

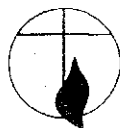
przegląd powszechny

10/758/84

miesięcznik

poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI · Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Stefan Moysa SJ
Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)
Mirosław Paciuszkiewicz SJ
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jolanta Śledziwska

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. 49-02-71 w. 273
tel. administracji 48-09-78

PRENUMERATA

roczna 1100 zł
półroczna 550 zł
cena egzemplarza 100 zł

Wpłaty

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

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

Druk: Drukarnia nr 1, Warszawa, ul. Rakowiecka 37
Zam. 1602/84 (T-45), nakład 10 000+350 egz., ark. druk. 10.0
Papier druk. kl. III, 71 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

François Chirpaz

**Doświadczenie sacrum według
Mircea Eliade**

9

W centrum uwagi znajduje się problem sacrum, ściślej: problem objawiania się sacrum człowiekowi.

Kazimierz Świątek

**Norwid i religijne motywy w poezji
Krzysztofa Baczyńskiego (dokończenie)**

22

Najcenniejszą artystycznie i intelektualnie część utworów Baczyńskiego stanowią wiersze o charakterze moralno-religijnym.

Ks. Waldemar Chrostowski

**Nadzieja w świecie
zagrożonym zagładą (Rdz 6,5–7,24)**

36

Opowieść o potopie objawia sposób działania Boga w historii. Motyw ocalenia powraca na kartach Biblii.

Józef Kulisz SJ

**Ewangelia mówiona
i Ewangelia spisana**

51

Ewangelia – Dobrą Nowiną był przede wszystkim Jezus Chrystus. Zanim została spisana, Kościół głosił ją ustnie.

Felician Paluszkiwicz

Solidarni z ubogimi

63

Posłannictwo do solidarności z ubogimi uczniowie Ignacego z Loyoli spełniali w całym czterechsetleciu.

Józef Dużyk

Na franciszkańskim szlaku

83

Asyż, Gubbio, Spoleto, Spello, Foligno, Perugia – oto niektóre miejsca uświęcone pobytem Franciszka. I oczywiście Greccio – związane z tradycją jasełkową.

Ks. Adam Przybecki

**Jakiego duszpasterza akademickiego
potrzebuje środowisko akademickie?** 96

Współczesny obraz duszpasterza akademickiego na tle obrazu sprzed kilkudziesięciu czy nawet kilkunastu lat.

Ks. Michał Heller

**Mechanistyczna reforma nauki
i społeczeństwa** 105

pozytywistyczne wytyczanie granic poznania było naturalną konsekwencją mechanistycznej wiary w rozum.

Wojciech Roszkowski

Z prehistorii „Rerum Novarum” 113

W stulecie powstania Unii Fryburskiej – przypomnienie niektórych faktów z okresu poprzedzającego wydanie encykliki „Rerum Novarum”.

René Roy

**Filozoficzny i moralny
wymiar zjawisk ekonomicznych** 119

Trzeba doskonalić instrumenty opisu i obserwacji ekonomicznych wielkości, zachowując jednak ścisły kontakt z ludźmi.

Album podręczny (Jacek Sienicki) 126

**Kościół Miłosierdzia Bożego w Warszawie
(K. Kucza-Kuczyński)** 128

Książki – J. Sochoń: *Literatury wymiar religijny* („Inspiracje religijne w literaturze”, red. s. A. Merdas RSCJ) 132 M. Jagiello: *Granice otwarcia* (Cz. Głombik, „Tradycja i interpretacje...” oraz Cz. Głombik, „Metafizyka kultury...”) 136

Czasopisma – S. Siwek: *Prasa o gospodarce* 140 K.K.: *Prawdziwy powrót do źródeł* 142

Sesje – A. Merdas RSCJ, „Na śliskim bruku w Londynie” 145

Sztuka – M. Lubański: *Kościół Pokoju w Świdnicy* 148 N. Cieślińska: *Glosa* 151

Film – K. Kłopotowski: *Contra spem* (P. Szulkin, „Obi,oba. Koniec cywilizacji”) 153

Teatr – T. Nyczek: *Letni cień Mrożka* („Letni dzień” S. Mrożka, Teatr Polski, reż. K. Dejmek) 156

Table des matières

François Chirpaz

**L'expérience de sacrum selon
Mircea Eliade**

9

Au centre de la réflexion d'Eliade se trouve le problème de sacrum, ou plus exactement: le problème de la révélation de sacrum à l'homme.

Kazimierz Świątek

**Norwid et les motifs religieux
dans la poésie de Krzysztof Baczyński
(suite et fin)**

22

Du point de vue artistique et intellectuel la part la plus précieuse des oeuvres de Baczyński ce sont ses poèmes d'un caractère religieux et moral.

Abbé Waldemar Chrostowski

**Espérance dans un monde menacé
d'extermination (Gen 6, 5-7, 24)**

36

Le récit du déluge révèle le mode par lequel Dieu agit en l'histoire. Le motif du salut revient sur les pages de la Bible.

Józef Kulisz

L'Evangile parlé et l'Evangile écrit

51

L'Evangile – Bonne Nouvelle c'était avant tout Jésus Christ. Avant qu'il fut écrit l'Eglise le proclamait oralement.

Felicjan Paluszkiwicz SJ

Solidaires des pauvres

63

La mission de la solidarité avec les pauvres fut réalisée par les disciples d'Ignace de Loyola durant quatre siècles.

Józef Dużyk

Sur la voie franciscaine

83

Assise, Gubbio, Spoleto, Spello, Foligno, Perugia – voici quelques places sanctifiées par le séjour de François. Et naturellement Greccio – lié avec la tradition de la sainte crèche.

Abbé Adam Przybecki

De quel aumônier des étudiants le milieu universitaire a-t-il besoin? 96

L'image contemporaine de l'aumônier des étudiants sur le fond d'une image d'avant quelques dizaines d'années ou même d'avant un peu plus de dix ans.

Abbé Michał Heller

La réforme mécaniste de la science et de la société 105

La démarcation positiviste des limites de la connaissance était une conséquence naturelle de la foi mécaniste en la raison.

Wojciech Roszkowski

De la préhistoire de „Rerum Novarum“ 113

En le centenaire de l'Union de Fribourg – un souvenir de quelques faits de la période précédant la publication de „Rerum Novarum“.

René Roy

Dimension philosophique et morale des phénomènes économiques 119

Il faut perfectionner les instruments de la description et de l'observation des grandeurs économiques en conservant toutefois un contact rigoureux avec les gens.

Album à la portée de la main:
(*Jacek Sienicki*) 126

L'église de la Divine Miséricorde à Varsovie (*K. Kucza-Kuczyński*) 128

Comptes rendus 132

Contents

François Chirpaz

**Experience of sacram according
to Micrea Eliade** 9

In the centre of Eliade's reflexion there is a problem of sacram, or more exactly: the problem of revelation of sacram to man.

Kazimierz Świątocki

**Norwid and the religious motives
in the poetry of Krzysztof Baczyński
(continuation and the end)** 22

The most valuable from the artistic and intellectual point of view are those of Baczyński's poems which have a moral and religious character.

Father Waldemar Chrostowski

**Hope in a world threatened by
extermination (Gen 6, 5-7, 24)** 36

The tale of the deluge reveals the way in which God acts in history. The motive of salvation returns on the pages of the Bible.

Józef Kulisz SJ

Gospel spoken and Gospel written 51

The Gospel – Good News was above all Jesus Christ. Before it was written the Church preached it orally.

Felicjan Paluszkiwicz SJ

Solidary with the poor 63

The mission of solidarity with the poor was carried out by the disciples of Ignatius de Loyola during four centuries.

Józef Dużyk

On Franciscan route 83

Assisi, Gubbio, Spoleto, Spello, Foligno, Perugia – these are the places sanctified by Francis's stay in them. And, of course, Greccio – linked with the tradition of crib.

Father Adam Przybecki

**What kind of chaplain of students
is needed by the university circle? 96**

The contemporary picture of a chaplain of students against a background of his picture from before tens or even about a dozen of years.

Father Michał Heller

**Mechanistic reform of science
and society 105**

Positivistic demarcation of the limits of knowledge was the natural result of mechanistic faith in reason.

Wojciech Roszkowski

**From the prehistory of
„Rerum Novarum“ 113**

On the centenary of Freiburg Union – a reminder of some facts from the period preceding the publication of „Rerum Novarum“.

René Roy

**Philosophical and moral dimension
of economic phenomena 119**

It is necessary to improve the instruments of description and observation of economic dimensions, keeping however a close contact with people.

Handy album (*Jacek Stenicki*) 126

**The church of Divine Mercy in Warsaw
(*K. Kucza-Kuczyński*) 128**

Reviews 132

François Chirpaz

Doświadczenie sacrum według Mircea Eliade

Szkoda, że nie posiadamy dokładniejszego terminu niż „religia”, na wyrażenie doświadczenia sacrum (...). Jednak termin ten może spełniać jeszcze pożyteczną rolę, byleby tylko pamiętać, iż „religia” niekoniecznie oznacza wiarę w Boga, bóstwa czy duchy; odnosi się zaś do doświadczenia sacrum i dlatego łączy się z ideą BYTU, ZNACZENIA I PRAWDY. (...)

Świadomość realnego i znaczącego świata łączy się ściśle z odkryciem sacrum. Poprzez doświadczenie sacrum duch ludzki uchwycił różnicę między tym, co objawia się jako realne, mocne, bogate i znaczące a tym, co jest pozbawione tych cech, tzn. jest chaotycznym i niebezpiecznym rozmazaniem rzeczy, ich przypadkowym i bezsensownym powstawaniem i znikaniem.

LA NOSTALGIE DES ORIGINES, s. 7-8

Etudes
czerwiec
1984

Monumentalna erudycja ogarniająca kontynenty i wieki: nic co dotyczy spraw religijnych nie wydaje się obce albo nie znane dla Mircea Eliadego; formy życia religijnego w ich różnorodnych przejawach wprowadza on do szerokiego inwentarza¹. Dzieło to da się z trudem zaklasyfikować. Nie ogranicza się ono bowiem do opisanie form religijnego życia. Usiłuje jednocześnie przedstawić rozumienie tego co religijne w jego specyfice zarówno uniwersalnej – gdyż obecnej w całej historii kultur – jak i objawiającej jedność ludzkiej świadomości. Różne są religijne formy, które stanowią dane faktograficzne. Nie mniej oczywiste jest dla M. Eliadego i to, że religijny człowiek jest jeden – wszędzie i zawsze jedyny w mnogości religijnych form, gdyż człowiek właśnie jest w relacji do sacrum.

Historia religii jest zatem czymś więcej i czymś innym niż tylko listą religijnych form; jest ona zawsze tą podstawową relacją człowieka do sacrum; historia usiłuje jasno ukazać tę niezbywalną relację. W rzeczywistości bowiem to, co z człowieka czyni ludzki byt, jest właśnie uświadomieniem sobie

¹ Bezpożyteczne jest przytaczanie tu tytułów dzieł Eliadego. W każdym z nich można znaleźć pełną listę. Posłużyć się tu tylko dziełami jako punktem odniesienia: *Traité d'histoire des religions*, Payot, 1947; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, trzy tomy wydane u Payot, i czwarty zapowiadany.

samemu uczestnictwa w tej podstawowej relacji. Lista religijnych form odsyła do doświadczenia *sacrum*, doświadczenie zaś do realności określonej jako *sacrum*. Dlatego historia jest wciąż i fenomenologią doświadczenia *sacrum*, i hermeneutyką form, w jakich *sacrum* się przejawia. Porównywanie ustawiczne religijnego życia Zachodu z życiem religijnym Indii, Wschodu, społeczeństw tradycyjnych i archaicznych nie jest zatem celem samym w sobie.

Eliade operuje porównaniem, które jednak przekracza samo siebie, gdyż archaiczna religia nie stanowi dla naszej nowoczesności tylko formy z zamierzchłego wieku; nie jest momentem przekroczenia świadomości swojego własnego człowieczeństwa, jaką ma człowiek. Archaiczne stanowi naszą terażniejszość. Nie jest figurą tego, czym byliśmy w naszym dzieciństwie, lecz kształtem innej możliwości relacji człowieka z *sacrum*; inną możliwością doświadczenia i myśli. Zdanie sobie sprawy z tego nie wzbogaca historycznego muzeum rozwoju ludzkiego ducha. Przeciwnie – taka możliwość powinna ułatwiać przełamywanie granic prowincjonalizmu europejskiego ducha i otwieranie się na uniwersalny wymiar poprzez kształcenie się na kulturach, z którymi jest mało oswojony².

Wiadomo, iż Eliade – Rumun z pochodzenia – wykladał w Stanach Zjednoczonych. Jego droga z Europy do Nowego Świata wiodła przez Indie. Nie można zapominać o jego osobistej trasie, by rozumieć szlaki, które Eliade wytycza w swoim dziele³. Wówczas można będzie mierzyć doniosłość roli, jaką odgrywa historia religii w poszukiwaniu jakiejś archaicznej ontologii⁴; w budowaniu nowej formy humanizmu⁵. Otworzyć myśl na szersze i bogatsze doświadczenie ludzkiej rzeczywistości jest według Eliade nieodłączne od listy form religijnego życia, którego nie sposób rozumieć bez tego otwarcia, gdyż ten nowy humanizm leży u podłoża tych poszukiwań.

Ludzkie doświadczenie a *sacrum*

Struktura świadomości

Aby zrozumieć *sacrum* w jego specyfice, należy z jednej strony uznać je za strukturę świadomości, z drugiej zaś poznawać je od jego strony jako punktu odniesienia. Dane

religijne i dane dzieł sztuki charakteryzuje właściwy im byt. Istniejąc jako pole odniesienia wymagają rozumienia wychodzącego od tegoż pola⁶. Zasada ta stanowi hermeneutyczne podłoże symboli sacrum – jak zobaczymy dalej. Inną nie mniej ważną zasadą jest uznanie w sacrum struktury świadomości, a nie tylko pewnego historycznego etapu rozwoju tej świadomości⁷. Rozumienie nie jest redukcją, lecz powrotem do rzeczy domagającej się rozumienia. Eliade przyswaja tu sobie jedną z podstawowych reguł fenomenologii.

Permanentny postulat pozytywistycznego wyjaśniania faktu religijnego polega na sprowadzeniu go właśnie do etapu w rozwoju ludzkiej świadomości, która wnet po dojściu do pełnej dojrzałości unicestwia go. Dla tego rodzaju wyjaśnienia fakt religijny przynależy czasowi, w którym duch nie przynależy jeszcze człowiekowi. A jednak takie podejście przyznaje, że w człowieku wiara jest uniwersalnym faktem, choć zawsze wskazuje na religię jako na pozostałość czasu, w którym duch nie doszedł jeszcze do siebie i nie stał się rozumem zdolnym poznawać rzeczy, świat i człowieka tak, jak są. W pozostałości czasu, w którym duch nie przynależy jeszcze sobie, religia miałaby być takim prostym momentem czasowym, w którym wierzenie błąkałoby się poza sobą w poszukiwaniu zasady umożliwiającej rozumienie świata i człowieka, z tym że szukałaby tej zasady poza człowiekiem – w pewnym Bogu czy w jakichś bóstwach. Tym samym reguły wyjaśnienia dziedziny religijnej należałoby szukać na zewnątrz niej.

Otóż według Eliadego rozumienie religijnego materiału jako struktury świadomości – a nie jako przekroczonego już stadium – polega na uznaniu w nim elementu umożliwiającego człowiekowi uświadomienie sobie swego ludzkiego bytu. Religijny człowiek nie żyje w czasach swego dzieciństwa; jest człowiekiem pełnym i integralnym, gdyż z jednej strony uznaje w sacrum istotny wymiar, w którym to, co

² *La nostalgie des origines*, rozdz. I.

³ Wezmę tu pod uwagę jedynie dzieła historyczne, z wyjątkiem dzieł ściśle literackich. Patrz: Jean Mammino *Lire comme on se souvient*, Erudes, maj 1984, s. 643–646.

⁴ *Le mythe de l'éternel retour*, s. 13.

⁵ Przedmowa do *La nostalgie des origines*.

⁶ Tamże, s. 26.

⁷ *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, s. 7.

jest, powstaje i trwa w życiu, z drugiej zaś strony poznaje swój własny byt ludzki w tej relacji do źródła wszelkiego życia i wszelkiej rzeczywistości. Sensem sacrum jest sens przynależenia do totalności, w której jedynie człowiek jest tym, czym jest. Z tego tytułu sacrum stanowi strukturę świadomości.

Ludzka kondycja w świecie

Człowiek bowiem nie jest tym prostym żyjątkiem świata, które ugania się za środkami niezbędnymi do życia i przeżycia. Owszem jest mu to potrzebne, ale samo zaspokajanie tych potrzeb nie świadczy o integralności jego człowieczego bytu. Chwilą, w której człowiek dokładnie mierzy swój byt, jest moment, w którym przychodzi mu przeżywać sytuacje graniczne⁸ i w których odnajduje się w zewsząd przerastającym go wszechświecie. W świecie podległym czasowi i śmierci.

Tylko w granicznej sytuacji rodzi się wreszcie świadomość człowieka o sobie samym, zwłaszcza zaś w doświadczeniu czasu i stawania się. Czas, Chronos, jest wieloznacznym zdarzeniem. Wiedzieli o tym Grecy i myśliciele hinduscy. Rodzi on stworzenia żyjące i formy życia poprzez ich niszczenie i pożeranie. Człowiek rodzi się w czasie i w nim żyje. W nim też odkrywa samego siebie odkrywając jednocześnie, że jest wydany czasowi niczym efemeryda. Ludzkie nieszczęście nie powstaje w obliczu widowiska świata ani w pośrodku rzeczy świata, lecz wobec stawania się konkretnego czasu historycznego zawsze nowego i nieodwracalnego⁹. Historia wzniera terror, pobudza do wyjścia z nieodwracalnego¹⁰. Ona wreszcie jest dla człowieka sytuacją graniczną, w której – obawiając się tego, co go niszczy – musi on szukać i uznać rzeczywistość, której nie niszczy stawanie się, gdyż jest ona zewnętrzna wobec destrukcyjnego stawania się. Doświadczenie ludzkiej kondycji w sytuacji granicznej jest jednocześnie doświadczeniem efemerycznego charakteru człowieka i tym, co zwraca go w kierunku bardziej podstawowej rzeczywistości.

Pokonać kondycję

Od momentu uświadomienia sobie swojej sytuacji w Kosmosie, człowiek zapragnął, wyśnił i usiłował w konkretny sposób (znaczy z pomocą religii i zarazem magii) pokonać

własną kondycję¹¹. Ludzka kondycja widziana przez różne religie nie różni się w naturze od tej, o której nauczał Platon poprzez obraz jaskini. Zaistnieć dla świadomości znaczy odkryć swoją kondycję jako uwięzienie w jaskini – fascynującej dla zmysłów i stawania się – oraz zrozumieć, że sytuacji tej nie można po ludzku przeżywać inaczej jak poprzez usiłowanie wydostania się poza ograniczenie, które ją zamyka.

Wiedza dla myśli zaczyna się w momencie przekraczania «tu i teraz» zwykłego doświadczenia . myślowego. Nie inaczej postępuje też świadomość, by rozumieć to, czym jest człowieczy byt jako taki. Pokonać kondycję, znaczy transcendować, przekraczać ją. Tylko pod tym warunkiem świadomość pojmuje samą siebie, rozumiejąc iż istnieje li tylko w relacji do totalności, która ją przytłacza i obejmuje. Pokonać kondycję – to zbliżyć się do sacrum.

Religijna myśl jednakże, szczególnie w swoich najbardziej archaicznych formach, nie jest prostą teorią wiedzy; nie powstaje w spekulatywny sposób. Przeciwnie – wie ona, iż człowiek żyje tylko w relacji do sacrum. Myśl religijna nie jest zwykłą konstrukcją spekulatywną. Jest wiedzą, której nie można odłączyć od działalności. Rozumieć równa się działać, wiedzieć i działać są nieoddzielne; dlatego myśl religijna wyraża się i przekazuje w rycie inicjacji. W obrzędzie tym «inicjowany» dowiaduje się, co mówią mity, uczy się, w jaki sposób rzeczy stały się tym, czym są i jak powstał świat. Inicjacja jest próbą, poprzez którą «inicjowany» otrzymuje inny status: odtąd wie on, iż wszystko, co istnieje, istnieje poprzez swoją więź z boskim światem. Tę wiedzę zdolny on jest zaktualizować poprzez opowiadanie mitu i symboliczne powtórzenie rytuału¹². W tym samym zatem procesie świadomość umiejscawia człowieka w świecie, rozumie, że świat istnieje tylko dzięki relacji z sacrum i że tu i teraz jej doświadczenia życiowego w świecie (znaczy w profanum) jest różne od sacrum, któremu przecież podlega.

⁸ *Images et symboles*, s. 43.

⁹ *Le mythe de l'éternel retour*, s. 80.

¹⁰ Tamże, rozdz. III i IV.

¹¹ *Traité d'histoire des religions*, s. 162.

¹² *Le sacré et le profane*, s. 159.

Sacrum, wymiar uniwersalny

Wyrwa w ontologicznej płaszczyźnie

Archaiczna ontologia identyfikuje REALNOŚĆ przede wszystkim z „siłą”, z „życiem”, płodnością, sytością, nade wszystko jednak z tym co obce, osobliwe itd.; innymi słowy z wszystkim tym, co istnieje w pełni albo objawia wyjątkowy sposób istnienia. Świętość jest w pierwszym rzędzie REALNA. Im bardziej religijny jest człowiek, tym jest realniejszy, bardziej wyzwolony z irracjonalizmu bezsensownego stawania się¹³. Dla zdefiniowania sacrum Eliade zapożycza podstawowy termin «moc» u Van der Leeuwa¹⁴. Sacrum rozumiane jest jako «moc», która wyraża się jako źródło życia, która jednak objawia się człowiekowi jedynie w wieloznacznej formie. Już Otto dopatrywał się istotnej charakterystyki sacrum w jego wieloznaczności i ambiwalencji¹⁵. Manifestacja sacrum w świecie ludzkim przybiera formę czegoś zupełnie innego, co jednocześnie fascynuje i straszy (tremendum); znają to i głoszą wszystkie religie, wyrażają to znane nam terminy: łaciński „sacer” i grecki „hieros”.

Sacrum jest z konieczności niejednoznaczne, bo manifestująca się w formie życia moc jest niewspółmierna z człowiekiem. Życie bowiem objawiające się człowiekowi przybiera formę mocy, która przerasta człowieka w tym samym czasie, w którym mu się ukazuje. Sacrum jest zatem najwyższą realnością, tym, co jest i co istnieje w sposób pełny i realny. To odróżnia je od całej reszty świata, który należy do porządku profanum. „Profanum” oznacza – ogólnie mówiąc – to co zewnętrzne względem sacrum, to czego sacrum nie przenika, to co należy tylko do czasowego stawania się.

By określić, czym jest a czym nie jest, sacrum, myśl religii tradycyjnych i archaicznych posługuje się rozróżnieniem używanym także przez filozofię, która dzieli i jednoczy z jednej strony istotne albo substancjalne, z drugiej zaś zwykły fenomen. Istotne czy substancjalne (*ousia*) jest tym, co efektywnie i samo przez się realne; prosty fenomen zaś istnieje realnie w takiej mierze, w jakiej odnosi się do istoty. Rozróżnienie między sacrum i tym, co nim nie jest, pozwala rozumieć, że między tymi dwoma regionami rzeczywistości istnieje różnica ontologicznego poziomu. Tak więc inicjacja

jest tylko pod tym warunkiem przejściem z jednego stanu życia w drugi, że jest ona przejściem z jednego poziomu realności na drugi – przejściem do prawdziwie realnego.

Hierofania

W centrum uwagi Eliadego znajduje się zatem problem sacrum czy ściślej problem manifestacji sacrum (hierofania) człowiekowi w świecie ludzi. W konsekwencji studium historii religii może być tylko wówczas studium historii religii, gdy jest ono studium religii¹⁶, tj. tropieniem i badaniem hierofanii w różnorodności jej form. O tej różnorodności świadczy badanie religijnych form i wyobrażeń, w których wyraża się doświadczenie sacrum. Ale ta bujna różnorodność układa się w uporządkowaną strukturę. W różnorodności bowiem pozornie nieskończonych wierzeń, wyobrażeń czy rytów powtarzają się cechy stałe, występujące w różnych religijnych formach¹⁷.

Rozumieć hierofanię znaczy jednocześnie rozumieć **właściwą dialektykę sacrum**. Gdy bowiem sacrum przejawia się w rzeczach świata, w miejscach, przedmiotach, zabytkach itp., gdy narzuca się religijnej świadomości poprzez wtargnięcie w pogański świat, wszystko, każda rzecz staje się sacrum nie własną mocą. Sacrum wciela zawsze coś z siebie w profanum i tak przekształca daną rzecz w znak sacrum, samo pozostając wciąż czymś innym niż ta rzecz. Bowiem sacrum nie objawia się nigdy w całości, ani w sposób bezpośredni, ani wreszcie w swojej totalności; nie staje się rzeczą pośród innych; jest w rzeczy, w której się objawia znakiem obecności życia i mocy życia – w istocie jest zatem wymiarem. Rzecz, miejsce przynależą do sfery sacrum, jeśli zachowują związek ze wspomnianym wymiarem.

Sakralny wymiar

Takie więc jest znaczenie dialektyki sacrum: znajduje się ono tu jako znacząca obecność. Przestrzeń jest miejscem

¹³ *Traité d'histoire des religions*, s. 385.

¹⁴ Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations (Phénoménologie de la religion)*, Payot, zob. indeks.

¹⁵ Rudolff Otto, *Le sacré (L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel)*, tłum. franc., Payot.

¹⁶ „W wyrażeniu „historia religii” nie należy akcentować historii lecz religii”. (*Images et symboles*, s. 36).

¹⁷ *La nostalgie des origines*, s. 17, przypis 1.

jego manifestacji. Miejsca jednak przestrzeni, w których można je rozpoznawać, są tylko znakami jego obecności w świecie.

Ludzie i społeczeństwa święcą miejsca (przyrodnicze lub budowle sakralne), gdyż w nich albo wychodząc od nich wspólnoty mogą przeżywać ich relację z sacrum. Człowiek żyje w przestrzeni. Przestrzeń świata uporządkowana przez wspólnotę, do której dany człowiek należy, stała się dla niego miejscem pobytu w świecie; miejscem, w którym może on żyć swoim życiem i w którym życie może nabierać sensu. Dlatego przestrzeń, miejsce codziennego pobytu, może spełniać wobec ludzi tę rolę tylko dzięki temu, że jest podporządkowane i ukierunkowane przez miejsca uprzywilejowane, w których sacrum ujawnia się w sposób szczególny. Tak jest z Centrum¹⁸, ogniskowym i wyjściowym punktem świata ludzi, gdyż jest ono punktem określającym całość ich życia; punktem, w którym życie nabiera sensu poprzez stały kontakt z sacrum. Przywilej nadawany sacrum przynajmniej mu odmienny status ontologiczny względem innych miejsc przestrzeni a polegający na tym, iż jego istotę stanowi to, co się w nim objawia – mianowicie sacrum, które je wchłania, oraz najwyższa rzeczywistość.

W tym Centrum wymiar całej przestrzeni staje się oczywisty niemal symetrycznie; inny Czas się objawia. Tam staje się jasne, że człowieczy czas nabiera sensu li tylko w stosunku do zgoła odmiennego Czasu, Czasu pierwotnego, gdyż ten jest Czasem płodnym ludzkiego świata. Pobyt w bliskości tego Czasu jest pobyt w sensie; przekroczenie czasu profanum oznacza tym samym wkroczenie w najwyższą rzeczywistość i życie Bożym rytmem. Czas przeszły (*illud tempus*, o którym opowiadają mity, przywołuje to, co stało się *in illo tempore*), tj. czas istotny tego, co jest jedynie efektywnie realne.

W przestrzeni ludzie uznają usakralizowane miejsca i w nich na nowo przeżywają twórczy gest stworzenia Kosmosu, w który wpisał się ich świat. Nie poprzestają jedynie na opowiadaniu tego zdarzenia. Oni tym żyją w rytuale i przeżywają to za jego pośrednictwem; reaktywują założycielski czyn i tkwiącą w nim moc¹⁹. Czymże jest zatem sacrum, które ludzie zwą Bogiem; bóstwami czy duchami?

W istocie jest to wymiar, w którym ujawnia się moc, od której zależy ich życie – moc sprawiająca, że ludzie bytują w Kosmosie.

Symboliczna myśl

Pewna hermeneutyka

Dzieło Eliadego charakteryzuje podwójna polaryzacja – tropienie form manifestacji sacrum jest dla niego nieodłączne od rozumienia głębokiej i niepodzielnej jedni człowieka i Boga. Różne formy przybiera wyobrażenie tego co Boskie. Mnogość ich równa się mnogości rytuałów. A jednak pewna istotna jednia wpisana jest w tę różnorodność. Między różnorodnością a jednią rodzi się takie wewnętrzne i stałe napięcie, że w nim właśnie przejawia się sacrum. Myśl rozpoznaje identyczne napięcie w symbolicznych oznajmieniach.

Tak jak rozumienie sacrum domaga się uznania przez religijną świadomość pewnej struktury ludzkiej świadomości – a nie tylko jakiegoś studium w swoim historycznym rozwoju – tak rozumienie symbolicznej myśli domaga się hermeneutyki, rozumianej jako uchwycenie rzeczy samej w sobie i z jej perspektywy. Każde wyjaśniające wyjaśnianie religijnego faktu jest tylko częściowe, fragmentaryczne. Hermeneutyka Eliadego sięga korzeniami do Diltheyowskiego i już klasycznego rozróżnienia. Wyjaśnianie polega na tłumaczeniu, na przechodzeniu od tego, co należy wyjaśnić, do innej sfery i innej dziedziny. W takim przypadku religijne postępowanie nie ma i mieć nie może w sobie samym prawdy. Każde «tłumaczenie» tego typu, każda transpozycja tej natury zdradza to, z czego chce zdać rachunek. Rozumienie pretenduje tylko do tego, by dotknąć i uchwycić rzecz wychodząc od niej samej. *Najpewniejszą metodą historii religii i wszędzie indziej zresztą pozostaje zawsze studiowanie zjawisk w ich własnym planie odniesie-*

¹⁸ „Każdy mikrokosmos, każdy zamieszkały region posiada to, co można by nazwać 'Centrum', tzn. sakralne miejsce par excellence. Tam, w tym Centrum, sacrum manifestuje się w całościowy sposób...” (*Images et symboles*, s. 49).

¹⁹ „Zamaskowane społeczeństwo – to cały świat. Gdy wychodzi ono na publiczny plac, tańczy marsz świata i system świata” (Griaul, *Dieu d'eau*, Fayard, s. 179).

²⁰ *Mythes, rêves et mystères*, s. 11–12.

nia²⁰. Postępowanie takie jest nieodzowne, by zdać sprawę z religijnego przekazu, jaki przedstawia mīt, który jest symboliczny w swojej strukturze.

Symbol

Co mówią mity i symbole? Czy w ogóle cokolwiek mówią o świecie i człowieku, co rozum mógłby uznać za ważne? Pytanie ma swoją wagę we współczesnych roztrząsaniach strukturalizmu Lévy-Straussa. Prawdę mówiąc – pytanie jest wiekowe. Jest rówieśnikiem zdarzenia, wkroczenia myśli w stadium racjonalności i wypracowywania pojęcia rozumianego jako instrument rozumu. Już Arystoteles podejrzewał mīt o współbrzmienie z cudownością. Dlatego też wzbraniał się przed nadaniem mu rangi pojęcia. Nie miejsce tu na podjęcie tej wiekowej już historii. Pozostając w kręgu myśli Eliadego należy podkreślić, iż troska o to, by rozumieć fenomen tylko w planie jego odniesienia, przewodzi w rozumieniu tego co religijne, jak i tego co symboliczne i mityczne.

Symbol nie jest pojęciem. To jasne. Niemniej należy go rozważać w kategoriach pewnej myślowej formy, pewnej postaci, w której może się wypowiadać religijne doświadczenie. W symbolu *nie ma spekulacji; istnieje bezpośrednie ujęcie tajemnicy, tej mianowicie, że rzeczy mają początek i że to, co symbol wyprzedza i co go dotyczy, ma najdonioślejszą wartość dla człowieczego istnienia*²¹. Symbolowi z istoty przysługuje religijny wymiar; jest on już w zarodku sposobem rozumienia i ujawniania religijnego doświadczenia. Każdy symbol cechuje wielowartość. Symbolizm funkcjonuje li tylko na kanwie połączeń i analogii. Poprzez nie symbolizm krąży między regionami świata. Rozumienie symbolu nie polega na uchwyceniu znaczenia słowa czy wyodrębnionego obrazu. Można go rozumieć wyłącznie przez odgadywanie istotnych znaczeń wpłątanych w wieloraką siatkę – znaczy w pewnym systemie. Dla świadomości religijnej jednak, która w nim się wypowiada i przez niego oznajmia pewien sens, to krążenie jest jak gdyby oczywiste i samoczynne. Symbol bowiem wyraża jednocześnie sacrum w jego manifestacji i w jego stosunku do ludzkiej egzystencji. Mniej ma na celu wskazanie rzeczy słowami. Wskazuje zaś złożoność świata, sacrum w jego objawianiu się i czło-

wieczą egzystencję w łonie tej totalności. Symbol nie przemawia do intelektu ani priorytetowo, ani ekskluzywnie; *nie odstawia tylko struktury realności czy wymiaru egzystencji; niesie jednocześnie ZNACZENIE EGZYSTENCJI*²². Inaczej mówiąc, symbol wyraża to, co mówi, tylko wówczas, gdy uświadamia człowiekowi jego solidarność z Kosmosem i gdy włącza go w tę totalność. Pojęcie wyłania się z intelektu i doń przemawia przedstawiając mu świat godny poznania. Symbol mówi o świecie, ale zwraca się do egzystencji, by uznała sens, w którym wyłącznie żyć może²³.

Mit

Zwłaszcza następujący aspekt mitu należy podkreślić. Mit objawia sakralność, gdyż przytacza twórcze działanie Bytów boskich czy nadnaturalnych. Inaczej mówiąc – mit opisuje różne, niekiedy dramatyczne wtargnięcia sacrum w świat. Każdy mit opowiada, jak zaistniała jakaś rzeczywistość²⁴. Mit bowiem – Wielki Mówca, by nawiązać do pięknego wyrażenia Pierre Clastres'a²⁵ – jest – w odróżnieniu od innych słów człowieka (legendy, baśnie czy bajki) – słowem zakotwiczonym w tajemnicy, którą myśl pragnie wypowiedzieć i ogłosić: misterium obecności pierwiastka Bożego w świecie, jego manifestowanie się człowieczemu doświadczeniu oraz istotnej relacji, jaką człowiek podtrzymuje z nim, gdyż tylko na tym podłożu może on rozumieć siebie takim, jakim jest i uznać swoje życie za znaczące.

Mit opowiada dzieje, usiłuje ułatwić rozumienie przez narrację historii. Opowiadana historia jest natomiast histo-

²² „O tym problemie symbolu i symbolicznej myśli zobacz *Méphisophélès et l'androgyne*, rozdz. V.

²³ Tamże, s. 304.

²⁴ „Wyrażenie jednocześnie wielości znaczeń, solidarność z Kosmosem, przezroczystość w środowisku społecznym: tyleż funkcji, które zdradzają ten sam élan i to samo ukierunkowanie. Wszystkie dążą do wspólnego celu: obalenia ograniczeń fragmentaryczności, jaka jest człowiek w społeczności i pośród Kosmosu oraz jego integracji (poprzez przezroczystość jego głębokiej identyczności i jego stanu społecznego; dzięki również jego solidarności z kosmicznym rytmem) w jednię znacznie szerszą: Społeczeństwo, Wszechświat” (*Traité d'histoire des religions*, s. 378).

²⁵ *Structure et fonction du mythe cosmogonique* w: *La naissance du monde*, (Le Scail, kol. Sources orientales, 1959, s. 472). Zobacz także *Aspects du mythe*.

²⁶ P. Clastres, *Le Grand Parler (Mythes et chants sacrés des Indiens Guaraní)*, Le Scail, 1974.

²⁷ *Mythes, rêves et mystères*, s. 21–22.

rią sakralną. Mit bowiem mówi o absolicie²⁶. Ściślej – dla mitu mówić znaczy oznajmiać w formie historii obecność absolicu rozpoznawanego w hierofaniach i jednocześnie wskazywać człowiekowi, że swoje istnienie w świecie zawdzięcza wyłącznie nieustannemu odnoszeniu swego życia do tejże obecności. Mity mówią o początku. Czas początkowy jest jednakże czasem fundacji świata takim, jaki jest. Pokazują one zatem człowieka Boski czyn zakładający świat i powtarzają, że człowiek może egzystować jako człowiek tylko poprzez ponowne wykonywanie tego podstawowego czynu. Opowiadając o początkach otwierają one człowieka na Wielki Czas, który umacnia swoją historię. Przynajmniej czyn założycielski nie jest jakimkolwiek czynem, gdyż stał się on dla człowieka archetypem i modelem (paradygmatem – powtarza Eliade za Platonem).

Funkcja historii religii

Historia religii nie jest dla Eliadego – jak o tym wspominaliśmy – tylko prostą historią form religijnego życia i wyobrażeń, jakie z niej powstały w różnorodności kultur. We wciąż powtarzanym i uzupełnianym niezmiennie spisie tychże form historia jest również wydobywaniem religijnego doświadczenia, które nie ogranicza się do znanych w europejskim kręgu kultury form wraz z Kosmosem, w którym działa hierofania. Odwieczne pytanie o ludzką rzeczywistość nie wygasło w naszym czasie. Na jego korzyść działa wyjątkowe odnowienie poszukiwań wydobywających na światło dzienne tę podziemną część człowieka, którą zajmuje się psychologia głębi.

W tym znaczeniu innej funkcji studium historii religii można upatrywać w owej analogii do psychologii głębi. Pozwala ona bezsprzecznie odkrywać inne formy religijne, mniej znane naszej kulturze. To nie uniwersalność religijnego faktu potwierdzić może raz jeszcze – jak to miało miejsce w pewnej epoce – Boską rzeczywistość, lecz samo religijne postępowanie. Unaocznia ono poprzez porównanie, że wymiar religijny stanowi podstawową strukturę i ludzkiego bytowania w świecie, i myśli w jej wysiłku zmierzającym do rozumienia świata i człowieka w świecie.

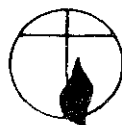
Pierwsze spekulacje ontologiczne i pojawienie się w ogóle wielkich metafizyk wschodnich stały się możliwe dzięki temu,

że ludzie od tysiącleci wierzyli, iż znają sposób dotarcia do początku Świata. (...) Ponieważ wierzono, iż można RZECZYWIŚCIE I EGZYSTENCJALNIE złączyć się z początkiem Świata, zaczęto w pewnej chwili zastanawiać się systematycznie nad strukturą pierwotnego stanu rzeczy, usiłując przebić się przez tajemnicę Bytu upostaciowanego w Świat taki, jaki objawił się po raz pierwszy²⁷. Właśnie dlatego mówienie o archaicznej ontologii – jak to czyni Eliade – jest odnajdywaniem tego, co było u początków spekulacji później opracowanych; znaczy to także i przede wszystkim odnajdywanie sposobu bycia właściwego człowiekowi w świecie, zdolnego ubogacić nasze rozumienie ludzkiej rzeczywistości. Dlatego wielokrotnie jego dzieło przybiera przyszłościową formę – jako mianowicie pożądane przedsięwzięcie, jako nowy humanizm zdolny rozumieć człowieka w spotkaniu z tymi formami religijnego doświadczenia. Nie chodzi o rozmazanie człowieka w przyrodzie, ale o otwarcie go na sakralny wymiar, jaki ujawnia się w świecie²⁸. Hegel przypuszczał, iż współczesną formą teodycei będzie szukanie i potwierdzanie Boga w historii. Historyczne dzieło miało zająć miejsce podręcznika przyrody. Uznając tak wielką wagę ontologii kultur tradycyjnych i archaicznych, Eliade proponuje otworzyć księgę hierofanii doskonale wiedząc, że choć Bożkie manifestuje się w świecie, nigdy nie identyfikuje się z rzeczą, w której się przejawia.

²⁷ *Structure et fonction du mythe cosmogonique*, s. 491–492.

²⁸ *Le sacré et le profane*, s. 141.

Thum. Stanisław Opiela SJ



Kazimierz Świągocki

Norwid i religijne motywy w poezji Krzysztofa Baczyńskiego

Część II

Boskie prawo i ludzki czyn

W poetyckich wizjach Baczyńskiego odbija się jak w ciemnym lustrze moralny dramat jednostki ludzkiej i całej epoki. Ale jest w nich także coś z mistycznego zachwycenia płynącego z duchowego doznania prawd wyższych i czegoś nadnaturalnego przenikającego daną nam w empirycznym doświadczeniu naturę i przerastającego ją nieskończenie; coś z doznania, ostatecznego i niewzruszonego fundamentu świata, ostoji sensu wszystkich ludzkich poczynąń i dążeń moralnych i egzystencjalnych. To coś można by określić jako Boskie Prawo Świata, wobec którego zło ludzkie, zło historii jest tylko chwilowym i jak cień przemijającym odstępstwem, dziełem naszych *nieudolnych dłoni*.

Przekonanie, że historia to nie tylko twór ludzkiej marnej egzystencji, ale także dziedzina działania tego wyższego prawa, które w niej uczestniczy i które ją ostatecznie przywołuje do porządku, jest niewątpliwie świadectwem głębokich powiązań ideowych Baczyńskiego z Norwidem. Wspólną płaszczyzną tego spotkania obu poetów jest chrześcijaństwo i jego historiozofia – u autora „Promethidiona” przyjmująca tu i ówdzie formę poetycko-filozoficznego i poetycko-teologicznego wykładu, u autora czasów wojny zaś zawarta *implicite* w ideowej warstwie jego wierszy, widoczna zwłaszcza w elementarnych wyznacznikach religijności tej poezji – w motywach wiary, nadziei i miłości; w szczególności – nadziei.

Mówi Norwid:

(...) *Dzieje pozornie są zamęt,
Gdy w gruncie są: siła i łatwość szeroka! –
(...) dzieje są jako testament,*

Którego cherubin dogląda z wysoka. (ŻYDOWIE POLSCY, I 340)

Wolno nam przyjąć, że cherubin z tego wiersza doglądający spełniania się testamentu Bożego w historii ludzkiej należy do tego samego kręgu aniołów, którzy w wierszu Baczyńskiego „Z wiatrem“

(...) *kolebią (...)*
na niewidzialnych dłoni śnie
proste jak sosna, czyste dnie
rosnące w ptasim słowie. (I 378)

Ptasie słowo nie zna kłamstwa. Czyste dnie mogą wyrastać tylko w prawdzie, która jest przeznaczeniem człowieka i stale ponawianym wysiłkiem historii idącej poprzez upadki i błędy, poprzez grzech Kaina i śmierć Abła do ostatecznego zwycięstwa, którym ma być triumf prawdy, dobra i miłości w człowieku. Celem przeto tak rozumianej historii ma być człowiek doskonały, czyli wolny od grzechu, człowiek zbawiony.

Ale Bóg niechętnie zbawia człowieka, który sam nie dąży do doskonałości. Prawda objawia się z reguły tym tylko, którzy jej pragną i szukają. Historia toczy się pod czujnym okiem *cherubina*, lecz ją wypełniają ludzkie czyny. **Kategoria czynu** jest specyficzna dla aktywizmu epoki romantycznej. Funkcjonuje zarówno w ówczesnych dziełach filozoficznych jak i poetyckich. U Norwida stanowi niezwykle ważny element jego filozofii społecznej i antropologii zorientowanych moralistycznie. Występuje także u Baczyńskiego. Pole semantyczne tego słowa u niego wzbogacają takie wyrazy jak: «trud», «praca», «tworzenie», «kształtowanie». Oto przykłady:

Jakże to ja nazywam
każde czynienie – Bogiem?

(O MÓJ TY SMUTKU CICHY, I 379)

Nie wstydz się cnoty. Ona,
choć jej nadali ciało
zbrodni – toć jej za mało,
czeka nie napełniona
jak dzban – to kształt jej nadaj,
niech będzie czynom waga!

(NIE WSTYDŹ SIĘ TYCH PRZELOTÓW... I 338)

Norwidowskie są tu: «cnota», «kształt», «czyn» i «waga». Czyn ma tutaj wyraźny sens moralno-religijny i w istocie należy do tego samego kręgu znaczeniowo-ideowego co miłość. Jedynie ona bowiem może być źródłem motywacyjnym dla działań, których miarą i wagą jest cnota. Dobro wszak wypływa z miłości. Ona jest jego inicjacją i przyczyną celową. W tym samym norwidowskim wierszu, z którego został wyjęty drugi z cytowanych tu fragmentów jest powiedziane:

*Nie wstydz się wiary w sobie;
(...)
Nie wstydz się miłowania,
tworzenia, dorastania;
w żelaznej żądz twojej
ona jest płomień nieba,
co sztabę tak rozgrzewa,
że kując niepokojem
przemienisz w wieżę pragnień
do której czyn się nagne. (I 339)*

Umieszczenie tworzenia, dorastania (w domyślnym znaczeniu – doskonalenia się) obok miłowania i wiary oraz wyrażne już dalej uzależnienie czynu od wiary wskazuje na organiczny związek znaczenia nadanego słowu czyn ze znaczeniami słów: wiara i miłość. Jeśli do tego dodać dwuwiersz mówiący o nazywaniu *każdego czynienia – Bogiem*, a zwłaszcza jeśli przytoczyć ostatnią strofkę z „Nie wstydz się tych przelotów...”

*(...)
naczynie miłowania,
tonie w Bogu stawania.
człowieku. (I 339)*

wówczas trudno mieć wątpliwości, jakim układom odniesienia powierza poeta kategorię czynu. Otóż czyn staje się tym, dzięki czemu człowiek sięga sfery nadprzyrodzonej i może się upodobnić do tworzącego Boga.

Tak więc czyn to coś więcej niż zwykłe wydatkowanie energii fizycznej i psychicznej i coś więcej niż spowodowana tym zmiana w układzie rzeczywistości. Czyn jest działaniem moralnym i zarazem aktem egzystencjalnej decyzji, które

otwierają byt ludzki na perspektywę Boga i historii. Jeśli wywołuje zmiany w zastanej rzeczywistości zewnętrznej, to mają one charakter duchowy, są ulepszeniem moralnego oblicza świata. Jest on napełnianiem egzystencjalną treścią i nadawaniem kształtu cnocie (co *czeka nie napelniona*).

Kształtowanie, formowanie tego co nieuformowane, tworzenie inicjowane przez miłość, praca jako wyraz energii moralnej człowieka i Bóg jako miara i cel wszelkiej aktywności ludzkiej – to motywy i idee typowo norwidowskie.

Kiedy Mickiewicz mówi: *Z Bogiem, a choćby mimo Boga*, wskazuje na to, że są według niego wartości wyższe nad tradycyjne prawo moralne. Ściślej zaś mówiąc autor „Dziadów” stwierdza tu, że prawo narodu do wolności należy do praw najwyższych i przeciwstawić mu się nie może nawet Bóg. Przeciwnie temu wystąpiłby Norwid, dla którego wolność najwyższa, to nie, jak w tym przypadku dla Mickiewicza, wolność polityczna, lecz taka, która jest *niewolą w Bogu*. Zatem jest to wolność wybierania usankcjonowanych przez Boga wartości według ustanowionej przez Niego hierarchii. Zasadza się ona na całkowitym poddaniu własnej woli – woli Bożej, czyli na tak zwanym przez Norwida „z-woleniu”.

Podobnie jak Mickiewicz, Słowacki – kreując wizję Króla-Ducha wcielającego się w Popiela – postąpił według własnej hierarchii wartości, gdy uczynił krwawego tyrana wielkim i twórczym władcą – wielkim przez okrucieństwo. Powtórzy to jeszcze za obydwojma wieszczami późny romantyk, Wyspiański, w słowach: *Nie ma czynu krom przez grzech*.

W odróżnieniu od nich Norwid nawołuje do czynu wynikającego z *bojaźni Bożej*, która *początkiem jest mądrości* – do czynu pokornego, nakierowanego na wzbogacanie, a nie umniejszanie świata absolutnych wartości moralnych:

*O, nie nożem, o nie nożem!
Ty – rozdzielaj ciało z duszą!
Ale – SŁOWO – CIAŁEM Bożem
Wznoś – niech skruczą się pokruszą,
Niech nie wiemy zła, niech możem
Dobro (...)*

Nic nie może być głębiej chrześcijańskie, jak postulowanie miłości jako odpowiedzi na nienawiść, butę i pogardę innego człowieka, naszego przeciwnika w walce; i nic bardziej ewangelicznego jak czyn spełniany w imię miłości Boga i człowieka. I jedno, i drugie głosi w poetyckim uniesieniu w ciemnych i często jakże mglistych wizjach Baczyński. A czyż fakt, że czyni to podczas okupacyjnych dni pogardy i wzajemnej nienawiści zabijających i zabijanych, nie nadaje jego poetycko-filozoficznej postawie piętna prawdziwie chrześcijańskiego? I w tej postawie chrześcijańskiej wobec Boga, świata i człowieka spotyka się on z Norwidem – potomkiem rodu Abla, którzy sieją ziarna miłości i pilnują trzód oddanych ciszy i Bogu.

W odblasku rzeźby

Jest jeszcze u Baczyńskiego pewien motyw przejęty od Norwida, a tak dla poety *gromów i pyłków* charakterystyczny, że daremnie szukać by go u kogokolwiek z polskich, a nawet obcych poetów. To motyw rzeźby. Kazimierz Wyka w książce „Cyprian Norwid, poeta i sztukmistrz” dociekając właściwości stylu poetyckiego Norwida wiele miejsca poświęca stałej obecności w całym niemalże jego dziele motywu rzeźby; analizując funkcje, jakie ona spełnia w artystycznym myśleniu i wyobraźni poety, krytyk ten stawia przekonującą tezę, że autor „Vade-mecum” niemożność realizowania swych rzeźbiarskich pomysłów w konkretnym materiale plastycznym rekompensował z niezwykle oryginalnymi skutkami w kształtowaniu obrazów poetyckich przez wzbogacanie ich o elementy specyficznego widzenia rzeźbiarskiego. Czego nie dane mu było – ze względów od niego niezależnych – dokonać dłutem – tego dokonywał słowem. W konsekwencji rzeźba stała się u niego nie tylko tematem, nie tylko motywem, lecz weszła w skład jego wizji poetyckich na prawach czynnika kształtującego widzenie i obraz świata, i to zarówno świata zewnętrznego jak i wewnętrznego, duchowego.

Ilećroć w Norwidowskiej poezji spotykamy fragmenty mówiące językiem pracowni rzeźbiarskiej, tylećroć widać w nich piętno fachowości autora. To nie powierzchowne uwagi czy zachwyty laika nad dziełami sztuki rzeźbiarskiej

lub zewnętrzne tylko stosowanie słownictwa, lecz głos rzeźbiarza znajdującego dobrze tajniki rzemiosła. Pojęcia z dziedziny rzeźby należy brać tu dosłownie. Służą one jednakże Norwidowi do nadawania jakby wyższej rangi rzeczom, o których mówi, podobnie zresztą jak i pojęcia z innych dziedzin kultury, jak np. teologii, filozofii, etyki, historii. Dzięki nim zwykłe rzeczy umykające uwagi na co dzień dochodzą wymiarów symbolu i nabierają gęstości i ciężaru znaczeniowego. Jest zresztą specyfiką jego poetyckiego kunsztu nadawanie temu co małe, przyziemne, użyteczne (*pyłki*) znaczeń wzniosłych i wymiarów jakby ostatecznych (*gromy*).

Narzucające się uwadze czytelnika słownictwo z dziedziny rzeźby w licznych wierszach Baczyńskiego z lat 1942–1943 pochodzi z pewnością z lektur Norwida. Ale w przeciwieństwie do swego antenata okupacyjny poeta nie zdradza ani odrobiny fachowości w jego stosowaniu, tak że nie odczuwa się u niego zapachu prawdziwej pracowni rzeźbiarskiej ani echa rzeczowych dyskusji o rzeźbie i rzeźbiarstwie. Pojęcia z tej dziedziny nie służą już Baczyńskiemu tak, jak służyły tamtemu pocie-rzeźbiarzowi do prezentowania osób, przedmiotów i sytuacji w taki sposób, jak je ujmują wyobrażenia i myśl rzeźbiarza wnikać w ich istotę. Przyjęły one teraz rolę ubogacania i pogłębiania wizji poetyckich osadzonych głęboko w aurze moralno-religijno-metafizycznej. „Dłuto” nie oznacza już po prostu dłuta ani „młot” młota. Wraz ze zmianą funkcji zmieniło się także ich znaczenie, sens. Odkonkretnione dłuto służy teraz do rzeźbienia, do moralnego kształtowania duszy ludzkiej. Podobnie młot w rękach Wielkiego Rzeźbiarza-Boga staje się narzędziem kształtowania świata. Tak jest w jednym z najbardziej norwidowskich wierszy pt. „Młot”. Bóg występuje tu w roli platońskiego demiurga (*mistrz-rzemieślnik*), który *wykuwa tam, gdzie widzi formy*. Młot jego, jak na boski młot przystało, jest *przejrzysty*, niematerialny. Symbolizuje boską potęgę, jest znakiem nieskończonej przewagi Boga nad światem i narzędziem Jego oddziaływania na człowieka, kształtowania, doświadczania i duchowego hartowania:

*Czuję Twój młot przejrzysty – Panie,
który mnie kruszy z nocy w noc,
(...)*

*A ja, czy zawsze niedojrzały,
abym ja – ognia pełen dzban,
tak pod Twym młotem stał się trwały
jak zasklepienie niebem ran? (I 325)*

Ów materialny młot stwarza też niematerialny posąg –
posąg-duch:

*I pada młot Twój ostateczny,
aż ciało stanie ziemi – puch,
a ja – czym taki posąg-duch,
że mi przez ból – być posąg wieczny? (I 326)*

Przytoczmy jeszcze z tego wiersza trzecią w kolejności
strofkę, która mieści wspaniałą wizję tworzenia świata
porównanego do świątyni gotyckiej, wizję nie tylko na słown-
nictwie rzeźbiarskim opartą, lecz także ewokującą skojarze-
nia architektoniczne również jak rzeźba rodem od *poety*
i *sztukmistrza* Norwida:

*I widzę kościół wszechstworzenia:
gotycki łuk po łuku wznosisz,
w powietrzu kując kształty przemian
i słup wielości. (I 325)*

oraz czwartą – zawierającą skargę człowieka i pytanie
o kres cierpienia:

*Widzę dojrzałe już i pełne
ptaki i drzewa syte dżdża,
a ja – czy jestem w nieśmiertelność
ból i pokuta? (I 325)*

Cierpienie potraktowane jest tu jako znak i jednocześnie
wynik niedoskonałości bytu ludzkiego, jego *niedokończoności*, jak by to określił Norwid, ale i zarazem otwartości na
transcendencję, bo taki sens można przypisać pytaniu: *czy
jestem w nieśmiertelność ból i pokuta?* Forma bytu czło-
wieka została tu skontrastowana z formą istnienia ptaków
i drzew, których byt jest już niejako zamknięty, dokoń-
czony, *syty dżdża* boskiego. I widzimy, jak te myśli o charak-
terze religijno-filozoficznym poeta wyraża przy pomocy
słownictwa rzeźbiarskiego przejętego od Norwida.

A oto fragment innego wiersza, w którym obok słów z Norwidowej poetycko-rzeźbiarskiej pracowni występuje tak charakterystyczne dla moralistyki autora „Fortecjanu Szopena” pojęcie *dopełnienia*:

*O, dziecko smutne, ty nie dopełnione
człowiekiem – jakby nie spełnione życiem.
Cóż to rzeźbienie, jeśli tylko w marmur
marmuru ryciem?*

*Cóż to pod snami jak pod palcem czutym
znajdziesz, gdyś człowiek przez ciało i ruchy,
kiedy cię smutkiem w kamieniu wykuli
najczystsze duchy?*

(W ŻALU NAJCZYSTSZYM, I 312)

Tak oto ciężar Norwidowego marmuru i kamienia, ostrość dłuta, twardość i siła młota znikają pod wpływem ulotności ducha, którego rodowodu poetyckiego należałoby szukać zapewne u Juliusza Słowackiego.

Przywołanie Norwidowej rzeźby mogło mieć dla wizjonersko-abstrakcyjnej wyobraźni Baczyńskiego znaczenie spoiwa tego, co z natury jest rozpięzchłe, ulotne a zatem nie trwałe. Rzeźba – sztuka trwałych i sztywnych form – mogła w przeczuciu młodziutkiego poety powstrzymać ów migotliwy strumień znaczeń poetyckich wyrastający z luźnych często, swobodnych kojarzeń, a światu tej poezji nadawać większy jakby ciężar właściwy i chronić go przed zbytnią nieokreślonością. Ale ważniejsza wydaje się tu analogia między pracą rzeźbiarza nad opornym materiałem w celu uzyskania szlachetnej formy a pracą człowieka nad samym sobą, nad opanowaniem wewnętrznych – także opornych – ciemnych sił psychicznych, które ciągną człowieka do moralnego upadku.

Motyw rzeźby przyczynia się wreszcie do monumentalizowania obrazu poetyckiego. Ten poeta patosu, któremu obca była – w przeciwieństwie do wielu jego rówieśników, jak np. Gajcy czy Borowski – wszelka nuta groteski; który pisał ciągle w jednym monotonie podniosłym i tragicznym tonie, sięgając w sferę rzeźbiarskich skojarzeń – uzyskiwał dodatkowe efekty pogłębiające ową tragiczną i podniosłą tonację. Rzeźba bowiem – zwłaszcza tradycyjna – ma

w naturze swej coś dostojnego, uroczystego. Sporządzona w kamieniu (marmurze), a więc w materiale trwałym pretendującym do symbolu nieprzemijalności, zawiera w sobie jak gdyby doczesny wymiar rzeczy ostatecznej. Gest postaci posagu jest gestem raz na zawsze. To mogło pociągać poetę. Urzeczenie atmosferą ostateczności widać przecież w ogromnej większości jego wierszy, zwłaszcza późniejszych.

A oto fragment, w którym to co rozpięchłe i płynne, symbolizowane przez «wichurę» i «płomień», zderza się z tym co trwałe, symbolizowane przez «marmur», «zastyganie» i «odlew». W wyniku tego zdarzenia ustala się «kształt» względnie trwały:

*Ty jesteś marmur żywy, przez który kształt mi przybył,
kształt w wichurze o świetle widziany,
który o mleczne szyby buchnął płomieniem grzywy
i zastygł w dłoni jak z gwiazdy odlany.*

(TY JESTEŚ MOJE IMIĘ... 1 294)

A oto znowu fragment ilustrujący skłonność poety do tworzenia atmosfery ostateczności:

*Spuście rosę, niebioso, fale mórz złotawe
i szczerść oczu, która jak zwierzęca – czysta,
a jeśli dzień – niech rośnie jak kolumny trawa,
a jeśli noc – niech będzie już noc wiekuista.*

(ORATE COELI, 1 322)

Marmur, kolumna, kształt, odlew, młot, dłuto, kamień, posąg, rzeźbienie, kucie – to słowa wywodzące się z Norwidowego laboratorium leksykalnego, lecz obdzielone nowymi znaczeniami. Pozbawione swej naturalnej niejako materialności i konkretności, jakimi odznaczały się u starego mistrza, nabrały teraz ulotności i abstrakcyjności. Ich właściwy sens można odczytać jedynie rozpatrując je w kontekście takich słów, jak wieczność, ostateczność, sen, duch, ból, ciało, rana, niebo, nieśmiertelność, wino, pokuta, smutek, noc, gwiazda, wszechstworzenie, ogień, płomień, przemiana, czyn, miłość, zbrodnia, kara, powietrze, światło. Słowa te stanowią zasadniczy zrąb budulca leksykalnego dojrzałych wierszy Baczyńskiego, a znaczna ich część wchodzi w obręb motywów religijnych przenikających jego

poezję. Szczególnej rangi znaczeniowej nabierają w kontekście leksyki rzeźbiarskiej słowa: dopełnienie, spełnienie, dojrzałość, które są także zapożyczone od Norwida i podobnie jak u niego – choć nie tak ściśle – mają wymowę moralno-religijną wiążąc się z ewangelicznym przesłaniem: *bądźcie doskonali jako mój Ojciec jest doskonały* (Mt 5,48). Doskonały to według Norwida tyle co *dokończony, dopełniony, skończony, spełniony*, a także *dojrzały*. Taką dialektykę «doskonałości» znajdujemy w „Fortepianie Szopena”, w którym pada słynne zdanie Ewangelisty: *Consummatum est*, będące tu ostatecznym argumentem i zarazem religijną konkluzją rozważań nad sztuką. Motyw doskonałości i doskonalenia się, dopełnienia i dopełniania przewija się przez całą twórczość Norwida znacząc jej moralistyczny ton. I w tym tonie pojęcia te pojawiają się także u Baczyńskiego – tam zwłaszcza, gdzie wysuwa się motyw rzeźby i rzeźbienia, bowiem idzie tam o rzeźbienie, czyli doskonalenie duszy ludzkiej.

Poeta chrześcijański

Tęsknota do Absolutu w sprawach dla człowieka najważniejszych dotyczących jego losu i ostatecznych wymiarów egzystencji jest najbardziej naturalnym uczuciem. Pojawia się z uwielokrotnioną siłą zwłaszcza wtedy, gdy rzeczywistość zdaje się wymykać wszelkim prawom moralnym, a złu nadawać rangę trwałości. Właśnie z takiej tęsknoty wyrasta w bujnie rozrośłym drzewie poezji Baczyńskiego potężny konar – wiersze o charakterze moralno-religijnym. I jeśli mówimy o związkach tego poety z Norwidem, to pamiętać musimy, że zachodzą one właśnie w tych jego utworach. I ten fakt rzuca strumień światła także na dzieło samego Norwida odsłaniając lepiej jego głębię i możliwości twórczej inspiracji tak mało w naszej poezji wyzyskane. Jest bowiem coś niezwykłego w tym zbliżeniu się do niego poety, którego przyrodzony charakter wyobraźni powinien raczej od niego oddalać. Nieprzypadkowe jednak zachodzą tu związki i nie na lekturowych jedynie fascynacjach oparte.

Kazimierz Wyka, wskazując psychologiczną motywację religijnego tonu w znacznej części wierszy Baczyńskiego, tak pisze: *Sięgając po stronę moralną przekonań, czy pory-*

wów religijnych, sięgał w tym samym geście poeta po gwarancję, po sankcję, po zapowiedź bodaj, że może oprócz okrutnego i nieodwołalnego żywiołu dziejów istnieje trybunał słuszności dla pokonanych, dla cierpiących, dla udrczonych, dla katowanych. *Sięgał po świadectwo nadziei*⁸. A my dodajmy od siebie, że poetycką formułę tego świadectwa znalazł w Norwidzie. Norwid bowiem, i tylko on jeden spośród najwybitniejszych poetów polskich, jest poetą par excellence chrześcijańskim, a nawet ściśle katolickim.⁹ Sięgać do niego, to niemalże tak, jak sięgać do źródeł chrześcijańskich, do pism Ojców i Doktorów Kościoła. On to przecież określał oryginalność jako *sumiennosc w obliczu źródeł*. Sam był też sumienny wobec źródeł, do których zaliczał przede wszystkim Słowo Objawione. Z tego źródła czerpał dla swej twórczości i życia tak gorliwie i nieustannie, aż w końcu własne dzieło uczynił niejako wtórnym źródłem.

Żaden z pozostałych wielkich naszych poetów, sięgających do religijnych natchnień, a więc ani Mickiewicz, ani Słowacki, ani Miciński – wielcy indywidualiści i herezjarchowie, ani Jan Kochanowski nie byli poetami prawdziwie i czysto chrześcijańskimi. Był nim na pewno Mikołaj Sęp-Szarzyński, ale skali problemów religijnych zawartych w jego „Rytmach” daleko do tej pełni problemowej, która przenika dzieło Norwida. Ponadto u Sępa afirmacja boskiej transcendencji opłacana jest negacją świata i życia doczesnego, co nie oddaje już tej postawy chrześcijańskiej, która byłaby najbardziej odpowiednia dla współczesnego nam chrześcijanina przyjmującego raczej heroiczne wyzwanie świata doczesnego, wyzwanie historii; chrześcijanina, który tu na ziemi chce budować świat według miar wyższych i tym sposobem jak gdyby uczestniczyć w boskim dziele stwarzania. Taki pełny wzór nowoczesnego chrześcijaństwa zawiera się w myśli i poezji Norwida. I tę prawdę doskonale wyczuł Krzysztof Baczyński. Podjął, że dla własnych religijnych intuicji, przekonań czy porywów jedynie u Norwida znajdzie właściwe poetyckie uzasadnienie i wsparcie.

Poezja Baczyńskiego jest poezją miłości, wiary i nadziei – trzech naczelnych cnót teologicznych. Ale jest także swego rodzaju świadectwem heroicznych wysiłków ocalenia świata od niego samego, zapisem walki ze światem o świat, wyrazem moralnego zmagania się z człowiekiem o człowieka.

W takiej walce potrzeba niewzruszonych miar. Kto ją podejmuje, ten wybiera tym samym nadzieję i daje świadectwo miłości. Czymże jednak byłaby nadzieja bez ożywiającej ją wiary? I jaki sens miałyby miłość bez nich obu? Te trzy cnoty fundamentalne są szczególnym znakiem rozpoznawczym chrześcijańskiej postawy wobec świata i życia. I jeśli można zgodzić się z Kazimierzem Wyką, że *uproszczeniem byłoby zianować Baczyńskiego katolickim poetą*¹⁰, to na pewno nie jest w najmniejszym stopniu uproszczeniem twierdzenie, że najcenniejszą artystycznie i intelektualnie część jego utworów stanowią wiersze o charakterze moralno-religijnym w duchu czysto chrześcijańskim, w duchu wiary, nadziei i miłości (genealogia ich tworzywa leksykalno-ideowego prowadzi do twórczości poetyckiej Cypriana Norwida).

Taka formuła chrystianizmu poetyckiego Baczyńskiego czyni jałowymi rozważania nad jego religijnością w życiu prywatnym i uzależniania od nich słuszności tezy, czy jest on, czy też nie jest poetą chrześcijańskim¹¹. Podobnie i uwaga Wyki, że niektóre jego wiersze nie spełniają warun-

* Kazimierz Wyka, *Krzysztof Baczyński*, Kraków 1961, s. 79.

¹⁰ Ostatecznym argumentem na rzecz katolicyzmu Norwida-poety jest obecność w jego utworach poetyckich świadomych odwołań do teologicznych dogmatów i aurytetytu Kościoła – Matki naszej. Na temat swego dowodzenia teologicznego u Norwida zob.: Ks. Antoni Dunajski, art. cyt.

¹¹ Kazimierz Wyka, dz. cyt., s. 77.

¹² Pod znamienym tytułem *Czy Krzysztof Baczyński był poetą katolickim?* ogłosił w „Nowej Kulturze” (1956, nr 45) artykuł Karol Lubelczyk, kolega poety z ugrupowania socjalistycznej młodzieży „Spartakus”, do którego K. K. Baczyński należał od 1936 roku. Autor artykułu twierdzi, iż piętnastoletni poeta wyznawał radykalne poglądy społeczne, a nawet darzył sympatią komunistów. W końcu wyraża taką wątpliwość: „Nie wierzę, by Krzysztof stając się Janem Bugajem (...) wyrzekł się swoich młodzieńczych poglądów. Potrzebne są fakty o jego działalności i przekonaniach w czasie okupacji. Podanie ich przez osoby znające go w tym okresie pozwoli na obalenie – według mnie – fałszywej o nim legendy”. I tą legendą ma być przekonanie, że Baczyński był katolikiem. Karol Lubelczyk wskazuje na fakt, że ojciec poety wyznawał poglądy lewicowe. Nic jednak nie mówi o jego matce, która była osobą gorąco religijną i katoliczką właśnie.

Diametralnie odmienne od powyższego ujęcie problemu katolicyzmu poety znajduje się w artykule Jacka Łukasiewicza p.t. *Miłość tragiczna Krzysztofa Baczyńskiego* („Kierunki” 1956, nr 24). Tam m.in. czytamy: „Baczyński z pewnością jest chrześcijaninem, aby mógł być żołnierzem” oraz: „Baczyński był człowiekiem biorącym na serio metafizykę katolicką”.

Oba ujęcia zdają się być jednostronne. Pierwsze nie uwzględnia możliwości ewolucji światopoglądowej tak naturalnej u kilkunastoletka, a ponadto bezpodstawnie utożsamia lewicowe poglądy społeczne z areligijnym czy też antyreligijnym światopoglądem. Drugie jawnie nadużywa pojęć uciekając się do metafory i aforyzmu tam, gdzie potrzeba ostrożnej precyzji znaczenia słów i dowodu.

ków religijności, a nawet ją rzekomo podważają, nie przyczynia się do osłabienia tej formuły. Nie mówimy bowiem, że wszystkie wiersze poety są z ducha czy litery chrześcijańskie, a tylko że wiele z nich, oraz to, że są to utwory akurat najcenniejsze, a więc będące jak gdyby najwłaściwszą legitymacją tego autora. Ponadto mówimy tu ostrożnie o chrześcijańskości, a nie o katolicyzmie tej poezji. Wreszcie nie twierdzimy, że te religijne utwory są dowodem religijności samego poety, choć rzeczywiście trudno sądzić, żeby było inaczej. Wszak, gdyby było inaczej, musielibyśmy przyjąć, że mamy do czynienia z osobowością w istocie schizofreniczną.

Nie idzie nam o określenie sylwetki osobowej Baczyńskiego, lecz o charakter jego poezji. Ta zaś zawsze, gdy tylko przyjmuje ton religijny, jest poezją z ducha chrześcijańską o Norwidowej głównie genealogii i inspiracji. Rozwój poezji Baczyńskiego od areligijnej czy nawet antyreligijnej – jak to niechbyt przekonywająco określa Wyka¹² – nie upoważnia do żadnych wątpliwości w tej materii. Wręcz przeciwnie – staje się jedynie dowodem autentyzmu i głębi religijnej. Świadczy bowiem o tym, że poeta sam dorastał, dojrzał do Boga i wiary, a nie przejął jej jako formalnego dziedzictwa zrutyinizowanego wychowania rodzinnego czy kościelnego, jako daru płytkiej społecznej tradycji. Jego żarliwość i autentyzm religijny mogą być jedynie porównywane z religijną poezją Jerzego Lieberta – jeśli odwoływać się do poetów bliskich mu w czasie. Nie sięgnął do niego po motto:

*Uczyniwszy na wieki wybór
w każdej chwili wybierać muszę.*

To nie płytki, aintelektualny i bezproblemowy, acz pogodny, typowo polski tradycyjny katolicyzm, który z łatwością odnajdziemy jeszcze u Lechonia czy Wierzyńskiego, lecz pełen egzystencjalnego napięcia, dramatyczny, pełen patosu i znaków zapytania, ale i bezkompromisowości chrystianizm nowoczesnego człowieka, który jeszcze za życia zaznał smaku pickła i nicości.

Natchnienia religijne nie we wszystkich czasach są równie częste i równie intensywne. W chwilach zagrożenia życia indywidualnego i losów świata, w momentach rozpadania

się systemów wartości ustalonych powagą tradycji zawsze rodzą się dwa diametralnie różne typy postaw. Jedna z nich wyraża się w poczuciu absurdalności istnienia i w widzeniu rzeczywistości jako ciągu nagich faktów, w których rozplywa się dobro i zło, jako trwania bez żadnych wyższych racji. Rezultatem tej postawy i zarazem jej znakiem rozpoznawczym jest egzystencjalna rozpacz. Druga natomiast ma charakter tragicznego optymizmu i rozwija się pod znakami nadziei. Gdy świat człowieka upodabnia się do piekła, łatwiej przypomnieć sobie o Bogu, gdyż jaśniej widzi się i bardziej dojmująco odczuwa własną bezsilność, znikomość i niewystarczanie samemu sobie. W świecie, do którego wdarła się nicość, rodzi się głód sacrum, prawdziwego bytu i absolutnej prawdy. I z tego metafizycznego głodu rodzi się niekiedy wielka mistyka, niekiedy zaś wielka sztuka. W poezji Baczyńskiego czuje się powiew metafizycznego głodu, łaknienie sacrum, które ją czynią – mimo widocznych często formalnych niedoskonałości – zjawiskiem wyjątkowym, o wartości szczególnie doniosłej w naszej kulturze.

¹² Kazimierz Wyka, dz. cyt., s. 77.

Norwid et les matifs religieux clans la poésie de Krzysztof Baczyński

Dans les visions poétiques de Baczyński se reflète, comme dans un miroir sombre, le drame moral de l'individu humain et de toute l'époque. Mais il y a en elles aussi quelque chose comme un ravissement mystique, qui découle de l'expérience spirituelle des vérités supérieures; il y a quelque chose de surnaturel pénétrant la nature, qui est le fondement immuable du monde, la base du sens de toute les initiatives et les aspirations humaines. On pourrait définir cette chose comme Droit Divin du Monde,

en face duquel le mal humain, le mal de l'histoire n'est qu'une dérogation momentanée et fugitive comme une ombre, l'oeuvre de nos „mains malhabiles“.

Il y a encore chez Baczyński un certain motif intercepté de Norwid – c'est celui de la sculpture. Mais chez le jeune poète de temps de l'occupation il remplit une autre fonction que chez son prédécesseur. A savoir, il sert à la sculpture-formation morale de l'âme humaine.

Ks. Waldemar Chrostowski

Nadzieja w świecie zagrożonym zagładą (Rdz 6,5–7,24)

„Historia początków“ (Rdz 1–11) składa się z dwóch, nawet rozmiarami równych części: od Adama do potopu i od potopu do Abrahama. Ludzkość sprzed potopu wywodziła się od jednego człowieka. Świat odnowiony po potopie ma za przodka także jednego człowieka – Noego. Niczego nie zmienia fakt, że ocalał nie tylko Noe, lecz i *jego dom* (Rdz 7,1). Przecież nie trzeba było dokładnie powtarzać sytuacji z Rdz 1,1–2,14; świat i człowiek już istnieli, a Boży wyrok potopu nie zmierzał ku temu, aby anulować akt stworzenia.

Okres od stworzenia świata do potopu – to stopniowe przenikanie widma zagłady, której perspektywa staje się coraz potężniejsza, aż dochodzi do skutku z całą właściwą sobie gwałtownością. Z potopu wyłania się nowy świat, co oznacza, że katastrofa nie była rzeczą przypadku, a zagładą, jakkolwiek całkowita, nie dokonała się bez uwzględnienia wyjątku. Zniszczenie jest elementem budowy i z takiej perspektywy trzeba patrzeć na pełną tajemnic historię przedpotopowej ludzkości.

Zepsucie i degradacja człowieka w fazie poprzedzającej potop są przedstawione w trzech etapach zilustrowanych przez grzech Adama, Kaina i Lamecha.

A. Świat pogrążający się w otchłań samozagłady

1. W odniesieniu do Adama prześledziliśmy¹, jak stało się możliwe, że do wnętrza człowieka żyjącego w pełnej harmonii z Bogiem zakradł się grzech, który na pewno nie był spowodowany względami materialnymi. Pierwsi ludzie mieli wszystko, czego potrzebowali. Zepsucie nastąpiło głębiej: prarodzice chcieli działać tak, jak im się podoba, sami decydując o tym co dobre i złe. Zamierzali zbudować moralność bez Boga, a to znaczyło – wbrew Bogu.

2. Grzech Kaina zilustrował grozę takiej «autonomicznej» moralności². Odrzucenie Boga godzi nieuchronnie w brata, w człowieka.

«Zemsta» do pewnego stopnia powiodła się: Bóg upomina się o Abła. Jest prawdą, że każdy, kto uderza w stworzenie, godzi zarazem w Stwórcę. Człowiek to istota, którą grzech rani dogłębnie i na której grzesznik może się w pełni «wyladować».

3. Bardziej tajemnicze są biblijne aluzje do zepsucia Lamecha (Rdz 4,17–24). To, co wiemy o Lamechu, w istocie sprowadza się do pieśni przypisanej mu w Rdz 4,23–24:

*Ado i Cillo, posłuchajcie mego głosu!
Żony Lamecha, przysłuchajcie się mojej mowie!
Bo męża zabiłem za zranienie mnie,
a dziecko za (to, że zrobiło mi) siniec!
Jeżeli Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie,
to Lamech na pewno siedemdziesięcio- i siedmiokrotnie!*

Uderza nas pycha chętną się własną potęgą. Morderstwo to prawie przypadek: był ktoś, kto odważył się zranić Lamecha i zaraz przypłacił to życiem. Życie nie stanowi dla Lamecha żadnej wartości. Tym bardziej, gdy chodziłoby o dziecko! Zabójstwo będzie wtedy odpowiedzią choćby na siniec! Lamech jest mordercą bez skrupułów. To, czym straszy i co gotów jest wykonać, dowodzi braku jakiejkolwiek kontroli nad sobą. Jego pycha bierze się z satysfakcji z powodu wytworzenia narzędzi mogących siać zniszczenie i groźę (w. 22). Ich przeznaczeniem nie jest obrona, lecz atak.

Lamech jest świadom swej przewagi nad poprzednimi pokoleniami. Pochodzi z rodu Kaina (4,17–18) i opis biblijny wyraźnie wskazuje na postęp, jaki się dokonał w czasach pomiędzy Kainem a Lamechem (4,19–22). Przekonanie o własnej sile Lamech rzutuje nawet na relację do Boga: uprzedzając każdego, kto za takie bezmyślne mordowanie zagroziłby karą z nieba, Lamech odpowiada porównaniem siebie z praojcem Kainem. Skoro w przypadku Kaina, pierwszego mordercy, nie doszło do całkowitego ukarania, to w odniesieniu do Lamecha, który jest potężniejszy niż Kain, Bóg jest jeszcze bardziej bezsilny. Gloryfikacja wojny i miecza – oto dewiza Lamecha. Pycha i zemsta – oto motyw jego działania.

¹ „Przegl. Powsz.”..., 5/84, s. 198–207.

² „Przegl. Powsz.”..., 7–8/84.

4. Aluzja do Łamecha ze wzmianką o jego synach zamyka listę potomków Kaina. Zepsucie postąpiło tak daleko, że Biblia nie jest dłużej zainteresowana losem Kainitów. Milczenie Księgi Rodzaju świadczy, że nie wydarzyło się nic jakościowo nowego. Natchniony autor cofa się zatem i wraca do punktu wyjścia. Rdz 4, 25–26 wprowadza linię Seta, którego Bóg dał Adamowi *W ZAMIAN ZA ABLA, PONIEWAŻ ZABIŁ GO KAIN* (4,25). Cały rozdział 5 wylicza z kolei jego potomstwo aż do czasów Noego i jego trzech synów (5,32). To, co uderza nas w tej genealogii, to długie okresy życia patriarchów sprzed potopu. W zestawieniu z listą potomków Kaina z rozdziału poprzedniego (4,17–18) jest to dosyć osobliwa innowacja. Nowoczesna krytyka literacka, dysponując wieloma argumentami³, wykazała, że genealogie Kaina i Seta pierwotnie nie mogły przynależeć do tego samego nurtu tradycji. Dostrzegał to także redaktor Księgi Rodzaju, który wprawdzie wykorzystał różne gotowe materiały, ale jednocześnie podjął trud złagodzenia niedogodności i zinterpretowania niezwyklej genealogii Setytów.

Temu celowi służy Rdz 6,1–4. Wbrew rozpowszechnionym poglądom uważam, że nie jest to bynajmniej wstęp do opisu potopu⁴. Ta krótka perykopa podejmuje dwa tematy: łagodzi kwestię długowieczności potomstwa Seta (w. 3) oraz wskazuje (ww. 2 i 4), przy odwołaniu się do nie znanego nam materiału mitologicznego, na genezę «mocarzy», o których zagadkowe wzmianki, twierdzące jakoby istnieli w zamierzchłej przeszłości, spotykamy w innych księgach Biblii (zob. Pp 2,10–11.20–21; 3,11; Joz 12,4; 13,12; 17,15 oraz przede wszystkim Lb 13). Oczywiście, jak dzisiaj nie posiadamy żadnych archeologicznych, paleontologicznych czy biologicznych dowodów ich istnienia, tak i podówczas nikt nimi nie dysponował ani nawet ich nie poszukiwał. Chodziło o szeroko rozpowszechnione wierzenie, powstałe w odległych czasach na bazie tego, iż Hebrajczycy zastali na terenie Palestyny wiele różnorodnych struktur megalitycznych⁵, których pochodzenie przypisali pradawnym «olbrzymom». W ostatniej fazie redakcji Księgi Rodzaju, na którą trzeba datować Rdz 6,1–4, nikt już nie pamiętał o okolicznościach powstania licznych opowieści o «mocarzach». Spożytkowano więc mit, a jako że i samemu redaktorowi

rozwiązanie to nie wydawało się być do końca szczęśliwe, wspominał je więc raczej mimochodem.

Nie ma żadnych podstaw, aby w Rdz 6,1-14 dopatrywać się kolejnej aluzji do postępującego moralnego zepsucia ludzkości, aczkolwiek jest prawdą, że właśnie w tym kierunku poszły powtarzane po dzień dzisiejszy interpretacje tego tekstu. Stało się tak głównie na skutek przerzucenia całej uwagi egzegetów na niejasną wzmiankę o «synach Bożych» (*benê haʾēlohim*). Warto nadmienić, że Księga Mądrości, nawiązująca do tematu początków ludzkości, nie przykłada wagi do aluzji do «synów Bożych», a faktyczną przyczynę potopu łączy ze zgubnym stylem życia protopłastów ludzkości (Mdr 10,1-4), chociaż – co należy podkreślić – autor z całą pewnością znał Rdz 6,1-4 (zob. Mdr 14,6).

Tekst Rdz 6,1-4 jest przeto trzecim elementem trójczołowego podziału ludzkości sprzed potopu zawartym w Rdz 4,1-6,4: Kain i jego potomstwo (4,1-24); Set i jego potomstwo (4,25-5,32) oraz «mocarze», których naturę i pochodzenie redaktor Księgi Rodzaju wyjaśnia uciekając się do zaplecza mitologicznego. Odczuwamy, że tekst jest skonstruowany z myślą o spełnieniu idealnego wymogu, aby świat tworzył jedność.

B. Dlaczego potop był nieunikniony?

Kłeska potopu, jak wskazuje na to struktura i treść pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, była poprzedzona długim okresem postępującej moralnej degeneracji ludzkości. Potwierdza się to, gdy przechodzimy do opisu kataklizmu.

Właściwy początek relacji o potopie stanowi Rdz 6,5:
*I Pan zobaczył, że wielka jest złość człowieka na ziemi
i że wszystkie zamiary myśli jego serca są nieustannie złe.*

Jest tu, po pierwsze, nawiązanie do opisanych już grzechów Adama i Kaina (*WIELKA JEST ZŁOŚĆ CZŁOWIEKA NA ZIEMI*) oraz do głębokiego zepsucia Lamecha (*WSZYSTKIE ZAMIARY MYŚLI JEGO SERCA SĄ NIEUSTANNIE ZŁE*). Po drugie, ta wypowiedź, następująca po skumulowanym przedstawieniu ogółu

³ Zob. O. Eissfeldt, *The Old Testament*, transl. by P.K. Ackroyd, Oxford 1974, s. 191.

⁴ Bardziej szczegółowy artykuł na ten temat jest w przygotowaniu.

⁵ Zob. ich opis, w: W.F. Albright, *Archeologia Palestyny*, Warszawa 1964, ss. 84-86.

mieszkańców ziemi, wskazuje, że kolejne pokolenia ludzi w niczym nie były lepsze od własnych prarodzców. Uczynki Kaina i Lamecha powtarzały się nie tylko w jego rodzie, ale były popełniane także przez potomków Seta. Całkowitym milczeniem pominięte są szczegóły, których oczekiwałaby dzisiejsza mentalność. W Biblii nie spotyka się głębokich analiz psychologicznych ani drobiazgowego opisu charakteru jednostki, grupy społecznej lub ludzkości w ogóle. Wszystko to jest zawarte nie wprost i obcane w na pozór przypadkowych opisach akcji, a nawet (jak w tym przypadku) w zupełnym braku akcji. To, co dotyczy Adama, Kaina i Lamecha jest archetypem wszystkiego, co później miało wielokrotnie powracać.

*I pożałował Pan, iż uczynił człowieka na ziemi
i zasmucił się w swoim sercu (6,6).*

Ten oczywisty antropomorfizm posiada walor dydaktyczny; pozwala odczuć, do jakiego stopnia człowiek zniweczył zamiary Boże. *Następuje tu projekcja ludzkich uczuć rozczarowania i smutku na osobę Boga, co zresztą w oczach pobożnego starotestamentowego Żyda bynajmniej nie zagrażało jego wizji Boga, a tym bardziej jej nie burzyło⁶. Złymi są nazwane nie tylko popełniane uczynki ale, i ZAMIARY SERCA, a to było o tyle groźne, że przekreślało możliwość nawrócenia. Moralne zwyrodnienie stawało się nieodwracalne. Bliższe szczegóły co do jego charakteru podaje w. 11:*

*Zepsuła stała się ziemia przed Bogiem
i napelniła się ziemia gwałtem.*

Przyjrzyjmy się obu członom zdania. W pierwszym mamy zwrot *wattišahet hašarec*. Czasownik *šahat* powraca w Rdz 6, 11–17 pięciokrotnie. Najpierw dwa razy w ww. 11 i 12 w odmianie *nifal* ze znaczeniem *być zepsutym, zeszpeconym, zniszczonym*, następnie dwukrotnie (ww. 12 i 13) w odmianie *hišit* w sensie *zepsuć, wypaczyć, zniszczyć* i po raz ostatni w tym samym sensie w intensywnej odmianie *piel*. Nasuwa to przypuszczenie, że chodzi o grę słów. I tak jest rzeczywiście. Porównajmy ze sobą ww. 12 i 13:

*I zobaczył Bóg ziemię, a oto (stała się) zepsuta (nišhatah),
jako że wszelkie ciało wypaczyło (hišhit) swój sposób życia na*
[ziemi;

oraz

Powiedział zatem Bóg do Noego:

'Kres wszelkiego ciała nadchodzi przede mną,

bo napelniła się ziemia gwałtem z ich powodu.

A zatem wyniszczyć ich (mašhîtam) z tej ziemi'.

Podmiotem czasownika šahat jest z jednej strony **ZIEMIA** i **WSZELKIE CIAŁO**, zaś z drugiej – Bóg. Sugeruje się w ten sposób, że to, co zostało zapoczątkowane i bezmyślnie realizowane przez człowieka, zostaje przejęte przez Boga. Różnica jest taka, że o ile kres zniszczenia spowodowanego przez człowieka nie dał się w ogóle przewidzieć, o tyle Bóg «wchodzi» w historię z określonym planem. To istnienie, które dotąd miało miejsce, Bóg uznał za bezsensowne. Stwórca nie może pozostać biernym obserwatorem destrukcji wywoływanej przez stworzenie. Teraz On przejmuje inicjatywę, przywracając prawdziwą hierarchię. Tę samą myśl z równym naciskiem podejmuje w. 17:

A oto i ja sprowadzam potop wód na ziemię,

aby wyniszczyć (lešahet) wszelkie ciało,

w którym jest duch życia pod niebem;

wszystko, cokolwiek jest na ziemi, przepadnie.

Drugi człon zdania z w. 11 brzmi: **I NAPEŁNIŁA SIĘ ZIEMIA GWALTEM**. Rzeczownik hamas, „gwałt, niegodziwość, zło“, ilekroć występuje w Biblii, odnosi się do wykroczeń o charakterze społecznym, zwłaszcza gdy popełniane zło godzi wprost w bliźniego, przykładowo w sensie zamachu na jego życie (zob. Rdz 49,5; Sdz 9,24; 2 Sm 22,3.49; Iz 53,9; 59,6; 60,18; Jr 6,7; 20,8; 51,46 i in.). Dla «gwałtownika» życie ludzkie jest niczym, zaś w świecie przepelnionym **GWALTEM** zniszczone są normalne międzyludzkie więzi. Ilustrowała to dobrze pieśń Lamecha. Charakterystyczne, że w orędziu Boga do Noego ten właśnie wątek został jeszcze raz podjęty: **NAPEŁNIŁA SIĘ ZIEMIA GWALTEM Z ICH POWODU** (w. 13).

Pomimo że zło tkwiące w człowieku było wielopostaciowe, to przecież los ludzi został przesądzony na skutek **GWALTU**. To spowodowało Bożą decyzję o potopie. Taki **GWALT** jest zdolny zniszczyć wszystko, cokolwiek jest dobrego w naturze ludzkiej i brutalnie odrywa człowieka

⁶ A. Läpplé, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1977, s. 127.

od Stwórcy. Wody potopu miały ogarnąć świat, który stał się nie do naprawienia i sam siebie skazał na zagładę. Cywilizacyjny rozwój ludzkości sprzed potopu przebiegał w stronę samowyniszczenia. Bóg nie pozostał obojętny na tę perspektywę samozagłady:

I Pan powiedział:

'Wymażę człowieka, którego stworzyłem, z powierzchni [ziemi, a wraz z człowiekiem zwierzęta, płazy i ptactwo powietrzne, bo żałuję, że ich stworzyłem' (6,7).

Bóg przypomina swoje suwerenne prawo wobec ludzi i całego świata. Akt stworzenia nie ograniczył się do Adama i Ewy. Późniejsza prokreacja pozostaje elementem tegoż jedynego aktu i roszczenia Boga względem kolejnych pokoleń opierają się na prawdzie, że to On jest Panem życia. Kolektywne *WYMAŻĘ CZŁOWIEKA* (ludzkość), *KTÓREGO STWORZYŁEM* jest głęboko wymowne. Wyjątkowe miejsce człowieka w świecie sprawia, że los świata jest integralnie związany z losem człowieka.

Boża interwencja nadzieją świata

W biblijnym opisie dziejów ludzkości przed potopem Boża decyzja zachowania tego co stworzone jest równoległa do postępującej deprawacji ludzkości. Czyny wołające o najsurowszą karę są wprowadzić ukarane, ale zawsze pojawia się wątek ocalenia. I tak Adam i Ewa zostali dotknięci skutkami własnej decyzji i utracili darowany im stan szczęścia (Rdz 3,8–13. 20–24). A jednocześnie byli świadkami pokromienia *WĘŻA* i otrzymali tajemniczą zapowiedź przychylniej obecności Boga, a nadto i ostatecznego zwycięstwa nad złem (Rdz 3,14–19). Podobnie Kain, chociaż jego czyn nie pozostał bez kary (Rdz 4,10–12), też doznaje Bożej łaskawości, która zapewnia mu przetrwanie (4,13–16). Sprawiedliwość Boża zawsze ujawnia się w konfrontacji z miłosierdziem.

Buńczuczej pieśni Lamecha nie towarzyszy już żadna natychmiastowa reakcja ze strony Boga. Jest to o tyle zastanawiające, że postać Lamecha – zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wyżej – została wkomponowana jako trzecie

ogniwo w schemacie degeneracji przed potopem. Zważywszy na fakt, że Rdz 4,25–6,4 stanowi całość w sobie, wnioskujemy, że to właśnie w decyzji o potopie należy upatrywać Bożej oceny tej sytuacji, jaka powstała na skutek nieposzanowania ludzkiego życia.

Czym jest więc potop, który przychodzi jako reakcja Boga na to, co wbrew Jego woli i Jego planom dzieje się na ziemi?

1. Na wstępie trzeba wyraźnie powtórzyć, że Boża decyzja o potopie przerywa dalszą destrukcyjną działalność człowieka. Interwencja Stwórcy – to kres stanu nie pozwalającego się już dłużej tolerować (Rdz 6,6–7). «Wejście» Boga zmierza nie tylko w kierunku rozliczenia się z przeszłością. Jakkolwiek ponury jest obraz ludzkości sprzed potopu, to przecież i wówczas dobro nie pozostawało nie zauważone: Abel, Set (4,25), Enosz (4,26) to ludzie, do których Biblia odnosi się z pełnym uznaniem. Dzięki nim snuje się wątek zorientowany ku przyszłości. Plan Boży nie jest ani ahistoryczny, ani abstrakcyjny. Po stwierdzeniu „rozczarowania” Stwórcy sposobem życia stworzenia pojawia się dosyć niespodziewana obserwacja:

Tylko Noe znalazł upodobanie w oczach Pana (6,8).

Zatem istniał wyjątek, który Bóg respektując, nie dość tego, posługuje się nim! Wszelkie pochopne uproszczenia i uogólnienia są Stwórcy obce. Następny wiersz mówi więcej:

Noe był człowiekiem sprawiedliwym, nieskazitelnym w swoim pokoleniu;

Bożą drogą chodził Noe.

Tytuł *NIESKAZITELNEGO*, hebr. tamim, miał otrzymać jeszcze Abraham (Rdz 17,1). Dobrzy ludzie podobają się Bogu i pojawiają się nawet pośród generacji całkowicie zepsutych. Zamierzona przez Boga przyszłość ma za fundament właśnie Nocgo. Objawia się znowu prawda, że odkąd w świecie pojawił się człowiek, losy świata są z nim związane na dobre i na złe. Księga Rodzaju nie dopuszcza hipo-

Pomijam problematykę krycznoliterackiej analizy tekstu i sprawę jego dzisiejszego kształtu, na który składają się dwa wątki źródłowe: jahwistyczny i kapłański. Czytelnik znajdzie dobre popularne omówienie tych zagadnień w: A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, dz. cyt., ss. 120–124.

tetycznego pytania: co nastąpiłoby wówczas, gdyby w ówczesnym świecie zabrakło kogoś takiego jak Noe? Jakie środki przesiębrałby wtedy Bóg? Boża interwencja ma miejsce za życia Noego, a to oznacza, że Bóg tak ustalił jej naturę i czas, iżby nie zabrakło w niej człowieka. To też jest elementem nadziei! Nie wszystko wyczerpuje się w spostrzeżeniu, że Noe zdecydowanie wyróżniał się wśród swojej generacji. *SPRAWIEDLIWOŚĆ* i *NIESKAZITELNOŚĆ* oraz szczególna zażyłość, widoczna w *CHODZENIU BOŻYMI DROGAMI* – to przymioty ludzi, na których Bóg zawsze buduje nową przyszłość.

2. Od Bożej decyzji o potopie do momentu potopu upłynęło sporo czasu. Starożytna egzegeza zawsze wyjaśniała ten fakt jako konkretny przykład Bożego miłosierdzia. Wiersze 14–16 zawierają polecenie i wskazówki co do sposobu sporządzenia arki. Oto refleksje zaczerpnięte ze starej żydowskiej homilii do Księgi Rodzaju, nawiązujące do pozornie błahej kwestii, dlaczego Bóg nakazał Noemu przygotować arkę: *Po to, aby (inni) ludzie widząc go sporządzającego ją rozpoczęli pokutę. Czyż Najświętszy nie mógł ocalić go samym swoim słowem albo porwać do nieba ze względu na jego wiarę, że mu nakazał: „Uczyn sobie arkę z drzewa cedrowego”?* (Tanhuma, Berešit 6,14). Nawet dzisiaj wiele szczegółów tejże starożytnej egzegezy trafia nam do przekonania: *Bóg rozważał: „Skoro mu powiem: Uczyn sobie arkę z drzewa cedrowego, a on zacznie ją sporządzać i zetnie cedrowe drzewa, (wtedy) tamci zgromadzą się wokół niego i zapytają: Noe, co robisz? – A on odpowie: Arkę! Bo Bóg zapowiedział mi, że zamierza sprowadzić potop na ziemię! – Dzięki temu posłuchają (go) i rozpoczną pokutę”. Tego oczekiwał Najświętszy (...) ale oni nie zwracali najmniejszej uwagi (tamże).*

Praca nad sporządzeniem arki stanowiła ostrzeżenie. Starożytna egzegeza, pomimo że w Księdze Rodzaju wyraźnie nie ma o tym mowy, uzupełniała obraz twierdząc, że Noe również poprzez głoszenie nawoływał swoich współczesnych do nawrócenia⁸. Ślady takiego myślenia odnajdujemy w Nowym Testamencie. Poświadcza je 2 P 2,5: (...) *NOEGO, KTÓRY OGŁASZAŁ SPRAWIEDLIWOŚĆ, USTRZEGL, GDY ZESŁAŁ POTOP NA ŚWIAT BEZBOŻNYCH* oraz być może Hbr 11,7: Noe *POTĘPIŁ ŚWIAT I STAŁ SIĘ DZIEDZICEM SPRAWIEDLIWOŚCI*. Ten sam motyw wracał w egzegezie wielu Ojców Kościoła. Dla przykładu

Klemens Rzymski objaśniał, że Noc na pewno wzywał do opamiętania, a ci, którzy się nawrócili, zostali ocaleni⁹.

Względem Adama (Rdz 3,9-12) i Kaina (4,9-10) Bóg posłużył się pytaniem, słowem, które miało sprowokować obu do nawrócenia. Potop jest poprzedzony czynem, sporządzeniem arki, również mającym na względzie to, aby nakłonić do odwrótu od zła i do pokuty.

Nie jest to jedyny szczegół wart zastanowienia. Po tej samej linii powinien pójść wykład Rdz 7,4. 7-10. Wzmiankę, że Noe wszedł do arki na *SIEDEM DNI* przed rozpoczęciem potopu należy pojmować jako kolejny dramatyczny gest. Oto przekład pierwszej części Rdz 7,4 według Targumu Pseudo-Jonathana: *Oto daję ci¹⁰ siedem dni czasu. Jeśli będą pokutować, przebaczę im; jeśli zaś nie, po upływie siedmiu dni sprowadzę deszcz na ziemię trwający czterdzieści dni i czterdzieści nocy*. Tenże motyw rozwijano nieco inaczej: odpowiednio do siedmiu dni żałoby po zmarłym (zob. 2 Sm 19,3), także Bóg oplakuje swój świat przez *SIEDEM DNI*, zanim ów świat nie zostanie zniszczony¹¹.

Starożytni dorzucili ponadto kilka innych barwnych elementów. Występni ludzie ścigają Noego aż do arki (Levit.R. 27,5; Eccl.R. 3,15 §1), obzracają go wyzwiskami (Gen.R. 30,7) i usiłują wyrządzić mu krzywdę, ale Bóg czuwa nad jego bezpieczeństwem i zamyka za nim drzwi (Gen.R. 32,8; Sifre Devarim 337; Tanhuma Yaśan, Noe 1,10). Ten ostatni wątek był znany m.in. św. Efremoni¹².

Na inny detal opisu potopu zwrócił uwagę Raszi, z tym że i on podjął myśl przewijającą się już we wcześniejszej egzegezie żydowskiej¹³ i chrześcijańskiej¹⁴. Zestawiając dwie wypowiedzi: **I DESZCZ SPADEŁ NA ZIEMIĘ (7,12)** oraz **I SPADŁ**

⁹ Józef Flawiusz, *Antiq.* 1,3,1; Gen.R. 30,7; 31,3; Eccl.R. 9,15 §1; *Talm. Babil. Sanh.* 108a-b.

¹⁰ *I Klem.* 7,6; zob. też: Klemens Aleksandryjski, *Strom.* 1,21.135 (GCS 15,84); Teofil Antioch., *Ad Autol.* 3,19; Ps.-Tertul., *Carmen adv. Marc.* 3,2 (PL 2,1071A); Hippolit., *Arab. Fragm. ad Pent.*, Gen 6,18 (GCS 1, 2,88). W apokryficznej Apokal. Pawła Noe opowiada Pawłowi, gdy już spotkali się w raju, że jego orędzie brzmiało: „Pokutujcie, bo potop wód nadchodzi na was!” Zob. ponadto: Augustyn, *De catech.* 19,32 (PL 40,334) oraz Chryzostom, *In Ep. I Thess.*, c.4, hom. 8,2 (PG 62,442).

¹¹ Ginsburger poprawia na „im”.

¹² Zob. Gen.R. 32,7; *Tanhuma Bereśu* 2,23; *Talm. Babil. Sanh.* 108b.

¹³ Zob. L. Ginsberg, *Die Haggada bei den Kirchenvätern*, Berlin 1900, s. 81.

¹⁴ *Talm. Babil. Sanh.* 108b; ARN 32; por. *Targ. Pseudo-Jonathan do Rdz 7,4* oraz Filon, *Quaest. Gen.* 2,13.

¹⁵ Zob. L. Ginsberg, *Die Haggada bei den Kirchenvätern*, dz. cyt., s. 79.

POTOP CZTERDZIEŚCIDNINA ZIEMIĘ (7, 17) Raszi objaśnia: Kiedy Bóg sprawił, że (deszcz) spadł, uczynił to w swej łaskawości dlatego, aby w przypadku pokuty, deszcz mógł przeobrazić się w błogosławieństwo. A skoro nie nawrócili się, (deszcz) obrócił się w potop.

Starożytni egzegeci, kontynuując zresztą styl myślenia i język samej Biblii, nie uprawiali spekulacji, do których nawykła myśl nowożytna. Ich egzegeza wyrażała się w konkretnych i sugestywnych obrazach, będących wynikiem wnikliwego i dogłębnego przeżywania sensu perykop biblijnych. Wczytując się w tę egzegezę nie możemy zatrzymywać się na samych obrazach, negując je lub wyśmiewając. Byłoby to sprzeczne z duchem czcigodnych komentarzy, które przetrwały próbę czasu.

3. Jeżeli przytoczone szczegóły mimo to wydadzą się komukolwiek zbyt śmiałym roztrząsaniem tekstu, to należy dodać, że posiadamy znakomity argument na korzyść przytoczonej tu egzegezy w postaci paralelnych tekstów mezopotamskich. Autorzy biblijni w żadnym stadium formacji dzisiejszego tekstu nie rozporządzali materiałem historycznym. Tradycje, które przejęli, miały charakter mitologiczny i potrzeba było niezwyklej odwagi, aby zmodyfikować je wedle wymogów religii, która sama stanowczo odcinała się od skojarzeń i uwarunkowań mitologicznych. Co prawda, opowiadanie o potopie nie zostało tak gruntownie przepracowane jak jahwistyczne opowiadanie o grzechu pierworodnym. Tym niemniej, zestawienie niektórych szczegółów pozwala ponad wszelką wątpliwość ustalić, na czym zasadza się oryginalność opisu biblijnego. Nie chodzi o zależności literackie ani o porównywanie obu opisów dla zbadania określonych realiów historycznych albo sprawdzenia i oceny danych archeologii¹⁵, lecz o uchwycenie tego, co w najistotniejszej, bo religijnej, teologicznej warstwie znaczeniowej różni biblijną relację o potopie od jej mezopotamskiej paraleli.

Na XI Tablicy poematu babilońskiego¹⁶ czytamy, jak Utnapiszti opowiada Gilgameszowi przebieg potopu. Akcentuje się bezwzględny charakter decyzji bogów, która nie ma żadnej motywacji religijno-moralnej. Mieszkańcy Szurippak, «miasta nad Eufratem» są skazani na nieodwołalną zagładę: *Ludzie się wtedy mnożyli po świecie, świat jak*

*i byk ryczał, wielki bóg się obudził. Ellil usłyszał i rzecze do bogów: „Przez ludzi czyniona wrzawa nieznośna, od krzyku ich już spać nie można!” Zirytowane bóstwo zsyła suszę, bezpłodność, choroby i zarazę. W siódmym roku Ellil wyrokuje: *Ludzkość się nie zmniejsza, jest liczniejsza niż dotąd! Już spać nie można! Niech przyjdzie rankiem okrutna ulewa i niechaj przez całą noc nie ustaje, niech deszcz gór sięgnie, ich szczyty zatopi, niech jakoby złodziej pola ograbi!**

Przygotowanie arki jest podporządkowane interesowi jednostki bez oglądania się na losy ogółu. Utnapiszti zwraca się do ściśle określonej grupy (*ja wszystkich swoich ku sobie skrzyknąłem*), zaś dobór ocalonych był podyktowany względami użytecznymi. Najpierw srebro, złoto, zwierzęta, a potem *przeniosłem na korab rodzinę, krewnych, dzikie bydło i zwierzyńę oraz wszelakiego synów rzemiosła*.

Przed zachodem słońca zakończono załadowywanie arki, a już rankiem i sam Utnapiszti musiał do niej się schronić, jako że rozpoczął się potop. Natychmiast *pęka wielka ziemia jakoby garnek (...) powódź wpada na ludzi jak bitwa, jeden drugiego już nie widzi i z nieba takż ich nie dojrzeć. Bogowie sami zlekli się potopu, wzniesli się, umknęli do nieba Anu, jak psy się skulili, pod murem przypadli*.

Potop, połączony z burzą, trwał siedem dni. Wyniszczył świat ludzi, ale i świat bogów nie czuł się bezpieczny: *Pozwieszały głowy bogowie, spokornieli, siedzą w płaczu, w udręce, wargi im zaschły, cisną się ku sobie*.

Porównanie opowieści biblijnej z eposem babilońskim wskazuje na mitologiczne zaplecze, z którego czerpała Biblia. Pozwala ustalić technikę użytą celem transponowania znanego podówczas pogańskiego poematu kosmogonicznego dla potrzeb wiary izraelskiej. Przy głębokim zastanowieniu uderzają nas jednak nie tyle – tak często dotąd podkreślane – podobieństwa, które jako uwarunkowane przez wspólny kontekst historyczno-geograficzny są oczywiste i zrozumiałe, ile raczej różnice. W nich ujawnia się zasadniczo nowa jakość zawartej w opowieści izraelskiej teologii i antropologii.

¹⁵ Dobry przykład takich poszukiwań stanowi pierwszy rozdział książki F. V. Mantinga, *Biblia – dogmat, mit czy tajemnica?*, Warszawa 1973, ss. 28–29; zob. także: A. Parrot, *Biblia i starożytny świat*, Warszawa 1968, ss. 161–202.

¹⁶ Wszystkie cytaty pochodzą z: *Gilgamesz. Epos starożytnego Dwurzecza*, przekł. R. Stiller, Warszawa 1980, ss. 95–102.

hą fundamentalną biblijnego opisu potopu jest przedstawienie go od początku do końca jako przemyślanej i kierowanej zbawczej interwencji Bożej. Potop z Gilgameszu, wedle ślepego zrządzenia bóstwa, miał być totalną zagładą ludzkości. Wywołał nienawiść pomiędzy sferą bogów a światem wyniszczonych ludzi, a nawet pomiędzy bogiem Ellil a ocalonym Utnapiszti. Gdy ten ostatni, już po potopie, składał ofiarę bogom, pojawiła się restrykcja: *Niech się do ofiary zbliżą wszyscy bogowie, Ellil do ofiary niech się nie zbliża! Wszak on nierozważnie potop uczynił i moim ludziom zagładę przeznaczył!* Nic inaczej reaguje sam Ellil, który ... wziął się rozsierdził: „Co za żywa dusza uszła zagłady? Ani jeden człowiek nie miał ocalać!”

Wersja biblijna podaje opis potopu odmitologizowany w swej najwłaściwszej warstwie znaczeniowej. Zachowując niektóre detale, rekwiizyty mitologiczne i po części schemat babilońskiego poematu, łączy przejęte motywy dla stworzenia wypowiedzi o czynie Bożym, a nie o przypadkowym ocaleniu z globalnej katastrofy. Egzegeza starożytna, która – posługując się subtelną analizą szczegółów i samego wątku opowieści – dochodziła do wglądu w naturę tego czynu, jest przeto uprawniona, ponieważ respektuje intencje tekstu na jego poziomie wyrazowym. Księga Rodzaju eliminuje z jednej strony czynnik determinacji, z drugiej zaś przypadku, wprowadza natomiast i śledzi motyw nadziei, możliwy dzięki przychyłnej obecności Boga.

4. To, co stwierdziliśmy w odniesieniu do starożytnej egzegezy opowieści o potopie oraz do licznych szczegółów modyfikujących epos babiloński stosownie do specyfiki wiary starotestamentowej, jest również obecne w strukturze biblijnego tekstu w jego dzisiejszej postaci. Nic znajduję tu lepszych słów niż te, które napisał U. Cassuto w swej cennej pracy „Od Noego do Abrahama”¹⁷: *Historia jest podzielona na dwie części, z których każda składa się z sześciu paragrafów. Pierwsza część, poczynając od początku sidra¹⁸ do rozdz. 7 w. 24, odsłania krok po kroku dzieło Bożej sprawiedliwości, katastrofę zesłaną na świat przepętniony gwałtem. Obraz staje się coraz bardziej ponury, aż pozostaje tylko jedna iskra światła po to, aby oświecić śmiertelny mrok znamionujący paragraf szósty (7,17–24)... Druga część obrazuje nam rozmaite kolejne stadia Bożego miłosierdzia odnawiającego życie*

na ziemi. Światło, ograniczone przedtem do zaledwie skąpej kropki w świecie ciemności, teraz świeci coraz jaśniej (s. 30–31).

Biorąc pod uwagę tylko pierwszą część opowieści o potopie, w której widmo zagłady wydaje się dominować, czytelnik może już samodzielnie prześledzić kolejne etapy działania Boga wedle schematu zaproponowanego przez U. Cassuto: 1. Rdz 6,9–12; 2. 6,13–22; 3. 7,1–5; 4. 7,6–9; 5. 7,10–16 oraz 6. 7,17–24. Szczególnie owocne będzie rozważenie konkluzji każdego z tych paragrafów oraz взгляд na ich koncentryczny układ: początek jednej sekcji odpowiada końcowi następnej, środek jednej środkowi następnej i koniec jednej początkowi następnej sekcji.

5. Prześledziliśmy, jak Stary Testament dokonał przeróbki tekstu mitologicznego w celu wyrażenia określonych aspektów wiary własnego narodu. Wczesna egzegeza żydowska nie uznała opowieści za zamkniętą, ani – w odróżnieniu od wielu prób z końca ubiegłego oraz z naszego stulecia – nie szukała w niej danych, których tam nigdy nie było. Traktowała relację o potopie po prostu jako wyznanie wiary wyrażone w ówczesnym stylu i dodawała doń elementy typowe dla swoich czasów. Dla chrześcijan istotne jest to, że pewne detale tej egzegezy występują w Nowym Testamencie, a wiele innych zostało przejętych przez Ojców Kościoła i wcielonych do ich komentarzy.

Ta transpozycja sensu, która nie jest niczym innym jak ustawicznym uaktualnianiem tekstu, może dokonywać się także i dzisiaj, przede wszystkim dlatego, że sam tekst jest na tę możliwość otwarty. W istocie chodzi w nim o stwierdzenie, że bieg historii nie jest irracjonalny, a los świata nie jest Bogu obojętny. W perspektywie tego ocalenia, które raz dokonało się podczas potopu, można interpretować każdy

¹⁷ U. Cassuto, *From Noah to Abraham*, Jerusalem 1961.

¹⁸ Hebrajski podział oryginalnego tekstu ksiąg biblijnych różni się od naszego (na rozdzielny) wprowadzonego przez Stefana Langrona (+1228) i używanego począwszy od ok. XIV wieku. Cała Biblia hebrajska została podzielona na 452 sedarim (seder = „porządek, następstwo”) z przeznaczeniem do czytania podczas sprawowania liturgii. Lekcjonarz ten został opracowany wedle cyklu trzyletniego. Sedarim w dzisiejszych wydaniach tekstu hebrajskiego Biblii są oznaczane literką samek, umieszczoną na marginesie tekstu, przy której każdorazowo podany jest kolejny numer czytania, także wg hebrajskiego sposobu liczenia. W skład Księgi Rodzaju wchodzi 34 sedarim. To czytanie, które omawia Cassuto, jest piąte w kolejności i zawiera się w Rdz 6,9–7,24.

okres dziejów ludzkości. Fundamentalna otwartość opowieści o potopie bierze się stąd, że chodzi w niej nie tylko i nawet nie w pierwszym rzędzie o fakt potopu, lecz o objawienie sposobu, w jaki nieustannie Bóg działa w historii. Opowieść nie zatrzymuje się na opisie wydarzenia; przenosi nas w sferę myślenia i sposobu odczuwania religijnego. Ocalenie, w rozmaitej postaci, powraca jeszcze na kartach Biblii i realizuje się w doświadczeniu jej czytelników i słuchaczy.

Przyczyną Bożej interwencji było zepsucie człowieka pchające i jego, i świat ku samozagładzie. Taka sytuacja jest z gruntu grzeszna, a Bóg nie może tolerować grzechu. W zakres „zepsucia” świata można wpisać to wszystko, co wraz z upływem wieków i postępem cywilizacyjnym obraca się przeciwko samemu człowiekowi, a przez to i przeciwko Stwórcy. Nasz wiek opracował cały arsenał nieprawości i gwałtu. Wywoływane tym zło jest wyjątkowo brutalne, a szkody – widoczne w każdej sferze życia – są niewspółmiernie wielkie wobec wszystkiego, co było balastem minionych epok. Zamiast desperacji lub zubożenia winna wzmagać się czujność wierzących na zbawczy czyn Boga. Stary Testament interpretował potop nie jako fenomen kosmiczny, lecz w kategoriach teologicznych. Religijny sposób myślenia jest tak samo nieodczowny również dzisiaj.

Espérance dans un monde menacé d'extermination (Gen 6,5-7,24)

L'Ancien Testament interprète le déluge non pas comme un phénomène cosmique, mais dans les catégories théologiques. La version biblique présente la description du déluge démythologisée dans sa plus propre couche significative. En conservant certains détails, des accessoires mythologiques et, partiellement, le schème du poème babylonien, elle unit les motifs inter-

ceptés pour parler de l'activité de Dieu et non pas du sauvetage accidentel d'une catastrophe globale. Le Livre de la Genèse élimine d'un côté le facteur de la détermination, et de l'autre – celui du hasard; elle introduit, par contre, et développe le motif de l'espérance possible grâce à la présence bienveillante de Dieu.

Józef Kulisz SJ

Ewangelia mówiona i Ewangelia spisana

Chrześcijaństwo jest jedną z czterech religii (pozostałe trzy to: buddyzm, judaizm i islam) wskazujących na objawienie jako źródło swego pochodzenia. Pełnią Objawienia Bożego – w sensie jedyności i ostateczności – dla chrześcijanina jest historyczna postać Jezusa Chrystusa – Boga-człowieka. Św. Piotr przypomina wiernym Azji Mniejszej, iż nauczając o Jezusie Chrystusie, nie głosi im bajek czy mitów, ale wydarzenia, których sam był świadkiem (2 P 1,16). Również św. Paweł w czasie przesłuchania «w sprawie Jezusa z Nazaretu» mówił do króla Agryppy: *Nie działa się to bowiem w jakimś zapadłym kącie* (Dz 26,26). Mówiąc to miał na myśli życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Św. Łukasz zaś opisując w Ewangelii narodzenie Jezusa mówi, iż miało ono miejsce za panowania cezara Augusta i Kwiryniusza, wielkorządcy Syrii (Łk 2,1-7). Na wyroku śmierci krzyżowej, wydanym na Jezusa, spoczywa pieczęć Poncjusza Piłata, który za panowania Tyberiusza był prokuratorem w Judei. Pisał o tym Tacyt: *Początek tej nazwie (chrześcijanie) dał Chrystus, który za panowania Tyberiusza skazany został na śmierć przez Prokuratora Poncjusza Piłatusa*¹.

O Piłacie, który skazał Jezusa na śmierć, znajdujemy wiele wzmianek w pismach Nowego Testamentu: Mt 27,2.58.62-66; Mk 15,44-45; Łk 3,1; 13,1; 23,11-12; J 18,31.33-40; 19,1-42; Dz 3,13; 4,27; 13,28; 1 Tm 6,13.

Ewangelia mówiona

Świadkowie wydarzeń życia i śmierci Jezusa na krzyżu głosili to, co dla Żydów było zgorszeniem a głupstwem dla Greków (1 Kor 1,23). Nazajutrz po zesłaniu Ducha Św. Piotr

¹ Tacyt, *Dziela* (tłum. S. Hammer), Warszawa 1957, t. I. Ks. 15,45.

wołał: ...*Bóg wskrzesił Go, zerwawszy więzy śmierci* (Dz 2,24). Treścią przepowiadania od samego początku był Jezus, którego Bóg uczynił Panem, Chrystusem-Mesjaszem. Apostołowie jako naoczni świadkowie powoływali się na «znaki i cuda», którymi Bóg potwierdził posłannictwo Jezusa poczynając od chrztu w Jordanie aż do Wniebowstąpienia (Dz 2,21). Głosili to, co Jezus uczynił w krainie Żydów, jak został wydany w ręce Piłata, a ten skazał Go na śmierć krzyżową (Dz 2,23; 3,13; 4,4; 5,30; 10,39). Bóg nie pozwoił, by pozostał w grobie. Wskrzesił Go z martwych. Oni – Apostołowie są tego świadkami (Dz 2,24; 10,40).

Od początku więc przepowiadano historię Jezusa, w którym dokonało się zbawienie ludzkości. Historyczność wydarzeń – życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa – jest nośnikiem zbawienia rodzaju ludzkiego. *Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał* – pisał św. Paweł – *to próżna jest wiara nasza* (1 Kor 15,17). Dlatego od Apostoła powołanego do głoszenia Dobrej Nowiny o zbawieniu domagano się, by był naocznym świadkiem faktów historycznych – poczynając od chrztu w Jordanie aż do Wniebowstąpienia Pana (Dz 1,22; 2,32; 3,15; 3,23; 10,39).

Św. Paweł, Apostoł pogan, głosił publicznie Jezusa Chrystusa, potomka Abrahama (Gał 3,16), pochodzącego według ciała z rodu Dawida (Rz 1,3; 15,12), narodzonego z niewiasty (Ga 4,4). Był On prawdziwym człowiekiem (Flp 2,5–8). Jego to Żydzi wydali w ręce Piłata (1 Tm 6,13). Trzeciego dnia zmartwychwstał zgodnie z Pismem (1 Kor 15,4). Apostołowie są świadkami zmartwychwstania. Wśród nich wymienia św. Paweł imiennie Kefasa, Jakuba. Wspomina również o pięciuset innych braciach, którym objawił się Zmartwychwstały i z których większość jeszcze żyje (1 Kor 15,5–9). Od Apostoła pogan dowiadujemy się też, że Jezus przed swą śmiercią ustanowił Eucharystię – sakrament Ciała i Krwi swojej jako źródło nowego życia i nowej wspólnoty (1 Kor 11,17–27). Jezus w nauczaniu św. Pawła jest Chrystusem-Mesjaszem².

Cennym źródłem, ukazującym Jezusa wyznawanego przez chrześcijan jako Chrystusa, jest świadectwo historyka żydowskiego Józefa Flawiusza. Był on historykiem nadwornym swych cesarskich opiekunów, którzy pochodzili «de gente Flavia». Główną jego pracą jest monumentalny zarys

historii narodu żydowskiego od jego początków aż do wybuchu ostatniej wojny przeciwko Rzymowi, której przebieg opisał szczegółowo w innym dziele³.

W swych dziełach wymienia on często postacie żydowskie lub rzymskie znane z Ewangelii czy Dziejów Apostolskich. O Jezusie mówi dwa razy w „*Antiquitates Iudaicae*” – w Dawnych Dziejach Izraela, napisanych około 95 roku. Omawiając trzymiesięczne rządy arcykapłana Annasza za panowania króla Agryppy Flawiusz pisał: *Otóż Ananos (Annasz) będąc człowiekiem takiego charakteru i sądząc, że nadarzyła się dogodna sposobność, ponieważ zmarł Festus, a Albinus (62–64) prokurator rzymski, jeszcze był w drodze, zwołał sanhedryn i stawił przed sądem Jakuba brata Jezusa zwanego Chrystusem oraz kilku innych. Oskarżył ich o naruszenie prawa i skazał na ukamienowanie. Lecz szlachetniejsi obywatela miasta i gorliwi strażnicy Prawa oburzyli się tym postępkami*⁴.

Tekst ten, w którym mamy wzmiankę o Jezusie zwanym Chrystusem, nie budzi żadnych zastrzeżeń ze strony krytyków. Przyjmuje się go jako tekst autentyczny, napisany przez historyka żydowskiego.

Drugi tekst, w którym jest mowa o Jezusie Chrystusie, został nazwany przez historyków „*Testimonium Flavianum*”. Brzmi on następująco: *W tym czasie żył Jezus, człowiek mądry, jeżeli w ogóle można go nazwać człowiekiem. Czynił bowiem rzeczy niezwykle i był nauczycielem ludzi, którzy z radością przyjmowali prawdę. Poszło za nim wielu Żydów, jako też pogan. On to był Chrystusem. Gdy wskutek doniesienia najznakomitszych u nas mężów, Piłat zasądził go na śmierć krzyżową, jego dawni wyznawcy nie przestali go miłować. Albowiem trzeciego dnia ukazał się im znów jako żywy, jak to o nim oraz wiele innych zdumiewających rzeczy przepowiadali boscy prorocy. I odtąd aż po dzień dzisiejszy istnieje społeczność chrześcijan, którzy od niego otrzymali tę nazwę*⁵.

³ Od początku głosi się Jezusa, który był Chrystusem-Bogiem. Nie ma żadnej ewolucji co do przekonania wspólnoty wierzących, kim był Jezus. Zob. B. Seboüe, *Jésus-Christ, dans la tradition de l'Eglise*, Paris 1982, s. 58–88.

⁴ *De Bello Iudaico*, oryginał pisany w j. aramejskim.

⁵ Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela* (tłum. z greck.), Poznań 1962, 20,91.

⁶ Tamże, 18,3,3.

Tekst ten budzi wiele pytań i zastrzeżeń. Znamy go z przekazu Euzebiusza z Cezarei (265–340)⁶, jak też z kodeksów średniowiecznych – Ambrosianus z XI w., Vaticanus z XIV w. i Mediceus z XV w. Orygenes, który żył i tworzył wcześniej niż Euzebiusz, znał teksty Flawiusza o Janie Chrzcicielu i o Jakubie Apostole. Zarzucał on jednak aż dwa razy Flawiuszowi, iż nie wierzył w mesjańską godność Jezusa. Przypuszcza się, iż Orygenes znał tekst bez zdania, w którym Flawiusz stwierdza, że *On to był Chrystusem*. Najprawdopodobniej zdanie to zostało wpisane, lub nawet całe „Testimonium Flavianum” zostało zmienione przez anonimowego pisarza chrześcijańskiego w celach apologetycznych⁷.

Ostatnio historycy proponują jako najprawdopodobniejszy tekst Flawiusza – „Testimonium Flavianum” – przekazany przez biskupa melchickiego Agapiosa z Hierapolis z X w. oraz Michała Syryjczyka z XII w. Według Agapiosa tekst Józefa brzmiałby następująco: *W tym czasie żył człowiek mądry. Jego cnoty były znane wszystkim. Dużo żydów i pogan poszło za nim – stali się jego uczniami. Piłat skazał go na śmierć krzyżową. Ale uczniowie nadal głosili jego naukę. Opowiadali, że się im ukazał żywy trzeciego dnia po swym zmartwychwstaniu. Być może, iż był on mesjaszem* (możliwe jest tłum.: *był on uważany za mesjasza*), o którym prorocy wiele dziwnych rzeczy przepowiadali⁸.

Tekst przekazany przez Agapiosa, nie zdradzający sympatii dla chrześcijan ze strony Flawiusza, zda się pochodzić – według Ch. Perrot – spod jego pióra. Historyk żydowski przekazywałby nam to, co głoszone o Jezusie – iż był mianowicie Chrystusem – pod koniec pierwszego wieku w Rzymie⁹.

O chrześcijanach wyznających publicznie wiarę w Jezusa jako Boga pisał Pliniusz Młodszy. Donosił on cesarzowi Trajanowi: *Skazanych chrześcijan cały błąd i wina polegały na tym, że mieli zwyczaj w wyznaczonym dniu zbierać się przed świtaniem i wygłaszać pieśń pochwalną na cześć Chrystusa jako Boga*¹⁰.

Mereżkowski, komentując ten tekst, pisał: *Gdyby Pliniusz dowiedział się od chrześcijan, że Chrystus jest dla nich tylko Bogiem, napisałby: „Śpiewają hymn do swego Boga, Chry-*

stusa", jeśli jednak pisze: „Do Chrystusa jako Boga – Christo quasi Deo” – to oczywiście dlatego, iż wie, że Chrystus jest dla chrześcijan nie tylko Bogiem, ale i człowiekiem¹¹.

Tę samą prawdę o Jezusie, który był Chrystusem, znajdujemy również wśród chrześcijan na przełomie I i II wieku. Świadczą o tym pisma Ojców Apostolskich. W nauczaniu skierowanym do wiernych mówią oni o człowieczeństwie i Bóstwie Jezusa, o Jego zmartwychwstaniu, o Eucharystii, która jest Jego Ciałem i Krwią – znakiem Jego obecności.

Podobnie apologeti II wieku głoszą Jezusa Chrystusa. Bronią swej wiary i wyjaśniają ją wrogiemu światu. Należy jeszcze wspomnieć, że w tym czasie, a więc w II i III wieku, w wielkich centrach kultury istniały już chrześcijańskie szkoły, w których – jak powie A. Hamman – wiązano Ewangelię z kulturą¹². Jedną z takich szkół prowadził św. Justyn w Rzymie. Druga istniała w Aleksandrii. Rektorami w niej byli m.in. św. Klemens Aleksandryjski i Orygenes. O tym ostatnim powie A. Hamman, że jest *jednym z największych geniuszy nie tylko Kościoła, lecz całej ludzkości*¹³.

Dobra Nowina o zbawieniu nigdy nie była w Kościele uważana za doktrynę – prawdę oderwaną od realiów historii. Od początku głoszono Ewangelię o zbawieniu dokonanym w konkretnej osobie – w Jezusie, który był Chrystusem. Żył On w określonym czasie historii powszechnej. Skazany na śmierć przez Poncjusza Pilata umarł na krzyżu. Trzeciego dnia zmartwychwstał.

Przyjęcie Dobrej Nowiny o zbawieniu oznaczało – i do dziś oznacza – przyjęcie historycznego wymiaru zbawienia, którego Bóg dokonał w Jezusie z Nazaretu. Dlatego to św.

¹⁰ Ch. Perrot, dz. cyt., s. 24–25; Zob. też J. Riciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1955, nr 90–91.

¹¹ G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig 1970, s. 367–368.

¹² Ch. Perrot, dz. cyt., s. 25.

¹³ Tamże, s. 25–26.

¹⁰ *Epistolarum liber* 10,96; zob. C. Kirch, *Enchiridion*, dz. cyt., nr 30. W liście tym Pliniusz Młodszy pisze, że chrześcijanie oddawali cześć Chrystusowi jako Bogu. J. Keller cytując ten tekst opuszcza słowa „jako Bogu”, podając jedynie, że oddawali „cześć Chrystusowi”. Zob. *Jezus, w: Od Mojżesza do Mahometa* (praca zbiorowa), Warszawa 1975, s. 178.

¹¹ D. Merczkowski, *Jezus nieznany*, Warszawa 1937, s. 28.

¹² A. Hamman, *Portrety Ojców Kościoła*, Warszawa 1978, s. 65.

¹³ Tamże, s. 74.

Paweł napisał Galatom: *Już to przedtem powiedzieliśmy, a teraz jeszcze mówię: „Gdyby wam kto głosił Ewangelię różną od tej, którą od nas otrzymaliście – niech będzie przeklęty”* (Ga 1,9).

Ewangelia spisana

Ewangelią, Dobrą Nowiną, był przede wszystkim Jezus Chrystus. Zanim została spisana, Kościół głosił ją ustnie. Dopiero w drugim wieku użyto słowa „Ewangelia» określając spisane księgi. Uczynił to Marcjon około 140 roku¹⁴, a kilkanaście lat później św. Justyn. *Opieramy się w tym wypadku – pisał – na nauce Apostołów, którzy w swych pamiętnikach zwanych Ewangeliami wyraźnie powiadają, że otrzymali następujące przykazanie...*¹⁵

Nie przetrwały jednak do naszych czasów oryginalne Księgi Nowego Testamentu. Trzeba pamiętać, że księgi te były najczęściej księgami liturgicznymi gmin chrześcijańskich. Ze względu na częsty użytek, jak też na nietrwały materiał (papierus) – uległy one zniszczeniu.

Mimo braku oryginału, posiadamy jednak autentyczny tekst Ewangelii. Zachował się on w takich dokumentach jak: papierusy, kodeksy, najstarsze przekłady z języka greckiego na inne języki oraz cytaty w pismach Ojców Kościoła.

Zacznijmy od papierusów. Materiał do pisania wyrabiano w starożytności z włókien rdzenia rośliny zwanej papirusem. Cięto ją wzdłuż w cienkie pasy, sklejało razem i związano w rulon sięgający czasem do 10 metrów długości. Na takich rulonach spisana była również Ewangelia. Zachowały się z nich jedynie fragmenty w liczbie około 81¹⁶. Większość pochodzi z III i IV wieku. Powiadamy większość, gdyż w tej liczbie znajduje się kilka z pierwszej połowy drugiego wieku. Najstarszym dokumentem jest bezsprzecznie Papirus Rylandsa 457 (nazwa pochodzi od biblioteki J. R. Rylandsa w Manchester). Został on napisany około 125 roku. Zachowany skrawek zawiera tekst Ewangelii św. Jana 18,31–33; 37–38. Papirus ten jest niemal bezpośrednim odpisem z oryginalnego tekstu św. Jana. Następny, pochodzący jeszcze z II wieku, to papirus /P⁷⁵/ – (Bodmer XIV–XV). Jego nazwa pochodzi od nazwiska M. Bodmera, adwokata szwajcarskiego zamieszkałego

w Cologny pod Genewą. Papirus ten napisany został prawdopodobnie w latach 175–225. Zawiera teksty Ewangelii św. Łukasza 3,18–18,18; 24,4–24,53 i św. Jana 1,1–15,8. Najobszerniejszym fragmentem jest papirus /P⁴⁶/ Chester Beatty (III). Pochodzi on z III wieku. Składa się z 86 kart. Zawiera listy św. Pawła w takiej oto kolejności: do Rzymian, Hebrajczyków, pierwszy i drugi do Koryntian, do Efezjan, Galatów, Filipian, Kolosan oraz pierwszy i drugi do Tesaloniczan. Wszystkie papirusy pisane są w języku greckim, w dialekcie zwanym koiné.

Inne dokumenty przekazujące tekst Nowego Testamentu – również w języku greckim – to kodeksy. Są to po prostu księgi złożone z kart dobrze wyprawionej skóry baraniej lub cielęcej. Od miejscowości ich pierwszego wyrobu – Pergamon – karty te nazwano pergaminem. Ze względu na oszczędność materiału pisano w sposób ciągły, nie oddzielając poszczególnych wyrazów. Do IX w. pisano dużymi literami (majuskuły). Od IX w. dopiero zaczęto pisać małymi literami – minuskułami – zawsze jednak w sposób ciągły. Sposób pisania podzielił kodeksy na dwie grupy: kodeksy majuskułowe i minuskułowe. Oczywiście wszystkie pisane w języku greckim koiné – dialekcie używanym ówczesnie w Imperium Romanum. W sumie mamy około 3 tysięcy kodeksów.

W tej liczbie 270 – to kodeksy majuskułowe. Do najstarszych, bo sięgających IV wieku należą:

CODEX SINAITICUS (S) z w. IV – zawiera kompletny tekst Starego i Nowego Testamentu. Znajduje się w British Museum w Londynie.

CODEX VATICANUS (B) z w. IV – zawiera całe Pismo Św. z pewnymi brakami w Rdz, Ps 105, w Listach św. Pawła i w Listach Katolickich. Brak też Apokalipsy. Znajduje się w Bibliotece Watykańskiej.

CODEX ALEXANDRINUS (A) z w. V – z pewnymi brakami, zawiera Stary i Nowy Testament oraz dwa listy Klemensa. Znajduje się w British Museum w Londynie.

Kodeksów minuskułowych – najstarsze pochodzą z IX w. – zachowało się około 2700. Posiadają one na ogół już

¹⁴ E. Dąbrowski, *Prolegomena do Nowego Testamentu*, Poznań¹ 1959, s. 50.

¹⁵ *Apologia* I, 66,3. Tłum. pol. M. Michałski, dz. cyt., s. 97.

¹⁶ Ch. Perrot, dz. cyt., s. 28.

ustalony «kościelnie» tekst. Z tej rodziny kodeksów, oznaczonych w wydaniu krytycznym cyfrą 1, pochodzących z XII w., korzystał Erazm wydając Nowy Testament w języku greckim.

Mając powyższe dane porównajmy najstarsze fragmenty Pisma Św. ze świecką literaturą starożytności. I tak kodeks z dziełami Ajschylosa posiadamy dopiero z X i XII w. po Ch., Platona i Herodota – z X w. po Ch. Jedynie kodeks Wergiliusza pochodzi z V w. po Ch. Przypomnijmy teraz, że Ewangelia św. Jana została napisana pod koniec I wieku. Najstarszy zaś papirus – P⁵² – zawierający jej tekst – pochodzi z około 125 r. Te daty mówią same za siebie.

Na początku III wieku pojawiły się na Wschodzie tłumaczenia Nowego Testamentu z języka greckiego na koptyjski. W tym samym wieku istniały już na Zachodzie tłumaczenia na język łaciński. Ponieważ narzecze łaciny było inne w Afryce, inne w Italii a jeszcze inne w Europie Zachodniej, stąd też były w użyciu Kościoła Zachodniego różne rodziny tłumaczeń. Starych przekładów łacińskich – zwanych *Vetus latina* – zachowało się około 45. W IV w. św. Hieronim, na prośbę papieża Damazego, dokonał przekładu całego Pisma Św. Starego i Nowego Testamentu z języków oryginalnych na łacinę, z uwzględnieniem starych przekładów łacińskich. Tłumaczenie to zostało nazwane Wulgatą. W V w. pojawiły się również przekłady NT na język syryjski.

Ważnym świadkiem Ewangelii są cytaty z NT w pismach patrystycznych. Dotychczasowe badania, zwłaszcza nad pismami wczesnochrześcijańskich Ojców Kościoła, pozwalają stwierdzić, że znajduje się w nich około 250 tys. cytatów – wariantów NT. Choć są one najczęściej cytowane z pamięci, ukazują nam jednak tekst NT starszy od najwcześniejszych kodeksów.

Już w II wieku przyjmuje się w Kościele tylko cztery Ewangelie.

Wspólnoty chrześcijańskie trzech pierwszych wieków były rozproszone po wszystkich częściach Imperium Rzymskiego – głównie jednak wokół basenu Morza Śródziemnego. Skupiały się one wokół wybitnych postaci tamtych czasów. Dość wspomnieć tu: Małą Azję, z Papiaszem (80–160) i Polikarpem (60–166), Rzym ze św. Justynem (100–166), Galię ze św. Ireneuszem (135–202), Afrykę z Ter-

tulianem (160–222), Aleksandrię z Klemensem (150–214) i Orygenesem (185–256). Od nich dowiadujemy się, że Ewangelie były jedyną normą i probierzem wiary, że czytano je wraz z księgami Starego Testamentu w czasie liturgii. Wymieniając autorów – Mateusza, Marka, Łukasza, Jana – powszechnie stwierdzają oni, iż Kościół posiada tylko cztery Ewangelie. Przyjrzyjmy się bliżej ich świadectwu.

Papiasz – uczeń św. Jana Apostoła, którego cytuje Euzebiusz z Cezarei – donosi, iż Matczusz napisał swoją Ewangelię w języku hebrajskim. Marek zaś spisał to, co głosił św. Piotr¹⁷. Z Kościoła Rzymskiego mamy trzy świadectwa: Fragment Muratoriego, św. Justyna i Tacjana.

Fragment Muratoriego – pochodzący z drugiej połowy II w. – napisany był prawdopodobnie w języku greckim. Znamy go w wersji łacińskiej liczącej 85 wierszy. Tekst ten – fragment większej części – został znaleziony w Mediolanie w 1740 r. przez L. A. Muratoriego – stąd jego nazwa.

W części, którą znamy, czytamy m.in., iż autorem trzeciej Ewangelii jest Łukasz, towarzysz misyjny św. Pawła, czwartej zaś – św. Jan Apostoł. Należy przypuszczać, że we wcześniejszej części, której brakuje, była również mowa o Mateuszu i Marku jako autorach dwu pierwszych Ewangelii¹⁸.

Św. Justyn – zwany filozofem – pisał w jednej z apologii, że w swym nauczaniu opiera się na przepowiadaniu Apostołów, którzy w swych pamiętnikach zwanych Ewangeliąmi wyraźnie podają to, co otrzymali od Jezusa¹⁹. Co prawda Justyn nie wymienia imion ewangelistów, ale z jego cytatów wynika, iż uznaje tylko cztery Ewangelie przyjęte w Kościele.

Tacjan – uczeń św. Justyna – ułożył coś w rodzaju synopsy – harmonii (diatessaron) z czterech Ewangelii. Prawdopodobnie była to synopsa w języku greckim, którą z kolei sam przełożył na syryjski. Jest on świadkiem Kościoła Rzymskiego i Syryjskiego, w którym jego synopsa cieszyła się wielkim poważaniem²⁰.

¹⁷ Hist. Eccl. 3,39, PG 20, 297–300.

¹⁸ Zob. E. Dąbrowski, dz. cyt., s. 53–60.

¹⁹ *Apologia I*, 66,3. Tłum. pol. M. Michalski, *Antologia literatury parzystycznej*, t. I, Warszawa 1975, s. 87.

²⁰ Eusebius, Hist. Eccl. 4,29, PG 20, 401.

Wspólnota chrześcijańska w Galii wypowiedziała swoją tradycję przez wielkiego świadka, św. Ireneusza-męczennika. Był on uczniem św. Polikarpa. Św. Ireneusz przypomina Florynowi – niegdyś również jak on uczniowi Polikarpa, który z czasem stał się gnostykiem – że Kościół posiada tylko cztery Ewangelie, wymieniając Mateusza, Marka, Łukasza i Jana jako autorów. Zaznacza też, że Mateusz napisał Ewangelię Żydom w ich własnym, hebrajskim języku. Cztery Ewangelie nazywa on jedną Dobrą Nowiną przekazaną w poczwórnej formie, ożywioną jednym duchem²¹.

Tertulian – adwokat, gorący obrońca wiary – przedstawiciel Kościoła afrykańskiego ukazywał heretykom, że w Kościele od początku istniały tylko cztery Ewangelie, wymieniając ich autorów – Mateusza, Marka, Łukasza i Jana²².

Do Aleksandrii chrześcijaństwo dotarło jeszcze w pierwszym wieku. W początkach drugiej połowy II wieku powstała tu jedna ze sławniejszych w starożytności szkół teologicznych, która w historii teologii i Kościoła zaczęła z czasem odgrywać wielką rolę. Jej rektorami byli – wspomniani już – Klemens Aleksandryjski i Orygenes. Z relacji Euzebiusza dowiadujemy się, iż Klemens przekazał kolejność napisania czterech Ewangelii oraz to, że Mateusz napisał Ewangelię w języku hebrajskim²³.

Orygenes, następca Klemensa, największy erudyta swoich czasów, zwiedzał osobiście gminy chrześcijańskie w Rzymie, Efezie, Atenach i w Palestynie. Skrzętnie notował odmienne zdania dotyczące świętej wiary i tradycji. O Ewangeliach pisał: *Kościół posiada cztery Ewangelie, herezji wiele*²⁴. Wymienia też kolejność autorów Ewangelii zaznaczając, iż nauka zbawienia jest tylko w ich księgach zawarta. Wspomina również, że Mateusz napisał dla Żydów w języku hebrajskim Ewangelię²⁵.

Kanon Nowego Testamentu

W formowaniu się kanonu ksiąg Nowego Testamentu dostrzegamy ostrożność wspólnot chrześcijańskich, w której objawia się pewnego rodzaju «sensus fidei» pierwotnego Kościoła.

Termin «kanon» – miara, reguła, wykaz – pochodzi z języka greckiego. Pisarze chrześcijańscy używali tego słowa, by oznaczać nim uchwały synodów, stałe części liturgiczne jak też natchnione księgi biblijne. Normą decydującą dla kanonu ksiąg Nowego Testamentu był w pewnym sensie sam Jezus Chrystus. Nie znaczy to, że ustalił On listę i liczbę tych ksiąg. Do głoszenia Dobrej Nowiny wybrał On najpierw dwunastu Apostolów. Oni to, w myśl Jego posłania – *Idźcie na cały świat* (Mk 16,15) – rozeszli się, by głosić Ewangelię Bożego miłosierdzia. Jako świadkowie – Apostołowie byli też «pierwszą normą» Dobrej Nowiny. Z czasem Ewangelia o zbawieniu została spisana. Księgi te zawierały naukę Apostolów – świadków Jezusa zmartwychwstałego. Niosły też one ze sobą powagę tradycji apostoelskiej. Powoływał się już na nią św. Justyn, kiedy mówił, że w Ewangeliach zawiera się to, co przekazał Jezus Apostołom²⁶.

Heretycy posiadali m.in. apokryfy, które Kościół odrzucał wskazując, że jedynie w Ewangeliu Mateusza, Marka, Łukasza i Jana zawarta jest Dobra Nowina o zbawieniu. W wątpliwościach budzących się co do Ewangeliu Marka i Łukasza wskazywano, iż spisali oni naukę Piotra i Pawła.

Pierwszą wzmiankę o kanonie – zbiorze ksiąg Nowego Testamentu – znajdujemy już w 2 P 3,15–16. Pierwszy pełny spis i liczbę 27 ksiąg Nowego Testamentu wymienia św. Atanazy z Aleksandrii w 367 r. Kościół rzymski na synodzie w 382 zatwierdził ten spis. Orzeczenie Kościoła Rzymskiego przyjął Kościół Afrykański. Wątpliwościom, które istniały zarówno w Kościele na Zachodzie jak i na Wschodzie co do kanonu ksiąg NT, położył kres Sobór Trydencki w 1546 roku, uznając 27 ksiąg Nowego Testamentu za natchnione i kanoniczne²⁷.

²⁶ Adversus haereses, III, 1,1. PG 7, 844–845. Tamże, III, 11,7–8; PG 7, 884–885.

²⁷ Adv. Marcionem 4,2; PL 2, 363.

²⁸ Eusebius, Hist. Eccl. 10,3, PG 20, 846–847; Klemens A-ek., Stromateis I,21. PG 8, 890; Eusebius, dz. cyt., 6,14, PG 20, 532.

²⁹ In Lucam Homilia I. PG 13, 1801–1803.

³⁰ Eusebius, dz. cyt., 6,25; PG 20,581.

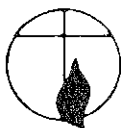
³¹ Apologia I, 66,1; tłum. pol. M. Michalski, dz. cyt., s. 97.

³² Więcej na dany temat zob. E. Dąbrowski, dz. cyt., s. 42–77.

L'Evangile parlé et l'Evangile écrit

L'apparition de l'Evangile écrit en quatre livres n'a été rien de nouveau dans l'Eglise des premiers temps. Car l'Eglise est née de la Bonne Nouvelle-Evangile qui fut Jésus Christ. La lecture des Actes des Apôtres et des Lettres de Saint Paul nous montre ce qui était annoncé depuis le commencement et ce de quoi l'Eglise vivait chaque jour.

Les Evangiles écrits n'étaient que l'expression de la foi de l'Eglise, la vivification du passé montrant l'authenticité de l'humanité de Jésus. Quoique nous ne possédions pas le texte-livre original de l'Evangile, les documents, dont les plus anciens proviennent du début du premier siècle, nous transmettent l'authentique Bonne Nouvelle sur le salut qui s'est accompli en l'homme - Jésus Christ.



Felicjan Paluszkiewicz SJ

Solidarni z ubogimi

Początki
pracy
charytatywnej

7 października 1584, jak utrzymują biografowie ks. Piotra Skargi, w przedsionku kościoła Św. Barbary w Krakowie zawodziła kobieta, żona jednego z miejscowych stolarzy. Dopraszała się pomocy dla chorego męża i trójki dzieci. Lament ubogiej niewiasty usłyszał Skarga. Wykorzystał wrażenie wywołane cierpieniem bezradnej matki, wszedł na ambonę i zaproponował słuchaczom wyjście z trudnej sytuacji. Miał nim być stowarzyszenie biorące sobie za cel pomoc ludziom doświadczonym losem. Zadaniem tej instytucji, która przybrała miano Bractwa Miłosierdzia, było „opatrować z polney jałmużny ludzkie, domowym ubóstwem, a zwłaszcza niemocą strapione, którzy się żebrać wstydzą, albo nie mogą, y pomocy niskąd nie mają”¹.

Oprócz wspomagania ubogich, drugim celem bractwa było wychowywanie społeczeństwa do ofiarności, brackie fundusze bowiem pochodziły z dobrowolnych składek. Zbierano uliczne jałmużny. W r. 1604 kwestował na ulicach miasta wojewoda krakowski, Mikołaj Zebrzydowski. Pukano o wsparcie nawet do dworu królewskiego. Do Bractwa Miłosierdzia należał król Zygmunt III Waza.

Z Krakowa Bractwo Miłosierdzia rozprzestrzeniło się do Wilna, Warszawy, Poznania, Lublina... Pomagało ludziom w domach, prowadziło przytułki i sierocińce. Aż do kasaty jezuitów rozwijało coraz szerzej swoją działalność. Potem zaczęło chylić się ku upadkowi. Macierzysta instytucja w Krakowie utrzymała się jednak do r. 1948.

W oparciu o Bractwo Miłosierdzia zainicjował Skarga jeszcze kilka innych dzieł. W r. 1586 założył Bank Pobożny którego zadaniem miało być udzielanie bezprocentowych pożyczek, by w ten sposób chronić zubożałą ludność przed wyzyskiem lichwiarzy. Chorymi oraz kalekami zajęło się Bractwo Betanii św. Łazarza. Nie zapomniał Skarga również o ubogich pannach i dla nich przewidział specjalny

¹ Skarga Piotr, *Bractwo miłosierdzia, w Krakowie, w Ś. Barbary Złote. Roku Pańskiego. 1584. Miejsca Octobru...* Kraków 1653, s. 53.

fundusz posagowy, nazwany Skrzynką św. Mikołaja, mający im ułatwić start życiowy.

Działalność charytatywną Skargi docenił m.in. Zygmunt Nowakowski. W wychodzącym w Krakowie *Ilustrowanym Kurierze Codziennym* wskazał w r. 1935 na zdolności organizacyjne autora *Kazań Sejmowych*: „Gdy miłosiernym okiem patrzę na nieczorganizowanych dziadów podwawelskich, zawsze przychodzi mi na myśl ks. Piotr Skarga. Cóż za głowa! Jaki zmysł praktyczny! Już w szesnastym wieku sporządził kataster tychże dziadów krakowskich, podzielił ich na kategorie, dał odznaki, a nie poprzestając na tym, puścił w ruch wizytatorów, czyli – jakbyśmy wzorem belgijskim lub skandynawskim określili tę instytucję – *siostry społeczne*. Przed trzystu kilkudziesięciu laty!”²

Dalsza
opieka
nad
biednym

Nie tylko Skarga opiekował się biednymi. Troska o znajdujących się w potrzebie była właściwa Towarzystwu poprzez wszystkie lata jego działalności. Zwrócił na to uwagę Aleksander Brückner i w *Dziejach kultury polskiej* napisał, że jezuici „celowali hojnością karmiąc u furt swoich w obiad i wieczór; nawiedzali ubogich chorych; odprowadzali złoczyńców na rusztowanie”³. Przykładem tego zaangażowania może być działalność ks. Jana Wielewickiego, który zawsze pamiętał o biedocie miejskiej żywiąc ją w klasztorze, organizował dla niej specjalną kuchnię, gdy na przednówku w 1622 r. Kraków został załany falą żebraków. Poza tym Wielewicki wpłynął na Zofię Czerską, aby swoje kamienice przeznaczyła na sierociniec dla dziewcząt, gdzie otrzymywały one nie tylko opiekę materialną, ale również wykształcenie.

W okresie Wielkiej Nocy 1606 r. jezuici poznańscy nakłonili szlachtę, aby ze względu na krytyczne położenie Ojczyzny, w duchu pokuty usługiwała ubogim w miejscowym szpitalu i zatroszczyła się o należyte wyżywienie dla chorych. Nad ubogimi w mieście roztoczył opiekę rektor kolegium i przy furcie klasztornej karmiono około 60 osób.

W r. 1623 powstał w Warszawie, z inicjatywy jezuit, ks. Jerzego Leynera, szpital Św. Benona będący nową placówką opieki społecznej.

Na potrzeby biednych jezuici uwrażliwiali także ludzi należących do wszelkich stowarzyszeń religijnych. Niepoś-

lednią rolę odegrały tutaj Sodalitje Mariańskie. Sodalisi troszczyli się o chorych, odwiedzali samotnych starców. Podobnie było z Bractwem Najśw. Sakramentu (założonym przez Skargę), które obok szerzenia kultu Eucharystii miało za cel wspomaganie ubogich.

Gdy w r. 1640 święcono stulecie Towarzystwa Jezusowego, niektóre domy jezuickie uznały za stosowne uczcić to jałmużną odpowiednią do sytuacji. W Warszawie wydano z tej okazji posiłek dla 500 ubogich; podobnie w Wilnie we wszystkich trzech tamtejszych kolegiach, przez 8 dni goszczono żebraków, a usługiwali im do stołu, tak samo jak w Warszawie, jezuicy kapłani.

Tradycje Towarzystwa Jezusowego przetrwały czas kasały. W ciągu lat po zniesieniu zakonu ks. Franciszek Bohomolec, dzięki swojej mrowczej pracy, dorobił się sporego majątku. Wpłynął na to przede wszystkim zarząd pojezuicką drukarnią, która okazała się przedsiębiorstwem wcale dochodowym. Czując się nadal związany ślubami zakonnymi, skierował pytanie do Piusa VI, co ma zrobić z pieniędzmi uzyskanymi za pracę. Gdy otrzymał polecenie rozporządzenia nimi według własnego uznania, przeznaczył je na wieczysty fundusz dla ratowania zubożałych, zwłaszcza tych, których dotknęły wypadki losowe. Kapitał 3000 czerwonych złotych ulokował na dobrach Miasta Starej Warszawy, za co magistrat odsetki w wysokości 5% przydzielał rokrocznie zgłaszającym się po wsparcie. Fundacja ta przetrwała prawdopodobnie aż do wybuchu I wojny światowej, tj. 130 lat.

Bursy
ubogich
młodzieży

Osobne zagadnienie stanowią tzw. bursy muzyczne, zwane też bursami ubogich studentów. Ich inicjatorem był ks. Antonio Possevino. W Polsce pierwsza bursa powstała w Braniewie w r. 1582. Celem tych instytucji było umożliwienie kształcenia się niezamożnym. Kolegia jezuickie dawały bowiem bezpłatną naukę, ale nie zapewniały utrzymania. Bursy oferowały wychowankom jedno i drugie. Aby zamieszkiwanie w bursie nie miało charakteru upokarzającej jałmużny, wychowankowie zarabiali graniem na instru-

² Nowakowski Zygmunt, *Lajkonik*, Kraków 1975, Wyd. Literackie, s. 260.

³ Brückner Aleksander, *Dzieje kultury polskiej*, t. 3: (Warszawa) 1958, Książka i Wiedza: s. 53.

mentach uświetniając w ten sposób nabożeństwa niedzielne i świąteczne.

Znajdujące się przy jezuickich kolegiach bursy muzyczne były pierwszymi konserwatoriami muzycznymi w Polsce. Funkcje nauczycieli pełnili tutaj częstokroć bracia zakonnicy, a nie brakowało im talentu. Br. Jan Szczurowski np. uznawany jest za jednego z wybitniejszych kompozytorów XVIII stulecia.

W każdej bursie mieszkało po kilkudziesięciu chłopców. Nauka trwała trzy lata. Niektórzy pozostawali dłużej, aby uczyć się w kolegium. Ci, którzy odchodzili, mieli już drogę otwartą do dworskich kapel lub stawali się prywatnymi nauczycielami muzyki, co zapewniało im dostatni kawałek chleba.

Kazno-
dzieństwo
społeczne
zaanga-
żowane

Najbardziej dokuczliwą chorobą trawiącą społeczeństwo polskie była krzywda chłopska: ubezwłasnowolnienie ludzi, których przypisano ziemi, którym zabroniono przenosić się gdziekolwiek, których zepchnięto do stanu niewolników. I dlatego Alojzy Sajkowski zaznacza, że „nie można lekceważyć faktu, iż jeden z czołowych aktorów kontrreformacji, Piotr Skarga, wypowiedział w tym czasie pełne pasji zdania o obronie chłopstwa”⁴. W literaturze polskiej przy omawianiu tego wstydliwego zagadnienia jako głos protestu przeciwko hańbiącemu bezprawiu przytacza się najczęściej wyjątki z *Kazań Sejmowych*. Z ust Skargi biły gromy. Wykorzystywał niemal każdą okazję, aby stawać w obronie tych, których głosu dopraszającego się miłosierdzia nikt nie słyszał. Powracał do sprawy chłopskiej w *Kazaniach niedzielnych i świątecznych*, w *Kazaniach o świętych* oraz w *Kazaniach na różne okazje*. Starał się być budzicielem pogrążonych w letargu sumień, głuchych zarówno na wołanie o litość jak i na groźbę kary Bożej, która przyjdzie jako odpłata potwornej niesprawiedliwości. Wytykał szlachcie, że z chłopów, chociaż są dziećmi tego samego narodu, uczyniła niewolników. W *Kazaniach Sejmowych* woła: „A ona krew albo pot żywych poddanych y kmiotków, który ustawicznie bez żadnego hamowania ćiecze, iakie wszytkiemu krolestwu karanie gotuic: Powiedacie sami: iż nie masz państwa w ktoremby barżiey poddani y oracze uciśnieni byli... Rozgniewany ziemianin, abo starosta krolewski, nie tylko

złupi wszystko co ubogi ma: ale y zabije kiedy chce, y iako chce, a o to y słowa złego nie ucierpi... Jako ziarna pod młyńskim kamieniem, tak ci kmiotkowie pod pany swemi"⁵.

Upomina się Skarga nie tylko o chłopów. Zwraca uwagę na każdego człowieka, który potrzebuje pomocy. W *Kazaniach o miłosierdziu* mówi: „Wizytuy, a naydziesz taki dom, w którym gospodarz od kilku lat, y od kilkanaście chory z łóżka nie wstaie, a żona potrawiła wszystko... Naydziesz taki dom, w którym rzemieślniczek to co dziś zarobi, dziś strawi z żoną y z dziećmi, trafi mu się rana, abo ułomność na rękę... zaraz dom w nędzy zostaje. Dziś nie robi, a jutro nie ma co iść... Naydziesz kmiecia, a ono mu bydło pozdychało, robić potrzeba nie masz czym... Nawiedzay więźnie, naydziesz niewinnie posadzonego, iako Jozefa... Ktorzy żebrać się wstydzą, abo nie mogą, po ulicach nie leżą, pomocy żadney nie mają, iedno od Pana Boga, abo od tych, którzy im za Boga, iako naśladowcy Boży, stoją”⁶.

Wskazuje, że tym nieszczęśliwym Bóg może zesłać pomoc przez człowieka. „Bądź miłosiernym nad sierotą, a stań im za oycę, a matce ich za męża”⁷. „Bez miłosierdzia wiara Katholicka, iako drzewo bez owocu, nadzieia iako naiemnik bez roboty, miłość iako matka bez dzieci”⁸. „Ty któryś jest zdrowy, ratuy schorzałego: któryś nie upadł, wspomóż leżącego: któryś bogaty, nie opuszczaj ubogiego... Oracze gdy zboże zamykają, psuie się, y robactwo ie trawi: a gdy ie rozproszą po ziemi, nie tylko im cało dotrwa, ale się go też hojnie przymnoży. Rozpraszaay abyś zbierał, wydaway abyś brał”⁹.

Szansy na polepszenie doli chłopów upatrywał Skarga w zmianie ustawodawstwa. „Prawa y Statuty złe a niesprawiedliwe, ktoremi ludzie a zwłaszcza ubodzy (bo panom y możnym rzadko prawa szkodzą) uciśnieni, do P. Boga o pomstę wołają”¹⁰.

⁴ Sajkowski Alojzy. *Barok*, Warszawa 1972, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, s. 300.

⁵ Skarga Piotr, Kazanie osme Seymowe w: *Kazania O Siedmi Sakramentach Kościoła S. Kátholickiego*, Kraków 1600, s. 323.

⁶ tenże, Kazanie o Miłosierdziu wtore, dz. cyt., s. 340, 341, 338.

⁷ tamże, s. 339.

⁸ tenże, Kazanie Pierwsze o Miłosierdziu, dz. cyt., s. 327.

⁹ tenże, Kazanie o miłosierdziu trzecie, dz. cyt., s. 348–349.

¹⁰ tenże, Kazanie śiodme Seymowe, dz. cyt., 315.

Tuż obok Skargi w upominaniu się o biednych idzie ks. Jakub Wujek. Walcząc o sprawiedliwość społeczną używa silnych argumentów, posługuje się dosadnymi określeniami: „Każde zwierze miłuje sobie podobne: gdyż ani wilk wilka, ani niedźwiedź niedźwiedzia nie kąsa, y kruk krukowi oka nie wyklucie: azaż ci nie są strozszy nad wszelkie bestye; ktorzy bracią swą, bliźnie swe, kąsają, mordują, prześladowają?... Wszyscyśmy stworzeni na wyobrażenie Boże: wszyscy jedną krwią odkupieni, wszyscy w Panu Chrystusie jedno ciało”¹¹.

Zwraca uwagę na nadużycia, do jakich doszło. „Iako Polska jest Polską, nigdy większych kosztów, większych zbytków, pychy, y marności w szaciech a w strojach nie było: nigdy większych nakładów na wymyślne potrawy... na wina, y na inne drogie pićia... nad to, nigdy większe niemilosierdzie przeciw ubogim, większe okrucieństwo przeciw poddanym nie bywało. Stroimy się z wydartków (sic!) aż płaczu nędzników, y pełni się w nas ono Prorockie słowo: Na skrzydłach twoich to jest, na bryżach a na strojach twoich, które iako Paw skrzydła rozszerzasz a okazujesz, znayduie się krew ubogich a niewinnych ludzi. Ktoby ścisnął te łańcuszki a te bryżyki twoje, wydziałby z nich krew niewinnie a nie sprawiedliwie utrapionych ludzi”¹².

Batalię przeciwko chłopskiej krzywdzie prowadzili jezuici na ambonie przez cały wiek XVII i później. Widać tutaj ciągłość. Nie wszyscy drukowali swoje kazania. Jednym (Benedykt Herbest, Marcin Laterna) udaremniła zamiary zakonna cenzura, inni oddawali się jedynie głoszeniu słowa żywego i nie dbali o pozostawienie na piśmie swojego dorobku homiletycznego.

W r. 1618 ks. Mateusz Bembus, wypominając litanię grzechów narodowych, wytknął panom bezprawie wobec poddanych oraz wyrządzane im ustawicznie krzywdy. Przypominał, iż chłopci polscy nie są niewolnikami, ale braćmi, a co więcej zostali odkupieni, jak wszyscy, Krwią Chrystusa. Przeciwno uchodzącej bezkarnie niesprawiedliwości przytaczał argumenty wynikające z wiary w życie pozagrobowe i konieczność spotkania się z Sędzią najwyższym, który ukarze zło wyrządzone małuczkim.

Słynny leksykograf, ks. Konstanty Szyrwid, w wydanych po litewsku, a później w r. 1644 przetłózonych na język pol-

ski *Punktach kazań na Post Wielki*, domaga się sprawiedliwości dla chłopów oraz ustanowienia niezawisłego sądu, który by rozpatrywał spory pomiędzy poddanymi a dziedzicami.

Ks. Jakub Olszewski piętnował praktykę przerzucania na barki chłopów powinności należnych państwu od szlachty.

Gdy po wybuchu buntu na Ukrainie zebrał się sejm, kazanie na jego otwarcie w dniu 22 listopada 1649 wygłosił w farze św. Jana w Warszawie ks. Wojciech Cieciszewski. Potępiając niesprawiedliwość społeczną wołał: „Zawieś łuk twój, Panie, nad głowami narodów wszystkich, nie dziesiątkami tysięcy, ale millionami reiestruy armatę twoię, a w którym narodzie obaczysz, że w nich chleb ze Krwią, albo ze łzami ubogich iadają, doday ognia strzałom y piorunom twoim, wyzabiay ow narod, y wygub do szczętu... niech zna świat Boże nasz, żeś ty zarówno Páná y Ubogiego, Szlachćica y Rzemieślniká, Chłopa y Zolnierzá stworzył”¹³. W wyzysku chłopów widział ks. Cieciszewski większe niebezpieczeństwo dla ojczyzny aniżeli w ataku 40 000 wrogich samopałów.

1 kwietnia 1657 Jan Kazimierz złożył we Lwowie śluby, w których przyrzekł Bogu poprawę losu uciemięzonego ludu. Nawiązując do tego wydarzenia ks. Jan Chadyżyński podjął temat w kazaniach i upominał magnaterię, aby ulżyła doli chłopów.

Wielki moralista, ks. Tomasz Młodzianowski, stwierdza, że „przez cały tydzień na niektórych mieyscach, żadnych wolności od roboty nie masz, wynayduią sposoby aby i w – Niedziele od for, podroża, podwod, wolni nie byli”. Dalej potępia karanie gardłem kmieci i dowodzi, że nie wolno dziedzicom karać chłopów, bo „żaden w – swoiey własney sprawie Sędzią nie ma być”¹⁴. Dopowiada jeszcze obrazowo, że gdyby zebrać łzy wylane w Polsce przez niesprawiedliwy ucisk, człowiek utonąłby w nich niechybnie.

¹³ Wujek Jakub, *Postilla katolicka mnieysza*, Kraków 1617, s. 905.

¹⁴ tenże, *Postylle Kátholiczney na Niedziele Część Wtora Lentna...*, Kraków 1564, s. 61–62.

¹⁵ Cieciszewski Wojciech, *Obrona pokiv v ludzi dobrych znaleźiona*, Warszawa 1649, s. 9 nłb.

¹⁶ Młodzianowski Tomasz, *Kazania i homilie na niedziele doroczne*, cz. I, t. 1. Poznań 1681, s. 36.

U schyłku XVII stulecia w obronie uciemżonych chłopów wysunęli się na czoło ks. Stanisław Bielicki oraz ks. Bartłomiej Dankwart.

W XVIII wieku zaznaczył swoją obecność na ambonie przede wszystkim wymowny ks. Szymon Majchrowicz. Wytykał kontrast szlacheckiego bogactwa na tle skrajnej nędzy wsi pańszczyźnianej: „...w ostatniej biedzie płaczą y giną poddani, ...ubodzy od zimna umierają y głodu, czeladź niepłatna...”¹⁵

Już po kasacie zakonu podjął ten sam temat ks. Karol Wyrwicz w kazaniu przedsejmowym wygłoszonym w r. 1780.

Literatura
w walce
z wyzyskiem

W literaturze poruszającej problematykę społeczną na pierwsze miejsce wysuwa się traktat ks. Marcina Śmigleckiego *O lichwie*. Doczekał się on sześciu wydań za życia autora oraz pięciu po jego śmierci. Po raz pierwszy ukazała się ta praca w 1596 r. w Wilnie. Śmiglecki, uchodzący za najwybitniejszego teologa w ówczesnej Polsce, w wydaniu z r. 1607 dodał nowe rozdziały *O służbach* oraz *O powinnościach kmiecych w Polsce y na Litwie*. Piętnuje w nich wyzysk chłopów nie mającego praktycznie żadnej możliwości obrony. Wykazuje, że poddani nie są niewolnikami i obowiązują ich jedynie wykonywanie pewnych prac w ściśle określonym wymiarze. Uważa, że pańszczyzna może zajmować trzy, najwyżej cztery dni w tygodniu, a nakładanie dodatkowych robót jest nieetyczne. Potępia panów domagających się robocizny przez wszystkie dni tygodnia, a wysyłanie chłopów na dalekie podwozy nazywa okrucieństwem. Zaznacza, że każda nadprogramowa praca musi być sprawiedliwie wynagrodzona, podkreśla przy tym, że nie wolno najemnika obciążać kosztami strat, jakie nastąpiły bez winy wykonującego zlecenie. Domaga się opieki nad złożonymi niemocą oraz zapewnienia im znośnych warunków. Protestuje przeciwko krzywdzącej praktyce monopoli, zmuszania poddanych, aby sól i inne produkty kupowali po wygórowanych cenach i niezezwalaniu im na zaopatrywanie się w konkurencyjnych punktach sprzedaży.

Zainteresowanie problemem chłopskim ożywiło się w wieku XVIII. W 1752 r. ks. Marcin Kurzeniecki wydał pracę zatytułowaną *Rozmowy kapelana albo teologa nadwor-*

nego z ojczystym panem chrześcijańskim, gdzie podjął na nowo zagadnienie doli chłopów i wykazał, czego domaga się w tym względzie moralność chrześcijańska.

Ciekawą publikacją jest też praca ks. Dawida Pilchowskiego *Odpowiedź na pytanie, izali nieczułość w wyższych wiekach ku poddanym tak była opanowała serca Polaków, iż uczeni nawet nią zagrożeni zostali? Czyli dodatek do księgi „O poddanych polskich”*. Dokonał tutaj Pilchowski przeglądu piśmiennictwa i ukazał, jak temat krzywdy chłopskiej przewija się w polskiej literaturze.

Zagadnienie wsi wprowadził na karty swoich pism pedagogicznych ks. Grzegorz Piramowicz. Wykazuje on konieczność poprawienia warunków zdrowotnych w kmieciych chatach, aby w przyszłości żyjące tam dzieci stały się użytecznymi rolnikami.

W poezji w sposób najbardziej ostry problem krzywdy chłopskiej występuje u bpa Adama Naruszewicza, a zaznaczył się także w twórczości ks. Kazimierza Sarbiewskiego, ks. Józefa Baki oraz Franciszka Kniaźnina. Naruszewicz, którego oskarżano, iż trzymał się pańskiej klamki i schlebiał wielkim tego świata, zasłużył sobie na przydomek „biskupa chłopów”. Juliusz Kleiner nazwał go „pionierem demokracji antymagnackiej”¹⁵, Juliusz Gomulicki zaś „rzecznikiem sprawiedliwości dla chłopów”. Dodaje jeszcze Gomulicki, że „nie było prawie roku, żeby nie poświęcił im kilku słów serdecznego współczucia w którymś ze swoich utworów, przeciwstawiając ich zawsze okrutnym panom, żerującym na ich mozolnej pracy”¹⁷. Język Naruszewicza jest dosadny, dlatego mocne są też sformułowania, których używa w wierszach opisując położenie chłopów: „Sto pługów na jednego pasibrzucha ryje”. „Niejeden biedny rolnik długo się napocił, by pan gnućny z lez jego grzbiet szkapie ozłocił.” „Kiedy z czasem wartość straciła zasługa, poszła zbrodnia do krzesła, a cnota do pługów.” I jeszcze zwrotka z satyry: *A ty, ubogi kmiotku, za snopek skradziony, Będziesz kruki opasał i żartoczne wrony.*

¹⁵ Maichrowicz Szymon, *Trwałosc szczęśliwa krolestw Albo Ich smutny upadek...*, cz. IV, Kalisz 1783, s. 335.

¹⁶ Kleiner Juliusz, *Naruszewicz – pionier demokracji antymagnackiej*, „Życie Literackie”, 26 IV 1953, nr 67, s. 6.

¹⁷ Gomulicki Juliusz, *Krzywdy Naruszewicza* w: Naruszewicz Adam, *Liryki wybrane* (Warszawa 1964), Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 28–29.

*Bo w Polsce złoza wolność pewnych reguł strzeże:
Chłopa na pal, pana nic, szlachcica na wieżę.*¹⁸

W publicystyce sprawa chłopska powracała raz po raz w *Monitorze*, gdy redagował go ks. Franciszek Bohomolec. Na pięćdziesiąt numerów *Monitora*, które wyszły prawdopodobnie spod pióra Bohomolca, sześć poświęconych zostało sprawom społecznym: *Powinno, sprawiedliwe siedlisko poddanego* (nr 24), *Uciążliwe, niesprawiedliwe powinności poddanych y tyrania nad tymiż* (nr 25), *Zaczynszowanie poddanych* (nr 26), *Umiarkowanie uciążliwości poddanych* (nr 27), *uwagi o obchodzeniu się z poddanymi* (nr 38), *Reszta uwag o obchodzeniu się z poddanymi* (nr 39).

Poza tym ojciec komedii polskiej wprowadził do *Monitora* pseudoogłoszenia dotyczące niesprawiedliwości klasowej. Chciał w ten sposób ośmieszyć ludzką bezduszną. Oto jedno z nich, drukowane w 18 numerze: „Podaje się do wiadomości, iż za bardzo mierną cenę, za czerw. zł. 200, znajduie się do przedania papuga bardzo piękna, która umie kilkanaście słów po francusku. Kto by ją chciał nabyć, niech się uda do kamienicy niedaleko szpitala, w którym jest 12 ubogich nie mających więcy na dzień na wyżywienie całego zgromadzenia iak złotych dwa”.

Zagadnienie społeczne było też częstym tematem powracającym w różnej formie na łamach *Pamiętnika Historyczno-Politycznego*, który redagował ks. Piotr Świtkowski. Najpierw wrażliwy na niedolę ludu Świtkowski zasygnalizował konieczność podniesienia oświaty wśród chłopów, później, w oparciu o *Tablicę Praw Człowieka i Obywatela*, szerzył ideę równości pomiędzy ludźmi, podejmował zagadnienie stosunku panów do służby i czeladzi, wreszcie konieczność wolności i uwłaszczenia chłopów, jako niezbędnego warunku postępu zacofanego w Polsce rolnictwa. Od sierpnia do grudnia 1791 w każdym numerze snuł refleksje o zebraniu w kraju oraz podsuwał środki mogące zaradzić biedzie. Zaraz w pierwszym zdaniu rozpoczynającym cykl artykułów stwierdził, że troska o likwidację żebractwa powinna być głównym staraniem każdego rządu. Apelowal, aby Polacy, skoro nie są pierwsi w podjęciu ciągle żywotnego problemu, nie byli przynajmniej ostatni. Ukazał konieczność zatrudniania żebraków i wykorzystania potencjału

produkcyjnego ich rąk, aby nie bazować na samym miłosierdziu.

W kształtowaniu należytej postawy etycznej wobec warstw społecznie upośledzonych stosunkowo najmniejszy udział miały *Zabawy Przyjemne i Pożyteczne*, tygodnik literacki wydawany przez środowisko jezuitów warszawskich. Jeśli pominąć pozycje, które dotyczyły problemu marginesowo, pozostaje jedynie dokonany przez A. Naruszewicza przekład z francuskiego głośnej wówczas ody Thomsona *Do gminu* (którą zresztą już w r. 1768 publikował dwukrotnie *Monitor*). Autor stwierdza w niej użyteczność pracy rolnika i broni przed niesprawdliwością oraz sławi dobrą robotę rzemieślników.

*Pod twym młotem stal jak wosk się zgina,
Drzewo heblłem kształt bierze, kotłem gnuśna glina,
Przez mistrza len z węglą przechodząc warsztaty,
Y ledwab z ciętym złotem drogie dają szaty.*

...
Świat cały dobroczynnej ręki twej doznaje.

krzywda
chłopska
na
scenach
szkolnych

Zagadnienia wiejskie poruszali jezuita także na scenach teatru szkolnego. Również tą drogą usiłowali dotrzeć do rozsądku szlachty. Ostro piętnowano uciemiężenie chłopów. Już w r. 1584 wystawiono w Wilnie pastorałkę z aluzjami polityczno-społecznymi. Biedni pasterze spieszący do Betlejem zostali ograbieni przez zgłodniałe wojsko żyjące z rozboju, ponieważ nie wypłacono mu na czas żołdu. W XVI stuleciu dolę uciemiężonego rolnika ukazywał na pierwszym miejscu ks. Kacper Pętkowski, a za nim inni jezuita dramatopisarze. Zwłaszcza w intermediach odbijało się echo chłopskiej krzywdy.

Za najbardziej żywy opis kmiczej niedoli w pierwszej połowie XVII wieku uchodzi dramat *Antitemiusz*, obrazujący sąd nad dziedzicem w chwili jego śmierci. Metaforyczny sens dramatu zawiera przejrzyste aluzje do stosunków panujących na wsi. Środowisko wiejskie przedstawiono w sposób budzący grozę. Niezwykłe plastycznie odtworzono skutki pańszczyzny. Mieczysław Piszczkowski

¹⁸ Naruszewicz Adam, *Satyry*, Warszawa (1925) Gebethner i Wolf, s. 42, 50, 17, 19.

w złym panu. Antitemiuszu, dopatruje się antycypacji Widma z II cz. Mickiewiczowskich *Dziadów*¹⁹. Wystawiony po raz pierwszy w Poznaniu, w r. 1620, musiał zrobić na widzach wstrząsające wrażenie. Jest to na kartach staropolskiego piśmiennictwa najostrzejsza z nagan złego pana. W intermedium pomiędzy III a IV aktem występuje chór chłopców deklamujących pełen ekspresji *Lament chłopski na pany*. Autorstwa tekstu nie ustalono. Jedni sugerują ks. Macieja Bembusa, inni ks. Kaspra Drużbickiego, jeszcze inni ks. Grzegorza Knapskiego. Bezsprzecznie jednak jest to utwór, który wyszedł spod pióra jezuity. Historycy literatury uważają *Antitemiusza* za najwyższe osiągnięcie jezuickiego teatru. Liryzm wypływa z głębin serca, jest szczery i nie zawiera ani krzty patosu. Tadeusz Grabowski przyrównuje autora *Antitemiusza* do Eurypidesa, najtragiczniejszego dramaturga starożytności.²⁰

Wstrząsnąć sumieniem krzywdzicieli ludu miała także wystawiona w r. 1643, w Starych Szkotach k. Gdańska, tragedia osnuta na kanwie przypowieści ewangelicznej o bogaczu i Łazarzu.

W XVIII wieku podjął ten temat ks. Franciszek Bohomolec. Wprowadził on chłopą na scenę teatru Oświecenia. Wiosną 1767 r. wystawił komedię *Dobry Pan*, nawołującą szlachtę do lepszego traktowania poddanych. Włościan ukazał jako bohaterów pozytywnych, uosobienie rzetelności pomimo niesprzyjających warunków, jakie wynikają z poniżającej zależności od dziedzica. Akcent został położony na konieczność społecznej reformy wsi polskiej. Podobna problematyka posłużyła Bohomolcowi za wątek w librettach oper: *Nędza uszczęśliwiona* oraz *Prostota cnotliwa*. W *Nędzy uszczęśliwionej*, zamiast ukazywanych na scenie przepysznych pałaców, pojawiła się uboga wiejska chata i zasługujący na największy szacunek jej mieszkańcy. Bohomolec złożył tutaj hołd ludziom żyjącym ze znoјnej pracy własnych rąk.

W *Prostocie cnotliwej* w twarz rzuca panom ciemnienie kmieci.

*Nielitościwi poddanych morderce,
Czy nie dość, że ich trzymacie w niewoli?
Wkładacie więzy nawet i na serce.
W lepszej bydlęta u nas żyją doli.*

– śpiewa Antek w II akcie opery. Cieszyła się ona powodzeniem. Wystawiona po raz pierwszy w 1779 r., jeszcze w r. 1781 sześciokrotnie wracała na afisz. Ukazuje w niej Bohomolec nie tylko brzydotę zła, ale podaje również przykład słuszych rozwiązań. Wprowadza do sztuki postępowego pana, Dobrowolskiego, który dba o poddanych, zapewnia im uczciwe, ludzkie warunki, zabiega o opiekę lekarską dla wieśniaków. Aby zachęcić do naśladowania wzoru, wykazuje ekonomiczną opłacalność takiego postępowania.

Temat chłopski powrócił jeszcze na scenę w *Trzech godach* Książnina. W tym wodewilu odmalował autor nadużycia administracji folwarcznej i sugerował większe zainteresowanie się życiem chłopów, któremu nie szczędzi się zarówno kar fizycznych jak i krzywd moralnych.

Troska
o podda-
nych

Gdy mowa o doli chłopów pańszczyźnianego w okresie feudalizmu, niepodobna przemilczeć sprawy zachowywania się jezuitów wobec własnych poddanych. Powszechnie wiadomo, że w Rzeczypospolitej przedrozbiorowej jezuita prowadzili większość szkół średnich i wyższych. Zmuszało to do zapewnienia tym placówkom oświatowym zaplecza gospodarczego. Podstawą ich utrzymania były folwarki.

Od początku starali się jezuita traktować swoich poddanych z życzliwością. Dla zarządzających gospodarstwami ekonomów opracowano specjalne instrukcje, w których m. in. istniał zakaz stosowania kar cielesnych oraz lżenia. Wolno było nakładać jedynie kary materialne, ale uzyskane w ten sposób dobra należało obracać na ubogich, w żadnym przypadku nie mogły one wzbogacać kasy zakonu. Zdarzało się jednak, że włości wypuszczano w dzierżawę, a dzierżawcy obchodzili się z chłopami okrutnie.

Przeciw nadużyciom zabierali głos wyżsi przełożeni zakonni, nie wyłączając samego generała. W 1596 r. ks. Klaudiusz Aquaviva upominał, że z poddanymi należy obchodzić się po ludzku. W 1599 r. wizytator, ks. Luigi Masella, wydał czternastopunktową instrukcję o obowiązku łagodnego traktowania poddanych w jezuickich

¹⁹ Piszczkowski Mieczysław, *Wieś w literaturze polskiego baroku*, Wrocław 1977, Ossolineum, s. 16.

²⁰ Grabowski Tadeusz, *Ze studiów nad teatrem jezuickim we Francji i w Polsce w wiekach XVI–XVIII*, Poznań 1963, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, s. 21.

majątkach. W 1643 inny wizytytor, ks. Franciszek Banffy, polecił bardziej zatroszczyć się o należyte zaopatrzenie materialne wieśniaków oraz roztoczyć nad nimi większą opiekę duchową. Podobnie raz po raz zabierali głos prowincjałowie.

Już ks. Franciszek Sunier, na kongregacji prowincjałskiej w 1578 r., zwracając uwagę przełożonym lokalnym, aby dostrzegali potrzeby bliźnich, zwłaszcza chorych w szpitalach i więźniów oraz polecając omawiać te sprawy w comiesięcznych spotkaniach z doradcami rektorów – wysunął także sprawę chłopską i nakazał baczenie, aby w postępowaniu z poddanyimi nie ciemnić ich, jak to czyni szlachta.

W r. 1630 ks. Kasper Drużbicki wydał zarządzenie o niezatrudnianiu w niedziele i święta, o regularnych wypłatach należności, o łagodnym traktowaniu poddanych i wspomaganiu ich w potrzebie. W rok później przypomniał jeszcze, że nikomu nie wolno uderzyć służącego ani kogoś z wieśniaków. W r. 1633 ks. Mikołaj Łęczycki powierzył trosce miejscowych przełożonych opiekę duchową nad poddanyimi, polecił zająć się ich dokształcaniem oraz z większą szczodroblewnością wynagradzać pracę, zadbać przede wszystkim o starców oraz ludzi słabego zdrowia. W 1659 r. ks. Stanisław Jerzykiewicz przypomniał obowiązek troski o pracowników schorowanych. 23 października 1668 ks. Aleksander Lorentowicz przesłał do rektora jednego z kolegów polecenie, aby długoletni służący, Grzegorz Santor, został otoczony szczególną opieką, ponieważ zasłużył sobie na to latami pracy.

Gdy mowa o stosunku jezuitów do własnych poddanych i służących warto dorzucić jeszcze jeden znamieny przypadek. Skarga za nikim nie wstawał się do króla. Wyjątkiem był woźnica, który go woził. Jemu to na starość wyprosił zapomogę 20 groszy tygodniowo. Może była to pierwsza emerytura?

W służbie
proleta-
riatów

Po przywróceniu Towarzyszt Jezusowego jezuitci polscy osiedlili się na terenie zaboru austriackiego. W działalności charytatywnej na czoło wysunął się wówczas ks. Antoni Reinchenberg. W latach 1876–1903 rozwinął pracę samarytańską w Tarnopolu. Rozpoczął od doraźnej pomocy

ludziom żyjącym w nędzy, później zaś w opuszczonych przez wojsko koszarach urządził przytułek dla bezdomnych, a następnie wystawił nowy dom dla ludzi potrzebujących specjalnej opieki.

Pod koniec XIX stulecia społeczeństwo polskie stanęło wobec nowych zadań. W całym świecie nabrzmiała sprawa robotnicza, bowiem życie klasy pracującej stało się nie do zniesienia. Gdy temat ten podjął Leon XIII w encyklice *Rerum novarum*, przystąpili do działania również jezuici polscy. Wilhelm Feldman, nieprzychylny im socjalista, w książce *Stronnictwa i programy polityczne w Galicji 1846–1906* napisał: „Pierwsi zorientowali się w nowym stanie rzeczy jezuici i ze zwyczajną sobie ruchliwością poszli w ogień. Na zgromadzeniach socjalistycznych zaczęły się ukazywać sutanny”²¹. W rodzimy ruch robotniczy zaangażowali się wówczas jezuici: Jan Badeni, Władysław Czencz, Ignacy Mieloch, Stanisław Sopuch i Stanisław Załęski. Zatrószono się zwłaszcza o młodzież robotniczą, która znalazła się w skrajnie ciężkich warunkach bytowych. W r. 1897 chłopcami terminującymi u krakowskich rzemieślników zajął się ks. Błażej Szydłowski, a po nim kolejno podejmowali to zadanie księża: Stefan Pratkowski, Józef Hrubant, Apolinary Kraupa, Franciszek Mollo, Józef Machowski i Jan Assmann. Obecnie niełatwo jest ocenić owoc ich trudu. Wydaje się jednak, że działalność ta po trosze była przyklepianiem plastra na złamany kręgosłup. Zbyt często następowały zmiany osobowe, aby można było osiągnąć wyniki. Dopiero w 1906 r. wyznaczono ks. Mieczysława Kuznowicza, który w Krakowie powołał do życia Związek Młodzieży Przemysłowej i Rękodzielniczej oraz rozpoczął systematyczną, planową pracę. Rozwinął najpierw (oprócz duszpasterskiej) działalność kulturalno-oświatową. Uzyskawszy w r. 1907 lokal przy ul. Zwierzyńskiej 34, otworzył czytelnię. Przedtem jeszcze zorganizował Koło Muzyczne i Koło Teatralne, które rozwinęło się w poważny zespół amatorski. W r. 1912 wystąpił z projektem wystawienia budynku, który dałby schronienie 300 terminatorom oraz umożliwił prowadzenie własnego szkolenia

²¹ Feldman Wilhelm, *Stronnictwa i programy polityczne w Galicji 1846–1906*, t. 2, Kraków 1907, Spółdzielnia Naukowa „Książka”, s. 247.

zawodowego. Roboty budowlane ruszyły z miejsca, ale powstające dzieło przerwała I wojna światowa. Komitet Budowy Domu Młodzieży Przemysłowej i Rękodzielniczej im. Piotra Skargi wznowił swoją działalność dopiero w 1920 r. Później przyszły niesprzyjające lata zastoju gospodarczego. Ostatecznie gmach został ukończony w r. 1930. Zanim to nastąpiło, w wysłanym do generała zakonu sprawozdaniu mógł Kuznowicz napisać, że w swojej dotychczasowej działalności Związek roztoczył opiekę nad 1000 chłopców i że nie ma w Polsce większego miasta, gdzie by nie pracowali jego byli wychowankowie.

Z działalnością szkoleniową wyszedł również poza Kraków. Wykorzystując gospodarską rolę, które stanowiły zaplecze ekonomiczne Związku, w Łukownicy otworzył internat oraz naukę koszykarstwa dla chłopców i krawiectwa dla dziewcząt, w Ostrowie Szlacheckim – kursy przysposobienia rolnego.

Po śmierci Kuznowicza, w r. 1945 opiekę nad Związkiem Młodzieży Przemysłowej i Rękodzielniczej przejął ks. Romuald Moskała. W 1950 r., w „okresie błędów i wypaczeń”, Moskała został aresztowany, skazano go na 10 lat więzienia, a Związek uległ likwidacji.

W
latach
okupacji

Z najazdem Niemców na Polskę sprawą pilną stała się opieka nad jeńcami wojennymi oraz ich rodzinami. Zaraz po klęsce wrześniowej pomoc materialną zorganizował br. Antoni Noniewicz, zamieszkały w polskim domu misyjnym w Chicago. Rozpoczął kwestę na rzecz poszkodowanych i z użebranego grosza wysyłał paczki zarówno do łagów jenieckich jak i do kraju wyniszczonego walkami. Jego dary płynęły do Polski jeszcze długo po wojnie.

Gdy w obozach zagłady tysiącom Polaków groziła śmierć głodowa, koniecznością stawało się dożywianie ich. Na pałacę zapotrzebowanie odpowiadało kolegium w Starejwsi. Ponieważ sytuacja ekonomiczna w okupowanym kraju była katastrofalna, a wsparcie musiało docierać, klerycy jezuickcy podkradali się pod niemieckie magazyny wojskowe i z narażeniem życia wynosili tłuszcz oraz ziarno lub mąkę na chleb, aby później pakować to w paczki i wysyłać do Dachau i innych obozów.

Akcję charytatywną w wielkim stylu prowadził ks. Kazimierz Kucharski, współtwórca Związku Walki Zbrojnej na Wilnošczyźnie. W gimnazjum jezuitów w Wilnie zorganizował opiekę nad uchodźcami z zachodnich i centralnych dzielnic Polski, uruchomił stołówkę, pośrednictwo w znajdywaniu pracy i mieszkań, starał się o zaopatrzenie w opał.

Wszędzie tam, gdzie Niemcy stworzyli semickie dzielnice eksterminacji, spieszono z pomocą odosobnionym w gettach. Do akcji ratowania Żydów włączyli się również jezuici. Jeden z nich, ks. Adam Szark, pracujący w Słoniniu, przypłacił to życiem, drugi – ks. Stanisław Karuga, zdrowiem.

Współ-
czesne
formy
pomocy
potrze-
bującym

Zaraz po wojnie ks. Antoni Nareł rozwinął akcję pomocy finansowej rodzinom wielodzietnym. Nie był to jedynie gest symboliczny, skoro w latach 1946–1948 wydatkowano na ten cel 2 000 000 zł. Za lata późniejsze brak sprawozdań. Oprócz tego przez trzydzieści kilka lat Nareł organizował w Zakopanem bezpłatne wakacje dla chłopców, którzy musieliby pozostać w mieście z powodu ubóstwa swoich rodziców.

W 1952 r. pojawił się w Kaliszu Wlkp. ks. Józef Urpsza. Był już daleko posunięty w latach, gdy został najpierw kapłanem, później jezuitą. Pomimo sędziwego wieku organizował opiekę nad starcami i chorymi. Każdego dnia osobiście odwiedzał nieraz kilkadziesiąt mieszkań aby nieść pociechę religijną oraz pomoc materialną. Starał się zwłaszcza o potrzebne chorym lekarstwa, które systematycznie sprowadzał z Zachodu.

Ostatnim podjętym na wielką skalę przedsięwzięciem była wysyłka darów do krajów gospodarczo zacofanych oraz wspomaganie ludzi doświadczonych klęskami żywiołowymi. Sprawcą oraz długoletnim animatorem tej akcji był ks. Czesław Białek. Przejęty Ewangelią o kromce chleba podanej ubogiemu w imię Chrystusa, zawsze był uczulony na ludzkie nieszczęścia. Niejednokrotnie mawiał, że lepiej dziesięć razy dać się oszukać człowiekowi nieuczciwemu, aniżeli raz odmówić wsparcia biedakowi. Za materialne datki dla ludzi znajdujących się w potrzebie w r. 1953 dostał się do więzienia. Przebywanie w celi ze skazanymi

ugruntowało go w przekonaniu o słuszności wyznawanej zasady. Po wyjściu na wolność organizował najpierw pomoc dla więźniów i ich rodzin oraz dla tych, którzy po odbyciu kary nie zdołali jeszcze na nowo przystosować się do życia.

Na początku lat siedemdziesiątych polska prasa katolicka rozniosła przerażającą prawdę o głodujących w Indiach. Do działalności, którą podjęło wtedy mnóstwo ludzi dobrej woli, włączył się także Białek. Była to pierwotnie akcja niewielka, jedynie okazjna. Dopiero od r. 1974, kiedy dotarła wieść o tragicznej w skutkach suszy na Sahelu w Afryce, powodującej śmierć głodową tysięcy ludzi, rozpoczęto organizowanie stałej pomocy dla narodów żyjących w niedostatku. Białek po amputacji lewej nogi i całkowitym porażeniu tułowia od pasa w dół, przykuty był już do wózka inwalidzkiego. Pomimo kalectwa przenosił się z parafii do parafii, gdzie ze swojego wózka mówił zebranym w kościołach o nędzy panującej w krajach Trzeciego Świata i apelował o pomoc. Z tego, co otrzymał w naturze lub w pieniądzu przy pomocy ludzi dobrej woli przygotowywał transporty z żywnością, lekarstwami, sprzętem medycznym, środkami higieny, pomocami szkolnymi i odzieżą. Wędrowało to wszystko tam, gdzie oczekiwano wsparcia. Jego pomoc docierała do czterdziestu kilku krajów od Nowej Gwinei po Amerykę Południową. Transporty liczyły niekiedy po kilkanaście ton. Przekazywana masa towarowa w różnych okresach była różna. W r. 1980 wysłano paczki o łącznej wadze 92 768 kg, a w r. 1981 już tylko 52 235 kg. Zaciążył na tym nie tylko kryzys ekonomiczny w Polsce, ale również pogarszający się stan zdrowia Białka ograniczający częstotliwość jego wyjazdów.

*

Życie jest życiem i człowiek nigdy nie był wolny od słabości. Jeżeli raz po raz wyżsi przełożeni zakonni zabierali głos w podstawowej sprawie sprawiedliwości i szacunku dla osób, które pracą rąk przysparzały korzyści zakonowi i dzięki którym mógł on prowadzić swoje dzieła apostołskie, świadczy to, że ułomność ludzka częstokroć powodowała złe zachowania. Wiele można by ukazać faktów, które jezuitom chwały nie przynnożą.

W r. 1611, na kongregacji prowincjalnej, Śmiglecki wystąpił z projektem wysłania postulatów do generała zakonu, aby w majątkach jezuickich chłopci nie odrabiali całotygodniowej pańszczyzny, lecz co najwyżej pracowali trzy dni w tygodniu. Swoją propozycję motywował tym, że przykład jezuitów może być początkiem reformy w dobrach szlacheckich. Niestety bez mała wszyscy uczestnicy kongregacji opowiedzieli się przeciwko wnioskowi.

Pierwszą wzmiankę o strajku napotykaemy z okazji budowy kolegium w Poznaniu, gdzie murarze w kwietniu 1723 r. chcieli wymóc większą zapłatę. Jest to dowodem, że nie byli oni sprawiedliwie wynagradzani. Nieprzejednana postawa pracodawców sprawiła jednak, że pomimo buntu robotnicy niczego nie osiągnęli.

Innym negatywnym przykładem może być ograbiony w czasie dziewiętnastowiecznych ruchów chłopskich w Galicji klasztor w Staniątkach pod Krakowem. Wniosek z tego zdarzenia nasuwa się jeden: mieszkający tam jezuici nie byli wówczas popularni wśród okolicznej ludności i na tym odcinku nie wypełnili swojego ewangelicznego posłannictwa.

Gdy w r. 1929, w Nowym Sączu, matka Eugeniusza Reczka, późniejszego jezuity, założyciela Papieskiego Instytutu Studiów Kościelnych w Rzymie, prosiła o zwolnienie syna z opłat w małym seminarium, otrzymała brutalną odpawę, że jeżeli nie ma pieniędzy, niech uczy syna na szewca, a nie na księdza.

Te i inne wstydliwe dla zakonu zdarzenia nie zmieniają faktu, że pomimo obciążeń grzechami przeciwko miłości bliźniego, uwydatnione na XXXIII Kongregacji Generalnej posłannictwo Towarzystwa Jezusowego do solidarności z ubogimi było realizowane nie tylko przez pierwszych uczniów Ignacego z Loyoli, lecz także w całym czterechsetleciu pracy jezuitów w Polsce.

Solidaires des pauvres

En 1584 Piotr Skarga SJ fonda une société nommée Fraternité de la Miséricorde, ayant pour but l'aide aux pauvres, constante et organisée. Ce fut la première institution charitable en Pologne, dirigée par la Compagnie de Jésus. Elle survit la suppression de l'Ordre et fonctionnait jusqu'à 1948. Au cours de leur histoire, les jésuites polonais s'engageaient de façons différentes dans la lutte pour la justice sociale, en faisant usage de la chaire, du théâtre scolaire et des écrits. Pendant toutes les périodes de leur histoire, ils touchaient les problèmes sociaux souvent endoloris. Au début du XX-ème siècle, la plus grande oeuvre sociale de la Compagnie de Jésus était, fondée par Mieczysław

Kuznowicz SJ, l'Union de la Jeunesse Industrielle et Manufacturière, donnant à la jeunesse ouvrière patronage et instruction professionnelle. Durant la période de l'activité de l'Union, c'est à dire jusqu'à la deuxième guerre mondiale, quelques dizaines de milliers de gens ont bénéficié de sa protection. La dernière oeuvre de grande importance fut l'aide aux pays du Tiers Monde, organisée pendant plus de dix ans, jusqu'à 1984, par Czesław Białek SJ. Des transports de vivres, de vêtements, d'instruments médicaux et de médicaments arrivaient de Pologne dans plus de quarante états, en commençant par la Nouvelle-Guinée jusqu'à l'Amérique du Sud.



Józef Dużyk

Na franciszkańskim szlaku

Dla wierzących są to wędrówki związane z przeżyciami religijnymi i postacią św. Franciszka, dla innych wzruszenia artystyczne najwyższej miary poprzez oglądanie miejsc, w których spleta się w cudowny sposób legenda o życiu i czynach Biedaczyny – Poverella z Asyżu (owocem tego m. in. „Kwiatki św. Franciszka”, przełożone po mistrzowsku przez Leopolda Staffa) – z architekturą i malarstwem klasztorów i kościołków, w których przebywał, czy raczej, które stanęły w miejscach uświęconych jego pobytem. To przecież właśnie w centralnym jakby zwrotniku, łączącym wszystkie te punkty, w Asyżu, wykwitły polichromie należące do arcydzieł sztuki malarzkiej świata a będące nie tylko mistyczną, ale i realistyczną opowieścią genialnego malarza o średniowieczu, jego ludziach, budowlach, pejzażach i wydarzeniach. Rosyjski historyk sztuki, Wiktor N. Łazariew, w książce „Dawni mistrzowie włoscy” dwa eseje poświęcił człowiekowi w twórczości Giotto i specyfice jego malarzkiego języka. Pisze w nich, że jego twórczość *otwiera historię europejskiego malarstwa realistycznego*¹.

Giotto pozostawił więc najwspanialsze dzieła na ścianach Padwy i franciszkańskiego Asyżu. Cóż pisać o tej miejscinie rzuconej w pejzaż górzystej, tak malowniczej Umbrii? Cóż pisać o miejscach, prezentowanych w literaturze tysiąc-krotnie, a i znanych nie najgorzej przez Polaków? Jest to jeden z nielicznych punktów na mapie współczesnych Włoch, który nie przeżył na szczęście inwazji nowoczesnego budownictwa i zachował nieskalane piękno starej architektury, sztuki, urbanistyki. Zdjęcia Asyżu wykonane z lotu ptaka ukazują przeczystą sylwetkę autentycznego, dawnego pejzażu, wypunktowanego pierścieniem zieleni pól i lasów i romańskimi dzwonniami tutejszych kościołów, ukoronowanego malowniczym kompleksem bazyliki i konwentu św. Franciszka. Ileż w tym Asyżu i w najbliższej okolicy wspa-

¹ Łazariew N., *Dawni mistrzowie włoscy*, tłum. A. Bogdański, Warszawa 1979.

niałych, urzekających zabytków, rzeźb, ile fresków zastygłych na ścianach — ze słynnym krucyfiksem franciszkańskim na czele. Ile średniowiecznych na nich postaci, kostiumów, pejzaży. Ale zawsze z największym wzruszeniem ogarniam spojrzeniem maleńki kościółek św. Stefana, do którego zagląda niewielu chyba pątników polskich, a którego dzwonek miał pono obwieszczać śmierć świętego...

Nie powinno się zapominać o wypoczynku w pogodny czas na wzgórzu pod ruinami zamku, w gaju oliwnym, skąd przepiękny widok na miasto i okolicę oraz o kilkukilometrowej wycieczce do Eremo delle Carceri, klasztoru wtopionego w zieleń lasów, gdzie — jak głosi legenda — św. Franciszek rozmawiał z ptaszkami. Najpiękniejszym polskim utworem o umbryjskim miasteczku i o innych zakątkach związanych z postacią świętego jest kilkakrotnie wznawiana książka Romana Brandstaettera „Kroniki Asyżu”, w której pisze, że *chcąc poznać to dziwne miasto, należy je często odwiedzać. Wówczas za każdym nowym pobylem odkrywamy coraz to dziwniejsze tajemnice*. W jej egzemplarzu przechowuję kartkę od autora, pisaną do mnie we wrześniu 1974 r. do Rzymu, na której widnieje asyjski adres pisarza: 06082 Assisi. Hotel Giotto... Drugą jego książką, ozdobioną na obwolucie reprodukcjami fresków Giotta, są również piękne „Inne kwiatki świętego Franciszka z Asyżu”. Warto czytać te dwa utwory przed wyprawami na umbryjską ziemię, aby nic nie uronić z jej legendy i franciszkańskich opowieści³.

Nie tak daleko z Asyżu do mniej przez rodaków znanego, wyciętego jak ze średniowiecznej ryciny Gubbio, gdzie — znówu legenda — Poverello uspokoił groźnego wilka dręczącego tutejszą ludność. Dziś o wilkach tu chyba nie słychać, natomiast na miejscu owego legendarnego spotkania stoi stary kościółek, przebudowany w XVI wieku. Z trzynastowiecznej budowli pozostał tylko jeden element: małe romańskie okienko.

Na tym stosunkowo niewielkim, wciśniętym w zieleń gór terenie zachowała się ogromna liczba zabytków. Samo Gubbio, może nawet w stopniu większym od Asyżu, przetrwało w dużej części w dziewiczym niemal, średniowiecznym stanie, choć wygląd wielu budowli pozostawia dużo do życze-

nia. Malownicze zaułki, placówki i uliczki, pałace i miejskie domy, z Palazzo dei Consoli i Ducale na czele, kościoły, obwarowania – wszystko to stwarza w Gubbio nie spotykaną na co dzień atmosferę.

Poza centrum miasta znajdują się ruiny rzymskiego amfiteatru, a na górze, na którą można dojechać kolejką, bazylika św. Ubalda. Dodatkowym magnesem przyciągającym turystów stają się tutejsze uroczystości i imprezy, przede wszystkim w maju słynne biegi z wielkimi figurami, zawody strzelnicze, targi antykwareczne, letnie przedstawienia sztuk wielkich klasyków w rzymskim amfiteatrze i biennale ceramiki artystycznej, w czym Gubbio przoduje. Dzbany i talerze pochodzące z tutejszych warsztatów – to istne rajskie ogrody z kolorowym światem kwiatów i roślin. Nie można tu również zapomnieć o wspaniałym muzeum w Palazzo dei Consoli, gdzie oprócz średniowiecznych obrazów i rzeźb podziwiać można słynne tablice z Gubbio, najstarsze świadectwo cywilizacyjne Umbrii z III–I w. przed Chrystusem – z tekstami pisanymi w alfabecie wywodzącym się z etruskiego.

Ale ileż jeszcze w Umbrii tych miast i miasteczek, przez które przeszły Franciszkowe stopy. Oto przeładowane starymi kościołami i malowniczymi zakątkami Spoleto, które rokrocznie na przełomie czerwca i lipca staje się punktem międzynarodowych muzycznych i teatralnych spotkań. Oto pnące się stromymi, wąskimi uliczkami przeurocze Spello, w którym miejscu ogólnego podziwu jest kościół Santa Maria Maggiore z kaplicą rodziny Baglioni, której ściany kolorową bajką fresków pokrył inny wielki malarz włoski, Pinturicchio. Oto ruchliwe Foligno, gdzie na targu przed obecną katedrą Franciszek sprzedawał sukna z ojcowego magazynu, czy wreszcie stolica Umbrii, Perugia, pod której starą jak świat etruską bramą na pewno nie jeden raz przechodził umbryjski święty, a jego spojrzenia ocierały się o antyczne kamienie, z których zbudowano wejście do grodu. Z Perugia wiązały się zresztą niezbyt miłe dla niego przeży-

² Brandstaetter R., *Kroniki Asyżu*, Warszawa 1976, s. 45.

³ Z publikacji franciszkańskich w języku polskim wydanych w ostatnich latach warto wymienić: Desbonnets L., *Nasze łakach św. Franciszka z Asyżu. Przewodnik po sanktuariach franciszkańskich*, uzupełnił W. M. Michalczyk, Kraków-Asyż 1981, „Biblioteka Franciszkańska” nr 1; Troiano C., Pompei A., *Rodzinné miasto św. Franciszka*, tłum. L. M. Kozłak, Assisi-Ferris [b.r.].

cia, albowiem tu podczas walk z miastem w 1202 r. został wzięty do niewoli i przetrzymany rok w areszcie. Jeszcze wtedy Franciszek był w stanie rycerskiego upojenia i śnił nocami o wojennych przygodach i awanturach. W tych i innych umbryjskich miastach, których pejzaże wpięto w płótna tutejszej średniowiecznej szkoły malarstwa, wpływało Franciszkowe życie, przechodzące gwałtowne przemiany, których etapy znaczą do dziś miejsca owiane legendą jego czynów.

Tymczasem z Umbrii, o pejzażu wyhaftowanym zielenią gór i lasów, skok tylko do Lacjum, do prowincji Rieti, w okolice gór Sabińskich, gdzie z powodzeniem można kontynuować wędrówkę szlakiem Biedaczyny. O znajdujących się tu zabytkach z nim związanych także snuć by można niejedną opowieść.

Prowincja Rieti w Lacjum, granicząca na północy z Umbrią i przeplatająca się z nią swoimi górskimi stokami i zielenią lasów, jest chyba – obok podrzymskich Castelli Romani – jedną z najbardziej malowniczych dalszych okolic Wiecznego Miasta. Różnorodność ukształtowania terenu poprzecinanego górami, ubarwionego plamami lasów i wodami jezior – zwłaszcza dwóch wielkich: Turano i Salto – oraz mnogość miejsc, kryjących prawdziwe skarby sztuki i architektury średniowiecznej, sprawia, że jest to zakątek Włoch godny dokładniejszego poznania. Dla mieszkańców Rzymu, pasjonujących się zimowymi sportami, jest to w dodatku atrakcyjny punkt na mapie także z tego względu, że niedaleko Rieti (odległe od Rzymu o 80 km) wznosi się góra Terminillo (2213 m n.p.m.), wymarzony teren do uprawiania narciarstwa. To tu właśnie, o czym Włosi wiedzą doskonale i sami wielokrotnie o tym pisali, jeszcze jako kardynał, a może i wcześniej, obecny papież Jan Paweł II, gdy przebywał w Wiecznym Mieście, w wolnych od zajęć chwilach przyjeżdżał na narty... Terminillo długo jeszcze w wiosennej porze, gdy naokoło, poniżej, świat zieleni się i kwitnie, skrzy się śniegiem. Lato zaś ściąga miłośników wodnych sportów na brzegi jezior otoczonych górami i lasami.

Na tej ziemi, przed wiekami – wplecione w leśne ostępy, przywieszzone niejednokrotnie do górskich stoków, przylepione do skał wyrosły tak malownicze klasztorzyska-eremy, że

dla dzisiejszego człowieka, omotanego włoską motoryzacją i szaleństwem mechanicznych pojazdów, odwiedziyny miejsc, w których one się znajdują, to ożywczy napój, czerpany z krynicznej źródła natury. Zakątki o największym uroku – to cztery rozrzucone wokół Rieti franciszkańskie sanktuaria, gdzie historia i legenda snują opowieści o Biedaczynie z Asyżu, którego stopy zostawiły ślady i na tej ziemi. Oto wyciągnięte najdalej w stronę Umbrii Poggio Bustone z rozlatującą się pustelnią świętego, klasztorem i kościołem S. Giacomo Maggiore z XIV wieku, wplecionymi w górski łańcuch, skąd ruszając w zimie 1209 r., św. Franciszek miał powiedzieć do siedmiu towarzyszy: *Idźcie, kochani, po dwóch w różne części ziemi i zwiastujcie ludziom pokój* (na pamiątkę tego już w naszych czasach wzniesiono tu świątynkę pokoju). Oto położona bliźutko Rieti La Foresta, gdzie zakonnice pielęgnują pamięć o Biedaczynie, pokazują kościółek św. Fabiana ze ścianami zabarwionymi mocno już podniszczonymi czternastowiecznymi freskami i opowiadają o dokonanym przez świętego «cudzie winogron». Oto przepiękne, dosłownie zatopione w leśnej gęstwinie Fonte Colombo, gdzie ze świątyni i kaplicy św. Magdaleny, z absydą upstrzoną resztkami bizantyńskich fresków (tu też w XV w. wymalowano konterfekt polskiej królowej, bł. Kunegundy, z klęczącym u jej stóp rycerzem dziękującym za uwolnienie kraju od najazdu tatarskiego) wchodzi się w skalne korytarze, w których mroku przebywał święty.

Koroną tych wszystkich rozrzuconych w okolicach Rieti klasztorów jest Greccio, wtopione w skały, górskie stoki i przechowujące w skarbcu swych wspomnień opowieść o misterium nocy wigilijnej 1223 roku, która wpłynęła w pewien sposób na obchód bożonarodzeniowej szopki i jasełek, jednej z najpiękniejszych tradycji ludowych. Przejechawszy przez Rieti, kryjące w swych murach wiele cennych i pięknych zabytków przeszłości, kierujemy się drogą w kierunku Umbrii, w zielone lasy, dojeżdżając do miasteczka Greccio niemałą stromizną i zakrętami. Za miasteczkiem śliczna panorama franciszkańskiego sanktuarium: kompozycja klasztornych murów, średniowiecznego kościółka i położonego nad nim większego, wzniesionego w 1959 r. według projektu opracowanego – z dużym smakiem i wyczuciem minionych epok – przez architekta Carpiceci.

Poezja Greccio jest naprawdę czymś niezwykłym. Trudno opisać to miejsce zwykłym szykiem zdań i pospolitych słów. Jest tu autentyczna atmosfera XIII wieku, surowa architektura średniowiecza, średniowieczne belki i drewno ścian, widoczne przede wszystkim w dormitorio, sypialni św. Bonawentury i miniaturowym wnętrzu franciszkańskiej trzynastowiecznej świątyni, ze stałami mocno nadniszczonymi zębem czasu, resztkami fresków, późniejszym, bo siedemnastowiecznym krucyfiksem, obrazem – z tegoż okresu – Matki Boskiej Bolesnej i imponującym rozłożonym, na pulpicie pergaminowym antyfonarzem. W oratorium św. Franciszka niestety nie oryginalna, bo już czternastowieczna kopia, portret Biedaczyny, ocierającego chustą oko, co świadczy wymownie o stwierdzonym przez badaczy życia św. Franciszka fakcie ocznej tzw. egipskiej choroby. Nie jest to więc Franciszek płaczący, ale ciężko wtedy cierpiący i zbliżający się do kresu ziemskiej wędrówki. Konfrontacja faktów biograficznych, zanotowanych przez towarzysza jego niemal ostatnich dziesięciu lat, Tomasza z Celano, z portretem z Greccio, pozwala na wniosek, że autor konterfektu znał osobiście świętego z Asyżu i doskonale orientował się w jego oplakany stan fizycznym, spowodowanym przez pokuty, umartwienia, wędrówki. Oglądamy jeszcze kamienne dormitorio i wykutą w skałę celę świętego, który miał zwyczaj sypiania na wpół siedząco. Pozostawiamy na koniec główny cel wędrówki do Greccio – ową słynną kaplicę żłóbka, gdzie prosta płyta ołtarzowa spoczywa na wielkim głazie skalnym, który w 1223 r. był świadkiem niezwykłych jasełek. Z mroku dziejów wyłaniają się szczęśliwie ocalałe, zachowane we fragmentach splowiałe kolory trzynasto- i piętnastowiecznych fresków, przedstawiających w punkcie centralnym Madonnę karmiącą Dzieciątka, po lewej zaś stronie św. Franciszka, otoczonego grupą mieszkańców Greccio, klęczącego przed figurą Dzieciątka.

*

Greccio nieobce jest polskiej literaturze naukowej, badającej narodziny jasełek. Znakomity historyk sztuki, prof. Julian Pagaczewski, publikując w 1902 r. w „Roczniku Krakowskim” pracę zatytułowaną „Jasełka krakowskie”, w której przedstawia m.in. problem powstania najstarszych

zachowanych polskich figurek jasełkowych z XIV wieku, w krakowskim klasztorze klarysek przy kościele św. Andrzeja, a pochodzących z daru Elżbiety Łokietkówny, pisze na początku oczywiście o włoskim Greccio⁴. Opierając się na relacji pierwszego biografy św. Franciszka, wspomnianego Tomasza z Celano, odnotowuje w streszczeniu opis tej zorganizowanej przez świętego bożonarodzeniowej uroczystości. Ponieważ ten fragment pracy Pagaczewskiego jest niezwykle barwny, pozwalam sobie zacytować go w całości:

Na trzy lata przed śmiercią, a więc w 1223 r., św. Franciszek zapragnął obchodzić uroczystą pamiątkę Narodzenia Chrystusa. W tym celu zawezwał do siebie niejakiego Jana mieszkającego w pobliżu Greccio i polecił mu przygotować tam żłóbek oraz przyprowadzić wołu i osła. Z różnych stron zwołano braci. Ludność z okolicy przygotowuje z radością pochodnie i świece woskowe, gdyż uroczystość ma się odbyć w lesie o północy. W noc Bożego Narodzenia lud bieży do lasu, a „nowe misterium budzi w nim nowe uczucie radości”. Nadchodzi święty, ustawiają żłóbek napelniony słomą, przyprowadzają wołu i osła, i – Greccio przemienia się jakby w drugie Betlejem. Podczas solennej Mszy, Franciszek ubrany w strój lewity, śpiewa ewangelię, po czym wygłasza kazanie. Wtedy jeden z obecnych – podług Bonawentury ten sam Jan – ma wizję: widzi w żłóbku Dzieciątka, do którego zbliża się Franciszek i budzi Je ze snu.

Noc – las rozjaśniony pochodniami i zaludniony różnobarwnym tłumem; radosne okrzyki, które echo powtarza wśród skał i jarów; bracia zakonni, śpiewający laudy na cześć Pana; radość i zachwyt Franciszka na widok żłóbka, wreszcie śliczne widzenie Jana – wszystko to, potęgując nastrój chwili, opromienia te „pierwsze” jasełka wyjątkowym blaskiem i wróży im powodzenie na przyszłość. Są one bardzo malownicze, ale – naturalnie – jeszcze nie rozwinięte. Jest żłóbek, jest lud, a wśród niego nie brak niezawodnie i pasterzy z okolic, są tradycyjne zwierzęta, wół i osioł, które w scenach Bożego Narodzenia zjawiają się już na starochrześcijańskich sarkofagach, ale nie ma Dzieciątka, Jan „widzi” Je tylko podczas wizji, nie ma Maryi i Józefa, słowem, nie ma jeszcze najważniejszych figur jasełek⁵.

⁴ Pagaczewski J., *Jasełka krakowskie*, „Rocznik Krakowski”, t. 52, Kraków 1902, Dz. cyt., s. 95.

Pagaczewski, komentując to wydarzenie, podkreśla, że badania zmierzające do wyjaśnienia genezy chrześcijańskiego dramatu wykazały, że proces tworzenia się widowisk religijnych, tzn. misteriów, których treścią było życie Chrystusa od Narodzenia do Męki, zaczyna się na Zachodzie wcześniej, bo już na początku X wieku i że nie jest wykluczone, że uroczystość w Greccio powstała już pod wpływem grywanych w kościołach misteriów, a - w takim razie - św. Franciszkowi przypadłoby w udziale tylko wprowadzenie jakiejś zmiany. Ta polegała najprędzej na obraniu dla tej sceny innego, piękniejszego tła, jakim była w tym wypadku przyroda, która w życiu świętego wybitną odegrała rolę. Tylko takie misterium, jak w Greccio, urządzone o północy na tle czarującej włoskiej natury ze współudziałem ukochanego ludu i zwierząt, mogło odpowiadać usposobieniu Franciszka, który miał niezwykle żywy, iście francuski temperament i wyobraźnię godną poety⁶.

Wydaje się - i tu należy wnieść poprawkę do wywodów krakowskiego historyka sztuki - że św. Franciszek raczej jako typowy Włoch, w którego naturze leży właśnie temperament, wyobraźnia, fantazja, dowodem czego cały tak wspaniały orszak włoskich mistrzów pędzla, dłuta i pióra, nie potrzebował szukać wzorów francuskich.

Pracę Pagaczewskiego, co dowodzi o znaczeniu jej w dziejach badań nad początkami szopki i jasełek, cytuje biskup Arduino Terzi, który dwukrotnie, w 1961 i 1966 ogłosił rozprawkę na temat średniowiecznego misterium nocy wigilijnej w Greccio, zatytułowaną: „Nella selva di Greccio nacque il presepio plastico” („W lesie w Greccio rodzi się szopka plastyczna”)⁷. Autor przedstawia dość dokładnie historię trzynastowiecznej uroczystości.

Zatem jesienią 1223 r. św. Franciszek z Fonte Colombo udaje się do Rzymu, aby odebrać od papieża Onufrego III ostateczne zatwierdzenie reguły. Otrzymawszy ją, chce wracać natychmiast do Fonte Colombo, ale zaprasza go do siebie kardynał Leone Brancalone. Franciszek nie zagrzewa jednak długo miejsca w kardynalskiej siedzibie i w wygodach, do których nie był przyzwyczajony i zaraz na drugi dzień, za zgodą dostojnika opuszcza jego pałac. W pierwszej dekadzie grudnia jest już prawdopodobnie w Fonte Colombo. Od papieża uzyskał pozwolenie na

przedstawienie misterium narodzenia Chrystusa w nowy sposób, ale z respektowaniem formy tradycyjnej. Franciszek, który przemierzył Włochy, południową Francję, część północną i południową Hiszpanii, był na Wschodzie, odwiedził Palestynę, a poza tym miał relacje braci wracających z Niemiec, Węgier, Francji, musiał wiedzieć – twierdzi Terzi – że przypomnienie narodzin Chrystusa w taki sposób, jak on to wymyślił, nie było praktykowane w chrześcijańskim świecie. Na zaprezentowanie betlejemskiego misterium wybrał grotę w Greccio, położoną niedaleko miejsca, gdzie przebywali bracia. Głównym pomocnikiem w zorganizowaniu uroczystości stał się niejaki Giovanni z Greccio, którego wezwał do siebie na jakieś dwa tygodnie przed Bożym Narodzeniem, oznajmiając mu, że chce przedstawić betlejemskie wydarzenie, aby uświadomić uczestnikom, jak mogło ono wyglądać w rzeczywistości. O przygotowaniu żłobu z sianem i przyprowadzeniu wołu i osła wspomina zarówno Tomasz z Celano, jak i św. Bonawentura, ale żaden z nich nie mówi ani słowem o figurce Dzieciątka w żłobie. Terzi przypuszcza, że jednak bracia mogli przygotować taką figurkę. Potwierdzenia tego domysłu szuka w relacji Tomasza z Celano, który pisze o radości zgromadzonych na widok Boga, *który znajduje się przed nimi w żłobku*. Msza święta, według relacji Tomasza z Celano i św. Bonawentury, została odprawiona nad żłobkiem. Kto zna grotę, tłumaczy autor monografii, ten zrozumie, że trudno było odprawiać Mszę na skale, na której był żłóbek. Celebrujący i zgromadzeni musieli znajdować się przed grotą. Tu następuje opowieść o widzeniu Jana z Greccio, który – jak relacjonuje św. Bonawentura – potwierdził później, iż widział niemowlę w ramionach św. Franciszka, *zdające się spać, a św. Franciszek budził je ze snu*. Biskup Terzi bynajmniej nie usiłuje komentować tej opowieści poprzez nadprzyrodzone wizje i zjawiska, ale przypuszcza po prostu, że Jan widział figurkę Dzieciątka, którą wziął ze żłobka Franciszek i że ta figurka wydała mu się jakby żywa.

Opinie na temat tego, czy rzeczywiście św. Franciszek był twórcą szopki, są podzielone. Uczony francuski, L. Gou-

¹ Dz. cyt., s. 94–95.

² Terzi A., *Nella selva di Greccio nacque il presepio plastico*, Roma 1966.

gaud, na podstawie wiadomości zaczerpniętych z biografii świętego, dochodzi do wniosku, że zwyczaj musiał istnieć już wcześniej. Z 1207 r. pochodzi dekret Innocentego III, zabraniający księżom, diakonom i subdiakonom organizowania *ludi theatrales* (widowisk teatralnych)⁸. Franciszek-diakon obawiał się, aby sposób, w jaki chciał uczcić uroczystość Bożego Narodzenia nie spowodował krytyki ze strony Rzymu. Przynajmniej – twierdzi Gougaud – na dwa stulecia przed św. Franciszkiem były organizowane w kościołach jasełka. Tymczasem – polemizuje Terzi – papież Innocenty III w 1207 r. zabrania jedynie prezentowania do godności kościelnych tych, którzy są połączeni węzłem małżeńskim, a ci, którzy tych godności dostąpili, nie mają brać udziału w kościelnych misteriach. Breve zostało wystosowane do arcybiskupa gnieźnieńskiego, Henryka. Natomiast pierwszy, solenny zakaz *ludi theatrales* w miejscach sakralnych pochodzi z soboru w Treviso z 1227 r. Zakazy te wpływały stąd, że wiele podobnych przedstawień osiągało z czasem charakter czysto świecki, poprzez wprowadzenie tańców, kostiumów, uczt, a nawet egzotycznych zwierząt. Zanim misteria owe wyszły na ulice i place miast, odbywały się w kościołach, a następnie w ich przedsionkach. Taką właśnie wesołą zabawę, pełną najróżniejszych szaleństw, zorganizowaną na Trzech Króli w 1336 r., w jednym z klasztorów Mediolanu, opisuje kronikarz Galvano Flamma.

Inni przypuszczają, że szopka św. Franciszka w Grecio nie była niczym innym, jak tylko pewną ewolucją przedstawień liturgicznych, istniejących już we wczesnym średniowieczu. Giuseppe Bonaccorsi pisze w 1903 r., że święty nie był wcale odkrywcą tego obchodu⁹. Oratorium żłóbka w rzymskiej bazylice Santa Maria Maggiore miało być tylko reprodukcją grotty betlejemskiej i przed św. Franciszkiem nie istniały żadne figury przedstawiające Boże Narodzenie. Jeżeli Franciszek wspominał, że brał udział w Officium pastorum w jednej z bazylik Rzymu, to była to wyłącznie czynność liturgiczna, a nie żywe, widowiskowe przywołanie betlejemskiego wydarzenia. I twierdzi Terzi, wbrew wywodom Bonaccorsiego, że jeżeli we Włoszech istniały już przed św. Franciszkiem malarskie i rzeźbiarskie wyobrażenia tajemnicy nocy betlejemskiej, to żadnych widowisk przed nim

jednak nie było. Misteria dopiero w drugiej połowie XIII wieku rozszerzyły się w Europie. W 1260 r. np. w Rzymie założona została Compagna di Gonfalone, która oprócz pobożnych ćwiczeń organizowała spektakle o Chrystusie w Koloseum. Początkiem owych widowisk w Rzymie, franciszkańskiej Umbrii i gdzie indziej była bez wątpienia – jak podkreśla Terzi – uroczystość wigilijna w Greccio.

W ostatnich czasach odbiera się niestety franciszkańskiej szopce w Greccio palnę pierwszeństwa, a badacze tej tradycji dochodzą do wniosku, że widowisko św. Franciszka było tylko jednym ogniwem w ich długim łańcuchu. Założyciel Międzynarodowego Stowarzyszenia Szopki stwierdza w wywiadzie udzielonym pod koniec 1980 r., że św. Franciszek – wróciwszy z Palestyny, na trzy lata przed śmiercią – chciał przedstawić narodzenie Chrystusa w noc wigilijną w grocie koło Rieti, w towarzystwie wołu i osła. I to, jak podkreśla, była szopka eucharystyczna, a nie plastyczna. Natomiast historycznie pierwszą plastyczną szopką jest według niego ta, którą urządzili jezuici w katedrze w Pradze na Boże Narodzenie 1562 r.

Od pierwszych wieków chrześcijaństwa, twierdzi Cenzino Mussa, przybývają do Rzymu z Palestyny liczni pielgrzymi, którzy odwiedzali miejsce narodzenia Chrystusa. W latach pontyfikatu papieża Teodora, między rokiem 642 a 649, powstaje w Rzymie sanktuarium nazywane „Beata Maria ad Praesepe”. Papież miał tu umieścić relikwie żłóbka, te same, które znajdują się w bazylice Santa Maria Maggiore w Rzymie: pięć deszczulek w relikwiarzu zrobionym ze srebra i kryształu. Później, w tejże bazylice, jak przypomina Vasari, Arnolfo di Cambio konstruuje kaplicę z marmuru, ze żłóbkiem Chrystusa, wzmacniając antyczne mury i pokrywając je mozaikami. Jego kapliczka, Oratorio del Presepio z ok. 1289 r., mieści się obecnie w Kaplicy Sykstyńskiej (lub Najświętszego Sakramentu) w bazylice Santa Maria Maggiore, pod ołtarzem; z rzeźb szopkowych Arnolfa di Cambio pozostały te, które przedstawiają Trzech Króli, św. Józefa, wołu i osła. Madonna pochodzi z XVI wieku. Już

⁸ Gougaud L., *La crèche de Noël avant Saint François d'Assise*, „Revue des sciences religieuses”, II, 1922.

⁹ Bonaccorsi P. G., *Dottrina Teologica, Il Natale: appunti di esegese e di storia*, Roma 1903.

w II wieku w katakumbach św. Priscilli powstał fresk, wyobrażający Madonnę na tronie z Dzieciątkiem w ramionach i stojącego za nią człowieka (być może proroka), wskazującego pięcioramienną gwiazdę. W wielu freskach z III i IV w. przedstawiano czterech króli, ze względów symetrycznych. Do rozwoju i rozpowszechnienia szopki w sztuce przyczynili się po XIII w. artyści włoscy, przede wszystkim Nicola i Andrea Pisano oraz Pietro Cavallini. Średniowieczny poeta umbryjski, Jacopone da Todi, pierwszy poświęca poezje misterium nocy wigilijnej. Zaś pierwsze szopki stałe organizowały zgromadzenia zakonne w Toskanii i Neapolu.

W okazałej książce wydanej w Palermo w 1979 r. „Il presepe popolare in Sicilia” („Szopka ludowa na Sycylii”) Antonino Uccello pisze, że we Włoszech od końca XI wieku obchodziło się w sposób ludowy narodzenie Chrystusa¹⁰. W XII w. benedyktyni i cystersi rozpoczęli prawdopodobnie kult żłóbka w swych klasztorach, franciszkanie przyczynili się do jego rozpowszechnienia od XIV w., ale prawdziwy impuls zawdzięczać należy pono teatynom i jezuitom, zachęconym do obchodów tymi, że szczególnym sentymentem darzyli żłóbek założyciele ich zakonów.

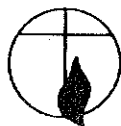
A przecież mimo tych i innych twierdzeń i wniosków trudno będzie odebrać eremowi w Greccio to uroczne wspomnienie o średniowiecznym misterium. I wątpić należy, czy gdziekolwiek indziej, cokolwiek by nie stwierdziło, znajdzie się równie autentyczne i równie piękne miejsce bożonarodzeniowego obchodu, w dodatku udokumentowane współczesnym przekazem źródłowym, a więc z historyczną metryką. Tego włoskie Greccio na razie nie dało sobie odebrać. My, Polacy, z wielki pietyzmem pielęgnowujemy tę tradycję. Przecież stąd, spod błękitnego nieba Italii, przywędrował zwyczaj szopki do krakowskich klarysek, dokumentem czego są owe czternastowieczne figurki jasłkowe zachowane w klasztorze przy romańskim kościele św. Andrzeja.

Niezwykły urok i koloryt misterium nocy wigilijnej 1223 roku porwał wielu artystów. Nie wiemy, kto malował fresk w grocie szopki, zachowany niestety we fragmentach i w wypłowiałych pod wpływem wilgoci barwach. W pierw-

szym fragmencie, trzynastowiecznym, widoczny jest wpływ sztuki Giotto, drugi pochodzi z pierwszej połowy XV w. Jasełka w Greccio ukazano na ścianach kościoła S. Croce we Florencji (Vasari przypisuje fresk Cimabuemu, ale szuka się też autora wśród innych twórców); we fresku w kościele św. Franciszka w Rieti z XIV w.; w obrazie w Akademii sienenskiej Guida ze Sieny z XIII w.; w malowidłach w Pistoii, Montefalco, ceramicie Della Robbia w Poppi, gdzie wprowadził artysta przedstawił szopkę betlejemską, ale z kłęczącymi przed żłóbkiem posacianymi świętymi Franciszka i Antoniego; w obrazie Bertucciego z 1511 r. i oczywiście w najslawniejszym fresku Giotto w bazylice wyższej św. Franciszka w Asyżu – aż po grafiki, obrazy, rzeźby XX wieku, wśród nich rzeźbioną w terakocie szopkę prof. Venturini z 1962 r., znajdującą się w nowym kościele w Greccio.

Z niewielkiego tarasu przed kaplicą grotty, gdzie przeszło 750 lat temu odbyła się pełna poezji i wdzięku uroczystość, a gdzie rokrocznie powtarzają ją w noc wigilijną mieszkańcy Greccio, patrzymy na rozległą mapę krajobrazu, zakończonego na horyzoncie murami i wieżami Rieti i łańcuchem gór ze szczytem Terminillo, bielącym się świeżym śniegiem. Nad płamami lasów, które przed wiekami rozbrzmiewały głosem św. Franciszka, śpiewem braci i mieszkańców okolicznych osad, ukazują się gwiazdy, znak, że już trzeba wracać do Rzymu. Kończymy wędrówkę szlakami św. Franciszka, zdając sobie sprawę, że oglądnęliśmy tylko niektóre miejsca związane z jego niezwykłą postacią.

¹⁰ Uccello A., *Il presepe popolare in Sicilia con appendici a cura di Anna Baricelli e Salvatore Enrico Failla*, Palermo 1979.



Ks. Adam Przybecki

Jakiego duszpasterza potrzebuje środowisko akademickie?

Nie jest sprawą przypadku takie sformułowanie pytania, skoro duszpasterstwo akademickie określa się jako „pośrednictwo Kościoła w budowaniu w środowisku akademickim wspólnoty uobecniającej Boga i będącej znakiem zjednoczenia ludzi z Bogiem”¹. To bowiem, co wyznacza specyfikę tego duszpasterstwa i co jest jego *conditio sine qua non* – to właśnie **środowisko akademickie**². Nie sposób więc mówić o duszpasterzu akademickim w oderwaniu od środowiska akademickiego. Wydaje się, że w tym również punkcie tkwi istotne źródło wszelkich doli i niedoli polskiego duszpasterza akademickiego, o którym pragniemy pisać.

Polskiego duszpasterza akademickiego portret współczesny

Istnieją uzasadnione podstawy do stwierdzenia, że współczesny obraz polskiego duszpasterza akademickiego odbiega w znacznej mierze od tego, który można było spotkać jeszcze przed piętnastu laty. Różnica ta przejawia się głównie w nowym typie kapłana spełniającego omawianą funkcję. Wspomina o tym jeden z byłych poznańskich duszpasterzy, ks. Zbigniew Pawlak: „Trzeba powiedzieć, że na tle ówczesnego, tradycyjnego duszpasterstwa, akademickie jawiło się jako coś bardzo dojrzałego. Było to po prostu duszpasterstwo **akademickie**! Różniło się przede wszystkim typem duszpasterza. Byli to ludzie bardzo utalentowani w tym kierunku, rozkochani w swej pracy, wykształceni i rozmodleni. To nie był pierwszy lepszy ksiądz, jak to ma miejsce dzisiaj (...). Istniało wśród studentów uzasadnione przekonanie, że jeśli ksiądz jest duszpasterzem akademickim, to jest to **ktoś**”³.

Przyczyna zmiany tego obrazu zdaje się tkwić w narastającej z roku na rok tendencji odrywania duszpasterzy od środowiska akademickiego. Trzeba bowiem pamiętać, że

powojenne dzieje duszpasterstwa akademickiego w Polsce, także i te sięgające początków lat pięćdziesiątych, kiedy po rozwiązaniu organizacji kościelnych próbowano stworzyć nową, dostosowaną do zaistniałej rzeczywistości formułę pastoralnej posługi, powiązane były zawsze ze środowiskiem akademickim. Dzieje owe pozostają w łączności z historią życia ludzi, którzy rozumieli wagę problemu i dorastali do jakiejś konsekwentnej wizji działania. Jej owocem było powołanie w mieście uniwersyteckim jedynie kilku, ale bardzo prężnych centrów duszpasterstwa akademickiego (najczęściej przy kościele akademickim), które tworzyły i gromadziły środowisko akademickie. Wizję tę wybroniono w najtrudniejszych latach uciążliwego stalinizmu, mimo zamknięcia niektórych kościołów akademickich (Kościół Św. Anny w Warszawie, kościół OO. Dominikanów w Poznaniu). Tak było do końca lat sześćdziesiątych. Potem nastąpił wielki boom. W poszczególnych diecezjach zaczęto mnożyć liczbę ośrodków duszpasterstwa akademickiego, powodując – jak się dzisiaj okazuje, a przed czym ostrzegali doświadczeni duszpasterze – fatalną w skutkach atomizację środowiska. Wydawało się, że pomnożenie liczby ośrodków duszpasterstwa akademickiego przyczyni się do rozwoju pastoralnej posługi. Grono duszpasterzy rozrosło się z liczby około trzydziestu w armię ponad trzystu. Niestety ilość nie szła w parze z jakością. Biskupi bowiem nie dysponując odpowiednią liczbą księży – diecezje mają przecież sporo innych problemów – zaczęli «dociążać» wikariuszy dodatkowymi zajęciami z młodzieżą akademicką.

W ten sposób trzeszcząca z przeładowania tratwa duszpasterstwa akademickiego zaczęła dryfować w stronę mielizny. Nietrudno zrozumieć, iż kapłan obciążony normalnymi zajęciami w parafii może co najwyżej traktować pracę w duszpasterstwie akademickim na zasadzie chwilowej odskoczni czy zwyczajnej chałtury. Mnożące się ośrodki duszpasterstwa akademickiego powoływane były przy kolejnych parafiach, niezależnie od rzeczywistej potrzeby

¹ R. Rak, K. Żarnowiecki, *Akademickie duszpasterstwo*, w: *Encyklopedia Katolicka*, wyd. Katolicki Uniwersytet Lubelski, T. 1, Lublin 1973, s. 221.

² Por. A. Przybecki, *Czy w Polsce istnieje duszpasterstwo środowiska akademickiego?* „Przegląd Powszechny”, T. 241 1983, nr 11, s. 180–182.

³ Z. Pawlak – wypowiedź nie autoryzowana (ze zbiorów autora).

czy istniejącego środowiska akademickiego. Efektem tego pomysłu po dziś dzień są małe grupki studentów rozproszone po całym mieście akademickim, nie mające poczucia tak ważnej dla nich więzi z całym środowiskiem akademickim, które przecież tworzą wspólnie z wykładowcami i pracownikami naukowymi. Wspomniany ks. Z. Pawlak tę utrwaloną w jakiś sposób Statutem Duszpasterstwa Akademickiego z roku 1971 koncepcję nazywa „nie tyle duszpasterstwem parafialnym, co «parafiańskim», swoistą «parafiańszczyzną»”⁴.

Opisana sytuacja zaczyna prowadzić w duszpasterskiej działalności do nieodpowiedzialnych prób rozbijania środowiska akademickiego. Znane są przypadki, że duszpasterz ośrodka położonego w centrum miasteczka uniwersyteckiego, na terenie którego znajdują się domy studenckie i budynki dydaktyczne, dowiaduje się jako ostatni o powziętej odgórnie decyzji zorganizowania w drugim końcu miasta osobnej inauguracji roku akademickiego dla pracowników tejże uczelni. A wszystko to dzieje się wtedy, kiedy Jan Paweł II – nie tylko podczas pobytu w Polsce – mówi o jedności środowiska akademickiego, wyrastającej ze średniowiecznej idei uczelni wyższej jako *universitas*. Dzieje się to również wbrew stwierdzeniu obowiązującego aktualnie Statutu Duszpasterstwa Akademickiego, który w punkcie ósmym postanawia, iż „głównym celem i zadaniem Duszpasterstwa Akademickiego jest zapewnienie młodzieży studiującej i pracownikom wyższych uczelni należytej, nowoczesnej posługi duszpasterskiej i pomocy w realizacji zasad Ewangelii w życiu prywatnym i społecznym”⁵.

Fala wielkich i licznych wydarzeń końca lat siedemdziesiątych pogłębia doraźny sposób duszpasterzowania. Gromadzonych przy parafiach studentów zaczęto prowadzić od zdarzenia do zdarzenia. Mało kto potrafił wyraźnie określić kierunek duszpasterstwa, bo najczęściej nie starczało na to czasu. Zaczęła się ucieczka w tryumfalne przecięcia i «mocne uderzenia». Pamiętam z początków tego okresu radę jednego ze starszych duszpasterzy, który jako pierwszy najbardziej zdecydowanie ostrzegał przed grożącą atomizacją środowiska akademickiego, a który dokonał życia w Kanadzie. Pytaliśmy wtedy, w połowie lat siedemdziesiątych, o pryncypia, o jasną koncepcję naszego działania.

W odpowiedzi otrzymaliśmy zza Atlantyku list niosący w sobie wiele goryczy człowieka, który nie mógł u kresu życia odnaleźć się w cieniu polskiego Kościoła. Rada ta była parafrazą znanych słów spod Krzyża: „Jesteś Synem Bożym, pomóż sobie sam”. Do dzisiaj słowa te widnieją na ścianie mojego pokoju, a życie wielokrotnie potwierdziło okrutną ich prawdziwość.

Narastająca płynność kadry duszpasterzy (co roku na ogólnopolskich sympozjach spotykało się nowe twarze) przy istniejącej koncepcji pastoralnej, zrodziła sytuację bezustannego eksperymentowania. Księża, leczeni pracą wśród studentów z tzw. kompleksu inteligencji, podejmowali działania znaczące najczęściej kolejny eksperyment człowieka, któremu ni stąd, ni zowąd spadła na głowę trudna, acz «nobilizująca» praca ze studentami. Tak czy siak, zawsze nazywał się duszpasterzem akademickim, niezależnie od tego, w co się angażował. I nie pomogły wysiłki najstarszych, gwałtownie organizujących szkolenia dla nowicjuszy. Bo i cóż można zrobić, skoro po roku następuje kolejna wymiana personelu. Działający do dziś w Gliwicach ks. Herbert Hlubek wspomina: „Kiedy jako diecezjalny duszpasterz wizytuję podległe mi ośrodki, to zauważam zupełnie inną atmosferę. Chciałoby się powiedzieć: «festiwal». Ciągłe nowi duszpasterze, którym «zleca się» tylko tego rodzaju pracę, duszpasterze często zupełnie przypadkowi. Ten fakt zmienia całkowicie oblicze duszpasterstwa akademickiego»⁶.

W tak rysującej się rzeczywistości zaczęto odczuwać, trwający po dziś dzień, brak duszpasterzy świadomych celu, do którego dążą. Na tym gruncie prawdopodobnie zrodziło się przekonanie, któremu dał wyraz skądinąd zacny kapłan, iż duszpasterzowi akademickiemu „wystarczy umieć trzy rzeczy: «łapać» kontakt, a co za tym idzie, umieć słuchać drugiego człowieka (...), no i umieć «zgrać» (...) dwie formacje: duchową z intelektualną»⁷. Pozostaje tylko wołać: litości! Przecież to zwyczajna «inżynieria» pastoralna,

⁶ Tamże.

⁷ Statut Duszpasterstwa Akademickiego, w: *Duszpasterstwo Akademickie w Polsce*, Warszawa 1981, s. 9, pkt 8.

⁸ H. Hlubek – wypowiedź nie autoryzowana (ze zbiorów autora).

⁹ J. Berberysz, *Skarżcie nam do gardła*, „Tygodnik Powszechny”, R. 37: 1983, nr 1, s. 8.

gonienie za kolejnym «chwytym», a nie duszpasterstwo. Tak to będą wyglądały skutki funkcjonującego tu i tam stwierdzenia, iż w diecezji jeden mądry wystarczy. Znane mi są kłopoty «wiekowego» centrum duszpasterstwa uniwersyteckiego, poprzez które przepływa wielka liczba ludzi, szukającego bezskutecznie po nagłym odejściu duszpasterza kogoś, kto sprostaby uzasadnionym wymaganiom tego środowiska. A poczekajmy jeszcze kilka lat – będzie weselej! Przyjdą pokolenia tych, którzy już podczas diakonńskiej praktyki uciekają przed starszą młodzieżą zasłaniając się bezpieczną dla nich pracą z małymi dziećmi.

Duc in altum, czyli kto się boi głębi?

Zastanawiać musi fakt rozlegającego się coraz głośniejsze – nie tylko na terenie duszpasterstwa akademickiego – wołania o podjęcie kursu w stronę głębi. Równocześnie jej szukanie naraża człowieka na liczne sińce, bo zbyt często dotyka płytkiego dna. Deklarowana głębia staje się po prostu zwyczajnym sloganem i splycana jest nowomodnymi musztrami liturgicznymi, jak to można wyczytać w książce niezmiernie sympatycznego dominikanina, o. Jana Góry: „Kiedy ludzie wchodzi do kościoła, już się coś dzieje. Już trwa próba śpiewu...”. Zmęczone najróżniejszymi dziwactwami polskie środowisko akademickie – po bolesnych doświadczeniach „przyspieszonej edukacji historycznej” – oczekuje świadectwa, które by w tym wielkim zagubieniu w sposób odpowiedzialny pomagało odnaleźć grunt pod nogami. Niepokojem napawa zjawiające się w tym środowisku rozróżnienie stosowane wobec duszpasterzy, których dzieli się na księży «wierzących» i «kościelnych administratorów». Przychodzi czas, którego należało się spodziewać. To już nie płytkie wiccowanie oraz zewnętrzne akcje, podkręcane euforią chwili, ale trudne i wymagające żądanie autentycznej posługi kapłańskiej.

Tymczasem odpowiedź, jeśli w ogóle bywa, jest niezmierzenie uboga. Duszpasterze, rozpędzeni w organizowaniu licznych i zewnętrznie efektownych akcji, zaczynają pobrękiwać fałszywym i tępym głosem. Dominujący system oceny kapłańskiej pracy, w którym na czoło wysuwa się wielki wrzask i rozmach towarzyszący zewnętrznej głównie

działalności, kusząco pociąga młodych księży. Zauroczeni «pobożnym» aktywizmem wyżywają swoją młodość w działaniu zaniedbując wewnętrznie pogłębienie. Przez kilka pierwszych lat problem nie daje znać o sobie, gdyż istnieją jeszcze bogate rezerwy z okresu seminaryjnej formacji i studiów. Przychodzi jednak czas, w którym nagle coś pęka. Duszpasterz zauważa, że ludzie grzecznie go omijają, że i jemu trudniej cokolwiek z siebie wykrzesać. Jeśli zachował choć odrobinę wrażliwości, zaczyna gwałtownie szukać, podejmuje dramatyczne wprost wysiłki pogłębienia. Jednak często okazuje się to niemożliwe. Jest już za późno i nie sposób zatrzymać się bez poważnych obrażeń. Pozostaje więc pędzić dalej. W tym miejscu dojrzewa ucieczka w przebogaty świat pomysłów duszpasterskich, w którym jeden eksperyment goni następny. Dobrze jest to, co opatrzone zostało przymiotnikiem *new*, w myśl reklamowanego sloganu *new is beautiful*. Ta szczególna gonitwa za kolejną metodą, lepszym sposobem «na załapanie kontaktu» – jak mówią studenci – przeobraża księdza w kościelnego administratora, którego pasją staje się organizowanie następnej imprezy oraz egzekwowanie praw i należności.

Nie zapomnę rozmowy z delegacją pewnego środowiska akademickiego szukającą u mnie rady: „Proszę księdza, jesteśmy prawdziwie zmęczeni filmami wyświetlanymi w kościele. Chcielibyśmy usłyszeć zwyczajne słowo, które pomagałoby znaleźć odpowiedź na tak bardzo dręczące nas dzisiaj pytania: po co żyć, jaki jest sens pracy, jak być chrześcijaninem w świecie rozpanoszonego zła?”

Duchowny – znaczy mistrz i świadek wiary

Ks. profesor Władysław Piwowski w podsumowaniu badań prowadzonych nad przemianami tradycyjnego autorytetu księdza w Polsce zwraca uwagę, że podlega on procesowi demokratyzacji. Znajduje to wyraz w zacieśnianiu się charakterystycznej dotąd ekstensywności autorytetu księdza i wroście zapotrzebowania na charyzmat osobisty². Ta ostatnia prawidłowość przejawia się w podniesieniu wyma-

² J. Góra, *Mój świat*, Poznań 1983, s. 140.

³ Por. W. Piwowski, *Tradycyjny autorytet księdza w procesie przemiany*, w: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, Wrocław 1983, s. 132.

gań stawianych kapłanowi przez ludzi świeckich, których spełnienie – w ich oczach – jest kolejnym źródłem wiarygodności osoby duszpasterza, reprezentującego Chrystusa i będącego wysłannikiem Kościoła we wspólnocie wiernych¹⁰. Podobne stwierdzenia można odnaleźć także w badaniach ks. Stefana Dobrzańskiego i ks. Janusza Mariańskiego¹¹.

Wspomniane zjawisko zauważalne jest jeszcze wyraźniej w środowisku akademickim, którego szczególna wrażliwość na prawdę i wzmożony krytycyzm tak mocno domagają się zgodności wypowiedzanych słów ze świadectwem codziennego życia. Podczas Ogólnopolskiego Forum Duszpasterstwa Akademickiego w Krakowie w listopadzie 1981 r., przedstawiciele środowisk akademickich podkreślali, że zanika rola duszpasterzy-organizatorów, gdyż tę funkcję coraz bardziej przejmują świeccy. Oczekuje się natomiast w środowisku akademickim obecności ojca duchownego, który będzie prowadził ludzi ku samodzielnemu życiu¹². Oczekiwanie to wpisane jest w rejestrowany fakt uzależnienia wiary dzisiejszego człowieka od zdobytego doświadczenia religijnego. Duszpasterze i teologowie zwracają uwagę, że moment doświadczenia osobistego spotkania z Bogiem w sytuacji, którą charakteryzuje zakwestionowanie autorytetu, odgrywa centralną rolę w procesie dochodzenia do wiary¹³.

W wypowiedziach długoletnich duszpasterzy akademickich, które zbierałem w latach 1982–1983, często mówiono, iż w ostateczności wybór i powodzenie konkretnej koncepcji pracy w środowisku akademickim pozostaje w dużej zależności od osoby duszpasterza i jego charyzmatu. Wyraźnie podkreślano, jak wiele znaczą w pastoralnej posłudze spełnianej w środowisku akademickim: osobisty autorytet, wiarygodność i autentyzm przeżywania wiary oraz całkowite oddanie się kapłana w pracy duszpasterskiej.

Podczas wspomnianego już wcześniej Forum Duszpasterstwa Akademickiego redaktor Marek Skwarnicki, w referacie „Duszpasterstwo Akademickie dzisiaj”, słusznie zauważył, że do rzeczywistości, którą nazywamy duszpasterstwem, przynależy w sposób istotny fakt obecności w nim księdza¹⁴. Nie jest to tylko problem obecności fizycznej, ale przede wszystkim obecności, która niejako funkcjonuje w świadomości środowiska. Uzależniona jest ona nie tyle od

urzędowego, co osobistego autorytetu kapłana jako kogoś, kto okazuje się świadkiem wiary przeżywanej we własnym życiu. Sytuacja polskiego środowiska akademickiego woła o nowy typ duszpasterza. Chodzi – jak już mówiono – o księdza, który jest «duchownym», tzn. człowiekiem dysponującym własnym i głębokim doświadczeniem religijnym, prezentującym wyraźnie określoną osobowość jako człowiek, chrześcijanin i duszpasterz. Autorytetem cieszyć się będzie ten kapłan, który w swoim działaniu może sięgać do osobistego doświadczenia religijnego. On też jedynie ma szansę bycia obecnym w świadomości środowiska.

Ta rzeczywistość kształtuje nowe relacje w osobistych kontaktach duszpasterskich, upodabniających się do stosunku mistrza i ucznia. Jakże wiele będzie w nich znaczyło głoszenie Ewangelii oparte także o świadectwo własnych doświadczeń duszpasterza, które ludzie wyczuwają jako obecne lub nieobecne w wypowiedzianych zdaniach. Wielokrotnie nie zainteresuje ich mądre i treściowo bogate kazanie tylko dlatego, że za głoszonymi słowami nie stoi osoba duszpasterza. Środowisko akademickie będzie pytać nie o to, czym jest wiara, czym jest modlitwa, ale – jak ksiądz wierzy, jak się modli, dlaczego wybrał drogę kapłaństwa? Stąd kapłan bez własnego doświadczenia religijnego, bez bliskiego i osobistego kontaktu z Chrystusem – czego nie można mylić z bezgrzesznością – skazany jest, jak słusznie zauważa ks. Jan Pałyga, na sporo niepowodzeń w pracy duszpasterskiej¹⁵.

¹⁵ Por. tamże, s. 138.

¹⁶ Por. S. Dobrzański, *Młodzież o kapłaństwie i kapłanach*, „Chrześcijaństwo w świecie”, R. 9: 1977, nr 2, s. 105–106; J. Marjański, *Autorytet księdza. Aspekty socjologiczne*, tamże, s. 85–92.

¹⁷ Por. *Diagnoza środowiska akademickiego. Prezentacja tematu pierwszego*, w: Forum Duszpasterstwa Akademickiego. Materiały ogólnopolskiego spotkania przedstawicieli Duszpasterstw Akademickich, Kraków 13–15 listopada 1981 r., Kraków 1981, s. 44; M. Skwamicki, *Duszpasterstwo Akademickie dzisiaj*, tamże, s. 35–36.

¹⁸ Por. I. König, *Chrystus i świat*, Kraków 1975, s. 223–235; J. Pałyga, *Wiara, niewiara*, Poznań–Warszawa 1980, s. 152–158; J. Ratzinger, *Doświadczenie a wiara*, „W drodze”, R. 8: 1980, nr 9, s. 3–16; F. Courth, *Doświadczenie jako pojęcie teologiczne*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, T. 3, Poznań 1981, s. 65–75; A. Exeler, *Wiara młodych*, „W drodze”, R. 9: 1981, nr 5, s. 35–46; J. Tarnowski, *Spotkanie z Bogiem jako zasadniczy kierunek wychowania chrześcijańskiego*, „Collectanea Theologica”, A. 43: 1973, fasc. 2, s. 51–63; J. Chartyński, *Katecheza a doświadczenie religijne*, „Acta Academiae Kaplańska”, 1, 91: 1978, z. 3, s. 386–405.

¹⁹ Por. M. Skwamicki, dz. cyt., s. 35.

²⁰ Por. J. Pałyga, *Jak ewangelizować młodzież dzisiaj?* (mp), tenże, *Wiara, niewiara*, dz. cyt., s. 155.

Ostatnia uwaga zdaje się pozostawać w kolizji z codzienną praktyką. Wiadomo bowiem, że w większości przypadków nie te kryteria odgrywają decydującą rolę przy nominacji duszpasterza akademickiego. Po drodze jest tyle innych elementów, iż nie starcza czasu i możliwości na rozważania o subtelnościach. Pozostaje więc wiara w coraz częściej – o zgrozo – powtarzany slogan, iż dekret nominacyjny czyni człowieka.

I na koniec powiedzmy to jasno, że przecież nie chodzi znowu o uczynienie z duszpasterstwa środowiska akademickiego najważniejszego problemu Kościoła w Polsce. Nie chodzi o próbę dezawuowania innych płaszczyzn duszpasterskiej działalności. Trudno jednak tkwić w złudzeniach i raczej trzeba przyjąć prawdę, choć ta okazuje się w tym wypadku bolesna.

„Mnie się wydaje, z moich doświadczeń życia kościelnego, dziennikarza, działacza katolickiego – powiedział red. M. Skwarnicki – że naprawdę nie doceniana jest w Polsce rola duszpasterza akademickiego. Są oni obciążeni zbyt wieloma funkcjami gdzie indziej; jeżeli się chce mieć inteligencję katolicką, to trzeba dać siły, możliwości...”¹⁶

Oby tych sił i możliwości nie brakowało! Oby mądrość i roztropność, przychodzące przed zmierzchem, zapewniły polskiemu środowisku akademickiemu duszpasterzy prawdziwie duchownych – mistrzów i świadków wiary!

¹⁶ M. Skwarnicki, dz. cyt., s. 35.

Le milieu universitaire de quel aumonier des étudiants a-t-il besoin?

La formulation de cette question n'est pas accidentelle. Dans l'Encyclopédie Catholique publiée par l'Université Catholique à Lublin, la charge d'âmes des étudiants est définie comme *la médiation de l'Eglise dans la construction d'une communauté rendant Dieu présent dans le milieu universitaire et étant un signe de l'union entre Dieu et les gens*.

Ce qui définit la spécificité de cette charge d'âmes et ce qui est sa condition sine qua non – c'est juste le milieu universitaire. On ne peut pas donc parler de l'aumonier des étudiants en le séparant du milieu universitaire.

Les recherches menées sur les transformations de l'autorité traditionnelle du prêtre en Pologne démontrent qu'elle subit un processus de démocratisation. Les exigences envers le prêtre croissent. De même le besoin d'un charisme personnel. Le rôle des aumôniers organisateurs disparaît, car cette fonction est interceptée de plus en plus par les laïques. Par contre, dans le milieu universitaire on attend la présence d'un père spirituel, qui menerait les gens vers une vie indépendante. On a besoin de maîtres et de témoins de la foi.

Ks. Michał Heller

Mechanistyczna reforma nauki i społeczeństwa

Nowe wcielenie mechanicyzmu

Dla człowieka, który by potrafił ogarnąć wszechświat, stałby się on – że tak powiemy – jednolitym faktem i jedną wielką prawdą¹ – ta wypowiedź d'Alemberta łączy tendencje oświeceniowe z rodzącą się myślą pozytywistyczną. Ambicje poznawcze, określone horyzontem Wszechświata – to jeszcze Oświecenie, ale dostrzeganie granic wiedzy, zaznaczone trybem warunkowym i zrelatywizowaniem jej do człowieka – to już wyraźna nuta pozytywistyczna. Mechanicyzm zrodził był Oświecenie, teraz daje początek pozytywizmowi.

We wszystkich poprzednich rozważaniach widzieliśmy, jak bardzo mechanicyzm był filozofią i do jakiego stopnia częścią tej filozofii było uciekanie pod płaszczyk empirii. Oświecenie należy uważać za produkt tego rodzaju doktryny czy raczej strategii filozoficznej. Strategia ta miała swój cel; było nim rozprawienie się raz na zawsze z filozofią rozumianą spekulatywnie. Z czasem cel zaczął przyćmiewać wszystko inne: stawał się nie tylko celem, ale i środkiem do jego osiągnięcia. Wytyczanie granic myśleniu – oddzielanie spekulacji od tego co empiryczne – urosło do rangi podstawowego, a później wręcz jedyne zadania filozofii. To, że mechanicyzm oświeceniowy polegał na (naiwnej) wierze w rozum, a pozytywizm na wytyczaniu jego granic, nie tyle tworzyło barierę między tymi kierunkami, ile raczej wręcz przeciwnie: drugie było naturalną konsekwencją pierwszego. Pozytywizm jest w istocie niczym innym, jak tylko nowym wcieleniem mechanicyzmu.

Hume: ciekawość stawiająca granice

Nazwę pozytywizmowi dał Comte, ale za ojca tego kierunku historycy filozofii uważają Dawida Hume'a

¹ Cyt. za: L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, PWN (Seria „Omega”), Warszawa 1966, s. 53.

(1711–1776). Wszystkimi filozoficznymi poczynaniami Hume'a kierowała nie tylko intelektualna ciekawość, lecz również przekonanie, że *ustalenie granic poznania jest doniosłe praktycznie, pozwala uwolnić się od pytań zbędnych a łatwo rodzących kłótnie i pozwala zaprowadzić jasność i ład we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego*². Późniejszy pozytywizm niewiele wyszedł poza te tendencje.

Nie tylko tendencje, ale sama istota doktryny została wyrażona w pismach Hume'a. Rozróżnienie impresji, czyli bezpośrednich danych wrażeńiowych, oraz idei, czyli tego wszystkiego, co nie jest impresjami, wystawiane potem za pomocą różnych imion, legło u podstaw pozytywistycznego empiryzmu³. Po barwnym odmalowaniu dziwolągów, do tworzenia jakich zdolna jest myśl człowieka, Hume pisał: *Chociaż jednak myśl nasza zdaje się posiadać nieograniczoną swobodę, przekonamy się po bliższym zbadaniu, że zaniknięta jest faktycznie w bardzo ciasnych granicach i że cała twórcza moc umysłu sprowadza się jedynie do zdolności łączenia, przemieszczania, powiększania lub umniejszania materiału dostarczanego nam przez zmysły i doświadczenie*⁴. Idąc wywodzi się z impresji – i to przez mechaniczne ich przetwarzanie – czyli wszelka wiedza pochodzi ostatecznie z doświadczenia, ale i więcej jeszcze: każda wiedza jest albo wiedzą o związkach pomiędzy ideami, albo wiedzą o rejestracjach impresji, czyli o faktach. W pierwszym przypadku otrzymuje się wiedzę pewną, lecz nie mówiącą niczego o istnieniu «poznawanych przedmiotów»; taką wiedzą jest na przykład matematyka. Drugi rodzaj wiedzy stanowi jedyny możliwy sposób poznawania świata, ale poznanie to nie nosi na sobie znamion pewności czy konieczności. Świat jest, jaki jest, i można go poznać tylko za pomocą doświadczenia. Złudzenie tradycyjnej filozofii polegało na tym, że miała ona ambicje mówić o rzeczywistości i to mówić w sposób konieczny, wykluczający wszelką wątpliwość. Takiej wiedzy nie ma, bo być nie może. Wytęczenie, czy raczej odkrycie, granic poznania eliminuje metafizykę.

Krytyka metafizyki, przeprowadzona przez Hume'a, trafiła przede wszystkim w pojęcia substancji i związku przyczynowego. Przekonanie o istnieniu jakiegoś podłoża zjawisk, niepodległego bezpośredniemu doświadczeniu, sprowadza się w gruncie rzeczy do naszego przyzwyczaję-

nia, by niektóre impresje łączyć w bardziej złożone całości, ale zabieg taki może nam mówić coś jedynie o sposobie, w jaki poznajemy, lecz nie o istnieniu substancji. Podobnie rzecz się przedstawia ze związkiem przyczynowym. Bezpośrednia styczność impresji nie zawiera w sobie żadnej informacji o jakimkolwiek koniecznym związku pomiędzy impresjami. «Jedno po drugim» wcale nie musi znaczyć «jedno z powodu drugiego».

W ten sposób dwa podstawowe pojęcia klasycznej metafizyki zostały skazane na banicję z języka aprobowanego przez pozytywistów. Poznawcza ciekawość Hume'a spletała mu złośliwego figla – ograniczyła pole możliwych dociekań.

Comte: rewolucja myśli przeciw rewolucjom w polityce

W roku 1830 ukazał się pierwszy tom „Kursu filozofii pozytywnej” Augusta Comte’a (1798–1857). W ciągu następnych dwunastu lat światło dzienne ujrzały dalsze tomy; w sumie było ich sześć. Dzieło nie dostarczyło środków do życia swojemu autorowi, który w tym okresie musiał klepać biedę, ale stało się ważnym wydarzeniem w dziejach dziewiętnastowiecznej myśli: nie tylko z powodu doniosłości poglądów w nim wyrażonych, ile raczej z racji programu, który ujawniał wiszące w powietrzu tendencje.

Mechanicyzm triumfował w poglądach, ale mechanizmy życia społecznego były zbyt skomplikowane, by można je było zamknąć w jakiegokolwiek prostej formule. Rewolucja francuska zburzyła stary porządek, wprowadziła ferment, stwarzając sytuację daleką od bodaj pozorów stabilności. Wrzeniu przemian społecznych towarzyszyło rozpadanie się czcigodnych dotychczas konstrukcji metafizycznych. Nic dziwnego, że w tej sytuacji Comte marzył o «zakończeniu rewolucji». Cała jego filozofia od początku była nacecho-

¹ Tamże, s. 40.

² „Przez wyraz *impresja* rozumiem więc wszystkie percepcje żywsze, które powstają, gdy słyszymy, widzimy, czujemy, kochamy, nienawidzimy, pożądamy lub chcemy. Impresję zaś odróżniam od idei, które są mniej żywymi percepcjami i które uświadamiamy sobie wtedy, gdy zastanawiamy się nad którymkolwiek z wymienionych powyżej wrażeń lub wzruszeń.” D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przekł.: J. Łukasiewicz i K. Iwardowski, PWN – Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1977, s. 18.

³ A. Comte, *Wykład filozofii pozytywnej*, cyt. za: E. Gilson, T. Langman, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, Pax, Warszawa 1977, s. 245.

wana duchem reformatorskim. *Idee rządzą światem i rewolucjonizują go, czyli, innymi słowy, cały mechanizm społeczny opiera się ostatecznie na przekonaniach.* Stare przekonania upadły, trzeba więc szukać nowych. I tu nie ma innego wyjścia: nowej ideologii, więcej – nowej prawdy, niezbędnej do budowania nowego ładu, mogą dostarczyć tylko nauki przyrodnicze. *Problem Comte'a polegał tedy na opracowaniu nowej filozofii, zakorzenionej w nauce, i na zastosowaniu jej prawdy jako węzła jednoczącego nowe społeczeństwo. Stąd dwa rozdziały, na które, bez przesadnej skromności, dzielił swą przyszłą karierę; w pierwszym miał być Arystotelesem, w drugim zaś św. Pawłem*⁵.

Comte przez jakiś czas był sekretarzem i współpracownikiem Saint-Simona, znanego społecznika-utopisty. Ślady tej współpracy, mimo późniejszego jej zerwania, weszły na trwałe do myśli Comte'a. Dla wszelkiego rodzaju utopistów charakterystyczne jest dzielenie historii ludzkości na okresy, ujawniające systematyczne wznoszenie się wstęgi dziejów. Kierunkowa struktura historii gwarantuje postęp i ostateczne zwycięstwo utopijnej idei⁶. Comte przejął ten schemat od Saint-Simona, ale wypełnił go swoją treścią. Ideą, która zwycięży, sama, będąc drogą do zwycięstwa, jest nauka. Społeczeństwo przyszłości to społeczeństwo racjonalne, nie tylko w tym sensie, że jego organizacja będzie oparta na «naukowych podstawach», ale także dlatego, że akceptacja tej organizacji stanie się możliwa dzięki upowszechnieniu «naukowego poglądu na świat».

Doktryna Comte'a o trzech fazach rozwoju myśli: teologicznej, metafizycznej i pozytywnej, jest zbyt znana, by ją tu obszernie referować. W fazie teologicznej przyrodę usiłowano zrozumieć przy pomocy czynników nadprzyrodzonych; w fazie metafizycznej bogowie przybierają zamaskowaną i zeświecczoną postać filozoficznych abstrakcji: rozmaitych «ukrytych jakości», «form» czy «substancji». Zresztą wewnątrz tych dwu faz można wyróżnić ewolucyjne podfazy. Tego rodzaju okresy i podokresy nie są ani dobre, ani złe; ich rola polega na tym, że nieuniknienie prowadzą do fazy pozytywnej. *Po długim szeregu niezbędnych przygotowań – pisze Comte – umysł nasz, wreszcie samodzielny, dochodzi do swego ostatecznego stanu, tj. do racjonalnego pozytywizmu. ...odtąd logika uznaje następujące «naczelne*

prawdło»: żadne zdanie, nie dające się ściśle sprowadzić do stwierdzenia jakiegoś faktu szczegółowego czy ogólnego, nie może mieć rzeczywistego i zrozumiałego znaczenia⁷.

pozytywność trzeciego okresu polega w dużej mierze nie tyle na znajdowaniu odpowiedzi na dawne pytania, ile raczej na odrzucaniu pytań, na które nie można znaleźć odpowiedzi. Późniejsze slogany scjentystyczne: nie pytać «dlaczego?», lecz tylko «jak?»; wiedzieć po to, by przewidywać (*savoir pour prévoir*), fakt i tylko fakt naukowy, wszystkie wyszły spod pióra Comte'a. Tyle że w jego pismach nie miały one jeszcze posmaku sloganów, lecz raczej charakter rodzących się prawd metodologicznych.

Comte był prawdopodobnie pierwszym inżynierem, któremu udało się wejść do podręczników historii filozofii. Nie dziwne, że plan konstrukcyjny jego systemu przypomina wewnętrzny schemat mechanizmu⁸, zbyt może uproszczonego, by mógł działać skutecznie, ale zawierającego w sobie – w jakimś przynajmniej sensie – zapowiedź następnych generacji coraz to subtelniejszych i bardziej skomplikowanych zamierzeń.

Mill: mechanizmy empirycznej metody

Empiryzm, czyli przekonanie, że całe poznanie wywodzi się jedynie z doświadczenia, coraz głębiej zapuszczał korzenie w świadomości myślicieli XIX stulecia. Wyrazicielem tej świadomości na gruncie filozofii angielskiej stał się John Stuart Mill (1806–1876). Był on dla Wysp Brytyjskich mniej więcej tym, czym Comte dla krajów ulegających wpływom francuskiej kultury. Empiryzm Milla, wyrażony w jego głównym dziele „System logiki”, przybrał postać asocjacionizmu, całe poznanie redukował do «psychologii skojarzeń». Nie tylko nasza wiedza o świecie materii wywodzi się

⁷ Ostatnie dwa cytaty pochodzą z: E. Gilson et al., dz. cyt., s. 245.

⁸ Druzgoczącą krytykę tego rodzaju taktyki przeprowadził K. Popper w swoim *The Open Society and Its Enemies*, vol. I–II, Routledge, London 1965.

A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej – Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, przekł. B. Skarga, PWN (Bibl. Klas. Fil.), Warszawa 1973, s. 15.

⁹ Czyż na przykład następująca recepta na szczęście społeczne nie zawiera w sobie prostoty mechanicznej konstrukcji: „Miłość jako zasada, porządek jako podstawa i postępek jako cel: oto w myśli tej długiej Rozprawy wstępnej podwaliny ostatecznego systemu zapoczątkowanego przez pozytywizm, który uporządkował całe nasze życie osobiste i społeczne dzięki trwałemu powiązaniu uczucia, rozumu i działania”. A. Comte, *Rozprawa o duchu...*, s. 497.

z wrażeń i z ich kojarzenia w większe i względnie trwałe całości, ale w zasadzie to samo odnosi się do poznania, jakie ma miejsce w logice. Prawa logiki są następstwem «fizjologii myślenia». Logika nie jest wprawdzie opisem świata, lecz tylko zbiorem reguł rozumowania, ale reguły te należy traktować wyłącznie jako wynik takiej, a nie innej budowy naszego mózgu, a co za tym idzie takiej, a nie innej konstrukcji naszej psychiki. Empiryzm Milla na terenie logiki przybrał postać psychologizmu, kierunku cieszącego się dużym wzięciem w ciągu niemal całego XIX wieku, a który upadł zdecydowanie dopiero z końcem stulecia⁹.

A więc – zdaniem Milla – wszystkie nauki, łącznie z logiką i matematyką, są naukami indukcyjnymi. Metoda indukcyjna sprowadza się do tego, że drogą pedantycznej rejestracji wrażeń (czyli wyników zmysłowych doświadczeń) i ścisłej analizy ich współwystępowania, pozwala odtworzyć następstwo zjawisk w przyrodzie. Następstwo to Mill często opisywał językiem przyczynowym, ale – dzieląc z Hume'em krytykę kauzalizmu – przyczynę pojmował w sensie czysto «empirycznym», jako warunek konieczny danego zjawiska. Wynikiem refleksji, przeprowadzonej przez Milla, nad metodą indukcyjną było sformułowanie słynnych kanonów indukcji, czyli prostych recept, których stosowanie miało zapewnić rygorystyczną ścisłość naukom empirycznym. Kanony Milla (tzw. kanony różnicy, zgodności, zgodności i różnicy, zmian towarzyszących, reszt)¹⁰ rozciągały mechanicyzm na dziedzinę filozofii nauki: jedyna «filozofia» polegałaby tu na mechanicznym stosowaniu kanonicznych reguł; wszystko inne byłoby prostym następstwem¹¹.

Przejrzystość kanonów i ich pozornie niezawodna skuteczność przesłoniły Millowi jeden fakt: to mianowicie, że żadne prawo nauki nie zostało odkryte dzięki stosowaniu tego rodzaju metodologicznych schematów. W rzeczywistej historii nauki śmiała hipoteza, a dopiero potem jej empiryczne testowanie (często zresztą tylko pośrednie), zawsze odgrywały znacznie większą rolę niż kurczowe trzymanie się z góry wytyczanych metod. Wraz z metodologią Milla nabrał przyspieszenia proces, który wycisnie piętno na późniejszych dziejach filozofii nauki: metodologowie będą «odkrywać» coraz to nowe reguły postępowania w naukach, a przedstawiciele tych nauk, w błogiej nieświadomości

mości osiągnąć swoich filozoficznych kolegów, pozostaną wierni własnym talentom lub po prostu wyuczonemu fachowi.

Bentham i Mill: mechanizmy sztuki życia

Doktryna pozytywistyczna od początku wykazywała tendencje swoistego totalitaryzmu. Istnieje tylko jedna metoda zdobywania wiedzy. Metodę tę należy rozszerzyć na wszystkie dziedziny ludzkiej aktywności, a jeśli jakaś dziedzina nie chciałaby jej ulegać, nie zasługuje na to, by się nią w ogóle zajmować. Z tej tendencji rodziły się wszystkie reformatorskie zapędy myślicieli-pozytywistów.

Empiryzm Milla nie był wolny od tego rodzaju totalitarnych skłonności; przybierając postać utylitaryzmu, usiłował on sobie podporządkować także obszar ludzkiego postępowania. Kierunek ten już wcześniej był reprezentowany w pismach J. Benthama (1748–1832), który przez całe życie walczył o zreformowanie ówczesnego prawodawstwa w imię – jego zdaniem – podstawowej zasady etycznej, głoszącej, że jedynym motywem ludzkiego postępowania jest szukanie przyjemności i uciekanie od przykrości. Wykrycie tej zasady doprowadzi do prawie doskonałego zmechanizowania etyki. Trzeba będzie jedynie poklasyfikować doznania przyjemne i przykre na różne kategorie i ustalić sposób mierzenia ich «stopnia» (nasilenia, trwania, pewności osiągnięcia, itp.), całą resztę pozostawiając już tylko prostym kalkulacjom logicznym.¹²

¹² W dużej mierze dzięki krytyce przeprowadzonej przez Husserla.

¹³ Obszerną analizę kanonów Milla por.: K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, PWN, Warszawa 1965, ss. 157–170.

¹⁴ Problem indukcji, postawiony wyraźnie przez Milla, stał się przedmiotem długotrwałej dyskusji w filozofii nauki. W XIX stuleciu indukcję uważano za główną metodę nauk empirycznych, a nazwy „nauka empiryczna” i „nauka indukcyjna” używano zamiennie. Z czasem przekonania się zmieniły. Rolę klasycznie rozumianej indukcji w naukach empirycznych zredukowano prawie do zera. Punktem zwrotnym w tej dyskusji było słynne dzieło K. Poppera, *Logika odkrycia naukowego* (PWN, Warszawa 1977).

¹⁵ Doktrynę tę, w jej zasadniczych rysach, podzielał także Mill. Pisał on na przykład: „Nauka, która przyjmuje jako podstawę moralności użyteczność, czyli zasadę największego szczęścia, głosi, że czyny są dobre, jeżeli przyczyniają się do szczęścia, że, jeżeli przyczyniają się do czegoś przeciwnego. Przez szczęście rozumiemy się przyjemność i brak cierpienia; przez nieszczęście – cierpienie i brak przyjemności”. *Utylitaryzm – O wolności*, przekł.: A. Kurlandzka, PWN (Bibl. Klas. Fil.), Warszawa 1959, s. 13.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że przedmiotem analiz etycznych w ujęciu Benthama i Milla przestały być jakiekolwiek normy moralne; praktycznie jedynym zadaniem etyki stał się opis ludzkich zachowań: śledzenie przeżyć przykrych i przyjemnych i stopnia ich doznawania. Wprawdzie późniejszy pozytywizm porzucił przekonanie Benthama, że wszystkie tego rodzaju doznania da się sprowadzić do jakiejś jednorodnej klasyfikującej skali, ale zasadnicza idea – wstrzymywanie się od wypowiadania zdań rzeczywiście wartościujących – pozostanie jako jeden z trwalszych dogmatów empiryzmu.

Zalążki upadku

We wstępie do tego rozdziału napisałem, że pozytywistyczne wytyczanie granic poznania było naturalną konsekwencją mechanistycznej wiary w rozum. To prawda, ale w tym przypadku konsekwencja nosiła w sobie zarodki zniszczenia przesłanki, z której się wywodziła. Mechanicyzm nie jest przecież «daną empiryczną», lecz zbiorem twierdzeń metafizycznych, głoszących, że rzeczywistość da się ostatecznie wytłumaczyć w kategoriach mechaniki. Ani Hume, ani Comte, ani Mill nie dostrzegali jeszcze, że twierdzenia mechanistyczne nie są wynikiem nauk empirycznych i że – zgodnie z wytyczanymi przez nich regułami myślenia – powinny być porzucone z tego samego powodu, co potępiana przez nich tradycyjna filozofia. Prawdę tę głośno wypowie dopiero metodologia dwudziestego wieku, ale wtedy mechanicyzm nie będzie już żyć od prawie połowy stulecia. Jeszcze jeden przykład tego, jak trudno dostrzec, że król jest nagi wtedy, gdy jeszcze sprawuje rządy.

La réforme mécaniste de la science et de la société

Le positivisme est une nouvelle incarnation du mécanisme. Le jalonnement des limites de la pensée, la séparation de la spéculation de ce qui est empirique – grandit au rang de la tâche fondamentale, et ensuite carrément unique, de la philosophie. Le mécanisme n'est pas cependant *une donnée empirique*, mais une collection de théorèmes métaphysiques proclamant que la réalité peut être finalement expliquée en catégories de la

mécanique. Ni Hume, ni Comte, ni Mill n'apercevaient pas encore que les théorèmes mécanistes n'étaient pas le résultat des sciences empiriques et que – d'accord avec les règles de la pensée établies par eux – ils devaient être rejetés pour la même raison que la philosophie traditionnelle qu'ils avaient condamnée. Cette vérité ne fut prononcée ouvertement que par la méthodologie du XX-ème siècle.

Wojciech Roszkowski

Z prehistorii „Rerum Novarum“

Mija właśnie sto lat. W październiku 1884 r. rozpoczęła pracę Unia Katolicka do Badań Społecznych i Ekonomicznych we Fryburgu. Był to ważny etap na drodze do sformułowania programu katolicyzmu społecznego pod koniec XIX w. Jest więc okazja do przypomnienia w skrócie sytuacji, jaka istniała w katolickim ruchu społecznym w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku oraz dokonań związku, którego prace dostarczyły materiału wykorzystanego przez papieża Leona XIII w słynnej encyklice „Rerum Novarum“.

Pod koniec lat siedemdziesiątych XIX w. ruch robotniczy mógł się poszczycić pierwszymi realnymi zdobyczami. W 1867 r. wprowadzono w Anglii powszechną ochronę pracy, a w roku następnym powstała centrala Trade Union Congress, zrzeszająca wszystkie związki zawodowe. We Francji związki te zalegalizowano w 1864 r. Choć po obaleniu Komuny Paryskiej prawo to zniesiono, w 1884 r. ponownie zezwolono na oficjalną działalność licznych syndykatów pracowniczych działających niejawnie. W USA w 1880 r. ujawniła się tajna dotąd unia Knights of Labor, kierowana konspiracyjnie przez Uriaha Stephensa od 1869 r. We Francji, Niemczech, a także w Rosji legalizację ruchu zawodowego poprzedziło powstanie partii robotniczych o charakterze socjalistycznym. Pierwsze socjaldemokracje założono w Niemczech (w 1863 r.), w Danii (w 1878 r.), w Hiszpanii i Francji (w 1879 r.), natomiast w Rosji Georgij Plechanow założył w 1883 r. Oswobodzenie Truda. Nurt liberalny dominował w ruchu robotniczym w Anglii i USA, reformistyczno-socjalistyczny przeważał w Niemczech, Francji i Austrii, anarchiści zaś mieli poważne wpływy we Francji, Rosji i Włoszech.

Od najbardziej umiarkowanego trade-unionizmu angielskiego czy lassallizmu w Niemczech, przez socjaldemokrację francuską i niemiecką, poprzez rewolucyjny marksizm, blanquizm, aż po anarchizm – wszystkie te prądy, skierowane niejednokrotnie w różne strony, znajdowały się w wyraźnej opozycji do Kościoła katolickiego. Stanowiły

najczęściej wyzwanie wobec tradycji religijnej głosząc hasła nie tylko antyklerykalne, ale godzące często w podstawy wiary i moralności chrześcijańskiej. Państwa demokratyczne zachodniej Europy stopniowo ustępowały pod naporem żądań robotniczych. Dominująca politycznie w tych społeczeństwach burżuazja, kierująca się przede wszystkim dążeniem do maksymalizacji zysku, najmniej interesowała się prawami ludzkimi robotników, a liberalizm gospodarczy okresu wolnokonkurencyjnego ustępował z wolna neoprotekcjonizmowi i monopolizacji.

Kościół katolicki był wyraźnie spóźniony ze sformulowaniem zasadniczego programu społecznego, a nawet odsunięty od pola walki, zarówno przez burżuazję i liberatów, jak i przez socjalizujący na ogół ruch robotniczy. Co prawda od początku systemu wolnokonkurencyjnego kapitalizmu altruści chrześcijańscy, w tym także katolicy, starali się brać w opiekę spychany na margines życia społecznego proletariat. Już w pierwszej połowie XIX w. z kręgów tych wyszły tak wybitne jednostki, jak Franz Baader (1765–1841), Charles Kingsley (1819–1875), Jean Baptiste Henri Lacordaire (1802–1861), Charles Montalembert (1810–1870), Edouard Ducpétre (1804–1868) czy zwłaszcza bp Wilhelm Emmanuel Ketteler (1811–1877). Jednakże Stolica Apostolska uwikłana była w popieranie systemu politycznego ustanowionego w Europie na Kongresie Wiedeńskim i siłą rzeczy zajmowała na ogół stanowisko sprzyjające konserwatywnym siłom społecznym i politycznym.

Dopiero wstrząs, jakim był I Sobór Watykański, zajęcie Rzymu przez wojska włoskie i likwidacja Państwa Kościelnego otworzyły nowy etap. *Oslabieniu pozycji politycznej papieża, pozbawionego władzy świeckiej, lękającego się utraty swej niezależności, pozostającego w otwartym konflikcie lub co najmniej w złych stosunkach z większością rządów w Europie, towarzyszyło wzmocnienie stanowiska papieża w łonie Kościoła*¹. Uwidoczniło się to zwłaszcza za pontyfikatu Gioacchina Pecci, który przybrał imię Leona XIII (1810–1903). Nowy papież rozpoczął swą misję w 1878 r.

Katolicyzm społeczny napotykał więc z jednej strony polityczną tradycję władzy absolutnej i paternalizmu społecznego, typowe dla ówczesnej hierarchii kościelnej, z drugiej zaś – antyklerykalizm ruchów narodowych i inteligen-

ckich, a zwłaszcza ruchu robotniczego, który ~~zmierzał~~ ^{zmierzał} głównie w kierunku socjalistycznym. W łonie ~~katolicyzmu~~ ^{katolicyzmu} społecznego ścierały się także różne tendencje. Początkowo dążono do rozszerzania indywidualnej dobroczynności. Chciano powrócić do średniowiecznych zasad korporacji rzemieślniczych. Myśl tę lansował na przykład Baader, a później Karl Vogelsang (1818–1890) w Austrii. W odpowiedzi na te niezbyt realne plany Philippe Buchez we Francji, a Ketteler w Niemczech wzywali katolików, by zajęli się instytucjonalnym rozwiązywaniem problemu nędzy i upośledzenia proletariatu. W 1873 r. bp Ketteler ogłosił swój zasadniczy program ukazując konieczność tworzenia stowarzyszeń robotniczych dla obrony interesów pracowników oraz ustanowienia ustawodawstwa pracy regulującego kwestie podstawowe: długość dnia pracy, zakaz pracy w niedzielę, a także prawa kobiet i dzieci zatrudnianych w przemyśle. Inspiracja Kettelera stała się motywem programu parlamentarnego Centrum w Niemczech – pierwszej partii katolickiej w Europie. Pod przewodnictwem ks. Franza Hitze, Heinricha Pescha i Franza Brandta założono wkrótce Volksverein für das Katholische Deutschland, który szczególnie popierał ideę samoorganizacji zawodowej, zwanej wówczas ruchem korporacyjnym, jako gwarancji bezpieczeństwa robotników.

Zgadzając się na taki rozwój organizacyjny niektórzy działacze katoliccy, jak na przykład Pierre Frédéric Le Play (1806–1882) we Francji i Charles Perin (1815–1905) w Belgii, skłonni byli ufać naturalnemu, zgodnemu z tendencjami liberalnymi, ruchowi korporacyjnemu. Inni, do których należał między innymi Albert de Mun (1841–1914), domagali się zdecydowanej interwencji państwa w celu rozwiązania kwestii robotniczej, przez co znów powracali do koncepcji paternalistycznych. Na zjeździe w Chartres w 1878 r. doszło nawet do gorszącego konfliktu między obydwoma szkołami².

Nic też dziwnego, że próby zjednoczenia ruchu społecznego katolików napotykały trudności. To, co nie udało się w Niemczech, gdzie jeszcze w 1865 r. socjologowie katoliccy usiłowali wypracować wspólny program parlamen-

¹ J. Pajewski, *Historia powszechna 1871–1918*, Warszawa 1978, s. 313.

² Ks. J. Piwowarczyk, *Chrześcijański ustrój społeczny*, Londyn 1942, s. 4.

tarny katolików w Europie, a także we Francji, gdzie w 1882 r. de Mun wysunął pomysł opracowania podstawowych zasad katolickich dla międzynarodowego ustawodawstwa robotniczego, udało się w pewnej mierze w Szwajcarii.

Spititus movens akcji był bp Gaspard Mermillod (1824–1892). Należał on do czołowych działaczy społecznych i myślicieli katolickich w Szwajcarii. W 1850 r. założył pismo „L'Observateur Catholique”, a warto też dodać, iż w 1863 r. wydał książkę o Polsce. Później stał się bohaterem konfliktu między Watykanem a rządem szwajcarskim, który usunął Mermilloda ze stanowiska wikariusza apostolskiego Genewy. Zainspirowany działalnością bpa Kettelera już w 1868 r. Mermillod wysunął program swojego «socjalizmu katolickiego». Zauważył wówczas, iż *nasze studcie stanęło wobec strasznego problemu nierówności warunków (...)* *Formują się wrogie obozy, toteż zapytać należy, czy świat zamieni się w pole bitwy, czy dojdzie w końcu do zawarcia paktu między bogatymi i biednymi*³. Był zwolennikiem spontanicznego organizowania się robotników w ramach prawa państwowego, lecz bez nadmiernej ingerencji władz w stosunki pracownicze. W 1883 r. Mermillod został biskupem Lozanny i objął urzędowanie we Fryburgu. Już wcześniej postulował w Rzymie utworzenie międzynarodowego ośrodka badań katolicko-społecznych.

W porozumieniu z papieżem Leonem XIII na jesieni 1884 r. bp Mermillod rozpoczął we Fryburgu regularne spotkania katolickich socjologów i działaczy społecznych z różnych krajów które przekształciły się wkrótce w Union Catholique d'Études Sociales et Économiques. Na spotkaniach tych omawiano podstawowe kwestie stosunku do pracy, sprawiedliwej płacy, akcji samoorganizacyjnej robotników, a także zakresu ingerencji państwa w sprawy pracownicze. Uwzględniano głównie myśl społeczną św. Tomasza z Akwinu oraz dotychczasową praktykę społeczników katolickich. Referaty były poufne, a dyskusje przebiegały za zamkniętymi drzwiami. Do Rzymu posyłano opracowane już wnioski w formie memoriałów.

Papież Leon XIII od początku żywo interesował się pracami Unii. Był nie tylko zrecznym dyplomatą, ale także znał problemy społeczne z okresu, gdy był nuncjuszem w Brukseli. Niejednokrotnie przyjmował pielgrzymki robotnicze.

Między innymi jedną z takich pielgrzymek poprowadził z Belgii Leon Harmel, fabrykant i gorliwy katolik-społecznik. Poważną próbą dla autorytetu papieża w kwestiach robotniczych była sprawa Knights of Labor, oskarżonych w Rzymie o tendencje rewolucyjne, a podejrzewanych ze względu na długie lata konspiracji o powiązania masońskie. Zbadawszy stan rzeczy przy pomocy abpa Baltimore Leon XIII wydał w sierpniu 1888 r. werdykt zezwalający robotnikom na należenie do tej organizacji, pod warunkiem wykreślenia z jej statutu hasel «technących socjalizmem». Równoległe do prac Unii Fryburskiej papież patronował też spotkaniom teologicznym na tematy społeczne w Rzymie⁴.

Podczas kongresów katolickich w Liège, zorganizowanych przez Unię Fryburską w 1887 i 1890 r., przeważał ostatecznie nurt umiarkowany, nie poprzestający tylko na indywidualnym altruizmie, ale postulujący samoorganizację robotników oraz ograniczony interwencjonizm państwa i rozwój prawodawstwa pracy. Jako przewodniczący Unii bp Mermillod zauważył, że *zatracono zdrowe pojęcie pracy i własności, zapominając o zobowiązaniach, jakie one narzucają, a także o prawach, jakie dają* i apelował, by papież wziął w opiekę «słabych i prześladowanych». Na kongresie w Liège w 1887 r. podkreślił, że *nie należy z miejsca odrzucać ochrony państwa wobec tych, którzy jej potrzebują, ani też nie należy wpadać w skrajność przeciwną; że robotnicy potrzebują prawa, które by ich chroniło przed izolacją, przed samotnością*⁵.

Z doroczych spotkań Unii oraz kongresów w Liège papież otrzymał obszerne memoranda sprowadzające się do trzech głównych konkluzji: 1^a – praca jest obowiązkiem pracującego, zaś obowiązkiem społeczeństwa jest czuwanie, by robotnik otrzymywał za nią wystarczające środki utrzymania; 2^a – władze publiczne winny się powstrzymać od bezpośredniej ingerencji w stosunki pracownicze, lecz wspierać przy pomocy środków pośrednich dobrą organizację pracy, ewentualnie ingerować w niesprawiedliwe umowy pracy; 3^a

4. Nitti, *Le socialisme catholique*, Paris 1894, s. 246.

5. J. MacCarthy, *Pope Leon XIII*, London b.a.w., s. 143-144.

6. Nitti, *dz. cyt.*, s. 248 i 250.

– należy popierać rozwój ruchu korporacyjnego robotników⁶.

W 1890 r. bp Mermillod został kardynałem, a w rok później przybył do Rzymu, gdzie zmarł w lutym 1892 r. Ostatnie spotkanie Unii Fryburskiej nastąpiło w Rzymie w dniu 17 kwietnia 1893 r. pod przewodnictwem Friedricha Küfsteina⁷.

15 maja 1891 r. Leon XIII ogłosił encyklikę „Rerum Novarum” nie tylko oficjalnie ratyfikując tezy wypracowane we Fryburgu, ale nadając im w niektórych punktach bardziej radykalną, a jednocześnie pogłębioną interpretację w duchu nauki Ewangelii. Kościół katolicki zajął się więc «kwestią socjalną» dość późno, lecz stosunkowo szybko dał jej wszechstronną analizę i nakreślił program, do którego katolicka nauka społeczna odwołuje się do dziś.

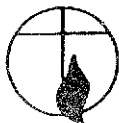
⁶ E. Jaroszyński, *Katolicyzm socjalny*, Cz. I, Kraków 1900, s. 39–41.

⁷ J. Beck, *Die Katholisch-Soziale Bewegung in der Schweiz*, Bern 1903, s. 15.

De la préhistoire de „Rerum Novarum”

L'Eglise catholique restait en retard avec les formulations d'un fondamental programme social dans une situation où les mouvements libéraux, socio-démocratiques et révolutionnaires, donc ceux qui rivalisaient ouvertement avec l'Eglise et la religion, s'efforçaient de résoudre le problème ouvrier. Dans le catholicisme social lui-même, qui se développait d'abord comme une action pratique en vue du prolétariat mal-traité, des courants paternalistes

étaient aux prises avec des courants libéraux. Un des premiers essais réussis de la mise en concordance des positions théoriques fut l'Union Catholique d'Etudes Sociales et Economiques à Fribourg, fondée en 1884 par l'évêque, ensuite cardinal Gaspard Mermillod. Ses travaux et ses conclusions devinrent une importante prémisses pour la formulation de la célèbre encyclique „Rerum Novarum” en 1891.



René Roy

Filozoficzny i moralny wymiar zjawisk ekonomicznych*

Gdyby uczeiwy człowiek dawnych czasów zjawił się dziś na tym świecie, z pewnością zdziwiłaby go nasza skłonność do ekonomii politycznej. Przyzwyczajony do szlachetnych pasji bądź subtelnych analiz moralistów, odmówiłby pójścia za nami w dziedzinę, w której zdają się przeważać wyłącznie zainteresowania materialne. Być może nawet mógłby wnioskować stąd o rychłym upadku naszej cywilizacji. A przecież jak bardzo sąd ten byłby niesłuszny i powierzchowny! Niesłuszny, bowiem zapoznawałby ideały, jakie stawiają sobie reformatorzy nowoczesnych społeczeństw; powierzchowny, ponieważ lekceważyłby ów filozoficzny i moralny aspekt zjawisk gospodarczych, któremu zamierzamy poświęcić to wystąpienie.

*

Onegdaj, uczony lub artysta miał prawo oddawać się wyłącznie rozkoszom tworzenia. Jedynie nieliczne przenikliwe umysły, jak Racine, La Bruyère czy Vauban, odkrywały ogromną nędzę i nieszczęścia ukryte pod blaskiem czasów. Nie chcemy już więcej zadowalać się tym antagonizmem między różnymi klasami społecznymi i w tym sensie możemy mówić o ideale ożywiającym całą nowoczesną świadomość. Jego odbicie obserwujemy nie tylko w pismach socjologów czy polityków, ale także w dziełach literackich, a zwłaszcza w powieści. „Komedia ludzka” ze swymi wycieczkami do wszystkich środowisk, tych najsłabszych i tych najbardziej wychuchanych, świadczy o zainteresowaniach właściwych naszej epoce. Otóż z chwilą, gdy decydujemy się nie ograniczać już materialnego dobrobytu do mniejszości, ekonomiczne problemy okazują się nieskończenie trudniejsze do rozwiązania i wymagają z naszej strony specjalnej uwagi. Takie jest, naszym zda-

* Wykład wygłoszony w dniu 17 marca 1947 w Akademii Nauk Moralnych i Politycznych w Paryżu.

niem, źródło wzrastającego zainteresowania zjawiskami gospodarczymi w XX wieku; taki jest również powód, dla którego nie cieszymy się już tą samą wolnością umysłu, tą samą bez troską ani nawet tymi samymi rozrywkami co nasi ojcowie. Zmodyfikowaliśmy aksjomaty społecznej organizacji wywyższając cel, jaki przypisujemy naszej linii postępowania i zaznaczając naszą troskę o rozszerzenie dobrobytu płynącego z postępu technicznego na wszystkie warstwy społeczeństwa. Biorąc nawet pod uwagę pewną interesowność celów, ułudę i mistyfikacje, jakie pociąga za sobą każda działalność masowa, mamy prawo twierdzić, że osiągnięty został decydujący etap na drodze ku koncepcji bardziej wielkodusznych stosunków społecznych.

Od czasów Augustyna Cournot, Stuarta Milla i Vilfredo Pareto wydano już wiele opinii o filozofii nauk ekonomicznych. Nie będziemy w stanie ich tu dyskutować, ani nawet przypominać ich istoty. Zamierzamy tylko zbadać, w jaki sposób zjawiska ekonomiczne włączają się w syntezę tworzone przez współczesnych filozofów. We wstępie z roku 1909 do francuskiego tłumaczenia dzieła Stanleya Jevonsa „Teoria ekonomii politycznej”, Paul Painlevé oświadczył: *Naturalny rozwój nauk to ewolucja od stanu jakościowego i opisowego do ilościowego i przyczynowego*. Powrócimy jeszcze do ilościowego obrazu zjawisk gospodarczych. Tymczasem poprzestańmy na pytaniu: czy w takiej dziedzinie można ustalić związki przyczynowe?

Od zeszłego wieku, a dokładnie od 1838 roku, gdy Augustyn Cournot opublikował swe „Badania nad matematycznymi zasadami teorii bogactwa” ekonomiści starali się określić wielkości, jakie należy badać, a następnie ustalić łączące je związki po to, by wyznaczyć tak zwany przez geometrów *stopień swobody systemu*. Taki był zasadniczo cel, jaki stawiali sobie Leon Walras i Vilfredo Pareto opracowując teorię równowagi gospodarczej. W jakim stopniu wysiłki ich posłuszne były ewolucji ku stanowi przyczynowemu, którą Painlevé zdawał się uważać za niczynnioną?

Nie powinniśmy zapominać, że zjawiska ekonomiczne zdarzają się w czasie i stanowią tylko fragment historycznej ewolucji. Wielkości, jakie rozważamy w ekonomii politycznej, wymagają nieustannych i jednoczesnych modyfikacji. Ustalenie związku między kilkoma ekonomicznymi wiel-

kościami oznacza przeto pewien wysiłek abstrakcji, dzięki któremu „zawieszamy” bieg czasu i pomijamy porządek, w jakim następują po sobie rzeczywiste zmiany każdej z tych wielkości. Teorie ekonomiczne odwołujące się do pojęcia równowagi ustalają w ten sposób stosunki wzajemnej zależności, które żadnej z rozważanych wielkości nie przypisują uprzywilejowanej roli zmiennej niezależnej.

Tak pojęte stosunki wzajemnej zależności w ekonomii politycznej odnoszą się do Kanta trzeciej analogii doświadczenia, którą można wyrazić następująco: *Wszelkie substancje jako takie mogą być postrzegane jako jednoczesne w przestrzeni i oddziałują na siebie wzajemnie w sposób uniwersalny.*

Pomijając trudności związane z pojęciem «jednoczesności», zwróćmy jedynie uwagę, że przy takim ujęciu wzajemne reakcje rozważanych wielkości są odwracalne, zamiast być podporządkowane nieodwracalnemu wpływowi czasu. Ekonomia polityczna nie jest jedyną dziedziną, w której odczuwano potrzebę ujęcia tych stosunków w sposób abstrakcyjny. Poza bowiem klasycznym determinizmem zasadzającym się na pojęciu przyczyny, filozofowie naszych czasów odwołali się do, jak go nazwali, determinizmu tła (*déterminisme de champ*) dla zaznaczenia jednoczesnego charakteru interakcji zawartych w takim pojęciu.

Czy oznacza to, że ekonomista miałby się wyrzec wyjaśnień przyczynowych? Z pewnością nie, bowiem poszukiwanie przyczyn pozostaje głównym zajęciem człowieka, który oddaje się radości poznawania. Gdy ustalone już są wzajemne relacje zależności wpisane w determinizm tła, pozostawiające nam pełną swobodę wyboru tych zmiennych, które swymi ruchami spowodują zmiany innych, jesteśmy w stanie lepiej widzieć rzeczywistość. Wówczas możemy rozróżniać w każdym szczególnym przypadku rolę przyczyny bądź skutku, jaką grają poszczególne wielkości zmienne.

Związki przyczynowe ujawniają się nam tylko w aspekcie przypadkowym, przeciwnie niż więzi wzajemnej zależności, wynikające z ogólnych teorii. Zauważmy, że ilościowa i matematyczna forma przedstawienia pozwala nam ocenić wagę zmian pewnych wielkości, które w szczególnych okolicznościach odegrały rolę przyczyn. Taka jest istota pojęcia, które ekonomiści określają mianem «elastyczności»...

Dla ilustracji przywołamy klasyczny niejako przykład starego prawa ilościowego, które w swej obecnej formie – ogólnego równania wymiany – ustala stosunek między ilością pieniądza, średnią szybkością jego obiegu, poziomem cen i przeciętną wielkością transakcji. Żadna z tych zmiennych nie odgrywa uprzywilejowanej roli. Nie można więc rzec, iż wielkość pieniądza w obiegu określa poziom cen ani odwrotnie. Wszystko uzależnione jest bowiem od okoliczności i tylko obserwacja faktów właściwych danej epoce bądź krajowi pozwala przypuszczać, że to zmiany ilości pieniądza bądź poziomu cen odegrały rolę przyczyny. To samo równanie wymiany, przez swój wyraz matematyczny, określa wzajemne elastyczności zmiennych biorących udział w grze i pozwala nam ocenić znaczenie kolejnych zmian następujących po zmianie jednej z nich.

W ten sposób, naszym zdaniem, powinny być analizowane stosunki między różnymi wielkościami ekonomicznymi, jak ceny, wielkość produkcji, wymiany bądź spożycia, płace, stopa procentowa, kurs waluty, wielkość eksportu i importu itd. Gdyby taki sposób widzenia i analizy był zawsze stosowany, pozwoliłoby to uniknąć niektórych błędnych sądów i ocen formułowanych często przez praktyków w celu rozwiązania konkretnych problemów, jak te chociażby, które dotyczą płac i cen.

Czy mamy stąd wnioskować, że ekonomiści zawsze uchyłali się od wynajdywania teorii bądź modeli uwzględniających upływ czasu i zawierających związki przyczynowe, które rządzą wszystkim zmianami? Z pewnością nie, bowiem badaczka zawsze silnie kusi przyczynowy determinizm Laplace'a; zwróćmy również uwagę na występujące w pracach ekonomistów pokusy płynące z tej zasady: dowodem niezliczone teorie cykliw ekonomicznych odnoszące się do następstw czasowych, zbudowane właśnie na związkach przyczynowo-skutkowych. Pojawily się nawet próby o szerszych ambicjach racjonalnego opisu i przewidywanie rozwoju struktury i faktów gospodarczych. Taka zdaje się być jedna z głównych idei marksizmu; stąd jeden już tylko krok do pojęcia «prawa historycznego». Wiemy, jakich pomyłek i rozczarowań doznali tacy wybitni myśliciele, jak Ricardo i Malthus, wówczas gdy zaryzykowali wejście na tę drogę myślenia.

Kierując się słuszną troską o zrozumiałość, ekonomiści bronią się przed odniesieniami moralnymi. I rzeczywiście, w dziedzinie o tak słabo określonych granicach, ryzykowałoby spowodowanie nieładu, gdyby pewna ostrożność nie została zachowana. Należy jednak uznać, że taka postawa jest niewygodna do obrony oraz że ekonomia polityczna stanowi często tylko etap w badaniu ludzkich problemów. Wielu ekonomistów poddało się zresztą tym zabiegom, o czym świadczą prace pisarzy tak dbałych o precyzję, jak Walras czy Pareto. Niemożliwe więc zdaje się definitywne wykluczenie szeroko pojętego moralnego punktu widzenia z badań typu ekonomicznego.

Powyższy punkt widzenia potwierdza sama geneza ekonomicznych teorii: *homo oeconomicus*, tak dla nich istotny, jest bez wątpienia bytem abstrakcyjnym. Nie powstał jednak spontanicznie, ponieważ pochodzi głównie z introspekcji, a jego cele, troski, interesy, decyzje, słowem-jego zachowania wyrażają tylko najbardziej prawdopodobną postawę człowieka traktowanego w ogólności. Czy jednak można rozprawiać o czymś tak ściśle związanym z psychologią człowieka bez odwołania się do jego moralności, nawet wówczas gdy *a priori* wzbraniamy się uwzględniać to wszystko, co obce potrzebom człowieka społecznego?

W rzeczywistości bowiem chodzi właśnie o człowieka społecznego, to znaczy o komórkę, od której rozpoczyna się budowa całej społecznej organizacji. Również przedmiot, nad którym rozprawiają ekonomiści, czyż nie jest tylko celem pośrednim, umożliwiającym analizę zjawisk zbiorowych, jaki stawiają sobie socjologowie. Przejście z poziomu indywidualnego na zbiorowy może być w pewnym stopniu porównane do tych teorii mechaniki płynów, w których ustala się równowagę masy biorąc za podstawę cząsteczkę idealną, postępując dalej drogą całkowania. Takie metody są chlebem powszednim ekonomisty: zbiorowy popyt przejawiający się na rynku nie jest niczym innym jak wynikiem całkowania popytów indywidualnych, które określa się badając równowagę konsumenta, to znaczy przywołując teorię wyboru, która sama zasadza się na analizie potrzeb i gustów indywidualnych. Podobnie dotyczy to produkcji, która także w sposób konieczny odwołuje się szeroko do

zachowań indywidualnych, a w efekcie do psychologii wytwórcy.

Nawet jeśli zjawiska zbiorowe rozważa się w aspekcie statystycznym lub probabilistycznym przez analogię do modelu fizyki gazów, tego rodzaju podejście pozostaje wciąż ułomne bądź jałowe, jeśli nie ma za podstawę przede wszystkim analizy zachowań indywidualnych. Nie ulega wątpliwości, że potrzeby, zwyczaje, obyczaje, słowem nakazy społeczne ciążyą coraz silniej na każdym z nas i, jak przewidywał to już w ubiegłym wieku Cournot, zmierzają do coraz większego ujednolicenia indywidualnych postaw i decyzji. Byłoby jednak wielkim błędem przypisywać zasadzie kompensacji, prawu wielkich liczb zawartemu w każdym badaniu statystycznym stopień prawdopodobieństwa równie wysoki jak w przypadku materii nieożywionej, z jaką ma do czynienia fizyk...

W naszych czasach indywidualny i subiektywny charakter zjawisk gospodarczych zaciemniony jest przez sam sposób ich występowania. Podczas gdy onegdaj każde badanie zbiorowe i konkretnego rynku wspierało się na uprzedniej analizie indywidualnych zachowań, później przestano się obawiać bezpośredniej analizy zjawisk w ich wymiarze makroekonomicznym. Taka była tendencja charakteryzująca dzieło Keynesa.

Powyższych problemów trzeba było być świadomym. Badania nad globalnymi kategoriami produkcji i konsumpcji bądź dochodem narodowym, w coraz większym stopniu znajdują się w centrum zainteresowania ekonomistów. Wiąże się to bez wątpienia ze wzrastającą rolą działalności rządowej i związkowej. Czy jednak mamy stąd wnioskować, że badanie zjawisk indywidualnych jest zbędne?

Nie sądzimy, by tak było i jesteśmy nawet przekonani, że badanie ekonomiczne pozbawione wszelkiego zainteresowania wymiarem indywidualnym może prowadzić tylko do abstrakcji, bezsilnych w wyrażaniu głębokich i trwałych cech natury ludzkiej z jej potrzebami, gustami, pragnieniami i uczuciami. Jeśli przeto trzeba nam doskonalić instrumenty opisu i obserwacji ekonomicznych wielkości, musimy jednocześnie zachować ścisły kontakt z ludźmi, traktowanymi jako osoby wolne o określonych zachowa-

niach. Winniśmy także interpretować wyniki badań makroekonomicznych, badając ich skutki dla jednostek. Za tę i tylko za tę cenę ekonomia polityczna będzie mogła zachować charakter nauki moralnej, która sytuuje ją nieskończenie wyżej od zwykłych technik. Inaczej niż fizyk ekonomista nie będzie więc umiał zadowolić się kontemplacją okazałych budowli, opuszczonych przez ludzi z krwi i kości.

W ten sposób człowiek niegdysiejszej uczciwości mógłby się przekonać, że nasze upodobanie do ekonomii politycznej nie jest oznaką intelektualnej dekadencji. Daleki od zwykłych zainteresowań materialnych, ten rodzaj wiedzy uwzględnia (czy powinien uwzględniać) delikatne sprężyny osobowości, przymus zewnętrzny, który nadaje kierunek jej działaniu w społeczeństwie oraz wymagania polityki narzucającej pewną koncepcję społecznego porządku.

Thum. Jan Grosfeld



Album podręczny

Jacek Sienicki urodził się w Warszawie w 1928 r. W latach 1948–54 studiował na tutejszej Akademii Sztuk Pięknych. Dyplom zrobił u prof. A. Nacht-Samborskiego, u którego został asystentem wiążąc się trwale z uczelnią, której od 81 r. jest profesorem. Dydaktykę traktuje z wielką odpowiedzialnością i bardzo ją sobie ceni.

Mógłby wymienić wielu artystów, których lubi. Oczywiście N. de Stael i A. Giacometti, z którymi wielokrotnie go łączono. Sam chciałby wyrażać się mocno, z gwałtownością nawet. Imponuje mu bezwzględność Soutine'a przy jednoczesnej jego delikatności, jego – jak je nazywa – czułe barbarzyństwo. Sienicki dąży do ekspresji. Ale pewne gatunki ekspresjonizmu są mu zupełnie obce: te, które wybierają grymas, demonstrację, krzykliwy efekt.

Należy do malarzy pracujących stale. O swojej pracy mówi jako o krzątaniu koło obrazu pełnej spięć i rozluźnień. Oczywiście są w tej robocie przypiływy i odpływy.

Lata 80 i 81 to był przypiływ energii i nadziei pomimo trudnych spraw osobistych, które dotknęły wówczas artystę. Parę obrazów wtedy powstałych uważa do tej pory za ważne:

A jest surowym sędzią swojej twórczości. Uporczywie draży ciągle te same motywy: *Ściany domów, Wnętrza pracowni, Szczęki zwierzęce, Mięsa, Martwe natury, Postaci*, bo – jak powiada – tych ważnych obrazów znalazłoby się wśród jego prac niewiele. Choć – przynajmniej – poziom roboty pozwala mu nawet w sytuacji krytycznej uniknąć jakichś rażących błędów. Jego prace, co konstatują krytycy, cechuje skupienie, oszczędność, wręcz ascetyczność stosowanych środków; organizuje je wewnętrzna dyscyplina i pełna szlachetnego napięcia prostota.

W ostatnich latach pracuje z zapamiętaniem.

Miał kilkanaście wystaw indywidualnych, uczestniczył w kilkudziesięciu wystawach zbiorowych w kraju, poczynając od sławnego Arsenalu w 55 r., kończąc na dwóch wystawach w kościele NMP na Przyryńku i czerwcowej w Muzeum Archidiecezjalnym; także w wielu zagranicznych prezentacjach malarstwa polskiego. Jego obrazy znajdują się w zbiorach muzealnych Warszawy, Krakowa, Bydgoszczy i innych miast polskich oraz w kolekcjach prywatnych w kraju i za granicą. Posiada m.in. nagrodę krakowskiej Galerii Arkady (69 r.), nagrodę krytyki artystycznej im. C.K. Norwida (74 r.) i przyznaną w tym roku za całokształt twórczości honorową nagrodę im. J. Cybisa.

Stanisław Rodziński napisał kiedyś, że malarstwo Jacka Sienickiego jest po prostu sposobem życia. On sam zaś swoją pracę nazywa koniecznością.

JACEK SIENICKI

Z rozmowy z artystą:

Obraz. Sztuka... Obraz jest wypowiedzią człowieka. Wypowiedzią malarza. Jak dla poety wiersz... Każda sztuka, która zawiera poruszającą mnie intensywność przeżycia innego człowieka, ma dla mnie olbrzymie znaczenie. Jest jak mowa, której chce się słuchać, jak mowa, na którą chce się patrzeć.

Najważniejsze... Coś wiemy, coś umiemy, a jednocześnie najważniejsze jest to, czego nie wiemy i czego nie umiemy. Ta jakaś ciemna otchłań, z której staramy się wydobyć. Nie można lekceważyć tego, co wiemy, nie tylko w sensie profesjonalnym, ale tego, co każdy z nas wie jako człowiek. Ale właśnie to, czego nie wiemy, czego jesteśmy ciekawi, rodzi ów niepokój, który powoduje, że w ogóle zmierzamy w jakimś kierunku. I to jest chyba najważniejsze.

Artysta... Artysta nie jest kimś wyjątkowym, jest zwyczajnym człowiekiem, który chce z siebie coś wykrzusić. I wierzy, że w tej właśnie materii może mu się to uda. Na początku rzecz wygląda bardzo niewinnie, zabawowo i atrakcyjnie. Dopiero później człowiek orientuje się, w co wszedł.

Robota... Sama robota jest fascynująca, choć jest to też mordega. Zdarzają się takie dziwne mgnienia, błahc doznania, niczym uśmichek kątem oka zobaczony na ulicy, albo to, jak ktoś poruszył głowę. Człowiek pracując często pragnie tych prostych, zwykłych doznań. One go wzbogacają, sprawiają, że się tak nie nadyma. Ta robota, to wydobywanie czegoś wartościowego, to odrzucanie warstwy po warstwie, aby dotknąć właściwego nerwu. Składa się z bardzo różnych rzeczy i spraw. One muszą mieć tylko swoją intensywność i pewien gatunek odczucia. I wtedy czasami, powoli, powoli coś da się skonstruować.

Praca... Momenty zwątpień są częste, coraz częstsze. Ale nie wyobrażam sobie, że mógłbym robić coś innego. Człowiek pracuje całym sobą, radością, smutkiem, kompleksami i chorobami, wszystkim, co go otacza i co go porusza. Ponieważ jest to praca umiłowana, robi się ją jak najlepiej, robi się ją po prostu oddając wszystkie swoje możliwości, swoją wiedzę, cały swój stan posiadania.

Miejsce... Najlepiej, najbezpieczniej czuję się w pokoju, w którym pracuję. Najchętniej tu wracam. Nie wyobrażam sobie, że mógłbym pracować poza swoim krajem, swoim miastem, swoim tu miejscem.

Opr. NC

Kościół-świadek

W szóstym dniu powstania, nazwanego później warszawskim, uderzenie specjalnych grup bojowych Reinefartha zmusiło powstańców-żołnierzy zgrupowania XI, im. Chrobrego, do opuszczenia zajmowanych przez nich zabudowań Sióstr MB Miłosierdzia na ulicy Żytniej, pomiędzy Żelazną i Wronią. Dom zakonny od pierwszego dnia powstania, jak wiele innych obiektów kultu, stał się miejscem schronienia ludności cywilnej i szpitalem powstańczym. Wieża kaplicy służyła powstańczym snajperom. 9 sierpnia Niemcy wypędzili Siostry i ludność cywilną, 14 sierpnia podpalili wszystkie zabudowania Sióstr, a w tym i kaplicę Miłosierdzia Bożego. Zanim to miejsce stało się jedną z wielu ruin-pomników powstania, historia nie szczędziła i przedtem tym murom świadczenia o losie Polski i Polaków. Budowa kaplicy w latach 1872-73 dla zgromadzenia o działalności półjawnej, po kasacie wszystkich klasztorów w 1865 roku, odbywała się w specjalnych warunkach. Pamiątka pozostał dość płaski dach wprowadzający w błąd carskich czynowników. 15 listopada 1940 roku kaplica znalazła się tuż obok granicy wytyczającej tragiczny świat getta. Z tej racji zabudowania zgromadzenia stały się miejscem pierwszego schronienia uciekającej zza muru żydowskiej młodzieży. Ale też i z okien zgromadzenia Siostry mogły widzieć 4 maja 1943 roku Brigadenführera Stroopa kierującego bezpośrednio atakiem na bunkry oporu żydowskiego. Wypalone mury kaplicy przetrwały do lat siedemdziesiątych. Były to chyba ostatnie nie odbudowane po wojennych zniszczeniach zabudowania kościelne. Tak widocznie miało być, skoro inicjatywa odbudowy kaplicy podjęta w 1974 roku dość szybko i spontanicznie uzyskała dodatkową, pozareligijną treść: odbudowy kościoła-pomnika, kościoła-świadka.

Trudno jest mi zwięźle opisać początki. Byłem jednym z uczestników pierwszych działań, tak koncepcyjnych jak i fizycznych.

Kościół Miłosierdzia Bożego w Warszawie

autorzy:

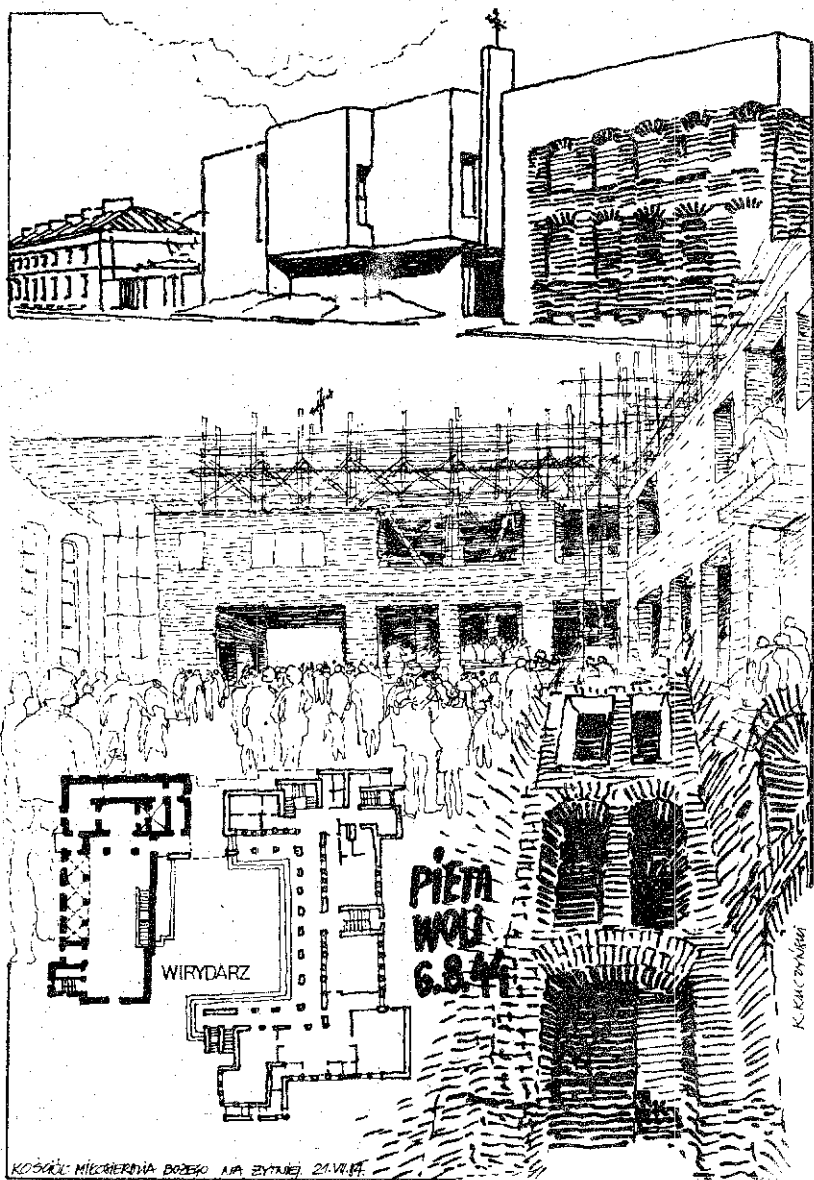
Jan Mroziński (nadzór nad realizacją),
Jacek Cybis, Marek Eibl, Janusz Kudła,
Andrzej Piłatowski, Piotr Pstrągowski,
Stanisław Sołtyk, Wojciech Szymborski,
Stefan Wrona, Ludwika Borawska, Stefan
Walczyk

inwestor: ks. Wojciech Czarnocki

ogólne dane użytkowe

kubatura: 13500 m³

pow. użytkowa: 1500 m²



KOSZARCE MIECZARNIA BOLESŁAWA WILKOWSKIEGO 21.10.44

Stąd natłok wspomnień i wrażeń. Główny animator odbudowy – dzisiejszy proboszcz, ks. Wojciech Czarnocki – rozpoczął od Mszy w ruinach kościoła. Potem był krzyż z dwóch surowych desek od rusztowań i ... rozpoczęło się budowanie parafii. Później, kiedy myślenie o odbudowie uzyskało wymiar ogólnowarszawski, trochę odsunąłem się od „Żytniej” – zajęty budowaniem swoich świątyń. Tam, na „Żytniej” wszystko było nietypowe. Nawet projektowanie w oparciu o działanie dużej grupy architektów, wyłonionych w wyniku konkursu-seminarium w 1978 roku. O kilka lat młodszy rocznikiem koledzy zrobili projekt dobry i spójny – o ile było to ich założeniem – w charakterze przestrzeni.

Atmosfera pierwszych lat działania kościoła parafialnego (parafię wyodrębniono na mocy dekretu ks. prymasa Wyszyńskiego w 1974 r.) w surowych murach, pod półprzezroczystym, lekko pomarańczowym tymczasem przykryciem, narzuciła zasadę zachowania śladów wojennego zniszczenia i specyficznego klimatu wnętrza – już wtedy czy może właśnie wtedy – bardzo sakralnego. Zachowana kaplica z wiczą, o trochę neoromańskich motywach i dodane do tego nowe zabudowania towarzyszące o zwykłych już dziś dla współczesnych centrów parafialnych funkcjach: socjalnych, katechetycznych, mieszkaniowych otoczyły dziedziniec-wirydarz o niezwykle, co już dziś widać, trafionych proporcjach przestrzeni. Tu jest po prostu dobrze być.

Opisuję tę przestrzeń jakby była już fizycznie skończona. A przecież zamiast południowego skrzydła wirydarza jest barak budowniczych i całość jest w rusztowaniach. I żadna przestrzeń nie jest skończona.

Odszedłem (pozornie) od zasady, którą zapowiedziałem rozpoczynając tę rubrykę: że będę pisał o świątyniach nowo zbudowanych, już działających. Ta świątynia nieprędko będzie zakończona w sensie budowlano-architektonicznym. A przecież w ostatnich dwóch, trzech latach stała się ośrodkiem znanym w całej Polsce. Może właśnie ta specjalna atmosfera stworzona przez surowe mury: te wypalone z 44 roku i te nowe, o świeżo zasklepionych spoinach, przyciąga tu ludzi i spoza parafii. Dlaczego właśnie tu – obok wypalonego fragmentu kaplicy nazwanego już dziś „Pietą Woli” – ludzie sztuki chcą pokazać kolegom, tutejszym parafianom i wszystkim, którzy tu się zjawiają – swoje dzieła. Kiedy w czerwcową noc 1984 roku, na dziedzińcu wypełnionym przyjaznym tłumem, aktorzy-goście przekazywali nam „Raport z oblężonego miasta”, kiedy widziałem w otwartych oknach sąsiednich bloków uczestniczących w spektaklu parafian-sąsiadów, starałem się zrozumieć pewną prawidłowość. Może jest to prawidłowość, iż w kulturze narodu decydującą rolę odgrywa prawda. Miejsce dla

głoszenia takiej prawdy daje ludziom współczesnej sztuki otwarty na wszelkie formy humanitarnej działalności taki ośrodek kultury. Są to jego funkcje dodatkowe, nie mogą górować nad jego potrzebami podstawowymi, ale są – może szczególnie dziś – bardzo ważne. W ten sposób znajduję dla siebie odpowiedź w dyskusji, którą wiele lat temu rozpocząłem z ks. Wojtkiem. Z ust bywalców na „Żytniej” posłyszałem opinię, iż warto to wszystko zostawić w takim stanie architektonicznym – może atrakcyjność ruin i tymczasowość będzie zawsze przyciągać twórców.

Myślę, iż nie jest to słuszne. Należy zachować na pewno maksymalnie nastrój surowości i kameralności piwnic, podziemia, ale osiągnąć to przy równoczesnym współczesnym standardzie technicznym: oświetlenia, wentylacji, trwałości detalu. Kiedyś przecież prawdziwa sztuka religijna wyjdzie z podziemia na powierzchnię i znajdzie swoje miejsce również w nawach górnych kościołów.

Myślę, iż chciałbym raz jeszcze opisać „Żytnię” w tej rubryce za dwa, trzy lata, może pięć – kiedy będzie skończona. Co nie przeszkadza, iż już jest tym, czym jest: świadkiem historii narodu.

Konrad Kucza-Kuczyński

Warszawa, 1 sierpnia '84

książki

Literatury wymiar religijny

*Inspiracje religijne
w literaturze*

Red. s. Alina Merdas RSCJ

Warszawa, ATK 1983, ss. 341

Nieprzypadkowo pojęcie *sacrum* – a także zjawiska mu pokrewne – stały się ostatnio przedmiotem szerszego zainteresowania. Niektórzy nawet sądzą, że mają być one sposobem ekspresji odpowiednim dla naszych czasów, przeciwstawionym wyraźnie zjawiskom określanym, dość wieloznacznie, mianem groteski i absurdu. Człowiek to przecież istota otwarta na nieskończoność i wieczność, stawiająca pytania o sens własnej egzystencji. Dlatego też religia często staje się zasadniczym powodem literatury albo odwrotnie – literatura wpływa na zjawiska związane z religią. Fakt ten szczególnie w obrębie kultury polskiej nabiera głębokiego znaczenia, gdyż – jak powszechnie się sądzi – dzieje kultury polskiej są ściśle związane z chrześcijaństwem. Okazuje się przy tym, że jednym ze słów-kluczy otwierających dostęp do «tajemnicy» dzieła sztuki jest kategoria przeżycia religijnego. Niestety, jak dotąd, próby opisania religijnego wymiaru literatury nie przynoszą spodziewanych rezultatów. Konieczność ustalenia zakresu pojęć, którymi należałoby się posługiwać (np. *sacrum*), brak uporządkowania terminologicznego itd. stwarzają trudności o charakterze ze-

równie teoretycznym jak i praktycznym. Historyczne już kłopoty Stefani Skwarczyńskiej są tego oczywistym potwierdzeniem. Nie chciałby jednak sugerować tezy o niemożliwości osiągnięcia czegośkolwiek w tym względzie. Ostatecznie, przede wszystkim dzięki inspiracjom i «odwadze metodologicznej» Stefana Sawickiego, powstają w ramach prac Zakładu Badań nad Literaturą Religijną KUL, liczne studia i przyczynki przedstawiające całość powiązań zachodzących między literaturą a religią. Nie dziwi przeto fakt pojawienia się tomu pt: *Inspiracje religijne w literaturze*, pod redakcją s. Aliny Merdas RSCJ. Tytuł zapowiada wiele, choć – mówię wyprzedzająco – nie przynosi ośniewających ustaleń.

Książka składa się z dwóch części: teoretycznej i interpretacyjnej. Rozprawa prof. Sawickiego (zawierająca zresztą wiele wątków znanych z jego wcześniejszych wystąpień) ma dla podjętego przez krytykę tematu znaczenie podstawowe. Kreśli bowiem «sytuację metodologiczną», w jakiej znajdują się badania literatury określanej mianem «religijnej». Ujawnia – przy tym – różne możliwości badawcze, które mogą przyczynić się do pełniejszego zrozumienia omawianego fenomenu.

Możliwości jest sporo, choć nie wszystkie mają ten sam ciężar gatunkowy. Najprostsze wydają się być tzw. badania tematyczne. Poszukuje się tutaj elementów sakralnych śledząc motywy, tematy, wątki, fabuły, a nawet archetypiczne jednostki znaczące, ukryte w «podświadomości» kultury. W ten sposób pojęcia toposu i archetypu narzucają określoną metodologię. W ramach tych tendencji podkreśla się istotną rolę problematyki

wywodzącej się z zainteresowania sferą symboli. Przekazują one treści, które tylko za pomocą środków właściwych symbolowi mogą zostać rozpoznane w ludzkim życiu. Również sfera doświadczeń religijnych wiąże się z problematyką symbolu, który, jak wiadomo, stanowi sam rdzeń języka religijnego; ujawnia np. fenomen zła. Szeroko pisze o tym Ricoeur w części swej *Filozofii woli* zatytułowanej *Symbolika zła*. Stąd niektóre utwory literackie są przykładem afirmacji zapomnianego dzisiaj specyficznego rodzaju żywej mowy, jaką jest symbolika pojęć najbardziej elementarnych, wyrażających także religijne ekspresje człowieka.

Często jednak «religijność» literatury mieści się na poziomie jej literackiej organizacji. Wtedy należy przglądać się metaforyce, stylistyce, syntaktyce utworów. W wierszu Barańczaka pt: *Trzej królowie*, z tomu *Ja wiem, że to niesłuszne* (Kraków 1981) momenty religijne prześwitują poprzez układ syntaktyczny. Język traktuje poeta jako równorzędnym element rzeczywistości. Stąd przenikanie płaszczyzn: religijnej, politycznej, kulturowej. Poprzez «chwyty językowe» pisarz ujawnia motywację religijną, która odsyła do ewangelicznego epizodu opisanego przez św. Mateusza (2,1-12), stając się zasadą tłumaczącą przyczynowo «zdarzenia» ukazane w tekście. Tutaj kontekst językowy nasuwa myśl o religijnej inspiracji. Techniki dyskrekcji artystycznej dobrze oddają tego rodzaju sposób organizacji świata. Natomiast poszukiwanie jakości estetycznych (biblijność, apokryficzność, misteryjność, litanijność itd.), a także jakości metafizycznych, które w myśl sugestii Ingarden'a dają poczucie obcowania z isto-

tą egzystencji i bytu, umożliwia dalszą interpretację religijną, wskazując ważną rolę kompozycji i gatunków literackich, które mają, dowodzi historia literatury, wyraźnie charakter światopoglądowy. Wybór określonego gatunku implikuje przecież określoną problematykę.

Jeżeli przyjmiemy istnienie właściwej chrześcijaństwu koncepcji człowieka, to możemy dążyć do jej rekonstrukcji, pytać o antropologiczny wymiar literatury. Często bowiem z przebiegu fabularnego lub sytuacji poetyckiej wyłania się człowiek religijny – homo religiosus. Sawicki podkreślając to nastawienie badawcze widzi w nim interpretacyjną szansę historii religijności. Należałoby chyba rozszerzyć nieco tę uwagę na obszary literatury współczesnej, bo w niej dostrzegamy kontury człowieka, który ostrożnie zbliża się do chrześcijaństwa, stara się żyć wartościami Ewangelii.

Z wstępnym esejem prof. Sawickiego korespondują teksty dwóch sławnych teologów: Jeana Daniélou i Karla Rahnera, pisane z emfazą i przesadą charakteryzującą niektóre współczesne kierunki teologiczne. Pomijając metaforyczne uogólnienia Daniélou (w rodzaju: *«Baudelaire'a poezja zamienia się w modlitwę liturgiczną ciemności»*) teza jego rozważań jest wartościowa: akt poetycki nie jest najwyższym aktem człowieka. Znaczy to, że należy odróżniać skupienie poetyckie od skupienia mistycznego. Daniélou przeciwstawia się formule Bremonda, że przeżycie poetyckie to dar Boga, łaska umożliwiająca modlitwę. Poezja, stwierdza, należy raczej do porządku intelektu niż porządku miłości. Dlatego nie istnieje mistyka poza Bogiem. Dlatego też pomysł

i artystyczne wizje Novalisa, Baudelaire'a czy Nerval'a były tylko przygodą w poszukiwaniu samego siebie. Poezja – tu zgadzam się z Daniélou – w najgłębszej swej istocie jest grą, wewnętrznym ruchem poety ku sobie wciąż możliwemu. W rzeczywistości ważna pozostaje sama gra wciągająca (jak w wypadku Baudelaire'a) grającego. Stąd poezja ostatniego wieku wyczerpywała się w samej sobie, postulując mistykę fałszywą, nie mającą nic wspólnego z mistyką np. Jana od Krzyża. Niemniej istnieje miejsce, w którym słowo wiersza spotyka się z sacrum. Dzieje się tak wtedy, pisze Daniélou, gdy doświadczenie poetyckie dotyka tego, co Maritain nazwał naturalnym doświadczeniem mistycznym. Polega ono na uchwyceniu Boga poprzez Jego ślady w świecie widzialnym. Poezja, dziwiąc się tajemnicy świata, może wskazywać na obecność Tego, Który Zawsze Naprzeciw, może, choć nie musi, zbliżyć się do mistyki.

Fragment eseju Rahnera *Słowo poezji i Chrystus* przynosi rozważania sytuujące się na granicy teologii i filozofii języka. Mają one charakter postulatyczny i nieco abstrakcyjny. To konsekwencja antropologii teologa kierującej w stronę projektów uzasadniających otwartą postawę człowieka nasłuchującego Bożego wezwania. Ale chcąc uchwycić «słowo Boże», należy uwrażliwiać siebie na słowo poetyckie. Poezję rozumie jednak Rahner bardzo hieratycznie, niemal na poziomie arcydzieła. Ogranicza jej wymiar do *poezji ukrytej w słowie*. Nie wiemy, co sugeruje takie określenie – czy np. koncepcję «lingwistyczną» bazującą na pracy w słowie, czy raczej odmianę poezji symbolicznej w wersji Mallarmégo. Bo osta-

tecznie poezja jest poezją o tyle, o ile opanowuje swój przedmiot – język. Jest to ten rodzaj języka, który sprawia, iż rzeczywiście do siebie mówimy i odnajdujemy się w rozmowie.

Dla Rahnera sprawą podstawową jest obecność w słowie Ewangelii WIECZNEJ TAJEMNICY. Aby chrześcijaństwo stało się w nas rzeczywistością, trzeba, żebyśmy umieli otworzyć się na słowo, które jest słowem serca, słowem jednoczącym, w swej skończoności ujawniającym wcielenie nieskończonej tajemnicy. Język autentycznej poezji, a więc taki, w którym słowo odpowiada swemu pojęciu (Gadamer), może zbliżyć chrześcijaniną do Boga. Stanowi – przy tym – istotny warunek chrześcijaństwa. Impresje Rahnera dowartościowują sztukę poezji, która (doceniając przynajmniej od czasów Erazma z Rotterdamu) dopiero teraz zyskuje właściwe miejsce w kulturze teologicznej, bo przecież wiele kościołów otwarto dla twórców. Chciałbym, aby tych kościołów było jak najwięcej i abyśmy czuli się odpowiedzialni za poezję, która zbliża do Boga, umożliwia „zadomowienie” w prawdzie, kieruje w stronę pytania o ludzkie zbawienie.

Drugą część książki stanowią eseje, których autorzy oddali się żmudnej pracy odnajdywania religijnych inspiracji twórczości Miłosza, Wojtyły, Malewskiej, Nowaka. Przedrukowany z Miłoszowego tomu *Tekstów* esej Witkowskiego narzuca poetyce autora *Ocalenia* tradycję starotestamentalnego profetyzmu, konwencje poezji hebrajskiej opartej na paralelizmach i rytmie (choć brak przekazów wymowy, zwłaszcza samogłosek, uniemożliwia uchwycenie istoty rytmu) i tzw. perspektywic prorockiej. Natomiast

poezja lat późniejszych wikła się, zdaniem krytyka, w pesymistyczne fascynacje gnostycyzmem i manicheizmem (tu: wierzenia ludowe, prymitywna teologia Kościoła, własne spekulacje), teorie neoplatoniskie (apokatastasis Orygenesisa itd.). W tak zbudowanej perspektywie poezja Miłosza nabiera hieratyczno-mistycznego charakteru, ulega ufilozoficznieniu. Dzięki jednak – dodajmy już poza sferą interpretacyjną krytyka – opisowi «epifanicznemu» (pojęcie wprowadził M. Głowiński w książce *Zaświat przedstawiony. Szkice o poezji B. Leśmiana*, Warszawa 1981) ocalona zostaje wielowymiarowość świata i nadzieja Bożego wybawienia. Bo tylko On – tajemnicą Zmartwychwstania – może nas jeszcze uratować.

Krzysztof Dybciak opisuje, we właściwy dla siebie sposób, próby dramaturgiczne Karola Wojtyły, zwracając przede wszystkim uwagę na moralną problematykę artysty i twórczonej przez niego sztuki w najlepszej, jak się wydaje, propozycji Wojtyły, mianowicie w *Bracie naszego Boga*. Podobnie obszerna rozprawa A. Sulikowskiego precyzyjnie tropi motywy religijne w powieściach Malewskiej. Dobrze pojętą biografistykę umiejętnie połączono tutaj z hermeneutyką świata przedstawionego.

W trzeciej części książki poświęconej obecności Biblii w literaturze wyróżnia się tekst J. Ossowskiego. Sugeruje on, że romantycy przybliżyli się do granic odczytania Biblii i wyciągnięcia wniosków z owej lektury. Swoje myślenie związali – niemal genetycznie – ze swiatioobrazem Księgi tworząc swoistą wersję Biblii polskiego narodu wybranego. Było to możliwe, ponieważ struktura Biblii jest otwarta, ma «autoimplikatywny»

charakter. Angażuje czytających, porusza ich sprawy. Zawsze można wypełnić sobą jej świat. Uczynił tak Słowacki, gdy w *Księdzu Marku* tworzył nową «dobrą nowinę», która przeświecała poprzez wydarzenia Barskiego epizodu. Wewnętrzne życie dramatu opiera się na biblijnej dyalektyce czasu teraźniejszego i mistycznego. Zewnętrzne, fabularne momenty nie były istotne. Słowackiemu chodziło raczej o stworzenie ponadhistorycznej prawdy ugruntowanej w biblijnych obrazach, że ostatecznie zło zostaje pokonane, a śmierć jest początkiem wyzwolenia. Wszak *tam, gdzie jest niebezpieczeństwo, rośnie też to, co niesie ratunek* (Hölderlin).

Interesująca jest również metodologiczna propozycja Mariana Maciejewskiego. Próbuje on nowotestamentalne pojęcie kerygmatu włączyć w obręb interpretacyjno-badawczy nauki o literaturze. Pomysł narodził się z praktyki dydaktycznej. Chodziło o znalezienie takiej formuły metodologicznej, która będzie korespondować z najistotniejszym powołaniem przyszłych prefektów, duszpasterzy i proboszczów. To na pozór oczywiste zagadnienie wymaga jednak powrotu do żywej struktury Kościoła, zapoznanego dzisiaj momentu wspólnej pracy i obecności wobec Chrystusa. Kultura – dlatego – ma być ważnym, choć ubocznym elementem ludzkiego życia.

Pojęcie kerygmatu ujmuje Maciejewski w szerokim sensie. Nie jest ono tylko procesem ogłaszania prawdy o Zmartwychwstałym, lecz obejmuje także katechezę: stanowi konkretną odpowiedź zainteresowanego na doświadczenia, jakich doznaje Kościół w zetknięciu się z Bogiem. Stąd spojrzenie na literaturę, której interpreta-

cja wymaga zaangażowania, określonych dyspozycji hermeneutycznych wpływających ze świadomego uczestnictwa w dramacie wiary. Szczególnie cenne (przy takiej interpretacji) są utwory «graniczne», pokazujące człowieka w «sytuacjach przekłetych», ukazujących najgłębszą o nim prawdę (Kafka, *Proces*; Beckett, *Czekając na Godota*; Lowry, *Pod wulkanem*; Brzozowski, *Plomienie* itd.). Można w nich odnaleźć więcej możliwości znaczeniowych niż w utworach ewokujących kerygmat pozytywny. Postulowana tutaj kerygmaticzna interpretacja literatury (poza dogodnością dydaktyczną) nasuwa jedno zastrzeżenie: dotyczy wszakże odbiorcy o wyraźnie sprecyzowanym światopoglądzie. Konsekwencją jest podział literatury: jednej na użytek wierzących, drugiej – dla niewierzących, co jest tylko śmieszne.

Z drugiej strony jednak siła perswazyjna metody jest znacząca. Wpływa na zmianę postępowania czytelnika, kształtuje sposób jego obecności. Nie należy zapominać także i o tym, że niekiedy on sam współtworzy teologiczny czy religijny sens utworu. Buduje – gestem interpretacyjnym – nowe sfery odniesienia, poszerza znaczenie. Literatura charakteryzuje się przynajmniej dwustopniową budową. Ma głęboko ukryty sens, który należy odczytać (problem granic interpretacji jest kwestią wciąż otwartą i dotyczy natury samego rozumienia i interpretacji). Dlatego umożliwia spotkanie i przeżycie sacrum. W czasach planowanej laicyzacji może już tylko literatura promieniująca Ewangelią wskazać człowiekowi wartości, pośród których biegnie jego los. Byłaby więc do napisania historia literatury jako hermeneutyki poszukującej tego, co

religijnie kształtuje nasz ludzki sposób życia i postępowania. Za ujawnienie tej doniosłej, w swoich praktycznych odniesieniach, tezy należą się Redaktorze i Autorom słowa uznania, choć nadal winniśmy trudzić się tajemnicą spotkania w słowie Boga i człowieka, spotkania, które wyznacza granice naszych możliwości i spełnień.

Jan Sochor

Granice otwarcia

Czesław Głombik *Tradycja i interpretacje*

Antoni Malicki a reakcja
katolicka wobec polskiej
„filozofii narodowej”

Warszawa 1978, PWN, ss. 313

Czesław Głombik *Metafizyka kultury*

Grabmann-Maritain –
– neoscholastyka polska

Warszawa 1982, KiW, ss. 213

Historyk filozofii, Czesław Głombik, należy do tej grupy badaczy marksistowskich, którzy zajmując się myślą katolicką potrafili chwalebnie oprzeć się pokusie tendencyjności. Poświadczają to dwie prace tego autora, które choć właśnie zarekomendować. Obie odznaczają się naukową rzetelnością, oparte są na bogatym materiale źródłowym ze szczególnie tu cennym wykorzystaniem publikacji rozrzuconych w prasie katolickiej ubiegłego wieku, i nam

współczesnej. Obie zajmują się – na wybranych przez autora wycinkach tematycznych i czasowych – procesem otwierania się Kościoła na problemy, jakie niesie z sobą świat zewnętrzny.

Tradycja i interpretacje przynosi rozważania o ewolucji katolickiego stosunku do polskiej «filozofii narodowej». Gwałtownie atakowana w połowie XIX w. za związku z heglizmem i w ogóle niemieckim idealizmem, pomawiana nawet o bierne poddanie się duchowi germańskiemu – tak przecież wrogiemu polskości – stawiała się już w latach siedemdziesiątych składnikiem narodowej tradycji. Głosy Antoniego Malickiego, Maurycego Straszewskiego i redaktorki „Pielgrzyma”, Eleonory Ziemięckiej, przyczyniły się do nowego katolickiego spojrzenia na «myślicieli narodowych». Dostrzeżono w ich spuściznie wątki ważne dla narodowej ciągłości: zwrot ku «religijności» i «rzeczywistości», łączenie postanowienia narodowego z koniecznością pracy wewnętrznej nad sobą, współdziałania tego co indywidualne, z tym co uniwersalne... Okazało się, że myśliciele, którym odmawiano kiedyś prawa do katolickiej prawowierności, stali się – po wygaśnięciu polemicznego zaciętrzewienia – nieodzowną częścią składową polskiego pojęcia narodu i polskiego pojęcia katolicyzmu.

Czesław Głombik powstrzymuje się od uogólnień, ale z całości jego książki przebiega dyskretnie pytanie o granice przystosowywania się Kościoła do zmieniającego się świata. Katolicyzm ma ogromną zdolność adaptowania nawet tych nurtów filozoficznych, które są przez Kościół odrzucane w chwili ich pojawienia

się. Można nawet wychwycić niejaką prawidłowość: im mniej ideologii – tym większa szansa na zrozumienie. Sprawa polega, jak sądzę, na tym, że katolicy mają tendencję do widzenia danego myśliciela najpierw w kategoriach ideologicznych – i częstokroć oznacza to wrogość, jest to bowiem ideologia zagrażająca doktrynie. Dopiero czas, łagodząc ostrość domniemanego zagrożenia i stępując strzały wymierzane w Kościół, pozwala na spojrzenie w kategoriach filozoficznych. Często okazuje się wtedy, że u źródeł danego poglądu doszukać się można inspiracji chrześcijańskiej. Nadmiar «ideologii» (tak rozumianej) jest prostą pochodną zaburzenia równowagi między strategią a taktyką Kościoła – na korzyść tej drugiej!

Niezmiernie pouczające są w tym względzie dzieje naszego Kościoła w okresie II Rzeczypospolitej. Pozwalając sobie na wielki skrót powiedzieć można, że katolicyzm polski, obawiając się głośnego uznania za swoje niektórych żądań podstawowych mas społecznych kraju, odpychał od siebie znaczny odsetek ludzi uczciwych; wartościowych, niepokornych. A nie uznawał tych żądań między innymi dlatego, że były one zbieżne lub tylko w warstwie zewnętrznej przypominały postulatory komunistów! Jakież boje musiał toczyć ks. Stefan Wyszyński w „Ateneum Kapłańskim” uzasadniając konieczność godziwego rozwiązania kwestii chłopskiej! Po wystąpieniu prymasa kardynała Augusta Hłonda w sprawie przesilenia gospodarczego zaszła nawet konieczność obrony głowy naszego Kościoła przed atakami nadgorliwców. *Nie zasady Kościoła są sprzymierzeńcami bolszewizmu, ale raczej ich brak w życiu społecznym*

i gospodarczym, oraz uporczywa obrona szkodliwej wolności gospodarczej – pisał ks. S. Wyszyński¹.

W kilkanaście lat później i jego samego atakowano, gdy podjął historyczną decyzję o zawarciu porozumienia z Rządem. Zastanawiająca jest ta podejrzliwość części katolików patrzących na ręce kolejnym prymasom. Z czego się bierze ta obawa, by prymasowska dłoń nie była zbyt wyraźnie wyciągnięta w stronę komunistów w geście pokoju? Jeśli katolicyzm stanowi u nas siłę tak wielką, jak wskazywałyby na to objawy zewnętrzne, to obawa przed zdominowaniem przez komunistów jest po prostu bezzasadna. Więc skąd ta nerwowość? A może jest to przejaw zdrowej tendencji do kontrolowania każdego, kto występuje w imieniu niemal całego narodu? A może jest w tym podświadomie objawiany brak pewności własnej wiary? Katolicyzm łatwiej przejawiający się w manifestacjach religijno-patriotycznych aniżeli w pogłębionej refleksji nad swoim związkiem z Bogiem? A może tak kurczowo bronimy swej polskości, że obawiamy się nawet katolickości? Nie wiem. Wiem tylko tyle, że trzeba zawierzyć sobie wzajemnie. Nie poddawać się nadmiernie myśleniu taktycznemu, bo wtedy tak łatwo o błędy².

Uwagi te czynię już na marginesie drugiej z omawianych książek. Czesław Głombik wyróżnia dwa typy katolickich ujęć zjawisk kulturowych: ujęcie historyczno-genetyczne i rozumienie systemowo-krytyczne kultury. Zwolennicy metody pierwszej – klasycznymi przedstawicielami są tu Martin Grabmann i Etienne Gilson – badają wieki średnie i dopiero tak rozpoznane własne dziedzictwo zde-

rzają ze współczesnością, czyli historia wskazuje na współczesność. Podejście drugie – a jaśniej tu Jacques Maritain – skupione jest na czasie bieżącym w nawiązaniu do doświadczeń przeszłości, czyli współczesność odwołuje się do historii. W nurcie tym byli u nas o. Jacek Woroniecki i ks. Władysław Kornilowicz – że wymienimy tylko tych, którzy wywarli bezsporny wpływ na młodych katolickich intelektualistów skupionych wokół „Prądu”, „Verbum”, „Kultury”, „Paxu” i „Odrodzenia”. Walka o Maritaina, jaką stoczyli w latach trzydziestych publicyści wymienionych czasopism, miała decydujące znaczenie dla kształtu naszego katolicyzmu. Gdyby nie ta batalia – prowadzona z odłamek zachowawczym – prawdopodobnie Kościół polski poniosłby ogromne straty i w okres soborowy wszedłby kompletnie nie przygotowany. Przełamanie pokutującej jeszcze w latach trzydziestych wrogości wobec kultury świeckiej należy uznać za zjawisko doniosłe, swym znaczeniem sięgające po dzień dzisiejszy. Zanurzyć się w świat i mieć odwagę poszukiwać w nim śladów Boga – oto wielkie zadanie, jakie stanęło przed ludźmi kultury kręgów katolickich. Kulturę nowoczesną atakowano nie za jej świeckość, ale dlatego, że stała się tylko i wyłącznie antropocentryczna, że zagubiła swój cel i sens, a jest nim przecież, zgodnie z katolicyzmem, pobudzanie w człowieku tęsknoty metafizycznej. Odejście od dosłowności, od tendencyjności w dziełach sztuki oznaczało poważny krok w stronę nawiązania kontaktu religii z kulturą na nowych podstawach. Kultura uzyskała wreszcie autonomię, choć w ostatecznej instan-

cji – jak wszystko co ludzkie – podporządkowana była sferze nadprzyrodzonej. Otwierało to szerokie możliwości interpretacyjne.

Andrzej Drozd, publicysta lewicowych „Sygnałów”, pisał: *Z przekreśleniem polityki izolacji od „ześwieczonej kultury” przewidziano masowe włączanie chrystianizmu we wszystkie dziedziny, ba nawet tam, gdzie „zaczęli robotę masoni”, iść mają katolicy i kończyć w duchu Chrystusowym. Mają wchodzić do wszelkich organizacji i oddziaływać w nich w kierunku katolickim (czyżby nie metody kominternu?), dzisiejszą zlaicyzowaną kulturę stojącą na bezdrożach pchnąć na grunt chrześcijański, podobno jedyny, na którym może wyrósć kultura prawdziwa¹.*

Ignacy Fik mówi o «pomieszaniu pojęć» a także o «niedozwolonym rozszerzaniu» zakresu takich kwestii jak religijny, katolicki. *W sumie wydaje mi się – konkluduje – że byłoby dobrze, gdyby katolicyzm uświadomił sobie swe „artystyczne granice”².*

Czy istnieją granice otwarcia katolicyzmu w sferze kultury? Zakreślanie takich granic byłoby nadużyciem i wobec katolicyzmu, i wobec zjawisk kultury. Dlatego też badacze rezygnują z używania pojęć „katolicka” sztuka czy literatura, wprowadzając raczej kryterium inspiracji katolickiej czy ogólnie: chrześcijańskiej – odnawianej w dziełach kultury. Nie jest to więc w żadnym przypadku anektowanie; skończyły się podziały na «naszych» i «obcych». Jan Józef Szczepański mówi tylko tyle: *Odejście świadomości człowieka wymiaru transcendencji okalecza go i degeneruje³.* Tam gdzie odnaleźć można choćby ślad dążenia do transcendencji, ukryte

jest ziarno Chrystusa. A ukryte może być wszędzie.

Adam Rodziński (cytowany przez Cz. Głombika) w swych rozprawach poświęconych integralnej koncepcji kultury opowiada się za terminem «kultura nadprzyrodzona», rozumiejąc pod tym określeniem swoistą formę kultury *sensu proprio*; *wszystko bowiem zasługuje na miano kultury, co w człowieku uprzedzinywane jest sprawczo nie tylko przez Boga, ale równocześnie przez osobę ludzką, skoro ta w działaniu swoim korzysta z różnorodnych sił wewnętrznych i zewnętrznych, z mocy naturalnej i pomocy Bożej. Jest to więc wyjście poza krąg zaproponowany przez Maritaina. Jest to takie otwarcie, którego jedyną granicą jest sprzeciw osoby ludzkiej wobec wiary i łaski. Człowiek jest bowiem wolny. I nawet Bogu może powiedzieć – nie!*

¹ Ks. Dr S. W., *Z powodu odezwy Kard. Prymasa w sprawie przesilenia gospodarczego*, „Ateneum Kapłańskie”, t. 29, 1932, z. 1, s. 54.

² Mądrze i pięknie pisze o tym Wojciech Wiczorek, *Pytań ciąg dalszy. O kształt polskiego katolicyzmu*, „Więź”, 1983, nr 3.

³ Andrzej Drozd, *Ofensywa katolicyzmu*, „Sygnały”, 1938, nr 46.

⁴ Ignacy Fik, *Z problematyki powieści katolickiej*, w: *Wybór pism krytycznych*, Warszawa 1961, s. 256–257.

⁵ Jan Józef Szczepański, *Przed nieznanym trybunatem*, Warszawa 1975, s. 131–132.

Michał Jagiello

czasopisma

Prasa o gospodarce (20)

Równowaga ekologiczna...

Budujemy dużo. Budowaliśmy jeszcze więcej. I nagle, po 40 latach budowania – alarm, że niszczymy to, co jest nie do odrobienia, a zarazem jest najważniejsze dla tak zwanej jakości życia: środowisko człowieka.

«... prof. Stefan Kozłowski w wywiadzie udzielonym Jackowi Semkowiczowi twierdzi, że *nie umiemy liczyć strat* i dlatego od lat popełniamy wielkie błędy, niszcząc środowisko przyrodnicze i lekceważąc wymogi ekologii. Obecnie zaś niebezpieczeństwo zawisło nad Suwalszczyzną, gdzie przemysł ciężki chce wybudować kopalnię, postawić huty i inne cacka przemysłowe, a nas pozbawić ostatniej już może w Polsce krainy przyrodniczej jeszcze nie zdewastowanej. Profesor wyraża nadzieję, że do tego nie dojdzie, ale pozwól sobie ten sąd między bajki włożyć...» – pisze Krzysztof Czabański we wstępie do nr. 1/84 miesięcznika Towarzystwa Urbanistów Polskich „Miasto”. Jego pesymizm jest uzasadniony, bo wypływa z tak zwanego oglądu sytuacji. Istotnie przez lata mit rozwoju przemysłowego za wszelką cenę zwyciężał zarówno z ekonomistami – mogącymi się poszczycić «zdrowym rozsądkiem gospodarczym» mającym swe korzenie w dokładnym rozumieniu całości kwestii gospodarczych i wagi prowadzenia dokładnego rachunku strat i zysków ekonomicznych oraz społecznych – jak również

z «rozumem» niewykształconego ekonomicznie, a jednak potrafiącego myśleć dalej niż «na dziś», społeczeństwa...

Oddajmy głos prof. dr. hab. inż. Stefanowi Kozłowskiemu, przewodniczącemu Komisji Środowiska Przyrodniczego Komitetu Zagospodarowania Przestrzennego Kraju PAN: «To jest właśnie odbicie sytuacji w Polsce, ogromnie groźnej, bo jeżeli po blisko 40 latach nie dorobiliśmy się metody pracy, to jest źle. – A przez te 40 lat zniszczyliśmy sporo. (Pyta redakcja) Czy to właśnie było dla Pana inspiracją do opracowania scenariusza prognozy przeobrażeń środowiska przyrodniczego, który miałby służyć przy sporządzaniu planów inwestycyjnych i zagospodarowania przestrzennego, także w takiej roli jak problem Suwalszczyzny? – Tak, podjęta została przez mnie próba pokazania postępowania w tego rodzaju pracach (...) To postępowanie powinno się zaczynać od opracowania materiałów wyjściowych w postaci dokumentacji ekofizjograficznej. Tu pierwszy problem, bo do tej pory nie opracowujemy dokumentacji ekofizjograficznej, lecz tylko fizjograficzną, która nie zawiera elementów niezbędnych do późniejszych rozwiązań. Są to bowiem ujęcia statyczne, cząstkowe, na ogół bez interesowania się przyrodążywioną. (...) Następnie konieczne jest skonstruowanie modelu, który by pokazywał, jak funkcjonuje to środowisko przyrodnicze, co w nim jest ważne, czego nie wolno naruszyć. Okazało się znowu, że nie umiemy tworzyć modelu funkcjonowania środowiska przyrodniczego. Dalej, dla takiego środowiska winniśmy ustalić ograniczenia progowe, których nie wolno przekroczyć. (...)

Są pewne progi i bariery, których nie możemy naruszyć, bowiem koszty, jakie będziemy musieli potem stać ponosić dla utrzymania równowagi, będą tak wielkie, że to się po prostu nie opłaci...»

Jeszcze raz uzyskaliśmy potwierdzenie, że w teorii jesteśmy nie najgorsi... Nasi naukowcy potrafią myśleć – nasi praktycy być może potrafili by realizować. Ale jest pewne «ale». To sprawa systemu ekonomicznego, który może być albo proefektywnościowy, albo wręcz przeciwnie. Od początku istnienia tego przeglądu prasy o gospodarce, na łamach „Przeglądu Powszechnego”, staram się poprzez słowa innych udowodnić tę tezę. Jest bowiem tak, że najmądrzejsze nawet pomysły gospodarcze w toku „przerabiania” w maszynie systemowej tracą swoje efektywnościowe ostrze.

W tym samym „Mieście”, w dyskusji redakcyjnej „Krok we właściwym kierunku” prowadzonej przez Marka Chmielewskiego i Aleksandra Paszyńskiego, Andrzej Bratkowski zadaje retoryczne w sumie pytanie:

«... czy KUA (Komitet ds. Urbanistyki i Architektury powstały w 1952 r. – przyp. S.S.) miał siłę wspomagającą wykorzystanie planów przestrzennych jako narzędzia sterowania rozwojem regionów czy miast? – Stanisław Wyganowski: Niestety, to często leżało poza zasięgiem możliwości Komitetu. Siła różnych lobby, różnych układów personalnych okazywała się często większa niż racje merytoryczne leżące u podstaw planowania urbanistycznego. Ci, którzy działali w orbitcie KUA, najlepiej wspominają jednak ciągłość myślenia, charakter merytorycznego współdziałania z Komitetem. Myśleliśmy i mó-

wiliśmy tym samym językiem. To właśnie wydaje mi się najważniejsze z doświadczeń przeszłości. Po okresie KUA te więzi merytoryczne coraz bardziej słabły, przekształcały się w powiązania administracyjno-biurokratyczne...»

Pamiętajmy, że to był czas tworzenia obowiązującego systemu działań ekonomicznych. Systemu o przewadze czynników pozamerytorycznych w podejmowaniu decyzji ściśle gospodarczych. Prof. Zygmunt Skibniewski tak to charakteryzuje: «Polska najdłużej utrzymywała uprzednią formułę, w innych krajach socjalistycznych od dawna działały Komitety Budownictwa. Faktem jest jednak, że przejęcie przez Komitet większego zakresu kompetencji w sferze budownictwa i działalności normatywnej w tej dziedzinie powiększyło płaszczyznę konfliktów. Ich apogeum spowodowało tzw. *tanie budownictwo* zapoczątkowane w Gdańsku i obłądną licytację możliwości dalszego obniżania jego kosztów. Komitet zaczął *przeszkadzać* budownictwu. Siła wykonawstwa przeważała. Komitet rozwiązano, jego funkcje włączono do resortu budownictwa».

Czy nie jest to pośrednia odpowiedź na postawiony na wstępie przez K. Czabańskiego problem «zagłębia suwalskiego» oraz podejmowanych swego czasu decyzji najpierw o budowie, a potem kolejnych etapach rozbudowy Huty Katowice?

W rezultacie ustępujący prezes Oddziału Warszawskiego Towarzystwa Urbanistów Polskich, Stanisław Furman, mógł z czystym sumieniem stwierdzić w swym referacie wygłoszonym w czasie zebrania sprawozdawczo-wyborczego w 1983 r. (tekst referatu w nr. 2 „Miasta”): «Głęboki

kryzys gospodarczy, społeczny i polityczny kładzie się długim cieniem na całe społeczeństwo i jego skutki są aż nadto widoczne w naszym gronie. Ostatni Walny Zjazd Delegatów Towarzystwa Urbanistów Polskich stwierdzał: niedoceniając znaczenia gospodarowania przestrzenią i wynikający stąd brak szerokiego poparcia społecznego dla głoszonych przez Towarzystwo idei; dalekie usytuowanie gospodarki przestrzennej w systemie zarządzania krajem; brak efektywnych form oddziaływania Towarzystwa na ośrodki władzy; regres statusu społecznego pracowników planowania społecznego; rosnące zaniedbania w kształceniu kadr planowania przestrzennego».

Ten referat przeczytałem ze wzrastającym zdumieniem. Nigdy bym się bowiem nie spodziewał, że u specjalistów znajdzie się tyle miejsca na myślenie zdecydowanie wzbijające się ponad sztaмпę stosowanego zwykle w takich razach «konkrety» (czytaj: cyferek i pustosłowia); że znajduję w tym materiale przejaw myślenia społecznego – a to w życiu gospodarczym jest, kto wie, czy nie najważniejsze dzisiaj:

«Niszczy nas także apatia i bierność. Od lat nie pojawiają się nowe koncepcje intelektualne, wygasł żar niegdyś żywych dyskusji. Jest to groźny proces obumierania środowiska, kryzys koncepcji, bez chęci wyjścia z tego kryzysu. Jeszcze nigdy nie było tak ciężko, nigdy nie było tylu przeszkód na drodze efektywnego działania...»

Redakcja „Miasta” opatrzyła cytowany referat Stanisława Furmana tytułem: *Czy potrafimy?*

Slawomir Sirek

Prawdziwy powrót do źródeł

Prawdopodobnie doczekamy się zmierzchu światopoglądu naukowego, pragnącego usunięcia z naszych przeświadczeń wszystkiego, co nie znajduje dowodów empirycznych. Nie tylko bowiem nauka odkrywa swe ograniczenia. Coraz wyraźniej zaczynamy dostrzegać, że poleganie wyłącznie na własnych siłach moralnych prowadzi do zagłady gatunku. Owe przeczucia potwierdza antropolog, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, Andrzej Wierciński, w rozmowie z Wiktorem Osiatyńskim, opublikowanej w 6 numerze „Literatury” z bieżącego roku.

Zdaniem nie tylko prof. Wiercińskiego, podstawową cechą człowieka jest zdolność wolnego wyboru, ale uczony antropolog upatruje jej w «istnieniu świadomości refleksyjnego typu, która umożliwia występowanie takich sprzężeń między ośrodkami poznawczymi a decyzyjnymi, że człowiek jest w stanie nie tylko przeciwstawić się własnemu programowi genetycznemu, ale także społecznie wyuczonym programowi kulturowemu. (...) Małpa myśli o czymś innym niż to, co wynika z programu genetycznego i kulturowego, tylko w obliczu zupełnie nowej sytuacji która niejako zmusza ją do odejścia od genetycznych i kulturowych stereotypów. Człowiek natomiast – oczywiście podlegając wszystkim genetycznie i kulturowo określonym stereotypom – ma możliwość wybiegnięcia poza nie i myślenia o czymś innym, nawet bez zderzenia się z nową, nie znaną mu sytuacją. I w związku z tym prawdopodobnie tylko człowiek jest zdolny do tworze-

nia obrazów nowych celów oraz dążenia do ich realizacji. (...) Właśnie w tej refleksyjnej świadomości kryje się jakieś źródło wolności człowieka. Wolności, istniejącej mimo wszelkich determinacji, którym bardzo silnie podlegamy. Sądzę zatem, że istoty człowieczeństwa należy doszukiwać się w jakimś – wciąż jeszcze albo w ogóle nieuchwytnym dla nauki – źródle wolności, które mieści się w ludzkiej świadomości refleksyjnej».

Następnie prof. Wierciński zdaje się częściowo potwierdzać przekaz biblijny o pochodzeniu człowieka: «Powstanie nowego gatunku nie jest związane z mutacją genową, ale z mutacją chromosomalną, której prawdopodobieństwo jest bez porównania mniejsze, skutki zaś głębsze, niż w przypadku mutacji genowej. Jest to zmiana o charakterze nieciągłym, lecz katastroficznym, powodująca jakieś zasadnicze przekształcenie. Inny jest także mechanizm propagacji tej zmiany, ponieważ od razu następuje izolacja płciowa między nowym gatunkiem a tym, z którego wywodził się mutant. (...) u początku gatunku musiał być jeden Adam i Lwa. Przy czym Lwa musiała być córką Adama (...) Adam mógł się nadal krzyżować z australopitekami, z którymi miał potomstwo, w sensie chromosomalnym wciąż jeszcze pół-malpie, pół-ludzkie. Po to natomiast, by adaptacyjna zmiana upowszechniła się, Adam musiał skrzyżować się również z jedną z samic powstałych z jego własnego związku z australopitekami. I dopiero po tej zasadniczej mutacji oraz jej upowszechnieniu się, następują w sposób ciągły zmiany ewolucyjne, podlegające regułom neodarwinowskim».

Po krótkim przeglądzie prawideł rozwoju cywilizacji rozmowa schodzi

na nasze schyłkowe czasy: «Bardzo czułym miernikiem tego, co dzieje się w rozwoju społeczno-kulturowym, jest sztuka. Jeśli obserwować sztukę w okresie jej udokumentowanego rozwoju, to znaczy czterdziestu kilku tysięcy lat, to widać, że sytuacje kryzysowe w jakiejś lokalnej ewolucji społeczno-kulturowej zazwyczaj manifestują się objawami rozpadowymi w sztuce i w działalności artystycznej. To znaczy zwykle ulega ona wówczas uproszczeniom, tak zwanym tendencjom abstrakcyjnym; rozpadają się uznawane poprzednio kanony tworzenia. O ile jednak dawniej przechodzeniu od jednej epoki kulturowej do drugiej towarzyszyła walka starego kanonu z nowym kanonem tworzenia, o tyle obecnie występuje coś jakościowo nowego, a mianowicie walka z wszelkimi kanonami tworzenia, której rezultatem jest to, co bywa nazywane – nie tylko przeze mnie – antysztuką. Przejawia się to w tendencjach do chaotyizacji, w wyłączeniu sensu jako kanonu tworzenia. (...) Wydaje mi się, że należy to przypisać współczesnej urbanizacji połączonej z intensywnym uprzemysłowieniem, która wymaga stereotypizacji człowieka jako wyspecjalizowanego producenta oraz możliwie wszechstronnego konsumenta produkowanych dóbr i świadczonych mu usług. Konieczne do tego jest zerwanie z wszelkimi ograniczeniami, jakie narzucają potrzebom ludzkim dawne tradycje kulturowe. I sztuka, a raczej antysztuka, odgrywa tu kolosalną rolę w niezbędnym rozprogramowaniu etnokulturowym ludzi. (...) Chodzi nie tylko o to, by uczynić z człowieka jedynie konsumenta dóbr; chodzi także o to, że człowiek potrzebny cywilizacji przemysłowej właściwie nie powinien mieć szerokiego światopoglądu, bo prze-

cież ma on być wyspecjalizowanym producentem, a później tylko użytkownikiem dóbr. (...) Chodzi bowiem o to, żeby człowiek realizował swoje różnorodne potrzeby z wyjątkiem dwu. To znaczy potrzeby sensu życia i potrzeby uogólnionego poznania świata. A przecież właściwie dopiero te potrzeby odróżniają człowieka od zwierząt. Wszystkie pozostałe potrzeby – aż po posiadanie samochodu czy wili albo prestiżu społecznego, czyli wysokiego miejsca w hierarchii – człowieka od zwierząt nie odróżniają. To jest jedno zagrożenie, powodujące dehumanizację człowieka. Drugie zagrożenie, o którym się szeroko mówi i które jest zupełnie realne, to zniszczenie otoczenia biosferycznego, powiązane na dodatek z gwałtowną eksplozją demograficzną. Jeżeli wprowadzimy w to jeszcze motyw wojny nuklearnej, to można powiedzieć, że wszystko w tej chwili dosłownie wisi na włosku, i to – powiedziałbym – dość cienkim. A sztuka jest właśnie miernikiem tych procesów rozpadowych, składnąd nieuchronnych i potrzebnych do integracji na innym poziomie».

Prof. Wierciński domaga się następnie przebudowy ideologicznej: «Z jednej strony musi ona zmierzać do ograniczenia potrzeb. A z drugiej strony musi ona ponownie zapewnić człowiekowi poczucie łączności z kosmosem. Czyli musi to być ideologia o wymiarze kosmologicznym; taka, która mogłaby porwać masy ludzkie, nie mówiąc już o elitach umysłowych. W moim przekonaniu jedyną ideologią, jaka tu może – w skali ogólnej – wchodzić w rachubę, to powrót na inny poziom do starożytnych systemów wierzeniowych, (...) który umożliwia współczesną naukę

i technikę. Czyli chodziłoby o to, żeby znów zintegrować naukę z techniką i z pewnego rodzaju religią, przepojoną elementami kosmologicznymi. Bo ten nowy światopogląd musi mieć aspekt religijny, odnoszący się do tych stron rzeczywistości, które nie zostały odkryte i być może nigdy nie zostaną odkryte przy użyciu metod naukowych».

Rozważając scenariusz przemiany prof. Wierciński powiada, że «można sobie wyobrazić wojnę, która zaczęnie się nawet od jakichś nuklearnych poczyniń, ale w której traktacie obie strony zdecydowały się przejść na środki konwencjonalne, by nie niszczyć świata. Skończy się ona pyrrusowym zwycięstwem jednej ze stron, ale doprowadzi do trzebieży ludzkości do rozmiarów odpowiednich do tego, by włączyć tę nową ideologię, przeniesioną przez katastrofę. (...) Ideologia ta musi mieć wymiary kosmologiczne. Musi ona mieć charakter etyczny-poznawczy, a więc w jakiś sposób religijny. Bo musi działać również na podświadomość ludzką, a tylko symbolizm typu religijnego jest w stanie tak silnie oddziaływać na podświadomość i emocję, by od dzieciństwa wytworzać u człowieka odpowiednie nastawienia i skłonności. (...) potrzebna nam ideologia musi prowadzić do tego, by człowiek z powrotem zwrócił się ku swojemu wnętrzu, które jest niezwykle bogate. Warto przypomnieć sobie, że olbrzymie możliwości tkwią nie tylko w opanowywaniu środowiska zewnętrznego, ale także w opanowywaniu własnego organizmu, które pozwalało – co widać na przykładzie jogów, świętych itp. – na bardzo wysoki stopień przystosowania w niezwykle niesprzyjających warunkach otoczenia zewnętrznego. (...)

Wiadomo, że naszej cywilizacji nie możemy dłużej rozwijać tak, jak do tej pory, bo zniszczymy nie tylko biosferę, ale także człowieczeństwo w człowieku».

Na zakończenie Andrzej Wierciński odrzuca «mieszczański mit pseudopostępu» i stwierdza, że nasi przodkowie «z całą pewnością byli od nas lepsi w zakresie samopoznania. Byli lepsi w sztuce; tworzyli wielkie dzieła sztuki i wielką architekturę, którą podziwiamy do dnia dzisiejszego. Oni także stworzyli, a przynajmniej sformulowali werbalnie, cały system nakazów etycznych. W ramach jednego światopoglądu usystematyzowali wiedzę o świecie, płynącą zarówno z nauki jak i z samopoznania. Dokonali wielkiej syntezy w zintegrowanym światopoglądzie. My w tej chwili czymś takim w ogóle nie dysponujemy, właściwie żyjemy na co dzień w bardzo prymitywnym światopoglądzie materializmu mechanistycznego, nie uświadamiając sobie nawet wszystkich jego założeń filozoficznych. (...) W umie wydaje mi się, że dawniej człowiek był głębszy. Bardzo chciałbym, żeby udało się nam do tego wrócić».

K.K.

sesje · sympozja

„Na śliskim bruku w Londynie”

School of Slavonic and East European Studies przy Uniwersytecie Londyńskim urządziła w dniach 21, 22 i 23 września 1983 roku sesję poświę-

coną Norwidowi. Poeta przebywał «na śliskim bruku w Londynie» dwukrotnie: w grudniu 1852 roku i od lipca do grudnia w roku 1854, przed wyjazdem do Ameryki i po powrocie stamtąd. Ale uczestnicy sesji nie spotkali angielskiej mgły i śliskiego londyńskiego bruku; w stolicy Wielkiej Brytanii panowała piękna słoneczna jesień, a parki ofiarowywały nadal przepych kwitnących kwiatów.

Sesja miała miejsce w Senate House przy Malet Street. Uczestniczyło pięćdziesiąt osób – znawców i wielbicieli Norwida. Każdy dzień obejmował cztery prelekcje, tak że pozostawało dużo czasu na dyskusję, na rozmowy w kuluarach przy kawie i na zatrzymanie się przy stoisku „Veritasu” z książkami. Większość prelekcji wygłoszono po angielsku, część – po polsku, dyskusje również były dwujęzyczne, poza obradami panował niepodzielnie język polski i można było tylko podziwiać polszczyznę anglosaskich znawców Norwida. Kolejność prelekcji była następująca:

1. Tymoteusz Karpowicz, Chicago: *Pielgrzym i jego słowo*.
2. Maria Żmigrodzka, Warszawa: *Norwid i romantyczna wizja dziejów*.
3. George Gömöri, Cambridge: *Norwid a Mickiewicz, spojrzenie postromantyczne*.
4. Mieczysław Inglot, Wrocław: *Rękawiczki Norwida. Między kulturą a cywilizacją*.
5. Wiktor Weintraub, Harvard: *Norwid i Ameryka*.
6. Frank Corliss, Detroit: *Norwid i transcendentaliści Nowej Anglii*.
7. Nina Taylor, Londyn: *Norwidowski ideał kobiety. „Assunta” jako szczytowe osiągnięcie polskich poematów miłosnych w romantyzmie*.

8. Irena Sławińska, Lublin: *Sacrum w dramatach Norwida*.

9. Jeannine Luczak-Wild, Bazylea: *Norwidowski wyraz poetycki z punktu widzenia tłumacza*.

10. Harry Leeming, Londyn: *Uwagi nad słownictwem Norwida*.

11. Rosemary Hunt, Londyn: *Spożyczenie muzyka na Norwida*.

12. Stanisław Barańczak, Harvard: *Użrwanie i nadciężwanie Norwida. Współczesna poezja polska w poszukiwaniu tradycji*.

Tytuły mówią same o szerokim zakresie omawianych zagadnień.

Pierwsza prelekcja Tymoteusza Karpowicza ukazała dramatyczną przemianę modelu polskiego pielgrzymstwa romantycznego – od brzegów Wisły do rzeki Heraklita. Mickiewicz szukał Polski z Biblią w rękę. Słowacki zaczął od filozoficznej podróży Fausta i Childe Harolda, a doszedł do kresu, do białych pól syberyjskich w „Anhellim”. Norwid szukał nie Polski, lecz prawdy o Polsce, i o ziemi jako ojczyźnie wszystkich narodów. Jego Quidam, w ujęciu referatu, to człowiek idący do tej prawdy poprzez wszystkie kultury i cywilizacje.

Dylemat konfliktu pomiędzy transcendentnie ujmowaną kulturą a cywilizacją, przynależną do «ziemskiego» porządku bytu jako jeden z podstawowych dylematów Norwidowskiej wyobraźni twórczej, przedstawił Mieczysław Inglot. Norwid identyfikował pojęcie kultury z pięknem i dobrem, a działalność kulturotwórczą utożsamiał z «wyrabianiem prawdy», cywilizację zaś prezentował w jego oczach salon wielkiej damy, gdzie nie wolno było pojawić się bez rękawiczek. Norwid całą swą postawą był w opozycji wobec «salonu», ale tam,

w rękawiczkach, bywał, świadom dogłębnie «ironii rzeczy».

Maria Żmigrodzka wskazała na Norwidowską historiozofię jako źródło tej ironii. Zrodziło ją bowiem romantyczne przeżywanie napięcia pomiędzy doskonałością wieczności i ułomnością czasu względnego. Stwierdziła, że Norwid, mimo krytycyzmu wobec polskiego romantyzmu i akcentowania swojej niezależności poetyckiej, mimo nowoczesności w ujęciu wielu społecznych uwarunkowań historii, rozwijał swą historiozofię na gruncie pojęć romantycznych. Twierdzenie słuszne i inaczej być nie mogło; Norwid był przecież dzieckiem swego wieku. Ale interpretował te pojęcia inaczej, przenosił bowiem zagadnienie z płaszczyzny naukowej czy filozoficznej na płaszczyznę teologiczną, z wymiaru doczesnego – w wymiar duchowy, nadprzyrodzony. Dlatego chociaż *historiozofia poety mieści się w horyzoncie romantycznego myślenia o dziejach* od tego myślenia różni się zasadniczo, jest bowiem nie filozofią, lecz teologią historii.

Wszystkie kierunki mistyczne epoki oświecenia i romantyzmu były wysoce oryginalne, jedynie ich wspólne źródło nie było oryginalne – chrześcijaństwo. Dlatego to «chrześcijański» Norwid może się wydawać zamknięty w kręgu romantycznego myślenia. Ale jest on chrześcijański bez cudzysłowu. Ówczesny renesans uczuć religijnych nie był powrotem do dogmatów, lecz rozwojem religii naturalnej, filozoficznej, mistycznej – zależnie od poglądów i skłonności uczuciowych każdego. Rozkwitały więc religijność osobista i zabarwiona religią filozofia narodowa, co przygotowało drogę dla religijności narodowej Mickiewicza, a później dla «kościół

wewnętrznego» Towiańskiego, co wywołało sprzeciw Norwida.

Chrześcijaństwo Norwida prześwieca przez jego teologię dziejów i przez typ bohatera. Irena Sławińska, mówiąc o sacrum w dramatach Norwida, pokazała, że wspólnym ich mianownikiem – niezależnie od tego, czy chodzi o misteria, czy o komedie – jest cichy bohater, prawdziwy chrześcijanin stojący w obliczu potęg tego świata. Świat ten, uzbrojony w siłę, niszczy go, lecz śmierć bohatera, w misteriach fizyczna (Wanda, Krakus) w komediach cywilna (opuszczenie, odrzucenie, wykluczenie), ma charakter i wartość ofiary wybranej świadomie i przyjętej dobrowolnie, i dlatego ostatecznie – zwycięskiej. W komediach Norwida osią akcji dramatycznej są miłość i sztuka. Amore sacro przeciwstawiona jest amore profano, a sakralny wymiar sztuki – jej komercjonalizmowi. W kontekście XIX wieku uderza fakt, że Norwid wprowadził problematykę religijną do komedii salonowej. To novum zdarzyło się 50 lat przed komedią religijną Chestertona i otworzyło drogę Claudelowi i Eliotowi.

Problem amore sacro podejmował również referat poświęcony „Assuncie”. Autorka stwierdziła, że poemat ten artystycznie i intelektualnie należy do kręgu „Vade-Mecum” i że stanowi trzecie ogniwo w triadzie polskich poematów miłosnych – obok IV części „Dziadów” i „W Szwajcarii” (Norwid wybrałby „Marię” Małczewskiego), ale przewyższa je swą etyką. „Assunta” jest przeciwieństwem wybuchającej w lirycznym monologu miłości niszczącej Mickiewicza i bolesnej, ekstazyjnej elegii o niespełnionych możliwościach Słowackiego, i przynosi wcielenie i apoteozę miłości

chrześcijańskiej – poszerzającej ludzkie postrzeganie i prowadzącej wzwyż.

Wiktor Weintraub pokazał, jak niesłuszny jest pogląd, iż doświadczenie amerykańskie Norwida było zdecydowanie negatywne. Na tle trzech stereotypowych opinii o Ameryce, ukształtowanych przez współczesnych Norwida – Ameryka jako kraj Dzikiego Zachodu i Czerwonoskórych; Ameryka jako Moloch materializmu; Ameryka jako kraj wolności – pokazał, że pierwszego stereotypu Norwid nawet nie podjął i że jeśli chodzi o drugi, rzeczywiście był bardzo krytyczny. Natomiast Stany Zjednoczone były dla niego przede wszystkim rzeczywistą demokracją, krajem, gdzie każdy, niezależnie od swego pochodzenia społecznego, miał ten sam start życiowy. Norwid entuzjazmował się amerykańską demokracją, konfrontował z nią postawy społeczne swych ziomków i pozostawał pod urokiem amerykańskiego dynamizmu. Igzełkacja Johna Browna była dlań tak wstrząsająca, głównie dlatego, że miała miejsce w kraju, który obiecywał otworzyć nowy i szczęśliwszy rozdział w dziejach ludzkości. Współcześni Norwida widzieli w Ameryce daleki, egzotyczny kraj. Dla Norwida to, co się tam działo, miało znaczenie ogólnoswiatowe – i z tego powodu Norwid ma więcej wspólnego z pisarzami XX niż XIX wieku.

Współcześni oskarżali Norwida o to, że jest niezrozumiały. Harry Leeming pokazał, że źródłem tego oskarżenia było nie słownictwo poety, lecz składnia. Neologizmy poety miały uzasadnienie w możliwościach polszczyzny XIX-wiecznej (od-poczynać/toż-poczynać, za-chwycić/pod-chwycić). Najciekawsze są może

nowe kombinacje oparte na całościach wyrazowych potraktowanych jako przedrostki: cało-kwiat, pierwobrask, praktyka ta bowiem wskazuje na odkrywanie na nowo rdzeni słów.

Humaczenie Norwida na język obcy, próba osiągnięcia tego samego efektu, co w oryginale, w poszczególnych płaszczyznach: językowej, historycznej i społeczno-kulturowej a bez zagubienia perspektywy historycznej (chodzi bowiem o ukazanie Norwida jako jednego z największych nowatorów w literaturze XIX wieku) stwarza ogromne problemy. Gdy chodzi np. o język niemiecki, dużo większe trudności występują w dziedzinie metryki i składni niż w dziedzinie słownictwa, obrazowania i metafory.

Nowatorstwo czy prekursorstwo Norwida kilkakrotnie podkreślano. Nie więc dziwnego, że współcześni poeci polscy szukają u niego patronatu duchowego. Poetów tych referat Stanisława Barańczaka (odezYTany przez Bolesława Mazura, Londyn) podzielił na trzy grupy: takich, którzy się posługiwali Norwidem, legendą na temat jego osoby i jego artyzmu, dla stworzenia wygodnego symbolu niezależności i społecznej samotności geniusza; takich, którzy naśladowali styl Norwida; i wreszcie takich, u których wpływ Norwida okazał się rzeczywiście owocny. Wyraził się on poprzez tworzenie współczesnej repliki w stosunku do zasadniczych struktur poezji Norwida, poprzez próbę znalezienia nowego wyrazu w liryce intelektualnej, paradoksalnej, lakonicznej, „otwartej” i ironicznej jak u Norwida, i zdolnej zmierzyć się z fundamentalnymi problemami ludzkiej egzystencji. Wpływ tego rodzaju nie jest tak oczywisty jak w dwóch pierwszych przypadkach:

pozostaje jednak ukrytym faktorem sukcesu świętych poetów – od Zbigniewa Herberta i Wisławy Szymborskiej do Ryszarda Krynickiego i Adama Zagajewskiego.

Na pół roku przed śmiercią Norwid pisał, że ma, niestety, *obrzydzenie do polskiego jubileuszowania: to jest zawsze dowodem umarłości narodu i społeczeństwa* (PW, 6, 585). Pocię chodźło o patrzenie wstecz, w przeszłość, bez umiejętności zdania sobie sprawy z wartości «teraz» i dojrzewania przyszłości, zapowiedzi na jutro: *Trzeba spojrzawszy na dziecko male, widzieć Boga* (JW). Zobaczyć Go w szopie betlejemskiej i w każdym wymiarze dnia codziennego.

Ale pamięć o setnej rocznicy śmierci wielkiego poety i myśliciela nie była wyrazem chwilowego zainteresowania, «jubileuszynem».

Iłma Merdas RSCJ

sztuka

Kościół Pokoju w Świdnicy

Kto nie zna miasta, trafi tu tylko przypadkiem. Co innego fara, słynna «katedra» świdnicka, z najwyższą na Śląsku, ponad stumetrową wieżą; co innego rynek z ratuszem – te trudno ominąć. Ale Kościół Pokoju pod wezwaniem Świętej Trójcy stoi na uboczu. Trzeba zboczyć z wydeptanych tras; aby po kilku minutach marszu przekroczyć barokową bramę przy ulicy Przyjaciół Żołnierza. Kryjący się za nią zespół zabudowań doprawdy jest tego wart.

Na dość obszernym terenie, któremu starodrzew nadaje charakter parku, znajduje się kilka budynków. Ten największy w sposób naturalny zwraca na siebie uwagę przybysza. Jego białe ściany, pocięte gęsto ciemnymi belkami, przywołują niejako automatycznie popularne określenie «pruski mur». Sygnaturka na dachu, krzyż na jednej z przybudówek, których cebulaste dachy budzą skojarzenia z architekturą cerkiewną oraz otaczający cmentarz wskazują, iż mamy do czynienia z kościołem. Tabliczka informacyjna na furtce i stojąca opodal gabłota z ogłoszeniami parafii ewangelicko-augsburskiej wykluczają wszelkie wątpliwości. Niemniej trudno oprzeć się wrażeniu, iż jest to świątynia nietypowa. Jej wnętrze umacnia jeszcze to wrażenie.

W środku jest «bogato». Słabo doświetlony z zewnątrz kościół lśni w świetle elektrycznym od złocień, zachwyca bogactwem rzeźb i malowideł. Jakże daleko odbiega ten wspaniały wystrój świątyni od tego, co przyjęło się uważać za typowe dla kościołów protestanckich. A konstrukcja! Całe wnętrze obiegają dokoła dwa piętra empor.

Co zdecydowało o niekorzystnej lokalizacji kościoła, dziś stojącego na uboczu, niegdyś zaś na dalekich peryferiach miasta? Jakie względy przesądziły o wyborze materiału budowlanego i oryginalnej konstrukcji? Informacji o historii świątyni, jej wartości architektonicznej i walorach artystycznych udziela przewodnik. Turystom niemieckim służy nagranie magnetofonowe. Jest też do nabycia na miejscu niewielka broszura zawierająca najważniejsze informacje. Dają one odpowiedź zarówno na powyższe

pytania, jak też na szereg dalszych, które można by postawić.

Kościół Pokoju jest wymownym świadkiem dziejów. Stoi na uboczu, bo nie wolno go było wybudować w obrębie murów miasta. Wzniesiony został przy użyciu drewna, gliny, piasku i słomy; gdyż warunki budowy wykluczały użycie cegły lub kamienia. Te surowe warunki podyktowało Cesarstwo po wojnie trzydziestoletniej ludności protestanckiej zamieszkanej w granicach należącego do niego Śląska. Wyrażono zgodę na budowę trzech świątyń nazwanych Kościołami Pokoju. Kościół świdnicki był trzecim z kolei – po głogowskim, który runął w dwa lata po wybudowaniu, i jaworskim zachowanym do dziś. Zabiegi o zezwolenie zabrały kilka lat i dzięki poparciu dworu szwedzkiego zakończyły się pomyślnie w roku 1652. Niepowodzenie budowniczych z Głogowa skierowało uwagę świdniczan na Jawor. W rezultacie opracowanie projektu powierzono twórcy tamtejszej świątyni, Albrechtowi Saebischowi.

Świdnicki Kościół Pokoju wzniesiony został pomiędzy sierpniem 1656 roku a czerwcem roku następnego. To też był jeden z cesarskich warunków. Czas budowy nie mógł przekroczyć roku. Wybudowany w ciągu 10 miesięcy był rozbudowywany i upiększany przez całe dziesięciolecie. Postawiony na planie krzyża greckiego, obrósł z czasem szeregiem przybudówek – łóż rodzin szlacheckich. Przelamują one bryłę budowli na poziomie parteru otaczając ją niczym wieniec kaplic.

Największym chyba fenomenem Kościoła Pokoju jest jego pojemność. Pojemność ta, niewspółmierna do dzisiejszych potrzeb, przekraczała rów-

niez w momencie budowy potrzeby wyludnionego w wojnie trzydziestoletniej miasta. Takie nastawienie programu budowlu podyktowane było ograniczeniami nałożonymi przez Cesarstwo. Nieliczne świątynie pomieścić musiały wiernych napływających licznie z dość odległych nawet okolic. Tak więc Saebisch wybudować miał, z nietrwałych materiałów i w rekordowo krótkim czasie, kościół solidny i możliwie pojemny. I wybudował. Dzięki zastosowaniu wspomnianych wcześniej dwukondygnacyjnych empor ta średnich rozmiarów świątynia (1090 m² powierzchni) pomieścić może 7500 wiernych, z czego 3000 na miejscach siedzących. Empory, wsparte na rzędach dębowych słupów wysuniętych na cztery metry w głąb kościoła, sięgają wraz z nimi malowanego stropu. Powiększając pojemność kościoła nadają one jednocześnie jego wnętrzu charakter teatru. W tej sytuacji centralnym jego punktem wydaje się być nie ołtarz, lecz miejsce przecięcia naw – podłużnej i poprzecznej. Znajdująca się w północno-wschodnim narożniku tego przecięcia piękna ambona z 1729 roku widoczna jest praktycznie z każdego miejsca w kościele. Pochodzące z XVII wieku: Łoża Hochbergów oraz duże i małe organy stanowią obok wcześniej wspomnianych – ambony i późniejszego nieco od niej ołtarza – najcenniejsze elementy wyposażenia wnętrza. Liczba wejść i klatek schodowych prowadzących do poszczególnych łóż, części empor i hal świątyni wynosi ponad dwadzieścia. Miały one umożliwić szybką ewakuację zgromadzonych w razie pożaru.

Na szczęście liczne wojny i pożary ominęły ten cenny, a wykonany z łatwego do spalania materiału obiekt. Dzięki

zastosowaniu drewna dębowego i wypróbowanej już konstrukcji kościoł przetrwał do dziś w dobrym stanie. W uznaniu zasług hrabiego Jana Henryka Hochberga, pana na Książu, który ofiarował 2/3 potrzebnego do budowy drewna, dla rodziny jego zbudowano wspomnianą wyżej wspaniałą lożę. Niech ten artykuł będzie skromnym wyrazem wdzięczności współczesnym ofiarodawcom z Republiki Federalnej Niemiec. Zawdzięcza im kościół przeprowadzoną niedawno przy użyciu drogich preparatów konserwację wykonanego z gontu dachu. Wszystkim potrzebom, nawet przy tej pomocy, parafia nie jest w stanie poddać. Kilka przybudówek od południowej strony musiano pokryć blachą. Cementarz, na którym zachowały się liczne zabytkowe nagrobki, jest dosyć zaniedbany. W lepszej natomiast sytuacji są zamieszkane do dziś zabudowania dawnej parafialki, dawnej szkoły parafialnej i dawnego domu profesorów oraz stróżówka, ciągnące się od bramy w kierunku zachodnim. Obiekty te, podobnie jak zachowaną do dziś dzwonnice, wzniesiono w XVIII stuleciu, gdy polityka Habsburgów wobec protestantów uległa pewnej liberalizacji.

Kościół Pokoju p.w. Świętej Trójcy w Świdnicy zaklasyfikowany został do I grupy zabytków. Nie będąc specjalistą nie powinienem kwestionować oceny historyków sztuki. Jeśli jednak wystrój świątyni uznać można za harmonijne połączenie dzieł o wysokich walorach artystycznych z obiektami pozostającymi w kręgu rzemiosła, to jej forma architektoniczna i konstrukcja są wyjątkowe. Poza Świdnicę i Jaworem trudno coś takiego spotkać, a kościołów zaliczanych do I grupy zabytków, głównie

gotyckich i dosyć typowych, na samym Dólnym Śląsku jest kilkadziesiąt.

Zwiedzałem świdnicki Kościół Pokoju w pewien wrześniowy czwartek. Przewodnik poinformował mnie, iż jestem pierwszym Polakiem, który zawitał tu w owym tygodniu. Może to dobrze? Jest przecież w kraju tyle historycznych świątyń, przez które w beznamiętnie zorganizowany sposób przewalają się tłumy zwiedzających. Hłok nie sprzyja kontemplacji. Mój sceptycznie nastawiony przyjaciel w pustym kościele kamedulów na krakowskich Bielanach odczuł obecność Boga w sposób szczególny. Podobne odczucie towarzyszyło mi podczas wizyty w świdnickiej świątyni moich braci oddłączonych w wierze.

Michał Lubański

Najobszerniejszą informację na temat świdnickiego Kościoła Pokoju, do której odesyłał Czytelników, zawiera praca Danuty Hamulanki, Świdnica, wyd. II poprawione i uzupełnione, Ossolineum 1973, seria: Śląsk w zabytkach sztuki.

Glosa

Lipiec w Warszawie. Pogoda w kratkę. Dzieje się niewiele. Dyplomy na ASP dawno skończone, egzaminy wstępne też. Muzeum Archidiecezjalne zamknięte, Żytnia zwinięta, prywatne galerie odpoczywają. W Zachęcie i Muzeum Paktu okolicznościowe [czterdziestki], o których trochę napiszę następnym razem. Miasto dzięki deszczom stosunkowo zielone i mniej brudne, więc i trochę rażniej.

Toteż dam sobie prawo do letniego oddechu i pogawędzę bez żadnej konkretnej okazji, nie licząc tej, że od obec-

negu numeru „PP” wchodzi – zamierzona jako stała – rubryka pt „Album podręczny” (tytuł wzięty z wiersza Norwida „Malarz z konieczności”). Jej intencją jest szkicowa prezentacja niektórych twórców, którzy działają w dwóch (jednej lub obydwu) sferach – spośród trzech wyróżnionych przeze mnie ostatnio – dzisiejszego układu artystycznego w naszym kraju, oczywiście tak, jak go widzę.

Brak przedstawicieli pierwszej nie jest spowodowany okolicznością, iż się ich nie chce zauważać, ani tym bardziej apriorycznym założeniem, że ich twórczość miałaby być niewiele warta, a przekonaniem, że prasa RSW – w tym specjalistyczne czasopisma „Projekt” i reaktywowana ostatnio „Sztuka” (obydwa w istotnie zmienionych składach redakcyjnych), TV i radio poświęcą im wystarczająco wiele życzliwej uwagi, do którego to przekonania skłania obecna popularność np. Tadeusza Kantora, Franciszka Starowieyskiego, Jerzego Dudy-Gracza czy Jonasza Sterna.

Ci, których chciałby przedstawiać „Album podręczny”, należą do grupy, której owa *publicity* nie dotyczy, a jeżeli już, to raczej na sposób pejoratywny. I to pejoratywny nie tyle w ocenie twórczości takiego czy innego artysty, co w ocenie jego postawy moralnej i światopoglądowej, redakowanej do dziedziny zachowań stricte politycznych.

To zresztą oczywiście *signum temporis*.

Wystarczy przypomnieć lata siedemdziesiąte. W ówczesnej opinii obiegowej, zgodnej w tej kwestii z obrazem kształtowanym przez środki masowego przekazu i w zdecydowanej większości niesprzecznym ze stanem faktycznym (pomijam przy-

czyni), środowisko artystów plastyków uchodziło za indyferentne politycznie. O ile bowiem udziałem innych środowisk twórczych – np. pisarzy, filmowców – były skądinąd znane ograniczenia, o tyle plastyków dotyczyły one relatywnie bardzo rzadko i nie wpływały na społeczne postrzeganie środowisk jako całości.

Zresztą nie popełnić chyba błędu mówiąc, że istotnym składnikiem społecznego stosunku do plastyków było wówczas lekceważenie: nie agresywna niechęć, lecz właśnie lekceważące «wzruszanie ramion». Chyba że chodziło o «nasze sukcesy za granicą»; wówczas megalomania, a raczej kompleks prowincji brały górę.

Karykaturalnie rzecz ujmując, na stereotypowe wyobrażenie o artystach składało się przekonanie, że są nieźle lub nawet znakomicie sytuowani materialnie, żyją wygodnie i niefrasobliwie zajmując się głównie lenistwem bądź piciem wódeczki, w przerwach między tymi zajęciami produkując nikomu niepotrzebne przedmioty o nieznanym bliżej przeznaczeniu. Ot niebieskie ptaki, ubrane w zachodnie *blue jeans* (bez ograniczeń wieku) lub niechlujne, złachane swetry. Do tego włosy w nieładzie albo obowiązkowa broda i jakieś artystowskie detale, jak to kapelusz z wielkim rondem, kurteczka z frędzlami, długie buty, torbachlebak, zanim jeszcze upowszechniły się one wśród młodych intelektualistów. Ten sam stereotyp odmawiał im jeśli nie inteligencji, to przynajmniej jej niegłupiego użytkowania. Tak więc nie czytali, nie znali języków, ba, nawet nie znali dawnej sztuki, nie mówiąc o podstawowych umiejętnościach warsztatowych jak rysunek, czy zręczność sensownego posługiwania się pędzlem. Oczywiście utrzymywali

także jakieś mityczne kontakty z zagranicą i to z tymi jej obszarami, w których stosuje się zwyczajowo walutę wymieniającą. Tu byli sprytni i dziwnie obrotni, bądź to załapując się na lukratywną emigracyjkę, bądź to sprzedając swe podejrzone płody, na które niewielu z nas – wyjąwszy oczywiście związanych z nimi licznymi biznesami krytyków – dało się nabierać. Wernisaże dla wtajemniczonych, pijatki, nie mówiąc już o – eufemistycznie sprawę nazywając – legendarnej swobodzie obyczajowej w kwestiach seksu, odpowiednio ów stereotyp uzupełniały. Oczywiście poglądów nie mieli, bo skąd i po co, więc też pieniądze z kiesy państwowej brali jeszcze chętniej i łatwiej niż wszyscy inni.

Wszelki artysta, znany lub poznany czy to w telewizji, radiu, prasie, czy tym bardziej bezpośrednio stanowił wyjątek, który owej «reguły» nie modyfikował nawet wówczas, gdy tych wyjątków zdarzało się komuś «normalnemu» znać wcale niemało.

Przerysowuję, ale z przekonaniem, że ów obraz, mniej karykaturalny, nie był taki rzadki. Pracowało nań już stoletnie, nie mówiąc o romantycznych antycypacjach, wyobrażenie «artysty przeklętego» i «cyganerii», potem dekadenta, aż po XX wiecznego «artystę awangardowego», który już od kilkudziesięciu lat ciągle wyprzedza innych. Te niebawale strywalizowane i rozpowszechnione wzory stanowiły, poza wszystkim innym, najwygodniejszy bastion obronny przed trudnością i niezrozumiałością sztuki współczesnej.

A połączone z powszechną – żeby tak rzec – bezideowością lat siedemdziesiątych, nie oszczędzają żadnych środowisk – więc nie tylko artystów,

ale i tych, które tworzyły opinie m.in. o artystach tych, które owe opinie przyjmowały, słowem z chwalebnyymi wyjątkami nas wszystkich – dały ów stereotyp tu przez mnie wyostrzony, którego najlepszym znanym mi upostaciowaniem jest portret artysty z noweli Ireneusza Iredyńskiego „Manipulacje”.

Nie dyskutuję stopnia jego zasadności, ani nie zamierzam rozważać, jak dalece był on zawiniony przez środowisko samych plastyków. Faktem jest, że upodobali sobie oni – w sensie kulturowym od co najmniej stu lat – swoją «wieżę z kości słoniowej» czyli sztukę traktowaną w sposób tak autonomiczny, że częstokroć obojętny a niekiedy pogardliwy względem rzeczywistości, traktowanej co najwyżej jako odbicie do czystych – niezrządki tak czystych, że aż próżnych i wysterylizowanych – obszarów królestwa sztuki. Zaś w perspektywie krótszej, w naszej sytuacji społeczno-politycznej lat siedemdziesiątych zgodzili się a może ulegli z wygody? z niewiedzy?, siłą rozpędu albo bezwolnie? – odcięciu od społeczeństwa jako całości, w tym także od inteligencji różnych zawodów, popadając tym samym w klasyczną alienację, żeby posłużyć się terminem od czasów Marksa dość popularnym. Tym sposobem stali się jako środowisko – nie stanowili tu zresztą wyjątku, było to przecież udziałem całego społeczeństwa – podatni na manipulację, może jedynie szczególnie silnie.

Przekonuje o tym również aktywność społeczna plastyków po sierpniu, powiedziałabym, że w dużym stopniu kompensacyjna i zrodzona z głębokiego kompleksu, co ważniejsze zaś z poczucia, że dalej tą drogą iść nie można, bo jest ona jałowa i fał-

szywa. Zachowania późniejsze są już prostą – co bynajmniej nie znaczy jednoznaczną! – konsekwencją tego posierpniowego przebudzenia.

Wydaje mi się też, że obecnie w opinii powszechnej, a przynajmniej w niemałej jej części uległy zmianie owe wcześniejsze wyobrażenia o środowisku artystów plastyków. Przystano o nich myśleć jako o ludziach bez przekonań (bez względu na to, jak te przekonania się ocenia), podobnie jak upadł lub przynajmniej wyraźnie osłabł mit ich zamożności i życiowego wygodnictwa. Słowem zaczęliśmy postrzegać artystów jak ludzi normalnych..., no powiedzmy prawie.

To niezły punkt wyjściowy, żeby chcieć się czegoś o nich dowiedzieć, zacząć o nich myśleć zwyczajnie, spróbować ich poznawać: ich i ich pracę. Temu chce także służyć „Album podręczny”.

lipiec 1984

Nawojka Cieślńska



Contra Spem

Piotr Szulkin, artysta, przejawia temperament socjologa. Przypuszczam, że właściwe mu spojrzenie z góry na społeczną materię jest głęboko wrytym doświadczeniem dzieciństwa. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2 (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz. U. nr 44, poz. 204)].

Z aprobatą referując myśl Williama Blake'a pisze Miłosz: *Urizen, Rozum, upadł z powodu pychy i oddzielił się od*

Tharmas (Ciało), Luvah (Uczucie), Urthona (Wyobraźnia), czyli właściwie mu są bezcielesność, brak uczuć, i co najważniejsze, niedostępne jest mu źródło wszelkich działań Wyobraźni, podświadomość. Urizen tedy wyposażony jest w cechy, które od wieków przypisywano Szatanowi. Samotność i chłód, potęga umysłu i jednostronna zdolność posługiwania się abstrakcją; rozpacz i zazdrość wobec istoty zdolnej zjednoczyć cztery skłócone elementy, czyli człowieka (Cz. Miłosz „Ziemia Ulro”, Warszawa 1982, s. 178). Myślę, że przedstawiony tu problem dotyczy Szulкина walczącego ze zgubną dominacją rozumowej abstrakcji nad resztą swego człowieczeństwa. Jego najnowszy film „Obi, oba. Koniec cywilizacji” jest bowiem świadectwem pogardy, ale zarazem rozpacz i zazdrości wobec tłumy zdolnego do wiary.

Fabula filmu wygląda znajomo. Społeczeństwo w stanie rozkładu oczekuje na przybycie białej Arki, która zabierze je w lepszy świat. Liczący na cud mieszkańcy nie chcą konserwować szatacznego miasta, w którym żyją, a tylko nieliczni konstruktorzy wiedzą, że jest ono nienaprawialne i dni są policzone. Wreszcie Arka przybywa... W rzeczywistości runęła konstrukcja miasta. Niezwykła światłość nie jest światłem zaświatów, lecz zabójczym promieniowaniem, przed którym dotąd chroniły mury. Wierzący w wybawienie lud biegnie na pewną śmierć.

Film stawia pytanie: jak żyć bez nadziei, gdy prawa rozumowe mówią, że klęska jest nieuchronna? Możliwe są dwa rozwiązania: krzątanina, zawdzięczająca pozory sensu niewiedzy o rychłym końcu, lub wiara w cudowne ocalenie. Otóż czysty racjona-

lizm wydaje mi się słabszy, ponieważ w beznadziejnej sytuacji sens działania obali dowód rozumowy. Oczywiście takiego dowodu można nie uznać, ale wtedy racjonalizm okazuje się kryptofideizmem. Sądzę, że uczciwsza i rozsądniejsza jest postawa wiary: nie musi podawać się za coś innego, niż jest w istocie i nie poddaje się zniszczeniu. Wprawdzie i w tym wypadku klęska fizyczna pozostaje nieunikniona, lecz po drodze nie trzeba przyjmować fałszywej wiedzy, a i śmierć jest lepsza, stając się tylko zmianą wymiaru istnienia.

W tym momencie wywodu dochodzimy do szklanej ściany. Dalszy krok mogą uczynić tylko ludzie, którzy doznali Łaski. Zakończenie filmu wskazuje, że Szulkin przypuszcza, co jest za tą ścianą (mianowicie spełnienie), czyni więc krok, ale się cofa, nie wyklucza myśli o przejściu w inny wymiar, lecz zarazem pozostaje na gruncie materii, gdzie czeka śmierć. Sprawia wrażenie, jakby wierzył, ale nie chciał, pragnął, ale nie mógł. Miota się w rozpacz posłuszny rozumowi, między wyobraźnią o życiu przyszłym, miłością do człowieka i nienawiścią do ludzi, oraz ciałem, które już porzucić, choć budzi obrzydzenie. Należy do mieszkańców ziemi Ulro, wykorzenionych ze świata i własnej istoty, rozdartych pomiędzy cztery elementy wyróżnione przez Blake'a.

„Obi, oba” jest zapisem stanu naszej świadomości ostatnich lat. Okoliczności historyczne podsycają pragnienie cudu, które stało się powszechne. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1 i 2 (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz. U. nr 44, poz. 204)]. Wygląda na to, że naszym przeznacze-

niem może być produkcja metod osławiania zagłady a sposobem istnienia – mała apokalipsa, służąca ćwiczeniom w duchowym opanowaniu tej większej, która czeka swego czasu.

Szulkin nie godzi się łatwo z perspektywą doskonalenia zgonu. Woli być racjonalnym pozytywistą w pułapce, niż ulegać religijnej autosugestii. Rzecznik jego poglądów, Soft, krzyczy się koło przetrwania zbiorowości licząc na to, że manipulowanie wiarą pobudzi społeczną energię, konieczną dla pracy organicznej. Wszakże socjotechnika nadziei wymknęła mu się z rąk. Nadzieja pokładana w Arce – rozbudzona dla zorganizowania społeczności po nuklearnej wojnie – sparaliżowała chęć działania technicznego. Autor bardzo się pilnuje, żeby z ekranu nie popłynęło ordynarne wezwanie *do roboty!*. Oświadcza, że to miasto jest skazane na zagładę, ponieważ wyrok został wpisany w zasady konstrukcyjne budowli. W tych warunkach praca pozytywna staje się rodzajem *opium dla ludu*, podtrzymującym władzę organizatorów ewentualnych robót. Uczciwy Soft, racjonalny humanista-materialista, okazuje się postacią tragiczną, pozbawioną sensu istnienia, bo niezdolną do wiary.

Szulkin ze znużeniem buduje na dogmacie przybycia Arki cały system społecznej świadomości. Nasycając działania mieszkańców absurdalnym racjonalizmem posuwa się wręcz do okrucieństwa. Czynnościami bohaterów nie można zarzucić głupstwa, są uzasadnione i poważne prócz jednego, jedyne aksjomatu, z którego wyprowadzili światopogląd. Autor chce, byśmy spojrzeli na siebie z wysoka jak na omamiony tłum. Sam

oglądając kult z zewnątrz widzi to, co znajduje się na powierzchni: brudne ciała, ciemne interesy i manipulacje, a nie dostrzega psychicznego rezultatu – krzepiącej wizji świata. Kiedy pokazuje widzenie Arki przez jednego z inżynierów, to daje obraz zapłakanej twarzy i pustej, obskurnej umywalni, w której nastąpiło objawienie. Stan mistyczny został wywołany strachem, że Arka już odleciała, zostawiając nawiedzonego w skazanym mieście. Wyszło więc na to, że motywacja mistycyzmu jest niska i historyczna. Drugi raz widzenie ma sceptyczny Soft w finale filmu, lecz tym razem jest to raczej marzenie, niż objawienie z subiektywnym wrażeniem pewności. Dopiero w tym wypadku Szulkin nie krępuje się pokazać tego, co widzi człowiek, ponieważ przed rozumem nie trzeba się wstydzic marzeń, tak jak trzeba nawiedzenia.

Dewocja została ukazana nie tylko jako obłąd, lecz także jako maska dla ludzkiego egoizmu. Godna Felliniego scena modłów do Arki (wzorowanej na łodzi Noego) sztydzi z ludzkiego oczekiwania. Odpowiedzi. Oto podczas litanii unosi się dach modelu łodzi i pokazują się skrzydła tak jednostajnym ruchem, jakby przedmiot kultu przedrzeźniał rytm modlitwy. Chodzi jednak o sugestię, że oglądany sztuczny urządzenie napędzane mechanizmem. Wniosek? Ponieważ cud nie następuje, człowiek sam produkuje sobie znaki. Właściwą pointą całej sceny modłów jest widok łodówki z kobietami zamrożonymi na lepsze czasy, przykład przedsiębiorczości godny Robinsona Cruzoe. Ponieważ jednak żyjemy u schyłku cywilizacji przemysłowej, zapobiegliwość budzi tym razem obrzydzenie i Soft skazuje spryciarza na śmierć przez uduszenie.

Plastyczna wizja świata podkreśla brak perfekcji, charakterystycznej dla cywilizacji, która by serio traktowała podbój natury. Niechlujne korytarze piwniczne, krzywo umocowane świetlówki, zbiorowa umywalnia o nastroju sanitariatu ni to koszar, ni to zakładowego campingu, bar kryjący za neonami ubóstwo wnętrza są znakami plugawej peryferii, beznamiętnie przejmującej nowoczesne mody, które wszakże są jej zasadniczo obce. Jest więc odsyłacz do *kultury śródziemnomorskiej* pod postacią antycznej głowy, umieszczonej w koszu na śmieci, symbol porzuconych aspiracji. Jest także żart z naszych wyobrażeń o bogactwie: mieszkanie milionera bardziej przypominające dachę petersburskiego kupca niż chłodne laboratorium pieniądza na Manhattanie. Szulkin przedstawił rzeczywistość z drugiej ręki, ostentacyjnie kłamiącą zapowiedzi, że scenę dramatu stanowi superbunkier wzniesiony w Alpach.

„Obi, oha”, słowa, które ufnie podśpiewywała córeczka reżysera, nie wiedząc, czemu nada tytuł, jej ojciec zmienił w skowyt. Obraz tłumu biegnącego do światła, które niesie śmierć, miał wzbudzić w nas żal. Mnie jednak nie przeraża. Jakże straszna stałaby się ludzka nędza, gdyby odebrać wiarę w przybycie białej Arki. Jeśli tylko wykona się pewne umysłowe operacje, wizje lepszego świata, choć pozbawione materialnej podstawy, nie są przez to mniej realne. Jeszcze trochę, a istnienie materii uznamy za przesąd.

Krzysztof Kłopotowski

teatr

Letni cień Mrożka

Teatr Polski w Warszawie: „Letni dzień” Sławomira Mrożka. *Reżyseria:* Kazimierz Dejmek. *Scenografia:* Krzysztof Pankiewicz. *Opracowanie muzyczne:* Anna Płoszaj. Prapremiera polska 12 kwietnia 1984.

Bohaterami najnowszej sztuki Mrożka są dwaj mężczyźni i jedna kobieta. Mężczyźni, jak zwykle, rywalizują o kobietę, która, jak zwykle, jest bardzo atrakcyjna, albowiem u Mrożka kobiety służą do tego, by ich ukształtowanie biologiczne wyzwalało w mężczyznach możliwe wszystko, co powinno wyzwalać.

Bohaterowie tej sztuki to również dwa (potencjalne) trupy oraz symbol Życia. Trupami są mężczyźni, symbolem jest kobieta. Mężczyźni, którzy pojawiają się na scenie, chcą popełnić samobójstwo. Gdyby nie pojawienie się kobiety, sztuka zakończyłaby się po pierwszych dwóch scenach, czyli mniej więcej po kwadransie. Kobieta istnieje po to, by ci dwaj mogli pożyć jeszcze przez dwa i pół pozostałego aktu, przy czym przeżyć do samego końca udaje się już tylko jednemu.

Jest to więc sztuka zarówno o umieraniu skutecznym, jak o nieskuteczności umierania, śmieszności umierania, a także śmieszności trzymania się życia. Pierwszy z bohaterów, Niend, chce umrzeć dlatego, że nie mu się w życiu nie udało i nie udaje. Świat, w którym żyje, może mu naj-

wyżej zapewnić nadzieję, że coś się kiedyś uda, ale i to nie jest pewne. Drugi bohater, Ud, chce umrzeć dlatego, że wszystko, cokolwiek mu się w życiu udało i udaje, a udało i udaje właśnie wszystko, jest pozbawione sensu. Tamten chce umrzeć, bo nie może dopełnić podstawowych wymagań bytu; ten – bo za owym dopełnieniem widzi tylko czarną otchłań nicości. Jeden chce umrzeć, bo nie może normalnie żyć, drugi – bo utracił cel życia.

Obaj wzajemnie sobie zazdroszczą. Nieudowi się wydaje, że gdyby zamienił się na los z Udem, byłby szczęśliwy. Udowi się zdaje, że gdyby miał nadzieję Nieuda, byłby szczęśliwy również. Ale, jak trafnie zauważa inteligentniejszy Ud, zamiana miejscami nie zmieniłaby niczego, skutek bowiem byłby ten sam: obaj nadal chcieliby się zabić, jako że zamiana ról nie oznacza odwrócenia racji.

Gdyby „Letni dzień” był tylko o tym, nie różniłby się niczym specjalnym na przykład od jednoaktówki „Na pełnym morzu”, gdzie też jest trójka bohaterów i też idzie o to, kto umrze i jakim sposobem. Między tymi dwoma sztukami istnieje jednak dwadzieścia lat historii, dwadzieścia lat życia Mrożka oraz sztuka pt. „Emigranci”. W „Emigrantach” obaj bohaterowie, złączeni przez los jak awers z rewersem, walcą o przetrwanie. W „Letnim dniu” obaj bohaterowie, złączeni przez los wyborem tego samego celu, chcą już tylko umrzeć. W „Emigrantach” pojawia się śmierć, na moment: gdy XX próbuje się powiesić na krawacie. W „Letnim dniu” pojawia się na taki moment życie: gdy wkracza Dama, wcielenie egzystencji.

Także zakończenie „Emigrantów” jest jakby lepsze. Dwaj ludzie, wciepieni w siebie rozpaczą i beznadziejnością, przynajmniej pozostaną przy życiu. Może coś ich jeszcze spotka, coś ich zbawi, uratuje. „Letni dzień” kończy się gorzej. Jeden naprawdę zginie, i to ten, który jest nam duchowo bliższy, zrozumialszy, z którym trzymamy, bo jest z nas: Nieud oczywiście. Musi zginąć, dlatego właśnie że jest Nieudem. Ud i Dama odejdą, ale głupstwo ich życia pozostanie nie zmienione. Bo cóż z tego, że Ud, powiedzmy, udawał metafizyczne nie-szczęście? Że tak naprawdę, jak mu to wygarnia Dama, oszukuje sam siebie wymyślonymi problemami? Przecież fakt bezsensu życia, czy Ud go wymyślił, czy nie, pozostaje bezsensem. Ponadto Ud odchodzi splamiony, ze śmiertelną skazą: jako ten, który wziął pośredni udział w śmierci Nieuda, czekając z wyrachowaniem, aż tamten utonie.

Skąd ta natrętność analogii z „Emigrantami”? Otóż myślę, że „Letni dzień” jest dalszym ciągiem rozliczania się Mrożka ze światem – w kategoriach generalnych. Filozof powiedziałby, że „Emigranci” dotyczą gnoсеologii, zaś „Letni dzień” – ontologii. „Emigranci” to dramat świadomości poznającej, albowiem wolność, kluczowy problem tej sztuki, to przede wszystkim funkcja świadomości. „Letni dzień” jest dramatem egzystencji, i już nawet nie idzie o to, jak żyć, ale jak umrzeć. Zwycięstwo życia w obu sztukach oznacza jednocześnie, niestety, klęskę sensu tegoż życia.

I ostatnia analogia. W „Emigrantach” dwaj przedstawiciele jednego świata zostali wrzuceni w inny świat. Powiedzmy wprost: przedstawiciele

jednego systemu społeczno-politycznego znaleźli się, własnowolnie skądinąd, w rzeczywistości systemu drugiego. W „Letnim dniu” schemat jest nieco inny: reprezentant jednego systemu został postawiony wobec reprezentanta drugiego systemu. I podobnie jak w „Emigrantach” nie chodzi tu bynajmniej o żadne aluzje. Po prostu metafora Mrożka mieści w sobie także i taką możliwość interpretacji fabuły. Obie sztuki można więc czytać jako kolejne warianty rozliczania się Mrożka z tym samym problemem: jak żyć (czy jak umrzeć) będąc świadkiem – i mieszkańcem – dwóch rzeczywistości. AA i XX, podobnie jak Ud i Nieud, są bowiem antynomiami współczesnego świata; symbolami mitycznej już dwoistości, zaś granica między nimi przebiega przez ludzkie dusze, ludzkie postawy, między państwami, narodami i systemami. Są oni także figurami retorycznymi jednej osoby, dialogowym jej rozdwojeniem. Co to za osoba, proszę się domyślić, a w nagrodę przeczytać „Letni dzień” wydrukowany w 6 numerze „Dialogu” z roku 1983.

Pozostaje jeszcze kwestia powiedzenia paru słów o wspomnianej już kilkakrotnie Damie. Jak to zwykle bywa u Mrożka, jest nie tyle kobietą, co kobiecością, esencją żeńskości. Reprezentuje ponadto, co też zostało wyżej powiedziane, Żywioł Życia. Może się mylę, ale jej postać znaczy chyba coś więcej jeszcze; spróbowałbym to określić mianem Idei. Bo przecież nie dla kobiety, tylko kobiety, nawet najładniejszej, porzuciłby myśl o samobójstwie obaj bohaterowie: sztuki Mrożka to nie obyczajówka. Dama jest zatem niewątpliwie Ideą. Ale czego? Nadziei? Prawdy?

Sensu Życia? Ucieczki od tu i teraz? Prawdopodobnie wszystkiego po trochu. Bo jakże radośnie, wyzwolenie, chwytą się jej, tej Damy-Nadziei, przegrany Nieud! I jakże zazdrości mu jej Ud, o którym ona sama powiedziała, że swój dramat wyssał z palca!

Oczywiście, i to „oczywiście” jest najbardziej gorzkim komentarzem do zakończenia dramatu, wygra Ud. Albowiem Idea jest sprzedajna, czyli idzie z tym, kto zostaje na placu boju. Więc, nolens volens, z silniejszym. A świat nasz jest tak urządzony, że bogaci wygrywają z biednymi, cynicy z wyznawcami serca, pewni siebie z niepewnymi niczego. Mało. Ci bogatsi, pewniejsi i cyniczni, z zachowaniem wszelkich manier, będą się tylko przyglądać, jak ich naiwni, dobroduszni i łatwowierni aż do głupoty współpobratymcy ziemskiego żywota będą szli na dno. W „Letnim dniu” – dosłownie.

O tym, mniej więcej, jest ta sztuka. Zaś jeśli jest o tym właśnie, a święcie wierzę, że jest, i że niczego nie wymyśliłem ponad to, co wymyślił sam Mrozek, to oznacza, że mamy do czynienia nie tylko z jedną z najgłębszych, najbardziej dramatycznych sztuk Mrożka, ale i utworem, przy wymowie którego nawet „Emigranci” zdają się snem srebrnym Salomei. I niech nikogo nie mylą dowcipy, brawura dialogu, europejski ton prowadzenia fabuły. Esprit oraz wykwent formy bywały nieraz w kulturze ostatnimi szaniami ratunku przed dotykami Czarnej Dziury Kosmosu.

Przepraszam, że tak dużo było dotąd o teckście, a nie o teatrze. Nie leży to w moim zwyczaju; tu jednak miałem wyjątkowe poczucie powinności wobec tekstu właśnie. Albo-

wiem to, co można obejrzyć jako spektakl „Letniego dnia” w Teatrze Polskim w Warszawie, tylko z pozoru przypomina utwór, o jakim była wyżej mowa. Słowa są niby te same, jest też trójka aktorów, scenografia w zasadzie uwzględnia to, czego wymagał dramaturg... A jednak spektakl ma się do idei sztuki tak, jak – toutes proportions gardées – jasełka u franciszkanów do Mszy odprawionej przez Papieża na Stadionie X-lecia.

Wszystko jest lekkie, łatwe i przyjemne. Także śmieszne, rzecz jasna, bo przecież Mrożek, jak wiadomo, pisze komedie. Scenografia rzucona jest jakby od niechcenia, tło rozkosznie wystylizowane na rysunki dorosłych prymitywów lub małych dzieci. Nawet drzewo jest jawnie sztuczne, pół okrągłe, pół płaskie; fale morskie w akcie III wyglądają na wypożyczone z operetki.

Jan Englert grający Nieuda jest wyborny, ale jak na sztukę Bałuckiego. Andrzej Łapicki jest wyborny również, ale jak na Anouilha. Obaj grają tylko po części role napisane przez Mrożka. Nieud jest tragiczny w swojej śmieszności – Englert jedynie (niekiedy) zabawny. Ud jest głupi i nikczemny w swojej inteligencji i filozofii – Łapicki jest tylko ironiczny.

Zamiast dialogu cierpiącego blazna z demagogicznym nihilistą słuchamy przekorowań tego głupka i tego eleganta. Ani głupkowi się nie współczuje, ani elegantowi nie ma za złe, że głupka uśmiercił.

Magdalena Zawadzka jako Dama mówi rozwlekłe i chodzi posuwistym krokiem, bo tak zapewne powinny wyglądać damy z dobrego towarzystwa. Przypuszczam, że w ogóle nie chodzi tu o dobre towarzystwo, ale prawdopodobnie reżyser tak kazał.

Sądząc po całości reżyser kazał tu o wiele więcej, skoro całość ta jest pod wieloma względami zdumiewająco konsekwentna. Dlaczego postarał się jednak ze sztuki o czymś zrobić spektakl o niczym, pozostanie jego słodką tajemnicą. Żeby była jasność: nie idzie mi o to, by Mrożka wystawiać jak Gorkiego, a „Letni dzień” jak „Na dnie”. Jest mimo wszystko coś żenującego w tym, że się Mrożka traktuje jak Zapolską, i to wyłącznie tą, która napisała „Skiza” i „Pannę Maliczewską”, a jakoś zapomniiała napisać „Tamtego” i „Tresowane dusze”.

[— — —][Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1 i 3 (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz. U. nr 44, poz. 204)].

Paweł Nyczek