszego wieku, a nawet wcześniej nieco, na początku stulecia. Było to wynikiem zachwytów pierwszych ludoznawców nad zręcznością artystyczną polskiego ludu. Poczęto interesować się amatorami, samoukami, darząc ich bezkrytycznym uznaniem (*w oczach naszych chłop urasta do potęgi króla Piasta*). Z nich to w większości wywodzą się dzisiejsi twórcy ludowi. Czy są oni istotnie *twórcami ludowymi*, czy pojęcie to adekwatne jest do rzeczywistości – to już temat odrębny. W każdym razie oni to właśnie, po części spontanicznie, sięgnęli po inne tematy, zafascynowani, wraz z dopływem na wieś książek, otwarciem się *opłotków* na świat zewnętrzny, możliwością *spróbowania swoich sił* w tworzeniu prac odległych od tradycji.

Oprócz spontanicznego zwrotu ku tematyce czysto świeckiej, do rozpowszechnienia rzeźby ludowej przyczyniły się liczne konkursy, wystawy i zamówienia czynione przez „Cepelię”, muzea, rozmaite organizacje i stowarzyszenia mające za zadanie patronować sztuce ludowej. Konkursy o tematyce różnorodnej: „Kopernik w rzeźbie ludowej”,

„Kobieta w rzeźbie ludowej”, „Przemiany w Polsce w rzeźbie ludowej” itd.

Doszło do tego zmanierowanie estetyczne mieszkańców wsi. Wraz z dążeniem do polepszenia warunków życia i wyrównania standardu cywilizacyjnego wieś – zapatrzona na miasto – przyjmowała stamtąd nie tylko udogodnienia materialne, ale i pewną subkulturę artystyczną, tę najłatwiejszą do przyswojenia, ocierającą się o granicę kiczu – ujmując rzecz w największym uproszczeniu.

Problem, co dziś jest a co nie jest sztuką ludową, wymaga odrębnych rozważań. W każdym razie w kompleksie określanym obecnie mianem *współczesnej sztuki ludowej* (zapewne z braku lepszej nazwy) nie ma już owego integralnego przenikania się sacrum i profanum. A jednak wpływ inspiracji religijnej na tę sztukę współczesną nadal jest wyraźny. Nie tylko w tym rzecz, że większość twórców ludowych (zostańmy dla wygody przy tym określeniu) nadal wykonuje głównie dzieła o treści sakralnej. Nawiasem mówiąc przypominam sobie badania terenowe, które prowadziłem w latach sześćdziesiątych, gdy jeszcze zawodowo zajmowałem się etnografią. Wszyscy ludowi artyści zgodnie wtedy mówili, że aczkolwiek robią różne prace, to jednak *świętki bardziej im leżą, święte figurki bardziej czują, rzeźby religijne lepiej im wychodzą*.

Zatem laicyzacja życia nie przekreśliła religijnych wpływów w sztuce ludowej, natomiast doprowadziła do konfrontacji *czystego sacrum z czystym profanum*. Do konfrontacji, rozumując w kategoriach artystycznych, korzystnej dla rozwoju sztuki.

Konfrontacja ta, jak się wydaje, zaczyna przynosić już pierwsze wyniki. Oto przechadzając się po wystawach, oglądając zbiory współczesnej sztuki ludowej, można dostrzec rzecz charakterystyczną. W dziełach czysto świeckich widać rozwiązania formalne typowe dla tradycyjnych dzieł sakralnych. Czy to będzie rzeźba Marii Konopnickiej, gdzie poetka przypomina rzeźby Matki Boskiej ukształtowaniem postaci, czy hieratycznie upozowane postacie różnych sławnych mężów: polityków, wojskowych, uczonych, przedstawionych tak, jak przedstawiano figury świętych.

Nie zawsze więc sacrum w sztuce współczesnej musi wpływać z ideowych czy światopoglądowych założeń twórcy.

Ale też nie zawsze profanum bierze się z tych założeń. Czasem, w pierwszym przypadku, mamy do czynienia z inspiracją religijną jedynie formalną, ikonograficzną. Można jednak założyć, że towarzyszy jej – gdy rzecz dotyczy dzieła o tematyce sakralnej – nadal inspiracja religijna czy też (wychodzi to na jedno) światopogląd twórcy. W drugim przypadku światopogląd ten jest tak silny, że sprawia on, iż artysta, sięgając do tematu świeckiego, rozwiązań technicznych poszukuje w ikonografii tradycyjnej, kościelnej, religijnej.

Przypuszczalnie więc ponownie zadzierzga się nowy węzeł łączący sacrum i profanum w sztuce ludowej. Istotną wszakże zmianą jest to, że obecnie nie mamy już do czynienia z *twórcą zbiorowym*. Artysta pracuje na rachunek własny, szukając nabywcy już to w „Cepeli”, już to w muzeach, instytucjach, czy u miejskich odbiorców prywatnych. Z drugiej jednak strony warto by prześledzić, o ile związek z własną grupą lokalną i jej postawami światopoglądowymi oraz ideowymi wobec życia, wiary, religii czy spraw doczesnych znajduje wyraz w działalności współczesnego twórcy ludowego, o ile zaś pracuje on obecnie samodzielnie.

Sacré et profane dans la sculpture populaire polonaise

L'art tout court, y compris populaire, exprime une idéologie ou une vision du monde. L'art populaire polonais puise son inspiration principale dans le domaine religieux – plus précisément dans le catholicisme. Cette caractéristique concerne son contenu, sa forme et même son iconographie.

Les causes de cet état des choses résident dans l'identification de la mentalité du peuple avec le catholicisme, et dans la genèse de l'art populaire polonais. Les ateliers de l'art gothique ont dû – sous la pression de la renaissance – se réfugier en province. Les artisans, qui ont continué le style gothique, ont commencé à s'adresser aux classes sociales moins cultivées. La symbolique de cet art a correspondu davantage avec la conception populaire de l'art et avec la lecture

allégorique et „littéraire” des oeuvres plastiques. Au XIX siècle s'est ajouté à cela un élément nouveau: la paysannerie émancipée y a trouvé la satisfaction de ses besoins artistiques.

Grâce à cela, le sacré et le profane s'interpénètrent dans l'art populaire et dans la sculpture. Le profane cependant est toujours subordonné à la vision religieuse du monde, au sens catholique de la vie.

Cette liaison entre le sacré et le profane montre actuellement une tendance de s'affaiblir. Mais pourtant le nouveaux liens sont en train de surgir dans l'art populaire contemporain, grâce aux éléments de la tradition qui continuent à identifier les moeurs et le travail avec la doctrine sociale de l'Eglise.

Piotr Matywiecki

Minerał i motyl

Chciałbym ofiarować ten esej widzom świata i widzom malarstwa, tym których życie upływa wśród barw ulicy a zastanawia się nad sobą na płótnach w muzeach, tak jak innym upływa wśród ulicznych hałasów a kontempluje samo siebie w koncertowych salach.

Tak mógłby napisać ktoś z nas, „wzrokowców”, dawniej: – Patrzymy w świat widzialny mimowolnie. Orientujemy się w przestrzeni, w barwach, w kształtach, to wszystko jednak tak jest służebne, jakby nie miało własnej istoty. Inaczej malarze: ci szczęśliwcy zestawiają w obrazach esencje kolorów i form, poczucie odległości, aby poprzez te tak dla nich realne wartości istnienia wkupić się do świata duchowego.

Zapisałem tę myśl, aby zacząć od czegoś brzmiącego anachronicznie, aby zmusić się do wytłumaczenia, czemu dzisiaj jest inaczej i dopiero wtedy rozpocząć rzecz właściwą.

Dzisiaj też – widzowie świata i widzowie malarstwa – patrzymy w świat widziany mimowolnie. Ale nie mimowiednie! Wiadomo nam o tylu naukowych teoriach widzenia, tyle szkół malarskich dało słowne objaśnienie swoich praktyk, tyle technik wizualnej reklamy i propagandy używa naszych oczu dla celów kupieckich czy politycznych – prawdą jest więc chyba, że mimowolność wejrzenia w świat bywa wielorako ubezwłasnowolniona. Chociaż zdaje się nam, że patrzymy mimowolnie, „bez uprzedzenia”, spełniamy wolę czyjegoś intencjonalnego spojrzenia – i nie tylko o artystyczne intencje tu chodzi.

Dawne mimowolne widzenia dawało większą możliwość niespodziewanego rzutu oka – i bywał to rzut poza granice bytów i zmysłów: nagle dostrzeżona „martwa natura”, kilka owoców na stole, mówiła do nas wydobyłym z ukrycia pełnym sensem materialnego świata, przytrafiało się, jak napisał filozof-poeta Claude Lévi-Strauss, *spojrzenie przepięknie cierpliwością, pogodą i wzajemnym przebaczeniem, jakie w chwili niezamierzonego porozumienia wymieniliśmy z ko-*

tem, słyszeliśmy mówiącą do nas nieomal po ludzku mistyczną dźwięczność jakiejś barwy. Paul Claudel znalazł odpowiednie słowa: *oko słucha*.

Te szczególne zdarzenia zawdzięczaliśmy czystości wzroku – był przewodnikiem naszych tylko myśli ku światu i doświadczeń z naszego tylko świata ku myślom. Teraz wkradają się do spojrzeń nie nasze intencje reklamy, propagandy, manipulowalnej „kultury obrazkowej”, często skłócone, konkurujące, tworzące kakofonię wzrokową. Dlatego szczęśliwą niespodzianką bywa już sama dalekosiećność albo odmiennność spojrzenia – że widzi się Księżyc z większą ilością danych niż jakąś mało zwiedzaną część Ziemi, że można dzięki nauce wyobrazić sobie bodźce docierające przez odmienny od naszego aparat wzrokowy do mózgu owada. Nie marzymy już o sensie ukrytym albo o znalezieniu osoby w nieosobowym świecie. Malarzy i krytyków otumaniono pozornymi niespodziankami: ile czytaliśmy uzasadnień dla obrazów abstrakcyjnych w odtwarzaniu mikroskopowego świata, ile tłumaczeń przedmiotowych deformacji specyficzną patologią oka!

Niektórzy malarze chytrymi wybiegami bronią oczu przed niewolą – aby ominąć pułapki, jakie na spojrzenie stawia świat kultury masowej, budują między widzem a obrazem długie, ratunkowe labirynty pośredniczących pomysłów; aby bezpiecznie przeprowadzić spojrzenie od rzeczy do idei, wiążą proste dane wzrokowe misternym teatrem rozmaitych „działań”, happeningów itp. Czasami, nie malując, notują koncept wizualny w postaci słownej – z wiarą, że w zgłętku otaczających barw i form wyobraźnia wzrokowa czytelnika szybciej odnajdzie drogę do sedna widzialności niż wzrok widza! Inni stosują swoistą ironię plastyczną: kopiuja na wielkich, ostentacyjnie jaskrawych płótnach kicze z murów, z wystaw sklepowych, z ekranów telewizorów, z klatek komiksów. Sądzą, że jeśli nasz świat widzialny jest taki, jaki jest, to trzeba go z całą jego brutalnością przedstawić do szczerzej, krytycznej albo akceptującej refleksji. Wkładając to, co uważane za tandetę i szmirę w nobilitujące, muzealne ramy chcą szokiem znieść do zera przeciwstawne wartości estetyczne – kiedy stereotyp brzydoty zderzy się ze stereotypem piękna, być może zniknie

samo zjawisko stereotypizacji spojrzenia i oczy otworzą się na wizję czystą, nie schematyczną, nie uwikłaną w *mass media*, surową i prawdziwą.

Jest to jednak tylko marzenie. Po operacjach na oku i na wizualnym myśleniu ani konceptualiści, ani malarze pop-artu, ani scenarzyści happeningów nie są w stanie przywrócić nam spojrzenia czystego, kontemplującego.

Ale czy wyobrażenie o czystym spojrzeniu również nie jest mrzonką? Czy kiedykolwiek istniało owo „dawniej” malarzy i widzów, epoka dziecięco ciekawych i zaspokajających ciekawość, bezinteresownych, zaskakujących zerknięć i półprzeźroczystych światów, przez które prześwitywała tajemnica?

Kiedy w myśli przebiegamy galerie dawnego malarstwa europejskiego i malarstwa kultur egzotycznych, kiedy z przeciwnymi upodobaniami epoki (i z wiedzą o ich nieosobistym, konwencjonalnym pochodzeniu!) cofamy się od stulecia ekscentryzmów, przez wieki i rejony rozmaitych sztuczności i sąsiadujące z nimi wieki i rejony wierne rzeczom i spojrzeniu (tak się one dzisiaj przedstawiają, a przecież dziadowie inaczej przyporządkowywali stylowość i naturalność, wnukom będą się przedstawiać jeszcze inaczej), kiedy w poszukiwaniu wspólnego źródła cofamy się aż do malowideł jaskiniowych i nawet tam rozglądamy się nie w jednym ale w wielu obcych sobie rajach wrażliwości, kiedy więc zdajemy sobie dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek sprawę z względności kryteriów, która uniemożliwia spojrzenie „dziewicze” – cóż pozostaje? Uznać, że nie zostaliśmy wygnani z raju, że raczej raj nie istniał? Nie istnieniu raju zaprzecza doświadczenie – w jakiegokolwiek epoce i kulturze, w jakiegokolwiek umowności tkwiłby rozum, oko znajduje wśród obrazów takie, które każą rozumowi zmienić poznawcze nastawienie nie według anonimowych katalogów mód i doktryn, ale według osobiście tu i teraz ujrzanych barw, kształtów, przestrzeni. I chociaż w chwilę później – żeby nie powiedzieć równocześnie – oczyszczające doświadczenie wchodzi w skład nowego, ale – jak każdy – stereotypowego języka norm, zwróćmy się ku temu doświadczeniu, starajmy się je przychwycić w gorącym momencie wizji, zachwyty, przemienienia. Łatwiej wtedy

zdamy sprawę z jego paradoksalności – z źródłowości, która niesie w sobie zarodek konwencji.

Oto dwa przeżycia tym cenniejsze, że dotyczą zjawisk natury, są więc jakby wzorcowe dla obcowania z dziełami sztuki. Może uda się znaleźć w nich elementarne różnienia, którymi igra myśl i wzrok na obrazach malarzy:

20–21 marca 1928. – New York (...) – Rano do Metropolitan Museum oglądać jaspisy i przezroczyste kamienie. Ta sama zasada co w berle. Uwaga skupiona u korzeni, w świetlistym nasieniu. Trzymam je, mięszę, gmeram w nim, badam je i rzeźbię między palcami (pępek), wyzwalam ideę, utajoną wolę, symbol nasienny, odpowiedź formy wewnętrznej na pytanie świata zewnętrznego. Ow rodzaj świetlistego serca, które trzymam w palcach, przyciskam do piersi. Jaspis – światło skondensowane, celadon – nieprzejrzystość mleczna i łagodna. Kryształ. Kolor rodzi się ze światła, z refleksu i przezroczystości. Potem rysunek. Ametyst, agat, bursztyn, jaspis wszelkich barw (różowy, niebieski i zielony), koralina, kornil, lapis lazuli, cała mineralna radość. Porcelana. Czysty biały wazon wydymający się z wolna, bania na szypułce, głowa miękka, urabiana dłońmi. To, co w moich rękach rodzi się z wody i nocy, budzi się dla światła, otwiera błękitną duszę. Dusza materii. Próżnia widzialna lub uciemniona. Wzdymanie się formy wokół próżni, duszy. Dostosowuję do niej wszelkie sekretnie miary obu moich rąk, zrobionych z kości, czulek, opuszków i paznokci. Niby ziarenka różańca, które przesuwają mniśi buddyjscy i muzułmańscy. Stworzenie oka. Jest we mnie coś niespożytego. Czystość niespożyta. Kula kryształowa. Obraz, który pozostaje wyryty w siatkówce. Oko wieczności. Żrenica.

(Paul Claudel, „Dziennik”. Przekład J. Rogozińskiego)

7 sierpnia 1972. Któregoś dnia w muzeum przyrodniczym, w Jardin des Plantes, żeby obejrzeć motyle z Afryki i Azji. Wyobraźnia ludzka nuży się wyobrażając sobie kolory i formy, przyroda lekko pokonuje wszelkie granice. Dech nam zapiera tak wielka różnaitość wśród tych skrzydeł barwionych, ząbkowanych, poszarpanych na tysiące, rzekłbyś, sposobów. Widzisz na przykład gałązeczke z zeschniętymi liśćmi. Co w niej może być interesującego? A przecież to nie liście,

lecz motyl cudownie naśladujący uschnięty liść. Niektóre kolory sprowadzają się do szarości, do czerni, do przybrudzonej bieli z żółtym szlaczkiem, niekiedy znów to orgia czerwieni w plamy rozsiane nieregularnie, lecz owa nieregularność powtarza się, istnieją setki owych owadów-kwiatów, którym napatrzeć się nie można. Podobnie skarabeusze, niekiedy przerażające z kleszczami czarnymi i hyczykowatymi, inne znów złocisto-zielone, niczym kunsztowne klejnoty. Jest za tym wszystkim jakaś groźna inteligencja. Prawda? Mówiąc tak, nie mówimy nic, bo za przyrodą istnieje to, co stwarza nas bez ustanku, nas a także cały świat widzialny i niewidzialny.

(Julien Green, „Dziennik”, Przekład J. Rogozińskiego)

A więc są ludzie odwiedzający muzea nie dla turystycznego rytuału, nie dla oschłego naukowego znawstwa, ale dla bezinteresownego zachwytu! Jakże jednak odmiennie zachwyt wyrażają. Styl Claudela jest ekstatyczny, skrótowy, osłepiająca jasność przylega bez światłocienia do najciemniejszej tyjownicy, to, co spostrzeżone na zewnątrz, natychmiast i bezpośrednio przyrównywane jest do człowieczego wnętrza; Green inaczej: uprawia kulturę gradacji, rozwiniętej frazy, słowa opisujące kształty i barwy należą do szeregu spokojnych i rzeczowych stwierdzeń, później emocjonalnie, ale z elegancją przywołują cudowność i przerażenie, a końcowa sugestia o tajemnicy ukrytej za przyrodą i bytowaniem człowieka znów brzmi spokojnie, stwierdzająco – a wszystko dotyczy osoby autora, ale nie intymnie, raczej dla podzielenia się własnym psychizmem z innymi, podczas gdy Claudelowska ekstatyczność chce jak najszybciej zapędzić przeżycie do schowanego, milczącego centrum osobowości. Claudel chce gwałtownie zerwać maskę słów skrywającą widzialność, chce zerwać maskę widzenia skrywającą „oko wieczności”, chce być widziany przez „oko wieczności” na wskroś, bez masek. Green zaś nietyle „chce”, co „wie jak” używać do opisu słów godnych i znaczących – jakby nas przekonywał, że tajemnica jest nagła, wewnętrzna i głęboka tylko dzięki przygotowanej staranności wypowiedzi, dzięki systematycznej strukturze zewnętrznej, barwnej przesłonie.

To nie różnice stylistyczne! Intuicyjnie odczuwamy symboliczny sens tych poszukiwań w muzeach: odnaleziono

minerały i motyle, mineralną moc, pewność, sedno – motylą ulotność, zjawiskowość, powierzchnię; po jednej stronie atrybuty najgłębszych nakazów życia wewnętrznego, spokój zdyscyplinowanych wyborów i wykrystalizowanej harmonii – pokazane ekstatycznie, po drugiej powierzchnia wolność, zmysłowa różnorodność, barwne rozstrojenie, wybór między milionami wariantów i możliwości – pokazane porządnie.

Obaj poszukiwacze, Claudel i Green, przyglądając się znaleziskom, stwierdzają ich wspólne, zawsze aktualne pochodzenie. Claudel mówi o „światlistym nasieniu“, o „czymś niespożytym“, Green o tym, „co stwarza nas bez ustanku“ – natrafiają na dwa fenomeny tej samej kreacji, dwa odmienne jej efekty: wewnętrzny, skupiony i zewnętrzny, rozproszony. Jeśli odczucie jest prawdziwe, to przez obie te krótkie modlitwy, których słowa brane są i z ludzkiej mowy i z tego, co zwykło się nazywać „księgą przyrody“, wznosi się ku ideom tyle bogactw materii, że wielokrotnie będziemy do nich wracać w naszych rozważaniach o sztukach wizualnych.

Porzućmy teraz rozważania o minerałach i motylach – ich „naturalnej“ estetyce poświęcił piękne eseje Roger Caillols.

Zwróćmy się do malarstwa. Przychodzi na myśl Cezanne. Dwojakich wartości poszukiwał w malarstwie i o dwojakich wartościach pamiętali jego widzowie. Pisał w liście do przyjaciela: *Otóż dla nas ludzi natura jest raczej w głębi niż na powierzchni. I wnioskował natychmiast: stąd konieczność wprowadzenia do naszych wibracji świetlnych reprezentowanych przez czerwienie i żółcie odpowiedniej ilości błękitu, aby można było odczuć powietrze ...* W tym skromnym, warsztatowym przepisie mamy filozofię widzenia w stadium nierozwiniętym – słowa „natura“, „głębia“, „powierzchnia“ zdają się znaczyć, i jak wiemy z innych wypowiedzi Cezanne’a, znaczą coś istotniejszego niż techniki malowania i fizyczne właściwości wzroku a jednak w swoich sensach refleksyjnych mogą zaistnieć jedynie przez specjalnie zamalowaną płaszczyznę! Najwrażliwsi widzowie umieli dostrzec tę uzupełniającą się podwójność. Rainer Maria Rilke tak pisał o obrazie Cezanne’a (a mógłby to rzec o każdym wielkim dziele malarskim): *Jest tak, jak gdyby każde miejsce wie-*

działo o wszystkich innych, bo tak bardzo dba, żeby było dopasowane albo żeby się odcinało, tak bardzo każde na swój sposób żyje sprawą równowagi, którą stwarza – nie inaczej zresztą niż cały obraz utrzymujący w równowadze rzeczywistość.

Oto więc różnorodność, troska o indywidualny charakter każdego miejsca na obrazie (nie zapominajmy przy tym, że odmiennych „miejsc” na zniuansowanych barwnie światach Cezanne’a wyróżnić można nieskończoność) i w tych samych ramach harmonia, „sprawa równowagi:”, właściwość, którą odkrywamy nie tylko jako wzrokowy szkielec rozrastający się od punktu widzenia ale jako centrum materialności, środek fenomenów, od którego promieniuje moc „utrzymywania rzeczywistości w równowadze”. Świadomość tej samej mocy bije z wewnętrznego źródła, jakie ołśniło Claudela; to przecież owa „odpowiedź formy wewnętrznej na pytanie świata zewnętrznego”.

Zawsze byliśmy skłonni przypisywać metafizyczność wnętrzu, tajemnicy, sednu. A co dzieje się, jeśli forma zewnętrzna stawia pytania światu wewnętrznemu? Czy znajdziemy odpowiednią symbolikę barwności, powierzchni, jawności? – W naszej polskiej kulturze powiedzieć o poecie czy malarzu, że uprawia twórczość „naskórkową”, sensualnie nastawioną do świata, to tego poetę czy malarza zdyskredytować. Czy nie wynika to z nikłej kultury wizualnej? Czy – aby wziąć pierwszy z brzegu przykład – lekceważący stosunek do poezji Tuwima objawiany przez filozoficznie usposobionych krytyków nie stąd pochodzi, że w wielości obrazów zmysłowych tak sugestywnie przez poetę wywoływanych widzą pstrokaciznę, chociaż powinni dostrzec różnorodność jako aspekt wewnętrznego, ukrytego centrum? Tę podwójność znają mistyczni poeci. Poprośmy o pomoc jednego z nich, Aleksandra Wata:

Skórą doświadczałem Stworzenia, darów pełnego, życzliwych powierzchni, uśmiechów światła, woni i zgiełków, zmysłom miłych. Skórą doświadczałem Stworzenia od pierwszego zaranku do późnego wieczoru, nim noc zapadnie, kiedy ono przyswiadczało sobie: «jest dobrze»;

(...) skórą próbowałem każdej rzeczy ziemskiej, zachodów i wschodów, nieskończoności chwil między nimi, przestrzeni

eleackiej i siły czyli też ciężaru minut ciężkich jak piersi matczyne, wzgórzy i nizin, i każdej strony świata, i każdej spotkanej z nagłą rzeczą anielskiej;

(...) Skórą w smrodniach tiurem i szpitali byłem wciąż z wami, jeszcze skórą współ-czując, współbrzmiać, współcierpiąc z cierpieniami waszych skór.

(Z poematu „Ody”)

Oto skala „naskórkowych” doznań – zamknięta, samozaspokajalna w dobroci całość stworzenia, wnikać w nią, otwierając ją na wieczność rzeczy nieskończone i anielskie, cielesna i duchowa solidarność cierpiących...

A teraz, już z pełną intuicją podwójnego ale zjednanego widzenia, które jest wypływem spojrzenia od wnętrza duchowego do materialnej powłoki, i powrotem wrażeń przemienianych w uczucia i myśli, wrażeń od skóry idących do serca – spójrzmy na obraz.

I znowu musimy ostudzić marzenie. Mimo tej intuicji nie możemy mieć pewności, czy spojrzenie przyniesie zachwyt, zdziwienie i głęboką wiedzę. Najczęściej oko ogarnia samą wzorzystość – ładną, zabawną albo prowokującą obscurną – i myśl zajmuje się nie wizją ale własnym upodobaniem albo dystansowaniem się od widzenia, uprawia sentymentalizm wzrokowy. Zdarza się także, że oko jakby przepuszczało i nie zatrzymywało dla umysłu barw i form, a podobnie jak to dzieje się z kimś zamyślonym i rozmarzonym przy muzyce, myśl rozwija się ku głębszej świadomości w luźnym i pretekstowym związku z obrazem.

* Pełnia bywa jednak osiągalna. Trzeba ją pokazać w osobistym przeżyciu.

Godzi się zakończyć wstępny esej spotkaniem ze Starym Malarzem. Wejście dzieła sztuki ze świata przedmiotów do świata wewnętrznego bywa powitaniem osoby, a można nawet powiedzieć, że jeśli dzieło mówi o przedmiotach, to osobowe spotkanie, chociaż pośrednie, jest prawdopodobniejsze: krajobraz, martwa natura, brane są przez nasz wzrok jak czyjeś darowane nam znaleziska i mówią nie tylko o sobie ale i wiele o ofiarodawcy. Wydawałoby się, że portret, a w szczególności autoportret, otwiera drzwi obu światów na rościę, a jednak spotkanie tak wprost zaaranżowane udaje się rzadko. Dlaczego? Tu krótka dygresja o autoportretach w ogólności.

Malarz, jak każdy, poznawał sam siebie w niepokojącym przybliżeniu wzajemnym wizji wewnętrznej i widoku zewnętrznego, w zmieszaniu, które powoduje pomieszanie... Bo oto widział wyraz swojej twarzy we własnym wyobrażeniu o sobie, wyobrażeniu złożonym z tego, co samouspokajające, ugruntowujące tożsamość i z tego, co surowo siebie osądza, z sumieniem i wezwaniem do duchowej przemiany. Zarazem widział refleks swojej twarzy na obliczach innych ludzi, światło zaufania i uśmiechu, ale także cień tężęjącej nienawiści i lęku. I widział siebie w rozmaitych lustrach: w tych na ścianie, zwyczajnych, i w lustrach swego życiorysu, „twardych” faktach i datach, a wreszcie w zwierciadłach nabytej wiedzy psycho- i socjologicznej. Ten wieloraki splot malarz chciałby zrozumieć, przenieść na płótno i zachować dla naszego spojrzenia w delikatnej równowadze składników „wewnętrznych” i „zewnętrznych”. Biblia mówi: *Oblicze odbija się w wodzie, a w sercu odbija się człowiek* (Prz 27,29). Taka harmonia zdarza się w malarstwie rzadko. Najczęściej autoportret daje wierny ale martwy wizerunek, albo przeciwnie, ogólnikową, czułościową atmosferę pozornie otwierającej się psychiki. Kiedy jednak spojrzenie napotka arcydzieło autoportretu, oba „odbicia” są jednocześnie, oczy widzą twarz a serce widzi człowieka, nasze tu i teraz ugaszcza Drugiego. W krzyżujących się nurtach spojrzenia od wewnątrz do zewnątrz i z zewnątrz do wnętrza tym razem otwiera się obraz najpełniejszy – osoba. Czasami odbywa się to dramatycznie, burzliwie.

Ten obraz zobaczyłem w sierpniu 1981 roku w Paryżu. Jest to późny autoportret Pierre Bonnarda, namalowany w 1945 roku, w wieku 78 lat, na dwa lata przed śmiercią. Przedstawia odbicie w łazienkowym lustrze, na półeczce widać przybory do golenia. Oczy są sinawymi cieniami wgłębnymi w zamazanej masie twarzy, trudno więc powiedzieć, że na nas patrzą. To cała przedziwna materia tej głowy jakby się w nas natarczywie wpatrywała. W prymitywnych stadiach żywej przyrody istnieje zjawisko skórno-wzroku, reakcja skóry na światło. Ta głowa nas widzi wydzielającą się, biologicznie eksplodującą, oślepiającą różową skórą, bogato zróżnicowaną w różowości, chociaż tak samo jaskrawą na twarzy jak na łysym czerepie. Różowość tę można

by nazwać nienaturalną (tak jest „odstająca“ od ciała jakby pokrywała plastik, z którego robi się lalki i manekiny) i równie dobrze można by ją nazwać kwintesencją cielesności – niemowlęca i starcza jednocześnie, a zawsze (mimo agresywności kolorystycznej) bezradna, naga, odsłonięta na widok, na niebezpieczeństwo całego przyszłego życia (to jej aspekt niemowlęcy!) i na rychłą śmierć. Sprawia wrażenie przezwyciężonego wstydu i rezygnacji, która się z dezynwolturą prezentuje: patrzcie oto jestem na starość, witalny ale i świadom śmierci!

Mógłby Bonnard powiedzieć: taki jak moje obrazy! Był legendą i mistrzem dwudziestowiecznych kolorystów, malarzem, o którym słusznie sądzi się, że barwność odrywa od przedmiotów, podporządkowuje prawom powierzchniowych napięć, że zmusza kolor do ucieczki od „wnętrza“, od „istoty“ – wszystko zbliża go do „motylego“ bieguna wizji, do rozmaitości, rozstrojenia, ulotności, pyłku na skrzydłach. Na przekór, paradoksalnie, najlżejsza ulotność obsypuje na tym autoportrecie głębokie, tektoniczne rysy tragedii: że umiera malarz, który się utożsamiał z kolorem. To jakby taniec śmierci we współczesnym wydaniu: od łąki z kościotrupami obejmującymi nagich młodzieńców przenosimy się na elementarną łąkę najpierwotniejszego Życia: atomy nicości, skryte pod widzialnością, wibrują przemieszane z aż nad-widzialnymi drobinami barw. A to wszystko uchwycone nagle, przy codziennej czynności golenia, w zerknięciu, w zaskoczeniu. Tym dramatyczniejsze. Barwa otworzyła się na swoje egzystencjalne podłoże.

Obok, wyraźnie dla kontrastu, umieszczono autoportret Jacques'a Villona, także malowany w późnym wieku. Ten „kubizujący“ artysta, którego obrazy tworzone są z pryzmatów, z form ukośnie równoległobokowych, jakby układał z brył linie docieklwego wzroku. Twarz na autoportrecie jest zbudowana z przezroczystych kryształów, z mineralnych wzorców widzialności, jakie oglądał Claudel. Ponieważ są to kryształy jasne, świetliste, nie sugerują „kamiennej“, ciężkiej pedanterii. Właściwie jest to geometryczność i ciężkość przezwyciężona – jakby krawędziami pryzmatów malarz sugerował kierunek spojrzenia jedynie, spojrzenia nie zapełnionego materią, mistycznie „pustego“, odlatującego w poza-materialność i poza-światłość. Odw-

rotnie więc niż u Bonnard, chociaż w ostatecznym efekcie podobnie: brylowatej materialności zaprzeczył ulotną światłością. Pojednał je w przenikliwym, metafizycznym doświadczeniu zbliżającej się śmierci.

Przypomina mi się inne jeszcze autoportretowe wcielenie postaci Starego Malarza: widziane kiedyś w Muzeum Narodowym w Warszawie dwa obrazy Henryka Gotliba, jednego z wielu polskich artystów, dla których Pierre Bonnard był mistrzem. Była to wystawa pośmiertna, retrospektywna, na płótnach światło i płonące kolory, ale też sporo obrazów z próbami przedstawienia anegdot, literackich wątków – jakby w porywie na całą sferę zmysłów chciał użyć także ust, dodać sobie powagi mowy i słownego sensu. Nie były to próby udane. A na dwu starczych autoportretach, płótnach ostatnich, jedyne czarne miejsca w tych płomiennych salach – usta! Malarz przychwycił siebie w bezwiednym i nieco bezradnym uchyleniu ust – ich czern jest wstrząsająca. Pieczętuje. Każe milczeć słowom, aby mówiły barwy całego malarzkiego życia.

Czy więc i my powinniśmy milczeć o obrazach? Nie, bo i malarze mówią słowami. Ale są to słowa niezwykle, spoza językowego obyczaju, chociaż niczym z pozoru się nie wyróżniające. Trzeba ich niezwykłość pokazać. O tym będzie esej następny.

W tej wersji eseju rezygnuję, ze względu na oszczędność miejsca, z przypisów – zarówno tych lokalizujących dokładnie cytaty, jak i tych rozwijających pewne myśli szczegółowe.

Minéral et papillon

La culture visuelle, au sens large du terme, est le sujet de ces réflexions. Il s'agit aussi bien de sa vulgarisation par les mass-médias, que de sa sublimation qui se manifeste dans la création artistique – surtout dans les tendances qui défendent les arts plastiques contre leur utilisation dans la propagande et la publicité.

L'attitude contemplative devant une oeuvre d'art semble être rare de nos jours. Les exemples tirés des mémoires de Paul Claudel et de Julien Green servent pour forger deux caté-

gories, importantes pour la perception artistique, à savoir le „superficiel” et le „profond”. Selon la première catégorie on perçoit le charme multicolore du monde, au moyen de la seconde on détecte l'essence cachée de l'univers matériel. A leur aide, l'auteur dirige son regard sur les autoportraits de Bonnard, de Villon et de Gotlieb, et tente de présenter une conception généralisée de la perception des oeuvres d'art: l'interdépendance réciproque du „superficiel” et du „profond” favorise la pleine perception des oeuvres picturales.

Wojciech Roszkowski

Mesjanizm a masoneria okultystyczna w Drugiej Rzeczypospolitej

Gdy w 1918 r. odradzała się Polska, stan umysłów Polaków osiągnął szczególny poziom ożywienia. W rezultacie długotrwałego tłumienia w okresie rozbiorowym – zarówno przez siły polityczne mocarstw zaborczych, jak i przez wewnętrzne poczucie „niemożności” – wybuchły i ścierały się ze sobą przeróżne wizje, rodziły sprzeczne nieraz koncepcje i mity ideowe. Dotyczyło to także pogranicza myśli narodowej, gdzie nacjonalizm polski i mesjanizm stykały się z filozofią absolutną, religijnym synkretyzmem, teozofią, ezoteryzmem, a nawet, choć pozornie wydawały się one od niej jak najdalsze, z niektórymi odłamami masonerii okultystycznej.

Mesjanizm w Polsce ma historię sięgającą czasów przedrozbiorowych. Później katastrofa Rzeczypospolitej Słacheckiej i religijna żarliwość skłaniały część polskich pisarzy do przekonania, iż naród polski, niewinnie uśmiercony przez rozbiory, zmartwychwstanie i otworzy nową erę ludzkości. Wątki te pojawiały się w filozofii idealistycznej początków XIX wieku, przede wszystkim zaś w twórczości Józefa Hoene-Wrońskiego. Myśliciel ten był przekonany o możliwości opanowania wszystkich dziedzin życia przez rozum oraz udowodnienia prawd religijnych i metafizycznych przez filozofię absolutną. Z przesłanek pozornie racjonalistycznych budował więc wizję dość utopijną – świata szczęśliwego, rządzonego rozumem, wcielającego Absolut na ziemi.

Jest przy tym charakterystyczne, że Hoene-Wroński widział przewodnika w budowie nowego świata w Słowiańszczyźnie, a głównie w Rosji – najpotężniejszym mocarstwie słowiańskim. Koleje życia Hoene-Wrońskiego były również zastanawiające. Walczył on w Powstaniu Kościusz-

kowskim, został wzięty do niewoli pod Maciejowicami, po czym wstąpił do armii rosyjskiej i pełnił służbę w sztabie gen. Aleksandra Suworowa. Zwolniony z wojska w 1797 r. w randze majora, sprzedał majątek rodziców w Poznaniu i na zawsze opuścił kraj. Osiadł we Francji, gdzie doznał olśnienia Absolutem i stworzył podwaliny filozofii mesjanistycznej. Związek Hoene-Wrońskiego z emigracją polską był nader luźny, a niektórzy pisarze Wielkiej Emigracji zwalczali nawet jego filozofię, sankcjonując rolę Rosji jako przewodniczki Słowiańszczyzny¹.

Wśród późniejszych zwolenników myśli Hoene-Wrońskiego dominował jednak podziw dla niewątpliwej głębi intelektualnej tego pisarza oraz entuzjazm zmieszany z fanatyczną wręcz wiarą w możliwość realizacji jego utopii. *Dzieło Hoene-Wrońskiego* – pisał już w okresie międzywojennym Paulin Chomicz – *to ugruntowanie ostateczne prawdy na ziemi, ziszczenie w ten sposób filozofii absolutnej, spełnienie religii, zreformowanie nauk, wyjaśnienie historii, odkrycie celu najwyższego państw, ustalenie kresów absolutnych człowieka i odświeżenie przeznaczeń narodów*².

W XIX wieku mesjanizm toczył się dość szerokim nurtem, zagarniając myślicieli i poetów tej miary, co Adam Mickiewicz czy Zygmunt Krasiński oraz inspirując czołowych filozofów polskich, jak Józef Kremer lub August Cieszkowski. Dość często podnoszono za Hoene-Wrońskim dziejowe posłannictwo Słowiańszczyzny w ogóle, a Rosji w szczególności. Przekonanie to, jak i swoista bierność wynikająca z mechanicznego traktowania historii, przenikały myśl Andrzeja Towiańskiego, mistycznego proroka i rzecznika kolektywizmu spirytualistycznego, podejrzewanego – nota bene – o kontakty z tajną policją rosyjską. Inaczej było u Bronisława Trentowskiego: wyróżniał on ze Słowiańszczyzny Polskę, która zawsze walczyła o wolność, w przeciwieństwie do „pobratymczych niewolników”. Również i Cieszkowski przez Słowian rozumiał głównie Polaków. Mesjanizm polski szukał więc utopijnego raju na ziemi, filozofii pewnej, poznania absolutnego i usunięcia zła ze świata, przy czym jedni przyjmowali za Hoene-Wrońskim, że stać się to może za sprawą rozumu, inni zaś, jak na przykład Józef Gołuchowski, polegali na wierze,

intuicji i uczuciu. Pierwsze przekonanie można by nazwać „odchyleniem racjonalistycznym” mesjanizmu, drugie – „odchyleniem techniczno-emocjonalnym”. W każdym razie utopia mesjanistyczna dość łatwo utożsamiała rozum z dobrem, przymykając przez to oczy na realne zło w świecie. Abstrakcyjna wizja przesłaniać więc mogła racjonalną ocenę rzeczywistości. Podobnie w dziedzinie narodowej przerysowany i uproszczony mesjanizm mógł się łatwo zamienić w karykaturę patriotyzmu.

Pierwotne związki mesjanizmu z wolnomularstwem, choć nie miejsce tu o nich pisać, wydawały się dość naturalne w świetle organizowania wszystkich niemal ruchów narodowych okresu romantyzmu i Wiosny Ludów w związki i sprzysiężenia używające rytuału masońskiego. W okresie pozytywizmu nastąpił rozbrat z wolnomularstwem, a mesjanizm w Polsce przybladł. Odrodzenie nastąpiło pod koniec XIX wieku, w dobie Młodej Polski i wzmożonego zainteresowania dziwnymi zjawiskami duchowymi, gdy mglistą nieraz filozofię „głębi” ubierano w wyszukaną frazeologię. Na nowo doszło też do styku „międzynarodówki mesjanistycznej” z niektórymi odłami masonerii.

Jednym z głównych propagatorów mesjanizmu w Polsce był w latach po I wojnie światowej Józef Jankowski, literat i filozof, subtelny i wnikliwy znawca hinduizmu, wydawca i tłumacz dzieł mesjanistycznych, w tym także przekładów Hoene-Wrońskiego z francuskiego, jak również – począwszy od 1919 r. – prezes Polskiego Instytutu Mesjanistycznego. Jankowski popularyzował także cieszące się wówczas sporym rozgłosem prace filozoficzne Erazma Majewskiego, dość oryginalnie łączącego wyniki badań przyrodniczych i społecznych w duchu idealizmu. Filozofia społeczna Jankowskiego opierała się na założeniach mesjanizmu i zakładała możliwość wcielenia Absolutu na ziemi. Postulował on tworzenie ustroju Polski w myśl „zasady najwyższej – synarchii”, którą realizować miało *wielkie stowarzyszenie – bractwo o zakresie jak najszerzej rozgałęzionym (...) pod hasłem sumienia (...) Byliby to prawdziwi synarchiści, czyli ludzie*

¹ B. J. Gawecki, *Hoene-Wroński Józef (1776–1853)*. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 9, s. 558–560.

² P. Chomicz, *Hoene-Wroński w Polsce i za granicą*. W: Ch. Cherfils, *Zarys religii naukowej*, Warszawa 1929, s. 5.

idący zgodnie z najwyższą zasadą³. W dyskusji ustrojowej przechodził do porządku dziennego nad kwestią, czy ma to być monarchia, czy republika. *Przyszła Polska, taka czy inna, ma być nade wszystko (...) synarchiczna, tj. idąca ręką w rękę (...) ze swą Zasadą najwyższą, ze swym Słowem wieczystym – Polska miłości bliźniego, Polska sumienia, Polska Chrystusowa*⁴.

Innym czołowym mesjanistą tego okresu był Wincenty Lutosławski, profesor filozofii z Wilna, łączący myśl Platona i XIX-wiecznych wieszczów polskich w jeden system filozoficzny. Sądził on, że unikalna w świecie myśli polska jest w swej istocie mesjanistyczna, a także wyjątkowo odczuwa ideę narodu. Interesował się również metapsychiką i założył zasłużony skądinąd związek wstrzemięźliwości „Eleusis”. W duchu mesjanistycznym pisali też między innymi: Jerzy Braun, Artur Górski i Adam Żółtowski. Do filozofii Hoene-Wrońskiego nawiązywał historyk Feliks Koneczny, który jednak uznawał wyższość cywilizacji zachodniej nad wschodnią. Odmienne od wyznawców syntez i „synarchii” uważał on, iż *łączenie Wschodu i Zachodu zawsze wydaje potwora*⁵. Popularna pisarka i poetka Jadwiga Marcinkowska, związana przejściowo z Ligą Narodową, a w czasie I wojny światowej – z Andrzejem Strugiem i Marią Dąbrowską, fascynowała się ideą hinduskiej Jedni i „Hymnem Stworzenia” sympatyzując wyraźnie z teozofią. Wyznawała ona potrzebę *syntezy filozoficzno-religijnej, czyli pełnej religii obejmującej wszystkie strony istnienia*⁶.

Mesjanistą był również wyraźny sympatyk okultyzmu i teozofii Mieczysław Geniusz, postać dość tajemnicza i wieloznaczna. Syn powstańca 1863 r., wyemigrował z ojczymem i rodziną do Francji, gdzie uczył się w Batignolles. Przyjaźnił się z Kamilem Cyprianem Norwidem. W latach osiemdziesiątych XIX wieku pracował w Kompanii Budowy Kanału Sueskiego, gdzie został dyrektorem. Na skutek choroby zwrócił się ku teozofii i „wiedzy tajemnej”. Był masonem i czynnie działał na rzecz Polski⁷. Idee mesjanistyczne wywodzące się najczęściej z filozofii Hoene-Wrońskiego głosili też inni zwolennicy teozofii, okultyzmu, synarchii i absolutnej „filozofii polskiej”. W istocie była to ideologia

wspólna dla większości omawianych tu postaci, niezależnie od ich stosunku do religii katolickiej, Narodowej Demokracji, zagadnienia żydowskiego, a także teozofii, metapsychologii, okultyzmu czy kabalistyki.

Narodową prawię reprezentowała w ruchu mesjanistycznym Konfederacja Polska, założona w 1918 r. z inicjatywy Mieczysława Geniusza oraz Antoniego Leparskiego i ks. Czesława Oraczewskiego. Stanowiła ona realizację projektu Armii Odrodzenia Narodowego ks. Oraczewskiego z 1917 r. oraz zasad „filozofii polskiej”. Sam ks. Oraczewski był początkowo zwolennikiem Wincentego Lutosławskiego, potem grawitował ku włoskiemu faszyzmowi; w 1926 r. poparł przewrót majowy, wkrótce zaś porzucił stan kapłański i związał się z syndykalistami. Demaskował wówczas masonerię i teologiczne błędy Hoene-Wrońskiego. W 1936 r. okazał skruchę i wrócił do Kościoła. Po Powstaniu Warszawskim opowiedział się za współpracą z ZSRR, w latach 50-tych należał do Komisji Księżych przy ZBOWiD i działał w Stowarzyszeniu PAX. Konfederacja Polska, której przywódcą od 1918 r. był ks. Oraczewski, lansowała między innymi hasło „kobiety-Polki”, a w dziedzinie gospodarki – atakowała pieniądź oparty na złocie i spekulację. Antoni Leparowski chciał rozwijać prywatną inicjatywę tylko pod warunkiem jej unarodowienia i podporządkowania planowi państwowemu. Załamywał ręce nad upadkiem moralnym społeczeństwa polskiego i żałował, że paskarzy i defraudantów nie spotkała szubienica. Umoralnienia społeczeństwa pragnął dokonać siłą: *Stryczek – pisał – posiada tę magiczną siłę, iż tępi nie tylko bezpośrednio zniszczone zło, lecz uzdrowia i oczyszcza atmosferę wszędzie wkoło*⁸. Ustrój polityczny chciał Leparowski oprzeć na *cenzusie etycznym-moralnym*, co nasuwa nieodparcie analogie orwellowskie⁹.

³ J. Jankowski, *Klucz odrodzenia narodowego albo o uprawie sumienia*, Warszawa 1918, s. 38; R. Taborski, *Jankowski Józef (1865–1935)*. W: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 10, s. 543.

⁴ J. Jankowski, *Klucz ...*, s. 43.

⁵ F. Koneczny, *Polskie logos u ethos*, t. 2. Poznań 1921, s. 45–48 i 245–273.

⁶ J. Marciniowska, *Wartości twórcze religijnej myśli polskiej*, Poznań 1922, s. 14.

⁷ M. Cz. Przewóska, *Mieczysław Geniusz*, Warszawa 1937, *passim*.

⁸ A. Leparowski, *Jak zbudować Polskę siłą i szczęśliwą*, Warszawa 1920, s. 32.

⁹ Tamże, s. 35.

Przedłużeniem Konfederacji było Pogotowie Patriotów Polskich – organizacja o charakterze faszystowskim, która pod kierownictwem Jana Pękostawskiego i paru wyższych oficerów z dawnej armii rosyjskiej zamierzała w 1923 r. dokonać zamachu stanu w Polsce. Skończyło się jednak aresztowaniem spiskowców. Program PPP nosił wyraźne cechy totalitarne i antysemickie, a sam Pękostawski był człowiekiem dość nie zrównoważonym i pozbawionym umiaru. Wszystkim: arystokracji, ludowcom, socjalistom, chadekom i sanacji zarzucał szkodliwość i sianie nienawiści. Karierę zakończył publikując w 1941 r. w hitlerowskim „Nowym Kurierze Warszawskim”¹⁰.

Na Śląsku nieco pokrewną inicjatywę organizacyjną podjął Karol Chobot, który w 1921 r. założył Bractwo Odrodzenia Narodowego dla podniesienia poziomu moralnego i obywatelskiego Polaków, zalecając także dość wątpliwy program działania. BON było organizacją łączącą – w myśl ideologii Chobota – elementy mesjanizmu, okultyzmu i metapsychologii, wydawało w Katowicach pismo „Odrodzenie” i podtrzymywało Towarzystwo Literatów Ludowych. Karol Chobot, absolwent akademii handlowej w Wiedniu, został w 1915 r. ewakuowany do Charkowa, gdzie tłumaczył dzieła okultystyczne i działał jako chiromanta. W 1918 r. wrócił do Polski i podjął ożywioną działalność społeczną. Był też masonem¹¹. Z Chobotem współpracowali między innymi: teozofka Maria Czesława Przewóska, Antoni Leparski, zwolennik teorii kosmozoficznej Władysław Collen-Kołodziej i senator PSL „Wyzwolenie” Stanisław Gaszyński – przemysłowiec i współwłaściciel wielu przedsiębiorstw w Rosji, który utracił w czasie rewolucji ogromne kapitały.

Mesjanistą o równie dziwnym jak Chobot życiorysie był Gustaw Olechowski, publicysta, autor drastycznej w opisie powieści „Dzieje mężczyzny”, a także dyplomata. Walczył on w I korpusie gen. Józefa Dowbór-Muśnickiego, pracował w polskim MSZ i na placówkach dyplomatycznych, między innymi w Hadze. W 1918 r. jako członek Legii Rycerskiej I Korpusu podkreślał, że *Polska musi rozwinąć sztandar przodownictwa w ludzkości* i powracał do hasła *Polska Chrystusem cierpienia między narodami*. Fun-

dament polskości dostrzegał w indywidualizmie. Lekceważył możliwości Rosji i głosił antysemitizm. Później zbliżył się do socjalistów, sanacji, był prezesem Ligi Morskiej i Kolonialnej, aż odsunięty w latach 30-tych powrócił do mesjanizmu¹².

W duchu filozofii absolutnej wypowiadali się często najbardziej znani w Polsce badacze i praktycy metapsychologii. Stefan Ossowiecki, jasnowidz, którego niezwykle zdolności potwierdziły liczne eksperymenty, uważał, iż zdolności te były darem natury pochodzącym od Ducha Jedyne go we Wszechświecie. Ossowiecki zdobył wykształcenie w Rosji. W 1917 r. był członkiem Naczelnego Polskiego Komitetu Wojskowego. Jak sam wspominał, największy wpływ wywarł na niego niezwykły kabalista i jasnowidz żydowski spod Homla nazwiskiem Wróbel, a także Józef Jankowski. Ossowiecki był praktykującym katolikiem, choć twierdził, iż poza Bogiem-Człowiekiem Chrystusem pewnymi wcieleniami Ducha Jedyne go byli także: Orfeusz, Kriszna, Budda i Mojżesz¹³. Badaczami zjawisk metapsychologicznych rozumującymi podobnie byli także: Julian Ochorowicz i Józef Switkowski. Teorię społeczną usiłował budować w oparciu o uzgodnienie światopoglądu religijnego z naukowym Zygmunt Szumski, inny badacz zjawisk ezoterycznych. Zarzucał on Kościołowi, że tłumił wiedzę tajemną starożytnych kapłanów, alchemików i okultystów. Jego zdaniem, tylko światopogląd okultystyczny mógł urzeczywistnić powszechny ideał braterstwa¹⁴. Czołową postacią okultyzmu w Polsce międzywojennej był Czesław Czyński, hipnotyzer, chiromanta i praktyk „wiedzy tajemnej”, oskarżony między innymi o uwiedzenie w hipnozie pewnej arystokratki. Przed I wojną światową mieszkał on w Rosji, gdzie praktyką chiromancką dorobił się majątku w guberni nowgorodzkiej.

¹² J. Pękosiński, *Dla potomności*, Warszawa 1929, s. 122-128 i 160-161; E. Muszaleki, *Pękosiński Jan (1877-1944)*. W: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 25, s. 737-738.

¹³ W. Collen-Kolodziej, Przedmowa do: K. Chobot, *Chrystus lekarzem*, Brześć nad Bugiem brw., s. 4-5; „Odrodzenie” Nr 1926/IV, s. 4.

¹⁴ G. Olechowski, *Legia rycerska*, Warszawa 1919, G. 38-39; g. Olechowski, *Księga nowej wiary*, Warszawa 1919, s. 4 i 52.

¹⁵ S. Ossowiecki, *Świat mego ducha i wizje przyszłości*, Chicago 1976, s. 69-340; J. Kubiński, *Ossowiecki Stefan (1877-1944)*. W: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 24, s. 431-433.

¹⁶ Z. Szumski, *Bóg, świat i człowiek*, Warszawa 1924, s. 20-21; Z. Szumski, *Źródło kryzysu*, Warszawa 1935, s. 59-63.

W 1918 r. powrócił do Polski całkowicie zrujnowany i rozpoczął działalność, którą najczęściej określano jako hochsztaplerstwo¹⁵. Warto też wspomnieć, iż okultyzmem zajmował się Józef Jankowski, co wzbudziło niezadowolenie grupy działaczy Polskiego Instytutu Mesjanistycznego z Jerzym Braunem i Paulinem Chomiczem na czele. Na znak protestu usunęli się oni z Instytutu w 1933 r.¹⁶

Pokrewnym, choć zawierającym pewne cechy szczególne, kierunkiem była teozofia. Ruch teozoficzny o zabarwieniu kabałistycznym, mistycznym i magicznym, zestawiający „mądrość” różnych religii, założyła w 1875 r. Helena von Hahn-Bławatskaja. Uznawano w nim reinkarnację, *bractwo dusz*, prowadzono *studia porównawcze* religii i *ukrytych sił natury*. W 1888 r. ruch wzmocniła była żona pastora anglikańskiego Anna Besant, która silną ręką poprowadziła teozofów w kierunku hinduizmu. Ruch obejmował głównie znudzone bogate damy. Gdy Anna Besant ogłosiła hinduskiego chłopca Krishnamurti'ego wcieleniem Chrystusa, teozofowie niemieccy z Rudolfem Steinerelem na czele założyli w 1913 r. Towarzystwo Antropozoficzne. Główni przywódcy ruchu teozoficznego mieli kontakty z masonerią okultystyczną¹⁷. W Polsce ruch teozoficzny animowali: malarz Kazimierz Stabrowski i pisarze: Maria Rodziwińczówna i Tadeusz Miciński, którzy w 1912 r. powołali do życia Warszawskie Towarzystwo Teozoficzne. Kontaktował się z nim Mieczysław Geniusz i Józef Jankowski. W 1920 r. powstało Polskie Towarzystwo Teozoficzne, którego prezeską została znana tłumaczka dzieł hinduskich Wanda Dynowska, a ważną rolę pełnił też komediopisarz Antoni Cwojdzński. Skupieni byli oni w tajnym Zakonie Gwiazdy na Wschodzie i głosili *prawdę syntetyczną* ponad wszelkimi religiami¹⁸.

W duchu teozoficznym pisał także Eugeniusz Polończyk, przewidujący podział przyszłej ludzkości na 44 narody, a dla Polski – konieczność stworzenia *ogniska stanu rycerskiego* według tradycji hinduskich kszatrijów. Jego zdaniem, Jehowa był jednym z 72 geniuszy narodowych, wcielił Boga. Żydów zamierzał skupić Polończyk na Madagaskarze¹⁹. Równie dziwaczne teorie głosiło pismo „Świat Ducha” wydawane od 1934 r. w Brześciu nad Bugiem przez Władysława Collen-Kołodzieja. Pisali w nim między innymi: Euge-

nia Średnicka, Zygmunt Szumski, założyciel *odrodzeniowego* Towarzystwa „Aria” we Lwowie Józef Świkowski, Jan Sas-Zubrzycki i Zygmunt Koehler.

Postać Władysława Collen-Kołodzieja była o tyle interesującą, że wiązała mesjanizm polski z działalnością sekt stanowiących odpryski chrześcijaństwa. Kołodziej, *mystyk z Puszczy Białowieskiej*, był jednym z filarów założonego w 1924 r. w Kobryniu przez Konstantego Jaroszewicza Kościoła Chrystusowego. Głosił program *moralnego odrodzenia* narodu przez poznanie syntetycznej prawdy ponadreligijnej i praktyki ezoterycznej. Kościół Chrystusowy reaktywowano w PRL, a w 1948 r. potępił on list Piusa XII do biskupów niemieckich. W 1949 r. Kościół Chrystusowy w Polsce organizował Światowy Kongres Religijny²⁰. Na działalności sekciarskiej opierało się także Towarzystwo Studiów Ezoterycznych, założone w 1925 r. przez ks. Andrzeja Huszno i ks. Józefa Zielonko. Ezoterycy ci, zawieszeni w czynnościach kapłanów katolickich, utworzyli w 1923 r. Polski Katolicki Kościół Narodowy w Dąbrowie Górniczej. Ks. Huszno odrzucił judeochrześcijaństwo i krzyż, a przyjął praśłowiański znak ognia. W 1926 r. PKKN zjednoczył się z cerkwią prawosławną, przy czym akt zjednoczeniowy podpisali między innymi członkowie Niezależnej Partii Chłopskiej²¹.

Ważną rolę odgrywało w środowisku mesjanistów i teozofów pismo „Wiedza Filozoficzna” redagowane przez Włodzimierza Tarło-Mazińskiego. Propagowało ono *materiały Wiedzy syntetycznej i uprawę filozoficzną Słowa polskiego*, popularyzowało przekłady Upaniszadów, Wedów, zasad kabały hebrajskiej, mesjanistyczne teksty Hoene-Wrońskiego, także reklamowało Polski Instytut Mesjanistyczny i pokrewne mu wydawnictwo „Sędziwój-Wroński”.

¹⁵ Cz. Czyński, *Przepowiednie polityczne w świetle jaśnowidzenia*, Warszawa 1933, s. 26–27; L. Szczepański, *Czyński Czesław (1858–1932)*, W: *Polski Słownik Biograficzny*, T. 4, s. 375.

¹⁶ R. Taborski, *Jankowski Józef*, s. 543.

¹⁷ K. Wais, *Teozofia współczesna*, Lwów 1924, s. 7–28 i 32–96.

¹⁸ L. Hass, *Liberałowie, ezoterycy, pilsudczyści*, „Dzieje Najnowsze” 1973, nr 3, s. 56 nn.; K. Wais, *Obecny stan teozofii w Polsce*, „Gazeta Kościelna” 1928, nr 19 i 20; J. Świkowski, *Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*, Lwów 1939, s. 319–328; M. Skrudlik, *Z tajemnic masonerii*, Warszawa 1927, s. 49–72.

¹⁹ E. Polonczyk, *Przyszłość Polski*, Lwów 1921, s. 20.

²⁰ W. Kołodziej, *Odrodzenie Narodu*, „Odrodzenie” Nr 1926/IX, s. 11–14; W. Kołodziej, *Kościół Chrystusowy w Polsce*, Warszawa 1948; „Jedność” 1948, nr 8a, s. 1.

W tym ostatnim drukowali swe prace: Józef Jankowski, ks. Czesław Oraczewski, Józef Krajewski (czyli prawdopodobnie Józef Landau, przemysłowiec i wysokiej rangi mason) a także Eugeniusz Polończyk. „Wiedza Filozoficzna” zwalczała *pogoń za wiedzami tajemnymi* opartymi nieraz na *skrytej propagandzie antychrześcijańskiej* oraz goniące za sensacjami towarzystwa teozoficzne. Publicysta pisma Michał Daszkiewicz-Czajkowski sądził, że najlepszą obroną chrześcijaństwa jest *absolutna filozofia polska*²².

Innym czasopismem mesjanistycznym była „Wiedza i Przyroda” redagowana przez Janusza Kremkę w imieniu Towarzystwa Miłośników Wiedzy i Przyrody. Pisali w nim między innymi: Jan Bełcikowski – autor „Nauki o Polsce Duchowej”, Jan Barchwicz, Włodzimierz Tarło-Maziński, Mieczysław Wilbik i Józef Jankowski. W 1925 r. „Wiedza i Przyroda” zamieściła apel Wydziału Społecznego TMWiP o utworzenie Pracowni Narodowej – rodzaju powszechnej spółki akcyjnej pracy i kapitału²³. Projekt odpowiadał ideowym założeniom syntezy wszelkich przeciwności i skrajności w duchu mesjanizmu i teozofii.

Jak widać, wspólnota ideologiczna mesjanistów polskich była bardzo skomplikowana. Problem polegał na tym, że teoria ta odpowiadała nacjonalistycznym nastrojom na prawicy społecznej, ale narodowa prawica tropiła niemal obsesyjnie wpływy masonskie i w sposób organizacyjny broniła „czystości” ruchu. Z drugiej strony istniały niewątpliwie próby przechwytywania i „rozmywania” ideologii nacjonalistycznej przez zewnętrzne ośrodki polityczne. Poglądy mesjanistyczne nakładały się na idealistyczne interpretacje zasad wiary katolickiej, zaś Kościół patrzył na to bardzo podejrzliwie pilnując jasności doktryny i opierając się wpływom zewnętrznym. W obu przypadkach mesjanizm był ideologią bardzo bliską, wręcz sojuszniczą, ale odczuwaną przez zasadniczą część hierarchii Kościoła katolickiego i przywódców Narodowej Demokracji jako grunt niebezpieczny, sprzyjający herezjom narodowym bądź religijnym.

Problem polegał wreszcie na tym, iż istotnie część mesjanistów związana była z masonerią, choć nie tą polityczną, podejrzewaną o przenikanie stronnictw czy realizowanie ponadnarodowych celów, a z masonerią okultystyczną. Uważała się ona za spadkobierczynię dawnych Różokrzy-

zowców i „mózg” masonerii politycznej, przechowujący i kultywujący *światlane nauki Hierofantów Starożytności i ich następców, Kabalistów i Doktorów Hermetycznych Średniowiecza*²⁴. Czy tak było naprawdę, trudno orzec, bowiem o kulisach masonerii okultystycznej wiadomo bardzo niewiele. W związku z tym rodzi się wątpliwość, czy za zastoną tajemnicy kryły się istotnie potężne działania czy też ich brak.

Nazwę Zakonu Różokrzyżowców wywodzili jedni od legendarnego mnicha Christiana Rosenkreutza, żyjącego ponoć na przełomie XIV i XV wieku; inni od symboli Róży – piękno, mądrość i siła – oraz Krzyża – katalizatory alchemicznego procesu tworzenia kamienia filozoficznego. Zakon, otoczony nimbem tajemnicy, sięgał tradycji kapłanów egipskich, żydowskich, być może Templariuszy oraz alchemików średniowiecznych, którzy go prawdopodobnie stworzyli. Do prekursorów Zakonu zaliczano Theoprastusa Paracelsusa, Aegidiusa Guthmanna, a szczególnie Johanna Valentina Andrae (1586–1654), który opisał genezę Zakonu i ustanowił jego reguły w pismach „Fama Fraternitatis” i „Confessio Fraternitatis Rosae Crucis”. Kontynuatorami ich byli między innymi: Michael Maier, Robert Fludd i Johann Sperber, który w 1610 r. opublikował w Gdańsku wskazania Różokrzyżowców: miłować współtowarzyszy, mieć szacunek dla wiedzy, zachować zdobyte wiadomości w tajemnicy i we wszystkim być gotowym do pomocy współtowarzyszom. W Polsce XVII wieku Różokrzyżowcami byli między innymi: Kaspar Skarbimir, Michał Boim, lekarz Władysława IV Andrzej Kneffel i Jan Jonston (1603–1675)²⁵. Różą i Krzyżem pieczętował się Zakon Palmowy, do którego należeli między innymi: August Mocny, Fryderyk Wilhelm I i Fryderyk II. Za Różokrzyżowca podawał się też Alessandro Cagliostro, znany mag i hochszeptapler XVIII wieku. Masoneria polityczna, która rozwinęła

²¹ Z. Lechicki, *Huszo Andrzej (1892–1939)*. W: Polski Słownik Biograficzny, t. 10, s. 124; M. Skrudlik, *Z tajemnic ...*, s. 72–82.

²² M. Daszkiewicz-Czajkowski, *Religia chrześcijańska a filozofia absolutna polska*, „Wiedza Filozoficzna” 1921, nr 1, s. 8–13.

²³ Pracownia Nasodowa, „Wiedza i Przyroda” 1925, nr 1, s. 40–41; J. Bęlicowski, *Nauka o Polsce Duchowej*, „Droga” 1924, nr 6/7.

²⁴ *Rituel de l'Ordre Martiniste*, Paris 1913, s. 9; St. A. Wotowski, *Tajemnice masonerii i masonów*, Warszawa 1926, s. 43.

²⁵ J. R. (M. Wójcicka), *Różokrzyżowcy*, Cieszyn 1937, s. 3–12; J. Świtkowski, *Okultyzm ...*, s. 344–349.

się zwłaszcza pod koniec XVIII wieku, czerpała wiele zasad z praktyki Różokrzyżowców²⁶.

W XVIII wieku wyodrębniły się dwa główne nurty masonerii okultystycznej: Martyniści i Różokrzyżowcy. Zakon Martynistów założył w połowie XVIII wieku portugalski Żyd Martinez de Pasqually, który w 1760 r. stworzył Bractwo Poświęconych Sług (Elus Cohens) z 9-stopniową hierarchią. Jego uczeń pisarz Claude Louis de Saint-Martin rozszerzył zakon na całą Europę. Pod koniec XIX wieku Najwyższa Rada Martynistów znajdowała się w Paryżu, a za głównego przywódcę uznawano Gerarda Encausse, zwanego Papusem. Zagadnienia nurtujące Martynistów obejmowały: kabałę, magię, magnetyzm, hipnozę, alchemię, astrologię i inne „nauki tajemne”. Martyniści działali bardziej otwarcie od Różokrzyżowców, a głównymi ośrodkami wpływów martynistycznych były: Francja, Rosja, Niemcy, a także ziemie polskie. Warto zaznaczyć, że nauki Pasqually'ego miały wywrzeć duży wpływ na cara Aleksandra I; w Rosji poznał je również Adam Mickiewicz²⁷.

Mniej znaną strukturę miał na przełomie XIX i XX wieku Zakon Różokrzyżowców. W latach osiemdziesiątych XIX wieku Różokrzyżowców odrodził we Francji Stanislas de Guaita zakładając Ordre Kabbalistique de la Rose+Croix. Istniały też wówczas silne ośrodki Zakonu w Niemczech, Anglii i Szkocji, a w 1908 r. okultysta amerykański Max Heindel uzyskać miał od konfraterni niemieckiej prawo przedstawicielstwa i założył w Kalifornii The Rosicrucian Fellowship. W 1910 r. niezwykle aktywny i dynamiczny Heindel powołał do życia półjawną The Ancient Mystical Order Rosae Crucis w San Jose w Kalifornii. AMORC pozostawać miał w nieprzerwanym kontakcie z centralą europejską Zakonu, o której jednak, o ile istniała, nic więcej nie wiadomo. Według ujawnionych, choć niezbyt pewnych wiadomości, na świecie istniało wówczas tylko 12 „prawdziwych Różokrzyżowców”, którym podlegali członkowie zgrupowani w hierarchii 7- lub 9-stopniowej. Ponadto Różokrzyżowiec miał być 18-tym stopniem wtajemniczenia powszechnej hierarchii masońskiej. Członkowie Zakonu mogli należeć do różnych kościołów, choć najczęściej związani byli z chrześcijaństwem, a nierzadko – z katolicyzmem. Jawne stowarzyszenia miały stanowić rodzaj

szkół przygotowujących do Zakonu. Główne zasady postępowania obejmowały: pracę dla dobra współtowarzyszy; praktykowanie drogi *poznania* w uzupełnieniu drogi *wiary* religijnej, słuchanie *głosu wewnętrznego* lub *drogowskazu dobra*, kształcenie umiejętności duchowych oraz zachowywanie milczenia o osiągniętych zdolnościach. Techniki duchowe Różokrzyżowców opierały się na jodze, parapsychologii oraz rytuale zawierającym elementy *alchemii duchowej* i kabały²⁸.

W 1947 r. ukazała się w Polsce broszura Heindel'a „Chrześcijaństwo Różokrzyżowe”, w której głosił on reinkarnację i krytykował *teologiczny* pogląd o jednokierunkowości przechodzenia dusz do innego świata. Twierdził, iż jest to pogląd *niewspółmierny*, ponieważ skądinąd *wiadomo mu było*, że spośród miliardów ludzi urodzonych w ciągu dziejów zbawionych miało być tylko 144 tysiące. W istocie więc Heindel grawitował wyraźnie ku teozofii i zupełnie dowolnym interpretacjom różnych religii.

Dalsze dzieje Różokrzyżowców są mało znane. W 1934 r. powstała w Europie *Fédération Universelle des Ordres et sociétés Initiatiques*. W tym samym czasie Swinburne Clymer zorganizował w Quakerstown The Order and Brotherhood Fraternitas Rosae Crucis jako filię federacji europejskiej. Sam Clymer był wówczas szefem AMORC. Obecnie istnieją trzy główne ośrodki Różokrzyżowców: Los Angeles, Haarlem i Londyn²⁹. Z mniej znanych odłamów masonerii okultyistycznej na początku XX wieku kontynuowali działalność w USA i Niemczech Illuminaci, wywodzący się od założyciela Zakonu Adama Weishaupta, zaciętego wroga jezuitów, żyjącego w XVIII wieku, a także Bracia Azjatyccy.

Stanowisko Kościoła katolickiego wobec masonerii było przez cały XIX i XX wiek zdecydowanie negatywne. Papieże wielokrotnie potępiali praktyki wolnomularskie. Między innymi ostrzeżenia przed masonerią zawarł Leon XIII w encyklice „*Humanum Genus*” z 1884 r., a także Pius

²⁸ M. Skrudlik, *Masoneria w Polsce*, Katowice 1935, s. 30–31; J. S. Pelczar, *Masoneria*, Lwów 1910, s. 82; *Wiedza tajemna*, cz. II, Cieszyn 1921, s. 28–32; J. Marqués-Rivière, *Podwójne oblicze wolnomularstwa*, Katowice 1938, s. 46.

²⁷ J. S. Pelczar, *Masoneria* ..., s. 86–87; J. Świtkowski, *Okultyzm* ..., s. 344; *Wiedza tajemna*, cz. II, s. 28–32; Cz. Czyński, *Zakon Martynistów*, Petersburg 1910.

²⁸ J. R. (M. Wójcicka), *Różokrzyżowcy*, s. 12–27; B. Chelmoński, *Masoneria w Polsce współczesnej*, Warszawa 1936, s. 109–111.

²⁹ A. Lantoiné, *Les sociétés actuelles en Europe et en Amérique*, Paris 1940, s. 62.

XI w przemówieniu do pielgrzymki polskiej w październiku 1929 r. czy prymas August Hlond na Zjeździe Katolickim w Poznaniu w listopadzie 1926 r.³⁰. Z punktu widzenia Kościoła sprawa była stosunkowo prosta w przypadku masonerii politycznej, najczęściej ateistycznej, natomiast bardziej delikatny był problem stosunku do masonerii okultystycznej, która niejednokrotnie otwarcie opowiadała się po stronie zasad chrześcijańskich, nie zawsze ujawniając skłonności synkretyczne czy teozoficzne. Typowym przykładem tego rodzaju trudności była twórczość mistyka francuskiego Paula Sedira, który zewnętrznie wydawał się bliski katolicyzmowi, a także głosił mesjanizm polski, a przez to był chętnie tłumaczony i czytany przez szerokie kręgi sentymentalnych narodowców w Polsce. Niektórzy z mesjanistów polskich, związanych z masonerią okultystyczną, deklarowali się jako katolicy, a ich prace publikowały czasem wydawnictwa katolickie, jak Księgarnia Św. Wojciecha czy Wydawnictwo Braci Albertynów. Niewątpliwie przez owe pozory bliskości masoni-okultyści sprawiali wiele kłopotu Kościołowi katolickiemu, który też patrzył na ich działalność szczególnie ostrożnie. Na przykład jeszcze w 1861 r. Wysoka Wenta, podejmująca dzieło Illuminatów we Francji została rozszyfrowana przez Watykan jako organizacja mająca na celu rozsądzenie Kościoła. Przywódcy narodo-demokratyczni w Polsce wiązali problem masonerii z podejrzeniami o powiązanie z *międzynarodówką żydowską*. W przypadku masonerii okultystycznej były to sugestie dość dowolne; może bliżsi prawdy byli ci, którzy przypominali słowa Benjamina Disraeliego o różnych dziwnych metodach *tajnej dyplomacji rosyjskiej* w II połowie XIX wieku, ale są to jedynie ślady przypuszczeń³¹.

Tajemnicze i pozornie słabe związki różnych grup nacjonalistycznych, okultystycznych czy teozoficznych w Polsce, o których była mowa wcześniej, stają się nieco jaśniejsze, jeżeli przyjrzeć się powiązaniom głównych animatorów tych grup z masonerią okultystyczną. I tak martynistą byli niewątpliwie Czesław Czyński i Błażej Włodarz, którzy jawnie wypowiadali się za zjednoczeniem wszystkich rozbitych grup mesjanistycznych i okultystycznych pod szyldem Zakonu Martynistów³². Na jesieni 1930 r. loże martynistyczne w Polsce oskarżono zresztą publicznie o szerzenie

satanizmu³³. Wpływ martynizmu francuskiego i rosyjskiego przenosił do Polski Mieczysław Geniusz, jeden z twórców Konfederacji Polskiej i patron Polskiego Towarzystwa Teozoficznego. W latach 1926–1935 działało poświęcone pamięci Geniusza Ognisko Uświadomienia Narodowego, w którym działali: Maria Czesława Przewóska, Bolesław Gawecki i Włodzimierz Tarło-Maziński. Masonem był także Stanisław Gaszyński, jeden z założycieli katowickiego Bractwa Odrodzenia Narodowego i zwolennik Piłsudskiego, jak również prawdopodobnie inny mesjanista z kręgów piłsudczykowskich i senator Gustaw Dobrucki³⁴.

Z kolei do Różokrzyżowców należał Józef Jankowski, twórca Polskiego Instytutu Mesjanistycznego, współpracownik Warszawskiego Towarzystwa Teozoficznego i innych stowarzyszeń o podobnym charakterze. Między innymi był on założycielem Związku Przyjaciół Duchowych, w którym działali też: profesor Politechniki Warszawskiej Jan Bielecki i Józef Beck, ojciec ministra spraw zagranicznych. Różokrzyżowcem lub martynistą był również Karol Chobot, jeden z przywódców katowickiej grupy Bractwa Odrodzenia Narodowego, a także – przypuszczalnie – niektórzy pozostali działacze mesjanistyczni, jak Antoni Leparski, Jadwiga Marcinowska czy wreszcie Włodzimierz Tarło-Maziński. Ludwik Hass zaprzecza wprawdzie, by jako *reprezentant mistyki nacjonalistycznej*, a więc *nurtu sprzecznego z postawami wolnomularskimi*, mógł on być masonem, ale Leon Chajm obstawał przy tym, że Tarło-Maziński, noszący imię zakonne Se-Amon-Re, był Imperatorem i Wielkim Mistrzem polskiej jurysdykcji AMORC, a więc przywódcą masonerii okultystycznej w Polsce³⁵.

³⁰ *Przeziąkanie masonerii do Kościoła*, Warszawa 1911, s. 7–8; M. Stecka, *Masoneria a encykliki papieża*, „Myśl Narodowa” nr 48 z 24.11.1935 r.

³¹ E. Cahill, *Free-Masonry and the Anti-Christian Movement*, Dublin 1949, s. 87 nn; *Przeziąkanie* ..., s. 9–10.

³² B. Włodarz, *Przeziąkanie tworzyć sekty*, Warszawa 1933, s. 9–31; Cz. Czyński, *Przepowiednie* ..., s. 26–27.

³³ B. Chelmoński, *Masoneria* ..., s. 106–107.

³⁴ L. Hass, *Liberalowie* ..., s. 56; L. Chajm, *Polskie wolnomularstwo międzywojenne*, „Dzieje Najnowsze” 1970, nr 4, s. 101–103.

³⁵ L. Hass, *Liberalowie* ..., s. 56–75; J. Beck, *Jan Bielecki*, Warszawa 1932, s. 28–32; B. Kurek, *Międzynarodowe Stowarzyszenie Różokrzyżowców*, „Świat Ducha” nr 1935/V, s. 7–12; L. Hass, *W sprawie masonerii*, „Dzieje Najnowsze” 1972, nr 1, s. 256; L. Chajm, *W sprawie masonerii – spokojnie*, „Dzieje Najnowsze” 1972, nr 1, s. 266.

Ekspozyturę AMORC stanowiło w Polsce jawne Towarzystwo Miłośników Wiedzy i Przyrody, a kluczową rolę odgrywał w nim niewątpliwie właśnie Tarło-Maziński, który ponadto stał się w 1924 r. twórcą i przywódcą polskiego ruchu synarchicznego.

Z powyższego przeglądu mogłoby się wydawać, iż mesjanizm w Polsce międzywojennej był doktryną dziwaków, okultystów i masonów. Byłoby to wrażenie częściowo błędne. Istnieli myśliciele i pisarze o sporym autorytecie intelektualnym głoszący teorie mesjanistyczne, z którymi oczywiście można się zgadzać lub nie, ale uprawiający je na poziomie niegorszym niż przedstawiciele niektórych innych kierunków myśli społeczno-filozoficznej. Niezależnie od intencji kierujących zwolennikami ruchu mesjanistycznego – czasem opartych na dobrej wierze, czasem wątpliwych – trzeba jednak podkreślić, że przy całej atrakcyjności myśli mesjanistycznej w Polsce Odrodzonej nurt ten nie zyskał szerszego oddźwięku organizacyjnego. Nacjonalistyczny mistycyzm, przerost uczuć narodowych ponad miarę innych wartości i cnót obywatelskich nie były ideologią zbyt atrakcyjną dla społeczeństwa polskiego. Ostatecznie nie wystawia to złego świadectwa poczuciu praktycznego sensu, hierarchii wartości moralnych i patriotyzmowi polskiemu w omawianym okresie.

Le messianisme et la franc-maçonnerie occulte dans la Seconde République

L'idéologie commune des messianistes polonais est assez complexe et même compliquée. Certes, le messianisme correspondait bien avec le nationalisme de la droite qui pourtant détectait de façon presque obsessionnelle toute influence maçonnique. La droite protégeait systématiquement sa „pureté“ idéologique. Les centres politiques extérieurs essayaient, en même temps, de neutraliser l'idéologie nationale.

De plus, certaines attitudes messianiques renforçaient des interprétations idéalistes de la foi catholique. L'Eglise s'en méfiait et était attentive à la clarté doctrinale, en se défendant contre les influences extérieures.

Pour la Démocratie Nationale et pour l'Eglise le messianisme était idéologiquement proche et même allié – tout en étant ressenti par la plupart de la hiérarchie et par les dirigeants de la Démocratie Nationale comme dangereux à cause de sa possibilité de devenir la source des hérésies nationalistes et religieuses.

Pourtant le messianisme de la Seconde République ne se développait pas uniquement dans le milieu des excentriques, occultistes et franc-maçons. Les penseurs et les écrivains de valeur incontestable propageaient aussi les théories messianiques.

Izabela Rusinowa

Polak we francuskiej osadzie w Teksasie

Emigranci, którzy po 1831 r. opuścili ziemie polskie, mieli różne losy. Niektórzy wstępowali do Legii Cudzoziemskiej i walczyli w Algierii, sporo otrzymywało zasiłki od rządu francuskiego i angielskiego, inni zaś starali się zdobyć zawód, kończyli studia techniczne. Wśród tych ostatnich znalazł się zapomniany trochę przez badaczy Kalikst Wolski, inżynier, pisarz, podróżnik. On to – zaprzyjaźniony z Victorem Considérante – towarzyszył pierwszej grupie osadników francuskich w 1855 r. w organizowaniu na terenie Teksasu falansteru, tj. stowarzyszenia rolniczo-przemysłowego zgodnego z koncepcjami Fouriera. Relacje Wolskiego, pozwalają na zapoznanie się z tym ciekawym eksperymentem francuskich socjalistów przeprowadzonym na ziemi amerykańskiej.

Rozwojowi kapitalistycznej gospodarki na terenie Francji i Stanów Zjednoczonych oraz związanej z tym walce klas i pauperyzacji powstającej klasy robotniczej towarzyszył w pierwszej połowie XIX w. rozwój poglądów filozoficzno-społecznych dotyczących organizacji i regulacji stosunków międzynarodowych i międzyludzkich. Zastanawiano się nad takimi relacjami społecznymi, które doprowadziłyby do uszczęśliwienia jednostki we współczesnym społeczeństwie, dając jej wszechstronną możliwość spełnienia pragnień i wykorzystania zdolności poprzez działanie we wspólnocie. Jedną z koncepcji, którą starano się realizować w rzeczywistości francuskiej i amerykańskiej, wywodziła się z pism Ch. Fouriera (1772–1832). Zgodnie z założeniami Fouriera ustrój społeczny miał się opierać na wspólnotach rolniczo-przemysłowych nazwanych przez niego falangami. Wspólna praca, zamieszkanie, wspólne wychowanie dzieci, wspólna własność produktów i odpowiedni ich podział łączyć miało z nieustannym rozwijaniem się jednostki i jej zainteresowań, gdyż w skład tego typu wspólnoty wchodzić mieli ludzie o różnych zawodach i uzdolnieniach.

W praktyce teorii Fouriera starał się wprowadzać w życie i przez lata je propagować jego uczeń Victor Considérant (1803–1893). Była to nadzwyczaj interesująca osobowość. Przez kilka lat redagował pisma „Phalanga” i „La Reforme Industrielle”, w których nawoływał do tworzenia wspólnot dla 1100 osób dla wspólnego uprawiania ziemi i rzemiosł. Wybrany na posła 14 kwietnia 1849 r. (po wydarzeniach czerwca 1848) przedstawił zgromadzeniu francuskiemu projekt organizacji falansteru dla 300 osób w okolicach Paryża. Miało to pomóc francuskiej, a raczej paryskiej klasie robotniczej w rozwoju osobowości i godziwym, dostatnim życiu. Nie uzyskawszy odpowiedniego poparcia finansowego dla realizacji tego zamierzenia na terenie Francji i stanąwszy w opozycji do Napoleona III postanowił swój eksperyment przeprowadzić na terenie Stanów Zjednoczonych, skąd dochodziły go wiadomości o udanych już próbach tworzenia wszelkiego rodzaju wspólnot religijnych i rolniczych. Znał z prasy i z prywatnych listów efekty działania Georges Ripleya i jego żony Sophie, którzy w latach 1841–1846 stworzyli Brook Farm (The Brook Farm Institute of Agriculture and Education) dla przeniesienia do Nowej Anglii transcendentálnych ideałów. Considérant chciał je urzeczywistniać poprzez pracę intelektualną i ręczną. Brook Farm zlokalizowano o 9 mil od Bostonu, w West Roxbury. Posiadłość liczyła 192 akry ziemi. Założyło ją 15 osób, a w końcowej fazie działalności zamieszkiwało w niej około 200 osób. Wielu z nich nigdy nie zajmowało się rolnictwem i była to jedna z przyczyn jej upadku, jaki nastąpił po pożarze budynków. Farma ta posiadała własne pismo tygodniowe „Harbinger” (1845–1847). Działalność Brook Farm wskazywała Considérantowi na możliwość i realne korzyści wynikające ze wspólnoty rolniczo-intelektualnej.

Miał też Considérant informacje o podobnych udanych eksperymentach, prowadzonych przez gorącego zwolennika idei Fouriera w Ameryce Alberta Brisbane’a (1809–1890), który od 1839 r. organizował na terenie Stanów społeczność fourierowskie, a w 1840 r. opublikował w języku angielskim pracę swego mistrza. Brisbane współpracował także z wydawcą New York Tribune, który ofiarował mu możliwości druku w swojej gazecie. Horacy Greely popierał

też wydawanie pism periodycznych „Future“ i „Phalanx“. Od lat 40-tych XIX w. działała z powodzeniem założona przez Brisbane'a „North America Phalanx“, położona w pobliżu miejscowości Red Bank w New Jersey, której rolnicze produkty sprzedawano w mieście New York.

Posiadając wiadomości zarówno z listów jak i prasy o udanych poczynaniach wspólnot fourierowskich w Ameryce Północnej, Considérant zrażony do rządów Napoleona III postanowił również w 1852 r. zrealizować w praktyce swoje własne zamierzenia i ideały. Wybrał się więc do Stanów, by zapoznać się na miejscu z organizacją falansteru w New Jersey i znaleźć odpowiednie miejsce dla osadników francuskich i belgijskich. W New Yorku otrzymał pomoc od Alberta Brisbane'a i konno przemierzył zachodnie tereny nowo włączonego do unii amerykańskiej stanu Teksas. Po powrocie do Paryża opublikował „Au Texas, le premier rapport de nos amis“, dzieło pełne entuzjazmu dla klimatu, ziemi i mieszkańców tego nie zasiedlonego jeszcze przez białych osadników stanu.

Szybko też dzięki dobrej propagandzie znalazła się spora grupa akcjonariuszy gotowych finansować wyprawę i osiedlenie się w Teksasie kolonistów, którzy po pewnym czasie mieli wraz z procentami oddać zaciągnięte kapitały. W Belgii i Francji powstałe stowarzyszenie dysponowało 300 tys. dol. kapitału zakładowego. Considérant stojący na czele powstałej kampanii osadniczej nakazał zakupić swemu wysłannikowi 5700 akrów ziemi w Teksasie. Znalezione także, jak się wydawało, odpowiednich i chętnych kolonistów, którzy mieli wyjechać do Teksasu i potem swoją pracą spłacać procenty zaciągniętej na osiedlanie się w Ameryce pożyczki. Przewidywano, że początkowo wyśle się do Teksasu około 300 ludzi – rzemieślników, rolników, ogrodników, artystów, by tam wspólnie żyli i pracowali. Zakładano, że kolonia ta miała być schronieniem dla *znacznej części prześladowanych i malkontentów spod władzy Napoleona III*.

W końcu roku 1854 towarzystwo akcyjne, na czele z Considérantem, zgromadziło pierwszą grupę chętnych do wyjazdu i wysłało ich statkiem do Nowego Orleanu. Tutaj oczekiwał ich zwerbowany na tłumacza i opłacany przez

Considérinta Kalist Wolski, który miał doprowadzić przybyłych Francuzów do zakupionej ziemi, znajdującej się w pobliżu miasteczka Dallas. Tam jeden z akcjonariuszy, J. Cantagrel, przygotowywał budynki dla kolonistów. Wiadomości o pierwszych poczynaniach osadników francuskich w Teksasie oraz ich kłopotach posiadamy z zapisków Kaliksta Wolskiego.

Wydaje się, że w tym miejscu warto przybliżyć sylwetkę tego Polaka. Kalist Wolski (1816–1885) urodzony na lubelszczyźnie, po ukończeniu szkół pijarskich brał udział w powstaniu listopadowym służąc w 5-tym pułku strzelców pieszych. Na emigracji we Francji przez 6 lat pracował w drukarni jako korektor, a po skończeniu studiów politechnicznych zbudował tamę na rzece w mieście Dippé. Był także twórcą planów kolei żelaznej między Bordeaux, Besançon i Milhause. Ścisłe związał się z ruchem socjalistów francuskich i Considérintem. W 1852 r. opuścił Francję i udał się do Stanów Zjednoczonych, gdzie pracował i podróżował. W 1860 r. decyduje się na powrót do kraju. W Galicji otrzymuje posadę w administracji dróg bitych. On i jego córka zawierają przyjaźń z Heleną Modrzejewską. Wolscy rezygnują z udziału w wyprawie Modrzejewskiej do Kalifornii. Sam Kalist staje się natomiast opiekunem domu Modrzejewskiej w Krakowie, a jego córka Anna w Paryżu opiekuje się synem Modrzejewskiej.

Wolski sporo pisał. Publikował swoje wspomnienia z podróży amerykańskiej w „Kłosach” w latach 1865–67 i w „Kronice Rodzinnej”. Jako jeden z pierwszych zapoznawał polskich czytelników z realizowanymi w Ameryce ideami Fouriera. W 1876 r. w Londynie i Lwowie ukazał się jego pamiętnik „Do Ameryki i w Ameryce”. Większość jego wspomnień amerykańskich dotyczy udziału w organizacji francuskiej grupy osadniczej kierowanej przez Considérinta w Teksasie. Zachowane notatki, uzupełnione późniejszymi refleksjami, pozwalają poznać nieznane szczegóły życia pionierów zagospodarowujących Teksas i pragnących przy tym zrealizować pewne idee społeczne. W jego notatkach zachowało się szczególnie dużo wiadomości o podróży i komunikacji na terenie Teksasu oraz o pierwszych kłopotach osadników europejskich stykających się z innym klimatem, florą i fauną.

V. Considérant starał się maksymalnie dobrze przygotować do tworzenia rolniczego falansteru. Sam skorzystał z uwag Brisbane'a i nakazał również Wolskiemu zapoznać się dokładnie z organizacją i pracą stowarzyszenia znajdującego się w New Jersey. W Europie zgromadzono spory fundusz założycielski oraz ludzi, którzy – mając różne zawody – mogli być przydatni w tego typu wspólnocie rolniczej. Wyjeżdżali oni zaopatrzeni w Europie w narzędzia, flance drzew i krzewów oraz nasiona warzyw. Poza tym mieli wiele zapału.

Pierwsza grupa osadnicza w liczbie 34 mężczyzn przybyła z Antwerpii do Nowego Orleanu na statku „Lexington” w lutym 1855 r. Po trzydniowym przymusowym wypożyczeniu, w trakcie którego rozładowywano statek, po zorientowaniu się w brakach zaopatrzenia, w ciągu następnych 10 dni zakupiono w Nowym Orleanie namioty, żywność i niezbędne dla dalszej drogi drobiazgi. Całe towarzystwo razem ze sprzętem na statku „South America” udało się do Galveston, *najważniejszego i najbliższego portu w Texas*. W trakcie tej nowej podróży *czas był piękny, bardzo gorący i przebywali na pokładzie, by się lepiej zaklimatyzować*. Był to bowiem początek marca. W Galveston przebywali następnych kilka dni po to, by wynająć przewodnika i dopytać się o miejsce ich przeznaczenia. Map tego stanu jeszcze nie było. Considérant zakupił dla przyszłej swej osady ziemie leżące o 3 mile od małego wówczas miasteczka Dallas leżącego nad Trinity River, w części północno-wschodniej stanu. Po przeprowadzonej naradzie osadnicy postanowili, że następnym punktem ich drogi będzie miasto Houston. Tam chciano kupić ogród potrzebny dla zasadzenia flanc drzew i krzewów przywiezionych z Europy, *żeby później przywieźć je do farmy oraz kupić kilka wozów i kilkanaście par wołów pod prowiant i inne pakunki i tak puścić się na piechotę przez lasy i pustynie*.

W Houston przy pomocy adwokata kupiono na nazwisko Considéranta ogród wraz z domem. Posiadłość była położona 5 km od miasta, w pobliżu zatoki. Domek z ogrodem miał służyć w przyszłości i innym kolonistom, których kompania wysła do Teksasu. Natychmiast wspólnie zasa-

dzono drzewa i krzewy i zostawiono dla pilnowania tego majątku dwóch kolonistów-ogrodników. Część ogrodu przeznaczono na warzywa, których brak już odczuwali.

Dla dokonania dalszych przygotowań do wędrówki przez Teksas wynajęto emigranta węgierskiego, który przybył na kontynent amerykański wraz z Kossuthem, znał angielski i w jakiejś mierze miejscowe obyczaje. Wspólnie w pobliskich farmach kupiono konie i woły, stwierdzając przy okazji, że nie ma tam formy targów-jarmarków znanych im z Europy. Konie potrzebne im były dla *wyszukiwania i spędzania co rano rozproszonych na noc, dla paszenia się wołów.*

Francuzi poznawali nieznane im zwyczaje amerykańskie – powszechną gościnność (*zwyczaj upoważnia każdego przechodzącego do kolonisty zasiadać przy stole bez ceremonii i zjadać to, co się na nim znajduje*), jedzenie *smażonej słoniny i placków z kukurydzianej mąki z kawy czarnej bardzo lekkiej na sposób niemiecki parzonej lub herbaty takiego samego prawie koloru jak czarna kawa.* Poznawali także przyrodę, strach przed węzami i wartość amerykańskiego pieniądza.

Zakupiono 3 konie i 20 wołów oraz wozy, na które załadowano całą żywność, materiały, narzędzia, nasiona, dobytek kolonistów oraz proch, uzbrojenie, beczki na wodę i whisky. 1 kwietnia 1855 r. cała wyprawa ruszyła z Houston do Dallas. Droga zajęła im 32 dni. Konwój liczył 4 wagonierów prowadzących woły z dobytkiem francuskich osadników oraz 33 ludzi. K. Wolski wspomina, że na czele *tej małej armii idącej wypowiadać wojnę nieuprawnej ziemi i gadom niesiono busolę, obok szło kilku cieśli i rolników z siekierami za pasem dla torowania drogi przez zarośla i parowy.* Pochód szedł wolno, dostosowując się do szybkości marszu wołów. Na noclegach okopywano namioty głębokimi rowkami, by zabezpieczyć się od węży. W czasie drogi, niezależnie od kłopotów z wołami, węzami i wodą podróżnicy natrafili na pożar traw (*Rzuciliśmy się wszyscy do szpadli, do siekier i zaczęliśmy torować szeroką drogę dla wołów i wozów usuwając gorejącą trawę*). Przerazili ich także Indianie. Wydaje się, że podobne kłopoty przeżywali o dwa lata wcześniej przybyli do Teksasu osadnicy z ziem polskich. Po drodze zresztą Francuzi spotkali osadnika polskiego i słyszeli też o innych – rolnikach i dwóch naukowcach.

W końcu 3 maja doszli do Réunion, tak nazywała się zakupiona przez Considéranta ziemia mająca być farmą wszystkich kolonistów decydujących się na realizowanie koncepcji wspólnoty-falansteru. Przebywał tutaj już od pięciu miesięcy Cantagrel, również zwolennik idei fourrierowskich, były deputowany do zgromadzenia francuskiego i bliski współpracownik Considéranta. On to – mając odpowiednie upoważnienie Considéranta i rady z Brukseli – kupił ziemię w Teksasie i w oczekiwaniu na przybycie pierwszych kolonistów przygotowywał wraz z zatrudnionymi amerykańskimi domy dla przybyszów. 4 maja 1855 r. doszło do połączenia się pionierów i pierwszych rozczarowań. Przybysze wyobrażali sobie, że czekają na nich w miarę wygodne domki, gdzie będą mogli odpocząć po trudnej drodze. Rzeczywistość była inna. Cantagrel – zgodnie z fourrierowską wizją – nakazał amerykańskim robotnikom zbudowanie dużego jednego domu. *A przez całą szerokość domu ciągnie się szeroka sień. Około czterech ścian zewnątrz są tak zwane werandy (obszerne ganki). Wewnątrz zaś cztery duże sale bez drzwi i okien, wedle zwyczaju w Texasie po wsiach przyjętego. W sali jadalnej stoi długi stół, naokoło ławki.* Natychmiast postanowiono przystąpić do budowy oddzielnych pomieszczeń dla kolonistów, tak by większość miała swe własne, niezależne mieszkania. W osadzie Réunion postanowiono zgodnie stosować wzorce organizacyjne sprawdzone w North American Phalang, łącznie z cotygodniowym wyborem zatrudnienia przez osadników. Ze względu na klimat przyjęto też miejscowe zwyczaje pracy. *Robota czy ręczna czy umysłowa odbywa się tutaj od czwartej z rana do dziesiątej przed południem i znowu od trzeciej do wieczora.*

W swoich planach osadnictwa w Teksasie Considérant pragnął stworzyć kilkanaście stowarzyszeń rolniczych, które były *pomieszczone niedaleko siebie, dzięki temu mogłyby czasami się wspierać a potem za 6, 8 lub 10 lat, skoro by wszystkie te stowarzyszenia doszły do pewnego punktu dojrzałości, sformować jeden lub trzy Falanstery na wielką skalę, to jest takie, jakie były wskazane przez Fouriera w jego dziełach, czyli Stowarzyszenia pracy, talentu i kapitału.* Dlatego też – zgodnie z zaleceniami Considéranta – starano się kopiować

zwyczaje sprawdzone w New Jersey. Powołano odpowiednią radę kolonii mającą decydować o sprawach codziennego życia. Zorganizowano – jak wyjaśnia Wolski – giełdę to jest zespół *układów powszechnych, na których każdy ze stowarzyszonych podejmie się wykonać pewną pracę, użyteczną dla ogółu kolonii przez cały tydzień następny*. Sprawą najpilniejszą było stawianie domów i zagospodarowanie posiadanego terenu. Wolskiego przeznaczono do załatwiania interesów kolonii w miasteczku Dallas, a całością spraw z ramienia rady, do czasu przybycia Considéranta, kierował Cantagrel. Po jedenastu dniach od chwili przybycia do Réunion Wolski zanotował, że prace przy stawianiu domów idą wolno. Przyczynę widział w powolności i dokładności Francuzów i Belgów, którym brakowało szybkości działania Amerykanów: *Złośliwie stwierdził bowiem, że w odróżnieniu od osadników Amerykanin jest nadzwyczaj czynnym, wszystko prędko robi, prędko buduje, prędko żyje a myśli najpierw o użyteczności*. Koloniści mieli też spore kłopoty z przystosowaniem się do klimatu, jedzenia i nie widzieli żadnych rezultatów swoich prac rolnych. Próbowali początkowo gospodarować metodami wyniesionymi z Europy. Nie znali jeszcze techniki rolniczej kraju południowego. Posadzono oddzielnie kukurydzę i przygotowano ogród warzywny. Pomimo starannej uprawy słońce szybko wypaliło warzywa. Okoliczni mieszkańcy, do których zwrócono się w końcu po radę, nakazali sadzenie warzyw między kukurydzę, której liście chronią inne sadzonki przed słońcem. Podobnych błędów popełniono sporo. Doświadczenie bywało kosztowne i zniechęcało do dalszych prac – tym bardziej, że zbliżało się upalne lato. Również nie zadowalało jedzenie oparte na mięsie i chlebie kukurydzyanym. Jarzyn prawie nie było.

Klimat, nieznajomość języka angielskiego, brak kobiet, oddalenie od kraju, ciężka praca utrudniały zachowanie równowagi skazanym niejako na siebie kolonistom. Sytuacja poprawiła się nieco, gdy do Réunion przybył 20 czerwca 1855 r. Considérant z żoną i teściową, przywoząc żonę Cantagrela i dwóch ex członków francuskiej izby prawodawczej. Żona Considéranta, bogata i młoda kobieta godziła się wraz z mężem realizować idee nowego stowarzyszenia rol-

niczego. Wedle relacji Wolskiego, romantycznie pragnęła stać się nie tylko pełnoprawnym członkiem tej nowej społeczności opartej na pracy rąk własnych, lecz i swoim zapalem zachęcać innych do wytrwałości. W trakcie wędrówki z Houston do Dallas stała się nawet kucharką, a zamierzała też pracować razem z innymi w Réunion. Po swoim przybyciu do Réunion – zachwycona nieznanymi jej warunkami życia na farmie – wykorzystwała znajdujący się w pobliżu kolonijnych zabudowań mały lasek cedrowy i tam stworzyła swego rodzaju salon i, jak wspomina Kalikst Wolski, *często też do późnej nocy, to do pierwszej lub drugiej po północy toczyły się w salonie lasu cedrowego nadzwyczaj zajmujące, niekiedy nawet wysoko uczone rozmowy, najczęściej zaś lekkie i dowcipne gawędki.*

Ten romantyczny salon nie na długo poprawił nastrój osadników, którzy coraz gorzej czuli się w gorącym klimacie Teksasu. Przerazał ich klimat, brak komunikacji i duże odległości. Poczta przychodziła i odchodziła z Dallas raz w tygodniu. Osadnicy, oddaleni od bliskich tracili zapał do pracy i wiarę w poprawę swego losu, a w ich prymitywnym życiu brakowało wielu rzeczy, do których przywykli w Europie. To wszystko nie wróżyło od początku dobrego rezultatu kolonii. Nie pomogło też przybycie 17 lipca do osady nowych 75 osadników przyprowadzonych przez dr Savardana, chociaż sporo wśród nich było kobiet, żon kolonistów. Wraz z tymi nowymi osobami do Réunion doszła niezgoda. Wedle relacji Wolskiego zaczęła się ona jeszcze w trakcie podróży morskiej. *Żony towarzyszące mężom zaczęły z sobą niesmaki, co było powodem często kłótni ich małżonków.* Kłótnie te wzmogły się w trakcie niewygodnej drogi do osady, szczególnie gdy przyłączył się do grupy krawiec nazwiskiem Maget. *Utworzył sobie partię krytykującą wszystkie czyny dowódcy kolumny i tych, co go otaczali.* Podzielona w swych opiniach grupa, niezadowolona z podróży, odległości, zmęczona latem i marszem z trudem dotarła do Réunion. Przybyli wtedy rzemieślnicy, rolnicy, trochę inteligencji i ludzi wolnych zawodów. Pochodzili z Francji i Szwajcarii. Wraz z nimi zaczęły się choroby wynikające z marszu i zmian klimatu. Wolski pod datą 20 sierpnia zanotował iż zmarło dwóch osadników – Szwajcar

i Francuz. Na dodatek zaczynało brakować w okolicy pitnej wody i nadeszły wiadomości o wyczerpywaniu się w pobliskim miasteczku zapasów soli a susza nie pozwalała na szybki dowóz zapasów. Upały wzmagaly zniechęcenie panujące wśród kolonistów, którzy nie widzieli dla siebie żadnych perspektyw. Coraz więcej osób chorowało, a do 1 września zmarło 6 nowych osadników, co musiało wywołać nastroje strachu i zagrożenia dla reszty. Wywoływało to wszystko nowe kłótnie i nieporozumienia, szczególnie, że brakowało soli. Coraz więcej osób pisało do Europy przedstawiając swoją beznadziejną sytuację, co nadzwyczaj źle wpływało nie tylko na akcjonariuszy całego przedsięwzięcia ale również na potencjalnych przyszłych osadników.

Considérant nie tracił nadziei. Spodziewał się, że upały i susza miną a sytuacja ulegnie poprawie, gdy w październiku dołączą nowi osadnicy. Tak się jednak nie stało. Kilku malkontentów z żonami opuściło Réunion i przeniosło się do Dallas, gdzie kupili na kredyt domy, a jeden z nich założył nawet oberżę. Plany Considéranta co do tworzenia falansterów musiały w tej sytuacji ulec zmianie. Nie był on w stanie zapobiec wszystkim waśniom, nie potrafił dobrze kierować ludźmi, wierząc jedynie w ich dobrą wolę. Notatki Wolskiego stają się coraz smutniejsze. Zmienia on zdanie co do realności całego tak dobrze zapowiadającego się pomysłu. W listach z Europy coraz częściej nadchodziły wiadomości, że zniecierpliwieni akcjonariusze zamierzają przyjechać i odebrać swe kapitały wydane na zakup ziemi. W Réunion starano się jakoś przetrwać. Zbierano dzikie winogrona i robiono kwaśne wino, część gruntu ogrodzono, oczyszczono z traw, zbudowano budynki. Stąd też sama posiadłość zyskała na wartości. Ale już 1 listopada z Belgii przybył jeden ze zdenerwowanych akcjonariuszy i zażądał oddania mu 10 tys. franków. Z braku gotówki oddano mu część ziemi. Przybyły akcjonariusz namówił też kilku Belgów, by u niego pracowali jako robotnicy. Szwajcarzy, którzy przyłączyli się do Réunion, widząc rozprzężenie i nieład w osadzie, powoli odchodzili od wspólnoty, wyszukiwali sobie w pobliżu odpowiednie dla nich kawałki ziemi i tam się osiedlali. Rada kolonii nie miała wątpliwości, że sam eksperyment się kończy. Considérant jednak nie tracił na-

dziei. Nabył w okolicy Austin, w południowej części Teksasu, kilka tysięcy akrów i tam zamierzał się przenieść. Tym razem wybrał obszar, przez który stale płynie rzeka, co, jak sądził Wolski, pozwoli mu na lepsze zagospodarowanie się. Na miejscu w Réunion pozostawiono Cousina, który po sprzedaży posiadłości miał spłacić akcjonariuszy. *Ci zaś z przybyłych akcjonariuszy i robotników, którzy pilnie pracowali przez te sześć miesięcy, zostali sownie nagrodzeni.* Sam Wolski, otrzymawszy zapłatę, 15 listopada wyjechał z Réunion. Wspólnota się rozpadła, chociaż przetrwała jeszcze 4 lata. Ziemia falansteru uległa całkowitej parcelacji.

Interesujące są wnioski Wolskiego, który omawia przyczyny niepowodzenia tego eksperymentu rolniczego. Sądził on, że *Europejczycy, a szczególnie Francuzi, nie są jeszcze dojrzały, aby używać dobrodziejstw wypływających ze stowarzyszenia, nade wszystko jeżeli kobiety bez pewnego wychowania się w to wmieszają.* Nie miał też wątpliwości, że gdyby był to eksperyment amerykański, gdzie przebywałyby bardziej wykształcone kobiety, to osada przetrwałaby wszystkie kłopoty. Considérant bowiem nie rozważył dokładnie wyboru miejsca osiedlenia się dla grupy rolniczej. Doszły do tego z pewnością sprawy klimatu i choroby trapiące osadników.

Do wniosków Wolskiego można dodać inne, a przede wszystkim brak energii samego Considéranta, który nie potrafił zmusić osadników do spokoju i przeczekań trudności związanych z pierwszym rokiem zagospodarowania się w warunkach klimatycznych i glebowych innych niż europejskie. Sprawdził się jako organizator samego przedsięwzięcia, natomiast zawiódł jako kierownik grupy pionierów, idealistycznie wierząc w mądrość kierowanych przez siebie ludzi. Nie potrafił ani narzucić im swego zdania, ani przekonać o potrzebie pracy dla dobra ogólnego. Być może zawiódł dobór ludzki. Koloniści, których nazwisk w większości nie znamy, nie zdawali sobie sprawy z trudności samej wyprawy i ciężkiej fizycznej pracy, jaka ich na miejscu w Teksasie czekała. Wielu z nich nie miało nic do czynienia z pracą na ziemi, wielu było ludźmi wolnych zawodów, którzy łatwo zrażali się powstałymi trudnościami, co już w założeniu chyba nie gwarantowało Réunion sukcesu,

zwłaszcza że pierwotny skład ludzki nie wytrzymał trudów osadniczych nawet przez pół roku. Interesujące jest natomiast, że wielu spośród tych kolonistów – po założeniu własnych farm, warsztatów czy kupieckich sklepów – osiągnęło z biegiem czasu sukces. Inni, posiadający kapitały własne, wrócili do Europy. Tym bardziej uderza więc umiejętność przystosowania się do warunków Teksasu grupy polskich rolników z opolszczyzny, wskutek czego do dnia dzisiejszego przetrwała Osada Najświętszej Marii Panny.

Sam Considérant przesiedlił się do San Antonio, gdzie otrzymał obywatelstwo amerykańskie. W 1869 r. wrócił do Europy i stał się propagatorem ruchu spółdzielczego. W biedzie i zapomnieniu zmarł w 1893 r. Sporo badaczy twierdzi, że nieudane tworzenie wspólnot opartych na wzorach fourierowskich doprowadziło do ukształtowania się ruchu spółdzielczego, w którym nie było podziału na robotników i akcjonariuszy, a każdy pracował w zorganizowanej wspólnie firmie, ponosząc wszelkie konsekwencje finansowe wynikające z produkcji zarówno hodowlanej jak i przemysłowej.



Anna Landau

Geneza i program partyzantki miejskiej w Brazylii

O partyzantce miejskiej wie się na ogół niewiele. Czytelnicy gazet dowiadują się co jakiś czas o nowym zamachu terrorystycznym, porwaniu samolotu, zajęciu ambasady, do którego przyznaje się czasami jedna z partyzanckich organizacji. Zwykle jednak podaje się to jako sensację lub ciekawostkę, nie wnikając głębiej w zagadnienie współczesnych ruchów terrorystycznych.

Pisząc o partyzantce miejskiej w Brazylii w latach sześćdziesiątych, chciałabym przedstawić główne przyczyny jej powstania i ideologię. Aby zrozumieć rozkwit nielegalnych grup partyzanckich w Brazylii, trzeba najpierw scharakteryzować ówczesną sytuację polityczną w tym kraju.

Brazylia została dwukrotnie dotknięta wojskowym zamachem stanu. Pierwszy miał miejsce w dniu 31 marca 1964 r. Rząd demokratyczny został zastąpiony wojskowym, na czele z marszałkiem Castello Branco. Zamach wojskowy miał przyczyny przede wszystkim gospodarcze. Gospodarka Brazylii przed zamachem przedstawiała się niewesoło. Z roku na rok pogłębiała się inflacja. Trudna sytuacja panowała w handlu zagranicznym. Stale pogarszał się bilans handlowy kraju. Rząd dotychczasowego prezydenta Goularta nie miał programu wyprowadzenia kraju z kryzysu. Mimo szumnych zapowiedzi wzrostu tempa rozwoju gospodarczego, malało ono gwałtownie. Niezadowolenie w kraju rosło. Pogorszyły się warunki życia robotników, których płace systematycznie spadały. Nawet burżuazja zaczęła już odczuwać skutki kryzysu. Przejęcie władzy przez wojskowych ułatwił fakt, że poprzedni prezydent, jako człowiek zbyt ugodowy i niezdolny do stłumienia wystąpień mas i zaprowadzenia w kraju porządku, nie cieszył się zaufaniem władz USA. Biały Dom natychmiast poparł przewrót wojskowy.

Armia brazylijska, tak jak większość armii Ameryki Łacińskiej, zajmowała się głównie polityką wewnętrzną.

Kraje latynoskie niemal nigdy nie toczyły wojen, a więc jedyną szansą wybicia się dla oficera, zwłaszcza wyższego stopniem, było znalezienie sobie innego pola działalności niż tradycyjna obrona granic. Typową domeną działalności stała się właśnie polityka wewnętrzna. Armia brazylijska była zawsze nastawiona antydemokratycznie, antylewicowo, a według niektórych opinii dochodziły w niej nawet do głosu tendencje faszystujące.

Zamach w 1964 r. został przeprowadzony w imię doktryny *Bezpieczeństwa Narodowego*, której twórcą był generał Golbery do Couto e Silva. Podstawową tezę doktryny był podział świata na dwa bloki: tradycyjny, demokratyczny i chrześcijański Zachód oraz komunistyczno-materialistyczny Wschód. Między tymi dwoma blokami miał istnieć antagonizm, a największym problemem Zachodu była obrona przed imperializmem przeciwnika. Rola Brazylii w ewentualnym konflikcie miała znaczenie niezmiernie istotne, ponieważ stanowiła najsilniejsze państwo bloku zachodniego w Ameryce Południowej. Przeciwnik, jak zakładano, skoncentruje swe ataki właśnie na Brazylię, by ją osłabić i wyrwać z bloku państw zachodnich. Nacierający imperializm wrogów Zachodu chciał zyskać jak największe wpływy w Brazylii, popierając i tworząc organizacje kierowane z zewnątrz. Tolerowanie więc jakichkolwiek ugrupowań opozycyjnych, choćby najluźniej związanych z ideologią lewicową, byłoby równoznaczne niemal z klęską całego bloku. Celami narodowymi powinno być dążenie do jak największej suwerenności, niezależności, pogłębiania współpracy z innymi krajami Ameryki, przy jednoczesnym utrzymywaniu ścisłej więzi z USA, jako najsilniejszym państwem bloku i głównym obrońcą humanitarnych i demokratycznych idei Zachodu.

Doktryna *Bezpieczeństwa Narodowego* wymagała wyjścia z kryzysu i szybkiego przyspieszenia rozwoju gospodarczego. Rozwój był konieczny dla utrzymania spokoju społecznego, wzmocnienia prestiżu narodowego, a przede wszystkim miał stworzyć bazę dla utrzymania silnej armii, niezbędnej do obrony przed domniemanym agresorem ze Wschodu. Rządy wojskowe wykorzystały to dla hasła propagandowego: *Kto za rozwojem, ten z rządem*. Tłumaczono

społeczeństwu, że ci, którzy chcą rozkwitu Brazylii, popierają rząd. Ci, którzy występują przeciw rządowi, nie chcą, by ich kraj się rozwijał.

Generał Golbery twierdził, że jest zwolennikiem demokracji. Była to jednak demokracja rozumiana dość szczególnie. Według niego krajem powinna rządzić elita, w tym wypadku wojskowi, a masy powinny zostać odsunięte od władzy, ponieważ zbyt mało znają się na polityce i nie rozumieją własnych interesów. Armia – obejmując władzę – powinna dążyć do jak najszybszej integracji narodowej. Państwo było z założenia jedynym interpretatorem aspiracji społeczeństwa, a więc z samej definicji nie mogło się mylić. W imię interesów całego narodu rząd wojskowy reprezentujący to państwo powinien móc działać jak najbardziej efektywnie. Aby osiągnąć cel integracji, trzeba rozciągnąć kontrolę na całe społeczeństwo, nie dopuścić do rozprzężenia i wywrotowości, co mogłoby zagrozić nie tylko interesom państwowym, ale i narodowym. Państwo stało na usługach narodu. Państwo i rząd praktycznie są tym samym – ten, kto występowałby przeciw rządowi, zwracałby się jednocześnie przeciw własnemu narodowi. Aby zapewnić bezpieczeństwo w kraju, należało pozbyć się elementów antyrządowych, nawet jeśli środkami do osiągnięcia celu miałyby być represje i ograniczenie wolności osobistej. Tymczasowe ograniczenia, według tej teorii, służyły krajowi i gwarantowały późniejszą wolność całego narodu, a nie doraźną poszczególnych jednostek.

Zamach wojskowy przebiegał pod hasłem obrony konstytucji, jednak demokratyczna konstytucja brazylijska nie była odpowiednia dla planów nowych władz, których zamiarem było wprowadzenie w kraju dyktatury. Wobec tego ogłaszano stopniowo tak zwane *Akty Instytucjonalne*, które – nie znosząc konstytucji – uchylały wiele z jej postanowień. Mimo formalnego zachowania konstytucji, kongresu, niezależnej władzy sądowniczej, wszystkie organy liberalnego państwa znalazły się pod kontrolą władz wojskowych i stały się tylko przykrywką dla stopniowo wzrastającego terroru.

Politycy wojskowi zreformowali wkrótce po dojściu do władzy politykę gospodarczą kraju. W wyniku reformy Brazylia zaczęła powoli wychodzić z kryzysu, niestety kosz-

tem społeczeństwa – które wraz ze wzrostem zamożności państwa – ubożało. Powodowało to oczywiście dalsze narastanie niezadowolenia, które nie mogło znaleźć ujścia w legalnej działalności politycznej, bowiem po przewrocie wojskowi rozwiązali wszystkie istniejące partie polityczne. Stworzono na ich miejsce dwie inne – prorządową i opozycyjną. Jak twierdzili złośliwi, jedyna różnica między nimi polegała na tym, że partia opozycyjna na każdą propozycję prezydenta odpowiadała *tak*, podczas gdy prorządowa *tak, ekscelencjo*.

Tymczasem wzrastał stopniowo zakres władzy wykonawczej kosztem ustawodawczej. W 1967 r. kongres przyjął nową konstytucję, która zmieniała lub znosiła większość liberalnych ustaw. Jednocześnie wprowadzono nowe prawo prasowe, które odebrało społeczeństwu ostatnią możliwość legalnej krytyki rządu. Jeden z punktów ustawy prasowej mówił: *Władza wykonawcza nie może być krytykowana, ani oskarżana o żadne przestępstwo, nawet w razie istnienia dowodów*.

Wybór w 1967 r. nowego prezydenta – marszałka Costa e Silva – dał pewną nadzieję na „humanizację” rewolucji, co zapowiadał nowy rząd. Jednak wkrótce okazało się, że Costa e Silva kontynuuje politykę gospodarczą i społeczną swojego poprzednika. Początkowa rezerwa dużej części społeczeństwa przekształciła się we wrogość. Niezadowolone były miejskie warstwy średnie, inteligencja, studenci i robotnicy – szczególnie w wielkich zakładach przemysłowych. Nie następowała liberalizacja, spadał poziom życia warstw średnich, malały płace w przemyśle. Przeciw reżimowi wystąpiła też część wyższej hierarchii kościelnej, co miało znaczenie głównie w katolickim społeczeństwie. W sumie rząd miał przeciw sobie niemal wszystkich obywateli, a z drugiej strony przeciw prezydentowi występowała tak zwana „twarda linia” oficerów, która – przestraszona hasłem liberalizacji – uważała, że marszałek niedość energicznie rozprawia się z opozycją.

Sytuacja w Brazylii stawała się coraz trudniejsza. Rząd naciskany z dwóch stron przestał panować nad sytuacją. W 1968 r. w ciągu stosunkowo krótkiego czasu doszło w Brazylii jednocześnie do ogromnych strajków robotni-

czych w wielkim przemyśle, demonstracji studenckich, wystąpień ulicznych, rozkwitu partyzantki miejskiej oraz wzmożonych represji rządu, aż wreszcie pod koniec roku do nowego wojskowego zamachu stanu, o charakterze skrajnie prawicowym.

Pierwszy sygnał do masowych wystąpień dali studenci. Rząd bowiem postanowił za wszelką cenę rozpędzić demonstrację, skierowaną nawet nie przeciw władzy, ale przeciw zbyt wysokim cenom i złej jakości potraw w restauracjach uniwersyteckich. Policja użyła broni. Jeden z demonstrantów został zabity. Stłumienie manifestacji na pogrzebie zabitego przerosło możliwości policji, wezwane zostało wojsko. Na ulicach miast pojawiły się czołgi i patrole wojskowe. Od tej chwili wypadki potoczyły się jak lawina. Organizacja studencka ogłosiła strajk w całym kraju. Po mszy za zabitego studenta wojsko rozpędziło wiernych wychodzących z kościoła. Kuria natychmiast złożyła oficjalny protest. Mimo działań rządu, które miały ułagodzić studentów – np. zmiany regulaminu studiów na bardziej korzystny – nie udało się przywrócić spokoju, tym bardziej, że społeczeństwo jednoznacznie poparło wystąpienia. Nastroj w kraju był taki, że każdy drobiazg mógł wywołać otwarty bunt. Mieszkańcy wielu miast po użyciu przez siły rządowe broni, wrogo odnosili się do każdego noszącego mundur, traktując go jako okupanta i nieprzyjaciela.

W czerwcu 1968 r. nowe demonstracje i strzelanina na ulicach zmusiły władze do zamknięcia uniwersytetów. Po nieudanych pertraktacjach ze studentami prezydent podpisał dekret zakazujący wszelkich pochodów i demonstracji. Zakończyło to okres wystąpień ulicznych, ale niektórzy studenci nie zaprzestali opozycyjnej działalności. Z nich rekrutowała się część partyzantów.

Tymczasem wcześniejsze rozruchy młodzieżowe spowodowały aktywizację robotników, którzy przystąpili do strajków. Największy strajk, w centrum metalurgii Osaco, miał charakter lokalnego powstania. Żądano podwyżki płac, zawarcia nowego układu zbiorowego i dodatków wyrównujących inflację. Fabrykę otoczyło wojsko, rozpoczęła się walka. Przywódcom strajku udało się zbiec, zasilili oni później organizacje partyzanckie. Mimo zwycięstwa sił rzą-

dowych, strajki zaczęły obejmować dalsze środowiska – zarówno robotnicze, jak i urzędnicze.

Do niepokoїв w kraju przyczyniało się również istnienie partyzantki, która rozwijała w tym czasie swoją działalność.

Prezydent był coraz bardziej naciskany przez zwolenników „twardej linii“, by zrobić porządek z siłami destrukcyjnymi w kraju, zrezygnować ze zbędnych pozorów demokracji i wprowadzić stan wyjątkowy. Jednak Costa e Silva, zwolennik umiarkowanych metod, długo nie mógł się zdecydować na ostateczny krok. Przesądził wydarzenia drobny na pozór incydent. Jeden z deputowanych do kongresu z ramienia partii opozycyjnej, reprezentant postępowego ruchu katolickiego, Marcio Moreira Alves, wygłosił przemówienie, w którym między innymi wezwał do bojkotu święta narodowego i namawiał brazylijskie kobiety do zaniechania współżycia z wojskowymi. Rząd uznał to za ośmieszenie armii i zwrócił się do kongresu o ukaranie deputowanego pozbawieniem mandatu poselskiego. Wniosek rządowy przepadł w głosowaniu dużą większością głosów, z czego niemalą część stanowiły głosy posłów z ramienia partii rządowej. Czy rebelia kongresu była bezpośrednią przyczyną zamachu stanu, czy też tylko pretekstem wykorzystanym przez oficerów „twardej linii“ – nie wiadomo.

13 grudnia 1968 r. doszło w Brazylii do nowego, osobliwego przewrotu, zwanego *zamachem stanu* w *zamachu stanu*. Jego osobliwość polegała na tym, że został dokonany przez prezydenta i rząd znajdujący się aktualnie u władzy, w celu umocnienia się na zajmowanych stanowiskach, zniszczenia niewygodnej opozycji i wystąpienia niezadowolonego społeczeństwa. Nie zmieniono ani prezydenta, ani gabinetu, zmianie uległy tylko formy rządów. Władze wydały *Akt Instytucjonalny nr 5*. Zawieszano w nim wszelkie swobody obywatelskie zagwarantowane przez konstytucję. Kongres zawieszono na czas nieokreślony, zgromadzenia stanowe i municypalne wysłano na wakacje. Prezydent otrzymał szereg nowych przywilejów, np. prawo pozbawiania obywateli praw publicznych na okres 10 lat oraz cofania mandatów deputowanym wszystkich szczebli. Zawieszono gwarancje *Habeas Corpus* w przypadkach przestępstw politycznych. Jednocześnie przeprowadzono ogromne czystki

wśród tych, którzy przystępowali do strajków, wśród wydawców opozycyjnych pism, a przede wszystkim wśród polityków. Wprowadzono ostrą cenzurę prasy.

Rozpoczął się długotrwały okres prześladowań. Dla wszystkich stało się jasne, że po zamachu stanu wszelkie legalne formy opozycji są już niemożliwe. W pierwszym momencie reakcja społeczeństwa, wbrew wszelkim oczekiwaniom, była apatyczna. Ludzie zmęczeni destabilizacją życia, strajkami i demonstracjami, przez pewien czas żywili nadzieję, że wreszcie zapanuje spokój. Jednak już wkrótce przekonano się, że zamach nie tylko nie przyniósł powrotu do równowagi, ale wzmożenie terroru i niepokoju, spowodowanych z jednej strony przez represje rządu, z drugiej przez rozwijającą się partyzantkę miejską.

Kiedy zabrakło wentyla bezpieczeństwa, jakim były szczątkowe formy legalnej opozycji istniejące przed zamachem – stosunkowo liberalna prasa i partia opozycyjna w kongresie – ludzie niezadowoleni z istniejącej sytuacji starali się znaleźć inne kierunki działalności. Wiele osób, które w normalnych warunkach uznawało tylko legalne metody działania, znalazło się wśród uczestników lub zwolenników partyzantki miejskiej. W 1969 r. równolegle nastąpił największy rozwój partyzantki i wydanie szeregu dekretnów zaostrzających jeszcze terror rządów. Między innymi wprowadzono karę śmierci za przestępstwa, które zagrażały realizacji celów narodowych. Za takie przestępstwa uznane zostały: czynny, bierny lub pośredni udział w wojnie psychologicznej, propaganda i działalność wywierająca wpływ na poglądy, nastroje, stanowiska i działalność ludzi w duchu sprzecznym z celami narodowymi. Praktycznie można było otrzymać karę śmierci za jakąkolwiek działalność polityczną, która nie podobała się władzy. Przestępstwem było także prowadzenie wywrotowej propagandy z wykorzystaniem środków masowego przekazu, do których zaliczono także konfesjonały. Stworzono potrójny system więzień dla działaczy politycznych. W niektórych z nich można się było znaleźć bez wyroku sądowego, na nieokreślony z góry przeciąg czasu. Oprócz policji działały tajne organizacje mające na celu walkę z opozycją, wśród nich osławiony *Szwadron Śmierci*. Niewinność nie była żadną gwarancją, że

pewnego dnia samemu nie znajdzie się w więzieniu lub wręcz nie będzie się zamordowanym przez tajne służby. Jakakolwiek działalność antyrządowa musiała zakończyć się w najlepszym razie więzieniem. Dlatego najaktywniejsza część opozycji zasiliła szeregi partyzantki, traktując ją często jako zło konieczne.

Nie chciałabym opisywać ani konkretnych akcji partyzanckich, ani historii różnych ugrupowań, które brały w nich udział. Zajmę się raczej podstawami teoretycznymi ruchu partyzanckiego w Brazylii.

Przed wszystkim interesujący jest problem, dlaczego partyzanci brazylijscy zdecydowali się na mniej rozpowszechnioną i bardziej atakowaną przez teoretyków partyzantki, walkę na terenie miast, rezygnując w praktyce (choć nie w teorii) z partyzantki tradycyjnej, wiejskiej. Złożyło się na to wiele czynników. Sama baza społeczna, z której rekrutowali się partyzanci, istniała tylko w miastach. Represje rządów wojskowych dotknęły przede wszystkim miejskie klasy średnie i wykwalifikowanych robotników. Sfrustrowani przywódcy młodzieżowi i robotniczy, dla których wydarzenia grudniowe stanowiły ostateczny kres jakiegokolwiek możliwości legalnej działalności politycznej, skłonni byli przyłączyć się do ruchu, który kontynuował działalność polityczną skierowaną przeciw rządowi. Rekrutowanie partyzantów w środowisku wiejskim od razu na początku działalności grupy, nie miało w Ameryce Łacińskiej żadnych szans powodzenia. Baza społeczna partyzantki nie istniała poza miastem. Chłopi w Ameryce Południowej stanowili społeczność niezwykle ubogą, niewykształconą, zainteresowaną problemem zdobycia żywności na dzień następny, a nie skomplikowaną grą polityczną. Zmiana rządu nie zmieniła nic lub prawie nic w sytuacji chłopów, nie mieli więc oni najmniejszych motywacji, aby narażać swe życie w imię abstrakcyjnej i niezrozumiałej idei. Zarówno partyzanci jak i wojsko, stanowili na wsi równie obcy element i chłopi woleli współpracować z tym, kto w danym momencie był silniejszy – a więc z armią. Zgubiło to między innymi „Che” Guevarę. Partyzanci brazylijscy nie chcieli powtarzać jego błędów.

Aby przenieść partyzantkę na tereny wiejskie, co było założeniem teoretyków, trzeba było najpierw rozpropago-

wać idee, w imię których toczyła się walka. Miała temu służyć „zbrojna propaganda“, czyli akcje zbrojne przeprowadzane w taki sposób, aby odbiły się szerokim echem i znalazły poparcie w społeczeństwie. Zaś przeprowadzanie akcji na terenie wielkiego miasta o wiele łatwiej daje się wykorzystać w celach propagandowych, niż potyczka w nikomu nie znanym zakątku dżungli.

Przeniesienie walk na wieś miało zostać dokonane dopiero na drugim etapie, kiedy udałoby się przekonać społeczeństwo o konieczności takiego typu walki oraz wyszkolić w specjalnych obozach dostateczną liczbę bojowników mogących swobodnie poruszać się w dżungli.

Partyzantka brazylijska, w swej działalności opierała się na pracach teoretycznych „Che“ Guevary, a w jeszcze większym stopniu na książce Regisa Debray'a *Rewolucja w rewolucji*. Z tej ostatniej przejęto koncepcję „propagandy zbrojnej“, pojęcie „ogniska“ partyzanckiego. „Ognisko“ było ruchomym oddziałem działającym na wsi. Na nich miała opierać się cała organizacja.

Tak wyglądał w największym skrócie program działania, na którym bazowały prawie wszystkie grupy guerilli brazylijskiej. Jednak ruch partyzancki w Brazylii, nawet jak na stosunki latynoamerykańskie, był niezwykle rozdrobniony. W ciągu trzech lat powstało i zaginęło około dwudziestu organizacji o różnej wielkości, znaczeniu i orientacji politycznej.

Trzeba stwierdzić, że chociaż programy wszystkich organizacji były podobne, to jednak pewne rozbieżności – czasem bardziej, czasem mniej istotne – uniemożliwiały skonsolidowanie się w jednej grupie, co przyczyniło się do osłabienia partyzantki.

Jakie były punkty programu akceptowane przez wszystkich? Przede wszystkim przyjęcie taktyki walki zawartej w *Mini-podręczniku partyzantki miejskiej* Carlosa Marighelli, najwybitniejszego teoretyka partyzantki miejskiej w Brazylii i w całej Ameryce Łacińskiej, byłego członka KC Partii Komunistycznej Brazylii. Pomijając ściśle techniczne wskazówki, najważniejsze tezy o charakterze politycznym, które głosił Marighella, były następujące: 1) W Brazylii występuje permanentny kryzys polityczny. Trzeba go pogłębiać i przekształcać tak, by doprowadzić do powstania ludo-

wego przeciw rządowi wojskowym. 2) Należy wywoływać na wsi i w miastach tyle akcji rewolucyjnych, by rząd musiał przekształcić władzę polityczną w policyjno-wojskową. Wtedy niezadowolenie ogarnie całe społeczeństwo, a wojskowi w oczach społeczeństwa staną się jedynymi odpowiedzialnymi za wszelkie błędy. 3) Po przekształceniu kryzysu politycznego w walkę zbrojną, a konfrontacji politycznej w konfrontację wojskową, pierwszym celem będzie zburzenie instytucji państwowych i zastąpienie aparatu biurokratycznego uzbrojonym ludem. 4) Taka strategia jest w pełni uzasadniona, ponieważ władze wojskowe w Brazylii powiązane są z imperializmem USA, który jest nieprzyjacielem ludzkości. 5) Strategia wojskowa i polityczna nie mogą być rozdzielane, są to dwie strony tej samej działalności. 6) Działalność partyzancka ma na celu zniszczenie struktury klasowej i wprowadzenie ustroju socjalistycznego.

Wszystkie organizacje partyzanckie uważały się za marksistowskie. Program polityczny, w przeciwieństwie do wojskowego, był mało rozbudowany i inspirowany przykładem Kuby. Oznaczało to oddanie ziemi chłopom, przemysłu – społeczeństwu, prawo do pracy, wywłaszczenie monopolu. Trzy elementy uważane były za centralne – niezależność ekonomiczna i polityczna, wprowadzenie w kraju sprawiedliwości społecznej i wolności osobistej.

Trzeba jednak powiedzieć, że żadna z organizacji partyzanckich nie wypracowała konkretnego programu reform społecznych na wypadek zwycięstwa i przejęcia władzy. O ile wszystkie z dużą dokładnością potrafiły określić, przeciwko komu i przeciwko czemu walczą, to równocześnie nie miały konkretnych propozycji zmian. Nawet najwięksi optymiści spośród partyzantów mogli liczyć na zwycięstwo najwyżej w odległej przyszłości, a w istniejącej sytuacji znacznie ważniejszy był dobry program operacji zbrojnych, niż mgliste projekty przyszłego ustroju. Wobec tego, że ruch został rozbity w 1971 roku, nie osiągnąwszy dojrzałości, program społeczny i gospodarczy nie został nigdy w całości opracowany.

Wszystkie programy organizacji ogłoszono około drugiej połowy 1969 r. Początkowo dyskusja była „antyteoretyczna”. Odżegnywano się od wszelkich sporów, które nie dotyczyły technicznych problemów walki zbrojnej. Koncep-

cje polityczne tworzone w trakcie bezpośrednich działań. Jednak po pewnym czasie debaty przeniosły się także na grunt programów politycznych. Główne problemy wynikały z odmiennego nastawienia różnych organizacji do działalności o charakterze ściśle politycznym, a szczególnie do wzajemnego stosunku partyzantki i partii. W guerilli brazylijskiej wytworzyły się dwa nurty – tak zwany „leninistyczny” i „debray’istowski” czy inaczej „militarystyczny”. Nurt „leninistyczny” podkreślał konieczność powstania partii proletariackiej. Według jego działaczy oddziały partyzanckie stanowiły przede wszystkim zaczątek przyszłej partii. Natomiast „militaryści” negowali konieczność pracy wśród mas, prowadzenia wśród nich tradycyjnej akcji propagandowej i agitacyjnej, koncentrując swe działania na „propagandzie zbrojnej”. Próbowali zredukować strukturę organizacyjną do „ognisk” partyzanckich. Uznawali bowiem tezę Debray’a, że guerilla nie może pełnić tylko ograniczonej roli zbrojnego ramienia partii. Debray twierdził, że partyzantka grupuje osoby o bardzo różnym nastawieniu politycznym i dopiero w trakcie wspólnej walki zacierają się między nimi odrębności partyjne i doktrynalne. Najistotniejszą deklaracją polityczną jest wobec tego sam akt przystąpienia do działalności w oddziale partyzanckim. W ten sposób, stopniowo, armia partyzancka tworzy jedność na bazie wszystkich partii. W wyniku systematycznego procesu armia sama staje się partią, której teoretycznie miała być tylko instrumentem. W rezultacie można stwierdzić, że armia rewolucyjna i partia proletariacka – to jedno.

Jednak, nie lekceważąc różnic między organizacjami, trzeba pamiętać, że więcej je łączyło niż dzieliło. Sprzyjało temu stałe przechodzenie ludzi z jednej organizacji do drugiej, szczególnie wyraźne wśród grup ściśle ze sobą współpracujących. Można wyróżnić trzy takie współdziałające odcłamy. Pierwszy z nich był zgrupowany wokół Marighelli. Należały do niego najbardziej widoczne i dokonujące najwięcej akcji zbrojnych organizacje – m.in. „leninistyczna” ALN (Akcja Narodowowyzwoleńcza), którą kierował sam Carlos Marighella, i wybitnie „militarystyczna” VPR (Ludowa Awangarda Rewolucji) pod dowództwem Carlosa Lamarki. Różniąc się w poglądach na temat partii proleta-

riackiej, zgadzali się w określaniu swej walki jako wojny narodowowyzwoleńczej. Tę wojnę przeciw imperializmowi miano prowadzić głównie metodami partyzanckimi, przy czym ALN bazę swej działalności widziała głównie w klasie robotniczej i chłopstwie, natomiast VPR w warstwach marginalnych miast – niewykwalifikowanych robotnikach, bezrobotnych i mieszkańcach slumsów. Cały odłam zgadzał się co do bezpośrednich efektów propagandowych udanych akcji i wobec tego dokonywał ich stosunkowo wiele. Do typowych działań należały napady na banki, dzięki czemu uzyskiwano fundusze na potrzeby organizacyjne, oraz napady na amerykańskie domy towarowe, z których zabierano żywność i rozdawano następnie mieszkańcom slumsów. Kilkakrotnie doszło do porwań dyplomatów, których wymieniono następnie na więźniów politycznych.

Drugi nurt partyzantki brazylijskiej składał się z organizacji o nastawieniu bardziej ortodoksyjnym wobec marksizmu. Nie uznawał naczelnej roli chłopstwa ani warstw marginalnych. Jako jedyną grupę zdolną do przeprowadzenia rewolucji uważał klasę robotniczą. Organizacje należące do tego odłamu broniły socjalistycznego charakteru rewolucji i hegemonicznej roli klasy robotniczej na wszystkich etapach walki o socjalizm. Niektóre z grup niechętne były w ogóle walce partyzanckiej, propagując raczej polityczną pracę wśród robotników.

Trzeci odłam miał nastawienie maoistyczne i dzięki poparciu wszystkich organizacji tego bloku dla wspólnej ideologii zdołał uzyskać największą jednolitość. Jak każdy ruch maoistowski, największą uwagę przywiązywał on do pracy na wsi. Potępiał akcje zbrojne, przystępując do nich rzadko i w małym zakresie. Wychodził przy tym z założenia, że rozwój pracy wśród mas prowadzi w dalszej przyszłości do tego samego rezultatu, ale przy znacznie mniejszych stratach własnych.

Guerilla brazylijska nie stworzyła bazy społecznej dostatecznie dużej, by przetrwać okres prześladowań ze strony rządu. Na miejsce zabitych i uwięzionych partyzantów nie przychodzili nowi. Przyczyn takiego stanu rzeczy było wiele. Z jednej strony partyzanci dopiero zaczynali rozwijać swoją działalność, a wojskowa dyktatura robiła wszystko, aby społeczeństwo jak najmniej wiedziało o ich istnieniu. Poza

tym przystąpienie do organizacji groziło śmiercią. Partyzant latynoamerykański po wstąpieniu do guerilli żył przeciętnie dwa do trzech lat. Z drugiej strony partyzanci sami nie dbali dostatecznie o poparcie społeczne uważając, że wystarczy „propaganda zbrojna“, a pracę polityczną można zostawić na lepsze czasy. „Propaganda zbrojna“, jak się okazało później, działała nie tylko „za“, ale i „przeciw“. Porwania dyplomatów, które najbardziej ze wszystkich akcji rzucały się w oczy, wywoływały też najwięcej dyskusji i kontrowersji, zraziły nawet część osób początkowo przychylnych partyzantom. Opinia publiczna występowała przeciw porwaniom nie tylko ze względów moralnych, ale także przez to, że wzmacniały się po nich represje rządu skierowane przeciwko całemu społeczeństwu. Terror zaś, zamiast pogłębić nastroje rewolucyjne mas, jak wynikało z teorii partyzantki, wywoływał zniechęcenie i odejście ludzi od wszelkich form opozycyjnej działalności. Poza tym akcje wchodzące w skład działań propagandowych nie zawsze bywały udane, w ich wyniku poniosło śmierć lub zostało aresztowanych wielu partyzantów.

Dużym ciosem była śmierć szeregu przywódców, w tym Carlosa Marighelli. Osłabiło to poważnie ruch opierający się w dużym stopniu na powiązaniu z przywódcami, a nie z programami.

Partyzantka w Brazylii mogła zostać łatwo stłumiona również ze względu na niekorzystny skład społeczny partyzantów. Wywodzili się oni głównie z klasy średniej. Kiedy klasa średnia po zamachach wojskowych stała się głównym przeciwnikiem rządu, oczekiwano, że obejmie polityczne kierownictwo ruchu ludowego. Jednak klasa średnia nie nawiązała nigdy kontaktu z masami i nie stworzyła z guerilli centrum politycznego. Gdy walka zbrojna przeciągała się i nie przynosiła widocznych efektów, większość przedstawicieli tej klasy przestawała ją popierać. Rząd, wyczuwając sprzyjającą sytuację, ułatwił przyznawanie kredytów dla drobnego przemysłu, czym zyskał sobie poparcie drobno-mieszczanstwa. Partyzantka pod koniec swojego istnienia w Brazylii znalazła się więc w sytuacji, w której nie mogła liczyć na poparcie żadnej klasy. Klasy niższej nie udało się włączyć do walki, klasa wyższa była zainteresowana w stłumieniu opozycji, a klasa średnia, z której ruch się wywodził

- częściowo zniechęcona, częściowo przekupiona, częściowo zastraszona - pozostawiła partyzantkę własnemu losowi.

Ocena realnych możliwości zwycięstwa takiej partyzantki, jaka rozwinęła się w Brazylii, jest bardzo trudna. Szanse przeprowadzenia rewolucji przy pomocy samej partyzantki miejskiej były więcej niż nikłe, co przyznawali zresztą i sami teoretycy guerilli. Prawdziwa rewolucja z udziałem mas miała wybuchnąć dopiero później.

Ruch partyzancki w Brazylii został zniszczony na początku działalności - liczonej nie w czasie, ale według rozwoju organizacyjnego. Oceniając go, nie należy analizować, czy w ramach istniejących struktur miał szanse zwycięstwa, ale czy miał szanse przetrwania i przejścia do fazy rewolucji ludowej. Należałoby również pytać, czy w Brazylii - w warunkach terroru wojskowego wprowadzonego po 31 marca 1964 r., a jeszcze bardziej po 13 grudnia 1968 r. - istniała realna alternatywa działalności partyzanckiej dla antyrządowej opozycji. Na te pytania trudno jest jednak odpowiedzieć.

Genèse et programme de la résistance urbaine au Brésil

Le Brésil a vécu deux coups d'état militaires, en 1964 et 1968. Le premier - organisé par le général Golbery do Couto e Silva - a eu pour raison officielle la théorie de la „Sécurité Nationale“. Son auteur s'est défini comme partisan de la démocratie, comprise cependant de façon tout particulière: c'est à l'élite que revient le gouvernement. Or, au Brésil cette élite ne peut être que militaire.

Le peuple est exclu du gouvernement car - selon cette conception - il ne connaît pas la politique et ne comprend même pas ses propres intérêts.

Ce gouvernement militaire promulguait les Actes dits Institutionnels qui modifiaient profondément la constitution sans l'abolir pourtant. Cela provoquait un mécontentement grandissant. Les grèves se multipliaient. Vers la fin de l'année 1968 a eu lieu

un nouveau coup d'état, fait - curieusement - par le président et son gouvernement. Le 5-ème Acte Institutionnel a aboli toutes les libertés civiles, garanties par la constitution. On a suspendu aussi le Congrès. Cela a ouvert une longue période de persécutions. Toutes les formes d'opposition légale se sont avérées impossibles.

C'est alors que la résistance urbaine s'est organisée. Elle s'est appuyée sur les théories de „Che“ Guevara et, plus particulièrement encore, sur le livre de Régis Debray „Révolution dans la révolution“. Carlos Marighella - ancien membre du parti communiste de Brésil - passe pour le plus grand théoricien de la résistance.

La résistance urbaine - morcelée en plusieurs organisations - a été définitivement détruite au bout de quelques années.

Wielkie pojęcia polityczne

Kazimierz Dziewanowski

Geopolityka: mit czy fakt

Termin *geopolityka* budzi uczucia mieszane. Nie brakuje ludzi, którzy uważają to pojęcie za coś nienaukowego, za termin podejrzany intelektualnie i moralnie, za coś między chwytem propagandowym a zakłębieniem ideologicznym. Dla ludzi tak myślących geopolityka blisko sąsiaduje z równie skompromitowanymi pojęciami jak rasizm, teoria przetrzeźnienia życiowej, przekonanie o misji dziejowej jednych narodów i wrodzonej niższości innych. Oczywiście myślą tak tylko niektórzy, ale jest ich wystarczająco wielu, aby i inni odczuwali pewne opory, zanim na serio użyją tego pojęcia.

Łatwo ustalić, skąd się to bierze. Stąd mianowicie, że słowem *geopolityka* często i z rozmysłem posługiwali się twórcy i prekursorzy ideologii hitlerowskiej, a także rozmaitych ideologii pokrewnych. Robili to z takim naciskiem i w sposób tak nienaukowy, że nadali nieszczęsnemu terminowi piętno niemal ludobójcze, a w każdym razie skutecznie je zohydzili. W rezultacie dla wielu stało się ono synonimem nienaukowego szalbierstwa, bronią, którą posługiwały się najbardziej nieludzkie reżimy. Czymś pomiędzy wytrychem kasiarza, a łomem bandyty. Sam słyszałem, jak podczas pewnej interesującej dyskusji pewien skądinąd inteligentny człowiek zawołał: *skończmy wreszcie z tą geopolityką!*...

Pomyślałem sobie, że brzmi to trochę tak, jakby ktoś rzucił hasło: skończmy wreszcie z tą pogodą! Trafnie wypowiedział się o tym Twain: wszyscy mówią o pogodzie, a nikt w tej sprawie niczego nie robi.

Podobnie i z geopolityką. Wydaje mi się, że pewnemu urazowi na temat geopolityki uległ nawet człowiek tak mądry, prawdziwy polski encyklopedysta, jak Władysław Kopaliński, który w swym „Słowniku Wyrazów Obcych” napisał: *Geopolityka – doktryna polityczna, wg. której tendencje rozwojowe i ekspansja polityczna państw są wyzna-*

czane przez geografię, służąca (zwł. w Niemczech) jako uzasadnienie dążeń imperialistycznych (por. *Drang nach Osten, Lebensraum*). Wydaje mi się, że Kopaliński nie rozróżnił dwóch znaczeń tego słowa, które jednak istnieją i można je zdefiniować. Uczynił to na przykład Geoffrey K. Roberts w wydany w roku 1971: „A Dictionary of Political Analysis”: *Geopolityka: badanie wpływu otoczenia geograficznego – szczególnie w jego aspektach fizycznym, etnicznym, demograficznym i ekonomicznym – na politykę rządów. Dotyczy szczególnie wpływu na politykę zagraniczną państw i na wynikające z niej konflikty.*

Słowo używane także dla określenia ideologii podkreślającej determinujący wpływ czynników geograficznych na rozwój polityczny państw i grup rasowych. Taka ideologia uzyskała na przykład poważne znaczenie w partii narodowo-socjalistycznej w Niemczech.

Mamy więc wyraźnie do czynienia z dwoma znaczeniami tego słowa. I trzeba jeszcze, dodatkowo, zastanowić się nad rozróżnieniem między geopolityką a geografiami polityczną. Prawdę powiedziawszy – sprawa jest wysoce niejasna. Wspomniany słownik Roberts'a wyposażony jest wprawdzie w dwa odrębne hasła, ale definicja zamieszczona przy hasle: *Geografia polityczna* odbiega tylko niewiele od pierwszej części hasła: *Geopolityka*. Natomiast w „Wielkiej Encyklopedii Powszechnej” PWN nie wymienia się geografii politycznej jako odrębnego działu, jest ona wspomniana jedynie w omówieniu historii geografii.

Wydaje się, że najkrócej i najtrafniej sformułował definicję, o którą nam chodzi, Edmund Osmańczyk w swej „Encyklopedii Spraw Międzynarodowych i ONZ”: *Geopolityka – termin międzynarodowy stworzony w czasie I wojny światowej przez szwedzkiego pangermanistę R. Kjellena, mający uzasadnić ścisły związek między warunkami geograficznymi państwa, a jego polityką; termin nadużyty przez geopolityków III Rzeszy do uzasadniania imperialistycznej „konieczności” rozszerzania „przestrzeni życiowej” (*Lebensraum*)...*

Z wolna więc docieramy do sedna sprawy: geopolityka zajmuje się wpływem otoczenia geograficznego, czyli w skrócie geografii na stosunki polityczne, a zwłaszcza na

politykę państw. Natomiast wykorzystanie geopolityki do uzasadniania teorii hitlerowskich było nadużyciem. Wynika z tego wniosek, że odrzucanie geopolityki z tej przyczyny, że różne reżimy totalitarne używały jej dla swych zabiegów propagandowych i ideologicznych – jest niesłuszne i nienaukowe. Podobnie nienaukowe byłoby przekreślanie antropologii z tego tylko powodu, że używana była (zresztą z reguły w sposób całkowicie fałszywy) do uzasadniania teorii rasistowskich. Przypominają się tutaj perypetie, jakie swego czasu przechodziła muzyka Ryszarda Wagnera. Wielu ludzi potępiało ją, w licznych krajach nie można jej było grać (niedawno okazało się, że nadal tak jest w Izraelu) – ponieważ lubowali się w niej hitlerowcy i uświetniała Par-teitagi w Norymberdze. Po jakimś czasie muzycy, krytycy i publiczność doszli jednak do rozsądnego wniosku, że kompozycje Wagnera są ważnym etapem w historii rozwoju muzyki, a kto je i do jakich celów wyzyskiwał – to już zupełnie co innego. Przecież i Beethovena używano do rozmaitych celów ...

Tak więc nie da się zbyć terminu *geopolityka* jako li tylko zabiegu ideologiczno-propagandowego. Ostatecznie, nikt nie może zaprzeczyć, że istnieje coś takiego jak warunki geograficzne, istnieje też polityka i między nimi musi być pewien związek. Ale jaki? Tu otwierają się ogromne możliwości dla dociekań i dyskusji. Profesor Franciszek Ryszka napisał o tym (w książce: „Polityka i wojna“): *na długo przed tym, nim pojawiła się geopolityka jako nauka (lub: pseudonauka) o wartościach konfliktowych w przestrzeni ziemskiej, zastanawiano się nad pojęciami geograficznymi, by wywodzić stąd twierdzenia na temat obronności własnego kraju albo odwrotnie – na temat ich znaczenia dla skutecznego stosowania przemocy. Długość granic, ich związek z ukształtowaniem terenu (granice „naturalne”), odległość granic od metropolii, liczba państw sąsiadujących słowem wielkości geograficzne rzucające się od razu w oczy – od dawien dawna należały do podstawowego katalogu nauk politycznych.*

A więc związek między geografią a polityką istnieje i wy-daje się, że jest to oczywiste dla każdego, kto nie jest doktrynerem albo demagogiem. Pożostaje natomiast pytanie, jaki to jest związek. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że

w owym związku jest pewna podstawowa prawidłowość: ta mianowicie, że polityka może się zmieniać, natomiast geografia – nie. Polityka może i powinna dostosować się do realiów geograficznych, nie można jednak dostosować geografii do wymogów polityki. Ale to najprostsze twierdzenie też nie jest nienaruszalne; po namyśle dochodzimy do wniosku, że istnieją czasem odstępstwa od tej reguły, o których za chwilę.

Na razie trzymajmy się spraw podstawowych. Otóż warunki geograficzne, w jakich istnieje państwo i realizowana jest jego polityka, to przede wszystkim kwestia położenia. Można wyróżnić dwa zasadnicze rodzaje położenia geograficznego państwa: położenie centralne lub peryferyjne. Stosując miary europejskie można by tu mówić z jednej strony o położeniu polskim lub niemieckim, a z drugiej – o portugalskim. Rozpatrując sprawę w skali światowej można za przykład położenia centralnego dać Europę albo Bliski Wschód, a za peryferyjne: Południową Amerykę, Australię albo Nową Zelandię. Znakomitym przykładem, który może służyć do rozpatrywania wagi i skutków takiego czy innego położenia geograficznego mogą być renesansowe Włochy. Bogactwo i różnorodność organizmów państwowych współistniejących na stosunkowo niewielkim terytorium pozwala dokładnie przyjrzeć się rozpatrywanemu zagadnieniu. Centralne położenie republiki florenckiej było zarówno jednym ze źródeł jej siły i bogactwa, jak i przyczyną wielu nieszczęść. W porównaniu z Florencją Wenecja też leżała blisko centrum i prowadzących przez nie dróg, była jednak nieco bardziej na uboczu i miała otwartą drogę morską, co zapewniło jej długotrwałą karierę i zwiększało możliwości obrony. Leżące na południu królestwo neapolitańskie znajdowało się na peryferiach Włoch (choć w centrum Morza Śródziemnego). Odegrana przezeń rola nosiła charakter wybitnie peryferyjny. A skoro mówimy o renesansowej Italii, zauważmy, że znaczenie tych spraw doceniał Machiavelli, który w pierwszej księdze „Rozważań” tak pisał o Wenecjanach: *Powiodło im się dlatego, że korzystne położenie miasta zapewniło im długotrwałą pokój; morze to jest zamknięte, a ludy pustoszące Italię nie miały okrętów, przy pomocy których mogły by ich zaatakować. W ten sposób,*

mimo nader skromnych początków, miasto ich mogło osiągnąć swą obecną potęgę.

Trzeba wszelako dodać, że Wenecja osiągnęła potęgę i bogactwo nie tylko dlatego, że była trudno dostępną dla barbarzyńców, lecz przede wszystkim dlatego, że pomyślnie wyzyskała swe dogodne położenie dla rozwinięcia wszechstronnej, imponującej działalności.

Wyciągając wnioski z tych przykładów, możemy powiedzieć: położenie centralne tworzy wielkie możliwości i daje duże szanse pod warunkiem, że państwo potrafi to położenie wykorzystać i ma dość na to sił. Jeżeli nie ma, wtedy centralne położenie potęguje niebezpieczeństwa mogące w ogóle zagrozić istnieniu państwa. Kraj położony peryferyjnie ma mniejsze możliwości, ale grożące mu niebezpieczeństwa są również mniejsze. Państwo leżące na peryferiach dysponuje czasem; państwo położone centralnie czasu nie ma.

Trzy europejskie państwa o położeniu peryferyjnym odegrały w dziejach ogromną rolę: Portugalia, Hiszpania i Wielka Brytania. Wszystkie trzy uczestniczyły w wielkim dziele poznawania nowych lądów, torowania nowych szlaków, a także w podboju i zasiedlaniu rozległych terytoriów. Portugalia była krajem nielicznych chłopów i rybaków, ale na wszystkich mapach świata widnieje mnóstwo nazw wywodzących się od jej żeglarzy i zdobywców. Położony na krańcu kontynentu, odwrócony plecami do Europy kraj miał jednak zbyt mało zasobów ludnościowych i gospodarczych, aby wytrzymać rywalizację z zasobniejszymi konkurentami. Ludniejsza i dysponująca większymi możliwościami Hiszpania stała się w pewnym okresie mocarstwem światowym, odegrała wielką rolę w Europie, w Ameryce i na Pacyfiku, ale i to nie trwało zbyt długo. Jedna Brytania osiągnęła w ciągu niemal czterech wieków szczyty potęgi światowej.

Ich oddalone od centrum kontynentalnych położenie zapewniało im bezpieczeństwo przed najazdami i umożliwiało podjęcie zamorskiej ekspansji. Ale Portugalia była słaba i nie mogła obronić się przed nieporównanie ludniejszą Hiszpanią, kiedy zaś wyswobodziła się spod hiszpańskiego panowania – świat był już podzielony. Nikt

natożmiał nie potrafił podbić Hiszpanii i Wielkiej Brytanii (okupacja Hiszpanii przez wojska napoleońskie była tylko krótkim epizodem); nie zdołały też uczynić tego wzajemnie, choć nie brakowało takich prób.

Czyżby można było z tego wyciągnąć wniosek, że położenie peryferyjne zdecydowanie góruje nad centralnym? Sprawa jest dyskusyjna, jak wszystko w historii. Możemy jedynie rozpatrywać poszczególne przykłady powstrzymując się od wyciągania ostatecznych wniosków. Przytoczony przykład renesansowej Italii mógłby świadczyć, że – nie; że położenie centralne, prócz niebezpieczeństw ma też i zalety. A inne, jeszcze donioślejsze przykłady europejskie: Francja i Niemcy? Nikt nie zaprzeczy, że oba kraje odegrały w dziejach Europy ogromną rolę (choć nieraz złowrogą); nie tylko zresztą w dziejach politycznych, ale i w kulturalnych oraz gospodarczych. O ile jednak kraje peryferyjne wyładowywały nadmiar sił i energii w ekspansji zamorskiej, kraje położone w centrum kontynentu (znacznie zresztą od peryferyjnych ludniejsze) wciąż na nowo podejmowały próby podporządkowania sobie sąsiadów, kierowały ekspansję ze środka ku obrzeżom. I w końcu niejako własnoręcznie podcięły korzenie własnej siły. To wyładowanie ich energii zbiegło się w czasie z powstaniem nowych, tym razem już ogólnoswiatowych ośrodków potęgi. Francja, Niemcy – a wraz z nimi cała Europa – które niegdyś stanowiły centrum świata, znalazły się wspólnie na obrzeżach nowych mocarstw światowych. Stały się w mniejszym lub większym stopniu obszarami peryferyjnymi.

Jedno możemy powiedzieć na pewno. Położenie centralne nie pozwala na prowadzenie polityki pasywnej. Wymaga polityki aktywnej i uprzedzającej grożące niebezpieczeństwa. Takiej polityki, która zmierza do stworzenia warunków, w których niekorzystne położenie geograficzne mogłoby przynosić korzyści. A więc, polityki prowadzonej z rozmachem i wyposażonej w jasną wizję swych celów; usiłującej z uporem wyciągnąć maksimum zysków z położenia, którego nie można zmienić. Bo trzeba pamiętać, że centralne położenie, choć niesie ze sobą wielkie niebezpieczeństwa, może także przynosić korzyści – choćby dlatego, że umożliwia nawiązanie wszechstronnej współpracy z in-

nymi krajami, stworzenie i ochronę wygodnych dla wszystkich dróg komunikacyjnych, tworzenie ośrodków pożytecznej wymiany – zarówno gospodarczej jak i innej. Obszar położony centralnie może być szlakiem niszczących przemarszów, ale może być również trasą korzystnego tranzytu.

Powiedzieliśmy, że politykę można zmieniać i dostosowywać do wymagań geografii, natomiast geografii nie można zmieniać stosownie do potrzeb politycznych. Nie jest to jednak twierdzenie nienaruszalne. Można czasem osiągnąć zmianę wartości położenia geograficznego poprzez zmiany polityczne. Sąsiedztwo Francji było kiedyś groźne i niszczące. Podobnie sąsiedztwo Turcji. Dzisiaj sąsiedzi tych krajów mają niewiele powodów do obaw (tutaj jednak możemy się wdać w długą dyskusję na temat przyczyn, dla których tak się stało). Kto wie, czy w drugiej połowie XX wieku nie jesteśmy świadkami następnych tego rodzaju zmian? Na przykład zmian dotyczących sąsiedztwa dzisiejszych Niemiec? A może i całej Europy? Są to na razie jedynie hipotezy, ale chyba dość prawdopodobne.

Kończąc te rozważania warto przytoczyć myśl słynnego polskiego geografa Eugeniusza Romera, która otwiera wydaną przed dwudziestu laty przez PWN „Geografię Powszeczną”: *Samym faktem, że człowiek się rodzi i mnoży, że musi jeść i pić, dokonuje on takich dzieł geograficznych, a takich zmian warunków geograficznych, że geograf nigdy nie zaryzykuje twierdzenia, jakoby ziemia i jej osobliwości fizyczne były jedynym motorem dziejów.*

Geopolityka z pewnością nie jest jedynym czynnikiem kształtującym historię. Ale nikt też nie jest w stanie wreszcie z nią skończyć ...



Andrzej Oseka

Sacrum i dewocjonalia

Kiedy byłem studentem historii sztuki – a miało to miejsce w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych, czyli w okresie pod wieloma względami bardzo ciekawym – uczono nas rozpoznawać w sztuce religijnej pierwiaski Nowego. W najogólniejszych zarysach wyglądało to tak: artysta maluje scenę z życia takiego lub innego świętego; nic go to oczywiście nie obchodzi, pracuje na zamówienie kleru, ale – jako prawdziwego twórcę – fascynuje go życie współczesne, zwłaszcza życie prostych ludzi. Umieszcza w obrazie realistycznie malowane twarze, doskonale naśladuje szczegóły ubioru, tak jakby wiedział, że kostiumologowie będą mieli z tego pożytek; a przynajmniej rozwiązuje problemy perspektywiczne.

Według tej koncepcji malarz (zwłaszcza wybitny) jest zawsze realistą, choćby niedoskonałym i nieświadomym prawideł rządzących sztuką a tożsamych z prawidłami rządzącymi światem fizycznym – optyką, matematyką etc. W istocie – i oto chodzi – jest materialistą, zatem idealizmu sztuki sakralnej nie może traktować serio. Tematy z Biblii stają się dla niego co najwyżej pretekstem.

Tego rodzaju ujęcie sztuki i filozofii zadowalałoby mnie wtedy chyba, gdyby nie pewne – nazwijmy to – fakty artystyczne, najwyraźniej wyłamujące się z tak nakreślonego porządku. Jak bowiem potraktować na przykład malarstwo Fra Angelica, niewątpliwie wspaniałe, z realizmem nie mające nic wspólnego, a wspaniałe dzięki czemuś, co z niego promieniuje wbrew wszelkim fizycznym prawom, co widoczne jest w materii obrazów, w ruchach postaci, na twarzach przedstawionych tu osób – ?

Pamiętam też krucyfiks z Galerii Sztuki Średniowiecznej Muzeum Narodowego, tak zwany *krucyfiks mistyczny* – typ rozpowszechniony w XIV wieku. Cierpienie Chrystusa pokazano tam w sposób niezwykle drastyczny, nie dający się jednak nazwać żadnymi słowami, stosowanymi na określenie stanów ciała: nie była to agonia, ani konwulsja. Całe

ciało pokrywała nieprawdopodobna sieć ran i kropel krwi, twarz wykrzywiała się w skurczu bolesnym a jednocześnie ekstatycznym.

Krucyfiks ten i obrazy Fra Angelica podważają dualistyczną w istocie koncepcję sztuki, którą nam wtedy, w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych, usiłowano wpajać. Koncepcję głoszącą kategorię rozdziału materializmu i idealizmu w sztuce, a więc rozdział świata dotykającego – od spraw duchowych. Przypuszczać należy, że chodziło o rzeczy znacznie jeszcze głębsze – o zanegowanie wartości duchowych, jako że nie posiadają one w materialnym świecie żadnego wyraźnego uzasadnienia.

Nie miałem tych kłopotów z dualizmem wtedy, gdy patrzyłem na gipsowe figury Madonny z Dzieciątkiem, św. Stanisława Kostki i inne, znane mi z bocznych kaplic paru warszawskich kościołów. Tutaj – jakbym odnajdywał to, co rzekomo chcieli usunąć ze swych sakralnych obrazów i rzeźb artyści XV czy XVI wieku: dokładnie wyreparowany, sterylny idealizm, zastanawiającą bezcielesność.

Pamiętam, że jeszcze w dzieciństwie tego rodzaju figury sprawiały mi głęboką przykrość. We wnętrzach kościołów czy też w kaplicach przydrożnych odczuwałem je jako swego rodzaju dręczącą dziurę w jednorodnej przestrzeni, pewną formę nieistnienia.

*

Pojawienie się przemysłu dewocyjnego, który wyparł sztukę sakralną z bardzo wielu miejsc, gdzie powinna się ona znajdować, to zjawisko niejednoznaczne w swej genezie. Badane jest bardzo rzadko, tak jakby stanowiło tabu. Historycy sztuki, krytycy zadowalają się zwykle krótkimi ocenami, czy też hipotezami, z których żadna nie wyczerpuje istoty zagadnienia.

Oczywiście, nie sposób zaprzeczyć, że istotną rolę odegrała tu masowość produkcji dóbr kulturalnych, tak charakterystyczna dla *mass society* XIX i XX wieku. Wynikłe z tego spłylenie treści i zubożenie formy dotknąć musiało również figurek i obrazków o tematyce sakralnej, gdy były one fabrycznie wytwarzane. Z drugiej jednak strony pamiętać trzeba, że handel dewocjonaliami prowadzony na szeroką skalę nie zawsze przynosił w rezultacie to, co określa

się mianem *kiczu religijnego*. Francuskie obrazki z Epinal, rosyjski *lubok* czy podhalańskie malowidła na szkle są zwykłe naiwne, nawet – według kryteriów akademickich – prymitywne. Wykonywano je często (podobnie jak nasz jarmarczny kicz) według szablonów – a przecież w sztuce tej nie ma sztywności, bezosobowości, tak charakterystycznej dla dewocjonałów.

Odpowiedzialnością za powstanie i rozwój *religijnego kiczu* obarczano Rafaela. On miał stworzyć typ idealizacji twarzy ludzkiej, postaci, a nawet pewien układ kompozycyjny o łagodnej harmonii, który podchwycili jego epigoni, zaprawili słodyczą; ich z kolei poczęli w uproszczonej formie powielać producenci oleodruków.

Tak przedstawia się istotnie, najogólniej rzecz biorąc, prawda historyczna, jednak w stwierdzeniu tym nie ma niczego odkrywczego, a być może w ogóle niewiele ono znaczy. Epigonów Rafaela w wieku XVIII, XIX zwłaszcza były dziesiątki tysięcy, według jego sztuki i sztuki jego bezpośrednich naśladowców stworzono bowiem kanon akademicki, powszechny stereotyp piękna. Inaczej więc geneza *kiczu religijnego* po prostu wyglądać nie mogła.

Akademia ukształtowała formułę piękna bezosobowego, idealnego oraz – rzecz niezmiernie ważna – eklektycznego zarazem. Nie było ono bowiem oparte po prostu – jak antyczna rzeźba grecka – na kanonie liczbowym, lecz na wielu kanonach naraz (zapowiedzi tego obserwowano w epoce hellenistycznej); ustalono bowiem schematyczne typy ekspresji – gniew, rozpacz, radość, zamyślenie etc.; ustalono także typy ludzkich charakterów – szlachetnego ojca, bolejącej matki, wodza, zbrodniarza, a także, oczywiście, osoby świętej.

Wówczas to nastąpiło uporządkowanie personifikacji *sacrum*: dotąd twarze świętych, postacie świętych były różne, tak jak różne są twarze ludzi. Akademia sprawiła, że wszyscy święci stali się podobni do siebie, jakby *sacrum* mogło się wcielać w jeden tylko typ fizyczny – ten właśnie idealny i nierealny zarazem, obły i słodki, uwolniony od wszelkiego niemal związku z materialnym światem. Masowa produkcja dewocjonałów oraz jej niewątpliwý wpływ na dalszy rozwój sztuki religijnej sprawiły, że ten typ gipsowo-

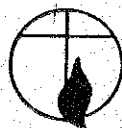
oleodrukowego idealizmu stał się kanonem obecnym we wszystkich niemal krajach świata, w ich życiu religijnym. Wykroczył daleko poza katolicyzm.

*

Latem 1888 roku Paul Gauguin po wysłuchaniu kazania w pewnym bretońskim kościele maluje w przypiływie wzruszenia obraz, przedstawiający Walkę Jakuba z Aniołem, a zatytułowany „Wizja po kazaniu”. Znajduje się on teraz w National Gallery of Scotland w Edynburgu. Obraz jest bardzo piękny – malowany szerokimi plamami, wyrazisty, osobisty.

Po ukończeniu tego dzieła Gauguin zaniósł je wraz z dwoma przyjaciółmi do sąsiedniej wsi Nizon. Był przekonany, że „Wizja” harmonizować będzie z granitowym wnętrzem tamtejszego romańskiego kościoła, ozdobionego jedynie prymitywnymi drewnianymi figurami. Proboszcz osądził jednak, że obraz jest „nie dość religijny” i daru nie przyjął; trzech malarze musieli z nim powrócić.

Sztuka świecka, usztywniona przez akademickie kanony, skutecznie obroniła się przed martwością dzięki osobistym przeżyciom, osobistym wizjom twórców. Wydawać się może, że ratunek sztuki sakralnej również leży w dziełach jej wielkich indywidualistów, takich jak Gauguin, Rouault, Nowosielski. Wymagałoby to jednak akceptacji takich form duchowego i artystycznego doświadczenia, które noszą wyraźne piętno osobiste.



Franciszkański „Korbut“

Niemal tradycyjnie największą bolączką polskiej humanistyki jest brak (lub nadzwyczaj trudna dostępność) podstawowych kompendiów informacyjnych – encyklopedii, słowników terminologicznych, bibliografii czy słowników biograficznych. To prawda, że nasza humanistyka poszczycić się może i w tej dziedzinie wybitnymi osiągnięciami, związanymi np. z nazwiskami rodu Estriczerów czy Gabriela Korbuta (by wymienić dwa najpopularniejsze) i jej sytuacja w tym względzie jest z pewnością lepsza niż np. w szeregu innych krajów słowiańskich, nie zmienia to jednak faktu, że ciągle nie dysponujemy całością *Nowego Korbuta*, którego wydanie wleczę się niemiłosiernie od r. 1963 i że lista takich braków jest bardzo długa. W oczywisty sposób stan ten ciąży zarówno na humanistycznej edukacji uniwersyteckiej, jak i na rozwoju szeregu dyscyplin nauk humanistycznych. Dlatego wydanie *Słownika polskich pisarzy franciszkańskich* pod redakcją ks. Hieronima Eugeniusza Wyczawskiego OFM¹ uznać trzeba za wydarzenie bardzo ważne dla całej polskiej humanistyki, a nie tylko dla życia intelektualnego w zakonach działających na terenie Polski czy nawet dla szeroko pojmowanego życia intelektualnego w Kościele. Jest to przecież książka, która znaleźć się powinna we wszystkich bibliotekach naukowych i mieć ją powinien na półce każdy historyk, historyk literatury, sztuki, kultury ... Ponieważ zaś jest to słownik pisarzy, przeto najwyraźniej koresponduje on z *Nowym Korbutem*, stanowiąc ważne jego uzupełnienie (a dopełnia on także obie serie *Słownika współczesnych pisarzy polskich*). Dzieło wydane zostało bardzo starannie (pewna liczba błędów korektorskich zdania tego nie zmieni) i ładnie, a co najciekawsze – i co najbardziej imponuje – powstało ono w czasie rekordowo krótkim. Historykowi literatury latami oczekującemu na wydanie kolejnego tomu *Nowego Korbuta* musi bowiem zaimponować fakt, że prace nad redakcją franciszkańskiego *Słownika* de facto zapoczątkowane zostały z końcem 1978 r. – a już pod koniec r. 1982 dzieło wyszło z druku, co w oczywisty sposób dowodzi tyleż znakomitej sprawności organizatorów (właściwie: organizatora) owego przedsięwzięcia, jak i wspaniałego zdyscyplinowania wszystkich współpracowników. Osobne słowa pochwały trzeba w związku z tym wypowiedzieć pod adresem wydawcy, który – nie rezygnując z wysokiej jakości książki – zredagował ją i wydrukował niesłychanie (jak na nasze stosunki) szybko. Można zresztą i trzeba chwalić projektodawcę, wydawcę i autorów za bardzo

wiele cennych wartości owej książki. Jest to *Słownik* niesłychanie potrzebny, bowiem przy coraz to postępującej dezintegracji życia intelektualnego i tendencji do jego zamykania w różnych, często np. profesjonalnych, kręgach, wiedza o kulturotwórczych, literackich czy naukowych dokonaniach „innych” grup jest trudna dziś do zdobycia. Nie ulega wątpliwości, że np. szerokim kręgom historyków literatury dorobek franciszkański w zakresie pisarstwa jest stosunkowo mało znany. *Słownik* spełnia więc nie tylko ważną rolę naukową i poznawczą, ale odegra istotną rolę „propagandową”, uprzytamniając rozmiary franciszkańskiego wkładu do kultury polskiej. *Słownik* obejmuje 773 biogramy, zaś zleconym mu zadaniem jest przede wszystkim ukazanie franciszkańskiego „wkładu pisarskiego na odcinku pracy duszpasterskiej”, bowiem główną domeną zakonów św. Franciszka była właśnie praca duszpasterska. W słowie wprowadzającym ks. H. E. Wyczawski wyjaśnia, że „Pisarstwo franciszkańskie (...) stosunkowo bogate ilościowo, zamykało się – zwłaszcza w czasach dawniejszych – nie tyle w granicach ścisłej teologii, ile w kręgu jej popularyzacji, propagowania pomocy kaznodziejskich, literatury religijno-ascetycznej i dewocyjnej”. Uwzględnienie takiego pisarstwa ma dla badań nad dziejami i współczesnością kultury polskiej znaczenie bardzo duże. Warto w roli wyjaśnienia i dowodu przytoczyć tu fragment studium Stanisława Dobrzyckiego *O kołędach* (Poznań 1923): „Pierwszorzędne znaczenie dla rozwoju kołеды w Polsce miał zakon franciszkański, tak zasłużony w dziejach polskiej poezji religijnej. Stało się to w ten sposób, że franciszkanie polscy, za przykładem swych braci włoskich, pielęgnowali tradycję jasełek, ustanowionych (względnie wznowionych) przez świętego Franciszka z początku wieku XIII. Przy jasełkach, przy żłóbku, zakonnicy śpiewali pieśni nabożne, kołеды, zrazu zapewne po łacinie. Ponieważ jednak lud z nadzwyczajnym zapałem do tych jasełek przybiegał, przeto z czasem owe kołеды łacińskie tłumaczy się na język narodowy, a w dalszej konsekwencji tworzy się i nowe, oryginalne. I oto koło połowy wieku XVI powstają pierwsze nieco większe zbiory kołęd, pierwsze kantyczki: posiadamy mianowicie z tego czasu dwa rękopiśmienne takie zbiory, zawierające każdy po kilkadziesiąt kołęd. Otóż jeden z tych rękopisów na pewno,

¹ *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich* (Bernardyni i franciszkanie śląscy, franciszkanie konwentualni, klaryski oraz zgromadzenia III reguły). Pod redakcją Ks. Hieronima Eug. Wyczawskiego OFM, Warszawa 1981, ss. 570, Archiwum Prowincji OO. Bernardynów.

² W potocznej świadomości określenie „druki dewocyjne” kojarzy się pejoratywnie, zgodnie z negatywnym nacechowaniem słowa „dewocja” – ale określenie to ma status terminu (z łac. „devotio” – „ofiarowanie”, od „devovere” – „ślubować, poświęcać”) i w rzeczywistości ma charakter neutralny!

a drugi prawdopodobnie, pochodzi z klasztoru franciszkańskiego; zresztą koledy same najwyraźniej o tym swoim pochodzeniu świadczą. Zatem widzimy, jak dzięki jasełkom franciszkańskim twórczość polska w dziedzinie koled stwarza w połowie XVI wieku stosunkowo znaczną liczbę tych koled. Musiały one już wtedy być rozszerzone i popularne, skoro niektóre z nich przetrwały dłużej. Otóż wśród nich zjawia się też po raz pierwszy ta koleda koled, ze wszystkich może najtrwalsza, żyjąca w całej swej mocy do dziś dnia, *Antoł pasterzom mówił*¹.

Spory ten cytat zwraca uwagę na szczególną rolę zakonu św. Franciszka w kształtowaniu polskiej kultury popularnej i popularnej literatury religijnej, dowodząc siły i wartości owej twórczej pracy franciszkanów. Jakie w tym stanie rzeczy znaczenie ma omawiany *Słownik* dla „świeckich” badań nad dziejami polskiej kultury, tego już mocniej podkreślać nie trzeba, choć wywód można by podeprzeć sporą liczbą przykładów zaczerpniętych bezpośrednio z niego. Informacje i materiały tu zawarte nie tylko legitymują rozmiary franciszkańskich dokonań, ale także otwierają liczne i szerokie perspektywy badawcze. Na przykład fakt, że O. Euzebiusz Franciszek Stateczny (1864–1921) był przedstawicielem Młodej Polski w górnośląskiej prozie uzmysławia możliwość podjęcia systematycznych badań nad zjawiskiem „katolickiego modernizmu” w literaturze polskiej, do tej pory marginesowo zauważanego tylko w historiach literatury czeskiej i słowackiej.

Jak wspomniano, zamiarem twórców *Słownika* było pokazanie wkładu franciszkańskiego do kościelnej działalności duszpasterskiej, ale na szczęście w polu widzenia znalazły się niemal wszystkie formy pisarskich i literackich działań franciszkanów. Dobrze się więc stało, że uhonorowani zostali hasłami autorzy prac naukowych z zakresu botaniki i twórcy podręczników zegarmistrzostwa, obok poetów i wierszopisów, autorów kazań i pism dewocyjnych² czy filozoficznych traktatów. W tym jednak stanie rzeczy z naciskiem podkreślić trzeba, że bardzo źle się stało, że *Słownik* nie obejmuje wszystkich franciszkańskich zakonów w Polsce działających. Brak w nim kapucynów, brak też pisarzy reformackich. Pierwsi wyłączyli się z prac nad *Słownikiem* już na wstępie, mając przygotowany do druku *Słownik biograficzny zakonu Kapucynów*, drudzy wyłączyli się z owych prac niemal po roku (zob. s. 12). Źle się stało – bardzo źle. Trudno tu winić twórców *Słownika*, ale podkreślić przecie trzeba, że wartość tego rodzaju kompendiów zależna jest od stopnia ich kompletności; jeśli się więc ukażą słowniki biograficzne kapucyńskie i reformackie, to i tak nie umniejszy to niedogodności, z jakimi spotka się użytkownik tych dzieł, zmuszony do korzystania z trzech biblio-

grafii, zamiast z jednej (a swoją drogą – zainteresowani znów będą musieli po całej Polsce poszukiwać kapucyńskiego słownika!), ponosząc kosztą owego partykularyzmu – złośliwie powiem – niezbyt chyba licującego z duchem franciszkańskiej pokory.

Jak się rzekło, ma ta książka bardzo wiele zalet i nachwalić się jej nie można. Ale ma też pewne wady. Kto wie, czy dzieło nie zostało opracowane ... za szybko. Uwagi wstępne dają niezorientowanemu czytelnikowi bardzo dobre rozeznanie w skomplikowanej nomenklaturze zakonów św. Franciszka w Polsce z uwzględnieniem ich podziału terytorialnego, ale konsekwencją wyłączenia się kapucynów i reformatów jest brak omówienia tych zakonów w owym wstępie, co znów czytelnika niezorientowanego zostawia w nieświadomości. Poważniej daje się odczuć brak haseł ogólnych zbiorowo ujmujących pewne zagadnienia. Skoro omawiana bibliografia koresponduje z *Nowym Korbutem*, to słuszną by było rzeczą wprowadzenie haseł dotyczących franciszkańskich drukarni, czasopiśmiennictwa, pewnych działów twórczości (homiletyka) i działalności kulturalno-literackiej (choćby owe jasełka tak przez Dobrzyckiego eksponowane). Przyjęty układ słownika biograficznego ukazuje ludzkie jednostki, ale – poza werbalnymi stwierdzeniami we wstępie – nie daje obrazu odrębnej specyfiki franciszkańskiego pisarstwa i piśmiennictwa. Zginęła gdzieś cała, z pewnością obszerna, anonimowa twórczość franciszkańska, a są chyba dzieła zasługujące na uhonorowanie odrębnymi hasłami, jak choćby owe franciszkańskie z ducha kolędy, o których wspominał Dobrzycki, że dla przykładu przytoczymy strofę z jednej; wziętej z franciszkańskiego zbioru puławskiego (zob. Bobowski, 181):

*Bracia zakonu mniejszego,
Naśladujcie Franciszka świętego:
Miłujcie Chrysta miłego
I ubóstwo jego,
Bez wątpienia wszego
Królestwa wiecznego
Dostąpićie u niego.*

Pamiętać też warto (o czym pisał J. S. Bystron), że to właśnie „klaszatory franciszkańskie nadały pobożności staropolskiej ową czułościowość w nastroju prawie że rodzinnego zbliżenia i poufałości z osobami świętymi, która tworzy urok kolęd i pieśni maryjnych“. Z całą pewnością lub z dużym bardzo prawdopodobieństwem pochodziły z franciszkańskiego kręgu takie pieśni religijne, jak np. *Krzyżu święty nade wszystko, Daj nam, Chryste, wspomnienie* (?), *Anieli słodko śpiewali* (?), *Nuż wy, bielscy (dębscy) panowie, Kolęda się z Allelują zwadziła*, etc. Te oraz im podobne utwory

bańdz kodeksy, w jakich zostały napisane (np. kodeks puławski z r. 1551), z całą pewnością zasłużyły na przedstawienie w odrębnych hasłach. Można wprowadzić tym uwagom przeciwstawić, oczywisty i mocny, kontrargument, że twórcy tej książki wydali słownik pisarzy, a nie franciszkańską bibliografię literacką, ale sygnalizowane tu już (a wyraźnie dostrzegalne w budowie dzieła) powiązania słownika z koncepcją *Nowego Korbuta* wagę owego kontrargumentu chyba osłabia. Zresztą, trudno się spodziewać w niedługim czasie wznowienia *Słownika* poszerzonego o takie (moim zdaniem – niezbędne) uzupełnienia! I w takim właśnie sensie powiedzieć można, że franciszkański słownik opracowany został „za szybko”, że powstał w następstwie wykorzystania doskonałych możliwości organizacyjnych, przy niepełnym jednak wykorzystaniu imperatywu i potencjału naukowego. Zaryzykować można nawet twierdzenie, że ów paradygmat organizacyjny zdeterminował kształt dzieła (podkreślam: wybitnego i bardzo cennego) w stopniu wyższym, niż ukształtowały go założenia par excellence naukowe.

Dążność do przedstawienia pełnej liczby piszących członków zakonów św. Franciszka sprawiła, że obok licznych autorów z przeszłości, uwzględnieni zostali w *Słowniku* także autorzy współcześni, nieraz legitymujący się jedną tylko publikacją. Niczego by w tym złego nie było, gdyby proporcje objętościowe haseł (objętość ma cechę wyznacznika aksjologicznego w takich pracach) uwzględniały rzeczywiste wielkości zasług. Tymczasem autorzy współczesnych, nieraz marginesowych, artykułów są tu – w sensie ilości miejsca – honorowani na równi z np. zasłużonymi kaznodziejami barokowymi. Oczywiście, ujęcie takie ma niewątpliwe zalety, daje bowiem dobry obraz stanu współczesnego piarstwa franciszkańskiego. Niemniej jednak można mówić o pewnych dysproporcjach. Hasło poświęcone bratu Albertowi (Chmielowskiemu) opracowane zostało z albertyńską skromnością – w bibliografii świadomie pominięto wiele „artykułów budujących i reformacyjnych” o tym niezwykle Człowieku (z oczywistą jednak szkodą dla obrazu jego kultu!). Można chwalić autorkę hasła (S. Magdalena Kaczmarczyk, albertynka) za to, że nie chciała w ten sposób podbudowywać hagiograficznej legendy o bracie Albercie, ale w całości dzieła znów widać niekonsekwencję, skoro przy hasłach dotyczących osób o nieporównanie mniejszym znaczeniu wlicza się nawet małe notki informacyjne. A przecież w słowniku tego rodzaju skala wielkości hasła i ilości opracowań odpowiadać powinna rzeczywistej wielkości osoby, której dotyczy, nie zaś jej formalnego postawienia w hierarchii (o czym zresztą autorzy haseł w większości wypadków pamiętali).

W słowniku uwzględniono 773 autorów. To dużo. Z ewentualnych przeoczeń trudno robić zarzut, w tego bowiem rodzaju kompendiach są one nie do uniknięcia. Słownik zestawiony został bardzo dobrze i niewiele tu można dorzucić. Warto jednak zapytać, czy nie był franciszkaninem ks. S. Chodyński, autor „franciszkańskich” haseł w *Encyklopedii kościelnej*? Czy nie zasłużył sobie na miejsce w tym *Słowniku* – i to poważne – O. Ambroży Lubik (ur. 1906), franciszkanin śląski, doktor filozofii i doktor teologii, autor bardzo poważnych prac naukowych i wybitny kaznodzieja? Szkoda, że nie zostały w *Słowniku* jakoś uwzględnione „bezautorskie”, może zbiorowe, ważne ze społecznego punktu widzenia dokonania pisarsko-redakcyjne, że dla przykładu wymienię świetnie opracowaną *Książkę kalwaryjską* dla pielgrzymów odwiedzających Górę św. Anny (Wydawnictwo św. Krzyża w Opolu, 1979). Z prac franciszkanów śląskich na uważne przebadanie zasługują publikacje, książki, broszury i czasopisma wydawane w okresie przedwojennym we Wrocławiu-Karłowicach; mało kto wie, że tam ukazała się ostatnia z wydanych przed wojną w Niemczech książka w j. polskim – a było to w r. 1939. Ten franciszkański ośrodek edytorski we Wrocławiu na Karłowicach był dosyć prężny i drukował dzieła wychodzące spod franciszkańskich piór, tych jednak autorów w *Słowniku* także nie ma.

Sformułowane tu uwagi krytyczne nie mogą jednak przesłaniać ogromnej wartości *Słownika*. Ma ta książka tyle zalet i taką wartość, że odrobina krytyki nie może jej zawadzić. Z punktu widzenia całej polskiej humanistyki jest to bez wątpienia jedna z najważniejszych książek, jakie ukazały się w r. 1982. Zwracając uwagę na jej niedoskonałości, nie trzeba się rozpisywać zbytnio o zaletach, są bowiem oczywiste. Z inspiracji i pod staranną, rzetelną redakcją Ks. Hieronima Eugeniusza Wyczawskiego powstała praca cenna i użyteczna. Ma ona jeden jeszcze walor, zapewne przez twórców nieoczekiwany: jest to mianowicie „książka do czytania”! Przedstawia ona bowiem galerię ludzi wybitnych i godnych szacunku, a choć ich biogramy są lakonicznie zwięzłe, to jednak mówią bardzo wiele. Słowem – wydanie *Słownika pisarzy franciszkańskich* uznać trzeba za wydarzenie bardzo ważne dla całej polskiej kultury.

Jacek Kolbuszewski

Pochwała umiaru

Jedna z anonimowych dzielnic stolicy, bez indywidualnego wyrazu. W narożniku ulic Opaczewskiej i Mątwickiej, wtopiona w nijaki pejzaż otoczenia, wyrasta nowa architektura kościoła pod wezwaniem NMP Królowej Świata. Przyzwyczajeni do eksponowanych na ogół lokalizacji świątyn w miastach – w swobodnej przestrzeni – tu stajemy zaskoczeni trudną, pozornie nie do rozwiązania sytuacją urbanistyczną. Zapominamy w tym momencie o kościele franciszkanów w Krakowie, warszawskim Św. Marcinie na Piwnej czy dalekim San Andrea al Quirinale i wielu innych świątyniach bez izolującej strefy cmentarza a dostępnych bezpośrednio z ulic miejskich.

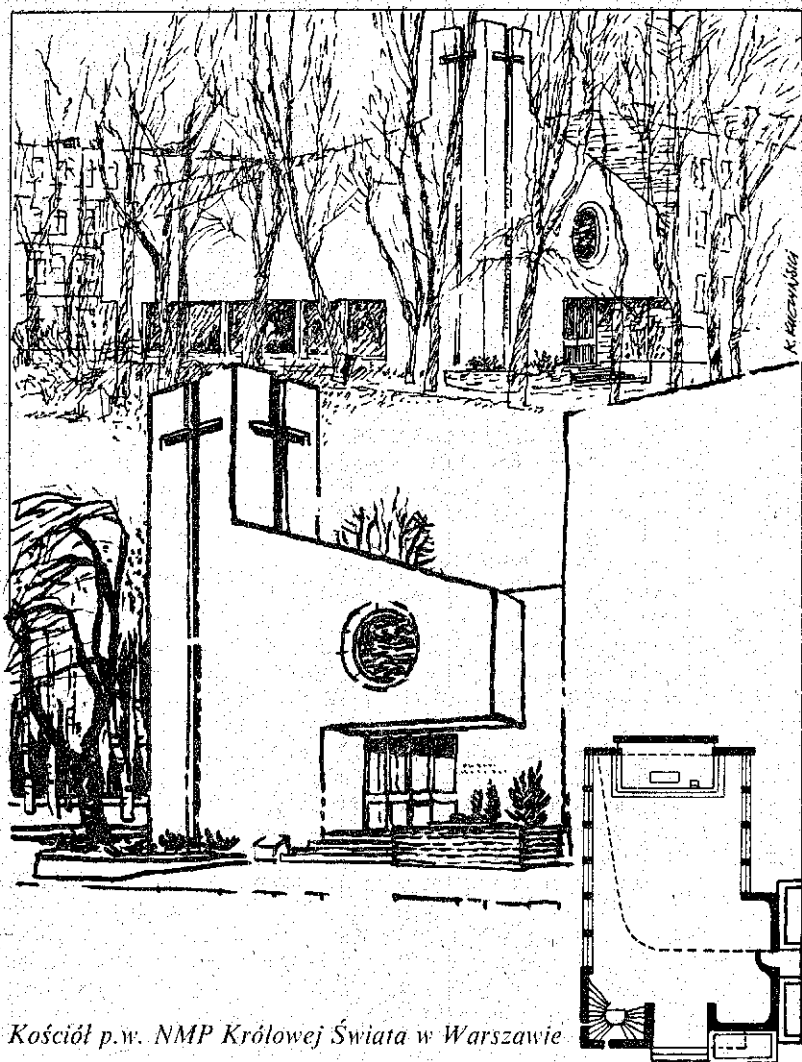
Budowę rozpoczęto w roku 1977. W dwa lata później ks. kard. Stefan Wyszyński poświęcił kościół; a w czerwcu 1982 ks. prymas Józef Glemp dokonał jego konsekracji. Autorem dzieła jest warszawski architekt Leszek Klajnert.

Na niewielkiej, narożnej działce o powierzchni około 1200 m² (30×40 m), do znajdującego się na niej bezstyłowego, dwupiętrowego budynku parafialnego, dobudowano na styk budynek kościoła. Z prostej, jednorodnej bryły wyrasta organicznie, klasyczna prawie, i tylko 15-metrowej wysokości wieża ze ścianami rozpiętymi w kształcie krzyża. Jest ona zarówno tradycyjnym akcentem wysokościowym jak i dzwonnica. Niezbyt wysoka, jednoprzestrzenna nawa mieści około 800–900 miejsc dla wiernych oraz dodatkowo 300 miejsc na balkonie-galerii.

Pozornie mały kościół posiada przestrzeń wystarczającą dla skupienia i przeżycia religijnego – podstawowych wartości architektury świątyni katolickiej. Światło dzienne przebija się do wnętrza jedynie przez grube kryształy szklanych odlewów tworzących strukturę witraży – dzieło Teresy Chromy-Gąsiorowskiej. Tu nie grozi nam rozpraszające przeświecenie wnętrza.

Dopełnieniem kompozycji ścian z witrażami i witraża-rozety nad wejściem głównym jest tworzywo ceramiczne – dojrzała artystycznie Droga Krzyżowa z prawej strony nawy i zbyt może barokowa, jak na nasze współczesne odczytywanie sztuki sakralnej, płaskorzeźba tła prezbiterium z alegorią NMP. Przy dominującej roli dzieł plastycznych we wnętrzu, architektura jakby usunęła się w cień. To kolejny dowód świadomości twórczej autora koncepcji i przykład harmonijnego dopełniania się architektury i plastyki.

Większość zrealizowanych detali wnętrza: granitowa i marmurowa kamieniarka ołtarza i posadzek, ślusarka drzwi wejściowych, stolarka balustrad, ławek i konfesjonatów czy wspaniale wykona-



Kościół p.w. NMP Królowej Świata w Warszawie

Autorzy:

projekt architektury i wnętrz – Leszek Klajnert
 projekt konstrukcji – Wiktor Humięcki
 ceramika – Kazimierz Gąsiorowski
 witraże – Teresa Chromy-Gąsiorowska
 inwestor – ks. Józef Gromek

Ogólne dane użytkowe:

kubatura – ca 6000 m³
 długość kościoła 25,5 m, szerokość – 13,6 m, wysokość (wieża) 15 m
 powierzchnia nawy (z balkonem) – 420 m²
 pojemność nawy – ca 1100 wiernych

nych przez zasłużony „Ład“ fornirowanych orzechem mebli w zakryciu, dobitnie świadczy o wykorzystaniu ostatniej szansy prawdziwego polskiego rzemiosła. Kiedy podczas zwiedzania kościoła widzę, jak autor dotyka z poszanowaniem, prawie z lubością, wspaniałe obrobionych krawędzi w dębowych konfesjonalach, domyślam się, ile godzin poświęcił architekt nadzorowi realizacji zarówno części budowlanej jak i wyposażenia meblowego, istotnego dla pejzażu wnętrza. I już wiem, że Leszek Klajnert należy do nielicznych już architektów zaczynających dzieło od wytyczenia budynku tak, aby nie uszkodzić istniejącej zieleni, a kończący budowę właśnie tym gestem gładzenia profilu balustrady schodów czy futryny drzwiowej. Nie wolno nam, architektom, wstydzić się tych gestów.

Szukając źródeł sprawnej i całościowej realizacji architektury, plastyki, oświetlenia, zieleni zadałem pytanie o współpracę architekta z inwestorem. Od obu rozmówców – architekta i proboszcza – otrzymałem zgodne odpowiedzi o bezkonfliktowej współpracy szanującej projekt i wzajemne ustalenia. To chyba symptomatyczne.

Kompletność realizacji głównej części kościoła (nie zrealizowany jeszcze kościół dolny i rozbudowa części mieszkalkatechetycznej) to nie tylko wspomniane meble i elementy plastyki, ale także zieleni i mała architektura w bezpośrednim otoczeniu budynku. Po pustyniach nowych osiedli jesteśmy na to szczególnie uczuleni. Pozostawione w bezpośredniej bliskości budynku drzewa zostały wzbogacone układem trwałozielonej niskiej zieleni jałowców i karłowatych tuj. Symbolicznym świadkiem sakralnej przeszłości tego miejsca jest pozostawiony wśród otaczających drzew krzyż misyjny z 1904 roku. Często nie zauważany przez nas przy starych kościołach, tutaj przenosi w dzień dzisiejszy swoje aktualne przesłanie sprzed 80 niemal lat.

Żegnam zanikający w jesiennej mgle kościół wśród nierealnych w środku miasta brzoź; takich samych, jak przy moim ulubionym Markuskyrkan w Björkhegen pod Sztokholmem.

Kościół prosty, ale ciepły, ludzki – może taki, jakiego szukamy w mieście samochodów i męczących neonów. Kościół właściwego umiaru wśród chaosu szukania inności za wszelką cenę.

Konrad Kucza-Kuczyński

Z moich lektur

Rośnie przyjaźń z Piotrem Jerzym

Przez długie lata żyłem właściwie tym, co usłyszałem w pewien wieczór pod koniec 1949 roku albo na początku 1950. Pamiętam: podczas kolacji w refektarzu seminaryjnym kolega wygłosił życiorys Piotra Jerzego. I zaczęła się moja sympatia dla studenta z Turynu od pierwszego... posłuchania. Chyba od razu w ten wieczór modliłem się do niego. I tak już potem bywało przez tysiące wieczorów, w ciągu trzydziestu z górą lat.

Być może wkrótce po tamtym wieczorze przeczytałem książkę don Cojazzo, wydaną przed wojną w Poznaniu. Na pewno czytałem wspomnienia Luciany Frassati *Mój brat Pier Giorgio. Śmierć* – wydane przez PAX w 1962 roku. Ale tak naprawdę przez trzydzieści lat w moim myśleniu i w mojej wyobraźni pozostawał obraz młodego człowieka – z bogatej rodziny, uśmiechniętego, wysportowanego, zakochanego w górach i w Panu Bogu. Do takiego obrazu modliłem się. To był jeden długi etap mojej przyjaźni z Piotrem Jerzym.

Początek drugiego etapu stanowił kilkudniowy pobyt w Turynie w okresie po Bożym Narodzeniu 1980 roku. W mieście wielkim jak Warszawa szukałem śladów Piotra Jerzego. Ale przede wszystkim chciałem spotkać jego siostrę. Nie udało się. Pani Luciana była w tym czasie w Rzymie. Natomiast jezuita, Ugo Rocco, zainteresowany sprawą beatyfikacji Piotra Jerzego, dał mi do przejrzenia kilka książek p. Luciany, względnie powstałych pod jej redakcją. Czas nie pozwolił na gruntowną lekturę. W całości przeczytałem tylko niewielką książeczkę – wspomnienia, które po latach spisał kolega Piotra Jerzego z czasów studiów, ks. Massetti. A w pierwszym dniu roku 1981 odbyłem coś w rodzaju pielgrzymki do Polone, miasteczka położonego w górach, w którym jest grób rodziny Frassatich, ich dom i sporo pamiątek.

Potem cały rok w dużej mierze płynął pod znakiem Piotra Jerzego. Wiele o nim czytałem, mówiłem, a także nieco pisałem. Pod koniec października poznałem w Warszawie panią Lucianę Gawrońską-Frassati. Dostałem wtedy trzy książki – jedną w języku polskim i dwie włoskie¹.

¹ Luciana Frassati, *Pier Giorgio Frassati. Człowiek ośmiu błogosławieństw*, Przedmowa Karla Rahnera, Posłowie o. Stanisława Konrada Hejmo OP, Przetłoczyli Barbara Sieroszewska i Stanisław Waldemar Gaudyn, Instytut Wydawniczy PAX 1979, ss. 254; *Calendario di una vita. 1901–1925. Pier Giorgio Frassati*, Torino 1981 (bez paginacji); Pier Giorgio Frassati, *Lettere*, A cura di Luciana Frassati, Prefazione di Luigi Sturzo, seconda edizione, Brescia 1976, ss. 338.

Książkę w języku polskim wydał PAX w 1979 roku. Nosi ona tytuł: *Pier Giorgio Frassati. Człowiek ośmiu błogosławieństw*. Od kogoś znajomego otrzymałem na piśmie krytyczne uwagi na jej temat. A do mnie – przyznam – przemówiły świadectwa, to ich nagromadzenie. One zdecydowanie wskazują, że Piotr Jerzy nie tylko modlił się i chodził po górach. Miał niezwykle mocne poczucie wspólnoty z ludźmi chorymi oraz ubogimi. Setki razy odwiedzał tych ludzi. Chciał dzielić ich los. To naprawdę uderza w postawie syna senatora, właściciela i głównego redaktora dziennika *La Stampa*. Zastanawia także u chłopca, potem studenta, jego rozmodlenie oraz troska o codzienną Mszę świętą z komunią. Gdzie się tego nauczył? Przecież nie w domu rodzinnym.

W doświadczeniu bliskości ludzi niezwykle, świętych duże znaczenie ma jednak także ich zwykłość. O ile bliższa stała się ludziom św. Teresa z Lisieux, karmelitanka, gdy ukazały się *Dzieje duszy* już bez skreśleń, bez tego całego retuszu, jakiego dokonały współsiostry w trosce o opinię Świętej. Toteż pewnego rodzaju argument na rzecz przyjaźni z Piotrem Jerzym może także stanowić to, co w jego życiu było porażką, bólem zaangażowaniem niekoniecznie ściśle religijnym.

Urodzony w Turynie dnia 6 kwietnia 1901 roku, w tymże miesiącu uczęszczał do szkoły publicznej. Jako dwunastolatek nie zdał egzaminu z łaciny i został na drugi rok w tej samej klasie. Żeby nadrobić stracony rok, przeniósł się do gimnazjum jezuitów. W 1919 roku rozpoczął studia na wydziale górniczym Królewskiej Politechniki w Turynie. Przez wszystkie lata usiłował na serio traktować studia, ale nie szły mu łatwo ze względu na wielorakie zainteresowania. Należał do różnych organizacji. Brał czynny udział w zjazdach młodzieżowych i w działalności katolickich związków zawodowych. Zdecydowanie przeciwstawiał się gwałtom i przemocy, walczył z ruchem faszystowskim. W roku 1920 w Berlinie zaprzyjaźnił się z ks. Karolem Sonnenscheinem, opiekunem biednych; nawiązał kontakty ze środowiskiem studentów i robotników niemieckich. Zmarł w Turynie na skutek choroby Heinego-Medina w dniu 6 lipca 1925 roku. Zaraził się tą chorobą podczas wizyty u chorego, jednego z podopiecznych. Do dyplomu inżyniera zabrakło dwóch egzaminów. W ostatnich latach szczególnie dramatycznie przeżywał sytuację rodzinną i sytuację swego kraju.

Taki obraz potwierdza i utrwała druga książka – *Kalendarium życia*. Oryginalny jest już jej format. Oryginalna jest informacja znajdująca się na ostatniej stronie: Druk ukończono 25 października 1981, w dniu otwarcia w Lublinie przez prymasa Polski,

arcybiskupa Józefa Glempa, wystawy-wspomnienia przygotowanej przez „Stowarzyszenie Przyjaciół Piotra Jerzego Frassatiego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”. Książka zawiera różnego rodzaju zapiski. Najczęściej są to fragmenty listów Piotra Jerzego do różnych osób albo różnych osób do niego i o nim; są cytowane powiedzenia, proste informacje albo informacje przeplatane powiedzeniami; czasem informacje z prasy. Notatki z reguły poprzedza uwaga dotycząca miejsca i daty zdarzenia. *Kalendarium* ukazuje nietłwą drogę Piotra Jerzego jako studenta, jego zatroskanie o studia. Jest w książce między innymi wzmianka o tym, jak mimo woli wsławił się on odwagą i „zimną krwią”. Pisały o nim dzienniki w różnych krajach po napadzie faszystowskich bojówkarzy na dom Frassatic. Informacja o tym znajduje się pod nagłówkiem: Turyn, 22 czerwca 1924. Znacznie bardziej wymowne świadectwo umieszczono pod datą 22 czerwca 1925, o dwanaście dni poprzedzającą datę śmierci. Jest to wspomnienie kierowcy Frassatic, który – nawiązując do wyprawy Piotra Jerzego w góry – zauważył, że panicz jest szczęśliwy, może urządzać takie wyprawy, jest pełen życia i zdrowia, nie brak mu pieniędzy, ma do dyspozycji samochód, wkrótce zostanie inżynierem. Czego potrzeba więcej? Można tego pozazdrościć. Kierowca usłyszał wtedy słowa, które go zaskoczyły:

- *Żeby Pan wiedział, jak ja bym chciał mieć 80 lat.*
- *Dlaczego?*
- *Dlatego, że gdybym miał 80 lat, wcześniej bym umarł i poszedł do raju.*

Zapytany, co by się stało z Towarzystwem Ciemnych Typów bez Robespierre'a, odpowiedział, że wszystkich by ich wziął do nieba.

Znamienna jest ta tęsknota młodego człowieka za śmiercią i niebem. Zapisano ją na kartach *Kalendarium*. Jest obecna w listach Piotra Jerzego.

Listy umieszczono w trzech działach: do rodziny, do przyjaciół (włoskich) i do przyjaciół niemieckich.

Pierwszy list do rodziców pochodzi z 1906 roku. Dodo (tak bowiem nazywano Piotra Jerzego w dzieciństwie) miał wtedy pięć lat. Ostatni „rodzinny” list, do siostry, nosi datę 30 kwietnia 1925. Piotr Jerzy liczył 24 lata i za niespełna dziesięć tygodni miał rozstać się z doczesnym życiem.

Chronologia w obrębie działów, a w dziale drugim i trzecim również w listach do poszczególnych adresatów, decyduje o dziwnym doświadczeniu. Czytelnik aż dwadzieścia kilka razy towarzyszy Piotrowi Jerzemu – obserwując, jak on dorósł, coraz mądrzej myśli i pisze, jak zbliża się do śmierci.

Co charakteryzuje poszczególne działy?

Listy do rodziny mają przede wszystkim charakter informacyjny. Nie ma w nich jakichś zasadniczych myśli. W ogromnej większości tychże listów brak wyraźnego świadectwa spod znaku wiary. Odnosi się wrażenie, że młody człowiek – głęboko przecież wierzący – nie bardzo mógł liczyć na zrozumienie jego religijnych doświadczeń. Ojciec był przecież agnostykiem, matka – katoliczką praktykującą w sposób formalny. Z matką miał jednak płaszczyznę porozumienia. Bardzo ją kochał. I często pisywał do niej. Wyraźne trudności sprawiała mu korespondencja z ojcem. Przed każdym listem pisanym do ojca musiał przekraczać jakiś kłopotliwy próg.

W dużej mierze charakter informacyjny i ogólnikowy mają listy do przyjaciół niemieckich i austriackich. Ale to jest zrozumiałe. Pisał je przecież Piotr Jerzy po niemiecku. W księżce są przetłumaczone na język włoski.

Szczególony charakter mają listy adresowane do Izydora Bonini, kolegi z Politechniki. Jako człowiek starszy i bardziej praktyczny potrafił Bonini przezwyciężyć opory młodszego i stać się jego serdecznym powiernikiem w ostatnich miesiącach życia. Jemu to powierzył Piotr Jerzy sekret swojej miłości do Laury Hidalgo. Nie poszedł za tą miłością, gdyż matka była jej przeciwna. Pisał o tęsknocie i bólu, jaki w związku z tym przeżywał. Z tęsknoty i bólu uczynił jednak modlitwę.

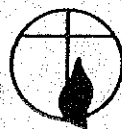
Na zakończenie, już niejako w post-scriptum, przytaczam pierwszy z tych listów, z dnia 28 grudnia 1924 roku.

Najdroższy, Czytam powieść Italo Mario Angeloni „Tak kochałem”. W pierwszej części pisze on o swojej miłości do pewnej andaluzyjki i – wierz mi – doświadczam emocji, ponieważ wydaje mi się, że to jest historia mojej miłości.

Ja także tak kochałem – z tym, że w powieści ofiarę składa andaluzyjka, podczas gdy w moim przypadku ja jestem niejako złożony w ofierze. Jednak, jeżeli Bóg tak chce, niech będzie Jego Święta Wola. Dzisiaj udaję się do Sauze d'Oulx, żeby sprawdzić trasę biegów Młodej Góry (grupy entuzjastów gór – MP). Jutro towarzyswo wyrusza na San Bernardo, a mój duch jest tam z nimi dla dwóch racji: ponieważ San Bernardo był szczytem moich marzeń, niestety nieosiągalnym, a następnie ponieważ tam jest ta, którą pokochałem czystą miłością i dziś – rezygnując z niej – życzę, żeby była szczęśliwa. Módl się usilnie o chrześcijańską siłę dla mnie, żebym to mógł pogodnie znieść, a dla niej o wszelkie szczęście ziemskie i siłę do osiągnięcia celu, dla którego zostaliśmy stworzeni. W dniu Twojego dyplomu doświadczyłem, jak są prawdziwe słowa św. Augustyna który mówi: „Panie, niespokojne jest nasze serce, dopóki nie spocznie

w Tobie". Rzeczywiście głupi jest ten, kto goni za radościami świata, ponieważ one są przelotne i powodują ból, podczas gdy jedyna prawdziwa radość jest ta, którą daje nam wiara, i ci, co się kochają, właśnie poprzez tę potężną więź pozostają zjednoczeni także wtedy, gdy okoliczności życia rzucą ich bardzo daleko. Tak więc ona – poznana w niebezpiecznych latach mojego życia – będzie zawsze moją dobrą przyjaciółką i pomoże mi dojść prostą drogą do Celu. Napisz mi coś i módl się wiele za mnie. Życzenia wszelkiego dobra dla Ciebie i Twoich. Ucałowania od Piotra Jerzego.

Mirosław Pacuszkiewicz SJ



książki

José Ortega y Gasset

*Bunt mas i inne
pisma socjologiczne*

Przełożyli Piotr Niklewicz i Henryk
Woźniakowski. Wstępem opatrzył
Jerzy Szacki. Wyboru dokonał i tekst
przejrzał Stanisław Cichowicz
PIW, Warszawa 1982

Refleksja socjologiczna, która jest zaprzeczeniem socjologii a przynajmniej odziedziczonego po XIX wieku „socjologizmu” – tak oto Jerzy Szacki widzi naukową twórczość Ortegi y Gasseta określając ją mianem socjologii egzystencjalnej. Źródłem tego kierunku, skądinąd niezwykle ciekawego, łączącego w sobie elementy rozważań filozoficznych, antropologicznych i kulturoznawczych, stała się w swoim czasie potrzeba podjęcia dyskusji z „naturalizmem” socjologii durkheimowskiej, z reifikującymi człowieka koncepcjami „rozumu fizycznego”, a w konsekwencji – z całą programową „inżynierijnością” dyscyplin społecznych, wyprowadzoną z pozytywistycznych formuł naukowych.

Pisma Ortegi y Gasseta przypominają, że ów antynaturalizm humanistów nie jest jedynie owocem najnowszych lat ani produktem rozczarowania wątpliwymi osiągnięciami doby rozwiniętej techniki i przesadnego kolektywizmu. Cywilizacja nasza kreuje już od dawna dwa jak gdyby

rodzaje intelektualnych potrzeb. Pierwszy z nich – to potrzeba deskrypcyjno-statystyczna, tj. uporanie się z rzeczywistością ludzką z pomocą opisu i obliczenia. Drugi natomiast zasadza się na rozumieniu „czegoś więcej”, „czegoś ponad”, czegoś, co wymyka się zwykłej socjologicznej rachunkowości, co jest – używając języka empiryków – „niemierzalne” a wszelako istotne i ważne. Nie znaczy to, że potrzeba opisu i uporządkowania odrzuca rozumienie, będzie to jednak wtedy z reguły rozumienie jednowarstwowe i skażone zbytnim automatyzmem w wyprowadzaniu wniosków. Z kolei każde filozofowanie na tematy społeczne może się spotkać z uzasadnionymi wątpliwościami metodologicznymi jako niejasne i aforystyczne. Prawie na pewno zarzuty takie da się sformułować również pod adresem „Buntu mas”.

Mimo to socjologia egzystencjalna Ortegi y Gasseta pojawia się u nas bardzo na czasie i nie tylko nie stanowi przykładu odosobnionego sposobu myślenia, ale – posiadając słynnych antenatów (Dilthey, Simmel nawet – jak uważa Szacki – Znaniecki) – mieści się znakomicie w nurcie rozważań nader współczesnych, reprezentowanych głównie przez Fromma czy Riesmana. Na obszarze tej socjologii dokonano znamienitego przesunięcia akcentów albo inaczej: wyrównania jakości. Jednostka ludzka przestała być redukowana do kontekstu wyłącznie zbiorowego, przestała być anonimowym, „typowym” nośnikiem gestów i treści wypracowanych przez zbiorowy behavior. Wystąpiła niejako z tła, zatem jej problem stał się na nowo problemem moralnym.

W socjologii egzystencjalnej, jak i w towarzyszącej jej poniekąd już od czasów Karola Gustawa Junga psychologii i psychiatrii antypozytywistycznej komentarz etyczny nie jest uważany za coś wstydlwego, nienaukowego, niestosownego wreszcie. Jest przy tym rzeczą charakterystyczną, że zarówno „wcześniejszy” Gasset, jak „późniejszy” Fromm obierają wprawdzie jednostkę za układ odniesienia, jednak analizują przede wszystkim jej zewnętrzne uwarunkowania, a ponadto czynią to metodą zanegowania tychże uwarunkowań. *Bunt* mas składa się z czterech części. Część pierwsza dała swój tytuł całej książce, druga, to „Rozmyślenia o technice”, następnie „Człowiek i ludzie” i „Rozmyślenia o Europie”. Już samo wyliczenie tytułów pozwala zorientować się, w jakich kontekstach Ortega y Gasset widzi współczesnego człowieka. A ponieważ stawiając sobie odwieczne i nierozstrzygalne chyba pytanie – jednostka czy grupa – autor z moralnego i intelektualnego wyboru staje po stronie jednostki, przeto zespoły warunków zewnętrznych widzi w świetle niezbyt różowym. Przytoczmy jeden choćby przykład: analizę układów człowiek – władza, ludzie – państwo, państwo – masa. Czytając te fragmenty nie sposób oprzeć się osobliwemu wrażeniu, że lewicowi reformatorzy społeczeństw – np. Habermas czy Cohn-Bendith – wiele mogliby się jeszcze nauczyć od konserwatywnego indywidualisty Gasseta. *Państwo – największe niebezpieczeństwo* – ostrzega Gasset w tytule jednego z rozdziałów. I dalej: *Od dawna już obserwuję rosnącą tendencję do uznawania przemocy za normę. (...)*

Dziś gwałt jest już retoryką naszych czasów (...). Mam tu na myśli największe niebezpieczeństwo, jakie dzisiaj zagraża cywilizacji europejskiej (...): mam tu na myśli państwo (...): upaństwowienie życia, interwencjonalizm państwowy, wchłonięcie przez państwo wszelkiej społecznej spontaniczności (...). Społeczeństwo będzie musiało żyć dla państwa; człowiek dla maszyny rządowej.

A konkluzja: *Jednak w ostatecznym rachunku państwo jest tylko maszyną, której istnienie i utrzymanie uzależnione jest od otaczających ją żywych osobników. Kiedy zatem wysze ze społeczeństwa ostatnią kroplę krwi, zniszczy zarazem samo siebie; pozostanie po nim martwy szkielet, zmarły zardzewiałą śmiercią maszyn, jeszcze bardziej trupią niż śmierć organizmów żywych.*

Pajęczka i gęsta sieć cywilizacji zamyka człowieka szczelnie i dokładnie; warunkowany politycznie poprzez narzucone mu formy ustrojowe i państwowe człowiek tkwi dodatkowo w trybach nowoczesnej techniki, przesadzającej o postaciach i treściach kultury. Wszelako Ortega y Gasset nie potępia techniki całkowicie. Upatruje w niej wyraz kreatorskiego stosunku człowieka do świata, dzieła realizowania wyobraźni, sprawę specyfiki ludzkiego bytowania. (...) *Życie nie jest w swej istocie – wbrew temu, co sądzono w ciągu stuleci – kontemplacją, myślą, teorią. Nie: jest produkcją, wyrzutowaniem (...). Życie ... to znajdować środki do urzeczywistnienia programu, którym się jest (podkr. – PIW).* W tym ostatnim zwrocie zawiera się myśl osobliwie interesująca, a dla Gasseta charakterystyczna; nie myśl – tendencja raczej; bardzo niewprawnie

i może niezbyt poprawnie nazwałbym ją etyczną ontologią. Człowiek jest jako byt wartością, zatem „nie może żyć przypadkowo”, a technika jest konkretyzacją, jedną z wielu, jego rozwoju. *Ów absolutny fakt, jakim jest technika, może zaistnieć w tej dziwnej, patetycznej, dramatycznej kombinacji metafizycznej, w której dwa różnorodne byty – człowiek i świat – zmuszone są do zjednoczenia w ten sposób, iż jednemu z nich, człowiekowi, udaje się wprowadzić swą pozaświatową istotę w obręb czegoś innego – w obręb świata.*

Są to najpiękniejsze z pięknych słów Gasseta, są to słowa – wzory, pod które można podłożyć wiele konkretów. Technika – znaczy tutaj praca. Egzystencja – znaczy rozwój, „samowytwarzanie”. Podobną filozofię pracy napotkałem, po prawdzie mówiąc, tylko u naszego Cieszkowskiego: filozofię kreacji i samokreacji, etykę rozwoju przez działanie. Tyle, że Ortega y Gasset, choć patrzy „wysoko” widzi z dojmującą ostrością. Pragnienia stworzyły technikę, jednak *Europa cierpi na uwiąd pragnień*. Technika może więc zostać uwsteczniiona, jej moralny walor może zniknąć i pozostanie wówczas zwykła maszyna, pracująca bez świadomości celu. Powstanie zatem sytuacja groźna i karykaturalna zarazem: człowiek wyalienuje się i od produktu swej pracy, i od samej pracy, i od siebie na koniec jako bytu „samowystarczającego”. Wyobcowanie nie jest więc jakimś jednym aktem, nie dotyczy jednego tylko piętra osobowości. Gasset zauważa i taką możliwość, ale jej nie omawia. Świat *stricte* ludzki, ludzko-społeczny i polityczny jawi

mu się jako nieporównanie groźniejszy, niż technika, z której kiedyś może uciec „dusza”.

Człowiek i ludzie – problem główny. *Rzecz w tym* – rozpoczyna Ortega y Gasset ten zasadniczy wątek swych rozważań – iż człowiek jeszcze raz się zagubił. Jednostkowe życie, moje życie jest rzeczywistością rdzenną, pierwotną, jest (...) sceną, na której wszelka inna rzeczywistość może się jawić i święcić swoją epifanię. *Sam Bóg, aby być dla nas Bogiem, musi w ten lub inny sposób głosić nam swoje istnienie i dlatego grzmi na Synaju, goreje w krzaku na skraju drogi, chłopszcze handlarzy na dziedzińcu świątyni i żegluje na trzymasztowej fregacie Golgoty.* Żadne więc poznanie nie jest ani głębokie, ani nawet dostateczne, *jeśli nie zaczyna się od szukania sfery naszego życia.* Reszta, to inni i inność.

„Rasowy” egzystencjalista w takich miejscach na ogół wywód kończy. Egzystencjalista José Ortega y Gasset jednak nie. *Absolutną samotność życia ludzkiego (...) nie polega na tym, iżby poza nim nic nie istniało. Wprost przeciwnie: istnieje całe universum wraz z całą swą zawartością.* Nasza jedność nie ma nic wspólnego z pojęciem samotności – twierdzi dalej. Świat otaczający człowieka działa nań w sposób wysoce złożony, uwypukla jego osobniczą jednostkowość i dopełnia go w różnych sferach egzystencji. *Bowiem oto pojawiają się ludzie i nasz świat – nie przestając być światem jedynym – mnoży się, staje się międzyjednostkowy, społeczny. Powinniśmy go powitać.*

Zastanawiałem się nieraz – w związku z lekturami Bubera, Tischnera – nad terminologicznie wiotkim, choć

moralnie doniosłym, a znów w praktyce międzyludzkiej nader rzadko sprawdzalnym problemem **spotkania**. Ortega y Gasset dużo mi w tej kwestii dopowiada pisząc o powitaniu. Nie w recenzji przecież miejsce na takie uwagi, wystarczy na razie odnotować tę kwestię. Jej zresztą postawienie – dość bezstronne – a także powściągliwa opinia na temat relacji człowiek – zbiorowość sprawia, że egzystencjalizm Ortegi y Gasseta nie jest przerysowany. Ośmieliłabym się nazwać Gasseta skrajnym egzystencjalistą jedynie w partiach politologicznych. Człowiek – ludzie, ludzie – technika, ludzie – kultura: te sprężenia oceniane są przezeń może bez złudzeń, ale i bez uprzedzeń. Natomiast w opisie zależności człowiek – władza, ludzie – państwo nie ma u niego ani złudzeń, ani nadmiernego obiektywizmu. Jego analiza europejskich i euroazjatyckich systemów totalitarnych tchnie czymś, co jest chyba wspólne wielu intelektualistom, w tym także polskim, współczesnym. Jest to mieszanina bezbronności, bezsilności i wiedzy – te zaś ingredience składają się, wiadomo, na zjawisko tzw. „gorzkiej świadomości”. *Dzisiaj umiera w świecie pewna wielka rzecz – prawda. Bez jakiegos marginesu spokoju prawda upada.* Jest przy tym ideologiem Europy. Jest jej badaczem: patrzy na Europę jak na glebę zasiewaną różnorakimi doktrynami politycznymi, eksperymentującą różne formy ustrojowe. Rzecz ciekawa: tak wierzy w przednią jakość tej europejskiej kultury, że prawie nie dopuszcza myśli, iż przyjąć się na niej mogą rośliny nie najwyższej użyteczności: ustroje totalitarne. Choć ta nadzieja osłabiona

jest doświadczeniami permanentnego emigranta, uciekiniera spod ostrych reżimów.

Polihistor, etyk społeczny, socjologiczny erudyta – niczym nasz Petrarzycki nie znoszący socjologii i wykładający ją – José Ortega y Gasset, opisał naszą cywilizację trochę tak jak Erich Fromm. Nie popełnił tylko błędu Fromma, przynajmniej w *Bun-dzie mas*. Nie napisał czegoś w rodzaju *Zdrowego społeczeństwa*. Negacji nie uzupełnił utopią. Jest to cenne, bo nie każdy dobry diagnosta jest zarazem dobrym terapeutą. Ale jest to i straszne, bo może żadna terapia już się nam nie przyda.

Maria Walendowska

Wiesław J. Wysocki *Bóg na niehumanitarnej ziemi*

Instytut Wydawniczy PAX,
Warszawa 1982, ss. 236

Polskiej literaturze religijnej, i historycznej przybył w pracy Wiesława J. Wysockiego cenny wkład w poznanie życia duchowego hitlerowskich obozów koncentracyjnych. Autor gruntownie opanował liczne źródła i bogatą literaturę przedmiotu, przede wszystkim zaś archiwalia zgromadzone w muzeach Majdanka, Oświęcimia i Sztuthofu; z dużym zapałem zaprezentował też fakty i dokumenty, które ilustrują wykład. Wypada jedynie żałować, iż wydawcy zrezygnowali z indeksu nazwisk,

wzbogacającego zawsze formę edytorską prac historycznych i ułatwiających korzystanie z nich.

Książka Wiesława J. Wysockiego stanowi pierwszy tego rodzaju pomnik religijności w obozach hitlerowskich. Jest to jednak praca traktująca w istocie o ostatecznej próbie wiary. Przez piekło kacetów autor prowadzi czytelnika trochę jak po śladach Hioba, wątpliwego i odnajdującego najgłębszy sens cierpienia.

Obozy hitlerowskie były skrajnym przypadkiem społeczności totalitarnych. W systemie totalitarnym los jednostki spoczywa pozornie całkowicie w ręku władzy, choć przy bierności i bezradności w swoich sprawach jednostka ta może – na przykład przez kradzież, intrygi, czy donosicielstwo – kształtować losy innych jednostek. Władza totalna pozostawia bez wahania jednostce „udział” w decyzjach o innych osobach jako jedyną rekompensatę jej własnej niewoli, gdyż w ten sposób uruchamia mechanizm ugruntowujący swoje panowanie. W rezultacie jednostka – nie mogąc stanowić o sobie – może stanowić o innych, oczywiście wyłącznie w sensie negatywnym; nie mogąc zapewnić szacunku dla siebie, może deptać godność innych. Dla władzy totalnej takie społeczeństwo jest wręcz idealne: masa bezradnych, zagubionych w sobie, pozbawionych wewnętrznego poczucia wartości indywiduów, nie wierzących w praktyczną słuszość norm moralnych, a tym bardziej w ich uniwersalność. Podobnie było w systemie obozowym: przymus i niewola tak dalece obezwładniały jednostkę, że nie mogąc poprawić swego losu zmuszana

była do działań wobec współtowarzyszy niedoli. Tym należy chyba tłumaczyć fakt tak gwałtownego różnicowania postaw więźniów w płaszczyźnie moralnej.

Obóz, jak zauważył autor, łatwiej znosili ci, którzy mogli się doszukać motywacji swojego uwięzienia niż ci, którzy czuli się dotknięci krzywdzącym przypadkiem. Ciśnienie zewnętrzne powodowało, iż można się było albo wnieść ponad siebie albo upaść psychicznie. W sytuacjach krańcowych droga przyzwolenia okazywała się bez odwrotu: wiodła albo do kolaboracji, albo do moralnego zatracenia. Wynika stąd ważne przesłanie: oto skłonność do ofiary bywa psychicznie bezpieczniejsza w warunkach ostatecznych niż asekuracyjna postawa „realna”. Ta ostatnia ulegała zupełnemu załamaniu przy pierwszym lepszym, przypadkowym ciosie, jakich rzeczywistość obozowa przynosiła wiele każdego dnia. W tym kontekście autor przytacza szalenie wymowne słowa Friedricha Nietzche'go: *Kto ma w życiu jakieś po co, zniesie niemal każde ja* (s. 22).

Prześladowania ukazywały – pisze słusznie Wysocki – czy wiara jako system aksjologiczny, mający swe źródło transcendentne, została przyjęta przez wierzących jako wartość wewnętrznie autentyczna i niezbywalna, czy była tylko „ornamentem” kulturowym (...). W pandemonium lagrowym odpadały wszelkie pozory i przypadłości, a ujawniała się heroiczna głębia i siła wiary (s. 169). Świadome i konsekwentne przyjęcie krzyża, jaki stał się udziałem więźniów, wyzwalało w nich nieraz chęć ofiary ze swego cierpienia i pełną akceptację jego

eschatologicznego sensu. Gdy w Wielki Czwartek więźniarki Majdanka otrzymały po 25 uderzeń za jakieś rzekome przewinienie, odczuły to jako duchową łączność z Chrystusem ubiczowanym.

Dziś, kiedy tak żywy jest dla nas przykład męczeństwa św. Maksymiliana Kolbego, ze szczególnym przejęciem dowiadujemy się o innych męczennikach kacetów. Ks. Józef Kowalski zmarł w sierpniu 1942 r. w Oświęcimiu zadźwiczony przez esesmanów i funkcyjnych nadzorców w karnej kompanii modląc się za umierających współwięźniów i ich prześladowców. Siostra Benedykta – Edyta Stein zapisała przed śmiercią w komórce gazowej akt ofiarowania swego życia: *Proszę Pana, żeby zechciał przyjąć moje życie i moją śmierć na własną chwałę, za naród żydowski, za uratowanie Niemiec i pokój na świecie* (s. 118). Ks. Włodzimierz Szembek ofiarował swą śmierć za nawrócenie komendanta obozu Rudolfa Hoessa, co w pewnej mierze stało się później faktem. Męczenników Auschwitz oraz innych obozów można by wymieniać tysiące. Tysiące są jednak bezimienne, stąd tak cenne jest przypomnienie postaci ludzi, którzy oddali swe życie za innych, jak Marian Batko, nauczyciel z Chorzowa, czy O. Józef Cyrek, jezuita, któremu odmówiono racji żywnościowej, dopóki się nie wyrzeknie kapłaństwa, lub kapucyn Feliks Ducki, brat Symforian, który przeciwstawił się oprawcom kreśląc znak krzyża nad ofiarami, by natychmiast stać się jedną z nich. Jaką głębię ludzkiego nieszczęścia poznała Stanisława Leszczyńska, która w Birkenau przyjęła

około 3 tysięcy żywych porodów, choć obóz przeżyło zaledwie 30 dzieci przez nią odebranych. Całą swoją pracę i staranie, by mimo koszmarnych warunków dzieci chrzcili, podsumowała prostym stwierdzeniem: *inaczej nie byłabym w stanie wytrwać* (s. 83).

Przerazające są opisy katorgi, drwin, i poniżenia, jakie w obozach cierpieli niejednokrotnie księża i osoby posiadające przedmioty kultu, biorące udział w praktykach i sakramentach lub tylko wykonujące religijne gesty. Głęboko poruszają sceny obozowych Mszy Św., spowiedzi i komunii. Autor nie ominął także marginesu deformacji religijnych.

W obozach broniono także wartości narodowych. Uniwersalnie brzmi pod tym względem historia ks. Mieczysława Strehla, kuszonego ze względu na nazwisko przez wysokiego rangą esesmana: *Poczęstował mnie wspaniałym cygarem, kazał usiąść, gadał jak równy z równym, kusił, obiecywał, ludził, potem groził (...) Potem mnie kopnął i wyrzucił za drzwi. Obok najszerzej reprezentowanych postaw i losów katolików oraz innych wyznawców chrześcijaństwa, autor wspomina także, choć zachowane materiały są dość skąpe, żarliwą religijność eksterminowanych Żydów, obchodzących święta Jom Kippur, Paschę, Chanuki czy Purim.*

Pisząc o różnych niezwykłych więźniach Auschwitz autor wspomina również por. Witolda Pileckiego z AK, który dobrowolnie poszedł do obozu, gdzie założył konspiracyjny Związek Organizacji Wojskowej. Pilecki został skazany na śmierć i stracony w 1948 r. w Warszawie,

a jego symboliczny grób znajduje się w Ostrowi Mazowieckiej.

Po przeżyciu obozu zaczynał się nowy etap życia; dla jednych był on pozytywną konsekwencją doświadczeń lagrowych, dla innych jednak – negatywną reakcją na cierpienia. Autor unika na ogół oceny, czy wierzący lepiej przetrzymywali obozy. Niewątpliwie i wielu niewierzących podtrzymywało ich przekonanie o sensie życia. Jest jednak charakterystyczne, że po wyjściu z obozów niektórzy z nich stawali się bezideowymi cynikami, nihilistami lub hedonistami, wszędzie widzącymi zgniliznę lub szyszczącymi z duchowych doświadczeń osób wierzących. Obóz niszczył ich dopiero wtedy. Ten wątek niewątpliwie czeka na swego badacza. Wysocki poruszył też marginesowo kwestię odpowiedzialności karnej niektórych więźniów, oskarżanych o współudział w zbrodniach hitlerowskich po II wojnie światowej. Wiele z tych spraw opierało się na fałszerstwach.

Jak zwykle, gdy w grę wchodzi sprawy ostateczne, czy sytuacje krańcowe, braknie słów. Cisną się wyrazy patetyczne, prowadzące do taniego sentymentalizmu; bronią wydają się słowa szorstkie, brutalne lub wręcz cyniczne. Trzeba przyznać, że autor *Boga na nieludzkiej ziemi* uniknął obu tych skrajności. O sprawach strasznych mówi poważnie, rzeczowo, bez robienia sensacji bądź kreowania łatwych bohaterów. Przez to obraz obozów, pełnych udręczonych ludzi, jest u niego realistyczny, wciąga swą przerażającą namacalnością.

Nie unika też Wysocki głębszej analizy moralnej i filozoficznej. Przy-

kłady z obozów – pisze – dowodzą, że człowiek nie jest tylko wypadkową swej kondycji fizycznej, właściwości charakterologicznych i funkcji społecznej – ani produktem socjologicznych, biologicznych czy psychologicznych warunkowań; a choć warunki kacetowe ograniczały w znacznym stopniu działanie, to jednak moralnie jednostka jest odpowiedzialna za swoją postawę (s. 187). Pomimo całej potwornej presji rzeczywistości obozowej podkreśla siłę duchową, jaką jej ofiary wykazywały. Przedstawienie tej siły uważa wręcz za zobowiązanie wobec tych, którym dane było doświadczyć *Apokalipsy XX wieku*.

Książka Wiesława J. Wysockiego zmusza do ponownej refleksji nad tym, do czego prowadzi przemoc jako cel i środek władzy totalnej. Nie przypadkiem też wspomina autor słowa papieża Jana Pawła II wypowiedziane w ONZ 2.10.1979 r.: *Winno zniknąć na zawsze z życia narodów i państw wszystko, co jest przypomnieniem tamtych straszliwych doświadczeń, co pod innymi postaciami – wszelkiego rodzaju tortur i ucisku, czy to fizycznego, czy moralnego – jest niejako ich kontynuacją*.

Wojciech Roszkowski

Florian Znaniecki
redaktor
„Wychodźcy
Polskiego“

Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza
 Warszawa 1982, ss. 160

15 stycznia 1982 r. minęła setna rocznica urodzin Floriana Znanieckiego, twórcy i najwybitniejszego przedstawiciela polskiej socjologii akademickiej. Za granicą, a szczególnie w Stanach Zjednoczonych, gdzie polski uczone spędził wiele lat, twórczość jego przeżywa obecnie renesans. Autor fundamentalnego dzieła – *Chłop polski w Europie i Ameryce*, które napisał wspólnie z równie słynnym socjologiem amerykańskim, W.I. Thomasem, jest coraz bardziej doceniany i zaliczany do grona najwybitniejszych socjologów świata. Dobrze się stało, że sylwetkę tego wybitnego polskiego uczonego przypomniła Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Zygmunt Dulczewski, który przygotował wybór artykułów F. Znanieckiego, wyszedł naprzeciw zainteresowaniom polskiego czytelnika i pokusił się o przedstawienie w przystępnej formie sylwetki Floriana Znanieckiego na tle jego epoki, jak również spróbował dać odpowiedź na pytanie – jaki był udział samego F. Znanieckiego w opracowaniu dzieła *Chłop polski*. Jak czytamy we wstępie, Z. Dulczewski w 1978 r. przebywał w Stanach Zjednoczonych, gdzie miał okazję zapoznać się z nieznanymi dokumentami pochodzącymi z prywatnego archiwum rodziny Znanieck-

kich, którym obecnie opiekuje się córka uczonego Helena Znaniecka-Lopata, również profesor socjologii. Tak więc objętościowo skromny szkic jest oparty na materiale źródłowym, co czyni go tym bardziej wiarygodnym. Wydaje się, że nadszedł już czas, aby postać Floriana Znanieckiego, była znana nie tylko w wąskich kręgach specjalistów parających się zawodowo badaniami z dziedziny socjologii kultury czy pedagogiki, ale również by nazwisko to nie było obce przeciętnemu, czytającemu książki Polakowi. Wszak to właśnie Florian Znaniecki, uznawany jest za ideologa polskiej inteligencji.

Życiorys F. Znanieckiego jest typowy dla przedstawicieli polskiej inteligencji przełomu XIX i XX wieku, której niepowodzenia życiowe nie przeszkadzały, a może nawet wręcz pomagały, w twórczym rozwoju ich osobowości. Jest on również przykładem człowieka, który swoją dojrzałość naukową osiągał nie tylko na drodze rozważań teoretycznych, ale również dzięki niezwykle czynnej służbie społecznej.

Urodził się w Świątnikach pod Włocławkiem, gdzie jego ojciec był dzierżawcą majątku. Aby zapewnić dzieciom możliwość kształcenia, rodzice przenieśli się do Warszawy, gdzie w 1902 roku Florian rozpoczął studia na wydziale filozoficznym carskiego uniwersytetu w Warszawie. Jednak bardzo szybko został relegowany za udział w protestach studenckich przeciwko carskiej administracji. Zagrożony powołaniem do służby wojskowej, wybiera los emigranta. Tak więc dość wcześnie, bo jako 20 letni chłopak, mógł osobiście zebrać doświad-

czenia o życiu emigrantów, którym później poświęcił badania naukowe. Jak podaje autor opracowania, przegody bujnej młodości lubił opowiadać F. Znaniecki swoim najbliższym przyjaciołom i nigdy nie było wiadomo, w jakiej mierze je ubarwiał, a w jakiej były one prawdziwe. Faktem jest, że we Francji zaciągnął się do Legii Cudzoziemskiej, skąd dość szybko wyeliminowała go kontuzja. Być może odszkodowanie, jakie otrzymał za ranę, pozwoliło mu na dalsze studia w Genewie, gdzie spędził dwa lata (1905–1907). Tam też poznał swoją pierwszą żonę Emilię Szwejkowską, również studentkę. W 1907 roku, już po zawarciu małżeństwa, przeniósł się na uniwersytet w Zurychu. Otrzymał wtedy zaszczytną posadę bibliotekarza Polskiego Muzeum Narodowego w Rappersville. Tak więc mógł spokojnie kontynuować studia i rozpocząć badania naukowe nad problemami życia emigracji polskiej. Biblioteka w Rappersville uznawana była wówczas za centrum kulturalne całej ówczesnej Polonii. Napływały tam dokumenty z różnych zakątków świata.

W roku 1908/9 Emilia Znaniecka wraca do swych rodziców, do gubernii smoleńskiej, by tam urodzić syna Juliusza, a F. Znaniecki przenosi się na Sorbonę, by zakończyć studia doktoratem. Jednak planów tych nie udało mu się zrealizować i Paryż zamienia na Kraków, gdzie w tym samym roku akademickim na Uniwersytecie Jagiellońskim kończy studia uniwersyteckie dysertacją doktorską pt. „Zagadnienia wartości w filozofii”, wydaną w 1910 r. w serii Biblioteki Przeglądu Filozoficznego

w Warszawie. Z dyplomem wraca Znaniecki do Warszawy. Ojciec już nie żyje, ale przebywają tam jeszcze matka i siostry. Środki na utrzymanie zapewnia mu praca, którą zaproponowało mu Towarzystwo Opieki nad Wychodźcami.

Następne cztery lata – to okres niezwykle czynnej działalności naukowej i społecznej Znanieckiego. Jest jednym z najbardziej aktywnych członków Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, współpracuje m.in. z Edwardem Abramowskim, Tadeuszem Kotarbińskim, Władysławem Tatarkiewiczem, na łamach „Przeglądu Filozoficznego” ogłasza pięć własnych rozpraw filozoficznych, tłumaczy autorów obcych m.in. francuskiego filozofa H. Bergsona. Razem z żoną należy również do Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, wyklada filozofię na Żeńskich Kursach Pedagogicznych...

Jednak właśnie praca w Towarzystwie Opieki nad Wychodźcami, okazała się decydująca dla dalszego rozwoju naukowego autora *Chłopa polskiego*. Zalegalizowane w 1910 r. przez władze carskie, Towarzystwo miało spełnić obowiązki o charakterze społeczno-obywatelskim. Ruch wychodźczy z terenów Królestwa Polskiego był duży. Chodziło o to, aby Polakom nie posiadającym własnego przedstawicielstwa krajowego, stworzyć instytucję, która by reprezentowała ich interesy, by dać im podstawowe informacje w języku polskim dotyczące warunków, jakie czekają ich w krajach, do których emigrowali. F. Znaniecki okazał się wymarzoną realizatorem takiej inicjatywy. Zaangażowany na pracownika biura warszaw-

skiej centrali, bardzo szybko zostaje dyrektorem i redaktorem naczelnym uruchomionego wkrótce pisma „Wychodźca Polski”.

Po raz pierwszy zebrane przez Zygmunta Dulczewskiego i wydane w publikacji wszystkie artykuły Znanińskiego z „Wychodźcy Polskiego”, są dla dzisiejszego czytelnika ciągle jeszcze interesującą lekturą, pomimo że w przeciągu 70 lat, które upłynęły od ich napisania, tak zasadniczo zmieniły się na świecie warunki życia. Rzeczowość i przejrzystość stylu Floriana Znanińskiego pozwala nam i dzisiaj uporządkować sobie poglądy na stale aktualny problem emigracji zarobkowej. Znaniński udowodnia na przykład, że ogniskami wychodźstwa w Królestwie Kongresowym nie były bynajmniej ośrodki największej nędzy, jak potocznie uważało się. Po przeprowadzeniu szczegółowych ankiet w terenie (wysyłano je na ręce proboszczów do parafii) stwierdził, że wychodźstwo zaczyna się wtedy: ... *gdy człowiek (...) odczuje ciężar obecnego swego położenia, zapragnie lepszego i dowie się, jakim sposobem mógłby sobie to lepsze położenie zdobyć* (s. 125). Co jeszcze uderza dzisiejszego czytelnika, to żarliwość społecznika-patrioty, z jaką Znaniński wychodzi naprzeciw potrzebom mas emigranckich. Działalność kierowanego przezeń Towarzystwa ograniczała wykorzystywanie niewiedzy i nędzy polskiego chłopca.

W lipcu 1914, zostawiając syna u teściów, wyjeżdża Znaniński razem z żoną do Stanów Zjednoczonych, aby razem z W.I. Thomasem prowadzić dalsze badania nad polskimi emigrantami. Wojna przedłuża jego

pobyt w USA do 6 lat. (Drugi raz uniknął F. Znaniński zawieruchy wojennej na kontynencie europejskim w r. 1939. Wybuch II wojny światowej zastał go na Atlantyku, gdy wracał statkiem z Nowego Yorku do Gdyni. Statek dowiózł go tylko do Szkocji, skąd wrócił do Stanów). Bezpośrednio po pierwszym przyjeździe do Stanów Zjednoczonych stracił swego najbliższego przyjaciela i współpracownika. Jego żona Emilia zginęła w wypadku samochodowym. Drugą żonę – Eileen Markley – poznał poszukując sekretarki, która by współpracowała przy powstawaniu dzieła *Chłop polski*. Związek małżeński zawarli w 1916 r. Amerykanka irlandzkiego pochodzenia, doktor praw Eileen Markley, stała się nie tylko jego sekretarką ofiarnie przepisuującą na maszynie całość wielotomowej pracy, ale również współpracownikiem i ekspertem, który uzupełniał badania swoją znajomością prawa USA dotyczącego ruchów imigracyjnych.

Po pierwszej wojnie światowej, w 1920 r. Znaniński przybył do Polski. Profesor oddał się do dyspozycji Ministerstwa Oświaty, prosząc o wyznaczenie mu placówki naukowej. Najszybciej zareagował Uniwersytet Poznański proponując mu objęcie katedry filozofii. Okres 1920–1939, spędzony na Uniwersytecie Poznańskim, stał się najważniejszym i owocniejszym okresem pracy twórczej i dydaktyczno-naukowej w całej karierze uczonego. (Dr Zygmunt Dulczewski opisał szczegółowo „okres poznański” w pracy zbiorowej *60 lat socjologii poznańskiej*, Poznań 1981). P. Eileen Znanińska w Polsce zaakli-

matyzowała się doskonale. W dalszym ciągu pomagała mężowi m.in. przepisując jego prace w języku angielskim. Współpracowała też z Polskim Towarzystwem Socjologicznym. Oboje byli ludźmi towarzyskimi, dom ich był zawsze otwarty i dla studentów i dla profesorów. Po II-giej wojnie uczony już do Polski nie wrócił, odwiedzała kraj tylko jego córka Helena Łopata.

Najwybitniejszym uczniem F. Znanieckiego był prof. Józef Chałasiński, który kontynuował zastosowaną po raz pierwszy w socjologii przez prof. Znanieckiego metodę badań uwzględniającą osobiste dokumenty – listy, pamiętniki, autobiografie, wspomnienia, biografie i życiorysy. Prof. Chałasiński przed wojną wydał dzieło pt. *Młode pokolenie chłopów*, a po wojnie został naczelnym redaktorem cyklu pamiątkarskiego „Młode pokolenie wsi Polski Ludowej”, które od 1964 r. ukazuje się w Ludowej Spółdzielni Wydawniczej.

Jeszcze w czasie okupacji Znaniecki był autorem bardzo poczytnym w kręgach młodej inteligencji polskiej. Na pewno można odnaleźć jego wpływy wśród młodzieży tworzącej czołówkę intelektualną Szarych Szeregów. Wśród wymienianych autorów lektur, których znajdujemy w dokumentach osobistych harcerzy-żołnierzy, najczęściej powtarzał się Florian Znaniecki. Dlaczego właśnie on?

Odpowiedź na to pytanie będzie zarazem próbą wyjaśnienia, dlaczego Znaniecki jest uważany za ideologa polskiej inteligencji. Problem ten starał się naświetlić we wstępie do książki F. Znanieckiego *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości* (PWN 1974) prof. Jan Szczepański. Określił on Znanieckiego

jako swojego „mistrza i nauczyciela” rekomendując go jako człowieka dobrego i mądrego, który wierzył w możliwość rozwoju cywilizacji na drodze harmonijnej współpracy świadomych i twórczych jednostek, odrzucając teorię walki klas.

Klasyfikacja Znanieckiego podstawowych typów osobowości zastosowana w *Ludziach teraźniejszych* (książka była wydana w Polsce w 1935) musiała być bardzo frapująca dla młodzieży, która szukała nowych punktów zaczepienia. Stare podziały, według których określano społeczeństwo, były dla niej już przebrzmiałe i jałowe (np. podziały partyjne, ideologiczne, klasowe). O ile bardziej interesujący był podział na ludzi dobrze wychowanych, ludzi pracy i zabawy oraz zboczeńców. Dla cywilizacji przyszłości należało wychować człowieka o zupełnie nowym profilu: *Muszą powstać ludzie zdobywający rozmach twórczy i samodzielność społeczną bez buntu przeciw ustalonym porządkom i bez łamania norm, wiążących ich ze środowiskiem, ludzie, dla których twórcze działanie byłoby działaniem kulturalnie normalnym, zgodnym z obiektywnym porządkiem tych systemów, w których biorą udział: ludzie, u których samodzielność wobec kręgów społecznych byłaby od początku społecznie normalna, ugruntowana w samej strukturze tych kręgów, w których wzrastają i żyją* (s. 346, przedmowa XXI).

Taka perspektywa mogła znaleźć oddźwięk wśród młodzieży, która broniła się przed zakwalifikowaniem jej do jakiegokolwiek obozu politycznego.

Czy F. Znaniecki ma szansę swojego renesansu w Polsce? Warto odnotować informację podaną przez Zyg-

munta Dulczewskiego, że w maju 1979 r. Polska Akademia Nauk wspólnie z Radą Naczelną Towarzystwa Łączności z Polonią Zagraniczną „Polonia” w Warszawie ufundowała nagrodę naukową im. Floriana Znanieckiego przyznaną za prace naukowe poświęcone problematyce emigracyjnej oraz historii i życiu skupisk polonijnych za granicą.

Maria Wiśniewska

Joachimici polscy

Henryka de Lubac, jednego z najznamienitszych teologów starszego pokolenia, przedstawiać tu nie potrzeba. Dzięki swej bogatej twórczości w najnowszych dziejach teologii zajął już miejsce stałe i poczesne. Kilka tłumaczeń na język polski sprawiło, że znany jest także u nas.

Autor *Katolicyzmu i społecznych aspektów jego dogmatu*, dzieła równie nowatorskiego co dojrzałego, jest jednak mimo to mało znany jako wnikliwy badacz meandrów myśli europejskiej. Od wielu lat z uwagą pochylał się nad jej korzeniami, tajnikami i płataniną błędzeń. Inicjując z innymi *Sources chrétiennes*, serię, która liczy już dziś kilkaset tomów, poznał rozwój piśmiennictwa epoki Ojców oraz badał jego powiązania z judaizmem i filozofią starożytną. Gdy wydał obszerne czterotomowe dzieło *Exégèse médiévale* (1959–1964), okazał się znakomitym znawcą średniowiecza. Pracami *Pic de la Mirandole* (1974), *Proudhon et le christianisme* (1946) i innymi dowiódł, że zna także znako-

micie epoki inne, a w głośnym *Le drame de l'humanisme athée* (1944) z podobnym mistrzostwem umiał dosięgnąć współczesności. W tym wszystkim prezentował zalety rzadko chodzące w parze: zdumiewającą swym ogromem, ale dyskretnie do przypisów sprowadzoną, erudycję oraz jasność i przejrzystość wykładu, owoc przemyśleń wiodących do pożytecznej syntezy.

Tymi samymi zaletami jaśnieje ostatnie obszerne dzieło sędziwego uczonego, który liczy już dziś ponad osiemdziesiąt lat. Chodzi nam o dwa tomy *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, wydane w latach 1979 i 1981, każdy obejmujący ponad czterysta stron druku¹. Znakomity autor sięgnął w nich do tematu, którym zajmował się wcześniej, wtedy mianowicie, gdy pisał wspomniane obszerne dzieło, poświęcone egzegezie średniowiecznej.

Wizjoner i historyzof, Joachim z Fiore (+1202), wychodził w swej *Concordia* od komentowania Biblii i rozważał wzajemny stosunek Starego i Nowego Testamentu. Poglądy opata-wizjonera jeszcze za jego życia stały się przedmiotem ostrych kontrowersji. Bronili ich zdecydowanie jedni, zdecydowanie odrzucali i za heretyckie uznali inni.

Podobnie działo się także później. Do idei mnicha z Kalabrii z upodobaniem nawiązywali jedni, ale ganili je drudzy, a ganili ostro dlatego, iż dopatrywali się w nich groźnego niebezpieczeństwa.

¹ *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 1: *De Joachim à Schelling*, Paris-Namur (1979); t. 2: *De Saint-Simon à nos jours*, ib. (1981).

Henri de Lubac z wnikliwą uwagą pochylił się nad tymi przeciwstawnymi nurtami i prześledził je bardzo dokładnie. Przedstawiając je obecnie czytelnikowi, rozciągnął przed nim równocześnie szeroką panoramę i ukazał niemal całe dzieje myśli europejskiej, tych jej przede wszystkim poszukiwań, które rozwijały się na obrzeżach chrześcijaństwa.

W centrum uwagi znalazła się główna idea Joachima, wypływająca z tęsknoty za epoką trzecią, tzn. za Kościołem doskonałym, jednoczącym w swym łonie ufażoną do ostatka doczesność oraz wzniosłe aspiracje duchowe. Jest rzeczą niezmiernie interesującą śledzić z de Lubac'iem rozmaite efekty podobnych tęsknot. W końcu przejawily się one w pismach na wskroś rozbieżnych i przeciwstawnych. Mimo to są wątkami, które ciągną się po dzień dzisiejszy – w takiej czy innej mierze nawiązując do Joachima z Fiore.

W długim, niezwykle instruktywnym i interesującym przeglądzie, którego tu streścić niepodobna, de Lubac zatrzymał się także na poglądach kilku myślicieli polskich. Jak w innych wypadkach przedstawił je także po mistrzowsku.

Tak więc w tomie drugim, niemal pięćdziesiąt stron liczący, rozdział poświęcił religijnym poglądom Mickiewicza. Nie znając ojczystego języka poety, nie mógł wykorzystać bogatego piśmiennictwa polskiego, przeczytał jednak z uwagą wszystko, co dostępne było w piśmiennictwie francuskim. W myśl religijną wieszczą wniknął w każdym razie głęboko i – jak się wydaje – bezbłędnie. Doskonale odczytał m.i. epizod towanizmu

i trafnie przedstawił przemijającą fascynację Mickiewicza. Raz po raz przeciwstawiał naszego wieszczą jego paryskim przyjaciółom: Michelet'owi i Quinetowi. Myśl poety zilustrował umiejętnie dobranymi cytataми z *Ksiąg pielgrzymstwa*, *Dziadów*, przede wszystkim zaś z *Wykładów paryskich*. W końcowym podsumowaniu zdecydowanie opowiedział się za katolicką prawowiernością Mickiewicza. Świadomie i dowodnie odsunął się w ten sposób od konkluzji poczynionych przez Leona Kołodzieja, autora jednej z ostatnich francuskich prac poświęconych poecie².

Ciekawy rozdział de Lubac zakończył refleksją, która od Mickiewicza wiedzie do teraźniejszości: *W wieczór po swoim wyborze, w dniu 16 października 1978 r., kardynał Karol Wojtyła, który co dopiero został Janem Pawłem II, pozdrowił Mickiewicza, świadka katolickiej wiary i wolności. A w dalekim Krakowie, którego poeta-emigrant nigdy nie mógł zobaczyć, teże nocy „pochód”, który chciał uczcić papieską elekcję przez oddanie hołdu bohaterom polskich dziejów, dał nam do poznania, że Adama Mickiewicza łączy z Karolem Wojtyłą ciągłość tej samej nadziei, którą uśmiech historii wydaje się w końcu potwierdzać*³. Takie uśmiechy przemijają szybko, ale podstawowa idea Mickiewicza, a więc to, że Chrystusowa Ewangelia, której stróżem jest Kościół, nie ma w sobie niczego, co by ją przewyższało, ma być urzeczywistniana zarówno w bytowaniu ludów jak i w życiu jednostek i *woła Bożą jest, aby chrystianizm stał się żywotną ideą Państwa i stowarzyszeń cywilnych* – ta idea miała być konsekrowana w sposób wyrazistszy

niżli dotychczas⁴. A to, co w następnym roku Pierre Emmanuel napisał o Karolu Wojtyła, którego poezja związana jest z poszanowaniem dla wielkiej tradycji, charakteryzuje również dobrze Mickiewicza, odpowiadającego Krasieńskiemu: *Człowiek, który należy do wspólnoty historycznej, należy również do obcowania świętych. Nie ma między nimi rozdziwku, ale nieprzerwana ciągłość: historia ludzka rozprzestrzenia się do wymiaru zbawienia, a (poeta ten) odnajduje akcenty, które mają w sobie coś z epiki i prozaty i które godne są jego wiary... Zarysowuje się w ten sposób ogromny fresk człowieczeństwa, w którego centrum wznosi się krzyż, ten symbol historycznej próby, ale zarazem symbol wiekuistych nadziei*⁵.

Mickiewiczowi Henri de Lubac zapewnił w swym przeglądzie miejsce szczególne. Przeszedł potem do omówienia kilku postaci o mniejszym znaczeniu. Rozdział, który im poświęcił, zatytułował: „Turba magna”. Następnie przeszedł do omówienia „czterech ekscentryków”. Pierwszym z nich stał się pod jego piórem Hoene-Wroński. De Lubac na ośmiu stronach swego skondensowanego tekstu przedarł się przez gąszcz poglądów i rozproszonych publikacji tego oryginalnego myśliciela, w końcu zaś stwierdził: *Mickiewicz był mniej aniżeli Wroński filozofem, okazał się natomiast bardziej rozsądny*⁶.

Po Mickiewiczu, Towiańskim i Hoene-Wrońskim nieco miejsca – tyle mniej więcej co ostatniemu – de Lubac poświęcił Cieszkowskiemu. Przepatrzyszy uważnie jego główne dzieło *Ojciec nasz*, konkluduje: *W jego pragnieniu rozciągnięcia wezwań*

*Ewangelii na narody Cieszkowskiego można by zbliżyć do takiego Mickiewicza czy Buchera. Ale jego ambicją była bardziej wygórowana. Stała się także bardziej chimeryczna. Chciał schrystianizować Hegla, ale czy w rzeczy samej nie hegelianizował raczej chrystianizmu?*⁷.

Po Cieszkowskim przegląd, sporządzony przez historyka, obejmuje Czajajewą, Chomiakową, Dostojewskiego, Sołowiewa, Mereżkowskiego oraz innych. Wszyscy w jakiś sposób oddziaływali na współczesnych sobie myślicieli polskich. Także i z tego względu prezentacja H. de Lubaca staje się interesująca lub zgola pasjonująca. Poszukując w tej panoramie nazwisk polskich, nadaremnie rozglądamy się za Trentowskim, Zdziechowskim i kilku innymi, którzy w ramach przedsięwziętego zamierzenia historycznego zasługiwaliby na uwagę.

Tym większą niespodzianką staje się aneks poświęcony Zygmuntowi Krasieńskiemu⁸. Można by pytać: dla-

² Léon Kolodziej: *Adam Mickiewicz au carrefour des romantismes européens. Essai sur la pensée du Poète*, Aix-en-Provence 1966.

³ Cyt. z artykułu Étienne Borne w *La Croix* z 27 października 1978 r.

⁴ Nigdy to nauczanie – pisze w przypisku autor – nie było wyrazistrze i bardziej nagłać jak w wystąpieniach Jana Pawła II, które są dalszym ciągiem wystąpień Pawła VI. Myśl była w r. 1936 przedmiotem pogłębionego studium: *„Pax nostra”, examen de conscience international* (Grasset). O. Gaston Fessard, jego autor, wspiera je o solidne podstawy teologiczne, które zabezpieczają przed utopią.

⁵ Cyt. z przedmowy do francuskiego tłumaczenia: Karol Wojtyła, *Poèmes*, Cana-Cerf, 1979, s. 8 i 9.

⁶ t. II, s. 318.

⁷ ib., s. 391.

⁸ *Appendice D*, s. 451–463.

czego de Lubac nie zamieścił go w panoramie, ukazywanej poprzez kolejne rozdziały swego obszernego dzieła? Wydaje się, że pozostawił go na koniec wyłącznie dlatego, iż pragnął mu zapewnić miejsce szczególnie. Omówił jego idee historiozoficzne, traktując go z widomą sympatią, ale przede wszystkim pragnął oddać głos jemu samemu, publikując obszerne wyjątki z *Nocy Wigilijnej*.

De Lubac wspominał także o mariawitach⁹. Wydaje się, że dostępna dlań literatura przedmiotu okazała się w tym wypadku niedostateczna lub mało dokładna. Nie zmniejsza to w niczym wartości jego obszernego dzieła. Panorama następców i naśladowców Joachima z Fiore, nakreślona z rozmachem, umiarem, poczuciem proporcji i znanstwem, przedstawia bez mała wszystkie drogi i bezdroża myśli europejskiej. Na tym tle wielcy pisarze polscy znaleźli miejsce właściwe, proporcjonalne do ich znaczenia.

Kto zajmować się będzie rozwojem ich religijnych koncepcji i stanowiskiem, jakie zajęli w ewolucji duchowo-społecznych aspiracji europejskich, ten wielkiego dzieła O. de Lubaca pomijać nie powinien.

⁹ s. 335 n.

Henryk Fros, Bruksela

Czy socjobiologia tłumaczy człowieka?

Roger Trigg

The Shapping of Man: Philosophical Aspects of Sociobiology

Oxford 1982

Dzisiaj zasadniczo nie różnią ludzi poglądy spod znaku filozofii przyrody. Linia podziału przebiega raczej zależnie od odpowiedzi udzielanych na pytania: kim jest człowiek, czy istnieje natura ludzka i co stanowi jej istotę, jakie jest miejsce człowieka wśród organizmów i w przyrodzie nieożywionej, co stanowi podłoże ludzkich dążeń i zachowań?

Podejścia są różne. Człowieka traktuje się bądź jako wytwór życia społecznego, bądź w sposób czysto materialistyczny i ewolucyjny – jako gatunek wyodrębniony biologicznie i wyżej od innych zorganizowany, bądź wreszcie – w ujęciu teologicznym – ukazuje się go jako istotę odrębną od zwierząt, jako kogoś wyjątkowego, pomimo podobieństw biochemii i anatomii organizmu.

Powyższe pytania i zawarty w odpowiedziach sposób rozumienia człowieczeństwa mają istotną treść światopoglądową i łączą się ściśle z zagadnieniami natury moralnej. W ostatnich latach – w wyniku osiągnięć biologii molekularnej – pojawił się nurt dociekań naukowych, określany jako socjobiologia. Nazwa

„socjobiologia” pojawiła się w 1975 roku w tytule książki E. O. Wilsona, wydanej w Cambridge: *Sociobiology: A New Synthesis*. (Inne ważniejsze prace z tego zakresu to: E. O. Wilson *On Human Nature*, Cambridge 1978; R. Dawkin, *The Selfish Gene*, London 1978; M. S. Gregory, A. Silvers, D. Sutch (eds.) *Sociobiology and Human Nature*, San Francisco 1978; A. Montagu (ed.), *Sociobiology Examined*, Oxford 1980; E. O. Wilson, C. Lumsen, *Genes, Mind and Culture: A Coevolutionary Process*, Cambridge 1981).

Podstawowym założeniem socjologii jest uznanie, że zachowanie człowieka – podobnie jak i innych gatunków – stanowi wynik uwarunkowań genetycznych. Mechanizmy postępowania człowieka wyjaśnia się zatem w taki sposób, jak i zachowania się zwierząt. Z różnych zachowań człowieka utrwalane są i genetycznie przekazywane kolejnym pokoleniom te, które powiększają dostosowanie genetyczne człowieka do środowiska. Odwołując się do pojęcia genów socjobiologia zmierza do wyjaśniania przyczyn istnienia kultury czy zasad moralnych w kategoriach biologicznych. Stanowisko socjobiologów prowadzi do biologicznego determinizmu; odrzuca się koncepcję *tabula rasa* i uznaje zależność człowieka od dyktatu jego genów. Powoduje to opozycję socjologii nie tylko wobec religii, lecz także wobec socjologii i nauk pokrewnych. Różnice kulturowe pomiędzy poszczególnymi społeczeństwami uznawane są bowiem za ledwie jako odmienne fasady tych samych podstawowych, biologicznie uwarunkowanych struktur.

Czy wyjaśnienia udzielane przez socjologię, dotyczące tak istotnych dla człowieka zapytań, wystarczają? Krytyczną dyskusję na ten temat podejmuje Roger Trigg w niedawno wydanej książce. W dyskusji z poglądami socjobiologów R. Trigg stwierdza, że podejście to jest najbardziej nośne poznawczo w analizie impulsów ściśle powiązanych z biologią, a więc wykazujących podobieństwa w stosunku do zachowań zwierząt. Przykładem takiego zachowania może być powstrzymywanie się od kazi-rodztwa, które jak wiadomo z genetyki, powoduje szereg niekorzystnych następstw u zrodzonego w ten sposób potomstwa. Żadna bowiem kultura nie może lekceważyć biologicznych uwarunkowań organizmu. Mało przekonujące jest natomiast rozpatrywanie w kategoriach wyłącznie biologicznych takiego pojęcia, jak moralność. Człowiek sprowadzony do granic wyznaczanych przez biologię jego organizmu jest po prostu niepełny i okaleczony. Zdolność do filozoficznej refleksji, świadomość, umiejętność posługiwania się mową, wolność woli – składające się na powstawanie wartości kulturowych – to są cechy, których niepodobna sprowadzić do kategorii ściśle biologicznych. Całość tych właśnie cech wskazuje na łączące ludzi podobieństwo i daje możliwość wyjaśnienia wielu zachowań ludzi po prostu poprzez odwołanie się do wspólnego im wszystkim człowieczeństwa: stosuje się często wtedy określenie „natura ludzka”.

Nie dziwi zatem trudności, jakie pojawiają się, gdy – traktując człowieka jako wytwór uwarunkowań biologicznych – usiłuje się wyjaśnić

zagadnienia związane z kulturą. Kultura zmienia się stosunkowo szybko, czego nie można powiedzieć o czynnikach genetycznych. Od czasów imperium rzymskiego przeminęło około 100 pokoleń. Jest to okres zbyt krótki, by mogły ujawnić się istotniejsze zmiany genetyczne. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że od tego czasu nastąpiły wielkie przeobrażenia w organizacji struktur społecznych i w życiu społeczeństw.

Przyjęcie z kolei założenia, że człowiek stanowi wytwór warunków społecznych prowadzi do uznania, że zmienia się on w poszczególnych epokach. Trudno jest jednak wtedy zrozumieć kulturę. Utrzymanie ciągłości przekazu kulturowego wymaga bowiem, by dziedzictwo różnych epok łączyły ze sobą pewne cechy wspólne. Jedyne w ten sposób można zapewnić uniwersalność treści sformułowanych nawet tysiąclecia wcześniej i zachować duchową oraz intelektualną łączność rozwoju myśli ludzkiej. Szczególnie dotyczy to przekazu biblijnego. O ile bowiem założymy zmienność człowieka, zależnie od warunków społeczno-historycznych, to ryzykujemy, że treści głoszone w Ewangeliach przed blisko dwu tysiącami lat nie odpowiadają sytuacji współczesnej. Stąd też w chrześcijańskiej koncepcji człowieka osoba ludzka zachowuje niezmiennie swą tożsamość, niezależnie od kontekstu społecznego, w którym została umieszczona.

Religia stanowi doświadczenie wewnętrzne właściwe tylko ludziom, dlatego też jej istnienie jest dla socjologii szczególnie kłopotliwe. Rozpatruje ona religię stosując założenia materialistyczne i odwołując się przy

tym do nauk przyrodniczych. Wyjaśnienie udzielane przez socjologię nie jest jednak wewnętrznie spójne. Przyczyną istnienia religii ma być – zdaniem socjologów – jej korzystny wpływ na adaptację człowieka do warunków, w których żyje. Przyjęcie przez jednostkę takiego stanowiska prowadzi jednak niewątpliwie do odejścia od religii. W wyniku swej interpretacji zjawiska religii socjologia odcina się zatem od korzeni, z których wyrasta – od zasady dążenia do optymalnego biologicznie dostosowania.

Zakres możliwości człowieka ograniczają niewątpliwie wymogi biologii jako organizmu. Nie przekreśla to jednak możliwości dokonywania wyboru ani też nie narzuca zawartości myślom człowieka. Jest on zdolny do rozumnej kontroli biologicznych impulsów swego organizmu. Właściwą dla siebie siłą twórczą potrafi człowiek kształtować swe postępowanie i zmieniać je – gdy motywacja ku temu skłaniająca jest wystarczająco silna. Plemiona Maorysów żyjące w Nowej Zelandii toczyły ze sobą ustawiczne walki. Maorysi zaczęli jednak w latach 1830–1840 przechodzić masowo na chrześcijaństwo. Przyjęcie nowej religii i afirmacja głoszonych przez nią wartości moralnych spowodowały zmianę praktyki życia – walki plemienne ustały i zapanował pokój. Należy przy tym pamiętać, że nie ma za wynik wpływu genów na zachowania społeczne, wskazuje on raczej – wprost przeciwnie – na znaczenie wierzeń religijnych i postawy metafizycznej w życiu człowieka.

Problem źródeł religii – to także problem genezy moralności. Socjologowie uważają, że moralność

stanowi wynik genetycznego utrwalania cech i zachowań, korzystnych dla przetrwania populacji. W ten sposób można tłumaczyć nawet zachowanie niekorzystne dla danego osobnika, lecz służące całej grupie. I tak gęś, która podnosi nocny alarm, ryzykuje. Jeżeli jednak tak samo zachowują się wszystkie gęsi w stadzie, wtedy rosną szanse przetrwania danej gęsi wobec możliwości skonsumowania jej przez nocnego napastnika. Zdaniem socjobiologii źródło postaw altruistycznych u ludzi jest podobne. Ich postępowanie wynika jedynie z dążenia, by zapewnić sobie przychylne postępowanie innych.

Socjobiologiczne podejście do moralności – jak zresztą do religii oraz innych zachowań właściwych tylko ludziom – wskazuje na jej ubóstwo czy raczej na ubóstwo kreślonej przez nią wizji człowieka. Taka jest wymowa książki Rogera Trigga.

Benon Gaziński

Władysław Krygowskiego trylogia wspomnień

Władysław Krygowski, syn wybitnego działacza PTT, Stanisława Krygowskiego (1868–1944) – przez czas jakiś redaktora „Pamiętnika Towarzystwa Tatrzańskiego” – wieloletni redaktor „Wierchów”, znany jest przede wszystkim jako „niestrudzony przewodnikopis”. Spod jego pióra wyszły dziesiątki tomów górskich przewodników turystycznych, zaś spośród nich wartość największą

ma czterotomowy, monograficzny w ujęciu, przewodnik po całości polskich Beskidów. Przewodniki te odegrały ogromną rolę w kształtowaniu i rozwoju polskiej turystyki górskiej w minionych trzydziestu kilku latach, zaś wielkość tej roli powiększa fakt, że był Krygowski de facto turystycznym „odkrywcą” Bieszczadów w czasie, gdy stanowiły one „ziemię jałową” i dostęp do nich był niesłychanie trudny. Krygowski sam, w pojedynkę, chodził wówczas po Bieszczadach i wytyczał w nich pierwsze szlaki turystyczne, później zaś nie tylko dawał kolejne, coraz lepsze, opisy przewodnikowe, ale także był współinicjatorem – bardzo potem wyraźnego zwłaszcza w poezji – „nurtu bieszczadzkiego” w literaturze pięknej (wiersz *Ścieżka w Bieszczadach*, 1956). Twórczość literacka nie była mu nigdy ścieżką obok drogi. Jeszcze w dwudziestolecie międzywojennym próbował sił w poezji i wiersze jego znaleźć można w górskich numerach „Kameny”. W numerze 8–10 z r. 1939 znalazł się np. epicko zamierzony obraz wyrębu lasu w Gorganach, stylizowany na modę antyczną i ciekawie korespondujący ze spojrzeniem Stanisława Vincenza. W okresie powojennym Krygowski drukował niejednokrotnie na kartach „Wierchów” swe górskie opowieści wspomnieniowe, ale do ich scalenia i zebrania w jedną całość zabrał się dopiero ostatnimi laty, gdy wyraźniej i mocniej zwrócił się ku pracy literackiej. W stosunkowo krótkim odstępie czasu ukazały się w Wydawnictwie Literackim w Krakowie trzy książki jego wspomnień: *Góry i doliny po mojemu* (1977), *W moim Krakowie nad wczorajszą Wisłą* (1980) i – ostatnio –

W litworowych i piarżystych kolebach (1982)¹. Obie „górskie” książki ukazały się w Serii Tatrzańskiej Wydawnictwa Literackiego, zaś tom „krakowski” pomieszczony został w poczytnej serii „krakowianów”; każda z tych książek stanowi odrębną, autonomiczną całość, ale dopełniają się i wzajemnie wiążą, nie przypadkiem więc można mówić tu o pewnego rodzaju „trylogii wspomnień”.

Pisarstwo Krygowskiego przyjmowane było i jest – różnie. Ceni się powszechnie tego autora za erudycję, za dokładność i wierność faktom, za dokumentalną wartość jego tekstów, stanowiących często przyczynki nie tyle do dziejów turystyki, ile do historii całego górskiego (obszernego przecież) rozdziału w historii naszej kultury. Mniej dostrzegana, a przecież godna podkreślenia jest humanistyczna, dydaktyczno-wychowawcza wartość jego prozy. Natomiast „literackość” pisarstwa Krygowskiego oceniana bywa przez czytelników nawet kontrowersyjnie. Ma on swych wielbicieli ceniących go za umiejętność tworzenia osobiwej nastrojowości, ale oponenci zarzucają mu czasem staroświeckość i sentymentalizm, zapominając zwykle, że do tego typu „literatury wspomnień” przykładac trzeba inne trochę kryteria, niż kryteria zgodności z „czasem historycznym” współczesnej literatury. Pamiętniki i wspomnienia nigdy bowiem nie bywają polem literackich eksperymentów, są natomiast tekstami, w których ujawnia się życiowe doświadczenie autora i znajduje wyraz jego kultura literacka. Krygowski jest z pewnością jednym z ostatnich wielkich romantyków polskiej turystyki

górskiej i emocjonalny, uczuciowy sposób reagowania na świat i minione zdarzenia jest rzeczywście charakterystycznym znakiem jego prozy. Ale też jest Krygowski jednym z najciekawszych polskich pisarzy górskich okresu powojennego (skoro mówi się o pisarzach – marynistach, to równym prawem mówić można o pisarzach górskich!) o bardzo indywidualnie a wyraziście skrytalizowanej osobowości – i osobowość ta wyraźnie przebijają przez karty jego książek.

Świadectwem tego indywidualizmu w sposobie traktowania problematyki górskich wspomnień była już pierwsza z trzech wspomnianych książek: *Góry i doliny po mojemu*. Pisał w niej autor o górach widzianych „po swojemu”, wspominał więc z melancholijną zadumą człowieka, który minął, ludzi, którzy już odeszli i dawne Zakopane, które chyba ładniejsze nie było od dzisiejszego, ale też i nie było brzydsze. Ale w tej pierwszej książce wspomnień Krygowskiego najważniejsze nie były „wspomnienia”, lecz refleksje na temat sensu i kształtu turystyki górskiej, widzianej jako fenomen kulturowy. Stąd dla autora ważne tu było zarówno miejsce turystyki w życiu jednostki, jak i jej ogólnospołeczna funkcja. Odezwiał się w tej książce dydaktyk subtelny i tolerancyjny, daleki od apodyktycznego narzucania własnych poglądów, ale z upodobaniem przeprowadzający konfrontacje różnych zjawisk – dawnych i nowych. W czasach, o których z upodobaniem i wdziękiem pisał Krygowski, inaczej chadzało się w góry. Jeszcze nie istniała turystyka masowa i problem „wychowania” turysty nie stanowił zagadnienia tak

drastycznego, jak dzisiaj. Krygowski nie aprobując hulaśliwych i krzykliwych form bytowania w górach, będących wykwitem współczesnej eksplozji turystyki, bronił wartości ideałów, które – wbrew zewnętrznym pozorom – wcale nie są anachroniczne. Pisał: *Historia zapisana jest w krajobrazie i dlatego ziemia jest nie-kończoną księgą, czekającą na skupionego czytelnika. Rozdział po rozdziale możesz czytać i nie doczytasz się całości, bo ci czasu nie starczy. Każdy odczytuje w niej co innego, bo tyleż ma twarzy ta ziemia, ilu jest odczytujących. I każdy dopisuje swoją własną głosem*. Była w takim ujęciu wyraźna tendencja do uwspółcześnienia przejawów romantycznego myślenia, w imię których nasz Kazimierz Brodziński uczył swych studentów, że w krajobrazie ważne jest to, co skłania do zadumy, co mówi o mocowaniu się człowieka z naturą i przedmiotów z czasem. Jest w takim ujęciu Krygowskiego próba uwspółcześnienia poglądu Eugénie Delacroix, który wierzył, że przyroda jest słownikiem, w którym każdy szuka „własnych słów”. Tej umiejętności odczytywania własnych słów z tekstu krajobrazu Krygowski uczył w przewodnikach – i powtarza ową lekcję w kolejnych tomach swoich wspomnień. Dzięki temu autor stworzył wizję przemian historycznych zachodzących w naszym polskim życiu, widzianych przez pryzmat krajobrazu i różne formy obcowania z tym krajobrazem. W przestrzeni miasta – ukochanego Krakowa – i w przestrzeni gór, w krajobrazie, pisarstwo Krygowskiego odkrywa znaki świadczące o przemijalności postaci świata i jego

zmienności, a odczytując je, tropi swoją prawdę o człowieku. Bowiem w rozumieniu Krygowskiego „cho-dzenie po górach” jest przede wszystkim dążeniem do poznania. Może się w takim ujęciu odzywać echa filozofii Nietzschego? Pewne jest, że przeprowadzając swój obrachunek z przeszłością i tropiąc, odtwarzając dawno minione zjawiska życia, jakich był świadkiem w czasie wieloletnich wędrówek, Krygowski poszukuje odpowiedzi na najważniejsze pytanie o sens i wartość ludzkiego trwania. Z licznych, zabarwionych nastrojowością, egzegez krajobrazu wyziera prawda o tragizmie istnienia człowieka, ale i prawda o jego głębokiej wartości. Może ta filozofia Krygowskiego nie jest odkrywcza i nie jest nowa, ale jest to filozofia mądra, przesycona autentycznym humanizmem. Píše on w książce o litworowych i piarzystych kolebach: *Zawsze jest jedno rozwiązanie węzłów życia – śmierć. Na szczęście jest tylko jedna i po niej nie ma już innej. Po tej pierwszej i jedynej chodzi się już tylko po ciemnych lasach pełnych oczu zwierząt i z tych lasów nigdy się nie wychodzi na polany ludzkiego istnienia. Może kwiatem krótkotrwałym, może drzewem nieco trwalszym, może nieczułym kamieniem, a może tylko garstką prochu? Po nas zostaje tylko to, co potrafiliśmy zrobić. Powtarzaj więc sobie stale: zrób, co potrafisz, to jest twój udział w świecie*. Ten osobliwy mini-

¹ Władysław Krygowski, *Góry i doliny po mojemu*, Kraków 1977, Wydawnictwo Literackie, ss. 226; *W moim Krakowie nad wczorajszą Wisłą*, Kraków 1980, Wydawnictwo Literackie, ss. 330; *W litworowych i piarzystych kolebach*, Kraków 1982, Wydawnictwo Literackie, ss. 223.

malizm etyczny jest w gruncie rzeczy swoistym maksymalizmem, autor uczy bowiem, że człowiek może w życiu zrobić wiele, jeśli zrobi to, co zrobić może. Bowiem „żyjąc w górach i mieszkając w lasach” autor nauczył się, że historia składa się nie tylko z wydarzeń dramatycznie wielkich, ale także z pozornie szarej i małej codzienności – i dlatego każdy z nas jest w historii obecny, zaś historia jest także w każdym z nas. Z literackiego punktu widzenia dopatrzeć się tu można jakichś pokrewieństw z klasycyzującą postawą Leopolda Staffa wyrażoną w *Gałęzi kwitnącej* (1908), ale chyba nie to jest najważniejsze. Ważniejsze jest bowiem, że Krygowski pozostając ciągle nauczycielem mądrego obcowania z górami, z krajobrazem, z przyrodą, otwiera swoim czytelnikom należącym już do zupełnie innego pokolenia szansę dostrzeżenia w górach owej perspektywy szerszej niż jakaś tylko „widokoworekreacyjna”. Nie jest rzeczą przypadku, że trzeci z omawianych tu tomów zamykają słowa stanowiące zwieńczenie całej trylogii: *Czymże bowiem są dzieje ludzkości, jak nie poszukiwaniem początku, który jest końcem, i końca, który jest początkiem?*

Trzy książki wspomnień Krygowskiego czytać więc można na dwa sposoby. Jeden, trochę powierzchowny, ale też zabarwiony pewnymi walorami poznawczymi, polega na śledzeniu warstwy anegdotyczno-faktograficznej. Od Krygowskiego dowiedzieć się można mnóstwo: jak wyglądało Zakopane przed laty, jak się chadzało po Czarnohorze i jakich się w niej ludzi przedziwnych spotykało, jak

wyglądało krakowskie życie w dwudziestoleciu, widziane także zresztą w perspektywie domowo-rodzinnej, ale i publicznej, co się stało z Krygowską Górą ... Sposób drugi polega na współodczytywaniu z autorem krajobrazu i na tworzeniu owych praw nadrzędnych rządzących życiem jednostek i społeczeństw. Jest przy tym prawem autora, że to, co minione, opisuje z serdeczną nutą uczuciową, dając do wydobycia nastrojowości czasu zaprzeszłego – „staroświeczzyną” to jednak nie jest. Krygowski przekonywująco przypomina o tym, o czym pamiętać nie chcemy, że każda współczesność staje się przeszłością i że my się także „miniemy po małućkiej chwili”. Nie ma u Krygowskiego naiwnych prób dowodzenia, że tamten czas jego minionej młodości był „lepszy” od czasów naszych, jest za to próba dokumentowania piękna życia, obserwowanego w ukochanych przejawach górskiego życia. Nie ulega zatem wątpliwości, że śledzenie w prozie samej tylko warstwy faktograficznej oznacza bardzo powierzchowne jej czytanie i w jakiś sposób czytelnika zubaża. A przecież zwrócić jeszcze trzeba uwagę na śliczną polszczyznę autora, na piękno jego języka, który służy mu do ożywiania tych obrazów przeszłości zagasłej, wskutek czego owe wspomnienia są dla czytelnika lekcją mądrego optymizmu. To prawda, że w sensie „literackim” trzecia z omawianych tu książek (*W litworowych i piarzystych kolebach*) jest trochę mniej atrakcyjna, zapewne dlatego, że zastosowane w niej środki nastrojowotwórcze są powtórzeniem z dwóch poprzednich dzieł Krygowskiego. Ale

fakt ten w niczym nie umniejsza głębokich wartości humanistycznych dzieła, które uczy, że wędrowanie po górach może być aktem budującym, w człowieku miłość bliźniego, gdy jest to wędrowka „do człowieka”.

Jacek Kolbuszewski

czasopisma

Prasa o gospodarce (IV)

Ostrożność, z jaką nawet propaganda rządowa podchodzi do problemu „reorientacji” w naszych stosunkach handlowych ze światem, wykazuje, iż nie jest to problem prosty, a na pewno nie powinien się znajdować wyłącznie w rękach polityków. Świat dzisiejszy jest tak skonstruowany, że wzajemne stosunki gospodarcze zająbiają się w sposób niezmiernie skomplikowany. Trudno jest w końcu za biurkiem, teoretycznie, wykreślić „reorientujące” zadania bez naruszenia misternej konstrukcji gmachu całej gospodarki. Jest to tym bardziej delikatna kwestia, że mamy do czynienia z gospodarką znajdującą się w stadium głębokiego kryzysu.

Warto zatem zastanowić się, czy na przykład kryzys byłby tak głęboki, gdybyśmy mieli do czynienia ze sprawnie funkcjonującym systemem handlu zagranicznego. Czy ociężałość aparatu biurokratycznego w handlu zagranicznym jest pochod-

ną kryzysu czy też – mając podłoże systemowe – przyczynia się do kryzysu?

Pisze Józef Kaleta w artykule „Ekonomia a polityka”, który ukazał się w nr 11/82 miesięcznika społeczno-kulturalnego „Odra”:

... Ze względów politycznych postuluje się ostatnio dosyć często tzw. reorientację w handlu zagranicznym, mającą polegać na prawie całkowitym zaprzestaniu handlu z krajami zachodnimi i rozwijaniu go niemal wyłącznie z krajami socjalistycznymi. Uzasadnia się to najczęściej potrzebą uniezależnienia naszej gospodarki od państw kapitalistycznych. Tego rodzaju poglądy nie znajdują dostatecznego uzasadnienia. W handlu zagranicznym trzeba bezwzględnie respektować obiektywne prawa ekonomiczne i rachunek ekonomiczny. Rachunek efektywności ekonomicznej eksportu i importu powinien stanowić podstawowe kryterium preferencji w handlu zagranicznym. Przy doborze kandydatów do służb handlu zagranicznego należy się kierować nie tylko walorami politycznymi, ale także kwalifikacjami zawodowymi. Tylko wysoko kwalifikowani pracownicy mogą zapewnić właściwą i efektywną ekonomicznie politykę w handlu zagranicznym...

Stosowanie owych kryteriów politycznych przed ekonomicznymi – począwszy od wprowadzenia zasady państwowego monopolu na handel zagraniczny przez stworzenie aparatu central handlowych – doprowadziło w rezultacie, jak podkreśla wielu ekonomistów, do utworzenia systemu, który żyje sam dla siebie. Nie powinno zatem dziwić, iż dzisiejsze pewne udogodnienia i udzielane producentom

z rzadka koncesje na bezpośredni handel zagraniczny, natrafiają na mur oporu ze strony potężnego, handlowo-finansowego lobby zainteresowanego utrzymaniem obecnej sytuacji (obrona własnych pozycji ...)

... *Bardzo dziwi mnie uporczywe chronienie przez władze monopolu transportowego PKS; nie udziela się zezwoleń na własny transport zagraniczny. PKS działa opieszale, a dla firm każdy dzień zwłoki – zwłaszcza przy produkcji sezonowej – to konkretna strata ...* I w innym miejscu: ... *uwagam, że należałoby po prostu rozwiązać i stworzyć możliwości powstawania komercyjnych, niewielkich i średnich firm eksportowo-importowych. Na początek powstałoby nieco zamieszania, ale per saldo zabieg by się opłacił ...* Powyższe wypowiedzi pochodzą z „Informatora Inter-polcom” nr 10/82. Takie poglądy na sprawę mają najenergiczniejsi chyba dzisiaj biznesmeni w naszym kraju – szefowie firm polonijnych. Te oraz inne ich opinie warto przeanalizować.

Ale wróćmy jeszcze na chwilę do artykułu J. Kalety z „Odry”: ... *Nie możemy także w sposób drastyczny ograniczać handlu zagranicznego z krajami zachodnimi, gdyż obecna struktura naszej gospodarki na to po prostu nie pozwala, a ponadto musimy importować nowoczesną technologię z tych krajów i zwrócić im zaciągnięte kredyty w kwocie około 25 miliardów dolarów. Względy polityczne nie powinny temu stać na przeszkodzie ...*

Wielu ekonomistów i publicystów z tej branży, zastanawia się nad owym słynnym paradoksem: „Zachód kichnie, a my dostajemy zapalenia płuc”. Dzisiaj już niewielu ma wątpliwości

co do tego, iż zły system w handlu zagranicznym, będący przecież pochodną złego systemu zarządzania w całej gospodarce – przenosi do nas wszelkie sytuacje kryzysowe z krajów, z którymi mamy stosunki gospodarcze. I potęguje te sytuacje. Jeżeli ceny maszyn i urządzeń oraz surowców, kupowanych za dewizy, ustala się w kraju stosując przelicznik cen zakupu poprzez aktualny kurs walutowy – to tym samym proces pogłębiający inflację w kraju będzie biegł o tyle szybciej, o ile gospodarka krajowa będzie słabiej przygotowana do intensyfikacji wykorzystywania wszelkich rezerw. Grzegorz W. Kołodko pisze na łamach „Miesięcznika Literackiego” nr 11/82 w artykule „Inflacyjne zagrożenia reformy”: ... *Na skalę krajowej inflacji wpływać będzie każdorazowo dewaluacja złotówki, a presja na tego typu operacje ze strony producentów, którzy nie osiągną progu opłacalności eksportu przy danym kursie walut, jest i będzie nadal bardzo silna. Wiele wskazuje, że łatwiej wymusi zmianę kursu niż obniżyć systematycznie koszty własne w celu zagwarantowania sobie rentowności produkcji eksportowej ...*

Można więc powiedzieć, iż zadziwiający jest nie tylko fakt opornych zmian systemowych w naszym handlu zagranicznym – które przecież i tak muszą nastąpić, bowiem sytuacja płatnicza kraju na rynkach światowych je wymusi (wkrótce zbliżymy się do 29 mld. dol. USA długu) – ale zadziwiający jest i ten fakt: ile cennych myśli na tematy gospodarcze można dzisiaj znaleźć w prasie ... kulturalnej.

Zmieńmy trochę temat przeglądu.

Otóż z zadziwiającą ciszą przemknął przez prasę polską komunikat Polskiej Agencji Prasowej, który na przykład „Życie Warszawy” wydrukowało pod skromnym wprowadzie, ale wiele mówiącym tytułem: „Częste przypadki niedokrwistości”.

W Instytucie Medycyny Społecznej AM w Łodzi zbadano przypadki niedokrwistości występujące w naszym kraju. Okazało się, że głównym powodem niedokrwistości jest (90 proc. przypadków) niedobór żelaza, na który cierpi 20 do 70% dzieci w wieku do trzech lat; 20 do 50% kobiet w ciąży oraz do 20% dojrzewającej młodzieży.

Komunikat PAP podaje również: *Zdaniem naukowców nie należy oczekiwać samoistnego ustępowania niedokrwistości, wręcz przeciwnie, ze względu na niekorzystne zmiany żywieniowe w naszym kraju, prowadzące do obniżenia zawartości żelaza przyswajalnego w diecie, należy się poważnie liczyć ze znacznym nasileniem tej choroby.*

Sławomir Siwek

Zawracanie piórem Wistę

Garstka publicystów, która utrzymała się w obiegu oficjalnym ujawnia niezachęcenie i skłonność do zwierzeń.

Początek uczynił Krzysztof Teodor Toeplitz wyznając w wywiadzie dla pierwszego numeru „Tu i Teraz”, że stracił wiarę w moc słowa pisanego, choć podejrzewa, że „obecnie ludzie

w ogóle nie mają ochoty słuchać cudzych racji, wolą odnajdywać w sobie jakieś irracjonalne często przekonania, odruchy, emocje, archetypy i je wypowiadać. Dziś większy wpływ na bieg wypadków ma to, co *mówiła stara niania*, niż to, co najmądrzejszego napisze się w gazecie. Nastąpił powrót do narodowych i społecznych atawizmów, na które słowo pisane ma niewielki wpływ. (...) Polacy muszą sobie postawić jedno pytanie: jak być małym, nowoczesnym narodem pomiędzy Rosją a Niemcami. Wszystkie inne w rodzaju: *jak zbudować wielkie mocarstwo* albo *jak zostać Chrystusem narodów* są pytaniami XIX-wiecznymi.”

K. T. Toeplitz namawia do rezygnacji z tożsamości wyrażonej w nierealistycznych archetypach i dążeniach. Jest to pogląd zakorzeniony w jego postawie filozoficznej. Nieco zaniepokojona dziennikarka Ewa Sabelanka stwierdza: „Istnieje przecież coś takiego, jak hierarchia ważności? – To wtedy – odpowiada KTT – kiedy Pani sobie powie, że życie ma jakiś cel. A przecież życie nie ma żadnego celu. Jest uczestnictwem w jakiejś przygodzie, wydarzeniu, które może być ciekawe, wartościowe, pożyteczne, przyjemne. Wydaje mi się, że sprawia ono tym więcej satysfakcji, im pełniej potrafimy zrozumieć to, co dookoła nas i z nami dzieje się i stawić czoła nowym sytuacjom. Inaczej trzeba by sobie powiedzieć, że żyje się dla jakiejś sprawy: zbawienia, wieczności, sławy (...) Ja nie żyję dla zbawienia. – Jeżeli więc nie zbawienia, to czego należy Panu życzyć? – Żeby było ciekawie.” – odpowiada KTT. Jeden z mądrzejszych publicystów PRL otwarcie

przyznaje się do umysłowego hedonizmu, tej swoistej odmiany wewnętrznej pustki.

Z kolejnym wyznaniem wystąpił Daniel Passent („Tu i Teraz” nr 31/82) dając wykład własnej filozofii życia i pracy. Jest to filozofia – by tak rzec – agresywnego konformizmu. Adaptacja do systemu jest mu tak potrzebna, że zmusza tego bystrego człowieka do kuglowania racjami. Mimo werbalnego odrzucenia skuteczności jako ostatecznego kryterium polityki Passent oświadcza, że „bóbr długo podgryza, ale wreszcie drzewo pada. Ale gryźć, żeby tylko gryźć – to bez sensu, to przyjemność szczeniaków, którzy obgryzają nogi stołowe”. Czyżby? Z czasem przecież szczeniaki dorastają i z wyostrozonymi na stołowej nodze zębami skutecznie rzucają się do gardła. Passent o tym zapomina, ponieważ nie chce w swej pracy kierować się moralnością.

Jak wiadomo, moralność przenosi pewne postawy z pokolenia na pokolenie, dzięki czemu co dziś niemożliwe, jutro może okazać się realne. Trzeba tylko mieć poczucie więzi z szerszą wspólnotą. Lub poczucie tożsamości. Tymczasem Passent oświadcza: „W nic nie wierzę, nie wierzę w siebie, nie wierzę w Boga, nie wierzę w żaden system myślowy, nie wierzę w ródzkarstwo, nie wierzę w Harrisa, parapsychologię, w sojusz robotniczo-chłopski, w czarne koty, ideologie etc. To mnie zresztą pozabawia wspólnoty z ludźmi, którzy w te wszystkie rzeczy wierzą”. Sądzę, że potrzeba sporego bałaganu w głowie, by pomieszać ze sobą tak różne gatunki wiary. Inteligentny i utalentowany człowiek, który nie wierzy

w siebie to człowiek, który woli w siebie nie zaglądać, by nie rozpoznać do końca swych prawdziwych motywów. Wygląda to na przypadek dezintegracji osobowości, która broni się przed całkowitym rozpadem przy pomocy agresji: „Motorem moich działań – wyznaje – jest instynkt przekory, dyskusji, polemiki”. Blisko pięćdziesięcioletni mężczyzna niczym wyrostek próbuje się określić przez negację otoczenia, ponieważ od wewnątrz scalać się nie może.

„Czy czuje się Pan bezpieczny? – pyta przytomnie Ewa Sabelanka. – Nie. W felietonach nadrabiam miną i ta napastliwość w dużym stopniu wpływa właśnie z poczucia zagrożenia. Właściwie poza swoim pisaniem nie mam żadnego schronienia, ani oparcia. Najbardziej odważny jestem w domu za biurkiem, przy maszynie do pisania; wtedy wypisuję różne rzeczy będące u nas herezją. Nazajutrz rano zaczynam skreślać (...) – Czy jest Pan zadowolony z siebie? – Nie. Po pierwsze dlatego, że nie umiem znaleźć wyjścia z sytuacji, w jakiej znajduje się mój kraj i ja”. Pod koniec rozmowy czołowy dziennikarz PRL stwierdza, że gdyby miał 20 lat, to by się nauczył innego zawodu i chyba inaczej pokierował swoim życiem.

Do podobnej konkluzji doszedł Wiesław Górnicki, który zdobył się na porzucenie zawodu zostając doradcą premiera. Obszerną rozmowę na ten temat opublikował miesięcznik „Zdanie” w 8 numerze z 1982 roku. Górnicki wyznaje, że porzucił pióro z utraty wiary w celowość swego pisania a także na skutek obraźliwego listu od zespołu „Przekroju”, gdzie był zatrudniony. Koledza redakcyjni mie-

li mu za złe m.in. obronę Samitowskiego z DTV, skazanego przez sąd koleżeński SDP za pogwałcenie etyki dziennikarskiej w ataku na jednego z działaczy „Solidarności”.

„Ja w ogóle straciłem przeświadczenie o celowości pisania – powiada Górnicki. – Zeszły rok (tj. 1981) był znakomitym tego przykładem. Nawet teksty zupełnie kaprawe pod względem warsztatowym miały kolosalny obieg społeczny, jeśli wyrażały postawę opozycyjną. Takich jak ja nikt już nie słuchał. Mam bardzo zakorzenioną świadomość, jestem z usposobienia i poglądów człowiekiem lewicy. Nie umiałem się odnaleźć. W nadmiernie szybkim tempie przeszedłem proces przyspieszonego awansu kulturowego. Rezenzja negatywna lub złośliwa (bardzo często słuszna) na wiele tygodni ścinała mnie z nóg. Nie mam pewności siebie. Nigdy jej nie miałem. To wszystko powoduje brak wiary we własne siły. (...) Moje pisanie to tylko niezły produkt rzemieślniczy. (...) Owszem, moje książki idą spod łady. Tylko co z tego wynika? Nic nie wynika. O mnie mówiło się kiedyś, że zdolny, ale głupi. I to jest, niestety, prawda”. – „Zdolny, ale głupi i doradza premierowi?” – dziwi się dziennikarz prowadzący rozmowę. „To mówili o mnie w kawiarni, kiedy byłem dziennikarzem. Tam nie widzą mądrych, którzy by trzymali z władzą” – odpowiada doradca premiera. „Poczucie nieprzydatności społecznej bardzo poważnie wpłynęło na moją decyzję. Stan niepewności samego siebie towarzyszył mi przez wiele lat. Kiedy pisywałem w „Życiu Warszawy” w latach 1971–1974 przyznaję, że byłem bliski uwierzenia, że jestem

komuś naprawdę potrzebny. (...) Ludzie, którzy mają wielki, sprawdzalny talent, silną indywidualność – mogą żyć na własną rękę. Ja nie umiem. Muszę sprzedać komuś swoją przydatność”.

Tak oto doszliśmy do sedna problemu Górnickiego. Stosunek do etyki zawodowej jest już tylko prostą tego konsekwencją: „Dziennikarstwo amerykańskie, na którym w pewnym sensie się wzoruję (...) to jest po prostu *news*. I nic ponad to. Nikt z największych dziennikarzy amerykańskich – Lippman czy Reston – nie miał przy pisaniu jakiegoś *moralnego przymusu* czy poczucia szczególnej *misji*. (...) Oni naprawdę nie przywiązują do zawodu kryteriów moralnych. A u nas to obsesja – od XIX wieku, gdzieś od Mochnickiego. Ludzie z branży czują się trwale związani z przymusem lojalności wobec jakiejś orientacji, choćby ta orientacja traciła oparcie w realiach. (...) To jest bardzo cenny element kultury narodowej. Ale trzeba po prostu zachować proporcje”.

Górnicki przyznaje, że wstydzi się paru swych wystąpień. Wstydzi się głośnego artykułu o „Chocholach” z lata 1971 roku, w którym pisał m.in., że Polska doczekała się wreszcie „sprawnego, rozważnego i energicznego kierownictwa politycznego”. Wstydzi się również tego, że po ochłodzeniu stosunków z władzą od roku 1974, na krótko przed Sierpniem, brutalnie zaatakował Kisielewskiego, a wkrótce potem dostał nagrodę im. Prusa. Wstydzi się tej nagrody – może raczej sposobu jej przyznania – ale nie artykułu, ponieważ Kisielewski od 15 lat nazywał go „piórołapem”, „najmitem pióra”, „bandytą pióra” itp.

Po roku

a wreszcie sam zaatakowany, mógł odpowiedzieć w dowolnym piśmie na Zachodzie lub w Wolnej Europie. Pytany na koniec o reputację Górnicki powiada: „ja jestem chłopak z Woli. I to jest najkrótsza prawda o mnie. (...) Reputacja? Mówmy serio. Przecież mnie zawsze uważali za reżimową kanalię“.

Przytoczone zwierzenia najwybitniejszych publicystów PRL mają wspólny ton osobistej klęski. Zarówno najmądrzejszy z nich K. T. Toepflitz jak figlarny Passent czy niešťešťliwy Górnicki wiedzą, że rozminęli się z opinią publiczną. W sedno rzeczy trafił KTI. „Jak być małym, nowoczesnym narodem między Rosją a Niemcami?“ Obawiam się, że na to pytanie nie ma odpowiedzi. Przestrogą niechże będzie przykład Górnickiego, który chciał być nowoczesnym dziennikarzem w tej samej sytuacji – i się skończył. Nie ma moralności bez tożsamości. Nie przetrwa też naród odcinający korzenie swej przeszłości.

K.K.

Kultura to uprawa, to ciągłość. Toteż, mimo dotykających ją ograniczeń i eliminacji, zwykliśmy wierzyć w jej siłę żywotną. I w duchowe bogactwo, które nawet jeśli wskutek okoliczności zewnętrznych wyraża się w innych formach i na inne sposoby, pozostaje jakoby nieuszczerpione. Rządziej uzmysławiamy sobie – może to lęk? – skutki owych ograniczeń, wyjąwszy doraźne lub odnoszące się do, skądinąd wąsko pojmowanej, sfery polityczności. [...] [Dekret z dnia 12 XII 1981 r. O stanie wojennym, rozdz. II art. 17 p. 4 (Dz.U. Nr 29 poz. 154)]

Tyle tytułem wstępu, nie dyktowanego bynajmniej chęcią osiągnięcia tak łatwego dziś poklasku. Skoro jednak mam pisać w „Przeglądzie Powszechnym“ o „sztuce i krytyce u nas“ to nie mogę pominąć milczeniem kończącego się właśnie roku 1982.

A rok ten w sztuce wypełniała – choć brzmi to paradoksalnie – nade wszystko nieobecność. Ścisłej, różnej jej rodzaje. Głucha, totalna nieobecność spowodowana szokiem i paraliżem pierwszych miesięcy „wojny“. Inna: nieobecność przesądzona trwale decyzjami określonych gremiów politycznych, stanowiąca skutek tzw. niezwyfikowania. Jeszcze inna: nieobecność jako wyraz odmowy uczestnictwa, protest przeciw stanowi wojennemu. I ta, oznaczająca wybór – różnie rozumianej – emigracji wewnętrznej. Także i ta wynikająca z faktycznej decyzji opuszczenia kraju. Kolejna: nieobecność powtarzana po kimś, naśladowana, narzucona. I ta – może najczęstsza – nieobecność z za-

gubienia, niewiary, jak i po co tworzyć, cokolwiek w ogóle robić. Również ta, całkiem przyziemna, powodowana brakiem zamówień lub koniecznością zarabkowania „poza sztuką”. I – *last but not least* – nieobecność będąca wyrwą po tym wszystkim, co wzrastało przed wprowadzeniem stanu wojennego.

To nie jest czopowy język dla zmylenia cenzury, ani porozumiewawcze mruganie oczkiem. To żal. Okrutny żal, że oto szczytowe upolitycznienie życia w stanie wojennym – obojętne: *pro* czy *anty* – zdeformowało i w sposób nieunikniony okaleczyło wszystkie chybą dziedziny kultury. W przypadku plastyki nie ulega to dla mnie wątpliwości. W dodatku dotyczy – w różnych konfiguracjach i zależnościach – absolutnie wszystkich członów określających jej funkcjonowanie: twórców, dzieł, odbiorców, krytyki, mecenatu i rynku.

Myliłby się ktoś sądząc, że jestem przeciwna polityczności (!) w sztuce, że zacznę rozpaczć po niedoszłych arcydziełach. Bynajmniej. W kwestii pierwszej, tęsknię do sytuacji, w której polityczność będzie wyborem twórcy, pochodną jego temperamentu, nie zaś prymarnym sposobem postrzegania rzeczywistości. W sprawie zaś owych rzekomych arcydzieł pozostaję bardziej niż sceptyczna. Nie zmienia to jednak w niczym faktów ani ich nie usprawiedliwia: [...] [Dekret z dnia 12XII 1981 r. O stanie wojennym, rozdz. II art. 17 p. 4 (Dz.U. Nr 29 poz. 154)]

Wyjazdy artystów za granicę niemal ustały. Nie lepiej z wizytami gości zagranicznych w kraju. Nawet zachodnia prasa nie dochodzi ze wzg-

łędu na kłopoty dewizowe i restrykcje stanu wojennego. Wreszcie, w sklepie zaopatrującym plastyków kompletne pustki. Myślę, że wystarczy.

Chciałam na tym zakończyć, obiecując pisać o formach obecności sztuki od następnego numeru. Nie udało się. Może to i lepiej. Bo zostałaby niezamierzony fałsz: udrapowana w teatralnym geście płaczka. Po Drogiej, Nieodżałowanej, Nieobecnej Sztuce.

Tymczasem nieobecność, o której pisać, znaczyła wszystko tylko nie ciche zejście. A poza tym dominując w obrazie życia artystycznego AD 1982 nie stanowiła jego wyłączonego – nawet jeśli wielokształtnego – przejawu. Abstrahując bowiem od tego, co powstawało w pracowniach, było jednak w Warszawie kilka ciekawych wystaw. A to: retrospektywy Marka Włodarskiego (1903–1960) i Tymona Niesiołowskiego (1882–1965) w Muzeum Narodowym, wystawa sztuki radzieckiej lat dwudziestych i trzydziestych w „Zachęcie”, tamże grafiki Józefa Gielniaka. Ważne były – pierwszy raz w takiej skali – wystawy zbiorowe i indywidualne żyjących twórców prezentowane w kościołach: u św. Anny, w podziemiach kościoła św. Krzyża, a przede wszystkim w kościele Najświętszej Marii Panny na Nowym Mieście, gdzie odbyła się i zbiorowa wystawa malarstwa, i wystawa plakatów z konkursu bez nagród na 600-lecie Obrazu Jasnogórskiego, i pokaz rzeźby Barbary Zbrożyny.

Ukazało się także stosunkowo dużo książek z historii sztuki. Z ciekawszych, dotyczących sztuki dwudziestowiecznej, warto wymienić Andrze-

ja Turowskiego „Konstruktywizm polski” (jeszcze z datą 1981, Ossolineum), album Joanny Pollakówny „Malarstwo polskie między wojnami 1918–1939 (WAiF, seria Aurigi „Malarstwo polskie”), tom „Sztuka Dwudziestolecia Międzywojennego” zawierający materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki z października 1980 (PWN), Wojciecha Sztaby „Gra ze sztuką. O twórczości Stani-

слава Ignacego Witkiewicza” (WL). Należy także uwzględnić Tadeusza Kantora pióra Wiesława Borowskiego (WAiF) i monografię Józefa Gielniaka autorstwa Ireny Jakimowicz (Arkady, seria „W kręgu sztuki”). Było więc przynajmniej co czytać.

Warszawa, grudzień 1982

Nawojka Cieślińska