

przegląd powszechny

5-6/741-2/83

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 Paciuszkiewicz 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. 4206/83 (M-102), nakład 10 000+350 egz., ark. druk. 14,5
Papier drukowy kf. AII, 71 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Jan Kulka

171

„Gdy teraz znów chodzić będziesz po ziemi ojczystej, zobaczysz oblicza, z których znikła – chciałoby się napisać – wszelka nadzieja, ale to nie będzie pełną prawdą.”

O wyborze postaw

172

Dyskusja, w której uczestniczą: Bogdan Gotowski, Ryszard Kapuściński, Andrzej Koprowski SJ, Marcin Król, Jacek Maziarski, Jacek Moskwa, Stanisław Opieła SJ, Mirosław Paciuszkiewicz SJ, Jerzy Reguński, Andrzej Siciński, Maciej Wierzyński.

Leszek M. Sokołowski

Mit światopoglądu

190

Żadna nauka nie może sugerować konkretnego światopoglądu. U podstaw każdego leżą pewne niedowodliwe założenia.

Ks. Józef Życiński

U podstaw nowożytnej nauki

198

Opozycja do wizjonerskich ujęć, nowa metodologia przyrodoznawstwa i początki nowożytnej mechaniki w wydaniu Galileusza – oto główne jej źródła.

Ks. Władysław Nowak

Sanktuarium NMP w Świętej Lipce a kult maryjny wśród protestantów na Mazurach

217

Wiara ewangelików, którzy także oddawali cześć Matce Boskiej, wykazuje więcej cech wspólnych z wiarą katolików niż oficjalna doktryna teologiczna.

Przemysław Mroczkowski

Nowa wersja hołdu angielskiego poety dla Matki Bożej Jasnogórskiej

231

Ballada do Matki Boskiej Częstochowskiej Hilarego Belloc'a (teksty łaciński i polski oraz komentarz).

Jerzy Laskowski SJ

Zagubiona wartość – zaręczyny, narzeczeństwo 236

Propozycja przywrócenia zaręczyn i narzeczeństwa we współczesnym obyczaju.

Przywrócenie wartości jako odpowiedź na dzisiejszy nihilizm 249

Tłumaczenie artykułu redakcyjnego z „La Civiltà” o źródłach kryzysu sensu życia i próbach przełamania go.

Wojciech Roszkowski

Synarchiści Polski międzywojennej 262

Synarchia, czyli synteza różnych – często sprzecznych – teorii, była podstawą ideologii społeczno-politycznej o charakterze totalitarnym. Synarchiści mieli jednak znikome wpływy w Polsce niepodległej.

Tomasz Kizwalter

Jan Paweł Woronicz – szkic do portretu 278

Był biskupem krakowskim, później arcybiskupem warszawskim i prymasem Królestwa Polskiego. Jego twórczość literacka cieszyła się w dobie porzecznej dużą popularnością.

Krystyna Tarnawska-Kaczorowska

Tadeusz Baird – Egzorta 287

Ideowe przesłanie łączy Egzortę z takimi utworami jak *Dies irae* Krzysztofa Pendereckiego czy *Requiem wojenne* Benjamina Brittena.

Piotr Matywiecki

Józef Giełniak 299

Żył czterdzieści lat (1932–1972), z tego większość spędził w sanatoriach chorób płucnych. Swoim ryłcem umiał nie tylko współodczuwać ale i współmyśleć o kulturze.

Kazimierz Dziewanowski

Europa: pępek świata czy wyrostek robaczkowy 313

Dwa pojęcia: europejskość i europocentryzm. Co one znaczą dzisiaj? Czy zachowują aktualność?

Andrzej Osęka

Pietà współczesna 321

Motyw ikonograficzny pietà, rzadko podejmowany przez artystów współczesnych, zaczyna się coraz częściej pojawiać w polskiej sztuce.

Ludwika Malewska

Wiersze 325

Wokół colloquium „Romantyzm i style zachowań współczesnych” (B. Chmiel) 327

Refleksja nad Spowiedzią Bakunina (P. Brożyna) 332

RISM – Międzynarodowy Inwentarz Źródeł Muzycznych (M. Prokopowicz) 342

Kościół Matki Boskiej Bolesnej w Łodzi (K. Kucza-Kuczyński) 348

Mistyka maryjna (M. Paciuszkiewicz SJ) 352

Recenzje 357

Table des matières

Jan Kulka

******* 171

„Lorsque tu marcheras à nouveau sur la terre natale, tu verras les visages sur lesquels – on voudrait écrire – il n’y a plus aucune espérance. Et pourtant ce ne serait que la demi-vérité.”

Au sujet du choix des attitudes 172

Une discussion à laquelle participent Bogdan Gotowski, Ryszard Kapuściński, Andrzej Koprowski SJ, Marcin Król, Jacek Maziarski, Jacek Moskwa, Stanisław Opiela SJ, Mirosław Paciuszkiewicz SJ, Jerzy Reguński, Andrzej Siciński, Maciej Wierzyński.

Leszek M. Sokołowski

Le mythe de la „vision du monde” 190

Aucune science ne détermine la „vision du monde“, car chacune se fonde sur des axiomes scientifiquement indémontrables.

P. Józef Życiński

Aux sources de la science moderne 198

Une opposition à des conceptions imaginaires, une nouvelle méthodologie des sciences naturelles et un commencement de la mécanique nouvelle de Galilée – voilà ses sources principales.

P. Władysław Nowak

Le sanctuaire de Notre Dame de Św. Lipka et le culte marial parmi les protestants de Mazurie 217

La foi des protestants, qui vénéraient la Sainte Vierge, est plus proche de la foi des catholiques que la doctrine mariale de la théologie officielle de ces confessions.

Przemysław Mroczkowski

Une nouvelle version de la ballade de Hilary Belloc à l'honneur de la Sainte Vierge de Częstochowa (texte latin et polonais avec commentaire) 231

Jerzy Laskowski SJ

Les fiançailles – la valeur oubliée 236

Une proposition de revaloriser les fiançailles et de les adapter à la culture contemporaine.

La reconnaissance des valeurs comme réponse au nihilisme contemporain 249

La traduction de l'éditorial de la „Civiltà Cattolica“ qui traite les problèmes des sources de la crise du sens de la vie et des essais de la surmonter.

Wojciech Roszkowski

Les synarchistes pendant la Seconde République de Pologne 262

La synarchie comme synthèse des théories souvent contradictoires fut la base de l'idéologie socio-politique du caractère totalitaire. L'influence des synarchistes ne fut cependant que médiocre.

Tomasz Kizwaller

Jan Paweł Woronicz - esquisse du portrait 278

Evêque de Cracovie, archevêque de Varsovie et primat du Royaume de Pologne, Woronicz fut l'écrivain populaire dans la Pologne partagée.

Krystyna Tarnawska-Kaczorowska

Tadeusz Baird - Egzorta 287

Le message de „l'Exhortation" ressemble à „Dies irae" de Krzysztof Penderecki et au „Requiem de la Guerre" de Benjamin Britten.

Piotr Matywiecki

Józef Giełniak 299

An cours de ses 40 ans (1932-1972) Giełniak a passé plus de la moitié de sa vie au sanatorium pour les tuberculeux. Ses oeuvres montrent cependant sa faculté de consentir avec la culture et d'en penser.

Kazimierz Dziewanowski

Europe - nombril du monde ou appendice vermiforme 313

Que signifie l'Europe et l'Eurocentrisme de nos jours? Quelle est leur actualité?

Andrzej Osęka

Pietà contemporaine 321

Le motif de Pietà est rare dans les oeuvres modernes; sa renaissance se laisse sentir de plus en plus souvent dans l'art polonais.

Ludwika Malewska

Les poèmes 325

Autour du colloque „Romantisme et les attitudes modernes" (B. Chmiel) 327

Réflexions sur la „Confession“ de Bakunin (<i>P. Brożyna</i>)	332
RISM – Répertoire International des Sources Musicales (<i>M. Prokopowicz</i>)	342
L'église de Notre Dame de Douleur à Łódź (<i>K. Kucza-Kuczyński</i>)	348
Mystique mariale (<i>M. Paciuszkiewicz SJ</i>)	352
Comptes Rendus	357

Contents

<i>Jan Kulka</i> ***	171
“When now you walk again over the mother country you will see faces from which – one would say – all hope disappeared, but it will not be the whole truth”.	
On choosing the attitudes	172
A discussion in which the following persons are taking part: Bogdan Gotowski, Ryszard Kapuściński, Andrzej Koprowski SJ, Marcin Król, Jacek Maziarski, Jacek Moskwa, Stanisław Opiela SJ, Mirosław Paciuszkiewicz SJ, Jerzy Reguński, Andrzej Siciński, Maciej Wierzyński.	
<i>Leszek M. Sokółowski</i>	
A myth of the philosophy of life	190
None of the sciences determine the philosophy of life. At the roots of each of them some non-demonstrable assumptions are lying.	
<i>Father Józef Zyckiński</i>	
At the bases of modern science	198
The opposition to visionary formulations, a new methodology of natural history and the beginnings of modern mechanics according to Galileo's views – these are its main sources.	

Father Władysław Nowak

**The Sanctuary of Our Lady at Święta Lipka
and the cult of Virgin Mary among
the Mazovian Protestants**

217

The beliefs of the Protestants who also adored the Holy Virgin have more in common with the beliefs of Roman-Catholics than the official theological doctrine.

Przemysław Mroczkowski

**A new version of the ballad in honour of Our
Lady of Częstochowa by Hilaire Belloc (Latin
and Polish texts with a commentary)**

231

Jerzy Laskowski SJ

A lost value – the engagement to be married

236

The author suggests to restore the value of the period of this engagement in the contemporary way of life.

**Reintroduction of the value as a reply to the
contemporary nihilism**

249

Wojciech Roszkowski

**Synarchists in Poland between the two
World Wars**

262

Synarchy – a synthesis of various – often contradictory – theories was the basis of socio-political ideology with a totalitarian character. Yet the influence of synarchists in independent Poland was insignificant.

Tomasz Kizwalter

Jan Paweł Woronicz – an essay of a portrait

278

He was bishop of Cracow, then archbishop of Warsaw and primate of the Kingdom of Poland. His writings were very popular after the partitions of Poland.

Krystyna Tarnawska-Kaczorowska

Tadeusz Baird - *Egzorta* 287

The message of "Egzorta" is much the same as that of "Dies irae" by Krzysztof Penderecki and "War Requiem" by Benjamin Britten.

Piotr Matywiecki

Józef Giełniak 299

He lived only forty years (1932-1972) and spent most of his life in sanatorium for consumptives. He was able not only to feel the culture but also to think about it.

Kazimierz Dziewanowski

Europe: the hub of the universe or its appendix? 313

Two ideas: Europe and "eurocentrism". What do they mean now? Do they keep up-to date?

Andrzej Osęka

Contemporary Pietà 321

In modern iconography the theme of Pietà is seldom chosen by contemporary artists but it starts appearing more and more often in Polish art.

Ludwika Majewska

Poems 325

On the colloquy "Romanticism and the styles of modern attitudes" (B. Chmiel) 327

A reflexion upon Bakunin's "Confession" (P. Brożyna) 332

RISM - International Inventory of Musical Sources (M. Prokopowicz) 342

Church of Our Lady of Sorrows in Łódź (K. Kucza-Kuczyński) 348

Marian mysticism (M. Paciuszkiewicz SJ) 352

Reviews 357

Jan Kulka

* * *

Między dwoma świecznikami, wsparta o dwa szklene kałamarze stoi kartka. Biurko jest zagrożone a mimo wszystko ona jest tym punktem, na którym najczęściej spoczywa wzrok. W małej przestrzeni rozwarte ramiona dokonują rzeczy niezwykłych. Powiększają obszar do niewyobrażalnych rozmiarów.

Tam cisza i spokój. Na twarzy łagodny uśmiech. Usta złożone do wypowiedzenia słów, na które zawsze się czeka, nigdy ich za wiele ... *Pokój Wam.*

Może nie te słowa miałeś, Ojcie Świąty, na ustach, gdy nieznanym fotograf zatrzymał ten jeden moment Twojego życia na fotograficznej kliszy. Ale te słowa przedzierają się przez wrzask radia i zapach drukarskiej farby w codziennych pismach. Jest w nich lęk, który trudno nazwać jednoznacznie, zbyt wiele ma ciągle ukrytych znaczeń. Gdy teraz znów chodzić będziesz po ziemi ojczystej, zobaczysz oblicza, z których znikła – chciałoby się napisać – wszelka nadzieja, ale to nie będzie pełną prawdą. Ci ludzie zachowali wiarę, a czymże jest wiara, jeśli nie nadzieją, jakimś rozumnym zmaganiem się z trudami każdego dnia.

Znasz te sprawy, ten trud, jaki trzeba pokonać, by stać się wolnym – wolność to nic innego jak dostrzeganie światła.

Ujrzyć światło, to znaczy przejść przez mrok. Pokonywać ciemność – przejść przez tunel – pozbyć się zwątpień. Można tego dokonać idąc za Twoim przykładem, to znaczy stwarzać takie sytuacje, żeby słowa płynęły przez modlitwę.

Tych słów nigdy nie za wiele. Coś stoi na przeszkodzie, że nasze zdobywanie wolności nie zawsze w pełni odgrywa taką rolę, jaką powinna mieć w przetwarzaniu jednostki ludzkiej.

Jest jakaś ściana, którą by trzeba wpierw rozwalić, zanim zacząć się budować od początku godne życie osobiste i społeczne.

Tvoja modlitwa u stóp Marii, pokora, zaduma i uśmiech będzie niezwykłą pomocą w przezwyciężaniu barier przeszkadzających w doświadczeniu pełnej wiary, w dostrzeganiu pełnego światła.

Nie wiem, jakim sposobem kartka pocztowa z Twoim wizerunkiem przebyła drogę z Rzymu na moje biurko ...

luty 1983

O wyborze postaw

W dniu 26 stycznia 1983 roku w redakcji „Przeglądu Powszechnego” odbyła się dyskusja na temat roli inteligencji w aktualnej sytuacji. Rozmawiali: Bogdan Gotowski, Ryszard Kapuściński, Andrzej Koprowski SJ, Marcin Król, Jacek Maziarowski, Jacek Moskwa, Stanisław Opiela SJ, Mirosław Paciuszkiewicz SJ, Jerzy Reguła, Andrzej Siciński, Maciej Wierzyński.

MACIEJ WIERZYŃSKI: Pytanie, które chcieliśmy Panom postawić brzmi: Jak powinna się w dzisiejszej sytuacji zachowywać inteligencja polska? Temat wewnętrznej emigracji schodzi pomału z porządku dnia, życie niesie nowe pożytki dla realistycznie myślących felietonistów, którzy coraz mniej uwagi poświęcają temu, gdzie pisuje Hanna Krall, albo czy aktorzy chcą, czy nie chcą grać w telewizji. Konflikt polegający na pytaniu *uczestniczyć czy odmawiać* nabierze innych, mniej może spektakularnych, zaś bardziej dramatycznych wymiarów. Stoi przed nami pytanie nie tylko, co robić, ale jak robić. Ile zawodów inteligentkich, tyle specyficznych pytań. Bo wobec innych wątpliwości stoi inżynier, wobec innych nauczyciel, wobec jeszcze innych profesor wyższej uczelni, zaś inne wątpliwości dręczą dziennikarza. Zresztą może nie tak bardzo dramatycznie, skoro obecni przy tym stole reprezentanci tego zawodu nie musieli się tak bardzo długo zastanawiać, żeby znaleźć odpowiedź. I wybrali wszyscy jednakowo.

Byliśmy w sytuacji psychicznie komfortowej, bowiem stanęliśmy wobec wyboru między czarnym i białym i to wyboru jednorazowego, gdy tymczasem setki tysięcy inteligentów poruszają się na co dzień w strefie szarej. W strefie, w której wybory są niejasne, w której każdy niemal krok da się jakoś usprawiedliwić albo obronić, w której dopiero suma działań określa postawę moralną człowieka, a takich podsumowań nie sposób dokonywać codziennie.

Otóż moje pytanie, jako tego, który pierwszy zabiera głos, brzmi: Czy potrafimy sformułować jakieś zasady postępowania, które pomogłyby inteligentowi polskiemu roku 1983 poruszać się w tym labiryncie niepewności?

ANDRZEJ SICIŃSKI: [...] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99)]
[...] [Dekret z dnia 12 XII 1981 r., O Stanie Wojennym rozdz. II, art. 17, pkt 4 (Dz.U. nr 29, poz. 154)]

Nie sposób czegokolwiek powiedzieć na temat stanu inteligencji polskiej bez uściślenia pojęcia *inteligencja* – nawet, gdyby ktoś uznał

take uściślenie za *akademicką* manierę. Już w zagajeniu tej dyskusji p. Maciek Wierzyński mówił przynajmniej o dwóch *inteligencjach*: o dość wąskiej grupie, którą się nieraz określa mianem intelektualistów i poza tym o ludziach z innych grup, których również zalicza się do szeroko pojmowanej inteligencji. Sądzę, iż w dalszej dyskusji możemy ograniczyć nasze zainteresowania inteligencją do grupy intelektualistów – zgodnie z sugestią p. Wierzyńskiego. Musimy być jednak świadomi, iż znaczenie tej grupy z punktu widzenia dziś zachodzących i przyszłych przemian społecznych wcale nie jest przesądzone. Przeciwnie, myślę, iż zanim przejdziemy do rozważań nad rolą, jaką inteligencja powinna by odgrywać w społeczeństwie polskim, najpierw powinniśmy zadać sobie pytanie, co jest niezbędne, by w ogóle odgrywała ona jakąkolwiek poważną rolę, by miała jakąkolwiek wagę społeczną.

Sądzę przy tym, że jednym z rezultatów *pięciuset dni* lat 1980–81 było spełnienie jednego z warunków możliwości odgrywania takiej roli. Mam mianowicie na myśli fakt, iż w tym okresie inteligencja (w przyjętym tu węższym sensie) uświadomiła sobie lepiej niż niegdyś oczekiwanie społeczne innych warstw, uświadomiła sobie własne możliwości i powinności. Doszło zarówno w sferze kontaktów z innymi środowiskami, jak i świadomości własnej roli do zasadniczego przełomu w porównaniu z latami siedemdziesiątymi. Co więcej. Sądzę, że doświadczenia ubiegłych lat sprawiły, iż inteligencja polska w ogóle po raz pierwszy od ostatniej wojny uświadomiła sobie własne znaczenie społeczne i własne możliwości; a przy tym – co szczególnie ważne – owa świadomość odpowiada faktycznemu stanowi rzeczy.

Próbując odpowiedzieć na kolejne pytanie wskazać chcę na dwa problemy, jako podstawowe zagadnienia naszej inteligencji na najbliższe lata. Jeden z nich – to świadome działania mające na celu przeciwstawianie się procesowi demoralizacji społecznej i działanie na rzecz społecznej integracji, świadoma walka o etos życia prywatnego i życia publicznego w naszym kraju. Drugim – przeciwdziałanie społecznej apatii, przez rozbudzanie wyobraźni społecznej, historycznej i przyszłościowej. Idzie mi więc o kształcenie postrzegania spraw osobistych i spraw narodowych w możliwie szerokim kontekście: innych pokoleń, innych narodów. Taki bowiem szerszy kontekst nadać może nowy sens wielu dzisiejszym działaniom podjętym i zaniechanym, możliwościom i brakowi możliwości.

Jeszcze trudniej powiedzieć coś w sposób zwięzły o działaniach niezbędnych, aby inteligencja mogła faktycznie pełnić swą rolę (rozumianą tak, jak to poprzednio przedstawiłem). W moim przekonaniu, zadania

te dotyczą z jednej strony *wytworów*, które ta grupa może oferować społeczeństwu; z drugiej zaś – jej własnego etosu, własnego stylu życia.

W sprawie pierwszej trudno by mi było wyjść poza przypomnienie tego co oczywiste: niezbędności zaspokajania zapotrzebowania społecznego – i rozwijania zapotrzebowania – na rzetelną wiedzę historyczną, społeczną, humanistyczną; zapotrzebowania na dobrą, oryginalną literaturę, teatr, sztuki plastyczne, zapotrzebowania na poważną wiedzę naukową. Słowo *ideowy* bywa często nadużywane; rozmaicie też rozumie się ideowość – mimo to chciałbym wyrazić przekonanie, że dziś właśnie bardziej może niż kiedykolwiek potrzebna nam jest i ideowa nauka, i ideowa twórczość artystyczna. Ideowa, to znaczy przekazująca albo formująca wielkie idee, w każdym razie sprzyjająca odnalezieniu takich idei, które by pomogły nadać sens codziennemu życiu ludzi w naszym kraju.

Sądzę jednak, iż w dniu dzisiejszym zadania inteligencji nie ograniczają się do wypełniania „zawodowych” niejako obowiązków – nawet gdy się doda, iż idzie o najbardziej rzetelne ich wypełnianie. Niezbędne jest coś ponadto, mianowicie świadomość, iż inteligencja pełni funkcje wzorotwórcze nie tylko przez swe „wytwory”, ale także styl swego życia codziennego, przez wzory osobowe, które realizuje. Rozmaicie można patrzeć na problem zgodności lub rozdzwiewu, jaki zachodzi pomiędzy dziełami ludzi (pisarzy, uczonych, filozofów), a ich życiem; w rozmaitych też okresach różnie tę sprawę widziano. Sądzę, iż w takich sytuacjach jak obecna – gdy dominuje frustracja, rozgoryczenie, zmęczenie – jeszcze bardziej niż dotychczas szkodliwy może być, utrzymujący się u nas od dłuższego już czasu, brak przekonujących, wartościowych i atrakcyjnych wzorów społecznych. Od kilku już dziesięcioleci polscy intelektualści nie szczędzą swemu społeczeństwu pouczeń; moralizowania i dobrych rad; ubolewań nad miazgą, w jakiej żyjemy; potępień naszego obrzydłego konsumpcjonizmu; wyrafinowanych rozważań na temat strategii życia godnego. Znacznie dziś przecież trudniej niż niegdyś – w każdym razie znacznie było trudniej w latach siedemdziesiątych – wskazać na żywe, a nie książkowe tylko, przykłady tego, jak się żyje i jak można żyć w sposób zgodny z takimi ideałami. Inaczej mówiąc, trudniej niż niegdyś wskazać na łączenie autorytetu intelektualnego, twórczego z autorytetem moralnym. Żeby te ogólne uwagi nieco ukonkretnić, posłużę się przykładem z dziedziny mi najbliższej: socjologii. Mamy dziś wielu dobrych socjologów, ale nikogo przecież, kto łączyłby pozycję naukową i autorytet moralny Stanisława Ossowskiego.

Zresztą dopiero w tej sferze, o której teraz mówię – sferze życia, nie zaś sferze działalności zawodowej – pojawiają się doniosłe wybory moralne, o których mówił p. Wierzyński.

JERZY REGULSKI: Dyskusji o zadaniach inteligencji nie możemy jednak ograniczyć jedynie do spraw i problemów związanych z obecną sytuacją. Jakkolwiek żyjemy w okresie wyjątkowo burzliwym, to nie możemy tracić z oczu podstawowych celów i zadań inteligencji jako pewnej części narodu. Tym celem jest ochrona dorobku kultury narodowej, jego pomnażanie i przekazywanie następnym pokoleniom. Inteligencja nie może, tak jak klasa robotnicza, jednym wybuchem, jednym protestem zmienić biegu wydarzeń. Może jednak oddziaływać na historię narodu właśnie przez kształtowanie myśli i wzorów zachowań, przez tworzenie wartości, o które się walczy i których się chroni.

Te podstawowe zadania inteligencji są niezmiennie. Warunki dzisiejsze powodują, że ich realizacja stała się trudniejsza, bardziej skomplikowana, że wyrosły różne bariery, samoograniczenia i uwarunkowania. Ale te sprawy, bądź co bądź przejściowe, nie mogą zdominować celów i sposobów działania. Następne pokolenia będą nas już oceniać z perspektywy czasu, biorąc pod uwagę tylko to, co się temu czasowi oprze.

JACEK MAZIARSKI: Chciałbym zacząć od pytania, czy rzeczywiście sytuacja inteligencji, a więc i jej zadania, są dzisiaj takie same jak zawsze? [...] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 2, (Dz.U. nr 20, poz. 99)] [...] [Dekret z dnia 12 XII 1981 r., O Stanie Wojennym rozdz. II, art. 17, pkt 4 (Dz.U. nr 29, poz. 154)]

Co do zadań inteligencji. Oczywiście rozumiem, że w normalnych czasach i w zwykłej sytuacji trzeba bardzo wysoko stawiać funkcje organizatorskie, oświecanie, utrzymywanie kontaktów ze światem, ale w sytuacjach tak ekstremalnych, z jakimi mamy dziś do czynienia, na plan pierwszy musi wysunąć się to, co w naszej historii zawsze było najważniejsze, a więc niesienie przykładu własną postawą, własnym zachowaniem. Myślę, że tego przede wszystkim ludzie od nas oczekują, nie wolno więc zachowywać się tak, jakby nic się nie stało.

Przemawia przeze mnie pewien maksymalizm, ale wydaje mi się, że jest to maksymalizm instynktownie podzielany przez bardzo dużą część społeczeństwa, zapewne – większość. Oczekuje się od nas wiele, powtarzam, trzeba więc jakoś temu sprostać.

MARCIN KRÓL: Oszołamiają mnie głosy moich poprzedników i jestem zdumiony, bo wydaje mi się, że myślimy w bardzo dziwny sposób. Bo,

po pierwsze, jak sądzę, nie mówimy o inteligencji w sensie kategorii społecznej. To chyba jest jasne. Jest bowiem inteligencja techniczna – nie umiem się na ten temat wypowiadać.

Jeżeli o tym myślimy, to na takie podstawowe pytanie jest bardzo prosta odpowiedź. Należy wykonywać swoje obowiązki. I tu się zgadzam. Nic się tu nie zmienia. Zawsze należy wykonywać swoje obowiązki. A pytać należy, na czym polegają te obowiązki. Przecież nie na postawach moralnych. Postawy moralne każdy ma zajmować. Nie znajduję, dlaczego właśnie intelektualści mieliby świecić tutaj przykładem. Nawet myślę, że to nie jest specjalnie wskazane. Natomiast mają myśleć. To jest moim zdaniem nieporównanie ważniejsze, jedyne po prostu zadanie i jak myślę, z tego zadania – co wielokrotnie podkreślano – intelektualści się dosyć kiepsko wywiązywali od 1945 r. Jeżeli pan wspominał o pryncypializmie, ja dzielę w bardzo znacznym stopniu tę postawę. Przecież nie z tego wynikały te rozmaite uwikłania właściwie wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób uczestniczyli w życiu publicznym. Nie na tym polegały, że były to błędne wybory polityczne, bo do tego każdy ma prawo.

[...] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99)]

[...] [Dekret z dnia 12 XII 1981 r., O Stanie Wojennym rozdz. II, art. 17, pkt 4 (Dz.U. nr 29, poz. 154)]

No naturalnie, należy przekazywać kulturę, ale jak będziemy to robić, jeśli nie będziemy jej tworzyć. To jest znowu banał oczywiście, ale to tylko na tym polega. Nie ma żadnej funkcji przekazywania kultury. Tym, co najwyższej, zajmują się muzea. Przekazuje się kulturę tylko ją uprawiając i to ostro uprawiając.

Natomiast to, co jest, niech będzie naprawdę takie, jak my uważamy, że ma być. Tu jestem zwolennikiem pryncypializmu w kwestii jakości. Natomiast w kwestii praktyki, to jest bardzo trudne pytanie i odpowiedź na nie będzie się oczywiście zmieniać. Nie ma na to żadnej formuły ogólnej. Natomiast myślenie niesłuchanie krytyczne naprawdę teraz jest potrzebne społeczeństwu, które już dosyć nasłuchiwało się tych bajek patriotycznych, tych Piłsudskich i tych Dmowskich, tych wszystkich banialuków pewnego rodzaju. Trzeba spróbować ludzi troszeczkę zmusić – przynajmniej chętnych spośród nich – do ostrego myślenia o świecie.

I po drugie, samemu absolutnie nie godzić się na żadne, że tak powiem, zaniżenie znaku jakości. Do tego nie dopuszczać. Tam, gdzie się ma na to możliwy wpływ. Naturalnie z tego wynikają pewne pytania praktyczne.

Ale dopiero te dwa zadania łącznie moim zdaniem sformułują w pewnym sensie w sposób automatyczny właściwe postawy moralne. Z tego jakby one wynikają, nie z walki o postawy, która jest troszkę pusta, tylko z wykonywania tych dwu podstawowych obowiązków: myślenia i poczucia hierarchii, poczucia tego, że jakość musi być jakością.

STANISŁAW OPIELA: [...] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99)]

[...] [Dekret z dnia 12 XII 1981 r., O Stanie Wojennym rozdz. II, art. 17, pkt 4 (Dz.U. nr 29, poz. 154)]

RYSZARD KAPUŚCIŃSKI: Podzielam opinię pana Króla o szczególnej potrzebie i obowiązku myślenia, w sytuacjach takich jak nasza.

[...] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99)]

[...] [Dekret z dnia 12 XII 1981 r., O Stanie Wojennym rozdz. II, art. 17, pkt 4 (Dz.U. nr 29, poz. 154)]

Konieczność tworzenia dorobku myślowego, pomnażania tego dorobku wydaje mi się niezmiernie ważna, przy czym chodzi mi o myślenie na miarę nowoczesności, myślenie o tym, z czym świat i z czym Polska wejść w wiek XXI i jakim dorobkiem zamykamy obecny, kończący się wiek. Grozi nam bowiem niebezpieczeństwo, że koncentrując się na przeszłości, rozpamiętując tylko to, co było, będziemy mogli przetrwać, ale że przetrwamy jako skansen, jako ktoś, kto przestał się liczyć, kto przestał wносить coś do dorobku świata, do myśli światowej. Dlatego postawa czynnego, intelektualnego zaangażowania, tworzenia dzieł, jest tak ważna. *Nota bene* nie widzę tu sprzeczności z poglądem wygłoszonym przez pana Maziarskiego, a mianowicie, że ludzie patrzą dziś przede wszystkim na to, jaką ktoś zajmuje postawę, jak się zachowuje. Rzeczywiście, ludzie przywiązują dziś do tego ogromną wagę, bardzo zwiększyła się w tej dziedzinie wrażliwość, nawet powiedziałbym – surowość. Pytając dziś o jakąś wybitność ludzie nie pytają, co tworzy, tylko – jak się zachowuje. To zachowanie się jest dla nich w tym momencie ważniejsze. Albert Einstein powiedział kiedyś, że *zalety moralne wybitnych osobistości mają być może większe znaczenie dla danego pokolenia i dla biegu historii, niż osiągnięcia czysto intelektualne*.

BOGDAN GOTOWSKI: Pan Marcin Król za największy grzech inteligencji i źródło wielu nieszczęść uważa sprzeniewierzenie się obowiązkowi wysokiej jakości myślenia. Rzeczywiście jest to podstawowy obowiązek każdego, kto zajmuje się tworzeniem i w ogóle pracą umysłową. Kłopot zaczyna się, jeśli postulat *jakości myślenia* potraktujemy jako

receptę i odpowiedź na pytania, które dziś wszystkich nas nurtują, jako wystarczającą i odpowiadającą sytuacji dyrektywę zachowań. Inteligenci, czy w ogóle inteligencja, nie działają w próżni i zawsze są tylko jedną ze stron szerszego układu. Otóż obawiam się, że jeśli ten układ preferuje np. przedsięwzięcia fasadowe, to największa troska o jakość niczego nie załatwi. Moim zdaniem właśnie koniec lat siedemdziesiątych i skala kryzysu, jaki się wówczas ujawnił uświadomiły dużej części naszej inteligencji, że sama dbałość o jakość i uczciwość myślenia – nawiasem mówiąc nie było z tym chyba aż tak źle jak to pan Król przedstawił – ani nie jest rozgrzeszeniem, ani niczego nie załatwia. Widać to bardzo wyraźnie na przykładzie ekspertyz. W każdej dyskusji o inteligencji wychodzi sprawa nieuczciwych ekspertyz, pisanych pod gust decydentów. Tymczasem dla wielu ludzi dziś znacznie bardziej dramatycznym problemem jest los uczciwych ekspertyz, fakt, że służyły one tylko jako dekorum, jako część rytuału wymagającego, by można było ogłosić, że coś się robi z udziałem ekspertów o najbardziej nieposzlakowanej opinii – mimo że ich sądy w ogóle nie odegrały żadnej roli. Myślę, że nasza frustracja, czy może lepiej zagubienie, bierze się stąd przede wszystkim, że uświadomiliśmy sobie do końca, jak niszczące i dla jakości myślenia, i dla życia publicznego są konsekwencje fasadowości i gry pozorów. A zarazem brak nam koncepcji, co z tym fantem zrobić, co dalej.

ANDRZEJ SICIŃSKI: Jeśli dobrze zrozumiałem wypowiedź p. Marcina Króla, da się ją sprowadzić do powiedzenia: *Pilnuj szewcze kopyta!* lub jeszcze lepiej do hasła: *Pisarze do pióra!* Pisarz niech pisze dużo i dobrze; aktor – niech gra, jak potrafi najlepiej; badacz – niech rzetelnie prowadzi badania. Można tak na problem patrzeć. Odpadają wtedy wszelkie zagadnienia wyborów moralnych (w każdym razie większość z nich), o których była mowa w zagajeniu i poprzednich wypowiedziach. Pozostają, co najwyżej, takie lub inne problemy etyki zawodowej.

Nie ma też wtedy celu ani sensu dyskusja o roli inteligencji – grupy tak heterogenicznej z punktu widzenia działań ściśle zawodowych. Nie mogą uczestniczyć w dalszej części dyskusji, zaznaczyć chcę jedynie – zaostrezając jeszcze swoją wcześniejszą wypowiedź, że dla mnie problem współczesnej roli inteligencji polskiej dopiero się zaczyna w tym miejscu, w którym dla p. Króla on się kończy.

Natomiast, gdy idzie o podany przeze mnie przykład Stanisława Ossowskiego – to oczywiście – jest między nami pełna zgoda. Wynikła ona zresztą już z mej pierwszej wypowiedzi: jego autorytet naukowy nie

był pochodną autorytetu moralnego (ani odwrotnie). W szczególnie trudnych latach pięćdziesiątych – bo o nich myślałem przede wszystkim – oprócz Ossowskiego działali w Polsce również inni wybitni socjologowie, którzy jednak nie wytrzymali naporu czasów i zachowaniem swym podważyli własny autorytet moralny. To, że Ossowski zachował się tak właśnie, a nie inaczej, było w ówczesnej sytuacji niezmiernie ważne dla kultury polskiej – ważniejsze niż fakt, iż w konsekwencji nie miał on możliwości publikacji swych prac przez wiele lat.

JACEK MOSKWA: Chciałbym odnieść się polemicznie do pewnych tendencji, które przejawiały się w głosach moich poprzedników. Myślę, że ujawniło się tutaj pewne złudzenie. Mianowicie takie, że istnieje jakaś wspólna świadomość inteligencji i że w związku z tym można na tę wspólną świadomość inteligencji oddziaływać w sposób jednolity a zarazem sensowny. Tymczasem ta domniemana jedność jest fikcją. Sądzę, że to, co się stało w ciągu ostatnich kilkunastu miesięcy, było przede wszystkim ujawnieniem bardzo głębokich podziałów, jakie istnieją w społeczeństwie; podziałów, które istnieją również w środowisku intelektualistów. Nigdy chyba w dziejach Polski Ludowej nie mieliśmy tylu profesorów w rządzie, co teraz; są zatem intelektualiści, którzy zajmują postawy skrajnie afirmujące, tak jak są intelektualiści, którzy zajmują postawę krytyczną aż do bardzo głębokiej opozycji. Oczywiście, występuje jednocześnie dosyć ciekawe zjawisko – mianowicie strony tych podziałów powołują się na te same wartości, na to samo wspólne dziedzictwo kulturowe, natomiast wnioski, jakie wysnuwają w myśleniu i wyborach moralnych są niejednokrotnie zupełnie różne. Myślę, że to, co powinniśmy przede wszystkim zrobić, zrywając z fasadowością polskiego życia publicznego – o czym mówił pan Gotowski – to przede wszystkim uznać pluralizm inteligencji polskiej. Uznać i wyprowadzić z niego wnioski: w pluralizmie myślenia, w pluralizmie postaw. I jednocześnie, jeśli wysuwamy jakieś postulaty pod adresem władzy, to takie, żeby ten pluralizm nie był sztucznie niwelowany.

JERZY REGULSKI: Pan ma zupełną rację mówiąc o zróżnicowaniach. Polskiej inteligencji daleko do jednolitości. Każdy z nas ma swój własny życiorys i własne doświadczenia życiowe. A polskie życiorysy są bardzo różne. Te różnice wpływają bardzo silnie na sposoby myślenia i zachowania, szczególnie w sytuacjach kryzysowych. I dlatego raz jeszcze podkreślę wagę zrozumienia zadań historycznych inteligencji, które jako pewna kategoria nie zmieniają się z roku na rok. Musimy je uznać i uniezależnić od zachowań taktycznych poszczególnych grup i osób. A te ostatnie są i będą bardzo zróżnicowane, tak jak zróżnico-

wane są nasze życiorysy, charaktery czy dziedziny działalności i tak jak się będą różnicować warunki, w jakich będziemy musieli żyć i działać.

Mam to szczęście, że mogę nadal uprawiać mój zawód i będę go uprawiać według tych samych zasad moralnych, według których postępowałem w przeszłości. Zasady te nie zależą od zmian sytuacji w kraju. Ta ostatnia może mieć wpływ tylko na sposób realizacji tych zasad.

Jednak tu dochodzę do tej podstawowej sprawy, o której wspomniał p. Gotowski, a mianowicie do problemu wiary w skuteczność działania. Aby działać, trzeba umieć sobie odpowiedzieć na pytanie: po co to robić? I jest truizmem podkreślać, że bodźce materialne nie stanowią motywacji podstawowej i nigdy nie zastąpią one wiary w sens działania. A ostatni rok spowodował głęboki jej kryzys.

I znowu w tej dziedzinie nie może być ogólnych recept. Osobiście będę pracował niezależnie od tego, czy efekty mego myślenia znajdują bezpośrednie zastosowanie w praktyce, czy pozostaną w wymyśle. Dążenie do rozwinięcia teorii czy do rozwiązania paru problemów abstrakcyjnych jako motywacja działania wystarcza mi. Ale taka motywacja nie wystarczy młodzieży. Jej myślenie dla myślenia nie usatysfakcjonuje. Ona chce mieć pewność, że praca intelektualna jest komuś potrzebna i chce widzieć skutki jej wykorzystania. Chce poprzez pracę uzyskać uznanie społeczne. Bez tej wiary praca twórcza zmienia się w chałturę. I załamanie się wiary w skuteczność i celowość pracy uważam za jedno z najgroźniejszych zjawisk – tym groźniejszych, że niestety w wielu przypadkach w pełni uzasadnionych.

Problem opieki nad młodzieżą staje się jednym z kluczowych. Kształtowanie jej postaw – to jedno z tych wielkich zadań związanych z przekazywaniem dorobku kultury z pokolenia na pokolenie. Akurat teraz jest sesja egzaminacyjna. Bardzo nie lubię tego okresu. Co roku w tych dniach kilkudziesięciu młodych ludzi powtarza mi to, co ode mnie wcześniej usłyszało. Jak w krzywym zwierciadle widzę, jak moje słowa wpływały na ich wiedzę i świadomość. Te rozmowy egzaminacyjne są też dużą nauką dla mnie – nauką odpowiedzialności za słowo.

STANISŁAW OPIELA: Być może przesadzę, ale mam wrażenie, że w polskich środowiskach intelektualnych – a może nawet szerzej: w wymiarze społecznym – zaznacza się coś, co nazwałbym niedowartościowaniem solidnego zaplecza myślowego, którego nie da się bezpośrednio wykorzystać w codziennej praktyce bez dopracowania ogniwi pośrednich. Czynność myślenia nie spotyka się z wysoką oceną. Zastanawiam się, czy to nie prowadzi do myślenia *okazjonalnego*, dyktowanego modą czy doraźnością.

Rzetelne myślenie znaczy oczywiście *myślenie krytyczne*. To zaś prowadzi do kontrowersji czy przynajmniej do mniej lub bardziej zarysowanej różnicy zdań.

Sądzę, iż postulat jakościowo dobrego myślenia, o którym mówił pan Król, jest ze wszech miar słuszny. Niemniej jednak postawa etyczna myśliciela, poruszane tematy, sposób ich traktowania są współzależne. Bez nich mamy najczęściej do czynienia z nieudolną w sumie taktyką, liczeniem na układy, słowem – wpłatywaniem się w sidła, którymi usiłuje się usidlić innych. Nieuzasadnienie górę bierze, kto mówi, a nie zobiektyzowana wartość tego, co mówi. I tak niepostrzeżenie zaczynamy zajmować z gruntu fałszywą postawę etyczną.

MACIEJ WIERZYŃSKI: Powiedziano tu, że żaden z nas nie może oderwać się od swojego życiorysu. To prawda, Jacek Maziarki nie może oderwać się od swojego życiorysu, ja od swojego i stąd bierze się w myśleniu naszym podobieństwo, bo i nasze życiorysy są podobne. Stąd bierze się też różnica w myśleniu naszym i p. Króla, bo on ma inny życiorys. Moje doświadczenie poucza mnie, że sprawą najważniejszą jest ufundowanie myślenia i działania na wartościach. Dopiero na tym tle można mówić o jakości myślenia. Moje doświadczenie uczy mnie tego, że kompromisy wobec wartości elementarnych prowadzą do tandetności myślenia, do obniżenia jakości. To jest paradoks, z którym często się spotykamy: mianowicie człowiek inteligentny i rozumny najpierw przemawia do nas jak zupełny głupiec. Z czego się to bierze? Bardzo często z tego, że broniąc fałszywej sprawy, wspiera swoje rozumowanie o jakiś ogólnie znany, fundamentalny fałsz i wtedy cały wywód, nawet najbardziej wyrafinowany, wypada śmiesznie i głupio. Posłużę się doświadczeniem mojej pracy w *Kulturze*. Chcieliśmy w tym piśmie dawać czytelnikowi produkty myślowe możliwie wysokiej próby. Ale nasze usiłowania oparte były o milczącą zgodę na to, że o pewnych sprawach nie będzie się mówiło wcale, inne przemilczy się częściowo albo tylko nie dopowie ich do końca. Tę procedurę uprawialiśmy zarówno w poszczególnych artykułach, jak i redagując pismo jako całość. I otóż, jeśli dziś ktoś weźmie numery *Kultury* z lat siedemdziesiątych, natknie się na dziwną mieszaninę rzeczy rozumnych i propagandowych śmieci. Dlaczego? Czyżbyśmy byli tak mało inteligentni? Nie. Po prostu wydawało się nam, że rozumiemy strasznie chytrze, rezygnując tak troszkę ze służenia takiej wartości jak prawda. Rezultatem tych pojedynczych rezygnacji był zasadniczy idiotyzm całej tamtej epoki. Przecież problem np. ekspertów Gierka to nie był w gruncie rzeczy problem głupoty, bo

w tym zespole znaleźli się również ludzie na wysokim poziomie fachowym, tylko był to problem nieuczciwości, na którą oni się godzili od samego początku. Odszedł z tego zespołu jeden jedyny człowiek – prof. Beksiak – i podstawą jego decyzji nie był protest przeciw niskiej jakości intelektualnej, lecz niezgoda na uczestnictwo w przedsięwzięciu fasadowym, niezgoda na uczestnictwo w fałszu. W rezultacie był to również odruch uczciwości intelektualnej.

Zjawisko to i dzisiaj występuje ze szczególną ostrością. Jeśli wybitny publicysta deklaruje, że wierzy tylko w swoją maszynę do pisania i odżegnuje się od związku z jakimkolwiek systemem wartości, to przecież musi to w sposób nieuchronny prowadzić do spadku jakości jego produkcji. Jeśli nie nazywa się rzeczy po imieniu, to potem jakaś ćwierćprawda, dla normalnego człowieka oczywista, przyjmowana jest jak objawienie. Wyznawcy tej ćwierćprawdy robią wrażenie nierozgarniętych, choć takimi nie są i mogą mieć wcale wysoki iloraz inteligencji. Ludzie ci w jakimś momencie rezygnują z zasad w imię taktyki, w imię realizmu, w imię mniejszego zła, przy tej okazji rezygnują z kontaktu z rzeczywistością, a ich rozumowanie staje się ułomne czyniąc wrażenie umysłowej tandety. Wszystko to jest jednak oparte o pewien moralny relatywizm, nie zaś o niesprawność umysłu. Taka jest moja teza. Dla środowiska, z którego wyszedłem, wierność zasadom dziś ma znaczenie rozstrzygające. Jeśli wyrazi się zgodę na to, że zasady są problemem mniej ważnym, ważniejsza jest jakość, ważny jest warsztat, to otwiera się furtkę, przez którą wchodzi ta świetna drużyna realistycznych felietonistów, których nazwisk nie warto wymieniać, bo wszyscy je znamy.

JACEK MAZIARSKI: Trzeba chyba najpierw dokonać pewnej interpretacji tego, co powiedział pan Król w swoim pierwszym wystąpieniu w tej dyskusji. Chodzi mi o termin *myślenie*. Otóż pan Król dokonał tam pewnego zabiegu semantycznego. Można mówić o myśleniu w dwojakim sensie – oznacza ono funkcję intelektualistę, jego rację istnienia, ale można też używać tego słowa w opozycji do emocji, zbiorowych przeświadczeń. W tym znaczeniu *myślenie* przeciwstawia się zachowaniom etykietkowanym a priori jako *naiwne* czy *irracjonalne*. Intelektualista ma zachowywać się niechętnie lub nawet wrogo wobec potocznych przeświadczeń.

Duża część intelektualistów podziela opinię, że uleganie emocjom i przeświadczeniom społecznym jest czymś nagannym, że prowadzi na manowce; że zadaniem intelektualisty jest płynąć pod prąd, wbrew oczekiwaniom i nastrojom społeczeństwa. Otóż ja nie jestem wcale tego

pewien. Jeśli sięgniemy do historii XIX wieku, okazuje się, że najlepiej sprawdziła się bynajmniej nie chłodna, intelektualna twórczość, ale Sienkiewicz, który był jej przeciwieństwem. I Sienkiewicz jest organizatorem zbiorowej wyobraźni Polaków aż do dzisiaj. Jako antykwariusz mogą coś o tym powiedzieć. Sienkiewicz organizuje nadal świadomość narodu, ale i świadomość narodu woła o Sienkiewicza do dzisiaj. Są to fakty, które trzeba po prostu przyjąć do wiadomości.

Pan Król powtarza w gruncie rzeczy to samo co Urban: że nasze społeczeństwo nie dorosło, że trzeba je jakoś zmienić, coś z nim zrobić... Jest to ta sama myśl. Otóż, proszę Pana, jest to – na szczęście – zawracanie Wisły kijem. Nie naród będzie się dostosowywał do intelektualistów, ale intelektualiści do narodu.

Przeświadczenie, że intelektualiści mogą coś takiego zrobić, zrobić jakąś sztuczkę, by naród zmienił kierunek swego myślenia, wydaje mi się niesłychanie naiwne. Będzie dokładnie odwrotnie – w ostatecznym rachunku intelektualiści pójdą za zbiorowymi przeświadczeniami, do których czują dzisiaj taką niechęć.

Wyczuwam, niestety, masę pogardy w niektórych wystąpieniach intelektualistów. Pogardy dla *ciemnego narodu*, który znowu czegoś tam nie rozumie. Proszę panów, gdy zastanowić się nad tym, co ten *ciemny naród* mówił w kolejkach i fabrykach już od lat, wychodzi na to, że właśnie prości ludzie najwcześniej rozpoznali kryzys, najwcześniej określili, co jest jego przyczyną i kto jest winien. I nic do tego dodać, nic ująć.

Oni powiedzieli to najkrócej i najjaśniej. Było to brutalne, ale prawdziwe, niestety. Nie lekceważyłbym więc tych diagnoz kolejkowych. Może się okazać, że słuszne jest nie to, co my intelektualiści sobie wy kalkulujemy, ale to, co myślą ludzie z kolejek i autobusów.

I jeszcze parę słów o myśleniu. Samym myśleniem nie rozwiążemy tego, co jest sednem dzisiejszego konfliktu. Konflikt ten jest konfliktem dwóch aksjologii i żadne myślenie ich nie pogodzi. Uważam, że musimy opowiedzieć się po jednej albo po drugiej stronie.

BOGDAN GOTOWSKI: Cała nasza dyskusja przepojona jest swego rodzaju fundamentalizmem. Bo jest swego rodzaju fundamentalizmem zarówno sprowadzanie wszystkiego do nakazu wysokiej jakości myślenia jak i teza, że niczego zrobić się nie da. I jedna, i druga jest jakoś słuszna a zarazem niczego tak naprawdę nie rozwiązuje, co widać zresztą z trudności, na jakie napotyka odpowiedź na pytanie zadane

nam przez gospodarzy – o rolę inteligencji. I dlatego może warto by było zająć się regułami gry, które powodowały, że tak wiele prac, które cechowała najlepsza jakość, nie odegrało praktycznie żadnej roli. Chciałbym nawiązać do tego, o czym już wcześniej mówiłem, do tego prymatu fasadowości nad treścią.

Bo prawdziwym dramatem jest to, że w każdej dyscyplinie naukowej, w każdym gatunku twórczości i w ogóle w każdej sferze działalności odnajdziemy liczne przykłady świetnych dzieł, pomysłów itd., ale tak się jakoś składało, że nie te dzieła i nie te pomysły kształtowały naszą rzeczywistość, nie one wpływały na programy nauczania, nie one były popularyzowane i nie one były – w przypadku prac o znaczeniu praktycznym – realizowane. Mieliśmy porządne monografie historyczne, ale złe programy nauczania historii. Mieliśmy znakomite obrabiarki czy maszyny cyfrowe, ale nie do nich równał przemysł, mieliśmy uczciwe ekspertyzy, ale nie one stawały się punktem wyjścia decyzji realizacyjnych.

Mówię o regułach gry, bo sądzę, że jeśli dziś mamy do czynienia rzeczywistością ze swego rodzaju buntem inteligencji i z jakimiś formami odmowy, dotyczy to właśnie reguł gry, które tworzyły tę dziwną a tak groźną w konsekwencjach rzeczywistość. A jeśli mowa o regułach gry, to od razu stajemy wobec pytania o podmiotowość inteligencji, o jej możliwość wpływu na kształtowanie innych reguł.

To, że tak wielu przedstawicieli inteligencji, i to wcale nie tylko humanistów, jest sfrustrowanych, wynika z poczucia braku wpływu na sposób użytkowania ich pracy. Ta frustracja jest o tyle zrozumiała, że chodzi przecież o tę część społeczeństwa, która z racji swych kwalifikacji, przygotowania, dysponowania znacznie szerszym niż ogół zasobem informacji ma świadomość, że ciąży na niej szczególna odpowiedzialność. A równocześnie ma świadomość, że dała się uwikłać w akceptację gry pozorów, fasadowości, rytuału, krótko mówiąc w takie reguły gry, które prowadziły do marnotrawienia nie tylko ich wiedzy i pracy. To jest coś dużo gorszego niż grzech zbytńskiego uprawiania taktyki, o którym mówił ks. Opiela. Element taktyki istnieje we wszystkich systemach politycznych i w każdej sytuacji. Chodzi natomiast o to, by taktyka służyła np. zawieraniu sensownych kompromisów prowadzących do uzgodnionych konstruktywnych działań, a nie polegała na akceptacji działań pozornych. Obawiam się, że ta propozycja również nie wyczerpuje sprawy. Oczywiście obowiązkiem intelektualistów jest zastanawianie się nad tym, jak uczynić życie sensownym w skrajnie trudnych warunkach. Ale to jest tylko wycinek znacznie szerszej całości, która obejmuje również pytania o to, jak te skrajnie trudne warunki zmienić.

I dopiero gdy tak się sformułuje pytanie, widać skalę trudności tematu *rola inteligencji*. Jeśli dziś zastanawiamy się nad rolą inteligencji, to owo dziś odnosi się przecież przede wszystkim do niewyobrażalnie głębokiego kryzysu,

[...] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99)]

[...] [Dekret z dnia 12 XII 1981 r., O Stanie Wojennym rozdz. II, art. 17, pkt 4 (Dz.U. nr 29, poz. 154)]

RYSZARD KAPUŚCIŃSKI: Wydaje mi się, że odpowiedź na pytanie – co winna robić inteligencja, intelektualści – jest złożona. Zadaniem intelektualisty jest oddziaływanie na innych, jakaś forma oddziaływania na społeczeństwo, kształtowanie jego postawy i świadomości. Oddziaływanie to może przybierać różne formy. Część moich kolegów dokonała bardzo radykalnego wyboru życiowego. Mając wysokie pozycje w swoim zawodzie, zrezygnowali z niego, odeszli do innej pracy. Otóż oni oddziałują przez ten właśnie wybór. To jest ich forma oddziaływania społecznego. Inni – np. filozofowie, oddziałują przez to, że po prostu filozofują, poszukują prawdy. To jest ich forma oddziaływania na społeczeństwo, ich rola jako intelektualistów. Prof. Reguński oddziałuje przez to, że pracuje z młodzieżą, której stara się przekazać jakieś wartości. Sądzę, że nie możemy tutaj szukać jednej postawy, jednej, wyłączonej formy oddziaływania. Myślę, że właśnie w wielości tych form zawarta jest szansa powodzenia, owocowania. Chodzi tylko o to, aby w sumie uczyć godnej postawy i uczyć samodzielnego myślenia – i jedno i drugie jest potrzebne i ważne.

MACIEJ WIERZYŃSKI: Zawisło tu w powietrzu pytanie o sensowność postawy takiej jak Jacka Maziarskiego czy moja. Otóż jestem ostatni, który by do jej naśladowania namawiał, zwłaszcza młodych ludzi. Powiedział tu słusznie pan Król, że żeby odmówić, to trzeba było najpierw uszczęsniczyć. Człowiekowi młodemu, po studiach, intelektualnie rozbudzonemu, nie sposób radzić – panie, daj pan sobie spokój, zostań pan taksówkarzem. Byłoby to nieuczciwe.

[...] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99)]

[...] [Dekret z dnia 12 XII 1981 r., O Stanie Wojennym rozdz. II, art. 17, pkt 4 (Dz.U. nr 29, poz. 154)]

STANISŁAW OPIELA: Konkretny wybór postawy jest wypadkową wielu czynników tak emocjonalnych jak wolitywnych i intelektualnych. Roz-

mowa może co najwyżej dostarczyć elementów do osobistej decyzji. Myślenie i dzielenie się przemyśleniami charakteryzuje zawsze pewien stopień uogólnień. Bez generalizacji, wyłuskiwania wniosków, krytycznej analizy tzw. czystych faktów nie może być, sądzę, mowy o kształtowaniu własnego stanowiska w jednostkowej sprawie a tym bardziej o formowaniu sensotwórczej postawy uniwersalnej.

MIROSLAW PACIUSZKIEWICZ: Rozmawiamy już ponad trzy godziny. Byłaby pora na podsumowanie, a ja bym chciał jeszcze postawić pytanie – wybrane spośród wielu zanotowanych w czasie dyskusji: Czy intelektualiści zajmują właściwą postawę wobec tego, co działo się u nas w ciągu ostatnich dwóch lat? Najpierw był entuzjazm, któremu także oni ulegali. Potem, gdy nie udało się, nastąpiło *klapnięcie* i w pewnym sensie potępienie. Można oczywiście dołączyć się do chóru i bez końca analizować popełnione błędy. Ale czy nie trzeba by zapytać o wartości?

Jeszcze może dwa przyczynki.

Zastanawiamy się, co my – w naszej konkretnej sytuacji – możemy zaproponować jako wkład do kultury świata czy może do postaw ludzi świata. I tu przypomina mi się rozmowa, która odbyła się w tym pomieszczeniu mniej więcej przed trzema tygodniami. Przyjechał pewien profesor z Neapolu – w celach naukowych, ale przy okazji chciał zaprosić Polaków do współpracy w ruchu *non violence*. Entuzjasta Lanzy del Vasto, jest stanowczo przeciwny zbrojeniu nuklearnemu. Chciałby i nas tutaj mobilizować, żebyśmy występowali przeciw wojnie nuklearnej, bo ona doprowadzi do zagłady. Dlaczego właśnie nas? [...] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99)] [...] [Dekret z dnia 12 XII 1981 r., O Stanie Wojennym rozdz. II, art. 17, pkt 4 (Dz.U. nr 29, poz. 154)]

I drugi przyczynek (dziś tak się nastawiam, żeby wnieść nutę optymizmu). Kolega Opiela tłumaczył przemówienie, które w Bangkoku wygłosił generał jezuitów, o. Pedro Arrupe, na kilka godzin przed ujawnieniem się jego choroby. W pewnym momencie tak powiedział do ludzi w Tajlandii: *Polska jest dla mnie budującym przykładem. Kard. Wyszyński był silną osobowością. Miał swoją politykę, z którą wielu biskupów nie zgadzało się. W chwili jednak przejścia do czynu wszyscy byli mu posłuszni. Ojciec Arrupe podniósł to jako wartość, także jako lekcję.*

STANISŁAW OPIELA: Dopowiem osobisty wniosek: różnice zdań są o tyle wartością, o ile są wyrazem fundamentalnej prajedni – o ile są jej konkretnym, zatem z natury jednostkowym, ucieleśnianiem. Bez tego

popadamy niechybnie w jednowymiarowość albo pragmatyczną, albo abstrakcyjnie ogólną.

Tymczasem – i jestem o tym głęboko przekonany – skutecznie działać można jedynie wówczas, gdy ma się solidne zaplecze, które nie znajdzie w czynie całościowego wyrazu, ale go całościowo podbuduje – nada mu sens. Reprezentujemy, proszę panów, różne kierunki myślowe, zróżnicowane światopoglądy, niejednakowy stosunek do problemu Boga czy do Boga. Sądzę, że jeśli Kościół dążyłby wyłącznie do skuteczności w działaniu zaniedbując to, co jest istotą Objawienia chrześcijańskiego, nie byłby nawet tylko skuteczny.

ANDRZEJ KOPROWSKI: W naszej dyskusji prezentowane są odmienne doświadczenia osobiste i różne punkty widzenia; odmienne są rozkładane akcenty w wartościowaniu zjawisk współczesności. Konsekwentnie odmienne są propozycje form zaangażowania. Myślę, że jest to odzwierciedleniem zróżnicowania postaw całego społeczeństwa. Są to postawy prawdziwe, tzn. autentyczne, nie pozorowane. Są też etycznie uzasadnione. Natomiast obawiam się, że grozi nam dziś często ich absolutyzowanie – przyznawanie słuszności sobie i tylko sobie, na prawach wyłączności. Tymczasem w skali całego narodu ogromnie potrzebna jest umiejętność zaakceptowania kogoś, kto prezentuje odmienne rozwiązania, oparte o swoje doświadczenie życiowe, swój życiorys, swoją wrażliwość etyczną i swój zakres widzenia spraw.

Chcę podkreślić wagę umiejętności szczerzej akceptacji drugiego człowieka i jego, odmiennych od moich, wyborów, przy jednoczesnym stawianiu pytania o racje etyczne. Wydaje mi się bowiem, że wartością społeczną ogromnej wagi jest solidarna życzliwość między ludźmi odmiennie reagującymi, choć w każdym wypadku opierającymi swoje decyzje na wrażliwości etycznej.

Boć przecież potrzebna jest solidna praca naukowa, solidna dydaktyka i formacja młodego pokolenia, podobnie jak mający cechy czytelnego symbolu sprzeciw dziennikarza wobec łamania form etycznego współżycia w społeczeństwie.

Byłoby bardzo niedobrze i nieuczciwie, gdyby np. praca naukowa czy nauczycielska była prowadzona mniej solidnie niż w jakichkolwiek innych, bardziej sprzyjających okolicznościach. Oczywiście, to nie jest łatwe, bo atmosfera paraliżu społecznego oddziałuje na wszystkich. Ale też trudne warunki, w których przyszło nam żyć, wyzwalają wrażliwość etyczną, której dawniej niejednemu środowisku brakowało. I to także jest składnik współczesności. Chodzi o wydobycie całego bogactwa zaplecza etycznego i wypracowywanie swoich wyborów moralnych,

w miarę niezależnych tak od nacisków administracyjnych, jak i od falowania opinii publicznej.

Być może nie wszystkie mechanizmy jakiegoś autobusu pędzącego w zwariowanym kierunku jesteśmy w stanie opanować. Ale rola inteligencji jest związana z troską i z poczynaniami, by pasażerowie tego autobusu stanowili społeczność etycznie zdrową i bogatą w wartości kultury, społeczność, która chce żyć i szuka sposobów, by żyć w prawdzie.

MIROSLAW PACIUSZKIEWICZ: Zresztą, jeśli pan Król mówił o jakości myślenia, to ja nie wiem, czy może być jakość myślenia bez zaplecza etycznego.

JACEK MOSKWA: Marcin Król i ks. Opieła dotknęli bardzo ważnego problemu, który jakoś nam dotychczas umyka, mianowicie pewnej skłonności naszych środowisk intelektualnych do umysłowej tandety. Oczywiście ta intelektualna bylejakość nie jest przyczyną kryzysu, który obecnie przeżywamy. Jest grubo starsza. Kryzys powinien postawić pytanie, czy sytuacja może się zmienić. Sądzę, że powrót do autentyczności życia umysłowego i zerwanie z jego fasadowością, są szansą na zerwanie z tandetą.

[...] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99)]

[...] [Dekret z dnia 12 XII 1981 r., O Stanie Wojennym rozdz. II, art. 17, pkt 4 (Dz.U. nr 29, poz. 154)]

Obecnie widzę niebezpieczeństwo podobnego czegoś. Schronienie się w kruchcie wielu środowisk intelektualnych też niesie ze sobą wielką groźbę tandety. Przejmuje się pewne symbole, myślenie magiczne, krzyże z kwiatów itd., brakuje natomiast dojrzałej refleksji intelektualistów, którzy podejmują dialog z Kościołem z pozycji niezależnych, ale w jakiś sposób wpisujący się w nową rzeczywistość.

BOGDAN GOTOWSKI: Myślę, że ten sąd jest w sumie krzywdzący. Nie chodzi tylko o flirt z Kościołem czy chwilową fascynację, ale wręcz przeciwnie, o zupełnie nową sytuację, która stanowi wielką szansę również dla Kościoła. Chyba po raz pierwszy Kościół został uznany przez ogromną część inteligencji – dotyczy to również niewierzących – za bardzo ważne źródło wartości. Byłoby bardzo niedobrze, gdyby ta zmiana nie została dostrzeżona i doceniona.

STANISŁAW OPIELA: Nie dostrzegam tak ostro zarysowanej kontrowersji. Pewnie – u części intelektualistów formacji laickiej aktualne zbliżenie się do Kościoła może być sprawą koniunkturalną; ale czy od tego niebezpieczeństwa wolni są ludzie Kościoła?

Zaryzykowałbym twierdzenie, że dla większości kręgów intelektualistów laickich zbliżenie to nie jest wyrachowaniem ani nawróceniem, lecz wkraczaniem w orbitę wartości, które reprezentuje Kościół, a które w środowiskach, z jakich wychodzą, były nie doceniane, wyszydzane czy wręcz deprecjonowane. Nie jest to zatem przymusowy flirt z Kościołem dla politycznego dreszczyka. Chodzi tylko o przełamanie barier getta, w jakim – choć z różnych powodów – żyły obydwie strony rozwijając wzajemną nieufność i nie zawsze uzasadnione uprzedzenia.

JACEK MOSKWA: Nie powiedziałem, że to jest kwestia koniunkturalnego nastawienia. Po prostu pytałem, czy taka sytuacja stwarza szansę odejścia od tandety myślenia, od przejmowania powierzchownego i bezkrytycznego – różnych rzeczy na zasadzie mody czy chwilowego impulsu. Idzie także o to, w jaki sposób Kościół odpowiada na ten zwrot w swoim kierunku. Myślę, że jest to problem bardzo ważny. Odwołam się do ostatniego oplatka Ks. Prymasa ze środowiskami twórczymi. Tam mówiono po prostu o dwóch zupełnie różnych rzeczach. Intelektualiści chcieliby coś usłyszeć o kwestiach zasadniczych, natomiast z drugiej strony padło konkretne pytanie, czy zachęta, żeby ci ludzie, którzy przychodzą przecież z bardzo różnych parafii ideowych – jeśli tak można powiedzieć – podjęli działalność usługową na rzecz Kościoła, mianowicie malowali obrazy o religijnej tematyce, wystawiali sztuki, uczestniczyli w konkursach. Sprawy rzeczywiście istotne, ale chyba nie tylko o to chodzi. Oni coś wnoszą.

STANISŁAW OPIELA: Jak myślenie jest procesem, tak procesem jest zbliżanie się laickich środowisk do wartości reprezentowanych przez Kościół. Otwieranie się Kościoła na ludzi z zewnątrz nosi identyczne cechy. Jedna i druga strona musi się uczyć, czynnie uczestnicząc w zainicjowanym już procesie. Cierpliwe drażnienie tematu jest chyba nieodzowne i najważniejsze – choć trudne.

BOGDAN GOTOWSKI: Byle obu stronom starczyło cierpliwości!

STANISŁAW OPIELA: Cierpliwości i chęci.

MARCIN KRÓL: I praktycznych zdolności.

Leszek M. Sokołowski

Mit światopoglądu

Nauki ściśle obrośnięte są gęsto mitami. Wykreował je w ostatnich dwu stuleciach rozum, a ściślej mówiąc, bezkrytyczna wiara w rozum. Kult Rozumu, humorystyczny wytwór Rewolucji Francuskiej, okazał się dużo od niej trwalszy i skojarzony z metafizyką zaowocował bogactwem mitów. Mitotwórcza moc tego kultu ukazuje się przyrodnikowi wyraziście w obszarze wzajemnych oddziaływań nauk ścisłych i filozofii. Co fizyka zawdzięcza filozofii? Zdaniem fizyków, niewiele poza faktem, że – jak wszelka nauka – ma swoje prazródło w filozofii. Einstein np. podkreślał, że filozofowie (zwłaszcza Kant), lansując aprioryczne podejście do pojęcia czasu i przestrzeni, wywarli szkodliwy wpływ na rozwój fizyki. Co filozofia zawdzięcza fizyce? Tu już sytuacja jest znacznie bardziej złożona. Autorytet fizyki, wynikający z ogromnego sukcesu, jakim był fizykalny opis przyrody, spowodował, że wiele dziedzin życia zapragnęło nabrać charakteru naukowego. Filozofia nie mogła pozostać poza tym trendem, tym bardziej, że fizyka odniosła swój sukces na tym terenie, który tradycyjnie należał do dziedziny filozofii. Pojawiły się więc próby skonstruowania filozofii naukowej. Kłopot w tym, że dziedzina zainteresowań filozoficznych jest daleko większa niż pole działań fizyki, chemii i biologii. Czy metoda, która przyniosła sukces na tym polu, da się przenieść na całą resztę dziedziny i czy da tam podobny sukces? Część filozofów przyjęła tę hipotezę za pewnik i przystąpiła do pracy. Wynikiem tego jest m.in. koncepcja naukowego światopoglądu. Przyjrzyjmy się temu pojęciu bliżej¹.

Przede wszystkim światopogląd może być zgodny lub niezgodny z nauką, zależnie od tego, czy wchodzące w jego skład wyobrażenia o tych aspektach przyrody, które są przedmiotem badań nauk przyrodniczych, są czy też nie są zgodne z twierdzeniami tych nauk. Dla przykładu weźmy aspekt Wszechświata jako całości, który interesujący jest zarówno dla nauki jak i dla wiary: czy Wszechświat miał

początek, a jeśli tak, to jak dawno temu? W XVII wieku arcybiskup James Ussher z Armagh wyliczył na podstawie żmudnych studiów nad Starym i Nowym Testamentem, że stworzenie świata nastąpiło dokładnie w 4004 roku p.n.e., a więc, że Ziemia ma sześć tysięcy lat. Gdyby rachunki Usshera włączyć do światopoglądu chrześcijańskiego, to otrzymalibyśmy rażącą sprzeczność z naukami przyrodniczymi, bowiem fizyka jądrowa, astronomia i geologia zgodnie oceniają, że wiek Ziemi, a tym samym i Wszechświata, jest milion razy większy. Na odwrót, jeśli zaakceptować, jak czyni to współczesna myśl chrześcijańska, że struktura i ewolucja Wszechświata są zgodne z przyjętą w kosmologii teorią „gorącego Wszechświata”, że życie na Ziemi podlega prawom biologii molekularnej i teorii ewolucji, to otrzymamy światopogląd chrześcijański w pełni zgodny z nauką. Oczywiście, takie kryterium zgodności powoduje, że niemal wszystkie znane nam z historii światopoglądy religijne oraz wierzenia współczesnych ludów afroazjatyckich okazują się niezgodne z nauką. Pozostaje jednak kilka, radykalnie między sobą różniących się światopoglądów, które to kryterium spełniają. Co więcej, światopoglądów zgodnych z nauką można opracować dowolnie dużo, bowiem światopogląd to zbiór elementów (są nimi poglądy i wyobrażenia), z których tylko część podlega weryfikacji przez nauki przyrodnicze, a pozostałe elementy możemy wybrać w zasadzie dowolnie; każdy taki wybór prowadzi do nowego, zgodnego z nauką światopoglądu.

„Światopogląd naukowy” jest pojęciem hybrydowym, powstałym przez hybrydyzację dwu pojęć należących do zupełnie różnych sfer pojęciowych. Z krzyżówek takich rodzą się czasami twory bardzo wartościowe, a czasami – koszmarnie potworki. Przyjrzyjmy się więc obu pojęciom wyjściowym.

Historia problemu, czym jest nauka, co jest „naukowe”, na czym polega metoda badań naukowych i co jest ich

¹ Do zajęcia się nim skłoniła mnie lektura znakomitego dzieła Miłosza, *Ziemi Ulro*. Jego leitmotivem są dramatyczne zmagania chrześcijanina ze światopoglądem naukowym, przedstawione na przykładzie trzech myślicieli religijnych: Blake’a, Swedenborga i Dostojewskiego. Problem jest wciąż bardzo aktualny i towarzyszy mu często generalne poplątanie pojęć – jaskrawym przykładem takiego zbioru nieporozumień jest artykuł B. Szabuniewicza *Wyprawa po światopogląd*, „Problemy” nr 5, sierpień 1982.

dziedzina, to historia ważnej gałęzi (niektórzy uważają ją za najważniejszy kierunek) filozofii XX wieku, która rozwinęła się w samodzielną dziedzinę badań – metodologię nauki, zwaną też czasem dumnie metanauką. Nie sposób ją tu, choćby szkicowo, przedstawić, wymienię zatem dla orientacji jedynie kilka kluczowych punktów. Historię tę rozpoczyna *Tractatus Logico-Philosophicus* Ludwika Wittgensteina, opublikowany w 1921 r. i będący zbiorem radykalnych tez na temat metody naukowej, przedmiotu nauki i filozofii. W rok później zagadnienia te podejmuje grupa matematyków, fizyków i filozofów skupionych w tzw. Kole Wiedeńskim wokół Moritza Schlicka; dziełem tej grupy było sformułowanie neopozytywizmu logicznego, który najpełniejszą formę uzyskał w pracach Rudolfa Carnapa. Po 1945 r. neopozytywizm poddany został silnej krytyce, a cały problem gruntownie przeanalizowany od podstaw przez Karla Poppera prowadząc do powstania falsyfikacjonizmu. Cała ta historia okazała się kompletnym zaskoczeniem. Ku zdumieniu wszystkich zainteresowanych nauka, która daje tak precyzyjny opis przyrody, sama niechętnie poddaje się badaniu. Zdefiniowanie metody naukowej, określenie, jakie pojęcia należą do nauki, jakie problemy są naukowe, a jakie są – z punktu widzenia nauki – bezsensowne, okazało się zadaniem bez porównania trudniejszym niż się to początkowo Wittgensteinowi wydawało, zadaniem do dziś nie rozwiązany. Początkowy radykalizm Wittgensteina uległ złagodzeniu w twierdzeniach neopozytywistów. Z kolei falsyfikacjonizm Popperowski podany był w trzech kolejnych, coraz łagodniejszych wersjach, a mimo to wyniki są wciąż negatywne – więcej wiadomo, czym nauka nie jest, niż czym jest. Sytuacja jest skomplikowana, a dodatkowego zamętu narobił reprezentant „anarchizmu metodologicznego”, modny w latach sześćdziesiątych filozof, Paul Feyerabend. Jeżeli nauka, w duchu francuskiego Kultu Rozumu, jest bóstwem, to jego „teologia” jest mętna. Jest to jedno z najbardziej zaskakujących, negatywnych odkryć XX wieku.

Sytuacja jest złożona tym bardziej, że – zdaniem wielu fizyków – szereg diagnoz metodologii nauki nie jest słusznych. Wygląda na to, że łatwiej jest uprawiać naukę, niż ściśle powiedzieć, co się robi. W każdym razie intuicja uczonych bezbłędnie odróżnia naukę od pseudonauki.

Dla naszych celów wystarczy powiedzieć, że w nauce możemy wyróżnić dziedzinę nauki, a więc to co się bada, oraz metodę naukową, czyli jak się bada. Jaki jest zakres dziedziny nauki, tzn. jakie aspekty świata nas otaczającego można badać naukowo – to zagadnienie bardzo sporne. Jedno tylko jest tu pewne – zakres nauki nie może wychodzić poza świat relacji pomiędzy obiektami materialnymi. Natomiast metoda naukowa ma zastosowanie dużo szersze niż tylko do badań naukowych: możemy stosować ją nie tylko w nauce sensu *stricto*, ale przy dodatkowych warunkach umożliwiających racjonalne działania, możemy mówić o naukowym prowadzeniu wojny, naukowym planowaniu napadu na bank, a nawet o naukowym sposobie polowania na siedmiogłowe smoki. We wszystkich tych wypadkach celowość podjęcia działań wynika z przyjęcia odrębnych, pozanaukowych założeń. Dopiero gdy zdecydujemy się na zdążanie do celu, możemy zastanowić się, czy istnieje wiodąca do niego droga naukowa.

Fakt, że metoda naukowa stosuje się też poza nauką, bywa często mylący – bierzemy bowiem za naukowe te cele, które w rzeczywistości nic wspólnego z nauką nie mają. Cel jest naukowy tylko wtedy, gdy należy do dziedziny nauki; każdy inny cel jest nienaukowy, nawet jeżeli można osiągnąć go stosując metodę naukową.

Przejdźmy teraz do światopoglądu. *Wielka Encyklopedia Powszechna* PWN (tom XI, Warszawa 1968, s. 335) podaje definicję: *Zbiór najogólniejszych przekonań dotyczących natury świata, człowieka i społeczeństwa, miejsca człowieka w świecie, sensu jego życia oraz powstałych na gruncie tych przekonań wartościowań i ideałów wyznaczających postawy życiowe ludzi i wytyczających linię ich postępowania ...* Stosując popularną terminologię amerykańską możemy powiedzieć, że na światopogląd składają się: wiedza *know how*, czyli nauka i generowana przez nią technologia, określające zakres możliwych działań odniesionych do przyrody, oraz wiedza *know what*, czyli aksjologiczny zbiór wartości i przekonań wyrażających nieempiryczny ład i sens zarówno przyrody jak i człowieka. Oba rodzaje wiedzy wzajemnie na siebie oddziałują, są jednak genetycznie niezależne i każda z nich ewoluuje w dużym stopniu autonomicznie. Nie wiemy, w jakim zakresie przyszły rozwój nauki i technolo-

gii wpłynie na zmianę systemu wartości akceptowanych przez ludzkość, ale jedno jest pewne – wiedza *know what* jest zasadniczo niewyprowadzalna z twierdzeń nauk empirycznych. Nie trzeba tu prezentować dogłębnych rozważań, wystarczy powołać się na znany każdemu fakt, że system wartości etycznych jest wewnętrznie sprzeczny, tzn. w dążeniach do realizacji jednych wartości często wchodzimy w konflikt z innymi wartościami. Wewnętrzna sprzeczność w teorii naukowej oznacza jej śmierć, w aksjologii oznacza dramatyzm losu człowieka. Po raz pierwszy sformułowała to wyrażnie klasyczna tragedia grecka.

Skojarzenie światopoglądu z nauką daje zatem twór, który jest zgodny z nauką w sensie wyżej podanym, i w którym postuluje się, by działania zmierzające do realizacji określonych wartości, były dobierane, o ile to możliwe, według kryteriów racjonalnych (inaczej mówiąc – zmierzać do celu metodą naukową). Zastrzeżenie „o ile to możliwe” jest istotne, bowiem racjonalna droga do celu może w ogóle nie istnieć – chociażby z powodu nieuniknionego konfliktu z innymi wartościami. Tworów takich może być wiele, zarówno religijnych jak i ateistycznych i nasza krzyżówka nie uprzywilejowuje żadnego z nich.

Takie rozumienie terminu „światopogląd naukowy” jest mało interesujące ze względu na różnorodność obiektów, które wchodzą w jego zakres. Wiemy, że termin ten jest używany przede wszystkim w znaczeniu odnoszącym się do jednego, ściśle określonego światopoglądu. W *Encyklopedii* czytamy nieco dalej: *Ś. opierający się na prawidłowym uogólnieniu dorobku nauk szczegółowych i konstruujący taki obraz świata, dla którego wartość naczelną stanowi zgodność z danymi nauki, nazywa się ś. naukowym*. Od razu rzuca się w oczy niezgodność tej definicji z podaną wcześniej ogólną definicją światopoglądu. Jeżeli bowiem każdy światopogląd składa się z wiedzy *know what* i *know how*, to postulat zgodności z nauką oznacza tylko tyle, że wiedza *know how* powinna opierać się na nauce (i technologii), nie zaś na czymś w rodzaju magii, a tym samym nie może to być wartość naczelną, lecz tylko jedna z wielu wartości.

Niezgodność ta okazuje się jednak bez znaczenia, gdy tylko popatrzymy na pierwszą część definicji. Kluczowe jest tu pojęcie „prawidłowego uogólnienia”, znowu będące złą-

czeniu dwu różnych pojęć, tym razem jednak należących do tej samej sfery. Każdą teorię naukową można uogólnić na nieskończenie wiele sposobów. Która z uogólnionych teorii jest prawdziwa, decyduje zgodność z eksperymentem i logiczna prostota. Termin „prawidłowy” ma wiele znaczeń, w tym przypadku niewątpliwie chodzi o działanie zgodne z określonym algorytmem, prowadzące do jednoznacznego wyniku. Ale w takim razie uogólnianie nie może być prawidłowe, bowiem ze swej istoty jest działaniem nieskończenie wieloznacznym. Albo coś uogólniamy i wtedy wyniku nie możemy uznać za „prawidłowy” *a priori* (dopiero eksperyment może potwierdzić prawdziwość wyniku, wtedy jednak określenie „prawidłowy wynik” jest niewłaściwe), albo rozumujemy „prawidłowo”, tzn. dedukcyjnie i wówczas wynik należy do wyjściowej teorii, a tym samym nie jest żadnym uogólnieniem. „Prawidłowe uogólnienie” jako takie jest logicznie wewnętrznie sprzeczne. Cała definicja traci sens. Wątpliwe, by autorzy hasła „światopogląd” oraz redaktorzy naukowci *WEP* tego nie dostrzegli. Dlaczego więc skierowali do druku tekst ewidentnie fałszywy? Czyżby w głębi ducha sami już utracili wiarę w istnienie naukowego światopoglądu?

Ominąwszy mielizny *Wielkiej Encyklopedii Powszechnej* zapytajmy, czy koncepcja jednoznacznego światopoglądu naukowego jest jeszcze do uratowania. Innymi słowy, czy nauka może sugerować konkretny światopogląd. Na pewno nie może czynić tego żadna nauka szczegółowa. Na przykład „światopogląd geograficzny” jest bez sensu, bowiem geografia nie mówi nam nic o istnieniu gwiazd i atomów, a tym bardziej o istnieniu bytów pozaempirycznych. Czy natomiast nauka, jako ogół nauk przyrodniczych, może to uczynić? Jeżeli trzymać się konsekwentnie tego, że dziedzina nauki jest świat materialny, to sprawa jest beznadziejna. Światopogląd „naukowy” nie ma wówczas dużo więcej sensu od „geograficznego”. Nauka jest uczepiona materii niczym geografia powierzchni Ziemi i tak jak geografia nie wie nic o istnieniu gwiazd, tak nauka nic nie wie o bytach niematerialnych. Jako ostatnia szansa pozostaje metoda naukowa – czy nie można użyć jej poza dziedziną nauki, w ten sposób, aby pozwoliła nam uzyskać konkretne informacje o świecie niematerialnym? Z początkiem naszego

stulecia wydawało się, że można. Mianowicie należy przyjąć regułę wyboru, którą tu dla określoności nazwę „aksjomatem wyboru”, za pomocą której z ogromnego zbioru światopoglądów zgodnych z nauką wybrany zostanie (całkowicie jednoznacznie) jeden światopogląd i on właśnie nazwany zostanie naukowym. Aksjomat wyboru dobiera metafizyczną część światopoglądu. Ponieważ nauka bada własności świata materialnego, a aksjomat ten ma być związany jakoś z nauką, więc powinien on odrzucać istnienie wszelkich bytów niematerialnych, czyli wykluczać idealizm ontologiczny we wszystkich jego formach: monizmu, dualizmu i pluralizmu. Pozostaje tylko konsekwentny materializm: istnieje tylko materia i wszystko jest jej przejawem. Cała rzeczywistość pozaempiryczna, cała metafizyka w klasycznym tego słowa znaczeniu zostaje zanegowana i usunięta z filozofii i światopoglądu. Metafizyka wybrana przez aksjomat wyboru jest zredukowana do twierdzenia: wszystko sprowadza się do materii, która może przyjmować wielką różnorodność form. Pozostają jeszcze do określenia normy zachowań ludzkich i związane z nimi wartości; to już nie przedstawia większych trudności – wystarczy uznać, że pewne postawy i zachowania są społecznie bardziej korzystne od innych, a otrzymamy którąś z wersji humanizmu świeckiego. Jeśli chodzi o sam aksjomat wyboru, to ściśle jego sformułowanie nie jest nam tu potrzebne, wystarczy powiedzieć, że wyraża on pogląd, który można by nazwać skrajnym racjonalizmem ontologicznym i który zawiera się w postulatcie *negować wszystko, co nie może być obronione przy pomocy argumentów intersubiektywnie komunikalnych lub eksperymentu naukowego*.

Tak zdefiniowany światopogląd naukowy podlega krytyce z dwu stron. Po pierwsze, można go propagować szermując autorytetem popierającej go nauki, ale – jak pokazały doświadczenia naszego stulecia – jego atrakcyjność szybko maleje. Zaakceptowanie go bowiem jest równoznaczne z amputowaniem człowiekowi całej metafizyki ustanawiającej pozaempiryczny sens ludzkiej egzystencji. Na jej miejsce wstawiona zostaje racjonalistyczna proteza ontologiczna stwierdzająca, że istnienie jednostki ludzkiej jest równie przypadkowe i bezcelowe jak każdej innej bryły materii. Operacja się udała, pacjent przeżył, tyle że zaczyna się zasta-

nawiać, czym właściwie różni się teraz od pszczoły lub termita. Likwidacja metafizyki przynosi chwilową ulgę, lecz po pewnym czasie problemy egzystencjalne zaczynają dręczyć ze wzmoczoną siłą.

Drugi zarzut skierowany jest w samo sedno światopoglądu naukowego. Czym jest właściwie aksjomat wyboru? Czy jest twierdzeniem, czy też – jak sugeruje nazwa – aksjomatem? Zagadnienie to rozstrzygnął wspomniany już Karl Popper. Wykazał on, że aksjomatu wyboru nie można dowieść ani eksperymentalnie (co jest oczywiste), ani też w pełni uzasadnić racjonalnie. Nie jest on więc twierdzeniem, ale tezą niezależną od nauk empirycznych, czyli aksjomatem. Przyjęcie go lub odrzucenie jest zatem aktem wiary, nie zaś krokiem implikowanym przez naukę. Tym samym aksjomat wyboru ma charakter metafizyczny, dlatego też sam sobie przeczy. Likwidując wszelkie byty niedowodliwe aksjomat wyboru likwiduje siebie samego. Skrajny racjonalizm (Popper nazywa go niekrytycznym) samouniwersalizuje się wskutek wewnętrznej sprzeczności. Popper podkreśla, że u podstaw każdego światopoglądu, w tym także racjonalizmu krytycznego, muszą leżeć pewne niedowodliwe założenia, przyjmowane jako akt wiary. Tego faktu w żaden sposób obejść się nie da.

Analizy Popperowskie zadały śmiertelny cios koncepcji światopoglądu naukowego. Usunięty ze świata idei realistycznych, znalazł się w kręgu mitów, jak wiele innych wizji, którymi karmiono ludzkość.

Le mythe de la „vision du monde“

Qu'est-ce la science et la méthode scientifique avec ses résultats? Voilà les questions traitées par la méthodologie des sciences, méthodologie qui est parfois appelée aussi la métascience. Or, analysée par la méthode scientifique la définition de la science – d'après la Grande Encyclopédie Universelle Polonaise – se révèle contradictoire. Aucune science ne peut suggérer de *vision du monde* scientifique. Si on rejette, au nom de la science, la métaphysique, on ne peut

trouver qu'un apaisement temporaire; les problèmes existentiels ne tardent pas de resurgir. Karl Popper démontre que les questions liées à la *vision du monde* définie se fondent sur les axiomes improuvables qui relèvent d'un acte de foi. Les axiomes sont invérifiables par les méthodes expérimentales et, par conséquent, ne dépendent des sciences empiriques. Leur reconnaissance ou réfutation se fonde sur une certaine foi que la science n'implique pas,

Ks. Józef Życiński

U źródeł nowożytnej nauki

Powstanie nowożytnego przyrodoznawstwa na przełomie XVI i XVII wieku jest faktem, którego konsekwencje są dla kultury zachodniej bardziej doniosłe niż konsekwencje renesansu czy reformacji¹. Rewolucja naukowa, jaka dokonała się w tym okresie, zadecydowała w dużym stopniu o stylu późniejszych kierunków filozoficznych, wśród których znalazły się także różne wersje mechanicyzmu. Błędem byłoby poszukiwanie jakiegoś jednego czynnika, który doprowadził do tej rewolucji i spowodował zarzucenie paradygmatu fizyki Arystotelesowskiej podtrzymywanego przez prawie 20 wieków. O odejściu od koncepcji uświęconych przez czas i autorytety zadecydowały bardzo różne czynniki. Nie bez znaczenia był ogólny klimat, w którym zaczęto traktować poważnie możliwość negacji tez uważanych wcześniej za pewniki oraz zaczęto dopuszczać możliwość budowania nauki od nowych fundamentów. Klimat ten tworzony był w dużym stopniu także przez osoby mające niewiele wspólnego z nauką – przez wagabundów – marzycieli w stylu Giordano Bruno czy „malowniczych krzykaczy”² podobnych do Paracelsusa. To właśnie Paracelsus łączący wiarę w magiczny archeus z załączkami metodologii empiryzmu krytykował tradycyjne autorytety głosząc: *Każdy włoszek na mojej głowie ma większą wiedzę niż wy i wszyscy wasi pis-macy. Moje spinki do butów są bardziej uczone niż wasz Galen czy Avicenna. Moja broda ma większe doświadczenie niż wasi wszyscy wysoko notowani znajomi*³.

Podobne wystąpienia mogły ułatwiać wyzwolenie z konserwatyizmu myślowego. Oratorskie deklaracje i argumenty *ad hominem* nie były jednak w stanie dać podstaw dla nowego paradygmatu. W złożonym i długotrwałym procesie konstruowania tych podstaw należy odnotować przede wszystkim dwa istotne elementy: kształtowanie się nowej metodologii przyrodoznawstwa oraz będące jej następstwem zainicjowanie przez Galileusza nowożytnej mechaniki.

W poszukiwaniu nowej metody

Tak jak współcześnie naturalnym zjawiskiem jest wprowadzanie do różnych dziedzin języka cybernetyki, mówienie o czarnych skrzynkach, programowaniu czy hardware, podobnie na przełomie XVI i XVII wieku oznaką nowego stylu stały się próby stosowania w różnych dziedzinach języka mechaniki. Ich wynikiem były liczne metafory, w których szczególnie często powtarzały się terminy „maszyna” i „mechanik”. W „*Mechanice Arystotelesowskiej ... ilustrowanej przykładami*” Henricus Monantholius pisał w 1599 r.: *Świat jest maszyną, Bóg mechanikiem, człowiek jako obraz Boży jest również mechanikiem tylko innego typu*.

Nowa metaforyka przyjmowana była z dużymi oporami, ponieważ za wznioślejsze i poprawniejsze uważano porównania wszechświata do żywego organizmu. Nie było jasne, czy za kryterium wzniosłości należy przyjąć długość tradycji sięgającej do Arystotelesa, czy też konsekwencje antropologiczne, w których akcentowana była wyjątkowa rola człowieka w organizmie świata. Kontrowersyjna była też kwestia, czy wzniosłość musi zawsze towarzyszyć prawdziwości. W każdym razie u wielu autorów tego okresu widoczny jest brak zdecydowania, czy opowiedzieć się za nową koncepcją wszechświata-maszyny, czy też za tradycyjnym modelem wszechświata-organizmu. Sam J. Kepler zmieniał na ten temat poglądy przynajmniej cztery razy. Najpierw przyjmował on model organizmalny. W 1605 r. zaczął rozwijać analogie między wszechświatem a zegarem i porównywać Boga do zegarmistrza. W 14 lat później wrócił do dawnych idei, pisząc o duszach planet i o oddechu Ziemi, by w 1621 r. podjąć znowu koncepcje mechanistyczne.

Podobne wątpliwości przeżywało wielu innych myślicieli, którzy starali się uzasadnić racjonalnie swą wizję świata, a nie przyjmować jej jako artykułu wiary. Tylko w uproszczonych rekonstrukcjach historiograficznych konflikt

¹ Por. opinię H. Butterfielda, iż doniosłość rewolucji naukowej sprowadza „the Renaissance and Reformation to the rank of mere episodes”, *The Origin of Modern Sciences*, New York 1952, VIII.

² R. A. Hall, *Rewolucja naukowa, 1500-1800*, Warszawa 1966, 97.

³ Paracelsus, *Selected Writings*, ed. J. Jacobi, London 1951, 79.

między organizmalną i mechanistyczną koncepcją wszechświata opisywany jest przy pomocy czarno-białych schematów, według których spekulatywne elementy tradycyjnego ujęcia zastąpione zostały przez obserwacyjne tezy nowej fizyki. Tymczasem obiektywne rozstrzygnięcie, która z opozycyjnych interpretacji miała większe walory eksplanatywne, spójność wewnętrzną i potwierdzenia obserwacyjne, wcale nie było łatwe w kontekście fizyki początków XVII wieku, nawet gdyby przy ocenach stosować współczesne kryteria racjonalności i warunki testowania. W eksperymentach ze spadającymi kulami Galileusz wprowadzał tak mocne idealizacje i w tak niewielkim stopniu uwzględniał wpływ warunków początkowych na przebieg ruchu, że nie można było stwierdzić definitywnie, iż jego interpretacja jest w wyższym stopniu potwierdzana empirycznie niż Arystotelesowska teoria ruchu. Wprawdzie we współczesnej fizyce formułowane są także idealizujące prawa mechaniki dla ciał o rozmiarach punktowych, poruszających się bez tarcia, doskonale sztywnych, etc.; prawa te są jednak urealistyczniane przez uwzględnienie wpływu rzeczywistych warunków. Tymczasem Galileusza bardziej fascynowały związki matematyczne niż realia, przez co utrudnione było uzyskanie empirycznych potwierdzeń jego teorii.

Organizmalna koncepcja Arystotelesa miała przewagę nad ujęciami nowej fizyki, gdy brało się pod uwagę spójność i całościowość ukazywanej wizji świata, zakres tłumaczonych zjawisk oraz formalne piękno teorii będące następstwem respektowania ścisłych związków dedukcyjnych pomiędzy poszczególnymi twierdzeniami. Wszechświat ukazywany przez arystotelików był wszechświatem harmonii wynikającej z hierarchii struktur. Wyakcentowana była w nim wyjątkowa rola człowieka z racji centralnej pozycji nieruchomej Ziemi. W podksiężycowych rejonach bliskich Ziemi obowiązywała mechanika odmienna od mechaniki nadksiężycowego nieba. Naturalnym ruchem w świecie podksiężycowym był ruch prostoliniowy. Dlatego też ciała złożone z prymitywnej, ciężkiej materii spadały prostoliniowo w kierunku centrum świata – na powierzchnię Ziemi. Ciała subtelne, jak płomień ognia, wznosiły się ku górze w stronę nadksiężycowego świata złożonego z subtelnej

substancji eterycznej. W świecie nadksiężycowym naturalnym doskonałym ruchem był ruch po okręgu, zaś naturalnym kształtem ciał w tych rejonach była sfera.

Syntetyczne ujęcie wiedzy o ruchu sfer niebieskich przedstawione było w opublikowanej w 1503 r. pracy Grzegorza Reischa „Margarita philosophica”. Ten odpowiednik współczesnych encyklopedii przyrodniczych, już w tytule zwany perłą, przedstawiał strukturę wszechświata złożonego z 11 współśrodkowych sfer. Na zewnątrz od sfery księżycowej znajdowały się kolejno: sfera Księżyca, Merkurego, Wenus, Słońca, Marsa, Jowisza, Saturna, strefa gwiazd stałych, strefa *primum mobile* poruszającego cały system w ciągu 24 godzin oraz strefa nieba empiryjskiego – siedziby Boga i wszystkich wybranych.

Wyrazem kosmicznego ładu było m.in. to, że każde ciało miało w nim określone miejsce naturalne i w swym ruchu dążyło do zajęcia tego miejsca. Swoista harmonia interpretacyjna uzewnętrzniała się także w tym, iż dla poszczególnych procesów i zdarzeń można było określać nie tylko związki przyczynowe, lecz także celowościowe. Właśnie ta teleologia związana integralnie z perypatetyką kosmologią sprawiała, iż średniowieczni myśliciele w swych refleksjach nad strukturą świata nie przeżywali pesymistycznych napięć J. Monoda. Człowiek nie był dla nich, jak dla autora „Le hasard et la nécessité” dzieckiem przypadku, nie chcianym produktem ewolucji przeżywającym w pustce kosmosu gorycz swej egzystencji. Wszechświat nie był bowiem obcą milczącą przestrzenią działającą na zasadzie ruletki z Monte Carlo, lecz był światem harmonii i celowości objawiającej racjonalność Stwórcy.

Wyrazem przekonań o ścisłych racjonalnych związkach istniejących między zjawiskami z różnych poziomów świata było preferowanie rozumowania dedukcyjnego przy rozwiązywaniu problemów ówczesnej fizyki. Ścisłe deterministyczne związki charakterystyczne dla systemów mechanistycznych były w okresie XIII–XVI wieku nieodłącznym elementem interpretacji opozycyjnych w stosunku do mechanicyzmu. Pankosmiczna konieczność zespałała w jednym ciągu zdarzeń działania Boga, ruch niebios oraz procesy obserwowane przez ziemskich fizyków. Tak jak dziś

teoria kwarków czy unitarna teoria pola wywołuje zasadnicze polemiki, podobnie w wieku XIII szeroko dyskutowaną kwestią było pytanie, czy drewno paliłoby się, gdyby niebo było nieruchome. Zwolennicy liberalniejszej interpretacji, w której związki przyczynowe nie posiadały absolutnej konieczności, musieli odwoływać się aż do argumentów teologicznych, by uzasadnić możliwość spalania przy nieruchomym niebie. Jan Buridan i Mikołaj z Oresme w drugiej połowie XIV wieku argumentowali, że akt stwórczy Boga był aktem wolnym i dlatego też Bóg mógłby stworzyć świat z innymi prawami przyrody, w którym ogień spalałby drewno, nawet gdyby niebo było nieruchome, albo gdyby nie istniały żadne ciała niebieskie⁴.

O tym, że nie dla wszystkich wyjaśnienie to było jednakowo oczywiste świadczą ocalałe teksty awerroistów, w których wypowiedzi o wolności stwórczej Boga przyjmowane są z podobnym krytycyzmem, jak przypuszczenia, że Bóg mógłby stworzyć kwadratowe koło lub część większą od całości. W interpretacjach tych Bóg – będąc Bogiem logosu i racjonalności – musiał w akcie stwórczym respektować kardynalne warunki racjonalności. Dlatego też nie mógł On stworzyć próżni, nadać ciałom niebieskim innego ruchu niż obrotowy, dopuścić, by istniały systemy planetarne o własnościach odmiennych niż obserwowane.

Podobne tezy były swoistym mechanicyzmem *à rebours*. Podporządkowywały one w istocie Boga prawom mechaniki i czyniły ze swoiście pojętej racjonalności elementarną, podstawową zasadę wszechświata. Właśnie przez to nieograniczone ekstrapolowanie koniecznych związków w ściśle zdeterminowanym wszechświecie były one pokrewne mechanicyzmowi pod względem formalnym. Zasadnicze różnice objawiały natomiast przy podstawowych założeniach. Podczas gdy zwolennicy mechanistycznej koncepcji wszechświata stosować będą drogę wstępującą ekstrapolując na nieznane rejony kosmosu prawidłowości odkryte w warunkach ziemskich, przedstawiciele filozofii organizmalnej usiłowali interpretować zjawiska ziemskie w świetle założeń dotyczących mechaniki nieba. Nie znaczy to, by genezę nowożytnej mechaniki należało łączyć z metodologią indukcjonizmu czy empiryzmu. Współtwórca tej mecha-

niki, René Descartes, będzie wszak wzorcowym przedstawicielem dedukcyjno-racjonalistycznego nurtu w filozofii. Ani u Galileusza, ani u Newtona nie widać idei zbieżnych z empiryzmem Bacona czy Hume'a. Określenie metody stosowanej przez Galileusza i ustalenie jej filozoficznych inspiracji jeszcze obecnie sprawia wiele trudności historykom nauki. Sam autor „Dialogu” najbardziej pochlebnie odnosi się do Archimedesza chwalać jego syntezę matematyki i eksperymentu. Styl Arystotelesowski był natomiast dla niego synonimem nieuctwa połączonego z pewnością siebie. Ocena ta inspirowana była jednak przez kontakty z XVI-wiecznymi arystotelikami, nie zaś przez refleksje nad autentyczną myślą Stagiryty. Dlatego też w analitycznych opracowaniach metodologii Galileusza wśród jego filozoficznych inspiratorów wymieniani są m.in. Arystoteles, Platon, Pitagoras a nawet Plotyn⁴. Są to więc autorzy, których trudno uważać za bliskich empiryzmowi. Podobnie odległe od metodologii empiryzmu były Galileuszowskie dążenia do wykorzystania matematyki w opisie zjawisk przyrodniczych oraz stosowana przez niego często metoda abstrakcji i idealizacji wyzwalającej z niewoli konkretów obserwowanych w przyrodzie. Następstwem stosowania idealizacji i wprowadzania niefizycznych założeń była m.in. idea ruchu wolnego od oporu powietrza. Ruch taki uważany był przez XVII-wiecznych empirystów na czystą spekulację, a jednak jego wprowadzenie do teoretycznych analiz stanowiło podstawowy krok w kierunku wypracowania zasady inercji.

Genezy nowożytnej mechaniki oraz przyczyn zarzucenia organizmalnej koncepcji świata nie można wytłumaczyć przez odwołanie się do jednej wspaniałej metody czy do nowych rewolucyjnych założeń filozoficznych. Proces ten był procesem długotrwałym a jego inspiracje filozoficzne i metodologiczne są wybitnie zróżnicowane. Wśród badaczy, którzy wnieśli wkład do zarzucenia tradycyjnych schematów, znajdowali się przedstawiciele bardzo odległych kierunków interpretacyjnych działający na kilka wieków przed Galileuszem. Dla intelektualnego klimatu, w którym

⁴ Zob. R. Hooykaas, *Science and Theology in the Middle Ages*, „Free Univ. Quarterly”, 3 (1954) 77–163.

⁵ Por. E. W. Strong, *The relationship between metaphysics and scientific method in Galileo's work*, w: *Galileo. Man of Science*, ed. E. Mc Mullin, New York 1967, 352–364.

powstawała nowożytna fizyka, ważnym składnikiem była atmosfera krytycyzmu metodologicznego znajdującego wyraz w sposobach prowadzenia dysput filozoficznych. Już Abelard, Jan z Salisbury czy Robert z Sorbony działali w klimacie, w którym „przeżuwanie w zębach dysputy”⁶ uważano za konieczny warunek głębszego zrozumienia problemów, zaś kwestionowanie twierdzeń uważanych tradycyjnie za niekwestionowalne uważano za pozytywną oznakę uprawiania we właściwym stylu refleksji filozoficznej. To wątplenie metodyczne i duch krytycyzmu będący ważnym elementem składowym współczesnej nauki wywodzi się więc z XIII-wiecznej scholastyki.

O zakresie i formie tego krytycyzmu świadczyć może wypowiedź zmarłego w 1180 r. Jana z Salisbury. Podkreślał on, że w okresie ostatniego półwiecza filozofowie zużyli więcej energii na badanie kwestii uniwersaliów (powszechników) aniżeli przywódca starożytnego Rzymu na stworzenie imperium. Wypowiedź ta świadczy o intelektualnym klimacie późnego średniowiecza, w którym teoretyczne kwestie urastały do rangi podstawowych zagadnień dyskutowanych z pasją w różnych ośrodkach badawczych. Następstwem tego klimatu był krytycyzm wobec prób dogmatycznego uprawiania filozofii cytującej autorytety na zasadzie: *magister dixit*. Krytycyzm ten doprowadził m.in. do zakwestionowania Arystotelesowskiej koncepcji ruchu przez Jana Buridana, Mikołaja z Oresme czy filozofów z Oxfordu. Ich sceptycyzm w stosunku do tezy głoszącej, iż prędkość spadania ciał jest proporcjonalna do ich ciężaru zostanie udokumentowany empirycznie dopiero w ponad dwa wieki później przez Galileusza. By jednak było możliwe przeprowadzenie obserwacji, trzeba było znów zmienić atmosferę intelektualną i obok twierdzeń uzasadnianych na drodze rozumowania dedukcyjnego dowartościować dane pochodzące z bezpośrednich obserwacji przyrody. Dowartościowanie to zaczynało powoli znajdować wyraz nie tylko w refleksjach nad Arystotelesowską fizyką. Znamiennej próbki stylu świadczącego o roli obserwacji w swojej teologii przyrody dostarczają pochodzące z pierwszej połowy XVI wieku „Ćwiczenia duchowe” św. Ignacego Loyoli. W punktach 2 i 3 rozważań 4 tygodnia znajdują się w nich

medytacje o Bogu działającym w stworzeniach – w *pierwiastkach, którym daje byt, w roślinach otrzymujących wzrost, w zwierzętach posiadających wrażenia, w ludziach obdarzonych zrozumieniem.*

To nastawienie na refleksyjno-teoretyczną kontemplację przyrody jest oznaką zmian w stylu myślowym Zachodu. Kiedy pięć wieków wcześniej, 4 lipca 1054 r., miał miejsce wybuch supernowej w mgławicy Kraba, jego świadkami byli jedynie przedstawiciele myśli Wschodu – astronomowie Chin i Korei. W myśli Zachodu dominowały wówczas inne zainteresowania. Prawdą jest, że w kulturze zachodniej astronomowie na długo przed Loyolą interesowali się układami ciał niebieskich. Ich zainteresowania miały jednak z zasady charakter praktyczno-rzemieślniczy, gdyż miały doprowadzić do sformułowania horoskopów. Zarówno dla Keplera, jak i dla Galileusza stawianie horoskopów było jednym ze źródeł utrzymania, zaś o papieżu Pawle III, któremu Kopernik dedykował „*De revolutionibus*” krążyły opinie, iż nigdy nie zwoływał konsystorza nie mając pewności co do pomyślnego układu planet.

W sytuacji, gdy obserwacje służyły do rozważań astrologom, zaś fizykałne autorytety uzasadniały swe tezy dedukcyjnie, próby rewizji założeń metodologicznych były uważane za obrazoburczą skłonność, której nie należy traktować poważnie. Próby te były trudne do przeprowadzenia, także z tej racji, iż astrologię uważano za dyscyplinę uzasadnioną w tak wysokim stopniu, że zgodność z jej twierdzeniami uznawano za ważniejszy element niż zgodność z wynikami obserwacji. Dlatego też Mikołaj z Oresme – broniąc kopernikańskiej tezy o ruchomej Ziemi – wykazywał, iż nie można twierdzić, jakoby istnienie ruchu Ziemi musiało prowadzić do totalnego zarzucenia astrologii. Możliwa jest bowiem sytuacja, w której Ziemia byłaby ruchoma, a mimo to prawdziwe pozostawałyby oszacowania astrologiczne uwzględniające tylko wzajemne relacje między obiektami niebieskimi z pominięciem kwestii, które z tych obiektów znajdują się w ruchu⁷.

Nietypowy charakter refleksji metametodologicznych w okresie powstawania nauki nowożytnej uzewnętrzniał się

⁶ Por. L. Olschki, *The Genius of Italy*, New York 1949, 380.

⁷ Zob. R. A. Hall, *Revolucja naukowa*, 79 n.

także w tym, iż konieczność dowartościowania danych empirycznych uzasadniano często racjami estetyczno-teologicznymi. I tak np. w keplerowskiej krytyce organizminalnej koncepcji świata łączyła się w spójną całość mechanistyczna wizja świata jako zbioru układów fizycznych o określonych prawach ruchu, odzwierciedlających harmonię matematyczną, określoną przez Boga i objawiającą Boga porządku⁸.

Założenia te decydowały o Keplerowskiej epistemologii i metodologii, według której ludzkie zdolności poznawcze miały być dostosowane przez Boga do opisu przyrody w języku matematyki. *Bowiem tak, jak oko jest stworzone dla ujmowania koloru a ucho dźwięków, podobnie umysł ludzki nie jest usposobiony do percepcji dowolnych bytów, lecz do percepcji ilości. Ujmuje on rzeczy tym ściślej, im bardziej przybliża się do czystej ilości jako do ich źródła*⁹.

Dla mistycyzującej astronomii Keplera, w której obserwacyjne studium przyrody miało uwarunkowania teologiczne, filozoficznym mistrzem nie mógł być żaden z empirystów, lecz Platon ze swą koncepcją Boga, który zawsze geometryzuje¹⁰. Na przekór występującym u Galileusza unitarnym tendencjom do zjednoczenia mechaniki nieba i ziemi, Kepler akcentuje mocno różnorodność harmonii odkrywanych w kosmosie. Pierwszy typ harmonii poznawany jest za pośrednictwem zmysłów – np. w muzyce, drugi typ – „czystych” harmonii – określany w matematyce. Doświadczenie harmonii możliwe jest dzięki wewnętrznym archetypom, jakie istnieją w duszach ludzkich zależnych ontycznie od Absolutnej Harmonii istniejącej w Bogu.

W ujęciu Keplerowskim miejsce racjonalności akcentowanej przez awerroistów zajęła harmonia przejawiająca się na różnych poziomach ontycznych. Odejście od fizyki Arystotelesa uzewnętrzniało się także w tym ujęciu w zmianie słownika. Zamiast o „duszy napędowej” (*anima motrix*) autor „Mysterium Cosmographicum” pisał w sposób bliższy współczesnym fizykom o sile napędowej (*vis motrix*)¹¹. Zmianę tę trudno jednak uważać za antycypację nowej mechaniki, gdyż treść nowego terminu była równie niejasna i metafizyczna, jak treść wielu terminów dynamiki arystotelesowskiej. Sam Galileusz w „De motu locali” odwoływał

się także do pojęcia siły, ale rozumiał je niejednoznacznie. W „Discorsi” „siła” oznacza w pewnych partiach potencjalność, w innych gwałtowne działanie; w „Dialogu” termin ten nie pojawia się wcale.

Ukazane wymieszanie elementów empirii i mistyki, matematyki, astrologii i metafizyki wymownie świadczy o tym, jak bardzo skomplikowana była geneza metodologii nowożytnego przyrodoznawstwa. Krzyżówki epistemologiczne występują wyraziście w stylu argumentacji Keplera, kiedy próbuje on uzasadniać ontyczne uwarunkowania trójwymiarowej przestrzeni odwołując się do Trójcy świętej jako do podstawowej racji tłumaczącej. Podobną metodologią kierował się w „De revolutionibus” M. Kopernik szukając racji tłumaczących ruch Ziemi. Zamiast do teologii sięgał on jednak do filozofii Arystotelesa i argumentował, że Ziemia jest obiektem kulistym, zaś wszystkie obiekty tego typu muszą obracać się po kole, gdyż istnieje odpowiedniość między kształtem obiektu a torem jego ruchu. Nie zawsze jednak łączenie teorii heliocentrycznej z fizyką arystotelesowską było możliwe bez modyfikowania tej ostatniej. Modyfikacje takie miały miejsce, gdy np. Kopernik przypisywał ciężkość czy spoistość wszystkim ciałom kulistym ekstrapolując pioniersko własności Ziemi na świat nadksiężycowy. To śmiałe uogólnienie będące pierwszym krokiem w stronę mechaniki, którą sformułuje Newton, równoważone było u Kopernika wtrętami, w których poezja łączyła się z filozofią Pitagorejczyków. Autor „De revolutionibus” pisał w nich: *W samym środku wszystkiego rezyduje Słońce. Któż bowiem umieściłby tę lampę w innym czy w lepszym miejscu tej najpiękniejszej świątyni, miejscu różnym od tego, w którym może ono w jednym czasie oświetlać całość. Słusznie niektórzy zwą Słońce światłem, duszą lub władcą świata. Faktycznie, jak gdyby siedząc na tronie rządzi ono obracającą się rodziną planet.*

To, że Galileuszowi udało się uniknąć zarówno Scylli fizyki arystotelesowskiej, jak i Charybdy fizyki poetyzującej nie jest wynikiem zastosowania jedynej słusznej metody,

⁸ Por. G. Holton, *Thematic Origins of Scientific Thought*, Harvard 1973, 86.

⁹ List do Mästlina z 19 IV 1597 r. Cyt. za G. Holton, *Thematic ...*, 84.

¹⁰ Por. też J. Kepler, *Harmonice Mundi*, księga 3 i 4.

¹¹ C. Gillispie, *The Edge of Objectivity*, Princeton 1970, 44.

lecz jest wypadkową kilku połączonych szczęśliwie elementów, które ściślejszą postać znalazły w późniejszym paradygmacie naukowym. Wśród elementów tych należy wyliczyć ekonomię interpretacji stosowaną przez myśliciela z Pizy i przejawiającą się w unikaniu poetycko-wizjonerskich komentarzy. Drugim ważnym czynnikiem jest krytycyzm metodyczny i odwaga intelektualna prowadząca do kwestionowania tez uważanych za fundamentalne. Pozytywnym trzecim elementem było przedstawienie w języku matematyki nowych założeń teoretycznych posiadających potwierdzenia obserwacyjne. *Last, but not least* trzeba wreszcie wymienić swoisty minimalizm czy pozytywizm poznawczy Galileusza wyrażający się w tym, że zamiast szukać wszechłumaczącej teorii, która wyjaśniałaby zarówno struktury wszechświata jako całości, jak i lokalne ziemskie zjawiska, zajął się on gruntowną interpretacją niewielkiego zbioru relatywnie dobrze zbadanych zjawisk.

Zamiast poszukiwać ostatecznych odpowiedzi na pytanie, dlaczego ciała poruszają się, Galileusz ograniczył się do skromniejszego opisu, który ukazywał, jak ciała poruszają się. I ta właśnie rezygnacja z ambitnych założeń poprzedników, skromniejsze, lecz bardziej poprawne sformułowanie pytania, okazało się najtrafniejsze metodologicznie na tamtym etapie rozwoju przyrodoznawstwa. Jej następstwem była rewolucja naukowa zapoczątkowująca etap nauki nowożytnej.

Powstanie nowej mechaniki

Przeobrażenia, jakie zaszły w kulturze umysłowej Zachodu, znalazły wyraz także w tym, że wybuch supernowej w 1572 r. nie stanowił już przedmiotu refleksji tylko dla astronomów chińskich. Tycho de Brahe nie tylko odnotował fakt ukazania się nowej gwiazdy w dniu 11 XI 1572 r., ale problematyce tej poświęcił 52-stronicową pracę „*De stella nova*” badającą wielorakie – także i astrologiczne – aspekty tajemniczego zjawiska. Podobne zjawisko zaobserwował 30 IX 1605 r. J. Kepler. Problemem do wyjaśnienia pozostawała więc kwestia, dlaczego gwiazdy te nie były widoczne dawniej? W fizyce arystotelesowskiej nie można

było przyjąć twierdzenia o ewolucji gwiazd, gdyż gwiazdy miały należeć do świata nadksiężycowego, w którym nie zachodziły zmiany. Sam Tycho nie chciał przyjąć hipotezy, by nowo odkryty obiekt należał do świata podksiężycowego. Zachowywał on jednak rozwagę i umiar w interpretacji nieortodoksyjnych danych, podkreślając iż o nowych sensacyjnych zjawiskach częściej informują nieuczni wieśniacy niż profesjonalni przedstawiciele nauki¹².

Znacznie mniejszą powściągliwość okazał Galileusz, który do zestawu danych niezgodnych z tradycyjną fizyką dołączył wyniki swych obserwacji prowadzonych przy zastosowaniu teleskopu. Wynikało z nich, że na Słońcu istnieją plamy, powierzchnia Księżyca nie jest idealną sferą, lecz przypomina swą strukturą powierzchnię Ziemi, natomiast księżyc posiada nie tylko Ziemia, lecz także i Jowisz. Twierdzeń Galileusza nie rozpatrywano bynajmniej w perspektywach konfliktu fizyki eksperymentalnej z fizyką spekulatywną. Przeciwnie, to właśnie obrazoburcze poglądy uznano za nieuzasadnione empirycznie, kwestionując wiarygodność teleskopu. Zakwestionowanie to uzasadniano zarówno fizykalnie, jak i filozoficznie. Fizykalnie z tej racji, że optyka znajdowała się wówczas w załazkowym stadium rozwoju, filozoficznie dlatego, że wątpliwą wartość mają wyniki uzyskane za pośrednictwem tylko jednego ze zmysłów – zmysłu wzroku. Rozwijając przypuszczenia, iż teleskop może produkować deformacje doskonałego świata, podobnie jak zwykle wklęsłe lustro zniekształca twarz człowieka, można było bronić przed falsyfikacją podstawowe tezy tradycyjnej fizyki. O załamaniu się podobnej linii obrony zdecydowały przede wszystkim sukcesy nowej mechaniki rozwijanej przez Galileusza.

W tradycyjnej dynamice ciał przyjmowano rozróżnienie między ruchem naturalnym i ruchem wymuszonym. Ten drugi nie był związany z dążeniem ciał do ich naturalnych miejsc, lecz był następstwem „przypadłościowego” występowania zewnętrznej siły, która oddziaływając na środowisko, w jakim zachodził ruch, nadawała tzw. *impetus* poruszającym się obiektom. To dzięki impetowi strzała mogła unosić się przez pewien czas w powietrzu po nadaniu jej ruchu

¹² T. Brahe, *Astronomiae instauratae progymnasmatia*, księga II, 3.

przez napiętą cięciwę. Środowisko miało, według tej teorii, spełniać podwójną funkcję: przedłużać trwanie ruchu dzięki ładunkowi impetu oraz stawiać opór prowadzący do zatrzymania ciała. Dlatego też, gdyby nie występował opór środowiska, np. w próżni, ciała mogłyby osiągać nieskończoną prędkość. Od czasów Arystotelesa powszechnie wiadano jednak, że próżnia nie istnieje.

Wypracowana w okresie średniowiecza teoria impetu była bliska mechanice nowożytnej o tyle, że usiłowała tłumaczyć zjawiska w przyrodzie odwołując się tylko do materii i jej ruchu. Dla średniowiecznych arystotelików była ona natomiast wygodna z tej racji, że upraszczała kwestie związane z ruchem sfer niebieskich. Skoro bowiem gładkie sfery pozbawione były tarcia i oporu, mogły one poruszać się w nieskończoność albo przez czas określony przez Boga, nie wymagając stałego środka ruchu. Teoria impetu posiadała także pewne implikacje obserwacyjne. Już w czasach Alberta Wielkiego szeroko dyskutowanym problemem było np. pytanie o przyczynę wzrostu prędkości ciał spadających na ziemię. W tradycyjnych interpretacjach przyjmowano, że o wzroście prędkości spadających obiektów decyduje tzw. *conatus* – oddziaływanie związane z dążeniem ciała do swego naturalnego miejsca na ziemi. Gdyby wyeliminować *conatus* – utrzymywali XIII-wieczni zwolennicy metod idealizacyjnych – ciała kierowane wyłącznie przez *impetus* spadałyby na ziemię z prędkością jednostajną. Podobne spekulacje mogły uchronić teorię na pewien okres przed falsyfikacją, ale nie mogły doprowadzić do adekwatnej charakterystyki związków między czasem ruchu, prędkością i przyspieszeniem. Wprawdzie w 1555 r. Dominik z Soto podjął zagadnienie ruchu „jednostajnie niejednostajnego”, charakterystycznego dla swobodnie spadających ciał, ale teoretyczne uzależnienie od założeń teorii impetu uniemożliwiło mu dojście do ważniejszych, godnych uwagi odkryć. Zadanie to udało się dopiero Galileuszowi, który najpierw zdefiniował ruch jednostajny i określił jego własności, następnie zaś przeszedł do analiz ruchu przyspieszonego. Jego obserwacje dotyczące ruchu wahadła, spadających ciał czy kul staczających się po równi pochyłej doprowadziły do zakwestionowania podstawowego aksjomatu ówczesnej

fizyki, który głosił, że ciała spadają z prędkością wprost proporcjonalną do ich ciężaru. Pogląd ten bazował na zdroworozsądkowych obserwacjach wskazujących, że pierze i węża spadają na ziemię wolniej niż ołowiana kulka lub kamień. W interpretacjach takich nie brano pod uwagę różnic w oporze stawianym spadającym przedmiotom przez powietrze; jedynie nieliczni autorzy utrzymywali za Mikołajem z Oresme, że prędkość zależy nie od ciężaru, ale od relacji między ciężarem ciała a pokonywanym oporem środowiska. Polemizując z dogmatyczną tezą Galileusza ironizował, iż w czasie, w którym stukilogramowa kula armatnia przebędzie 100 stóp, kula jednokilogramowa powinna przebyć tylko odległość jednej stopy. Nie dysponując technicznymi możliwościami wykazania, iż w próżni wszystkie ciała spadają z jednakową prędkością, uzasadniał on nową dynamikę przez odwołanie do obserwacji wahadłowego ruchu ciężarków o różnych masach zawieszonych na nitkach jednakowej długości. Ruch tych ciężarków można traktować jako spowolnione spadanie swobodne, w którym tarcie powietrza jest nieistotne dla badanych aspektów, gdyż nie wpływa ono na długość okresu wychyleń wahadła. Czas wahań zmierzony z dużą dokładnością, jak na techniki pomiarowe XVI wieku był identyczny dla wahadeł o identycznej długości. Aksjomat dynamiki bronionej przez 20 wieków okazał się niemożliwy do pogodzenia z prostym faktem ruchu prozaicznych ciężarków.

Drugim ważnym odkryciem w dynamice Galileusza było ustalenie związku między czasem spadania a drogą przebytą przez spadające swobodnie ciała. Z racji trudności z dokładnym pomiarem czasu autor „Dialogu” zastąpił spadek swobodny przez swobodne staczanie się kulki po lekko nachylonej desce nakrytej gładkim pergaminem. Obserwacje te prowadziły do wniosku, iż odległość przebyta przez kulkę jest wprost proporcjonalna do kwadratu czasu spadania. Wniosek ten umożliwił z kolei sformułowanie tezy, iż wszystkie ciała spadają ze stałym przyspieszeniem, która to teza znajduje później rozwinięcie w II zasadzie dynamiki Newtona.

Miejsce metafizycznej teorii ruchu, w której – w świecie podksiężycowym – spoczynek był stanem naturalnym

a ruch wymagał wyjaśnienia, zajęła nowa teoria odwołująca się do języka matematyki i do pojęcia przyspieszenia przy wyróżnianiu nowych typów ruchu. W teorii tej jedynie przejście z ruchu w spoczynek lub ze spoczynku w ruch wymagało wyjaśnienia. Pachnące metafizyką pojęcie impetu okazało się zarówno zbędne, jak i niemożliwe do dalszego utrzymywania. Rozważania o ciałach absolutnie lekkich czy o przypadłościowych własnościach ruchów wymuszonych stały się interesujące jedynie dla historyków nauki.

Po zakwestionowaniu podstawowych aksjomatów tradycyjnej fizyki Galileusz nie cofnął się przed krytyką dogmatów tradycyjnej astronomii. Wyrazem jego ekstrapolacyjnej odwagi było twierdzenie, iż w ruchu planet obowiązują te same prawidłowości, które na Ziemi obserwowane są przy spadku kulki po równi pochyłej. W pierwszych partiach „Dialogu” zakwestionowane zostały jako bezpodstawne tradycyjne przeciwstawienia mechaniki ziemi i mechaniki niebios. Po zaprzeczeniu *jakoby ruch kołowy był wyłącznym udziałem ciał niebieskich (...) trzeba nieuchronnie przyjąć wniosek, że cecha powstawalności i niepowstawalności, zmienności i niezmienności (...) w równej mierze odpowiadają w ogóle wszystkim ciałom na świecie*¹³.

Mimo genialnych intuicji Galileusza, ostrość jego sformułowań nie zawsze idzie w parze z uzasadnieniem proponowanych szczegółów. Stosując jako epitet wyrażenie „historyk” twierdził on, że miłośnicy tradycyjnych rozwiązań nie są filozofami, lecz historykami. Cechą filozoficznej postawy wobec świata jest uwzględnianie racjonalności wprowadzanych tłumaczeń. Operując swobodnie terminem „racjonalność” autor „Dialogu” twierdził np., że bardziej racjonalne jest twierdzenie, iż Ziemia znajduje się w ruchu, niż twierdzenie, że całe niebo krąży. Także pod względem formalnym tradycyjna teoria Arystotelesa miała wiele zalet, których pozbawiona była bogata w błędy i niekonsekwencje teoria Galileusza. Dedukcyjne związki poszczególnych twierdzeń fizyki nawiązującej do autorytetu Stagiryty były tak ścisłe, że o podobnej spójności logicznej mogliby marzyć współcześni poszukiwacze Grand Unified Theories. Z tych samych aksjomatów wyprowadzano w niej fizykę,

astronomię a nawet wnioski dotyczące prozaicznego spalania paździerzy. We wszechświecie Arystotelesowskim obowiązywała swoista antycypacja zasady Macha zespalażąca wszystkie byty w jeden wielki system organizmalny. W nowym ujęciu znikała natomiast spójność systemu, astronomia i fizyka stawały się niezależne w takiej mierze, że sam Galileusz uznawał niemożność określenia struktury świata na drodze samych obserwacji. Jego mechanika nie była więc wynikiem dążenia do odkrycia tłumaczących wszystko podstawowych elementów rzeczywistości, których znajomość umożliwiałaby interpretację zjawisk z dowolnego poziomu świata. W odróżnieniu od późniejszych mechanicystów redukujących biologię czy psychologię do fizyki, Galileusz był o tyle ostrożny, że ograniczył się jedynie do traktowania praw ruchu jako uniwersalnych w świecie zjawisk. Jego ważny przyczynek zarówno do nauki nowożytnej, jak i do późniejszej filozofii mechanicyzmu wyrażał się w tym, iż ukazał on nowy obraz przyrody jako zbioru cząstek fizycznych znajdujących się w ruchu, który można opisywać przy pomocy języka matematyki. Obraz ten rozwijany wcześniej tylko w spekulatywno-poetyckich ujęciach filozofów starożytnych uzyskał w nowej wersji matematyczną ścisłość i empiryczne confirmacje. Niedowartościowane uprzednio pojęcia masy, przestrzeni i czasu stały się pojęciami centralnymi. Za obiektywne (pierwszorzędne) cechy obiektów fizycznych uznane zostały ruch, wielkość i kształt. Świat kolorów, zapachów i dźwięków uznany został za subiektywny świat uwarunkowanych indywidualnie jakości wtórnych.

W wizji Galileusza ukazana została radykalnie nowa antropologia. Człowiek usunięty został z centrum wszechświata i stał się mieszkańcem peryferyjnej planety. Między światem jego subiektywnych doznań, indywidualnych pasji i rozczarowań, miłości i melancholii a zmatematyzowanym światem krążących cząstek pojawiło się istotne rozdziercie. Sam Galileusz – ceniąc zarówno intelekt, matematykę i dane obserwacyjne – nie podjął prób ekstrapolowania praw mechaniki na dziedzinę ludzkiej psychiki. W jego

¹³ *Dialog o dwóch najważniejszych układach świata Kopernikowskim i Ptolemeuszowym*, Warszawa 1953, 32 n.

metodologii jedną z głównych cech jest pluralizm. W odmienny sposób, przy zastosowaniu różnych metod, dochodził on do twierdzeń o istnieniu Boga. Inne procedury poznawcze stosował przy poznawaniu przyrody.

Mimo przyjęcia wielu założeń charakterystycznych dla mechanicyzmu metodologicznego, Galileusz był odległy od przyjęcia monistycznych interpretacji mechanicyzmu ontologicznego. Także wśród jego bezpośrednich kontynuatorów dominują autorzy łączący teizm w ontologii z mechanicyzmem w metodologii. Tak np. R. Boyle na kartach „*Christian Virtuoso*” dużo miejsca poświęcał podobieństwom, jakie istnieją między mechaniką i teologią. Obie te dyscypliny wśród swych podstawowych założeń zawierają tezy niepojęte dla ludzkiego umysłu. Charakterystyczny jest dla nich element tajemnicy występujący zarówno w refleksjach o Bogu i jego własnościach, jak i w wypowiedziach o atomach czy przestrzeni. Obie nauki dowartościowują poznanie empiryczne, które zależnie od założeń epistemologicznych może być zarówno źródłem informacji o strukturze wszechświata, jak i o Bogu Stwórcy. Żadna z nich nie odwołuje się do pojęć wrodzonych. Obie mają za wspólnego wroga spekulatywną metyfizykę, w której apriorycznie usiłuje się podporządkować rzeczywistość absolutyzowanym kanonom myślowym. Sojusz teologii i nowożytnego przyrodoznawstwa miał swe ontyczne uzasadnienie w tym, iż *Bóg ustanowił reguły ruchu i porządek natury nazywany przez nas prawami przyrody. Skoro więc wszechświat został raz ukonstytuowany przez Boga, a prawa ruchu zostały ustalone, filozofia mechanistyczna uczy, że zjawiska świata zależą przyczynowo w sposób fizyczny od mechanicznych własności części materialnych*¹⁴.

W zainicjowanym przez Galileusza stylu nowożytnego przyrodoznawstwa występuje fizykalna składowa mechanicyzmu; całkowicie brak natomiast redukcjonizmu charakterystycznego dla składowej filozoficznej. Jak na ironię w filozoficznych kręgach XVI-wiecznej Italii monizm i determinizm, charakterystyczne dla mechanicyzmu filozoficznego, rozwijane były przez niektórych zwolenników filozofii Arystotelesa. To boloński profesor, Pietro Pomponazzi, w swej rozprawie „*O nieśmiertelności duszy*” nawią-

zując do starożytnego komentatora Stagiryty – Aleksandra z Afrodyzji – wykazywał, że z Arystotelesowską koncepcją duszy nie można pogodzić tezy o nieśmiertelności człowieka. W innym miejscu kwestionował on wolność ludzką i przedstawiał człowieka jako twór przyrody, istniejący w przyrodzie i skrzepowany jej koniecznymi prawami.

Ujęcie Pomponazziego, w którym w okresie powstawania mechaniki nowożytnej podstawowe założenia filozofii mechanicyzmu łączono z przestarzałą fizyką Arystotelesa świadczy wyraźnie o tym, jak w niewielkim stopniu składowa filozoficzna mechanicyzmu zależy od składowej fizycznej. Prywatne upodobania, całościowe wizje czy aprioryczne założenia okazują się przy konstruowaniu wielu filozofii ważniejsze od aktualnego stanu fizyki. Dla filozoficznych wizjonerów nie ma nic niestosownego w rozumowaniu $(p \Rightarrow q) \wedge (\sim p \Rightarrow q)$.

Na uwagę zasługuje także fakt, że przełomowe i nowatorskie koncepcje Galileusza przyjęto z zastrzeżeniami nie tylko w kręgach arystotelików i prawników ze Świętego Oficjum, lecz również wśród krytycznych i myślących niezależnie przedstawicieli myśli przyrodniczej i filozoficznej. Metodologiczne zastrzeżenia w stosunku do nowych ujęć przedstawiali autorzy o tak wielkim autorytecie, jak P. Fermat, M. Mersenne czy R. Descartes. Ten ostatni postulował, by nie traktować poważnie abstrakcyjnych rozważań Galileusza, gdyż jego założenia o próżnej przestrzeni czy o stałości sił grawitacyjnych mają charakter niezgodny z wynikami obserwacji¹⁴. Dlatego też pochwalając zastosowanie matematyki przez autora „Dialogu” Kartezjusz zakwestionował jego filozofię przyrody, twierdząc że przy tak wielkich idealizacjach i uproszczeniach nie można rozwinąć poprawnej teorii ruchu.

Krytycyzm ten może wydawać się niesprawiedliwy w stosunku do myśliciela, który rozwinął i uzasadnił twierdzenia zapoczątkowujące nowy etap i nowy styl uprawiania przyrodoznawstwa. W rozwoju nauki krytycyzm jest znacznie ważniejszy od laurów i dowartościowań. Dlatego też kartez-

¹⁴ *The Excellence and Grounds of the Mechanical Philosophy*, w: *Philosophical Works*, London 1725, 187.

¹⁵ *Oeuvres de Descartes*, Paris 1897, t. 1, 303–305, t. 2, 380–388.

jańską ostrożność wobec niektórych ujęć Galileusza należy cenić wyżej niż zachwyty wyrażane np. przez Nehemiasza Grew. Autor ten w drugiej połowie XVII wieku usiłował ekstrapolować zasady nowej mechaniki także na świat roślin i zwierząt, wyżej ceniąc prywatne wizje niż charakterystyczną dla Galileusza i Descartesa matematyczność sformułowań. Ukazując w „Filozoficznej historii roślin” wizję przyrody jako *jednej wielkiej maszyny utrzymywanej Boską ręką*, Grew pisał o cnotach moralnych przysługujących maszynom roślinnym. W dziwnym języku biologiczno-introligatorskim rozwijał on oryginalne ekstrapolacje, z których wynikało, że zwierzę składa się z kilku roślin oprawionych w jeden tom¹⁶.

Powstała z opozycji do wizjonerskich ujęć mechanika już w swych początkach stała się wdzięcznym terenem dla nowych wizjonerów.

¹⁶ *The Anatomy of Plants*, London 1682.

Aux sources de la science moderne

A la charnière du XVI et XVII siècles a eu lieu une révolution scientifique. Elle a forgé, en grande partie, le caractère des tendances postérieures de la philosophie, y compris des formes multiples du mécanisme philosophique. Le climat général de cette révolution a favorisé la mise en cause

des certitudes de jadis, et la fondation des sciences sur des bases nouvelles. Il y faut souligner de façon particulière deux éléments: une cristallisation d'une nouvelle méthodologie des sciences naturelles et la fondation, par Galilée, d'une nouvelle mécanique.



Ks. Władysław Nowak

Sanktuarium NMP w Świętej Lipce a kult maryjny wśród protestantów na Mazurach

Warmia i Mazury, odznaczające się pluralizmem wyznaniowym, mogą przed współczesnymi chrześcijanami odsłonić ze swych dziejów karty księgi kronik, na których złotymi głoskami zapisała historia wspólne kontakty katolików i braci odłączonych. Do takich wydarzeń należy zaliczyć wspólne używanie w celach kultu katedry w Kwidzynie czy – do czasów obecnych – kościoła św. Jerzego w Kętrzynie, ale także wspólne pielgrzymki, modlitwy, a nawet tzw. „Msze mazurskie” w sanktuarium maryjnym na Mazurach w Świętej Lipce.

Sanktuarium Świętolipskiej Pani na Mazurach

W Polsce przedrozbiorowej po Częstochowie najslawniejszym sanktuarium maryjnym była Święta Lipka. Cezary Biernacki w 1864 roku pisał: *Czym Częstochowa dla Polski i Ostra Brama dla Litwy, tym jest Święta Lipka dla katolików Warmii i okolic w Prusach*¹. Mikroteren, na którym usytuowała się ta miejscowość, jest uroczy, co podkreśla XIX-wieczny historyk warmiński i autor pracy o Świętej Lipce, J. Kolberg: *Miejscowość ta ma śliczne położenie między dwoma jeziorami: Dejnowa na południe i Wierzbowskie na północy, wśród lasów, które sięgają aż do świątyni i zabudowań*².

Początki Świętej Lipki sięgają – według niektórych podań – jeszcze czasów pogańskich. W miejscu dzisiejszego kościoła miał być gaj czczony jako miejsce święte. Wraz z chrze-

¹ C. Biernacki, *Święta Lipka (Hellige Linde)*. W: Encyklopedia Powszechna Orgelbranda, t. 17, Warszawa 1864, s. 100 nn.

² A. Kolberg, *Geschichte der Helligelinde*, „Zeitschrift für die Geschichte und Alterthumskunde Ermlands” 3/1866/, s. 28; J. Paszulewicz, *Rozwój kultu Matki Bożej w Świętej Lipce*, Lublin 1980 (maszynopis Archiwum KUL), s. 6 nn.

ścijaństwem przyszło „nowe” – nowa wiara w prawdziwego Boga-Człowieka, przy którym nieodłącznie stała Jego Matka. Na temat powstania Jej kultu historia odnotowała wiele legend, w których fantazja stuleci złożyła swoje najpopularniejsze przekazy, a z nich pokolenia czerpały wątki do piśmiennictwa, malarstwa, rzeźby, architektury i kultu.

Najbardziej znaną w dzisiejszych czasach jest legenda, który głosi, że skazanemu na śmierć więźniowi w Kętrzynie ostatniej nocy przed egzekucją objawiła się NMP i – pocieszając go – podała mu kawałek drewna i dłuto, aby wyrzeźbił Jej figurę. Do rana wykonał rzeźbę Matki Boskiej o tak pięknych kształtach, że wzbudził podziw sędziów, którzy zmienili swój wyrok i obdarzyli więźnia wolnością. Na polecenie Bogarodzicy uwolniony więzień umieścił rzeźbę na pierwszej lipie, jaką spotkał w drodze z Kętrzyna do Reszla.

Być może początek tego kultu był zupełnie prozaiczny, jak to często bywa w wielkich sprawach Bożych. Może tę figurę umieścili na drzewie pierwsi misjonarze chrześcijańscy w tych stronach lub ktoś z nawróconych swój kult do Matki Bożej wyraził w rzeźbie, umieszczając ją na drzewie. Pobożni ludzie zaczęli otaczać tę figurę czcią, modlili się. Tu zbudowano na przełomie XIV i XV wieku kaplicę, do której przybywali wierni z okolic. Kaplica i cudowna figura w końcu XV wieku i w początkach XVI przyciągała wielu pątników, głównie z Prus i okolic. Najśłynniejsza była zapewne – jak podaje Clagius³ – pielgrzymka z Królewca, w okresie Wielkiego Postu w roku 1519, w której wzięli udział wielki mistrz zakonu krzyżackiego Albrecht von Hohenzollern, późniejszy świecki książę w Prusach, a także biskupi: pomezański (Jakub von Dobeneck) i sambijski (Jerzy von Polentz) oraz wielu dostojników świeckich.

Książę Albrecht Hohenzollern, po przejściu na luteranizm i przyjęciu tytułu księcia w Prusach, wydał zakaz nawiedzania miejsca kultu katolickiego. W 1524 albo w 1526 roku protestanci z Kętrzyna doszczętnie zniszczyli kaplicę w Świętej Lipce. Kult Matki Boskiej Świętolipskiej nie ustawał jednak, a wiernych przybywających tu potajemnie nocami nie przerażała nawet złowieszcza szubienica ustawiona na miejscu dawnej kaplicy. Ze zdziwieniem potwierdza to protestancki pisarz Henneberger: *Nocami tu*

przychodzą, zapalają świece i uprawiają swój bałwochwalczy kult, mimo że świątynia jest do gruntu zburzona, a dostęp do tego miejsca zakazany pod groźbą szubienicy i mimo że już kilku dla tej przyczyny na niej zawisło⁴. Inny protestancki historyk Hartknoch pisze: Kaplica w Świętej Lipce koło Ketrzyna i Reszla jest zniszczona i myśleć o niej jest zakazane z tego powodu, aby nikt nie oddawał się bałwochwalstwu⁵.

Kult Matki Bożej jednak nie ustawał, mimo że prawie przez sto lat katolicy w Księstwie Pruskim pozbawieni byli kościołów, kapłanów i nie tylko publicznej, ale i prywatnej służby Bożej.

Król polski Zygmunt II August oddając w „legalne dziedziczne lenno“ Prusy książęce Albrechtowi, za jego hołd oddany na rynku krakowskim, nie zagwarantował wolności religijnej katolikom i – jak zaznacza w liście do swego posła w Rzymie, Jana Dantyszka – *nie widział w sprawie katolickiej w Prusach żadnego dla Polski interesu*.

Z chwilą, gdy książę pruski Joachim Fryderyk na sejmie w Warszawie w 1605 r. przyznał katolikom w Prusach Książęcych *wolne wyznanie wiary katolickiej w Księstwie Pruskim* warmiński biskup, Szymon Rudnicki, przywrócił dawny kult maryjny w Świętej Lipce. Przy wydatnej pomocy biskupa w stosunkowo krótkim czasie Stefan Sadorski, sekretarz królewski i poseł w Prusach, wybudował nową kaplicę, dokładnie na fundamentach starej, już w roku 1619. Na bogato zdobionej zachodniej fasadzie kaplicy umieszczono herby Zygmunta III Wazy, biskupa Rudnickiego i księcia pruskiego, Jana Zygmunta. Patronat nad świątynią objął król Zygmunt III Waza. Z chwilą wystawienia nowej kaplicy ożywiły się liczne pielgrzymki i udawali się do niej ponownie pątnicy z miast warmińskich, z Królewca, Elbląga, Gdańska, Łomży.

Sanktuarium wspaniale się rozwijało, czego dowodem było ukazanie się w Kolonii w 1659 roku 800-stronicowej książki jezuita warmińskiego Tomasza Clagiusa pt. „Linda

³ T. Clagius, *Linda Mariana, sive de B. Virginis Lindensi Libri V.*, Coloniae 1702, s. 120.

⁴ Kolberg, dz. cyt., s. 64.

⁵ Tamże, s. 63.

Mariana", w języku łacińskim. Autor, pochodzący z Olsztyna, był przełożonym kolegium reszelskiego w latach 1636–1641. Nazywa on Świętą Lipkę „najsławniejszą miejscowością w Prusach” i stwierdza: *Nie można by w całym biskupstwie warmińskim znaleźć nikogo, a w pozostałych Prusach chyba tylko niewielu, którzy by tej świątyni ani razu nie odwiedzili, a niemało jest takich, którzy uczynili to wielokrotnie*⁶. Chociaż najwięcej pątników było z Warmii, to Clagius wymienia także całe szeregi pielgrzymów z Polski, Litwy, Prus Zachodnich oraz z sąsiednich protestanckich Prus Książęcych, a przede wszystkim z Mazur. Clagius był świadkiem pielgrzymki króla Jana Kazimierza do Świętej Lipki. Przybył on tu wypełniając swe śluby, by złożyć dziękczynienie Bogu za zwycięstwo nad Turkami i Tatarami. Clagius obserwował także pielgrzymki wielkich książąt litewskich i polskich magnatów. Ponadto wymienia miasta warmińskie, z których w ustalonej kolejności przybywały pielgrzymki: Reszel, Braniewo, Frombork, Barczew, Jeziorany, Orneta, Lidzbark, Dobrze Miasto, a w szczególności sposób opowiada o pielgrzymce z Olsztyna. O swym mieście Olsztyn pisze z dumą, że pątnicy wyróżniali się pięknym i uroczystym odśpiewaniem litanii loretańskiej w języku ojczystym (*patria lingua*), tj. w polskim. Również zaznacza, że urządzano regularnie pielgrzymki z Przasnysza, Chorzela z Mazowsza i Podlasia, a nawet z Ukrainy.

W latach 1680–1780 pielgrzymki były jeszcze liczniejsze i okazałszy. Pielgrzymowała już nie tylko szlachta biskupstwa warmińskiego, ale także najbardziej znakomite rody Polski, Litwy i Żmudzi. Prawdopodobnie przybył tu król Stanisław Leszczyński ze swoim dworem, przybywali pątnicy i pielgrzymi z Austrii, a nawet z Włoch.

W roku 1806 król pruski Fryderyk Wilhelm III wraz z żoną Luizą – uciekając przed Napoleonem z Berlina do Królewca – wstąpił do Świętej Lipki. Podczas modlitwy przed obrazem, gdy jezuici śpiewali *Salve Regina*, królowa uklękała płacząc.

Święta Lipka stała się kościołem – jak powiada Kolberg – który cieszył się wielką powagą w całym ówczesnym świecie⁷.

Pod koniec wieku XVII (1693) wybudowano trójnawową bazylikę na planie prostokąta, która należy do najwspaniał-

szych budowli barokowych już nie tylko w Polsce, ale i we wschodniej Europie. W trakcie budowy kościoła świętolipskiego, a także po jej zakończeniu, płynęły ofiary na rzecz upiększenia sanktuarium Pani krainy Mazur od znakomitych rodów polskich: Potockich, Branickich, Radziwiłłów, Sapiehów, Ogińskich, Krasińskich, Żałuskich, Czartoryskich i Ossolińskich.

Mimo rozbiorów Polski nadal trwały pielgrzymki spoza granic Prus, ograniczone wkrótce do dnia 29 czerwca, tj. uroczystości św. Piotra i św. Pawła.

Historyk warmiński, Wojciech Kętrzyński, tak opisuje odpust w Świętej Lipce w 1876 r.: *Liczono nieraz po dwadzieścia tysięcy ludu tam zgromadzonego. Dziwny przedstawia widok taki odpust. Wśród wioszczyny małej ścisk okropny, z trudem tylko wśród niego posuwać się można ... Naokoło wioski, w lesie, wszędzie roją się ludzie, wszędzie stoją wozy i konie. A co dopiero za mieszaniną narodów, tu kręcą się Niemcy i Żydzi, tam Mazury i Warmiacy, tam znów nadchodzi procesja pobożnych Kurpiów z Polski. Tam siedzi dziad proszący o jałmużnę, który niegdyś pod Blücherem walczył przeciwko Napoleonowi, tutaj inny, zupełnie siwy, który ci opowiada, że nogę stracił walcząc pod dowództwem Kościuszki, dalej inni kalesy, którzy ci prawią o Grochowie i o Skrzynieckim⁶.*

Można przeto powiedzieć, że oprócz funkcji religijnej sanktuarium Pani krainy Mazur w Świętej Lipce spełniało także ważną rolę w utrzymywaniu polskości na terenach dawnych Prus.

Kult Matki Boskiej Świętolipskiej wśród polskich protestantów na Mazurach

Pierwszym państwem, w którym oficjalnie wprowadzono luteranizm jako wyznanie panujące, były Prusy Księzące, będące od pokoju toruńskiego w 1466 r. lennem Polski. Mistrz zakonu krzyżackiego, niegdyś pielgrzym do Świętej Lipki, po zapoznaniu się z nauką Lutra, za cenę podporządkowania się lennu, uzyskał zgodę króla Zygmunta Starego

⁶ Clagius, dz. cyt., s. 129.

⁷ Kolberg, dz. cyt., s. 137.

⁸ W. Kętrzyński, *Szkice Prus Wschodnich*, „Przewodnik Naukowy i Literacki”, 4/1876/, s. 461; Kętrzyn. Z dziejów miasta i okolic, Olsztyn 1978, s. 232.

na sekularyzację państwa zakonnego i wprowadzenie w Prusach luteranizmu. Z tą chwilą ludność mazurska zgodnie z zasadą *cuius regio eius religio*, znalazła się w Kościele protestanckim. Tym samym i Święta Lipka podzieliła losy całych Mazur. Jak już wspomniano, książę Albrecht zakazał sprawowania kultu katolickiego. Chociaż taki smutny los spotkał Świętą Lipkę z rąk protestantów, to właśnie wierni wyznania ewangelickiego znaleźli się w szeregach pielgrzymów przychodzących we dnie i pod osłoną nocy na miejsce kaplicy NMP. Clagius zaznacza, że po zburzeniu kaplicy protestanci z Prus Książęcych nie zaniechali oddawania kultu Matce Bożej w Świętej Lipce. Początkowo odpędzani z racji wciąż jeszcze żywej pamięci o wyrządzonych krzywdach, nadal tam przybywali, by wypełnić swe śluby i prosić o łaski⁹. Wymienia Clagius także licznych protestantów różnych stanów, którzy szukali w Świętej Lipce pomocy, rady, pociechy lub też przybywali tam z prostej ciekawości. Natomiast kiedy Fryderyk Wielki zagwarantował większą swobodę wyznaniową w Prusach, wówczas jeszcze bardziej ożywiły się pielgrzymki nie tylko katolików, ale też i protestantów. Uzyskanie bowiem większych swobód religijnych w Świętej Lipce było też gwarancją większych swobód wyznaniowych protestantów w Polsce¹⁰. Toteż za czasów Fryderyka Wielkiego Święta Lipka cieszyła się większą wolnością religijną, a jezuici doprowadzili sanktuarium do takiego rozkwitu, że przybywali do niej nawet pielgrzymi z odległych krajów, jak Austria i Italia. Odwiedzali ją licznie również protestanccy mieszkańcy Bartów i Mazur, zwłaszcza w święto Piotra i Pawła i w Nawiedzenie Marii Panny, nie wyłączając protestanckiej szlachty okolicznej, z którą jezuici żyli na dobrej stopie, o czym wnosić można z licznych od niej otrzymywanych podarków¹¹.

O tym, że przybywali do Świętej Lipki protestanci z Mazur celem szukania rady i pociechy religijnej, świadczą liczne konwersje. W roku 1661 przyjęto tu 30 konwertytów, w roku 1684 – 32 a 45 w roku 1686. Za rok 1703 księgi odnotowują 66 konwersji w Świętej Lipce i Reszlu¹².

W XVII i XVIII wieku ewangeliccy mieszkańcy na Mazurach pielgrzymowali do Świętej Lipki tak licznie, że można powiedzieć, iż była ona w tych czasach niemal czymś w ro-

dzaju ogólnopruskiej świątyni, w której przeciwności wyznaniowe znikły z powierzchni.

Wpływ Świętej Lipki na kształtowanie się świadomości religijnej i narodowej polskiej wśród Mazurów pozostawał wielki. Władze pruskie były zawsze zainteresowane ograniczeniem tego wpływu a nawet likwidacją tej placówki duszpasterskiej. Kiedy na początku XIX wieku władze pruskie nosiły się z zamiarem zniesienia parafii w Świętej Lipce, ówczesny biskup warmiński Józef Hohenzollern skierował memoriał do ministerstwa oświaty w obronie tego sanktuarium. List datowany jest dnia 10.08.1812 r.:

... Jest to jeden z najpiękniejszych kościołów Warmii, położony w czarującej dolinie, nawiedzany rokrocznie przez tysiące pobożnych pątników z całej Warmii, z Prus Wschodnich i Zachodnich, Litwy i Polski. Święta Lipka była zawsze dla diecezji drogocennym i umiłowanym miejscem. Jednoczą się tam, jak to potwierdzają ciągle doświadczenia, katolicy i protestanci w braterskim przymierzu, przyciągnięci świętością, godnością i pięknem miejsca, kościoła, dla składania czci Najwyższemu. Potężne impulsy religijne, pociecha w cierpieniach, szlachetne myśli i głębokie wzruszenia oto uczucia i wrażenia, jakie budzi uroczyste, podniosłe nabożeństwo wśród pątników wszelkich wyznań, z których zapewne wielu wraca do swoich domów lepszymi.

Nie spotyka się tam nadużyć. Być może, osobliwość Świętej Lipki wśród wielu miejsc odpustowych polega na tym, że chrześcijanie wszelkich wyznań gromadzą się tam na wspólne nabożeństwa i dla wspólnego uczczenia Boga. Dlatego jest ono przedmiotem powszechnej czci religijnej i miłości⁹.

W drugiej połowie XIX wieku podobną opinię o roli Świętej Lipki w dziele zbliżenia katolików i protestantów powtórzył K. F. Sieniawski stwierdzając: *Do dziś pośpiesza ludność warmińska w częstych pielgrzymkach (do Świętej*

⁹ Clajus, dz. cyt., s. 116; 223.

¹⁰ A. Rogalski, *Kościół katolicki na Warmii i Mazurach*, Warszawa 1956, s. 154; Kolberg, dz. cyt., s. 465.

¹¹ Kolberg, dz. cyt., s. 132.

¹² A. Poschmann, *Das Jesuitkloster in Rössel, Bismarck* 1932, s. 62; J. Oblak, *Historia diecezji warmińskiej*, Olsztyn 1939, s. 131.

¹³ *Mazury i Warmia 1800–1870. Wybór źródeł*, opracował W. Chojnacki, Wrocław 1959, s. 565.

*Lipki); tu zobaczyć można pobożną ludność katolicką z Polski, a nawet lud prusko-mazurski przybywa tu tłumnie w celach pobożnych, chociaż wyznanie protestanckie dzieli go od współbraci*¹⁴.

Karol Górski stwierdza, że *wśród ewangelików polskich w Prusach Książęcych, na Mazurach kult maryjny nie ustawał, odbywali oni pielgrzymki do Świętej Lipki i tu słuchali przez siebie zamówionej mszy zwanej „mazurską”, podczas której na kolanach obchodzili ze świecami zapalonymi ołtarz wielki*¹⁵. Świadkiem takich pielgrzymek i mszy był dziennikarz i literat warmiński urodzony w Ornecie w rodzinie niemieckiej, E. Buchholz, który swoje obserwacje wkłada w usta Mazura wspominającego pielgrzymkę do Świętej Lipki. *...Z powiatu żądzborskiego niedaleko do Świętej Lipki. Znam tę miejscowość dobrze. Pielgrzymowałem z rodzicami i innymi ewangelikami we święto Piotra i Pawła do onego miejsca ulubionego. Śpiewaliśmy z naszego kancjonatu przed wielkim ołtarzem, trzymając świeczki w ręku i obchodziliśmy ołtarz. Jakież to rzewne wspomnienie. Po dziś dzień ewangelicy Mazurzy pielgrzymują do Świętej Lipki, chociaż nie tak licznie już dla ciągłych nagabywań i naśmiewań, z tych mniemanych zabobonów katolickich*¹⁶. Relacja ta pochodzi z 1911 roku, tj. roku wydania w Poznaniu pracy Buchholza „Gdzie prawda?” Przy wyżej wspomnianym passusie na marginesie egzemplarza znajdującego się w Bibliotece Seminarnej w Olsztynie znajduje się adnotacja sporządzona przez naszego etnografa warmińskiego, ks. Walentego Barczewskiego: *...to jest prawda, rano o godz. 5 msza św. dla nich*.

Wojciech Kętrzyński w okresie swojej młodości gimnazjalnej był również świadkiem naocznym takich pielgrzymek, gdyż wspomina, że w dniu święta Piotra i Pawła w gimnazjum ewangelickim w Rastemborku (Kętrzyn) nie było lekcji, a uczniowie półtorej mili szli do Świętej Lipki, gdzie całe mieszczaństwo – jak powiada – i wszyscy już byli od rana¹⁷.

Studium łask otrzymanych przez wiernych w Świętej Lipce potwierdza także istniejący kult – część u protestantów do Matki Boskiej Świętolipskiej. Początkowo w sanktuarium maryjnym w Świętej Lipce nie prowadzono żadnych adnotacji o otrzymanych łaskach. Dopiero biskup

warzyński Wacław Leszczyński zarządził, aby proboszczowie zebrali opisy łask otrzymanych przez poszczególnych wiernych. Zapewne Clagius z tych opisów korzystał, gdyż w swojej pracy je przytacza. Księga piąta tego dzieła w całości jest poświęcona opisom nadzwyczajnych łask, które miały miejsce do 1655 roku, z podaniem daty, nazwisk oraz okoliczności. Autor był tak dokładny, że przytoczył bardzo wiele uzdrowień także protestantów, których nie sposób tu odnotować, ale można je odnaleźć przy każdej grupie uzdrowień, jakie odnotowuje, kiedy mówi o katolikach¹⁸. Wykaz uzdrowień i łask nadzwyczajnych sporządzony przez Clagiusa – to już nie tylko obraz zdrowotności i chorób, geografii pielgrzymek i narodowości, ale także obraz ówczesnego współżycia ze sobą chrześcijan rozdzielonych – swoście pojętego ekumenizmu.

Ten nie podlegający dyskusji fakt przybywania protestanckich Mazurów do sanktuarium Świętolipskiej Pani dotychczas znajdował różne interpretacje, raczej rozmiągające się z obiektywną oceną. Wielu autorów, jak J. Grabowski, w postawie Mazurów przybywających do Świętej Lipki chciało widzieć nieugięty charakter Polaków związanych z Ojczyzną, którzy – nie znalazłszy mowy polskiej w zborach ewangelickich – wędrowali do Świętej Lipki¹⁹.

Opinia ta nie wytrzymuje krytyki, bo trzeba uwzględnić fakt, że Mazurzy protestanci przybywali do tego sanktuarium pruskiego i w czasach przed rozbiorami, kiedy język polski jeszcze rozbrzmiewał w zborach. Kaznodzieje protestanci, jak wyżej wspomniany Henneberg, w tym fakcie dopatrywali się uprawiania „zabobonu katolickiego” i usiłowali wyprowadzić swoich wiernych z błędu. Również opinia jakoby kult maryjny był „zabobonem katolickim” praktykowanym przez protestantów polskich na Mazurach jest uproszczeniem tego zjawiska, a nie jego wyjaśnieniem.

¹⁴ K. E. Sieniawski, *Biskupstwo warszawskie, jego założenie i rozwój na ziemi pruskiej z uwzględnieniem dziejów ludności i stosunków geograficznych ziem dawniej krzyżackich*, t. 1, Poznań 1878, s. 242; *Mazury i Warmia* ... dz. cyt., s. 471.

¹⁵ K. Górski, *Od religijności do mistyki*, cz. 1, Lublin 1962, s. 170.

¹⁶ W. Buchholz, *Gdzie prawda*, t. 1, Poznań 1911, s. 107.

¹⁷ W. Kętrzyński, *Szkice*, opracował A. Wakar, Olsztyn 1977, s. 116.

¹⁸ Clagius, dz. cyt., s. 621, 694.

¹⁹ *Mazowsze pruskie*, opracował J. Grabowski, Warszawa 1935, s. 30.

Z perspektywy czasu i rozwijającego się ducha ekumenizmu trzeba na ten fakt spojrzeć głębiej i rzetelniej. Przede wszystkim należy zauważyć w tym wydarzeniu wzajemną bliskość chrześcijan zamieszkujących Mazury i Warmię, mających zmysł „pewnej” jedności wiary nie zawsze określonej przez władze kościelne jako prawomyślna. Cześć protestantów na Mazurach do Matki Bożej jest wyrazem autentycznej wiary ludu Bożego Kościoła Marcina Lutra, który nie wykluczał czci do NMP i nie polecał wyrzucać Jej obrazów, figur i niektórych świąt maryjnych²⁰.

Na dowód tego można przytoczyć pieśni maryjne w śpiewnikach mazurskich przeznaczonych dla protestantów a wydawanych od 1738 roku aż do lat trzydziestych wieku XX. Trzeba zaznaczyć, że śpiewniki te miały zastosowanie do liturgii domowej ewangelików, nie zaś sprawowanej w zborach²¹. Nawet współcześnie w domach ewangelików na Mazurach są one w użyciu. Piszący ten artykuł korzystał z egzemplarza śpiewnika wydawanego w latach 1896, 1903, 1915, 1920 – używanego w Orzyszu i Dźwierzuchach na Mazurach²².

Kancjonały pruskie z tego okresu zawierały pieśni na następujące święta maryjne: na święto Oczyszczenia Panny Maryi (cztery); na Zwiastowanie Panny Maryi (trzy); na święto Nawiedzenia Panny Maryi (dwie). Wszystkie te pieśni osnute są w treści na przekazach biblijnych mówiących o tajemnicach życia NMP.

Na dzień Ofiarowania Pańskiego, czyli Oczyszczenia NMP, ewangelicy w Prusach czcili Matkę Boga m.in. śpiewając przy nabożeństwie domowym:

1. *Marya, Panienka czysta, Dziecię swoje, Chrysta,
w Kościele Panu stawiała, iak ustawa była;
i chętnie oddała, co dać miała,
aby Zakon czciła, i spełniła.*
2. *Ofiarę ofiarowała, iako zubożała,
dwoje małych gołąbiatek,
by darem zwierzątek Syna odkupiła się cieszyła,
że on świata Zbawcą, nieba Dawcą.*

Natomiast w uroczystość Zwiastowania Pańskiego protestanci Mazurzy w czasie liturgii domowej – po odczytaniu

Ewangelii św. Jana 1,14 – śpiewali na melodię „Z samego nieba” także następującą pieśń:

1. *Łaska wieczna, Bóg iedyny, zjawił się
nam w niey przedziwny, kiedy raczył
z nieba zstąpić a z nami się społem złączyć.*
2. *Chcąc, by był Zbawiciel ludzki, wcielił się
w żywot Panienki, z rządzenia Ducha Świętego,
dla wykupienia naszego.*
3. *Słowo Ciałem tu się stało, Panny czystej
nie zruszyło: iściec to nad rozum świecki,
bo to sprawił nad bieg ludzki.*
4. *Bo gdy Panna uwierzyła, moc Najwyższego
sprawiła, wejrzał Bog iey zníženie,
Duch Święty sprawił wcielenie.*

Przy czytaniu zaś Ewangelii św. Łk 1,26–38 protestanci śpiewali na melodię „Nam wolą, się rozestać”, pieśń ku czci Matki Bożej zaczynającą się od słów: „Nuż wszyscy Chrześcijanie!”, w dużej mierze nawiązującą do pieśni katolickiej „Archanioł Boży, Gabryjel”.

4. *Przyszedłszy Anioł ku niey, pięknie ią pozdrowił,
a poselstwo od Boga temi słowy sprawi,
Bądź pozdrowiona, Panno; iesteś łaski pełna:*
5. *Panna się temu wielce poselstwu zdziwiła:
bo takiego w uszy swe nigdy nie słyszała.
A Anioł rzekł, iż się to mocą Bożą stanie:
bo wszechmości iego nie iest zamierzenie.*
6. *Płod święty w twym żywocie będzie zwan Syn Boży,
na którego Bog Oyciec moc a cześć tę włoży:
Na tronie dawidowym by wiecznie królował,
lud usprawiedliwiając, z grzechu rozwiązywał
(...)*
9. *Tam Bogu ustąpiło prawo przyrodzone,
Pannie zostało panieństwo nienaruszone:*

²⁰ Kim jest w moim wyznaniu Matka Jezusa, „Więź”, nr 5/1981/, s. 11.

²¹ (J.) Pobłocki, *O śladach czci NMP wśród protestanckich Mazurów w Prusiech Książęcych*, W: *Księga Pamiątkowa Maryańska*, t. 2, cz. I, Lwów 1905, s. 260.

²² Nowo wydany *Kancjonał Pruski*, zawierający w sobie *Wybór Pieśni starych i nowych w ziemi Pruskiej i Brandenburskiej zwyczajnych*, Królewiec 1896.

*Bóstwo to tak zaczęło, bo nie ma początku;
tak Bog wziół na się ciało,
w tym dziwnym porządku,
(...)*

Natomiast w pieśni na święto Nawiedzenia NMP odnajdujemy już całą teologię Marcina Lutra o Matce Bożej:

1. *Spiwać będą is sobie sama, żem
Marya, zawsze czysta Panna,
od wieków przeyrzana, bym matką była Bożego
Syna.*
2. *Jestem matka, iestem też Panna, nad insze
niewiasty uszlachciona, łaską darowana, nad mnie
nie iest, ani nie będzie inna.*
3. *Jam porodziła Bożego Syna, przez tego
zgladzona ludzka wina: Bożom matką była, a
Panieństwam wiecznie nie straciła.*
4. *Wiarem prawą w Synu swoim miała, słowam
iego w swem sercu chowała, zawżdy go czciła,
iako prawego Bożego Syna.*
5. *Bo on P(an) Bog był, iam Bogiem nie była,
czcim iego sobie nie przywłaszczyla: On wszystkim
świat zbawił, a mię też on swą śmiercią
wybawił.*
6. *I terazem Bogiem nie została, anim też
Królestwa świata miała, iak mię ci zowią, którzy
mi pochlebiają swą mową.
(...)*

Godny podkreślenia jest fakt, że wyżej przytoczone pieśni z kancjonalu pruskiego – jak zaznacza Buchholz – śpiewali protestanczy Mazurzy zwyczajem pielgrzymów obchodząc dookoła z zapalonymi świecami ołtarz NMP w Świętej Lipce.

Wyżej przytoczone fragmenty pieśni ku czci Matki Bożej przeznaczone na poszczególne święta maryjne kompletnie ukazują naukę Kościoła ewangelickiego o NMP. Treść tej nauki zupełnie pokrywa się z nauką Marcina Lutra, który zgodnie z Pismem św. stwierdza, że Maryja była czystą, nieskalaną Dziewicą i stała się Matką Bożą

przez Ducha Świętego. Uważał też, że cześć nie może polegać na ubóstwieniu Maryi. To zaś szczególnie podkreśla piąta zwrotka pieśni protestanckiej na święto Nawiedzenia: *...iam Bogiem nie była, czcim iego sobie nie przywłaszczyla...* Dalej Luter naucza, że nie można stawiać Maryi ponad lub przed Chrystusem. Podkreśla to dobitnie ostatnia strofa wyżej wspomnianej pieśni z dnia Nawiedzenia, gdy mówi: *...Spiewajcie już ze mną ku czci iego, sławiąc przenajświętsze Imię iego, tak łaskę znajdziecie, potym z nim wiecznie w niebie będziecie.* Dlatego według Lutra cześć oddawana Maryi winna być na miarę ludzką, ale nie boską. Marya winna być – zdaniem jego – dla chrześcijan świetlanym przykładem prawdziwego posłuszeństwa i zaufania Bogu. Sam też zresztą wygłaszał kazania na święta maryjne: Oczyszczenia, Zwiastowania i Nawiedzenia, które nawet figurują także w kalendarzach liturgicznych Kościoła ewangelickiego dotychczas. Luter nie wyrzucił także z kościołów obrazów i figur przedstawiających Maryję lub świętych, zabronił jednak oddawania im czci boskiej.

Odnotowane tutaj fakty oddawania czci NMP przez protestantów polskich z Mazur (nawiedzanie sanktuarium Świętolipskiej Pani, uczestnictwo we Mszy „mazurskiej”, łaski przypisywane Jej wstawiennictwu, obchodzone święta, pieśni powstałe ku Jej czci i modlitwy zawarte w kancjonalach pruskich) mówią same za siebie. Należy w nich przede wszystkim odczytać nadspodziewanie głęboką cześć polskich protestantów na Mazurach do Najświętszej Maryi Panny. Powstaje pytanie, czy te akty można nazwać kultem, czy tylko czcią? Przy braku współczesnej teologii właściwego rozumienia słowa „kult” wydaje się, że sama rzeczywistość jest ważniejsza niż słowa.

Odnalezienie tylu aktów czci NMP u protestantów na Mazurach upoważnia do bardzo ostrożnego stwierdzenia, że wiara ludu Bożego Kościoła ewangelickiego w zakresie kultu maryjnego wykazuje wiele zadziwiających zbieżności z wiarą Kościoła katolickiego. Wydaje się, że wiara ludu Bożego obydwu Kościołów bliższa jest sobie niż ich instytucjonalna doktryna teologiczna. Natomiast ruch ekumeniczny dzisiaj może znaleźć wiele śmiałych inspiracji nawią-

zując do kultury duchowej i materialnej protestantów i katolików zamieszkujących niegdyś tereny Warmii i Mazur.

Wreszcie fakt wiązania czci NMP u protestantów polskich na Mazurach z sanktuarium maryjnym w Świętej Lipce uzasadnia rację przyznania Świętolipskiej Pani Krainy Mazur tytułu – Matki Jedności chrześcijan.

Sanctuaire de Notre Dame de Święta Lipka et le culte marial des protestants en Mazurie

Avant le partage définitif de la Pologne entre la Prusse, l'Autriche et la Russie, à la fin de XVIII siècle, le sanctuaire marial de Święta Lipka fut le second lieu de pèlerinage, après celui de Częstochowa. Déjà au XV siècle la figure miraculeuse de la Mère de Dieu attirait les pèlerins. A la fin de XVII siècle fut construite une église qui est comptée parmi les plus belles églises baroques de l'Europe de l'Est.

Les documents historiques attestent que non seulement les catholiques mais aussi les protestants y vénéraient la Vierge. La foi du peuple de Dieu de ces deux confessions surpasse la doctrine officielle des théologiens, et constitue une base œcuménique d'importance considérable. C'est sur cette base que la Souveraine de Mazurie pourrait être appelée à juste titre la mère de l'unité des chrétiens.



Przemysław Mroczkowski

Nowa wersja hołdu angielskiego poety dla Matki Bożej Jasnogórskiej

Do szerzej znanych utworów poetyckich pióra katolickiego twórcy zalicza się w Anglii Hilarego Belloc'a *Balladę do Matki Boskiej Częstochowskiej* (*Ballade to Our Lady of Częstochowa*) napisaną w r. 1917.

Belloc, podobnie jak jego najbliższy przyjaciel G.K. Chesterton, sympatyzował z Polakami i oprócz inspiracji religijnej kierował się zapewne tą sympatią poświęcając swój wiersz właśnie Jasnogórskiej Madonnie.

W Polsce bawił przejazdem w drodze do Rosji w r. 1913 oraz dłużej w piętnaście lat później, w r. 1928, gdy spełnił swój ślub odbycia pielgrzymki do Częstochowy. Wtedy to wręczył Ojcom Paulinom, którzy go gościli pod dachem jasnogórskiego klasztoru, dwie wersje swojego poematu. Wersja angielska, jak wspomniałem, była nieraz ogłaszana. Zwłaszcza cytuje się pierwszy wers trzeciej strofy nazywający Matkę Boską Wspomożycielką na wpół-pokonanych (*Help of the half-defeated*). Posłużył się tym cytatem m.in. w reportażach ze swojej wizyty w Polsce w r. 1955 Graham Greene.

Istnieją co najmniej dwa polskie przekłady tekstu angielskiego: pierwszy pióra Stanisława Helsztyńskiego, zawarty w zbiorze *Katolicycy poeci Anglii*, wydanym w r. 1939; drugi – Stanisława Balińskiego, ogłoszony niedawno w antologii pod redakcją Stefana Rożeja p.t. *Bogiem Sławiena Maryja* (Rzym 1981).

Tylko nielicznemu gronu anglistów znany był natomiast fakt istnienia wersji łacińskiej ballady, którą poeta zaimpro wizował, by ją pozostawić Ojcom Paulinom. Udało mi się uzyskać kserokopię tego interesującego rękopisu.

Jest to robocza parafraza, na ogół dość wierna w stosunku do tekstu angielskiego (choć jest kilka znamienych

odchyleń), pisana „szkolną” łacina. Biograf pisarza, Robert Speaight, który wiedział o istnieniu drugiej wersji, mówi wręcz o *dog-Latin* (*The Life of Hilaire Belloc*, 1957, s.463).

Oczywiście ocena takiego dziełka zależy od przyjętego standardu czy układu odniesienia. Na tle popisów wielu neolatynistów, zwłaszcza epoki humanizmu, rzecz nie zasługiwałaby nawet na chwilę uwagi. Z drugiej strony na tle dzisiejszego upadku znajomości łaciny możliwość posłużenia się nią tak „od ręki” w parę dziesiątków lat po opuszczeniu szkoły, u nie-filologa wprost zadziwia.

Ballada angielska reprezentuje klasyczny schemat średniowiecznej francuskiej z trzema strofami i przesłaniem, adresowanym do Księcia (którym był przewodniczący poetyckiego zebrania).

Belloc zastosował śmiały, frapujący pomysł podstawienia pod konwencjonalnego księcia „księcia tego świata”, tj. Szatana, któremu stawia przed oczy jego ostateczną ruinę. To pozostaje w parafrazie łacińskiej (choć dobór terminów jest zmieniony). Zacierają się natomiast wspomniane cechy formalne francuskiej ballady wraz z faktem, że w kształcie, jaki jej nadał Belloc brzmią echa ballady François Villona do Matki Bożej, pisanej na prośbę jego nieuczonej matki. Pod piórem głośnego francuskiego poety refren powtarza deklarację o wierności w wierze: *En cette foi je veuil vivre et mourir* (W tej wierze pragnę żyć i umrzeć).

Uzupełnieniem niniejszego komunikatu niech będzie tekst listu angielskiego poety pisanego przez niego przed wyjazdem z Polski z Poznania do o. Piusa Przeździeckiego, ówczesnego przeora klasztoru jasnogórskiego. W górnym lewym rogu listu o. Pius napisał odręcznie wyjaśniającą notatkę:

Hilary Belloc, publicysta angielski i były poseł do parlamentu odwiedził Jasną Górę dnia 17 września b.r. 1928 w towarzystwie inżyniera Anglika. Spełnił votum, by Jasną Górę odwiedzić. Był w kaplicy M. Bożej na mszy 8-tej, podczas której przyjął Komunię świętą. Napisał odę angielską na cześć M.B. Częstochowskiej, którą skreślił na pergaminie i w ramce oprawną sam zawiesił na ścianie w kaplicy M.B. pod oknem. Dla nas ją od ręki przetłumaczył na łacinę. Mieszkali ci panowie u nas w klasztorze pół dnia od 4-tej po południu

(sic) do 10-ej rano. List ten pisany z Poznania, w którym dziękuje za gościnność. O. Pius.

A oto treść listu Belloca, pisanego w języku francuskim: Poznań, 25 września 1928.

Księżę Przeorze i Wielebny Ojcie. W chwili opuszczenia Polski pragnę przekazać Ojcu całą moją wdzięczność za tak wielką, wyjątkową gościnność, którą był Ojciec dobry okazać memu przyjacielowi, kapitanowi Warre (częstemu towarzyszowi podróży pisarza) i mnie w czasie naszej wizyty w świętym mieście Częstochowie. Zawsze było moim pragnieniem i moją ambicją pomodlić się przed ołtarzem Matki Boskiej Częstochowskiej i ofiarować tam jako votum mój pergamin ku Jej czci. Dopełnienie tego jest dla mnie osiągnięciem pewnego celu (un but) mego życia.

Świadomość, że się to dokonało pod Ojca życzliwym okiem i w ramach spontanicznej i wspaniałomyślnie ofiarowanej mi gościny pod samym dachem Najświętszej Panny pozostanie dla mnie na zawsze niezatartym wspomnieniem.

Proszę przyjąć, Przewielebny Ojcie Przeorze, zapewnienie mojej wielkiej wdzięczności i najwyższego uszanowania

Hilaire Belloc

1a Hoc scripsi dum jam Alienus oppressit Poloniam i.e. 1917

I

- 1 Domina, Regina, Mysterium multiplex, vere regnans in pace coeli,
[quam in somno
- 2 olim Sancta Hil(d)a vidit et musicam sylvestrem audivit; me quoque
[recipies in
- 3 illa hora vestpertina, nubibus coelestis, quum oves in oviculo gregati
[sunt. Haec
- 4 est Fides Mea quam accipio et accipiam, et haec est illa Fides in qua
- 5 morire mihi propositum est

II

- 6 Terribiles et Fortes Undae Maris, Periculosae nantibus omnibus; litora
- 7 quoque deserta et umbra noctis circumdata, nec apparuit Portus. Sed
[Tu
- 8 mihi φάρος designabis et ego Te hymno nautico celebrabo.
- 9 Haec est Fides Mea quam accipio et accipiam, et haec est illa
- 10 in qua morire mihi propositum est.

III

- 11 *Adjuvatrix illorum qui paene debellati sunt; Capella*
 12 *Gladii: Turris Eburnea; Splendor remoia, suprema, coronata;*
 13 *Militis visio, et triumphalis mundo responsio. Tu,*
 14 *Auxiliatrix ultima, gloriam mihi*
 15 *reddas et Sortium vindicationem. Haec est Fides quam*
 16 *accipio et accipiam, et haec est illa Fides in qua*
 17 *morire mihi propositum est.*

ENVOI

- 18 *Princeps stuprorum, traditor et emptus, haec*
 19 *in mansione degradationis tuae scripta, annuntiant*
 20 *Fidem quam accipio et accipiam, et illam in*
 21 *qua morire mihi propositum est*

H. Belloc
27IX28.

1a Niejasne czemu ta data? Niewola trwała do końca XVIII w., a 1917 był rokiem poprzedzającym właśnie odzyskanie niepodległości.

2 *Sancta Hilda*, w rękopisie *Sta Hila*, ale tekst angielski upewnia o poprawnym odczytaniu.

3 *coelestis* – potknięcie gramatyczne; powinno być *coelestibus*.

4 *accipio et accipiam* – w rękopisie w trzech zwrotkach *ut accipiam*, co nie daje dobrego sensu, dopiero w przesłaniu można od biedy odczytać et.

6 *litora* – w rękopisie *littora*.

8 ~~adjuv~~ po grecku w oryginale (w rękopisie), ale nie w wersji angielskiej.

11 *Adjuvatrix* – w poprawnej łacinie istnieje forma *adiutrix*.

12 *Splendor remota* – przymiotniki powinny być w rodzaju męskim (*remotus etc.*) tu zapewne wpływ francuszczyzny, która była drugim językiem poety (*la splendeur*).

21 *morire tu* i w poprzednich refrenach błędnie zamiast *mori*.

Napisałem to, gdy już ucisk Obcego Polską owładnął, tj, w r. 1917

I

Pani, Królowo, Tyś Wieloraką Tajemnicą. Ty w Niebios pokoju prawdziwie panujesz: Ty, którą we śnie ongiś widziała św. Hilda, leśną słyszając muzykę; mnie także przyjmiesz o owej wieczornej godzinie pośród chmur niebieskich, gdy owce zbierają się w swej owczarni. Oto jest moja wiara, którą wyznaję i wyznawać będę, oto jest ta wiara, w której umrzeć zamierzam.

II

Straszne i potężne są morskie fale, groźne dla wszystkich, którzy przez nie płyną; brzegi morza opuszczone, wokół nich mrok nocy, nie widać przystani. Ale Ty mi wskażesz latarnię, a ja Twoją chwałę opiewać będę

żeglarskim hymnem. Oto jest moja wiara, którą wyznaję i wyznawać będę, oto ta, w której umrzeć zamierzam.

III

Wspomożycielko prawie pokonanych: Kaplico Miecza; Wieżo z kości słoniowej; Blasku jedyny, najwyższy, koroną zwieńczony: Wizjo Wojownika, Tyś triumfalną repliką daną światu: Ty, Ostatnia Obrono, zechcesz cześć mi zwrócić i nagrodzić los nieprzychylny. Oto jest wiara, którą wyznaję i wyznawać będę, oto jest ta wiara, w której umrzeć zamierzam.

PRZESŁANIE

Książę ohydy, zdrajco, tyś już sprzedany. To, com tu spisał w domu twego poniżenia głosi wiarę, którą wyznaję i wyznawać będę, tę wiarę, w której umrzeć zamierzam.

H. Belloc
171X28.



Jerzy Laskowski SJ

Zagubiona wartość – zaręczyny, narzeczeństwo

O jakości małżeństwa decydują, jak wykazały ostatnio prowadzone badania, nie tyle warunki mieszkaniowe czy ekonomiczne, ile osobowość współmałżonków. Czynniki, które kształtują osobowość młodego człowieka, oddziałują pośrednio na jakość małżeństwa. Ma to miejsce naturalnie długo przed okresem spotkania się młodych. Już w latach pięćdziesiątych Clifford Kirkpatrick zwrócił uwagę, że sukces w małżeństwie wyznacza klimat domu rodzinnego, relacje z rodzicami we wczesnym okresie dzieciństwa oraz czynniki związane z narzeczeństwem, a przede wszystkim jakość wyboru współpartnera¹. O wpływie okresu przed ślubem na małżeństwo dwojga ludzi przekonano się podczas badań panelowych przeprowadzonych wśród 130 par w Warszawie, w latach 1974–1979, od narzeczeństwa do piątego roku życia małżeńskiego². W badaniu tym wystąpiła istotna zależność między jakością małżeństwa a okresem przedślubnym w problemach: zaangażowanie uczuciowe, współżycie seksualne, długość „chodzenia ze sobą” i motyw wyboru współmałżonka. Zaangażowanie uczuciowe obojga małżonków jest warunkiem prawie koniecznym (90 proc. małżonków udanych przejawia obopólne zaangażowanie) do zaistnienia udanego małżeństwa³. Nie ma małżeństw udanych, w których przynajmniej jedna ze stron nie przejawiałaby zaangażowania emocjonalnego. W grupie mężczyzn prawdopodobieństwo zawarcia udanego małżeństwa jest trzykrotnie większe, kiedy pierwszą jego partnerką seksualną była żona, względnie przyszła żona, a nie inna kobieta. Związek ten jest wyraźny, istotny, a jego siła stosunkowo duża⁴. Opinia, w myśl której najlepsze małżeństwa pobierają się szybko, po krótkiej znajomości, nie znalazła potwierdzenia w przeprowadzonym badaniu. W grupie małżeństw, które „chodziły ze sobą” poniżej jednego roku (czasami 3–4 miesiące) jest najmniej

par udanych, natomiast najwięcej kryzysowych i po rozwodzie⁵. Osoby, które stworzyły małżeństwa udane kierowały się w znacznym stopniu motywami osobowościowymi i emocjonalno-osobowościowymi. W związkach kryzysowych i po rozwodzie ponad połowa małżonków (56,9%) decydowała się na ślub pod wpływem racji instrumentalno-konformistycznych i egoistyczno-urazowych⁶. Wypada nadmienić, że osoby kierujące się racjami egoistycznymi i urazowymi podejmowały najszybciej decyzję zawarcia małżeństwa.

Zależność między okresem przedślubnym i czasem po ślubie stwarza możliwość oddziaływania na jakość przyszłego małżeństwa przed zawarciem ślubu. Nie bez znaczenia dla losów przyszłego małżeństwa jest właściwie przeżyty okres dojrzewania psycho-fizjologicznego, rozwój wrażliwości na dobro, wierność okazywana ludziom i wyznawanym zasadom, zdyscyplinowanie, odpowiednio rozwinięte uzdolnienia niezbędne do nawiązywania trwałych kontaktów z innymi w oparciu o świat wartości moralnych, więź z wartościami, które ożywiają duszę człowieka. Decydującą rolę spełnia właściwy wybór współmałżonka, na który może mieć wpływ świadomość narastającej więzi podczas wystarczająco długiego okresu wspólnej znajomości. (Nie jest dobra ani zbyt krótka, ani zbyt długa znajomość.)

Małżeństwo „na próbę” i „chodzenie ze sobą”

Troska o właściwe przygotowanie się do małżeństwa składania niektórych do opowiadania się za wprowadzeniem małżeństwa „na próbę”. Czas przed ślubem – podkreślają to mocno – różni się w sposób zasadniczy od okresu po ślubie. W pierwszym okresie wspólnego przebywania doświadcza się przeważnie uczucia radości, czas wolny spędza się w warunkach rekreacyjnych, nie odczuwa się wspólnych, obciąż-

¹ C. Kirpartick, *The Family as process and institution*, New York 1955, 336–366.

² Jerzy Laskowski, *Prawne zabezpieczenie małżeństwa*, Warszawa 1982, 40–46. (Maszynopis pracy znajduje się w archiwum ATK.).

³ Tamże, s. 230, tabl. 68.

⁴ Tamże, s. 225, tabl. 65.

⁵ Tamże, s. 222, tabl. 63.

⁶ Tamże, s. 224, tabl. 64.

zajających psychicznie obowiązków. W drugim okresie, po ślubie, sytuacja ulega radykalnej zmianie, szczególnie po urodzeniu się dziecka. Poważne obowiązki nakazują zwracać uwagę na przymioty, do których wcześniej nie przywiązywano we wzajemnych relacjach większego znaczenia. Zaczyna się cenić pracowitość, gospodarność, zdolność logicznego i dojrzałego myślenia, przewidywanie skutków podejmowanych decyzji i zachowań, uczciwość oraz wierność. Obciążenie psychiczne wywołane obowiązkami zawodowymi i rodzinnymi przyczynia się do reagowania nieproporcjonalnego do bodźców zewnętrznych, które utrudnia wzajemne współżycie. Najbardziej dokucza niezrozumienie i powiązany z nim brak otwartości na współmałżonka, koncentrowanie się na sobie, zaborczość psychiczna przejawiająca się w pragnieniu posiadania drugiego człowieka wyłącznie dla siebie, brak samokrytycyzmu, uparte obstawanie przy własnym zdaniu, brak konsekwencji w postępowaniu. Zwolennicy małżeństw „na próbę” są zdania, że życie w warunkach małżeńskich umożliwia doświadczenie doniosłości wzajemnego zrozumienia, pozwala przekonać się o zdolności dochodzenia do porozumienia w sytuacji życia małżeńskiego, stwarza okazję lepszego poznania współpartnera, sprzyja wyeliminowaniu pomyłek, rozczarowań i oddaje usługi na rzecz wzmocnienia zawieranego związku.

Przytoczone racje nie wydają się być zbyt przekonywające. Wielu młodych poznało znaczenie wzajemnego zrozumienia w okresie dojrzewania, kiedy nie potrafili nawiązać kontaktu z matką, ojcem i przeżywali z tego powodu stan osamotnienia, rozdrażnienie, reagowali agresywnie. Bolesne doświadczenia tamtych dni są wystarczające, by przywiązywać dużą wagę do porozumienia się z przyszłym współmałżonkiem. Słusznie ceni się wzajemne poznanie. Jednak świadomość życia „na próbę” może wpływać mobilizując na zachowanie się osoby, której mocno zależy na zawarciu małżeństwa, co raczej utrudnia poznanie się. Uzalednianie zawarcia małżeństwa od wyniku wspólnego życia „na próbę” może także świadczyć o braku miłości i zaufania do współpartnera, bez czego nie można stworzyć prawdziwej wspólnoty małżeńskiej. W małżeństwach „na próbę”

istnieje niebezpieczeństwo instrumentalnego, egoistycznego podejścia do drugiej osoby. Czy można po latach wspólnego życia porzucić partnera bez wywoływania w nim uczucia krzywdy? Co zrobić z dzieckiem poczętym czy nawet urodzonym ze związku, którego okres próbny wypadnie negatywnie? W rozważaniach na temat małżeństw „na próbę” nie uwzględnia się wymiaru moralnego. Podejmowane próby są pewną formą eksperymentu dokonywaną na drugim człowieku. Niemoralne jest „eksperymentowanie” na osobach, których *godność* – jak z naciskiem podkreśla papież Jan Paweł II – *wymaga, aby były zawsze i wyłącznie celem miłości bez jakichkolwiek ograniczeń czasu czy innych okoliczności*⁷. W tego rodzaju przypadkach nie dba się o rozwój duchowy, nie liczy się z nauką Chrystusa i Kościoła, nie docenia się zwycięstw odnoszonych nad sobą w imię wierności wyznawanym ideałom, w imię wierności przykazaniom i samemu Bogu.

W życiu małżeńskim ceni się szacunek i zaufanie. Nie zwraca się jednak dostatecznej uwagi na odkrywanie metafizycznego wymiaru człowieka, podstawy rzeczywistej godności, bez której trudno jest darzyć pełnym szacunkiem drugą osobę. Zapomina się, że zaufanie zdobywa się poprzez postępowanie zgodne z uznawanymi normami, zasadami. Zachowanie niezgodne z przyjętym systemem wartości osłabia zaufanie i utrudnia okazywanie szacunku.

Pozytywny wynik okresu próbnego nie stanowi gwarancji małżeństwa udanego. W Stanach Zjednoczonych praktykuje się małżeństwo „na próbę”⁸, mimo to tu właśnie notuje się najwyższe wskaźniki rozpadu małżeństw. Można przecież poznać cechy charakteru współmałżonka, decydujące dzisiaj o trwałości małżeństwa, bez realizowania modelu małżeństwa „na próbę”. Stanowisko Kościoła katolickiego

⁷ Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska „Familiaris consortio”*, n. 80 (w:) „Chrześcijaнин w świecie” 105 (1982), 120.

⁸ E. Macklin z uniwersytetu Cornella, na podstawie badania przeprowadzonego w 1974 r. utrzymuje, że jeden na trzech studentów college’ów amerykańskich żyje w trwałym lub przejściowym związku. 70% studentów przed ukończeniem studiów wyższych żyło przynajmniej w jednym takim związku. Ostatnio opublikowana ankieta Ropera ujawniła, że 75% społeczeństwa aprobuje współżycie przedmałżeńskie, połączone ze wspólnym mieszkaniem, które uznaje się za pewnego rodzaju małżeństwo na próbę. (Por., Kathleen Newland, *Kobieta w świecie współczesnym*, PWE, Warszawa 1982, 22B).

w tej sprawie jest jasne. Kościół opowiada się za odpowiedzialnym zawieraniem małżeństw i jest zdecydowanie przeciwny podejmowaniu wspólnego życia „na próbę”⁹.

Odmienneą formą przygotowania do małżeństwa, dość powszechnie praktykowaną w naszym społeczeństwie, jest „chodzenie ze sobą”. Obyczaj „chodzenia ze sobą” polega zazwyczaj na luźnym, niezobowiązującym spotykaniu się i wspólnym spędzaniu czasu wolnego. Można chodzić równocześnie z kilkoma osobami. Niekiedy „chodzenie ze sobą” łączy się ze swobodą seksualną, co uzasadnia się koniecznością doboru seksualnego i stwarzaniem podstaw pod trwały, wewnętrznie spójny związek małżeński. Młodzi, ulegając mitologii miłości erotycznej, nie zdają sobie sprawy, że związki oparte wyłącznie na wartościach seksualnych nie są trwałe. Nie brak jednak par, które „chodzenie ze sobą” traktują poważnie, odpowiedzialnie i wyłącznie. Ale i w tego rodzaju przypadkach wzajemny kontakt ma charakter bardziej lub mniej doraźny, a przede wszystkim niezobowiązujący.

Jeśli okresowi „chodzenia ze sobą” towarzyszy beztroskie podejście do życia, nastawienie na zabawę i rozrywkę, wówczas brak poczucia wyłączności, a przede wszystkim brak trwałych wzajemnych zobowiązań, podjętych chociażby w ramach uroczyste zawartej umowy, nie sprzyja dojrzwemu emocjonalno-psychicznemu, utrudnia poznanie cech charakteru współpartnera i poważne przygotowanie się do małżeństwa sakramentalnego. Można spotkać pary, które po latach „chodzenia ze sobą” nie czują się związane, nie znajdują głębszego upodobania w sobie, są niepewne siebie, schodzą i rozchodzą się, czasami zdradzają się i mimo to decydują się zawrzeć małżeństwo. Nie zdają sobie sprawy, że losy małżeństwa zależą w dużym stopniu od trafności wyboru współmałżonka. Brak zdolności do stworzenia emocjonalnej i osobowej intymności ze współmałżonkiem¹⁰ oraz nie rozwinięte dyspozycje psychiczne niezbędne do trwałego i harmonijnego współżycia z drugą osobą, uniemożliwiają stworzenie wewnętrznie spójnego, trwałego małżeństwa. Samo niewłaściwe podejście do siebie w okresie przed ślubem, a szczególnie brak szczerości i uczciwości, odbija się bardzo niekorzystnie wcześniej lub

później na życiu małżeńskim. Młodzi cenią sobie samodzielność, autonomię w wyborze współmałżonka, ale nie mają doświadczenia życiowego, nie zawsze przywiązują wagę do cech charakteru, bez których nie można stworzyć wspólnoty osobowej, opartej na miłości, nie potrafią wnioskować z wydarzeń, jakich są aktorami i dlatego często pochopnie podejmują decyzję wspólnego życia. W decyzji niedojrzałej, podjętej pod wpływem racji egoistycznej czy urazowej, dochodzi po ślubie stosunkowo szybko do nieporozumień, wieloletnich kryzysów, a nawet tragedii rodzinnych.

Młodzi przed ślubem są chłonni, wrażliwi, otwarci. Tego rodzaju nastawienie psychiczne ułatwia ożywienie w nich ducha, wzmocnienie podstaw wspólnej więzi psychicznej i duchowej, i skłania do wyzwolenia energii na rzecz rozwoju, dzięki której w małżeństwie stawać się będą jednym ciałem i jedną duszą. Zastrzeżenia, jakie wyzwała koncepcja małżeństw „na próbę” i niedoskonałość obyczaju „chodzenia ze sobą”, wymagają wypracowania nowej, dostosowanej do aktualnych potrzeb, formy przygotowania do życia w małżeństwie i rodzinie. Wydaje się, że najbardziej właściwą formą mogą stać się uroczyste zaręczyny, zawierane po pewnym okresie znajomości i następujący po nich okres narzeczeństwa. Pomysł zaręczyn i narzeczeństwa nie jest oryginalny, był praktykowany w starożytnym Rzymie a także w naszym kraju przez wiele pokoleń.

Zaręczyny w prawie rzymskim i w prawie z 1836 r.

Pojęcie małżeństwa w prawie rzymskim różni się od małżeństwa w prawie kanonicznym. O istnieniu małżeństwa w prawie rzymskim decydowała *affectio maritalis*, która przejawiała się w usilnym pragnieniu mężczyzny i kobiety wspólnego życia jako mąż i żona. *Affectio maritalis* odgrywała kluczową rolę zarówno w powstaniu jak i trwaniu małżeństwa. Zanik woli wspólnego życia jako męża i żony powodował rozpad małżeństwa i sprawiał, że strony, o ile nie rozchodziły się, żyły ze sobą w konkubinacie. W prawie

* Jan Paweł II, dz.cyt., n. 80-81.

¹⁰ Erik Erikson zwraca uwagę na uzdolnienia psychiczne niezbędne do stworzenia uczuciowej i osobowej intymności ze współmałżonkiem. Por. E. Erikson, *Identity, Youth and Crisis*, New York 1968, 135-136.

zaś kanonicznym wymaga się do zawarcia małżeństwa wyrażenia zgody. Jeśli zgoda nowożeńców była wyrażona w sposób ważny i została dopełniona pożyciem małżeńskim, dochodzi do zawarcia trwałego małżeństwa, które istnieje nawet w przypadku zaniku woli dalszego wspólnego życia.

Z małżeństwem w prawie rzymskim wiązano dwa akty prawne: *manus* oraz zaręczyny. Akt prawny *manus* polegał na włączeniu żony do rodziny agnacyjnej męża, zakładał wyjście spod władzy własnego ojca i wejście pod władzę męża¹¹. Cóрка, która otrzymywała posag i przechodziła pod władzę męża, traciła możliwość dziedziczenia majątku po ojcu. Natomiast zaręczyny były aktem prawnym poprzedzającym małżeństwo, polegały na złożeniu przyrzeczenia zawarcia małżeństwa. Stronami zawieranego przyrzeczenia zazwyczaj byli: ojciec narzeczonej i ojciec narzeczonego względnie sam narzeczoną, o ile został wcześniej emancypowany. Znaczenie zaręczyn ulegało zmianie w ciągu wieków. Inną wartość miały zaręczyny w prawie rzymskim najdawniejszym, inną w prawie klasycznym, a jeszcze inną w prawie poklasycznym.

W najdawniejszym prawie rzymskim przywiązywano dużą wagę do zaręczyn, upatrywano w nich niezbędny warunek małżeństwa. Umowa zaręczynowa miała charakter alternatywny, zobowiązywała albo do zawarcia małżeństwa, albo do zapłacenia z góry ustalonej stawki pieniężnej¹². Cechą charakterystyczną zaręczyn była „zaskarżalność”. W przypadku, kiedy nie doszło do zawarcia małżeństwa można było wnieść dochodzenie przeciwko osobie, która nie wywiązała się ze zobowiązania. Przedmiotem roszczenia procesowego nie było dochodzenie podjęte na rzecz zawarcia małżeństwa, ale wyegzekwowanie ustalonej sumy pieniężnej¹³.

W prawie klasycznym, kiedy zaręczyny utraciły „zaskarżalność”¹⁴, zmalało do minimum ich znaczenie prawne¹⁵, stały się one raczej aktem obyczajowo-społecznym, niż prawnym, przestały być wymagane do zawarcia małżeństwa. Natomiast w prawie poklasycznym nabrały zaręczyny większego znaczenia. Pod wpływem działalności Ojców Kościoła, którzy podkreślali nierozzerwalność i świętość małżeństwa, zwracano uwagę na bardziej troskliwe przygo-

townie się do małżeństwa i łączono je z zaręczynami oraz odpowiednio przeżytym czasem narzeczeństwa. W prawie poklasycznym, przy pomocy sankcji ekonomicznych ograniczono również swobodę zrywania danego przyrzeczenia zawarcia małżeństwa. Z okazji zaręczyn domagano się od narzeczonego zadatku (tzw. *arra sponsalicia*), który przypadał kobiecie, jeśli mężczyzna nie dochował złożonego przyrzeczenia. W przypadku, kiedy doszło do zerwania zaręczyn z winy kobiety, musiała zwrócić mężczyźnie zadatek w poczwórnej wysokości¹⁶. Przy pomocy sankcji ekonomicznych starano się wzmocnić wartość złożonego przyrzeczenia. Wypada nadmienić, że w prawie justyniańskim zaręczyny zobowiązywały do zachowania wierności. Niedotrzymanie wierności określano mianem cudzołóstwa¹⁷, które usprawiedliwiała zerwanie zaręczyn.

Im bardziej pierwotny był system prawny, tym zaręczyny miały większe znaczenie prawne. W okresie poklasycznym zaręczyny nabierają wyjątkowego znaczenia moralnego. We wszystkich okresach prawa rzymskiego zobowiązanie zawarcia małżeństwa nie miało ściśle określonej formy i było powiązane ze sprawami majątkowymi.

Prawo z 1836 roku, którego przepisy obowiązywały również znaczną część społeczeństwa polskiego, zna także instytucję zaręczyn¹⁸. Zaręczyny określa się tutaj jako umowę prywatną, dwustronną¹⁹, w ramach której obie zainteresowane strony zobowiązują się współdziałać na rzecz zawarcia małżeństwa. Ważna umowa zaręczynowa, czyli taka, w której nie występują przeszkody uniemożliwiające zawarcie związku małżeńskiego²⁰, ma wymiar moralno-prawny. Od momentu zaręczyn obie strony zawiązują ze sobą nowy typ wzajemnych relacji międzyludzkich, dochodzi w nich do

¹¹ K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, Warszawa 1976, 235.

¹² H. Kupiszewski, *Stosunki majątkowe między narzeczonymi w prawie rzymskim klasycznym*, „Prawo Kanoniczne” 20 (1977), nr 3–4, 26.

¹³ Tamże, 264.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ K. Kolańczyk, dz.cyt., 229.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Karol Lutostański, *Zaręczyny w prawie małżeńskim z roku 1836*, Warszawa 1907.

¹⁹ K. Lutostański, dz.cyt., 142.

²⁰ Tamże, 165.

głosu czynnik moralny i prawny. Aspekt moralny zaręczyn przejawia się w zobowiązaniu do okazywania sobie szacunku i wierności²¹. Natomiast aspekt prawny zaręczyn uzewnętrznia się przede wszystkim w przypadku ich zerwania²².

Nieusprawiedliwione zerwanie zaręczyn stwarza możliwość wystąpienia na drogę sądową i domagania się odszkodowania strat materialnych, poniesionych z tytułu zaręczyn²³. Natomiast usprawiedliwione zerwanie nie stwarza takiej możliwości. Do racji bezpośrednio usprawiedliwiających zerwanie zaręczyn prawodawca zalicza: „Poważne obelgi wymierzone przez stronę przeciwną; rozwiązłe lub występne życie strony przeciwnej; brak okazywania należytego uszanowania rodzicom drugiej strony; podstępne wyłudzenie danego słowa”²⁴. Treść wymienionego przepisu wskazuje, że prawodawca uznaje za usprawiedliwione zerwanie zaręczyn w przypadku pojawienia się nie ujawnionych wcześniej wad moralnych, które świadczą o słabości charakteru. Ogólnie przyjmuje się, że racje, które skłaniają do przeprowadzenia separacji między małżonkami, są wystarczające, by w sposób usprawiedliwiony zerwać zaręczyny. Do grupy takich przyczyn zalicza się przede wszystkim stosunek seksualny z trzecią osobą, czyli niewierność²⁵. Przrzeczenie zawarcia małżeństwa nie ma ściśle określonej formy²⁶. W momencie ślubu umowa zaręczynowa traci moc zobowiązaniową²⁷.

Zaręczyny dzisiaj

Przeobrażenie się grupy małżeńsko-rodzinnej z jednostki o znaczeniu produkcyjnym we wspólnotę życia i miłości podkreśla w udanym małżeństwie współczesnym znaczenie cech charakteru i zdrowej, dojrzałej osobowości współmałżonków. Wydaje się, że nowa sytuacja życia małżeńskiego nie wymaga, by zaręczyny miały obecnie charakter prawny. Niekorzystne byłoby łączenie ich w jakikolwiek sposób z wartościami materialnymi (z sankcjami ekonomicznymi, z posagiem), ponieważ mogłoby się odbić negatywnie na motywacji wyboru. Aktualnie zaręczyny spełnią swoje społeczne zadanie, jeśli staną się przede wszystkim zobowiązaniem moralnym. Zobowiązanie moralne potrafi zmobilizować psychikę, skłonić do wysiłku, wyzwolić poczucie

odpowiedzialności i pozwala również poznać lepiej cechy charakteru współpartnera.

Udane małżeństwo zakłada wzajemne upodobanie ze względu na posiadane wartości zewnętrzne i wewnętrzne, które powstaje podczas okresu poznawania się. A proces poznawania się jest na ogół złożony i długotrwały. Podjęcie decyzji zaręczenia się jest już znakiem pewnego stopnia zbliżenia i nawiązania ze sobą kontaktu. Nie jest to wprowadzie jeszcze stopień wystarczający, ale zaręczyny stwarzają możliwość głębszego odkrywania siebie i poznania niezwykle ważnych w życiu małżeńskim cech charakteru: wierności przyrzeczeniom, lojalności, odpowiedzialności ...

Sugestia wprowadzenia obecnie zwyczaju zaręczyn, ze względu na skojarzenia z jego archaiczną obyczajowością związaną z instytucją narzeczeństwa, przynajmniej w niektórych jej aspektach, może wywoływać negatywne emocje u pewnych osób. U samych młodych par, w okresie przed ślubem, pomysł reaktywowania zaręczyn i narzeczeństwa wzbudza zróżnicowane reakcje. Jedni odrzucają go zdecydowanie, ponieważ nie dostrzegają jego wartości. Inni, chociaż nie uważają, by miał on odegrać ważną rolę w ich życiu, są skłonni opowiedzieć się za zaręczynami ze względu na rodziców, którzy przywiązują do nich znaczenie. Jeszcze inni opowiadają się wyraźnie za zaręczynami i narzeczeństwem, ale w nowej treści i oprawie, dostosowanej do współczesnych potrzeb. Przeciwnicy zaręczyn najczęściej podkreślają, że są sobie dostatecznie oddani, dlatego uznają je za zbędne. Osoby szczerze sobie oddane, które są przeciwne zaręczynom i narzeczeństwu, przywiązują dużą wagę do wzajemnego kontaktu emocjonalnego, psychicznego, intelektualnego, a niekiedy również duchowego, ale nie widzą w zaręczynach i narzeczeństwie wartości, która byłaby zdolna wzbogacić ich wspólną więź.

²¹ Tamże, 131.

²² Prawny wymiar zaręczyn stwarza osobie poszkodowanej możliwość ubiegania się o rekompensatę strat poniesionych w wyniku nieusprawiedliwionego zerwania zaręczyn. (Por., K. Lutostański, dz.cyt., 85). W zaręczynach prawny obowiązek wynagrodzenia wypływa z niedotrzymania umowy. Istnieje odpowiedzialność z tytułu niedotrzymania umowy. Tamże 94.

²³ Tamże, 85.

²⁴ Tamże, 242 art., 97.

²⁵ Tamże, 197.

²⁶ Tamże, 163.

²⁷ Tamże, 175.

Małżeństwo interpersonalne wymaga zaangażowania całej osoby, intelektu i woli. Przedmiotem aktywności intelektualnej jest poznanie, wiedza, a przedmiotem działania woli jest dobro. Życie w autentycznej wspólnotcie miłości wymaga wiedzy i ukierunkowania na dobro. Miłość różni się od wiedzy, ale jest z nią ściśle zespolona. Cenna jest wiedza o istocie małżeństwa, jego naturze, przymiotach, o wielozmiennowych uwarunkowaniach udanego małżeństwa interpersonalnego. Doniosłą rolę odgrywa we wspólnym życiu małżeńsko-rodzinnym podobna hierarchia wartości oraz dostateczna znajomość siebie.

Dobro potrafi zmobilizować psychikę człowieka do działania, skłonić do wzmocnienia postaw pozytywnych, osłabienia nastawień negatywnych i dokonania polaryzacji postaw ambiwalentnych. Podobne widzenie i przeżywanie dobra angażuje wolę różnych osób w jednakowym kierunku, potrafi zbliżyć ludzi do siebie i wzmocnić w nich poczucie podmiotowości. Młodzi przejawiają znaczną chłonność intelektualną i wrażliwość na dobro. Predyspozycje te uzdalniają narzeczonych do przejęcia pogłębionej wizji małżeństwa i potrafią ich zmobilizować do wysiłku na rzecz postępowania zgodnego z uznawanym dobrem.

Uroczyste zaręczyny i następujący po nich okres narzeczeństwa mogą stać się doniosłym, niezapomnianym doświadczeniem, które będzie się wspominało po latach i czerpało z niego natchnienie, oparcie oraz siłę na wspólnej drodze życia małżeńskiego. Zaręczyny i narzeczeństwo mogą stać się faktycznie cennym doświadczeniem, ale pod warunkiem wielokodusznego zaangażowania umysłu i woli ze strony obu współpartnerów. Zaangażowanie całej osoby jest niezbędne do pogłębienia miłości i wizji małżeństwa, do pełniejszego otwierania się na siebie i na Boga, do tworzenia podstaw więzi osobowej i wspólnoty duchowej.

Młodzi zaręczając się zdobywają nie tylko nowy status, stają się narzeczonymi, ale uzyskują również sposobność głębszego poznania swoich poglądów, cech charakteru. Bez wystarczającej znajomości siebie trudno jest w pełni się zrozumieć i harmonijnie współpracować. Nowa okazja poznania jawi się w sytuacji, kiedy narzeczeni, przy sposobności zaręczyn zobowiązują się piełgnować i rozwijać wzajemną

miłość – istotną wartość życia małżeńskiego – oraz wierność i czystość, które są ściśle powiązane z miłością. Zawarte zobowiązanie może zmobilizować młodych do jego wcielenia w życie codzienne. Realizowanie podjętego zobowiązania potrafi ujawnić znaczenie, jakie nadaje się słowu „miłość”, potrafi skłonić do podjęcia dodatkowego dialogu na rzecz wyjaśniania własnych poglądów, może przyczynić się do ujawniania szeregu predyspozycji psychicznych.

Urzeczywistnianie podjętego zobowiązania zakłada poprawną i jednakową wizję miłości. Zdobycie jej nie jest zawsze sprawą łatwą, ponieważ miłość jest pojęciem wieloznacznym. Chrześcijanin poznaje tajemnicę miłości, jej naturę i przymioty, w oparciu o Słowo Boże. Pismo św. ukazuje małżeństwo i rodzinę jako wspólnotę miłości (por. Jer 33,31–34a; Ef 5,22–33).

Narzeczeństwo jest okresem niepowtarzalnym, stwarza możliwość odkrycia wartości, na które w życiu codziennym nie zwraca się większej uwagi, ukazuje piękno i wielkość powołania do miłości. Katechizacja przedślubna zakłada wcześniejszą formację z okresu dzieciństwa i młodości i na niej się opiera.

Forma zaręczyn ma znaczenie drugorzędne w stosunku do jej treści. Bogata forma bez treści nie inspiruje, jest pusta, nużąca. Natomiast forma prosta o bogatej treści potrafi przemówić, zainspirować, skłonić do wysiłku, do działania. Aktualnie forma zaręczyn, podobnie jak w przeszłości, powinna mieć charakter dowolny. Dowolność formy umożliwia dostosowywanie jej do zmieniających się warunków zewnętrznych i wypracowywanie kształtu najbardziej odpowiedniego. Dowolność formy nie wyklucza pewnych sugestii, które mogą przyczynić się do lepszego przeżycia narzeczeństwa. Wydaje się, że zaręczyny nabiorą pełniejszego znaczenia, jeśli odbywać się będą w obecności rodziców, o ile ustali się przy okazji termin ślubu i młodzi prywatnie zobowiążą się do doskonalenia we wzajemnej miłości.

Akt zaręczyn stanowi wzajemne zobowiązanie, które może uzyskać specjalną wymowę, jeśli odbywa się w obecności rodziców. Uroczyste zaręczynowe spotkanie młodej pary i jej rodziców jest znakiem zgody na planowane małżeństwo. Obecnie akceptacja rodziców nie ma większego

znaczenia, ponieważ młodzi pobierają się także bez zgody rodziców, ale ich aprobata i wynikająca z niej szczególna atmosfera, ułatwia pełniejsze wejście w rodzinę współpartnera i lepsze poznanie jego przymiotów, które odgrywają doniosłą rolę w więzi interpersonalnej. Tego rodzaju zaręczyny zbliżają do siebie także członków dwóch rodzin i wnoszą nowe treści w życie młodej pary.

Termin ślubu ustalony z okazji zaręczyn nie powinien być ani zbyt krótki, ani za bardzo odległy. Różne osoby sugerują, że narzeczeństwo winno trwać w granicach od pół roku do roku. Przedślubna realizacja zawartego przyrzeczenia służy wzmocnieniu podstaw małżeństwa interpersonalnego, pomaga w nawiązywaniu głębszego kontaktu, sprzyja przygotowaniu się do odpowiedzialnego złożenia przysięgi małżeńskiej w dniu ślubu. Przyczyną wielu cierpień w małżeństwie jest swoista „samotność we dwoje“, która wynika z powierzchowności wzajemnych kontaktów, z nieumiejętności przezwyciężania konfliktów, z braku głębszej wspólnoty duchowej. Wkład przed ślubem na rzecz miłości i głębokiej przyjaźni jest pozytywnym wkładem na rzecz udanego życia małżeńskiego.

Przyrzeczenie zawarcia małżeństwa nie oznacza zobowiązania się do poślubienia współpartnera za wszelką cenę. Młodzi mogą, a niekiedy powinni się rozejść. Osoba, z której winy nie dochodzi do zawarcia małżeństwa, ma obowiązek naprawienia szkód materialnych, jakie poniósł współpartner.

W głębszym przeżywaniu okresu narzeczeństwa młodzi nie są zdani wyłącznie na własne siły. Kościół przychodzi im z pomocą poprzez katechizację przedmałżeńską i przedślubną. Skuteczność tej katechizacji wymaga dobrej woli ze strony narzeczonych. Natomiast od duszpasterzy żąda takiego jej zorganizowania, by odpowiadała rzeczywistym potrzebom narzeczonych i sprzyjała osiąganiu celów, jakie stawia przed nią Kościół.

Les fiançailles la valeur perdue

Il y a une dépendance entre la qualité du mariage et les fiançailles. On peut, par conséquent, envisager la préparation à la vie conjugale avant le mariage. La conception du mariage

d'essai suscite de grandes réticences. La meilleure préparation au mariage semblent être les fiançailles vécues sous une forme renouvelée et avec le contenu adapté aux besoins actuels.

La Civiltà Cattolica

6.11.1982 (artykuł redakcyjny)

Przywrócenie wartości jako odpowiedź na dzisiejszy nihilizm

Czy są tendencje nihilistyczne w aktualnym społeczeństwie zachodnim? Jeśli pod terminem *nihilizm* rozumie się negację i odrzucenie *wartości* – przede wszystkim wartości religijnych i moralnych, ale także wartości społecznych i ludzkich, w pierwszym rzędzie wartości życia – odpowiedź, niestety, jest w znacznym stopniu pozytywna. Wszak występują w dzisiejszym społeczeństwie Zachodu zjawiska, które noszą, bez cienia wątpliwości, znamię nihilizmu.

Co się tyczy wartości religijnych, tendencja do ich negacji i odrzucenia rośnie w miarę rozszerzania się ateizmu, obojętności religijnej i sekularyzacji albo ściślej sekularyzmu i laicyzmu. Oczywiście takie zjawiska mają tendencje do występowania w masie – tym bardziej, że przestrzeń tego co religijne zacieśnia się stając się faktem mniejszości, jeśli nawet polepsza się religijna jakość wierzących.

Jeszcze bardziej niż na polu religijnym rozprzestrzeniają się tendencje nihilistyczne na polu etycznym. Negacja i odrzucenie wartości moralnych, tzw. tradycyjnych, szerzą się w sposób zdumiewający i docierają do wszystkich warstw ludności, przede wszystkim do młodych. Wyrazem nihilizmu etycznego jest negacja i odrzucenie wszelkiej normy moralnej o charakterze absolutnym i obiektywnym: „dobro” i „zło” jako obiektywne kategorie moralne już nie mają sensu a absolutne i obiektywne prawo moralne odbiera się jako groźbę i niebezpieczeństwo dla wolności i podmiotowości człowieka, które są jedynymi absolutami. Mówi się więc, że nie ma prawa moralnego absolutnego i obiektywnego. Gdyby ono istniało, człowiek nie byłby wolny, ale podobny czemuś (Prawu) albo Komuś (Bogu, Państwu, Społeczeństwu) zewnętrznemu w stosunku do podmiotu.

Innymi słowami, wyrazem nihilizmu etycznego jest aktualna swoboda, dzięki której każdy jest panem siebie,

w pierwszym rzędzie swojego ciała, i w sposób wolny może działać według własnego uznania, nie mając obowiązku zdawania sprawy ze swojego działania wyższej instancji, jaką mógłby być Bóg albo społeczeństwo. Taka swoboda jest szczególnie rozpowszechniona w dziedzinie seksu. Wszystkie „tradycyjne” normy moralne uważa się za *tabu*, od którego trzeba się uwolnić; jedynie ważną normą jest możliwie największa „przyjemność”, którą można osiągnąć przy pomocy wszelkich środków, jakie oferuje postęp naukowy i techniczny.

O ile chodzi o wartości społeczne, trzeba uwzględnić z jednej strony tendencję do odrzucenia małżeństwa na rzecz prostego współżycia *more uxorio*, z drugiej strony tendencję do odrzucenia pracy (albo przynajmniej pewnych rodzajów czy form pracy) na rzecz „życia”. Chodzi tu o pozyskanie zgubionego i ukradzionego czasu, który poświęca się na pracę. Podobnie utwierdza się tendencja do niepodjmowania angażującej odpowiedzialności społecznej, upadek poczucia dobra wspólnego i tendencja do zamykania się w kręgu poszukiwania i obrony własnego interesu.

Do tych form nihilizmu – religijnego, etycznego i społecznego – należy dołączyć prawdopodobnie najsłabszą jego formę i ze wszech miar najbardziej jasną i wyrazistą: negację i odrzucenie życia. Taki nihilizm w dzisiejszym społeczeństwie wyraża się różnymi sposobami. Przede wszystkim w odrzuceniu sensu życia albo w zupełnej negacji tego sensu. Następnie w odmowie dania życia, tzn. poczęcia i urodzenia: odmowie, która jest u podstaw ucieczki, tak częstej w naszym społeczeństwie, do antykoncepcji i przerywania ciąży. Wreszcie w łatwości, z jaką niszczy się życie, jakby ono było czymś mało albo zupełnie bezwartościowym: potwierdza to niesłyszany wzrost ilości przerwanych ciąży, zabijanie dzieci kalekich albo z większymi lub mniejszymi wadami psychicznymi, zabójstw, samobójstw, „błatych śmierci”

Ten „biologiczny” nihilizm osiągnął w dzisiejszym świecie szczególnie poważne formy. Jego pierwszym wyrazem jest terroryzm, który okazuje absolutną pogardę życia ludzkiego, ponieważ jest czystym środkiem w służbie celowi politycznemu. Jeśli dla osiągnięcia takiego celu konieczne

jest zabójstwo, zranienie, porwanie, dokonuje się tego na zimno i bez skrupułów.

Drugim wyrazem biologicznego nihilizmu jest zjawisko narkomanii. Kto produkuje narkotyki, sprzedaje, przemycza, wie, że będzie się niszczyć życie wielu ludzi; kto używa narkotyków, wie, że może iść na spotkanie z ruiną własnej egzystencji a także ze śmiercią. Mimo to w naszym świecie rośnie w zastraszającym tempie produkcja, sprzedaż i przemyt narkotyków, także „ciężkich” (heroina i kokaina), bądź trujących.

O ile chodzi o producentów, sprzedawców i przemysłowców narkotyków, taki wzrost łatwo wyjaśnić faktem ogromnych zysków, jakich one dostarczają; trudniej wytłumaczyć wzrost liczby narkomanów. Czy u podstaw tego straszliwego doświadczenia – oprócz znanych motywów – nie ma także jakiegoś instynktu śmierci, pragnienia samozniszczenia i unicestwienia, a więc jakiejś formy nihilizmu?

Jako trzeci wyraz biologicznego nihilizmu można brać pod uwagę aktualny wyścig zbrojeń – czy to konwencjonalnych, czy nade wszystko nuklearnych. Wiadomo, że wojna nuklearna spowodowałaby śmierć setek milionów oraz ogromne i nie do odrobienia zniszczenia wszelkiego rodzaju – aż do zagrożenia samej egzystencji wszelkiej formy życia na ziemi. To byłby absolutny nihilizm, którego żaden myśliciel-nihilista (nawet najbardziej szalony) nie potrafiłby nigdy w przeszłości wydumać ani nawet pojąć, a który może się urzeczywistnić. A jednak ludzie są przygotowani do wojny nuklearnej i przygotowują się konstruując broń i narzędzia coraz to bardziej zabójcze i są zdecydowani rozpętać je, jeśli zaistnieją pewne warunki.

W świecie zachodnim mamy więc obecnie do czynienia z wydatną obecnością nihilizmu pod różnymi postaciami. Ale fałszywe byłoby twierdzenie, że aktualne społeczeństwo zachodnie jest całe nihilistyczne. W rzeczy samej jest wiele osób, grup, instytucji, które nie tylko zachowują, kultywują „wartości” religijne, etyczne i społeczne i żyją nimi, ale bronią ich i proponują je jako wartości „życiowe”, zdolne odwrócić pochod historyi, która, zostawiona sama sobie, prowadziłaby do końca przygody ludzkiej, ponieważ prze-

ważyłby instynkt śmierci, który ona niesie w sobie. W szczególności czują dzisiaj wartość życia: stąd działanie przeciw przerywaniu ciąży, przeciw narkotynom, torturom, handlowi bronią; działanie na rzecz lepszej jakości życia, na rzecz obrony środowiska naturalnego przed tym wszystkim, co prowadzi do zatrucia korzeni życia (ziemi, powietrza, wody) albo do zniszczenia i roztrwonienia zasobów planety; działanie na rzecz pokoju, przeciw wyścigowi zbrojeń i przeciw wojnie. Ruchy przeciw przerywaniu ciąży, ruchy pokojowe, ekologiczne, instytucje takie jak *Amnesty International*, *Pax Christi* i wiele innych mniej znanych, wyrażają bunt ludzkiego sumienia przeciw temu wszystkiemu, co zagraża życiu człowieka.

Chcąc pogłębić rozumienie natury nihilistycznych tendencji teraz przypominanych, trzeba zauważyć, że nihilizm nie jest faktem dzisiejszym, ale ma historię dość długą i złożoną. Wszelako, w odniesieniu do przeszłości dzisiejszy nihilizm ma szczególny charakter – w tym sensie, że spotykają się w nim rozmaite formy, które przybierał on u różnych myślicieli i w różnych ruchach o nihilistycznej orientacji. I tak, w dzisiejszym nihilizmie spotyka się nihilizm de Sade i materialistów XVIII wieku, nihilizm Stirnera i anarchistów, nihilizm rosyjski z XIX wieku i Nietzschego, nihilizm Reicha i Sartre'a. Mniejszą wagę w formacji aktualnego prądu nihilistycznego mają – jak się zdaje – nihilizm Heideggera i Jaspersa (por. *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre*, a cura di G. Penzo, Città Nuova, Roma 1976, 63–86).

*

W historii nihilizm osiągnął dwie formy: praktyczną i doktrynalną. Dobrze będzie powiedzieć coś o każdej, ponieważ można znaleźć wyraźne ich ślady w aktualnym nihilizmie.

Forma praktyczna znalazła wyraz w nihilizmie rosyjskim, bardziej ograniczonym, i w nihilizmie anarchistycznym – bardziej rozległym. Nihilizm rosyjski – termin „nihilizm” został wykuty przez I. Turgieniewa i jest widoczny w jego powieści *Ojcowie i synowie* (1861), w której Autor pisze o bohaterze Bazarowie jako „nihiliscie” – oznacza ruch rewolucyjny i terrorystyczny, który tworzyli przede wszystkim młodzi studenci, a który powstał w carskiej Rosji dru-

giej połowy XIX wieku i miał swój punkt kulminacyjny w zabójstwie cara Aleksandra I (1881). Rosyjscy nihilści zwalczali tradycję we wszystkich jej aspektach, w religii widzieli śmiertelnego wroga, byli przeciw sztuce i filozofii, a na rzecz różnych dziedzin wiedzy i problemów społecznych, byli przeciw wszelkim autorytetom oraz instytucjom, przeciw wszelkim „przesądom społecznym“ a na rzecz wolnej miłości; nade wszystko praktykowali gwałt, ranożąc zamachy na wielkie osobistości carskiego reżimu: na książąt, generałów, wysokich urzędników, przedstawicieli policji. Ale ich program był „pozytywny“: chodziło o stworzenie nowego porządku sprawiedliwości i wolności, w którym naród byłby uwolniony od samowoli i despotyzmu i stawał się panem swojego losu. W ruchu nihilistycznym odznaczały się kobiety, młode i najmłodsze, które do niego wniosły wielkiego ducha ofiary i odwagi, ale także formy brutalnego gwałtu i okrucieństwa.

Bardziej rozległy, jak również doktrynalnie podbudowany, był anarchizm, którego głównymi teoretykami – oprócz M. Stirnera – byli M. Bakunin (1814–1876) i P. Kropotkin (1842–1921). Anarchizm jest *przeciw Bogu, przeciw ojczyźnie, przeciw rządowi, przeciw burżuazji* i dlatego proponuje się zniszczenie istniejącego porządku zbudowanego *na fatalnej i przeklętej zasadzie* autorytetu zarówno Bożego jak i ludzkiego, zarówno Państwa i Kościoła jak Boga i Opatrzności. Proponuje się stworzenie nowego porządku zbudowanego na równości i naturalnej solidarności, która łączy wszystkich ludzi zadośćczyniac ich potrzebom: *Zniszczcie wszystkie instytucje nierówności; zbudujcie równość ekonomiczną i społeczną wszystkich a na tej bazie wzniescie wolność, moralność, solidarne człowieczeństwo wszystkich.* Anarchizm głosi gwałt przeciw Państwu i prawu, które nie były niczym innym jak zorganizowanym gwałtem, tak więc anarchiczny gwałt jest tylko słuszną odpowiedzią na gwałt Państwa i wszystkie inne urządzenia. Stąd zaproszenie P. Kropotkina do niszczenia wszystkiego, do zniesienia wszelkimi środkami wszystkich porządków; wszelkimi środkami, tzn. poprzez wojnę domową, terroryzm, rzezie (por. *L'anarchie, sa philosophie, son idéal*, Paris 1896). Te zachęty nie pozostały martwą literą: ruchy rewolu-

cyjne i krwawe fakty zdarzały się we wszystkich państwach europejskich, z zamachami i zabójstwami panujących; między innymi Humbert I, król Włoch, został zabity 29 lipca 1900 przez anarchistę Bresciego.

Jeśli teraz przeskoczmy jeden wiek i od nihilizmu rosyjskiego oraz anarchizmu bakunińskiego przejdziemy do ideologii sześćdziesiątego ósmego roku oraz do ruchów rewolucyjnych i terrorystycznych z niej zrodzonych, znajdziemy zaskakujące podobieństwa ideologiczne i praktyczne między rosyjskimi nihilistami i anarchistami XIX wieku a dzisiejszymi terrorystami. W rzeczywistości aktualny terroryzm powiela motywy walki i uciekania się do samego gwałtu, jak to było w ruchach anarchistycznych, które – mimo że przewyciężone na płaszczyźnie politycznej – przetrwały w Europie aż do dziś.

*

Nihilizm doktrynalny ma wielu reprezentantów. Tu chcemy przypomnieć tylko dwóch: de Sade i Stirnera, ponieważ wydaje nam się, że w dzisiejszym nihilizmie można spotkać echa ich myśli. Nie bez słuszności na przykład L. Lombardi Vallauri widzi w sadyzmie filozoficznym *miejsce pochodzenia i ostatecznego teoretycznego uzasadnienia samowolnego przerywania ciąży* dzisiaj, to jest przerywania ciąży, *które zakłada, że zabicie poczętego życia jest moralnie obojętne i jest sprawą osądu kobiety, jej upodobania albo jej planu życia rozumianego indywidualistycznie* (*Abortismo libertario e sadismo*, Scotti Camuzzi, Milano 1976, 47, 21).

Jak wiadomo, markiz D. A. de Sade (1740–1814) głosi zniszczenie wszystkich wartości moralnych i z błędu, perversji i zbrodni czyni źródło przyjemności i zadowolenia. Tak, nie tylko głosi przerywanie ciąży, dzieciobójstwo, zabójstwo, samobójstwo, rodzicobójstwo, kazirodztwo, ale utrzymuje, że *możliwość przyjemności zwiększa się wraz ze złem, z cierpieniem zadany bliźniemu, więcej – z jego zabiciem. Faktycznie rozkosz, która się rodzi z cierpienia zadawanego drugiemu i z zabicia, nazywa „ekstazą bogów”* (*Histoire de Juliette*, Pauvert, Paris 1954, IV, 91) i każe mówić postaciom tej powieści:

Przestępstwo jest moim żywiołem; natura sprawiła, że ja się rodzę nie przez co innego, jak przez to, że służę jej i chciałbym mnożyć bez końca wszystkie sposoby popełniania go (tamże, IV, 62). Jeśli chodzi o mnie, twierdzą, przyjaciółki moje, że nie istnieje na świecie człowiek bardziej niemoralny niż ja; nie ma wężdzidla, którego bym nie stargał, zasady, od której bym się nie wyzwolił, cnoty, której bym nie zbezcześcił, nie ma przestępstwa, którego bym nie popełnił; i – powinienem to wyznaczyć – tylko po radykalnym usunięciu konwencji społecznych, wszystkich praw ludzkich, naprawdę czułem, jak rozkosz pulsuje w moim sercu i jak ją zapalam od jej boskiego ognia. Pobudzam się do wszystkich zbrodniczych i okrutnych działań (tamże, 171–172).

Mniej brutalny, ale ostrzejszy, jest nihilizm M. Stirnera (1806–1856), który swoje dzieło *Der Einzige und sein Eigentum* (1945) kończy słowami: *Ich hab' main' Sach' auf Nichts gestellt* (Oparłem moją rzecz na nicości). Stirner jest przeciw wszystkiemu: na pierwszym miejscu przeciw Bogu, lecz potem także przeciw człowiekowi – ludzkości, przeciw wszelkiej transcendencji, boskiej czy ludzkiej, przeciw wszelkiej „wartości” i wszelkiemu ideałowi, żeby afirmować własne ja jako „jedynę”, jako „egoistyczne”, jako „posiadacza” swojego bytu i swojej mocy, która nie ma niczego ponad sobą, która nie musi interesować się niczym, co by nie było własnym egoizmem, która nie musi dążyć do żadnego ideału:

Egoista nie uważa siebie za instrument Idei, za naczynie Boga; nie uświadamia sobie jakiegoś powołania; on myśli o tym, żeby mieć inną rację istnienia a nie przyczynianie się do rozwoju Ludzkości, i nie wierzy, że jest zobowiązany dawać w tym względzie własny wkład; przeżywa swoje życie dla siebie samego, nie interesując się, czy z tego wyniknie strata czy zysk ... Ech! czyż jestem na świecie po to, żeby realizować idee? żeby przynosić poprzez obywatelską postawę moją cegłę do realizacji idei Państwa albo przez małżeństwo dawać życie jako małżonek i ojciec idei Rodziny? Czy nie gwizdać na takie powołanie? Ja nie żyję według jakiegoś powołania, podobnie jak kwiat nie kielkuje i nie daje zapachu dlatego, że musi. Idealny Człowiek będzie realizowany tylko wtedy, gdy zmieni się chrześcijańskie pojęcie i stanie się: „Ja – jedynie – ja jestem

Człowiekiem" (*L'Unico e la sua proprietà*, tłum. wł. P. T. Liveri, Ennesse Editrice, Roma 1970, 489-495).

Jeśli chodzi o de Sade i Stirnera, wchodzi w grę absolutny nihilizm, którego nie spotyka się dzisiaj w formie wyrażanej przez tych autorów. Jednak pozostają jego echa i wyraźne ślady w pewnych skrajnych, radykalnych ruchach nihilistycznych naszego czasu. Kiedy, na przykład, różne feministki deklarują, że kobieta jest panią swojego ciała i może z nim robić, co zechce (*Macica jest moja i ja nią zarządzam*) i że płód jest częścią ciała kobiety, z którą ona może robić, co zechce – wydaje się, że się słyszy de Sade, który dwom libertynkom, *madame de Saint-Ange* i *Dolmancé*, tak każe pouczać młodą Eugenię:

*Nie bój się zabójstwa dziecka, jest to wymaginowane przestępstwo; będziemy naprawdę właścicielkami tego, co nosimy w łonie. Przeto niszcząc ten rodzaj materii nie czynimy większego zła, niż gdy uwalniamy się od czegoś innego, gdy mamy potrzebę oczyszczenia się. Także jeśli (dziecko) już się narodziło, mogliśmy decydować o jego zniszczeniu. Nie ma na świecie prawa pewniejszego i bardziej absolutnego niż prawo matek wobec ich dzieci. Jest prawem naturalnym, niezaprzeczalnym. Nie można narzucić nikomu, żeby stał się ojcem lub matką, jeśli nie ma ku temu chęci. Krótko mówiąc, jesteśmy właścicielkami tego kawałka ożywionego ciała nie inaczej niż paznokci, które odcinamy od naszych palców, ponieważ w sposób niezaprzeczalny jesteśmy posiadaczami wszystkiego, co jest w nas, emanuje z nas. Jedynie głupcy, którzy wierzą w Boga – dodaje Dolmancé – mogą uznawać za wielki występki zniszczenie tej kruszyny, ponieważ według nich nie należy ona do ludzi, ale – będąc dziełem Boga – należy do Boga (*La Philosophie dans le boudoir, ou les Instituteurs immoraux*, Paris 1795, 3e dialogue).*

Także ogromne ekscesy, które wiążą się z dzisiejszą pornografią, jak również usiłowania desakralizacji i zniszczenia wartości moralnych obserwowane w pewnych dziełach dzisiejszej kinematografii, w których wychwala się najgorsze perwersje seksualne, pokazują, że nie zapomniano o de Sade. Wynika to także z faktu, że jego dzieła publikuje się i prezentuje masowemu odbiorcy a niektóre – jak *Les 120 journées de Sodome* – także na ekranach. Gdy chodzi o za-

sadę przyjemności, podniesioną dzisiaj przez wiele osób do rangi najwyższej normy postępowania, nie trudno dostrzec echo wielkiego kierunku materialistycznego, który już od dwóch wieków (od materialistów XVIII wieku) znaczą historię Zachodu. Podobnie jak w pewnych tendencjach indywidualistycznych dzisiejszego świata – a także w odrzuceniu pracy, o ile ona przeszkadza cieszyć się życiem – można dostrzec Stirneriańskie echa. Stirner bowiem pisze: *Moje stosunki ze światem polegają na tym, żebym cieszył się nim i tak wyzyskuję go przez moją radość. Te stosunki są rozkoszą świata i należą do mojej radości.*

*

Jakie są fundamenty nihilizmu, który pojawia się w ciągu dwóch ostatnich wieków? Dwie siły występują zawsze i z najwyższą wyrazistością: ateizm i materializm.

Ateizm pojawia się w formie antyteizmu i antychryścijaństwa. Jest rzeczą przejmującą widzieć, z jaką wściekłą, nienawiścią wszyscy nihiliści – szczególnie de Sade, D'Holbach, Bakunin, Stirner, Nietzsche – atakują Boga i religię, zwłaszcza chrześcijaństwo i Jezusa Chrystusa, którego de Sade nazywa *nędznym komediantem z Judei*. Głosząc, że *ateizm jest jedynym systemem tych wszystkich, którzy potrafią rozumować* (de Sade), nihiliści czynią go bazą „wyzwolenia”, które sobie zakładają: *Jeśli Bóg istnieje, człowiek jest niewolnikiem; ale człowiek może i powinien być wolny. Przeto Bóg nie istnieje*, głosi Bakunin.

Ze „śmiercią Boga” upada fundament absolutnych wartości moralnych. W rzeczywistości – według nihilistów – nie ma Boga ani wartości moralnych, lecz istnieje tylko „Natura”; nie należy więc mówić o tym, co „powinno być”, o „ideale” do zrealizowania, ale o tym, co „jest”, o „rzeczywistości”. A dla nich rzeczywistość – to materia, ciało, zmysły, instynkt.

Przyjacielu mój – pisze dalej de Sade – *to właśnie z natury libertyni czerpią zasady, które stosują w praktyce. Mówiłem ci już tysiąc razy, że natura inspiruje nam poruszenia, które są jej konieczne; my więc nie czynimy czegoś złego oddając się tym poruszeniom, jakie by one nie były. Gdy chodzi o niebo, mój drogi Kawalerze, przestań się go bać: jeden motor porusza Wszechświat, a tym motorem jest natura* (*La filosofia nel boudoir*, Dedalo, Bari 1974, 234).

Na miejsce Natury nihiliści pochodzenia heglowskiego stawiają Historię, rozumianą jako Historię, która stopniowo wskazuje, jak się powinno działać, i która usprawiedliwia wszystko, co się robi. Tak więc występki, który idzie „w myśl Historii”, wymagany przez Historię, nie jest już „występkiem”. W rzeczywistości dla Natury, jak i dla Historii, nie ma „dobra” albo „zła”, wady albo cnoty, ponieważ człowiek działa jako narzędzie Natury albo Historii. Tyle, że – pisze de Sade – *Zbrodnie są niemożliwe: Ślepe narzędzia własnych zachcianek, (jeśliby natura) kazała nam podpalić wszechświat, jedyną zbrodnią byłoby przeciwstawienie się jej; wszyscy niegodziwcy tej ziemi są jedynie agentami swoich kaprysów* (tamże, 235).

Tak więc absolutny materializm – najczęściej natury scjentyistycznej, ale niekiedy także natury historycznej – jest innym fundamentem nihilizmu, toteż znajduje się go we wszystkich formach tego ostatniego. W nihilistycznych tendencjach naszego czasu wyraża się on w zasadzie „przyjemności”, w prymacie danym ciału i jego potrzebom (*Na początku było ciało*), w ciągłym twierdzeniu, że to wszystko, do czego natura, to znaczy instynkt, dąży albo jest popychana, można i powinno się robić, nie pytając, czy to jest dobre, czy złe. Nie ma postępowania „przeciw naturze”, nie ma „perwersji”, lecz wszystko jest „według natury”. I tak nie ma „normalnych” i „nienormalnych”. Homoseksualista, gay, człowiek perwersyjny mają prawo występować jako tacy, nie wstydząc się ich domniemanej „niemoralności”.

*

Nihilistyczne tendencje naszego społeczeństwa zwalczą się zdecydowanie, ponieważ one stanowią poważne niebezpieczeństwo dla istnienia i wzrostu człowieka. Faktycznie chodzi o tendencje niszczące „człowieczeństwo”, to znaczy wartość właściwą człowiekowi. Nihilizm w swojej istocie jest antyhumanizmem; owszem, jest największym zamachem na człowieka. Koniecznie należy zwrócić na to uwagę, ponieważ dla wielu współczesnych tendencji, które zakwalifikowaliśmy jako nihilistyczne i wobec tego przeciw człowiekowi, stanowią właśnie wielkie „osiągnięcia ludzkie”, niemal przejście od „barbarzyństwa” do „cywilizacji”. Podobnie dla wielu legalizacja przerywania ciąży byłaby

wielkim krokiem naprzód na drodze cywilizacji i wzrostu człowieka. Także „wolność seksualną” usiłuje się prezentować jako zwycięstwo człowieka nad moralnym *tabu*, które go krępowały i przeszkadzały w osiągnięciu szczęścia.

Wydaje się, że w walce przeciw dzisiejszemu nihilizmowi istnieje jedna wielka trudność. Jest mianowicie w niektórych ludziach naszego czasu rodzaj „skażenia inteligencji” – przykro nam wyrażać się w ten sposób, ponieważ może się wydawać, że słowo jest obraźliwe – wskutek czego prawdę i dobro uważa się za fałsz i zło, a błąd, kłamstwo i zło uchodzą za prawdę i dobro. Takie „skażenie” jest dość często owocem manipulacji inteligencją ze strony tego, kto – mając w ręku narzędzia kultury i przekazu społecznego może według swego upodobania i własnych interesów ideologicznych albo materialnych „robić” prawdę i dobro, to znaczy uznawać za prawdę to, co jest kłamstwem, i za dobro to, co jest złem, i w ten sposób deprawować inteligencję i sumienie człowieka, które są właśnie dla prawdy i dobra. Teraz nie da się zaprzeczyć, że w naszym świecie działają potężne siły manipulujące, które narzucają człowiekowi, co powinien myśleć i jak się zachowywać – z taką gwałtownością, której z najwyższym trudem można się oprzeć.

Co więc należy czynić w walce przeciw dzisiejszemu nihilizmowi? Wydaje się, że najpilniejszym zadaniem jest ponowne zaproponowanie wartości religijnych, duchowych i moralnych. Przeciw nihilizmowi ateistycznemu, świeckiemu, materialistycznemu i sceptycznemu, który stwarza w sercu człowieka głęboką pustkę i pozbawia go jakiegokolwiek sensu życia, można walczyć skutecznie, jeśli się ofiaruje wartości zdolne wypełnić tę pustkę i dostarczyć życiu pełnię znaczenia. Obecnie wartościami, które są zdolne tego dokonać, są jedynie wartości religijne i moralne. O tym powinni być przekonani wszyscy, którzy takie wartości wyznają. Nierzadko wszakże zdarza się, że chrześcijanie nie wierzą, iż w czasie zaawansowanego zeświecczenia – a taki jest nasz czas – jest możliwy powrót wartości religijnych i moralnych, a zwłaszcza, że one są w stanie odpowiedzieć na wymagania i oczekiwania dzisiejszych ludzi. Mówi się, że w epoce po-religijnej i po-chrześcijańskiej i, w pewnych aspektach, także po-moralnej, wartości

religijnych i moralnych nie odczuwa się już jako „wartości” i wobec tego próżny to trud chcieć je przywrócić.

Niewątpliwie przywrócenie wartości religijnych i moralnych jest dziś dość trudne, ze względu na klimat obojętności religijnej i ateizmu, materializmu i hedonizmu, który dominuje w naszym czasie. Tym niemniej taki klimat nie zdoła stłumić w naszych współczesnych oczekiwania i pragnienia czegoś innego, co by nie było czystą przyjemnością materialną lub płaską postawą konsumpcyjną. Nade wszystko jest pilna potrzeba, mocno dzisiaj odczuwana, żeby dać życiu sens, więcej, pełnię tego sensu. Wielu ludziom przygniecionym problemami materialnymi ten problem nie narzuca się. Ale kto myśli głębiej, nie może zakładać, że życie nie ma sensu, że jest absurdem – jak głosi pesymistyczny nihilizm Schopenhauera i Leopardiego, Pirandella i Camusa, Sartre’a i Moravii.

Ale, żeby przywrócenie wartości religijnych, duchowych i moralnych – wśród których istotne miejsce należy się wartości życia – było dziś ważne i przekonujące, powinno się dokonać nie w formie polemicznej, lecz pozytywnej. Nie chodzi o skazywanie i sądzenie, ale o pomoc ludziom, żeby mogli wejść na drogę, która nie jest drogą donikąd, lecz prowadzi do pełni bytu i życia. Warto tutaj przypomnieć, że o ile błąd należy ujawniać i zwalczać, o tyle błędzący są osobami ludzkimi, których wolność trzeba uszanować także wtedy, gdy – w dobrej czy złej wierze: któż to może powiedzieć? – są w błędzie.

Przede wszystkim trzeba ukazać uczłowieczającą siłę, to jest zdolność, którą zawiera taka propozycja, żeby przyczynić się do dobra i szczęścia człowieka, do jego wzrastania w „człowieczeństwie”. Faktycznie wartości religijne i moralne są ludzkie i uczłowieczające. Niestety, ta cecha religii i moralności została przyćmiona w ludzkim sumieniu, z jednej strony przez długą i gwałtowną polemikę, którą prowadzono z nimi od Oświecenia do dziś i która je ukazywała jako niehumanitarne i odczłowieczające; z drugiej strony przez sposób, w jaki często prezentowało je pewne chrześcijańskie przepowiadanie, a zwłaszcza sposób – często niewłaściwy – ich przeżywania i głoszenia przez wierzących. Nie można mianowicie zaprzeczyć, że błędna prezentacja chrześcijaństwa, a szczególnie moralności chrześcijańskiej,

kończyła się tym, iż pojawiały się one jako obce człowiekowi i jego życiu, przeto niewarte zainteresowania, jeśli nie wprost do odrzucenia.

Wydaje się, że chodzi o to, żeby odgrzebać i rozwinąć wskazania Soboru Watykańskiego II zawarte w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, w których utrzymuje się, że Kościół,

przynosząc światło czerpane z Ewangelii oraz dostarczając rodzajowi ludzkiemu zbawczych sił, jakie (...) otrzymuje od swego Założyciela, przyczynia się do zbawienia osoby ludzkiej i odnowienia ludzkiego społeczeństwa (n.3); w szczególności przyczynia się w świetle Chrystusa do wyjaśnienia tajemnicy człowieka oraz współdziała w znalezieniu rozwiązania głównych problemów naszego czasu (n.10), przyczynia się do tego, aby rodzina ludzka i jej historia stawały się bardziej ludzkie (n.40). W rzeczy samej na te pytania (o znaczenie życia, działalności ludzkiej i śmierci) najpełniejszą odpowiedź daje sam Bóg, który stworzył człowieka na swój obraz oraz wykupił z grzechu; dokonuje tego przez objawienie w Synu swoim, który stał się człowiekiem. Ktokolwiek idzie za Chrystusem, Człowiekiem doskonałym, sam też pełniej staje się człowiekiem (n.41).

*

Dzisiejszy nihilizm jawi się nam jako „znak czasów”, który trzeba umieć odczytać, usiłując – poza jego negatywną wymową – odebrać apel, może niewyraźny, o wypełnienie pustki, którą zostawia w człowieku, poprzez ten *supplément d'âme*, który tylko religia i moralność mogą dać. Dlatego dla chrześcijaństwa – ale także dla innych religii i dla moralności laickiej, które wobec aktualnego nihilizmu nie mogą pozostać obojętne – jest wielka szansa i zarazem wielkie wyzwanie. Chrześcijanie są wezwani – razem ze wszystkimi ludźmi, którzy wierzą w wartości religijne i moralne – żeby stanąć na wysokości czasów, nawet jeśli one są trudne. Ale czy chrześcijanin nie powinien być człowiekiem trudnych czasów?

Thum. Mirosław Pacuszkiewicz SJ

Wojciech Roszkowski

Synarchiści Polski międzywojennej

W różnych kręgach mesjanistów, teozofów, Martynistów i Różokrzyżowców polskich w pierwszych latach po I wojnie światowej popularne było hasło syntezy różnych religii oraz teorii społeczno-politycznych w jedną wiedzę absolutną. W dziedzinie filozofii społeczno-gospodarczej dążenie to przybrało postać teorii synarchicznej. Określenie „synarchia”, używane przez Martynistów francuskich, a w Polsce przez Józefa Jankowskiego, zrobiło następnie niejaką karierę stając się myślą przewodnią głównej organizacji o charakterze politycznym wyłonionej z ruchu mesjanistycznego, założonej i kierowanej przez Włodzimierza Tarło-Mazińskiego, czołowego przedstawiciela polskiej masonerii okultystycznej.

Włodzimierz Tarło-Maziński był z wykształcenia inżynierem radiotechnikiem. Po ukończeniu Państwowej Szkoły Wojskowej służył w armii rosyjskiej. Na jesieni 1917 r. przeszedł do tworzącego się I Korpusu gen. Józefa Dowbór-Muśnickiego jako kapitan radiotelegrafista. Gen. Dowbór-Muśnicki wspominał go zaznaczając, iż *grawitował do bolszewizmu*, nie wykonał jakiegoś rozkazu i znikł. W 1918 r. Tarło-Maziński pojawił się w Lublinie i pracował w Sztabie Generalnym Wojska Polskiego. Następnie ukończył kurs administracji na Uniwersytecie Warszawskim i dyplomatyczny przy Szkole Nauk Politycznych w stolicy. Z Różokrzyżowcami i ezoterykami związany był już prawdopodobnie w czasie pobytu w Rosji. Od 1919 r. działał w Polskim Instytucie Mesjanistycznym, później także w Towarzystwie Miłośników Wiedzy i Przyrody. Według Jerzego Kubiawskiego stworzyć miał polską organizację The Ancient Mystical Order Rosae Crucis, a od 1934 r. pełnił funkcję Wielkiego Mistrza Różokrzyżowców skupionych w organizacji podległej Fédération Universelle des Ordres et Sociétés Initiatiques. W 1933 r. obronił doktorat

z filozofii na Uniwersytecie Warszawskim. W 1939 r. wyjechał do Francji, gdzie był członkiem loży „Kopernik”. Po II wojnie światowej wrócił do Polski i został naczelnikiem wydziału w Ministerstwie Spraw Zagranicznych¹.

Stworzona przez Tarło-Mazińskiego i zarejestrowana 21 maja 1924 r. organizacja nosiła nazwę Polski Związek Synarchiczny. W jej obrębie działał – jako zakonspirowana instancja kierownicza – tajny Związek Rycerstwa Duchowego, złożony wyłącznie z członków Zakonu Róży i Krzyża, któremu również przewodził Włodzimierz Tarło-Maziński. 29 sierpnia 1928 r. nazwę organizacji zmieniono na Związek Synarchiczny i pod tym mianem przetrwał on do wybuchu wojny we wrześniu 1939 r. Siedzibą Związku był dom przy ul. Brackiej 18 w Warszawie². Sekretarzem generalnym ZS był początkowo Jan Barchwicz, a dyrektorem zarządu głównego – Marian Pajor. Wśród czołowych działaczy organizacji znajdowali się wówczas między innymi: senator Gustaw Dobrucki, ubezpieczeniowiec Antoni Doerman, senator, mason i pilsudczyk Stanisław Gaszyński, Marian Hoff, Stefan Jabłoński, Wacław Kalabiński, entomolog i filozof walczący w Dywizji Białorusko-Litewskiej – Janusz Nadelwicz Kremky, Jerzy Kurczyński, Antoni Leparski, Leon Mikołajczak, Władysław Piotrowski, „Sodalis Marianus” Wojciech Rzadkowski, Feliks Sobolewski i Mieczysław Wilbik. Organem Związku było wychodzące nieregularnie od 1926 r. pismo „Synarchista”, poświęcone *budzeniu myśli i sumienia społecznego*. Już w pierwszym numerze „Synarchy” ZS umieścił swój program, którego potem właściwie nie zmieniano, a jedynie uzupełniano.

Program synarchistów rozpatrywać można w trzech płaszczyznach: filozoficznej, społeczno-politycznej i gospodarczej. U źródeł filozoficznej koncepcji synarchii leżało przekonanie, iż przez dociekania rozumowe, syntezę wartości różnych teorii oraz przez doskonalenie duchowe moż-

¹ J. Kubiawski, *Tarło-Maziński Włodzimierz (1889–1967)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. XX, s. 300–302; J. Dowbór-Muśnicki, *Moje wspomnienia*, Warszawa 1935, s. 234; L. Hass, *Liberalowie, ezoterycy, pilsudczycy*, „Dzieje Najnowsze” 1973, nr 3, s. 75.

² *Synarchia w ustroju gospodarczym Polski*, Warszawa 1929, s. 57–61. Tamże znaleźć można statut Związku Synarchicznego.

liwe są poznanie i realizacja dobra i prawdy na ziemi. Synarchizm krytykował światopogląd materialistyczny, który miał zawierać elementy agnostyczne, relatywistyczne, walczył z religią i podkopywał godność ludzką przez branie pod uwagę jedynie interesów ekonomicznych. Krytykowano też z pozycji synarchistycznych „idealizm” negujący możliwość prawdy absolutnej, popierający nierówność w świecie ziemskim w myśl zasady hierarchii bytów z Bogiem na szczycie, głoszący doskonalenie ducha „kosztem materii” i swego rodzaju fatalizm. Synarchiści przyjmowali praktyczną wyższość „idealizmu”, ale uważali, że prawdziwą drogą jest „filozofia polska”, zawierająca postulaty kształtowania rozumu, doskonalenia wewnętrznego w myśl założeń stworzenia oraz syntezy filozoficznej. *Ażeby iść, trzeba wiedzieć, dokąd się idzie. Kto chce kierować, musi znać drogę i Cel* – pisano w założeniach programowych Związku³. Celem tym było dla synarchistów *rozwijanie w społeczeństwie najwyższych zasad Prawdy i Dobra aż do ich utożsamienia się w czynach obywateli*⁴. Była to więc swoista utopia realizacji Absolutu na ziemi. „Czasem synarchii” nazywał Mieczysław Wilbik *czas zdobywania prawdy i stwarzania dobra w procesie opanowywania materii przez ducha*. Przyszłość widział on w szczęśliwym ustroju, gdy *życiem ludzkości rządzić będzie świadomość, prawo i wolna wola*. Zniknąć wówczas miało ryzyko gospodarowania wraz z opanowaniem przez naukę możliwości określania wszystkich warunków działania. Podobnie rozum zapanować miał nad przypadkowością doboru małżeństw i wydawaniem potomstwa w celu „uszlachetnienia rasy”⁵. W jaki sposób wyobrażał sobie Wilbik pogodzenie tej strasznej w gruncie rzeczy wizji rządów „rozumu” z wolną wolą jednostki – trudno orzec. Na marginesie dodać można, że podobnie wzniosły program wcielania dobra i prawdy na ziemi głosili również ludzie dość dalecy od moralnej wielkości. Po I wojnie światowej na tematykę synarchiczną przerzucił się na przykład humorysta i publicysta „Kolców” Wojciech Karśnicki, bojkotowany przez środowisko dziennikarskie za szantaż wobec pewnej aktorki rewiowej⁶.

Synarchia miała być w myśl programu ZS stanem harmonii wolnej woli i prawa, interesu społecznego i indywidual-

nego, rezultatem triumfu poznania i duchowości. Stan ten rozumiano jako *skoordynowanie dążeń pozytywnych dwu sprzecznych kierunków: Lewicy i Prawicy* w imię dobra całego społeczeństwa i jego poszczególnych jednostek. Obrazował to schemat, w którym na biegunie lewym przedstawiono – od góry do dołu – republikę parlamentarną, socjalizm i „bolszewizm”, na prawym zaś – monarchię, faszyzm i hitleryzm, przy czym kierunki górne zmierzały do syntezy, rozwoju i postępu, czyli – synarchii, dolne zaś – do anarchii⁷.

Szczególną rolę Polski w realizacji idei synarchii widzieli jej wyznawcy we własnej ocenie historii polskiej. Jej wyznacznikami miały być słusność, wolność i sprawiedliwość. Gdy w Zachodniej Europie, a ostatnio w Rosji, wszelkie zmiany w ustroju państwowym tworzyły się drogą krwawych nieraz rewolucji, nasza historia rozwijała się ewolucyjnie (...) idąc konsekwentnie ku postępowi (...) Wśród powodzi absolutyzmu, panującego we wszystkich ówczesnych państwach (mowa o XVIII wieku – przyp. W.R.) Polska jedna jest dumną wyspą swobód (...) Wojna musiała być słuszną i dlatego nazywano ją „potrzebą”. Uczono, że zdrada nie jest polityką, a przemoc nie jest bohaterstwem⁸. Polska, twierdzili synarchiści, rozpadła się, ponieważ w czasie kryzysu, z którego wychodziła własnymi siłami, została rozdarta przez sąsiadów. W tej po części słusznej, po części zaś wyidealizowanej wizji przeszłości Polski synarchiści szukali oparcia dla programu bieżącego. We współczesnym rozwoju wypadków politycznych dostrzegali załążki upadku Europy, która szła ku anarchii lub ku zgubnemu krępowaniu rozwoju społeczeństw. W tych warunkach, twierdzono, naród polski musi ratować siebie i wskazać innym drogi właściwe, wypełniając tym aktem swe opatrnościowe posłannictwo w szeregu narodów całej ludzkości⁹. Zadaniem Polski

⁷ Tamże, s. 18.

⁸ Program polityczny Związku Synarchicznego, „Synarchista”, Nr 1, z 15.11.1926 r.

⁹ M. Wiliński, *Rzecz o przyszłość ustroju synarchicznego*, Warszawa 1932, s. 22 i 24–25.

⁶ W. Karśnicki, *Kto chce rzeczywiście potężnej i bogatej Polski?*, Warszawa 1927, C. Gajkowska, *Karśnicki Wojciech (1870–1940)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. XII, s. 143–144.

⁷ *Konstytucja synarchiczna*, Warszawa 1934, s. 5.

⁸ *Synteza kierunków społecznych*, Poznań 1928, s. 33.

⁹ *Synarchia w ustroju ...*, s. 15–16 i 54.

miało być więc *oczyszczenie i stworzenie syntezy dwu obecnie walczących tendencji: lewicowego rewolucjonizmu i prawicowego konserwatyzmu*. Ich współzawodnictwu i walce przeciwstawiali synarchiści współpracę i „współwładzę”, czyli synarchię. W całym tym rozumowaniu brak właściwie głębszej analizy mechanizmu, który mógłby przynieść polskim cnotom zwycięstwo i możliwość przewodnictwa. Droga syntezy politycznych sprzeczności brzmiała wręcz księżycowo.

Założenia politycznego programu ZS, uściślone w projekcie konstytucji opublikowanym w 1928 r., obejmowały utworzenie Rzeczypospolitej Synarchicznej, *łączącej wartości indywidualne obywateli z wyzwaniem twórczych sił Narodu i wielkomocarstwową ideą Państwa w Polsce*. Przewidywano pięć rodzajów organów państwowych. „Władzę zwierzchnią” sprawować miał naczelnik państwa – synarcha, najwyższy autorytet w państwie, wybierany przez Zgromadzenie Narodowe: sejm i senat, a łączący „władzę republikańską”, czyli „wyzwalanie inicjatywy obywatelskiej”, z „monarchiczną”, czyli „dekretowaniem z mocą ustawy”. Władzę ustawodawczą miały sprawować sejm i senat pochodzące z elekcji na poszczególnych szczeblach rad gminnych, powiatowych i wojewódzkich. Ciała ustawodawcze miały więc być rezultatem pośrednich głosowań na osoby, a nie wyborów powszechnych z udziałem konkurujących list. Władzę wykonawczą pełniłby rząd, przy czym dążono do rozdziału funkcji wewnętrznych rządu (premier), zewnętrznych (kanclerz) i wojskowych (hetman). *Do czasu zorganizowania zgodnej współpracy wielkich i małych narodów, bowiem bezpieczeństwa granic chronić miała Ochotnicza Straż Pokoju*. Założenia ustrojowe synarchistów przewidywały także niezawisłość sądów. Piątym rodzajem władzy – organem „kierowniczym” – miała być Rada Synarchiczna, której celem byłoby *rozwiązywanie sprzeczności pochodzących z rozbieżnych tendencji społecznych i nadawanie celowego kierunku biegowi spraw państwa*¹⁰. Cały problem polegał na tym, że ZS nie precyzował sposobu powoływania owej kierowniczej rady autorytetów moralnych, a przypuszczać można, że chciał ją stworzyć z czołówki tajnego gremium Związku. Na czele ściśle scentralizo-

wanej maszyny państwa synarchiści zamierzali więc postawić przez nikogo nie wybieraną elitę rządzącą.

W stosunku do projektów ustrojowych sanacji po 1926 r. synarchiści zajmowali stanowisko przychylne, choć jednocześnie nieco krytyczne. Dość ostro oceniano nadmierne żonglowanie hasłem „sanacji moralnej”, a nieegzekwowanie zakazów i nakazów moralnych w praktyce. Krytykowano pozostawienie wielości partii politycznych, realizujących, zdaniem ZS, nie odmienne koncepcje ustrojowe, ale własne interesy. Synarchiści dążyli do bardziej radykalnej przebudowy systemu politycznego. Antoni Leparski, który głosił hasło umoralnienia siłą, postulował na przykład odebranie parlamentowi, *reprezentującemu materialne interesy ludności*, przywileju tworzenia prawa moralnego. Swą wizję surowych rządów „prawa i porządku” łagodził mówiąc, że *umiejętność rządzenia polega nie na ślepym i bezwzględny stosowaniu nakazów, nie na przemocy, lecz na wywoływaniu i pociąganiu społeczeństwa do samorzutnych aktów samostanowienia rozumnych praw i dobrowolnego ich poszanowania*¹⁰. Była to niewątpliwie utopia totalitarnego mobilizowania postępu duchowego społeczeństwa; ten sam Leparski zachwalał bowiem w dość nietypowy dla chrześcijaństwa sposób stryczek jako instrument podniesienia morale społecznego. Jerzy Kurczyński pisał, że *we wszystkich krajach cywilizowanych zrodził się zdecydowany odruch przeciwko demokracji i parlamentaryzmowi*, choć wobec ówczesnych totalizmów europejskich zajmował stanowisko raczej krytyczne¹².

Pewne światło na zasady tworzenia „władzy kierowniczej” synarchistów rzucał Antoni Leparski w projekcie powołania do życia Stowarzyszenia Moralnej Odbudowy Narodu z 1925 r., w którym nawiązywał do swej koncepcji „cenzusu etyczno-moralnego”. Ustrój demokratyczny wyprzedził, jego zdaniem, zdolności społeczeństwa, a za wręcz

¹⁰ Tamże, s. 62–64; *Podstawy konstytucji polskiej*, „Synarchista”, Nr 4 z lipca 1928 r.; A. Leparski, *Organa władzy państwowej, ich kompetencje i wzajemny stosunek*, tamże.

¹¹ A. Leparski, *O moralności w prawodawstwie i rządzeniu*, „Synarchista”, Nr 2 z 15.04.1927 r.

¹² J. Kurczyński, *Na rozdrożu sanacyjno-opozycyjnym*, „Synarchista”, Nr 3/4 z 1933 r.

zgubne uznał zróżnicowanie obywateli w prawach wyborczych. Proponował przyjęcie Konstytucji Polskiej Prawego Obywatela w oparciu o wiarę i praktyki religijne, „wolność sumienia”, uznanie rodziny za podstawę ustroju wraz z siłą i „prawem moralnym”. Postulował też powołanie w ramach Stowarzyszenia Moralnej Odbudowy Narodu służb: etyki i moralności chrześcijańskiej, ładu i porządku społecznego, pogody ducha, opinii (w celu jej ujednolicania), bezpieczeństwa, reform społeczno-ekonomicznych. Opowiadał się za oparciem Parlamentu Społecznego na zasadzie członkostwa SMON. Motywował to faktem, że sprawne kierownictwo zawsze musi spoczywać w ręku jednostek dobranych „odpowiednio” i „bez szumu”¹³. Rysując wniosłe cele podobnego ustroju: realizację „Dobra” i „Prawdy” na ziemi, zdawał się zapominać, iż przymus rodzi negatywny dobór elit rządzących i zabija zasługę moralną.

Program gospodarczy Związku Synarchicznego był głównie dziełem Feliksa Sobolewskiego. Po skończeniu szkoły jezuickiej w Chyrowie i Politechniki Lwowskiej wykładał on matematykę na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie i działał w Towarzystwie Miłośników Wiedzy i Przyrody. W dziedzinie ekonomii był samoukiem. Sobolewski przyjmował za Erazmem Majewskim, że „kapitałem wymiennym” jest wszystko, co posiada jakąś wartość dla innych, zaś „bogactwo naturalne” stanowią wszystkie pozostałe rodzaje własności. Przemiana kapitału wymiennego w bogactwo naturalne i na odwrót odbywać się miała w umyśle właścicieli. Według Sobolewskiego cena kapitału wymiennego zależała „w pewnym stopniu” od kosztów produkcji, nie miała jednak nic wspólnego z wartością. Ta ostatnia zależeć miała od pracy, choć w innym miejscu stwierdzał on, że obiektywnej wartości nie ma, a istnieje tylko treść towaru¹⁴. Była to teoria całkowicie eklektyczna, łącząca elementy teorii wartości opartej na pracy z psychologizmem i szkołą liberalną.

W programie Związku Synarchicznego z 1928 r. zakładano zorganizowanie pracy na zasadach prawa własności indywidualnej pod centralnym kierownictwem państwowym. Postulowano realizację ogromnych robót publicznych dla wzmocnienia potencjału mocarstwowego Polski – pro-

jektowano na przykład zbudowanie portu morskiego w Warszawie, osuszenie błot poleskich, regulację rzek i budowę dróg; Polska miała stać się ośrodkiem handlu europejskiego. Związek dążył do harmonijnego podziału zysków między kapitał i pracę, opartego na „naukowo” opracowanej jednostce obliczeniowej. Popierał zrzeszenia spożywców, eliminowanie zbytecznej konkurencji w handlu detalicznym, utworzenie Izby Wytwórców – zrzeszenia właścicieli i związków zawodowych – oraz Izby Spożywców. Sprzeczność między kapitałem i pracą oraz między wytwórcami i spożywcami ustać miała po utworzeniu Instytutu Celowości Gospodarczej i „naukowego” ujęcia całokształtu życia gospodarczego¹⁵. Przykładem sprzeczności synarchizmu były postulaty Stanisława Gaszyńskiego, który żądał przyciągnięcia kapitałów obcych i wyzwolenia Polski z *pęt Związku Międzynarodowych Kapitalistów*. Przy całym programie planowości i celowości gospodarowania postulował on też *kasowanie etatyzmu*¹⁶.

Przyczyn kryzysu gospodarki europejskiej po I wojnie światowej szukali synarchiści w zadłużeniu Europy wobec USA, powodującym wzrost podatków, a zatem zmniejszenie konsumpcji, w odcięciu rynku rosyjskiego i chińskiego, a przede wszystkim w utrzymywaniu systemu waluty złotej, zaniku praw moralnych i uczciwości w stosunkach między jednostką i państwem, a także w braku czynnika fachowego, koordynującego gospodarkę w skali narodowej i europejskiej¹⁷.

Feliks Sobolewski twierdził, iż główne problemy Polski obejmują: kwestię pieniądza, zagadnienia narodowościowe, socjalne (problem podziału zysków między kapitał i pracę), oświatowe, wyznaniowe i obronne. Dla wprowadzenia ustroju synarchii gospodarczej postulował powołanie ogólnopaństwowej Rady Synarchicznej i podporządkowanie jej Głównego Urzędu Statystycznego. Znając dane o gospo-

¹³ A. Lęparski, *Moralna odbudowa narodu*, Łomża 1925, s. 23–47.

¹⁴ *Program reformy ustroju pieniężnego*, Warszawa 1926, s. 34–37.

¹⁵ *Synarchia w ustroju ...*, s. 64–68.

¹⁶ S. Gaszyński, *Projekt Klubu i koła zwolenników gospodarczego odrodzenia Polski*, Warszawa 1921, s. 12–13; S. Gaszyński, *Postuszeństwo czy tylko bezmyślność*, „Odrodzenie” 1926, nr VI, s. 25–27.

¹⁷ *Synarchiczna reforma gospodarcza*, Warszawa 1927, s. 15–17.

darce Rada miała sobie już poradzić w rozwiązywaniu wszystkich zagadnień w duchu „Prawa Powszechnego”¹⁸.

Wytyczne programu gospodarczego ZS z 1934 r. obejmowały postulat takiego organizowania „sił wytwórczych”, by najszerzej wyzwolić inicjatywę prywatną i samorządową. Produkcją dóbr rynkowych zajmować się miała inicjatywa prywatna, a „dóbr społecznych” potrzebnych ogółowi dla podnoszenia dobrobytu i kultury – państwo oraz samorządy. Pracę uznawano za jedyne źródło wszelkiej wartości. Postulowano zaspokojenie potrzeb minimum każdemu pracownikowi, ubezpieczenia społeczne i udział w zyskach. Monopol emisji pieniądza należeć miał do państwa, a nie do prywatnego banku akcyjnego, jakim był ówczesny Bank Polski. Żądano też wprowadzenia planowości w gospodarce narodowej, czym zająć się miał Instytut Celowości Gospodarczej. Odwoływano się przy tym do *niezrealizowanego §68 konstytucji marcowej* o Naczelnej Izbie Gospodarczej¹⁹.

Jednym z istotnych składników programu ekonomicznego ZS była reforma pieniądza. Projekt takiej reformy opracował już w 1922 r. Feliks Sobolewski, którego zwano w Związku *twórcą pieniądza wolnego człowieka*. W nawiązaniu do idei Józefa Hoene-Wrońskiego proponował on stworzenie całkowicie nowego oparcia dla pieniądza. Wskazywał bowiem, iż *istnieje międzynarodowy związek kapitałistów posiadaczy złota, który dzięki tej straszliwej broni faktycznie kieruje rządami państw świata przy pomocy różnych agentów, w tym także profesorów uniwersytetów podtrzymujących „mit złota”*²⁰.

Synarchiści wyróżniali za Hoene-Wrońskim i Majewskim trzy funkcje pieniądza: miernik wartości, środek porównawczo-wymienny i środek przechowywania wartości. Funkcje miernika wartości i środka tezauryzacji zamierzali powierzyć stałej Towarowej Jednostce Obliczeniowej, ustalonej na podstawie określonych proporcji kilkunastu podstawowych artykułów pierwszej potrzeby z matematyczną dokładnością jak metr, litr czy kilogram. Stanisław Gaszyński proponował 20 takich artykułów, zaś Feliks Sobolewski – 17: chleb, mąkę pszenną, kaszę jęczmienną, ryż, fasolę, cukier, mleko, jaja, kiełbasę, masło, mięso wołowe, słoninę, kartofle, mydło, węgiel, drewno

i naftę. Dla ułatwienia nazywał TJO polonem. I tak jeden polon zawierać miał na przykład wartość 238,59 g chleba, 125,63 g mąki, 1224,49 g węgla, 184,16 g nafty i równie dokładnie wyliczonych ilości pozostałych towarów podstawowych. Polon miał stanowić równowartość 1 złotego polskiego²¹.

Funkcję porównawczo-wymienną pieniądza synarchiści odrywali i czynili zmienną w postaci Znak Obiegowego, zwanego piastem. Emisje piastów miały być dostosowane do pokrycia w ilości polonów, rosnącej wraz ze wzrostem gospodarczym. Kurs piasta do polona ustalać miał GUS. Operacje pieniężne kupna-sprzedaży, oszczędności, układanie budżetów i pokrycie obiegu synarchiści chcieli oprzeć na polonach, zaś wypłaty – na piastach. Wzrost produkcji krajowej powodował zwiększanie ilości polonów, a po przeliczeniu – także piastów. W przypadku presji towarów nie decydujących o wartości polona, centrala finansowo-gospodarcza miała korygować kurs piasta w stosunku do polona. System pieniądza synarchicznego winien, zdaniem jego twórców, gwarantować słuszną zapłatę za pracę i przedsięwzięcie oraz ryzyko. Tracić mieli tylko spekulanci i pośrednicy, którzy by nie mogli zarabiać na zmianach wartości polona. Niewątpliwie słabą stroną systemu było autorytatywne ustalanie kursu piasta do polona, który w zależności od woli centrali kształtować się mógł na poziomie nierealnym, bądź umyślnie zaniżonym tak, by uzależnić materialnie jednostkę od państwa. Nie widać też było powodu, by spekulacja nie dotyczyła piasta lub towarów, które stałyby wyżej od zaniżonego pieniądza. Nie rozwiązano także problemu stosunku piasta do walut obcych, opartych na złocie i ewentualnego wykupywania piastów przez obywateli innych państw lub dewiz obcych przez krajowców w zależności od tego, który pieniądz byłby mocniejszy²².

²¹ F. Sobolewski, *Prawda o Wrońskim i wiekopomnym jego odkryciu*, „Synarchista” Nr 3 z czerwca 1928 r.; F. Sobolewski, *Sąd historii*, „Synarchista” Nr 5 z maja 1929 r.

¹⁹ Wytoczne synarchicznego programu gospodarczego, „Synarchista” Nr 2 z czerwca 1934 r.

²⁰ *Synarchiczna reforma* ..., s. 30–31.

²¹ S. Gaszyński, *Szkice projektu finansowego*, „Epoka” Nr 194 z 17.07.1927 r.; *Projekt reformy ustroju pieniężnego* ..., s. 16; *Synarchiczna reforma* ..., s. 33–35.

²² Tamże, s. 35–47.

Z innych problemów ekonomicznych Feliks Sobolewski i jego współpracownicy ze Związku Synarchicznego kładli duży nacisk na równomierny podział zysków z wymiany kapitał-praca. Proponował podział zysku czystego, pozostającego po potrąceniu amortyzacji i dywidend, według „kapitału pracy” wyłożonego przez pracowników etatowych przedsiębiorstwa. Miarą „kapitału pracy” miało być pobierane wynagrodzenie. Była to koncepcja zbliżona do teorii solidarystycznej i syndykalistycznej udziału pracowników najemnych w zyskach przedsiębiorstw.

W latach trzydziestych Związek Synarchiczny opowiadał się w zasadzie za rządami sanacyjnymi, choć w konkretnych przypadkach zajmował własne, nierzadko krytyczne wobec grupy rządzącej, stanowisko. Na ogół synarchiści sprzyjali sanacyjnej prawicy. Mieczysław Wilbik dostrzegał na przykład w przemówieniu Walerego Sławka z 6 sierpnia 1933 r. elementy pokrewne idei synarchicznej: uwypuklenie roli „elity moralnej” jako „czynnika regulującego, o wartościach wyższych ponad wyniki zwykłych głosowań i wyborów”, a także program instytucjonalizacji funkcji „harmonizowania” społeczeństwa. Wilbik pisał w dużej mierze słusznie, iż „najsilniejszą władzą jest ta, która właśnie najmniej potrzeby ma stosowania swych uprawnień do wywierania przymusu na obywateli; ta, która cieszy się ich największym zaufaniem”²³. Nie zauważył jednak jak gdyby, że władza autorytarna powstaje na ogół w procesie rewolucji i potem rzadko interesuje się zaufaniem społeczeństwa. Deklarację ideową Obozu Narodowo-Radykalnego oraz wytyczne programowe Grupy Zwolenników Idei Jagiellońskiej powitał Związek Synarchiczny w 1934 r. z uznaniem jako krok na drodze do synarchii²⁴, choć stosunek ONR do synarchistów był dość podejrzliwy ze względu na ich powiązania masonskie.

Po powstaniu Obozu Zjednoczenia Narodowego synarchiści wyrazili zadowolenie, ale zgłosili i zastrzeżenia. Stanowisko ZS wobec OZN sprecyzował Gustaw Olechowski jako chęć współpracy pod warunkiem „naprawienia krzywd” wyrządzonych przez obóz rządzący, jednoczenia narodu siłą moralną, a nie fizyczną, a także zachowania partii politycznych. Była to pewna niekonsekwencja w sto-

sunku do dotychczasowego programu, zawierającego wyraźne akcenty totalitarne. Olechowski wnosił do ideologii synarchicznej nieco zamieszania twierdząc aforystycznie, iż *państwo bez opozycji to człowiek, który nigdy nie patrzy w lustro*²⁵, ale nie było to w końcu czymś nadzwyczajnym w ruchu, który gotów był godzić wszelkie sprzeczności.

Na początku 1937 r. Związek Synarchiczny zapowiadał, że nie jest partią polityczną. Pisano, iż *ustroju synarchicznego nie można wywalczyć drogą rewolucyjną przez tłum dlatego, że każda rewolucja kończy się dyktaturą, tyranią i nieszczęściem jeszcze gorszym, niż była, reakcją*²⁶. Tymczasem w maju 1937 r. synarchiści rozpoczęli ofensywę polityczną. Opracowano i wydano drukiem broszurę z „Uniwersalem Synarchicznym”, który porównano pod względem znaczenia do Deklaracji Praw Człowieka i Manifestu Komunistycznego. W „Uniwersale” rzucono hasło: *W imię należycie, głęboko pojętej polskiej, narodowej i państwowej racji stanu wzywamy do bezzwłocznego zawiązania Konfederacji Synarchicznej – cały Naród Polski, wszystkie ludy Rzeczypospolitej zamieszkujące, każdego obywatela i wszystkie organizacje*. 29 maja 1937 r. Włodzimierz Tarło-Maziński wezwał do „pójścia w teren” i w patetycznych słowach zapowiedział początek nowej ery w opanowaniu materii przez ducha. Na kolejnych zebraniach ZS wyjaśniał szczegóły swego programu ewolucyjnego zaprowadzenia synarchii w Polsce. Wydano szereg odezw do robotników i chłopów. Sam Tarło-Maziński objechał z odczytami wiele miast polskich. Bawił też krótko we Francji i Belgii, gdzie prawdopodobnie kontaktował się z europejską czołówką masonerii okultystycznej. W tym samym czasie Mieczysław Wilbik szeroko omawiał humanistyczne i moralne wartości pokoju i wzywał do pacyfizmu²⁷.

W trakcie ofensywy politycznej ZS przypominał główne tezy synarchizmu. Podkreślano polskość tej idei, jej natural-

²³ M. Wilbik, *Przygrywka konstytucyjna*, „Synarchista” Nr 5 z sierpnia 1933 r.

²⁴ *O krok od synarchii*, „Synarchista” Nr 2 z czerwca 1934 r.

²⁵ G. Olechowski, *Obóz Zjednoczenia Narodowego*, „Synarchista” Nr 2 z kwietnia 1937 r.

²⁶ *Wielka idea*, tamże.

²⁷ *Uniwersał synarchiczny*, Warszawa 1937; J. Nadelwicz Kremky, *Nakaz*, „Synarchista” Nr 6 z sierpnia 1937 r.; M. Wilbik, *Militaryzm i pacyfizm*, „Synarchista” Nr 3 z maja 1937 r.

ność, program nie walki, lecz syntetyzowania wartości twórczych różnych nurtów myślowych, odrzucanie moralności utylitarnej, rozwiązywanie problemów życia ludzkiego w duchu sprawiedliwości, rozumu i umiarkowania. Zaznaczano rozdział religii organizującej duszę od synarchii porządkującej życie publiczne. Coraz częściej też krytykowano komisaryczny styl rządzenia sanacji, pozbawiony społecznej kontroli, toteż w grudniu 1937 r. na „Synarchistę” spadły pierwsze konfiskaty cenzury. W krytyce systemu sanacyjnego ze strony synarchistów było wiele demagogii; chodziło o to, że Polską rządzi nie ta „elita moralna”, którą chciał ustanowić Związek Synarchiczny.

17 grudnia 1937 r. do Konfederacji Synarchicznej zgłosiła akces Polska Unia Demokratyczna z Franciszkiem Badowskim na czele. Postulowała ona rozwój robót publicznych, unarodowienie przemysłu przez eliminację obcego kapitału, rozwiązanie karteli i reformę rolną. Program PUD zawierał silne akcenty antysemickie²⁸. Synarchiści, dotąd dość oględni w kwestii żydowskiej, próbowali też nawiązać kontakty z Obozem Narodowo-Radykalnym i pozyskali niektórych działaczy ONR ze Śląska. Powołano również do życia Ognisko Młodych Związku Synarchicznego z Kazimierzem Goździńskim na czele. Ognisko nawiązywało wyraźnie do antysemickich tez programu ONR. W 1938 r. do Konfederacji Synarchicznej przystąpiła Radykalna Partia Chłopska, Chliborobski Selanski Sojuz oraz Ukraińska Partia Agrarna Stefana Cyba.

12 lutego 1938 r. zawiązano Komitet Organizacyjny Wielkiej Rady Konfederacji Synarchicznej. Deklaracja Konfederacji zawierała postulat rozładowania bezrobocia, uniezależnienia gospodarki polskiej od kapitału obcego, reformy finansowej w oparciu o pieniądz wielotowarowy, wprowadzenie centralnego planowania przez powołanie Instytutu Celowości Gospodarczej, reformy rolnej oraz rozszerzenia zakresu wolności jednostki. Równocześnie, jakby nie stało to w sprzeczności z głoszonym programem liberalizacji, zapowiadano *poddanie się obowiązkowi organizacyjnym Związku Synarchicznego* oraz „Wodzowi Ruchu” – Włodzimierzowi Tarło-Mazińskiemu. Prezesem Konfederacji został Jerzy Kurczyński, ale najwyższym autorytetem synar-

chistów pozostawał Tarło-Maziński. Ówczesny program ruchu rozwinęto o projekt stworzenia Polski Synarchicznej na ziemiach jagiellońskich. W marcu 1938 r. Tarło-Maziński rzucił hasło zjednoczenia Słowian w Słowiańskiej Rzeczypospolitej Synarchicznej. „Twórca Ruchu” wysunął także projekt obchodzenia Święta Synarchicznego w dniu 2 maja, dla zaznaczenia powiązania idei społecznej 1 maja ze świętem narodowym 3 maja. Mistyczną, egzaltowaną atmosferę kręgu synarchistów w przededniu II wojny światowej oddaje górnolotny poemat Sławy Durst z tego okresu:

*Synarchio, dla wielu jesteś niepojęta,
Synarchio, dla wielu Ty jesteś Rzecz Święta,
Z okrzykiem – precz nędza, ciemństwo, obłuda
idziem Ład czynić i wolności cuda*²⁹.

Na początku 1938 r. synarchiści założyli swoją przybudówkę wiejską – Radykalny Obóz Chłopski, zorganizowany z ramienia ZS przez Gustawa Olechowskiego. Działaczem ROC był między innymi Adolf Sawicki. Na Wszechpolskim Kongresie Chłopskim w Lublinie w dniu 10 kwietnia 1938 r. „połączono się sercem i myślą” z wodzem ruchu Tarło-Mazińskim, a prezesem ROC został Ludwik Maciąg. W sierpniu tegoż roku synarchiści założyli też swój Obóz Robotniczy. Kokietowano również Ukraińców: Ukraińska Partia Agrarna postulowała wyzwolenie terenów na wschód od Zbrucza. Ogólnopolski charakter tych inicjatyw był jednak fikcją; szeregi synarchistów pozostawały nader szczupłe.

Na początku 1939 r. w ruchu synarchicznym przeczuwano wojnę, ale wnioski z tych przeczuć były dość nieoczekiwane. Rzucono bowiem wyzwanie do wszystkich partii politycznych w Polsce: *Bacność. Germanizm idzie (...)* *Trzeba rwać wolności pęta – słowiański zjednoczyć lud*³⁰. W czasie gdy Hitler zajmował Pragę, a Stalin wygłaszał słynne przemówienie na XVIII zjeździe partii, synarchistyczne hasła pacyfizmu i pansławizmu budzić musiały zdumienie i refleksję nad intencjami ruchu. Tymczasem Tarło-Maziński z niepokojem oceniał „paralelizm polsko-

²⁸ „Synarchista” Nr 1 z 1.01.1938 r.

²⁹ „Synarchista” Nr 10 z 9.04.1938 r.

³⁰ „Synarchista” Nr 1 z 14.01.1939 r.

-niemiecki" na tle dotychczasowych wydarzeń i kierował uwagę Ukraińców w Polsce na Wschód. Wobec braku dokładniejszych materiałów na ten temat można się jedynie zastanawiać, czy ten szczytowy irracjonalizm mistyczno-nacjonalistyczny był tylko przypadkiem, jak również, co w tej sprawie mieli do powiedzenia przywódca europejskiej masonerii okultystycznej.

Po śmierci papieża Piusa XI w „Synarchiście” przypomniano wiersz Juliusza Słowackiego o słowiańskim papieżu pytając, czy *to już?* i wymieniając nazwisko prymasa Polski kard. Augusta Hlonda. Związek Synarchiczny nawoływał do zjednoczenia narodowego i z satysfakcją obserwował konsolidację społeczeństwa w miarę narastania zagrożenia niemieckiego, choć nie ukrywał żalu, iż zjednoczenie to odbywało się pod rządami OZN, a nie synarchistów. Tarło-Maziński głosił, że realną konsolidację narodu trzeba wypełnić „duchem synarchii”. Na sobotnich zebraniach Zarządu Głównego ZS, którym pod koniec lat trzydziestych kierował – po Marianie Pajorze, Januszu Kremskim, Antonim Leparskim i Mieczysławie Wilbiku – Stefan Pachnowski, Tarło-Maziński „wieszczył” o końcu Starego i początku Nowego Świata. Wzywał do tworzenia „wielkiego bloku słowiańskiego”. Ostatni numer „Synarchy” wyszedł 15 lipca 1939 r., w rocznicę bitwy pod Grunwaldem.

W czasie okupacji hitlerowskiej, pod nieobecność Włodzimierza Tarło-Mazińskiego, ruchem synarchicznym kierował w konspiracji Stefan Pachnowski, przedwojenny prezydent Włocławka i jeden z założycieli Polskiej Partii Radykalnej, który redagował miesięcznik „Na Odwiecznym Szlaku Polski” i „Herolda Polskiego”, a wraz z Błażem Włodarzem opracował w 1941 r. *Wytyczne organizacji państwa opartego na współpracy całego narodu*. W 1943 r. Pachnowski zginął w Oświęcimiu. Po 1945 r. ruch synarchistyczny nie odrodził się w Polsce Ludowej. Według Leona Chajna, jedna z łódz Różokrzyżowców działała jeszcze przez jakiś czas w Pietrzejewicach, ale została wkrótce zlikwidowana przez władze³¹.

³¹ L. Chajn, *W sprawie masonerii – spokojnie*, „Dzieje Najnowsze” 1972, nr 1, s. 266.

Les synarchistes de la Seconde République

L'appel à la synthèse des religions et des théories philosophiques sous la forme d'un savoir absolu fut populaire dans les cercles des messianistes, des théosophes et de franc-maçons blancs, pendant la Seconde République. Cela s'exprimait dans le domaine de la pensée socio-économique sous la forme de la théorie de synarchie. Ses partisans affirmaient que par les recherches intellectuelles, la synthèse des conceptions différentes, le perfectionnement moral et les pratiques occultes – la connaissance et la réalisation du bien et de la vérité sont possibles. La Pologne – selon eux – avait un rôle privilégié à jouer dans l'effectuation de la synarchie, comprise comme synthèse des tendances opposées. L'histoire de la Pologne, conçue dans

la perspective messianique, est inspirée de la raison juste, de la liberté et de la justice.

Selon leur programme, le pouvoir hiérarchique doit appartenir à l'élite morale qui s'aide par cinq organismes gouvernementaux: législatif, exécutif, judiciaire, dirigeant (Conseil des synarchistes) et *Synarchie* suprême. Cette utopie, qui postulait le primat de l'éthique dans la vie politique, portait dans son sein le germe du totalitarisme. Dans le domaine économique, les synarchistes voulaient créer une monnaie à la valeur absolue, fondée sur la demande. Juste avant la seconde guerre mondiale, ils propageaient le pacifisme et le panslavisme.

L'influence de cette élite était cependant minime.

Ryszard Łużny

[...] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk art. 2, pkt 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99)]

Andrzej Werner

[...] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk art. 2, pkt 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99)]

Tomasz Kitzwalter

Jan Paweł Woronicz – szkic do portretu

Doszedł do najwyższych godności kościelnych – został biskupem krakowskim (1815), arcybiskupem warszawskim i prymasem Królestwa Polskiego (1828); jego twórczość literacka cieszyła się w dobie porozbiorowej niezwykłą popularnością; dla Mochnackiego był *najstarszym poetą w kościele pamięci narodowej*. Członek kulturalnej, politycznej i towarzyskiej elity Królestwa, bliski klasykom, a wzór dla romantyków – autorytet wśród współczesnych sobie połączył z uznaniem u potomnych. Jan Paweł Woronicz (1757–1829) stał się w I połowie XIX wieku jedną z pierwszoplanowych postaci kultury polskiej, zaś popularność jego odżywała w latach późniejszych¹. Jakże były jej podstawy, kim był Woronicz jako człowiek idei?

Urodzony w średniozamożnej rodzinie szlacheckiej, wychowywał się w atmosferze tradycyjnych wartości sarmackich. Doktor obojga praw Akademii Wileńskiej, wcześniej uczył się u jezuitów i misjonarzy. Jako młody duchowny spróbował swych sił w literaturze, rychło też znalazł się w kręgu zbliżonym do Stanisława Augusta; od 1800 r. datują się jego bliższe związki z Puławami Czartoryskich. Kapłan i literat, wszedł także do świata polityki: na Sejmie Czteroletnim zajmował się obroną interesów kleru. Światopogląd jego kształtował się poprzez konfrontację wyniesionych z domu wartości z oddziaływaniem idei „wieku światła”. Można zastanawiać się, jak głęboki wpływ wywarło na niego Oświecenie: w każdym razie początki twórczości literackiej Woronicza miały charakter wyraźnie oświeceniowy. W okresie Sejmu Czteroletniego, kiedy to zaznaczył się powszechny renesans tradycji i swojskości, oświeceniowość zaczęła być coraz to bardziej tłumiona przez wątki inne – wywodzące się z Pisma Świętego, z dzieł Bossueta i Skargi oraz z dziedzictwa sarmackiego. Nie zaprzeczając potrzebie reform, przeciwstawiał się Woronicz

czysto racjonalistycznemu traktowaniu kwestii społeczno-ustrojowych, wzywając do trzymania się w granicach nauki Kościoła i tradycji narodowej. Zdecydowanie przeciwny wszelkiemu radykalizmowi i laicyzacji, spojrzenie na bieżące sprawy kraju miał jednak ukształtowane przez umiarkowany nurt Oświecenia. Popierał dążenie do gospodarczej i kulturalnej modernizacji, do stopniowych reform i oparcia stosunków społecznych o zasady oświeconego i humanitarnego paternalizmu. Konstytucję 3 Maja potraktował jako realizację tego programu².

Uformowanych w tym okresie podstaw swej filozofii społecznej miał już Woronicz nie zmienić do końca życia. Choć w ocenie wielu problemów praktycznych występował jako człowiek Oświecenia, własną wizję społeczeństwa tworzył w opozycji do wzorów dominujących w myśli oświeceniowej. Kategorią centralną jego rozważań stało się pojęcie „organizmu”, interpretowane w duchu wyraźnie zachowawczym. Za podstawę życia społecznego uznał religię, zapewniającą zachowanie istniejącego ładu: struktury społeczne zyskiwały gwarancję stabilności poprzez sakralizację.

W dobie Księstwa Warszawskiego, aprobując (trudno powiedzieć, z jakim przekonaniem) reformy napoleońskie – zniesienie „niewoli” (tzn. poddaństwa chłopów) i wprowadzenie równości wobec prawa – starał się wesprzeć osłabiony w pewnym stopniu system mocą sankcji religijnej; cóż innego bowiem *dopełni te rozległe i ogromne przerwy między położeniem, majątkiem, pomyślnością, znaczeniem tych rowienników co do prawa wspólnych, co do istoty tak daleko od siebie odsunionych?* Nie redukując w żadnej mierze wartości religii do poziomu oddziaływania politycznego, podkreślał jednak otwarcie jej utylitarny czy nawet instrumentalny walor w obliczu nieuniknionych – jak sądził – nierówności, wypływających z samej istoty bytu społecznego. Religia była dla niego *środkiem, który jeden mocny*

¹ Por. A. F. Grabski, *Myśli historyczna polskiego Oświecenia*, Warszawa 1976, s. 429 n.; M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978, s. 66–69.

² A. Jougan, *Ks. Prymas Woronicz. Monografia*, cz. I, Lwów 1908; A. F. Grabski, dz.cyt., s. 433–434; J. Trybusiewicz, *Zagadnienie historyzmu w twórczości Jana Pawła Woronicza*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 4, 1959, s. 11–13, 42–43, 55–61.

*jest przekonać Łazarza przed bramą bogacza na śmieciu leżącego, aby swą nędzę miłował, (...) który jeden jest w stanie natchnąć czarodziejskie posłuszeństwo owym cegielkom, w kształcie i naturze równym, aby dla wzniesienia nowej budowy jedne z nich w rozkopanych wnętrzościach ziemi zagrzebły i cały ogrom ciężaru dźwigały, a drugie dla kształtu i ozdoby na szczycie świetnego gmachu jaśniały*³. To, że Woronicz akceptował reformy napoleońskie, nie oznaczało bynajmniej aprobaty dla niesionego przez nie nowego modelu społeczeństwa. Kontraktowy typ stosunków społecznych uzupełnić należało wzorami szlacheckiego patrymonializmu, tak aby nowoczesność mieściła się w ramach polskiej tradycji⁴. Na tle myśli epoki trudno uznać te koncepcje za nazbyt oryginalne, zasługują one na uwagę przede wszystkim jako klasyczny przykład katolickiego konserwatyzmu przełomu wieków. Zresztą, w miarę upływu czasu sprawy społeczne coraz mniej interesowały Woronicza; po roku 1815 trudno znaleźć w jego pismach wzmianki na ten temat. Jeśli można to tak określić, stał się wtedy konserwatystą bezrefleksyjnym; nie był zdolny do przeprowadzanej często ze stanowiska zachowawczego przenikliwej analizy rzeczywistości społecznej (na gruncie polskim próbki jej dawał Kajetan Koźmian).

W tej dziedzinie nie zapisał się Woronicz na trwałe w dziejach myśli polskiej. A jednak ten niezbyt odkrywczy sposób patrzenia na społeczeństwo łączył się ściśle z koncepcjami stanowiącymi podstawę najcenniejszej części jego dorobku. Nie był bowiem jedynie zwolennikiem zachowania dawnych stosunków społecznych: tradycjonalizm miał dla niego wymiar znacznie szerszy; zaznaczyło się to jeszcze przed ostatnim rozbiorem, w specyficznej, nasyconej emocjami patriotycznymi atmosferze Sejmu Czteroletniego. O ile ludzie tacy jak Staszic tylko w części ulegali przypiływowi kultu tradycji, zaś słynące z propagowania ideałów narodowych środowisko puławskie starało się pogodzić je z programem modernizatorskim, to w przypadku Woronicza zwrot ku przeszłości określił istotę całej jego postawy. Cnoty przodków miały być drogowskazem dla potomnych, dawność – wartością samą w sobie.

Tradycja stała się osią Woroniczowskiego światopoglądu. Już wtedy jednak wyróżniał się Woronicz spośród

wielu apologetów czasu minionego: popularne, obiegowe nawet wątki wspierały u niego zaczątki historiozofii, wskazujące na obecność w dziejach elementów trwałych i nieistotność przemian. W sierpniu 1794 r. tak zwracał się do rodaków: ... *chcąc wskrzesić i ożywić znękanych Polaków, badajmy się o Polakach potężnych, poważnych, od morza do morza panujących. Byli oni wprowadzić ludźmi i błędzić mogli, więc ich błędy niech nas zastrzegą od podobnych usterków; ale musieli być zarazem mądrzy, kiedy się ośm wieków przy tej ziemi i stanie ostali. Nie stękajmy próżno, że za ich życia inne były czasy, inne okoliczności, inny skład i postać rzeczy politycznych. Zawsze ludzie byli ludźmi i nic nowego nie ma pod słońcem*⁵.

Nic nowego pod słońcem – skromne to początki historiozofii. Szok wywołany utratą niepodległości wyzwolił energię duchową, która koncepcje Woronicza wypełniła nową, poruszającą umysły współczesnych i potomnych treścią.

*

Przełom XVIII i XIX wieku – to okres wzmożonego zainteresowania historią, zwłaszcza w najciężej doświadczonych przez wstrząsy krajach Europy. Wizja zagłady istniejącego dotąd świata rodziła poczucie głębokiego zagubienia; im bardziej wątpliwy stawał się sens dziejów, tym usilniej starano się go odnaleźć. Pojawiały się wówczas liczne próby historiodycei: ponadczasowy absolut, tłumacząc istotę pozornie bezładnych faktów, nadawać miał historii prawdziwą i ostateczną wartość⁶. W Polsce problemem naczelnym była katastrofa państwa. Każdy powstały tu system historiozoficzny musiał próbować wytłumaczyć

⁵ J. P. Woronicz, *Kazanie przy pierwszym otwarciu sejmu głównego Ks. Warszawskiego, miane w kościele katedralnym warszawskim dnia 10 marca 1809 r.*, (w:) *Pisma*, t. 4, Kraków 1832, s. 196–197.

⁶ Tamże, s. 195; por. tenże, *Mowa na pogrzebie Rafała hr. Tarnowskiego (...) dnia 14 marca roku 1803*, (w:) *Mowy pogrzebowe i homilie dotąd drukiem nie ogłoszone, z własnoręcznych pierwotników autora zebrane*, Kraków 1861, s. 28–38 (tekst pochodzi z okresu poprzedzającego reformy napoleońskie w Księstwie, odnosi się jednak wyraźnie do problematyki z nimi związanej).

⁷ Tenże, *Kazanie przy zamknięciu pogrzebu księcia Michała Jerzego Ciołka Poniatowskiego (...) miane (...) w Warszawie dnia 20 sierpnia 1794 r.*, (w:) *Pisma*, t. 4, s. 52–53; por. J. Trybusiewicz, *dz.cyt.*, s. 21–26.

⁸ Zob. A. Sikora, *Historia i prawdy wieczne (Lamennais – Królikowski – Dézamy – Blanqui)*, Warszawa 1977, s. 5–20.

ten fakt, próbować zracjonalizować to, co wykaczało poza dotychczasowe doświadczenia; tak też czynił Woronicz.

W jego porozbiorowych utworach (najwybitniejsze i najbardziej popularne to „Hymn do Boga“, powstały w 1805 r., a wydany ok. 1809 oraz „Świątynia Sybilli“ – napisana w kilka lat po trzecim rozbiorze, rychło znana w odpisach, wydana zaś w roku 1818) odnaleźć można świadectwo siły ciosu, jakim dla ówczesnych Polaków była utrata niepodległości:

*Sami siebie nie znamy, a gdzie stąpim krokiem
Poziera trup ojczyzny posoką spluskany
Wszystko drażni, rozdziera nieznanym widokiem;
I sen nawet, spoczynku bronić niezbłagany,
Szarpie szydersko i serce, i czucie,
Marzeniem wzrosłym i znikłym w minucie⁷.*

Rozpacz przeradzała się w patos wizji dawnej wielkości narodu. Przeszłość, droga Woroniczowi jeszcze w epoce stanisławowskiej, po rozbiorach nabierała – poprzez kontrast z przygnębiającymi realiami – jeszcze większej wartości. Upadek Polski był tym dotkliwszy, że od wieków łączyło ją przymierze z Bogiem; opiewając minioną świetność, widział w niej Woronicz dowód szczególnej łaski Bożej, zaś w późniejszym rozkładzie państwa upatrywał dzieła szatana. Pod piórem autora „Świątyni Sybilli“ przeszłość Polski odżywała w swym najpiękniejszym, najbardziej podniosłym kształcie – zarówno w momentach powodzenia, jak i trudnych chwilach:

*... rzućmy okiem, jako Polak dawny,
W samych nawet nieszczęściach i wielki, i sławny,
Na śmiertelnym rozciągnion wszystkich klęsk całunie
Rozjadowionej paszczę rozdziera fortune⁸.*

Lecz Bóg potrafi także karać. Losy Polski rozpatrywał Woronicz w perspektywie providencjalistycznej, widząc w dziejach nieustanną pracę Opatrzności:

*Nie traf ślepy, nie kolej narodami władnie:
W Twoich się rękę rodzą i czasy, i losy.
Więc gdy nie możesz karać bez przyczyny,
Los nasz być musi płodem własnej winy⁹.*

Wina ta to odejście w dobie Oświecenia od wiary i tradycji, zastąpienie dawnych cnót wolnomyślicielstwem i radykalizmem (Woronicz był jednak nie tyle przeciwnikiem oświeceniowości, co jej skrajnych odmian). Zerwawszy przymierze z Bogiem, stali się Polacy przedmiotem jego gniewu.

Bóg był wszakże dla Woronicza nie tylko siłą karzącą, ale również sprawiedliwością. Woroniczowska Opatrzność – to moc działająca racjonalnie, podstawa rozumnego ładu świata. Sens dziejów odnajdywał zatem Woronicz w boskiej sprawiedliwości i nadawał swej historiozofii wydźwięk zdecydowanie optymistyczny. Lata porozbiorowe uważał za okres moralnego odradzania się narodu i odnawiania przymierza z Bogiem. Cierpienia spowodowane przez rozbiory przewyższyły miarę win Polaków. *Doznają oni* – pisze A. F. Grabski omawiając stanowisko Woronicza – *krzywd ponad to, na co zasłużyli, co dzieje się za sprawą zaborców. Tak samo więc, jak upadek Polski był wyrokiem boskiej sprawiedliwości, Opatrzność musi niechybnie osądzić ciosy spadające na Polaków z rąk ich ciemieńców, bowiem Bóg nigdy nie jest ślepy na krzywdę, na niewinnie przelewaną krew, na łzy narodu*¹⁰. Przenikające utwory Woronicza napięcie emocjonalne mogło więc osiągnąć punkt kulminacyjny w mającym rychło nastąpić boskim wezwaniu:

*Kości spróchniałe! powstańcie z mogiły,
Przywdziejcie ducha i ciała, i siły*¹¹.

Kult tradycji przeradzał się w bliską już romantyzmowi wizję odrodzenia: zmartwychwstania wartości pogrzebanych i utajonych.

Widać tu, jak religia i tradycja przestają pełnić funkcję li tylko oparcia dla społecznej i politycznej zachowawczości. Autor „Świątyni Sybilli” przerywał krąg zakreślonych schematów i z właściwych tradycjonalizmowi pojęć budował profetyczną historiozofię narodową. Taki pozostał w pamięci przyszłych pokoleń.

⁷ J. P. Woronicz, *Hymn do Boga. O dobrodziejstwach Opatrzności, narodowi polskiemu wyświadczonych po upadku Polski* (w:) *Dzieła poetyczne wierszem i prozą*, t. 2, Lipsk 1853, s. 10.

⁸ Tenże, *Świątynia Sybilli*, (w:) *Dzieła*, t. 2, s. 124.

⁹ Tenże, *Hymn do Boga*, s. 9.

¹⁰ A. F. Grabski, dz.cyt., s. 438.

¹¹ J. P. Woronicz, *Hymn do Boga*, s. 10.

Jak to jednak bywa, jeszcze za życia Woronicza poezja jego rozpoczęła egzystencję niezależną od osoby autora, niosąc ze sobą obraz twórcy natchnionych, budzących ducha narodu wizji, obraz, od którego stopniowo oddalały się rzeczywiste losy autora „Hymnu do Boga”. Po napisaniu swych najwybitniejszych dzieł doświadczył Woronicz wielu burz dziejowych i każda z nich pozostawiała na nim swój ślad. Kilka razy wydawało się, że odrodzenie niepodległego bytu Polski jest o krok; powstało Księstwo Warszawskie, a po nim Królestwo Polskie: najpierw Napoleona, później Aleksandra I uważano za wskrzesicieli ojczyzny. Im większe nadzieje, tym głębsze były rozczarowania. Pod ich ciężarem zmieniała się sylwetka duchowa Woronicza. W latach Królestwa Polskiego odszedł od twórczości literackiej sensu stricto, ograniczając się do wypowiedzi wypływających z jego obowiązków duchownych: homilii, mów i odez. Narastało w nim poczucie znikomości spraw doczesnych. Nie oznaczało to wcale obojętności wobec bieżących problemów; przeciwnie, silnie angażował się w sprawy polityczne: był jednym z najaktywniejszych przedstawicieli episkopatu, szczególnie zaangażowanym w spory o prawa małżeńskie, animatorem akcji przeciwko Stanisławowi Kostce Potockiemu¹². Lecz jeśli zajmował się sprawami „światowymi”, to z przekonaniem, że służy celom znajdującym się daleko poza horyzontem doczesności. W świecie chaosu niewzruszone pozostawały tylko prawdy religii. Obejmując w 1815 r. biskupstwo krakowskie, pisał w odezwie wydanej z tej okazji: *Jeszczeż nie czujemy widocznego gniewu i niełaski tego wiekuistego Pana, który wszystkie nasze nadzieje, układy i wysiłone zapędy po tyle razy wiatrem rozdmuchnął? Jeszczeż nie dosyć napiliśmy się wezbranej tyłu kłóskami powodzi, w której toniemy? Zostawmy bezwiernym ludzkiego rozumu marzenia i rachuby ...*¹³

Zabrakło Woroniczowi żywicznego na początku wieku przekonania, iż wyroki Opatrzności są – do pewnego przynajmniej stopnia – możliwe do odczytania; świadczyła wówczas o tym wiara w rychłą, a szczęśliwą przemianę położenia narodu. Po latach rozczarowań utwierdził się w opinii, że nie należy próbować dociekać tajemnic boskich, lecz w pokorze podporządkowywać się wyrokom Stwórcy.

Sądził zresztą, że naród nie zasłużył jeszcze na łaskę. Czy istniała droga jego wskrzeszenia? *Kiedy więc wszystkie nam nowomodne przemysły i środki dotąd nie pomogły, kiedy nas wszystkie rochuby, stosunki, przymierza tak żałośnie zawiodły, doświadczmy jeszcze starego rozumu ojców naszych...*¹⁴

Tradycja miała stać się remedium na zło współczesności – motyw to stale obecny w myśli Woronicza, niejednakowo wszakże rozwijany, zwłaszcza w odniesieniu do życia narodowego. Z czasem nadzieję zastąpiła rezygnacja. Pełen niepokoju patrzył biskup krakowski na obecne okoliczności, *które nas wszystkich otaczają, stargane związki i zasady świata moralnego, klęski i cierpienia tylu narodów, zjazdów i narady mocarzów, którzy temu potopowi zaradzić chcą, prawa i żądania tylu ludów, które porządku i sprawiedliwości żądają, ciągle i bolesne za dni wieku naszego przemiany krainy naszej; domowe na koniec uciski i dolegliwości, pod którymi stękamy*¹⁵. Choć poza chaosem wydarzeń odnajdywał Woronicz odwieczny i absolutny porządek Opatrzności, ład ten stawiał pod znakiem zapytania znaczenie ludzkich wysiłków. Poczucie bezsilności skłaniało do postawy zachowawczej i lojalistycznej; taki też sens miała aktywność publiczna Woronicza w dobie Królestwa Polskiego.

Lecz pogrzeb jego w katedrze krakowskiej stał się w początku 1830 r. okazją do demonstracji patriotycznej; w świadomości ogółu był już wówczas ucieleśnieniem ideałów narodowych. Niezwykle popularna twórczość autora

¹² M. Manteufflowa, J. K. Szaniawski, *Ideologia i działalność 1815–1830*, Warszawa 1936, s. 9–13; A. Jougan, dz.cyt., s. 174–185; H. Konic, *Dzieje prawa małżeńskiego w Królestwie Polskiem (1818–1836)*, Kraków 1933, s. 5–88, 143–242; J. P. Woronicz, *Przymówienie się w czasie dyskusji projektowi do prawa o małżeństwach na posiedzeniu Senatu w Warszawie, dnia 2 kwietnia 1818 r.* (w:) *Pisma*, t. 5, s. 129–140; zob. także korespondencję Woronicza ze Stanisławem Wodzickim, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, rkp 11 657/II, k. 107 n.

¹³ J. P. Woronicz, *Odezwa przy objęciu administracji biskupstwa i diecezji krakowskiej, wydana w Krakowie dnia 29 czerwca 1815 r.* (w:) *Pisma*, t. 1, s. 80–81.

¹⁴ Tenże, *Kazanie na pogrzebie księcia Józefa Poniatowskiego (...) miane dnia 10 września 1814*, (w:) *Pisma*, t. 5, s. 93.

¹⁵ Tenże, *Przemowa przy rozpoczęciu nabożeństwa jubileuszowego w Krakowie, 1826* (w:) *Homilie, nauki i przemowy dotąd drukiem nieogłoszone, z własnoręcznych pierwowzórów autora zebrane*, Kraków 1852, s. 81.

„Świątyni Sybilli“ zaczynała pełnić funkcję inspirującą wobec nowych kierunków myśli polskiej, powstających w kręgach bardzo zróżnicowanych: od demokratów po konserwatystów. Wyzwolona z towarzyszących jej powstaniu doraźnych odniesień, poruszała wartością niezależną od ewolucji postawy samego Woronicza: siłą przekonania o lepszym jutrze narodu.



Krystyna Tarnawska-Kaczorowska

Tadeusz Baird – «Egzorta»

(...) Jedną wargą podnoszę bunt,
Drugą wyznaję miłość
Dla rozpaczliwej
Równowagi (...)

Kazimierz Wierzyński, *Przerażony*, z tomiku „Kufer na plecach” (1964)

listopad
grudzień
1982

Egzorta (do tekstów starohebrajskich na głos recytujący, chór mieszany i orkiestrę symfoniczną /1959–60/; opracowanie tekstu: Tadeusz Baird przy współudziale Tadeusza Marka) nie należy do utworów goszczących często na estradach filharmonicznych. A przecież może dostarczyć sporo satysfakcji i recytatorowi, i zespołowi chóralnemu, i instrumentalistom, i dyrygentowi. *Egzorta* wiecie żywot koncertowy w cieniu i na uboczu innych utworów Tadeusza Bairda, którym łatwiej przyszło zdobyć trwałe zainteresowanie i życzliwą sympatię melomanów, uchodzi – jak się wydaje – za utwór mało typowy dla tego kompozytora, za utwór okazjonalny, szczególnie i odosobniony. A przecież jest *Egzorta* na swój sposób i atrakcyjna, i poruszająca, i nie brak jej znamion stylu Bairdowskiego – zarówno w samej substancji dźwiękowej jak i w tym, co ponadmaterialne, co pozadźwiękowe. *Egzorta* nie doczekała się analitycznych rozpraw muzykologicznych, nie obrosła w interpretacyjną literaturę, choć nie skąpi ciekawej problematyki kompozytorskiej i stwarza dogodną okazję do odczytań pełniejszego wizerunku osobowości twórcy.

Zapoznane dzieło, które nie utrafiło w swój czas? Minęło się ze społecznym oczekiwaniem i zapotrzebowaniem? Pojawiło się za późno? A może trochę przedwcześnie powstało? Historia sztuki – pani okrutna, ferująca nie zawsze zrozumiałe i sprawiedliwe wyroki – miewa też chwile wielkiej łaskawości inscenizując powtórne niejako narodziny niektórych dzieł, przywracając je do ponownego, pełniejszego życia.

Egzorta została napisana w latach 1959–60; rękopis zamknięty jest datą: 31 XII 1959. Baird miał wówczas 31 lat. Niespełna ćwierć wieku minęło od tej chwili.

O czym jest ten utwór? Bo dobra muzyka zawsze jest o czymś, choć zdarza się, że mowę jej niekiedy trudno pojąć bez reszty. Tu z pomocą przychodzi tekst. W programie IV „Warszawskiej Jesieni” (1960), w czasie której odbyło się prawykonanie Egzorty, kompozytor tak przedstawił swój utwór: *Wydaje się, że wydrukowanie tekstu Egzorty (...) będzie dla słuchaczy dostatecznym wprowadzeniem w intencje autora oraz charakter i myśl przewodnią utworu.* Ale Baird był znany z nadzwyczaj lakonicznego komentowania swojej muzyki i miał ku temu uzasadnione racje. Racja Autora nie musi być jednak racją krytyka: temu ostatniemu nie przystoi nadmierna powściągliwość i przesadny umiar w słowach.

Oto pełny tekst Egzorty. Przytaczam go w przekonaniu, iż jeśli nawet nie będzie to „dostateczne wprowadzenie”, to na pewno – konieczny warunek wstępny i punkt wyjścia do dalszych rozważań.

1. *Strach, któremu się lękał, przyszedł na mnie.*
2. *W okropnościach widzenia nocnego, gdy przypada twardy sen na ludzi*
3. *Zdjęła mnie trwoga, która duch mój wszystek poraziła jako sęp lecący do żeru ...*
4. *Bracia moi giną.*
5. *Od poranka giną aż do wieczora,*
6. *Stronią od swych dróg, uchodzą z ziemi swojej i z miast,*
7. *Rozbiegają się, wszędy unosząc swój lament,*
8. *Lecz starci bywają snadniej, aniżeli mól.*
9. *Długoż pyszni radować się będą i hardzie wołać?*
10. *Długoż łotrostwem swym się chlubić i nieprawość czynić będą?*
11. *Braci mordować, wdowy i sieroty zabijać?*
12. *Szałeńcy pośród ludzi, kiedyż zrozumiecie:*
13. *Że bracia moi starci bywają snadniej, aniżeli mól ...*
14. *Od poranka aż do wieczora bywają starci ...*
15. *I jako cień są dni nasze na ziemi ...*
16. *W okropnościach nocnego, gdy przypada twardy sen na ludzi,*
17. *Strach, któremu się lękał, przyszedł na mnie.*

Tekst ten pochodzi z dwóch źródeł: z Księgi Joba i z Księgi Psalmów. Obie w tłumaczeniu Jakuba Wujka. Fragmenty z Pierwszej Księgi zachowały w kilku przypadkach niemal dosłowne brzmienie oryginału.

Psalm i dzieje Joba uchodzą za najpiękniejsze, najbardziej natchnione karty Biblii. Fakt, iż Czesław Miłosz te właśnie dwie Księgi przetłumaczył (godzi się dodać, że z oryginału hebrajskiego, a nie z Wulgaty) może być dowodnym świadectwem ich kunsztu i arcydzielnosci. Zapewne nie było też rzeczą przypadku, iż do nich to właśnie zwrócili się Baird i Marek w poszukiwaniu tworzywa literackiego do Egzorty. W rezultacie stworzyli spójną całość o wyrazistej i oryginalnej kompozycji pierścieniowej – z nawrotem w zakończeniu dwóch inicjalnych wersów w przedstawionym porządku; podobnemu zabiegowi podlegają także wersy 5 i 8 pojawiające się ponownie, z pewnymi modyfikacjami, jako 14 i 13.

Tekst Egzorty obfituje w liczne wyznaczniki mowy związanej, co upoważnia do uznania go za utwór poetycki. Wersy o różnej rozpiętości sylabicznej są w sposób wyczuwalny wewnętrznie urytmizowane, a pewne układy akcentowe powtarzają się gdzieniegdzie: np. regularny (z wyjątkiem nagłosu) amfibrachiczny tok w wersie 7, zaś jambiczny – w 12. Dzieje się tu często tak, iż – jak wysłowił to Norwid – *bez-rymowy wiersz RYTMUJE SIĘ NA CAŁĄ SWĄ DŁUGOŚĆ, nie zaś w końcowym, JEDNYM zabrzmieniu wyrazów*¹. I jest to cecha dość powszechna tekstów biblijnych. Inną właściwością znaną dla pierwowzoru są zachowane w kilku wersach paralelizmy (wzajemne podobieństwa), które były regułą kompozycyjno-stylistyczną poezji hebrajskiej i przydawały jej dostojności, wzniosłości i ekstraordinaryjnego charakteru. Trzy przykłady:

- I) *Bracia moi giną. / Od poranka giną aż do wieczora,*
- II) *Stronią od swych dróg, uchodzą z ziemi swojej i z miast*
- III) *Że bracia moi starci bywają snadniej, aniżeli mól / Od poranka aż do wieczora bywają starci ...*

Z figur retorycznych odnotujmy: elipsę (wers 11), inwersję (9, 10) i w tychże samych wersach – anaforę. Ekspresję wypowiedzi podnoszą i emocjonalnego zaangażowania podmiotu lirycznego dowodzą: eksklamacja (wers 4), apostrofa *kiedyż zrozumiecie!* (w wersie 12) i pytania retoryczne

¹ Ze wstępu do *Pierścienia Wielkiej Damy* czyli *ex-machina Durejko*; cytat na podstawie: Cyprian Norwid, *Pisma wybrane*. Wybrał i opracował Juliusz W. Gomulicki, t. 3. Dramaty, Warszawa 1968 PIW, s. 137.

(wersy 9, 10, i 11). Foniczna warstwa wypowiedzi świadczy też o celowych działaniach instrumentacyjnych (zapewne tłumacza i adaptatorów pospołu) mających niewątpliwie wpływ na ewokowanie pewnych nastrojów. Zauważmy nasycenie całego tekstu (z wyjątkiem jedyne go wersetu 15) dźwięczną, wibrującą, twardą, by tak rzec – dobitną spółgłoską *r*, a także zagęszczenie samogłosek nosowych modelujących brzmieniowy kształt wersetu 7, w którym mowa o *lamencie*. Emocjonalną deklarację dynamizuje nieprzypadkowe chyba nagromadzenie stosunko dużej ilości – bo aż 24-ch – czasowników (przymiotniki na przykład występują tylko czterokrotnie). Wyraźne uporządkowanie czasów delimituje zarazem tekst:

wersy 1–3 w czasie przeszłym (z jednym wyjątkiem: *przypada*), 4–8 w czasie teraźniejszym, 9–12 w czasie przyszłym, 13–16 w teraźniejszym, 17 w przeszłym; w czasie przeszłym – oznajmia się, wyznaje, zwierza; w teraźniejszym – biada i uskarża; w czasie przyszłym – wyklina i złorzeczy. A cała ta liryczna konfesja dokonuje się albo zdławionym od bólu głosem, albo wybucha krzykiem gniewu i rozpaczliwym spotęgowanym oskarżycielską pasją. Nie skrywając widomej inspiracji z Kierkegaarda przekłada Miłosz znane z Egzorty wyimki psalmów: *Bojaźń i drżenie na mnie przyszyły + i groza mnie okryła (...) Jak długo, Panie, jak długo + nieprawie cieszyć się będą? (...) Opamiętajcie się niemądrzy w narodzie, + o głupcy, kiedyż zmądrzejecie?*².

Egzorcie patronują bogowie Hypnos i Tanatos – Sen i Śmierć – rodzeni bracia, potomkowie Nocy i Ereba, władcy podziemnego królestwa zmarłych i boga ciemności. W mrocznej scenerii *widzeń nocnych* i czającego się *strachu*, widmo śmierci nawiedza tych, których dni na ziemi *jako cień*. Z mrocznej przestrzeni wylaniają się nikczemne moce, złowrogi świat, potęga zła. *Noc jest samotna, dzień jest kolektywny* powie Antoni Kępiński³. Formę poetycką nadał tej myśli angielski poeta siedemnastowieczny Robert Herrick: *Za dniaśmy razem; a noc rzuca nami / W światów odrębność. Każde gnane snami*⁴.

Żałobna Egzorta kreśli obraz posępny, apokaliptyczny nieledwie. Stylistyka biblijna, archaiczna nuta, tylko w nieznanym stopniu zapewniają emocjonalny dystans, który

zresztą muzyka nader skutecznie usunie, zniweczy. W centrum snu-koszmaru – Bracia. Moi Bracia, wersety 4 i 13 nie pozostawiają tu żadnych wątpliwości. Bracia, którzy giną. Którzy zasługują na współczucie, dopraszają się uczucia solidarności i braterstwa. Ten quasi-Psalm upomina się o poniewieranych, cierpiących, ciemieżonych. Ten Tren płacze naszych Braci.

„Egzorta“ znaczy: usilne błaganie, zaklinanie. Ale także – napomnienie czyli ostrzeżenie, przestrożę.

Jak w pozostałych utworach wokallyno-instrumentalnych Tadeusza Bairda, tak i w Egzorcie tekst znaczy bardzo wiele, a słowo otacza się szczególną pieczołowitością i wysuwu na plan przedni. Tutaj powierza się je soliście-recytatorowi. Partia jego zanotowana jest na jednej linii, ale ze znacznym zróżnicowaniem rytmicznym i z licznymi wskazówkami odnoszącymi się zarówno do dynamiki i tempa, jak ekspresji i sposobu operowania głosem. Trzeba od razu powiedzieć, że Baird zyskał znakomitego wykonawcę w osobie Aleksandra Bardiniego². Inwencja odtwórcy przejawia się w sposobie kształtowania wypowiedzi: w dawkowaniu pauz, rozmieszczeniu akcentów i punktów kulminacyjnych, w bogatym modulowaniu głosu, w płynnym przechodzeniu ze śpiewu mówionego w melopację, w deklamację umuzycznioną, w umelodyjowaną mowę. Wszystkie środki służą tu komunikacji i ekspresji zarazem. Recytację intensyfikują przyciski znaczeniowe, zwalnianie i przyspieszanie toku narracji, zróżnicowanie intonacyjne, efekty emfatyczne i wokallyno podobne.

Kilka linijek tekstu (z minimalnymi zmianami) powierza kompozytor chórowi. W kompozycji trwającej osiem i pół minuty chór dochodzi do głosu pięciokrotnie i podaje najistotniejsze momenty „fabuły”: zawiązanie (wers 1 i fragmenty 3), dwa punkty kulminacyjne – eksklamację (wers 4) i apostrofę (fragmenty wersów 9–12), i końcową wyrazistą

² Cytaty pochodzą z: *Księga psalmów*, tłumaczył z hebrajskiego Czesław Miłosz, Paris 1981 Éditions du Dialogue, 55,6 (s. 146) i 94,3 i 8 (s. 222)

³ Antoni Kępiński, *Mélancholia*, Warszawa 1974 PZWLek., s. 88

⁴ Na podstawie: Jerzy S. Sito, *W pierwszej i trzeciej osobie*, Warszawa 1967 PIW, s. 217. Wiersz nosi tytuł „Sny”, przekład J.S. Sito.

⁵ Mam na myśli nagranie płytowe PN Muza XL 0177. Korzystam z II-go wydania partytury *Egzorty*, Kraków 1967 PWM.

sentencję (15 wers). A że nie jest sprawą drugorzędną czytelność tych wątków – śpiewa przeważnie a cappella i przeważnie w technice kontrapunktycznej nota contra notam. Najbardziej typowym przykładem będzie w „dwugłosie” z recytatorem intonowana pieśń-wyrzut wybuchająca pod koniec krzykiem *con passione*, w której tylko szczątkowe znamiona techniki dodekafonicznej zachowały się, gdyż jak Baird niejednokrotnie podkreślał: (...) *środkami powinny być podporządkowane celowi nadrzędnemu, ważniejszemu, którym jest mówiąc najogólniej – wyrażenie przez artystę jego prawdy o świecie, życiu, człowieku*⁶. Mieszany zespół chórally operuje w Egzorcie zróżnicowaną techniką i ekspresją wokalną. Czasem jednoczy się w unisonie, niekiedy rozpoczyna imitacyjnym wejściem głosów, często kończy swą kwestię zastygając w eufonicznym akordzie. Ostatni „stasimon” – czterdziesto sekundowa miniatura chórally oparta we wszystkich głosach na tej samej serii (jednej z pięciu użytych w tym utworze) jest chyba najpiękniejszym epizodem Egzorty i dowodnie zaświadcza o mistrzowskim operowaniu przez twórcę zespołem wokalistów. Chór spełnia w tym utworze dwojaką rolę: z jednej strony sekunduje głównemu interpretatorowi tekstu, powtarza i udobitnia jego zasadnicze kwestie, użycza mu swej siły, wzmacnia jego racje, jednoczy się z nim w bólu i w gniewie, z drugiej strony stara się obłaskawić, stonować grozę widzenia nocnego dźwiękiem, śpiewem, muzyką. Słowo i wszystko, co ono niesie i wszystko, co za nim się kryje, jest w Egzorcie – powtórzmy to – najważniejsze. Muzyka zdobywa trochę względnej autonomii w tych epizodach, gdy pozostawiona sama sobie tworzy kulminacje zgrzytliwym klasterem, brutalnym wielodźwiękiem, gdy utrwała lub zmienia nastrój, gdy zapowiada dalszą „akcję”, gdy potęguje, upatetycznia, przydaje dramatyczności, albo przeciwnie – uspokaja, łagodzi, wycisza. Te chwile pozostawione do własnej dyspozycji wykorzystuje muzyka skwapliwie i z rozległą znajomością swych semantycznych możliwości: kamienny stukot ksylofonu, przenikliwy łaźlolet skrzypiec wspartych wielonczkami, rozzdzierające frulato trąbki lub puzonu, beznamiętne, miarowo odmierzane pizzicato smyczków, tremolo tom-tomów przypominające żałobne werble, jak cios pięć miaż-

dążących uderzeń w kotły, *appassionato* wyśpiewana zwięzła fraza wzburzonych skrzypiec i altówek, na tle zgiełku orkiestrowego tutti wybijający się dźwięk trzech tam-tamów i talerzy, a potem ciężki łomot wielkiego bębna, przeraźliwy krzyk na całe gardło instrumentów dętych, z rzadka jaśniejszy motyw czelesty lub harfy. I zanim znów uprzywilejowane miejsce zajmie słowo, muzyka – by je wesprzeć i uzupełnić – sięgnie celnie i skutecznie do arsenału emocji i jakości ekspresyjnych; większości rodowód ekspresjonistyczny będzie oczywisty, większości przypisać należy „wartości estetyczne ostre” (wedle koncepcji Mieczysława Wallisa), których celem – nie tyle wzruszać, co porazić i wstrząsnąć.

Baird tworzy w Egzorcie pewien zestaw struktur – dźwiękowych gestów znaczących o stałych (element wariacyjny odgrywa tu nikłą rolę) właściwościach ekspresyjnych (ten sam instrument, rejestr, seria, podobny motyw, ukształtowanie rytmiczne), które „spożytkowuje” w stosownych momentach.

Język muzyczny Egzorty jest bezpośredni, funkcjonalny i łatwo czytelny. Tadeusz Baird, uchodzący przede wszystkim za wielkiego liryka, ogranicza tu swój ekwipaż liryczny, porzuca rozlewną kantylenę, solowe popisy poszczególnych instrumentów (ulubionego oboju w ogóle nie włącza do obsady), rezygnuje z poetyckich uniesień, z wyrafinowania formalnego, z wyszukanych efektów kolorystycznych, komplikacji metro-rytmicznych. W Egzorcie zachodzi fenomen, który by można nazwać „prozaizacją” muzyki (przez analogię do „prozaizacji” poezji, np. u Tadeusza Różewicza). Nie chodzi w Egzorcie o podobanie się, zadziwianie, uwodzenie, ale przede wszystkim o jednoznaczność komunikatu, o wzmocnienie prawdy przekazu. Muzyka, z pełną świadomością narzucając sobie duże rygory warsztatowe, mówi tu prosto i zrozumiale, nie kunsztownie, domyślnie i wieloznacznie. Równocześnie warstwa muzyczna Egzorty – choć wydać się to może paradoksalne – uwzniośla i monumentalizuje tekst, a smak artystyczny i trudna sztuka samoograniczenia skutecznie bronią przed

* *Utrwalić życie czyli siebie*. Rozmowa z Tadeuszem Bairdem, Nurt 11 (199) 1981, s. 14.

osunięciem się w płaską publicystykę muzyczną, przed popadnięciem w sztamę plakatu dźwiękowego.

Czujemy instynktownie, że przeżycia którego źródłem i przyczyną jest Egzorta, nie można sprowadzić wyłącznie do wymiaru estetycznego, że wartość tego utworu należy jeszcze do innych obszarów, a racja jego jest jeszcze innego rzędu. Egzorta pozbawiona jest środków stylizujących – trudno przecież do efektów archaizujących zaliczyć quasi responsorialne niekiedy epizody rozgrywane między chórem a recytatorem czy bliską chorałowej fakturę psalmologii od t.72. Między innymi ten właśnie fakt upoważnia do odczytań uniwersalnych, do nadania Egzortcie wagi symbolu ponadczasowego scalającego wielowiekowe doświadczenia ludzkości. Nie tylko nieszańców Judei – synów Abrahama – wyznawców Starego Testamentu, ale i pierwszych chrześcijan prześladowanych za wiarę, i bohaterów licznych walk wyzwoleniczych, i niewolnych obywateli różnych totalitarnych systemów, i ofiar obozów i wypraw krzyżowych, Hiroshimy i Inkwizycji, ofiar zbrodni ludobójstwa i ofiar tyranii, przemocy, despotyzmu i fanatyzmów wszelkiej maści, wszystkich ofiar, którym bogini sprawiedliwości dziejowej Nemezis nie okazała życzliwości.

Na swój poetycko-muzyczny sposób Egzorta „wymierza sprawiedliwość widzialnemu światu”. „Spisuje czyn” haniebne i zbrodnicze i upomina się o „człowieka prostego” – tego z dobrze znanego Miłoszowego wiersza pt. „Który skrzywdziłeś”. Ideowe przesłanie łączy Egzortę we wspólnym szeregu z takimi na przykład utworami jak: Krzysztofa Pendereckiego *Dies irae* (oratorium Pamięci Zamordowanych w Oświęcimiu, 1967); Luigi Nono *Il canto sospeso* (kantata, której tekst wykorzystuje fragmenty listów członków europejskiego Ruchu Oporu skazanych na śmierć, 1955–56); Benjamin Brittena *Requiem wojenne* (tekst: Missa pro Defunctis i poematy W. Owena, 1961); Arnolda Schoenberga *Oda do Napoleona* (tekst: G. Byron, 1942), tegoż kompozytora *Ocalały z Warszawy* (tekst: A. Schoenberg, 1947) i Stanisława Wiechowicza *List do Marc Chagalla* (rapsod dramatyczny do tekstu Jerzego Ficowskiego, 1960–61). Utwór Wiechowicza nosi podtytuł *Pamięci Korczaka*. Egzortę można by zadedykować *Pamięci ludzkości*.

Dla tych, którzy skłonni by byli dopatrywać się w takim poszerzającym ujęciu nadużycia interpretacyjnego, mam kilka cytatów:

1) *Każdy artysta jako twórca wyraża to, co jest jemu tylko właściwe (element osobowości).* 2) *Każdy artysta jako dziecko epoki wyraża to, co właściwe tej epoce (element stylu w jego wartości wewnętrznej, składający się z języka epoki i języka narodu, jak długo naród istnieje).* 3) *Każdy artysta jako sługa sztuki wyraża to, co właściwe jest sztuce w ogóle (element czysto artystyczny i wiecznotrwały (...))*⁷.

Wassily Kandinsky

*Twórczość wysokiego lotu toczy swój dyskurs niejako poza dobrem i złem doraźności (...); powołaniem sztuki jest wyzwolenie się z historycznego kontekstu. Jej adresat odznacza się dużą ogólnością, mówiąc prościej, dzieło artystyczne zakłada, że będzie czytane nie tylko tu i teraz, ale także gdzie indziej i kiedy indziej*⁸.

Jan Prokop

*Dzieło współtworzy czytelnik, konwencja, epoka ...*⁹.

Jan Błoński

I od siebie: nie udaje się dziełu przydawać nowych treści, zaszczepiać dodatkowych sensów, dopisywać znaczeń nie uwzględnionych przez twórcę, jeśli ono samo do tego nie upoważnia, do tego nie nakłania, jeśli nie jest dostatecznie „otwarte” na nowe „style odbioru” (Michał Głowiński), jeśli nie jest podatne na „twórczą zdradę” (Robert Escarpit). Niemożliwe jest ponadto wyabstrahowanie dzieła z wielorakich uwarunkowań, odizolowanie go – w procesie odbioru – od rzeczywistości zewnętrznej w ogóle, a od aktualnego kontekstu w szczególności. Wreszcie – ocena dzieła zrelatywizowana do miejsca i czasu, w jakich utwór powstawał – jeśli w ogóle możliwa, co bardzo wątpliwe – nie wyklucza spojrzenia wartościującego sub specie aeternitatis. Żywot-

⁷ Wassily Kandinsky, *Język form i kolorów* (1912), przekład J. Maurin-Białostocka. W: *Artyści o sztuce. Od van Gogha do Picassa*. Wybrały i opracowały: Elżbieta Grabka i Hanna Morawska, Warszawa 1977 PWN, cyt. ze s. 271–2.

⁸ Jan Prokop, *Literatura dobrych manier*, Tygodnik Powszechny 36 (1702), 61X1981.

⁹ Jan Błoński, *Jeszcze o poezji i świętości (I)*, Tygodnik Powszechny 39 (1735), 261X1982.

ność dzieła, to możliwość jego aktualizacji powie Anna Kamieńska¹⁰.

Dlaczego Tadeusz Baird napisał tę pieśń lamentacyjną, ten „Braci Pamięci Żałobny Psalm”, który pozwala być swemu twórcy bardziej tu i teraz niż niejednemu z faktycznie obecnych. Za tak sformułowanym pytaniem kryje się przekonanie, że dla Bairda – wielkiego liryka – to genre trochę zaskakujący, że on sztuką tonów raczej „wyznawał miłość” wszelaką niż „podnosił bunt”. A przecież tej powierzchownej, bo ujmującej tylko część prawdy, etykiety przeczą pełne dramatu i dramatyczności *Psychodrama* i *III Symfonia*, a przecież w *Concerto lugubre* zanim przystanie na śmierć, wykrzyczy swój niepokorny sprzeciw. Podobnie w *Głosach z oddali*, ostatnim przejmującym pięknym utworze Bairda, w którym są i niezgoda na okrutny świat, i buntownicze wadzenie się z Bogiem (III pieśń) i strach przed Czarną Panią z kosą (II pieśń). A w dramacie muzycznym *Jutro* obecne są i cierpienie, i rozpacz, i demony zła, i miłość, i śmierć. Eros i Tanatos są stałymi wątkami twórczości kompozytora, co nie przeczy temu, iż Egzorta plasuje się na przeciwnym biegunie erotyczno-miłosnego nurtu reprezentowanego przez kilka cykli pieśni Bairdowskich.

Bronisław Przyłuski, poeta wciąż w ojczyźnie nieobecny, powiedział przed kilkoma laty: *Wydaje się, że impulsem twórczości (obojętnie jakiej) jest skaleczenie, jakaś rana, jakaś dolegliwość fizyczna czy duchowa. Jakiś problem, z którym nie można sobie dać rady w życiu. Dopiero sztuka w każdej postaci może to skaleczenie uleczyć, zabić ...*¹¹.

Przypomnijmy jeszcze kilka faktów.

- Brak jakichkolwiek dowodów na to, że utwór powstał na zamówienie (skądinąd zresztą wiadomo, że Baird nie przyjmował żadnych zleceń, jeśli nie „dostrajały się” do jego prywatnych artystycznych planów).
- Egzorta powstała między przesyconymi liryzmem *Ekspresjami* na skrzypce i orkiestrę (1959) a zmysłowymi *Erotykami* na sopran i orkiestrę symfoniczną do wierszy Małgorzaty Hillar (1960–61).
- Obecność podmiotu lirycznego jest aż nadto dostrzegalna w tym monologu psalmicznym wygłaszanym w pierwszej osobie.

● Kompozytor miał za sobą niewygasłe wspomnienia wojenne, okupacyjne.

● We wczesnych latach pięćdziesiątych dosięgły go tragiczne przeżycia związane z fałszywym oskarżeniem ojca, w konsekwencji czego zapadł wyrok śmierci, wreszcie ulaskawienie.

Wszystkie te okoliczności każą sądzić, że Egzorta powstała z przymusu wewnętrznego, z autentycznej potrzeby serca, z potrzeby (zastanowienia się) nad wiecznie powtarzającym się dramatem ludzkiego losu¹², z potrzeby – głęboko moralnej – świadczenia, przypominania i ostrzegania. Co więcej – okoliczności te pozwalają wierzyć, że utwór w którym pobrzmiewa Czechowiczowska „nuta człowiecza”, miał spełnić katartryczną rolę. Egzorta, jak większość dzieł Bairda, tłumaczy się w dużym stopniu przez biografię Autora.

A czy Tadeusz Baird sam w związku z Egzortą nie zadawał sobie pytania: *dlaczego to piszę?* Jest to bardziej niż prawdopodobne. A jak na nie odpowiadał? Może tak jak Albert Camus: *Kształtując na swój sposób rzeczywistość, artysta utwierdza moc swej odmowy*¹³. A może tak jak „lutni- sta ciemnego czasu i losu”, Kazimierz Wierzyński, w wierszu „Po co piszę”:

*Aby coś okazało się piękne,
Stało się faktem i nie dało się cofnąć,
Aby odtąd trwało niedosięte dla nikczemności,
Aby przy nim bezsilna była nienawiść i przemoc,
Aby choć taka wolność miała gdzieś swoje azylum
A wszechpotęga zła choć taki opór przeciwko sobie –
Po to piszę i gdybym nie był pewny, że mam rację,
Nie wiedziałbym, po co istnieję.*¹⁴

¹⁰ Anna Kamieńska, *Twarze Księgi*, Warszawa 1981 Pax, s. 30.

¹¹ Ks. Janusz St. Pasierb, Bronisław Przyłuski, poeta, Tygodnik Powszechny 32 (1698), 9 VIII 1981.

¹² Tadeusz Baird, „Listy Goethego”: słowo a muzyka, Dialog 2 (309) czerwiec 1982, Rok XXVII, s. 137–142; cytaty ze s. 137.

¹³ Albert Camus, *Człowiek zbuntowany (Bunt i sztuka)*, W: tegoż autora, *Eseje*, wybór i przekład Joanny Guze. Wstęp napisał Jerzy Kossak, Warszawa 1971 PIW, s. 370.

¹⁴ Kazimierz Wierzyński, *Wiersze wybrane*, Wyboru dokonał i wstępem opatrzył Michał Sprusiński, Warszawa 1979 PIW, s. 179.

Tekst stanowi skróconą wersję referatu wygłoszonego na Sympozjum „Tadeusz Baird – sztuka dźwięku, sztuka słowa” odbytego w ramach XVI Ogólnopolskiej Konferencji Muzykologicznej, Warszawa, Związek Kompozytorów Polskich, 12 XII 1982.

Tadeusz Baird – *Egzorta* (Exortation)

Egzorta, composée dans les années 1959/60, fut exécutée pour la première fois pendant le 4 „Automne de Varsovie” (Warszawska Jesień) en 1960. *Le livre de Job* et *Le livre des Psaumes* servent de base pour Baird et Marek – auteurs du texte. La partie vocale joue – comme dans d'autres oeuvres musicales et vocales d'ailleurs de ce compositeur – un rôle principal. Dans l'oeuvre présentée la majeure partie du texte est exécutée par le soliste-interprète. Le langage d'*Eg-*

zorta est simple, fonctionnel et très compréhensible. *L'Exortation* est un phénomène assez paradoxal, dans lequel s'accomplit à la fois une sorte de „prosaisation” de la musique et une monumentalisation par la musique du texte.

L'Egzorta ressemble, du point de vue de son caractère, au *Dies Irae* de Krzysztof Penderecki, à *Il canto sospeso* de Luigi Nono ou au *Requiem de guerre* de Benjamin Britten.



Piotr Matywiecki

Józef Gielniak

Mowa będzie o czerni i bieli, które wyraziły całą „naoczność”, subtelne „kolorowe” fenomeny zmysłów i na tych samych kartach lęk osobowości, rozziw między bytowaniem a nicością. Niech abstrakcje wstępu natychmiast poświadczą się w konkrecie!

Przez pole zboża, pod burzowym niebem lecą kruki. Vincent van Gogh maluje granatową ciemność i żółte światło a płótno chwytą nadlatującą czerń, która przecina, przekreśla kolory. Kolory – treść jego życia. W roku 1958 Józef Gielniak rani płytkę linoleum nacięciami, które nasyczone farbą i odbite na papierze tworzą grafikę: „Improwizacja I – w hołdzie V. van Gogh”. Pionowe i płaczące się trawiaste kreski, wirujące i promieniste kreski nieba a wśród kreskowanej płaszczyzny szczeliny czerni, wyłomy w umownej przestrzeni, wyloty do ... Otchłani? Nicości?

Oto sekwencja chwil tożsamyh (każda jakby była pogłębieniem poprzedniej), ale oddzielonych czasem fizycznym i czasem kultury, chwil, które kontemplując świeżość jednej wystudiowaniem drugiej zapadają się w sobie coraz rozpaczliwiej: burza w polu i złowrogi nastrój, malowany pejzaż i kreśląca go czerń, czarno-biała umowność i sugestia otchłani. Na grafice Gielniaka polatuje przecucie odwrotnej strony, negatywu zmysłów – CZERNI, dla której czerń jest światłem – przecucie lęku egzystencjalnego: *A jeśli by oko twoje było chore, całe ciało twoje będzie ciemne. Jeśli tedy światło, które jest w tobie, jest ciemnością, sama ciemność jakąż będzie* (Mateusz 6, 23).

Alchemicy znali termin „melanosis” – szernienie, spalenie: zanim nieszlachetną materię metali przemieni się w królewską postać złota, trzeba ją sprowadzić do pierwotnego chaosu, zdegradować, pozbawić właściwości. To nazywano „melanosis”. Zanim pomówimy o malarstwie, o królowaniu koloru, trzeba abyśmy zdegradowali kolor do przedczerni, do przed-widzialności. W grafikach Gielniaka jesteśmy bliscy tła materii pierwszej.

Simone Weil zapisała: *De-kreacja: sprawić, że przechodzi się od tego co stworzone, do tego co przed-stworzone. Destrukcja: sprawić, że przechodzi się od tego co stworzone do nicości. Występna namiastka de-kreacji.* Kreski Gielniaka prowadzą oczy łodygami rajszych roślin, w których rozwidnia się przed-stworzenie, które wrastają w nasz świat, ale bywa i tak, że jego kreski trafiają w szczeliny destrukcji rozpruwające wzrok.

Zanim obejrzymy grafiki poznamy życie ich autora.

*

Żył lat czterdzieści (1932–1972) – z tego większość w sanatoriach chorób płucnych – tyle, aby doznać cierpień, pracy, sukcesu, życia rodzinnego, samotności, przyjaźni. Miał czas na autorefleksję, ale choroba odbierała mu możliwość ciągłego, spokojnego wyrażania się dla innych – bywały okresy zapaści i osłabienia, wykluczające artystyczną pracę.

Urodzony we Francji przyjeżdża do Polski jako osiemnastoletni młodzieniec o losie już zdeterminowanym: we Francji początkuje talent i zaczyna się choroba. Od roku 1953 do śmierci mieszka w sanatorium Bukowiec, nie opuszczając go.

Przemyślny jego los w tym jednym aspekcie, bo symboliczne jest zetknięcie się wydarzeń – jednorazowego i ciągłego: wielkich przenosin i dożywotniego osiedlenia się w sanatorium. Przeciwnieństwo jest złagodzone: repatriant to ktoś, kto z obcego wraca na swoje, jego przenosiny są zakorzenieniem; stały mieszkaniec sanatorium (Gielniak poślubił tam swoją żonę, tam urodził się jego syn) ma natomiast poczucie tymczasowości, tej najgłębszej: mógł w jednej chwili odejść z miejsca nierównowagi do „normalnego” życia albo w śmierć.

Na świat patrzył ze swojego, zadomowionego miejsca – ale miejsce to, choćby zakorzenione i pracą, i życiem rodzinnym, unosiło się w próżni niewiadomego. Rodzaj tej próżni możemy wyczuć intuicją przez zestawienie ubogiego miana „Bukowiec” z nazwami metropolii, do których posyłał prace graficzne i z których odbierał wiadomości o sukcesach: Wiedeń, Paryż, Tokio, Ulan Bator, Rio de Janeiro, New York itd. Jeśli uświadomimy sobie, że widział jedną

tylko swoją wystawę – we Wrocławiu – że choroba uniemożliwiała mu nawet bliskie podróże, zrozumiemy symbolikę przestworzy, które jego wyobrażenia oswoić i zapęłnić mogła – czym? Rysował przecież mikrokosmos na kartach atlasu w skali 1 do miliona! Nic dziwnego, że ułamek milimetra między kreskami bywał Otchłanią ...

Zamknięty w sanatorium izolowany był od doświadczenia publiczności jako tłumu, ale przecież nie osamotniony. Kulturował (z konieczności i potrzeby) intymny kontakt z ludźmi. Tak uczył się swojej sztuki – profesor Stanisław Dawski był opiekunem, nauczycielem i powiernikiem – tak przyjaźnił się korespondencyjnie i przyjmując wizyty poetów, aktorów, malarzy i grafików. Ze wspomnień można odczuć, że podejmował odwiedzających z dalekich stron na sposób „korespondencyjny”, a więc – paradoksalnie – bardzo bliski: naocznie przy nim obecni byli jednocześnie jakby listami o sobie wysłanymi przez ich życie wewnętrzne.

Grafiki (po kilkanaście egzemplarzy, jak dla kręgu przyjaciół, była to konieczność techniczna) sporządzał jakby dla jednego człowieka. Konieczne wyjaśnienie: każdy artysta ma na względzie odbiorcę jako jednostkę, integralną osobę – ale z świadomością (szczególnie artysta współczesny), że kontakt z osobą następuje poprzez świadomość istnienia tłumu innych odbiorców, świadomość obecną w twórcy i w odbiorcy. Gielniak inaczej, bez tej świadomości, bezpośrednio. A jednak za pośrednictwem!

Między prywatnym kręgiem artysty a społecznością pośredniczyła ... choroba. Skazywała na cierpienie publiczne – nie tylko dlatego, że opisywane w artykułach i esejach, które mógł czytać u siebie; sanatoryjne życie sprawiało, że wszystko wokół było przedłużeniem, konsekwencją, instytucjonalizacją choroby: „zdrowotny” klimat, sprzyjająca albo szkodliwa pora roku, lekarze i specyficzna z nimi przyjaźń, która jest powiernictwem duszy, ale i jej somatycznego podłoża, miary czasu (harmonogramy kuracji, jej rytmy, zapowiadane i odkładane terminy opuszczenia sanatorium). Nie działa się to w intelektualnej próżni: znana była oczytanemu i wrażliwemu pacjentowi dwudziestowieczna kultura związków choroby i sztuki sublimowana w powieściach Tomasza Manna i w wierszach Lieberta, znał

i chrześcijańską filozofię sensu cierpienia, i laicką filozofię heroizmu wobec absurdu. Żył tą kulturą jako współtwórca jej kanonu i jeden z poddanych jej wzorcom. Nie odróżnił przyczyny od skutku: choroba inspirowała tematy dzieł, a dzieła wklejały wyobraźnię w problemy choroby. Osiągnął także (mówią o tym listy) znawstwo fizjologiczno-farmakologicznej strony cierpienia, co dało mu dziwne odczucie ciała (ale i psychiki!) jako „biernej” materii, w której „pracują” konkurując i przewyżczając się choroba i lekarstwo. Wszyscy moglibyśmy mieć to odczucie – nieustannie mnożą się i obumierają komórki tkanek – ale dla osób zdrowych byłoby ono nieznośne. Zauważona przez wielu „cielesność” jego rycin komponowanych wedle rytmów kreacji przenikanych rytmami destrukcji jest być może metaforą niedowolną – może był Gielniak autoportrecistą ożywianego i umierającego w każdej chwili ciała? Z pewnością każdy świetlisty lub czarny znak na jego grafikach jest dwuznaczny i eschatologicznie decydujący, każdy staje się protokołem targu, o którym Stanisław Jerzy Lec powiedział: *Po długich targach z sobą człowiek postanawia być. Równocześnie z identyczną decyzją powziętą przez śmierć.* Jakby chcąc to nam przekazać Józef Gielniak (wiemy o tym z jego wypowiedzi) na grafice zatytułowanej „Podróż dookoła karty gorączkowej” stawiał jeden znak dziennie w ciągu krytycznego roku, kiedy przesilała się choroba ...

Pisano o nim wiele. Stał się bohaterem mitu pięknego i użytecznego w świecie osobowości rozbitych. Osoba i sztuka (o czym wielokrotnie pisano) wyszły naprzeciw potrzebie bezpośredniości. Asceza obcowania z dziełem (w porównaniu z wernisażowym życiem towarzyskim, z całym życiem traktowanym przez niektórych artystów jak wernisaż wystawy!) uwydatniała bogactwem wartości zawartych w dziele. Asceza czerni-bieli, małych formatów, „ubogich” konieczności warsztatowych (rylec, płytka linoleum i prasa) uwydatniały makro- i mikro-kosmiczność tematów i demiurgicznej pracochłonności.

Na jeden z nie zauważonych składników Gielnikowego mitu zwrócę uwagę. Jego osoba stała się dla wielu Świętym Pośrednikiem między człowiekiem a przyrodą, reprezentantem ludzi w świecie chwastów i traw. Spośród mnóstwa

wierszy tej treści i tego przesłania przytoczę fragment najbardziej znanego:

*A pochylił się najniżej – niżej niż niżej, bo do zdźbła
Spracowanego własnym wysychaniem
Do mrówki utrudzonej posiadaniem aż tylu łapek;
Do dna ...*

S. Grochowiak – „Gielniak“

Nie dlatego, aby przerywać poecie, ale by pozwolić Józefowi Gielniakowi wcielić się w słowa innej poetki, Joanny Pollakówny, zacytuję jej wiersz nie jemu poświęcony wprawdzie, ale jak cała poezja tej autorki, pełny Gielniakowego mitu:

*(...) ty się nade mną schylisz
przejmująco tkliwy
i ostrym dłućkiem wejdiesz w moje skronie*
„Panteizm“

W tym wierszu, jak i w nie przytoczonej części wiersza Grochowiaka, Gielniak staje się Pośrednikiem o silnej mocy wiążącej: pośredniczy między naszym „ja“ a ciałem, wprowadza Osobę nie tylko do Przyrody uniwersalnej, ale do przyrody jej Ciała. Wydaje się, że dotykamy tu jednego z archetypicznych wątków współczesnej świadomości.

*

Jeszcze kilka uwag przed obejrzeniem grafik.

W czynnościach grafika, stosującego technikę tak pracochłonną i delikatną, zawiera się magia. Terminu tego używam w sensie ścisłym a nie metaforycznym, wedle klasycznej definicji zasad myślenia magicznego, sformułowanej przez Jamesa Frazera: (...) *podobne powoduje podobne* i (...) *rzeczy, które kiedyś pozostawały w styczności ze sobą nadal działają na siebie nawet wtedy, gdy kontakt fizyczny przestał istnieć.*

Jak więc Gielniak pracował? – Miesiącami „dłubał“ dłućkiem (zawsze tym samym, złamało mu się niedługo przed śmiercią) w płycie linoleum na pulpicie opartym o kolana. Można sobie wyobrazić manualny rytm, wieloletni zapamiętały taniec dłoni wokół małego prostokąta: modlitwa ręki, liturgia przed ołtarzem dziwnej wiary! W przestrzeni tańczyła ręka, tę przestrzenność jakby przedłużała, „wrzeź-

biała" ją w materię podłoża zacięciami, draśnięciami, rysami – płaska rycina (punkty, plamy, linie) była efektem. Odmienne pracuje rysownik: ręka bezpośrednio przemienia swój ruch przestrzenny w płaski ślad. Graficzny efekt, zamiana przestrzenności w płaskość, ma wiele z obrzędu: nasycanie farbą, czułość odbijania na bibułce. W odczuciu artystów i znawców-kolekcjonerów to nie tylko czynność techniczna, to może przede wszystkim celebrowanie styczności, aby silniejsza była więź magiczna, gdy na zawsze rozejdą się płyta oryginalna i jej odbitki! Mechanizm prasy przenosił intencje ręki. Próby zastąpienia Gielniaka przez przyjaciół chcących pomóc mu w dniach osłabienia nie udawały się. Odbitkom brakowało subtelnej wyrazistości.

W obrazie czy rysunku widzi się utrwalenie gestu ręki już nieobecnej i przejmując świadomość, że tylko tu, w jednym punkcie świata pozostawiła ślad. Kiedy porównuje się odbitki grafik, wie się, że gdzieś istnieje ma trycja, materialny przedmiot bliższy artyście niż kartka papieru, którą mamy przed sobą. Oryginalna, rzeźbiona dłutkiem płyta pośredniczy między ręką grafika a okiem widza. Za chwilę zdamy sprawę z treściowej zawartości rycin Gielniaka, ze spotykanego tylko w największej sztuce pełnego i uniwersalnego świata. Płyty i ich odbitki z pewnością skojarzą się z mitem Księgi-prawzoru i kosmosu, który jest Księgi odczytywaniem, również dlatego, że specjalnym przyrodopodobnym pismem została sporządzona. Dla Gielniaka, pustelnika z przymusu, krzepiące i tworzące konieczną dla pracy równowagę musiało być posiadanie oryginalnych płyt: matkowały dziełom rozsyłanym daleko od siebie i tworzyły magiczne centrum, ku któremu podążały myśli widzów ze świata.

Magia, której najprostsze zasady wymieniłem, powoduje, że nie można środków graficznych – przejawień się czerni i bieli – traktować formalnie, w systemie opisu ścisłego. Czern i biel stanowią parę o różnych znaczeniach w plastycznym języku, a więc mogą np. być kontrastem, albo pozostawać w relacji tła i figury na tle – to zauważają teoretycy sztuki, ale nie zdają sprawy z naszego oglądu. Zjawiska, które musimy ujmować – przez przyzwoitość intelektualną – w cudzysłowy, np. dwojakie „mnożenie się” czerni w bieli

albo bieli w czerni, a więc „mnożenie się” form abstrakcyjnych w wyabstrahowanej z form pustce (ornament), albo „mnożenie się” „istot” w przebywanym przez nie „bycie” (graficzne przedstawienia roślinności), zjawiska takie i im podobne pozostawia się do opisu poetyckiego. A one wywołują najgłębszy sens grafik Giełniaka. Środki użyte, np. sposób stosowania „czerni samej w sobie”, stanowią mieszaninę efektów wizualnych i ich cienia w nieświadomej, „magizującej” pracy umysłu. Wiemy, że czarna plama może sugerować otwór, przebicie kartki na wylot, może być czymś naniesionym na podłoże, uwypuklającym się, może być złudzeniem cienia – ale dopiero gdy te fakty czy złudzenia wzrokowe zostaną pochłonięte przez magiczne konteksty odczuwamy czerni istotową, wyrażającą siebie samą w postaci Otchłani, nie wedle kierunków przestrzennych, nie w znaczeniu „niezłębionego otworu”, ale jako poczucie metafizycznego Braku.

Linoryty z 1957 roku („Bukowiec”, „Kowary I”) stanowią wstęp do twórczości dojrzałej. Ich grafizm jest podziałem płaszczyzny na pola zrytmizowane według dwu zasad oddzielnych, ale przenikających się: podziału biologicznego (rozdwarzające się konary drzew, kształty liści) i podziału architektonicznego (frontony budynków, rytm cegieł, kierunki alej ogrodowych). Gra plastyczna zmienia się we wstrząsający problem duchowy w linorycie z tego roku „W hołdzie mojemu przyjacielowi Z.G.”: elewacja kaplicy cmentarnej jest ścianą monumentalnej bryły ale zarazem nikłym wykresem białych linii na ogromnej czerni. Ścieżki cmentarne wyglądają jak szczeliny pustki między szeregami wyrównanych „pod liniijkę” nagrobków. Wśród regularnych rytmów chaotycznie kładą się opadłe liście i ślady stóp. Grafika przedstawia „coś” i „nic” jednocześnie: wyobrażone kształty, ich znaczący byt, są wchłonięte, zdeintegrowane i jakby wyabstrahowuje się z nich nieludzki, czysto idealny rytm. Z pełnego, bogatego życia czyta się jego formalny, pośmiertny wzór ... Cała ta refleksja jest momentalna i zawdzięczamy ją plamom czerni i bieli tak rozłożonym, że napinają kontrast między umiejętnością rozpoznawania podobieństw a podświadomą nieomal zdolnością chłonięcia abstrakcji.

W późniejszych dziełach rytm architektoniczny uogólni się i przetworzy w rodzaju rytmów tektonicznych, w bryły trwałych albo pękających masywów. Najczęściej będzie określał ogólną kompozycję, jej temat przedmiotowy, podziały i formy zgrubne: glob ziemski, piętrzącą się Wieżę Babel, Drzewo Kosmiczne, otchłań międzygwiazdną. Wewnątrz ogólnych, tektonicznych podziałów panuje rytm biologiczny. Jego roślinna odmiana stanie się tak ważna w pracach Gielniaka, że trzeba jej poświęcić osobną chwilę uwagi.

Jeśli wolno założyć, że artysta może środkami sztuki dokonywać fenomenologicznego wglądu, to jego przedmiotem w twórczości Gielniaka jest świat roślinny. Tylko poezja może nam pomóc zdać sprawę z podobnych ambicji. Dysponujemy odpowiednim świadectwem: francuski poeta, Francis Ponge, który swoją twórczość poświęcił próbom zobaczenia zjawisk i rzeczy w fenomenologicznym, odbanalizowanym wglądzie, tak pisze o roślinach:

Nie mają głosu. Są nieledwie paralitykami. Mogą zwrócić na siebie uwagę jedynie przez swe pozy (...) Każdy gest, każda myśl, może nawet chęć, zamiar, kończy się monstrualnym wzrostem ich ciała, nieodwracalnym ROZROŚNIĘCIEM. (...) Leniwe, spędzają swój czas na komplikowaniu swego własnego kształtu, na doskonaleniu swojego własnego ciała w kierunku największej komplikacji analizy. Gdziekolwiek zrodzone i jak by nie były ukryte zajmują się tylko dopełnieniem wypowiedzenia się: przygotowują się, ozdabiają, oczekują na przyjście tego, który je odczyta. (...) Roślina jest analizą w działaniu się, dziwną dialektyką w przestrzeni. Rozwój poprzez podział poprzedniego czynu. Zwierzęta wypowiadają się głosem lub mimicznie poprzez gesty znoszące się wzajemnie. Rośliny wypowiadają się na piśmie, raz na zawsze. Nie ma sposobu, aby coś zmienić, skruchy są niemożliwe: aby poprawić się, trzeba dorzucić. Poprawić tekst napisany i WYDANY, przez dodatki, i tak dalej. Zauważmy jednak, że rośliny nie dzielą się w nieskończoność. Dla każdej istnieje kres. Każdy z ich gestów zostawia nie tylko ślad, jak dzieje się z człowiekiem i jego pismami, pozostawia obecność, narodziny nieodwracalne i NIE ODŁĄCZONE OD NICH.

„Fauna i flora”. Tłum. Jacek Trznadel

Gdyby poemat położyć na miejscu grafik mówilibyśmy o tym samym! Najważniejsza wydaje się intuicja łącząca roślinność z pismem – nikt lepiej nie powiązał ze sobą składników kluczowego dla współczesnej plastyki mitu „pisma”: z jednej strony panuje kult odręcznego, nerwowego, indywidualnego duktu pędzla czy rylca (nazywa się go metaforycznie pismem i twierdzi, że bezpośrednio wyraża osobowość), z drugiej mówi się o automatyzmie tego pisma bardziej niż z podświadomości wynikającym z pozaświadomości, z tego co przypadkowe, dowolne. Bezpośredni wyraz psychiczny i automatyzm: dwa bieguny mitu łączą się – jakże właściwie brzmi ten przysłówek! – organicznie w twórczości Gielniaka, w jej roślinnym universum. Mówiąc językiem poety Francis Ponge'a, omawiane grafiki to swoiste teksty spisane przez roślinność, teksty natury. Semiotycy, badacze systemów znakowych używają terminu „tekst kultury”. Teksty natury i kultury przenikają się w linorytach Gielniaka, każdy z nich stawia problemy uwikłania się w kulturę i naturę, stawia je bezsłownie, a więc wikła w nie twórcę bez możliwości refleksyjnego, ex post, wycofania się z nich: *Rośliny wypowiadają się na piśmie, raz na zawsze. Nie ma sposobu, aby coś zmienić, skruchy są niemożliwe: aby poprawić się, trzeba dorzucić. Jest to zagadnienie etyczne. Oto odpowiedni fragment z listu Józefa Gielniaka: Pracuję jak muzyk jazzowy, który ma przed sobą wiele dróg, niezliczone możliwości i musi w trakcie gry zdecydować się na jedną. To wymaga ciągłego napięcia, wielkiej dyscypliny i odwagi i nieustannego dokonywania wyboru. I każdy wybór, dodajmy pozostawia (ma rycinie) obecność, narodziny nieodwracalne i nieodłączne od dzieła, nadaje grafice status osobowy.*

W roku 1958 Gielniak rozpoczął cykl najczęściej interpretowany i odbierany najwrażliwiej: „Sanatoria” – coraz inaczej, ale z jednego psychosomatycznego nasienia form wywodzą się kształty budynków, mury poprzerastane tkaniami płuc, naczyń krwionośnych, ale i traw, chwastów, miejsce dożywocia przyswojone ciału i ziemi niczym pokarm na bytowanie dłuższe i szerzące się wszechstronnie niż indywidualny los ludzki. Osoba i kosmos zarazem. O trzech z tych rycin chciałbym napisać.

Pierwsza – „Sanatorium III” – jest przetworzeniem wcześniejszej („Bukowiec”) stanowiącej realistyczne tło: budynek w śnieżnym ogrodzie z płatami odsłoniętej ziemi, z plamami krzewów. W „Sanatorium III” obłe, czarne plamy umieszczone w tych samych miejscach kompozycji zarażają swoimi formami wycięcia okien i bramę wejściową. Przebijają się „na drugą stronę”, są nie tylko znakiem, ale i przejawieniem się śmierci w cielesnej materii. Trywialne porównanie upodabnia je do dziur w płucach, ale ich groza ogarnia całą przyrodę, odbiera jej pewność bytowania. Słowa są bezsilne – efekt zależy od ciężarnej obłocy czarnych pustek, tak ukształtowanych, aby zapadały się poprzez oczy i psychę widza do demonicznej poza-światowej sfery.

„Sanatorium IV (Saint Hilaire)” to otoczony łąkami i rozbudowany wokół porośniętego zieliskiem dziedzińca system średniowiecznych murów, baszt i gmachów. Ściany tych budowli – próbki wypreparowanych tkanek przyjęte przez organizm łąk – pożyczowane są różnymi rytmami krwionośnych naczyń, zastaniają jedna drugą, wciągają wzrok w perspektywę miasta, polis, które jest wspólnotą biologiczną bardziej niż socjalną. Ale w niektórych czarnych jamach okien jarzą się płomyki. Świec? Jakby nie były tam umieszczone, jakby się tam urodziły – emanacje duchowego światła w fortcach cielesności.

„Sanatorium V” jest łąką wypiętrzoną, zbryloną w budowlę. Różnica między otoczeniem a sanatorium jest w zagęszczeniu konsystencji: na dookołnej łące korzenie, bulwy, łodygi układają się w osobne, różnogatunkowe egzemplarze flory, a budynek sanatoryjny jest gąszczem nie do rozplątania. Sterczące z niego pod prostymi kątami antenowate i szablaste wyrostki sugerują żywotną odporność i agresję, są roślinnymi żądlami.

W tym też roku rozpoczyna się cykl „Improwizacji”. Ich różnorodność każe dokonać wyboru. Na początku kilka słów o „Improwizacji na temat tworzenia świata” i „Improwizacji II (Fantaisie sur un thème morbide)”. Ryciny wypełniają skupienia światła i ciemności, materii i pustki. W pierwszej błyskawice, potoki, łodygi, żyły (bo mogą stać się wszystkim!) świetlistej materii w nieustającej życiodajnej transfuzji wymieniają między przestrzeniami ledwo zaczęte

intencje kształtów, w drugiej odlatują od siebie, przyjmują między siebie czern, rozdierają się na pośmiertne strzępy organizmów czy galaktyk. W oba dzieła zaangażowane są podobne sploty linii, podobny – choć w innych proporcjach – sposób przenikania się czerni i bieli, podobna kompozycja tła i „postaci”. O ich zasadniczo różnych tematach – stworzenia i śmierci – decydują minimalne różnice w zagięciach włókien. Linoryty te pokazują jak zadziwiająco nieznaczne zmiany kierunku prowadzenia dłutka mogą w pracach Gielniaka zmieniać znaczenie kompozycji i ich fragmentów, tworzyć niezliczone odmiany mieszanin kosmogonii i końca świata, życia i śmierci.

Lata 1960–1961 przynoszą grafiki-amulety: „Przeciwko chorobom” i „Podróż dookoła karty gorączkowej”. W pierwszej literactwo magicznych napisów wbudowane w podobną do kręgosłupa formę krzyża obrasta organicznymi komórkami widzianymi w rentgenowskim prześwietlającym ujęciu. Druga oplata wykres temperatury czerwonymi znaczkami, dzień po dniu. Magicznej roli obu, ich grze z zagrożeniem, wiktaniu tempa czasu w kaligrafii, labiryntach, symetriach należałoby poświęcić szkic osobny. Pomysłem mogłaby być podwójność znaczenia obu grafik: są amuletami, a więc chcą zatrzymać, ukształtować przyszłość w pożądanej postaci i są pamiątkami, a więc notują przeszłość dla przyszłości, dla nieobliczalnej loterii czasu.

Chciałbym powiedzieć coś o grafikach (wiele należy do cyklu „Improwizacji”), których tematem kompozycyjnym jest wyraźny, symboliczny kształt.

Linoryt z 1962 roku, „Stanisławowi K. Dawskiemu” przedstawia drzewo od korzeni po liście obnażające komórkową budowę, konstrukcyjne idee życiowych funkcji: mocy pnia, pączkowania, rozsyłania zarodników, opadania odrzuconych liści. To wielkie Drzewo Życia jest nastrojowym wielogłosowym szumem linii i zarazem autodemaskującym się bezlitosnym mechanizmem obumierania, który sam siebie przerabia w śmierć.

Podobna w ogólnym kształcie monstrualnego drzewo-kwiatu, którego płatki rozpięte są na kosmicznych odległościach jest „Improwizacja dla Grażynki IV” (rok 1966).

Chłodna i ciemna korona dostosowana do ziarnistego, monotonnego tła gwiazd wspiera się na rozżarzonej łodydze, w jej boku rozkwita oślepiająca światłość. Przytoczmy słowa Ponge'a z cytowanego już poematu: rośliny, aby zwrócić na siebie uwagę, rozporządzają jedynie swymi pozami, gestami, a czasem wyjątkowym znakiem, niezwykłym apelem do oczu i węchu, w formie baniek czy bombek świetlistych i pachnących, które nazywa się kwiatami, a które bez wątpienia są ranami. To przekształcenie wiecznego liścia na pewno coś oznacza. Mały kwiat w łodydze kosmicznego kwiatu „Improwizacji IV” zawsze wydawał mi się bolesny. Kojarzyłem go z fragmentem „Lekarza wiejskiego” Kafki: lekarz podchodzi do chorego chłopca, poraża go widok zarobaczonej, białej rany, i mówi: *Biedny chłopcze, nic ci nie można pomóc. Odkryłem twoją wielką ranę; zginiesz od tego kwiatu w twoim boku.* Chłopcem, któremu nie można pomóc uczynił Gielniak cały młodzieńczy wszechświat form, a jego raną to, co najboleśniej w obliczu śmierci – oślepiające piękno.

„Improwizacje dla Grażynki” VI (1966 r.) i VII (1967 r.) są kluczowe dla wielokrotnie już wzmiankowanego problemu Otchłani. O tych linorytach trudno jest mówić: ich czernie sprowadziły słowa do stopnia niewyraźności, dokonują melanosis na znaczeniach. Przy opisie „Sanatorium III” wspomniałem o czarnych, obłych plamach tak ukształtowanych, że „przelatują” przez wzrok, przez słowną świadomość i obrazową podświadomość i łączą się w pozaświadomości z tym, co antyludzkie, wyłącznie materialne, demoniczne. „Improwizacje” VI i VII powiększają te plamy do najważniejszego tematu, nadają im skalę międzygwiazdową. Wprowadzają jednak podstawowe zróżnicowanie – można je zasugerować przymiotnikami z zastrzeżeniem, że nie da się pochwycić wewnętrznej wizji a tylko wrażenie wrażenia. Grafiki te przeciwstawiają sobie dwie Otchłanie: pełną, ciężką, upostaciowaną w wirze ogrom nad krajobrazem i próżną, znieruchomiałą, bezpostaciową „przerwę” między galaktykami. „Tak” i „nie” pozaludzkiego świata.

W roku 1969 powstał linoryt „Bukowiec naoczny”. Tutaj Otchłań pokazana jest przez swój negatyw – wzorzyste,

pokryte ornamentem spiralnych prążków skorupy owoców, wyprężone w skrętach liście i płatki, jakby skóra świata zrzucona po linieniu i sugerująca życie, które spod nadmiernie ozdobionej powierzchni przeniosło się gdzieś indziej. W centrum chitynowa upiorna maska króluje nad bujnymi pozorami istnienia.

Problem zasłony, „naoczności” ukrywającej „sedno”, na dwa sposoby podjęty jest przez grafiki „Bez tytułu” (w wyjątkowej dla Gielniaka technice mezzotinty) z roku 1968 i „Transitus” z roku 1971.

„Bez tytułu” to zachowująca ciągłość tkanina, pokrowiec fałdami piętrzący się w dalekosiężną perspektywę miasta jak z widzenia El Greco. Z tej samej materii niebo a nawet słońce, które jest różą zmarszczek. Światłocien wypełnia krajobraz promieniowaniem pomieszanych z kurzem. Wnętrze świata wrasta w zewnętrzność, tkanina zyskuje nieskończenie głęboką mięsistość – „naskórek” pochłania „istotę”.

Zupełnie inaczej ujmuje temat zasłony linoryt „Transitus” poświęcony pamięci Ignacego Witza. To ostatnia praca Gielniaka odbita własnoręcznie. Zasłona – rozpostarty płaszcz Odchodzącego?, sanatorium porównane do namiotu koczownika?, kurtyna zakończonego spektaklu? – przerywana jest w wielu miejscach a i sama jakby była oddarta od nieokreślonej przestrzeni. Ktoś tędy przedarł się. Na zewnątrz? Do wnętrza? Z pewnością w niewyobrażalne.

Nie oddałbym sprawiedliwości sztuce Józefa Gielniaka nie zwróciwszy uwagi na dwie grafiki (spośród wielu innych), w których udowodnił, że swoim rylcem umie nie tylko współodczuwać ale i współ-myśleć o kulturze. W roku 1963 stworzył „Improwizację – elukubrację fantazyjną i krotocwilną” przedstawiającą ziemski glob z narosłymi miast, pokreślony liniami szos i trakeji i jego otoczenie wypełnione eskadrami samolotów i satelitami. Ale w planecie otwierają się naturalne geologiczne zapaści i nadnaturalne czeluście a wokół atmosfery unoszą się demony, święci, obrazy bożków i Boga. Każdy centymetr kwadratowy tej mieszaniny natury, kultury, cywilizacji, religii, marzeń i fikcji jest równie ważny i nierozpłatywalny.

Próba zrozumienia tego niepojętego gąszczy jest ostatnie dzieło (rok 1972) odbite z płyty po śmierci autora. Przedstawia wieżę Babel jako splot hierarchii tworzącej ludzką kulturę. Ta wieża jest zarazem drzewem ludzkiej wiedzy – wyrasta na zrębie skał, przetwarza swoją korę w zmienne zarysy stylów architektury. U szczytu jest przerwa, luka wypełniona świetlnymi racami geometrycznych wykresów, a nad nią dopiero wznoszą się nowoczesne prostopadłości budowli. Z przepracowywanego pnia natury tryskają fikcje umysłu i tworzą drugą naturę, bezpłodny odlamek, ale może zaczątek Nowej Ziemi? Ten dylemat zgodny jest z tradycją rozterek klasycznej filozofii i zaświadczony twórczością, która powtórzyła w rozwoju artysty dzieje Drzewa Wiadomości. W tak podłej materii jak linoleum, ale z tak wielką godnością umysłu. Z mężnym przekonaniem, że nie przystoi cierpiącemu popadać w rozpacz bez nadziei na to, że będzie objęta Rozumem.

Jeśli tyle wypowiada czerni i biel, to co powie kolor?

Józef Gielniak

L'essai présente la création artistique d'un des plus célèbres graphiques polonais, Józef Gielniak (1932-1972). En s'appuyant sur les considérations d'ordre général concernant l'art graphique entendu comme une discipline plastique, l'auteur analyse les motifs principaux de la graphique de Gielniak, contenus dans le cycle *Sanatorium* dans lequel l'artiste exprime ses réflexions sur la maladie, la vie et la

mort, et le cycle *Improvisations* qui développent le rythme de création et de destruction – visibles dans l'univers naturel.

L'examen des thèmes de la biologie et, tout particulièrement, de la flore y occupe une place importante. Pour Gielniak, les sujets traités ont une valeur existentielle; sa grave maladie s'entremêle avec l'artisme. L'une et l'autre transparaissent à travers ses oeuvres.



Wielkie pojęcia polityczne

Kazimierz Dziewanowski

Europa: pepek świata czy wyrostek robaczkowy?

Proszę zwrócić uwagę na pewien wymowny i pobudzający do rozmyślań fakt. Otóż już od wielu miesięcy, właściwie od dwóch lat, centralnym i coraz ostrzej się rysującym problemem, wokół którego obraca się polityka światowa, a w każdym razie takim problemem, który najbardziej przyczynił się do wzrostu temperatury – jest sprawa w gruncie rzeczy drugorzędna. Chodzi o tak zwane „rakiety europejskie”. Rzeczą, która budzi zadumę jest fakt, że w całej tej sprawie nie idzie o główne arsenały strategiczne obu wielkich mocarstw, o główną linię konfrontacji między nimi na polu zbrojeń, lecz o tak zwane „bronie teatru”. Mówiąc ściślej: o bronie ograniczonego zasięgu, bronie teatru ewentualnych działań w Europie. A zatem chodzi o boczny teatr działań.

I to właśnie zastanawia. Europa jako boczny teren działań, ogromnie ważny, ale nie jedyny; jako rejon, w którym lokuje się bronie dodatkowe, nie te najważniejsze, najcięższe i najkosztowniejsze; bronie średniego zasięgu – i średniego znaczenia. Broń, która może istnieć, ale może jej nie być – i nie zmieni to głównych kalkulacji sztabów generalnych.

Tego dotąd nigdy nie bywało.

Dotychczasowe wojny światowe zaczynały się i kończyły w Europie i jej przede wszystkim dotyczyły (fakt, że w roku 1945 wojna z Japonią trwała dłużej, niczego w tym nie zmienia, bo Japonia nie była przecież w tej wojnie pierwszym przeciwnikiem). W Europie znajdowały się główne przyczyny tych wojen i tam też koncentrował się największy wysiłek stron walczących. Warto przy tym zwrócić uwagę, że chociaż światowymi nazywa się tylko dwie wojny dwudziestego wieku, to jednak w rzeczywistości wielkie wojny europejskie już od dawna ogarniały cały ówczesny świat

i wcale nie ograniczały się tylko do Europy. W siedemnastym i osiemnastym wieku toczono podczas wojen europejskich walki również w Indiach i w Kanadzie, na terenie dzisiejszych Stanów Zjednoczonych i w Afryce, w rejonie Morza Karaibskiego, w Indiach zachodnich i na wyspach dzisiejszej Indonezji; ponadto na wszelkich morzach i oceanach. To samo działo się na początku dziewiętnastego wieku, czyli w epoce napoleońskiej. Tak więc już tamte wojny były w gruncie rzeczy światowymi. Zawsze jednak ostateczne rozstrzygnięcie losów wojennych zapadało w Europie, a inne teatry wojenne były mu podporządkowane. O losach Indii, Kanady czy Przylądka Dobrej Nadziei decydowano w europejskich traktatach pokojowych.

I oto teraz Europa spadła do roli jednego z wielu teatrów ewentualnych działań bojowych. Tak więc światowa polityka i strategia przestały być „europocentryczne”. Już wiele lat temu intuicja poetycka podpowiedziała Pawłowi Valéry, że tak właśnie się stanie. Napisał głośne słowa: *Czy Europa przemieni się kiedyś w to, czym jest w rzeczywistości: w mały przykład kontynentu azjatyckiego?*

Czy Valéry miał słuszość głosząc swą przepowiednię?

Ośrodk siły przesunęły się gdzie indziej. Europa straciła dawne znaczenie. Zapłaciła wysoką cenę za własne szaleństwo: za nie kończące się, wyniszczające wojny, nienawieść panującą między niezbyt przecież ludnymi państwami i narodami. Za stałe i uparte przekładanie interesu partykularnego ponad interes wspólny: kontynentalny, kulturowy, cywilizacyjny. Półwysep europejski, jak niegdyś półwysep grecki, rozdierany wewnętrznymi sprzecznościami i nienawiścią, wyczerpał w końcu swe siły i musiał ustąpić pierwszeństwa innym potęgom: ludniejszemu, lepiej wyposażonemu w bogactwa naturalne, zjednoczonemu, świadomym swych celów i swojej siły.

A przecież, od bardzo już dawna nie brakowało światłych umysłów, które rozumiały, że wieczna wrogość między poszczególnymi krajami europejskimi i ciągle między nimi walki – są samobójczym absurdem. Wiktor Hugo napisał już przed ponad stu laty: *Wojna między Europejczykami jest wojną domową*. A jeszcze wcześniej pisał Monteskiusz: *Europa nie jest niczym innym jak jednym narodem składają-*

cym się z wielu; Francja i Anglia tak samo potrzebują pomyślności Polski czy Moskwy, jak jedna ich prowincja potrzebuje pomyślności drugiej ... Hugo twierdził, że tak jak w czasach Ajschylosa istniała narodowość grecka mimo podziałów państwowych, tak samo istnieje narodowość europejska.

W roku 1916, w którym rozpoczęła się bitwa pod Verdun i ofensywa nad Sommą – dwa najkrwawsze szaleństwa europejskich sztabów generalnych – gdy floty Wielkiej Brytanii i Niemiec stoczyły gigantyczną Bitwę Jutlandzką, gdy na całym froncie wschodnim toczyły się zacięte walki, a mocarstwa centralne rozpoczęły najazd na Rumunię, Jules Romains napisał: *Europa – mój kraj ...*

A zatem, mimo nieprzejdanej wrogości, jaka istniała od wieków pomiędzy poszczególnymi państwami i narodami Europy, istniała też świadomość wspólnoty, pokrewieństwa, jedności losu. Była i jest świadomość, że historia naszego kontynentu – to historia wspólna, że mamy łączące nas cechy i że nasz zakątek geograficzny odegrał w dziejach świata rolę szczególną. Każdy, kto w swym życiu podróżował po innych kontinentach – choćby widział tam rzeczy najpiękniejsze lub najbardziej imponujące – wie, że gdy znajdzie się z powrotem w jakimkolwiek miejscu Europy, ma poczucie powrotu do domu, choćby nie rozumiał miejscowego języka.

Przez wiele lat zajmowałem się jako publicysta i reporter Trzecim Światem, zagadnieniami Afryki, Bliskiego Wschodu, Azji. Przemierzyłem tysiące, a raczej setki tysięcy kilometrów, przeczytałem dziesiątki, a raczej setki tomów. Jedną z rzeczy, których się nauczyłem było to, że nasze myślenie jest od bardzo dawna obciążone „europocentryzmem”, to znaczy, że patrzymy na otaczający nas świat przyjmując podświadomie punkt widzenia Europy. Historia świata, jego idei, nauki, filozofii i sztuki – to była przede wszystkim historia europejska, a reszta to jedynie egzotyka. Tak skłonni jesteśmy uważać. Problemy społeczne, gospodarcze, kulturalne, wszystkie zagadnienia rozwoju ... Na każdą z tych spraw instynktownie spoglądamy oczami europejskimi, szukając rozwiązań i drogowskazów poprzez przyrównywanie do wzorów i doświadczeń europejskich. Czynili tak od dawna wszyscy, łącznie z najwnikliwszymi

myślicielami, zarówno z tymi na przykład, którzy tworzyli filozofię, etykę i naukę społeczną o inspiracji chrześcijańskiej, jak i z teoretykami socjalizmu. Było to spojrzenie jednostronne, które utrudniało zrozumienie świata.

Uświadomienie tego zostało połączone (zwłaszcza u zachodnio-europejskich intelektualistów oraz, ujmując rzecz ogólnie, wśród ludzi lewicy) z głębokim poczuciem winy. Uznano, że Europejczycy ponoszą winę za dzieje ekspansji i wyzysku kolonialnego, za opóźnienie w rozwoju, zacofanie i nędzę innych rejonów świata, za zniszczenie i upadek innych kultur. Nie brakowało przykładów potwierdzających to oskarżenie. Wystarczy przypomnieć katastrofę kultury Majów i Azteków, wyniszczenie Indian północnoamerykańskich, dzieje handlu niewolnikami. Oskarżano Europejczyków również i o to, że w swej pysze i europocentrycznym zadufaniu starali się narzucić światu jeden tylko, europejski sposób myślenia, jeden wzór cywilizacji i kultury, a nawet jedną tylko naukę. W dekadzie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, a także i później, młoda inteligencja wyzwolonych krajów Trzeciego Świata podniosła bunt przeciwko europejskości. Przywódca nowego państwa Gwinei, Sekou Touré, powiedział wtedy, że trzeba wymyśleć wszystko od początku, nawet matematyka powinna być afrykańska.

Inteligencja europejska, czując się winna, nieraz przyjmowała te twierdzenia za dobrą monetę. A przecież antyeuropejska reakcja ludzi, którzy się wyzwolili, lecz wciąż cierpieli na liczne kompleksy, choć zrozumiała, była – jak to nieraz bywa w podobnych przypadkach – emocjonalna i przesadna, często nawet irracjonalna. Kiedy w dawnych krajach kolonialnych minęła pierwsza euforia i kiedy w Europie zaczęto chłodniej analizować dzieje stosunków tego kontynentu ze światem, wnet spostrzeżono, że nie można ich rozpatrywać wyłącznie w kategoriach jednostronnej winy, ekspiacji albo oskarżeń. Po prostu to nie jest prawdziwe. Zauważono, że opóźnienia wielu krajów w rozwoju nie da się w pełni wytłumaczyć europejskim wyzyskiem, bo przecież są i takie kraje, które nigdy mu nie były poddane, a mimo to są opóźnione; są też takie, dla których import europejskiego prawa, organizacji, medycyny, oświaty stał

się ważnym czynnikiem rozwoju. Indie za czasów Kompanii Wschodnio-Indyjskiej były obiektem bezwzględного wyzysku – to prawda; ale jest też prawdą, że angielskie prawo i oświata, a także angielskie zasady administracyjne pozostawiły tam niezatarte piętno, co wyszło na korzyść nowego państwa indyjskiego.

Wpływ Europy na dzieje świata jest tematem, który będzie pasjonował historyków przez następnych kilkaset lat, trudno więc powiedzieć o nim coś sensownego w tak króciutkim artykule. Ale jest jasne, że roli tego „przyłodka Azji” nie da się sprowadzić do jednostronnych i upraszczających ogólników zwracających uwagę tylko na zaborczy, ekspansywny czy wręcz rozbójniczy charakter Europejczyków; a tak przedstawiali nieraz sprawę historycy byłych krajów kolonialnych, jak również przeniknięci poczuciem winy historycy z kręgów lewicy europejskiej. Często upraszczali oni sprawę w sposób budzący zdumienie. Ale nie oni jedni tak czynili. Oto cytat z dzieł Arnolda Toynbee’go, którego w żaden sposób nie można zaliczyć w poczet brodatych młodzieńców z Sorbony i Nanterre: *Ekspansja współczesnej cywilizacji zachodniej jest czymś niepowtarzalnym, ponieważ ... stała się zjawiskiem światowym. Eurazjatyccy koczownicy podbili niemal cały Stary Świat przemierzając na końskim grzbiecie stepy i pustynie ... W trzynastym wieku Ery Chrześcijańskiej zrodzona na stepie koczownicza kawaleria mongolska miała ogromny zasięg; ale została zdystansowana przez osiadłych mieszkańców Zachodu, kiedy poczwąwszy od piętnastego wieku opanowali oni przydatniejszy jeszcze dla komunikacji żywioł – ocean. Osiągnęli to przy pomocy swego wynalazku: okrętu żaglowego nowego typu, zdolnego całymi miesiącami przemierzać przestrzenie wodne. Nowoczesny zachodni trój lub czteromasztowiec o osprzęcie rejonowym zdalny do żeglugi oceanicznej rozszerzył ekspansję Współczesnej Cywilizacji Zachodniej, ponieważ dał jej marynarzom dostęp do wszystkich wybrzeży, włączając w to Amerykę i Antypody. Koń stepowy zawiózł koczowniczych jeźdźców aż pod kuchenne drzwi cywilizacji Starego Świata; okręt oceaniczny zawiózł zachodnich nawigatorów pod bramy wejściowe wszystkich cywilizacji na kuli ziemskiej**

* Arnold Toynbee, *An Historian's Approach to Religion* (1956).

Jest to z pewnością bardzo trafna obserwacja, ale nie wydaje się, by dostatecznie wyjaśniała zawiłą zagadkę europejskiej ekspansji i niepowtarzalny charakter europejskiego rozwoju. Albowiem, aby zdać sobie w pełni sprawę z unikalności dziejów Europy, trzeba wziąć pod uwagę, że ten stosunkowo niewielki i niezbyt bogato wyposażony przez naturę rejon geograficzny był w ciągu wieków jednocześnie kontynentem najzaciętszych wojen i największych rewolucji, kontynentem najgwałtowniejszych sporów religijnych (dotyczących istoty pojmowania religii – przykładem reformacja i kontrreformacja), a zarazem kontynentem nowoczesnej nauki, najdynamiczniejszej literatury i sztuki, teorii społecznych i utopii, humanizmu, nauki historii, nauk prawnych, medycyny, oświaty, sportu i tylu innych jeszcze zjawisk, które w sumie złożyły się na współczesną, uniwersalistyczną cywilizację. Nie umiemy do dziś wyjaśnić przekonująco i w sposób naprawdę wyczerpujący, dlaczego to właśnie tutaj nastąpiła eksplozja rozwoju umysłowego, dlaczego Europa w pewnej chwili podporządkowała sobie świat, zamiast żeby ludniejsze i bogatsze rejony świata podporządkowały sobie Europę.

Niejeden z historyków i publicystów pochodzących z pozazuropejskich kręgów kulturowych próbował w ostatnich kilkudziesięciu latach dać odpowiedź na to pytanie. Były to jednak zawsze odpowiedzi cząstkowe, które zmuszały do postawienia następnych pytań. Europejczycy – pisano – dlatego podbili cały niemal świat, że byli lepiej zorganizowani i lepiej uzbrojeni. Tak, ale dlaczego? Dlaczego mała i uboga Portugalia dokonała tak ogromnych podbojów? Dlaczego dokonała tego samego niewiele liczniejsza Hiszpania i Anglia? Dlaczego podwaliny całej współczesnej myśli ludzkiej powstały na kamienistej i nieurodzajnej ziemi greckiej? Co sprawiło, że w skłóconych, ciasnych i najeżonych wieżami obronnymi miastach włoskich, w których nikt nie był pewny, czy dożyje jutrzejszego poranka – powstała myśl humanistyczna? Dlaczego tam właśnie narodzili się Dante, Machiavelli, Leonardo, Tomasz i Franciszek, którzy pchnęli ludzkie myślenie na niespotykane dotąd wyżyny? Dlaczego w małych, kupieckich miastach, gdzie ludzie zajęci byli głównie gromadzeniem zysku, pojawili się

Erazm, Morus, Bacon, Kant? Nie brakowało przecież na świecie większych i bogatszych centrów handlowych ... Marco Polo wyliczył w swym dziele niemało ogromnych i przebogatych metropolii, z podziwem pisał, że nie ma w Europie niczego podobnego, jednakże to Wenecjanin jako pierwszy odwiedził Pekin, natomiast kupcy pekińscy nie odwiedzili Wenecji. Dlaczego?

Wszystko to jest niejasne, niewytłumaczone, wciąż nie zbadane. Ale nagromadzenie widocznych gołym okiem faktów świadczących o przewadze Europy, jej szybszym i niepowstrzymanym rozwoju we wszystkich niemal dziedzinach ludzkiej działalności, zbudziło najpierw uczucie dumy, potem butę i pogardę dla innych. Prawdą jest też to, co zarzucają krytycy, że Europejczycy uznali swój kontynent za pępek świata, że poczuli się rasą powołaną do panowania i krzewienia cywilizacji. Nie wszyscy czuli pogardę dla innych ras, było niemało takich, którzy uważali po prostu, że skoro przodują, to ich obowiązkiem jest opieka nad tymi, co stoją niżej, kierowanie nimi, jak się kieruje dziećmi. Ale i ten europejski paternalizm też budził niechęć, a nawet nienawiść.

Dziś wiemy, że to było złe i skoro zastanawiamy się nad niezwykleymi dziejami naszego kontynentu, czynimy tak nie po to, aby wskrzeszać poczucie wyższości, ale ponieważ nie można wymazać niezaprzeczalnych faktów historycznych. Szybszy rozwój Europy we wszystkich niemal dziedzinach życia w ciągu tylu wieków jest faktem; natomiast przyczyny tego są wciąż niejasne i wiemy o nich mało.

Dzisiaj znaczenie naszego kontynentu zmalało i stał się on przedpołem, na którym ścierają się interesy sił, na jakie Europa ma wpływ ograniczony albo zgoła niewielki. Od dawna nie brakowało proroków takiego obrotu wydarzeń. Nie mówię już o słynnym *Zmierzchu Zachodu* Spenglera, który niezbyt jednak trafnie przewidział przyszłość. Byli tacy i wcześniej, jak na przykład Edmund Burke, który blisko dwa wieki temu pisał: *Epoka rycerska skończyła się. Nastąpiła epoka belfrów, ekonomów, rachmistrzów. Chwała Europy zagasła na zawsze*. Dziś wiemy, że obaj ci prorocy zbyt szybko się pośpieszyli. Jednakże dzisiaj Europa nie jest już pępkiem świata.

Czy jest tylko jego wyrostkiem robaczkowym, który sprawia same kłopoty, może nawet przyprawić o śmierć, ale nie przynosi pożytku? I czy zawsze tak już będzie? Wydaje mi się, że są to pytania pasjonujące, na które wprowadzie nikt odpowiedzieć nie potrafi, ale możemy przecież spróbować się nad nimi zastanowić. Będziemy zatem nadal rozmyślać o losach Europy.



Andrzej Osęka

Pietà współczesna

W małej warszawskiej galerii „Forma” otwarta była w kwietniu wystawa prac polskich artystów współczesnych – malarzy, rzeźbiarzy, rysowników, grafików – poświęcona tematowi *pietà*. Wywołało to u wielu zdziwienie: w świeckiej galerii temat religijny? Przecież miejsce takiej wystawy jest raczej w kościele.

W starym motywie ikonograficznym *pietà* splata się kilka równoległych wątków: martwe ciało Syna, z rozdartym bokiem – to męczeństwo; postać i twarz Matki – to wizerunek bólu, rozpacz; wreszcie cała kompozycja grupy malarzkiej lub rzeźbiarskiej, zwykle bardzo starannie rozwiązana, pomyślana jako jedność, łącząca sobą męczeństwo Syna i ból Matki – to współczucie, współodczuwanie.

Pietà wywodzi się z łacińskiego *pietas*, co oznacza *miłość należna rodzicom, rodzinie, ojczyźnie, przyjaciółom*. Chodzi więc o ten krąg uczuć, które odnoszą się do wspólnoty między ludźmi. Nie jest to jednak po prostu wspólnota – na przykład – w pracy, zabawie, walce. Nie ma w niej symetrii, identyczności losu. Postacie dramatu, jakim jest *pietà*, łączą się w nieszczęściu, lecz los ich nie jest ten sam. Ktoś umarł – ktoś go oplakuje.

Wydaje się, że nie chodzi tu tylko o oplakiwanie Syna przez Matkę oraz przez inne osoby biorące udział w zdarzeniu (w wielu wersjach tego motywu osoby takie występują), lecz o najszerzej pojęty akt miłosierdzia, *caritas*, o nakaz dzielenia cierpień z cierpiącymi. Niejednokrotnie w wyobrażeniu *pietà* znajdziemy gest podparcia osuwającego się ciała, objęcie bezwładnej postaci – gest symboliczny. Przykładem najsławniejszym jest tu „*Pietà Rondanini*” Michała Anioła, wielokrotnie trawestowana przez artystów następnych stuleci.

Na wystawie w Galerii „Forma” znalazły się między innymi prace Stanisława Rodzińskiego, Barbary Zbrożyny, Anny Mizerackiej, Ewy Ćwiertni, a także kilku artystów ludowych. W dwóch tylko czy trzech przypadkach są to

obrazy powstałe w wyniku zamówienia kościelnego lub konkursu. Inne – to swobodne wypowiedzi twórców, ich głos prywatny. Mogłbym jeszcze wymienić kilka dzieł z ostatnich lat, które za temat obrały sobie opłakiwanie Chrystusa.

Pojawienie się tego rodzaju głosów, podjęcie tego właśnie motywu dzisiaj, niezależnie od siebie, przez wielu polskich artystów, jest rzeczą godną uwagi. Nie tylko dlatego, że cierpienie jako temat dzieła sztuki wydaje się w chwili obecnej tak ważne, i nie tylko dlatego, że współczucie jest teraz tak ludziom potrzebne, tak cenne dla nich. Samo przypomnienie tego pojęcia, odwołanie się do jego wizerunku już nabiera wymowy. Rzecz jednak nie tylko w aktualności tematu.

Docenić wagę zwrotu ku tematyce cierpienia i współczucia można dopiero wtedy, gdy się sobie uświadomi, jak dalece sztuka ostatnich dziesięcioleci była pozbawiona elementu *caritas*. Niektóre jej kierunki wyrzekały się programowo wszelkiego sentymentalizmu, proklamowały chłód uczuciowy, zimną kalkulację form. W abstrakcji geometrycznej – i w takich jej późniejszych odmianach jak *minimal art* – świat zwięża się do stosunków między liniami, barwami, kształtami o gładkiej i nieprzenikliwej materii. Przypadek Mondriana, który w komentarzach do swych obrazów zawarł dalekie echa teozoficznych spekulacji, który w przecięciu się linii wertykalnych i horyzontalnych kazał widzieć krzyż, nie jest tu bynajmniej wyjątkiem. Krzyż Mondriana – to zespolenie sprzecznych a dopełniających się pierwiastków: męskiego i żeńskiego, aktywności i uległości, dynamiki i stabilności etc. Na żadne idee w rodzaju Odkupienia przez śmierć, na żadną miłość ludzi, która prowadziłaby aż do męczeństwa – nie ma tu po prostu miejsca.

Tym bardziej nie ma go w programach kierunków takich jak futuryzm czy surrealizm. Futuryści wielbili fetysze nowoczesności: *My chcemy sławić agresywny ruch, gorączkową bezsensowność, krok biegacza, salto mortale, cios w twarz i pięść. (...) ryczący samochód, który zdaje się pędzić po taśmie karabinu maszynowego, jest piękniejszy od Nike z Samotraki*. Kult nowoczesności, wspólny dla wielu kierunków sztuki XX wieku, rzadko kiedy poszedł tak daleko w otwar-

tej adoracji przemocy, jednak awangarda zawsze, na różne sposoby, uznawała siłę faktów dokonanych za argument ostateczny. Najważniejsze było dla niej to, co Nowe.

Surrealizm był programowo antyklerykalny. W jednym z pism, wydawanych przez członków tego ruchu, publikowano dokumenty w rodzaju „Nasz współpracownik Benjamin Péret obrażający księdza”: na zdjęciu widać, jak wybitny poeta Péret w niechlujnym podkoszulku, przybrawszy agresywną postawę, mówi coś do przechodzącego i najwyraźniej zdumionego pana w czarnym kapeluszu i sutannie. Naprawdę jednak antychrześcijański, już nie tylko antyklerykalny, był ten wątek w programie surrealistów który wyobraźnię poety stawiał ponad moralnością: *Dyktowanie myśli wolne od wszelkiej kontroli umysłu, poza wszelkimi względami estetycznymi czy moralnymi*. Ciekawe, że w cytowanej wyżej definicji surrealizmu, sformułowanej w Manifestie z 1924 roku, podkreślano dotąd zwykle programowy anty-racjonalizm lub anty-estetyzm; immoralizm uchodził uwadze.

Tomasz Breton mówi, że prawdziwy czyn surrealistyczny – to strzelać na oślep do tłumu z pistoletu. W filmowej wykładni programu grupy, w „Złotym wieku” Bunuela bohater biegnący ulicą w szaleńczym pędzie przewraca umyślnie (już nie pamiętam: staruszkę czy kalekę w wózku?) kogoś zwyczajowo domagającego się litości i pomocy. Miało to znaczyć, że surrealista jest bezlitosny, nie uznaje żadnych zakazów moralnych. W późniejszym okresie kierunek ten nie manifestował swego immoralizmu w sposób tak naiwny i dosłowny, jednak przekonanie, że wyobrażenia artysty z moralnością, współczuciem nie ma i nie powinna mieć nic wspólnego – to przekonanie w świadomości dwudziestowiecznego twórcy zakorzeniło się bardzo mocno.

Długo jeszcze można by opisywać dzieje immoralizmu w sztuce naszego stulecia, a i w stulecie ubiegłe warto by sięgnąć. Na jedno trzeba przy tym zwrócić uwagę: motyw cierpienia, gdy pojawia się w powieściach, wierszach, obrazach, ogromnie często związany jest z osobą samego artysty. To on cierpi, on przeżywa katusze, załamuje się w męce tworzenia – każe sobie współczuć i kochać siebie. Ten narcyzm artysty bardzo znacznie zwęził horyzonty sztuki współczesnej.

Nie znaczy to, że artysta nie przywoływał swymi dziełami cierpienia innych, zdarzało się to jednak nieczęsto, zwykle w czasach szczególnego zagrożenia lub w klimacie przygnębienia, jaki panował po ostatniej wojnie. Powstało, od końca lat trzydziestych poczynając, wiele obrazów i rzeźb, które były czymś między epitafium a oskarżeniem. Najślawniejsze z nich – to „Guernica” Picassa. Nie umniejszając w niczym ich moralnej powagi warto jednak zanotować, że posiadają one bardziej polityczny niż etyczny charakter. Skrzywdzony, cierpiący z reguły pojawia się tu sam, lub w otoczeniu sobie podobnych, co najwyżej – razem z opawcą. Prawie nigdy nie występuje w sposób znaczący ktoś, kto przynosiłby miłosierdzie.

W twórczości sakralnej tematyka miłosierdzia istniała niejako osobno, poza wydarzeniami historycznymi, poza sferą aktualnych ludzkich przeżyć. Obecnie, jak się wydaje, te dwa motywy: oskarżycielski oraz sakralny temat *pietà* zaczynają się w wyobraźni artystów łączyć. Trudno jeszcze pisać o tym zjawisku – zbyt mało jest dzieł, nie sposób zdobyć się na uogólnienia. Faktem niewątpliwym jest jednak to, że w świadomości wielu artystów nastąpiła istotna przemiana – pocie przestało się wydawać, że szybuje ponad moralnością, dla malarza – temat Miłosierdzia stał się znów tematem nie tylko dopuszczalnym, lecz i aktualnym.



Ludwika Malewska

Modlitwa o pewność

Który

nie możesz być poddany
niszczącemu
działaniu zwątpienia

Jesteś wodą
na pustyni nicości
jesteś światłem
w ciemnościach niewiedzy
jesteś gwiazdą
ślepców zabłąkanych

Spraw

żeby niepewność była łaską
pewność drogą
przed dalekim horyzontem
wiedza pyłem gwiezdny
niewiedza ścieżką wśród gwiazd

Zbuduj dom

cztery ściany i dach
i aby wiatr nie niszczył go stale
aby oszczędził tę konstrukcję z papieru
a w niej kroplę i blask
zwierzę i człowieka
i pewność
jaką daje przełamany chleb
ciepła dłoń puszysty grzbiet
chłodny policzek i słowa
tak proste
że wypowiedziane są
nadmiarem istnienia

Modlitwa o czas

Który jesteś
wiecznością

spraw
żeby Czas był pełny
słów które czynią
gestów które mówią
Innych którzy blisko

Spraw
niech zniknie czas pusty
kłamstwa
milczenia
obcości
odwróć bieg złego czasu
spłyni dobrym deszczem
Czasu
wszystkich ludzi



Wokół colloquium «Romantyzm i style zachowań społecznych»*

(Jarosław Marek Rymkiewicz znieważa ducha romantycznego)

Jarosław Marek Rymkiewicz w książce „*Juliusz Słowacki pyta o godzinę*” napisał o duchu romantycznym: *Ten duch nas przecież zdobył, podbił i zakuł w kajdany. Cokolwiek pisze się dziś po polsku, dźwięczy tak, jak dźwięczą kajdany, kiedy się potrząsa kajdanami. Bo też kto dziś pisze po polsku, ten – choćby i sam o tym nie wiedział – albo z dumą prezentuje te kajdany, albo próbuje je zerwać, myśląc uciec z totalitarnego królestwa, które ten duch romantyczny założył i w którym wciąż włada. Ale uciec nie można*¹.

Musimy przeniknąć siłę fatalną polskiego romantyzmu, by poznać siebie samych. Szukamy zatem naszego początku tam, gdzie nasz kres. Romantyzm stanowiący koniec epoki jest równocześnie poszukiwaniem początku, jest zatem próbą ogarnięcia całości sposobu przeżywania rzeczywistości, rozpoznaniem tego, co jeszcze trwa w jego ograniczeniach. Przewyciężenie schyłku może nastąpić tylko przez zmianę sposobu myślenia o świecie, zaś konflikt między istniejącą rzeczywistością a ideałem, marzeniem tworzy świadomość utopijną. Bez nowej utopii realność traci swą sankcję moralną, staje się grą pustych form. Konieczność przemiany musi się zwrócić przeciwko dotychczasowemu rozumieniu tradycji, przeciw wyobrażeniu o sprawdzalności, trwałości, prze-

*W dniach 6-7 grudnia 1982 roku odbyło się zorganizowane przez Pracownię Historii Literatury Epoki Romantyzmu przy Instytucie Badań Literackich PAN colloquium „Romantyzm i style zachowań społecznych”. Było to kolejne, po „Słowackim mistycznym”, ogólnopolskie sympozjum będące próbą pokazania różnych możliwości myślenia o polskim romantyzmie. Spotkanie otworzył doc. dr hab. Ryszard Przybylski, zagajenia w kolejnych colloquiach wygłosili: doc. dr hab. Wiktoria Słiwowska, dr Maria Woźniakiewicz-Dziadosz (*Konspirator i spiskowiec*), dr Marta Piwińska (*Wieżień*), prof. dr hab. Alina Witkowska (*Emigrant*), dr Jarosław Marek Rymkiewicz, dr Marta Zielińska, doc. dr hab. Alina Kowalczykowska (*Umierający i samobójca*), prof. dr Maria Janion, doc. dr hab. Ryszard Przybylski (*Marzycy*). Niestety, nie można przywołać na określenie tych spotkań źródła terminu sympozjum. Chwile wspólnej rozmowy i wspólnego myślenia zdarzały się rzadko, mimo wielości przywoływanych fragmentów naszej wiedzy o romantyzmie. Czyżby niemożliwe było zderzenie Rozumu i Marzenia?

Niemożliwe staje się więc przedstawienie sesji inaczej niż przez zapis całości, organizatorzy planują wydanie materiałów w takiej samej formie, jak przy okazji poprzedniego sympozjum. Powyższe opisanie jest tylko próbą pokazania kilku wątków tematycznych i myśli, z tych jakie pojawiły się w trakcie colloquium.

¹ Jarosław Marek Rymkiewicz, *Juliusz Słowacki pyta o godzinę*, Warszawa 1982, s. 29-30.

ciw ciągłości czasu historycznego. Istnieje zatem konieczność stworzenia własnego mitu początku – (...) *chęć zintegrowania CZASU POCZĄTKU to zarówno chęć odnalezienia obecności bogów, jak ODZYSKANIA ŚWIATA MOCNEGO, ŚWIĘTEGO I CZYSTEGO, jakim był in illo tempore*². Ów czas mityczny wyznacza nowy czas historyczny, dla którego mit jest wzorcem, w ten sposób zastana przeszłość zostaje oddzielona od teraźniejszości. Mit ustanawia świat jako rzeczywisty, bowiem (...) *mówi jedynie o RZECZYWISTOŚCIACH, o tym, co się stało RZECZYWISTE, co się w pełni przejawilo*³. Człowiek w świecie mitu może stać się rzeczywisty i osiągnąć pełnię tylko wtedy, gdy powtarza działania bogów. Musi sam stworzyć swój świat, przełamać jednorodność przestrzeni, zatem doświadczyć przeciwieństwa zachodzącego między *tu* i *tam*, między obszarem bezkształtu a obszarem świętym – rzeczywistością tworzoną w marzeniu. *Bogiem jest człowiek, który marzy*. Marzenie, które jest odchodzeniem od *tu* i *teraz*, zyskuje siłę kreacyjną równą boskiej lub przynajmniej roszczącą sobie prawo do takiej mocy. Mroczna teraźniejszość staje się w romantyzmie źródłem marzeń, *tutaj* zostaje nierozzerwalnie związane z *tam*. W marzeniu, tak jak w micie, prawdę utożsamia się z rzeczywistością kreowaną, słowu nadaje się funkcję magiczną. Marzenie, będące po stronie wolności, może okazać się niebezpieczne dla Systemu. Przypomnijmy słowa Aleksandra II wypowiedziane w czasie wizyty w Warszawie w roku 1856, a najwyraźniej ujawniające groźbę niewidzialnej potęgi wewnętrznej: *Lecz powtarzam wam, panowie, żadnych marzeń, żadnych marzeń*.

Zderzenie rzeczywistości i marzenia, podstawowej kategorii romantyzmu, tworzy kolejne role bohatera romantycznego. Na poziomie autokompromitacji romantyzmu jest to postać roztargnionego marzyciela. Postawa ewazyjna, wyrażająca się w chęci przebywania *tam*, ucieczce w regiony uspokojonego ducha, tworzy miękkość, rozlewność, rozmazanie – wszystko to, co odróżnia pasywną emocjonalność od uczuciowości twórczej.

Ale nawet ci *nienowocześnie słabi* tworzyli wyraźnie określoną grupę kształtującą środkami estetycznymi styl życia inny niż obowiązujący, dokonywali transfiguracji siebie w przedmiot podziwu. Proteuszowy dandys – Słowacki – wyobcowujący się z tłumu salonnego pospólstwa, ale i wyzywający je równocześnie; *bóstwo spowite w obłok tajemnicy* (jak nazwał Chopina Ryszard Przybylski opisując koncert w sali Pleyela w roku 1840) – to epifanie romantycznego Apollina. Kreacyjna siła marzenia staje się także funkcją romantycznej miłości dążącej do rozplynięcia się poprzez sztukę w kimś drugim i całym kosmosie, zatem do najpełniejszego zjednoczenia i porozumienia zarazem, ale równocześnie i do śmierci, jaką jest zagrożenie integralności jednostki. Tym niemniej

jest to śmierć spełniająca, przez którą uzyskuje się możliwość przekroczenia uległości i która jest formą zdobycia wolności. Marzenie romantyczne jest więc siłą artystycznie opanowującą kolizje niemożliwe do przezwyciężenia, poprzez twórczość budującą postawę pirroniczną wobec świata. Konflikt rzeczywistości i Arkadii kształtuje też postawę tyrtejską, w której znaczeniem marzenia jest czyn zbliżający *tu* i *tam*, przekroczenie Systemu poprzez spisek, walkę. Tworzy więc ono kolejne role.

*W znacznie większym stopniu niż kult jednostki, romantyzm inauguruje kult postaci*⁴. Maską jest sposobem życia, historia dostarcza zaś wcieleń i przebrań. Sprzysiężenie kształtuje sposób zachowania, manifestację tajności widoczną choćby w stroju – czarnej pelerynie, masce... – który ma być symbolem jedności wszystkich tworzących nową utopię *wspólnoty połączonej więzami bezpośredniego, spontanicznego braterstwa, czułością i miłością bez przymusów, utopię zbiorowości autentycznej i wolnej*⁵. Realizowaniu jej miało służyć pełne wyodrębnienie uczestników spisku ze społeczeństwa poprzez rytuał inicjacji, spełniającego także funkcję łączenia sfery prywatności i sfery działalności publicznej oraz przede wszystkim zapewnienia tajności. Równocześnie sprzysiężenie miało być miejscem spełnienia indywiduum, ale zderzenie dwóch wartości – jednostki i wizji nowego świata – tworzy paradoksy działalności spiskowej. Rytuał, utajnienie stają się wartościami zastępczymi utożsamionymi z samą organizacją i jej celami, wyjście na zewnątrz łączy się bowiem z destrukcją i przekreśla możliwość ochrony jednostki. Bezimiennosc, żądanie poświęcenia wszystkiego z zatarciem osobowości łącznie przekreślały możliwość realizacji indywiduum i pełnej wolności. Równocześnie charakter działania wyznaczony przez cel (... *zemsta, zemsta na wroga*) przekreśla zasady etyczne, godność i honor, wymagane od zaprzysiężonego, w imię moralności wewnątrzspiskowej. Sposoby działania nie wychodzą poza granice wyznaczone przez System – walka o nowy świat toczy się starymi metodami. Zatem bunt zrodzony z tego, co indywidualne, podważa romantyczne pojęcie jednostki. *Buntownik, przekonany o swej niewinności, chce pokonać zło, ale wówczas wyrzeka się dobra i rodzi nowe zło*⁶.

Sytuacja spiskowców wydaje się być tożsama z sytuacją polityków. Obie te sekty monopolizujące pewne przeżycie historii wyodrębniają się i zostają wyizolowane ze społeczeństwa. Są podmiotami historii, która jawi się jako tajna, podczas gdy społec-

² Mircea Eliade, *Sacrum – mit – historia*. Warszawa 1974, s. 107.

³ Tamże.

⁴ Albert Camus, *Eseje*. Warszawa 1971, s. 307.

⁵ Maria Janion, Maria Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*. Warszawa 1978, s. 352.

⁶ Albert Camus, dz.cyt., s. 302.

czeństwo w swych działaniach jest jawne. Istnieją tylko w czasie historii w odróżnieniu od wielorytmiczności czasu społecznego. Sposób myślenia zarówno spiskowców, jak i policjantów jest skanonizowany i tworzy struktury zamknięte. Osobni mają więc osobną świadomość. Pozostają nieprzejrzysti dla społeczeństwa, o które i za które toczy się walka.

Podobne zbliżenie zachodzi między rolami konspiratora, emisariusza i szpiega. Wspólna tajność misji buduje anonimowość osoby istniejącej w dwóch porządkach egzystencjalnych i ten sam typ zachowań – konieczność zmiany ról, przebrań. Kłamstwo jest koniecznością narzuconą przez status konspiratora i szpiega. Narcyza Żmichowska we *Wstępny obrazku poprzedzającym „Pogankę”* – tworząc literacki portret Henryka Dembowskiego – pokazała przyzwyczajenie do kłamstwa i mistyfikacji wykraczające poza rolę, zatem stwarzające nieautentyczność i nietożsamość egzystencji własnej i nadające jej piętno niejednoznaczności etycznej. Wyraźnie widoczne jest na tych przykładach działanie mechanizmu teatralizacji rzeczywistości wykorzystywane w spiskowej teorii historii, której tworzenie miało uzasadniać podjęte działania, terror, więzienia.

Kolejną postacią romantyzmu jest więzień – jedyny bohater pozytywny, nosiciel idei wolności. Jest poza Gmachem, zatem tylko on jest całkowicie przeciw niemu. System musi zatem zredukować tożsamość i dokonać transformacji myśli więźnia, czemu służą metody nowoczesnego więzienia, wykształcone w początkach XVIII wieku, a w pełni realizowane w wieku XIX w więzieniach takich, jak chociażby warszawska Cytadela – skrajna unifikacja, odpersonalizowanie, odizolowanie od innych ludzi – tych na zewnątrz i tych wewnątrz, zarówno więźniów, jak i strażników, zakłócenie poczucia czasu, stały nadzór. Bezczynność i samotność przenoszą egzystencję w zabójczy dla więźnia świat marzenia. Konieczność przełamania izolacji wyzwala potrzebę pisania, rozmowy. Słowo jest sposobem przekroczenia więzienia. Zapisane mury, zapisane kartki papieru, także tego rozdawanego przez komisje śledcze. Twórczość okolicznościowa, piosenki, ale i autobiografie, obrachunki, spowiedzi. Więzień pisze zawsze więcej niż chce i wie o tym śledczy. Więzienie staje się konfesyjonałem z cieniem szubienicy. Słowo zapisane jest próbą zaistnienia w cudzej pamięci, a zatem kolejnym przekroczeniem egzystencji. Przejście to zaznaczane jest w nagrobkach ściennych, symbolizujących również, jak jest to pokazane w III części *Dziadów*, powtórne narodziny.

Emisariuszami wolności okazali się także polscy emigranci. W czasie oblężenia Paryża i Komuny Paryskiej ci, którzy *uszli z płonącej Troi unosząc pamiątki i cnotliwych starców*, a którzy stali

się starcami, umierali z głodu i zimna, a na dodatek stawali przed plutonami egzekucyjnymi. *Wersalczy* rozstrzelali w nich wolność. Mimo iż Emigracja była społeczeństwem zrodzonym z klęski, a takie nie zna braterstwa, zachowała paradoksalną jedność niezgody. Elementem scalającym była polityka nadająca sens istnieniu przez określenie celów. Wspólnie przeżyte – nie po to, żeby zapomnieć, ale by opowiedzieć Polakom o Polakach – doświadczenie walki i klęski powstania listopadowego umożliwiło stworzenie literatury rozrachunkowej uruchamiającej nowy, uniwersalistyczny sposób myślenia o sprawie polskiej, przenosząc ją na poziom myślenia o człowieku uwikłanym w sprawy społeczne. Emigracja otworzyła marzenie mesjanistyczne, w którym wizja ideału, nadzieja, oczekiwanie łączy się z myśleniem o przyszłości jako zadaniu, które trzeba wykonać. *Mesjanizm XIX wieku to tylko stanie się ciałem Słowa, unoszącego się z dawna nad przepaściami duszy polskiej. To tylko uzewnętrznienie się w widzialnym symbolu, dokonywanego w głębiach narodowego istnienia misterium*⁷. Ale emigranci stracili swoją szansę przez myślenie o sobie w czasie przeszłym – *jam kiedyś był bohater, a teraz jestem nikt*. Obciążeni poczuciem grzechu i winy zakończyli życie wcześniej niż umarli. Ucieczką od tu i teraz Emigracji mogła być tylko Polska zastygła, utopia przeszłości, taka jak ta przeniesiona w świat liryki dwunastu ksiąg „*Pana Tadeusza*”.

Bohaterami romantycznego marzenia są także samobójcy i umierający. Romantycy umierali młodo, ale śmierć ta nie jest ważna jako proces, lecz jako zmiana sposobu istnienia. Tak jak w micie, metamorfoza jest stałą cechą świata romantycznego. Rytuał spiskowej inicjacji był często obrzędem symbolicznej śmierci i zmartwychwstania, połączonych z przeobrażeniem tego, kogo poddawano zaprzysiężeniu. Samobójstwo jest samobójstwem niepełnym, przekroczeniem śmierci w celu nowych narodzin, a zatem tylko przyspieszeniem przemiany. Śmierć romantyków jest przekroczeniem, ale jest też usytuowaniem się na granicy życie–śmierć, co daje możliwość oglądania siebie jako trupa, uwolnienia się równocześnie od swojej śmierci i swojego życia. Zatem dwoisty nocny człowiek – żywy i umarły zarazem.

Według Marii Janion przyczyną śmierci Emmy Bovary był arszenik romantycznego marzenia. Zaś Jarosław Marek Rymkiewicz w trakcie colloquium „*Romantyzm i style zachowań romantycznych*” powiedział, że duch romantyczny jest mordercą, który zwraca się najpierw przeciwko samemu sobie i temu, który go przymuje. Potem morduje innych.

⁷ Bronisława Ostrowska, *Utwory proz.* Warszawa 1982, s. 55.

Rewolucjonista i despota, Refleksje nad «Spowiedzią» Bakunina

Artykuł jest rozszerzoną wersją głosu w dyskusji, na zorganizowanej przez Instytut Badań Literackich PAN w dniach 6-7 grudnia 1982 r. sesji poświęconej stylom zachowań romantycznych. Całość materiałów sesji ma ukazać się staraniem organizatorów.

Spotkanie studenta Razumowa, głównego bohatera powieści J. Conrada „W oczach Zachodu”, z wysokim urzędnikiem policji, radcą Mikulinem, kończy się taką oto sceną:

- *Sądzę, że nie będę więcej potrzebny? - Gdy Razumow zadawał to pytanie, dłoń jego spoczywała jeszcze w ujęciu radcy Mikulina. Ów zwolnił ją pomalą.*

- *To proszę pana dopiero się pokaże - rzekł z wielką powagą. - Bogu jedynemu wiadoma jest przyszłość. Ale może pan być spokojny, że nigdy nie myślałem o rozciągnięciu nad panem dozoru. Jest pan młodym człowiekiem o wysoce niezależnym charakterze. Tak. Odchodzi pan stąd wolny, jak ptak, ale to nie przeszkadza, że w końcu wróci do nas.*

- *Ja! Ja! - wyrwał się Razumowowi szept przerażonego sprzeciwu.*
- *Po cóż? - dodał słabym głosem.*

- *Tak. Ty sam, Kiryło Sidorowiczu - powiedział wysoki urzędnik policji surowym tonem głębokiego przekonania. - Powróćisz do nas. Niektórzy z naszych największych ludzi musieli to w końcu uczynić.*

- *Naszych największych ludzi - powtórzył Razumow zdumionym głosem.*

- *Tak. Istotnie. Nasze największe umysły ... Do widzenia¹.*

Razumow zareagował zdumieniem na pewność siebie i poczucie siły, zawarte w słowach radcy Mikulina. Zdumienie było dla niego jedyną obroną wobec zapowiedzi, iż policja potrafi sięgać brutalnie do głębi ludzkiej psychiki i tworzyć z niej domenę swej władzy.

Gdy w 1917 r. zostały otwarte tajne archiwa, światło dzienne ujrzały liczne zeznania, wyznania i spowiedzi czynione przez więźniów caratu. Ukazało się oblicze policji walczącej już nie tylko o zeznania, ale i o duszę więźnia. Publikacje rozmaitych dokumentów śledztw i procesów ze zmiennym szczęściem trwają do dziś.

W rozwoju „literatury penitencjarnej” Romantyzm zajmuje szczególne miejsce. Wyznacza je żywiołowy rozwój europejskich

ruchów rewolucyjnych i doskonalenie nowożytnego systemu represji. Wyrazem pozycji, jaką w romantycznej hierarchii postaw zajmuje rola więźnia, jest popularność pamiętnika Silvio Pellico (1789–1854) „*Le mie prigioni*” (Moje więzienie, wyd. 1832 r.). Wspomnienia (z polskich można wskazać pamiętniki W. Łukasieńskiego i H. Kamińskiego), literackie zapisy sytuacji więźnia („*Dziadów*” cz. III), napisy na murach czy rozmaite dokumenty powstałe w toku śledztwa, stanowią historycznoliterackie tło „*Spowiedzi*” Bakunina. Ten fascynujący tekst, który swą popularność wśród historyków zawdzięcza osobie autora, a także zachowanemu na marginesie uwagom cara, czynionym w trakcie lektury i niebiałym walorom artystycznym, jest zapisem mentalności więźnia-rewolucjonisty z pierwszej połowy XIX w.

Rosyjscy rewolucyoniści wiedzieli o istnieniu „*Spowiedzi*” Bakunina od początku lat sześćdziesiątych XIX w. W grudniu 1860 r. w liście do Hercena, pisanym z Syberii, Bakunin wspominał o tym dokumencie, zaś po przybyciu na Zachód wyjaśniał całą sprawę osobliście – niejednokrotnie i niejednoznacznie. Wydawca korespondencji Bakunina z Hercenem, Mihajło Drahomaniw, w 1895 r. przypuszczał, że „sprawozdanie” Bakunina znajduje się w archiwum Trzeciego Oddziału. Tuż przed wybuchem I wojny światowej niemiecki historyk Theodor Schiemann dotarł do wymiany korespondencji między carem a hr. Orłowem na temat więziennego wyznania Bakunina, nie udało mu się jednak dotrzeć do samego tekstu. Po raz pierwszy fragmenty „*Spowiedzi*” ukazały się w 1919 r. na łamach „*Wiestnika Literaturny*”, pełny zaś tekst opublikowano w roku 1921. W Polsce obszernie omówienie „*Spowiedzi*”, pióra Jana Kucharzewskiego, ukazało się w 1925 r. w „*Przeglądzie Współczesnym*”, a następnie w III tomie jego pracy „*Od białego caratu do czerwonego*”. W całości w języku polskim „*Spowiedź*” została zamieszczona w I tomie „*Pism wybranych*” Bakunina pod red. Hanny Temkinowej.

Ogłoszenie więziennego wyznania Bakunina wywołało w latach dwudziestych burzliwą dyskusję w literaturze radzieckiej, w której obok historyków zabierali również głos starzy rewolucyoniści (np. Wiera Figner). Szybko zainteresowali się „*Spowiedzią*” historycy Rosji i anarchizmu na Zachodzie Europy.

Niemal od początku, w sporach o więzienny epizod biografii Bakunina, łączono oceny polityczne, moralne i psychologiczne. Pytano więc o to, „co chciał uzyskać” a także „co uzyskał”, o treść i o formę, wreszcie o etykę rewolucjonisty i granice wytrzymałości psychicznej człowieka.

¹ J. Conrad, *W oczach Zachodu*, Warszawa 1974, s. 313–314.

W swych rozważaniach pragnę pójść śladem Jana Kucharzewskiego. Odsunął on na drugi plan pytanie o konkretne przyczyny powstania tej właśnie spowiedzi, dokonał natomiast analizy znanych (przypomnijmy, w połowie lat dwudziestych) rosyjskich dokumentów o podobnym charakterze. Dostrzegał prawidłowości działania policji i paradoksy myślenia rewolucyjnego. Szukał rysów wspólnych, łączących rozmaite i pochodzące z różnych epok zachowania (policji i więźniów) w toku śledztwa. Moim zamiarem jest poszukiwanie w tekście „Spowiedzi” i dokumentach związanych z jej powstaniem, zapisu dramatycznej konfrontacji rewolucjonisty-więźnia z indagującym go despotą.

Najpierw o osobach dramatu.

Michał Bakunin (1814–1876) w chwili aresztowania w Dreźnie 10 maja 1849 r. miał już za sobą doświadczenia petersburskiej szkoły kadetów i studiów filozoficznych, liczne kontakty z rosyjskimi i europejskimi rewolucjonistami oraz wpisany głęboko w psychikę klimat emocjonalny rodzinnego domu w Priamuchinie, naznaczony niezwykle silną, obustronną miłością Michała i jego siostr.

W styczniu 1850 r. skazano go na karę śmierci, którą w drodze łaski zamieniono na dożywotnie więzienie. W maju 1850 r. wydano go Austrii, gdzie również został skazany na śmierć i ułaskawiony. Na terenie monarchii habsburskiej więziono go w Pradze, zaś później – wobec pogłosek o próbie uwolnienia go – został przewieziony do Ołomuńca, gdzie przykuto go do ściany łańcuchami. W maju 1851 r. przekazano Bakunina Rosji. W ten sposób, po dwóch latach więziennej tułaczki, trafił za mury twierdzy Piotra i Pawła. Od roku 1844, jako poddany rosyjski, pozbawiony był zaocznie „praw stanu”, czyli tytułów i przywilejów szlacheckich i skazany na roboty na Syberii. Według niepisanych zasad obowiązujących przy ekstradycji mógł się jednak spodziewać, że władze rosyjskie nie ukarzą go śmiercią, praktyka bowiem wskazywała, iż ekstradycja nie przyczyniała się do urealnienia kary śmierci.

Rosja, w której znalazł się Bakunin, wchodziła w końcowy okres panowania Mikołaja I (1825–1855). Monarcha ten, wychowany w duchu wojskowym, którego wstąpieniu na tron towarzyszyło powstanie dekabrystów, przez cały okres swych rządów tłumił bezwzględnie wszelkie przejawy sprzeciwu wobec systemu. Bezwzględne represje wspomagane były przez prace legislacyjne, które miały na celu szczegółowe uregulowanie wszystkich przejawów życia społecznego. Wraz z narastaniem tysięcy przepisów rozwijał się aparat biurokratyczny. Była to Rosja, którą portretował Gogol.

Po dwóch miesiącach pobytu w twierdzy odwiedził go w celi hr. Aleksy Orłow, który kierował tajną policją cesarstwa i przekazał od Mikołaja wezwanie, aby Bakunin napisał do niego, jak do swego duchowego ojca. Orłow tak zdawał Mikołajowi sprawę z tej rozmowy: *Mówilem dość długo z Bakuninem i opowiadałem mu dokładnie to, co Wasza Cesarska Mość mnie rozkazał. Był w dobrym nastroju. Wydaje mi się, że jest niemal gotów załować, i już dziś zaczął notować swoje doświadczenia, obiecując niczego nie zataić. Ale poprosił, aby pozostawiono mu czas, aby mógł wszystko wyjaśnić aż do końca².*

W 9 lat później w liście do Hercena Bakunin pisał o tym spotkaniu: *Pomyślałem nieco i zdecydowałem, iż przed jury, przy jawnej procedurze powinien byłbym wytrwać w swej roli do końca. Lecz w czterech ścianach, we władzy niedźwiedzia mogłem bez wstydu złagodzić formy i napisałem istotnie rodzaj spowiedzi, coś w rodzaju „Dichtung und Wahrheit“, czyny moje były zresztą tak jasne, iż nie było co ukrywać³. W słowach tych zwraca uwagę podkreślenie roli jawności lub tajności procedury śledczej jako czynnika określającego postawę więźnia. Dla uwięzionego rewolucjonisty czym innym było śledztwo, gdy stanowiło prolog do jawnego procesu sądowego, czym innym zaś, kiedy zapowiadało niejasną przyszłość, o której zadecyduje tajna policja polityczna. Świadomość własnej sytuacji decydowała o przyjmowanym stylu zachowania⁴.*

Gdy po upływie miesiąca Orłow przekazywał carowi „autobiografię“ Bakunina, opatrzył ją następującym komentarzem: *Przesyłam sprawozdanie Bakunina, które przeczytałem z wielką uwagą ... Opisuje ze szczegółami i otwarcie wszystkie wydarzenia i swoje kontakty z przywódcami republikańskimi. Na szczęście nie miał żadnych kontaktów w Rosji. Co się tyczy jego życzenia, aby zostać go na ciężkie roboty, zamiast pozostawienia go w twierdzy, Bakunin jest wysoce niebezpieczną osobą, i według mojego zdania, nie jest całkiem wyleczony z przewrotnych poglądów. Wydaje mi się, że Wasza Cesarska Mość nie powinien, przesądzając o jego losie, kierować się dobrocią swego serca. Ale uważam za możliwe, aby po pewnym czasie, w drodze łaski, polepszyć warunki jego pobytu w twierdzy*

² L. Orton, *Wokół „Spowiedzi“ Bakunina*, „Znak“ nr 7 (265), 1976 r., s. 1008-1024; cyt. ze s. 1015; artykuł ten zawiera najpełniejszą informację na temat powstania *Spowiedzi*, jej losów i sporów wokół niej. Czytelnika zainteresowanego sylwetką Bakunina – teoretyka anarchizmu – wypada odesłać do wstępu H. Temkinowej do *Pism wybranych Bakunina* oraz pracy tej samej autorki *Bakunin i antynomie wolności*, Warszawa 1964 a także do odpowiedniego rozdziału książki A. Walickiego *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973.

³ Cytuję za: J. Kucharzewski, *Od białego caratu do czerwonego*, t. 3, *Lata przełomu. Romanow, Pugaczew czy Pestel*, Warszawa 1928, s. 2-3.

⁴ Przykładem może tu być zmiana postawy L. Mierosławskiego w Berlinie w latach 1846-47.

i stworzyć mu możliwość odetchnięcia świeżym powietrzem a później zobaczenia rodziny. Ale w żadnym razie nie trzeba wysyłać go na ciężkie roboty, gdzie z powodu swego temperamentu i niezłomności ducha stałby się niebezpieczny i szkodliwy. Wybacz mi, Wasza Cesarska Mość, moją otwartość – to mój obowiązek. Mikołaj po przeczytaniu „Spowiedzi” opatrzył ją następującą adnotacją skierowaną do swego syna, późniejszego Aleksandra II: Trzeba żebyś przeczytał, bardzo ciekawe i pouczające, zaś Orłowowi odpowiedział: Podzielam całkowicie Twoje zdanie. Nie można traktować go inaczej. On nie zasługuje na zaufanie. Wierzę, że na razie może pozostać tam, gdzie jest³. Bakunin przebywał w twierdzy Piotra i Pawła do 1854 r., kiedy w obawie, iż ewentualne francusko-angielskie oblężenie Petersburga mogłoby doprowadzić do jego uwolnienia, przewieziono go do Schlüsselburga. W 1857 r. złożył Bakunin na ręce Aleksandra II prośbę o łaskę, w wyniku czego został zesłany dożywotnio na Syberię, skąd uciekł po czterech latach.

Zaproszenie więźnia do własnoręcznego spisania autobiografii, spowiedzi czy historii wydarzeń, w których brał udział, jest niemal rutynowym elementem śledztwa. O postępowaniu ze swymi „osobistymi” więźniami w samym centrum imperialnego systemu więzień, w twierdzy Piotra i Pawła, decydował sam car. Jego zgoda była potrzebna, aby otrzymać przybory do pisania. Zachowało się wiele osobistych cesarskich decyzji brzmiących: *dać pisać, co chce*.

Więziennne wyznania – pisane nad Nową i nad Wisłą – były podobne. Machina śledcza działała w całym imperium i posługiwała się tymi samymi metodami. W toku śledztwa niektórzy więźniowie milczeli zawzięcie i była to postawa całkowicie jednoznaczna dla obu stron. Inni decydowali się na podjęcie gry o losy własne i współtowarzyszy. Zadziwia różnorodność postaw prezentowanych w śledztwie i bogactwo form wypowiedzi. Nawet pobieżne przejrzanie publikacji dotyczących polskich spisków ukazuje tę różnorodność. Obok autobiografii duchowych i wielopiętrowych zmyśleń napotykamy szczere „wyznania”, które więcej mówią o „grzechach” innych niż przewinach autora, następnie memoriały zawierające propozycje reformy systemu czy historie ruchów rewolucyjnych. Chwilami przy lekturze tych dokumentów ma się wrażenie, iż pokój przesłuchań czy więzienna cela stawały się dla podejrzanego zwierciadłową salą, w której ścianach dostrzegał swoje zwielokrotnione i zdeformowane odbicia. Pokój luster może być jednak wyrafinowaną pułapką. Ten kto znajduje się w środku, zajęty jest swoimi odbiciami – we własnej pamięci, we wspomnieniach innych, w oczach policyjnych agentów – i stara się je złożyć

w jednolity obraz. Ale lustro bywa półprzejryste i ktoś znajdujący się po drugiej jego stronie zobaczy grymas na twarzy więźnia osaczonego zwielokrotnieniami własnej osoby. I wyraz tej twarzy będzie najistotniejszą informacją, jakiej oczekuje śledczy. Zdjęcie zasłony milczenia jest właśnie wejściem do pokoju luster.

Bakunin już na wstępie zastrzegł się: *Najjaśniejszy Panie, nie wymagaj ode mnie, abym czynił spowiedź z cudzych grzechów. Przecie na spowiedzi nikt nie wyjawia grzechów innych ludzi, tylko swoje*⁶. Te słowa wywołały uwagę cara, iż tylko spowiedź bezwarunkowa jest prawdziwa, nie spowodowały jednak uznania tekstu Bakunina za pozbawiony wartości. Zwierciadła były półprzejryste ...

Spowiedzi przed carskim konfesjonalem nie były ogłaszane, co najwyżej służyły policji jako narzędzie szantażu. O tym jednak, co w owym konfesjonale mówiono, wiedziała doskonale dworska publiczność. „Spowiedź” Bakunina czytali: Mikołaj I carewicz, hr. Orłow, jego zastępca Dubelt, książę A. I. Czernyszew (przewodniczący Rady Stanu) oraz gen. Paskiewicz (ze względu na sprawę polskie)⁷ i zapewne nikt więcej poza archiwistami i kopistami Trzeciego Oddziału. Pewne wiadomości o postawie więźnia przedostawały się poza ścisły krąg czytelników. Jedną z dam dworu tak pisała do swego przyjaciela: *Pisze on (Bakunin) teraz swoje wspomnienia oczywiście nie do druku lecz dla Monarchy. Nader umiejętnie polepsza swoje położenie, wije się jak wąż; wypłatując się z najcięższych opatów: tu kpinkę z Niemców, tam najgłębszą skruchę, to znowu pełną uniesienia pochwałę. Cokolwiek by mówić, mądrze sobie poczyną*⁸.

Dworska publiczność знаła więc tajemnice konfesjonahu w najogólniejszym zarysie, nie musiała zaś poznawać szczegółów w celach propagandowych. Żyła bowiem w obrębie tego samego systemu wartości co monarcha. Opinię publiczną u schyłku XIX w. trzeba było już przekonać, choć i wcześniej projekty wykorzystania zeznań i prac pisanych w celach więziennych były podejmowane. Istniały bowiem odłamy opinii publicznej, skłonne dać wiarę rewolucjonistom, a przynajmniej wątpić w słuszność doktryny caratu. Ludzi tych trzeba było zatem przekonać o błędach ich myślenia i odrzucić od owej fałszywej wiary, pokazując jak wyrzekają się jej najgorliwsi prorocy.

⁵ Orton, art. cyt., s. 1015.

⁶ *Spowiedź*, W: M. Bakunin, *Pisma wybrane*, t. I, Warszawa 1965, s. 402–403. W dalszym ciągu cytuję w tekście artykułu, podając w nawiasach: *Spowiedź* i zaznaczając stronę.

⁷ Orton, art. cyt., s. 1012.

⁸ Orton, art. cyt., s. 1008.

Pod koniec XIX w. zmieniło się społeczeństwo, zmieniła się również władza i jej ideologia. Mikołaj I był jeszcze w istocie monarchą z Bożej łaski, prawdziwym władcą ancien regime'u (i to jeszcze tego, który nie musiał się odwoływać do pomocy Neckerów). Bakunin pisał w „Spowiedzi”: *Wśród wszystkich obecnie panujących głów ukoronowanych TY jeden tylko, NAJJAŚNIEJSZY PANIE, zachowałeś wiarę w swe CESARSKIE POWOŁANIE* (Spowiedź, s. 451). Ta władza nie potrzebuje innej sankcji prócz boskiej. Bardzo wymowna jest pogardliwa nota na marginesie „Spowiedzi”, gdy Bakunin maluje wizję ziemskiego cara-przywódcy Słowian: *... ja bym miał stanąć na czele rewolucji jako słowiański Masaniello, dziękuję* (Spowiedź, s. 510). Na przełomie XIX i XX w. staną się istotne rozmaite konstrukcje ideologiczne uzasadniające byt i naturę samodzierżawia.

W akcie więziennej spowiedzi następowało zderzenie dwóch systemów wartości – etosu rewolucjonisty i moralności władzy despotycznej. To, co w spowiedzi spiskowca było grzechem apostazji dla jego współtowarzyszy, dla władzy było cnotą. W systemie policyjnym tkwi gdzieś głęboko ukryty czuły mechanizm, który pozwala odróżnić apostazję prawdziwą od udawanej na użytek śledztwa. W ostatecznym rozrachunku mniej niebezpieczny jest człowiek załamany psychicznie, aniżeli fałszywie skruszony wróg systemu.

„Spowiedź” została zaadresowana do dwóch różnych odbiorców. Pierwszy z nich – to konkretny człowiek, pamiętany z czasów służby wojskowej (Spowiedź, s. 449 i n.), obecnie zaś przeciwnik w grze o przyszłość. Drugim jest car – zwińczenie systemu panującego w Rosji – systemu kłamstwa, strachu i nieuczciwości (Spowiedź, s. 483). Role ojca duchownego i wyznającego mu swe winy marnotrawnego syna przyjęto jako jeden z możliwych stylów zachowania się w systemie terroru. Natomiast formę, zwroty i stylistykę utrzymano w przyjętej „konwencji literackiej”.

Bakunin „ustawia” cara jako odbiorcę swego tekstu w sposób dla siebie dogodny. Aby rewolucjonista mógł napisać spowiedź dla cara, ten ostatni musi stać się „dalekim Bogiem”. Więzień opisuje swój zły świat – Rosję, w której *wszystkie choroby przenikają w głąb i zżerają ów najściślejszy wewnętrzny układ organizmu społecznego, gdzie główną siłą napędową jest strach, a strach zabija wszelkie postacie życia, rozumu, każdy szlachetny odruch duszy* (Spowiedź, s. 483). W toku opisu tego świata wyznaje: *... ale do CARA daleko, NAJJAŚNIEJSZY PANIE, równie daleko, jak wysoko do Boga!* (Spowiedź, s. 484). Ten znany watek władcy, który nie odpowiada za zło panujące w jego państwie, bo po prostu o nim nie wie, jest potrzebny rewolucjoniście. Aby Michał Baku-

nin mógł napisać do cara, ten ostatni musi stać się osobą prywatną. Wtedy również rewolucjonista zdejmie sankiulocką czapkę. (Pokusa aż bierze, aby obok tego rozumowania o rozdzielaniu „osób” i „ról”, odwołać się do kategorii chytrności – skoro car jest zwińczeniem systemu terroru, on jeden nie podlega jego prawom, a zatem tylko on może okazać szlachetność więźniowi Michałowi B.)

Gdy Bakunin pisze swą „Spowiedź”, jest „umarły”. ... *Teraz patrzę na siebie chłodno, jak tylko może patrzeć na siebie umierający lub nawet całkiem umarły* (Spowiedź, s. 501). Izolacja, pozbawienie wszelkich możliwości działania, jest rzeczywiście rodzajem śmierci dla człowieka obdarzonego taką potrzebą aktywności jak Bakunin.

Jednocześnie wpisuje swą „Spowiedź” w kontekst innych wypowiedzi dotyczących jego osoby. Odwołuje się bowiem kilkakrotnie do własnych wyjaśnień, jak i do zeznań innych osób w toku śledztw w Saksonii i Austrii. Jedno z tych odwołań znaczy więcej niż wskazanie kontekstu: *Wszystkie te okoliczności, ujawnione zresztą nie przeze mnie (...) zostały szczegółowo wyłożone w austriackich aktach oskarżenia* (Spowiedź, s. 524, podkr. moje P.B.). Podkreślone zdanie stanowi świadectwo koncepcji zachowania w śledztwie przyjętej przez Bakunina i w istocie kontynuowanej na kolejnym jego etapie, tzn. w „Spowiedzi”. Jej realizacja sprawiła, iż wyznanie Bakunina nie przyniosło policji istotnych informacji prócz szeroko znanych czynów jego autora i mało znaczących szczegółów. Przytoczone zdanie samo również mieści się w tej koncepcji, jako swoiste „uprawdopodobnienie” relacji. Wydaje się, że dla czytelników – koronowanych i umundurowanych – interesujące mogło być przedstawienie etosu rewolucyjnego – opis wrogiego systemu wartości dokonywany z jego wnętrza.

Potrzeba aktywności społecznej wynika z predyspozycji psychicznych jednostki, jej wrażliwości na zło i jej witalizmu. Bakunin pisze o sobie: *Było we mnie zawsze niemało donkiszoterii, nie tylko w polityce, ale i w życiu prywatnym; nie mogłem patrzeć obojętnie na niesprawiedliwość, nie mówiąc już o wyraźnym ucisku, wtrącałem się często bez namysłu i bez jakiegokolwiek powołania i prawa w cudze sprawy ...* (Spowiedź, s. 501). Ta potrzeba działania stawiała Bakunina zawsze w najwyższym nurcie ruchu rewolucyjnego. Nigdy nie był on (w swym własnym odczuciu) bezwolnym kółkiem w maszynie rewolucji. Sam zawsze był w centrum, choć miał świadomość, iż niektórym powierzał rolę takich właśnie kółek.

Ewolucja postawy rewolucjonisty uzależniona jest w dużym stopniu od sukcesów i niepowodzeń ruchu. Obserwacja wznoszącej się fali daje ogromną radość i ... odbiera zdrowy rozsądek.

Bakunin pisze o swym nastroju w dniach rewolucji lutowej w Paryżu tak oto: *Zdawało mi się wtedy, że cały świat przewrócił się do góry nogami, nieprawdopodobieństwo stało się czymś zwykłym, to co możliwe i zwykle – niedorzecznością. Słowem umysły były w takim stanie, że gdyby ktoś przyszedł i powiedział: Le bon Dieu vient d'être chassé du ciel, la République y est proclamée! – to wszyscy by w to uwierzyli i nikt by się nie zdziwił* (Spowiedź, s. 441). Przeplatanie się sukcesów i klęsk powoduje, iż „pasja polityczna” dochodzi do szczytu paroksyzmu, o którym Bakunin mówi: *Ja cały stałem się jednym rewolucyjnym pragnieniem* (Spowiedź, s. 524–525). Postawa taka prowadzi do zamknięcia się, do myślenia życzeniowego w myśl schematu *rewolucja jest konieczna a zatem możliwa* (Spowiedź, s. 547) i nie będzie przeszkodą dla takiego myślenia faktyczny stan ruchu, o którym Bakunin już jako ironiczny obserwator powie z perspektywy, że *powszechność przygotowań rewolucyjnych polegała tylko na tym, iż wszyscy wiedzieli o powszechnych przygotowaniach* (Spowiedź, s. 571). Na tym etapie dojrzewania rewolucjonisty rodzi się przekonanie, iż on właśnie jest niezastąpiony dla rozwoju ruchu (Spowiedź, s. 544). Jest to jednak poczucie niezbędności w krótkiej jedynie perspektywie. Już przekroczenie granicy pokolenia każe relatywizować własną misję wobec tych, którzy nadejdą i prowadzi do stwierdzenia: *Jesteśmy powołani do tego, żeby burzyć, a nie budować, budować będą inni, lepsi, rozumniejsi i świeżsi od nas* (Spowiedź, s. 501–502). Obok pojawia się swoista asekuracja na wypadek, gdyby ci inni nie nadeszli. Otóż rewolucja musi być radykalna, aby jeśli nawet powróci po niej dawny rząd, nie zastał on choćby resztek dawnego porządku (Spowiedź, s. 530). Prócz przeżywania czasu w rytmie przyptyków i odpływów fali rewolucyjnej i według jej własnego szczegółowego kalendarza, żadna inna chronologia nie jest istotna. Często nie pamięta się dokładnych dat pewnych wydarzeń, doskonale natomiast można odtworzyć ich łańcuchowy przebieg (Spowiedź, s. 548). We wszystkich działaniach towarzyszy rewolucjonistom poczucie odpowiedzialności za losy ludzi wciągniętych przezeń do ruchu i lojalność wobec współtowarzyszy (Spowiedź, s. 504–505, 523).

Dla Bakunina, człowieka, który doświadczył, czym w życiu rewolucjonisty jest płynięcie na wznoszącej się fali ruchu społecznego, siłą rewolucji są jej ludzie. Stanowią oni również największą jej słabość. Skłonni do poddawania się urojeniom własnych emocji i nadziei, często tracą poczucie związku z rzeczywistością społeczną. Ale to właśnie oni – niepoprawni marzyciele – staną na czele ludu, gdy zacznie on wznosić barykady. W dokonanym przez Bakunina opisie systemu samodzięrzawia – monumentalnej piramidy despotyzmu – tkwi zapowiedź buntu. Aby system runął, musi

zostać zachwiana jego równowaga, której istotą jest terror. Nadszede i przecucie siły – to w istocie rzeczy wiara, iż kiedyś ludzie muszą przestać się bać.

Michał Bakunin, *sam siebie przedstawiający* na kartach Spowiedzi, jest europejskim rewolucjonistą sprzed Wiosny Ludów, człowiekiem, który powołany został do służby uniwersalnej idei sprawiedliwości społecznej. Rok 1848 był istotną cezurą w rozwoju ruchu rewolucyjnego. W drugiej połowie XIX w. jego oblicze zmieniło się w Europie Zachodniej i w Rosji. Rosyjscy „ludzie podziemni” bardziej niż uniwersalnym ideałom zaczęli służyć idei ludu.

Bakunin z kart „Spowiedzi” jest również artystą, który *tak jak Goethe, troszczył się nie tylko o wyniki życia, lecz o symboliczne jego znaczenie*⁹. W trosce o życie (by miało wyniki) i o symbole posunął się do intymnego wyznania dla cara. Spowiedź w murach twierdzy zapowiadała, iż jej autor kiedyś (o ile odzyska wolność) będzie musiał wypowiadać się ze swej więziennej postawy przed rosyjskimi rewolucjonistami. Wyznania takie, w których kreował sam siebie i swych adresatów, nastąpiły. Ale to już tajemnica innego konfesjonalu.

⁹ Orton, art.cyt., s. 1020.

Pragnę gorąco podziękować Tym wszystkim, których życzliwość i uwagi były mi wielką pomocą przy pisaniu tego referatu.

Piotr Brożyna

RISM – Międzynarodowy Inwentarz Źródeł Muzycznych

Myśl rejestracji rękopisów i druków – od najstarszych do końca XVIII wieku – jako źródeł dawnej muzyki nurtowała koła muzykologów europejskich jeszcze w drugiej połowie zeszłego stulecia. Pierwszego i najbardziej wszechstronnego wówczas jej urzędywistnienia dokonał Robert Eitner (1832–1905), muzykolog niemiecki działający w Berlinie, który założył w 1868 r. pierwsze naukowe towarzystwo badań dawnej muzyki (*Gesellschaft für Musikforschung*). Opracował on pierwszy leksykon kompozytorów i dzieł dawnej muzyki, także i traktatów teoretycznych, pt. *Biographisch-Bibliographisches Quellen-Lexikon der Musiker und Musik-Gelehrten der christlichen Zeitrechnung bis Mitte des 19. Jahrhunderts* wydany w 10 tomach w Lipsku u Breitkopfa i Härtla w latach 1900–1904. Jak wynika z tytułu, dane *Leksykonu* sięgają do pierwszych dziesięcioleci wieku XIX; są one wszakże ograniczone chronologicznie do twórczości kompozytorów urodzonych nie później jak w 1780 r. Pod względem topograficznym *Leksykon* obejmuje Europę środkową, Włochy oraz pojedyncze biblioteki Portugalii, Anglii, Danii i Szwecji. Kraków, Wrocław, Legnica, Gdańsk są najbardziej wysuniętymi na wschód miastami figurującymi w *Leksykonie*. Gdyby sporządzić mapę zawartych w nim miejscowości i instytucji, okazałoby się, że Eitner zebrał dane tylko z tych bibliotek, o których w okresie jego pracy było już wiadomo, że posiadają nadzwyczaj cenne, unikalne źródła (rękopisy i druki) dawnej muzyki. Nie przyświecał mu cel kompletności *Leksykonu*, lecz podanie wiarygodnej informacji o istnieniu zidentyfikowanych źródeł. Przy każdej pozycji wymienia on sygnatury egzemplarzy i nazwy (w skrótach) bibliotek i innych instytucji kościelnych i świeckich przechowujących zbiory dawnej muzyki.

Leksykon Eitnera miał (i ma do dziś) podstawowe znaczenie dla wszelkich prac muzykologicznych i bibliograficznych w dziedzinie dawnej muzyki. Toteż w latach 1959–1960 ukazało się jego drugie wydanie poprawione – w 11 tomach, opublikowane w Grazu przez Akademische Druck- u. Verlagsanstalt. Jest to fotomechaniczny przedruk wydania pierwszego, powiększony o dodatkowy tom – jedenasty – z podtytułem *Nachträge und Miscellanea*, zawierający uzupełnienia i sprostowania samego Eitnera, które za jego życia były wydane oddzielnie.

Rozwój muzykologii – nie tylko w Europie – w ciągu XX wieku, a szczególnie po II wojnie światowej, powstanie nowych ośrodków

badan dawnej muzyki, nowoczesne metody pracy naukowej – wszystko to uwidoczniło potrzebę bardziej kompletnej i aktualnej informacji o zasobach zachowanych źródeł. Wojenne klęski kultury w latach 1939–1945 właśnie na terenach objętych *Leksykonem* spowodowały przemieszczenie lub w ogóle zaginięcie wielu dokumentów muzyki, o których istnieniu wiadomo dzisiaj tylko ze wzmianek w tymże dziele Eitnera. Z drugiej strony – rozeznanie i stan opracowania zbiorów muzycznych w różnego typu bibliotekach (narodowych, uniwersyteckich, publicznych, w bibliotekach konserwatoriów, stowarzyszeń i innych instytucji muzycznych, także kościołów i klasztorów) posunęły się znacznie naprzód, zwłaszcza po II wojnie światowej równolegle z rozwojem badawczych prac muzykologicznych, co bardzo rozszerzyło krąg zidentyfikowanych źródeł w stosunku do tych, które Eitner był w stanie zarejestrować w drugiej połowie XIX stulecia. Wszystkie te zmiany i wydarzenia ostatnich czasów ukazały nieodzowną potrzebę przeprowadzenia nowej rejestracji dawnych rękopisów i druków muzycznych w skali nie tylko europejskiej, ale ogólnoswiatowej, opartej na aktualnym stanie posiadania zbiorów i z uwzględnieniem wszelkich bibliotek mających muzykalia czy to jako całość swych zbiorów, czy jako wyodrębniony organizacyjnie oddział, czy też grupy proveniencyjne lub nawet pojedyncze rękopisy i stare druki muzyczne rozproszone po różnych działach swego księgozbioru. Wyniki tej rejestracji pod postacią opisów katalogowych poszczególnych przekazów źródłowych miałyby być utrwalone w specjalnym wydawnictwie rozpowszechnionym na całym świecie.

Zadania tego podjęło się Międzynarodowe Stowarzyszenie Bibliotek Muzycznych (znane pod angielskim skrótem IAML – International Association of Music Libraries) założone w 1949 r. we Florencji. Obecnie liczy ono ponad 1820 członków (instytucji i osób indywidualnych) z 32 krajów wszystkich kontynentów. Od początku swego istnienia IAML rozwinęło ożywioną działalność w zamierzonym zakresie. Nawiązując do założeń R. Eitnera, za źródła dawnej muzyki uznano wszelkie rękopisy i druki zawierające zarówno utwory muzyczne jak i traktaty teoretyczne o muzyce. Okres chronologiczny określono od epoki najdawniejszych znanych dokumentów do końca XVIII wieku. Dla projektowanego wielotomowego wydawnictwa, które w pewnym sensie kontynuuje *Leksykon* Roberta Eitnera, przyjęto tytuł: *Répertoire International des Sources Musicales* – zazwyczaj określany skrótem RISM. Zaplanowano je w podziale na dwie serie: alfabetyczną i rzeczową. Seria alfabetyczna oznaczona literą *A* składa się z dwóch ciągów: *A/I* obejmującego druki muzycznych utworów

w pojedynczych wydaniach sprzed roku 1801 i ciągu A/II obejmującego rękopisy. Seria rzeczowa oznaczona literą *B* zawiera zbiorowe wydania druków muzycznych sprzed 1801 roku oraz wybór rękopisów – i niektórych druków – dotyczących określonych zagadnień z dziedziny historii i teorii muzyki, poszczególnych gatunków muzyki względnie rodzajów notacji.

Organizacją zbierania materiałów z różnych krajów oraz opracowywaniem instrukcji ujednoliconych opisów zajmuje się oddzielna sekcja Międzynarodowego Stowarzyszenia Bibliotek Muzycznych, tak zwana Komisja RISM. Ma ona swe zaplecze w Niemieckim Archiwum Historii Muzyki (Deutsches Musikgeschichtliches Archiv) w Kassel, założonym w 1954 roku; obecnie jest ono ośrodkiem centralnych kartotek opisów katalogowych zgromadzonych przez Komisję RISM, które stanowią podstawę merytoryczną do redagowania kolejnych tomów *Répertoire International des Sources Musicales*.

Pierwszym etapem pracy Komisji RISM objęto druki – jako przekazy mniej liczne od rękopisów, bo zaczynające się od ok. 1500 roku, łatwiejsze do opisania i w znacznej części skatalogowane w bibliotekach. Ten etap zapoczątkowany w latach pięćdziesiątych zakończył się w roku 1980 wydaniem ostatniego (dziewiątego) tomu serii A/I. Powyższe tomy zawierają opisy ok. 200 000 starych druków muzycznych. Obecnie przygotowywane są do publikacji tomy uzupełniające tej serii pod tytułem *Addenda and corrigenda*. Pierwszy ma ukazać się w roku bieżącym. Wydawcą serii *A* jest Bärenreiter Verlag w Kassel (RFN). Z serii *B* wydawanej przez firmę G. Henle Verlag w Monachium ukazało się dotychczas 10 tomów, następne są w przygotowaniu. W skład komitetu redakcyjnego obydwóch serii RISM wchodzi wybitni znawcy problematyki dawnej muzyki z grona członków IAML, jak również z kół Międzynarodowego Towarzystwa Muzykologicznego. Całość jest subwencjonowana przez UNESCO.

Wkład bibliotek polskich na etapie rejestracji starych druków jest widoczny w każdym tomie serii A/I oraz w niektórych tomach serii *B*. Opisy tych materiałów zbierała z całej Polski i przysyłała do Ośrodka RISM w Kassel Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, tworząc przy tej okazji w swoim Oddziale Zbiorów Muzycznych krajowy centralny katalog starych druków muzycznych.

Sprawa międzynarodowej rejestracji rękopisów muzycznych była omawiana po raz pierwszy na kolejnej konferencji roboczej IAML w 1969 r. Biorąc pod uwagę olbrzymią ilość i różnorodność materiałów, postanowiono opracować najpierw rękopisy z okresu od 1600 do 1800 roku. Poszczególne kraje stopniowo przystępowały do tej pracy, organizując ją różnie na własnym terenie. Akcja

tego drugiego etapu rejestracji źródeł jest na ogół trudna. Trudność leży w dwóch przyczynach: pierwsza – to specyficzne cechy materiałów – im wcześniejsze (z wieku XV, XIV, XIII i dawniejsze), tym trudniejsze są do opisania. Wiele z nich pozostaje do dziś nie skatalogowanych w bibliotekach, a w ogóle nawet rozpoznanie utworu wymaga wiedzy specjalisty-paleografa. Jak wiadomo z obrad Komisji RISM, na konferencjach roboczych IAML, każdy kraj napotykał te same trudności. Drugą przyczynę stanowi komputer stosowany w pracy bibliotecznej od początku lat siedemdziesiątych. Technika komputerowa wymaga takiego ujednolicenia opisów, by mogły one znaleźć zastosowanie w systemie maszynowym, który umożliwi udzielanie wyczerpującej, bezbłędnej i szybkiej informacji o każdym rękopisie muzycznym na świecie opisanym w centralnych kartotekach w Kassel. Ta okoliczność nałożyła na Komisję RISM obowiązek wypracowania specjalnej i jednakowej metody opisów sporządzanych w różnych krajach. Współpraca nad RISM w skali światowej wymaga ogólnego zastosowania się do pewnej unifikacji. Pierwotny zamiar Komisji RISM – polegający na wydawaniu drukiem kolejnych tomów serii alfabetycznej rękopisów A/II – uległ ok. 1975 roku modyfikacji. Drukiem będą ogłaszane opisy tylko określonych grup proveniencyjnych rękopisów, ewentualnie komplety opisów z poszczególnych krajów, po zakończeniu przez dany kraj rejestracji (miano tu na myśli Danię). Ale to jest sprawa przyszłości. Głównym celem pracy Ośrodka RISM w Kassel jest zebranie jak najobfitszych danych do centralnych kartotek, których indeksy opracowane komputerowo mają na razie zastąpić pełną serię A/II.

Co do stanu rejestracji rękopisów dla RISM w różnych krajach nasuwają się uwagi następujące. Tam, gdzie akcja przebiega zbiorowo na całym terenie danego kraju i wciągnięte są w nią wszystkie biblioteki świeckie i kościelne oraz inne instytucje posiadające zbiory muzyczne, działanie jest zazwyczaj skoncentrowane w jednej instytucji o znaczeniu ogólnokrajowym, która bezpośrednio kieruje pracami ośrodków regionalnych RISM, umiejscowionych zwykle w bibliotekach o bogatych zasobach źródłowych. Taką akcję finansują najwyższe czynniki państwowe, instytucje naukowe i kulturalne, związki twórcze lub wszystkie powyższe ogniwa zbiorowo. Za przykład może służyć organizacja RISM we Włoszech, które dopiero w 1980 roku rozpoczęły rejestrację swych rękopiśmiennych bogactw i corocznie dostarczają do Kassel po kilka tysięcy opisów. Dania zakończyła rejestrację swych rękopisów już 2 lata temu. Czechosłowacja – gdzie istnieje dwa centralne krajowe ośrodki RISM: w Pradze dla rękopisów czeskich i morawskich oraz w Bratysławie dla słowackich – zbliża się do zakoń-

czenia rejestracji. Na Węgrzech, pomimo że jest tylko jednoetatowa komórka RISM w Bibliotece Narodowej im. Széchényi'ego w Budapeszcie, ale działająca od samego początku akcji RISM, uzbierało się kilka tysięcy rękopisów. Francja, Niemcy Zachodnie, Anglia, kraje skandynawskie posuwają rejestrację zbiorowo i mają już na swym koncie dziesiątki tysięcy opisów. Na tym tle Polska jest jednym z najbardziej opóźnionych krajów.

Wysiłki zorganizowania ogólnokrajowej współpracy bibliotekarzy muzycznych i muzykologów-specjalistów nad rejestracją rękopisów dawnej muzyki dla RISM, jak i w celu utworzenia centralnej ich kartoteki w kraju na potrzeby polskich naukowców, podejmowane w latach siedemdziesiątych przez Zakład Zbiorów Muzycznych Biblioteki Narodowej oraz Sekcję Bibliotek Muzycznych Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich, nie dały zadowalających rezultatów. Dopiero w ciągu trzech ostatnich lat rejestracja posuwała się wąskim nurtem częściowo jako prace zlecone w gestii Biblioteki Narodowej, częściowo w ramach działalności Pracowni Dokumentacyjnej RISM przy Instytucie Muzykologii UW (dr Danuta Idaszak), częściowo przy okazji indywidualnych prac naukowych. Bardziej optymistyczne prognozy mogą wynikać z konferencji zorganizowanej przez Związek Kompozytorów Polskich 23 listopada 1982 roku w Warszawie w formie cyklu seminariów, w której wzięli udział przedstawiciele polskich środowisk naukowych zainteresowanych tematem i związanych działalnością ze sprawą RISM. Przewodniczył jej z ramienia Sekcji Muzykologicznej ZKP doc. Mirosław Perz; obecni byli przedstawiciele Instytutu Muzykologii Uniwersytetu Warszawskiego, Katedry Historii i Teorii Muzyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, Instytutu Sztuki PAN, Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, Akademii Teologii Katolickiej reprezentował ks. prof. Jerzy Pikulik, ze środowiska bibliotekarskiego uczestniczyli w konferencji przedstawiciele Zakładu Zbiorów Muzycznych Biblioteki Narodowej oraz oddziałów muzycznych kilku bibliotek uniwersyteckich, oraz dwóch członków zarządu Sekcji Bibliotek Muzycznych Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich. Najważniejszym wnioskiem obrad jest sugestia utworzenia przy Bibliotece Narodowej Polskiej Komisji RISM złożonej z muzykologów-specjalistów dawnej muzyki i bibliotekarzy muzycznych w/w środowisk w celu zorganizowania i skoordynowania prac ogólnokrajowych. Projekt działalności takiego ośrodka przedstawiła zebranym mgr Jolanta Byczkowska-Sztaba, pracownik Zakładu Zbiorów Muzycznych Biblioteki Narodowej. Wstępnym krokiem rozpoczynającym te prace jest list-ankieta Biblioteki Narodowej przygotowany do rozesłania w styczniu br.

do wszystkich bibliotek kościelnych i świeckich w sprawie ogólnej informacji o posiadanych przez nie rękopisach dawnej muzyki. Dalszy tok współpracy zależy od odpowiedzi każdej biblioteki na wspólnie podejmowane inicjatywy. Współpraca ze strony bibliotek i archiwów kościelnych ma podstawowe znaczenie dla wprowadzenia do informacji światowej opisów źródeł dawnej muzyki z naszych bibliotek. Przy obecnym rozwoju muzykologii na świecie nie powinno brakować w kartotekach i wydawnictwach RISM danych z Polski.

Maria Prokopowicz

Tam gdzie rosły maki

Miasto zbudowano tam, gdzie ćwierć wieku wcześniej rosły maki na polach stanowiących teren szkolnych wycieczek. Takim trochę smutnym i trochę szarym miastem jest północna dzielnica Łodzi – Teofilów, nie różniąca się zresztą niczym od innych, równie anonimowych nowych przedmieść w Polsce. Krytykowane z racji substandardu schronienia, jakie dają swoim mieszkańcom, nie wszystkie te nowe „miasta” w miastach mają swoje świątynie. A przecież bez nich anonimowość przestrzenna i duchowa współcześnie budowanych siedlisk ludzkich jest jeszcze bardziej smutna.

Na Teofilowie kilkanaście lat temu osiedlili się Ojcowie Pasjonści. Może i po to, aby po długich i często nie pozbawionych dramatycznych momentów staraniach, w marcu 1973 roku rozpocząć budowę kościoła. Realizacja świątyni w korzystnym, centralnie usytuowanym w stosunku do całości dzielnicy miejscu, w dużym stopniu zneutralizowała negatywne odczucia anonimowości i dezintegracji charakteryzujące nowe osiedla.

Jaka powinna być architektura sakralna wśród prefabrykowanej architektury mieszkaniowej? Odpowiedzi na takie często stawiane pytanie projektowe dajemy różne – zależnie jak zwykle od subiektywnych odczuć twórców i różnic w odczytaniu otoczenia przyszłej świątyni. Raz będzie to więc ucieczka w sferę rozrzeźbionej architektury kontrastującej z pudełkowatością bloków mieszkalnych, innym razem namiotowy dach świątyni odetnie się w pejzażu osiedla od pionowych prefabrykowanych ścian, często będzie to decyzja podkreślenia inności i standardu materiału, z którego zbudowano świątynię. Tą właśnie drogą poszli twórcy świątyni przy klasztorze Ojców Pasjonistów w Łodzi. Leszek Łukoś i Ludwik Mackiewicz zaproponowali wiernym Teofilowa ceglana architekturę, założoną centralnie na rzucie sześcioboku świątyni.

Mała ilość otworów okiennych, płaski w zasadzie dach, detal konstrukcji, podpór pozostawiony w surowym, ale precyzyjnie

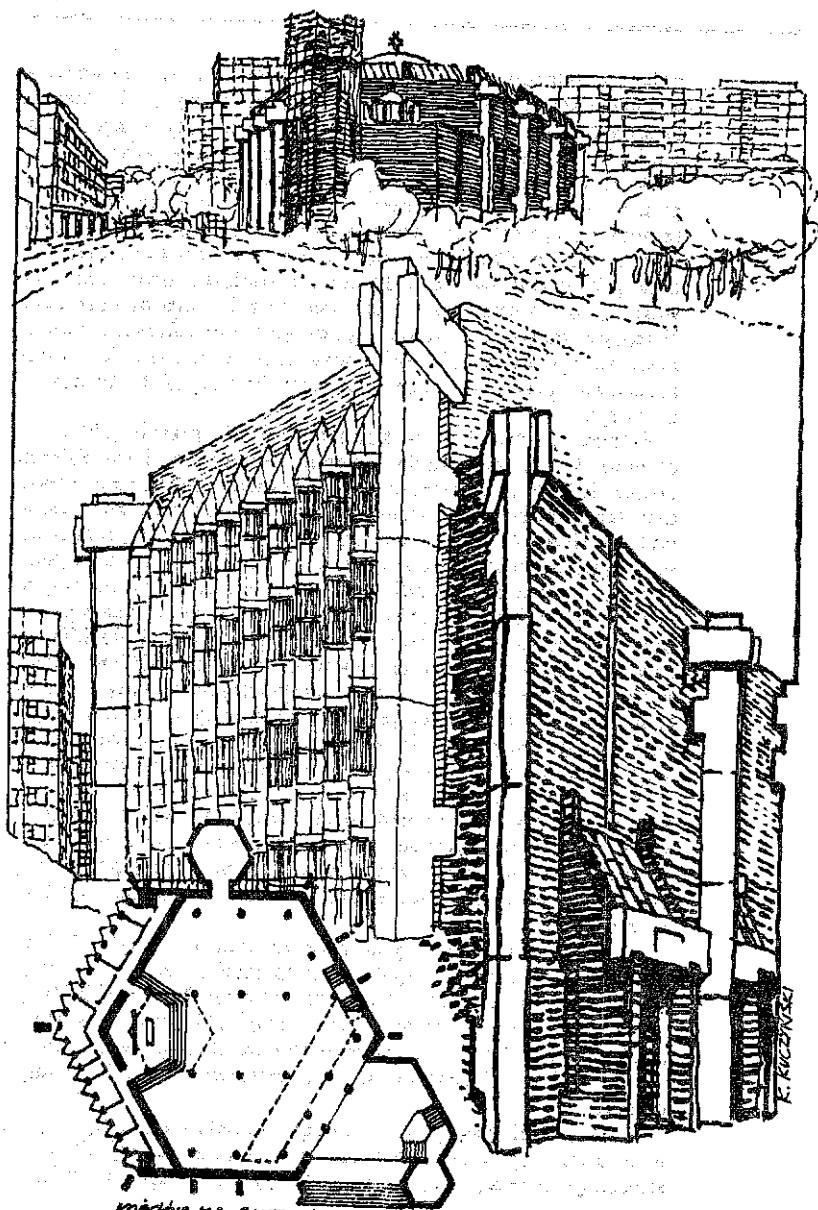
Kościół Matki Boskiej Bolesnej w Łodzi

Autorzy:

projekt architektury – Leszek Łukoś, Ludwik Mackiewicz
konstrukcja – Leopold Brocki
inwestor – O. Jan Wszędrywny

Ogólne dane użytkowe:

kubatura – 40000 m³
powierzchnia nawy – 1500 m²
pojemność nawy – 4000–4500 osób
pojemność kościoła dolnego – 3000 osób



KOŁDÓC M.B. BOLESŁEJ N 6021
21.04.73.

odlanym żelbecie, wykończenie elementów dachów i świetlików w miedzi stwarzają razem wrażenie architektury angielskiej lat sześćdziesiątych, co na pewno jest określeniem pozytywnym w odniesieniu do wielu prób współczesnej architektury polskiej.

Odstawiona poza główną bryłę świątyni dzwonnica, również na planie sześcioboku, jest przez ceglano-betonową fakturę daleką reminiscencją atmosfery architektury fabrycznej, której nie brak w tym mieście. Całość zespołu, tak przez zastosowany materiał, detal jak i kształtowanie bryły, epatuje odbiorcę surowością i powagą. „Kościół-twierdza” – tak według słów ojca przeora Jana Wszędyrównego, nazywają swoją świątynię parafianie. Mimo, iż może to być określenie niejednoznaczne, w ich ocenie znaleźć można akceptację zaproponowanej architektury. A to nie zawsze się udaje.

Patrząc na kościół z zewnątrz można mieć wrażenie, jakby bezokienne ściany zapowiadały ciemne wnętrze. Światło dzienne dociera jednak do głównej nawy przez świetliki dachowe na obwodzie sześcioboku oraz świetlik-laternię nad prezbiterium. Jest to efekt zbliżony do oświetlenia renesansowych świątyń przez latarnie kopuł nad skrzyżowaniem transeptu i nawy. Wnętrze wydaje się zresztą większe po wejściu, niż można to odczytać na zewnątrz. Może właśnie brak otworów okiennych nadających skalę powoduje takie wrażenie. Naprawdę kościół górny ma około 1500 m² powierzchni, co oznacza, że zmieści się tu ponad 4000 wiernych. Kruchta i chór nad nią, z racji niesymetrycznego usytuowania w stosunku do osi ołtarza, jak zawsze w tego typu rozwiązaniach, budzą pewien niepokój. Nie wiemy, czy jest to tylko odruch przyzwyczajenia do wchodzenia po osi świątyni, czy potrzeba uszanowania w ten sposób sacrum. W tym miejscu wolę być konserwatywny. Mankament braku osiowego wejścia spotęgowany został przez ograniczenie widoczności ołtarza na skutek nakładania się w widoku zbyt licznych chyba słupów podpierających kasetonowo-żebrowy strop. Konstruktor nie pomógł tutaj architektom.

Kościół jest pozbawiony na razie elementów plastyki. Jedyne nad ołtarzem zawisł Chrystus, dzieło rzeźbiarza krakowskiego Dousy, inspirowane wawelskim krucyfiksem Królowej Jadwigi. Na resztę symboli świątynia będzie czekać. „Nie chcemy wprowadzać tandety...” Słowa tutejszego przeora chciałbym dedykować bardzo wielu niecierpliwym budowniczym nowych świątyń polskich.

Zresztą i tak pełniące, czerwone światelko wiecznego ognia w otoczeniu tej surowej architektury działa najmocniej. Zbyt często usiłujemy je zagłuszyć. Z kruchty wygodne zejście prowadzi do

dolnego kościoła. Na tym poziomie wewnątrz jest bardziej kameralne, może medytacyjne w nastroju, chociaż mieści prawie 3000 osób. Jego architektura oparta została o surowy beton kasetonów wynikających z geometrycznego podziału sześcioboku na równoboczne trójkąty oraz o fakturę ceglanych ścian. Z zaskoczeniem odnotowuję ciekawostkę, iż ich okładzina – to zwykła cegła, cięta wzdłuż, szlifowana i spoinowana po bardzo precyzyjnym ułożeniu. Jest to ciekawe rozwiązanie nie tylko z racji kryzysu.

Niespodzianką w tym podziemnym wnętrzu jest doprowadzenie w kilku miejscach przez sprytnie umieszczone zewnętrzne studzienki nawet i tu światła dziennego ślizgającego się po rzeźbionych ceglą ścianych.

Kilkakrotnie już pisałem i mówiłem o wysokiej jakości wykonawstwa na budowach kościelnych. Tutaj, na Teofilowie w Łodzi, oglądam surowy beton słupów, kasetonów stropu, balustrad o takiej jakości wykonawczej, o jakiej marzy każdy polski architekt stykający się z zachodnim wykonawstwem. Nawet prymitywna cegła uszlachetniła się przez precyzję ułożenia i wyspoinowania. Może tylko w takich warunkach odradza się lub przynajmniej konserwuje tradycyjne rzemiosło budowlane w Polsce, tak przecież zdemoralizowane przez substandard sąsiadujących z kościołem blokowisk. To ważny, ale już inny temat.

Jeszcze raz wracamy do spojrzenia z ulicy. Do dwóch ścian sześcioboku świątyni dolepiły się pionowe wykusze cel klasztornych, zakrystii i sal katechetycznych. To inna jakby architektura: szkła, drewna i młotkowanej blachy miedzianej. Dyscyplina pionów okien oraz ich jednorodność, utrzymane są w konwencji rygoru całości dzieła. To oznaka dyscypliny twórczej autorów. W czasach niepokoju ta cecha staje się coraz ważniejszym pozytywnym warsztatu zawodowego architekta.

Nie wiem, czy przekazałem w pełni atmosferę świątyni na rubieżach Łodzi – miasta „trudnego” dla architektów, „ziemi obiecanej” odkrywanej przez filmowców, specjalistów od secesji. Miasta, gdzie po znoju XIX-wiecznych i współczesnych przedziałni, człowiek będzie próbował, w specjalnie stworzonej do tego celu przestrzeni, odczytać nie tylko doczesny sens swego codziennego fabrycznego trudu.

Warszawa-Łódź 21.04.83.

Konrad Kucza-Kuczyński

Z moich lektur

Mistyka maryjna

„Wszystko postawiłem na Maryję” – powtarzał ks. prymas Wyszyński. To zdanie stało się tytułem książki¹. Zebrano w niej teksty przemówień, modlitw, notatek duchowych, listów pasterskich i listów do papieża Pawła VI oraz do generała ojców paulinów. Już sama wielość świadectw zdaje się potwierdzać tytułowe zdanie. Ale szczególną wymowę posiada ich treść. Jako pierwsze umieszczono w książce autobiograficzne przemówienie Prymasa wygłoszone na Jasnej Górze w 25 rocznicę sakry biskupiej. Nosi ono tytuł: *Tajemnica mojej biskupiej drogi*. Przypomina w nim ks. kard. Wyszyński swoje hasło zawarte w herbie biskupim: Soli Deo. Potwierdzi je bez zastrzeżeń w słowach: „Dziś, po 25 latach, lepiej to rozumiem, że w życiu kapłana, biskupa, papieża, Kościoła i całego Ludu Bożego, *wszechmocny jest tylko Bóg*, a wszechslaby jest człowiek. Dlatego dobrze czyni, gdy unika takich sposobności i okazji, w których za wiele mówi się o nim. I ja Was prosiłem: jeżeli macie coś do powiedzenia swojemu biskupowi, to właśnie tutaj i tylko tutaj. Chciałbym, aby wasza dobroć nie była nadobfita, abym nadal mógł, jak dotąd rozumieć tylko to: nie dla siebie – wszystko – SOLI DEO!” (s. 16).

Jak pogodzić hasło biskupie i słowa o jedynie wszechmocnym Bogu z tym dziwnym, cytowanym już zdaniem: wszystko postawiłem na Maryję? A także z tymi słowami:

„Wydaje się, że *najbardziej bezpośrednią Mocą* w moim życiu *jest Maryja*. Przez szczególną tajemnicę, której w pełni nie rozumiem, została Ona postawiona na mej nowej drodze... Stało się to pamiętnego dnia, 25 marca 1946 roku, gdy mój Poprzednik, wielkiej pamięci kardynał Prymas August Hlond, sprawował wobec mnie zwiastowanie woli Ojca świętego Piusa XII” (s. 15).

Jak pogodzić sprzeczne zdawałoby się zdania? Sam ks. Prymas pomyślał o tym i wypracował następującą syntezę:

Chociaż takie ujęcie może wydać się ryzykowne, ale doświadczenie minionych lat każe mi dodać: PER MARIAM – SOLI DEO. Bywają takie tajemnice, które interpretują się tylko na dnie ludzkiego sumienia. Patrząc na Maryję, zawsze widzę na Jej ramionach Dziecię Boże. Dlatego działam – *per Mariam*, bo wiem, że wszystko staje się przez Chrystusa, na którego Ona wskazuje. Bogurodzica jest po to, aby nam nieustannie pokazywać swego Bożego Syna”. (s. 16).

W tym przemówieniu ks. Prymas dodał jeszcze: "Doświadczenie mnie pouczyło, że *tylko na tej drodze*, przy pomocy Dziewicy Wspomożycielki i Pani Jasnogórskiej, można czegoś dokonać w Polsce. Oczywiście, mocami Bożymi! Taka jest bowiem wola Boga, którą tyle razy stwierdzamy w tej Kaplicy" (s. 16).

Cóż za moc przeświadczenia! Uświadamiał sobie ks. kardynał Wyszyński, że zdarzają się zastrzeżenia i opory wobec takiej maryjnej wizji. Podczas spotkania z młodzieżą studencką w kościele św. Anny mówił:

"Może się nam niekiedy wydawać, że to przedziwne wyniesienie Niewiasty rzuca jakiś cień na wyrazistą postać Boga-Człowieka. Ale uspokójmy się!" (s. 179).

W tym przemówieniu i w innych ks. Prymas przytaczał argumenty na rzecz swojej postawy. Oto przykłady różnych sposobów argumentacji:

Najpierw z Biblii: „Jeżeli my, stuprocentowi mężczyźni, boimy się zginać kolano za mocno przed Niewiastą, to miejmy pretensje do Pana Boga! To On nas tak *urządził*! Ale urządził tak i swojego Syna, Słowo Przedwieczne. Urządził tak każdego z Was, boście się narodzili nie w gnieździe orłów, ale w łonie swoich matek. Wszystkich nas tak urządził!" (166). Kiedy indziej mówił: „Potrzeba nam dłoni macierzyńskich i macierzyńskiej opieki! Może dlatego pierwszy biskup nie był oddany na Kalwarii Piotrowi, tylko – Matce! Chodziło o to, aby miał jakieś wielkie poczucie macierzyńskiej opieki, aby mógł się na Niej oprzeć, w Niej szukać siły i liczyć na miłosierdzie, które Ona wyprosi" (s. 236).

Argument z literatury – konkretnie słowa z Boskiej Komedii Dantego: „Oto twarz, która najbardziej przypomina Chrystusa“. I zaraz komentarz do słów poety: „Bo w rysach matki rozpoznajemy największe podobieństwo do jej dzieci. Jeżeli więc chcemy poznać Syna, musimy przyglądać się Matce. Matka prowadzi do Syna!" (s. 179-180).

Szczególną wymowę ma argument wzięty z życia:

„Miałem pewną przygodę w okresie frontowych przemarszów wojsk, w roku 1945. Zetknąłem się z żołnierzem sowieckim. Pytał mnie, kto to jest Jezus Chrystus? Nie wiedział. Chciałem mu wytłumaczyć, z trudem pojmował. Z kolei ja go zapytałem: *A czy wiesz, kto to jest Matka Boża? To wiem, oczywiście* – odpowiedział. – *To widzisz, Jezus Chrystus jest Jej Synem*. Teraz zrozumiał. To mu wystarczyło. Pozostała mu resztką wiary i czci dla Świętej Ikony; Ona go sprowadziła do Syna, przez Nią zrozumiał Chrystusa" (s. 180).

¹ Stefan kardynał Wyszyński prymas Polski, *Wszystko postawiłem na Maryję*, Editions du Dialogue. Société d'Éditions Internationales, Paris 1980, ss. 373.

Odrębne miejsce w książce zajmuje dział zatytułowany: Z notatek duchowych. Właśnie zapiski w nim zawarte, ale oczywiście występujące w całokształcie świadectwa Prymasa, każą myśleć o mistyce maryjnej. Przytoczę niektóre z nich, zanotowane w roku 1954 w sytuacji „odosobnienia“, w Stoczku Warmińskim i Prudniku Śląskim.

„*Ave verum Corpus, natum de Maria.* – Nie umiem, Matko, tak uczcić Gościa mej duszy, jak by należało. Pozwól, że wyręczę się Twoimi słowami. Wszak Ty jedna umiałaś rozmawiać z Synem Twoim... Pozdrawiam Go całą Twoją dziewiczą niepokalanością, całą Twoją pokorną uległością, całą żywą wiarą, całą gorącą miłością, tak szczególną troskliwością, całym Twoim współdziałaniem i współcierpieniem, całą Twoją niedostępną bliskością, całą świętością Twojej duszy, każdym drgnieniem Twojego serca, każdym aktem Twojej myśli, każdym ruchem Twoich dłoni, każdym krokiem Twoich dziewiczych stóp, każdym momentem Twego wyjątkowego życia, całym dokonaniem Twojej służby Panu...” (s. 78-79).

„*Ja miłuję tych, którzy mnie miłują* – mówi Maryja do swych sług słowami Księgi Mądrości (Prz 8,17-24). Z lękiem walczę o tę miłość. Wydaje mi się, że miłuję: wszak nie umiem ani jednego dnia spędzić bez Ciebie, bez Twego Imienia, bez *Zdrowaś Maryjo*, bez różańca, bez aktu oddania się Tobie. Czym byłoby życie moje, gdybym o Tobie zapomniał? Nie mogę, nie mogę – nawet gdybym okazał się jeszcze słabszy niż jestem, nawet gdyby sumienie moje zarosło lasem grzechów, nawet gdybym oglutł z męki i bólu opuszczenia. Ale i wtedy, na tym łez padole, jeszcze bym wołał: *Witaj!*... – A więc miłuję Ciebie! – Radosny wniosek, gdyż on to mówi mi: *Ja miłuję tych, którzy mnie miłują*. Mam odpowiedź! Zresztą nie wątpię, że Ty miłujesz. Bo w Tobie jest miłość z Ojca, który pierwszy umiłował. Ojciec rodzi miłość. A Matka Go naśladuje. Miłujesz, bo Ojciec umiłował. Miłujesz pierwszej, niż ktokolwiek Ciebie umiłował. A że ja Ciebie miłuję, to dlatego, żeś przyniosła mi Miłość z Ojca” (s. 80-81).

„Jakich pochwał użyję – Pochwalę Cię słowem? Matko Słowa Wielonego, cóż znaczy zeschły szept zeschłych liści mego słowa? – Każde obciążone grzechem pierworodnym, każde nieociosane, niezgrabne, każde twarde, szorstkie, ostre, jak grad na płatkach róży! Moje słowa ranią Twoją nieskalaną świeżość, kaleczą idealną piękność pełni i harmonii, są plamą na obrazie. – Pochwalę Cię uczuciem serca? – Skalane serce samym spojrzeniem duszy przesłania Niewiastę w słońce przybraną! Najlepsze uczucia są nikłym cieniem wobec promiennej czystości barw bez zmały. – Pochwalę Cię myślą? – Ten zuchwały ptak zbyt szybko się męczy, zwija

skrzydła i obniża loty. – Pochwalę Cię – łzami... Bodaj to jedno, co mam w sobie najczystsze i bez... zmaży!" (s. 81).

„Niepokalana (Immaculata, Immacolata, Immaculée, Umbefleckte, Sünderbare) – wszystkie te wyrazy mają znaczenie pomniejszające. Mieszczą w sobie przymiotniki ujemne jak robaka w róży. Cóż pomoże przeczenie, to beztreściowe *nie*. Jesteśmy tak skalani, że nie możemy zdobyć się na słowo czyste, przeczyste, jaśniejące, które odsłoniłoby to, czego dokonał Bóg w Poczętej Istocie, przygotowanej na Matkę Boga Człowieka.

Trzeba więc szukać słów czystych, pojemnych, przeźroczystych i promiennych, które obejmą prawdę niewypowiedzianą i nie przyćmią jej sobą" (s. 82).

Wraca słowo mistyka. Kojarzy się ono z sytuacją zakochania i z językiem zakochanych, jaki znamy z dziełka Tomasza a Kempis, z pism Jana od Krzyża czy św. Teresy Wielkiej. Ale takim językiem przemawiał także nasz Prymas. Dopiero co przytoczone fragmenty są chyba dostatecznym tego świadectwem. Ks. Prymas przemawiał tym językiem do Kobiety i o Kobiecie. Wprawdzie chodzi o Niewiąstę obleczoną w słońce, nie zmienia to jednak faktu, że jest Ona kobietą z Nazaretu, imieniem Miriam, po polsku Maria. Stąd tytuł mojego eseju: Mistyka maryjna.

Wypada tu wszakże dodać, że słowo mistyka zakłada najczulszy, najgłębszy kontakt z Bogiem, a nie z człowiekiem. Mamy do czynienia z mistyką, gdy św. Teresa z Avila słowami *Pieśni nad pieśniami* przemawia do Boga. Ale gdy kiedyś w naszej telewizji w programie poświęconym *Pieśni nad pieśniami* podzielono tekst między dwoje młodych aktorów i zupełnie zabrakło odniesienia do Boga, wspaniała pieśń biblijna stała się erotykiem. Gdy człowiek zwraca się do człowieka – choćby słowami, z których aż żar bucha – to nie jest mistyka. Jeśli to nawet jest człowiek religijny, jego zakochania nie wypada nazwać mistyką. A nasz ksiądz Prymas był zakochany w Kobiecie z Nazaretu i Jasnej Góry. Czy wobec tego można tu mówić o mistyce?

Czy może istnieć coś takiego jak mistyka maryjna? Czy nie ma sprzeczności w samym zestawieniu słów zawartych w tytule niniejszych rozważań? Jest sytuacja zakochania, jest język zakochanych – to prawda. Ale przypomnijmy jeszcze raz: słowo mistyka zakłada najczulszy, najgłębszy kontakt z Bogiem. Wróćmy jednak do któregośkolwiek fragmentu *notatek duchowych* Prymasa, pisanych w więzieniu. Nie mamy chyba wątpliwości, do kogo ostatecznie adresuje ksiądz Prymas swój hołd i swoje kochanie. „Pozdrawiam Go całą Twoją pokorną uległością, całą żywą wiarą, całą gorącą miłością, tak szczególną troskliwością, całym Twoim współdziałaniem i współcierpieniem...” A przypomnijmy i to uzasadnienie

żaru kierowanego do Maryi: „Bo w Tobie jest miłość z Ojca, który pierwszy umiłował. Ojciec rodzi miłość...”

Ks. kardynał Wyszyński doskonale wiedział, że nie wolno zatrzymać się na człowieku, choćby to był człowiek tak wspinały jak Ona. Byłoby bluźnierstwo, bałwochwalstwo, byłaby pseudomistyka, a więc żadna mistyka. Jeśli jednak zdecydowanie powiedział: PER MARIAM – SOLI DEO, nie ma sprzeczności w określeniu: mistyka maryjna.

Jest jeszcze jedna cecha, którą się podaje jako kryterium zdrowej mistyki. Chodzi o aktywność apostolską. A tej Prymasowi przełomu tysiącleci nie brakowało chyba nigdy. Może jednak w zakończeniu warto zwrócić uwagę na pewien skutek jego postawy maryjnej, niezwykle sympatyczny. W dniu 8 grudnia 1955 roku, a więc w świętego Niepokalanego Poczęcia, Więzień zapisał w swoich notatkach:

„Z woli Bożej jestem znowu wśród gromady kobiet. Zapamiętam sobie: ilekroć wchodzi do twego pokoju kobieta, zawsze wstań, chociaż byłbyś najbardziej zajęty. Wstań bez względu na to, czy weszła matka przełożona, czy siostra Kleofasa, która pali w piecu. Pamiętaj, że przypomina ci ona zawsze Służebnicę Pańską, na imię której Kościół wstaje. Pamiętaj, że w ten sposób płacisz dług czci Twojej Niepokalanej Matce, z którą ściślej jest związana ta niewiasta niż ty. W ten sposób płacisz dług wobec twojej rodzonej matki, która ci usłużyła własną krwią i ciałem... Wstań i nie ociągaj się, pokonaj twą męską wyniosłość i władztwo... Wstań nawet wtedy, gdyby weszła najbiedniejsza z Magdalen... Dopiero wtedy będziesz naśladować Twego Mistrza, który wstał z tronu po prawicy Ojca, aby zstąpić do Służebnicy Pańskiej... Wtedy dopiero będziesz naśladował Ojca Stworzyciela, który Ewie na pomoc przysłał Maryję... Wstań, bez zwłoki, dobrze ci to zrobi.” (s. 95).

Mirostaw Paciuszkiewicz SJ

książki

Spojrzenie na siebie

Stefan Kardynał Wyszyński

Zapiski Więzienne

Éditions du Dialogue, Société
d'Éditions Internationales,
Paris 1982, ss. 254

Na początek kilka uwag ogólnych: czy jakiegolwiek subiektywne „opisywanie pamiętnikowe” jest przydatne dla naukowców? Czy historyczne dokumenty oficjalne podlegają weryfikacji wielostronnej, również przez zestawienie faktów rejestrowanych z notatkami typu pamiętnikarskiego? A wreszcie – czy nie dzieje się tak, że naukowcom analizującym okresy historyczne wielce przydatne są pisma, które pozwalają poznać najważniejsze rysy składające się na charakter postaci wywierających na epokę wpływ zasadniczy?

Tego bowiem typu „spojrzeniem na siebie” jest książka, która dotarła do Polski w sposób oficjalny (za co dzięki instytucjom tę decyzję podejmuje). Pisał ją Prymas Polski – a że niewątpliwie jest to pamiętnik, należy więc liczyć się z tym, że recenzenci mogą ją potraktować jako ciekawy przyczynek do poznania osoby i zdarzeń, lecz nigdy jako pełnoprawny dokument historiograficzny.

Książka wydana została w Paryżu z myślą o zaspokojeniu masowej potrzeby bliższego poznania Prymasa Tysiąclecia przez rzesze wiernych.

Śluszenie napisał w nr 6, z bieżącego roku „Tygodnika Powszechnego”, Marek Skwarnicki, iż jest to książka zmieniająca obraz Prymasa Wyszyńskiego jako osoby, do której dostęp był trudny: *Robił wrażenie hierarchy utrzymującego dystans, mimo że każdy wiedział i czuł, jak ma dobre i gorące serce a nawet czułość dla ludzi. Jego „Zapiski” zmieniają ten obraz człowieka i są swoistym testamentem udostępnionym po śmierci, który ma wszelkie wartości świadectwa, którego tak potrzebujemy. Jest ono gorzkie jak nasza historia i prawdziwe jak chrześcijaństwo będące jej drożdżami. Jest ono również wzruszające jak każdy człowiek, który cierpi i wstrząsające jak niezawiniona krzywda.*

„Zapiski Więzienne” obejmują okres od 25 IX 1953 r. – kiedy to w późnych godzinach wieczornych zostaje aresztowany Prymas Polski – do 26 X 1956 r. W tym to dniu – notuje Prymas – *O godzinie 9.00 rano zgłosił się do klasztoru w Komańczy wiceminister Sprawiedliwości Zenon Kliszko i poseł Władysław Bieńkowski, z polecenia Władysława Gomułki, i wyrazili przełożonej Nazaretanek życzenie rozmowy z Prymasem. Po przeszło 15 minutach przyjąłem obydwu panów w rozmównicy na dole. Oświadczyli mi, że przybywają z ramienia towarzysza Wiesława, dla przedłożenia pewnych spraw do rozważenia. Nowy Sekretarz PZPR stoi na stanowisku, że konieczny jest jak najszybszy powrót Prymasa do Warszawy i objęcie urzędowania.*

Zanim to nastąpiło, upłynął kawał najnowszej historii naszego kraju. Historii tragicznej dla wielu, ale też uczącej wszystkich. Mądrzejsze się

stało społeczeństwo. Wszyscy wtedy byli przekonani, że również o wiele mądrzejsza stała się władza. Prymas obserwował co prawda ten okres w sposób z konieczności ograniczony i wyrywkowy, czytelnika zadziwia jednak głębokość przemyśleń, które brały się wszak tylko ze znaków dostępnych więźniowi. Te znaki – to zachowanie jego otoczenia, osób pilnujących, czasami gazety, listy docierające do samotni. Są to przemyślenia również polityczne, bo przecież sytuacja była jak najbardziej polityczna – lecz sprzeciwiałbym się ocenie, że „Zapiski więzienne” są książką polityczną. Na pewno ta jej strona jest szczególnie interesująca dla czytelnika, lecz nie ona przecież stanowi o wartości pozycji.

„Zapiski” przynoszą bowiem zestaw zwierzeń osobistych oraz rozważań duchowych, które dopiero uzmawiają czytelnikowi, iż cała reszta informacji i ocen zawartych w książce służy już tylko do podbudowania tezy o nadrzędności Idei w życiu Człowieka. Piszę te wyrazy z dużej litery, bowiem taki jest charakter przesłań zawartych w przemyśleniach Kardynała. Czy ktoś traktujący tylko w sposób doraźnie polityczny swoją sytuację mógłby z takim spokojem zastanawiać się nad motywami postępowania ludzi, którzy zaważyli na niej? Ostatnie trzy zdania, które Prymas notuje w rozdziale pierwszym pt. „Aresztowanie” brzmią: *Nie mogę mieć żalu do tych panów, którzy mnie otaczają i byli dla mnie dość grzeczni. Oni mi przecież pomagają do dzieła, którego nieuchronność od dawna była oczywista dla wszystkich. Muszę doceniać to, co mnie od tych ludzi spotyka.*

Książka jest zbudowana w sposób najprostszy – poszczególne rozdziały, poza pierwszym opisującym moment aresztowania, traktują o przeżyciach w miejscach odosobnienia: Rywałdzie k. Lidzbarka, Stoczku Warmińskim, Prudniku Śląskim, Komańce. Zadziwia pedantyczność opisów miejsca, rozmów i myśli. Przy opisie pierwszego pomieszczenia, w którym przyszło Mu przebywać, nie zapominał nawet o odnotowaniu „kotów” walających się po niesprząniętej podłodze. Ta dokładność nie opuszcza Prymasa do końca pobytu w tych miejscach, o czym świadczy samo organizowanie pobytu i codzienne czynności więźnia i kapłana. Najważniejsza czynność – codziennie odprawiane Msze święte – przybiera w miarę upływu czasu wartość konieczności życiowej, bo przecież pozwalającej na spotkanie z Nim dla przemyślenia tego co przedtem, w trakcie i potem. Dla podzielenia się myślami najgłębszymi. To przecież w owym czasie Prymas Polski podejmuje pracę nad dziełem swojego życia: konstrukcją Ślubów Jasnogórskich, owego programu prostowania grzbietu przez cały naród.

Jest coś symbolicznego w tym, że w pierwszym pomieszczeniu, do którego go wprowadzono, celi do niedawna zamieszkiwanej przez któregoś z ojców kapucynów – znajduje wiszący na ścianie obraz z podpisem: „Matko Boża Rywałdzka, pociesz strapionych”. Prymas notuje: *To był pierwszy głos przyjazny, który wywołał wielką radość ...*

A w pewnym momencie zastanawia się nad związkiem swojego życia z Matką Bożą – począwszy od tego, iż

Jego rodzice żywili szczególne nabożeństwo – matka dla Ostrobramskiej, a ojciec dla Jasnogórskiej Pani. I kończy swe myśli: *Wspominam dziś te doniosłe daty dla swojego życia, składając w macierzyńskie dłonie Maryi swoje sprawy, aby Opiekunka moja dalej je sama prowadziła i stanęła w obronie swojego żołnierza.*

Taki był. Oddał w Jej ręce swój los i pracował. Myślni przebywał ze swoimi bliskimi: ciężko chorym ojcem, do którego nawet na kilka godzin nie chciano Go wypuścić, siostrami – którym potrafił jeszcze przekazać słowa nadziei i otuchy w wysyłanych czasami listach. Niezmiernie subtelny w kontaktach przymusowych, z przebywającym z Nim księdzem i siostrą. Godny wobec „ludzi w ceratach”. I nie przestający myśleć o Kościele i Polsce.

Można dzisiaj cynicznie stwierdzić: nie trudno mieć nadzieję przy tej dozie wiary ujawnianej w duchowych przemysleniach ... A czy nie mieliśmy wszyscy tej samej szansy? Wiarą Bóg nie obdziela według zasług czy miejsca w kościelnej hierarchii. Do pogardy wobec tych, którzy Go skrzywdzili, Prymas miał ludzkie prawo. Ale nie ma słów pogardy w Jego przemysleniach. Jest raczej zdziwienie, że można być tak małym, że można myśleć tylko w kategoriach dnia dzisiejszego, że czynią to również ludzie mówiący głośno o swojej wierze. Czy tylko melancholia przebija ze zdania: *Jak szybki jest zmierzch bogów czynionych ludzkimi rękami!*

W rezultacie na kilka dni przed uwolnieniem Prymas Polski notuje i takie myśli: *Dzięki Ci za tę siłę wiary, która oparta się siłę. Dziękuję za ten*

szczytny idealizm, który poniósł rody całe na pola bitew i ofiarował wszystkich niemal synów niejednej rodziny ...

A w innym miejscu: *Gdybym dziś narodził się na nowo, a zapytany – jaką drogę życia obrałbym – bez chwili wahań wszedłbym na drogę kapłaństwa, choćbym od początku jasno wiedział, że skończę w okowach Chrystusowych, we wzgardzie szubienicy. Lepiej być wzgardzonym kapłanem niż uwielbianym Cezarem.*

Ślawomir Siwek

Niełatwo zabrać się do uporządkowania i spisania tych wszystkich wrażeń, przypomnień, refleksji które nastrocza książka-pamiętnik Prymasa Wyszyńskiego, a które zaledwie w części mogą się zmieścić w jednym omówieniu. Toteż wydaje się, że omówień takich powinno być więcej i że powinni je pisać ludzie różnych zawodów: historycy, historycy polskiego Kościoła, działacze katolicy, księża, psychologowie.

Nade wszystko jednak – a wspominał o tym zarówno z dużą obawą przed brakiem koniecznej w moim przypadku powściągliwości, jak i z dużym przekonaniem – książkę tę czytać i zastanawiać się nad nią winni chyba ci, którzy w obecnych czasach, dotknięci ciężarem ostrych wyborów moralnych znajdują się w bliższym niż kiedy indziej sąsiedztwie Kościoła, a przeto wcześniej czy później natkną się prawdopodobnie na pytania centralne – już nie o stosunek do katolicyzmu, ale o stosunek do wiary.

A nawet, jeśli się nie natkną, sam problem przecież nie zniknie, ani dla nich, ani dla nikogo innego. Tymczasem przebieg ostatnich dziesięcioleci wskazuje, że religijna nośność i „drożność” wielkich Kościołów świata jak gdyby zmalały, jak gdyby przestały wystarczać współczesnym treściom duchowym, przestały kanalizować wszystkie napięcia i konflikty epoki. Jakoby te prastare, wciąż potężne religie – szczególnie chrześcijaństwo – w swoim dialogu z rozdartymi przeciwieństwami i udręczonym światem, zeszyły niejako szczebel niżej i zatrzymały się na poziomie przedstawień oraz zasad czysto społecznych, społeczno-etycznych, możliwych do przyjęcia przez wszystkich ludzi „dobrej woli”. Nastąpiło charakterystyczne typowe dla cywilizacji stricte materialistycznej oddzielenie transcendencji od etyki, zaniżenie motywacji. Bezspornie łatwiej jest dziś ludziom mówić (a i ludzie chętniej tego wysłuchają): *czyń dobrze, ponieważ nie należy krzywdzić innych niż czyń dobrze, bo Bóg tak chce*. Ale czy skuteczniej? Aczkolwiek bowiem prestiż moralny Kościoła, zwłaszcza w dzisiejszej Polsce jest niekwestionowany i trwa, aczkolwiek z prestiżu tego w coraz bardziej dostrzegalny sposób wywodzić się zaczyna odnowiona i skuteczniejsza niż dawniej funkcja opiekuńcza Kościoła, jednakże jego funkcja religijna – jeżeli chce on zachować swoją tożsamość – nie może być chyba traktowana na równi z resztą ról i zadań. Brak wiary – oto co młodzież świata skłonna jest dziś zarzucić swoim Kościołom. Tak to przełamują się wprost na naszych oczach zjawiska o liczebności niesły-

chanej: wzrost wątpliwości ze wzrostem potrzeby wiary, niechęć do starych struktur z gotowością do tworzenia nowych, skłonność do uprawiania religijności indywidualnej z akceptacją tych czy innych dowolnie wybranych funkcji Kościoła. Zjawiska te krzyżują się i w nas; któż z nas nie jest dzisiaj „chrześcijaninem selektywnym”? Nie dysponujemy dzisiaj choćby sami dla siebie jakąś doktryną czy ideologią całościową, spójną, wewnętrznie niesprzeczną. Świadomość tego wzmagą niepokój, z niepokojem biorą się poszukiwania. Dla wielu chrześcijan poszukiwanie stanowi dziś przeżycie bardzo istotne, a jednocześnie bardzo trudne i wyczerpujące, bardzo energochłonne. Jest to, powtórzę, poszukiwanie tożsamości, poszukiwanie łączności i zjednoczenia: *wzwyż – z Bogiem, wszcz – z ludźmi, zdarzeniami, wreszcie z Kościołem*.

„Zapiski więzienne” Prymasa Wyszyńskiego odebrałam jako książkę o tożsamości wiary i działania. Zdaję sobie sprawę, że sformułowania, którymi mogę się czasami posłużyć, okazały się niefortunne, chciałabym jednak w miarę szczerze odtworzyć nastroje, jakie mi przy tej lekturze wyniknęły.

„Oto wielka tajemnica wiary” – powiedzieć należy, kiedy się już tę książkę przeczytało. W tym roku we wrześniu minie trzydzieści lat od daty uwięzienia Prymasa. Z perspektywy dnia dzisiejszego „Zapiski więzienne” czyta się z najrozmaitszymi uczuciami, wśród których satysfakcja, że Kościół w Polsce ostał się i żyje, nie jest uczuciem najsłabszym. Odczytuje się także – i uogólnia – aurę tamtych

dni: ciemność, wilgoć, życie zatrzymane w pół oddechu, życie zahamowane, samotne; w tle, nieco dalszym, są ludzie, jest społeczeństwo, ale wszystko jakby za mgłą. Klimat opuszczonych, na ogół zrujnowanych, klasztorów i zaniedbanych ogrodów jest w tej książce przejmujący, przejmująca i wyrazista jest także jej dramaturgia ale w zimnej ciszy, daleko od własnego Kościoła, skazany na „służbowe” kontakty, Prymas Wyszyński doświadcza swego zwykłego kontaktu z Bogiem – bo jest to książka o kontaktach człowieka z Bogiem, o sile religijnego przeżycia, o doświadczeniach umykających opisowi, ale tak silnych, że podporządkowują sobie całe życie i całą działalność człowieka.

„Zapiski więzienne” przynoszą obraz całościowego systemu odniesień. Wszystko jest tu shierarchizowane i „wywodliwe”. Z oczywistego faktu wiary płynie również oczywiste pojmowanie i wypełnianie obowiązków, stosunek do świata, stosunek do ludzi i do każdego przedmiotu. Mam zbyt mało słów, żeby należycie oddać wrażenie, jakie czynić dziś może system wartości, tak doskonale zgrany w sferze duchowej i tak konsekwentnie przenikający w sferę praktyczną, codzienną. Czyta się o tym z zazdrością, a czytałoby się nawet z powątpiewaniem, gdyby nie to, że przecież Autor był Naszym Współczesnym i Jego to przecież konsekwencja stworzyła znane nam fakty historyczne wspierające wiarygodność książki, tworzące jej właściwy kontekst, jej wymierną perspektywę. Przez cały czas czytania rzeczywistość, która dzieje się teraz, wokół

nas, na zewnątrz tej książki, zbiega się z jej treścią w jakimś kontrapunkcie; nic się, co jest w „Zapiskach”, nie skończyło, wszystko trwa i nic się też jutro nie skończy. A w centrum tej dziejącej się sprawy – przy czym nie jest to tylko historia Kościoła w Polsce, lecz i skrót palących polskich biografii – znajduje się ołtarz, stół „zbyt niski”, który należało podwyższyć za pomocą czterech słupków – jak wspomina Prymas. Przychodzi mi na myśl, że budowanie ołtarzy (skądinąd rzecz zwyczajna) ma w Polsce swą osobliwą symbolikę i swój etos. Budowanie ołtarzy, budowanie krzyży – jakąż żywotność symbolu można tu odnotować! I zrozumiała jest wartość, którą przykłada się w Polsce do samej formy ołtarza, skoro ołtarze stawia się tutaj nie tylko w świątyniach, ale na placach i w więzieniach, a krzyże kładzie się wprost na ziemi.

Fenomen wiary nie został zbádany. Ani kierunki psychoanalityczne i psychologia humanistyczna, ani tym bardziej psychologia akademicka, nie wyszły w gruncie rzeczy poza opis jego zewnętrznych stron, najczęściej werbalnych deklaracji jednostkowych, które oceniać można różnie. Wciąż więc skazani jesteśmy na dowody pośrednie albo na mniej lub bardziej wyraźne odwzorowanie wewnętrznego przeżycia religijnego w ludzkim zachowaniu. Istnieje zatem tutaj swoisty paradoks, znacznie utrudniający każdą bezstronną analizę doświadczenia religijnego. Jest ono wysoce zindywidualizowane i po prawdzie mówiąc nieprzekładalne na żadne inne przeżycia, także religijne; wobec tego doświadczenia każdy staje sam i każdy sam się z nim zmagając.

Równocześnie doświadczenie to jest lub powinno być jądrem religijnych zachowań zbiorowych, przenika lub powinno przenikać każdy masowo i na zewnątrz praktykowany kult. Tymczasem wnioskować z siły kultu o siłę i jakości religijnych przeżyć jest bardzo trudno. Dlatego nieporozumienia wokół religii nie kończą się, a rozwój nauk socjologiczno-psychologicznych, jak dotąd, raczej je mnoży niż usuwa. W „Zapiskach więziennych” mamy do czynienia ze świadectwem, które nazwałabym człowieczym, a nie instytucjonalnym. Tak pisze człowiek poddany religijnemu doświadczeniu, a dopiero potem dostojnik kościelny – tak ja to przynajmniej odczułam. Być może niejeden katolik uzna za swoistą arogancję to, że kogoś zaskakuje i zadziwia u Prymasa Wyszyńskiego siła jego wiary; przecież takie rzeczy powinny się rozumieć same przez się. Mimo to właśnie ta siła uwyrażnia się w książce i uczytelnia tak dalece, że reszta spraw i sytuacji – to już są rzeczy wtórne.

W konwencji myślowej właściwej kręgom chrześcijańskim głębię, siłę i wyraz wiary przywykło się kojarzyć z tym, co nazywa się mistyką, postacią mistyka. Prymas Wyszyński był wielkim mężem stanu, był człowiekiem tak dalece publicznym i „zewnątrznym”, tyle ważył społecznie, tyle sobą oznaczał, że w stereotypowym mniemaniu nie może chyba uchodzić za mistyka. Ale może nasze czasy wymagają już innego rozumienia nawet pewnych wyprecyzowanych w innych epokach, „zastrzeżonych” słów? Może mistyka dzisiejszych czasów zmienia postać, nie zmieniając

swej istoty? „Zapiski więzienne” odkłada się pozostając sam na sam z pytaniami, na które nie umiemy odpowiedzieć. Na pytania historyczne już sobie odpowiedzieliśmy, na społeczne także – w tym sensie książka się „sprawdziła”. Na pytania zasadnicze odpowiedzi nie mamy. Nie umiemy nazwać tego, na co spojrzeliśmy.

Maria Walendowska

Ks. Józef Majka
*Metodologia
 nauk teologicznych*
 Wrocław 1981, ss. 421

Chociaż nurt teologicznej odnowy istniał już na długo przed Soborem Watykańskim II (Szkoła Dominikańska Saulchoir i Jezuicka Lyon-Fourvière), to dopiero wspomniany Sobór w Dekrecie o Formacji Kapłańskiej – *Optatam totius* wskazał na odnowę jako na potrzebę czasu, w którym Kościół wypełnia swoje posłannictwo.

Dziesięć lat później (1976) Kongregacja Wychowania Katolickiego wydała dokument zatytułowany „Teologiczna formacja przyszłych kapłanów”, który jest rozwinięciem i uszczegółowieniem treści soborowego dekretu o formacji kapłańskiej. Kongregacja w swym dekreście, po dokładnym opisanu ogólnej sytuacji duszpasterskiej Kościoła, po ukazaniu nowych i zróżnicowanych prądów intelektualnych świata współ-

czesnego, omawia poszczególne dyscypliny teologiczne, wskazując jednocześnie kierunki ich odnowy.

Dobrze się stało, że na gruncie polskiej teologii próbę jej odnowy i konkretnych wskazań metodologicznych, podjął ks. prof. Majka. Polskiemu czytelnikowi autor jest znany głównie z prac z zakresu socjologii religii i etyki społecznej (*Socjologia parafii*, Lublin 1971, *Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982).

Książka o metodologii w teologii składa się z trzech części. Pierwsza – o nauce i metodach naukowych – stanowi gruntowne wprowadzenie do samej teorii nauki. Na początku autor porusza odwieczny problem definicji nauki. Co decyduje, że dana wiedza może być wiedzą naukową? Czy decyduje o tym źródło, z którego pochodzi, czy też metoda jej zdobywania, czy wreszcie język, w którym zostaje wyrażona? Problem ten pojawił się w czasach Kartezjusza. Uważał on za naukowe tylko te twierdzenia, którym towarzyszyła *ratio certa et evidens*. Takie rozumienie nauki wykluczało z jej katalogu filozofię i dyscypliny humanistyczne, ograniczając się jednocześnie do nauk matematyczno-przyrodniczych.

Utożsamienie nauki z naukami matematyczno-przyrodniczymi sprawiło, że filozofia i humanistyka zaczęły bronić swego naukowego statusu, sięgając po metodę i myślenie przyuczynowe nauk przyrodniczych, *co pociągnęło za sobą* – jak mówi autor – *daleko idące konsekwencje i niejednokrotnie prowadziło nauki humanistyczne w ślepe uliczki, z których nawet dziś trudno wybrnąć* (s. 73). Dziś na ogół przyj-

muje się charakter naukowy filozofii i nauk humanistycznych. Decyduje o tym ich metoda i język.

Na szczególną uwagę zasługują końcowe rozdziały pierwszej części (V–VII). Stanowią one jakby „praxis” pracy naukowej. Autor wprowadza czytelnika w tajniki metod badawczych, ukazując możliwości ich zastosowania i posługiwania się nimi.

Druga część zatytułowana „Problem metod naukowych w teologii” zawiera – obok ukazania elementów, które pozwalają teologię nazwać nauką – omówienie poszczególnych dyscyplin teologicznych w duchu odnowy wskazanej przez Nauczycielski Urząd Kościoła.

Czy teologia jest nauką? Zanim autor odpowie na to pytanie, przypomina, jak rozumieli teologię Ojcowie Kościoła i mistrzowie Średniowiecza – Abelard, św. Tomasz, Scot, Ockham. Do wieku XIX teologowie właściwie nie zastanawiali się nad statusem naukowym wiedzy, którą uprawiali. Dopiero wspomniany wiek, stawiając pytanie o charakter nauk humanistycznych, zdawał się podważać również naukowość teologii.

Jako próbę odpowiedzi na pytanie dotyczące teologii, a pochodzące jeszcze z wieku XIX i powtarzane do dziś, prezentuje autor odpowiedź polskiego teologa, ks. Ignacego Różyckiego. Teologia, zdaniem tego uczonego, mieści się w pojęciu nauki, którą definiuje jako *uporządkowany zbiór zdań, odznaczający się Oczwistością wyników* (s. 163). Nadmierna dbałość o uporządkowanie i logiczne wynikanie zdań w teologii sprawiło, iż zatraciła ona, zdaniem ks. Majki, swój specyficzny charakter, który tra-

dycja wyrażała, nazywając teologię „scientia salutis”. Teologia powinna być nauką – twierdzi autor cytując encyklikę *Redemptor hominis* (nr 4) – zmierzającą do zrozumienia prawdy, którą Sam Bóg niejako dzieli się z człowiekiem (s. 168). Przedmiotem tak pojętej teologii nie będzie już Bóg sam w sobie, ale Jego orędzie zbawcze odczytywane w kontekście całego naukowego i kulturalnego dorobku ludzkiego pod kątem widzenia wyzwalającej i zbawczej mocy prawdy (s. 168). W takim rozumieniu teologia przestaje być akademickim rozważaniem prawd oderwanych od ludzkiej codzienności, a staje się nauką praktyczną, gdyż prawda przez nią rozważana dana jest ku wyzwoleniu człowieka.

Po tym ogólnym spojrzeniu na teologię przechodzi autor do omówienia poszczególnych jej dyscyplin, które różnicuje przedmiot i metoda. Omówienie to stanowi zarazem pewną propozycję odnowionej teologii w świetle dokumentów Kościoła. Cenne są krótkie zarysy historyczne niektórych dyscyplin, pozwalające poznać „świadomość teologiczną” Kościoła w historii, wskazujące zarazem na konieczność rozwijania i pogłębiania tej świadomości na miarę czasów, w których Kościół wypełnia swoją misję.

Jako przykład teologicznej odnowy weźmy teologię fundamentalną. W swym klasycznym wydaniu – zwana apologetyką – miała ona na celu uzasadnienie prawdziwości chrześcijańskiego Objawienia. Znajac historię apologetyki możemy powiedzieć, że jej sposób dowodzenia był zawsze uzależniony od kontekstu filozoficznego epoki. Posługiwanie się

dziś metodą dowodzenia z minionej epoki miałyby się z celem i czyniłyby z niej naukę ahistoryczną. Dlatego to współczesność ze swoją niewiarą i trudnościami domaga się takiej teologii fundamentalnej, która umiałaby ukazać, iż chrześcijaństwo przynosi sensowne rozwiązanie kompleksowej problematyki życia ludzkiego (s. 258). Punktem wyjścia dla odnowy tej dyscypliny teologicznej winien być, zdaniem autora, porządek egzystencjalny – „conditio humana”. Jedynie wtedy będzie można roztoczyć przed człowiekiem pełny obraz jego sytuacji życiowej i ukazać, że jej rozwiązaniem jest dzieło zbawienia dokonane przez Jezusa Chrystusa i realizowane w Kościele (s. 257).

Na początku teologia fundamentalna winna sięgnąć do filozofii człowieka, by ukazać jego otwarcie w wolności i miłości na transcendencję, której wyrazem jest religia. Następnym etapem wykładu winien być fakt Objawienia, w szczególności zaś Objawienie w Jezusie Chrystusie i Jego historyczna egzystencja. Dopiero wtedy należałoby mówić, zdaniem ks. Majki, o historii religii objawionej w kontekście innych religii, by ukazać ich wypełnienie w Chrystusie. Końcowym etapem wykładu byłoby ukazanie miejsca religii, chrześcijaństwa, zwłaszcza katolicyzmu w życiu psychicznym, osobistym i społecznym człowieka, jego obecność w tym życiu, jego znaczenie dla doskonalenia osobowego człowieka oraz dla jego życia społecznego (s. 255). Tak rozumiana teologia fundamentalna winna ukazać chrześcijaństwo jako potężny nurt duchowy obecny we wszystkich przejawach ludzkiego życia (s. 255).

Trzecia część książki nosi tytuł: „Teologia a nauki społeczne”. Tematycznie jest ona najbliższa profesji autora. Obok części teoretycznej, znajdują się w niej elementy praktyczne, zwłaszcza w rozdziale czwartym, sugerujące realną pomoc socjologii w refleksji teologicznej i pracy duszpasterskiej Kościoła.

Książka o metodologii jest nie tylko refleksją nad odnową teologii, ale też konkretną jej propozycją. Winna być wykorzystana w seminariach duchownych, bądź jako wprowadzenie do studium teologii, bądź w ramach pracy proseminaryjnej.

Szkoda, iż autor nie wskazał choćby w ogólnych zarysach, tych elementów typowo polskich, które mogłyby ubogacić polską teologię potrzebującą, jak każda inna, ciągłej odnowy.

Józef Kulisz SJ

Doświadczenia lat wojny 1939–1945

Fakty. Postawy. Refleksje

Społeczny Instytut Wydawniczy
ZNAK

Kraków 1982, ss. 572

Wybór, redakcja i słowo wstępne
W. Bartoszewski

Od starożytnych mędrców aż po współczesność doświadczeniu przydaje się różne znaczenia. U Arystotelesa jest ono punktem wyjścia dla wiedzy, według Locke'a nabywamy je na dwóch drogach: doświadczając rzeczy zewnętrznych i samego siebie.

Jeszcze inaczej pojmują je Roger Bacon czy J. Stuart Mill. Doświadczeniu wypada się też przyjrzeć poprzez pryzmat ludzkiego cierpienia – stanowi ono wówczas swoistego rodzaju *katharsis*, a jeżeli można je osadzić w konkretnym wymiarze społecznym – tworzy etos narodowy. Skoro dałoby się je potraktować również jako istotny składnik poznania, doświadczać, zbliżalibyśmy się zawsze do prawdy.

W tych właśnie aspektach, których wspólny mianownik przejawia się w dążeniu do obnażenia rzeczywistości bez względu na konwenans polityczny, należy rozpatrywać książkę „Doświadczenia lat wojny 1939–1945”. Zawiera ona zestaw artykułów, drukowanych na łamach „Tygodnika Powszechnego” w okresie 1945–1980, tematycznie związanych z ostatnią wojną i okupacją, a pisanych przez plejadę najznakomitszych autorów. Przy wgłębianiu się w poszczególne teksty dokonujemy zgoła niebywałego odkrycia. Szpalty sprzed wielu lat i dziś także przemawiają do nas swoją rzetelnością, pięknym stylem i erudycją. Wśród historycznych zakrętów i zawłości społeczno-ekonomicznej egzystencji, w zawierusze poglądów postaw, wartości „Tygodnik Powszechny” pozostał niezmienny, jasny, lakonicznie prawdziwy.

Niepodobna w kilkunastu zdaniach określić, o czym jest ta książka. Składa się ona z pięciu obszernych działów: „Walka i opór”, „Martyrium”, „Ten jest z Ojczyzny mojej”, „Przyjdzie rozkaz, że już ...” i „Sens tej wojny”. Ale podział ma charakter wyraźnie umowny.

Część pierwsza, zgodnie z intencją edytora, została poświęcona rozmaitym formom oporu zbrojnego i takim działaniom zbiorowym, które mogłyby mieć znaczenie dla formowania cech pozytywnych: odwagi, wytrwałości, punktualności, dyscypliny i innych, bez których skutecznie walczyć nie sposób, ale też i trudno marzyć o budowaniu pozytywnych wartości w przyszłości. Za „Tradycją AK” P. Jasienicy, umiejscowioną w tej partii książki, przytoczmy znamienne słowa byłego holenderskiego ministra informacji: *Mam wrażenie, że główny problem naszej epoki polega na znalezieniu syntezy pomiędzy dwiema wielkimi siłami historii: Rewolucji i Tradycji* (s. 195). Dziwne, ale ta sentencja, wypowiedziana z górą trzydzieści lat temu w niczym nie straciła swej aktualności. Co dalej nas czeka przy lekturze? Druga część, opisując warunki ekstremalnego zagrożenia bytu, prezentuje na tym tle postawy ludzkie wobec zła i okrucieństwa hitlerowskiego świata a – poruszając kwestię wyboru między godnością a nędzą człowieczą – heroizm ducha przeciwstawia upadkowi ciała i śmierci. «Ten jest z Ojczyzny mojej ...». Tytuł pochodzi ze znanego wiersza A. Słonimskiego, a zgrupowane tam teksty odwołują się do jednej z najbardziej tragicznych kart czasów okupacji, gehenny i zagładę współobywateli Żydów. Nieśnienie pomocy – zarówno tej indywidualnej, jak i realizowanej przez konkretne siły polityczne ofiarom prześladowań – wystawia chlubne świadectwo społeczeństwu, polskiej podziemnej państwowości, czynnikom kościelnym. Szczególne zasługi na tym polu położyła, założona jesie-

nią 1942 r., konspiracyjna Rada Pomocy Żydom, o czym bliżej informują W. Bartoszewski i T. Prekero-wa. Część czwarta omawia zagadnienia związane z Powstaniem Warszawskim, a uwagę przyciągają różne punkty widzenia i oceny. Charakterystycznie brzmią polemiki w tej materii. Zwolennicy wskazują na *olbrzymi zysk natury moralnej, na wartości wychowawcze, na przyszłe pokolenia...* (s. 476); przeciwnicy wskazują na *ofiary w ludziach, w wartościach kulturalnych, na zburzenie miasta (...)* Wskazują również na *pośrednie straty moralne, które ponieśliśmy, tracąc naj-lepszych, najofiarniejszych ludzi – zwłaszcza z młodzieży* (s. 476). Czy i my nie jesteśmy wolni od podobnych, krańcowych odczuć?

Nad ostatnimi fragmentami książki zawisło pytanie chyba zasadnicze dla całości prezentowanych materiałów, szkiców, wspomnień: Jakie etyczne wskazania wypływają z tej wojny? Każda śmierć powinna mieć swój sens, bo inaczej każde życie stawałoby się nieskładną igraszką przypominającą miotanie się między groźnymi żywiołami a klęskami elementarnymi, z ciągle odzywającym się głosem z otchłani myśli. Czy aby warto? Dlaczego tak, a nie inaczej? Jeżeli można w ogóle mówić o sensie etycznym jakiegokolwiek wojny – to ta ostatnia mogłaby go nabrać tylko w kontekście walki z filozofią totalizmu, wspólna bowiem była genealogia państwa gwałtu. Przejmując heglowską formułę państwa – *Boga, który staje się w czasie i przestrzeni Mussolini* powiedział: *Państwo jest absolutem, wobec którego jednostki i ich ugrupowania są tylko relatywne* (s. 516–517);

Hitler poszedł już znacznie dalej: *Ty jesteś niczym, naród – wszystkim* (s. 517). Stąd i reperkusje i niełatwe do rozwikłania zagadki psychologii zbiorowego mordu. (...) *Człowiek jest częścią gatunku ludzkiego – przypomina ks. J. Piwowarczyk – i dlatego należy do państwa, ale jest i całością i dlatego zachowuje wolną od ingerencji państwa dziedzinę życia, bo tego wymaga moralne prawo natury, podstawa zbiorowego życia ludzkiego* (518–519).

„Doświadczenia lat wojny 1939–1945” dają szansę rozwiązania wielu wątpliwości. Stawiają przed czytelnikiem nowe znaki zapytania, lecz na pewno mogą być przydatnym *vadamecum* dla wszystkich stroskanych i poszukujących.

Krzysztof Jasiewicz

Z najnowszej historii Kościoła gdańskiego

Maciej Pleniewicz *Kościół katolicki w Wolnym Mieście Gdańsku 1933–1939*

Bydgoszcz 1980, ss. 200

Historiografia polska uboga jest w monograficzne opracowania najnowszych dziejów jednostek administracyjnych Kościoła katolickiego na ziemiach polskich. Tym samym każdą próbę przeanalizowania tego zagadnienia przyjmuje się z nadzieją zniwelowania istniejących braków. I tak

było z pozycją Macieja Pleniewicza. W swej dysertacji doktorskiej starał się zaprezentować dzieje Kościoła katolickiego w Wolnym Mieście Gdańsku w okresie sprawowania w nim władzy przez narodowych socjalistów, a więc w latach 1933–1939.

Zamierzano nie tylko ukazać najnowszą historię i polityczne uwarunkowania funkcjonowania Kościoła gdańskiego na tle dziejów sztucznego tworu administracyjnego, jakim było Wolne Miasto Gdańsk, utworzone w 1920 r. na mocy traktatu wersalskiego. Chodziło o coś więcej. Usiłowano udowodnić tezę o poważnych zbieżnościach polityki kościelnej rządu III Rzeszy Niemieckiej i senatu Wolnego Miasta. Niewątpliwie na takie ujęcie tematu wpłynęła kwerenda źródłowa. Dość dokładne przestudiowanie materiałów archiwalnych – przechowywanych w Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Gdańsku, Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Archiwum Głównej Komisji Badania Zbrodni Hitlerowskich w Warszawie oraz Deutsches Zentralarchiv w Poczdamie – spowodowało, iż Autor skupił się wyłącznie na wzajemnych stosunkach hitlerowskiego senatu Gdańska i Kościoła katolickiego, polityce Watykanu wobec Wolnego Miasta, prezentacji działalności politycznej dwóch biskupów gdańskich E.A.O'Rourke i K.M. Spletta.

Na pewno te zagadnienia, jak również problemy związane z próbą zawarcia konkordatu gdańskiego (petycja kleru gdańskiego przedłożona na forum Ligi Narodów) czy wreszcie polityczne tło ustąpienia biskupa

O'Rourke i kwestia powołania jego następcy są godne uwagi i czyta się je z dużym zainteresowaniem, lecz nie one powinny stanowić ośnowę monografii Kościoła gdańskiego (a to niestety sugeruje tytuł pozycji).

Niedotarcie przez Autora do materiałów zawartych w kościelnych archiwach diecezji gdańskiej i chełmińskiej, niewykorzystanie watykańskiej edycji „Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale”, a także prac opublikowanych przez Zofię Waszkiewicz i Jana Szilinga, stało się przyczyną dużych rozbieżności pomiędzy tytułem pracy a jej treścią. Zagadnienia organizacji kościelnej ograniczono zaledwie do genezy biskupstwa, do zamieszczenia krótkich życiorysów dwóch ordynariuszy gdańskich oraz danych statystycznych o składzie urzędu konsultorskiego, kurii diecezjalnej i podziale administracyjnym. Informacje te oparte na schematyzmach gdańskich absolutnie nie wyczerpują problematyki prawno-ustrojowej, a tym bardziej życia wewnętrznego Kościoła gdańskiego i jego działalności duszpasterskiej, które przecież stanowią podstawę każdej poprawnej monografii Kościoła lokalnego.

W monografii M. Plenkiwicza zabrakło przede wszystkim wiadomości na temat funkcjonowania centralnych urzędów diecezjalnych (kurii biskupiej, konsystorza, roli dziekanów i proboszczów, kształcenia duchowieństwa), zagadnień związanych z duszpasterstwem liturgicznym i sakramentalnym, nie wspomniano nic o sytuacji majątkowej duchowieństwa i majątku kościelnym. Nadto zupełnym milczeniem pominięto inicjatywę episkopatu polskiego w dzie-

le powołania do życia diecezji gdańskiej oraz ciągłego zainteresowania sytuacją katolicyzmu gdańskiego przez Kościół polski. Z tych też powodów zamiast monografii otrzymaliśmy pozycję ukazującą jedynie „polityczne aspekty istnienia i funkcjonowania Kościoła katolickiego w Wolnym Mieście Gdańsku” – a to przecież nie wyczerpuje szerokiego wachlarza zagadnień związanych z Kościołem katolickim na tym terenie.

Ponadto przedstawienie relacji pomiędzy ordynariatem, Stolicą Apostolską a senatem i Volkstagem Wolnego Miasta spowodowało – z konieczności – analizę niektórych zagadnień dotyczących polityki kościelnej narodowych socjalistów tak w III Rzeszy Niemieckiej, jak i w Wolnym Mieście Gdańsku. M. Plenkiwicz dużo miejsca poświęcił przede wszystkim partii Centrum, jednakże nie zawsze jego tezy są słuszne i poparte dokładną znajomością przedmiotu. Chodzi tu zwłaszcza o obarczenie przywódców niemieckiej partii katolickiej winą za wygranę przez NSDAP wyborów w 1933 r., jak również „bezcerebralne popieranie” przez Centrum ruchu narodowosocjalistycznego. Oceniając odpowiedzialność katolików za przechwycenie władzy przez hitlerowców nie zwrócono uwagi na ideowe motywy przeciętnego wyborcy legitymującego się przynależnością do Kościoła katolickiego. Zaś dokumenty opublikowane przez zachodnioniemieckiego historyka („Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945”, t. 1, Mainz 1968) ujawniają liczne memoriały i raporty, których treść rzuca

nowe światło na bezsilność, jak również niechęć przywódców Centrum do NSDAP. Stąd też przesadzone są stwierdzenia M. Plenkiewicza zarzucające lojalistyczną postawę Centrum wobec narodowosocjalistycznego senatu Gdańska, przejawskrawione są zarzuty pod adresem czynników kościelnych z powodu braku jednoznacznego i zdecydowanego potępienia ideologii nazistowskiej. Nieporozumieniem jest wreszcie interpretowanie encykliki papieża Piusa XI „Mit brennender Sorge” z 14 marca 1937 roku, jako li tylko ubolewania z powodu niepodjęcia rozmów Rzeszy z Watykanem.

Należy zauważyć, że Autor dość dziwnie zawęził pewne aspekty prezentowanego zagadnienia. Otóż uwagę swą skupił przede wszystkim na katolikach narodowości polskiej. Reszta wiernych jest tylko tłem walki polskiej ludności katolickiej o polityczne i wyznaniowe równouprawnienie. Takie podejście do tematu byłoby uzasadnione, gdyby prezentowano jedynie problemy katolików polskich w Kościele gdańskim. A przecież walka wszystkich katolików o prawa kościelne, stopniowo ograniczane przez hitlerowców, walka o nieskrępowaną działalność stowarzyszeń katolickich czy wreszcie o utrzymanie dotychczasowej pozycji w szkolnictwie – to były istotne elementy poczynań Kościoła katolickiego w III Rzeszy Niemieckiej, jak i w Gdańsku w latach dyktatury hitlerowskiej. Tego niestety brakuje w pozycji pióra M. Plenkiewicza.

Wszystko to wpływa na charakter samej dysertacji doktorskiej – jest ona więcej zbiorem pewnych szkiców

o Kościele gdańskim, które wiąże antykościelna polityka narodowych socjalistów, aniżeli ciągle oczekiwana monografią diecezji gdańskiej w okresie poprzedzającym wybuch II wojny światowej.

Marek Budziarek

Całym życiem pełnić służbę Bogu i Polsce...

Stanisław Broniewski
(„Stefan Orsza“)

***Całym życiem...**
Szare Szeregi w relacji
naczelnika*

Warszawa 1983, PWN, ss. 368

Trudno jednoznacznie określić, jaki procent Polaków pod okupacją hitlerowską włączył się do walki podziemnej – może 5, 7 najwyżej 10 procent. Są to liczby i tak bardzo wysokie, świadczące o olbrzymiej aktywności społeczeństwa. Ci, którzy kierowali walką konspiracyjną, tworzyli bardzo wąskie grono i ich świadectwo o tamtych czasach należy traktować ze szczególną uwagą. Stanisław Broniewski był naczelnikiem Szarych Szeregów od maja 1943. Po aresztowaniu Floriana Marciniaka, bliskiego przyjaciela, z którym połączyły go więzy rodzinne poprzez małżeństwo siostry, Zofii Broniewskiej, podjął się kierowania harcerską organizacją męską. Funkcję naczelnika pełnił aż do końca Powstania Warszawskiego. Idąc do niewoli przekazał kierownictwo Leonowi Marszałkowi,

który w dniu 17 stycznia 1945 r. rozwiązał tajne harcerstwo, Szare Szeregi. Relacja Stanisława Broniewskiego obejmuje historię Szarych Szeregów od chwili ukonstytuowania się władz harcerskich w konspiracji w dniu 27 września 1939 do 3 października 1944.

Szare Szeregi były najliczniejszą organizacją młodzieżową w czasie okupacji (ok. 10 tys.) i na pewno najambitniejszą, o czym najlepiej świadczy dynamizm ich działań opisanych w opracowaniu. Ich historia musi zainteresować nie tylko następne pokolenia harcerzy i harcerek, którym książka jest dedykowana. Jest to lektura dla wszystkich interesujących się dziejami najnowszych i szukających odpowiedzi na nurtujące pytania dotyczące współczesności.

Stałe zagrożenie śmiercią a z drugiej strony walka o zachowanie najwyższych wartości ... Między tymi dwoma biegunami przebiegała codzienność ludzi podziemia. Przetworzyć temperaturę tamtych napięć, ich patos na język wspomnień, nie jest sprawą łatwą. Stanisława Broniewskiego namówił do napisania relacji Jerzy Zawieyski w latach pięćdziesiątych. Przystąpił on do pisania z pasją człowieka, który musiał się przyglądać bezsilnie, jak zniekształca się i zakłamuje dzieje bohaterstwa i poświęcenia *jego chłopców*. Tak nazywa w książce wszystkich harcerzy z Szarych Szeregów. Nie zdecydował się na pisanie relacji w pierwszej osobie liczby pojedynczej. W książce czytamy więc o *chłopcach* i o *naszych chłopcach*, co do klimatu surowości wspomnień – pisanych w formie sprawozdania – wnosi element ciepła i intymności.

Unikanie pisania w pierwszej osobie być może było podyktowane harcerską postawą. Bezimiennosc służby w konspiracji miała do końca zrealizować się w zdawanym przed potomkami sprawozdaniu. Szara okładka, skromne płótno oprawy, napisy-symbole służb harcerskich jako element ozdobny, a wreszcie sam tytuł – mają zwrócić uwagę na szarość, szaroszeregowość stylu działań harcerskiej organizacji. Przy tak rygorystycznym założeniu, aby samemu pozostać w cieniu (nie ma nawet zdjęcia autora w książce), indywidualność Stanisława Broniewskiego – „Orszy” niewątpliwie wycisnęła piętno na całym opracowaniu. Jak zaznaczył we wstępie prof. A. Gieysztor: *Niepoślednim walorem tego świadectwa jest wreszcie indywidualność jego twórcy, ukształtowana przez wieloletnią służbę harcerską, ale też o wybitnych cechach osobowych, które ułożyły stosunek między stylem pisania i człowiekiem piszącym.*

Najciekawsza zresztą jest narracja w partiach książki dotyczących działań, w których Orsza bezpośrednio brał udział. Tam, gdzie poza rzeczowym opisem i wyjaśnieniem znaczenia kryptonimów (tak wielu, że aż trudno się w tych wszystkich nazwach konspiracyjnych połapać), jest ocena wydarzeń i ludzi, relacja nabiera wyrazu i klimatu. Miłośnicy lektur historycznych, pamiętników szukają chętnie tego, co określamy jako „kulisy wydarzeń”. Jest to naturalny odruch ciekawości pozwalający na snucie własnych domniemań, ale też właśnie „kulisy” odsłaniają przed czytelnikami głębsze motywy działań.

Odsłonięcie przez autora „kulisy harcerskich” spowodowało, że – po

ukazaniu się książki – niektóre środowiska poczuły się dotknięte. Uczestników tamtych wydarzeń żyje wśród nas coraz mniej, tym bardziej pieczołowicie szukają informacji publikowanych na ich temat i trudno się dziwić, że odbiera się je nieraz bardzo emocjonalnie i bardzo osobiście. Ale jaki sens miałyby pisanie wspomnień, gdyby autor nie miał prawa do wyrażenia własnych poglądów? Byłyby one tak bezosobowe, że przestałyby mieć walor autentyzmu poszukiwanego dzisiaj.

Dobrze się stało, że Broniewski napisał, z jakim trudem przebiegały rozmowy na temat scalenia z Szarymi Szeregami Hufców Polskich, organizacji harcerskiej związanej ze Stronictwem Narodowym; że podał, jakie pretensje miała organizacja żeńska do młodych instruktorów i co z kolei im się nie podobało u starszych kolegów z „Wigier” czy też z innych środowisk harcerskich. I w końcu, jakie kłopoty miały Szare Szeregi z „opiekunami” z pionu wojskowego i jak nieufnie odnoszono się do nich w Londynie.

Wątpliwości budzą sformułowania na stronie 321. Jeżeli wspomina się o instruktorach, którzy załamali się psychicznie, to albo należałoby ich wymienić z nazwiska, albo też nie poruszać tego tematu. W przeciwnym razie jest to pole do niepotrzebnych domysłów i plotek mogących godzić w czyjeś dobre imię.

Dzięki szczegółowemu omówieniu historii scalenia wszystkich grup harcerskich, budzą się w czytelniku refleksje. Czy warto było podejmować aż tyle starań – w warunkach tak niebezpiecznych jak okupacja, nie mając gwarancji pełnego, wzajemnego zro-

zumienia się – aby doprowadzić do „zjednoczenia” wszystkich grup harcerskich? Już wtedy byli w samej Głównej Kwaterze przeciwnicy tej koncepcji, przede wszystkim Ryszard Zarzycki, który jednak musiał ustąpić miejsca harcmistrzowi kapitanowi Eugeniuszowi Konopackiemu z „Wigier” (s. 259 i 274). Po czterdziestu latach trudno tę zamianę inaczej ocenić niż jako rezygnację ze stylu szeregowego na rzecz rutyny organizacyjnej, która narzucała *naczelnej organizacji młodzieżowej podziemia* (określenie z czasów okupacji K. Lipińskiego z „Płomieni”) konieczność reprezentowania wszystkich. Czyż nie było to pewne skrzywienie typu „fasadowości”?

Podobne zastrzeżenia mogą się budzić przy ocenach całego, niezwykle prężnego ruchu najmłodszego harcerstwa – Zawiszaków. Chociaż dopiero w roku 1942 powołano w Szarych Szeregach organizację konspiracyjną dla „nastolatków”, jej wspaniały rozwój potwierdził olbrzymią żywotność, przydatność skautingu w warunkach polskich. Wydaje się, że naczelnik Orsza – pomimo ogólnej, pozytywnej oceny wystawionej Zawiszakom – trochę tych swych najmłodszych harcerzy nie docenił. Tak samo zresztą można by się spierać o rolę Aleksandra Kamińskiego – „Kamyska”. Czy ta wybitna postać ruchu harcerskiego została pokazana we właściwych proporcjach? Wkład Kamińskiego w tworzenie programów dla Zawiszy i wszystkich członków harcerstwa jest niewątpliwy.

Na pewno trudno było autorowi, gdy pisał relacje wkrótce po wojnie, zobaczyć wszystko we właściwej pers-

pektywie. Nie miał wtedy potrzebnych dokumentów, pewne partie książki pisał „z pamięci”, stąd drobne przeoczenia. Nie zapominajmy, że maszynopis przeleżał dwadzieścia lat oczekując na wydawcę. W próbie wyliczenia wszystkiego, co składało się na Szare Szeregi, mógł autor przeoczyć pewne sprawy albo nie docenić ich. Dziś jawią się nam one w nowym kształcie.

Młodzież wystąpiła do walki z bronią w rękę – w akcjach, w partyzantce a przede wszystkim w Powstaniu Warszawskim – bez względu na wiek. Młodociągnięci znaleźli się nie tylko w batalionach harcerskich Szarych Szeregów i Hufców Polskich, ale i w innych oddziałach. Trzeba to określić jako tragizm losów polskich, tragizm tamtego pokolenia. Pomimo całego wysiłku instruktorów harcerskich, którego ukoronowaniem było powołanie Zawiszy, nie udało się zahamować tego zjawiska. Chwała tym niemniej harcerskiej organizacji, że tam, gdzie tylko można, starała się osłaniać najmłodszych i otaczać ich opieką.

„Akcja M” (*organizacja bez organizacji*), walka o postawy społeczno-obywatelskie instruktorów harcerskich, podjęcie odpowiedzialności za całą młodzież – to wszystko czeka jeszcze na sięgnięcie do bogatszych źródeł i pełniejsze opracowanie. Orsza ma tu szczególnie dużo do powiedzenia. Nie tylko dlatego, że do chwili objęcia funkcji naczelnika odpowiadał za ten odcinek. Jest również autorem najciekawszych artykułów zamieszczonych w piśmie dla instruktorów, w którym znalazło się sformułowanie *organizacja bez organizacji*

(w książce przypisał to powiedzenie Janowi Wuttke – s. 227). Orsza był również inicjatorem wydania w formie popularnej „Katechizmu M” – dekalogu przykazań dla młodzieży polskiej w czasie okupacji. „Katechizm M” nie uzyskał takiego rezonansu, jakiego się po nim spodziewano. I na ten temat warto by podyskutować.

Już sam przegląd problematyki świadczy, jak bogatym zjawiskiem były Szare Szeregi, a przecież książka dostarcza jeszcze wiele materiału, którego nie sposób uwzględnić w recenzji. Dobrze się stało, że w relacji Naczelnika Szarych Szeregów, Orszy, otrzymaliśmy tak bogatą dokumentację.

Żywotna jest ciągle tradycja Szarych Szeregów i młodzież chętnie czerpie z jej skarbcza. Nie można jednak zapominać, jak wysoką cenę zapłaciło pokolenie wojenne za udział w walce z okupantem. Dlatego warto przypomnieć następną publikację, która będzie kontynuowała ten temat, a mianowicie „Harcerze 1939–1945”.

Maria Wiśniewska

„Trzeba przypieczętować krew...”

Wywiad z prof. Longinem Paluszkiwiczem o *Liście strat Związku Harcerstwa Polskiego*.

Maria Wiśniewska. „Trzeba przypieczętować krew...” – to tytuł wiersza z okresu I wojny światowej, Stanisława Długosza, jednego z poetów legionowych. Wiersz ten został przed-

rukowany w prasie Szarych Szeregów, w *Piśmie Młodych* 1943. Jest to znamienne nie tylko jako nawiązanie do tradycji, ale i jako potwierdzenie, że zdawano sobie sprawę, jaka jest cena walki ... Przystępuje Pan do ważnego podsumowania – zestawienia listy strat harcerstwa w czasie II wojny światowej.

Longin Paluszkiwicz. Chciałbym przede wszystkim zaznaczyć, że jestem ostatnim ogniwem przygotowującym *Listę strat* w formie nadającej się do publikacji. Organizatorem całej akcji zbierania materiałów i redaktorem opracowania *Harcerze 1939–1945*, które wydaje PWN, jest Jerzy Jabrzemski, w czasie okupacji członek Głównej Kwatery Szarych Szeregów.

M.W. Pan również był związany z Szarymi Szeregami. Czy fakt, że nie jest Pan historykiem a psychologiem, nie utrudnia weryfikacji danych, które ostatecznie Pan formuluje?

L.P. Byłem w Szarych Szeregach łącznikiem komendanta Chorągwi Warszawskiej, „Stefana Orszy”, a później komendantem jednego z hufców Zawiszy (Warszawa-Mokotów). Jeszcze przed podjęciem tak trudnego zadania, jak zestawienie listy strat, starałem się czytać wszystkie publikacje dotyczące wojny, po prostu jako zainteresowany tym tematem czytelnik. Bardzo mi to pomogło przy weryfikacji materiału. Jako naukowiec muszę mieć wątpliwości. Tam, gdzie nie umiem rozwikłać, stawiam znaki zapytania. Jest to metoda przyjęta i zaakceptowana w wielu tego typu publikacjach.

M.W. Szare Szeregi miały ambicję objąć swymi działaniami wszystkie odłamy harcerskiego ruchu. Nie wszystkie odniosły sukces. Wspólna lista strat – to jeszcze jedna próba podsumowania udziału w walce wszystkich harcerzy. Zrobiła to już organizacja żeńska. Drugie wydanie opracowania *Harcerki 1939–1945* wkrótce wyjdzie w tym samym wydawnictwie. Jakie kryteria przynależności do organizacji zastosowali harcerze?

L.P. Lista strat zawiera nazwiska i dane dotyczące harcerzy należących do Związku Harcerstwa Polskiego przed wybuchem wojny oraz należących do Szarych Szeregów i innych podziemnych organizacji harcerskich działających w czasie wojny, którzy polegli, zostali zamordowani lub zmarli w innych okolicznościach w okresie od 1 września 1939 do dnia zakończenia wojny. Spośród harcerzy, którzy należeli do ZHP przed wojną – i tylko z tej racji mieli być uwzględnieni – zamierzaliśmy umieścić tylko tych, którzy formalnie należeli do Związku w dniu wybuchu wojny. W praktyce konsekwentne zastosowanie tej zasady okazało się bardzo trudne. Często nie dysponowaliśmy danymi, kiedy konkretnie osoba utraciła kontakt z Związkiem. Zresztą tracenie kontaktu z ruchem harcerskim jest zazwyczaj procesem długotrwałym i często sami harcerze, których to dotyczy, nie potrafili sprzeczyć tego zjawiska. W tej sytuacji postanowiliśmy nie stosować żadnych pomocniczych kryteriów, np. wieku, bo byłoby to z pewnością bardzo zawodne i postanowiliśmy uwzględ-

nić prawie wszystkie przypadki przesłane nam przez środowiska zbierające dane o harcerzach.

M.W. To znaczy, że informacje nadeszły przede wszystkim od środowisk harcerskich a nie od rodzin?

L.P. Myślę, że dobrze to świadczy o istniejących jeszcze więzach harcerskich i jest dowodem, jak silne mechanizmy grupotwórcze wyzwała ten ruch. Do rodzin zgłaszali się na ogół najbliżsi przyjaciele poległych. Do naszego zespołu dostarczono całość zebranego materiału z poszczególnych chorągwi, jednostek organizacyjnych ZHP.

M.W. Ile nazwisk spodziewa się Pan w zestawieniu, jaka będzie objętość jednego hasła?

L.P. Przewidujemy ok. 4000 nazwisk. Wydawnictwo przeznaczyło po 3 wiersze na osobę. Na jednej stronie będzie więc mieściło się ok. 10 nazwisk, w sumie to wyniesie ok. 20 arkuszy wydawniczych – 220 stron. Muszę więc iść na maksymalne skróty. O wybitnych działaczach harcerskich nie będę mógł podać więcej informacji niż w 6 wierszach. Przy selekcji przeżywam często konflikt rozumu i serca. Chciałbym za wszelką cenę przekazać niepowtarzalność każdej harcerskiej śmierci, opis bohaterstwa. Na przykład odruch chłopca, który zginął w Gdyni podczas próby ratowania wyrzuconych książek polskich czy też heroiczny gest harcerza, który zgłosił się na gestapo w intencji ratowania ojca i siostry aresztowanych zamiast niego. Rozum nakazuje trzymać się limitu, nie egzaltować się jednym, oddać sprawiedliwość wszystkim.

M.W. Dawniej bezpośrednio po bitwie dowódca zdawał raport. Stwierdzenia tego chcę użyć trochę alegorycznie. W czasie II wojny światowej, szczególnie pod okupacją, było to niemożliwe. Każda niezaszyfrowana ewidencja była niebezpieczna, groziła dekonspiracją, narażała rodziny na represje. Najwymowniejszym przykładem jest Powstanie Warszawskie. Żołnierze ginęli często anonimowo, pod pseudonimami. A po wojnie ... były kłopoty z ekshumacjami. Listy strat, które z trudem odtwarzano w pierwszych dwóch-trzech latach powojennych, zostały w późniejszym okresie rozproszone, zniszczone.

L.P. Tak, są to fakty, o których trudno zapomnieć, dlatego tylu jest poległych nie posiadających pełnych danych osobowych. Tym bardziej godne są szacunku środowiska, które odtworzyły historię bohaterstwa poległych przyjaciół. Ciągłe jednak nie wszyscy poczuwają się do tego obowiązku. Trzeba stwierdzić, że najlepiej opracowaną dokumentację dostarczyły środowiska z chorągwi zachodnich.

M.W. Co Pana najbardziej uderza w całym zestawieniu?

L.P. Za wcześnie na podsumowanie, wszak jeden wniosek nasuwa mi się nieodparcie. Spośród czterech tysięcy osób, których nazwiska znalazły się na *Liście strat*, zdecydowana większość zginęła na skutek świadomego działania – decyzji przystąpienia do walki. Zdaję sobie sprawę, że *Lista strat*, przy swojej koniecznej lakoniczności, nie będzie w stanie oddać bogactwa problematyki, której sygnałem są materiały do nas przysłane.

M.W. A co dalej się stanie z tą pokazną dokumentacją, którą środowiska przysłały?

L.P. Będzie zdeponowana w Archiwum Państwowym miasta Warszawy. Ja sam zresztą nie wyobrażam sobie, że poprzestanę na opracowaniu *Listy strat*. Tak jak w czasie okupacji, znów czuję się odpowiedzialny, tym razem za historię organizacji, która przecież mnie ukształtowała. Jako psycholog wyczuwam, że w naszej wiedzy o okupacji jest jeszcze wiele nieodkrytych kart. Nie chodzi mi tutaj o faktografię, ale o próbę postawienia nowych pytań badawczych. Na przykład, na czym polegał fenomen niezwykle aktywności niektórych środowisk, co na to wpływało, jakie cechy charakterologiczne odgrywały tutaj rolę. A nawiązując do pierwszej wojny światowej, którą przypomina Pani w tytule. Wtedy na 20 poległych żołnierzy przypadała 1 osoba cywilna. W II wojnie światowej stosunek ten wyrównał się 1:1. A czy o naszych harcerzach nie można powiedzieć, że było to cywilne wojsko? Granice zacierają się ... Uprzytomniłem sobie, że są to tematy niezwykle ważne, chciałbym znaleźć czas, by podjąć się tego typu badań.

M.W. Życzę Panu wytrwania w tym zamiarze.

czasopisma

Prasa o gospodarce (7)

Woda. Dzisiaj coraz częściej zużywana. Jutro – być może – czeka nas batalia o dostęp do jej źródeł. Tymczasem śledząc wypowiedzi specjalistów dojść można do wniosku, jakoby znaleziono już u nas „cudowny” sposób na utrzymanie produkcji i rozwój gospodarczy z pominięciem problemu najważniejszego, tj. zapewnienia sobie stałych dostaw wody konsumpcyjnej i przemysłowej.

Ostatni kompleksowy plan zagospodarowania pokażnej części krajowych zasobów wodnych – słynny „Program Wisła” – upadł wraz z ekipą gierkowską nie dlatego, że był niepotrzebny, lecz że jego realizacja nie była możliwa z przyczyn finansowych. Obliczany był bowiem z uwzględnieniem kolejnych zastrzyków kredytowych.

Jak wygląda sytuacja dzisiaj?

Pisze Iwona Kuc w „Problemach” nr 2/83: *Warszawa jest wśród stolic europejskich jedynym miastem pozbawionym oczyszczalni ścieków (...)* Już na początku lat siedemdziesiątych warszawski „Sanepid” zadecydował o zlikwidowaniu kąpielisk nad Wisłą, ponieważ kąpiący się byli narażeni na choroby skóry. Wraz ze wzrastającym zanieczyszczeniem wody w rzece pogarsza się jakość wody pitnej. Konieczna jest więc budowa oczyszczalni miejskich i zakładowych. Na terenie województwa warszawskiego jest to szczególnie pilne w rejonie Otwocka

... Nawiasem mówiąc Otwock był kiedyś kurortem warszawskim ...

Z załączonego do tekstu wykazu wynika, że na terenie cieków wodnych Warszawy pierwszą klasę posiadają tylko wody Narwi do Dębego oraz Bugu przy ujściu do Narwi. Autorka kończy swą informację: *Zastosowanie dokładnych metod wykrywania ścieków w połączeniu z wydajnymi oczyszczalniami znacznie poprawiłoby stan czystości wód, co nie byłoby obojętne dla środowiska przyrodniczego, ani w konsekwencji dla zdrowia naszego własnego i przyszłego pokolenia.*

Przyznam się, iż śledząc na łamach prasy tę problematykę niezmiennie rzadko spotykałem typ myślenia podobny, wybiegający dalej niż najbliższa pięćdziesiątka.

Pod tym względem „Problemy” wyróżniają się jeszcze jednym materiałem. W artykule Leszka Sobczaka pt. „Morskie laboratoria brzegowe” znalazł się opis jedyne go w Europie – i jednego z niewielu w świecie – laboratorium utworzonego w 1970 r. w Lubiatowie na Pomorzu Zachodnim. Z wielu na ten temat wiadomości, dla potrzeb niniejszego przeglądu wybieram jedną: ... woda morską pompowana przez fale do zbiorników brzegowych może być odsalana i wykorzystywana do celów przemysłowych, a nawet nawadniających. Jednym słowem badania te mogą mieć wielkie znaczenie gospodarcze i przynieść korzyści, trudne na razie do oszacowania. Warto przypomnieć na przykład, że według istniejących prognoz i szacunków po 1990 r. grozi Polsce totalny deficyt wody – zwłaszcza nadającej się do celów komunalnych ...

Pozostaje postawić jedno tylko pytanie: czy w ramach walki z kryzy-

sem gospodarczym w kraju wszyscy, którzy powinni, zdają sobie sprawę z podobnych zależności? A w konsekwencji: czy mechanizmy reformy o której tyle się mówi, stwarzają w dziedzinie gospodarki wodnej możliwości działań programowych, badawczych, a następnie wdrożeniowych na terenie zakładów przemysłowych i terenów komunalnych?

Myślę, że przed znalezieniem odpowiedzi na powyższe pytania warto niektóre osoby kompetentne zainteresować artykułem z numeru 2/83 miesięcznika „Zdrowie”, podpisanym J.G., a omawiającym znaczny regres w gospodarce wodnej i melioracyjnej, do jakiego doszło w latach 1977–1982: *Niszczą i dekapitalizują się budowle i urządzenia wodne i melioracyjne, dziczej koryta rzeczne, trwa nieprzerwany proces zanieczszczenia stref czystej wody, postępuje stała dewastacja sporych zasobów wodnych w kraju. Pod względem zasobów wodnych przypadających na jednego mieszkańca Polska lokuje się na jednym z ostatnich miejsc wśród krajów europejskich. Pomimo tej niekorzystnej sytuacji wynikającej z warunków geograficznych i klimatycznych od lat zaniedbuje się budowę zbiorników retencyjnych, które obecnie pozwalają na magazynowanie zaledwie ok. 5% średniego rocznego dopływu rzek, gdy w innych krajach europejskich możliwości te wynoszą do 30%. W warunkach zaistniałego w minionym 20-leciu 2,5-krotnego wzrostu zapotrzebowania wody – jej deficyty w roku suchym wynoszą już 1 mld m³, zagrażając ciągłości zaopatrzenia ludności w wodę, produkcji wielu zakładów przemysłowych o podstawowym znaczeniu dla gospodarki narodowej, obniżając pro-*

dukację roślinną, destabilizując na okresy kilkuletnie opartą o własną paszę produkcję zwierzęcą w rejonach dotkniętych suszą ...

W cytowanym artykule zawarta jest również informacja o stanie zabezpieczeń terenów zagrożonych powodziami. W końcu jest to również problem gospodarowania posiadanymi w kraju zasobami wodnymi. Okazuje się, że około 2 mln ha użytków rolnych znajduje się w kraju pod stałym zagrożeniem. Równocześnie brak obwałowań powoduje, że połowa tego arealu już w sytuacji niewielkiego podniesienia poziomu okolicznych wód – automatycznie musi znaleźć się pod wodą.

Istnieją tu zatem jakby dwie skrajne kwestie: niedobór oraz nadmiar wody. Obie jednakże sprowadzają się do wspólnego mianownika, któremu na imię brak programu i realizacji kompleksowej gospodarki wodnej. Tej kwestii nie załatwi się czynami społecznymi lub skierowaniem „pasożytów społecznych” do sypania wałów na Żuławach. Potrzebny jest system tworzący warunki finansowe dla przedsięwzięcia oraz decyzja o podjęciu jakiegos autentycznego manewru inwestycyjnego. Ale to już dotyczy całej gospodarki.

Skoro już poruszyliśmy kwestie rolnictwa (i w związku z tym, że jest to osobiste „hobby” niżej podpisanego, bowiem uważam, iż tu właśnie znajduje się klucz do dobrobytu w naszym kraju) odnotowuję cytowany w naszej prasie fakt opublikowania w „Washington Post” raportu Borlauga o sytuacji w polskim rolnictwie. Grupa amerykańskich uczonych pod kierunkiem laureata nagrody Nobla, N. Borlauga, przebywała w Polsce. Zwiedzi-

ła wiele gospodarstw, rozmawiała z rolnikami, naukowcami oraz przedstawicielami władz i następnie skonstruowała raport, którego konkluzją jest stwierdzenie o imponujących możliwościach polskiego rolnictwa. Oczywiście po spełnieniu pewnych warunków. Dużo tu mówi wniosek z analizy przyczyn obecnego stanu, że ostateczne kłopoty polskiego rolnictwa zaczęły się w 1974 r., gdy rozpoczęto subsydiować „na siłę” poza-chłopskie sektory.

Sławomir Siwek

Rozważania o schyłku

Nie bez pewnej sympatii obserwując myślących marksistów przychodzę do wniosku, że najwięcej trudności mają z autorefleksją. Nawet jeśli celnie opisują rzeczywistość, nie chcą wyciągnąć z niej wniosków dla siebie. Nie stosują kryteriów marksistowskich do własnej doktryny i swej roli społecznej. Zapominają, co ich prók pisał o fałszywej świadomości.

Przykładu dostarcza artykuł Adama Schaffa w 11 numerze „Tu i teraz”. Autor słusznie stwierdza, że obecny ustrój PRL został wprowadzony wbrew radom klasyków: *Jak wiadomo nawet początkującym znawcom marksizmu, Marks i Engels ustanowili jeszcze w połowie ubiegłego stulecia rygorystyczne warunki wprowadzania w życie rewolucji socjalistycznej a Marks z właściwą sobie ostrością języka powiedział, że jeśli warunki te spełnione nie będą, to stare g.... wróci na nowo. (...) Warunkiem prowadzenia*

rewolucji socjalistycznej jest możliwość podziału natychmiast po rewolucji dobrobytu oraz przeprowadzenie rewolucji jednocześnie w krajach decydujących (ten warunek teorii zmodyfikował następnie, jeśli idzie o rozpoczęcie rewolucji, lecz nie zniósł jego treści zasadniczej, dotyczącej powszechności socjalizmu.); w innym miejscu Engels powiedział, że warunkiem zwycięstwa socjalizmu jest istnienie wysoko rozwiniętej klasy robotniczej, która byłaby zdolna do kierowania społeczeństwem i państwem na poziomie wymogów współczesnej, skomplikowanej techniki; w latach dwudziestych, obserwując doświadczenia rewolucji socjalistycznej w Rosji, wybitny wódz z Komunistycznej Partii Włoch – Antonio Gramsci dodał, że warunkiem koniecznym powodzenia tej rewolucji jest konsensus mas, tzn. zgoda i poparcie mas – w praktyce a nie tylko w oświadczeniach oficjalnej propagandy – dla przemian socjalistycznych.

Schaff sądzi, że to nie doktryna zawiodła ale wyznawcy, którzy nie pojmują jej podstawowych zasad. Jaką widzi radę? *Trzeba wykazać w praktyce, że teoria marksistowska jest żywa, jest zdolna do podejmowania i rozwiązywania zagadnień nie gorzej, niż inne kierunki myśli teoretycznej. Niebłahy to jest postulat, gdyż zakłada, że ma się do dyspozycji głowę myślącą i odpowiednio naukowo przygotowane – te na szczęście są u nas, oraz że istnieje szeroko zakrojona wolność myślenia i ścierania się poglądów. I tu leży główna tajemnica powodzenia, gdyż ta wolność jest u nas – niestety – towarem deficytowym. W teorii wszyscy się na to zgadzają. A jednak na gruncie wieloletnich doświadczeń w tej dziedzinie*

pozostają sceptykiem: bez wolności nic się tu nie osiągnie. A wolności nie będzie jak długo i w tej dziedzinie trwać będzie panowanie biurokracji. I to jest dylemat, gdyż biurokracja nie tylko twardo broni swych pozycji, lecz broni ich w świętym przekonaniu, że w ten sposób ratuje marksizm. A jednak nic nie pomoże i jeżeli chcemy mieć osiągnięcia w tej dziedzinie – a musimy je mieć pod grozą bankructwa – to trzeba dać marksistom – na równi z całą nauką – wolność myślenia. Schaff proponuje także utworzenie przy KC PZPR instytucji wychowującej na wysokim poziomie młodą marksistowską kadrę naukową.

Artykuł niestety kończy się w momencie, gdy czytelnik chce spytać – jak postulowana instytucja będzie rozwiązywała konflikt między swą rewolucyjną misją a służbą państwową. Gdy pierwsi marksiści chcieli swej doktrynie zapewnić żywotność, zaczęli organizować siłę społeczną, której interesy wyrażała myśl Marksa: Poszli w lud, uświadamiali go, na czym polega wyzysk w majestacie prawa, zakładali kółka samokształceniowe itp. Dziś natomiast zasłużony weteran proponuje utworzenie jak najbardziej oficjalnej instytucji kształcącej w myśleniu wywrotowym. Namawia do podarowania filozofom wolności dla dobra doktryny. Szczęść Boże, Panie Profesorze, ale Karol Marks w grobie się przewraca.

Renesans konserwatyzmu w życiu umysłowym niepokoi prof. Alinę Witkowską z Instytutu Badań Literackich PAN, która trzy numery wcześniej udzieliła W. Władyce i Z. Rykowskiemu z „Tu i teraz” wywiadu na temat romantyzmu. Chwaląc kra-

kowską szkołę historyczną Alina Witkowska przypomina postawę Stańczyków: *Nie rewolucją, nie irredentyzm, nie emisarka jako zawód ... Liberum conspiro* wydawało im się równie groźne jak *liberum veto*. Mówili: w grobach powstańczych pogrzebani są nie tylko ludzie, pogrzebane jest także *liberum conspiro*. Gdy patrzymy na krytykę romantyzmu przeprowadzoną przez Stańczyków wydaje się nam ona spójna, logiczna i konsekwentna. Zastanawiający chaos i brak spójności powstaje dopiero przy dzisiejszych poczynaniach publicystów z tą tradycją. A mamy do czynienia niewątpliwie z renesansem szkoły krakowskiej i próbami przejęcia jej stylu myślenia, więcej – jej systemu wartości. Budzi to mój głęboki sprzeciw. Zapewne dlatego, że uważam się za człowieka orientacji lewicowej. Drodzy Panowie, przecież stańczykowska krytyka romantyzmu obejmuje także bunt, rewolucjonizm, obejmuje to wszystko, co jest gwałtownym protestem, próbą zmieniania rzeczywistości siłami nie tylko jakichś lojalistycznych układów, czy też pracy poprzez dozwolone instytucje. Proletariat, gdyby słuchał Stańczyków, nigdy by się nie stał klasą o takiej samoświadomości i takiej aktywności dziejowej. A my podobno jesteśmy spadkobiercami tradycji proletariatu. Tymczasem przejmując stańczykowską krytykę romantyzmu „kupujemy” całość ich konsekwentnie konserwatywnego myślenia. Przecież to bije w oczy. Bo ten sposób myślenia nie przystaje zupełnie do rzeczywistości społeczeństwa socjalistycznego. Identyfikacja dziedziców tradycji proletariackiej z wybitną ale konserwatywną myślą polityczną, jest jednym z bardziej zastanawiających fenomenów naszych dni.

Gdy pewne dziedziny myśli obumierają, wtedy pojawiają się nowe lub odradzają zarzucone sposoby pojmowania świata. Rozmowa z Jerzym Nowosielskim opublikowana w 3 numerze „Literatury” daje budujący przykład żywotności kultury. Wybitny malarz oświadcza, że cała jego twórczość jest ucieczką w metafizykę człowieka nowoczesnego. XVIII wiek był stuleciem naiwnego materializmu i wiary, że rozum ludzki ze wszystkim sobie poradzi. Te przekonania dotrwały gdzieś do początków XX wieku. I wojna światowa definitywnie podważyła wiarę w rozum. Dziś każdy polityk czy kaznodzieja mówiący o rozumie jako normie postępowania jest utopistą albo człowiekiem naiwnym. W ostatecznym rachunku wiara w rozum zaprowadziła ludzi na manowce. Całkowicie odmienne, interesujące perspektywy w szerokim sensie przynosi nadrealizm. Jeżeli prześledzimy postęp życia artystycznego, ideologicznego czy duchowego Europy w XX wieku, to najsensowniej byłoby sięgnąć po historię nadrealizmu, który jest ciągle żywą sprawą (...) A jeżeli chodzi o przykład o politykę – nie ma sensownych idei politycznych, gdyż wszystkie się zgrały, zgrały się okropnie. Jak przypominam sobie wykłady André Bretona do oficerów francuskich, którzy mieli pójść na front, to widzę w nich same proroctwa. Przecież ciągłe wojny, paranoiczny wyścig zbrojeń, balansowanie na granicy katastrofy nuklearnej, to jest właśnie obraz rzeczywistości, którą Breton przewidywał znacznie wcześniej. (...) Kategorie wyłącznie racjonalne nie istnieją. Już nie istnieją. Naukowo nie istnieją. Natomiast w myśli André Bretona najistotniejsza jest dla mnie warstwa etyczna, absolutna negacja wszelkiej

polityki, wszelkiego kompromisu z „racją stanu”. Był on nieubłagany w tym względzie. Ani Kościół, ani partie polityczne, ani świeckie koncepcje ładu społecznego – w nic takiego nie mógł uwierzyć. Ostrzegał przed fascynacją takimi mirażami.

Prowadzący rozmowę z malarzem Paweł Kwiatkowski pyta, na czym polega uniwersalność ikony, dzięki której może ona egzystować w różnych kulturach. Dzięki ikonie – powiada Nowosielski – po raz pierwszy zdano sobie sprawę, na czym polega to, co określa się jako grzech pierworodny. Ikona właściwie w jakimś stopniu, oczywiście w świadomości człowieka metafizycznego, przezwycięża kompleks grzechu pierworodnego. Cała etyka, zarówno kościelna jak świecka, polega na oscylacji pomiędzy dobrem i złem. W gruncie rzeczy dobro i zło zakorzenione są głęboko w przeżywaniu spraw seksualnych, szerzej – erotyki. (...) Adam i Ewa pod drzewem wiadomości dobrego i złego, to klucz do zrozumienia świata. Chodzi o to, że malarstwo w całej swojej historii, od bardzo wczesnych epok, ale szczególnie w renesansie europejskim, starało się znaleźć klucz do tej nierozwiązywalnej zagadki: dlaczego człowiek został uświadomiony przez diabła w sprawach dobrego i złego właśnie na gruncie spotkania mężczyzny z kobietą.

Nowosielski stwierdza, że będzie koniec świata, do którego należy się przygotować duchowo, artystycznie, intelektualnie. Niech pan pomyśli, co w ostatnich latach osiągnęliśmy? Co zrobiliśmy w kulturze? W malarstwie hiperrealizm, największe osiągnięcie. A w literaturze? To już najwyższy czas.

– „Czyli przyznajemy się do totalnej porażki i pokornie składamy głowę na pień?” – Nie na pień. Jak ktoś jest materialistą i uważa, że świat kończy się na tym stole i nic dalej nie ma, to niech sobie składa głowę na ten stół. A jeżeli ktoś nie jest materialistą, to dla niego koniec świata jest tylko etapem. – „Można powiedzieć, że na koniec świata ludzkość szykowała się już wiele razy.” – To prawda, ale my mamy specjalne powody. Poza tym, czy może być piękniejsze przeżycie? – pyta Jerzy Nowosielski.

No właśnie.

K.K.

Ciąg dalszy nastąpi

W marcowych tygodnikach nagle teksty o środowisku artystów plastyków, tzw. mecenacie państwowym i Związku Polskich Artystów Plastyków. Wśród nich wypowiedzi wysokich urzędników Ministerstwa Kultury i Sztuki – Karola Czejarka, dyrektora Departamentu Plastyki, w „Życiu Literackim” (nr 11 z 13.03 br.) i Andrzeja Rajewskiego, dyrektora generalnego ministerstwa w „Polityce” (nr 13 z 26.03 br.). W przededniu planowanego rozpoczęcia obrad Zjazdu, 21 kwietnia br., na mocy decyzji prezydenta m.st. Warszawy czasowo zawieszono działalność ZPAP.

Najpierw za Barbarą Seidler („Jak żyje się twórcom?” – „Życie Literackie” nr 12 z 20.03 br.) – nieco faktów. Środowisko skupia ok. 12,5 tys. plastyków, większość z nich pracuje pry-

watnie. Na etatach lub ich części zatrudnionych jest – po redukcjach dokonanych w związku z kryzysem gospodarczym i próbami reformy – zaledwie 2400 osób. *Dość często zdarzają się wśród artystów przypadki emigracji zarobkowej, z reguły na krótkie okresy w trybie indywidualnych umów podpisanych dzięki osobistym kontaktom.* Chyba niewiele rzadziej mają miejsce – o czym autorka milczy – wyjazdy za granicę na stałe i to dokonujące się także z przyczyn politycznych. Wspomina o tym choćby Waldemar Świerzy w wywiadzie udzielonym „Tu i teraz” (nr 12 z 23.03 br.) mówiąc o decyzjach Czeczota i Aleksyuna oraz *najzdolniejszych swoich studentów.* Tymczasem amerykańskie pismo artystyczne „Print” z maja-czerwca ub.r. poświęca spory tytuł polskim artystom w Nowym Jorku (czytaj: emigrantom) podając, że do grupy wcześniej zdecydowanych zostać w USA – Jana Sawki, Andrzeja Dudzińskiego i Jurka Wojdowicza – dołączyli po 13 grudnia 81 – Maria Byskiniewicz, Małgorzata Różańska, Janusz Kapusta i Rafał Olbiński. O wielu innych nie wiemy a prasa tak artystami zainteresowana, nie informuje nas o tym, choćby w liczbach.

Ad rem. B. Seidler pisze dalej, że wśród artystów wykonujących „wolny zawód” średnie wynagrodzenie miesięczne (bez dzieł sprzedawanych ewentualnym nabywcom w pracowni) w 82 r. wynosiło 7210 zł (przy zwyższe cen; dla porównania: w 80 r. – 10080 zł, w 81 r. 8812 zł) przy czym bywa ono różne w zależności od okręgu (najwyższe – 11 020 zł w Białostockim i w Warszawskim, najniższe – 3876 zł

w Toruńskim i m.in. w Krakowskim – 4641 zł). Występują także w obrębie środowiska ogromne dysproporcje zarobków – od ponad miliona (w I półroczu 82 r. przekroczyły tę sumę 2 osoby, 26 zaś zarobiło powyżej pół miliona) do poziomu zerowego. Wreszcie niezmiernie zwężył się rynek pracy dla artystów uprawiających sztukę użytkową (mniej jest zleceń i umów o dzieło) i rynek zakupów dla twórców parających się sztuką czystą. Ograniczono też do minimum konserwację zabytków. W ub. roku przyznano środowisku artystów 920 stypendiów: twórczych i socjalnych (ogółem 20 mln zł) w wysokości 8 tys. zł miesięcznie. Największym problemem – zdaniem autorki – są dla artystów pracownie. Ich deficyt określa się na 4 tys. (niektórzy sądzą, że obecnie grubo przekroczył 5 tys.) zaś opłaty za istniejące 3,5 tys – są bardzo zróżnicowane i wynoszą średnio 3,5 tys zł miesięcznie; szczególnie wiele każą sobie płacić spółdzielnie mieszkaniowe: do kilkuset zł za metr kw. Co prawda 3 grudnia ub.r. Sejm uchwalił ustawę zmieniającą prawo lokalowe i stanowiącą podstawę prawnego unormowania wszystkich pracowni twórców (do niedawna opłaty obliczano według zasad stosowanych dla lokali używanych przez najemców, którzy osiągalni duży zysk) ale „sprawa ta w praktyce ślimaczy się, brak przepisów wykonawczych, konkretnych decyzji, a wreszcie niechęć organów terenowych, by załatwić sprawy do końca”.

Do suchych faktów podanych przez B. Seidler dołączmy słowa Waldemara Świerzego z wspomnianego wywiadu: *Wiem tylko, że ciężko jest – po*

trzydziestu latach pracy - dostać w Polsce swoje pieniądze. Robię teraz taką galerię portretów aktorów Teatru Nowego w Warszawie. To jest gigantyczna robota. Okazuje się, że płacona będzie za jakiś odległy czas i to z Funduszu Rozwoju Plastyki, połowa należności z ministerstwa, połowa z Urzędu Miasta. No więc jak powinno być? - zastanawia się jeden z najwybitniejszych i, co nie bez znaczenia, „najbardziej wziętych” naszych plakacistów - żeby starczyło na pędzle i farby (pędzle to rzecz na dwa miesiące ... a farby kupować trzeba zachodnie bo polskie nie nadają się absolutnie do malowania), żeby dawało się dwa razy do roku pojechać za granicę i pooglądać co się dzieje w grafice, żeby można było regularnie płacić rachunki.

Choćby już z tych dwóch tekstów widać, że nawet materialna sytuacja środowiska plastyków jest niezwykle trudna: plasuje się ono poniżej krajowej średniej uposażeń i oślawionego minimum socjalnego.

Zresztą faktu tego nie negują wypowiedziający się przedstawiciele MKiS - K. Czeżarek i A. Rajewski. Tyle, że często konstatują go jedynie. Na przykład dyr. Rajewski: *oczywiście, zdarzali się i tacy (twórcy - dop. NC), którzy nie zarobili nic przez cały ubiegły rok ...* - Naprawdę był tam wielokropek, zawieszenie kwestii w próżni. Ale ilu artystów było w tej sytuacji, z czego przez ten rok żyli, czy mieli oszczędności, czy musieli się przekwalifikować, czy zabezpieczono potrzebującym niezbędne, konieczne - a nie łaskawe - minimum finansowe? A może potraktowano ich jak pasożytów lub nierobów spragnionych łatwego chleba - tego czytelnik się nie dowie.

Więc albo „przejsię mimo“, albo – co niemniej niepokojące – bardzo ogólnie (więc też nieuchronnie ogólnikowo) formułowane programy działań ministerialnych, administracyjnych, mających na celu rozwój mecenatu państwowego i w jego obrebie pomoc materialną dla artystów. Mówi się o upowszechnianiu (to zresztą inna sprawa), regulacji opłat za pracownie, o ułatwieniach kredytowych i emeryturach, o przyznawaniu stypendiów twórczych i socjalnych, dysponowaniu Funduszem Rozwoju Twórczości Plastycznej (o ile wiem, przynajmniej pierwotnie był to fundusz społeczny a nie państwowy, pochodzący ze składek zakładów pracy i instytucji), o powołaniu w październiku 82 r. Państwowego Funduszu Zakupów Plastycznych (z wysoką kwotą 250 mln zł, z czego ponad 60 mln zł wydano w ostatnich dwóch miesiącach ub.r. na koordynowany centralnie zakup dzieł sztuki współczesnej do muzeów). Mówi się o Radzie Młodych, o zespole roboczym do spraw wzornictwa, o poparciu dla prywatnych galerii sprzedażnych (choć *generalnej recepty na handel sztuką nie znaleźliśmy* – A. Ryjewski). Mówi się także o promocji sztuki polskiej za granicą (wiele o współpracy z krajami socjalistycznymi, promocji na Zachód w postaci wydawania paszportów – wyjąwszy *zdecydowanych opozycjonistów*, przy generalnym stwierdzeniu, że *resort nie ma żadnego bezpośredniego instrumentu oddziaływania na zagraniczny handel sztuką* – A. Rajewski!), o udziale polskich twórców w ważnych imprezach światowych (K. Czejarek podaje m.in. jako przykład ubiegłoroczne „Documenta 7” w Kassel, gdzie – o ile wiem

– wystawiał jedynie Edward Dwurnik, a i to na zaproszenie organizatorów: słowem bez zasługi MKiS, jeśli za tę nie poczytywać samej zgody na wystawianie. Trudno też za powód do chluby uznać fakt, o którym doniosło „Życie Literackie”, że w Madrycie na Targach Sztuki Współczesnej zatytułowanych „Kryzys malarstwa światowego” Polskę reprezentował periodyk literacki... „Nowy Wyrzaz”.

Pominę jednak zastrzeżenia szczegółowe. Swoje uwagi o propozycji ogólnikowości proponowanego przez MKiS programu – po części nieobce Janowi Różdżyńskiemu prowadzącemu z ramienia „Polityki” wywiad z dyr. Rajewskim (*no więc wszystko kończy się na słusznych koncepcjach*) – wesprę ciągle aktualnym cytatem z wypowiedzi, którą trudno posadzić o niechęć wobec MKiS, a mianowicie z wystąpienia wiceministra Kultury i Sztuki, Eugeniusza Mielcarka na Nadzwyczajnym Zjeździe ZPAP w październiku 81 r.: *I jeżeli w czymś upatruję zasadniczą przyczynę niezrealizowania wielu słusznych programów, to – oprócz postaw ludzi, którzy nie chcieli czy nie potrafili wykorzystać mądrych pomysłów – w zbyt ogólnikowo formułowanych programach, które nie stwarzając praktycznych wskazówek ich realizacji, bywały skazywane tylko na los programów ideowych. Trzeba w przyszłości z takiej sytuacji wyciągnąć wnioski.*

Zasadnicze obawy dotyczą zawartych w owym ministerialnym programie warunków i ograniczeń stawianych sztuce i plastyce wprost lub obecnych w podtekstach wypowiedzi dyrektorów Rajewskiego i Czejkara oraz jednoznacznie już formułowanych zarzutów pod adresem ZG

ZPAP, w szczególności zaś części osób piastujących kierownicze funkcje w Związku. Są to zarzuty o charakterze czysto politycznym: *ostentacyjnej antypatii, torpedowania polityki kulturalnej państwa, w tym resortu, funkcjonowania na jałowym biegu i kierowania całej pary w polityczny gwizdek (?), przyoblekania w strój sztuki czysto opozycyjnych działań politycznych.* Dyrektor Rajewski sugeruje nawet, że *postawa kilku członków władz Związku jest również w pewnym stopniu pokłosiem – na szczęście mizernym – oddziaływania ośrodków zachodnich na polskie środowiska twórcze,*

[...] [Dekret z dnia 12XII 1981 r., O Stanie Wojennym rozdz. II, art. 17, p. 4 (Dz.U. nr 29, poz. 154)]

Tytułem wtrącenia warto zauważyć, że żaden z autorów nie wspomina już popularnego do niedawna *sojuszu świata pracy z kulturą* a i społeczeństwo – w całości czy w grupach – nie pojawia się w tych wypowiedziach.

W zgodzie z przyjętą administracyjnie tendencją wyrośnięcia (*walor społecznie pożądanym*) doskonalono system stypendiów twórczych ministra kultury i sztuki tak, by przyznawane były na konkretny i społecznie sprawdziły cel, by nie miały zatem charakteru zapomogi lecz przeznaczone były na kontynuację i realizację wybitnych dzieł, lub określonych zadań np. na przygotowanie wystawy regionalnej, krajowej czy międzynarodowej K. Czejkarek). Widać z tego wyraźnie, że MKiS uchyla się od zwykłej pomocy społecznej dla twórców na rzecz wspierania działań, które uznaje za wybitne, konkretne i sprawdzalne społecznie. (Trzy te kwestie są w teorii i praktyce sztuki społecznej doskonale enigmatyczne i nie dają się ins-

trumentalnie stosować). O tym zaś co wybitne, społecznie sprawdzalne i konkretne decydują komisje powoływane imiennie przez MKiS.

W zakończeniu artykułu K. Czajarka czytamy: *Ze swej strony resort kultury i sztuki przestrzegać będzie zasady konsultowania wszystkich ważniejszych spraw dotyczących problemów materialnych, socjalnych, warsztatowych, organizacyjno-zawodowych twórczości plastycznej z władzami ZPAP i ZPAF, nie rezygnując wszakże z prawa do zajmowania odrębnego stanowiska w oparciu o własne ciała doradcze i konsultacyjne, składające się z wybitnych twórców, krytyków i teoretyków sztuki, również przedstawicieli administracji państwowej i odbiorców – w uzasadnionych rzeczowo, jawnie argumentowanych kwestiach. Chodzi bowiem o partnerstwo i współdziałanie a nie o autorytatywne narzucanie stanowiska którejkolwiek ze stron.*

Wszystkie podkreślenia moje.

Nawojka Cieślińska

film

Zabawna eschatologia

Musical o śmierci? Why not? I oto Bob Fosse nakręcił „Cały ten zgiełk”. *Dance macabre* po amerykańsku poprawia humory. To zresztą metoda. Poprzednio oglądaliśmy rewie o nazizmie, gdzie przemoc i pogarda przybierały formę numerów estradowych. W „Kabarecie” konał, rechocząc, świat mieszczańskich wolności. W „Całym tym zgiełku” umiera artysta. Obydwie agonie ogląda się z zachwytem. Kiedy groza śmieszki, to nie przytłacza, gdy śmierć staje się zalotna, przestaje przerażać. Są to najdalej idące wnioski z uporczywego procederu człowieka, który przerabia swe nędze na wartości.

Najzwięźle problem ujął Stanisław Lem w rozprawce „Kultura jako błąd” pomieszczonej w zbiorze „Doskonała próżnia”. Stwierdził tam, że religia, obyczaj, prawo, zakazy i nakazy służą temu, aby zasadnicze braki człowieka stały się ideałami a kalectwo doskonałością, ze śmiercią na czele. Zwierzęta nie czynią różnicy między ekstrementem a padłem: omijają jedno i drugie jako wydalinę życia. Dla konsekwentnego materialisty zrównanie trupa z odchodem winno być tak samo ważne; lecz tych drugich pozbywamy się sekretnie, a tych pierwszych – z pompą, podniosło, opatrując zwłoki mnóstwem kosztownych, skomplikowanych opakowań. Tego domaga się kultura, jako system pozostawiający

rów, ułatwiających nam godzenie się z faktami niegodnymi. Solenne ceremonie pogrzebowe są środkami uspokajającymi nasz naturalny protest i bunt, wywołany hańbą śmiertelności.

Gustując w prowokacjach Lem trochę przesadził. Zgoda, że człowiek potrzebuje pozorów, ale nie ma zgody na wniosek o śmierci. Przecież zwłaszcza konsekwentni materialści powinni szanować zwłoki! Wedle nich granica między życiem a śmiercią nie jest tak przepastna, jak utrzymuje spirytualizm. Sądzą, że po prostu ustają pewne funkcje organizmu, który poza tym jest taki sam, jak przedtem. Natomiast światopogląd religijny dostrzega w tym fakcie zasadniczą przemianę sposobu istnienia, dla którego ciało przestaje być potrzebne. To właśnie konsekwentny spirytualizm winien lekceważyć „wydalinę życia”. Jeśli tego nie czyni, to dlatego, że ciało po śmierci zachowuje wartość symboliczną. Zastępuje nas na własnym pogrzebie. Staje się równie koniecznym elementem kultury jak trumna czy grobowiec. Jest znakiem, który służy ludzkiej wspólnotie za środek porozumiewania się na temat znaczenia zmarłego dla pozostałych przy życiu. Dopiero w dalszej kolejności ma na celu odwrócić wyobraźnię od ponurych obrazów. Dzięki podniosłej ceremonii pogrzebowej postępujący rozkład pośmiertny spada do rzędu ubocznej uciążliwości, jak skrzypienie miechów po świętnym akordzie na starych organach.

Trzeba jednak być Amerykaninem, by odrzucić kompleksy klasycznego wychowania i pompa funebris odprawić na kształt rewii. „Cały ten zgiek” ma miejsce na Broadway’u, zgon

przydarza się głośnemu inscenizatorowi przy pracy nad spektaklem. U szczytu powodzenia, w najlepszych latach męskich dosięga go zawał. Nim skona, da się widzom pośmiać i zabawić.

Ostatnie chwile bywają uważane za najszczerze świadectwo człowieka. Jak żył, tak umarł – głosi porzekadło. Więcej w tym jednak estetyzmu niż prawdy. Nasza potrzeba ładu domaga się logicznego wynikania nawet tam, gdzie na ogół rządzi niechlujny przypadek. Mało kto potrafi tak sobą kierować, by nieuchronny finał rozwiązywał zadzierzgnięte wątki. Dopiero dramat, powieść albo film może z tej *bredni idioty pełnej furii i wrzasku* uczynić zgrabne dziełko z efektowną pointą.

Film Fosse’a sięga po wątki kultury traktowne dotąd z powagą zaiste grobową. Ale szkielet lub – co gorsza – ciało w stanie rozkładu byłoby anachroniczną personifikacją śmierci w czasach higienizmu. Naszego bohatera nie nachodzi też kostucha z kosą w suchej dłoni. Nie, tym razem jest to piękna dziewczyna, oblubienica z różą, panna młoda w weselnym welonie. Z tradycyjnych przedstawień pozostał tu jedynie kształt kobiety, który zamyka egzystencję w wiecznym kole – dawczyni życia zarazem je odbiera. Bob Fosse poszedł dalej tym tropem czyniąc ją pociągającą i zdolną do rozplodu. Dzięki temu mógł nadać agonii postać flirtu i dwie ostateczności: miłość, śmierć, połączyć w jedno.

Miłość – to pewien rodzaj radosnego zniewolenia, które w wypadku śmierci jest ponure i nieodwołalne. Obie krańcowości zasadzają się na

poddaństwie, nie są więc odległe. Zjednoczenie tych przeciwieństw w filmie Fosse'a domyka formę i wygasza grozę. Końcowy flirt Gideona okazuje się najgłębszy. Żadna z jego przygód nie była tak ryzykowna, żadna z miłostek na tyle autentyczna. Swej ostatniej kobiecie nie kłamie, bo nie chce, gdyż potrzeba mu miary dla oceny swego życia. Mówi prawdę bo musi, gdyż ona wie wszystko.

Z natłoku krótkich ujęć wyłania się przejrzysta konstrukcja filmu wsparta na antytezach. Jeden wątek – to burzliwe życie erotyczne Gideona. Świat traktuje jak scenę i do swych spektakli przenosi realne doświadczenia. Jego najlepszą pracą jest epizod o „erotycznych liniach lotniczych”, które zabierają pasażerów, dokąd sami chcą, wioząc ich „znikąd donikąd”. Są tu miejsca dla żywiołowych namiętności i umiarkowanych perwersji, po których pozostaje tylko zmęczenie. Siła instynktów – potężna lecz jałowa – stwarza widowisko, które oglądamy na ciasnej sali prób. To sfera podrzędna.

Gala finałowa została przeznaczona dla drugiego wątku – eschatologicznego. Ze strachu przed nudą i pospolitością Gideon używa życia aż do wyniszczenia. Miotając się między sceną a licznymi kobietami cały czas prowadzi elegancką rozmowę ze śmiercią. Kontrapunktuje ją monolog aktora szydzącego z opracowanych naukowo sposobów umierania. Kpi się tu z dr Kubler-Ross, która kilka lat temu wydała książkę na ten temat, „choć sama nigdy nie umarła”. Wyśmiana systematyzacja kolejnych faz agonii będzie jednak doskonale pasować do tej beznadziejnej walki o ży-

cie, jaką przeprowadzi sam bohater we właściwym czasie.

Akcja żwawo zmierza do wspaniałego finału po drugim zawale. W przedśmiertnych omamach Gideon ogląda show oparty na motywach własnego życia, by wreszcie w rytm dynamicznej piosenki „By, by life” pożegnać się ze wszystkimi. U końca długiego tunelu czeka na niego kobieta idealna. Przenikliwy zgrzyt suwaka w pokrowcu na zwłoki jest ostatnim akordem tej olśniewającej rewii.

Pod względem warsztatowym film jest bez zarzutu. Oba główne wątki równoważą się jak przystało ostatecznościom i zmierzają do syntezy według najlepszych wskazówek estetyki. Brutalne żarty z największego nieszczęścia człowieka nie gwałcą dobrego smaku. Doskonała muzyka stopniuje nastroje aż do finałnej euforii. Temat został jednak gruntownie załgany.

Śmierć w tym musicalu ma niewiele wspólnego z konaniem. Bob Fosse pewną ręką wyprowadza widzów na manowce, by z nich zakpić na końcu. Zanim zgrzyt suwaka nad martwym ciałem Gideona przywraca nas do rozumu, stajemy się zdolni do wszystkiego. Nawet do uznania, że warto było skonać by ujrzeć taki finał.

Ta przewrotna zabawa z publicznością wcale nie ma na celu posiania niepokoju metafizycznego lecz apologię show-businessu. Dla fachowca z Broadway'u wszystko może być surowcem. Mamy tu do czynienia z uwielbieniem profesjonalizmu posuniętym do szaleństwa i kultem pracy, o jakim nie śniło się socrealistom. Tamci nawoływali do morderczego

wysiłku; show-business również wymaga poświęcenia, ale jeszcze żąda efektu i płaci natychmiast. *That's no business like show-business* śpiewa chór z przejściem. Praca w tej branży oferuje najbardziej intensywną postać życia aż do narkotycznego upojenia i zerwania związku z rzeczywistością. To jest właśnie przypadek Gideona, którego Bob Fosse nie zamierza potępiać.

Dawno już zauważono, że kultura masowa ma sposoby, aby wchłaniać własne przeciwieństwa. Ten film postępuje śladem współczesnych prób racjonalizacji przekonania o nieśmiertelności duszy. Znane są one jako zjawisko *life after life* od tytułu głośnego artykułu w „Newsweeku”. W ostatnich chwilach bohatera można rozpoznać obserwacje poczynione przez ludzi, których reanimowano po śmierci klinicznej. Jest to sekularyzacja śmierci. To kino jest świeckie. Stąnowi najlepszą ilustrację wspomnianego na wstępie poglądu S. Lema na kulturę jako system pozorów, gdzie ceremoniał pogrzebowe mają uśmiesz-

zać nasz bunt bezwzględny. Z tą różnicą, że zgon tym razem przebiega na wesoło.

Memento mori stało się pretekstem dla dobrej zabawy z udziałem denata. Czy można mieć to za złe? Czy konfuzja taką nonszalancją nie jest aby staroświecka? Podobnie jak dr Kubler-Ross „sam nigdy nie umarłem”, mam jednak pogląd na ów moment szczególny. Śmierć wtedy twórczo towarzyszy życiu, gdy mamy ją za egzamin z przebiegu naszej misji. Wynik pomyślny daje nam spokój wobec nieznanego. Wprawdzie nic już poprawić nie można ale i poprawiać nie trzeba. Życie staje się skończonym dziełem, które można zostawić bez lęku o ocenę. Takiej postawie nie służy film moralnie indyferentny i metafizycznie martwy. „Cały ten zgiełk” wygląda na równie pyszną zabawę, co walki gladiatorów czy palenie w cyrku dziewic chrześcijańskich. Ogląda się dobrze ale etyczny sens spektaklu jest dosyć podejrzan.

Krzysztof Kłopotowski