

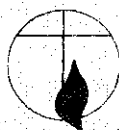
przegląd powszechny

11/759/84

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 Opieła SJ (red. naczelny)
Mirosław Paciuszkiewicz SJ
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Joanna Wirpsza

„PRZEGŁĄD 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 katolickich Księgarniach.

Druk: ZUP „INCO”, Warszawa, ul. Owsiana 9/11
Zam. 1368/84 (1-37), nakład 10 000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Ks. Waldemar Chrostowski

**Przekleństwo Kanaana (Rdz 9,20-27) – nieudana
próba zdobycia zabronionej dominacji** 169

Dlaczego przekleństwo Noego spada na Kanaana, choć występku
kainizmu dopuścił się jego ojciec Cham?

Ks. Józef Zyciński

Ewolucjonizm more mechanico 184

Dzieje zmagania koncepcji deterministycznych z teleologicznymi na
tle Darwinowskiego pochodzenia teorii ewolucji.

Jacek Kolbuszewski

**Modernizm katolicki w literaturach zachodnio-
słowiańskich** 201

Ślady modernizmu religijnego w kontekście literackim i kulturo-
wym Czech i Słowacji.

Antoni Czyż

Poezja rękopisów karmelitańskich 216

Mistyczna doktryna św. Teresy z Avila w ludowej stylizacji polskich
karmelitanek z przełomu XVII i XVIII wieku.

Ludwika Mostowicz

Pieśń ujdzie cało... 228

Próbki tłumaczeń „Polenlieder” ilustrujące zainteresowanie poetów
niemieckich sprawą polską po Powstaniu Listopadowym.

Stanisław Murzański

Jednostka wobec „mocy zbiorowych” 235

Witold Gombrowicz usiłuje wyzwalać Polaka z narodu, żeby mu
ułatwić wspięcie się na wyżyny uniwersalizmu. Czy nie nadmiernie?

Janusz Eysymontt, Adam Lipowski

Dyskusyjne rozważania o rynku i planie 249

Prawa rynku czy odgórne planowanie? A może jedno i drugie? Ale jak?

Hanna Rylke

Sytuacja psychiczna ucznia szkoły średniej 267

Czy i jak szkoła średnia tworzy warunki prawidłowego rozwoju młodzieży?

Kazimierz Dziewanowski

Igrzysko Boże, czyli historia Polski 275

Rozważania na marginesie książki Normana Daviesa „God's Playground” i pytań, jakie ona stawia.

Andrzej Osęka

Czy Goya był rewolucjonistą? 284

A jednak Goya, nie Valezquez, rewolucjonistą.

Bohdan Pocij

Czas adagia 288

Refleksje nad możliwością określenia muzyki „cielesnej” i „duchowej” na podstawie kompozycji utworów.

Album podręczny (Jarosław Modzelewski) 296

Książki – M. Walendowska: (*Socjologia religii*) 298

A. Brożek: (*Burzliwe lata Polonii amerykańskiej*) 300

M. Kotowski: *Pisarz moralnego osądu* (J. Skoczylński, *Pesymizm filozoficzny M. Zdziechowskiego*) 303

Ks. Waldemar Chrostowski: *Zmarłychwstanie* Leo Scheffczyka (L. Scheffczyk, *Auferstehung...*) 306

Czasopisma – S. Siwek: *Prasa o gospodarce* 312

Sztuka – N. Cieślińska: *Tytułu nie będzie* 314

Teatr – T. Nyćzek: *Komu wesoło?* (*Wesele* S. Wyspiańskiego, teatr im. Słowackiego, reż. Mikołaj Grabowski) 317

Table des matières

Abbé Waldemar Chrostowski

Malédiction de Canaan (Gen 9,20-27) – une tentative manquée de la conquête de la domination défendue 169

Pourquoi la malédiction de Noë tombe-t-elle sur Canaan, quoique ce soit son père, Cham, qui commit le forfait de l'inceste?

Abbé Józef Zyciński

Evolutionnisme more mechanico 184

Histoire de la lutte entre les conceptions déterministes et téléologiques à base de l'origine de la théorie de l'évolution de Darwin.

Jacek Kolbuszewski

Modernisme catholique dans les littératures slaves occidentales 201

Traces du modernisme religieux dans le contexte littéraire et culturel de la Tchécoslovaquie.

Antoni Czyż

Poésie des manuscrits carmélitains 216

La doctrine mystique de sainte Thérèse d'Avila dans une stylisation populaire des carmélites polonaises de la fin du XVII^e et du début du XVIII^e siècle.

Ludwika Mostowicz

Le chant l'échappera belle... 228

Essais de traductions des „Polenlieder” illustrant l'intérêt porté par les poètes allemands à la cause de la Pologne après l'Insurrection de Novembre 1830/31.

Stanisław Murzański

L'individu en face des „forces collectives” 235

Witold Gombrowicz s'efforce de libérer le Polonais de sa nation pour lui faciliter l'ascension aux sommets de l'universalisme. N'est-ce pas outre mesure?

Janusz Eysymontt, Adam Lipowski

Réflexions polémiques sur le marché et le plan 249

Les lois du marché ou la planification d'en haut? Peut-être l'un et l'autre? Mais comment?

Hanna Rylke

**Situation psychique de l'élève de l'école
secondaire** 267

L'école secondaire cré-t-elle et comment les conditions du développement normal de la jeunesse?

Kazimierz Dziewanowski

Jeu Divin ou l'histoire de la Pologne 275

Réflexions en marge du livre de Norman Davies „God's Playground” et des questions qu'il pose.

Andrzej Osęka

Goya était-il révolutionniste? 284

Et cependant c'est Goya, et non pas Valesquez, qui fut révolutionniste.

Bohdan Pociąg

Temps de l'adagio 288

Réflexion sur la possibilité de la définition de la musique „charnelle” et „spirituelle” à partir des compositions musicales.

Album à la portée de la main

(Jarosław Modzelewski) 296

Comptes rendus 298

Contents

Father Waldemar Chrostowski

- The curse of Canaan (Gen 9,20-27) – an unsuccessful attempt of the conquest of prohibited domination** 169

Why did Noe's curse touch Canaan while it was his father, Cham, who committed the crime of incest?

Father Józef Życiński

- Evolutionism more mechanico** 184

The story of struggles between deterministic and theological concepts on the ground of the origin of Darwin's theory of evolution.

Jacek Kolbuszewski

- Catholic modernism in the literatures of the Occidental Slavs** 201

The traces of religious modernism in literary and cultural context of Czechoslovakia.

Antoni Czyż

- The poetry of Carmelite manuscripts** 216

Mystical doctrine of Saint Teresa of Avila in a popular stylisation of Polish Carmelite nuns on the turn of the 17th century.

Ludwika Mostowicz

- The song will escape safe and sound...** 228

Attempts of translations of "Polenlieder" illustrating the interest of German poets in Polish cause after the Insurrection of November 1830/31.

Stanisław Murzański

- Individual versus "collective forces"** 235

Witold Gombrowicz tries to liberate the Pole from his nation in order to facilitate his ascension to the summits of universalism. Is not it to excess?

Janusz Eysymontt, Adam Lipowski

Controversial reflexions on the market and plan 249

Laws of the market or planning from above? And perhaps both? But how?

Hanna Rylke

Psychical situation of pupils in a secondary school 267

Does the secondary school create the conditions of normal development for youth and if so, how?

Kazimierz Dziewanowski

God's Playground or a History of Poland 275

Reflexions on the book by Norman Davies "God's Playground" and on the questions it asks.

Andrzej Osęka

Was Goya a revolutionist? 284

And yet it was Goya, not Valesquez, who was a revolutionist.

Bohdan Pociąg

The time of adagio 288

Reflexions on the possibility of defining "carnal" and "spiritual" music on the basis of the composition of pieces of music?

Handy album (*Jarosław Modzelewski*) 296

Reviews 298

Ks. Waldemar Chrostowski

Przekleństwo Kanaana – nieudana próba zdobycia zabronionej dominacji (Rdz 9,20–27)

Po przeczytaniu opowieści o przekleństwie Kanaana stawia się zazwyczaj dwa pytania: 1) o naturę winy, która skłoniła Noego do przeklęcia Kanaana, oraz 2) o tożsamość przestępcy. Czytelnik odnosi wrażenie, że występek Chama nie był aż tak wielki, by pociągnąć za sobą przekleństwo Kanaana. Wina nie wydaje się zasługiwać na tak srogą karę. Ponadto dlaczego to Kanaan został przeklęty, skoro winowajcą był Cham?

Konteks perykopy

Księga Rodzaju zawiera kilka opowieści etiologicznych¹, które odzwierciedlają bogaty i spoisty obraz starożytnego świata oraz ludów, które go zamieszkiwały. Zaraz po opowieści o raju i skutkach nieposłuszeństwa pierwszych rodziców pojawia się motyw Kaina i Abla (Rdz 4,1–16). Stanowi to wstęp do pierwszego podziału ludzkości: na tę pochodzącą od Kaina zamieszkałego w *kraju Nod, na wschód od Edenu* (4,16) oraz inną, wywodzącą się od Seta, który urodził się Adamowi w *zamian za Abla, ponieważ zabił go Kain* (4,25). Obaj, Kain (4,17–22) i Set (5,1–32), są przedstawieni jako praojcowie pokoleń, które przed potopem miały zaludnić ziemię. Po aluzji do zepsucia Kainitów (4,23–24) cała uwaga Księgi Rodzaju koncentruje się wyłącznie na potom-

¹ Mianem opowieści „etiologicznej” (grec. *aitia* = przyczyna) określamy te przekazy zawarte w Biblii, których fabuła została stworzona w celu wyjaśnienia imion, znaczeń postaci i nazw miejscowości, pochodzenia określonych narodów albo w celu zinterpretowania niektórych wydarzeń historycznych lub politycznych, a wreszcie dla podania genezy instytucji religijnych i form kultu. Opowieści etiologiczne najczęściej opierają się na etymologii ludowej, grze słów, obserwacji psychologicznej, włączając zwykle motywacje i wnioski natury religijnej.

stwie Seta. To ono stanie się «lepszą częścią», pozostająca w nie sprecyzowanym na razie bliżej związku z Jahwe (4,26).

Następuje nowy etap: w linii potomków Seta wylicza się 10 imion. Co ciekawe, o każdym z praojców mówi się, że oprócz tego jednego potomka, wymienionego z imienia, miał jeszcze *synów i córki* (zob. 5.4.7.10.13.16.19.22.26.30). Koncepcja Księgi Rodzaju jest przejrzysta: wzmiankując wielu potomków z linii Seta uwypukla się rozwój idei wybrania, aby zogniskować ją całkowicie na osobie Noego. Genealogie do Noego włącznie brzmią tak, jakby chciały z jednej strony usprawiedliwić mnogość ludów, dążąc do schematycznego wyrażenia ich globalnej jedności, z drugiej zaś w obu genealogiach (Kainitów i Setytów) wyczuwamy pośpiech: kresem przedpotopowej ludzkości jest Noe. Redaktor Rdz skomponował pierwsze rozdziały Księgi wiedząc, że genealogie trzeba będzie ukierunkować ku jednej osobie. Noe został umieszczony na styku definitywnie kończącej się przeszłości oraz nowej, zaledwie wyłaniającej się przyszłości. Tym tłumaczy się pozornie przypadkowa ogólnikowość i schematyzm czasów przedpotopowych, których już nie da się wskrzesić.

Kontrastuje z tym wyraźnie nowy podział: Noemu urodzili się Sem, Cham i Jafet (5,32; 9,18). Rozdział 10 podaje szczegółowo obszary ziem zamieszkałych przez narody, które od nich pochodzą. Są to obszary i ludy już nie obecne i nie mgliste, lecz znane starożytnemu człowiekowi: synowie Sema w Mezopotamii i Arabii, synowie Chama w Egipcie i w Kanaanie, synowie Jafeta w krainach na północ i na zachód od Palestyny. Nawet jeśli pewne identyfikacje nie są ścisłe, a część nazw nie da się w ogóle zlokalizować, to i tak fundament podziału jest wyraźny: trzy strefy ludów i krain, których centrum stanowi ziemia zamieszkała przez Hebrajczyków.

Dlaczego Palestyna jest miejscem spotkania? – Przesądził o tym fakt, że począwszy od końca XIII wieku przed Chr. wspomniane trzy grupy narodów zamieszkiwały Palestynę wspólnie i musiały wypracować jakiś *modus vivendi*. Ciągłe musiały dokonywać wartościowania nie tylko siebie, lecz i partnerów. Księga Rodzaju jest świadectwem rozumienia,

jakie zostało wypracowane przez «potomków Sema» – Izraelitów. Opowieść o Noem i jego synach jest etapem owego procesu: podaje pierwsze ogniwo samoświadomości Izraelitów oraz ich stosunku do narodów ościennych. Oczywiście, świadomość ta pod wpływem wydarzeń dziejowych i na skutek rozwoju w dziedzinie religijnej i moralnej miała później ulec zmianom. Ale to osobna sprawa. Nasza uwaga skupi się na opowieści tak, aby określić jej treść, sens i wymowę w czasie, kiedy powstawała.

Literackie pochodzenie opowieści o przekleństwie Kanaana

Dzisiejsza krytyka literacka zgodnie utrzymuje, że w narracji tzw. historii początków (Rdz 1–11) przeplatają się zasadniczo dwie prądnice tradycji: wcześniejsza jahwistyczna (J), sięgająca na pewno X wieku przed Chr., oraz późniejsza kapłańska (P) z ok. VI wieku przed Chr. Wprawdzie poglądy uczonych różnią się co do szczegółów, tym niemniej można dość precyzyjnie wskazać, z jakiej tradycji pochodzi określona perykopa z aktualnej Księgi Ródzaju². Widać to choćby na przykładzie opowieści o potopie (Rdz 6,5–9,17). Ostatni redaktor³ nawet nie próbował zacierać różnic czy niezgodności pomiędzy przejętymi tradycjami.

² Tabele jednostek składowych Rdz 1–11 przynależących do tradycji J i P podane przez M. Petern (*Wykład Pisma Św. Starego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1970, s. 214) za R. Kochem, *Die biblische Urgeschichte (Gen 1–11)*: Theol. u. Gegenwart 5 (1962), ss. 1–30 i przez S. Łacha (*Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1973, ss. 105–107) za A. Weiserem, *Einleitung in das AT*, Göttingen 1947, ss. 87, 95, 114, są całkowicie przestarzałe. Oto poprawne wyliczenie jednostek J i P w Rdz 1–11 według O. Eissfeldta, *The Old Testament*, transl. by P. R. Ackroyd, Oxford 1974, ss. 188 i 199:

J	P
Rdz 2,4b–3,24*	Rdz 1,1–2,4a
4,2–16. 17b. 25–26	
5,28 („syn”). 29	
6,5–9,19*.20	Rdz 5*
10*	6,5–9,19*
11,28–30	10*
	11,10–26. 27. 31–21

Gwiazdka oznacza, że materiał został znacznie przepracowany, tak że obie tradycje są przemieszane między sobą.

³ Oznacza się go zazwyczaj symbolem R lub R¹. Ten ostatni symbol wskazuje na jego związek z kołami kapłańskimi.

Z tego względu czytając biblijną wersję potopu możemy bez większego trudu odróżnić wykorzystane w niej nurty tradycji oraz poznać technikę łączenia zastosowaną przez anonimowego redaktora⁴.

Opowieść o przekleństwie Kanaana nie wywodzi się z żadnego, z nurtów tradycji dominujących w «historii początków» i składających się na relację o potopie. Wskazuje na to nagle przejście w Rdz 9,20 od postaci Noego-budowniczego arki do Noego-rolnika zajmującego się uprawianiem winnicy. Dalej, według Rdz 9,20–27 synowie Noego nie są jeszcze żonaci, podczas gdy wykorzystany wcześniej jahwistyczny materiał o potopie zawierał już aluzję do *domu Noego* (7,1), co w świetle dokumentu kapłańskiego obejmowało synów Noego i ich rodziny (zob. 7,7). Nie bez znaczenia jest i to, że wydarzenie opisane w Rdz 9,20–27 raptownie przerywa tok narracji podjęty następnie w 10,1. Ponad trzydzieści lat temu J.Chaine⁵ sugerował, że 9,18–19 i 10,1b wyglądają na dosyć zwarty wstęp do «tablicy narodów» zamieszczonej w rozdziale 10.

Początków opowieści nie można przeto łączyć ani z jahwistycznym, ani z kapłańskim nurtem tradycji. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że pierwsze jedenaście rozdziałów Księgi Rodzaju zawiera więcej materiału, którego pochodzenie jest niezależne od J i P⁶. Znany starotestamentalista niemiecki, O. Eissfeldt, oznacza go symbolem L i uważa za najstarszy materiał zachowany w aktualnej Księdze Rodzaju⁷. Nie sądzę, aby Eissfeldt miał rację w odniesieniu do datacji każdej z tych perykop. Dla przykładu Rdz 6, 1–4, też zaklasyfikowane w ramy najbardziej starożytnego L, wydają się pochodzić z późniejszego okresu⁸. Należy więc przypuszczać, że L łączy w sobie przekazy bardzo stare, o długiej historii z twórcyem własnym ostatniej redakcji Księgi Rodzaju. Opowieść o przekleństwie Kanaana zrodziła się bez wątpienia w czasach bardzo zamierzchłych:

⁴ Szczegóły na ten temat zob.: A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1977, ss. 120–124.

⁵ *Le livre de la Genèse*, Paris 1951, s. 144.

⁶ Dotyczy to: Rdz 2,4b–3,24^a; 4,1. 17a. 18–24; 6,1–4; 9, 21–27 i 11,1–9.

⁷ *The Old Testament*, dz. cyt., ss. 194–195.

⁸ Zob. „Przegl. Powsz.” 1984 nr 10, s. 38.

powstała wcześniej od historii o potopie, z którą następnie została uzgodniona.

Ten ostatni wniosek aprobeuje dzisiaj każdy badacz Księgi Rodzaju. Sprawa zaczyna się gmatwać, gdy przechodzi się do sprecyzowania, w jakim stopniu oryginalna opowieść o przekleństwie Kanaana miała ulec przepracowaniu, zanim przybrała swoją obecną postać. Wielu uczonych twierdzi, że pierwotna opowieść została przerobiona stosownie do wymogów kontekstu Księgi Rodzaju na poziomie najbardziej fundamentalnym, tzn. tożsamości osób. Przykładowo C. A. Simpson⁹ uważa, że ww. 24–25 jako winowajcę wskazują nie Chama, lecz Kanaana i tłumaczy je tak: *Gdy Noe ocknął się z odurzenia winem i dowiedział się, co uczynił mu jego najmłodszy syn* (עַתָּה יָשַׁר אֱלֹהֵינוּ הַאֲקָטֹן), *wtedy powiedział:*

„Przeklęty niech będzie Kanaan!”

Niech stanie się najzwyczajszym sługą własnych braci!”

Rozumiejąc w taki sposób hebrajskie wyrażenie בֶּן הָאֲקָטֹן z Kanaana czyni się najmłodszego brata Sema i Jafeta, który ma być poddany pod ich władzę. Trio: Sem, Jafet i Kanaan jest nie do pogodzenia z oboma (J i P) genealogiami zachowanymi w Księdze Rodzaju, gdzie podaje się konsekwentnie Sema, Chama i Jafeta (Rdz 5,32; 6,10; 7,13; 9,18; 10,1.6). Gdyby przystać na twierdzenie, że w jakiejś fazie kształtowania się Księgi Rodzaju istniały faktycznie dwie różne od siebie listy synów Noego, wówczas słowa *Cham, ojciec Kanaana* (w. 22), oraz wcześniejsze *zaś Cham był ojcem Kanaana* (w. 18b) należałoby traktować jako relikty zaplanowanej harmonizacji obu odmiennych genealogii.

Zagadnienia podwójnej genealogii potomków Noego nie jest łatwe i nie zanosì się na to, abyśmy rychło doczekali się definitywnego rozstrzygnięcia. Mając na uwadze fakt, że opowieść o przekleństwie Kanaana stanowi samodzielną jednostkę literacką trzeba liczyć się z możliwością istnienia genealogii innej niż te znane z J i P. Nie ulega wątpliwości, że bardzo wcześnie opowieść została przejęta i zmodyfikowana przez tradycję jahwistyczną (J¹). W jej ujęciu historia

⁹ *The Book of Genesis: The Interpreter's Bible*, New York 1952, I, ss. 555–556; por. J. H. Marks, „Noah”, IDB, s. 555.

miała miejsce prawdopodobnie przed potopem, a na obecną pozycję została przesunięta przez kapłańskiego redaktora Księgi Rodzaju (R)¹⁰. To przeniesienie opowieści na okres po potopie mogło być podyktowane pragnieniem uniknięcia kłopotliwej sytuacji, jakoby wśród ocalałych w arce znalazł się człowiek uprzednio przeklęty przez Boga. Pozostały jahwistyczny materiał o potopie został podany według schematu tradycji J³, która zaadoptowała dla potrzeb jahwizmu mit babiloński, utożsamiając bohatera potopu z Noem.

Formowania się aktualnej Księgi Rodzaju, jak zresztą całej Biblii, nie należy wyobrażać sobie mechanicznie. Chodzi raczej o proces powolnego dojrzewania, o długą i złożoną ewolucję i ponowne odczytanie duchowej spuścizny przeszłości. Takiej koncepcji najlepiej odpowiada idea modelu biologicznego¹¹.

Historyczne tło genezy opowiadania o Noem i jego synach

Istnieją dwie tendencje datowania epizodu o przekleństwie Kanaana. Jedną reprezentuje J. Hoftijzer¹², który doszukuje się dwojakiego zaplecza historycznego naszej opowieści. Z jednej strony powstałaby dla usprawiedliwienia podboju Kanaanu przez Izraelitów, z drugiej zaś po to, aby wyjaśnić późniejsze zdominowanie Izraela przez inne narody. Wiersze 26–27 reprezentują odpowiednio dwie rozmaite fazy: gdy Izrael podbił ziemię Kanaan (w. 25) oraz gdy sam został zwyciężony «przez Jafeta» (w. 27a). Wiersz 27 ze słowami *niech Bóg da Jafetowi dużą przestrzeń i niech on zamieszka w namiotach Sema* Hoftijzer interpretuje jako aluzję do definitywnej utraty niepodległości przez Izrael. Może chodzić o zależność od Filistynów, Asyryjczyków albo, co według niego jest najbardziej prawdopodobne, od Babilończyków. Całość opowieści formowała się przez długi czas i nie jesteśmy w stanie umieścić jej w określonym punkcie historii Izraela.

¹⁰ Zob. C. A. Simpson, W. Russel Bowie, *The Book of Genesis*, dz. cyt., ss. 555–559.

¹¹ Zob. J. Vermeylen, *La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique*, RTL 12 (1981), ss. 324–346, zwłaszcza ss. 344–346.

¹² *Some Remarks to the Tale of Noah's Drunkenness*; B. Gemser i in.: *Studies on the Book of Genesis*, Leiden 1958, ss. 25–26.

Niewielu badaczy podziela pesymizm Hoftijzera. Większość biblistów uważa za możliwe podanie dokładniejszej lokalizacji historycznej opowieści. Klątwa zaś *Kanaan niech będzie mu sługą* (w. 27b) wskazuje, że to na Kanaanie, a nie na Izraelu (jak objaśniał Hoftijzer), skupia się efekt zamieszkania Jafeta w *namiotach Sema*. Sugeruje się raczej współposiadanie Kanaanu przez potomków Sema i Jafeta. Genezę opowiadania Rdz 9,20–27 umieszcza się więc w czasach, gdy Hebrajczycy rozpoczynali swoją inwazję na Kanaan, co działo się równolegle z najazdem «potomków Jafeta», którzy również walczyli przeciw Kanaanitom. Według rekonstrukcji D. Neimana¹³ mogło to mieć miejsce dwukrotnie: około 1220 r. przed Chr. i ok. 1195–1180 r. przed Chr. Potomstwo Jafeta można identyfikować z ludami z obszaru Morza Egejskiego, bo Jafet jest przedstawiany jako ich praojciec zarówno według greckiego jak i hebrajskiego punktu widzenia¹⁴. Gdy Egipt walczył z inwazją «ludzi Morza», Izraelici wkroczyli do Kanaanu od strony Transjordanii stając w rzędzie wrogów Egiptu, który bezskutecznie próbował przywrócić dawny stan posiadania w Kanaanie i obronić śmiertelnie zagrożonych miejscowych wasali.

Opowieść pochodzi zatem z przełomu XIII/XII wieku przed Chr., gdy Izraelici od wschodu weszli do Kanaanu, a jednocześnie Filistyni umacniali swoje pozycje na wybrzeżu. Nieco później, pod koniec XII wieku, Kanaanici znaczyli już niewiele, a konflikt dzielił odtąd Izraelitów i Filistynów. Ale nie ukrywana wrogość do Kanaanitów przetrwała przez stulecia i to sprawiało, że opowiadanie pozostało nadal aktualne.

W opowieści mamy do czynienia ze środowiskiem osiadłych nomadów izraelskich. Z tego względu nasza historia przypomina bardzo Rdz 4,18–22, z literackiego punktu widzenia również niezależne od J i P, gdzie też obracamy się w świecie nomadów. Epizod z przekleństwem Kanaana odzwierciedla wstręt wobec pijaństwa, perwersji seksualnej

¹³ *The Date and Circumstances of the Cursing of Canaan (Gen 9,25–27)*: LowinST 1966, ss. 113–134.

¹⁴ Zob. *Jafet: Encyclopaedia Judaica*, VIII, ss. 753–754.

i braku synowskiego szacunku, z którym Izraelici mogli zetknąć się przybywszy do Palestyny. W tym tkwi spora część sukcesu Izraela w podboju Kanaanu; zwycięstwo zostało przyspieszone wskutek dezintegracji społecznej będącej efektem przyłgnięcia Kanaanitów do perwersyjnych praktyk. Niewykluczone, że chodziło też o rewaloryzację organizacji społecznej, która odtąd musiała być bardziej hierarchiczna niż na pustyni¹⁵. Jeden punkt jest w każdym razie pewny: zaplecze opowieści o przekleństwie Kanaana jest zdecydowanie lokalne, co jawnie kontrastuje z większością wątków składających się na «historię początków», których inspiracja pochodzi z Mezopotamii.

Dotychczasowe próby interpretacji opowieści o przekleństwie Kanaana

Komentując Rdz 9,20–27 niektórzy egzegeci, zdając sobie sprawę z lakoniczności tekstu, rezygnowali z drobiazgowych dociekań. Wspomniany wyżej C. A. Simpson¹⁶ twierdził, że nagła reakcja Noego bazowała na uświadomieniu sobie tego, co *uczynił mu* jego własny syn (w. 24b). Czasownik *uczynić* sugeruje, że początkowo historia musiała zawierać opis jakiegoś ataku na Noego, później pomijany, najprawdopodobniej z motywów przyzwoitości.

Ale pytanie, dlaczego to właśnie Kanaan stał się ofiarą gniewu Noego, doczekało się i bardziej precyzyjnych odpowiedzi. Powołując się na rozliczne teksty biblijne (np. Rdz 15,16; Kpl 18,24–20 i in.) zwracano uwagę, że synowie musieli ponosić konsekwencje grzechów ojców. To wyjaśnienie jest dotychczas bodaj najbardziej popularne. Powraca się do niego nader często w egzegezie katolickiej argumentując, że znana w Starym Testamencie klątwa była skierowana nie tylko przeciw bezpośredniemu winowajcy, ale i przeciwko jego potomstwu. Klątwa taka była nie tylko życzeniem lub petycją, lecz determinowała przyszłość całych pokoleń i implicite zawierała mające nastąpić wypełnienie

¹⁵ Na taką możliwość wskazał C. Westermann, *Genesis* (BKAT 1), Neukirchen-Vluyn 1974, s. 658.

¹⁶ *The Book of Genesis*, dz. cyt., s. 556.

treści przekleństwa (zob. Rdz 27; 48,13–20; 49). Idąc po tej linii proponowano więc szerszy zakres opowieści: D. Kidner¹⁷ łączył fakt przekleństwa nie tyle z osobą Kanaana, co z jego następcami dodając, że podbój a następnie poddanie Kanaanu Izraelowi wystarczająco wypełniły tę przepowiednię (por. Joz 9,23; 1Krl 9,21). Wcześniej w podobnym duchu wypowiadał się A. Richardson¹⁸. Dlaczego klątwa spadła na Kanaana, podczas gdy inne narody wywodzące się od Chama (Egipcjanie itd.) nie są nią objęte? – Ponieważ nie jest to klątwa na indywidualną osobę, lecz na kulturę, której symbolem była niemoralność.

Zręczne wyjaśnienie trudności zaproponował M. D. Rierola¹⁹: Noe przeklął Kanaana nie chcąc tego uczynić w stosunku do jego ojca Chama, jako już wcześniej pobłogosławionego przez Boga. Ale i sam Rierola nie jest do końca przekonany o słuszności własnego objaśnienia i zastrzega się, że prawda może być inna.

Całkowicie odmienne tłumaczenie, śmiałe i trochę dramatyczne, zaproponował niedawno na łamach „Vetus Testamentum” A. Philips²⁰. Zrobił to przy sposobności komentowania tekstu Pp 23,16. Zapytując, czy należy wyjaśniać tekst z Księgi Powtórzonego Prawa literalnie, w sensie odkrycia i oglądania wstydlwych części ciała ojca, czy też eufemistycznie, jako zakaz stosunków seksualnych między ojcem i synem, właśnie w nawiązaniu do Rdz 9,20 nn., autor opowiada się za drugim rozwiązaniem. Z opowieści o Noem, powiada Philips, nie wynika jednoznacznie, czy Cham oglądał nagiego ojca, czy współżył z nim. Skoro w 24 odnosi się do zdecydowanej reakcji Noego, jaka nastąpiła wtedy, gdy dowiedział się, co uczynił mu jego własny syn, można się więc domyślać, że chodzi o coś więcej niż incydent «ogłędania», mianowicie o czyn, który był tak oburzający, że autor opowieści nie chciał o nim wyraźnie wspominać. Pozostaje kwestia, dlaczego przeklęty jest Kanaan, który nie mógł tutaj zawinąć. Philips odpowiada, że

¹⁷ *Genesis. An Introduction and Commentary*, London 1967, ss. 103–104.

¹⁸ *Genesis 1–11. Introduction and Commentary*, London 1958, ss. 114–115.

¹⁹ *Can: Enciclopedia della Bibbia*, Torino 1969, II, ss. 48–49.

²⁰ *Uncovering the Father's Shirt: „Vetus Testamentum”* 30 (1980), ss. 38–43.

wiele z prawodawstwa izraelskiego było skierowane przeciwko Kanaanitom oraz ich zwyczajom i praktykom (np. Pp 14; 18,9–14; 21,22–23; 22,25; 23,17–18), mając na względzie bezpieczną izolację Izraelitów. Wśród rozmaitych moralnych wypaczeń zdarzały się praktyki współżycia ojca z synem. Dla Izraelitów nie istniało nic bardziej odrażającego i uznali to za symbol, wykorzystując ten motyw w opowiadaniu o Noem.

Czy można przyjąć tę najnowszą interpretację Rdz 9,20–27? Otóż Philips traktuje opowieść o Noem jako pomoc do wyjaśnienia Pp 23,1. Nie wdając się w całość problematyki związanej z Pp 23,1 należy powiedzieć, że jego próba jest jednak chybiona. Przejrzysty tekst Pp 23,1 autor komentuje odwołując się do wymyślonej przez siebie wykładni historii o Noem tylko po to, aby natychmiast dokonać przeciwnej operacji. Zresztą samo pytanie postawione przez Philipsa zakłada niedopuszczalną restrykcję: tekst Pp 23,1b można według niego objaśniać literalnie lub eufemistycznie. A jeśli eufemistycznie, to przecież nie tylko w sensie stosunków homoseksualnych, lecz raczej w znaczeniu nie odbiegającym od Pp 23,1a. Nieuzasadniony jest taki podział w. 1, jakby chodziło w nim o dwa całkowicie różne wykroczenia. Druga połowa wiersza jest powszechnie rozumiana na bazie znaczenia pierwszej, tzn. *odkrycie brzegu płaszcza* ojca w sensie zamachu na wyłączne prawo męża wobec jego żony (zob. też Pp 27,20). Z kolei *rozciąganie brzegu płaszcza* na kobietę oznaczało poślubienie jej (zob. Rt 3,9 i Ez 16,7–8). W opowieści o Noem, gdyby objaśniać ją w sensie zboczenia homoseksualnego, niezrozumiałym stałoby się zarówno w. 22b jak i reakcja braci Chama. Nie bez znaczenia jest wreszcie i to, że Izraelici z pewnością nie zdecydowaliby się na zdyskredytowanie Noego poprzez przypisanie mu aż tak ohydny w ich oczach zboczenia.

Rdz 9,20–27: Kanaan dzieckiem zrodzonym ze związku, do którego popchnęło Chama pragnienie zakazanej dominacji

Najbardziej adekwatne objaśnienie Rdz 9,20–27 powinno pójść po linii, do której nawiązywała dawna egzegeza, a ostatnio przypomniał F. W. Bassett²¹. Przytoczę jej sche-

mat i argumentację, poszerzając i pogłębiając te dane, które moim zdaniem wymagają dopracowania.

Klucz do zrozumienia całej perykopy podaje w. 22a: *i oglądał Cham, ojciec Kanaana, nagość swego ojca*. Zwrot *ogłądać czyjaś nagość* w Kpł 18 i 20 ma charakter idiomatyczny i oznacza «mieć stosunek płciowy». Równolegle posługiwano się idiomem *odkryć czyjaś nagość*, a oba wyrażenia występują obok siebie w Kpł 20,17: *Mężczyzna, który weźmie swoją siostrę, córkę swojego ojca albo swojej matki i będzie oglądał jej nagość, a ona będzie oglądała jego nagość, jest to czyn sromotny (...) Nagość własnej siostry odkrył, (przeto) zaciągnie winę*. W opowieści o Noem wina powstała zatem na skutek współżycia płciowego, a problem sprowadza się do ustalenia tożsamości winowajcy i jego partnera.

Charakterystyczne dla naszego idiomu jest to, że opisuje on normalny, a nie homoseksualny stosunek płciowy i to nawet wtedy, gdy używa się go w odniesieniu do mężczyzny «ogłądającego nagość» innego mężczyzny. *Oglądać czyjaś nagość* oznacza wówczas «mieć stosunek płciowy z żoną innego mężczyzny» – zob. Kpł 18,7.8.14.16. Stwierdza się w ten sposób, że współżycie z cudzą żoną «odkrywa nagość jej męża»: *Mężczyzna, który obcuje cieleśnie z żoną swojego ojca, odkrywa nagość własnego ojca* (Kpł 20,11; zob. także: 20,20.21). A zatem Cham, o którym mówi się, że *ogłądał nagość ojca*, współżył z żoną własnego ojca.

Przypadek żony ojca jako partnerki współżycia z jego synem nie jest nie do pomyślenia. Starsi synowie z pierwszego małżeństwa mogli być w jednakowym wieku z ostatnią żoną ojca, a gdyby nawet byli od niej młodszy, to i tak nie można wykluczyć ewentualnego współżycia. To wyjaśnienie tłumaczy powagę winy Chama, która stała się przyczyną klątwy. Pozwala także zrozumieć, dlaczego Noe przeklął tylko jednego z potomków Chama: Kanaan był owocem kazirodu, dzieckiem poczętym ze związku Chama z żoną Noego.

Dla poparcia takiej interpretacji Rdz 9,20-27 można podać wiele argumentów.

²¹ *Noah's Nakedness and the Curse of Canaan, a Case of Incest? „Vetus Testamentus” 21 (1971), ss. 232-237.*

Przede wszystkim bez żadnej zmiany biblijnej genealogii synów Noego wyjaśnia się na pozór nieprawdopodobną historię przeklęcia Kanaana za coś, czego dokonał Cham. Powracamy do tematu poruszonego w związku z problematyką historycznoliteracką naszego tekstu. Niezależnie od tego, czy pierwotnie miała na względzie domniemane trio Sem, Jafet i Kanaan, czy też nie, jedno jest pewne, a mianowicie, że w tym kształcie, w jakim przechowała się w Księdze Rodzaju, bezpośrednim winowajcą jest Cham, zaś przekleństwo godzi w Kanaana. Proponowane objaśnienie respektuje to i tłumaczy. Dlatego w. 24 – nawet gdyby był reliktem genealogii odmiennej od tej, jaką podaje tradycja jahwistyczna i kapłańska – teraz powinien być przekładany w kontekście aktualnej opowieści: *Noe przebudził się z odurzenia winem i dowiedział się o tym, co uczynił mu jego młodszemu synowi*.

Wielką siłą dowodową posiadają starotestamentalne odpowiedniki naszej perykopy opisujące analogiczne wydarzenia: Rdz 35,22; 49,4; 2 Sm 3,7; 16,22; 1 Krl 2,22,24. Bódaż najbardziej zbliżone do naszego jest opowiadanie o występku Rubena, który przez to, iż *wszedł do łoża własnego ojca*, zatracił przywileje pierworodnego w Izraelu. Trzeba podkreślić, że wszystkie paralele odnoszą się albo do patriarchy zapoczątkowującego linię genealogiczną, albo do członków rodziny królewskiej. Jest to o tyle znaczące, że chodzi o ideę następstwa, przejęcia władzy lub uprawnień. Odpowiedzią zagrożonego jest klątwa pozbawiająca winowajcę dóbr, o które z przebiegłością zabiegał, decydując się na przejęcie żony a czasami całego haremu ojca²². Ostrożność w celu uniknięcia takich przypadków posunięta była bardzo daleko, a jednak sama praktyka zdaje się być częsta nawet w środowisku izraelskim, skoro w Pięcioksięgu znajdujemy kilka zakazów odnoszących się do takich właśnie sytuacji: dwukrotnie w Kodeksie Świętości (Kpł 18,8 i 20,11) oraz dwukrotnie w Pp: 23,1 i 27,20.

Dla pełniejszego obrazu trzeba przypomnieć charakterystyczną dla Starego Testamentu odmienną ocenę moralnej paralelnych w pewien sposób wykroczeń: inaczej ocenia

²² Zob. M. Tsevat, *Marriage and Monarchical Legitimacy in Ugarit and Israel*, JSS 3 (1958), ss. 237–242.

się współzycie ojca z córką aniżeli matki z synem. Stary Testament, poza historią Lota i jego córek (Rdz 19,30–38) nie zawierającą zresztą elementu kłówny (!), nie wymienia innych przypadków kazirodztwa ojca z własną córką. Wymowny jest brak jakiegokolwiek wzmianki o córce przy sposobności omawiania wykroczeń w sferze seksualnej w Kodeksie Świętości (Kpł 18–26). Natomiast syn, zdecydowawszy się na współzycie z jedną z żon swego ojca, a więc nawet nie ze swoją matką, godzi w wyłączne prawa ojca, bo posiadanie żony jest usiłowaniem wydarcia przywilejów należnych tylko ojcu (zob. zwłaszcza 2 Sm 16,20–23).

Ostatnia trudność dotyczy w. 23:

I wziął Sem i Jafet płaszcz i nałożyli (go) sobie obaj na ramiona i weszli tyłem i zakryli nagość swego ojca. A ich twarze były odwrócone, a więc nagości własnego ojca nie widzieli.

Fakt, iż Cham powiedział braciom o tym, co zaszło, jest zrozumiałe, ale jak wytłumaczyć wzmiankę, iż Sem i Jafet *zakryli nagość swego ojca*? Bassett twierdzi, że mamy tu późniejszy dodatek, którego dokonał ktoś, kto już nie rozumiał pierwotnego znaczenia idiomu. Ale idiom tak popularny w Biblii nie mógł szybko pójść w zapomnienie.

Bardziej prawdopodobne wydaje się inne rozwiązanie. Wygląda na to, że początkowo nasza opowieść została opracowana i była pojmowana na poziomie literalnego sensu zwrotu «odkryć – zakryć nagość (ojca)». Cały epizod ilustrował zatem pogardę wobec pijaństwa, a zarazem przypominał o konieczności respektu wobec własnego ojca. Nie można wykluczyć, że na tym etapie Kanaan był zestawiany z Semem i Jafetem. Jednakże gdy opowieść została zmodyfikowana przez J a następnie wykorzystana w Księdze Rodzaju, wydarzenie przybrało nowy sens. Było to możliwe głównie dlatego, że idiom «oglądać nagość» wszedł do języka potocznego. Ktoś, kto dobrze znał sens idiomatyczny, nie widział trudności w zastosowaniu zwrotu oraz w jego przenośnym sensie (w. 22), a tuż obok w sensie literalnym (w. 23). Dzięki pomysłowości całość opowiadania nie tylko zyskała na ekspresji, ale nadarzyła się przez to nowa sposobność do wzmiankowania wszystkich trzech synów Noego i do tym mocniejszego podkreślenia kontrastu pomiędzy Kanaanem a jego braćmi.

Zaplecze Rdz 9,20–27 jest bez wątpienia lokalne. Dotyczy to zarówno opowieści w jej pierwotnym, literalnym kształcie, jak i w postaci, którą przybrała dzięki zręcznemu wykorzystaniu możliwości stworzonej przez język. Jej inspiracja pochodzi w czasów i z terenu, gdy i gdzie Izraelici pozostawali w bezpośredniej bliskości z Kanaanitami. Najdalej posunięta konfrontacja, jak o tym mówiliśmy, miała miejsce zaraz po inwazji Kanaanu, chociaż i w późniejszych czasach wzajemna wrogość również dochodziła do głosu (por. np. Iz 20,4; 43,3; Ez 38,13 nn.; So 2,5 nn. i in.). Lipizod z klątwą rzuconą na Kanaana stanowi próbę usprawiedliwienia odwiecznej wrogości, jest separacją od kultury i religii społeczności kanaanejskiej poprzez przekleństwo indywidualnej osoby, którą uważa się za pierwsze ogniwo w łańcuchu genealogicznym. Fakt wrogości był wcześniejszy niż opowiadanie powtarzane po to, aby go wyrazić. To, co w wielkiej części było instynktowne, nierzadko przypadkowe i skryte, próbuje się zracjonalizować sięgając poza granice pamięci.

Niechęć zwrócona jest 'przeciw narodowi, który leży w bezpośrednim zasięgu, co więcej – zagraża teraźniejszości i przyszłości Izraelitów. Etiologiczna opowieść o przekleństwie Kanaanu reprezentuje ten sam gatunek, co «wyjaśnienia» pochodzenia innych narodów, m.in. Ammonitów i Moabitów (Rdz 19,30–38), z którymi Izrael też pozostawał w nieprzyjaźni. Genealogia tamtych ludów została przedstawiona bardziej «ulgowo»: współzycie ojca z córkami, jak powiedzieliśmy, nie było kwalifikowane aż tak ostro jak syna z jedną z żon ojca. Kanaan zostaje zaprezentowany jako dziecko zrodzone w wyniku nieudanej próby zdobycia hegemonii. Jak Kanaan poczęty podczas przegranej akcji Chama został bezwzględnie poddany pod władzę braci, tak jego potomstwo ma podzielić ten sam los na rzecz potomków Sema. Etiologia rekonstruująca przeszłość usiłuje zatem przewidzieć i ukształtować przyszłość.

La malédiction de Canaan (Gen 9,20-27) – une tentative manquée de la conquête d'une domination défendue

Ce fragment (pericopé en grec) de la Genèse est – à l'opinion de l'auteur – une oeuvre indigène des Israélites. Sa provenance date de la fin du XIII-ème ou du début du XII-ème siècle avant Jésus Christ.

Son interprétation correcte et amivoque est rendue difficile par l'idiome *regarder la nudité de quelqu'un* dont le sens a perdu avec le temps son évidence. Au début cela signifiait *avoir le commerce charnel avec la femme d'un autre homme*. Dans ce cas concret Cham, le fils de Noë, vivait avec la femme de son père, ce qui ne signifie

pas nécessairement qu'il vivait avec sa propre mère, car Noë avait plusieurs femmes.

Canaan, né de la liaison incestueuse de Cham avec la femme de son père, subit la punition, qui se prolonge sur sa postérité. Cham ne fut pas frappé par la malédiction, car il avait obtenu préalablement la bénédiction de Dieu.

Le fragment (pericopé) en question vise, à vrai dire, les Canaanites, ennemis politiques d'Israël, dont la permisivité sexuelle et les pratiques perverses étaient le sujet de l'indignation constante des Israélites.

Ks. Józef Życiński

Ewolucjonizm more mechanico

Spór epoki Galileusza o to, czy wszechświat jest opisywany lepiej przez model maszyny czy też przez model organizmu, został w nauce nowożytnej rozstrzygnięty na korzyść pierwszego modelu. Rozwój biologii w XIX wieku doprowadził do sformułowania nowych istotnych pytań: Jakiemu typowi maszyny odpowiadają struktury przyrody ożywionej? Czy przyroda jest maszyną, której funkcjonowanie można wyjaśnić całkowicie w kategoriach uwarunkowań przyczynowych? Czy też funkcjonowanie maszyny kosmicznej wymaga uwzględnienia zjawisk celowościowych i wprowadzenia Boskiego zegarmistrza, który ukierunkowuje funkcje poszczególnych elementów przyrody? W próbach rozstrzygnięcia sygnalizowanej alternatywy ważnych przesłanek dostarczała Darwinowska teoria doboru naturalnego. Na jej podstawie usiłowano rozwijać koncepcję wszechświata-maszyny, w którym obowiązuje determinizm i prawo walki o byt, przeciwstawiając ją dawnej koncepcji wszechświata harmonii i ładu, w którym gatunki nie mogą ulegać zmianie, zaś wszystkie procesy przebiegają zgodnie z początkowym planem określonym przez Stwórcę. Z perspektywy czasu można obecnie nie bez zdziwienia stwierdzać, iż w prowadzonych polemikach zwolennicy kreacjonizmu nierzadko usiłowali narzucać Bogu sposób stwarzania świata. Z podobnym zaskoczeniem odbiera się te argumenty zwolenników ewolucjonizmu, w których wartościowe reguły metodologiczne podnoszono do rangi dogmatów doktrynalnych. Doświadczenia tamtych polemik uczą ostrożnego operowania półcieniami w sytuacjach, w których zwolennicy prostych schematów chcieliby dostrzegać jedynie kontrastującą biel i czern.

W poszukiwaniu metody dla biologii

Dla zwolenników tradycyjnej interpretacji jeszcze w XIX wieku wszechświat jawił się jako harmonijny i celowy twór –

najlepszy z możliwych światów. Kontrowersje w ich gronie dotyczyły najwyżej kwestii, czy za A. Pope'em akcentować w ostatnim określeniu słowo «najlepszy», czy też za Leibnizem kłaść nacisk na słowo «z możliwych» i podkreślać, że wielorakie praktyczne ograniczenia uniemożliwiają realizację bardziej doskonałych, wymarzonych struktur. Teoria harmonii doskonałego wszechświata znajdowała wyraz w koncepcji tzw. wielkiego łańcucha bytów. Najniższe ogniwo tego łańcucha miały stanowić robaki, najwyższe – aniołowie, zaś poszczególne poziomy przyporządkowano istotom pośrednim dając przejrzysty i uporządkowany obraz przyrody, której hierarchizacja miała charakter stabilny¹.

W uporządkowanym hierarchicznie wszechświecie miała obowiązywać Arystotelesowska zasada głosząca, iż natura nie czyni niczego na próżno². Z zasadą tą trudno było pogodzić tezę, iż istniały gatunki, które wyginęły. Skoro bowiem cała wewnętrzna logika rozwoju przyrody miała być podporządkowana ludzkiej egzystencji, czynnością nielogiczną byłoby stwarzanie skazanych na zagładę gatunków, z których człowiek nie miał żadnej korzyści. Ewolucjonizm ze swą wizją dynamicznej i zmiennej przyrody wносił niepokojące irracjonalne do spójnych konstrukcji okresu Oświecenia. Co więcej, irracjonalne to pojawiało się także na poziomie refleksji teologicznej, gdyż bez odpowiedzi pozostawało tam pytanie, w jakim celu Bóg stworzył gatunki, które później miałyby wyginać. Nawet wśród antyklerykalnych, nastawionych deistycznie autorów tego okresu Bóg uznawany był jako ontyczna racja hierarchii przyrody. Thomas Paine w swym „Age of Reason” zwracał wprawdzie uwagę na niescisłości i sprzeczności zawarte w Piśmie Świętym, ale równocześnie w imię racjonalnej interpretacji świata przyjmował istnienie Boga i umacnącego zarówno ład kosmiczny, jak i ład moralny. Połączenie optyizmu i racjonalizmu w ówczesnej filozofii przyrody związane było z przekonaniem, iż opisywany w mechanice Newtonowskiej mechanizm świata ma Boskiego zegarmistrza, który określił zarówno funkcje poszczególnych elementów składowych,

¹ Zob. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge 1936.

² Arystoteles, *De anima*, ks. III, 9, 432 b 20.

jak i cele dla przyrody jako całości. Na przekór podobnym interpretacjom w filozoficznych komentarzach do „The Origin of Species” zaczęto argumentować, iż przyrodzie nie potrzeba już Transcendentnego Mechanika, bo wystarczą prawa doboru naturalnego. Kategorie celowości, harmonii i ładu zaczęto uznawać za oznakę zbędnego poetyzowania w charakterystyce procesów rządzonych przez konieczność i przypadek. Miejsce uporządkowanego łańcucha bytów zajęła wizja świata istot walczących o byt przy pomocy pazurów i kłów. Walkę tę T.H. Huxley ekstrapolował nawet na molekuly ludzkiego ciała, zaś A. Weismann usiłował w jej kategoriach tłumaczyć procesy zachodzące w plazmie. Jako istotne jawiło się jednak pytanie, czy wyniki tej walki dają się ściśle przewidzieć, czy też decydującą rolę w rozwoju przyrody odgrywa przypadek i chaos.

W umiarkowanych interpretacjach skłaniano się do uznania statystycznego charakteru praw ewolucji umożliwiającego probabilistyczne prognozy. Maksymalistycznie nastawiony T.H. Huxley utrzymywał, iż tzw. przypadek jest jedynie przejawem działania nie znanych jeszcze sił oraz usiłował dowodzić, iż dokładna znajomość początkowych warunków ewolucji i jej praw pozwoliłaby jednoznacznie określić wszystkie zdarzenia składające się na historię wszechświata. W ten sposób demon Laplace’a zwiększał swe kompetencje obejmując swym zasięgiem również człowieka i społeczeństwo. Wizja ta była zarówno prosta, jak i niepokojąca. Łączyła się z nią fundamentalna dla filozofii kwestia wolnej myśli i specyfiki ludzkiego bytu przejawiającej się w częściowej transcendencji w stosunku do praw przyrody. Z drugiej strony, ewolucjonizm jawił się jako ponętna propozycja interpretacyjna dla autorów, którzy uważali, iż antropologia i nauki społeczne czekają jeszcze ciągle na swych Newtonów. Rolą tych ostatnich miało być odkrycie prostych praw ukazujących mechanizmy ludzkiej egzystencji oraz funkcjonowanie społeczeństwa jako całości. Interpretacyjni optymiści, podzielający przekonanie, iż nauki humanistyczne mogą mieć podobny status jak fizyka, związali swe nadzieje z teorią Darwina łącząc z nią treści, w stosunku do których sam twórca wyrażał duże zastrzeżenia.

Faktem jest, że przed Darwinem nauki o człowieku oddzielone były metodologiczną przepaścią od fizyki. Wprawdzie sam A. Comte w perspektywach pozytywistycznej eschatologii usiłował opisywać idealne społeczeństwo przyszłości, w opisie tym jednak jego prywatne marzenia dominowały nad uzasadnionymi prognozami. Autor „Kursu filozofii pozytywnej” wyrażał «naukowo» m.in. swój patriotyzm, pisząc iż w społeczeństwie przyszłości główną rolę będzie odgrywać Francja. Podobnie, jako naukowy wniosek pozytywistycznej antropologii, przedstawiał on opinię o intelektualnej i artystycznej niższości kobiet w stosunku do mężczyzn³. Krytycznie odnosił się natomiast Comte do teorii ewolucji uważając jej wariant przedstawiony przez Lamarcka w 1809 r. za bezpodstawny⁴. Jego opozycja wobec „Philosophie Zoologique” była spójna zarówno z uświęconą przez czas nauką Arystotelesa o niezmienności gatunków, jak i z klasyfikacją Linneusza uważaną za miarodajną dla XIX-wiecznej biologii. Teza Lamarcka głosząca, iż gatunki ewoluują sukcesywnie, poczynając od robaków, wymagała radykalnych przekształceń w przyjmowanej wizji świata niszcząc ład wcześniej przyjętej klasyfikacji. Dlatego też w wielu kręgach od fantastyczno-spekulatywnych argumentów Lamarcka głoszących, iż wąż stracił nogi z powodu przeciskania się w zarostach, wyżej ceniono starszą o 18 lat od „Philosophie Zoologique” pracę Johna Raya „The Wisdom of God Manifested in the Works of Creation”. Twórca nowożytnej botaniki akcentował w swym dziele elementy celowości występujące w świecie roślin i zwierząt ukazując kierunek filozoficznej refleksji: *poprzez Naturę do natury Boga*.

Interpretacja Raya była zbieżna z interpretacją, którą w „Natural Theology” przedstawił W. Paley argumentując, iż niektórych narządów, np. struktury ludzkiego oka, nie można w pełni zrozumieć, jeśli nie uwzględni się celów, jakim narządy te służą. To Paley jest autorem słynnego argumentu głoszącego, iż uznanie istnienia Boga na podstawie ładu w przyrodzie jest wyrazem tej samej racjonalnej

³ A. Comte, *Metoda pozytywna w 16 wykładach*, PWN 1961, 213 n.

⁴ A. Comte, *Course de philosophie positive*, Paris 1838, t. 3, 554.

interpretacji, która każe wprowadzać hipotezę niewidzialnego producenta zegarków po znalezieniu zegarka na bezludnej wyspie. Właśnie Paleya podczas pobytu w Cambridge zaliczał Darwin do niewielkiej grupy autorów godnych lektury i przemyśleń. Mimo tej pozytywnej opinii Darwin pisał z wyraźną rezerwą w 1861 r. do A. Graya, iż wierzyć, że mopsowaty nos lub zanikające sutki mężczyzn są przejawem głębszej celowości jest mu równie trudno, jak wierzyć w najbardziej trudne prawdy chrześcijaństwa⁵. Zamiast definitywnych asercji stosowanych z jednej strony przez Paleya, z drugiej – przez materialistycznych zwolenników ewolucjonizmu, Darwin wprowadzał znaki zapytania, pisząc: *Jestem świadomy, że sprawa jest beznadziejnie pogmatwana. Nie mogę myśleć, że wszechświat taki, jakim go widzę, jest wynikiem przypadku. Nie mogę również traktować każdej odrębnej rzeczy jako przejawu celowości*⁶.

Niezdecydowaniu Darwina w sprawach tak fundamentalnych jak uwarunkowanie zmian w przyrodzie usiłowało przeciwdziałać wiele bliskich mu osób, przedstawiając argumenty zarówno za celowością przyrody, jak i za koncepcją czysto mechanistyczną. Do tezy, iż nowe odkrycia nauki jeszcze lepiej odstaniają porządek przyrody, usiłował przekonywać go m.in. książę Argyll. W swym wykładzie inauguracyjnym w Uniwersytecie Św. Andrzeja opowiadał się on za unią filozofii i rozwijających się nauk przyrodniczych argumentując, iż te ostatnie wymagają komplementarnej wiedzy filozoficznej. Jeśli pominię się tę ostatnią poprzestając na interpretacjach przyrodniczych, zniekształci się ważne prawdy ukazujące duchowy wymiar rzeczywistości. Kiedy tenże autor usiłował w 1881 r. przekonywać Darwina do przyjęcia kategorii teleologicznych w celu pełnego wyjaśnienia ewolucji, dobiegający kresu swych dni wielki biolog miał jedynie *wpatrywać się wnikliwie w rozmówcę mówiąc: Myśli takie nawiedzają mnie często ze swą przygniatającą mocą, ale w innych chwilach – tutaj zrobił nieokreślony ruch głową dodając – przechodzą*⁷.

⁵ Zob. N. C. Gillespie, *Charles Darwin and the Problem of Creation*, The Univ. of Chicago 1979, 87.

⁶ Cyt. za Gillespie, 87.

⁷ Zob. Emma Darwin, *A Century of Family Letters 1796–1896*, New York 1915, t. 2, 245.

List Darwina do lorda Farrera pisany w tym samym roku musiał powstać podczas dominacji nastrojów pierwszego typu, gdyż autor stwierdza w nim definitywnie, iż nie można traktować wszechświata jako produktu przypadkowych sił i oddziaływań. Zrozumienie procesów zachodzących w przyrodzie wymaga wprowadzenia kategorii celu lub ukierunkowania procesów⁸. W tym samym roku, kilka miesięcy przed śmiercią, Darwin z zainteresowaniem i aprobatą rozwijał idee przedstawione przez Williama Greene'a w jego nowo wydanej pracy: „The Creed of Science”. W skierowanym do autora liście zapewniał on, iż główna idea książki łącząca teizm i ewolucjonizm jest bliska jego rozwiązaniom, gdyż jest on wewnętrznie przekonany, że wszechświat nie jest wynikiem przypadku. Przekonanie o antyprzypadkowym charakterze ewolucji skłaniało Darwina do najbardziej metafizycznych wyznań. Pisał on wtedy na kartach „Autobiografii”: *Inne źródło moich przekonań o istnieniu Boga, połączone z rozumem, nie zaś z uczuciami, robi na mnie dużo większe wrażenie. Wynika ono z olbrzymiej trudności, albo raczej z niemożności wytłumaczenia w kategoriach ślepego przypadku i konieczności tego niezmiernego i przedziwnego wszechświata razem z człowiekiem i jego zdolnością patrzenia zarówno w odległą przeszłość, jak i przyszłość. Kiedy rozmyślam nad tym, czuję się zmuszony poszukiwać jakiejś Pierwszej Przyczyny obdarzonej rozumnym umysłem w pewnym stopniu analogicznym do umysłu człowieka. Dlatego też zasługuję na to, by nazywać mnie teistą.*

Ostatnia opinia, wyrażona w 1876 r., każe rozróżniać między Darwinowskim stosunkiem do Boga religii i Boga filozofów. W okresie gdy formułował on mocne obiekcje pod adresem teologów głoszących tezę o potępieniu wyznawców innych grup religijnych, dostrzegał nadal potrzebę uzupełniania wiedzy przyrodniczej refleksją filozoficzną właściwą dla teizmu. Nie podzielał on opinii tych autorów, którzy twierdzą, iż nauka i religia pozostają całkowicie obce, gdyż dotyczą odmiennych aspektów rzeczywistości. Mimo odmienności aspektów, takie dyscypliny jak

⁸ Zob. Gillespie, dz. cyt., 142.

geologia czy paleontologia dostarczały wniosków wymagających zarówno przyrodniczej, jak i teologicznej refleksji. Oszczędność teologicznych komentarzy w pismach Darwina można tłumaczyć zarówno jego metodyczną ostrożnością, jak i świadomością niekompetencji teologicznej. Ta ostatnia przejawiała się choćby w tym, iż Darwin nie odróżniał ekscentrycznych komentarzy teologów od twierdzeń Pisma Świętego. Wyrazem tego było np. przekonanie, iż głoszona przez abpa Usshera teza o stworzeniu świata w 4004 r. przed narodzeniem Chrystusa jest objawiona w Starym Testamencie⁹. Świadomy podobnych niekompetencji Darwin ograniczał się do formułowania ogólnych zasad o charakterze metodologicznym. Ich sformułowania można znaleźć np. w liście do ks. J. Brodie Innesa, w komentarzach wyrażających reguły pozytywizmu metodologicznego. *Ty jesteś teologiem – pisał Darwin rozgraniczając kompetencje – ja zaś – przyrodnikiem... Dążę do tego, by odkrywać fakty nie zwracając uwagi na to, co jest powiedziane w Księdze Rodzaju. Nie atakuję Mojżesza i sądzę, że Mojżesz da sobie sam radę*¹⁰.

To optymistyczne przekonanie wymagało jednak konkretnych opracowań ukazujących relację między Bożą Opatrznością a prawami ewolucji. W kwestiach tych łatwiej było wykluczyć możliwości niektórych rozwiązań niż przedstawić pozytywne rozstrzygnięcia. Stąd też Darwin występował zdecydowanie przeciw tym wersjom kreacjonizmu, według których wszelkie zmiany w obrębie przyrody żywej miały być następstwem specjalnej interwencji Stwórcy. Wizja świata, w którym Bóg modyfikuje cechy poszczególnych istot, np. przez wprowadzenie zmian upierzenia gołębi, wydawała mu się poetycka i nieuzasadniona. Modyfikacje takie trudno byłoby uważać za celowe we właściwym sensie tego terminu, jeśli nie uzna się za cel upodobań czy zachcianek hodowców gołębi. Do podobnych wniosków prowadziły obserwacje dotyczące różnorodnych odmian orchidei. Szczegółowe modyfikacje kolorów, własności i kształtów wydawały się trudne do pogodzenia z tezą, iż

⁹ Tamże, 137.

¹⁰ *The Life and Letters of Charles Darwin*, ed. F. Darwin, New York 1896, t. 2, 345.

wszystkie zmiany w obrębie przyrody są wyrazem celowości. Znacznie łatwiej można było tłumaczyć tę różnorodność przez odwołanie do łańcucha przyczynowych uwarunkowań określającego pochodzenie orchidei. Stąd też w 1862 r. Darwin pisał: *Czy naprawdę możemy czuć się usatysfakcjonowani odpowiedzią, iż każda orchidea – tak jak ją widzimy – była stworzona jako pewien „idealny typ”? Czy wszechmocny Stwórca po ustaleniu pierwszego planu dla całej przyrody zechciał odejść od tego planu? Czy to On sprawił, że ten sam organ spełnia różnorodne funkcje, nierzadko błahe w stosunku do swych właściwych funkcji zaś inne organy przekształcił On w pozbawione celu szczątki?... Czyż nie jest prostszy i bardziej zrozumiały pogląd, że wszystkie orchidee zawdzięczają swe wspólne własności pochodzeniu od roślin jednoliściennych... to zaś, że przedziwnie zmieniły one strukturę kwiatu, jest spowodowane przez długi ciąg powolnych modyfikacji?*¹¹

Argumentując w tym stylu Darwin przeciwstawiał metodologię nauki nowożytnej interpretacjom teleologicznym, które – stosowane od czasów Arystotelesa – okazywały się wzniósłe, lecz nieefektywne. Mimo iż kategorie celowości pełniły czasem funkcje heurystyczne, to jednak decydujący rozwój nauk przyrodniczych dokonał się w wyniku wprowadzenia kategorii przyczynowych, w których określony stan badanego układu wyjaśniano przez odwołanie się do jego antecedensów zjawiskowych. Darwin miał właściwe intuicje metodologiczne, gdy postulował, aby obserwowane w przyrodzie efekty tłumaczyć przez wskazywanie racji z obrębu przyrody. Zasada ta stanowiąca obecnie podstawę metodologii tzw. pozytywizmu metodologicznego opatrywana była przez samego autora „The Origin” mianem interpretacji materialistycznej. Lektura tekstów, w których Darwin pisze o myśli jako o wydzielinie mózgu albo o roli przyczyn wtórnych w ewolucji, mogłaby sugerować, iż ich autor przyjmował ten sam monizm ontologiczny, który głosili mechanicyści. Przypuszczeń takich nie można jednak pogodzić z jego innymi tekstami pochodzącymi

¹¹ Ch. Darwin, *On the Various Contrivances by which British and Foreign Orchids are Fertilised by Insects and on the Good Effects of Inter-crossing*, London 1862.

z tego samego okresu. Tak np. gdy w uwagach o pracy J. Abercrombie pisał on: *Przez materializm rozumiem jedynie ścisły związek między charakterem myśli a formą mózgu*, to użycie terminu «jedynie» świadczy, iż materializm Darwina był «materializmem» metodologicznym, w którym zjawiskowe procesy opisywano wyłącznie w kategoriach czynników dostępnych do obserwacji, zachowując programowe milczenie na temat pozaempirycznych uwarunkowań tych procesów. Przyjęcie tej właśnie metodologii było przejawem odchodzenia od naiwnych schematów interpretacyjnych przeszłości, w których łączono w całość elementy przyrodoznawstwa, mitu i moralistyki. Geniusz Darwina przejawiał się więc zarówno w rozciągnięciu Laplace'owskiej metodologii na teren przyrody ożywionej, jak i w odkryciu mechanizmów regulujących ewolucję tej przyrody. Jego interpretacja zostawiała jednak bardzo wiele miejsc niejasnych. Niejasności te są czymś naturalnym w rozwoju nauki. Od powstania Galileuszowego „Dialogu o dwóch systemach” trzeba było czekać ponad 200 lat, nim odkrycie paralaksy w 1838 r. przyniosło rozstrzygające potwierdzenie empiryczne głównych tez „Dialogu”. W XIX-wiecznych dyskusjach na temat ewolucji wykazywano znacznie mniejszą cierpliwość i dlatego merytoryczne braki argumentów zaczęto uzupełniać podniosłymi deklaracjami. Deklaracje te, formułowane przez zwolenników zarówno mechanicyzmu, jak i kreacjonizmu, wychodziły daleko poza ostrożne sformułowania zawarte na kartach prac Darwina.

Między dogmatem i metodą

Wielkie odkrycia nauki XIX-wiecznej sprawiły, iż w mechanicyzmie tego okresu zaczęto traktować nauki przyrodnicze jako namiastkę teologii. W tekstach pełnych nabożnego namaszczenia i adoracyjnych wyznań przypisywano nauce atrybut wszechmocy, zaś braki tłumaczeń wypełnianych przed Laplace'em przy pomocy hipotezy Boga zaczęto wypełniać ufną wiarą w nieskończony rozwój nauki. Kult doskonałej wszechpotężnej nauki miał szczególnie aktywnych propagatorów w kręgach zwolenników filozofii mate-

rializmu mechanistycznego. Dwaj przedstawiciele tego nurtu, Ludwig Büchner i Edward Aveling, odwiedzili Darwina w Down w ostatnich miesiącach jego życia wyrażając swą dezaprobatę wobec komentarza teologicznego wyrażonego na kartach „The Origin of Species” w zdaniu: *Wszystkie byty ożywione, które kiedykolwiek żyły na ziemi, pochodzą od jakiejś jednej pierwotnej formy, w jaką życie zostało najpierw tchnięte (przez Stwórcę).*

Wyrażenie «przez Stwórcę» Darwin dodał do drugiego wydania „The Origin”; do podobnej koncepcji początkowego tchnienia odwoływał się on jednak zarówno w „Natural Selection”, jak i w zapiskach z 1842 r.¹² Z powodu tej teologizującej terminologii T. Huxley zarzucał Darwinowi szukanie ucieczki w frazeologii Pięcioksięgu, zaś sam krytykowany przyznawał, iż używanie teologicznych terminów w pracach przyrodniczych jest «być może» rzeczą niestosowną¹³. Znani z wojującego ateizmu Aveling i Büchner podczas swej wizyty w Down zaatakowali jednak nie terminologię prac Darwina, lecz ich filozofię wyrażaną w ujmowaniu relacji między Bogiem i ewoluującą przyrodą. Krytyka ta nie była przeprowadzana z pozycji nauk przyrodniczych, lecz z pozycji konkurencyjnej filozofii wykluczającej apriorycznie istnienie Boga. Według relacji Avelinga, Darwin nie udzielił żadnej odpowiedzi na postawione mu zarzuty, lecz słuchając ich pozostawał «milczący i zamyślony»¹⁴.

Milczenie Darwina było świadectwem złożoności problemu ostatecznych uwarunkowań ewolucji. Darwin był najdalszy od naiwnego optymizmu tych interpretatorów, którzy po każdym większym odkryciu oznajmują triumfalnie *urbi et orbi*, iż nauki przyrodnicze wyjaśniły już właśnie wszystkie trudne kwestie, zaś najbliższa przyszłość przyniesie definitywne usunięcie wszelkich tajemnic. Zachowywał on dystans zarówno w stosunku do podobnej epistemologii

¹² Ch. Darwin, *The Foundations of the Origin of Species: Two Essays Written in 1842 and 1844*, Cambridge 1909, 52; por. *Charles Darwin's Natural Selection*, ed. R.C. Stauffer, Cambridge 1975, 248.

¹³ Zob. *The Collected Works of Charles Darwin*, Chicago 1977, 78 n.

¹⁴ E. Aveling, *The Religious Views of Charles Darwin*, London: Free Thought Publ. Comp. 1883, 7.

dla egzaltowanych, jak i wobec prób łatania «hipotezą Boga» luk przejściowej biologicznej niewiedzy. Hipotezę Boga dopuszczał jedynie przy poszukiwaniu ostatecznych interpretacji dla ewolucji jako całości, natomiast krytykował wprowadzanie jej do analiz zagadnień przyrodniczych podkreślając, iż przez stwierdzenie, że Bóg upodobał sobie określoną strukturę przyrody *nie zdobywamy żadnej nowej wiedzy, nie łączymy w jedno praw i faktów, nie wyjaśniamy niczego*.

Darwin odległy był nie tylko od dosłownej interpretacji biblijnego opisu stworzenia, lecz nawet od uznania natchnionego charakteru Pisma Świętego; w 1879 r. skłaniał się on bowiem do opinii kwestionujących istnienie Objawienia¹⁵. W swych wnikliwych analizach odwoływał się jednak do transcendentnych uwarunkowań ewolucji wówczas, gdy niektórzy z współczesnych mu filozofów usiłowali braki odnośnych tłumaczeń zakrywać przy pomocy specyficznego żargonu opatrzonego etykietą naukowości. W żargonie tym podstawowe funkcje przypisywano pojęciom, których sens daleki był od jednoznaczności. Należało do nich m.in. także i pojęcie prawa przyrody. Sam Darwin w niektórych swych tekstach określał prawo jako ciąg zdarzeń stwierdzonych przez obserwatora, w innych jako uogólnienie występujących prawidłowości, jeszcze w innych jako obserwowalny przejaw uwarunkowań przyczynowych determinujących przebieg procesów fizycznych. Obok tych określeń w jego tekstach można znaleźć znacznie mocniejsze, filozoficzne koncepcje praw, kiedy pisze on np. o prawach kierujących całą ewolucją czy o prawach nałożonych materii przez Stwórcę. Wyrazem rozterek odnośnie do pojmowania prawa były wspomniane już wątpliwości Darwina co do roli przypadku w ewolucji. Wątpliwości takich nie przeżywali bynajmniej zwolennicy mechanistycznej wizji świata. Na kartach Haeckelowskich „Zagadek świata” prawa przyrody spełniały większość funkcji, jakie tradycyjnie przypisywano Bogu – kierowały rozwojem, prowadziły do postępu, określały, eliminowały, tworzyły... Wśród podobnych antropomorfizmów zamiast przed-Darwinowskiej teologii przyrody

¹⁵ Zob. *The Life and Letters...* t. I, 286 n.

uprawiano swoistą poezję przyrody zaopatrzoną etykietą prawd naukowych i ostatecznych. By uniknąć trudności z wyjaśnieniem mechanizmów ewolucji sam Haeckel, znany z krytyki tradycyjnego teizmu, przypisywał materii *explicite* cechy boskości wprowadzając zagadkowe pojęcie substancji uniwersalnej, której przejawem jest zarówno materia, jak i procesy psychiczne¹⁶. Podobne uzupełnienia interpretacyjne pozwalały propagować darwinizm jako nową religię dla oświeconych; z samą nauką miały one jednak niewiele wspólnego, gdyż pojęcie substancji uniwersalnej jest obce zarówno fizyce, jak i biologii. Szafowanie podobnymi zabiegami interpretacyjnymi, w których metafizykę ubierano w szaty nauki sprawiało, iż w wielu ośrodkach badawczych odnoszono się z krytycyzmem do interpretacji Haeckela uważając ich twórcę za *dobrego zoologa o mentalności sekciarskiej* czy zarzucając mu naruszenie 12 przykazania, które zabrania uczonym wypowiadać się na tematy, jakich nie rozumieją¹⁷.

Historycyzm interpretacji Haeckela jawił się jednak dla wielu odbiorców jako ponętna kontrpropozycja w stosunku do historycyzmu Hegla i idealistów niemieckich. Autorzy zmęczeni Heglowskimi spekulacjami przyjęli, zwłaszcza w Niemczech, opartą na faktach interpretację ukazującą optymistyczną wizję odmienną od wizji Hegla, które z wielu powodów przerażały przyrodników. W nowej wizji kreślonej na kartach „Zagadek świata” «ewolucja» była magicznym słowem eliminującym wszystkie niejasności. Dzięki ewolucji społeczeństwo przyszłości miało być społeczeństwem postępu i nauki, z którego wyeliminuje się definitywnie zarówno tajemnicę, jak i religię. Status chrześcijaństwa należy zrównać ze statusem greckiej mitologii, gdyż po Darwinie zostanie już tylko niewielu chrześcijan. Nauka zastąpi nie tylko intelektualną, lecz również i etyczną wartość chrześcijaństwa dostarczając przyszłym pokoleniom warunków do kontemplacji dobra i piękna. Aby kontemplować te wartości nie będzie już trzeba zamykać się w świątyniach, gdyż cały kosmos ze swym dobrem i pięknem stanie się

¹⁶ E. Haeckel, *Die Welträtse* 1899, rozdz. 1.

¹⁷ Por. M. Caulery, *Les sciences biologiques aux XIX-e et XX-e siècles*, w: *Histoire de la science. Encyclopédie de Pléiade*, t. 5, 1957, s. 1237.

jedną wielką świątynią. Tak jak w XVI wieku duża liczba kościołów katolickich została zamieniona na protestanckie, podobnie w wieku XX świątynie tradycyjnych wyznań zostana przekształcone w ośrodki nowego kultu monistycznego, w których czcić się będzie Naturę i Ewolucję nazywane w przeszłości przez małuczkich Bogiem¹⁸.

Utrwaleniu podobnych interpretacji ewolucjonizmu służyły idee filozoficzne K. Vogta, J. Moleschotta czy L. Büchnera. Popularna i lekka praca Büchnera „Kraft und Stoff” stała się biblią materializmu. Propagowała ona antropologię, w której nie było miejsca na wolną wolę czy transcendencję, gdyż psychizm ludzki był jedynie rozwinętą formą psychizmu zwierzęcego produkowaną przez mózg na mocy tych samych praw, przez które wątroba tworzy żółć. W atmosferze zachwytów dla nauki zaczęto ugruntowywać przekonanie, iż interpretacja wszystkich zjawisk z obrębu przyrody jest prosta i łatwa, jeśli tylko szuka się jej we właściwej dziedzinie. Mīt prostoty zaczął funkcjonować w deklaracjach głoszących, iż «evolucja jest aksjomatem podobnym do prawa grawitacji» (!), zaś dobór naturalny jest «matematyczną koniecznością przyrody nie potrzebującą żadnych wyjaśnień». Deklaracje takie prowadziły do nowego dogmatyzmu, w którym niejasne miejsca teorii przyrodniczych uzupełniano zapewnieniami, że wszystko jest już jasne, tylko trzeba się jeszcze wyzwolić ze stawiania dawnych pytań.

Ideologia prostej przyrody, której ewolucją kierują proste mechanizmy, zyskiwała wielu sympatyków jeszcze w okresie, gdy mechanicyzm został już odrzucony na terenie fizyki. Jej zwolennicy utworzyli w 1906 r. pod patronatem Haackela Związek Monistów, który 5 lat później liczył już 358 oddziałów. Jego członkowie, przeważnie filozofujący przyrodnicy, w celu efektywnego dążenia do prawdy wprowadzali deklaracje w miejscach, gdzie Darwin stawiał znaki zapytania. Ich działalność przyczyniła się w dużym stopniu do tego, iż darwinizm zaczęto łączyć w filozofii z materialistycznym monizmem. Połączenie to prowadziło nierzadko do nieobiektywnych, pełnych uprzedzeń, krytycznych ocen

¹⁸ Zob. *Die Weltanschauung*, rozdz. 18.

darwinizmu ze strony przeciwników materializmu. Ogólnie biorąc krytycyzm wobec teorii Darwina miał wielorakie podłoże; był on zjawiskiem naturalnym, gdyż przełomowe teorie wywołują z zasady różnorodne obiekcje. Stąd też krytykowano darwinizm za spekulację i odejście od metodologii empiryzmu. Zarzucano mu, iż prowadzi on do katastrofalnych następstw społecznych przez zrównanie statusu człowieka i zwierząt. Nie rozróżniano między Darwinowską teorią doboru naturalnego a jej wizjonerskimi uogólnieniami, w których zjawiska z dziedziny etyki, życia społecznego i ekonomiki usiłowano interpretować w kategoriach walki o byt¹⁹. Do kontrowersji tych dochodziły jeszcze obiekcje przy ocenie ewolucjonizmu z perspektywy teologii oraz przy przeciwstawieniu mechanistycznej i celowościowej wizji przyrody. W obliczu prowadzonych polemik Darwin zachowywał na ogół milczenie, powtarzając – jak przy ocenie argumentów za istnieniem Boga – iż *najbardziej bezpieczne wydaje się założenie, że wszystkie te kwestie pozostają poza zasięgiem ludzkiego umysłu*. Zwolennicy mechanicyzmu mieli odmienne przekonanie głosząc, iż właśnie w drugiej połowie XIX wieku, dzięki rozwojowi nauk przyrodniczych, ludzki intelekt zdołał rozwikłać kwestie, które od stuleci nurtowały filozofów. Z perspektywy prowadzonych współcześnie kontrowersji ich hasła o nauce bez tajemnic, o definitywnym wyjaśnieniu kwestii wolnej woli, genezy życia czy początku świata przedstawiają się jako żalosne przejawy dogmatyzmu budowanego na ignorancji. Dystans czasu sprawia, iż mechanistyczna interpretacja ewolucjonizmu jawi się jako forma poezji powstałej w wyniku zafascynowania przyrodą i naukowym opisem jej rozwoju. Ponieważ jednak w poezji szybko zmieniają się style i mody, także i w filozoficznych komentarzach na temat ewolucji można zauważyć fluktuacje upodobań. Na kartach neomechanistycznej interpretacji przedstawionej przez Monoda w „Le Hasard et la nécessité” powracają znów kategorie celowości opatrzone nowym mianem teleonomii. W stosunku do tej interpretacji powtarzane są

¹⁹ Szerzej piszę o tym w M. Heller, J. Życkiński, *Drugi myślicy*, Kraków 1983, 242–245.

znowu dawne zarzuty poetyzowania i wizjonerstwa, jakie wcześniej kierowano przeciw XIX-wiecznym mechanicyzom²⁰. Ślady odmiennej poezji można znaleźć w Teilhardowskiej koncepcji ewolucji, w której pojawiają się znowu kategorie celowościowe, gdyż cały rozwój wszechświata zmierza do połączenia z punktem Omega – Kosmicznym Chrystusem. Metodologiczna wyższość Teilharda przejawia się jednak w tym, iż przedstawia on swą wizję ewolucji tylko jako jedną z możliwych propozycji filozoficznych, nie zaś wszystko tłumaczącą teorię przyrodniczą.

Mimo ustawicznego postępu nauk przyrodniczych, są one ciągle odległe od jednoznacznych rozstrzygnięć problemów związanych z przebiegiem i uwarunkowaniami ewolucji. Nowe nadzieje na wyjaśnienie niektórych zagadnień dotyczących ewolucji systemów i emergencji struktur rozbudzone zostały przez nowe prace Ilii Prigogine'a. Stanowiskiem filozoficznym konfirmowanym przez te prace jest emergentyzm, w którym według opinii samego Prigogine'a *wychodzi się poza rozróżnienie między empiryzmem a idealizmem (...), między redukcjonizmem i antyredukcjonizmem*²¹. Zgodność przyrodniczego emergentyzmu ewolucyjnego z kreacjonizmem chrześcijańskim wykazywali już w przeszłości D. de Dirlodot czy K. Kłósak²². Równocześnie jednak wielu innych autorów usiłowało łączyć ten typ emergentyzmu ze stanowiskiem materialistycznym czy panteistycznym. Z rozwoju filozoficznych komentarzy do ewolucji wynika więc, że osiągnięcie zgody filozofów przy jej ocenie nie jest bynajmniej tak łatwą sprawą, jak łudzili się 100 lat temu piewcy nauki. Innym następstwem tych badań jest oczyszczenie terminologiczne i metodologiczne, w którym zarzucono pewne antropomorfizmy czy interpretacje niezgodne z epistemologicznym zróżnicowaniem poszczególnych typów badań. Oczyszczenie to sprawia, iż zamiast o kontrowersyjnej celowości mówi się obecnie o «stabil-

²⁰ Zob. np. M. Barthélemy-Madaule, *L'Ideologie du hasard et de la nécessité*, Paris 1972.

²¹ Wypowiedź I. Prigogine'a w *Conversations in Physics and Biology*, ed. P. Buckley, F. D. Peat, Toronto 1979, 76.

²² Zob. np. K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. I, Kraków 1979, 482–490.

ności strukturalnej» czy o «porządku». Nowe terminy bywają jednak nierzadko nośnikami tych samych treści, które zwalczali mechanicyści i w stosunku do których Darwin zajmował postawę niezdecydowania. Uwidacznia się to np. w filozoficznym komentarzu Pierre P. Grassé, redaktora wydawanej od 1948 r. serii „*Traité de zoologie*”. Nawiązując do wypowiedzi Einsteina podkreślającej, iż to, że świat można pojąć, ma doniosłe konsekwencje filozoficzne, Grassé podkreśla, że możliwość zrozumienia świata jest faktem równie doniosłym, jak możliwość określenia prawideł rozwoju zarówno przyrody nieożywionej, jak i organizmów żywych. Istnienie praw przyrody sprawia, że nasz świat nie jest światem chaosu i przypadku, że *żyjemy w świecie uporządkowanym. Porządek natury nie jest wynalazkiem umysłu ludzkiego... lecz rzeczywistością, którą dobrze rozumieli fizycy i matematycy, tacy jak Planck czy Einstein. Kto uznaje porządek, uznaje także intelekt porządkujący. Intelekt ten może być tylko intelektem Bożym... Należę do tych, którzy uważają, że świat bez Boga byłby niezrozumiały*²⁴.

Znamienne jest, iż mocna asercja Grasségo nawiązuje do odrzucenia hipotezy przypadku, która przysporzyła Darwinowi tyle kłopotów. Znamienne jest również, że gdy w końcu XIX wieku sądzono, iż świat staje się całkowicie zrozumiały na gruncie nauki po odrzuceniu teologicznych założeń, niektórzy ze współczesnych interpretatorów wykazują, że aby biologię domyśleć do końca, trzeba znaleźć się w perspektywach teologii lub metafizyki.

²⁴ Ch. Chabanis, *Dieu existe? Oui*, Stock 1979, 94.

Evolutionnisme more mechanico

Le développement de la biologie du XIX-ème siècle permit de formuler d'une façon nouvelle quelques questions essentielles: A quoi correspondent les structures de la nature vivante? Peut-on suffisamment comprendre et expliquer son fonctionnement dans les pures catégories de cause et d'effet? La téléologie montrant un Dieu sage est-elle indispensable pour comprendre le Cosmos?

Dans les tentatives de trancher ces dilemmes la théorie de l'évolution de Darwin a fourni des prémisses importantes. Sur sa base on développait les conceptions déterministes en les opposant aux explications anciennes appuyées sur l'harmonie et l'ordre proje-

tés depuis le commencement par le Créateur. Les partisans du créationnisme s'efforçaient – dans leurs réflexions – d'imposer à Dieu le moyen même de la création de l'univers, tandis que les coryphées de l'évolutionnisme leur opposaient les règles méthodologiques, élevées au rang des dogmes doctrinaires.

Il est caractéristique, après bien des années, que malgré la conviction du XIX-ème siècle que l'univers peut être compris sans explications théologiques, plusieurs explorateurs modernes de la nature soutiennent qu'on ne peut pas comprendre à fond la biologie sans admettre une perspective théologique ou métaphysique.



Jacek Kolbuszewski

Modernizm katolicki w literaturach zachodniosłowiańskich

Niedawne wydanie książki Jana Skoczynskiego „Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechowskiego” (Wrocław 1983) jest wydarzeniem godnym specjalnej uwagi między innymi dlatego, że praca ta, odznaczając się istotnymi walorami inspirującymi, zwraca uwagę na niezbyt u nas dobrze znane i w badaniach nad kulturą przełomu XIX i XX wieku stanowczo nie docenione zagadnienie tak zwanego modernizmu katolickiego (religijnego). Zdziechowski, pisząc Skoczynski, za najprawdziwszy wyraz metafizyki uznawał sztukę religijną, co jednak nie oznaczało wcale w jego postrzeganiu umniejszania roli sztuki świeckiej, zarazem zaś „nie godził się z próbami zastąpienia religii przez inne formy kultury”, rozumiejąc, iż *wszelkie (...) pomysły – nieobce modernistom – wypierania religii przez sztukę kończyły się zwykle adaptacjami prawd wiary do rozmaitych porządków społecznych, skąd był tylko krok ku „wyrachowaniom politycznym”* (s. 51). Powiada dalej Skoczynski, że dla Zdziechowskiego *Modernizm literacki był (...) jednak ważnym momentem w dziejach kultury europejskiej. Przywracał bowiem człowiekowi jego wymiar metafizyczny, rehabilitował jednostkę a z nią jaźń ludzką, zagrożoną przez kult zbiorowości, zwracał uwagę na religijny i moralny wymiar tej jaźni oraz na jej wolność. Prawdzie i rzeczywistości empirycznej przeciwstawiał rzeczywistość i prawdę ducha. Można więc sądzić, że do modernizmu religijnego dotarł Zdziechowski przez odmianę literacką tego bogatego nurtu w kulturze przełomu wieków* (tamże, s. 51). Zaryzykować można twierdzenie, iż nigdy jeszcze w badaniach nad polską kulturą z taką wyrazistością nie została postawiona teza o związku modernizmu katolickiego z modernizmem literackim, choć wolno sądzić, iż poczucie bliskości tych zjawisk i określających je pojęć *illo tempore* było – lub ostrożniej: mogło być – wręcz oczywiste. W każdym zaś razie stwierdzić można, iż działał-

ność Zdziechowskiego przyjmowana była jako próba przerwania pomostu między modernizmem «literackim» a religijnym. Oto bowiem stały recenzent „Książki”, ks. Szkopowski, omawiając „Rzecz o współczesnych kierunkach myśli katolickiej”, Mariana Zdziechowskiego (1861–1938) książkę „*Pestis perniciosissima*” (Warszawa 1905) pisał, że *Pestis perniciosissima jest to według autora ów kierunek liberalny myśli katolickiej, szukającej jakiegoś gruntu wspólnego do porozumienia się z liberalizmem wyznającym myśl wolną*¹. Książkę Zdziechowskiego uznał ks. Szkopowski za wyraz *ducha naszego czasu* i odczytywał ją jako jeden z tysięcy głosów *domagających się apologii wiary przez uczucie*, a oczekujących większej *względności i sprawiedliwości* w ocenie przedstawicieli *obozu przeciwnego*. Ważniejsze jednak było w tych uwagach recenzenta stwierdzenie, iż *głos ten człowieka świeckiego, odzywający się do nas, księży, powinien być zbadany i rozważony, a może skutkiem tego pozbędziemy się panicznego strachu przed takimi pojęciami, jak liberalizm, duch czasu, myśl wolna itp., które dziś inne znaczenie przybrały, strachu przeszczepionego sztucznie z francuskich teologów na nasz grunt, strachu, który zrywa wszystkie mosty pomiędzy dwoma obozami*². Strachu tego ks. Szkopowskiemu przypisywać nie można, skoro na łamach „Książki” sąsiadował on z takimi recenzentami, jak np. Ludwik Krzywicki, Ignacy Chrzanowski, Władysław Jabłoński, Walery Gostomski czy Henryk Galle. Zarówno książka Zdziechowskiego, jak i ta jej recenzja ks. Szkopowskiego są wyraźnym polskim przejawem owego modernizmu katolickiego i wyraźnie mieszczą się w szerzej pojmowanym nurcie kultury modernistycznej. Zarazem jednak pamiętać warto, że obie – książka i recenzja – ukazały się na dwa lata przed wydaniem przez Piusa X encykliki „*Pascendi dominici gregis mandatum*” oraz dekretu

¹ Ks. (?) Szkopowski, (Rec.) M. Zdziechowski, *Pestis perniciosissima. Rzecz o współczesnych kierunkach myśli katolickiej*, Warszawa 1905. „Książka” 1905, nr 10, s. 382. Tamże wyjaśnienie, że mianem owej „pestis” zostało określone „dążenie niektórych teologów i myślicieli katolickich z wyżyn Stolicy Apostolskiej z ust Grzegorza XIII i Piusa IX. Odtąd wszelka myśl wolna, wszelki cień liberalizmu, dążącego do punktu stycznego, na którym można by rozpocząć kroki ku porozumieniu z przeciwnikami, stale bywa przez prawowiernych teologów nazywana pestis perniciosissima”.

² Tamże, s. 383.

„Lamentabili“ (1907), będących wyrazem silnych działań skierowanych przeciwko tzw. modernizmowi katolickiemu. Rychło okazano tej encyklice wiele uwagi, co oczywiście nie było rzeczą przypadku, skoro – jak tłumaczył ks. J. Pawelski – dotyczyła ona pytań pogmatwanych a mających istotną wagę: *Pytania te obracają się około możliwości zjednoczenia katolicyzmu z bieżącym prądem cywilizacji. Czy między katolicyzmem a dzisiejszą cywilizacją istnieją jakieś sprzeczności? – jeżeli istnieją, czy'są to sprzeczności istotne, niemożliwe do usunięcia?*³

Istotą – lub jednym z najważniejszych aspektów owego modernizmu katolickiego jako pewnej tendencji reformistycznej – była próba *wyprowadzenia prawd katolickich na drodze immanencji z głębin subiektywnej świadomości podmiotu ludzkiego*⁴. Ks. Albert Condamin w r. 1908 w „Przeglądzie Powszechnym“ pisał, iż punktem wyjścia dla potępionych w papieskiej encyklice modernistycznych błędów była *fałszywa filozofia: agnostycyzm i naturalizm*⁵. Referowanie tej skomplikowanej problematyki wykracza poza kompetencje piszącego te słowa (a wymagałoby też osobnego studium⁶), tu ograniczyć się zatem wypadnie do stwierdzenia, iż krytyka owego modernizmu w encyklice Piusa X dotyczyła oddziaływania nowoczesnej filozofii (zwłaszcza ewolucjonizmu i immanentyzmu) na myśl religijną. Ks. Jan Rostworowski interpretował to w stwierdzeniu, iż *encyklika papieska niejednokrotnie daje do zrozumienia, że z założeń modernizmu logicznie wynika albo panteistyczne pojęcie o immanencji Bożej w nas, albo i zupełny ateizm*⁷. Tu już więc powinno być jawnie widoczne, że choć modernizm

³ Ks. J. Pawelski, *Katolicyzm a modernizm*, „Przegląd Powszechny” 1908, t. XCVII, s. 6.

⁴ Por.: Ks. J. Rostworowski, *Dwie filozofie*, „Przegląd Powszechny” 1908, t. XCVII, s. 326.

⁵ Ks. A. Condamin, *Krytyka biblijna modernizmu*, „Przegląd Powszechny” 1908, t. XCVII, s. 153.

⁶ Sporo tłumaczy J. Skoczyński, *Pesymizm filozoficzny Mariana Dąbrowskiego*, Wrocław 1983, który na s. 63, przypis 67 odsyła do „najobszerniejszej i najbardziej kompetentnej w polskim piśmiennictwie” rozprawy M. Żywczyńskiego, *Studia nad modernizmem katolickim*, w: „Życie i Myśl” 1971, nr 11 i 12. Prosty, zwięzły zarys podaje J. Legowicz, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1964, s. 340–342.

⁷ Ks. J. Rostworowski, dz. cyt., s. 340.

katolicki (religijny) i modernizm w rozumieniu literackim były zjawiskami odmiennymi, o odrębnej ontologii, to jednak miały pewne istotne aspekty zbieżne, pojawiające się w poziomie podstawowych filozoficznych motywacji. Mówiąc po prostu, w obu przypadkach szło o reakcję typu «antyracjonalistycznego», o dostosowanie form i przejawów kultury do warunków ówczesnego świata i potrzeb tkwiącej w nim jednostki. Literackiej – modernistycznej krytyce kultury mieszczańskiej na swój sposób odpowiadała w modernizmie religijnym krytyka postawy kościoła wobec problemów cywilizacyjnych i kulturalnych, a nie tylko duszpasterskich i teologicznych (warto zresztą pamiętać o różnych zjawiskach poprzedzających i przygotowujących pojawienie się tego modernizmu, np. o silnym do r. 1885 tzw. liberalizmie⁸). Spekulując powiedzieć więc można, że jeśli Zdziechowski doszedł do modernizmu religijnego od modernizmu literackiego, to ów modernizm literacki i zjawiska go antycypujące mogły (musiały?!) podlegać pewnemu oddziaływaniu ze strony modernizmu religijnego. Poza oczywistym prawdopodobieństwem takiego oddziaływania istotną przesłanką jest tu często nieortodoksyjne (nie-raz niezgodne z nauką Kościoła) podejmowanie tematyki religijnej w artystycznej, literackiej przede wszystkim, twórczości przez pisarzy i twórców bynajmniej nie ogłaszających swej laickości.

Tak sformułowana hipoteza napotkać jednak może na samym początku opór nie tyle faktów, ile stworzonej przez tradycję wizji literatury i kultury modernistycznej⁹. W istocie bowiem relacje między modernizmem religijnym a modernizmem literackim w szerszej skali nie budziły do tej pory zainteresowania historyków literatury. U nas na przykład utarło się przekonanie¹⁰, iż – jak to pisał Kazimierz

⁸ Por. np.: Ks. J. Rostworowski, *Pod dzisiejszą apologetykę. Liberalny katolicyzm*, „Przegląd Powszechny” 1905, t. LXXXVII, s. 89.

⁹ Świadom, iż jest to niedostatkim niniejszego ujęcia, pozostawiam na boku problemy terminologiczne związane ze sposobem funkcjonowania pojęć modernizmu (także w lit. czeskiej i słowackiej) i *Młoda Polska*, odsyłając tylko do prac H. Markiewiczza *Młoda Polska i „izm”*, w: *Przekroje i zbliżenia*, Warszawa 1967; J. Balucha, Czeska „moderna” i „izm”, „Pamiętnik Słowiański” 1974, t. XXIV, s. 171–190; M. Podraży-Kwiatkowskiej, *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski*, Kraków 1975 oraz do prac wymienionych w innych przypisach.

¹⁰ Szkicowość ujęcia pociąga tu za sobą nieuniknione uproszczenia spraw złożo-

Wyka – *Młoda Polska* posiadała dwóch nauczycieli filozoficznych: Schopenhauer i Nietzsche. Ich nauki nie zawsze występowały w stanie wyraźnie wyodrębnionym, cała reszta argumentacja buntu modernistycznego, dotycząca poczucia kryzysu kultury, poczucia rozpadu dotychczasowych wartości i światopoglądów, miała wygląd wielorakiego amalgamatu. Niemniej jednak powiedzieć można, że po r. 1900 w związku z kompromitacją dekadentyzmu, którego fundament filozoficzny daje się sprowadzić do schopenhaueryzmu, dokonywa się przemiana akcentu na rzecz wpływów Nietzschego¹¹. Skoro jednak o roli Nietzschego mowa, to i dodać wypada, że poglądy Fryderyka Nietzschego oddziaływały w sposób różny. Polscy pisarze wyciągali najczęściej pozytywne wnioski z jego nauki: przyjmowali na przykład postulat pracy nad samym sobą¹². O ile kompromitację dekadentyzmu od biedy uznać by można za zjawisko zrozumiałe, choćby zadowalając się przekonaniem o «procesie likwidacyjnym» występującym w łonie Młodej Polski¹³ a przybierającym od samego początku postać antymodernistycznej opozycji (pisał o tym Tomasz Weiss w książce o legendzie „Zielonego Balonika”, ale zjawisko to miało charakter o wiele szerszy i prawdę mówiąc w pełni jeszcze czeka na zbadanie) – o tyle owa polska skłonność do «pozytywnego» odczytywania i adaptowania filozofii Nietzschego nie w pełni jest jasna. Można wprowadzić rzecz tłumaczyć przypominając pogląd K. Wyki o dwoistości Młodej Polski. Walczyły w niej, zdaniem autora „Modernizmu polskiego”, *dwa wielkie modele, dwa wielkie wzory literatury i kultury narodowej. Jeden wzór sztuki i kultury służebnej wobec zadań ideowych*

nych, niemniej jednak, ponieważ istnieje coś w rodzaju „stereotypów wyobrażeń” o literaturze, zaś literatura przełomu XIX i XX wieku tak się właśnie w postaci pewnych stereotypów utrwała w szerokiej świadomości, przeto – mam nadzieję – iż owe uproszczenia zostaną mi wybaczone.

¹¹ K. Wyka, *Charakterystyka okresu Młodej Polski*, w: *Ohrasz literatury polskiej XIX i XX wieku. Literatura okresu Młodej Polski*, t. 1, Warszawa 1968, s. 39.

¹² Zob.: *Programy i dyskusje literackie okresu Młodej Polski*. Opracowała Maria Podraza-Kwiatkowska, Wrocław 1977, s. XXVII, przypis 4. Tamże uwagi o – tu pominiętych – problemie spojrzenia na sztukę I.wa Tołstoja, które wywarło silny wpływ na literaturę słowacką. Charakterystycznym przykładem „pozytywnej” interpretacji Nietzschego jest twórczość literacka Mariusza Żaruskiego włącznie z jego *Sonetami morskimi*, Kraków 1902.

¹³ Tu właśnie pamiętać trzeba o problemach terminologicznych związanych z „modernizmem”: zob. H. Markiewicz, *Młoda Polska i „izm”*, dz. cyt.

wynikających z życia narodu pozbawionego niepodległości, wzór znajdujący swoje potężne uzasadnienie w tradycji romantycznej. (...) Drugi wzór i model sztuki i kultury pochodził z inspiracji ogólnoeuropejskiej, gdzie nie istniała specyficzna rola literatury w egzystencji społeczeństwa pozbawionego politycznej niezależności. Ten model pod koniec stulecia okazał się szczególnie silny wobec faktu, że główne idee i główne poetyki okresu docierały do wszystkich literatur narodowych. Bunt modernistyczny z tym właśnie modelem się wiąże i z niego wynika¹⁴. Dodać by tu można, że drugi z tych modeli dostarczał wystroju modernistycznego – pierwszemu. I to by rzeczywiście tłumaczyło wiele, gdyby nie fakt ogromnie dużej liczebności motywów religijnych w twórczości modernistycznej, gdyby też nie fakt nierazadkiego drukowania utworów pisarzy tego okresu w czasopiśmie takich jak np. „Przegląd Powszechny” (choćby Lucjan Rydel), czy wreszcie fakt modernistycznego czy młodopolskiego charakteru twórczości niektórych przedstawicieli Kościoła (przykładem niech będzie Euzebiusz F. Stateczny, franciszkanin, jeden z najważniejszych przedstawicieli Młodej Polski w prozie górnośląskiej i fakt mniejszej wartości artystycznej jego dzieł nic tu nie ma do rzeczy).

O ile wiem, w polskiej nauce o literaturze i polskiej krytyce literackiej nigdy do tej pory *expressis verbis* nie formułowano sądu o istnieniu *literackiego modernizmu katolickiego* (czy religijnego). W analizach programowych dyskusji młodopolskich pod uwagę brany był właściwie tylko głos ks. Pawelskiego (może jeszcze ks. Jana Twardowskiego); zauważano co najwyżej konserwatywną klerykalną opozycję przeciwko modernistycznym i naturalistycznym tendencjom w literaturze i gdyby jej przedstawiciele mieli być reprezentantami takiego *literackiego modernizmu katolickiego*, to hyperobskurant Teodor Jeske-Choiński byłby tu postacią nr 1 (ale to jeszcze wcale nie znaczy, by racje, jakimi się on kierował były całkowicie pozbawione sensu, lecz to sprawa całkiem inna). Już jednak w bardzo pod wieloma względami nieodległej od polskiego modernizmu (rola Przybyszewskiego w Czechach!) literaturze czeskiej ów katolicki

¹⁴ K. Wyka, dz. cyt., s. 36–37.

modernizm literacki był zjawiskiem przybierającym postać swoiście instytucjonalną. W r. 1895 wydany został w Pradze almanach literacki ugrupowania noszącego nazwę „Katolicka Moderna“, założonego przez Sigismunda Bouškę (1867–1942), zatytułowany znamienne „Pod jednym praporem“ (Pod jednym proporcem), a był on poprzedzony manifestem grupy ogłoszonym w jednym z czasopism. To prawda, że przedstawiciele tej „Katolickiej moderny“ w dziejach literatury czeskiej nie odegrali większej roli – *po prostu dlatego, że nie posiadali większego talentu*¹⁵. Zarazem jednak niezbyt ściśle są twierdzenia całkowicie odmawiające temu ugrupowaniu ważności w czeskim modernizmie. Wystąpienie „Katolickiej moderny“ było bowiem jednym z kilku ważnych wydarzeń z lat 1891–1896, stanowiących, jak rzecz nazwał Zdzisław Niedziela, okres „burzy i naporu“ czeskiego modernizmu, po którym nadszedł „czas zbierania płonów“. Nie zajmąwszy wprawdzie centralnego miejsca, „Katolicka moderna“ współtworzyła ostateczne oblicze czeskiego modernizmu i było to następstwem jej świadomych dążeń, uczewnętrzniających się na przykład w powołaniu organu grupy, jakim było od r. 1896 czasopismo „Nový život“. Niebagatelne znaczenie ma też fakt, iż spośród twórców wybitnych wyraźne sympatie dla niej okazywali Otokar Březina (1868–1929) i Juliusz Zeyer (1841–1901). Pierwszy z nich wprowadził do swej poezji elementy modernizmu katolickiego (religijnego), dostrzegalne zwłaszcza w zbiorach wierszy „Větry od pólu“ (Wiatry od biegunów, 1897) i „Ruče“ (Ręce, 1901). Drugi był przedstawicielem starszej, poprzedzającej modernizm generacji, wobec której wypełniał – jak pisze Niedziela – rolę „życziwego patrona młodych“, co jednak nie znaczy, by jego katolicki epizod był bez znaczenia. Na uwagę zasługują tu przynajmniej dwa jego dzieła. Najpierw w r. 1895 ogłosił „Tři legendy o křicifixu“ (Trzy legendy o krucyfiksie), osobliwie godzące elementy dekadentyzmu z koncepcjami modernizmu katolickiego. Wykorzystał tu między innymi Zeyer słowacką baśń-legendę o biednym prostaczku, któ-

¹⁵ Z. Niedziela, *Kierunki rozwojowe czeskiej poezji modernistycznej schyłku XIX wieku*, Wrocław 1974, s. 27.

rego głęboka wiara w życie wieczne wyzwala od cierpień ziemskich i skutecznie przed nimi chroni (motyw ten później pojawił się także w twórczości słowackiej reprezentantki katolickiego modernizmu literackiego, Krystyny Royówny). Pojawiły się w tych legendach również elementy mistycyzmu wyrażanego w kształcie symbolicznym. W rok później Zeyer ogłosił w „Almanachu secese” (Almanach secesji, 1896) „liturgiczny dramat średniowieczny” „Příchod Ženichuv” (Przyjście Pana Młodego), tym ważny, że (jak pisze Z. Niedziela) będący pierwszą próbą czeskiego dramatu symbolicznego, antycypującą też dramat katolicki w duchu Paula Claudela. Nawiasem mówiąc, w tymże almanachu licznie reprezentowani byli rzeczywisci przedstawiciele «Katolickiej moderny» (m.in. wiersz Xaviera Dvořáka o symbolice pięciu ran Chrystusa), zaś dowody swoich katolickich sympatii dał także Otokar Březina, operujący *patetyczną retoryką filozoficzno-religijną*. Już więc te fakty przekonują, iż całkowicie negować roli «Katolickiej moderny» w historii czeskiej literatury nie można, mimo że jej sztandarowi przedstawiciele byli twórcami drugorzędnymi.

Poetyckim «liderem» grupy był Xavier Dvořák (1858–1939), od r. 1882 ksiądz, pełniący od r. 1885 obowiązki katechety w szkołach praskich. Był on w istocie jednym z poetów drugorzędnych, z tym jednak, że jego obecność w literackim życiu epoki była bardzo wyraźnie widoczna, zaś jego twórczość cieszyła się sporą popularnością. Wynikało to stąd, że Dvořák stale współpracował z licznymi czasopismami (na pierwszym miejscu wymienimy „Nový život”) i ogłosił drukiem szereg zbiorów wierszy, z których na wymienienie zasługują przynajmniej „Modlitby a písně” (Modlitwy i pieśni, 1893), „Sursum corda” (1894), „Eucharistia” (1897) i „Meditace” (Medytacje, 1897). Jaroslav Vrchlický pisał o nim w r. 1898, że spośród młodszych poetów, skłaniających się w stronę modernistycznego mistycyzmu jest Dvořák *jedynym prawdziwym poetą mistycznym bez pozy, z gorącego przeświadczenia i powiedzielibyśmy z powołania*¹⁶. Czescy historycy literatury twierdzą czasem, że

¹⁶ *Ceská poesie XIX. věku*, t. 4, Praha 1898, s. 403.

Dvořák był «epigonem Vrchlický'ego»; powiedziałbym raczej, że był on jego modernistycznym kontynuatorem, przerzucającym pomost porozumienia i łączności między dwoma generacjami poetów. Rzecz po prostu w tym, iż w spojrzeniu na proces historycznoliteracki, w zagadnieniu ciągłości rozwoju literatury nieraz przesadnie i nazbyt często akcentujemy dialektykę i zwracamy uwagę na przeciwieństwa kolejnych pokoleń literackich, nie doceniając międzypokoleniowej łączności. W istocie rzeczy nie można bowiem zaprzeczyć, że to Vrchlický (w Słowacji taką samą rolę odegrał Hviezdoslav) bardzo mocno zbliżył literaturę czeską do progu nowych kierunków modernistycznych, zwłaszcza symbolizmu. Pewien typ kontynuacji jego zdobyczy formalnych nie był więc epigonizmem. Można tu zresztą zaryzykować twierdzenie, iż trochę podobnie w dziejach literatury polskiej sytuował się Asnyk jako autor sonetów „Nad głębiąmi“... Ten zaś element w twórczości Dvořáka wydaje się być o tyle ważny, że stanowi on jedną z charakterystycznych cech postawy całej «Katolickiej moderny», zdradzającej o wiele mniej zapędów buntowniczych niż typowi dekadenci, odrzucającej typowe dla dekadentyzmu tendencje do izolacji wynikające z arystokratyzmu ducha. Zwracano już uwagę na fakt, iż «Katolicka moderna» *była grupą różną stylowo i nie stworzyła odrębnej poetyki, wykorzystując głównie doświadczenia symbolizmu*¹⁷, a dodać do tego można, iż jej znamię była przy owym wykorzystywaniu różnych poetyk charakterystyczna nieobecność dekadentyzmu (zarówno w takiej postaci, w jakiej występował on w literaturze i kulturze francuskiej, jak i tych, jakie przybierał w Polsce, Czechach i Słowacji¹⁸). Natomiast, co ważne, jawny pesymizm owego modernizmu sytuował się gdzieś pomiędzy pesymizmem Schopenhauera i Edwarda von Hartmanna a zagubieniem prostaczka mającego odwagę powtarzać: *Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił*

¹⁷ Z. Niedziela, dz. cyt., s. 33.

¹⁸ Tu sprawa znów się komplikuje, bowiem słowacka historia literatury nie dostrzega w ogóle istnienia dekadentyzmu w literaturze słowackiej, zauważanego jednak przez jej polskich badaczy. Zob.: Z. Niedziela, *Posłanie modernistického básníka*, „Litteraria“ XX-XXI, *Ivan Krasko 1876-1976*, Bratislava 1978, s. 171-180; J. Kolbuszewski, *Problematika interpretačných kontextov poézie Ivana Krasku*, tamże, s. 154-164.

(X. Dvořák, „Porta coeli”). Na tej podstawie rozciągała się pełna melancholijnego smutku impresjonistyczna nastrojowość owej poezji, współdeterminująca jej symboliczny charakter.

Rysem jednak najważniejszym (by nie rzec: doktrynalnym) katolickiego modernizmu literackiego była umiejętność znalezienia *furty z kraju modernistycznego cierpienia* (by tu użyć słów Kazimierza Wyki zwracającego uwagę na to, iż istotnego ukojenia modernistyczna liryka znaleźć nie umiała ani w hedonizmie, ani w miłości, ani też w naturze). Furtą tą było mistyczne uczestnictwo w Tajemnicy Odkupienia i ten motyw pojawiał się stosunkowo często pod piórami pisarzy modernistycznych o katolickiej orientacji. Przybierał on zresztą różną postać, nie zawsze sięgając najwyższych rejestrów Tajemnie Wiary, jak w wierszu Dvořáka „Triumf Kristuv” (Triumf Chrystusa). W eschatologiczno-katastroficznym „Dies irae” Lucjana Rydla „grzesznicy”, „synowie nicności”, „zaprzędający dusze Antychrystowi i wierzący w Nirwanę, zostają potępieni, „synów ziemi” zaś Królowa Anielska osłania przed karzącym wzrokiem Stwórcy¹⁹ i symboliki tej oczywiście nie trzeba komentować. Natomiast w szkicu powieściowym słowackiej pisarki Krystyny Royówny „Bez Boga na świecie” (polski przekład Warszawa 1903) owo przezwyciężenie pesymizmu, nie umniejszając tragizmu losów bohatera ponoszącego smutną śmierć, polegało na jego wkroczeniu do wspólnoty Kościoła, co dało mu sławę u ludzi i spokój u Boga. Pisarstwu Krystyny Roy wielkiego artyzmu przypisywać nie można, nazbyt bowiem na nim zaciążyła aprioryczna tendencja i świadome adresowanie twórczości do czytelnika ludowego. Nie zmienia to faktu, iż w dziejach polsko-słowackich kontaktów literackich zajęła ona miejsce ważne – choć po dziś dzień niedocenione²⁰ – skoro żaden z pisarzy słowackich nie doczekał się tylu przekładów na język polski, ile ich miała Royówna. Ale to rzecz inna.

¹⁹ L. Tatarowski, *Wstęp*, w: L. Rydel, *Wybór dramatów*, Wrocław 1983, s. XVI.

²⁰ Jej nazwisko nie pojawia się ani razu w znakomitej skądinąd, pracy: S. Bylina, B. Jaroszewicz-Kleidiest, E. Madany, J. Russocka, *Stosunki literackie polsko-czeskie i polsko-słowackie 1890–1939*, Wrocław 1978. Jest tu natomiast bardzo cenna charakterystyka słowackiego modernizmu i są ciekawe uwagi o poezji Vladimira Roya („poeta znajduje drogę pocieszenia dla wyalienowanego człowieka XX wieku w mistycznej więzi z Bogiem”, s. 252).

Słowacka literatura jest gorzej w Polsce znana od czeskiej, odpowiednio też mniej znany jest słowacki modernizm, ale też miał on w Słowacji postać słabszą niż w Czechach i w dodatku badania nad nim także gorzej się rozwinęły. Daje się tu dotkliwie odczuć brak pracy w rodzaju studium Z. Niedzieli o kierunkach czeskiej poezji modernistycznej²¹. Sprawę zaś dodatkowo komplikuje fakt, iż słowacki modernizm reprezentowany był przez niezbyt dużą liczbę twórców, nie stworzył zwartej grupy literackiej czy zintegrowanego pokolenia, a w konsekwencji nie sformułował wspólnego programu. Sprawia to, iż modernizm ten jawi się jako specyficzna tendencja pokoleniowa. Jej przedstawiciele mieli silne poczucie «peryferyjności» słowackiej literatury i usilnie dążyli do jej «europeizacji» (w najlepszym słowa znaczeniu). Co ciekawe, świadectwem tej świadomości są dokumenty zasadniczo nie przeznaczone do publikacji (głównie korespondencja) i teza ta nie została sformułowana *expressis verbis* na szerszy użytek społeczny. Nie wdając się w zbędne tu szczegóły (trzeba by zresztą całą książkę o tym napisać), dopowiem, iż ciągle jesteśmy bardzo daleko od poznania tej fazy w dziejach literatury słowackiej, nawet na miarę minimalnych potrzeb, zaś podejmowane przez polskich historyków literatury próby nowego odczytania słowackiego modernizmu nie wywołują większego echa w Słowacji.

Słowacki modernizm był zjawiskiem w pewien sposób wtórnym wobec modernizmu w Czechach i bardzo wiele mu zawdzięczał, ale też pojawił się później niż w Czechach i Polsce, by przypaść na lata 1900–1918, przy czym fazą

²¹ Do najważniejszych, prócz wymienionej w przypisie poprzednim, należą prace: M. Bobrowska, *Młoda Polska a Slovenská moderna*, w: *Vzťahy slovenskej a poľskej literatúry od klasicizmu po súčasnosť*, Bratislava 1972, s. 117–184; J. Magnuszewski, *Problemy modernizmu w literaturach Słowian zachodnich i południowych*, w: *Z polskich studiów slawistycznych*. Seria 4, t. 2, Warszawa 1972, s. 91–99. Z prac słowackich (podtrzymując wobec nich wyżej sformułowane zastrzeżenia, iż ujmują modernizm słowacki w izolacji od głównych zjawisk zachodzących w innych literaturach europejskich) zob.: M. Gáfrík, *Poésia Slovenskej moderny*, Bratislava 1965; I. Kúsy, S. Šmatlák, *Literatúra na rozhraní 19. a 20. storočia. Dejiny slovenskej literatúry*, t. 4, Bratislava 1975. Pewną reorientację postaw przyniosły słowackie prace w cytowanym wyżej tomie „Litteraria” XX–XXI, Bratislava 1978; do prac najnowszych nie miałem dostępu.

- szczytową były tu lata 1905–1912²². Jednakże w modernizmie tym wystąpiły bodaj wszystkie «-izmy» tak charakterystyczne dla tego kierunku w Polsce i Czechach (którego to faktu ciągle jeszcze w pełni nie dostrzegła słowacka historia literatury, szukająca już jednak wspólnego mianownika dla rozumienia pojęcia symbolizmu). Co tutaj ważne, pojawił się w Słowacji także katolicki modernizm literacki (czy raczej: literacki modernizm religijny) i choć nie wydał on żadnego manifestu programowego i trudno mówić o jakiejś jego «instytucjonalnie» zorganizowanej postaci, to jednak był on tu zjawiskiem absolutnie nieprzypadkowym, bodaj jeszcze wyraźniej niż w Czechach wyrastającym z rodzimej tradycji literackiej. Rzecz w tym, jak to określają niektórzy badacze współcześni, w swej historii aż do schyłku wieku XIX literatura słowacka była «przteologizowana»... Mówiąc językiem normalnym, literaturę słowacką aż po koniec wieku XIX tworzyli – przez czas jakiś w przeważającej, a później bardzo znacznej części – duchowni różnych wyznań. Zauważał to już Agaton Giller w r. 1876, gdy pisał, że *zamknięcie (...) wszelkich dróg do utrzymania się dla inteligencji słowackiej sprawiło, iż rzuciła się ona, i to najlepszymi swoimi siłami, do stanu duchownego. To nam tłumaczy, dlaczego większość autorów słowackich składa się z księży, dlaczego księżom należy się zasługa stworzenia piśmiennictwa słowackiego i rozszerzenia narodowej oświaty w Słowacji*²³. Trzeba tu także dodać, iż ruchy, napięcia i spory religijne miały w dziejach słowackiej kultury niezwykle ważne znaczenie; wiązały się one bowiem z wyborem koncepcji języka literatury narodowej (rzecz znana zresztą z historii literatur innych mniejszych narodów): wybór konfesji był zarazem wyborem języka i koncepcji literatury. Mówienie o «przteologizowaniu» jest tu zresztą grubą przesadą, teologia nie stanowiła bowiem najmocniejszej strony tej literatury, wcale zresztą nie stroniącej od tematyki i problematyki świeckiej. Więcej nawet: najwybitniejsi spośród dziewiętnastowie-

²² Powtarzani tu główne rysy z prac własnych: *Europejskie konteksty Slovenskej Moderny*, w: *Z polskich studiów slawistycznych*, seria V, Warszawa 1978, s. 69–74 i *Realizm i modernizm w słowackiej prozie*, w: *Z polskich studiów slawistycznych*, seria VI, Warszawa 1983, s. 121–127.

²³ A. Giller, *Z podróży po kraju słowackim*, Lwów 1876, s. 112–113.

cznych duchownych (protestanckich i katolickich) pisarzy słowackich problematykę religijną traktowali dosyć... marginesowo. Co zaś ważne, pojawienie się przejawów katolickiego modernizmu w literaturze słowackiej było logiczną konsekwencją ciągłości pewnej tradycji kulturalnej, tym wyraźniejszą, iż pewne ze słowackich odpowiedników orientacji pozytywistycznej miały charakter chrześcijańsko-narodowo-ludowy. Fakt, iż modernizm katolicki w tej literaturze nie stworzył zwartej formacji, ani też nie wydał programowego manifestu, nie znaczy jednak, by jego istnienie było tylko hipotezą sztucznie dedukowaną z przypadkowych faktów. To prawda, że jawi się on niewyraźnie i w sposób mało ostry, ale dzisiaj ciągle jeszcze można to mówić o całym słowackim modernizmie. Świadkowie epoki, czasem zresztą między wierszami, przyznają, że czasopisma chrześcijańskie odgrywały wyraźną rolę w życiu literackim tamtych czasów, zaś jeden z najwybitniejszych historyków literatury słowackiej, Štefan Krčmery (1892–1955), omawiając literaturę tego okresu napisał, iż gdy na początku dwudziestego wieku wyroił się w Słowacji «cały kierdeł» poetów, wówczas pewne kręgi poetyckie formowały się *na pograniczu kościoła i narodu, pod uwagę biorąc oba kościoły*²⁴. Krčmery też zwraca uwagę na siłę elementów religijnych w nostalgicznej poezji Petra Belli-Horala (zasłużonego dla kultury polskiej świetnymi przekładami Tetmajera, które też swoją rolę odegrały w formowaniu słowackiego modernizmu), ale co ważniejsze, jako właściwie jedyny z historyków literatury słowackiej wyeksponował rolę prądu mesjanistycznego, który w Słowacji rozwinął się po r. 1860 (choć wyraźne jego przejawy – stricte romantyczne – pojawiały się już wcześniej)²⁵. Jego aktywność w literaturze początków XX wieku Krčmery wiąże z siłą oddziaływania religijnych podstaw tego prądu, reprezentowanego między innymi przez Krystynę Roy (1860–1936), wślawioną zresztą największą liczbą przekładów nie tylko na polski, lecz i na inne języki. Mniej więc tu nas interesuje fakt, iż współczesna historia literatury mówi, że jej twór-

²⁴ Š. Krčmery, *Dejiny literatúry slovenskej*, t. 2, Bratislava 1976, s. 207.

²⁵ Por.: J. Magnuszewski, *Mickiewicz wśród Słowaków*, Wrocław 1956; romantyczny mesjanizm słowacki miewał zabarwienie panslawistyczne, ale był przede wszystkim wykwitem polonofilstwa.

czegoś miała charakter «użytkowo-religijny». Krčméry nie zdołał zdefiniować całości zjawiska (zresztą pisał, iż wymaga ono zbadania), ale dał bardzo ważny – inna rzecz, że nie wyzyskany do tej pory – impuls. Mówił, że jeśli podstawą każdej sztuki jest religia, to w tym prądzie *owa podstawa została najwyraźniej uświadomiona*²⁶, wskazywał na miejsce filozofii Nietzschego i korespondującej z nią modernistycznej «teozofii» (*Nietzsche jest próbą wzniesienia się ponad kategorie dobra i zła. Teozofia, o ile jest rzeczą literatury, usiłuje się wnieść ponad kategorie czasu i przestrzeni. To jej istota.*), dowodził, jak wiele zawdzięcza nowocześnie poezja słowacka kancjonałowi Tranosciusa „Cithara sanctorum” (1636; nb. jest ten kancjonał w Słowacji do dzisiaj używany!), wskazując w ten sposób na najgłębsze korzenie jej tradycji.

By owo ujęcie Krčmérego dopełnić, trzeba by podjąć gruntowne studia nad literaturą epoki; braknie na to miejsca w niniejszym szkicu i do sprawy wrócić będzie trzeba w obszerniejszym studium. Trudno tu jednak nie zwrócić uwagi na fakt, iż niemal całkowicie zapomniany dzisiaj Anton Miššuth – autor jednej tylko niewielkiej książki poetyckiej („Z viru života”; Z wiru życia, 1924) i wierszy drukowanych w czasopiśmie, który jednak nagle, jakby na wzór Rimbauda, zamilkł – napisany w r. 1908 wiersz o papieżu Piusie X zakończył słowami: *Prědsa Ty, Galilejský si Zvítazil!* (jednak Ty, Galilejczyku, zwyciężyłeś!)²⁷ *Galileae vicisti* – w tym przypadku oznacza, iż katolicki modernizm literacki był zjawiskiem o wiele bardziej złożonym, niżby na to wskazywały niniejsze uwagi. A przecież trzeba by tu nieco uwagi poświęcić wczesnósymbolicznemu, choć artystycznie chybionemu, poematowi Jana Kovalika-Ustjanskiego „Baj Tatier” (pisany 1891–1893, wydany 1926), który nieudanie aspirował do rangi słowackiego „Króla-Ducha” i właśnie dlatego zasługuje na próby nowego odczytania. Nierównie więcej uwagi trzeba by poświęcić poezji Vladimira Roya (1885–1936), ciągle jeszcze nie docenionej tak, jak na to zasługuje. Ten największy obok Ivana Kraski słowacki poeta modernistyczny także pozostawał w kręgu wpływów

²⁶ S. Krčméry, dz. cyt., t. 2, s. 235.

²⁷ Por. tamże, s. 221.

modernizmu katolickiego i wielkość jego artystycznych dokonań będzie najlepszym argumentem na rzecz rzeczywistej roli, jaką w dziejach literatury słowackiej odgrywał ów katolicki prąd w modernizmie.

W ujęciu tak szkicowym trudno przeprowadzać dogłębny, pełny dowód na rzecz tezy o pełnym istnieniu i – co więcej – mniejszym czy większym znaczeniu zjawiska, które określam tu mianem katolickiego modernizmu literackiego. Rzecz wymaga obszerniejszego ujęcia porównawczego. Faktem atoli jest, że wystąpiło ono zarówno w literaturze czeskiej, jak i w literaturze słowackiej. Obserwacja szeregu zjawisk z literatury polskiej zdaje się wskazywać na to, iż hipoteza o zaistnieniu tego rodzaju orientacji w literaturze polskiej nie jest też pozbawiona podstaw. Nie trzeba się tu obawiać zarzutu o brak jawnych deklaracji i literackich arcydzieł, skoro nie z nich składa się powszedni dzień literatury. A wiele wskazuje na to, że literacki modernizm katolicki (czy religijny) był właśnie literaturą dnia powszedniego. Stąd odrzucał dekadentyzm i arystokratyczny indywidualizm a także wszelki arystokratyzm sztuki, nie bał się mówić do prostaczków („Betlejem polskie“ Rydla!), zaś artyści nie stroił w kostium Boga-kreatora, clowna, ofiary czy psychopaty, ale zadowalał się skromnie nawet pozycją katechety czy wiejskiego proboszcza, co wcale nie oznaczało rezygnowania z artystycznych aspiracji. Usiłując tedy przekonać o istnieniu tej odmiany (?) czy quasiwariantu literackiego modernizmu zdaje sobie sprawę, iż szkic niniejszy jest jedynie hipotezą owego zjawiska. Trzeba ją jednak było postawić, skoro aż tyle przesłanek do tego uprawnia. I trzeba się będzie tym problemem poważniej zająć.

Le modernisme catholique dans les littératures slaves occidentales

Le modernisme catholique (religieux) et le modernisme dans son sens littéraire étaient des phénomènes différents, ayant une ontologie séparée, mais ils avaient des éléments essentiels convergents apparaissant au niveau des motivations philosophiques fondamentales. L'argument décisif pour la thèse de l'existence pleine et la signification du modernisme catholique lit-

téraire dans la littérature tchèque et slovaque exige une large étude comparative. Le fait est que ce phénomène apparut (cette opinion ne fut cependant pas formulée *expressis verbis* dans la science et la critique littéraire polonaises), ce qui est prouvé par de nombreuses oeuvres littéraires slovaques et tchèques.

Antoni Czyż

Poezja rękopisów karmelitańskich

(Z dziejów polskiej literatury mistycznej)

Dwa rękopisy Biblioteki Jagiellońskiej są bardzo znamienne dla poezji metafizycznej późnego baroku. Dobrze ją oświetlają. Rękopis pierwszy (opatrzonej sygnaturą 3643) jest kodeksem papierowym z przełomu XVII i XVIII wieku, formatu 16°, zapisanym różnymi rękami. Drugi rękopis ma te same cechy (nosi sygnaturę 3650). Liczy 50 kart nieliczbowanych, a na jego oprawie wyciśnięto pieczęć klasztoru karmelitanek bosych w Krakowie na Wesołej. Proweniencji obu rękopisów nie da się ustalić z zupełną pewnością. Prawdopodobnie oba powstały w środowisku karmelitanek bosych i to w tym samym klasztorze krakowskim. Świadczyłyby o tym pewne szczegóły zewnętrzne (pieczęć), zwłaszcza jednak treść. Obfitość wierszy skierowanych do św. Teresy z Avila, aura duchowości terezańskiej, tony mistyczne, symboliczne obrazy – wszystko to zdaje się dobitnie ukazywać źródło obu przekazów, ich kolebkę.

Pierwszy rękopis ma różnorodną zawartość. Otwiera go cykl wierszy do św. Teresy, ciekawy przejaw kultu hiszpańskiej mistyczki, której postać – szczególnie po kanonizacji w roku 1622 – była w Polsce znana i ceniona¹. Dzieła Teresy zdumiewająco szybko doczekały się u nas przekładów. Obszerna edycja „Ksiąg duchownych świętej matki Teresy od Pana Jezusa” – ogłoszonych w 1664 roku w Krakowie przez karmelitów bosych – dowodzi, z jak bacznością uwagę przyjmowano jej pisma. Śladem tego jest omawiany rękopis. Zawiera on rozmaite utwory. Następują więc dalej kantyczki do Jezusa, bliskie konwencjiom mistyki oblubieńczej, „Piosneczka o narodzeniu Pana Jezusa”. Mamy też „Rozmaite piosneczki do zabawy duchowny sporzodzone”, „Piosneczkę skruszonej dusze”, „Piosneczkę o wiośnie

¹ Zob. Stefania Ciesielska-Borkowska, *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*, Kraków 1939, s. 132.

duszy utrapiony", „Lament duszy utrapionij", „Piosneczkę serca skruszonego z słów s. Augustyna", „Lament duchowny", „Myślistwo miłującej dusze na kochanego Jezusa", „Wirsze o śmierci" i wiele innych. Często powracają teksty określane w tytule jako „Kantyka" lub „Cantica".

Drugi rękopis zawiera pieśni i modlitwy prozą po polsku i łacinie. Pośród polskich wierszy sporo poświęconych zostało Teresie. Można tu również znaleźć „Piosneczkę Panu Jezusowi narodzonemu", „Myślistwo duchowne Pana Jezusa", „Konformację z wolą Boską", „Rezygnację", „Konsolację duszy w Jezusie"... Liczne są wiersze określane jako „Pieśń". Niektóre teksty obecne były w poprzednim manuskrypcie.

Oba zbiory czerpią wiele z przeszłości, różnej i nie zawsze dziś czytelnej. Biegną tu dwa kręgi tradycji: doktryna mistyczna św. Teresy z Avila oraz ludowa religijność polskiego baroku. Niejako więc «wyższość» i «niższość», myśli elitarne i formy plebejskie. Mamy dziwną świadomość, iż poezja ta uległa jakiejś degradacji (jako ludowa mistyka), choć zarazem spotkał ją awans (jako ludowość uświęconą). Te słowa nie oddają całej osobliwości poezji karmelitańskiej. Wypada naświetlić jej genezę.

Karmelitanki przybyły do Polski z Belgii. W 1612 roku osiadły w Krakowie². Były (i pozostały) zakonem kontemplacyjnym o rozwiniętym życiu mistycznym³. Modlitwa i kontemplacja stanowiły cel zakonu. Tak to formułowała Teresa w „Twierdzy wewnętrznej"⁴. Tak też pojmuje się to dzisiaj. Istotę bowiem duchowości karmelitańskiej stanowił wymiar kontemplacyjny, a nawet mistyczny⁵. W pismach Teresy i św. Jana od Krzyża kształtuje się mocna wizja miłości i Boga, gdyż Bóg jest miłością (por. 1 J 4,8). Tej miłości dostępuję, tę miłość osiągam – jako osoba, wyznawca – dwiema drogami. Pierwszą – drogę czynnego

² Por. Elżbieta Janicka-Olczakowa, *Zakony żeńskie w Polsce*, w zbiorze: *Kościół w Polsce*, t. II: *Wiek XV–XVIII*, Kraków 1970, s. 755. Por. też: Benignus Wanat, *Zakon karmelitów bosych w Polsce*, Kraków 1979, s. 622–624.

³ Zob. Karol Górski, *Zarys dziejów katolicyzmu polskiego*, Kraków 1948, s. 206.

⁴ V, 1, 2. Por. Św. Teresa z Avila, *Dzieła*, Kraków 1962, t. II, s. 81.

⁵ Por. Efreń Bielecki, *Duchowość Karmelu*, w zbiorze: *Chrześcijańska duchowość*, red. bp B. Bejze, Warszawa 1981, s. 341–347.

meego działania w celu uzgodnienia mojej woli z wolą Bożą – nazwę ascetyczną. Drugą – drogę biernego oczekiwania, aż łaska Pana porwie mnie do uczestnictwa w bycie Boga – określe jako mistyczną. Ścieżka ascezy dostępna jest każdemu jako dziecięciu Bożemu, które odkupił Chrystus. Traktem mistycznym kroczą wybrani, namaszczeni łaską Stwórcy. Działania ascetyczne wiodą do prostego zjednoczenia z Bogiem, nie naruszając struktury ontycznej człowieka. Doświadczenia mistyczne prowadzą ku zjednoczeniu pełnemu (zaręczyny), ekstatycznemu (zaślubiny), a wreszcie przemieniającemu (małżeństwo duchowe), gdy – jak Oblubienica z „Pieśni nad pieśniami” – zatapiam się w Panu i niejako utożsamiam z Nim.

Tak ujmowano duchowość karmelitańską. Tak czytano „Twierdzę” Teresy i „Żywy płomień miłości” św. Jana od Krzyża. Oba arcydzieła wywarły olbrzymi wpływ na europejską literaturę mistyczną owocując i w Polsce. Doktryna Teresy i Jana ważna była ze względu na tę jej cechę, którą określiliśmy dziś jako personalizizm. Różnił się od chrześcijańskiej antropologii epoki baroku, przepojonej myślą św. Augustyna (ważną, a niełatwą do wyjaśnienia rolę pełniła tutaj duchowość ignacjańska). Bliski zaś był tradycji Tomasa zapowiadając personalizizm tomistyczny XX wieku⁶. Te różnorakie analogie wymagałyby osobnego opisu, zbędnego tutaj. Z Osobami Boskimi (Chrystusem lub całą Trójcą) spotyka się bowiem osoba ludzka, JA, samoistny podmiot obdarzony wolnością⁷. I oto JA przeistaczam się w osobę świętą, przyjmuję naturę Jezusa, tworzę sobą obraz Trójcy... W tym spotkaniu – jakim zawsze jest mistyka – unoszę się wyżej i wyżej⁸. Dotykam kogoś Absolutnie Innego⁹. Doświadczam transcendencji. Piję Umiłowanego.

⁶ Zob. Innocenty Bocheński, *ABC tomizmu*, „Znak” 1950, nr 2 (23), zwłaszcza fragment *Personalizm tomistyczny*. Zob. też: Jan Paweł II (Karol Wojtyła), *Personalizm tomistyczny*, „Znak” 1961, nr 5 (83); przedruk w tomie tegoż autora: *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 430–441.

⁷ O motywie wolności u Teresy zob. Pierre-Jean Labarrière, *Teresa z Avila – doktor Kościoła*, „Przegląd Powszechny” 1982, nr 6.

⁸ Por. Wincenty Granat, *Doświadczalne spotkanie z Osobami Boskimi według nauki i życia św. Teresy z Avila*, w zbiorze: *Mater spiritualium. Studia nad doktryną św. Teresy od Jezusa*, red. O. Filek, Kraków 1974, s. 101–105.

⁹ O takim odczytaniu fenomenu mistyki zob. Stanisław Opiela, *O Bogu dziś*, „Przegląd Powszechny” 1982, nr 3. Podobnie to ujmuje Henri de Lubac, *Na drogach Bożych*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1970, s. 90.

JA bowiem jestem – doda Edyta Stein – całą miłością¹⁰. Z tej gleby wzrosła poezja rękopisów. Jednak nie znamy osób, które ją tworzyły. Jest anonimowa. Autorki nie objawia się już nigdy. Roli pisarskiej nie zamierzano bowiem podejmować. Pobożna pisarka była medium dla świętej idei. I dla innego tekstu. Spotkać można w obu manuskryptach teksty wspólne. A może zasłyszane i zapisane? Na przełomie XVII i XVIII stulecia istniał w Krakowie tylko jeden klasztor karmelitanek bosych – pod wezwaniem św. Marcina, przy ulicy Grodzkiej. W nim więc powstały oba zbiory.

Przeoryszą klasztoru w roku 1637 była Anna Maria Marchocka, wielka mistyczka a nadto pisarka. Niezwykła jej osobowość pozostawiła ślad w życiu wspólnoty. Bo i zbiorowość ta była nieprzeciętna. Karmelitanki polskie przeżywały w XVII wieku okres świetności. Przyczyniła się do niej Marchocka, nie tylko ona jednak. Dostępne nam klasztorne «księgi żywota» – wydał je błogosławiony Rafał Kalinowski – dobrze rysują cechy życia w klasztorze. Kroniki oddają też czasy schyłku baroku. Objęły więc lata 1719–1725, kiedy to zakładano klasztor na Wesołej, dokąd przeniosły się zakonnice z domu przy Grodzkiej.

Źródła objawiają sposób pisania, «produkowania» tekstów. Ukazują klasztor jako instytucję literatury. I mówią wiele. Wzmianka o siostrze Cecylii od Trójcy Świętej (zmarłej w 1701): *Różne akty, nabożeństwa, protestacje, odpusty, modlitwy spisywała sobie i używała tak, że o niej mówiono, iż siostra Cecylia co jeno zrozumie, albo usłyszy Panu Bogu się podobającego, to zaraz chce to wykonać*¹¹. O siostrze Angeli od Najświętszego Sakramentu: *Upraszała sobie częstsze ćwiczenia duchowne, których codziennie pilnowała, zbierając z różnych ksiąg duchownych nauki, ćwiczenia, akty, nabożeństwa, afekty, protestacje. Spisowała sobie i według ducha swego stosowała*¹². Obie relacje odsłaniają formy tworzenia znamienne dla klasztornej obiegu literatury. Pisarz

¹⁰ Edyta Stein, *Wiedza Krzyża*, w: *Świątłość w ciemności. Wybór pism duchownych*, Kraków 1977, t. II, s. 255.

¹¹ Bł. Rafał Kalinowski, *Klasztory karmelitanek bosych w Polsce, na Litwie i Rusi. Tom III*, Kraków, Kraków 1904, s. 145.

¹² Tamże, s. 192.

«zbiera» więc z różnych ksiąg teksty, które «rozumie». A także «zapisuje» to, co «usłyszy». Jest to więc raczej gromadzenie cudzych słów (Angela). Lecz może i twórczość własna (Cecylia)? Wszystko to tresztą czerpie z form zaistniałych (znanych i swojskich). Chodzi o te gatunki, które budują drugi – «niski» i «oddolny» – system genologiczny literatury późnego baroku¹³. Jest więc «nabożeństwo», jest «modlitwa». Także «akt», «afekt», «nauka»... Te formy znamy już. „Nauki duchowne” zatem głosiła Magdalena Mortęska¹⁴. Pojawia się również – „Nauka przez natchnienie wewnętrzne” lub „Nauka bardzo potrzebna” – w zbiorze „Aktów” Marchockiej. „Protestacje i akty różne” zostawił karmelita Bonawentura Frezer u schyłku XVII wieku¹⁵. Powstaje wspólnota tekstów. Pobożne autorki z klasztoru Św. Marcina sięgają po to bogactwo.

Źródła przedstawiają i obieg tej twórczości. Jej role. Opis wydarzeń roku 1702 (czas wojny północnej)... Siostry uchodzą z Krakowa w obawie przed Szwedami. W miasteczku Próchnik idą na mszę do kościoła: *Bardzo byłyśmy zbudowane z nabożeństwa tamecznego, bo po roratach granych i kazaniu śpiewał lud z wielkim nabożeństwem „Pieśni o Najświętszej Pannie” i „Godzinki o Niepokalanem Poczęciu”*¹⁶. Podobnie w grudniu tegoż roku: *Dziękczynienie odprawiliśmy, piosneczki według zwyczaju śpiewaliśmy przy maluchnych ubogich jasełeczkach, które siostra Magdalena ze słomy zrobiła i maluchnego Pana Jezusa przywiozłszy położyła*¹⁷. Uroczy ów obrazek wyraża znamienne świadomość literacką. «Piosneczka» istnieje tu jako nazwa genologiczna. Śpiewano je. Oto więc teksty meliczne. I było to «według zwyczaju». Śpiewały siostry, także «lud». Zatem piosneczki żyją we wspólnym kręgu autorek i odbiorców. Otwierają się niejako ku zbiorowości. Nie tylko klasztornej, także świeckiej. Lecz połączonej obrzędem.

¹³ Tezę o istnieniu drugiego systemu postawiłem w artykule: *La Dévotion baroque. Types génériques mineurs* (Nabożeństwo barokowe. Drobiazgi genologiczne), *Zagadnienia Rodzajów Literackich*, vol. 54 (w druku). Tutaj nie rozwijam tego tematu.

¹⁴ Por. Antoni Czyż, *Wokół Magdaleny Mortęskiej*, „Przegląd Powszechny” 1983, nr 1.

¹⁵ Zob. Karol Górski, *Od religijności do mistyki*, Lublin 1962, s. 167.

¹⁶ R. Kalinowski, dz. cyt., s. 186.

¹⁷ Tamże, s. 188.

Dwa rękopisy znamienne są nie tylko obfitością pieśni właśnie i piosneczek, ale także – z liryki melicznej przejętymi – układami stroficznymi. Zwykle zmierzają one ku swoistej kumulacji rytmu. Czasem zaś sięga się po rymy wewnętrzne, przeplatając tak budowane wersy parami wersów o budowie typowej. Spotkamy to w „Lamencie duszy utrapionij”:

*Brzydkie moje złości przyczyną ciemności,
Że dusza błądzi w pustyni jaki
Bez światła i bez pociechy wszelaki.
Słońce się ukryło w cieniu ślepo dusze zostawiło
Iżę narzekać już biedna musze w cieniach
Strapiona, wszystkim jest ściśniona... (3643)*

A często mamy też wersy nie rymowane (kodę bezrymową). Ta różnorodność bywa monotonna. Jest przecież oznaką mowy bliskiej, przyswojonej i wyśpiewanej. I ona musi być swojska.

«Perfidia» poezji rękopisów (lecz niestraszna) polega na ostrym kontraście pomiędzy rytmiką i wersyfikacją a warstwą ideową. Poezja ta bowiem jawnie wpisuje się w konwencje mistyki oblubieńczej. Mówi o spotkaniu duszy i Boga, Oblubienicy i Oblubieńca. O grze miłosnej. O zmaganiach. Znamy je z „Pieśni nad pieśniami”, pism van Ruysbroeka, Teresy, Jana od Krzyża. Wpisuje się tu i polska literatura: „Emblemata” Zbigniewa Morsztyna (czerpiące pośrednio z cyklu „Pia desideria” jezuitę Hermana Hugona). Poezja rękopisów od nowa zgłębia miłość. I tajemnicę ciała. Objawia się – w błysku iluminacji – Boża cielesność, ciało przebóstwione, kochanek Chrystus:

*Śliczny, rumiany, wdzięczny, złotowłosy
Jezus kochanek nad miód słodszy.
Śliczny, rumiany, miłością zraniony duszy nikczemnej.
Od granic świata nie znajdziesz takiego.
By cię miłował serca uprzejmego,
Jak Jezus śliczny, miłością zraniony pieści i broni
Studnią miłości. Oblubieńcze drogi
Jezu najwyższy nad wszystkimi Bogi
Śliczny, rumiany, miłością zraniony ku mnie strapionej.
Kto to wypowie, kto to pojąć może,
Jak mię miłujesz niezmierny Boże... (3643)*

Ciało i miłość przenikają poezję rękopisów. Jezus jest tu nade wszystko mężczyzną. Pieści i broni, obdarza Sobą. Ma ciało. Ciało mężczyzny, pełne blasku i skrytego piękna. I staje się uosobieniem piękna:

*Głowa prześliczna Jezusa miłego
Jak węża biała, włosy lśnią się Jego,
Oczy nad płomień ogniowy świetniejsze i udatniejsze,
Piękne jagody lica rumianego
Przechodzą piękność kwiatu różanego... (3643)*

Czasem objawia się jako Dzieciątko, właśnie narodzone. Ale i wówczas emanuje z Niego piękno:

*Witaj Królu z nieba,
Ciebie chwalić trzeba,
Nieskończona miłości
Bądź uwielbiony,
Błogostawiony
Jezu na wysokości.
Wonny fiołeczku,
Różany kwiateczku
Sliczny, rumieniusienki,
Rzewnie płaczący,
Od zimna drżący,
Barzo ubozusienki... (3643)*

Jest Synem Bożym, lecz zarazem kochankiem, miłośnikiem, oblubieńcem. Objawi się tu i teraz, jawnie i blisko. I będzie wspólnota ciała i światło rozkoszy:

*O gościu rozkoszny, cóż nad Cię miłszego,
O Jezu mój pomny na grzesznego,
O światło przedwieczne oświeć me ciemności,
Dopuszć się miłować dla Twojej miłości. (3643)*

Ta chwila nagrodzi smutek i ból, może i mękę przyszlą:

*Piektło mi będzie niebem, gdy przy Tobie
Mękę jak za miód będę miała sobie... (3643)*

To wszystko pisała już Teresa z Avila. To powie Konstancja Benisławska, u schyłku epoki. Zakonne autorki władają odwieczną mową miłości. Pośród ognia, płomienia i żaru odślaniają paradoks spotkania z Innym, dotknięcia transcendencji.

Wiele też mówi się o ranie miłości. Tę ranę zadał ukochany i ona w ciele krwawi. Cierpienie i miłość spalają się razem. Oto bowiem kocham, a Oblubieniec mię odbiegł. Mdleję z utęsknienia, a Jego nie ma. Cierpię, bo On mnie zranił:

*Dusza strapiona od różnych ciężkości
Wszystka omdlewa od wielkiej teskności,
Bo się jej ukrył gdzieś jej oblubieniec
Włożywszy na nią poślubiony wieniec
Zadawszy rane od strzały miłości.
Ukrył się predko, a onę we mdłości
Zostawił srodze boleścią ściśnioną,
Od wszystkich zmysłów prawie oddaloną.
Myśli nieboga, co ma dalej czynić,
Kogoby miała o zranienie winić.
Nie trzeba długo zmysła tej zabawy,
Zranił mię, zranił oblubieniec krwawy. (3643)*

Tak się wyraża rozkosz i cierpienie, udręka i ekstaza. Ale i gra.

Spotkanie w poezji karmelitańskiej to już nie poznanie Absolutu. Raczej rytuał. Ceremonia. Mistyka terejańska ujawnia tu żywioł gry, jednoczący człowieka i Boga. Jest to i cień folkloru. Żywioł zabawy oznacza działanie, czynności, krotoczwile i właśnie tak objawia się spotkanie z Chrystusem. On bowiem skryje się, a oblubienica – trwożna i radosna – pocznie Go szukać:

*Kędyż miłości moja jesteś, kędy,
Bo gdziekolwiek jest, moim jesteś wszędy...
Jednak uciekasz, będę Cię gonila,
Przecz mię Twa będzie ucieczka trapiła.
Gdzieś jest? Jeśli się taisz w lasach skrytych
Abo w jaskiniach opok nieużytych,
Tak długo będę sieci roztaczała
Po wszystkich brzegach, aż Cie będę miała. (3650)*

W całym tym «myślistwie duchownym» tkwi echo „Pieśni nad pieśniami”:

*Ach odszedł, odszedł, nie wiem w które strony
Mój drogi Jezus z dusze ulubiony.*

*Pójde ja, pójde, bede Go szukała
 I stróżów miejskich będę On pytała
 I was, ó zacie córki Jeruzalem,
 Ulitujcie sie dziś nad mojem żalem.
 Poprzysięgam was byście powiedzieli,
 Jeślicie mego miłego widzieli... (3643)*

A z nurtu gry płyną metamorfozy kochanków. Oto więc Chrystus jawi się jako łabędź, pelikan, jelonek... A ja? Kim jestem JA – umiłowana oblubienica? Łabędziem, sálamandrá, pelikanem, feniksem?

*A ja jak łabędź umiram umiram śpiewajoc,
 Jak salamandra ozywiam ozywiam w ogniu gorajoc,
 Jako pelikan umiram umiram na sercu bolejąc,
 Jako ptak feniks ozywiam ozywiam w Bogu sie rodzoc,
 A ja na krzyżu umiram umiram z Jezusem konajoc,
 Z Janem pod krzyżem ozywiam Marei sie trzymajoc
 Już wszystkim rzeczom umiram umiram śpiewajoc
 Na Bogu moim na wieki na wieki dosyć majoc.
 Amen (3643)*

Ożywa tu dawna symbolika sięgająca średniowiecznych bestiariuszy. Wkraczamy do ogrodu symboli mistycznych, pomiędzy ciemne znaki. Łabędź. W literaturze – powiada Bachelard – łabędź stanowi namiastkę nagiej kobiety. Nagość to dozwolona, biel niepokalana, a zarazem ujawniona¹⁸. Było to pragnienie i ukojenie. W ikonografii chrześcijańskiej pojawiał się łabędź Krzyża, utożsamiany z Chrystusem. Czysty i wszeteczny, Boski i demoniczny budzi lęk i pożądanie¹⁹. Salamandra. Zwierzę tajemne. Była wszak «bestią z ognia», która w ogniu wciąż się odradza²⁰. Pelikan. Opisywano, jak wskrzesza swe martwe pisklęta oblewając je krwią. I podobno karmi je własną krwią. Pelikan to symbol Chrystusa, który przelał krew za ludzi. To ptak cierpienia²¹. Feniks oznaczał regenerację. Ten ptak ożywał. Umierał

¹⁸ Gaston Bachelard, *Woda i marzenia*, w: *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism*, Warszawa 1975, s. 119.

¹⁹ Por. Jean-Paul Clébert, *Bestiaire fabuleux*, Paris 1971, s. 148–151.

²⁰ Tamże, s. 339. Por. też: Jorge Luis Borges, *Zoologia fantastyczna*, tłum. Z. Chądzyńska, Warszawa 1983, s. 142–145.

²¹ J.-P. Clébert, dz. cyt., s. 296; J. L. Borges, dz. cyt., s. 127–128.

i zmartwychwstawał. W symbolice chrześcijańskiej feniks oznaczał świętych i męczenników, którzy umarli, aby żyć wiecznie w Bogu²².

I owe znaki wskrzesza poezja rękopisów. Oto JA – oblubienica i kochanka – przywdziewam skórę zwierząt tajemnych. Oto maska. Skrywam się za nią. A będę i gołębicą. Albo owieczką lękliwą:

Sięde pod drzewem smetnego jałowca,

Bom ja jest teraz obłąkana owca. (3643)

Albo wołkiem:

Panie Boże mój, jam jest wołek Twój,

Nie umiem nic tylko orać

I to trzeba na mnie wołać,

Nuże wołku nu.

Nuże nieboże, osieć pomoże,

Ja pasterka mamże wołą

Zorać z wami całą rolę,

Gdzie stoi szopka.

Gdzie mój Pan leży, pszeniczkę mierzy,

Józef stury wysypuje,

Matusia rączki gotuje,

Będzie ją siału. (3650)

Brzmią tu uroczo tony ludowej poezji obrzędowej, kolęd i pastorałek. Podobnych wierszy jest więcej w tej twórczości kunsztownej i „niskiej” pospołu.

Gra nie niweczy cierpienia. I ono objawia się nieustannie. Współtworzy ów świat. Poza jego horyzont poezja rękopisów nie wykracza. Egzystuje w sztucznej przestrzeni. Pośród konwencji, przedziwnie ożywionych. Liryka ta jawi się jako cudza mowa. Gdyż ciągle powtarza: Są to echa, repliki, trawestacje. Autorki zakonne czerpią z wierszy Teresy (przekład *Głosy* zawiera drugi rękopis) i prozy Jana od Krzyża, z kunsztownej symboliki i tekstów ludowych... Wszystko we wszystkim, poddane homogenizacji, pęknięte i chore. Jakby niedojrzałe. I to w wielu rękopisach: z Biblioteki Jagiellońskiej (sygnatura 3640), z Biblioteki Uniwer-

²² J.-P. Clébert, dz. cyt., s. 301; J. L. Borges, dz. cyt., s. 50–52.

syteckiej w Poznaniu (o sygnaturze Ch-251)²³. Sporo tu wspólnych tekstów („Osiełek z wołkiem”, znany nam jako „Pieśń o wołku”) i wspólny jest ten świat natury uświęconej. Senna kraina wilczka swawolnego wychłostanego; wołków duchownych; aniołków jak ptaszków z nieba; kapeli powietrznej; żałosnej pastereczki... Podobnie – rękopisy z klasztoru na Wesołej. Także i tu – w dostępnej nam części – mowa o *poślubieniu Boga z duszą*, o *oblubienicy Chrystusowej*, o *wiośnie duchownej*²⁴.

Lecz cała ta Arkadia święta to nierzeczywistość. Spotkania nie było. Ani poznania mistycznego. Ani cierpienia, miłości. Oblubieńców. Jest gra konwencją. I pustka. Próżno jednak wypominać, iż Bóg się nie zjawił. Gdyż cała ta maskarada, liryka maski wyraża okruciny prawdy. Kryje się tu jasne pragnienie Stwórcy, przemożna tęsknota za Innym, w sensie najpełniejszym. Cudzą mową odślania się własny lęk i ból, pragnienia i przywidzenia, sny i przecucia. Chodzi więc o ukojenie. I o blask miłości. A skoro objawi się ona, oto JA przemówię do Przedwiecznego:

*Ej miłości Boga, tyrankaś mi sroga,
Ranisz, nie dobijasz, lub serce przebijasz.
Przebij już głęboko, rozetnij szeroko,
Niech rana miłości da żywot w wieczności.
Tu żyję nie żyjąc, daj Boże czas minąć.
Czas życia tęskliwy, daj zacząć szczęśliwy.
Gdzie centrum miłości i złotej wolności,
Gdzie żywot bezpieczny na szczęściu stateczny,
Gdzie Ty, Bóg prawdziwy... (3650)*

Oto czekam: JA, ciało, rana miłości.

²³ Rękopis ten doczekał się publikacji. Zob. *Kantyczki karmelitańskie*, oprac. Barbara Krzyżaniak, Kraków 1980.

²⁴ Por. Karol Górski, *Kierownictwo duchowe w klasztorach żeńskich w Polsce XVI-XVIII wieku. Teksty i komentarze*, Warszawa 1980, s. 251, 254 i 262.

La poésie des manuscrits carmélitains

Dans la Bibliothèque Jagellone se trouvent deux manuscrits anonymes provenant de la fin du XVII-ème et du début du XVIII-ème siècle, caractéristiques pour la poésie métaphysique du baroque avancé. Tous les deux tirent probablement leur origine du milieu des carmélites déchaussées à Cracovie. Leur contenu est défini par deux cercles de tradition: la doctrine de sainte Thérèse d'Avila et la religiosité populaire du baroque polonais. Les religieuses puisent des poésies de Thérèse, de la prose de Jean de la Croix, de la symbolique artistique

empruntée aux bestiaires médiévaux et aux textes populaires.

La poésie contenue dans les manuscrits s'inscrit dans les conventions de la mystique des fiançailles. Elle parle de la rencontre de l'âme avec Dieu, des luttes amoureuses connues du Cantique des Cantiques. Dans la lumière mystique se révèle avant tout la corporalité de Dieu, le corps glorifié, le Christ amant. Le Corps du Christ devient la personification de la beauté. Les religieuses révèlent le désir clair du Créateur, la nostalgie de l'Autre.

Ludwika Malewska-Mostowicz

Pieśń ujdzie cało...

Nie przebrzmiała jeszcze ostatnia grecka pieśń (Griechenlied) europejskiego filohellenizmu, kiedy już inny naród pochwycił za broń – aby odrzucić panowanie tyranów i tym samym dążyć do tego, żeby się spełniły żywotne cele wszystkich ludzi prawdziwie myślących. Dnia 29 listopada 1830 roku grupa niewielka polskich spiskowców (sprzysiężonych) wtargnęła do pałacu Belweder, rezydencji Wielkiego Księcia Konstantego w Warszawie; czyn ten przyniósł wybuch powstania, które od tego powstaniem listopadowym jest zwane (St. Leonhard, Der Novemberaufstand in den Polenliedern deutscher Dichter, B. I, II, Kraków – Podgórze. Verlag von J. Piasecki in Kommission bei W. Poturalski 1911, 1917).

Przeglądając dziś dwutomowy zbiór Polenlieder – polskich pieśni niemieckich poetów – wchodzimy w świat żywy i zapomniany. Wiek dziewiętnasty to okres, kiedy Europa wydawała się już prawie republiką wolnej myśli i pieśni. Podawano sobie nawzajem znaki i słowa, czyny i dłonie.

Badacze literatury nazywają romantyzm epoką synkretyzmu – syntezy i splotu form, kultur, języków, punktów widzenia i sztuki dziedzin rozmaitych. Jest to także epoka bez granic ścisłych czasu i przestrzeni – prąd kulturowy raczej i postawa. Historycy wskazują rolę walk narodowo-wyzwoleńczych w tym okresie, które pożarem szły przez Europę (pożarem i nadzieją). A poeci? Mówili i mówią o rzeczywistości, gdzie *czucie i wiara silniej mówi do mnie niż mędrca szkiełko i oko*.

Jak odkryć źródła historycznej pamięci, które pozwolą czytać polskie pieśni niemieckich autorów w splocie obu języków i kultur? Czytamy zwykle teksty w językach pełniących rolę uniwersalną, takich jak greka, łacina, hebrajski. Podobnie mity, antyczne wzory i Biblię. Czytać dziś należy w różnych językach (także w polskim) Polenlieder, należałoby konteksty kulturowe rozszerzać, lecz ponadto znaleźć punkty stałe, pewne punkty przecinania się współrzędnych, jakie wyznaczają zakres czytania i rozumienia, zakres współczesnego odtwarzania mało dziś znanych «polskich pieśni».

Do stałych punktów zaliczam przede wszystkim oczywistości kulturowe epoki powstania listopadowego, które przetrwały. Są to ważne miejsca historycznej pamięci: Noc listopadowa w Warszawie, jej źródła i następstwa dla polskiej ziemi, wiara w niezniszczalność tradycji żyjących w Krakowie i poprzez to miasto, synteza kultur i sztuk w Królewskich Łazienkach, w niemieckiej i polskiej sztuce i poezji romantycznej – odkrywa je czytanie Goethego, Schillera, Mickiewicza i Norwida. Są też miejsca, które przekraczają tamtą epokę i tamtą literaturę: wiara w uniwersalne porozumienie w dobrem (Humboldt, Kant, Goethe, Heine), wiara w porozumienie poprzez sztukę odnawiającą tradycje (Wyspiański, Przybyszewski, niemiecki i polski ekspresjonizm i symbolizm). Nie sposób wymienić wszystkich punktów stałych szerokiego kontekstu *Polenlieder*, choćbyśmy pamiętali jedynie o kilku: pieśni, ballady, opowieści i wiersze (znanych i nieznanymi autorów, a głównie Goethego, Schillera, Mickiewicza); wędrowanie i wzajemne przenikanie się motywów formy i treści; Kraków jako synteza historii, Wyspiański – synteza wartości i sztuk, Warszawa – synteza dążeń i wędrowek Polaków.

Zastanawiające, dlaczego najobszerniejszy dotychczas zbiór *Polenlieder* ujrzał światło dzienne w Krakowie, na początku XX wieku. Można podać argumenty, że nie mogło się to zdarzyć gdzie indziej, ale nie argumenty decydują. St. Leonhard wykonał ogromną pracę – wędrowki poprzez kolekcje prywatne (np. Ludwika Kurtzmanna, autora prac o polskiej literaturze w Niemczech), archiwa i biblioteki – zwłaszcza poloników (w Paryżu, Wiedniu, Berlinie, Rapperswilu i inne zbiory wielu Uniwersytetów na ziemiach polskich i niemieckich). Przewertował odpisy ręczne, druki ulotne, czasopisma, książki. Po śladach St. Leonharda (zwłaszcza nie znanego mi, projektowanego przez autora zbioru tomu trzeciego *Polenlieder*) poszli dalej polscy tłumacze, historycy, bibliotekarze sprawujący opiekę nad zbiorami poloników (np. Biblioteka Narodowa w Warszawie). Cennym wkładem jest Roguskiego „Tułacz polski nad Renem. Literatura i sprawa polska w Niemczech w latach 1831–1845”, Warszawa PIW 1881, oraz niemiecki wybór „*Polenlieder*” (Stuttgart, Reclam, 1982). Książki te stanowią

źródło głównie historyczne. Śladami St. Leonharda należałoby pójść dalej. Z literatury naukowej i pięknej wydobyć wątki i fakty, które są często tylko zasygnalizowane, lub pominięte a dotyczą pomocy moralnej i praktycznej, jaka spotykała Polaków ze strony osób posługujących się językiem niemieckim i mieszkających w starych miastach (Krakowie, Warszawie, Lwowie i Wilnie, w Poznaniu i in.); pomocy świadczonej uchodźcom po powstaniu listopadowym. Właściwie nie można tu mówić o pomocy. Było to raczej *dzielenie losu – w bitwach, klęskach i w nadziei, uczestnictwo – w świętej uczuć wspólnotcie*.

Dlaczego Polenlieder zostały wydane w Krakowie? Nie ma odpowiedzi na to pytanie? Jak nie ma na pytanie, dlaczego jest Wawel nad Wisłą, Królewskie Łazienki i pamięć historii. Dlaczego w Krakowie jest teatr, w którym grywa się w niepowtarzalny sposób Wyspiańskiego, dlaczego w Wawelskiej Katedrze i na dziedzińcach Uniwersytetu (i właściwie tu wszędzie) tłoczą się cienie i posagi, myśli i zdarzenia – bez granic czasu i przestrzeni.

Niektórzy polscy czytelnicy Polenlieder uważają te wiersze za poczęcie niskiego lotu. Jak można mówić o zdarzeniu – na granicy sztuki, polityki, religii, bardzo osobistego wyznania – jedynie w kategoriach artystycznej oceny? Nie jest przecież tylko wyrazem poetyckiej konwencji dzieło prawie zbiorowe; jest w nim ballada, pieśń bojowa, weselna i żałobna, kołysanka, opowieść i modlitwa żołnierza-tulacza, i rozpacz, i nadzieja każdego wędrowca, co stracił dom i bliskich – jest modlitwa i hymn. Jakby zwykły rytm życia ludzkiego owiany został milczeniem i słowem, legendą i prawdą o powstaniu Polaków. Jakby różnice języka były tu drugorzędne. Polacy odnaleźli swój dom nad Renem, jak Niemcy nad Wisłą. A żeby starać się to odczytać i zrozumieć, trzeba by czytać Polenlieder w scenerii Łazienek listopadowych i zimowego Wawelu, jesiennej katedry w Kolonii i zimowej Tybingi, Wilna filomatów i Lipska polistopadowych emigrantów – i pewnie w wielu innych miejscach, które są podobne i różne. Wtedy może dotrzemy do źródeł oczywistości – przeciętny ulotny wiersz z tomu Polenlieder zabrzmiał po polsku i po niemiecku (a może i w innym języku), jak coś, co zna każdy, jak strofy pierwszej pieśni i modlitwy, jak nieporadne strofy dziecinnego wiersza ofia-

rowanego bliskim, jak dźwięki bardzo dawnej i dobrze znanej melodii, jak najprostsze słowo, co jest milczeniem i najwyższą wartością. Tak chyba znajdowali dom żołnierze-tulące, gdy ich *dawniej gotowę do bitwy szeregi* zamieniały się w szeregi cieni i wędrowców bez nadziei i domu. I odkrywali nadzieję i znajdowali dom. A jest to może tylko następstwo kulturowe tradycji niemieckich wędrowców ze średniowiecznych miast niosących drugiej ojczyźnie swą myśl, sztukę i dłoń.

Nadzieja i dom przetrwały w pieśniach i opowieściach. Jak je odczytać? Z oczywistości buntu przeciwko bezprawiu, z historii powstania listopadowego. Z oczywistości Krakowa i Warszawy, Kolonii i Tybingi. Z oczywistości nadziei zamkniętej w pieśni (jako w symbolu tradycji i sztuki i najprostszych ludzkich słów...); ze słów podawanych sobie nawzajem – jak «duchowy znak», co w milczeniu dłonie żywych i umarłych wiąże. Z oczywistości zdania *Jeszcze Polska nie zginęła* – mówionego w wielu językach. Z oczywistości porozumienia wobec najwyższych wartości.

Czytanie tych samych wierszy w różnych językach naraz – to doświadczenie ważne i trudne – doświadczenie przekładu. Czy można powierzyć zadanie przekładu jakiegokolwiek osobie, która nie żyje w równej mierze w dwu naraz językach i kulturach? A ponadto przekład to rzemiosło. Nie każdy ma dyplom mistrza. A gdyby tak – idąc po śladach *Polenlieder*, przypomnieć, że wspólne domowe (czy w kręgu przyjaciół) «wzajemne» przekładanie miało w epoce romantyzmu tak dobre tradycje jak wspólne muzykowanie... Czy nie jest dziś bardzo potrzebne, jako elementarne ćwiczenie z podstaw porozumienia w świecie wartości i nadziei?

St. Leonhard napisał we wstępie do swojej książki: *zebrałem pieśni, które były śpiewane i inne wiersze*. Pewnie jestem niedobrym tłumaczem, ponieważ tradycje śpiewania i mówienia wierszy znam jako nie tylko muzyczność wiersza według zasad podręcznika z poetyki. Prozę rytmizowaną dobrze się śpiewa i mówi. A złamanie rymu, rytmu i strofy wydaje się być przydatne – jak zgrzyt żelaza po szkło, wskazuje *brak, który boli* i czyni dzieło otwartym.

Każdy tekst wszak jest konkretem i modelem, zbiorem wartości uniwersalnych i szczególnych. Jak go odczytać?

Może jak konkretyzację (R. Ingarden), jak zadanie hermeneutyczne (P. Ricoeur, J. Tischner), jak nieskończoną rozmowę w tradycji (H.G. Gadamer), jak pieśń – modlitwę o wyzwolenie (S. Wyspiański).

Ważniejsze od wszelkiego komentarza jest dwujęzyczne czytanie Polenlieder. W tym miejscu dzieję się tylko doświadczeniem czytania. Doświadczenie indywidualne jest ulotne i bez znaczenia. Doświadczenie zbiorowe jest mitem. Doświadczenie pieśni jest mitem. A mit i pieśń przetrwają.
Pieśń ujdzie cało.

Warszawa, 15 III 1984 r.

Philipp Bopp

Nocni jeźdźcy (Die nächtliche Reiter)

Powietrzny jeździec pędzi koniem ciemnym w noc

Kopyta ciszę wznoszą, nie zostaje ślad.

Któż to jest? Kto rozpozna rysy cienia?

Złoty diadem – imię przypomina.

Sobieski – z głębin grobowca wydarty –

Wezwaniem żywych, mieczów bitewnych pozdrowieniem –

Słucha – na grzbiecie rumaka oparty –

Bohatera – ten zwany syna wolności imieniem.

Kościuszkę – dla Matki toczył boje,

Dla Matki – nosił cierniową koronę.

Żywi i Cienie w milczeniu dłonie wiążą.

Zniewolenia koniec – oczy mówią.

Polaków do bitwy gotowe szeregi –

Pośród nich jeźdźcy powietrzni,

Cienie – błogosławią chorągwie

I znaki – na zwycięstwo krwi.

A kiedy rozplyną się jeźdźcy

W mgle poranku szarości –

Zdążą jeszcze pozdrowić wolność

Różowy świt – wiosennych dni.

Moritz Veit

Do Polski (An Polen, 1830)

Bądź zdrowa, Polsko mała,

Idź śladami Dawida!

Dosięgnij z procy sama

Wielkiego Goliata!

On wolności urgał

Plugawymi usty.

Z despotami pakt wiązał –

Zimy szykował okowy.

W łańcuchy chciał podły

Zakuć fale wolnej Wisły.

Chciał – by na grzbietach strumieni

Stosy kajdan płynąć mogły.

*Prostacki olbrzym roił –
W szaleństwie pychy swym –
Że po wsze czasy utoruje drogi
Przez grzbiety strumieni wolnych.*

*Lecz Rzeki Bóg Stary
Głową potrząsał
I cierpliwie czekał
Wyglądał pory zemsty.*

*A kiedy Bóg Rzeki widzi,
Że czas właściwy nadchodzi,
Łańcuchy zrywa –
Polsce wolność śpiewa.*

*Wolność wiosną się zaśmiała
W każdej piersi.
Przebudziły się w narodzie całym
Dawne pieśni.*

*Pieśni stare wołają,
Na dzień bitwy wzywają.
I czaru siłą – dźwięczną
Serca ośluchłe obudzą.*

*Pieśń czarem budzi i z domostw wywodzi:
Wojewodę z zamku warownego,
Wieśniaka z chaty,
Konia i jeźdźca każdego.*

*Kobiety i dzieci – broń
Rdzawą ciągną ze ściany.
Taki czar z pieśnią dawną idzie
Poprzez naród cały.*

*Dalejże, mulo Polsko!
Do dawidowych czynów!
Uderzaj z małej procy
Wielkiego Goliata!*

*My dzielimy twe bitwy,
Wspólnoty uczuć cel święty –
Bóg osłaniać cię będzie od ciosów wrażeń
I jak Dawida – zwycięstwem obdarzy.*

Z niem. tłumaczyła *Ludwika Małewska-Mostowicz*
Warszawa, marzec 1984

Stanisław Murzański

Jednostka wobec „mocy zbiorowych“

Z licznych «wcieleń» Witolda Gombrowicza w szkicu tym świadomie uwzględniam jedno: pisarza zmagającego się ze swoją polskością, buntującego się przeciwko niej, a ściśle przeciwko ograniczeniom, jakie na twórcę nakłada przynależność narodowa i będące skutkiem owego związku z narodem – nie wybieranego na ogół, lecz dziedziczonego – uwikłanie w jego tradycję, w jego kulturę i historię.

Przede wszystkim uwikłanie w historię – w przypadku Polski tak dramatyczną – wydało się Gombrowiczowi szczególnie niebezpieczne, wręcz zabójcze dla jednostki. Podkreślał przy tym, że postulowany przez niego zwrot *zasadniczy w stosunkach z narodem* mógłby zostać dokonany jedynie w imię *godności indywidualnej, indywidualnego rozwoju*. Na czy ten zwrot zasadniczy miałby, zdaniem Gombrowicza, polegać?

Ty całe życie padałeś przed Nią na kolana – mówi autor „Dziennika” do Polaka – spróbuj teraz czegoś wręcz przeciwnego. Powstań. Pomyśl, że nie tylko ty masz Jej służyć – że Ona także może służyć twemu rozwojowi. Wyzbądź się zatem nadmiernej miłości i czci, które cię pętają, spróbuj wyzwolić się z narodu.

W namowach Gombrowicza nie ma nic zdrożnego, jego bunt nie wynika z postawy nihilistycznej. Kategorycznie odrzuca też pisarz posądzanie go o kosmopolityzm. Usiłuje tylko zmusić Polaka do udzielenia sobie odpowiedzi na pytanie, co jest dla niego ważniejsze: Polska czy on sam? *Jeśli przyznasz prym twemu człowieczeństwu – przekonuje wyimaginowanego oponenta – musisz uznać, że Ona o tyle może ci być przydatna, o ile mu sprzyja...*

Do tego momentu bunt Gombrowicza zdaje się mieć pewne (zasadnicze) punkty styczne z postawą romantyczną. Przede wszystkim, podobnie jak romantycy, pisarz ten buntuje się przeciwko historii w imię *godności indywidualnej*,

indywidualnego rozwoju. Postuluje bunt w imię naszych konieczności ludzkich i naszego uniwersalizmu.

Romantycy, jak wiadomo, słowa «ludzki», «ludzkość» nie tylko odmieniali na wszystkie sposoby, ale – podobnie jak czyni to Gombrowicz – wysuwali je na pierwsze miejsce. Tyle tylko, że ową «ludzkość» traktowali jako cel ostateczny, do którego nie ma innej drogi jak przez «ojczyznę». Zdawali sobie przy tym sprawę, że Polska pozbawiona wolności odrodzić może się tylko dzięki odrodzeniu ducha narodu czyli, jak tłumaczył Norwid, *na drodze odbudowania moralnej całości narodu. był świadom, że dzieło tej odbudowy nie będzie łatwe i że tylko przez całość wyższą od tej, której się zaparło, powrócić w prawdzie można do niej – to jest przez Ludzkość do Ojczyzny.*

W ten sposób pisał Norwid w utworze „Zmartwychwstanie Narodu”, podobnie myśleli inni romantycy. Między ich uniwersalistyczną koncepcją odrodzenia narodu (która w obecnej sytuacji nie traci nic na aktualności) a postulatami wysuwanymi przez Gombrowicza nie widać zasadniczej sprzeczności. Oczywiście, jeśli za podstawę przyjmuje się wartości uniwersalne. Ale, jak się okazuje, owa «dynamiczna idea» Gombrowicza, o której on sam mniemał, iż jest zdolna *przekształcić nasze narodowe samopoczucie i nadać mu nowy wigor*, posłużyć może również za przykład, jak łatwo jest sprowadzić na manowce myśl najszlachetniejszą i wywiedzioną logicznie wykazawszy zbyt małą troskę o ścisłość stosowanych terminów i pojęć. To właśnie przydarzyło się, niestety, Witoldowi Gombrowiczowi i przygoda wybitnego pisarza posłużyć może jako przestroga.

Gombrowicz ma rację, kiedy staje w obronie jednostki, także buntując się *w imię godności indywidualnej, indywidualnego rozwoju*; wie, że w buncie tym nie jest osamotniony, gdyż *coraz bardziej dojrzewa konieczność obrony tego, co ongiś zwano po prostu duszą, przed deformującymi i nie-ludzkimi mocami zbiorowymi.* Niestety racje Gombrowicza, w miarę jak zaznajamiałem się z ich uzasadnieniem, wydawać zaczynały mi się coraz mniej niepodważalne. Gombrowicz w rozumowaniu swoim wychodzi od stwierdzenia, iż jeśli polskość, jej nadmierny kult ogranicza, hamuje lub paczy pełny rozwój człowieka w Polaku, to ten winien stawić się ją przezwyciężyć. Proponowane przez pisarza wyz-

walanie Polaka z polskości ujawniło przed autorem pomysł, jak wyznaje, *dziwną właściwość, dzięki której Polak stawiał się tym bardziej Polakiem, im mniej był Polsce oddany.*

Wprawdzie sprawa zdaje się komplikować coraz bardziej, lecz Gombrowicz wyjaśnia rzecz przystępnie dla każdego w ten sposób: *Polak z natury swojej jest Polakiem. Wobec czego, im bardziej Polak będzie sobą, tym bardziej będzie Polakiem. Jeśli Polska nie pozwala mu na swobodne myślenie i czucie, to znaczy, że Polska nie pozwala mu być w pełni sobą, czyli – w pełni Polakiem...*

Pisarz rozumując bez wątpienia bardzo logicznie wskazuje rodakom, w jaki sposób wzmocnić mogliby swoją indywidualną polskość: *Chciałbym po prostu – wyjaśnia słusznie przewidując opory ze strony Polaka namawianego do przezwyćiężenia w sobie nadmiernej polskości – aby Polak przestał być wytworem wyłącznie życia zbiorowego (...) Chciałbym go mieć między Polską a jego własnym istnieniem – bardziej dialektycznego i antynomicznego, świadomego swojej wewnętrznej sprzeczności i umiejącego wyzyskać ją dla rozwoju.*

Gombrowicz wypowiedział słowa mądre, poważne, warte by je wziąć pod uwagę, kiedy szuka się dróg wyjścia z impasu, w jakim znalazła się myśl polska. Odmówić głębokiego sensu jego propozycjom mógłby chyba tylko prymitywny szowinizm, ale ten – niezwykle groźny jako siła napędzająca ruchy rzesz ludzi nieświadomych swego rzeczywistego powołania – okazuje się całkowicie bezsilny wobec wszelkich przejawów tych mocy duchowych, które Norwid nazwał «moralnym zjednoczeniem». A tak właśnie, jako «moralne zjednoczenie», tłumaczył poeta słowo Ojczyzna. I jeśli zarzucić można coś koncepcji Gombrowicza podnoszenia człowieka w Polaku na poziom wyższy, to przede wszystkim brak zainteresowania dla pojęcia ojczyzny i wypełniających ją wszystkich treści. Uwzględnił tylko niektóre. I to zdaje się być przyczyną, iż głos zabrany w sprawie tak ważnej nie zabrzmiał wystarczająco donośnie i dostatecznie czysto.

*

Postulując «wyzwalanie się z narodu» czy «przezwyćiężanie polskości» – Gombrowicz miał na myśli przede wszyst-

kim uwalnianie się od presji historii; był przekonany, że *Polacy – zmęczeni i zrozpaczeni historią ojczyzny – żyją na dnie serca swojego podwójnym uczuciem. To ścieranie się w duszach Polaków miłości i nienawiści do ojczyzny, która była do nich świętością i przekleństwem, siłą i słabością, chwałą i upokorzeniem, nie przechyliło szali na stronę nienawiści; dlatego literatura polska, dowodzi Gombrowicz – pozbawiona wszelkiego istotnego indywidualizmu, umiała zdobyć się jedynie na afirmację narodu. A tamto uczucie, niechętnie, wrogie, obojętne lub wzgardliwe pozostało nie wyznane i błakające się sampoas jako grzech, anarchia...*

Ta niezdrowa – zdaniem autora „Dziennika” – sytuacja sprawiła, iż postanowił on *uruchomić ten drugi biegun odczuwania, dotrzeć do tamtego aspektu polskiej duszy, usankcjonować herezję*. Było to zadanie bardzo niewdzięczne i gdyby pisarz rozwinął w tym kierunku szerszą działalność, nie przysporzyłaby mu ona popularności. Ale Gombrowicz nie należał do pisarzy zabiegających o tanią popularność. Niestety pasja, z jaką opowiadał się po stronie idei trudnych w tym przypadku, sprawia wrażenie zbędnej brawury. Być może właśnie ona utrudniła mu dokładne przyjrzenie się atakowanemu przeciwnikowi, a w konsekwencji wybór broni najbardziej skutecznej.

Witold Gombrowicz sprawcy największych nieszczęść narodowych dopatrzył się w historii i gotów był uznać za dobry każdy sposób, który by nam, Polakom, pomógł wydobyć się z jej odmetów. Taki cel miało owo namawianie do uwolnienia się od narodu czy do przewyciężenia nadmiernej polskości. Sądził bowiem, że *nie będąc zmuszeni do kochania i uwielbiania polskości, nie potrzebowalibyśmy też kochać naszej historii*. Recepta Gombrowicza nasuwa podejrzenie, iż pacjent mógłby tak obmyślanej kuracji nie przetrzymać. Nie tylko dlatego, że proponowane środki mogłyby okazać się zbyt radykalne. Główne niebezpieczeństwo tkwić zdaje się w błędnym rozpoznaniu.

Ja jestem wynikiem mojej historii – pisał Gombrowicz – ale ten wynik wcale mnie nie zadowala. Wiem, czuję, że godzien jestem czegoś lepszego i nie zamierzam rezygnować z tych moich uprawnień. Wartość moją zakładam na tym właśnie, że nie zadowala mnie moje ja, jako produkt historyczny.” Brzmi to bardzo ładnie, postawa taka wydaje się godna pochwały,

tylko czy rzeczywiście moje ja jest «produktem historycznym»?

Pisarz buntujący się przeciwko historii nie jest postacią niespotykaną w naszej literaturze narodowej. Natomiast Gombrowicz z pochyloną laną nacierający na historię przypominać zdaje się pewnego błędnego rycerza srogimi minami usiłującego przerazić wyimaginowanych wrogów. Bo jeśli spojrzeć na historię jako na ciąg wydarzeń, takich jednak, do których człowiek z reguły, chociaż nie zawsze mogąc przewidzieć konsekwencje swoich decyzji, przykładł rękę, to owa deterministyczna koncepcja naszego ja – jako produktu historii – sprawiać zaczyna wrażenie znacznie mniej groźne. A bunt nasz jakby zyskiwał konkretniejsze odniesienie.

Kiedy w gąszczu zdarzeń składających się na historię rozpoznawać zaczynamy poszczególnych, rzeczywistych ludzi, zasady, jakimi kierowali się w swych działaniach, poglądy, jakim hołdowali i wyznawane przez nich idee, koncepcje społeczno-polityczne oraz programy, wtedy ostrze naszego buntu skłonne jest raczej zwracać się nie przeciwko jakimś siłom anonimowym, lecz przeciwko konkretnemu przeciwnikowi, którego bez trudu rozpoznamy w fałszywej idei, błędnej koncepcji lub w zbrodniczym planie.

Gombrowicz, jak wolno się domyślać, uległ bogato rozgałęzionemu złudzeniu. Przede wszystkim wydało mu się, że jeśli zwrócimy się przeciwko historii, będącej historią naszego paczenia się, to *stanjemy swobodni wobec historii*. Kolejne złudzenie wybitnego pisarza wyraża następujący fragment jego „Dziennika”:

Oznaczałoby to ni mniej, ni więcej, że życie swoje chcemy zacząć od początku i przestajemy być tylko konsekwencją przeszłości. Ale to, za jednym zamachem, pozwoliłoby nam przeciwstawić się historii obecnej, tej, która w tej chwili się na nas dokonuje. Wydobylibyśmy się jednym skokiem zarówno z przeszłości jak z teraźniejszości i obie moglibyśmy osądzać w imię zwykłe zwyczajnego naszego człowieczeństwa, naszych konieczności ludzkich i naszego uniwersalizmu.

Gombrowicz kusi wizją względnie łatwego sukcesu; tak, to prawda, proponowane przez pisarza «wydobycie się z historii» jest możliwe. A ściśle, byłoby możliwe pod warunkiem, że nie próbowalibyśmy podać w wątpliwość naszego

prawa do osądzania zarówno przeszłości jak teraźniejszości wyłącznie w imię zwyczajnego naszego człowieczeństwa, naszych konieczności ludzkich i naszego uniwersalizmu. Wystarczy w ów zaczarowany krąg nakreślony piórem Gombrowicza wprowadzić i postawić obok pojęć protegowanych przez pisarza pojęcie ludzkich powinności, by jego koncepcja straciła czar i blask. Zarówno «nasz uniwersalizm» jak «nasze człowieczeństwo» i nasze «konieczności ludzkie» ulegną wtedy włączeniu w jeden system wartości z tym wszystkim, co składa się na naszą teraźniejszość i przeszłość, czyli tak na «naszą historię» jak i na nas takich, jakimi jesteśmy w chwili obecnej. Wszystko wskazuje na to, że przed historią można co najwyżej próbować uciec, ale będzie to ucieczka od życia (w skrajnych przypadkach w obłąd) w jego najgłębszym wymiarze; będzie to bowiem ucieczka od ludzkich powinności. Tłumaczenie takiego kroku «naszymi ludzkimi koniecznościami» czy «naszym człowieczeństwem» nie miałoby najmniejszego sensu.

Nasze człowieczeństwo wymaga, abyśmy przyjęli na siebie pełną odpowiedzialność za wszystko to, co składa się na historię – naszą indywidualną, narodu, którego jesteśmy częścią, ludzkości. A to oznacza zmianę zasadniczą naszej sytuacji w świecie, zyskanie pełnej podmiotowości w miejsce żałosnej kondycji «produktu historii».

Naszą najbardziej ludzką koniecznością jest wolność, naszą główną powinnością ludzką jest obrona wolności. A obrony wolności poza historią nie można sobie wyobrazić. Tak jak nie można sobie wyobrazić pływania «poza wodą» lub latania «poza powietrzem». Realizować swoje człowieczeństwo można jedynie «w historii» i «przez historię». Nie tylko buntując się przeciwko jej «wyrokom», ale przede wszystkim – kształtując ją.

*

Mam wiele zrozumienia dla Stanisława Brzozowskiego, który – wyrażony z równowagi krytycznymi uwagami Karola Irzykowskiego na temat jego koncepcji człowieka jako podmiotu historii – pisał w „Pamiętniku”: *Irzykowski jest ślepy i głupio zły. Pisać Polakom, że historia sama się robi (...) Nie sama, lecz przez olbrzymie maszyny woli wytężonej przeciwko nam.*

Człowiek buntujący się przeciwko jakimś siłom anonimowym, które nazwał historią, okazać musi się bezsilny; poddanie się im, postawa bierna równają się zgodzie na egzystencję zwierzęcą, zgodzie na kondycję jedyne go ssaka obdarzonego samoświadomością, ale niezdolnego do wyciągnięcia z faktu swojej wyjątkowości jakichkolwiek istotnych konsekwencji. Historia tak pojmowanego człowieka może być tylko jego historią naturalną. Natomiast historia, o której pisał Brzozowski – w sposób egzaltowany może, lecz chyba słusznie – że dokonuje się *poprzez olbrzymie maszyny woli wytężonej przeciwko nam*, jest równocześnie historią naszego świadomego oporu, wytężenia wszystkich naszych sił duchowych.

Nie można do końca zrozumieć, czym jest historia bez uświadomienia sobie, na czym polega jedno z podstawowych naszych powikłań egzystencjalnych, to mianowicie, które wynika ze stosunku wolności do konieczności. Dopóki tego węzła nie rozplączemy, dopóty powtarzać będziemy te same błędy i ponosić tego samego rodzaju klęski; będziemy próbować ucieczki – bez skutku oczywiście – przed tym, co konieczne, a zaniedbywać to, co jest naszą ludzką powinnością.

*

Nie ma powodu wątpić, że Witold Gombrowicz – przystępując do rozwinięcia swojej koncepcji – działał w wierze jak najlepszej. Nie uchroniło go to niestety od powtórzenia błędów popełnianych w przeszłości przez bardzo wielu. I mimo nadbiegających z różnych stron sygnałów ostrzegawczych ze zdumiewającym uporem powtarzanych obecnie. Jednym z nich, na pewno nie najłżejszym, bo stawiającym wiele spraw na głowie, było przyznanie zbyt wielkich praw historii, przy równoczesnym niedocenianiu dziejotwórczej roli czynnika ludzkiego. Jest to nieuchronna konsekwencja ukorzenia się – w przypadku Gombrowicza fakt o wymowie bardzo niejasnej – przed bóstwem determinizmu historycznego. Nie był to zresztą stosunek o charakterze jednoznacznym, przede wszystkim nie wynikała z niego postawa rezygnacji, czego dowodzi wyznanie pisarza, iż wprawdzie uważa się za wynik swojej historii, ale wynik ten go nie zadowala; wie, czuje bowiem, że godzien jest czegoś lepszego.

Może więc nie należałoby zgłaszać pretensji do Gombrowicza? Co prawda za wielkie znaczenie przypisuje wpływowi czynników zewnętrznych na kształtowanie się swojego ja, ale zarazem pozwala mi być niezadowolonym ze skutków tego wpływu. A nawet pozostawia nadzieję, że mogę się przeciwko niemu zbuntować. Cóż z tego, kiedy znaczenie, jakie Gombrowicz przypisuje takiemu buntowi, nie może zadowolić swojego ja. *Oznaczałoby to ni mniej, ni więcej* – wyjaśnia bowiem pisarz – *że życie swoje chcemy zacząć od początku i przestajemy być tylko konsekwencją przeszłości...* Tymczasem ja wcale nie chcę zaczynać życia od początku. Zresztą moje doświadczenie mówi mi, że gdybym nawet chciał najusilniej, byłoby to niemożliwe. Tym bardziej nie może tego uczynić naród. Zrozumienie tej niemożności ułatwia, jak sądzę, wcześniejsza o ponad sto lat od koncepcji Gombrowicza wypowiedź Karola Libelta:

Myśli i słów dlatego taka jest potęga, że są wstępem do czynu. Ale potęga czynu jest najwyższa. Myśli w nicą przemijają, słowa z wiatrem ulatują, ale czyn zostaje, jako piętno niezatarte duszy...

Nie tylko jako «piętno duszy» – chciałoby się uzupełnić tę wypowiedź – także jako trwały element dziejów. Wszak sam Libelt pisał w innym miejscu, że *czynami rozwijają się dzieje*.

Spróbuję sprawę postawić zdecydowanie: jedynym skutecznym i godnym polecenia sposobem na «wydobycie się z historii» wydaje mi się pełne upodmiotowienie jednostki. Tak w stosunkach z historią, jak z narodem i państwem. Nie bez głębszej przyczyny wokół tych trzech pojęć – historii, narodu, państwa – krążyła uparcie myśl Witolda Gombrowicza występującego w obronie naszego «zwyczajnego człowieczeństwa», naszych «konieczności ludzkich» i naszego «uniwersalizmu». Krążyła niczym óma wokół płomienia i spotkała ją przygoda, jaka spotyka nierzadko ómy w podobnej sytuacji. Jest faktem znanym powszechnie, że często wybitne umysły, kiedy zdecydują się wniknąć w strefę nakreśloną przez wyliczone wyżej wyrazy, ujawniają zdumiewającą nieporadność.

Potknięcie się Witolda Gombrowicza, z grubsza biorąc, polega na tym, iż zapatrzony nadmiernie w ideę dźwigania człowieka w Polaku przeoczył różnicę zachodzącą mię-

dzy pojęciami państwa, narodu, ojczyzny. Zarzut jest tak poważny, iż domaga się dowodu.

Chcąc wytłumaczyć, jak i dlaczego Polak bronić się ma przed *deformującymi i nieludzkimi mocami zbiorowymi*, do których zaliczył naród, Gombrowicz wskazał na przykład Niemiec pod rządami Hitlera pisząc w ten sposób: *Niemcy za Hitlera rozzarzyły do białości ubóstwienie narodu, a przecież Niemiec taki był niemal sztucznym fabrykatem, zubożonym o całą tradycję Goethego, ba, o zwykłą niemiecką ludzkość. Niemcy stały się od tego potężniejsze – pojedynczy Niemiec stał się słabszy, gdyż musiał odstąpić część swojej indywidualnej siły i odporności narodowi.*

Przykład powyższy na pierwszy rzut oka jest bardzo trafny. Kiedy wprowadzi się do niego parę niezbędnych – moim zdaniem – poprawek, traci całkowicie moc przekonywania. Po pierwsze, stwierdzenie, że „Niemcy za Hitlera rozzarzyły do białości ubóstwienie narodu” nie jest prawdziwe. To tylko Hitler i jego ideolodzy rozniecieli w zdumiewająco szerokich kręgach społeczeństwa niemieckiego szowinizm, rasizm i parę innych, równie paskudnych emocji. To nie Niemcy stały się od tego potężniejsze, lecz tylko państwo totalitarne, u podstaw którego legła zbrodnicza ideologia. I temu potworowi „pojedynczy Niemiec” musiał odstąpić część swojej indywidualnej siły. Taki był zawsze – jest i będzie – los pojedynczego człowieka w ustrojach totalitarnych. Jednostka, by uchronić swoją duszę przed «deformującymi i nieludzkimi mocami zbiorowymi», musi w pierwszym rzędzie dokładnie rozeznąć się w swoim położeniu, zrozumieć, które «moce zbiorowe» jej służą (tak, są również takie!), a które czyhają na jej zgubę.

Gombrowicz napisał: *Siła zbiorowa rodzi się w ten sposób, że każdy zdobywa się na pewne ustępstwa z siebie...* Rzeczywiście. Nic dodać, nic ująć. Natomiast stwierdzenie, iż *tak stwarza się potęgę wojska, państwa, Kościoła, Potęgę Narodu* – prawdziwe jest tylko częściowo. Kościół na przykład stanowi «moc zbiorową» tak szczególnego rodzaju, że zestawianie go z wojskiem czy państwem jest absolutnym nieporozumieniem. Jego wyjątkowość polega przede wszystkim na tym, iż jest rzeczywistością złożoną z dwóch pierwiastków, boskiego i ludzkiego, stanowiących jednakże nierozdzieloną całość, a jego celem jest zbawianie ludzi. Jest

to rzecz jasna punkt widzenia ludzi wierzących, ale innego w tym przypadku nie ma potrzeby ani sensu brać pod uwagę, skoro Kościół jako «moc zbiorowa» swoją siłę i trwałość zawdzięcza wierze, a nie sumie owych «ustępstw z siebie».

Każda z wymienionych przez Gombrowicza «mocy» podporządkowuje sobie człowieka na innej zasadzie. Wojsko ogranicza możliwość podejmowania przez jednostkę decyzji.

[— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 5 (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz. U. nr 44, poz. 204)].

Odmienne sprawa przedstawia się z narodem. Uczestnictwo w narodzie jako wspólnotcie duchowej jednostka nabywa z reguły przez urodzenie, ale z faktu tego nie wynika jakikolwiek przymus, chociażby tylko moralny. Jednostka przynależność do owej wspólnoty potwierdza (albo zaprzecza jej) świadomym działaniem, dokonując w ten sposób samodzielnego wyboru. Może jednak odmówić tego uczestnictwa i nie jej za to nie grozi. Naród, chociażby najpotężniejszy, nie ma możliwości stosowania jakichkolwiek sankcji karnych, nie może nikogo „wykluczyć ze swoich szeregów” lub „pozbawić przynależności” do wspólnoty na podobnej zasadzie, jak państwo pozbawia obywatelstwa.

Nie można, na przykład, ze wspólnoty narodowej usunąć artysty ani jego dzieła – książki, filmu czy obrazu – chociażby zostały przez współczesnych mu osądzone jak najsurowiej i potępione. Czasem powołując się na naród usiłuje robić to państwo, ale próby tego rodzaju skazane są na niepowodzenie. Ze świeższych przykładów wymienić można praktyki okresu «błędów i wypaczeń»; jest dzisiaj znany powszechnie los utworów Miłosza, Gombrowicza, Wierzyńskiego, Lechonia i wielu innych twórców «emigracyjnych».

Nie ulega wątpliwości, że «ludzkie konieczności» określić można wyłącznie w odniesieniu do konkretnej sytuacji, a wartości «uniwersalne» nabierają sensu na tle życia realnego; nie takiej lub innej teorii. Historia nie jest aż tak despotyczna, jak wydaje się sugerować Gombrowicz. Wybierając naród jednostka równocześnie opowiada się za

wartościami uznanymi przez siebie za godne, by im poświęcić część swojego ja. Warto przy tym zastanowić się, czy owo ustępstwo z siebie jest aktem jednostronnym, czy jednostka tylko na tym traci. A może więcej zyskuje, niż z siebie daje?

Przytoczyć można by wiele dowodów na to, że sam autor pomysłu wyzwolenia Polaków z narodu tak wysoką rangę pisarską osiągnął między innymi dzięki temu, iż eksperymentu nie zaczął od siebie. Pełna prawda – jak wolno się domyślać – jest taka, iż człowiek «oddając część z siebie» narodowi zyskuje w zamian od narodu nieporównanie więcej. Nie tylko konkretność. Zresztą przyznać trzeba, iż Gombrowicz nie przeoczył tego faktu. Tyle tylko że zaabsorbowany swoją wielce oryginalną koncepcją nie zauważył, iż wraz z konkretnością jednostka zyskuje punkt oparcia, miejsce, z którego wystartować może dopiero w owe podniebne regiony wydające się wielu pięknoduchom jedynie godnymi, by ich gościć.

Skąd ta pewność, czy chociażby podejrzenie, że obszar duchowy narodu – tak przecież rozległy w porównaniu z tym, na którym dokonuje się na ogół los jednostkowy człowieka – nie stwarza możliwości osiągnięcia pełnego człowieczeństwa, wydzwignięcia się na wyżyny uniwersalizmu? Historia, od której Gombrowicz tak bardzo zapragnął uwolnić Polaków, pełna jest losów ludzi, którzy zepchnięci przez nią na samo dno potrafili wznieść się na wyżyny niemożliwe do osiągnięcia w innych warunkach. Człowiek najtragiczniej uwikłany w historię dokonać może wyboru, uratować swe człowieczeństwo. Powoływanie się na doświadczenia z czasu ostatniej wojny, na przykład na los więźniów hitlerowskich obozów zagłady, ich różnorodne postawy i zachowania, wydać by się mogło brakiem umiaru. Każdy czas, również ten najzwyczajniejszy, szara codzienność postawić może człowieka przed koniecznością dokonania wyboru równego próbie jego człowieczeństwa. Rzecz więc zdaje się polegać na uznaniu skali, którą posługując się – na ogół zupełnie dowolnie – jednym zjawiskiem i wydarzeniem przypisujemy właściwości dziejotwórcze, innym z góry odmawiamy owego znaczenia.

Powinnością pisarza jest nie tylko uświadamianie człowiekowi sytuacji, w jakiej się znalazł, nawet gdyby go to miało narazić na cierpienie, ale również wskazywanie wyjścia z owej sytuacji. Tymczasem wygląda na to, iż wyjście wskazane rodakom przez autora „Dziennika” jest nie do przyjęcia. *Dążyłem do tego* – wyklada Gombrowicz swoje intencje – *żeby Polak mógł z dumą powiedzieć: należę do narodu podrzędnego.*

To nie gorzki żart, ani ironia nie na miejscu. Gombrowicz jest zdania, iż *takie powiedzenie tyleż poniża, co wywyższa*. I w gruncie rzeczy ma rację. Ale jest to racja bardzo ograniczona, a korzyści wpływające z zajęcia takiej postawy wydają się nikłe. *Degraduje mnie ono w moim charakterze członka zbiorowości* – wyjaśnia Gombrowicz – *ale zarazem osobiście wywyższa mnie ponad zbiorowość: oto nie dałem się oszukać: jestem zdolny osądzić własne umieszczenie w świecie...*

Dużo to czy mało? Chciałoby się powiedzieć: i dużo, i mało. Samoświadomość jest okupem, często bardzo wysokim, jaki płacić musimy na drodze do osiągnięcia pełni człowieczeństwa. Jednakże to, co proponuje nam do nabycia Gombrowicz za cenę bardzo wysoką, bo za cenę poniżenia i rezygnacji z idei równości, byłoby świadomością fałszywą. Nie da się uzasadnić bowiem w jakikolwiek sposób podziału na narody «podrzedne» i jakieś inne, dla których nawet nie próbuję znaleźć określenia. Narody, podobnie jak jednostki, mogą różnić się między sobą pod wieloma względami, lecz różnorodność nie jest kategorią wartościującą. Poza tym narody przeżywają okresy wzlotów i upadków, a naród polski nie jest pod tym względem wyjątkiem.

Podkreślić należy z całą stanowczością, iż ofiara w stosunku do swego ciemieźcy nie znajduje się na stanowisku podrzędnym, chociażby została przez niego najbardziej poniżona. A Polacy zrobili bardzo dużo – nieomal wszystko, co było możliwe w narzuconej im sytuacji – by jako naród, kiedy obrona państwa okazała się niemożliwa, uratować swoje człowieczeństwo, swoją ludzką godność. W ten sposób konflikt zadzierzgnięty, jak by się mogło wydać, na płaszczyźnie antagonizmu narodowego wyłącz-

nie, przeniesiony został, rozwinął się i ostatecznie rozstrzygnięty być może już tylko na płaszczyźnie uniwersalnej.

Kwestię tę stawiać należy zdecydowanie podkreślając równocześnie, iż wcale nie chodzi o to, by Polacy, wyzbywszy się kompleksów, traktować mogli z góry inne narody. Natomiast pomysł Witolda Gombrowicza nie może podobać się nam z tych samych powodów, co wmawianie w Polaków, iż naród ich nie ma żadnej szansy istnienia w świecie współczesnym jako siła samodzielna. A wrogowie Polski wmawiają to przecież przy różnych okazjach trzydziestu kilku milionom ludzi, narodowi o tysiącletniej tradycji, do tego w czasie, kiedy ostatnio niewielkie wspólnoty etniczne dobijają się z powodzeniem samodzielnego bytu narodowego i jedna po drugiej uzyskują niezależność państwową.

Stosunki Polski z innymi narodami winny być rozpatrywane, z uwzględnieniem wszystkich przesłanek, w planie uniwersalnym stosunków międzyludzkich; argumenty natury politycznej, nawet te «nicodparte», z reguły cechuje doraźność. Kiedy więc ma się na uwadze losy narodów, ich istnienie lub nieistnienie, zejść muszą na plan dalszy. Pogląd ten, rzecz zrozumiała, nie może liczyć na uznanie ze strony zwolenników «mocnego państwa», którego siłą napędową jest właśnie polityka. Z kolei osobnikom bardziej wyrafinowanym intelektualnie samo umieszczenie «kwestii narodowej» na planie uniwersalnym wydać się może pomysłem co najmniej dziwnym, następstwem nieuchronnym pomieszania pojęć lub czymś znacznie gorszym. Wszak wartości uniwersalne zwykło się przeciwstawiać wszystkiemu, co wiąże się lub chociażby kojarzy tylko z problematyką „narodową”. Z tej też tradycji, jak wolno się domyślać, Witold Gombrowicz zaczerpnął natchnienie do swego pomysłu wyzwalania Polaka z narodu, pragnąc ułatwić mu (chyba jednak nadmiernie) wspięcie się na wyżyny uniwersalizmu.

Tymczasem ja ni z tego, ni z owego próbuję przeciwstawić się owej tradycji. I to w taki sposób, jak gdybym spodziewał się mieszając ogień z wodą uzyskać jakość nową, która łączyć będzie w sobie cechy wrogich żywiołów. Otóż nic podobnego, nie jestem żadnym zwariowanym fantastą. Jakość taka istnieje. W dodatku wszyscy ją znają, żyją z nią na co dzień; i to żyją do tego stopnia, że świadomi jej

istnienia, nie zdają sobie w pełni sprawy z roli, jaką odgrywa w ich życiu.

Jakość tę stanowi wszystko, co składa się na pojęcie ojczyzny funkcjonujące – wydać by się mogło – w sferze najbardziej potocznej, przepojonej oczywistością. A jednak pojęcie to wykazuje dziwne właściwości. Szczególnie kiedy próbujemy je uściślić, wydobywając z jego głębi pojęcia takie jak «naród», «państwo», «kraj», «rodzinna ziemia». Niby z każdym z nich zdradza bliskie pokrewieństwo, ale z żadnym nie można pojęcia ojczyzny utożsamić.

Wyjaśnienie tej zagadki wbrew pozorom nie jest trudne, poprzedzić winno je wszakże uważne przyjrzenie się niektórym z owych «mocy zbiorowych», przed którymi Witold Gombrowicz postanowił bronić rodaków; ustalić należy, czym jest naród, a czym powinno być państwo, uzmysłwić sobie trzeba koniecznie, co przede wszystkim odróżnia owe pojęcia od siebie, a co sprawia, że tak łatwo zachodzące między nimi różnice stracić z oczu, ukryć lub po prostu zafalszować.

L'individu en face des „forces collectives“

Witold Gombrowicz s'efforce d'opposer les valeurs universelles à tout ce qui est lié, ou au moins s'associe, avec la problématique nationale. Il lutte avec sa nationalité polonaise, il se révolte contre elle et, exactement – contre les limites imposées au créateur par sa nationalité et par l'empêchement dans sa tradition, sa culture et

son histoire comme résultat de ce lien avec la nation. On peut s'opposer à une telle vue. Etablir d'abord ce que sont ces *forces collectives* – ce que c'est que la nation, ce que doit être l'Etat. Ensuite, proposer une idée de la patrie, qu'on ne doit pas confondre avec des notions comme: nation, Etat, pays, terre natale.



Janusz Eysymontt, Adam Lipowski

Dyskusyjne rozważania o rynku i planie*

1. Jednym z fundamentalnych problemów ekonomicznych w wymiarze globalnym jest zagadnienie racjonalnego współistnienia dwóch zasadniczych regulatorów procesów gospodarczych: mechanizmu, który wyjściowo określimy jako nierynkowy oraz mechanizmu rynkowego. Przeszło 200-letnia praktyka gospodarowania a wraz z nią rozwój myśli teoretycznej wskazują, że najprawdopodobniej zagadnienie to, przynajmniej w dostrzeganej przyszłości, w sposób ostateczny nie będzie rozwiązane, że należy ono do tzw. wiecznych problemów ludzkiego działania.

W okresie tym mechanizm rynkowy, sam przechodzący poważne przemiany, podlegał rozmaitym krytykom wytykającym mu cały szereg immanentnych defektów. Najbardziej radykalna, bo prowadząca do destrukcji tego mechanizmu, była krytyka klasyków marksizmu. Główny atak był skierowany na społeczną podstawę mechanizmu rynkowego – własność prywatną opartą na cudzej pracy.

Inne głosy krytyczne, niekoniecznie zresztą zgodne z doktryną Marksa, podkreślały (i nadal to czynią) wiele mankamentów mechanizmu rynkowego, takich jak np.: a) nieracjonalna alokacja zasobów; b) chroniczne niewykorzystywanie części zasobów, zwłaszcza siły roboczej; c) niedorozwój dziedzin, w których nie występuje popyt rynkowy, wraz z hipertrofią innych dziedzin czy regionów; d) nieuzasadnione różnice w dochodach itd.

Wymienione tu przykładowo mankamenty mechanizmu rynkowego można przedstawić w sposób bardziej uporządkowany, ujmując je z punktu widzenia potrzeb aktywnego

* Artykuł jest oparty na opracowaniu *Planowanie makroekonomiczne w warunkach funkcjonowania mechanizmu rynkowego* (maszynopis), Warszawa, SGPIŚ – Instytut Funkcjonowania Gospodarki Narodowej 1983. Wykorzystano tu także fragmenty pracy A. Lipowskiego *Wokół sporu o mechanizm rynkowy* (maszynopis), Warszawa, Instytut Nauk Ekonomicznych PAN, 1984.

włączania się mechanizmu nierynkowego w życie gospodarcze. Według tego ujęcia ingerencja taka jest potrzebna, gdyż w przeciwnym razie, w warunkach wyłączności działania mechanizmu rynkowego gospodarka poniosłaby straty polegające na relatywnie gorszym zaspokojeniu potrzeb w skali społecznej. Straty te mogłyby się ujawnić w postaci: a) gorszej «jakości życia», b) wyższych niż możliwe nakładów czynników wytwórczych w skali gospodarki jako całości.

Do kategorii «jakości życia» można zaliczyć: poziom i strukturę konsumpcji indywidualnej i zbiorowej, poziom i strukturę dochodów ludności, rozmaite aspekty poziomu życia związane z efektami zewnętrznymi konsumpcji itp. Zaś nakłady czynników wytwórczych w skali makroekonomicznej można ujmować w dwóch przejawach: a) techniki określającej poziom fizycznego zużycia każdego czynnika, b) substytucji określającej proporcje między nimi.

Wobec tego, że dotychczas oraz w dostrzegalnej przyszłości mechanizm nierynkowy trwale wydaje się być związany z funkcjonowaniem instytucji państwa, w dalszych rozważaniach właśnie państwo stanowić będzie «wyzwanie» dla mechanizmu rynkowego.

Do kwestii potrzeb ingerencji państwa w życie gospodarcze można podchodzić bardziej pragmatycznie. Można np. powołać się na określone przypadki w historii, kiedy to państwo miało do spełnienia szczególną misję, polegającą na konieczności szybkiej mobilizacji (w dosłownym znaczeniu) wszystkich sił i środków na wybranych odcinkach dla realizacji ściśle określonych celów (obrona państwa, wydobycie się z głębokiego zacofania wraz z radykalną przebudową struktury gospodarki itp.). Innym uzasadnieniem ingerencji państwa jest odwoływanie się do «polityki faktów dokonanych». Rozumowanie jest tutaj następujące. Skoro w określonej gospodarce generalna dyspozycja środkami produkcji skupiona jest w rękach władzy państwowej – co wynika z faktu ich nacjonalizacji – to muszą być przez te władze podejmowane decyzje ekonomiczne koordynujące całokształt życia gospodarczego kraju.

Uzasadnienie pragmatyczne nie ma naszym zdaniem większego znaczenia teoretycznego, gdyż dotyczy sytuacji wyjątkowych i nie wyjaśnia powodów, dla których państwo

stale winno ingerować w gospodarkę. Natomiast uzasadnienie odwołujące się do «polityki faktów dokonanych» w istocie niczego merytorycznie nie wyjaśnia. Po pierwsze, jest to uzasadnienie przez powołanie się na okoliczność, która sama wymaga uzasadnienia i bywa uzasadniana... koniecznością centralnej koordynacji życia gospodarczego, przez co wpadamy w błędne koło. Po drugie, jeżeli pomiędzy państwową dyspozycją środkami produkcji a centralną koordynacją całokształtu życia gospodarczego istnieje związek przyczynowo-skutkowy, to jest to raczej związek odwrotny w stosunku do przytoczonego. Jeśli bowiem fakt państwowej dyspozycji środkami produkcji ma mieć pozytywną treść ekonomiczną, a nie jedynie negatywną, wynikającą z faktu likwidacji prywatnej własności tych środków, to wyrażać się ona winna właśnie w postaci centralnej koordynacji procesów gospodarczych. Brak takiej koordynacji – który można stwierdzić jedynie empirycznie – oznacza, że państwowa dyspozycja środkami produkcji faktycznie w danej gospodarce nie istnieje.

Znaczenie ogólnoteoretyczne mieć może zatem uzasadnienie biojące za podstawę określone mankamenty mechanizmu rynkowego w gospodarce rozwiniętej przemysłowo, funkcjonującej w warunkach pokojowych, a więc w gospodarce, która przezwyciężyła swe strukturalne zacofanie polegające na niedostatku kapitału i istnieniu dużej rezerwy siły roboczej i która nastawiona jest na zaspokojenie potrzeb konsumentów. W końcu każda gospodarka, dziś jeszcze zacofana, posiada potencjalną możliwość rozwinięcia się. Staną więc przed nią problemy, które trapią dziś społeczeństwa krajów zaawansowanych przemysłowo. Problemy aktualne obecnie dla jednych, dla innych niechybnie staną się aktualne jutro. A są to kwestie o charakterze bardziej zasadniczym i przyszłościowym aniżeli zagadnienia dotyczące dróg i metod wychodzenia ze stanu zacofania, które znikną z chwilą wyjścia z tego stanu.

Rozliczne braki mechanizmu rynkowego były i są dostrzegane przez ludzi różnych, całkiem nieraz przeciwnych szkół i orientacji teoretycznych i ideologicznych. Istnieje jednak coś, co je łączy. Tym wspólnym mianownikiem jest, w zależności od stopnia radykalizmu, postulat uzupełnienia bądź wręcz zastąpienia mechanizmu rynko-

wego mechanizmem odmiennym, rządzącym się innymi prawami. U Marksa ma to być mechanizm tzw. pracy bezpośrednio społecznej, zarządzany przez „zrzeszenia wolnych wytwórców” na każdym szczeblu gospodarki o charakterze niepaństwowym w skali światowej, w postaci systemu scentralizowanego administrowania zasobami materialnymi i produkcją, tak jak się to dzieje w wielkim przedsiębiorstwie wielozakładowym.

Inne postulaty miały charakter bardziej umiarkowany, aż do postulatu doraźnego interweniowania państwa na zasadzie *ex post* wyłącznie. Co więcej, w wielu krajach zachodnich postulaty te w różnym zakresie znalazły swe zastosowanie praktyczne, co ma swój wyraz w doktrynie *welfare state*. Zaś w większości krajów Europy Wschodniej państwo od dawna usiłuje prawie w pełni sprawować funkcję regulatora procesów ekonomicznych, usuwając mechanizm rynkowy na margines.

Dla tych rozważań ważne jest to, że u podstaw powyższego rozumowania leży milczące założenie, że zawodność mechanizmu rynkowego może zostać zrekompensowana mechanizmem alternatywnym – bezpośrednią działalnością państwa w gospodarce. A to wcale nie jest takie pewne, tego nie można przyjmować bezrefleksyjnie. *A priori* nie można przecież zakładać, że skoro jakiś mechanizm jest mało sprawny, to automatycznie oznacza to, że mamy pod ręką mechanizm inny, który lepiej może spełniać jego funkcje. Mówiąc bardziej konkretnie, jeśli działalność ludzi jako uczestników gry rynkowej prowadzi do strat społecznych, to jaką mamy pewność, że ich zachowanie jako członków władzy państwowej pozbawione będzie podobnych, względnie być może innych mankamentów? To musi zostać udowodnione drogą rozważań teoretycznych (m.in. przez zastosowanie myślowego eksperymentu) oraz badań empirycznych – porównawczych (w skali międzynarodowej) ukazujących obiektywne uwarunkowania oraz możliwości i granice działalności państwa w gospodarce, a także jej praktyczne rezultaty w poszczególnych dziedzinach gospodarki. Okres badawczy byłby tu dostatecznie długi, aby można było pominąć działanie przypadku i dostrzec głębsze prawidłowości. Dzięki tego rodzaju badaniom dojdziemy, być może,

do sformułowania immanentnych tej działalności ograniczeń i mankamentów, podobnie jak to nastąpiło w przypadku mechanizmu rynkowego.

Problem ten jest stale aktualny, obecnie chyba szczególnie, nie tylko zresztą w Polsce. O ile jednak mechanizm rynkowy doczekał się bardzo rozbudowanych badań i teoretycznych uogólnień (nieraz niezmiernie wyrafinowanych formalnie) w postaci sformułowanych rozmaitych pław i zależności, o tyle krytyczna analiza działalności gospodarczej państwa takiego zainteresowania u przedstawicieli różnych nauk społecznych, jak dotąd, nie wzbudziła¹. Częściowo można to wytłumaczyć dwiema okolicznościami. Mechanizm rynkowy w jego historycznie zmiennych formach, to bardzo stary mechanizm społecznych interakcji występujących w gospodarce. W gruncie rzeczy logika jego wewnętrznych zależności jest dość prosta, a przez to łatwa do opisanego i teoretycznego modelowania. Natomiast działalność gospodarcza państwa, ta systematyczna (a nie epizodyczna, w wypadku np. wojny) i zintensyfikowana jest zjawiskiem stosunkowo świeżej daty. Jest ona dlatego trudniejsza do analiz naukowych, ponieważ rządzi się odmiennymi prawami, prawami typowymi raczej dla zależności o charakterze biurokratycznym w ścisłym związku ze stosunkami władzy. Ten ostatni moment zasługuje na szczególną uwagę. Chodzi bowiem o to, że istnieje organiczny związek działalności państwa (we wszystkich jego przejawach, a więc także na polu gospodarczym) z mechanizmem władzy politycznej. Występuje tu skomplikowany układ gry między różnymi grupami społecznymi w obrębie władzy, w kategoriach nieekonomicznych. Istnieje więc pilna potrzeba stworzenia metodologii opisanego tego mechanizmu gry w ujęciu dynamiki procesu z zastosowaniem aparatury pojęciowej nie tylko ekonomicznej, lecz także socjologicznej i politologicznej. Dlatego mało płodne jest traktowanie «centrum» jako synonimu wyłącznie władzy gospodarczej i sztuczne oddzielanie jej od «centrum» *stricto*

¹ Poza skonstatowaniem prawie trzydzieści lat temu faktu istnienia «granic użytecznego planowania» (Cz. Bobrowski: *Socjalistyczna Jugosławia*, Warszawa 1957, s. 173), do dnia dzisiejszego nasza wiedza w tej materii niewiele posunęła się naprzód. W dalszym ciągu w bezpośredniej działalności gospodarczej państwa pokłada się nadzieję na zbudowanie społeczeństwa powszechnego dobrobytu.

politycznego. W teoretycznym modelu badawczym należy założyć, że w działalności gospodarczej państwa istnieje wzajemne przenikanie się momentów ekonomiczno-społecznych z politycznymi. Nie należy tego faktu traktować jako objawu degeneracji, co implikowałoby tezę, że można wyobrazić sobie bardziej racjonalną formułę działalności gospodarczej państwa, z której dałoby się wyeliminować elementy pozarynkowe. Jest to naiwna utopia. Działalnością gospodarczą na każdym szczeblu zajmują się ludzie, a nie anioły, przez co jest to w o wiele mniejszym stopniu rachunkowy proces dochodzenia do rozwiązania racjonalnego, a w większym ścierania się rozmaitych interesów, w którym wynik może być niepewny². Jest wielkim problemem, czy nierynkowa gra interesów może dać w sumie lepszy wynik niż gra czysto rynkowa. Jedno jest pewne. Dotychczasowa praktyka nie upoważnia do odpowiedzi twierdzącej. W każdym razie od gry interesów uciec się nie da. Jest to zjawisko naturalne, ponadustrojowe³. Należy to przyjąć bez wartościowania i konsekwentnie uwzględnić w badaniach ekonomicznych, traktując je jako obiektywne ograniczenie w poszukiwaniach rozwiązań usprawniających⁴.

Stwierdzenie o znikomym zainteresowaniu nauk społecznych, a w tym teorii ekonomii, zagadnieniami związanymi z działalnością gospodarczą państwa dotyczy szczególnie krajów o gospodarce nierynkowej, co na pierwszy rzut oka może wydać się zaskakujące, gdyż działalność ta

² Nawet przy założeniu, że dąży do realizacji preferencji ogólnospołecznych, pozostanie problem rozbieżnego ich rozumienia.

³ Wprawdzie M. Ostrowski i Z. Sadowski w swych *Wyzwaniach rozwojowych* posunęli się o krok naprzód w pojmowaniu planowania ogólnogospodarczego jako procesu ścierania się różnych stanowisk i poglądów, ale i oni ograniczyli się do przedstawienia zależności w układzie «centrum gospodarcze» – niepewne «otoczenie» (składające się ze społeczeństwa i czynników zewnętrznych), nie wchodząc w głąb zależności wewnętrznych tego «centrum». Dlatego słuszną skądinąd myśl autorów, że «planowanie jest procesem społeczno-politycznym» na tle całokształtu ich rozważań ma wyraźnie deklaracyjny charakter. O ile dobrze uchwyliłem intencję autorów, chodziło im głównie o określenie okoliczności usprawiedliwiających popełnienie przez «centrum» błędów obiektywnie nieuchronnych w procesie gry z niepewnym otoczeniem wewnętrznym i zewnętrznym.

⁴ Wdzięcznym polem badawczym byłoby rozzeźlenie, jak konflikty w obrębie aparatu władzy wynikają ze specyficznych różnic interesów na tle walki o wpływy, a w jakim stopniu odzwierciedlają ekonomiczne sprzeczności występujące między poszczególnymi grupami społecznymi w gospodarce.

traktowana jest jako coś naturalnego. Oczywiście odmienna sytuacja panuje w krajach zachodnich. Tam od dawna mamy do czynienia z dość licznymi krytycznymi analizami dotyczącymi ingerencji państwa w gospodarkę, zwłaszcza dokonywanymi przez neoliberalistów.

Nie znaczy to oczywiście, że w krajach o gospodarce nierynkowej opinia publiczna jest zadowolona z działalności gospodarczej państwa. W niektórych krajach, m.in. w Polsce, uważa się np., że planowanie państwowe nie jest planowaniem «prawdziwym», lecz jakąś jego formą, być może właściwą dla początkowego okresu rozwoju, lecz obecnie już całkowicie przeżyta. A więc tam, gdzie gospodarka oficjalnie ma charakter «planowy» i posiada wyspecjalizowane organa planistyczne, planowania faktycznie nie ma⁵, natomiast ma odbywać się ono w krajach, w których z doktrynalnego punktu widzenia planowanie w skali makroekonomicznej ma być w ogóle niemożliwe. Występuje tu jednak szczególnego rodzaju ambiwalencja postaw naukowych. Silnemu krytycyzmowi w stosunku do praktyki planistycznej dominującej do niedawna w Polsce towarzyszy u wielu ekonomistów z jednej strony głęboka nieufność wobec mechanizmu rynkowego, wobec jego rozmaitych mankamentów zaobserwowanych w takich krajach, jak np. Hiszpania, Jugosławia czy też w gospodarkach krajów Ameryki Łacińskiej, a z drugiej nadal jakaś bezrefleksyjna idealizacja możliwości gospodarczych państwa, wiara w jego wszechwiedzę. Źródłem tych postaw jest, jak sądzimy, ciągle jeszcze odrzucanie *a limine* regulacji rynkowej – o ile jest oparta na rynku «niedoskonałym» – i jednocześnie dość silnie ugruntowana iluzja «oświeconego» centralnego dysponenta. Ma on mieć z natury swej obok dokładnej wiedzy o gospodarce także altruistyczne motywacje w stosowaniu rzekomo jednoznacznie rozumianych kryteriów «racjonalności społecznej». Mamy tu do czynienia z trudną do zrozumienia niechęcią do wyciągnięcia bardziej zasadniczych wniosków z historycznego doświadczenia działalności gospodarczej państwa, która, naszym zdaniem, do takich wniosków już dojrzała, gdyż praktyczny

⁵ W. Herer i W. Sadowski lata siedemdziesiąte skwitowali jako okres bez planu i rynku (*Bariera w rozwoju gospodarczym i adaptacja do barier*. Studia i Materiały. Instytut Gospodarki Narodowej, 1983, rozdz. 9).

«dorobek» w tej dziedzinie wydaje się być nagromadzony w ilości wystarczającej dla podjęcia tego rodzaju próby.

2. Istnieje dość rozpowszechniony pogląd, że zwiększanie roli mechanizmu rynkowego w gospodarce wcale nie musi oznaczać «osłabienia» planowania ogólnogospodarczego, a nawet przeciwnie – może prowadzić wręcz do jego «wzmocnienia» i zwiększenia jego skuteczności⁶. Wydaje się jednak, że ten optymistyczny pogląd w świetle dotychczasowej wiedzy teoretyczno-empirycznej stanowi najwyżej hipotezę, która winna podlegać procedurze falsyfikacji. Mówiąc bardziej konkretnie, trzeba rozpoznać okoliczności, kiedy planowanie ogólnogospodarcze jest substytucyjne wobec mechanizmu rynkowego, a kiedy jest komplementarne.

W związku z powyższym należy dokonać rozróżnienia pomiędzy dwoma interpretacjami poglądu przeciwnego do przedstawionego powyżej, a głoszącego, że «im więcej planu, tym mniej rynku» i *vice versa*, a więc, że te dwa typy regulacji są względem siebie substytucyjne. W pierwszej interpretacji, bardziej rozpowszechnionej w literaturze ekonomicznej, oznacza to, że wzrost roli planowania ogólnogospodarczego musi się dokonać przez zmniejszenie zakresu funkcjonowania mechanizmu rynkowego. Zwiększenie roli tego planowania rozumie się więc jako rozszerzenie zakresu regulacji procesami ekonomicznymi na podstawie reguł nierynkowych. Można więc powiedzieć, że w przypadku tym planowanie ogólnogospodarcze wkracza na arenę zawieszając (częściowo lub całościowo) regulację rynkową.

Interpretacja druga bierze pod uwagę nie przedmiotowy zakres występowania w gospodarce regulacji rynkowej i nierynkowej, lecz skutki, jakie one wywołują w sferze realnej. W ramach więc danego zakresu funkcjonowania mechanizmu rynkowego wzrost roli planowania ogólnogospodarczego oznacza, że planowanie to skuteczniej niż dotąd reguluje procesy ekonomiczne występujące w sferze realnej, korygując lub neutralizując w odpowiednim stopniu regulację rynkową, ale nie eliminując z gry samego mechanizmu rynkowego.

⁶ Ciekawe, że tego rodzaju pogląd głoszony był jeszcze w latach dwudziestych w ZSRR. (Por. E. Gorcejycza, S. G. Strumilin *a początki planowania radzieckiego na tle dyskusji lat dwudziestych*, Warszawa 1982, s. 278 i 299).

Jak z powyższego widać, wzrost zakresu występowania w gospodarce reguł planowania ogólnogospodarczego wskutek zmniejszenia zakresu regulacji rynkowej jednocześnie oznacza zwiększenie stopnia oddziaływania tego planowania na zmiany sfery realnej. Natomiast zależności tej nie można odwrócić. To znaczy, że wzrost wpływu planowania ogólnogospodarczego na zmiany sfery realnej wcale nie musi oznaczać kurczenia się przedmiotowego zakresu funkcjonowania regulacji rynkowej.

Piszemy o tym dlatego, że zwolennicy tezy mówiącej, iż zwiększenie roli mechanizmu rynkowego może prowadzić do «wzmocnienia» planowania makroekonomicznego, również nie rozróżniają obu aspektów zagadnienia, przez co nie jest jasne, o jaki proces «wzrostu roli» rynku i planowania im w rzeczywistości chodzi.

3. Stosunki wzajemne między planowaniem ogólnogospodarczym a mechanizmem rynkowym można rozpatrywać dwojako. W ujęciu dotychczas dominującym, które określimy jako tradycyjne, myśl ekonomiczna zastanawiała się, jak pogodzić mechanizm rynkowy z wymogami «gospodarki planowej». Co więcej, jeszcze do niedawna rozważano całkiem poważnie rolę rynku w «planowej gospodarce socjalistycznej». W takim świecie pojęciowych abstrakcji, czy też może pobożnych życzeń, pewnikiem była tu tak czy inaczej rozumiana planowość ogólnogospodarcza. Dopiero w jej ramach poszukiwano odpowiedniego miejsca dla mechanizmu rynkowego. Takie ujęcie z góry przesądzało wtórną rolę tego mechanizmu w stosunku do planowania ogólnogospodarczego. Znalazło to swój wyraz w rozmaitych koncepcjach wyznaczających mechanizmowi rynkowemu funkcje wyłącznie krótkookresowe, adaptacyjne, taktyczne, podczas gdy planowanie ogólnogospodarcze posiadało charakter wieloletni, strategiczny (Dobb, Brus, Pajestka, Ostrowski, Z. Sadowski i inni). Koresponduje to ze stwierdzeniem, że planowanie jest (czy powinno być) nadrzędne względem rynku (Porwit), bądź że ten ostatni może być wyłącznie instrumentem wszechogarniającego i szczegółowego planowania ogólnogospodarczego (Wakar).

Tradycyjne ujęcie relacji «plan» a «rynek» ma jedną niezaprzeczalną zaletę. Potrafi w sposób bezkonfliktowy, i to

z rozmaitych punktów widzenia, wkomponować mechanizm rynkowy w system *a priori* akceptowanej «gospodarki planowej». W takim postępowaniu jest coś ze starego porzekadła ludowego: *Panu Bogu świeczkę i diabłu ogarek*. Czy jednak ujęcie to w zastosowaniu do rozwiniętej gospodarki jest trafne? Mówiąc najłagodniej problem to wielce dyskusyjny, o czym świadczą coraz liczniejsze głosy podważające takie rozumienie relacji «plan a rynek»⁷. Zajmijmy się bliżej tym problemem.

W ramach omawianego ujęcia podmiotem mechanizmu rynkowego są przedsiębiorstwa państwowe (menedżerskie bądź samorządowe) mające samodzielność w zakresie tzw. decyzji bieżących, dotyczących sposobu wykorzystania aparatu wytwórczego, przekazanego im uprzednio do dyspozycji przez decyzje inwestycyjne państwa. Zatem przedsiębiorstwa funkcjonują w ramach rynkowych dostosowań krótkookresowych. Decyzje o przedmiotowej strukturze przyrostu zdolności produkcyjnych (a więc o rozmiarach i kierunkach inwestycji) podejmuje państwo na podstawie autonomicznych względem mechanizmu rynkowego kryteriów wartościowania ogólnogospodarczego. O tym, w jakich dziedzinach i w jakich rozmiarach będą rozmieszczone nakłady inwestycyjne, z zasady ma decydować nie przewidywany przez producentów popyt ani wygospodarowane przez nich zyski, lecz skala preferencji państwa, której sposób określania nie został bliżej wyjaśniony. «Społeczna» własność środków produkcji przejawia się tu głównie poprzez państwową kontrolę rozdziału akumulacji przedsiębiorstw z punktu widzenia jej celowego przeznaczenia na inwestycje netto. Jest to więc system składający się z dwóch regulatorów alokacji zasobów: nadrzędnego – o charakterze nierynkowym, determinującego w dłuższym czasie strukturę wyposażenia technicznego przedsiębiorstw oraz podporządkowanego – rynkowego, określającego dopływ zmiennych czynników wytwórczych, a więc strukturę podaży w ramach tego wyposażenia, w sprzężeniu z bieżącym popytem.

Uzasadnienie konieczności istnienia regulatora nierynkowego bywa dvojakie. Po pierwsze, mechanizm rynkowy na ogół tworzy przedmiotową strukturę produkcji finalnej nie-

⁷ Por. np. J. Gościński, *Stierowanie i planowanie*, Warszawa 1982, s. 209.

akumulację. Pojawia się tu wątpliwość, czy mając krótki horyzont postrzegania mogą one angażować się w długofalowe przedsięwzięcia inwestycyjno-innowacyjne? A przecież to właśnie od przedsiębiorstw oczekujemy aktywnej postawy w zakresie wprowadzania kosztowych i produktowych innowacji z wykorzystaniem nowoczesnych technologii. Jeśli głównym ich ograniczeniem ma być powierzony im aparat wytwórczy, to z jakiego powodu mają być zainteresowani efektywnym przeznaczaniem zysku na cele akumulacyjne? Przecież nie one mogą decydować o kierunkach ekspansji rozwojowej, lecz państwo? A później zamartwiamy się, że w «gospodarce socjalistycznej» jedynym podmiotem zainteresowanym w efektywnej akumulacji jest władza państwowa, a przedsiębiorstwa dążą głównie do powiększania dochodów płacowych na krótką metę, zaś w zakresie inwestycji rozwojowych cechuje je wyjątkowa niefrasobliwość (o czym świadczyć może jugosłowiański system samorządowy).

W omawianym systemie państwo jako główny podmiot regulujący procesy inwestycyjne pozbawiony jest naturalnego mikroekonomicznego otoczenia z powodu braku rynku pieniężno-kapitałowego¹⁵. W działalności inwestycyjnej państwo jest osamotnione; brak mu autentycznych oponentów ze strony przedsiębiorstw zainteresowanych efektywną działalnością długofalową, z którymi mogłoby konfrontować swe zamierzenia rozwojowe. Praktyka społeczna wykazuje, że każdego rodzaju monopol instytucjonalny nie sprzyja racjonalizacji jakiegokolwiek działalności ekonomicznej, a inwestycyjnej w szczególności.

W opozycji do omawianego systemu podwójnej regulacji można wyróżnić dwa stanowiska.

Stanowisko pierwsze przyjmuje, że państwo powinno skoncentrować się głównie na: a) antycypacji zagrożeń z punktu widzenia utrzymania długofalowej stabilności funkcjonowania gospodarki w warunkach rozwiniętego mechanizmu rynkowego; b) przeciwdziałaniu tym zagrożeniom. Przykładowo można tu wymienić zagrożenia wynikające z przemysłowego zanieczyszczenia środowiska natural-

¹⁵ W ramach tego systemu z zasady odrzuca się możliwość swobodnego, bezpośredniego przepływu kapitału pomiędzy przedsiębiorstwami i gąszczami.

widzenia ich intensywności i ważności¹¹). A więc punktem wyjścia jest decyzja hierarchizująca przyszłe potrzeby, decyzja «wyrzedzająca» rynek i bezpośrednio operująca kategorią potrzeby, zanim ona jeszcze ujawni się w postaci efektywnego popytu. Jednakże przyszłe potrzeby w gospodarce rozwiniętej to nie grzyby w lesie, które łatwiej lub trudniej znaleźć, gdyż po prostu są. Potrzeby te kształtują się w skomplikowanym mechanizmie interakcji czynników ekonomicznych (nowe wyroby), kulturowych czy psychologicznych. Tak jak przyszłość w chwili obecnej jest tym, co po prostu jeszcze nie istnieje, tak rzecz ma się z przyszłymi potrzebami. Może więc nikt nie jest w stanie ich *ex ante* prawidłowo określić i każdy, kto by się tego podejmował skazuje się na niepewność i błędy? Chyba że przyjmuje się, iż państwo z zasady wie lepiej niż sami zainteresowani, jakie będą mieć potrzeby; co więcej, w jaki sposób potrzeby te będą zaspokajać¹². Wiedza o przyszłych potrzebach nie może bowiem sprowadzać się do znajomości faktu, że ludzie muszą mieszkać, żywić się, ubierać itp. W społeczeństwie o rozbudzonych aspiracjach każdą z tych potrzeb można zaspokoić praktycznie w nieskończenie różny sposób. Nawet najbardziej elementarne potrzeby biologiczne w codziennym życiu ujawniają się w sposób kulturowo zróżnicowany.

Łagodniejszy wariant omawianego stanowiska stanowi propozycja centralnego wyznaczania struktury inwestycji wyłącznie w odniesieniu do dóbr pośrednich, a więc z wyłączeniem wyrobów konsumpcyjnych. Wówczas odpadłyby zarzuty przytoczone wyżej. Jednakże decyzje o przyszłej strukturze produkcji środków produkcji, aby były ekonomicznie właściwe, muszą mieć uzasadnienie bilansowe, do czego potrzebny jest międzygałęziowy rachunek bilansowy w układzie dynamicznym. A on bez szczegółowej znajomości struktury przyszłej produkcji finalnej jest niemożliwy.

¹¹ Formalnie rzecz biorąc, każda pojedyncza decyzja inwestycyjna organów planistycznych ma znaczenie strukturalne. Jednakże, aby kwalifikowała się ona jako element planowania ogólnogospodarczego, musi być podjęta na podstawie całościowego rachunku, u podstaw którego leży wizja racjonalnej struktury gospodarki w przyszłości.

¹² Ale wówczas najprostszą byłaby realizacja tych potrzeb w systemie powszechnej reglamentacji stosującej kategorie naturalne.

Zatem w żadnym przypadku od przesądzenia przyszłej hierarchii potrzeb i sposobów ich zaspokojenia uciec się nie da¹³.

Gdyby więc okazało się, że również państwo (nawet najdoskonalsze) nie jest w stanie uchronić gospodarki przed dysproporcjami strukturalnymi, wówczas trzeba liczyć się z tym, że mogłyby one wywrzeć bardziej destrukcyjny wpływ na tendencje rozwojowe gospodarki aniżeli pojedyncze błędne decyzje inwestycyjne zorientowanych rynkowo przedsiębiorstw. By wyobrazić sobie, na czym ten wpływ by polegał, wystarczy sięgnąć do polskiej praktyki lat siedemdziesiątych, gdzie w sferze inwestycyjnej panował klasyczny anarchizm biurokratyczny, czyli ów stan bez planu i bez rynku, kiedy to procesy rozwojowe stanowiły wypadkową żywiołowych działań poszczególnych grup nacisku w obrębie aparatu władzy. Jak w takich warunkach może normalnie funkcjonować mechanizm rynkowy w ramach krótkookresowych dostosowań, świadczy obecna rzeczywistość.

System tak rozumianego planowania ogólnogospodarczego z zastosowaniem mechanizmu rynkowego, zakładający decentralizację wyłącznie decyzji bieżących, ma inne jeszcze słabe strony. Niedookreślony jest tutaj podmiot ekonomicznego ryzyka utraty środków produkcji. Na pewno nie jest nim kierownictwo przedsiębiorstwa państwowego ani jego załoga. Najprawdopodobniej ryzyko to bierze na siebie państwo. Jest to jednak ryzyko iluzoryczne, gdyż państwu nie grozi bankructwo w sensie ekonomicznym. W takim razie ryzyko zostaje rozłożone solidarnie na całe społeczeństwo jako «kolektywnego właściciela», co faktycznie oznacza jego (tj. ryzyka) eliminację, gdyż ewentualne bankructwo przedsiębiorstwa państwowego nie powoduje przemieszczenia się jego majątku poza sektor państwowy, a więc nie uszczupla zakresu własności państwowej¹⁴.

Innym jeszcze mankamentem tego systemu jest założenie, że przedsiębiorstwa samodzielnie mogą funkcjonować wyłącznie w ramach dostosowań krótkookresowych z pozabawieniem ich możliwości rozwojowych w oparciu o własną

¹³ A także od praktycznych możliwości sporządzania przez państwo owego międzygałęziowego, dynamicznego rachunku bilansowego w odniesieniu do procesów inwestycyjnych.

¹⁴ Zostało to *explicitie* wyrażone w zasadach reformy gospodarczej.

racjonalną z punktu widzenia preferencji ogólnospołecznych reprezentowanych przez państwo. Po drugie, sposób dochodzenia do tej struktury jest w ramach mechanizmu rynkowego kosztowny wskutek braku koordynacji w poczynaniach rozwojowych poszczególnych przedsiębiorstw, których rezultaty ujawniają się *post factum*, a więc dopiero na rynku, co prowadzić może do dysproporcji powodującej straty społeczne. Chodzi więc o to, by państwo dokonywało *ex ante* synchronizacji tych poczynañ, a przez wyprzedzające ich rozpoznanie eliminowało zachodzące między nimi sprzeczności i w sposób harmonijny regulowało osiąganie pożądanej struktury produkcji finalnej.

System powyższy, który określimy jako system podwójnej regulacji, zyskał dość dużą popularność w polskiej ekonomii, która trwa aż do dziś⁸ (mimo że jej współtwórca został potępiony za «rewizjonizm»).

Jest rzeczą symptomatyczną, że system ten do tej pory nie został poddany poważnej analizie krytycznej, nie mówiąc już o tym, że nie został w żadnym kraju wcielony w życie. Racja bytu tego systemu opiera się na milczącym założeniu, że państwo w zakresie działalności rozwojowej jest w stanie lepiej spełniać funkcje regulatora alokacji zasobów niż mechanizm rynkowy. Jest to jednak założenie aprioryczne, oparte na «wierze», a nie na zależnościach empirycznych⁹. W każdym razie nikt do tej pory nie zbadał uzasadnień tego założenia. Nadal więc pozostajemy w sferze postulatów i hipotez. Wolno zatem zadać następujące pytanie: Czy wizja racjonalnego wzorca struktury gospodarki poddaje się kształtowaniu przez państwo niezależnie od sił rynkowych? Wyznaczanie bowiem przedmiotowej struktury inwestycji na okres wieloletni w skali całej gospodarki, a więc decydowanie o przyszłej strukturze produkcji¹⁰, wymaga znajomości przyszłej hierarchii potrzeb ludności (z punktu

⁸ Por. np. aktualnie obowiązującą w Polsce ustawę o „planowaniu społeczno-gospodarczym” z 26 II 1982 r. Również ekonomiści węgierscy – twórcy reformy gospodarczej z 1968 r. – system ten afirmowali *explicite*, podkreślając fakt przejścia go od polskich ekonomistów.

⁹ Wobec tego, iż rozwinęta analiza tego systemu wykracza poza ramy opracowania i zasługuje na odrębną publikację, ograniczymy się do skróconych uwag na jego temat.

¹⁰ Obejmuje to także selektywne wstrzymywanie rozwoju wybranych dziedzin uznanych za «nieprzyszłościowe».

nego, wyczerpywania się nieodtwarzalnych zasobów, relatywnego cofania się technologicznego przemysłu, możliwości pojawienia się transportowej i energetycznej bariery wzrostu itd. Ogólnie biorąc chodzi o zagrożenia, które są do uchwycenia w oparciu o przewidywane trendy rozwojowe w skali całej gospodarki. Zaś mechanizm rynkowy winien regulować alokację zasobów zarówno w okresie krótkim jak i długim.

Stanowisko drugie wychodzi z założenia, że państwo nie jest w stanie, a więc nie powinno zajmować się ani kształtowaniem przemian strukturalnych w gospodarce, ani też korygowaniem ich, co proponuje stanowisko pierwsze. Rzecz polega jedynie na tym, aby konsekwentnie nie ingerowało ono w mechanizm rynkowy, który sam może uporać się z problemami strukturalnymi.

Wbrew pozorom i odrzuciwszy emocje należy stwierdzić, że oba stanowiska dysponują uzasadnionymi argumentami, a więc że żadnego z nich nie można *a priori* odrzucać li tylko dlatego, iż kłóci się z przyjmowanymi (często bezrefleksyjnie) założeniami jakiegoś nadrzędnego systemu wartości.

Stanowisko pierwsze uważa, iż państwo nie powinno zajmować się kształtowaniem przyszłego dobrobytu zgodnie z uprzednio przyjętym «racjonalnym» wzorcem konsumpcji, bo stwierdza, że to jest niewykonalne, lecz ograniczyć się do minimalizacji zjawisk uznanych społecznie za ujemne.

Można sądzić, że i tutaj planowanie ogólnogospodarcze państwa miałyby jeszcze wiele do powiedzenia. Istniałoby też swoiste «zagrożenie» nadmiernej ekspansji organów planistycznych polegające na tendencji do mnożenia swych zagrożeń strukturalnych, aby tylko uzasadnić rację swego istnienia i organizacyjnego rozwijania się. W przypadku tym planowanie ogólnogospodarcze według stanowiska pierwszego właściwie mogłoby się utożsamiać z zakresem planowania proponowanym przez zwolenników systemu podwójnej regulacji. Jak można przeciwdziałać tej tendencji? Istnieją tu co najmniej dwojakiego rodzaju zabezpieczenia, pierwsze spoza sfery systemu ekonomicznego sensu stricto, drugie w ramach tej sfery. Organa planistyczne państwa stanowią część szerszego układu organizacyjnego zwa-

nego potocznie «centrum». Gdyby «centrum» to było konsekwentnie kontrolowane w realizacji programów minimalizacji zagrożeń – m.in. poprzez instytucje udzielania (bądź nie) przez organa przedstawicielskie absolutorium dla rządu z wszelkimi wynikającymi stąd konsekwencjami – to stanowić by to mogło przestrożę przed pochopnym podejmowaniem zobowiązań wobec społeczeństwa. Instytucja absolutorium dla rządu miałaby więc w pewnym sensie analogiczny charakter co instytucja bankructwa przedsiębiorstw. W pierwszym przypadku byłaby to odpowiedzialność polityczna za zobowiązania natury społeczno-ekonomicznej, w drugim odpowiedzialność ściśle ekonomiczna, za zobowiązania finansowe.

Zabezpieczenie drugiego rodzaju polega na instrumentalnych ograniczeniach planowania ogólnogospodarczego. Jeśliby działało zabezpieczenie pierwsze, to «centrum» nie byłoby skłonne do podejmowania programów wątpliwych z punktu widzenia możliwości ich realizacji. Mamy tu na myśli ograniczenia budżetowe i bankowe, przeciwdziałające nadmiernej ekspansji pieniądza gotówkowego i kredytowego oraz ograniczenia w wyborze instrumentów sterowania podmiotami gospodarczymi, wynikające z faktu funkcjonowania w gospodarce rozwiniętego mechanizmu rynkowego.

Przejdźmy teraz do omówienia stanowiska drugiego. Stanowisko to wyrażają ekonomiści (i nie tylko) o poglądach skrajnie liberalnych. Rzecz paradoksalna, ale ich sposób myślenia jest analogiczny do sposobu myślenia zwolenników systemu podwójnej regulacji. Jeśli pierwsi «wierzą», że państwo jest w stanie aktywnie kształtować strukturę gospodarki, to ich antagoniści w to «nie wierzą» proponując, by państwo w ogóle tymi sprawami się nie zajmowało. O ile zdołaliśmy się bliżej zapoznać z kierunkiem ich argumentacji, nie zaprzeczają oni bynajmniej temu, iż samoczynny mechanizm rynkowy może wywoływać szereg perturbacji naruszających stabilność gospodarki jako całości. Uważają jednak, że działalność planistyczna państwa może być z tego punktu widzenia jeszcze groźniejsza, na co mają szereg konkretnych dowodów zaczerpniętych z historii gospodarczej Polski. Skoro więc na

perturbacje jesteśmy skazani, to lepiej, aby wywoływał je mechanizm rynkowy aniżeli państwo, gdyż: a) mniejsze byłoby prawdopodobieństwo przerodzenia się tych perturbacji w ogólną destabilizację polityczną¹⁶, b) większa byłaby zdolność adaptacyjno-korekcyjna gospodarki w ich eliminowaniu.

W niniejszym opracowaniu chcielibyśmy uchylić się od przesądzania tego, które stanowisko w kwestii relacji «plan a rynek» należy uznać za słuszne, choć nie możemy ukryć, że największą sympatią darzymy stanowisko pierwsze – opozycyjne – wobec podwójnej regulacji. Jak już mówiliśmy, każde z nich ma szereg argumentów na swoją obronę. Co więcej, ryzykujemy tezę, że kompetentna odpowiedź na to pytanie jest w chwili obecnej niemożliwa. Niezależnie zatem od tego, które ujęcie relacji «plan a rynek» jest właściwe – zasadne, choćby ze względów heurystycznych, jest odmienne rozpatrzenie tej relacji. W tym podejściu zakłada się **mechanizm rynkowy jako dany**, a w jego ramach **poszukiwany jest odpowiedni system planowania ogólnogospodarczego**.

Jako merytoryczne uzasadnienie takiego ujęcia problemu, poza powołaniem się na jego względną nowość, a przez to rozszerzającego dotychczasowe perspektywy badawcze, może służyć następujące stwierdzenie. O ile planowanie ogólnogospodarcze, jak dowodzi praktyka, stanowi ciągle jeszcze w większym stopniu słabo zweryfikowany postulat aniżeli dojrzałą, skuteczną i sprawdzoną formę działalności ludzkiej w rozwiniętej gospodarce, o tyle mechanizm rynkowy, jak by go nie krytykować, nadal pozostaje niezastąpioną formą ekonomicznych więzi kształtujących się pomiędzy podmiotami gospodarczymi. Jeśli jeszcze można wyobrazić sobie funkcjonowanie współczesnej gospodarki bez planowania ogólnogospodarczego, to o wiele trudniej wyobrazić sobie to funkcjonowanie w warunkach

¹⁶ Ryzyko błędnych decyzji inwestycyjnych podejmowanych przez państwo ma najwyżej charakter polityczny, a nie ekonomiczny, gdyż państwo nie jest przedsiębiorstwem i nie może zbankrutować. W ostatecznym rozrachunku ekonomiczne skutki tych decyzji rozłożą się na całe społeczeństwo i ewentualnie na to przedsiębiorstwo, którego decyzja ta dotyczy. Powstaje w tym przypadku wątpliwość, dlaczego przedsiębiorstwo ma ponosić, i to przez wiele lat, skutki błędów inwestycyjnych przez siebie nie zawinionych?

całkowitego braku mechanizmu rynkowego (wliczając do niego oczywiście także «nieoficjalny» mechanizm czarnego rynku). Mechanizm rynkowy traktujemy więc jako naturalną ekonomiczną infrastrukturę gospodarki narodowej, na podstawie której dopiero można rozpatrywać rozmaite przejawy planistycznej działalności państwa, w różny sposób realizowanej.

W niniejszych rozważaniach byliśmy w stanie jedynie postawić problem roli planowania ogólnogospodarczego w gospodarce z rozwiniętym mechanizmem rynkowym. Ograniczyliśmy się przy tym do zasygnalizowania kilku zagadnień, od rozwiązania których zależy postęp. Wyrażamy głębokie przekonanie, iż to, co się powszechnie rozumie pod «teorią planowania», musi się wyżyć apriorycznie spekulatywnego charakteru i «zejść na ziemię». Inaczej będzie oddalać się od potrzeb życia, zbliżając się do świata «czystej idei».

Jeśli bowiem praktyka społeczna w określonej dziedzinie działalności systematycznie odchodzi od teoretycznego «ideału» – a nie nie wskazuje na to, by w dostrzegalnej przyszłości do niego się zbliżała – należy raczej «ideał» ów ponownie zweryfikować, a nie zajmować się wyłącznie rozważaniami normatywnymi bądź poszukiwaniem przyczyn tego odchylenia w czynnikach historycznie przejściowych lub subiektywnych. Nie widzimy powodu, by nie miało to zastosowania również w zakresie poruszanej tu problematyki.

Réflexions polémiques sur le marché et le plan

Une économie bien fonctionnante doit se conformer aux lois du marché qui nécessairement dirigent et limitent les possibilités planificatrices de l'Etat. L'expérience montre que le marché possède plusieurs défauts immanents. Mais l'activité planificatrice de l'Etat en est-elle dépourvue? Nous sommes donc limités par un marché imparfait ainsi que par la planification de l'Etat, imparfaite elle aussi. Lequel des deux

mécanismes cause de plus grandes pertes?

Les auteurs ne proposent pas de solutions concrètes. Ils décrivent les conséquences de l'hypertrophie d'une partie du dilemme, en laissant ouverte la question, comment harmoniser l'action planificatrice de l'Etat avec les lois implacables du marché sans détruire le système du développement économique qui se règle lui-même.

Hanna Rylke

Sytuacja psychiczna ucznia szkoły średniej

Współczesna szkoła budzi wiele niepokojów negatywnymi aspektami oddziaływania na uczniów. Jako psycholog od kilku lat wraz z grupą kolegów kontaktuję się z różnymi szkołami średnimi, obserwując ich życie i próbując zrozumieć sytuację ucznia a także poszukując sposobów wpływu na zmianę tej sytuacji. Prowadzimy z młodzieżą, a czasem także z wychowawcami zajęcia mające na celu rozbudzanie głębokich zasobów wrażliwości, uczenia się rozumienia ludzi oraz dobrego bycia i współżycia z innymi. Zajęcia dla uczniów służą między innymi istniejącym w szkołach grupom formalnym (jak klasa czy samorząd) oraz nieformalnym (koła, grupy zadaniowe). Pomagamy im w tworzeniu dobrych stosunków opartych na rozumieniu nawzajem swojej sytuacji i potrzeb, na tolerancji oraz na wzajemnym zainteresowaniu i wsparciu¹. Korzystamy z metod treningu interpersonalnego i terapii grupowej. Prowadzimy też grupy uczniów pragnących pracować nad swoimi umiejętnościami kontaktu z ludźmi i rozumienia ich; nad usuwaniem wewnętrznych przeszkód uniemożliwiających prawdziwe zbliżenie się do drugiego człowieka. Pracujemy też z grupami uczniów zdecydowanych rozwijać swoją empatię i umiejętności psychologiczne w celu niesienia pomocy innym ludziom.

Najogólniejsze zasady tych zajęć to: otwarta komunikacja, koncentracja na innych, dawanie sobie oparcia oraz możliwość wpływania na temat i przebieg zajęć przez wszystkich uczestników.

Pracując z dziewczętami i chłopcami widzę ich jako bogate wewnętrznie osoby, ciekawe, poszukujące, aktywne, pełne dobrej woli, zwrócone ku innym, mądre i dobre. Za każdym razem głęboko porusza mnie zmiana, jaka w nich zachodzi na lekcjach szkolnych: są znużeni, otepiali, przy-

¹ Niektóre z tych sposobów pracy opisane są w książce Hanny Rylke i Grażyny Klimowicz *Szkoła dla ucznia. Jak uczyć życia z ludźmi*, WSiP 1983.

gnębieni, czasem przestraszeni. Nie ufają swemu rozumowi; zawieszeni na nauczycielu odczytują mu z oczu, co powinni powiedzieć; to zaś, co mówią, jest stereotypowe i ubogie. Ich stosunek do nauczyciela jest nieautentyczny i pełen gier. Podobnie w stosunku do kolegów stają się bardziej nieufni i interesowni.

Zadaję sobie pytanie – dlaczego stają się tacy? Co takiego dzieje się z nimi w szkole, czego doświadczają, jak w niej żyją, że tracą otwartość, wrażliwość, naturalną mądrość i dobroć?

*

Po to, by człowiek zdrowo funkcjonował, a także rozwijał się, potrzebne jest spełnienie pewnych warunków związanych z trzema podstawowymi potrzebami rozwojowymi.

Pierwszą z nich jest potrzeba kontaktu z innymi ludźmi. Jest ona tym dla psychiki, czym pokarm dla ciała. Można też ją określić jako potrzebę rozumienia innych i bycia rozumianym. Realizuje się ona w miłości, przyjaźni, wspólnej pracy i życiu społecznym, w którym jest miejsce na prawdziwe relacje i autentyczne spotkania ludzi.

Drugą psychiczną potrzebą człowieka, bez której nie może się on rozwijać, jest potrzeba aktywności. Składa się na nią zarówno aktywność poznawcza – poszukiwanie, badanie, doświadczenie, jak i aktywność konstruktywna – realizowanie, tworzenie, próbowanie.

Trzecią potrzebą głęboko tkwiącą w naturze ludzkiej jest potrzeba świadomości i wyboru. Nawet wewnątrz wspianej rzeczywistości, bogatej w możliwości i pełnej bliskich ludzi człowiek nie będzie się naprawdę rozwijał, pogłębiał swojego życia, jeśli nie będzie świadom swojej sytuacji i nie będzie miał prawa do wolnego wyboru.

Jak szkoła realizuje te trzy warunki rozwoju?

Zacznijmy od sprawy kontaktów z ludźmi. Kontakt ucznia z nauczycielem przebiega głównie na płaszczyźnie egzekwowania wymagań wynikających z programu nauczania. Program zaś – dziwny twór będący efektem rywalizacji między przedstawicielami poszczególnych dziedzin wiedzy (zmieścić jak najwięcej matematyki, jak najwięcej fizyki, historii itd.) – zdecydowanie przekracza możliwości wchłonięcia nawet przez uzdolnionych uczniów. Sytuacja doprowadza szybko do ustawienia nauczyciela i ucznia po dwóch

stronach bariery: jeden żąda, drugi nie jest w stanie bądź nie chce spełniać żądań; rozwija się więc system nacisków i manipulacji, aby uczeń jednak żądania wypełnił (a w najgorszym przypadku udawał, że wypełnia). Ze strony uczniów prowadzi to do wypracowania systemu strategii i gier oraz zafalszowanej komunikacji. *Nie mówi się prawdy nauczycielom, mówi się to, co chce usłyszeć albo co nas usprawiedliwia, przedstawia w lepszym świetle. To nie są nasi sojusznicy... Nauczyciel nie jest od tego, żeby mnie rozumieć, tylko od tego, żeby mnie zmusić do pamiętania czegoś między środą a piątkiem* (wypowiedzi uczniów z ankiety „Kim jest dla mnie nauczyciel“). Oczywiście zdarzają się wychowawcy, którzy przekraczają te uwarunkowania i są dla swoich uczniów. Bliski kontakt z uczniami jest jednak często źle widziany i nawet tępiący przez dyrekcje. Prowadzi to u wielu uczniów do poczucia opuszczenia i braku oparcia.

Naturalnym, bogatym źródłem kontaktów są w szkole rówieśnicy. Związują się i trwają przyjaźnie, miłości i związki koleżeńskie. Niestety, reguły funkcjonowania szkoły nie tylko im nie sprzyjają, ale działają wręcz destruktywnie. Bliskie kontakty między uczniami są często postrzegane przez dyrekcję i nauczycieli jako zagrożenie realizacji «właściwych» zadań szkoły. Koncentracja na realizowaniu programu każe nauczycielom uciekać się do różnych metod «nakręcania motywacji» do uczenia się. Klasyczną metodą jest pobudzanie konkurencji. Istotą rywalizacji jest izolowanie jednostki i przeciwstawianie jej innym osobom. Klasy, w których dominują nastawienia rywalizacyjne, są zatomi-zowane, składają się z jednostek walczących o swoje oraz z jednostek przegranych. Podgrupy tworzące się w takich klasach są z reguły wrogie wobec siebie.

Badania socjometryczne i ankietowe przeprowadzone w 1979 roku w przeciętnym, dużym liceum warszawskim przez Marka Pilkiewicza² potwierdzają te obserwacje. Wynika z nich, że prawie połowa uczniów jest izolowana lub odrzucana przez swoich rówieśników. Tylko 39% badanych uczniów spostrzega przyjazne postawy klasy wobec siebie. Równocześnie odsetek uczniów izolowanych i od-

² A. Gurtycka (red.), *Psychologiczne podstawy skuteczności wychowania*, maszynopis opracowania do problemu węzłowego; IBP, 1979.

rzucanych w swojej klasie ma tendencję do zwiększania się z upływem czasu (pomiędzy klasą I a IV). Oznacza to, że oddziaływanie szkoły idzie w kierunku niszczenia więzi między uczniami, pogarszania ich wzajemnych stosunków.

Wiąże się to z kosztami emocjonalnymi. Ten sam autor badał stopień znerwicowania uczniów klas licealnych. Okazało się, że między I a IV klasą wzrasta odsetek uczniów o wysokim poziomie neurotyczności (38% w klasie I a 52,6% w klasie IV). Zaś udział procentowy uczniów o niskim poziomie neurotyczności zmniejsza się liniowo z upływem czasu pobytu w szkole.

Ważnym zjawiskiem rzutującym na jakość kontaktów społecznych uczniów jest fikcja życia społecznego szkoły. Samorząd (przedstawiony jako agenda uczniowska posiadająca wpływ na życie szkoły) jest drobniawo kontrolowany, sterowany i rozliczany przez dyrekcję, a nie przez uczniów. Dyrekcja przydziela nagrody «dobrze działającym» (to znaczy spełniającym jej życzenia) członkom samorządu. Uczniowie pytani o wpływ samorządu na ich życie najczęściej po prostu wzruszają ramionami lub wygłaszają ironiczne uwagi. Zaś członkowie samorządu wymieniają jako swoje zadania robienie dekoracji, spisywanie w tabelę wyników nauczania, przygotowanie gazetki (która jest oczywiście bardzo troskliwie cenzurowana przez kilka instancji).

Inną formą iluzji w życiu społecznym szkoły są uroczystości i obchody. Są one karykaturą święta. Przemówienia, występy artystyczne, zmuszanie uczniów do marnowania czasu oraz do okazywania wdzięczności «tym, którzy przyczynili się do oświecenia» nie są w stanie nikogo zaciękać – co najwyżej poszukiwaczy tematów do szyderstwa. Młodzież, bardzo wrażliwa na fałsz, cierpi i uczy się z tym radzić sobie nie pokazując wiele na zewnątrz. Wszelkie kółka, grupy, organizacje są z reguły ściśle sterowane i nie dają możliwości autentycznej, spontanicznej działalności. Sytuacja ta prowadzi do rozproszenia i dezintegracji uczniów, do zniszczenia wiary w wartość i moc więzi, do nieumiejętności brania i dawania oparcia. Dlatego tak częstym zjawiskiem jest głęboka samotność młodych ludzi.

Oprócz frustracji, potrzeby kontaktu i współdziałania ma to jeszcze inny niekorzystny efekt: nie ma w szkole, która

zabiera uczniowi trzy czwarte jego czasu i uwagi, takiego terenu, na którym młodzi ludzie mogliby się uczyć działania, współdziałania, rozwijania odpowiedzialności i zaangażowania we wspólne sprawy. Jest za to mnóstwo okazji do uczenia się biernego podporządkowania. Stawiając uczniów w sytuacjach tworzenia grupy, wspólnego podejmowania decyzji czy realizowania zadania widać, że naturalne zachowania społeczne u nich zanikły i że trzeba je z trudem odkopywać i odbudowywać. Przypomina to proces rehabilitacji inwalidów.

Przejdźmy teraz do drugiego z podstawowych warunków rozwoju – swobodnej aktywności i podążania śladami własnej ciekawości. Trzeba stwierdzić jednoznacznie, że takich możliwości uczeń w szkole nie ma. Nacisk przeładowanego programu jest tak dominujący, że cały wysiłek nauczycieli idzie na wciśnięcie go do głów. Szczęście, jeżeli nauczyciel potrafi choć trochę zainteresować uczniów lub w jakiś inny sposób ułatwić konsumpcję. Różnorodne formy indywidualnego pogłębiania wiedzy (koła zainteresowań, olimpiady, programy indywidualne) tylko bardzo nielicznym, wyjątkowo uzdolnionym uczniom służą jako okazja do swobodnej eksploracji wybranego obszaru wiedzy. Na ogół formy te pełnią funkcje reprezentacyjne dla szkoły. Na uczniów wywiera się naciski, aby startowali w olimpiadach, gdyż pozwala to szkole wykazać się dobrą statystyką. Gra się na ambicjach i uczuciach rywalizacyjnych uczniów, czasem grozi obniżeniem stopnia.

Uczenie się z pozytywną motywacją – z chęci poznawania – należy do rzadkości. Motywem jest stopień, promocja, chęć uniknięcia kary czy ośmieszenia, pragnienie dostania się do szkoły wyższego stopnia, uzyskania dyplomu. Uczenie się fikcyjne, tymczasowe («ze środy na piątek») dominuje zdecydowanie nad uczeniem się autentycznym, znaczącym ośrodkowo.

Wyniki badań Marka Pilkiewicza³ pośrednio potwierdzają te obserwacje. Badając za pomocą testów Guilforda oryginalność myślenia uczniów stwierdza on pewien jego spadek u uczniów klas IV w stosunku do uczniów klas I

³ Tamże.

liceum. Oznacza to, że szkoła nie przyczynia się do rozwoju twórczego myślenia a raczej rozwój ten blokuje.

Tak jak w poprzednio opisywanych zjawiskach mieliśmy do czynienia z iluzją życia społecznego, tak teraz rysuje się fikcja życia umysłowego szkoły. Uczeń nie uczy się, nie rozwija swojego umysłu, lecz jest karmiony lub raczej przekarmiany źle przygotowaną i niestrawną porcją wiedzy. W miesiąc zaś po maturze zapomina lwią część wiadomości – i jest to tylko zdrowa obrona organizmu.

Szkołę opuszczają więc ludzie niedouczeni, z poczuciem niekompetencji, słabości i małej wartości. Tacy pozostaną, jeśli nie znajdą własnych sposobów zdobycia kompetencji, gdyż studia niewiele im w tym pomogą.

Jak wygląda w szkole realizacja trzeciego warunku – umożliwienia rozwoju świadomości i wolnego wyboru – wynika już z powyższych opisów. Przebywanie w świecie iluzji utrudnia dotarcie do prawdy i nie sprzyja tworzeniu jasnej świadomości rzeczywistości. Zaś całkowite uzależnienie uczniów od wymagań dydaktyki i nauczycieli powoduje brak okazji do podejmowania własnych wyborów i decyzji a co za tym idzie, atrofię woli.

Ten ciemny obraz mógłby się wydawać przesadzoną i jednostronną wizją krytyka, gdyby nie liczne dowody w postaci wyników badań psychologicznych. Ciekawe światło rzucają na sytuację ucznia moje badania sondażowe w kilku liceach warszawskich (1981, 1982). Jedno z pytań dotyczyło najczęściej przeżywanych w szkole uczuć i emocji, a odpowiedź polegała na wybraniu i podkreśleniu kilku spośród wymienionych dwudziestu różnorodnych nazw emocji. Otóż najczęściej wymieniane było przeżycie nudy (pierwsze miejsce) i strachu (drugie miejsce). Na trzecim dopiero, w pewnej odległości znalazło się uczucie pozytywne – przeżywania przyjaźni.

Nudę i strach rozumiem jako odpowiedzi emocjonalne na brak warunków zdrowego funkcjonowania i rozwoju, lęk jest odpowiedzią na brak bezpiecznych, bliskich stosunków z ludźmi. Nuda zaś jest efektem zniewolenia, unieruchomienia i zmuszania do kontaktu z sytuacjami nie wzbudzającymi zainteresowania.

Tak często przeżywane uczucia nudy i lęku nasuwają skojarzenia z amerykańskimi koncepcjami «ukrytych programów». Mówi się w nich o prawdziwych, lecz niejawnych celach oddziaływania szkoły na uczniów. W dwóch klasycznych koncepcjach – Commona⁴ i Holta⁵ mowa jest właśnie o celowym wywoływaniu i kształtowaniu tych uczuć. Common twierdzi, że podstawowym zadaniem szkoły jest przyzwyczajanie do nudy, nieodłącznie związanej z życiem i pracą w cywilizowanym społeczeństwie. Szkoła jest więc swoistym treningiem nudy i radzenia sobie z nią. Holt natomiast uważa, że podstawowym «przedmiotem» ukrytego programu jest strach. Uczniowi stale grozi kara, ośmieszenie, dezaprobata lub utrata pozycji. Uczy się więc strategii obronnych, sposobów unikania tych zagrożeń. Uczy się także nieokazywania strachu.

Nie wiem, o co chodzi w naszej szkole, jednakże fakt stosowania przez nauczycieli tak bardzo zbliżonych strategii świadczy o jednostronności ich działania. Jest też faktem, optymistycznym tym razem, że wystarczy jeden nauczyciel – któremu udaje się przełamać ten zaklęty krąg i samodzielnie, świadomie stosować własną wizję pracy z uczniami, zgodną z własnym sumieniem – aby zahamować te negatywne efekty oddziaływań szkoły. Nauczyciel traktujący ucznia jak człowieka, szanujący jego prawa i potrzeby, jego związki z innymi, jego możliwości i zainteresowania, nauczyciel uczciwy, mówiący prawdę – zdobywa zaufanie ucznia. Temu problemowi poświęciłam więcej uwagi badając w sposób systematyczny zmiany w funkcjonowaniu społecznym, emocjonalnym, moralnym i intelektualnym uczniów posiadających wychowawcę o wymienionych wyżej cechach. Okazuje się, że uczniowie tacy wykazują znacząco niższe znerwicowanie, znacznie większe zadowolenie ze stosunków w klasie, wyższy poziom rozumowania moralnego (badanego testem Kohlberga) oraz wyższy poziom oryginalności myślenia niż ich koledzy nie mający takiego nauczyciela⁶. Można szukać szczegółowych mecha-

⁴ Jack Common, *Kiddar's Luck*, Turnstile Press, 1951.

⁵ John Holt, *How Children Fail*, Penguin Books, 1964.

⁶ Hanna Rylke, *Drugi program w szkole. Rola osobistego wymiaru w pracy nauczyciela*. „Kwartalnik Pedagogiczny” nr 1/84; oraz Hanna Rylke, *Drugi program w szkole. Raport z badań pilotażowych*. „Kwartalnik Pedagogiczny” nr 1/84.

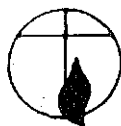
nizmów psychologicznych leżących u podłoża takich wyników. Uważam jednak, że głównym motorem jest podtrzymanie własnej wartości i godności uczniów oraz więzi między nimi, więzi i zaufania w stosunkach z nauczycielami. A więc wszystko to, co przyczynia się do utrzymania nadziei wychowanka, której budowanie i utrzymywanie zgodnie z tym, co mówi Józef Tischner, jest najważniejszym zadaniem wychowawcy⁷.

⁷ Józef Tischner, *Etyka Solidarności*, Znak, 1982.

La situation psychique de l'élève de l'école secondaire

L'école contemporaine suscite bien des inquiétudes par les aspects négatifs de son influence sur les élèves. Les trois besoins principaux du développement, dont la satisfaction est indispensable pour le fonctionnement normal de l'homme, sont: le besoin du contact avec les autres, le besoin de l'activité et le besoin de la conscience et du choix. Les sondages effectués par les psychologues dans les écoles

secondaires mènent à la conclusion que l'école ne réalise aucune des conditions du développement, donne l'illusion de la vie sociale et intellectuelle, ce qui conduit à l'atrophie de la volonté chez les élèves. Ils perdent la franchise, la sensibilité, la sagesse naturelle et la bonté. Le pourcentage des élèves ayant un haut niveau de neurasthénie grandit d'une façon alarmante.



Wielkie pojęcia polityczne

Kazimierz Dziewanowski

Igrzysko Boże, czyli historia Polski

Pewien współczesny humorysta hiszpański, którego nazwiska nie pamiętam, napisał: historia Hiszpanii, widziana w Hiszpanii, jest pełna znakomitych przykładów; a widziana we Francji – nie. Dowcipne to i trafne, a dotyczy nie tylko Hiszpanii.

Im mniej wiem, co będzie, tym silniej zajmuje mnie to, co było. Siedzę w lesie i pochłaniam dzieła o historii. Po co? Przecież nie dowiem się z nich, jaka nas czeka przyszłość. Prawdopodobnie chodzi mi raczej o to, by lepiej zrozumieć, jak toczy się nasz świat. Dlaczego, mówiąc sam o sobie, stosuję słowo «prawdopodobnie»? Czynię tak chyba dlatego, że nie tylko o świecie wiemy mało i niedokładnie, również o sobie. Jakże często człowiek nie rozumie sam siebie, bywa zaskakiwany własnymi reakcjami i nie może być pewny, jak się zachowa w trudnych sytuacjach. Bywa też, że gdy spogląda wstecz, dziwi się własnemu życiu, a przynajmniej niektórym jego epizodom, nie potrafi ich wyjaśnić.

Skoro tak, to cóż mówić o historii, o tym nieprzeniknionym gąszczu faktów, przyczyn, motywów, skutków, które nawarstwiają się jak skały kredowe i powodują coraz więcej następnych faktów, przyczyn i skutków? I my również osiadamy jako kolejna warstwa, i choć czasem udaje nam się zamącić trochę wodę (albo tylko tak się nam wydaje), to jednak nie możemy zmienić tego, co osiadło wcześniej, a i na kształt przyszłych warstw nasz wpływ jest też znikomy. Nie możemy zmienić geografii, klimatu, otoczenia politycznego; możemy podejmować próby wywarcia wpływu na zmianę przyzwyczajeń naszych rodaków, tradycji, które oddziałują na ich postępowanie i ich sposobu widzenia świata, reagowania na wydarzenia; ale nie ludźmy się, nasz na to wpływ jest również znikomy. Nie znaczy to, abym wierzył, że losy narodów i społeczności są określane

i rozstrzygane przez jakąś ślepą siłę działającą niezależnie od ludzi, przez jakieś «obiektywne prawa historii» wynikające z jakichkolwiek przyczyn, w tym również z przyczyn gospodarczych czy klasowych. Wręcz przeciwnie, sądzę, że przyczyny gospodarcze i dzieje walk klasowych, aczkolwiek odgrywają niemałą rolę, są tylko jedną z wielu sił sprawczych historii, wśród których znaczną rolę odgrywa też przypadek, jak i spontaniczna działalność ludzi chcących zrealizować swoje pragnienia, ambicje, marzenia, idee albo, mówiąc jaśniej, po prostu to, co uważają za słuszne; nie trzeba tłumaczyć, że to, co jedni uważają za słuszne, drudzy mogą uważać za horrendalną pomyłkę i dopiero ze starcia ich racji wynika historia; i trzeba też zauważyć, że to, co ludzie uważają za słuszne, może bardzo się różnić w różnych epokach, na różnych kontynentach i w różnych tradycjach.

Istnieje słynne powiedzenie: nie ma drogi królewskiej w matematyce. Myślę, że nie ma jej również w historii.

Obserwujemy na przykład zadziwiającą trwałość, której przy obecnym stanie wiedzy nie potrafimy wyjaśnić. Znany geograf, profesor Stanisław Leszczycki, tłumaczył mi kiedyś, że gdy studiuję się dzieje gospodarcze Polski, sporządza mapy osadnictwa, rozwoju miast, rozwoju rzemiosła, handlu, przemysłu i wszelkiej wytwórczości, to gdy owe mapy dotyczą całego tysiąclecia, a nawet czasów dawniejszych nałożyć na siebie i porównać, wówczas okazuje się, że przez cały czas występują zdumiewające podobieństwa. Nie jest wcale tak, że jedne ośrodki upadają, a ich miejsce zajmują nowe, położone gdzie indziej. Główne centra aktywności ludzkiej od niepamiętnych czasów są z grubsza te same: Śląsk, rejon Krakowa, rejon kielecko-świętokrzyski, okolice Warszawy i Poznania, Gdańsk. To jest jak gdyby szkielet, wokół którego koncentruje się wszystko (plus pewne dodatkowe, mniejsze ośrodki, które pomijam). Ten ciągły rozwój i odtwarzanie się tych samych ośrodków to fakt pierwszy. Drugi jest jeszcze bardziej zastanawiający. Otóż wszystkie, prowadzone rozmaitymi sposobami kalkulacje wskazują, że w całych dziejach Polski każda, mówiąc skrótowo, złotówka zainwestowana w tych ośrodkach przynosiła trzy razy większe efekty, niż ta sama złotówka zainwestowana gdzie indziej. I tak jest również dzisiaj. Ale dlaczego? Tego nie wiemy. Dziś można to tłumaczyć roz-

mieszczeniem kadr, istniejącą infrastrukturą, tradycjami, Bóg wie czym jeszcze. Ale dlaczego tak samo było lat temu trzysta, pięćset, tysiąc?

Oczywiście nasuwa się myśl, że są w tym jakieś przyczyny natury geograficznej. Może jest tam dogodniejszy teren i lepsza komunikacja? Nie jest to przekonujące, ostatecznie na lewym brzegu Wisły komunikacja była w tamtych latach mniej więcej taka sama jak na prawym. Jeżeli jednak przyczyny tego zjawiska nie będziemy upatrywali w jakimś nadzmysłowym *genius loci*, to przecież musi istnieć jakiś powód, najpewniej natury geograficzno-gospodarczej. Może bogactwa naturalne? To tłumaczyłoby fenomen Śląska i rejonu kielecko-świętokrzyskiego, ale nie tłumaczy Krakowa, Warszawy czy rejonu poznańskiego. Cała sprawa nie jest więc wcale jasna.

Nie chodzi mi jednak o wszczynanie sporu na ten temat. Traktuję to jako przykład służący do wprowadzenia w sprawę o głębszym znaczeniu. Angielski historyk, Norman Davies, który napisał obszerną, opartą na ogromnej erudycji, a zarazem stanowiącą wyborną lekturę książkę pt. „*God's Playground – a History of Poland*” („Boże igrzysko – historia Polski”)*, zwraca w niej uwagę na pewien ważny fakt. Chodzi o względność pojęć, jakimi posługuje się nauka historii, niepewność gruntu, na którym się porusza, wątpliwość pewników, na jakich się wspiera. Książka Daviesa cieszy się dziś dużym powodzeniem na Zachodzie, kiedy zaś czyta się ją w Polsce, uderza z jednej strony wielka swoboda, z jaką autor porusza się wśród ogromnego materiału składającego się na historię naszego kraju, a z drugiej swoboda, z jaką o niej pisze. Nie będąc Polakiem (ani też, co ważne, nie będąc członkiem PAN albo któregoś z naszych instytutów naukowych) nie pisze ani dzieła dostojnie-biurokratycznego (co jest niestety dość częste), ani nie wydiera sobie tej polskiej historii z trzewi, nie pisze jej krwią serdeczną ani złością czy jadem. Po prostu opowiada, co wie o tych dziejach (a wie o nich mnóstwo), co mu się w nich wydaje inte-

* Norman Davies: *God's Playground – a History of Poland*, t. 1-2, Clarendon Press, Oxford, 1981. Autor wyjaśnia we wstępie, że przez „Playground” tłumaczy polski zwrot „Igrzysko”, a tytuł zaczerpnął z wiersza Kochanowskiego: *Człowiek – Boże Igrzysko*.

resujące, co warto, jego zdaniem, by wiedzieli o nich wszyscy i nad czym warto się zastanowić. Píše z wielką sympatią, to prawda, ale też i z pewnym dystansem. Wydaje mi się, że ten dystans i ów, że tak powiem, obiektywizm emocjonalny powinny być dla Polaków szczególnie ciekawe. Autor powiada zresztą całkiem szczerze: *Byłoby pięknie mieć jakąś teorię; ale nie mam żadnej*. Nie konstruuje więc nowej koncepcji dziejów Polski, nie oferuje wszystko wyjaśniających tłumaczeń.

Píše we wstępie: *Ideologowie rządowi nie będą w stanie zaakceptować relacji, która odrzuca organiczną naturę procesu dziejowego. Co jednak ważniejsze, ogromna większość Polaków, bez względu na ich przekonania polityczne, będzie rozczarowana czytając dzieło, które nie potwierdza ich najukochańszych przekonań. Dla nich Historia Polski jest Sprawą, ideałem, a także narzędziem politycznym. Dla niezależnego historyka jest to tylko przedmiot studiów. Jakikolwiek są jego osobiste odczucia, nie może on przyjmować, że Polska ma jakąś szczególną wartość moralną albo specjalną misję do spełnienia, a nawet, że ma niepodważalne prawo do istnienia. Powinien po prostu opisać, jak powstała, jak się zmieniała, co wniosła do cywilizacji europejskiej i co w różnych czasach oznaczała dla różnych ludzi. Ze swej strony widzę Polskę jako niezwykle złożone zjawisko: jako kraj, państwo, naród, kulturę. Jako społeczeństwo w nieustannym ruchu, wciąż zmieniające swoją kompozycję, swój obraz we własnych oczach, swoją „raison d'être”; krótko mówiąc jako łamigłówkę bez jasno określonego rozwiązania. Jak to, skarżąc się gorzko, powiedział jeden z moich słuchaczy, gdy starałem się wyłożyć ten punkt widzenia na seminarium w Harvardzie: „Pan mówi tak, jak gdyby historia Polski była normalną historią!”...*

I otoż Norman Davies, który wbrew deklarowanemu chładowi jest niewątpliwie zafascynowany tematem, stawia znaki zapytania w wielu miejscach, które w polskiej historiografii nie budziły wątpliwości. Oto jedno z ważniejszych pytań zawartych w pierwszym tomie jego książki. Dlaczego ustrój Rzeczypospolitej Obojga Narodów ukształtował się tak, jak to się rzeczywiście stało? Dlaczego nie wytworzyła się tutaj jednolita, scentralizowana władza królewska, władza dziedziczna i o cechach absolutystycznych, tak w pew-

nym okresie charakterystycznych dla wszystkich państw Europy? Uważa się powszechnie – i Davies również z tym się zgadza – że ten brak silnej władzy sprawił, że po okresie potęgi państwowej i świetności kulturalnej (Davies uważa, że w XV i XVI w. Polska znajdowała się w czołówce Europy) lepiej zorganizowani a przez to silniejsi sąsiedzi rozgrabili państwo. Ale dlaczego tak się stało? Wielu polskich historyków i publicystów, poczynawszy od krakowskich Stańczyków, a skończywszy na ich pokracznych współczesnych naśladowcach, próbowało wytłumaczyć ten fakt przy pomocy graniczących z irracjonalnością argumentów o polskim charakterze narodowym, o polskich skłonnościach anarchicznych, o braku instynktu państwowego i takichże umiejętności. To wszystko, plus położenie geograficzne, doprowadziło do upadku państwa, które musiało siłą rzeczy być słabsze niż sąsiedzi.

Angielski autor, patrząc na naszą historię w miarę chłodno i obiektywnie (choć sam podkreśla we wstępie, że nie istnieje nic takiego jak obiektywny historyk), rozprawia się z obu argumentami w sposób tyleż zaskakujący, co przekonujący. Po prostu przypomina o podstawowych faktach. Jednym z nich jest to, że nie ma żadnego powodu, by twierdzić, że Włosi, Francuzi, a także Niemcy albo Brytyjczycy byli mniej indywidualistyczni i mniej między sobą skłóceni niż Polacy. Żeby tak twierdzić, trzeba zamknąć oczy na historię całej Europy. Przede wszystkim jednak faktem jest to, że szczyt potęgi państwa polskiego i jego rozkwit przypadły wcześniej niż u sąsiadów. Może zbyt wcześnie. Za Kazimierza Wielkiego i za pierwszych Jagiellonów Niemcy były w rozsypce, a z jedyną ich liczącą się siłą, Zakonem Krzyżackim, Polska umiała sobie poradzić. Państwo moskiewskie w ogóle jeszcze nie istniało, a Habsburgowie dopiero zaczynali karierę. Państwo polskie, a raczej polsko-litewskie, które ukształtowało się w tamtych czasach i w tamtym otoczeniu, było doskonale dostosowane do ówczesnych potrzeb. Mogło się też poszczycić wybitnymi rezultatami zarówno wojskowymi, jak gospodarczymi i kulturalnymi. Później otoczenie zaczęło się zmieniać, ale zasadnicze instytucje państwa polskiego i jego podstawowy kształt ustrojowy już istniały i to istniały długo; miały więc ugruntowane i mocne tradycje. Teraz utrwalone już formy

państwowości polskiej przestały odpowiadać nowym potrzebom, ale proces ten przebiegał długo i nie był dla wszystkich uchwytne. Przełamanie zakrzepłych i utrwalonych form ustrojowych, zmiana sposobu myślenia warstw rządzących jest zadaniem niebywale trudnym, często niewykonalnym. Mamy niemało tego przykładów nie tylko z siedemnastego czy osiemnastego wieku. Ale najświatlejsza część polskiej warstwy rządzącej, wraz z przedstawicielami mieszczaństwa, podjęła próbę przeprowadzenia reform i próba ta udała się. Mówię o Konstytucji 3 Maja. Została ona zdławiona przez obcą interwencję, była więc spóźniona, ale pozostaje faktem, że Polska sama zdobyła się na niezbędną reformę, która została później siłą zniweczona przez wrogów. Porównując jednak nasze dzieje z dziejami innych narodów trudno nie zauważyć, że bardzo często bywa przecież inaczej: przemiany ustrojowe, głębokie reformy następują dopiero po przegranych wojnach. U nas przemiana ustrojowa nastąpiła przed ostateczną przegraną, była wynikiem działań wewnętrznych, a nie kataklizmów zewnętrznych. Miała im właśnie zapobiec, była to więc reforma dalekowszročna, uprzedzająca. Nie była też wynikiem rewolucji, lecz porozumienia. Na czym więc opiera się teza o niezdolności Polaków do pozytywnych działań? Opiera się ona na niczym.

Ciekawe, że trzeba było angielskiego historyka, by dokonać takiej, dość prostej operacji: porównania dat i wyciągnięcia z tego wniosków.

Davies nie przydaje polskiemu położeniu geograficznemu tak złowrogięgo znaczenia, jak to zwykle my czynimy. Zwraca uwagę, że niemało jest krajów leżących na szlakach przemarszów i pozbawionych granic naturalnych. Po przedstawieniu historii przesunięć terytorialnych, jakim ulegała Polska i porównawszy jej powierzchnię w różnych czasach (autor przyznaje, że jest to porównanie szokujące), pisze:

W obliczu tych gwałtownych przemieszczeń niemożliwe jest mówienie o „polskich ziemiach” bez odwołania się do czwartego wymiaru. Wbrew głębokiej wierze Polaków w ich Macierz (Motherland – ojczyzna), nie można wskazać żadnej ustalonej bazy terytorialnej, która była stale, wyłącznie i nieodwołalnie polską. Polska Macierz nie zawsze miała

związek z rzeczywistością, często znajdowała się w ostrym konflikcie z podobnymi fikcjami niemieckimi i rosyjskimi, które dotyczyły granic i obszaru „ziemi niemieckiej”, lub „naszej, rosyjskiej ziemi”. W różnych czasach państwo polskie było jednocześnie wszędzie i nigdzie. Jego terytorium, podobnie jak osadnictwo, obszary przewagi kulturalnej, etnicznej mozaika ludności, podlegały ciągłym przemianom. Polska była jak motyl, który pokazuje się to tu, to ówdzie, przepoczwarczając się i przechodząc w jednej postaci w drugą...

Te rozważania są jednak tak oczywiste, że dziwi, czemu niektórzy ludzie wyobrażają sobie, że stosują się one tylko do Polski, podczas kiedy w rzeczywistości odnoszą się również do jej sąsiadów. Polskie położenie na europejskiej równinie jest zasadniczo podobne do położenia Niemiec i jest równie odkryte jak położenie rosyjskie. Gdyby wymienić Wisłę na Łabę, Odrę na Ren, Karpaty na Alpy-Bawarskie, a Bałtyk na Morze Północne, sytuacja geopolityczna nie zmieniłaby się w sposób znaczący. Współczesny Związek Radziecki rozciągający się od Bugu do Ussuri jest ograniczony na północy przez zimne i nieprzystajne morze i tylko na południu ma pożyteczną barierę górską. Tak więc, jeśli istnieje związek między geopolityką wielkich równin a nietrwałością struktur państwowych, w takim razie należy na Polskę patrzeć raczej jako na przypadek klasyczny, niż jako na wyjątek. W dalszej perspektywie wzrost i upadek Polski może się okazać nie bardziej dramatyczny, niż historia Prus czy Moskwy. Ostateczne zniknięcie Prus po roku 1945 jest kompletniejsze niż zniknięcie Polski w roku 1795, czy 1939...

Geopolityka rzuca w rzeczywistości niewiele światła na specyficzne problemy historii Polski. Ma ona znaczenie dla współczesnej gry sił we wschodniej Europie, ale nie wyjaśnia bardziej fundamentalnych problemów, a przede wszystkim dlaczego Polską była słaba, gdy Prusy i Moskwa były mocne, albo dlaczego to Rosja połknęła Polskę, zamiast żeby Polska połknęła Rosję. Nie może ona wyjaśnić głównych cech charakterystycznych polskiego życia i instytucji.

Czytając książkę Daviesa trudno się oprzeć przed porównywaniem jej z dziełem Pawła Jasienicy. Obie te rzeczy są jak dwa bieguny, jak dwie strony tego samego globu, jak ręka lewa i prawa. Wplątanie Jasienicy w historię naszego kraju i we współczesność sprawiło, że jego dzieło krzyczy, że

jest w nim miłość i zapamiętanie, nadzieja i wiara, że jest też ból i desperacja, namiętne pragnienie przekonania, narzucenia czytelnikowi własnych poglądów. Jest to wybuch duszy, rozpalona lawa przekonań. A u Daviesa jest pełen życzliwości, przyjazny spokój. Jest on głęboko wciągnięty w temat i inaczej być nie może, skoro poświęcił mu tyle lat swego życia i tyle pracy. Jego wzrok jest utkwiony w przedmiocie, ale mamy także uczucie, że od czasu do czasu ów wzrok umyka ku zachodniemu czytelnikowi, który o całej sprawie wie niewiele, albo zgoła nic; nie jest też skłonny zaakceptować mesjanistycznych nonsensów, niczego na wiarę, niczego co by było sprzeczne z powszechnym doświadczeniem; dla którego historia Polski nie jest wydartą z trzewi, krwawą, ale pulsującą i ciepłą częścią jego własnego jestestwa, lecz bardziej lub mniej interesującym przyczynkiem do ogólnej wiedzy o człowieku i jego dziejach. No, może coś więcej: o dziejach kultury europejskiej i cywilizacji chrześcijańskiej.

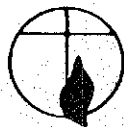
I tak na przykład Davies nie akceptuje mocno ugruntowanej w polskiej historiografii (choć bynajmniej nie podzielanej przez wszystkich) tezy o trwałym, autochtonicznym charakterze osadnictwa polskiego (czy raczej prapolskiego) na naszych ziemiach. Wydaje mu się ona absurdalna i stworzona (choć tego nie mówi) na użytek polskiego nacjonalizmu, polskiej dumy narodowej. Prawdą jest, że teza ta, której głównym protagonistą był wspaniały człowiek i wybitny uczony, profesor Kostrzewski i jego szkoła, miała znaczenie polityczne. Została stworzona w polemice z prehistorykami niemieckimi, którzy starali się udowodnić, że całe ziemie polskie były zasiedlone przez Germanów, a Słowianie stanowili na nich element napływowy, który pojawił się tam najpóźniej. Dowodzili, że Kraków, Warszawa, Lublin, Zamość były osadami niemieckimi i opierali na tym twierdzenie, że Niemcy i dziś mają do nich pełne prawo. Nie ulega wątpliwości, że Kostrzewski i inni budowali swoją teorię w polemice z Niemcami, przy czym nachalność niemieckich manipulacji materiałem dowodowym ułatwiała im zadanie. Jednakże polscy badacze przedstawili ogromny materiał dowodowy i nie można zbyć ich teorii zwykłym wzruszeniem ramionami. Można natomiast dyskutować

nad sposobem interpretacji przedstawionych danych. Sprawa z pewnością nie jest ostatecznie wyjaśniona. Rzecz jednak w tym, że dla angielskiego historyka wszystko to nie ma większego znaczenia, a nawet ociera się o absurd. Możemy zrozumieć, skąd się to bierze. Wyspy brytyjskie też przeżyły niejedną najazd i osiedlali się na nich przeróżni zdobywcy. Ale czy ich potomkowie na kontynencie zyskują przez to dzisiaj jakieś prawa polityczne? Czy fakt, że Londyn powstał na miejscu osady rzymskiej, daje Włochom podstawę do jakichś roszczeń? W naszym przypadku różnica w podejściu do tej sprawy bierze się właśnie z naszej historii i z naszego położenia. Bo to właśnie nasz sąsiad opierając się na tak wątych przesłankach kwestionował samo nasze prawo do istnienia. Dzisiaj cała rzecz nie ma już takiego znaczenia, jakie miała dawniej, ale jest przykładem, że historia Polski widziana w Polsce jest jednak nieco inna niż widziana w Anglii.

Wszystko to razem pokazuje, jak pożyteczne i ciekawe jest porównanie naszego spojrzenia na własną historię ze spojrzeniem cudzoziemca: przyjaznego i pełnego ciepłej sympatii, ale nie podlegającego tym urazom, fobiom, kompleksom czy złudzeniom, jakim nieraz my podlegamy. My, którzy tak często mieliśmy do czynienia z próbami użycia naszej historii przeciwko nam samym.

Książka Daviesa i jej sukces na rynku księgarskim jest jeszcze jednym dowodem, że zainteresowanie Polską w świecie ma głębsze podłoże, nie łąkuje się tylko w kategorii ciekawostek. Wydarzenia ostatnich lat stworzyły dla nas aurę przychylną. To może być bardzo cenne. Mogłoby być... Oto jeszcze jedna potencjalna polska możliwość, z której się nie korzysta.

PS.: Norman Davies nie przekonał mnie, że wymiana Karpat na Alpy Ba-warskie niczego by zasadniczo nie zmieniła. Już Lejzorek Rojtszwaniec mówiąc o Szwajcarii wdychał: czyste powietrze i naokoło sami Francuzi...



Andrzej Osęka

Czy Goya był rewolucyjny?

Uczestniczyłem kiedyś w pewnym kongresie krytyków sztuki, który odbywał się w momencie i miejscu szczególnym: był to Madryt, na cztery lata przed śmiercią Franco. W czasie obrad stało na podium białe (chyba jednak z marmuru, nie z gipsu) popiersie generała, przewodniczył pewien urzędowy i utytułowany krytyk hiszpański o niesłychanie autokratycznym stylu bycia (miał zwyczaj streszczać i interpretować po swojemu każdą wypowiedź) – a tymczasem na sali rozgrywało się coś w rodzaju rewolucji. Przewrotem było już to, że w kongresie braliśmy udział my, krytycy z żelaznej kurtyny, choć oczywiście nie wdarliśmy się tam, tylko nas zaproszono, w ramach otwarcia na Wschód. Ale to nie my robiliśmy wrzawę, tylko młodzi krytycy i artyści z Kastylii, Katalonii.

Zakwestionowali oni hierarchiczny porządek debat, zaczęli zabierać głos wprost z sali, wciąż powtarzając słowo „revolución”, aż wreszcie przewodniczący, znacznie chytrzejszy niż mi się zrazu wydawało, zaproponował, by to oni, ci młodzi, poprowadzili obrady ostatniego dnia kongresu. A kiedy do tego doszło, sam nie oddalił się obrażony, lecz siedział w jednym z pierwszych rzędów i przysłuchiwał się z wyrozumiałym uśmiechem.

Wówczas, wśród (jak to się u nas w pewnych kręgach niedawno mówiło) emocji, różni krytycy zaczęli sobie nawzajem wyjaśniać, co który pod słowem „revolución” rozumie, kiedy rzecz dotyczy sztuk plastycznych. Miało to być w każdym razie coś dobrego, ale co?

Zdumiał mnie wtedy pewien malarz, który oświadczył, że najbardziej rewolucyjnym artystą dawnej Hiszpanii był Velazquez, znacznie bardziej niż Goya. Ten ostatni słał co prawda lud, piętnował jego gnębieli, drwił z feudalnego dworu, ze starego porządku możnowładców i mnichów, z zabobonów i obłudy; zapowiadał nadejście nowej epoki Rozumu i Światła. Ale w niczym określonym – twierdził ów

mówca – nie posunął naprzód sprawy malarstwa, podczas gdy Velazquez dokonał wielkich odkryć w sferze malarskiej przetrzeni, co łatwo udowodnić analizując choćby *Panny dworskie*. Tak więc Velazquez skutecznie walczył o postęp w sztuce, podczas gdy o Goyi można powiedzieć tylko, że zajmował się, będąc malarzem i grafikiem, sprawami społecznymi.

Zdumiało mnie to rozumowanie, podobnie jak i paru innych uczestników kongresu. Ktoś zabrakł głosu i twierdził, że w Andaluzji są do dzisiaj ludzie żyjący w jaskiniach, i że rewolucją byłoby, gdyby dać im mieszkania. Wypowiedź ta nie miała jednak widocznego związku z tematem obrad i argumentów przedmówcy nie obaliła. Przeciwnie wskazano, że ludzi z jaskiń uszczęśliwić może jedynie postęp, a więc rewolucja naukowo-techniczna, podniesienie wydajności produkcji, nowe technologie, a demonstrowanie współczucia dla nich to tylko strata energii. Także sztuka nie powinna się tym zajmować.

W Hiszpanii tamtych lat, w oczekiwaniu radykalnych przemian po frankistowskim zatrzymaniu czasu, o rewolucji mówiło się dobrze, acz mgliście. Koła lewicowe jawne głosiły marksistowskie hasła o walce klas, w wielu księgarniach sprzedawano marksistowską literaturę (fanatycy uszczupiającego reżimu napadali czasem na te księgarnie, ale to już inna sprawa), rehabilitowano Republikę, przede wszystkim jednak myśłano o reformach – gospodarczych i organizacyjnych, bardziej niż społecznych. Zamknięta dotąd za Pirenejami Hiszpania miała się otworzyć na świat, wzbogacić na turystyce i na rozwoju przemysłu, rozładować groźne konflikty w Katalonii i Kraju Basków, zamienić w kraj liberalny, mogący wejść do EWG.

I to wszystko sprawiało, że słowo „revolución” hiszpańscy krytycy wymawiali z uczuciem, ale mało który traktował je z całą doślawnością. Chodziło w gruncie rzeczy o postęp techniczny – w przemyśle, sztuce, nie zaś o zmianę w systemie społecznego podziału dóbr i w dziedzinie praw obywatelskich. Zakładano jakby, że to ostatnie przyjdzie samo, kiedy postęp dokona swego. Tak się złożyło, że w Madrytu wracałem wówczas wraz z kolegami do Polski wczesnego Gierka, gdzie popularne były dość podobne, choć w końcu

nie na takich samych podstawach oparte technokratyczne wizje. Niejeden polski krytyk przychyliłby się wtedy do poglądu, że rewolucją w sztuce jest to, co sprzyja postępowi, pozwala lepiej konstruować dzieło.

Muszę przyznać, że ja sam nie miałem dość jasnego poglądu na tę sprawę, choć instynktownie byłem przeciw takiemu rozumowaniu, wyczuwałem w nim jakiś kamuflaż.

Przed wszystkim bardzo lubię Goyę, i nie podobało mi się pomniejszanie jego dzieła zestawianego z dziełem Velazqueza. Twórcę *Panien dworskich* podziwiam, uważam za genialnego malarza, istotnie bardzo (choć bez ostentacji) odkrywczego. Przyznaję, że widział świat ostro, ale w dziełach swoich nie dał żadnego dowodu, by chciał go zmieniać; nie mówił, że trzeba nieść ludziom coś, czego nie mają, głodnym chleb, skrzywdzonym sprawiedliwość, zrozpaczoną nadzieję. Królowi Hiszpanii i jego dworzanom dawał bardzo wiele: swoją sztukę, którą myśmy (czyli ludzkość) dostali w spadku. Dlaczego jednak mówić, że to jest rewolucja, czyli budowanie lepszego świata, podczas gdy sztuka Goyi jest tym w mniejszym stopniu?

Formalnie rzecz biorąc sztuka Goyi stała się prototypem rewolucyjnego malarstwa i grafiki dwóch następnych stuleci. Brał coś z tego mistrza niemal każdy, kto tworzył wizjerunki buntu i masakry, rozstrzeliwania bezbronnych, ludu uniesionego gniewem. Goya narzucił swą wizję, utrwalił gesty i mimikę w zakresie – nazwijmy to – romantyki rewolucyjnej, oskarżycielskiego patosu. Sztuka związana tematycznie z Wiosną Ludów, z ruchami wyzwolenческими XIX i XX wieku, z powstaniami, a nawet ze strajkami i pochodami zbuntowanych (choć Goya niczego takiego oczywiście nie malował) bardzo często z jego właśnie twórczością się kojarzy. Usta otwarte do krzyku, ręka wyrzucona w górę, bagnet wymierzony w pierś, dziewczyna na szanclu obronnym – to wszystko miał pewnie na myśli ów krytyk, wyrażający się z pewnym lekceważeniem o takiej „rewolucyjności” sztuki. Sądzę jednak, że mówił on o czymś, co z Goyą zasadniczego związku nie ma i czemu on nie jest winien: o retoryce sztuki, która ukazuje anonimową krzywdę ludu, sławi anonimowy bunt mas, rewolucyjny zryw pojmowany jako odwet tłumu.

Kiedy z twórcy obrazów rodzajowych, będących projektami dla królewskiej wytwórni gobelinów, artysta ten przeobrażał się w twórcę zbuntowanego i widzącego czarno, jemu także słowo „revolución” musiało kojarzyć się z czymś pięknym i dobrym. Przejął się ideałami francuskiego Oświecenia, wierzył gorąco w promienny świat Prawdy i Przyjaźni, jaki zapanuje po zwycięstwie nad ciemnymi mocami krzywdy i ucisku. Nadszedł jednak i minął rok 1789. W roku 1808, gdy armia napoleońska wraz ze słynnymi z okrucieństwa Mamelukami Murata tłumila w Hiszpanii ludowe powstanie, Goya chodził po pobojuwiskach ze szkicownikiem, i tak jakby – można wnosić z powstałych później *Okropności wojny* – zdumiewał się ludzkim szaleństwem, złem, które może z siebie wydobyć człowiek. Nigdzie u niego zemsta nie jest wzniosła, nawet gdy nóż trzyma matka córki napastowanej przez żołdaka. Nigdzie nie ma nawoływania do krwawej rozprawy z wrogiem. Artysta przemawia do wyobraźni pojmowanej jako sumienie, przemawia do tych, którzy chcieliby przyjąć od niego prawdę, jaką posiadał – prawdę o przemocy.

Gdy dzisiaj oglądam *Kaprysy* lub *Okropności wojny*, tamte rozważania hiszpańskiego krytyka wydają mi się zupełnie nie na temat. Skłonny jestem zresztą przyznać mu rację, że Goya wcale nie był taki rewolucyjny, jak o nim mówią.



Muzyka duchowa

Bohdan Pocięj

Czas adagia (1)

Co to znaczy «muzyka duchowa»? Niemieckie *Geistliche Musik* czy francuskie *Musique spirituelle* zbliża się do naszego pojęcia, ale się z nim nie całkiem pokrywa. Gdy Niemcy mówią *Geistliche Konzerte*, *Geistliche Lieder*, myślą o muzyce kościelnej, religijnej w węższym znaczeniu, z tekstami nabożnymi. Ja natomiast chciałbym zwrócić uwagę na obszar większy, wyeksponować w dziejach muzyki europejskiej nurty szczególnie inspirowane tym co duchowe. Czy jest to więc jakiś odrębny gatunek, rodzaj muzyki? W sensie muzycznej systematyki – na pewno nie, gdyż duchowość może przejawiać się w różnych gatunkach i formach. Chodzi raczej o odrębną jakość muzyki, indywidualną i wyrazistą, niesprowadzalną do innych jakości, ale swoiście panującą nad nimi, przyciągającą je ku sobie: duchowość jako cecha nadrzędna zabarwia i modyfikuje inne jakości ekspresyjne. A będąc w kreacyjnym rdzeniu dzieła muzycznego przeobraża również elementy tego dzieła – rytym i melodię, harmonię i barwę, polifonię oraz formę.

O taką właśnie muzykę mi chodzi: nie z nazwy jedynie religijną, ani nie z tytułu tylko lub programowego komentarza «filozoficzną» czy «metafizyczną», ale taką, której sama substancja dźwiękowa – interwał, współbrzmienie, akord – i sam ruch zostały tknięte tym co metafizyczne i tym co religijne, a więc najcenniejszym pierwiastkiem duchowym stanowiącym o istocie człowieczeństwa. Będę więc w tej rubryce rozważał różne przejawy muzyki duchowej, szukał związków mniej lub bardziej bezpośrednich między muzyką samą a życiem ducha. Obszar historii, którym chcę się tu zająć – od chorałowego średniowiecza po muzykę naszych czasów – jest zapewne tylko wycinkiem z rozległych obszarów historii muzyki świata, ale dla nas, ludzi kultury Zachodu, jest on najistotniejszy, tu bowiem kształtował się nasz światopogląd muzyczny i cały system wartości zwią-

zany z określonymi «modelami» dzieła muzycznego. W tym to obszarze wyodrębniamy dwie sfery muzyki: muzykę «z ciała» i muzykę «z ducha». Podział to oczywiście uproszczony, choć bynajmniej nie tylko subiektywny, ale mający swoje uzasadnienie w rzeczywistych stanach muzyki. Chodzi w nim o rozróżnienie dwóch zasadniczych pierwiastków, żywiołów, z których niejako składa się dzieło muzyczne kultury europejskiej: pierwiastka cielesności (materialności); pierwiastka duchowości (niematerialności).

Ta analogia «antropologiczna» funkcjonuje i w innych dziedzinach sztuki; byłaby ona banalna, gdyby tyczyła tylko strony przedstawieniowej, mimetycznej: sfer «ciała» i «ducha» przedstawionych w malarstwie, opisanych w literaturze. Mnie jednak interesuje aspekt «substancjalny» tej analogii: jak sprawdza się ona w materii i formie dzieła sztuki. W muzyce zaś ów podział i złożenie – «ciało–duch» – jest szczególnie intrygujący – z uwagi na semantyczną nieprzejrzystość muzyki, ze względu na swoistość jej materii i formy danej nam w doświadczeniu słuchowym. Dzieło muzyczne kultury Zachodu, na przykład któraś z fug Bacha czy sonat Beethovena, w swej postaci «modelowej» – rezultat wielowiekowego rozwoju świadomości i wyobraźni kompozytorskiej – charakteryzuje się osobliwą dialektyką. Jest samo w sobie konstrukcją dźwiękową wysoce złożoną, ścisłą. Lecz ta precyzyjna konstrukcja dzieła w całej swojej konkretności – którą przyrównać można tylko do konkretności architektury – nie ma żadnych odpowiadających sobie podstaw materialnych, żadnego twardego, dotykającego, namacalnego odpowiednika swojej konstrukcyjności – w rodzaju kamienia, gliny, metalu i innych materiałów architektury. Konstrukcję dźwiękową dzieła muzycznego można jedynie odwzorować – w notacji czy wykresie-schemacie – lecz przecież nie jest to rzeczywisty materialny fundament i korelat konstrukcyjności. Konstrukcja dzieła muzycznego rozpina się, jeżeli można tak powiedzieć, wyłącznie w naszym słuchu, konkretyzuje w akcji – procesie słuchowym – zawieszona w naszych uszach. A tak odbierana, wprojektowana w naszą świadomość, w przeżycie czasu, w cały ten retencyjno-protencyjny proces utrwalania i antycypowania, rezonująca w naszym życiu emocjonal-

nym, wydana żywiołowej nieobliczalności naszych uczuć, nie jest już czystą konstrukcją (konstrukcyjność jej nie jest dana bezpośrednio), ale także przeżyciem, energią, dynamiką, grą napięć; również – sugestią znaczeń, grą symboli, sugestią «wydarzeń» i «akcji», swoistym odpowiednikiem naocznego obrazu...

Jakże to więc jest z tą «cielesnością» i «duchowością» w muzyce? W czym się te dwie właściwości przejawiają? Dlaczego jeden rodzaj muzyki – na przykład poematy symfoniczne czy dramaty Ryszarda Straussa – chętnie określilibyśmy jako «cielesny» czy «materialny», drugi zaś rodzaj – na przykład ostatnie kwartety Beethovena – jako «duchowy» i «niematerialny»? Decyduje tu przewaga i dominacja jednego lub drugiego pierwiastka. A jest to kwestią szczególnego wyrazowo-symbolicznego języka muzyki, że odczytywać z niej możemy zarówno «cielesność» jak i «duchowość».

Bujność i różnorodność barw brzmieniowych, gęstość faktury orkiestrowej, dosadność rytmu, konkretność melodii, energia witalna, ostrość czy brutalność efektu dźwiękowego – to cechy «cielesności». Wysublimowanie tkanki dźwiękowej, jasność, świetlistość kolorytu, delikatność rytmu, powolne wypełnianie czasu, cienkie linie, delikatne kontury melodyczne – mówią nam o «duchowości». To dopiero rozróżnienie wstępne, przykłady, charakterystyki uproszczone, ale prowadzące chyba we właściwym kierunku: dosadność, konkretność, grubość – to jakby pierwsze znamiona cielesności muzyki; natomiast cienkość, subtelność – to przejawy duchowości.

Chorał gregoriański, organum i motet średniowieczny, polifonia Palestrinowska, *Kunst der Fuge* Bacha, ostatnie kwartety Beethovena, Adagia symfoniczne Brucknera i Mahlera – oto przykłady najczystszej muzyki duchowej.

«Cielesność» i «duchowość» w muzyce ma swoją wielowiekową historię, swój rozwój, swoją ewolucję, swoją drogę. Jest to droga postępu i bogacenia: od XII wieku począwszy (późne organum, motet) cielesność i materialność muzyki nieustannie rosną; co nie znaczy, jakoby równocześnie jej duchowość malała: podbudowuje się ona tylko coraz bogatszą materią dźwiękową; także z tą materią współgra i «wał-

czy». W ciągu wieków dzieło muzyczne rośnie objętościowo i gęstnieje: nabiera coraz to nowych brzmień, współbrzmień, barw, głosów, linii. Jak wielka ewolucja w kierunku owej maksymalnej cielesności tu się dokonała, uzmysłowi na przykład zestawienie XIV-wiecznego motetu z wybujałym przejawem XIX-wiecznego symfonizmu – finałem *Zmierzchu bogów* Wagnera.

*

Czas adagia jest niejako naturalnym czasem muzyki duchowej; i od niego też należy zacząć rozważanie tej dziedziny. Pierwiastek duchowy przejawia się najlepiej w czasie nie przyspieszanym, raczej powstrzymywanym, kiedy to wrażenie linearnego ruchu naprzód, jednoznacznego postępu zaciera się; pozostaje jedynie powolny przepływ – rytmiczny, miarowy lub swobodny – i trwanie. Uspokojenie, uciszenie to stan, od którego rozpoczyna się praca ducha. Z tego właśnie stanu zawieszenia czasu rodzi się osobliwa forma muzyki – adagio. Forma w innym znaczeniu niż formy sonaty, ronda, wariacji, fugi; nie znajdziemy «formy adagia» w podręcznikach, w dydaktycznych systematykach form. A przecież w istotnej historii form muzycznych – nie schematów tylko, ale idei kształtowania – forma adagia zasługuje na wyodrębnienie. Adagio pojawia się zazwyczaj w ramach form dużych, kilkuczęściowych, cyklicznych i przedstawia sobą odrębny stan muzyki. Idea adagia zaowocować mogła określoną formą dopiero w epoce baroku (umownie: 1600–1750). Wtedy to bowiem osiągnięto w muzyce pełną świadomość zróżnicowania przejawów ruchu. Odkryto ruch jako istotny wymiar muzyki: przejawia się on w elementarnym złożeniu kontrastowych stanów adagio-allegro – wolne-szybkie, trwanie-ruch. Dojrzeła nowa odrębna jakość: adagiowość. Trudno powiedzieć, kiedy ta jakość po raz pierwszy zaowocowała formą. Czy stało się to dopiero pod koniec XVII wieku u Corellego, owego pioniera nowożytniej formy symfonicznej (concerto grosso), dla którego kontrast tempa jest wręcz zasadą, czy wcześniej. Istotne jest, że ideę przejmują kompozytorzy z kręgu niemieckojęzycznego. I właśnie Bach, największy kompozytor czasów nowożytnych, jest również pierwszym mistrzem adagia, geniuszem adagio-

wości (myślę tu głównie o Sonatach i Partitach na skrzypce solo oraz o Suitach na wiolonczelę solo; tam idea ta przejawia się w sposób najczystszy – w adagiach wstępnych i wewnątrz cyklu – jak w Sarabandzie z V Suty wiolonczelowej – realizowana brzmieniem strunowo-smyczkowym jednego instrumentu).

Odtąd dzieje tej formy instrumentalnej związane będą przede wszystkim z muzyką obszaru języka niemieckiego (Niemcy, Austria), instrumentalną – kameralną, fortepianową, symfoniczną. Kompozytorzy mówiący i myślący po niemiecku upodobili sobie szczególnie tę formę wyrazu: duchowości i uczuciowości; najwięksi po Bachu: Mozart, Beethoven, Schubert, Wagner, Bruckner, Brahms, Mahler; także – wiedeńscy twórcy nowej muzyki w naszym stuleciu: Schönberg, Berg, Webern, wreszcie – najwybitniejszy bodaj niemiecki symfonik po Mahlerze – Karl Amadeus Hartmann. Wszyscy oni czują szczególną wagę czasu, kiedy to muzyka nie spieszy się, nie burzy, nie ucicha, ale pozwala sobą wypełnić do gruntu każdą chwilę, wybrzmieć każdemu dźwiękowi, trwać w każdym brzmieniu.

Romantycy niemieccy (podobnie jak i muzycy poprzedniej, barokowej epoki) – od Mozarta (późnego) po Mahlera – kochają przecież także ruch wzmożony, intensywny, tempa szybkie, przebiegi burzliwe, narastania, przyspieszenia, starcia; czystą energię dźwięków, dynamikę stającej się formy. Gdybyśmy sobie zadali trud procentowego obliczenia przejawów szybkości muzyki – na samą adagiowość przypadłby procent niewielki. Lecz przecież nie ilością mierzy się jej wartość; gdyby adagiowość opanowała większość obszaru muzyki XIX wieku, byłaby to pewnie inna muzyka, może zbliżona do muzyki Wschodu, mówiąca innym językiem, o innej symbolice, bardziej, a może wyłącznie, duchowa, ale pozbawiona tej wspaniałej dramaturgii – gry napięć i kontrastów – między niebem a ziemią, duchem a ciałem, formą a materią... Romantycy kochają ruch jako żywioł, zgiełk i napór świata transformowany w muzykę, uszlachetniony brzmieniową formą, idealizowany w grze dźwięków (znakomicie rozumiał to Artur Schopenhauer, największy filozof muzyki czasów nowszych – w swojej charakterystyce symfonii Beethovena). Ale ostateczny sens i cel

ruchu w dziele muzycznym epoki romantyzmu tłumaczy się poprzez adagio: muzyka w swej ruchliwości zmierza jakby do stanu duchowej kontemplacji, choć nie zawsze ten stan osiąga. „Allegro” dąży do „Adagia”. Może romantycy niemieccy widzą w adagiowości nowe urzeczywistnienie starej kategorii sprzed dwóch wieków: *Geistliche Musik*? W istocie miejsca adagiowe z późnych kwartetów i sonat fortepianowych Beethovena, z ostatnich utworów kameralnych Schuberta – mają w sobie coś religijnego. Coś, czego korzenie i źródła trzeba cofnąć o sto lat przed Bacha: adagiowość niemiecka rodzi się w utworach religijnych wokalnoinstrumentalnych Heinricha Schütza (1585–1672), największego twórcy muzyki niemieckiej przed Bachem; wspomnijmy tu przede wszystkim głęboką muzyczną medytację: *Siedem słów Chrystusa na krzyżu*.

Dzieje adagia w muzyce niemieckiej skłaniają do pewnej paraleli.

Adagio może być nazwane naczelną formą muzyczną niemieckiej duchowości. Duchowość ta wynika z głębokiej intuicji metafizycznej, rozwija się w metafizycznej perspektywie, zaś jądro jej jest mistyczne. Istnieje wspaniała historia niemieckiego mistycyzmu: linia biegnie tu od Mistra Eckharta w XIV wieku i jego następców (Suzo, Tauler), poprzez Lutra, Jakuba Boehme, Anioła Ślązaka (Angelus Silesius) – do Novalisa. Czym się ów niemiecki mistycyzm charakteryzuje? Rozwiniętą intuicją teologii negatywnej. Szczególnym wyczuciem Absolutu. Poczuciem nierozdzielnej jedni, współzależności istnieniowej duszy ludzkiej i Boga: Bóg mieszka w nas i my żyjemy w Nim. Mistrz Eckhart pisał:

Tak więc ma człowiek być przeniknięty boską obecnością, ma przyjąć formę swego ukochanego Boga i wejść w jego istotę, aby mu jego obecność świeciła bez żadnego wysiłku (...) Podobnie siła słońca porywa w korzeniach drzewa to co najczystsze i najdelikatniejsze i pociąga wszystko w górę, do gałęzi i tam staje się to kwiatem. W taki sam sposób isierka duszy pociągnięta jest w górę do światła i do Ducha Świętego i zostaje wchłonięta w pierwszą przyczynę i jednoczy się z Bogiem i przenika Go, i ściślej łączy się z Bogiem niż żywienie z moim ciałem. (...) Jest to wielką prawdą, że Bóg musi

nas szukać, tak jakby całe Jego bóstwo od tego zawisło – jak też jest w istocie i Bóg tak samo nie może się obejść bez nas, jak my bez niego (cyt. za: Ks. Franciszek Sawicki, *U źródeł chrześcijańskiej myśli*, Katowice 1947).

Z twórczością Schütza w pierwszej połowie XVII wieku w nurt niemieckiego mistycyzmu włącza się muzyka; uczestniczyć będzie ona w doświadczeniu mistycznym przejmując je w siebie. Współtwórca romantycznego nurtu, ostatni mistyk niemiecki z wielkiej linii, poeta i myśliciel, Novalis, odczuwa rzeczywistość muzycznie, powiedzielibyśmy adagiowo: głęboko muzyczne są jego *Hymny do nocy*, w swojej dialektyce mroku i światła, ciemnej świetlistości, narracji kolistej i spiralnej, w swojej immanencji i transcendencji, kontemplacji i ekstazy, intuicji tajemnicy. Przeniknięta Duchem i przebóstwiona poczja antycypuje tu to, co za lat kilkadziesiąt za sprawą Wagnera dokona się w muzycznej substancji i formie adagia symfonicznego. Podobną antycypacją w malarstwie jest na przykład *Mały poranek* (1808), z cyklu *Pory dnia*, współczesnego Novalisowi malarza i myśliciela, Philippa Otto Runge.

Po śmierci Novalisa (1801) wielka mistyka niemiecka, rezygnując jakby z języka słów i pojęć, wciła się już zupełnie w muzykę. W drugiej połowie stulecia intuicja mistyczna osiąga tu apogeum w Adagiach symfonii Antona Brucknera (1824–1896) (będę jeszcze o nim pisał osobno). Ich muzyczną wspaniałość, niezwykłą wagę, intensywne i głębokie piękno zrozumiemy prawdziwie, gdy uświadomimy sobie, z jakich tradycji i nurtów duchowych ta muzyka wyrasta. «Pracowały» na nią nie tylko wyobrażenia adagiowa Bacha, Beethovena i Wagnera, ale i myśl religijna i intuicja mistyczna średniowiecza, religijność protestancka XVI i XVII wieku, duchowość i religijność romantyczna. Czy sam Bruckner był w pełni świadomy tak bogatej i starej tradycji religijnej swojej muzyki? Nie jest to istotne. Ważne, że dla niego, człowieka głębokiej i prostej wiary, związek doświadczenia religijnego i komponowania muzyki był oczywistością. Ruch frazy Brucknerowskiego adagia rodzi się wprost z umiłowania Boga; intensywne uczucie religijne jest tu pierwszym impulsem.

Pomówmy jeszcze o naturalnych korzeniach czasu adagia. Ten czas wielkich przeżyć duchowych wywodzi się z kosmicznego rytmu natury: dzień-noc, pory dnia i pory roku, miesiące i tygodnie, dni i godziny – czego odbiciem i symbolem jest tarcza zegara i niedostrzegalny w swej powolnej ciągłości ruch wskazówek na niej.

Natura w swym wielkim rytmie nie śpieszy się nigdy. I podobnie jej wielki rytm «chce» być przez nas dostrzegany i przeżywany. Kto chce śledzić ruchy gwiazd i planet, musi nastroić się na czas adagia. Podobnie – kto chce przeżywać wschód i zachód słońca, nadejście wiosny, pełnię i zmierzch lata, odchodzenie jesieni...

Nie tak dawno jeszcze ludzie wiejscy pracujący na roli, związani swym życiem z uprawą ziemi, mieli w sobie to naturalne poczucie kosmicznego rytmu natury; urzeczywistniał się on w rytmie całodziennych zajęć: rytmie pługa i brony, rytmie ręki wsiewającej ziarno w ziemię, rytmie sadzenia i kopania, sierpa i kosy, młócenia i mielenia, w rytmie miesienia ciasta na chleb i spożywania posiłków.

To był właśnie czas adagia – odczuwany przez ludzi, którzy nic zgoła wspólnego nie mieli z wielką twórczością kompozytorską i przeżywaniem estetycznym wielkiej muzyki. Czas adagia, nasze wspólne medium dobrego przeżywania świata...



Album podręczny

Jarosław Modzelewski ma 29 lat. Dyplom warszawskiej ASP zrobił w 1980 r. na Wydziale Malarstwa w pracowni prof. Stefana Gicrowskiego, którego asystentem został w 82 r. Od lipca 80 spędził Modzelewski jeden rok w wojsku w ramach wyjątkowej rekrutacji absolwentów szkół artystycznych. Wspomina to doświadczenie jako niesłychanie cenne. Należy do – z braku trafniejszych określeń – nieformalnej grupy, którą obok niego współtworzą młodzi malarze: R. Grzyb, P. Kowalewski, W. Pawlak, M. Sobczyk i R. Woźniak. Wystawiali wspólnie: w 83 r. w warszawskiej Dziekance („las, góry a nad lasem chmury”) i w lubelskim BWA („las, góra, a nad górą chmura, a nad chmurą dziura”), w 84 r. w Teatrze Kameralnym („Matka-Premiera”) i znów w Dziekance („Kobieta ucieka z masłem”). Wydali jeden zeszyt pisemka (?) pt. „Oj dobrze już”. Łączą ich różne sprawy spoza malowania, przez co – jak mówi Modzelewski – malowanie staje się rzeczą absolutnie normalną. Mają podobny system wartości, którym operują w stosunku do sztuki, nikt natomiast nie zastanawia się nad wspólnym programem czy sztandarem. Temat stosunku do rzeczywistości pojawia się w ich obrazach, ale nie jest ani zasadą, ani tym bardziej jedynym tematem.

Samego Modzelewskiego intrygują sprawy, które dzieją się między ludźmi. Wyjaśnia to na przykładzie. Gdy na jakimś zdjęciu w gazecie dwaj faocci podają sobie ręce, to nie jest to zwyczajne podawanie rąk, jest to coś w rodzaju znaku. I właśnie interesują go «przełożenia» takich ukrytych a obecnych znaków na obrazy. Przy czym mimo zamierzonej bezosobowości, szablonowości płócien ciągle ważne jest malarstwo. Oto przykładowe tytuły jego prac: *Góry nocą; Józef Conrad Korzeniowski (pejzaż); 1984; Podawanie rąk; Odpoczynek asyryjskiej twicy; Czerwonoskóry nadchodzi; Kazimierz Malewicz papięzem malarstwa; Zabijanie świni; Obraz pedagogiczny; Amarylis; Marlowe człowiekiem morza; Powolne upadanie; Hölderlin piszący elegię pt.: Chleb i wino.*

Modzelewski uczestniczył, podobnie jak jego przyjaciele, w różnych wystawach «okołokościelnych», niektóre współorganizował; począwszy od „Świadectwa obecności” (XII 82) w kościele Św. Krzyża. Wyniósł z nich poczucie wzajemnego niewyjaśnienia zasadniczych kwestii, nie mówiąc o zwykłej niemożności przebicia się przez barierę myślenia niektórych księży. Toteż nie odzegnując się od wystaw pod auspicjami Kościoła, każdorazowo zwracałby uwagę na powód robienia takiej wystawy.

Jest żonaty, ma kilkumiesięcznego syna. Wynajmuje mieszkanie czekając na własne, trzypokojowe, na Ursynowie. Dorabia robieniem ceramiki. Był dwukrotnie w ZSRR, raz w Bułgarii i Wielkiej Brytanii, nie licząc jednego dnia w NRD.

JAROSŁAW MODZELEWSKI

Z rozmowy z artystą:

Napisał Pan jesienią '81 w tekście, który już się nie ukazał: Wierzę jak dawniej, że malarstwo jest rozmową z Bogiem i szukaniem Piękną, które jest dobrem – takiej wiary wymagają złe czasy. Być malarzem w „czasie marnym”, znaczy być nim na przekór wszystkim przeciwnościom. I cóż Pan na to dzisiaj?

Myślę, że te lata, które minęły, to były lata stałego wzmacniania sensu tej roboty. Jak wszystko szło w dół i widać było, co się dzieje z ludźmi, to niesamowicie wzmacniał się sens tej pracy. Zresztą sędzę, że to było dość widoczne we wszystkich tych ruchach alternatywnych. Obraz w dalszym ciągu stanowi dla mnie obiekt tajemniczy, mimo że stał się on w tym kraju właściwie absurdalny, ponieważ nie ma dla niego miejsca.

Boli Pana brak wiedzy o tym, co dzieje się obecnie w sztuce, tak naszej, jak tym bardziej światowej?

Jak najbardziej. Można by sądzić, że ta sytuacja ma swoje dobre strony, jako że siłą rzeczy więcej widzi się dalszych planów życia. Ale, jakkolwiek by o tym myśleć, jest to kalectwo.

Czy więc jesteśmy coraz bardziej zapadłą prowincją, czy może mamy szansę na swoistość i autentyzm?

Tych problemów dotyka się jakby na żywo. Niektórzy bliscy przyjaciele powyjeżdżali na stałe za granicę. Zastanawiamy się, jakie będą ich i nasze doświadczenia. Ja myślę, że z pewnością jesteśmy prowincją. Tyle że dla jednych jest to bolesny kompleks, gdy inni traktują to jako przypadłość, którą człowiek stara się, jak może, pokonać. Jednocześnie jest to także i własne miejsce, i niewyjęte doświadczenia, i oczywista specyfika. Dramatem jest fakt, że tutaj nie ma okazji, aby nad tym pracować, aby uczynić z tego wartość. Wszystko jest porozwalane, porozbijane, to są doświadczenia małych grup, pojedynczych osób. Nigdy nie widzi się tego w jakiejś całości. Może i dałoby się ją dostrzec, ale kosztem jakiego wysiłku! W normalnych warunkach błyskawicznie okazałoby się, że to jest wartość, jest to sprawa, jest to w ogóle materiał.

A publiczność? Odbiorcy?

Bardzo tego brakuje. Z jednej strony, rozmów z fachmanami, którzy w sztuce tkwią lepiej i pewniej. Z drugiej strony, wychodzenia z tym, co robimy. W tej chwili człowiek niemalże się tego boi, bo ktoś później coś zafałszuje, oszuka. Że jest to potrzebne i że jednak czasami się gdzieś wystawia, to oczywiście. Jak pokazywaliśmy nasze prace w teatrze, to dotarło do nas jedynie tyle, co mówili ci, którzy je wieszali. Okazuje się, że patrzyli na te obrazy normalnie, że więc mogą one podejmować dialog z ludźmi. To było wręcz śmieszne, że człowiek cieszył się z tych reakcji: o słuchajcie, on powiedział to czy tamto. Śmieszne? Nie, naprawdę jest to smutne.

książki

*Socjologia religii**Wybór tekstów*

Wyboru dokonał i opracował Franciszek Adamski, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1984, ss. 555

Naukowa literatura socjoreligijna polskiego czterdziestolecia, aczkolwiek dość liczna i nawet coraz liczniejsza, wciąż jest nazbyt uboga jak na potrzeby i zainteresowania czytelników, których krąg nie maleje przecież, a wzrasta. Zainteresowanie to nie bierze się wszakże z jakiegoś specjalnego uznania dla możliwości poznawczych i dla empirycznych osiągnięć naszej rodzimej socjologii religii. Z wielu bowiem względów, bardzo skomplikowanych, są one problematyczne; zainteresowanie bierze się z codziennej obserwacji zjawisk o dużej żywotności i zasięgu, o pozornie jasnym obrazie i wielkiej sile przyciągania, zjawisk posiadających jednocześnie historyczną trwałość i swój aktualny, pojedynczy, a zwłaszcza grupowy wymiar. Otóż zjawiska i procesy te pozornie jasne, przy bliższym oglądzie ukazują swoją złożoność, swój gęsty i ciasny spłot, uwarunkowania sięgające do każdej ze sfer społecznego i indywidualnego życia. Na ślady takich komplikacji natykamy się często. Istnieje więc potrzeba wyjaśniania doświadczeń wiedzą, mimo że owa wiedza – a m.in. jest nią socjologia religii – pozostaje ciągle jeszcze na etapie zadawania sobie

pytań lub – co gorsza – budowania hipotez, nie wytrzymujących niekiedy próby czasu.

Oczywiście nie znaczy to, że czytelnik sięgając po literaturę socjoreligijną zadaje sobie trud bezowocny. Brak swobody badań, środków, zrozumienia dla nauk socjologicznych, który idzie w parze z wyczuwalnymi obawami w stosunku do wniosków socjologicznej empirii, a który przegradza się nieraz w powierzchowne «socjologizowanie» – te braki sprawiły, że nie tylko socjologia religii została u nas dotknięta charakterystycznym uwiązaniem. A wszelako omawiany zbiór godzien jest uwagi chociażby ze względu na to, że pośrednio wskazuje duży przyrost samowiedzy naukowej, a także tolerancji i otwarcia wśród socjologów religii z kręgów chrześcijańskich. Jest to otwarcie na praktykę badawczą, metodologię i na teorię. Dodatkowo jest to wyjście poza socjologię «przykościelną».

Redaktor naukowy książki wspomina we wprowadzeniu o dwu poprzednich zbiorach wydanych w latach 1962 i 1966 przez Bibliotekę „Więzi”. Były to: *Socjologia religii* oraz *Ludzie – Wiara – Kościół. Analizy socjologiczne*. Teksty tam zamieszczone stanowiły właśnie przykład pewnej ostrożności socjologów z ośrodków katolickich, z jaką ci uchylali się od wejścia w dyskusję ze światowymi kierunkami socjologii religii, np. z funkcjonalizmem. Poza tym obydwie zbiory miały wielką wartość, ponieważ dostarczały sporo rzetelnej informacji czytelnikowi skazanemu na niepoważne prorocтва obwieszczające zmierzch religijności w skali świata, a przede wszystkim Polski.

Ale trzeba było lat około 20, żeby w zbiorze *Socjologia religii* można już było spokojnie zamieszczać tłumaczenia Durkheima, Webera, Malinowskiego, Parsonsa oraz innych czołowych funkcyjnalistów – Yingera i Bergera.

Tym sposobem książka stała się bardzo interesująca i «wielogłosowa». Z grona nieco dawniejszych a znanych nazwisk katolickich socjologów religii znalazły się w zbiorze nazwiska La Brasa, Pina, Goddijna, Dingemansa i Rémy; w sumie jest to znaczący przegląd stanowisk i osiągnięć naukowych. Spośród socjologów polskich w książce znaleźli się z kolei J. Majka, W. Piwowarski, M. Radwan, J. Mariański, F. Adamski, co daje niejakię pojęcie o głównych cechach oraz kierunkach rozwoju naszej współczesnej socjologii religii.

Socjologia religii jest tak dobra, że chciałoby się, aby następna tego typu pozycja – kiedykolwiek się ukaze i ktokolwiek ją wyda – była jeszcze obszerniejsza. Jawi się więc pytanie o zasadność takiego, a nie innego wyboru tekstów. Wśród nazwisk zagranicznych najbardziej rzuca się w oczy brak tłumaczenia Urszuli Boss-Nünning, czołowej przedstawicielki kierunku «substancjalnego», polemicznie ustosunkowanego do funkcyjnalizmu. Nie ma nazwiska znanego austriackiego badacza, P. M. Zulehnera, dziwnym też trafem nie ma Th. Luckmanna. Jeszcze dziwniejszy jest klucz do prezentowanej w książce listy tekstów polskich. Skoro bowiem J. Majka w dwu artykułach omawia problematykę katolicyzmu polskiego, przydałby się, poza «metodologicznym» – Malinowskim,

również Znaniecki, ewentualnie nawet Czarnowski, przez co perspektywa teoretyczna badań religijności naszego społeczeństwa zyskałaby na głębi. Przegląd stanowisk metodologicznych także nie jest najtrafniejszy. Dla przykładu, artykuł *Socjologiczna definicja religii* W. Piwowarskiego powinien być uzupełniony drugim, bardzo istotnym tekstem tegoż autora, *Operacjonalizacja pojęcia „religijność”* („Studia Socjologiczne”, nr 4/1974). Do tego należałoby dodać odpowiednie fragmenty książki J. Majki *Socjologia parafii. Zarys problematyki* (Lublin 1971), te mianowicie, w których autor buduje, omawia i uzasadnia swoją «definicję integralną» parafii, polemizując nieco z artykułem Piwowarskiego *Parafia religijna jako grupa społeczna* (Zeszyty Naukowe KUL, nr 12(5)1969). Niestety, socjologia parafii – jako poddyscyplina – nie jest w tej książce reprezentowana.

Na koniec wątpliwość, jaką budzi książka już pośrednio. Czy można dzisiaj z całą pewnością zaliczyć do socjologii religii także socjologię irreligii, wszelkich odmian sekularyzacji, a przede wszystkim ateizmu? Słysz się na ten temat różne opinie. Fr. Adamski przyznaje, że studia socjoreligijne są niewyobrażalne, jeżeli nie włączy się do nich badań nad zjawiskami irreligijnymi, które często przybierają postać zastępczych form życia i świadomości religijnej. Takie wyjaśnienie niezupełnie zadowala i można się domyślić, że trudności z określeniem przedmiotu formalnego socjologii religii nie mijają i że o definicje tej dyscypliny można się jeszcze spierać. Tak czy inaczej jest to usterka w pracy

redakcyjnej, nie w metodologii.

Ale są to jedynie drobniejsze szczegółoty. Cała zaś książka – i fakt jej wydania – muszą budzić uznanie. Nie powinna to być ostatnia tego rodzaju edycja Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy. Jest bowiem jeszcze dużo tekstów rozproszonych, nie tłumaczonych lub często zapomnianych, które czekają na udostępnienie czytelnikowi.

Maria Walendowska

Burzliwe lata Polonii amerykańskiej

*Wspomnienia i listy
misjonarzy jezuickich
1864–1913*

**Zebrał i opracował
Ludwik Grzebień S.J.**

**Kraków 1983, Apostolstwo Modlitwy,
ss. 336**

Do publikowanych ostatnio zbiorów relacji, wspomnień, listów itp. źródeł dotyczących zbiorowości polonijnych w świecie dochodzi obecnie cenny kodeks materiałów, których autorami byli jezuici pracujący w środowisku polonijnym Stanów Zjednoczonych. Recenzowana książka prezentuje wybór relacji dwunastu polskich jezuitów, które były częściowo rozproszone w różnych wydawnictwach, częściowo zachowane jedynie w formie rękopiśmiennej. Tom ten otwiera niespełna trzystronicowe wprowadzenie omawiające chronologicznie zaangażowanie jezuitów w

pracach na terenie USA. W latach 1863–1913 prowincjałowie galicyjscy – jak czytamy – skierowali na polecenie generała zakonu do pracy w Ameryce Północnej 20 jezuitów. Uzupełnijmy, że wśród duchownych polskich czynnych wówczas w Ameryce można znaleźć i takich, którzy uformowani zostali w zakładach jezuickich: wspomniany kilkakrotnie w recenzowanym tomie ks. Antoni Lex *kończył studia teologiczne w Innsbrucku* – jak relacjonuje o. Władysław Sebastyański – *u naszych ojców*¹. Podobnie studiował w Innsbrucku ks. Karol S. Ruszkowski, czynny później w Cleveland (Ohio), St. Louis (Missouri), Lorrain (Ohio) i Youngstown (Ohio)². Ks. Franciszkowi Własłowskiemu vel Lasłowi czynnemu w Belmont (Wisconsin), Bevent (Wisconsin), Flintville (Wisconsin), Meyersville (Teksas), Spruce (Wisconsin), St. Hedwig (Teksas) przypisuje ks. Wacław Kruszką również naukę u jezuitów³. Zresztą sam ks. W. Kruszką początki swej edukacji teologiczno-filozoficznej pobierał w Chyrowie. Lektura wstępu pozostawia pewien niedosyt – być może, iż Wydawca chciał po prostu wymową publikowanego materiału źródłowego ukazać wymiar spraw, które wchodzą w zakres publikacji, ale zaprzepaścił okazję, by w tomie, do którego będzie się często sięgało w określonych kręgach, pomieścić informacje o zaangażowaniu jezuitów na rzecz Polonii (w tym także po 1913 r. – mam na myśli takie postacie, jak o. Ernest Matzel⁴) a także na rzecz kształtowania wiedzy polskiego społeczeństwa o Ameryce (mam na myśli wydane przez nich w dwu tomach w Warszawie „Listy

rozne ku chwalebnej ciekawosci y chrześcijankiemu zbudowaniu służące. Z Azji, Afryki, Ameryki niegdyś od Missyonarzów Societatis Jesu. W rozmaitych językach do Europy przesłane" 1756–1767, ciekawy dokument przedstawiający bezsprzecznie zainteresowanie Polaków egzotyką ziem odległych, pozbawiony – niestety – relacji jezuitów-Polaków). Teksty poszczególnych autorów zapatrzone w noty biograficzne.

Spśród publikowanych relacji najmniej znanym, a niewątpliwie – jak słusznie zauważa Wydawca – najbardziej wartościowym jest pamiętnik o. Franciszka Schulaka (1825–1908) oraz przedruki relacji o. Władysława Sebastyańskiego (1843–1903). Podzielając ten pogląd Wydawcy chciałbym jednak podnieść tu szczególnie wysoką wartość relacji o. Alojzego Warola (1859–1936). Ale także innych polskich misjonarzy jezuickich cechuje niezwykle głęboka trafność niektórych ocen w ich spojrzeniu na Polonię amerykańską. Trzeci wielki polski misjonarz jezuicki drugiej połowy XIX wieku, o. Aleksander Matauszek, nie pozostawił, niestety, swoich pamiętników i w recenzowanym tomie publikuje się jedynie wyjątki trzech jego listów: szkoda, iż nie skorzystano z okazji, by do tej serii edytorskiej wcielić jego list z 1867 r. publikowany na łamach „Zwiastuna Górnoląskiego”⁵.

Zaprezentowane w recenzowanym tomie relacje zawierają sporo materiału wzbogacającego obraz życia codziennego Polonii amerykańskiej, ukazując je w sposób w miarę niejednostronny: mamy zatem nie tylko opisy pozytywnych dokonań imigran-

tów polskich (które się najczęściej eksponuje w piśmiennictwie), ale autorzy relacjonują też fakty, które składają się na społeczną dezorganizację tej zbiorowości; właśnie w kontekście prowadzonej przez jezuitów działalności misyjnej uwidacznia się głęboki niejednokrotnie upadek moralny całych kręgów tej zbiorowości. Materiały nie ukrywają przejawów rozwiązań obyczajowej, nietolerancji, antagonizmów itp. Równocześnie ukazują przywiązanie do tradycyjnych wartości – przede wszystkim religii i języka.

Cenne są obserwacje dotyczące imigrantów polskich w nowym środowisku. *Biorąc na szalę obserwacji umysłowe zasoby Polaków tu i tam, tj. w starym i nowym kraju, nie można nie dostrzec, że na tym samym szczeblu drabiny społeczeństwa tutejsi znacznie a znacznie przeważają* – zauważa o. A. Warol (s. 146), a zastanawiając się nad przyczynami tej sytuacji zwraca uwagę na odmienności ustroju politycznego, upowszechnienie oświaty itp.

Bardzo ciekawe są niektóre spostrzeżenia mówiące o procesach amerykańzacji. Tu interesujące są refleksje o. Antoniego Boca (1862–1914). Optymistów, którzy sądzą, że *nasz kapłani i polskie siostry nauczycielki, jak i polskie szkoły parafialne nie dopuszczają do amerykanizacji nazywa sensatami* (s. 287); ocenia ostro pesymistów, którzy – opierając się na przykładach grupy niemieckiej i francuskiej naówczas już pozbawionej dopływu własnych imigrantów z Europy – *przeczuwają, że będzie źle i bez ogródek twierdzą, żeśmy zginęli, że jakiegokolwiek wysiłki ani obrona na nic*

się przydadzą; jest trzecia grupa – entuzjaści, świadkami językowej i kulturowej asymilacji młodego pokolenia polsko-amerykańskiego przebiegającej w sposób obiektywnie uwarunkowany, którzy szukają jednak sposobów zachowania polskiego dziedzictwa kulturowego poprzez sieć polonijnych szkół ponadpodstawowych typu high-school oraz college z językiem wykładowym angielskim, ale nauczających także języka polskiego. Myślę, że taka ocena z lat 1911–12 świadczy o niezwykle trafnym, prekursorskim odczuciu przez jezuickiego misjonarza kierunku rozwoju Polonii; w ten sposób ów kierunek zaczęto uświadamiać sobie dopiero w międzywojennym dwudziestolecu.

Wydawca zasadniczo nie ingerował w tekst poza dokonaniem pewnych skrótów. Szkoda, że nie zawsze wnikliwie kolacjonowano rękopisy z publikowanym tekstem i odpowiednimi kompendiami, na skutek czego pojawiło się m.in. kilka usterek w zakresie nazw miejscowych: mamy w tekście Howard, Sherman, Valley countier (s. 89), Howard, Sherman i Valley countier (s. 91 dwukrotnie, s. 92 i n.) – recte Howard, Sherman i Valley counties, gdzie chodzi o nazwy powiatów w systemie amerykańskim nie związanych z nazwą miejscową siedziby władz powiatowych; tymczasem w indeksie miejscowości mamy nie istniejące miejscowości Howard, Sherman (brak Valley, która w tym przypadku jest taką samą nazwą geograficzną jak dwie poprzednie, a nie określeniem doliny czy nazwą miejscowości). Skoro jednak mamy w ten sposób w indeksie nie tylko nazwy

miejscowe, ale geograficzne w ogóle, to dlaczego brak Turkey Creek (na s. 89 zniekształconej na Turcke Creek!) i innych? To refleksje na marginesie jednej tylko relacji. Rezygnacja z notek edytorskich uniemożliwiła sprostowanie szeregu nieścisłości czy błędów faktograficznych w rodzaju umiejscowienia początków emigracji chłopskiej ze Śląska na okres po 1866 r., gdy opisywana fala miała miejsce poczynając od 1854 r. (s. 90).

Niezależnie jednak od sygnalizowanych tu usterek podkreślić trzeba, że otrzymaliśmy książkę, której gruntowne studium będzie stanowiło nie tylko bezwzględny kanon w dalszych badaniach polonijnych, ale której lektura udostępni zainteresowanemu czytelnikowi duży ładunek autentycznej wiedzy o kształtowaniu się Polonii w Stanach Zjednoczonych i pozwoli lepiej tę Polonię zrozumieć.

¹ W. Sebastyański, *Misja między Polakami w Północnej Ameryce*, „Misyje Katolickie”, Kraków 1903, s. 18.

² W. Kruszką, *Historia polska w Ameryce*, t. 12, Milwaukee 1908, s. 55, t. 13, s. 56; *Sacrum Poloniae Millennium*, t. 6, Rzym 1959, s. 225, 314.

³ W. Kruszką, dz. cyt., t. 6, Milwaukee 1905, s. 126. Por. nadto tamże s. 129 oraz t. 7, Milwaukee 1908, s. 63, 106, 114; t. 8, s. 93; *Sacrum Poloniae Millennium*, dz. cyt., s. 246.

⁴ A. Rothe, *Schlesische Jesuiten aus dem 19. Jahrhundert*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte”, Bd. 18, Hildesheim 1960, s. 255; *Who's Who in Polish America*, wyd. J. Bolek, New York 1943, s. 291.

⁵ List ten zawarty jest także w: *Korespondencja z Ameryki w prasie polskiej na Śląsku (1868–1900)*, wybór i opracowanie D. Piątkowska, Wrocław 1980, s. 34–37.

Pisarz moralnego osądu

Jan Skoczyński

Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechow- skiego

Ossolineum, Kraków 1983, nakład
1000 egz., ss. 116

Świeżo wydane studium o pesymizmie filozoficznym Mariana Zdziechowskiego (1861–1938) z pewnością zaciekawi znawców przedmiotu i czytelnika, któremu bliskie są losy chrześcijańskiej myśli na polskim gruncie. Poświęcone jest przecież dziełu człowieka, który w epoce Drugiej Rzeczypospolitej dla szerokiego grona ludzi kultury był autorytetem moralnym i intelektualnym, piastował urząd Rektora Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, a nawet – o czym warto wspomnieć – brany był pod uwagę jako kandydat do godności Prezydenta Rzeczypospolitej. Oryginalne badania nad europejską literaturą romantyzmu i nad filozoficznymi aspektami religii, nad historią nowożytną i polityką powiązane z refleksją moralistyczną zapewniły mu trwałe miejsce w dziejach naszej filozofii i literaturoznawstwa.

Ale, rzecz zaskakująca, dzieło to nie doczekało się jeszcze całościowego opracowania i wciąż brakuje pełnej odpowiedzi na pytanie o jego trwałe wartości, o rodzaj wkładu do narodowej skarbnicy kultury. Sytuacja taka wynika poniekąd z faktu, iż prace pisarza ani za jego życia, ani po śmierci nie wywołały szerszego odzewu. chociaż *podejmował on*

zagadnienia fundamentalne – jak stwierdza autor studium – *nad którymi żadne pokolenie polskiej inteligencji nie może przejść do porządku*. Kierunek rozwoju ludzkości, los człowieczeństwa w systemach politycznych i ekonomicznych naruszających prawa boskie i ludzkie, zagrożenia zewnętrzne i wewnętrzne świata europejskiej kultury, bezdroża cywilizacji technicznej – oto zaledwie kilka z wielu zagadnień, jakie stanowiły przedmiot zainteresowań Zdziechowskiego.

Czym tedy należy tłumaczyć obojętność opinii publicznej na jego głos: czy duchem czasu stawiającego siłę prześł prawem a dobra materialne ponad dobrami moralnymi, czy też konserwatywnym charakterem myśli, która utraciła siłę przekonywania i dla współczesnych jawiła się już jako zbiór staroświeckich idei i wartości? Wreszcie, co pozostało z tych myśli i może mieć jakieś znaczenie dla świadomości obecnych pokoleń?

Pełnej odpowiedzi na pytania takie, podobnie jak na pytanie o trwały wkład do duchowego dziedzictwa narodu, trudno wymagać od pracy, która świadomie ogranicza cele badawcze do spojrzenia na twórczość przez pryzmat światopoglądowego pesymizmu. Ale właśnie tego rodzaju spojrzenie podyktował fakt, że pesymizm u Zdziechowskiego to nie tylko sposób widzenia i pojmowania świata, ale też obiekt naukowych dociekań. Stusne przeto jest powzięte przez młodego filozofa Wszechnicy Jagiellońskiej przekonanie, iż bez rozpatrzenia problematyki pesymizmu niepodobna do końca zrozumieć i trafnie osądzić dorobku pisarza. Samo zaś

przeprowadzenie zamysłu, niezależnie od wagi zagadnienia, zasługuje na baczniejszą uwagę.

Otóż, mamy tutaj do czynienia z przedsięwzięciem opartym nie na uprzedzeniach ideologicznych, lecz zmierzającym do bezstronnego przedstawienia badanego przedmiotu. Dobrano też sposobną ku temu metodę «rozumiejącą»; stawia ona na zgodne z intencjami odczytanie zawartości przekazu myślowego i eo ipso przeciwstawia się nierzadko dziś obecnej w humanistycznych naukach praktyce deformowania cudzych słów oraz oceniania ich według oficjalnego kryterium racji niewzruszonej. Dzięki temu swej prezentacji poglądów Zdziechowskiego nie przekształca autor w krytykę tychże poglądów, a myślącemu czytelnikowi daje szansę wyrobienia sobie własnego zdania. Nie oznacza to, by praca była wolna od metodologicznych niedociągnięć, zwłaszcza że przy rozumiejącym spojrzeniu łatwiej zgubić zmysł krytyczny, trudniej zneutralizować uczucie sympatii do twórcy, którego etos może być bliski badaczowi.

Do początkowych uwag trzeba jeszcze dorzucić parę słów o treści i układzie rozprawy. Składają się nań opatrzone wstępem, końcowym komentarzem i przypisaniami bibliograficznymi trzy rozdziały: „Poszukiwania literackie”, „Filozofia i religia”, „Historiozofia i polityka”. Podział tematyczno-problemowy uwzględnia zatem chronologię prac oraz ewolucję zainteresowań pisarza od literatury poprzez filozofię do polityki.

Początek dojrzałej twórczości łączy autor z momentem ukonstytuowania się w toku badań nad romantycznym

pesymizmem (np. Byron, Krasiński) podstaw światopoglądowych Zdziechowskiego. Tworzą je aksjologia chrześcijańska, czyli wartości etyczno-religijne, oraz samowiedza pesymistyczna wyrażająca się przeświadczeniem, że zło i udręka są na trwałe zespolone z losem jednostkowego człowieka i doczesną historią ludzkości. Nie dziw tedy, że postawę pisarza odąd cechować będzie nieufność lub wręcz niechęć do świeckiej wiary w możliwość uszczęśliwienia ludzi drogą zaprowadzenia ginstroju likwidującego przemoc, nienawiść, wyzysk i wszelkie plagi dręczące ludzkość od zarania dziejów; jak również do towarzyszącej przekonaniu temu apoteozy przemocy rewolucyjnej jako narzędzia realizacji raju doczesnego.

Kolejne rozdziały, zwłaszcza ostatni, pokazują praktyczną realizację światopoglądowych założeń. Inny wątek przybliża rezultaty pionierskich na naszym terenie badań Zdziechowskiego nad historią problemu zła w powszechnej myśli chrześcijańskiej. Przejrzysty przegląd rozmaitych wersji pesymizmu (np. św. Augustyn, F. Schelling, A. Schopenhauer, W. Sołowjow, L. Tołstoj, Ch. Secrétan), jakie oddziaływały na europejską kulturę, zwraca tutaj uwagę walorami poznawczymi. Natomiast sposób postawienia i wyinterpretowania kwestii stanowiska myśliciela wobec modernistycznego kryzysu w katolicyzmie przełomu stuleci budzi wątpliwości. Sam ruch zorientowany na przystosowanie teologiczno-filozoficznego oraz praktycznego życia Kościoła do potrzeb chwili dziejowej, z uwagi chociażby na możliwe do przewidzenia negatywne następstwa dla całości

i tożsamości wspólnoty katolickiej, niezależnie od ówczesnych ocen i dzisiaj nie poddaje się jednoznacznie pozytywnej kwalifikacji. Z drugiej strony, Zdziechowski jako jego sympatyk i szczerzy obrońca ulegał chyba pokusie pouczenia Kościoła jako autorytetu nauczającego o właściwym sensie katolicyzmu. Wziąwszy więc pod uwagę niedostatek pogłębionego spojrzenia na całokształt spraw, trudno przystać na konkluzję, że Zdziechowski przewidział *swoisty triumf idei modernistycznej, który zawiera się we współczesnym nam słowie „aggiornamento”*. W każdym razie tego rodzaju ahistoryczny osąd nie przyczynia się do rozjaśnienia złożonego problemu. Propozycja, wysunięta zresztą przez samego autora, by gruntownie zbadać całą sprawę, jak mniemam, powinna tedy skłonić kompetentnych badaczy do udzielenia miarodajnych wyjaśnień.

Rozdział trzeci wprowadza nas w świat wielkiej polityki, przełomowych zdarzeń nowszej historii: rewolucja francuska, wojna światowa, rewolucja bolszewicka; przede wszystkim zaś rzuca światło na przesłanki i sens katastroficznych przepowiedni Zdziechowskiego. Nawiasem mówiąc, stwierdzenie jakoby *żaden z ówczesnych katastrofistów w tym stopniu co Zdziechowski nie wiązał zagłady Europy czy świata z przewrotem bolszewickim ze względu na wąty materiał dowodowy* mnie osobiście nie przekonuje. W sumie ta część pracy dla czytelnika poszukującego informacji rzeczowej będzie najciekawsza, autorowi udało się bowiem przekazać maksimum tego, co można było tutaj przekazać; dla znawców problematyki –

najbardziej kontrowersyjna od interpretacyjnej strony. Ale nie tylko, gdyż samo obcowanie ze specyficzną konserwatywną myślą i nieodłączną odeń pewną jednostronnością spojrzenia moralistycznego zmusza często do intelektualnego sprzeciwu.

Na koniec parę sugestii interpretacyjnych, które mogą mieć pewne znaczenie dla dalszych badań.

Marzyłaby się analiza semantyczna pojęcia kultury europejskiej, jakim posługuje się Zdziechowski, gdyż np. pogląd, istotny dla zrozumienia jego historiozofii, że epoka odrodzenia rozpoczęła proces samozagłady tej kultury, wsparty argumentacją o upadku życia religijnego i wynikającym stąd nieposzanowaniu praw ludzkich jako konsekwencji renesansowych dążeń do zdetronizowania Boga i ubóstwienia człowieka, wymaga wielostronnego naświetlenia. Już chociażby dlatego, że po pierwsze implikuje fałszywą opozycję humanizmu i chrześcijaństwa; po wtóre, przemawia za interpretacją, według której kanon kultury duchowej i cywilizacji wieków średnich, gdzie jedna zasada ideowo-moralna kształtuje oblicze wszystkich dziedzin życia, jest traktowany przez Zdziechowskiego jako wzorzec ładu ludzkiego, moralnego; zarazem jako miara oceny kultury i cywilizacji wieków późniejszych i teraźniejszych, słowem, ideał, według którego należałoby kształtować rzeczywistość. Siłą rzeczy nasuwa się tutaj pytanie o stosunek pisarza do świeckiej tradycji grecko-rzymskiego rodowodu, do nowożytnych ideałów i wartości świeckich (np. tolerancja, pluralizm światopoglądowy i polityczny, zasada podziału władz w pań-

stwie, wolności osobiste i polityczne, rządy prawa) stanowiących organiczny składnik nowożytnego kanonu europejskiej kultury i cywilizacji.

W dziedzinie filozofii politycznej kluczowe znaczenie ma odpowiedź na pytanie o swoiste cechy i miejsce poglądów Zdzichowskiego w dziejach konserwatywnej myśli polskiej. Myśliciela przerażał, jak wiadomo, kierunek rozwoju ludzkości identyfikowany jako nasilająca się ofensywa materializmu teoretycznego i materializmu praktycznego, ruchów społecznych zatrutych ideami nienawiści i przemocy, pod wpływem których rozpada się podstawa moralna życia zbiorowego i jednostkowego. Jednocześnie sądził on, że jedynie powrót do chrześcijańskiej zasady ładu moralnego zdołałby powstrzymać fatalny bieg dziejów i na nowo skierować życie społeczne na właściwe tory, Ucieleśnieniem takiego ładu, wprowadzie niedoskonałym jak wszystko co doczesne, ale uwiarygodnionym przez historię, był dlań monarchizm pojęty jako zasada porządku politycznego i społecznego. Władza jawi się tutaj Zdzichowskiemu jako służba moralna, idee i wartości etyczne jako czynnik oddziaływania na człowieka poprzez instytucje i struktury społeczne. Myśl jego idzie bowiem po linii teologicznego pojmowania władzy (bardziej w duchu św. Augustyna aniżeli św. Tomasza), które uznaje demoralizujący charakter każdej władzy (następstwo popełnienia grzechu) i dlatego wymaga, aby rządy nad ludźmi usprawiedliwiła moralna racja.

Zainteresowanie, jakie ostatnimi laty wzbudziła twórczość M. Zdzichowskiego wśród ludzi nauki, po-

zwala żywić nadzieję, że na sprawiedliwą ocenę tej twórczości nie trzeba będzie długo czekać i że ocena taka uwydatni pierwszoplanowe znaczenie jej wymiaru moralnego. Są tu przecież idee i wartości stanowiące trwałe składniki świadomości współczesnego Europejczyka, są niepokoje, które czas dzisiejszy zwielokrotnia, jest wreszcie przesłanie do ludzi pióra o obowiązku stania na straży godności człowieka.

Maciej Kotowski

Rozważania nad zasadą wiary chrześcijańskiej

Leo Scheffczyk

Zmartwychwstanie

tłum. P. Pachciarek, IW Pax,
Warszawa 1984

W ostatnim trzydziestolecu rozwoju myśli teologicznej obserwujemy znaczące zainteresowanie teologią Zmartwychwstania. Okoliczności tego zwrotu zwrócić nakreślił w 1972 roku Claude Geffré¹, omawiając zarazem najważniejsze tendencje w podobnie prowadzonych badaniach nad zmartwychwstaniem Chrystusa. Istniało już wiele fundamentalnych monografii. Twórcami najważniejszych byli K. H. Rengstorff, H. Crass, W. Marxsen, J. Kremer, Ph. Seidensticker, W. Künneth, H. Schlier, W. Pannenberg, F. Mussner, A. Kolping, U. Wilckens i X. Léon-Dufour. Następne lata miały zaowocować nowymi przyczynkami, że przypo-

mnimy te, które wyszły spod pióra R. Pescha, M. Hengela, H. Künga, B. Rigaux, A. Feuilleta oraz szeroko znany obszerny tom, wydany w 1974 roku, z materiałami z odbytego wcześniej sympozjum w Rzymie².

Rzut oka na nazwiska świadczy, że sprawą Zmartwychwstania zajęły się najtęższe teologiczne umysły, zwłaszcza niemieckiego i francuskiego obszaru językowego. W efekcie w połowie lat siedemdziesiątych istniał obfity dorobek. Zaznaczyła się przeto potrzeba wykorzystania wyników egzegezy i teologii biblijnej w dziedzinie teologii dogmatycznej. Próbowali jej sprostować kolejno m.in. B. KlapPERT, A. Gesché i H. U. von Balthasar. Teologowie katolicy czuli nie małe zakłopotanie, gdy najpierw zdemaskowano niemożliwe do utrzymania pozycje dotychczasowej apologetyki, a potem zmuszano ich do obrony przed zepchnięciem w pułapki stawiane w tym przedmiocie przez radykalną teologię protestancką. Rychło też zauważono, że wykształconemu katolikowi brakuje przystępnej syntezy wszystkich tych badań.

Obu potrzebom odpowiedział w 1976 roku niemiecki teolog Leo Scheffczyk, a jego książka została przetłumaczona na język polski i niedawno wydana przez Instytut Wydawniczy Pax³.

Warto pamiętać, że biblistyka polska, równoległe do tendencji światowych, przeżywa wzmoczone zainteresowanie prawdą o Zmartwychwstaniu i to z rozmaitych punktów widzenia. Minione kilkanaście lat przyniosło sporo przekładów książek i artykułów autorów zagranicznych (przykładowo – obok Marteleta – W. Tril-

linga, J. L. McKenzie, zbiorową pracę o wspólnym tytule „Język wiary w Piśmie Św. i w świecie współczesnym”⁴, W. Harringtona, F. W. Manninga, C. H. Dodda i in.) oraz wiele dobrych przyczynków naszych współrodaków, z których wymienimy artykuły J. Klingera, J. Frankowskiego, K. Sokołowskiego, H. Langkammera, M. Czajkowskiego, R. Rubinkiewicza, W. Hryniewicza, E. Szymanka czy J. Chmiela, a pełna lista obejmuje znacznie więcej nazwisk.

Książka Scheffczyka kładzie kres mniemaniu, że nie jesteśmy w stanie powiedzieć o Zmartwychwstaniu nic pewnego. Wnikliwą rzeczowość i teologiczną nienaganną autora zna każdy, kto śledzi rozwój ostatnich badań. Scheffczyk nie stroni od problematyki trudnej, nierzadko ryzykownej. Przed rokiem polski czytelnik otrzymał jego świetny artykuł dotyczący jednego z najczulszych punktów teologii katolickiej: „Dziewicze narodziny: Podstawy biblijne i trwałe znaczenie”⁵. Zadziwia wierność wobec biblijnego przekazu, świadomość granic treści w nim zawartych, precyzja w ukazaniu dynamicznego rozwoju prawdy biblijnej w pierwotnym Kościele oraz wnikliwe ukazanie, jak pojedyncza prawda teologiczna jest wkomponowana i rzutuje na całość zbawczego orędzia Biblii i nauczania Kościoła.

Każdy, kto zabiera się do badań teologicznych, zdaje sobie sprawę z konieczności refleksji nad językiem, w którym te prawdy były dotychczas wyrażane. Scheffczyk również widzi potrzebę „reinterpretacji” nowotestamentalnej prawdy o Zmartwychwstaniu i nadaje temu wymogowi prawidłowy kształt i kierunek: *Sztuka herme-*

neutylki polega właśnie na tym, że egzegeta wnosi to, co obce, do własnej świadomości, to znaczy: interpretator ogarnia horyzont przeszłości i włącza go w swój własny (s. 106). To przenikanie się horyzontów w przedsięwzięciu hermeneutycznym dopiero gwarantuje, że interpretator zupełnie poważnie potraktuje jakiś tekst przeszłości i będzie mógł go również w pełni przenieść na swój własny czas (tamże).

Praca Scheffczyka posiada logiczny i przejrzysty schemat. Część pierwsza, zatytułowana «Trwałe i aktualne znaczenie pytania o zmartwychwstanie» (ss. 11–71), ukazuje wydarzenie Wielkiej Nocy jako trzon i kryterium tego, co specyficznie chrześcijańskie. Autor udowadnia, jak prawda o zmartwychwstaniu Jezusa jest podstawą wiary chrześcijańskiej, jak należy do istoty fundamentalnych wypowiedzi biblijnych oraz stanowi zasadniczy problem i zwornik wszelkich dyscyplin teologicznych. Dalej śledzi się zagrożenia tej prawdy, poczynając od momentu jej pojawienia się aż po najnowsze tendencje teologiczne. W tym kontekście Scheffczyk ostrzega przed stale powracającą pokusą łatwych, lecz bezkrytycznych rozwiązań: *Pochopne powoływanie się w krytyce na „nowoczesny obraz świata” pogłębia błędne mniemanie, jakoby zmartwychwstanie było istotnie związane ze starożytnym obrazem świata, a nawet wywodziło się z tego mitycznego obrazu świata. Uważając to za prawdę, nie można by jednak wyjaśnić, dlaczego ludzie starożytnego świata nie zaakceptowali tego orędzia ochocko, a za domowiło się ono jedynie w wierze małych gmin chrześcijańskich* (s. 36). Następują stronicie omawiające złożoną reakcję starożytnych, późniejsze

tendencje do spirytualizacji i mityzacji historii zbawienia, narodziny argumentacji metafizyczno-spekulatywnej, rozterki myśli historyczno-krytycznej oraz istotę kryzysu w nowożytnej teologii Zmartwychwstania. Jest to lektura naprawdę porywająca. Ułatwia zrozumienie genezy i sedna istniejącego napięcia między realistyczno-historycznym ujęciem teologii tradycyjnej a subiektywno-„spirytualistycznym” spojrzeniem współczesnej teologii egzystencjalnej. Scheffczyk nakreśla proces, który doprowadził do tego, że *zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa stało się dzisiaj – inaczej niż w przeszłości – problemem dystyngtywnym i decyzyjnym również w ramach samego chrześcijaństwa* (s. 68).

Scheffczyk, zabierając się do tematu Zmartwychwstania, musi od początku świadomy, że wkracza w dziedzinę kompetencji wielu dyscyplin teologicznych, przede wszystkim egzegezy i dogmatyki. Jasno określa granice nowoczesnych metod egzegetycznych (ss. 28–34), zwłaszcza metody historyczno-krytycznej i ostrzega, że *egzegeza staje się w pewnym sensie dogmatyką, co dzisiaj niejednokrotnie się zdarza* (s. 34). Wyrażając to inaczej, nie tylko dogmatyka musi być konfrontowana z wynikami najnowszej naukowej egzegezy, lecz i ona zgłasza wobec egzegezy pytania krytyczne i wykazuje, że *na egzegetyczną interpretację tekstu, która rzekomo dokonuje się wyłącznie według samych zasad krytyki historycznej, oddziaływają także dogmatyczne przesłanki, które niejednokrotnie są jedynie ustaleniami ratio czy ideologicznie określonego ducha czasu* (s. 76). Egzegeta nie może rościć pretensji do definitywnej weryfikacji słowa Bożego w aspekcie określania

wiary. *Źródłem wiary nie jest egzegeza, nawet nie samo tylko Pismo Święte, lecz przepowiadający Kościół* (s. 34). Z konieczności więc musi nastąpić dogmatyczna weryfikacja przekazu biblijnego, co wchodzi w zakres teologii systematycznej. Jej odniesienie stanowi nie refleksja historyczna, lecz wiara Kościoła. Scheffczyk pozostaje konsekwentnie wierny tej wyjściowej przesłance.

Przedmiot dyskusji wokół nowotestamentalnych tekstów o zmartwychwstaniu Jezusa pozwala się dość łatwo określić: chodzi o ustalenie związku między wiarą w Zmartwychwstanie a faktem pustego grobu i chrystofanii. Scheffczyk poświęca temu zagadnieniu cały II rozdział opatrzony tytułem «Biblijne podstawy w świetle myśli systematycznej» (ss. 173-173). Autor omawia „podstawowe wypowiedzi biblijne” (ss. 17-23), szczególnie o charakterze kerygmatycznym, dla wykazania centralnej pozycji wydarzenia Zmartwychwstania w myśli teologicznej pierwotnego Kościoła.

Bardzo pouczający jest взгляд na to, jak Scheffczyk śledzi rozwój teologii wyłożonej przez poszczególnych ewangelistów, widoczny w rozbudowywaniu relacji o Wielkiej Nocy. W najstarszym, zachowanym u Mk, opowiadaniu, fakt pustego grobu służy ugruntowaniu wiary w Zmartwychwstanie, ale św. Marek wspomina o pustym grobie bez jakiegokolwiek apologetycznego zamiaru, ponieważ był on dla niego oczywistym dowodem prawdziwości słów o Zmartwychwstaniu (s. 81). U Mt mamy wprowadzić upiększenia (28,2-4), których celem było udramatyzowanie wydarzenia, ale i tu sam „pusty gób” nie jest przez

to oczywiście udramatyzowaniem czy upiększeniem jakiegoś innego faktu (s. 83). Nie inaczej jest w przypadku dwóch pozostałych ewangelistów. Równie staranna jest analiza opisów chrystofanii. Widać z nich, że ukazywanie się Zmartwychwstałego Jezusa nie wymuszało wiary w Niego. Mt, Łk i J zgodnie poświadczają, że wątpliwości uczniów ustępowały nie od razu i nie zanikły w jakiś mechaniczny sposób, lecz że zostały przezwyciężone. Inne ważne spostrzeżenia dotyczą troski o realizm i obiektywność, dzięki którym ujawnia się cielesność Ukazującego się Pana. Tę część książki Scheffczyka czyta się dosłownie jednym tchem!

Wyłożywszy hermeneutyczny punkt widzenia i objaśniwszy literacką swoistość i historyczną treść relacji o Zmartwychwstaniu, pod koniec następnego rozdziału, nazwanego «Problemy i krytyka ewangelicznych relacji o zmartwychwstaniu» (ss. 104-131), Scheffczyk przechodzi do sprawy realności pustego grobu i chrystofanii. Bez skrupułów demaskuje zamiary tych, którzy rozdzielają od siebie te tradycje: *Jeżeli bowiem rozdzielą się te tradycje, to łatwiej odizolować każdą z osobna od rzeczywistości i zinterpretować jako niehistoryczną* (s. 120). Autor przywraca prawidłową optykę znaczenia faktu pustego grobu dla kerygmatu Zmartwychwstania: *Dla współczesnego człowieka byłoby czymś w pełni zrozumiałym dojście do wiary w zmartwychwstanie bez INFORMACJI* (podkr. moje) *o pustym grobie* (s. 124). Ale nawet jeśli relacje o pustym grobie mogłyby komuś wydać się zbyt czyste, to gdyby ich w ogóle nie było, wierzący byłiby jednak zmuszeni w jakiejś teologicznej

konkluzji dowieść, że w ciele Jezusa spoczywającego w grobie musiała zajść jakaś zmiana, inaczej bowiem nie można by mówić o zmartwychwstaniu ciała (tamże). W przypadku uczniów „pusty grób” nie mógł być skutkiem takiej pogłębionej refleksji teologicznej: gdyby przyjąć, że w Jerozolimie istniał wtedy zamknięty grób, w którym pozostawały zwłoki Jezusa, żadną miarą nie można byłoby już rozsądnie rozważać i głosić Jego zmartwychwstania. Nie jest to sprawa ówczesnych poglądów, ale wymóg rozumu i siła faktu. To prawda, że sam pusty grób nie mógłby być dowodem Zmartwychwstania, tym niemniej – zwłaszcza w zestawieniu z innymi danymi Nowego Testamentu – posiada on wartość znaku. Jest to jednak znak dla kogoś, kto wierzy lub nie stawia przeszkód, aby do wiary dojść. W tym miejscu przekonujemy się, że teologia jest nie tylko dziedziną wyważonych i ostrożnych konkluzji, lecz może jeszcze bardziej umiejętność stawiania właściwych pytań.

Orędzie o Zmartwychwstaniu opiera się bardzo mocno na ukazywaniu się Zmartwychwstałego. Przedstawiane interpretacje opisów chrystofanii są znacznie bardziej wyszukane niż objaśnienia „pustego grobu”. I. Scheffczyk jasno i przystępnie rozprawia się z nimi (ss. 127–130). Obstawanie przy wizjach „subiektywnych” albo wizjach „obiektywnych” – dowodzi – jest nieporozumieniem metodologicznym: *Jeżeli za pomocą środków krytyki historycznej dochodzi się tylko do wypowiedzi pierwszych uczniów i nie można niczego powiedzieć na temat tego, co kryje się poza nimi, to nie można także niczego twierdzić o zdarzeniu, które stoi za owymi wypo-*

wiedziami i mówić, że chodziło o subiektywne wizje (s. 129). A zatem: jeżeli pomija się wszystko, co faktyczne, jak pusty grób i chrystofanie, nie można przecież nagle wprowadzić czegoś faktycznego, mianowicie wizji (tamże). Ewangelistom zależało najwyraźniej na tym, aby wyakcentować rzeczywistość chrystofanii również jako cielesną rzeczywistość Pana (Scheffczyk, s. 130).

Nie umniejszając w niczym objawieniowego charakteru orędzia o Zmartwychwstaniu, zarówno w opowiadaniach o pustym grobie jak i w opisach chrystofanii, Scheffczyk odkrył obiektywne treści i historyczne elementy, które powinny być wykorzystywane w przedsięwzięciach apologetycznych. Interesujące, że uczynił to nie bezpośrednio po analizie relacji ewangelicznych, lecz nieco dalej, gdy już omówił Pawłowy kerygmat o Wielkiej Nocy (ss. 132–143). Także i tu zasadniczym punktem odniesienia nie przestają być świadectwa Ewangelii: Paweł dostarcza teologicznego pogłębienia i dorzuca argumenty na rzecz realistycznie rozumianej wiary w Zmartwychwstanie. Paragraf 4, „Teologiczna istota i historyczność zmartwychwstania w Nowym Testamencie” (ss. 144–173), nie ma sobie równego w polskim piśmiennictwie teologicznym. Wszystko w nim godne jest największej uwagi. Należy podziwiać starannie wyważone proporcje między „obiektywnością” a „subiektywnością” Zmartwychwstania, trafne wnioski odnośnie do chrystofanii jako następstwa Zmartwychwstania (zwłaszcza ss. 154–156), odnośnie do teologicznej istoty Zmartwychwstania oraz pogłębioną refleksję nad wzajemnym stosunkiem

wiary i historii. Dzięki temu zaczynamy rozumieć, że pomimo wszystkich pozytywnych i koniecznych odniesień trzeba się wystrzegać, aby wiary wielkanocnej nie ograniczać do faktu pustego grobu czy nawet chrystofanii. Wielkanoc stanowi przedmiot wiary i na płaszczyźnie historii możemy zweryfikować jedynie tę wiarę, a nie Zmartwychwstanie!

Ostatnia, najdłuższa objętościowo, część książki Scheffczyka, zatytułowana «Zmartwychwstanie jako zasada wyjaśniania wiary chrześcijańskiej» (ss. 175–304) przyznaje refleksji o Zmartwychwstaniu właściwe miejsce w całości teologii chrześcijańskiej. Mamy tutaj precyzyjną systematyzację wielu prawd teologicznych.

Wracając do problemu „reinterpretacji” autor wyjaśnia, że jeśli prawda o Wielkiej Nocy jest dzisiaj odrzucona, to przecież bywało tak od dawna i *powód tego kryje się raczej w zabsolutyzowaniu swego obrazu świata, w jego nieprzenikalności dla tego, co transcendentne, a mówiąc krócej: w nieznanym objawienia i wiary, które właśnie transcendują świat i obraz świata* (s. 186). Wiara wielkanocna nie jest czymś abstrakcyjnym i wyizolowanym, lecz integralnie łączy się z wiarą w Boga. Na tym tle autor tłumaczy, w jakim znaczeniu Zmartwychwstanie jest cudem (ss. 189–206). Nie podejmuje jednak specyficznych pytań teologii fundamentalnej, lecz pozostaje na gruncie dogmatyki. Uzasadnia to w ten sposób: *Ponieważ teologia fundamentalna traktuje cud przede wszystkim jako motyw wiarygodności, przeto musi również bronić zmysłowego charakteru tego zdarzenia. Jednakże zdarzenie wskrzeszenia Jezusa, jako: zdarzenie aktu stwó-*

czego, nie było dostępne dla zmysłów. A więc nie można go zaliczyć do „cudów: uwiarytelniających”. Ponieważ jednak z drugiej strony skutek tego działania Boga, terminus post quem, stał się jednak rozpoznawalny (z racji pustego grobu i chrystofanii), przeto zdarzenie wskrzeszenia można faktycznie podciągnąć pod pojęcie cudu (s. 203, nota 37). Jako dogmatyk Scheffczyk nie rozważa zdarzenia Wielkiej Nocy z punktu widzenia uzasadnienia wiary, lecz zmierza ku teologicznemu pogłębieniu i objaśnieniu tej prawdy. Ostatnie sześć paragrafów książki Scheffczyka jest zatem kopaliną materiału z zakresu dogmatyki i bez wątpienia skorzystają z tego teologowie nauczający w seminariach i na naszych wyższych uczelniach. Wiele tam cennych uwag i trafnych wniosków dla soteriologii, chrystologii, pneumatologii, antropologii, ekklezjologii, sakramentologii, a wreszcie eschatologii.

Otrzymaliśmy książkę, której nie sposób przecenić. Olbrzymia w tym zasługa jej tłumacza, Pawła Pachciaraka, który starannie i wiernie dokonał polskiego przekładu.

¹ *Où en est la théologie de la Résurrection?*, „Lumière et Vie” 107 (1972), ss. 17–30; polski przekład: *O sytuacji w teologii Zmartwychwstania*, „Życie i Myśl” 4/274/ 1977, ss. 21–31.

² *Resurrexit. Actes du symposium international sur la résurrection de Jésus*, (Rome 1970), Libr. Editr. Vaticana, 1974.

³ Tytuł oryginalny: *Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976; polski przekład: *Zmartwychwstanie*, tłum.: P. Pachciarak, IW Pax, Warszawa 1984.

⁴ IW Pax, Warszawa 1975.

⁵ Zamieszcz. w: *Communio*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 5 (1983), ss. 41–54.

Ks. Waldemar Chrostowski

czasopisma

Prasa o gospodarce (21)

Nie znam się na konstruowaniu samolotów, trochę znam się na decyzjach ekonomicznych, więcej na wykorzystaniu ludzi...

Nie jesteśmy krajem małym. Jesteśmy krajem o niezłej bazie surowcowej. System kształcenia kadr inżynierskich nie należy wprowadzić do najlepszych – o czym może przy innej okazji – ale jednocześnie i nie do ostatnich... Potrafimy robić wiele rzeczy, które przyjmowane są przez kraje z o wiele wyższą kulturą techniczną z zaufaniem. Czy moglibyśmy jednak znaleźć sobie specjalizację, której wyniki, przy naszym *komputerowym zacofaniu*, znajdowałyby i dzisiaj zbyt równieź na rynkach światowych?

Nie wiem, czy możemy dzisiaj. Mogliśmy przed laty...

«W 1944 r., po przejściu na tereny wyzwolone, uczestniczyłem w kursie zorganizowanym przez nowe władze dla ludzi przybyłych z za frontu, a mających coś wspólnego z gospodarką, techniką... Z tego, co wówczas mówiono o planowych kierunkach rozwoju kraju, utkwiły mi w pamięci dwa stwierdzenia, z którymi trudno się zgodzić: pierwsze, że jesteśmy krajem tak zasobnym w węgiel, iż kilka pokoleń może z niego dostatnio żyć, i drugie, dotyczące bezpośrednio mojej dziedziny – że jest *nieperspektywiczna*. Polska – wyjaśniono – jest zbyt małym

krajem, aby rozwijać przemysł lotniczy. Kilka samolotów, które będą potrzebne w komunikacji, po prostu się kupi. Potem były również okresy, kiedy lotnictwo traktowano łaskawiej, ale zawsze ten cień niewiary w sens jego rozwijania pozostawał» – cytat pochodzi z wywiadu z prof. Tadeuszem Sołtykiem zamieszczonym w nr. 28 „Przeglądu Technicznego”. Rozmowę przeprowadził Henryk Nakielski. Rozmowa ta zaintrygowała mnie nie tylko ze względu na ujawnione nieprawidłowości w wykorzystaniu wysoko kwalifikowanej kadry inżynierskiej w wyniszczonym wojną kraju. Kadry, jakiej wtedy nie mieliśmy za wiele – tym bardziej w przemyśle tak specjalnym jak lotniczy. Przedwojenni specjaliści od budowy naszej podniebnej potęgi (do końca nie spełnionej) albo nie żyli, albo nie wrócili z emigracji. Prof. Sołtyk, przedwojenny pracownik PZL, był jednym z nielicznych. Tymczasem zaraz na początku powojennej drogi słyszał dla niej wyrok skazujący.

Wyrok – i to jest ten ostateczny powód mojego zaintrygowania cytowanym wywiadem – wydany przez błędy w polityce gospodarczej okresu powojennego. Błędy z upływem lat powielane, które nawastrzały się aż do czasu dzisiejszych dysproporcji strukturalnych polskiej gospodarki. Postawienie na rozwój przemysłu surowcowego (oraz ciężkiego, o stosunkowo niewielkim stopniu przetworzenia) – to były opcja gospodarcza nie sprzyjająca perspektywicznemu myśleniu nakierowanemu na to, co może nieść przyszłość.

Przemysł lotniczy dawał nam przede wszystkim szansę utrzymania się w pobliżu czołówki technologicznej

świata: «...uważam, że nie byłoby źle *doczepić się* do któregoś z tych wielkich producentów w charakterze kooperanta. Zapewniałoby to nam kontakt z wielką, światową techniką lotniczą a przy okazji przynosiło określone dywidendy. Takie propozycje mieliśmy. Kiedy Francuzi rozpoczęli produkcję Caravelle, był w Polsce jeden z dyrektorów tego koncernu, nasz rodak, który przed wojną prowadził w PZL, po Puławskim, linię pościgówek – inż. Wsiewołod Jakimiuk. Uważał, że mamy dobrą kadrę, niezły potencjał produkcyjny – dodając do tego sentyment do starego kraju i jego lotnictwa – proponował, abyśmy wybrali, co chcemy robić do Caravelle, a on załatwi zlecenie. Nie skorzystaliśmy wówczas z tej propozycji».

Profesor nie należy do ludzi patrzących na wycinek swoich zainteresowań poza i ponad wszystkim innym. Wybiera. Dobry menażer wybiera zawsze. Na końcu jego rozumowania jest efekt, który wtedy jest największy, gdy chęci mierzy się możliwościami: «Kooperacja w produkcji wielkich samolotów komunikacyjnych nie powinna być jednak głównym nurtem w naszej produkcji lotniczej. Ten powinna stanowić produkcja samolotów małych. Dla niej nie potrzeba aż tak skomplikowanego i kosztownego zaplecza jak w przypadku samolotów wielkich. Nie widzę przeszkód w rozwinięciu produkcji tych samolotów na znacznie większą niż obecnie skalę (...) Niedawno otrzymałem katalog małych samolotów, które można od ręki kupić na rynku amerykańskim – katalog na rok 1984. Proszę zobaczyć ceny: nowe kosztują od 30 tys. do stu kilkudziesięciu tysięcy dolarów. Sa-

moloty z *drugiej ręki* – też sprawdzone, gwarantowane – można kupić już od 8–9 tys. dolarów, a więc w cenie dwóch średniej klasy samochodów. A teraz proszę popatrzeć, ile oni tych samolotów robią: – pozycji jest trzydzieści i serię, kolejno: 28 tys., 2,4 tys., 33 tys., 19 tys. itd., itp. Ile razy Polska jest mniejsza od Stanów Zjednoczonych pod względem liczby ludności? Sześć. Pomnożmy tę liczbę jeszcze przez dwa zakładając, że jesteśmy w połowie tylko tak rozwiniętym krajem. Zsumujmy teraz ich roczną produkcję i podzielmy przez dwanaście – tyle powinniśmy produkować, kilkadziesiąt tysięcy. A ile produkujemy?...»

Kiedy przyszedł etap, że i te fabryki lotnicze, które jeszcze jakoś działały, zaczęto przestawiać na produkcję narzędzi – profesor Sołtyk, przed wojną współtwórca „Karasia”, „Suma”, PZL-42, PZL-46, po wojnie „Szpaka”, „Junaka”, „Biesia” i „Iskry” – odszedł do przemyślnictwa okrętowego. Obecnie jest profesorem Przemysłowego Instytutu Automatyki i Pomiarów. Nie robi już samolotów.

Zostały mu natomiast wnioski: «Po pierwsze – co już powiedziałem – brak konsekwencji w działaniu, ciągłe zmiany koncepcji i kierunków rozwoju. W Polsce trudno byłoby znaleźć dziedzinę, która rozwijała się konsekwentnie przez cały powojenny okres, bez zrywów, ale i gwałtownych zahamowań (...) Brak zrozumienia wagi i brak poszanowania doświadczenia dla wiedzy gromadzonej latami, wiara – w moc uchwał, które wystarczy podjąć, a wszystko da się zrobić. Ta wiara dominuje również w polityce kadrowej. Jednym z pierwszych haseł, jakie narodziły się po woj-

nie, było: *Nie ma ludzi niezastąpionych* – i ono stało się wkrótce zasadą postępowania z ludźmi. W polityce kadrowej liczy się sztuka i papierek – u nas nie dobiera się pracowników, u nas obsadza się etaty (...) Nasze politechniki kształcą kadry konstruktorskie. Nie ma wyszkolonych technologów – dlatego np. w biurze konstrukcyjnym o technologii nie ma z kim rozmawiać – nie ma eksploatatorów, remontowców i wreszcie nie ma organizatorów. Z tego m.in. powodu nasze zakłady są z reguły zorganizowane jak warsztat rzemieślniczy. Twierdząc, że... produkcja idzie z wydajnością 10%...

Co pan sądzi o reformie? – pyta red. Nakielski.

«Reforma jest zagadnieniem ekonomicznym, nie jestem więc kompetentny, aby ją oceniać. Mogę jedynie oceniać jej skutki na swoim odcinku pracy. Patrząc z tego punktu widzenia nie dostrzegam żadnej reformy».

I nieco dalej: «Nie mogę być entuzjastą mechanizmu ekonomicznego, który sprawia, że w kraju znajdującym się w dramatycznej sytuacji gospodarczej, nikomu nie jest potrzebna myśl techniczna, zbędni stają się twórcy».

Czyżby tylko twórcy byli zbędni?

Stawomir Siwek

sztuka

Tytułu nie będzie

Jest w czym wybierać – taki tytuł nosi wywiad z dyrektorem Departamentu Plastyki MKiS, Karolem Czejarkiem, w lipcowym „Tu i Teraz”. O tym, że w polskiej sztuce współczesnej daje się coś znaleźć, przekonaliśmy się rok temu w Paryżu (wystawa *Présences polonaises*, por. PP 11/83). W tym zaś roku wystarczyło zobaczyć wystawę naszej sztuki „W 40-lecie Polski Ludowej”, zaprezentowaną w moskiewskim Maneżu podczas tegorocznych Dni Kultury Polskiej w ZSRR. Pokazaliśmy tam wszystkie tendencje i kierunki, jakie zaważyły na charakterze naszej sztuki w minionym 40-leciu. Zaprezentowano na niej ponad 2000 dzieł 618 autorów kilku pokoleń z całej Polski, w tym i najmłodszych generacji. Zważywszy okoliczność, iż udać się do Moskwy jest – jak wiadomo – równie łatwo jak do Paryża, trzeba poprzestać na cudzej, tym razem niemal ministerialnej opinii. Nie zamierzam jej zresztą podważać. Niepokoi mnie jedynie typ argumentacji, jaki stosuje dyr. Czejarek. Mówi on bowiem tak: *Czy można by taką wystawę zorganizować, gdyby nie było w czym wybierać, gdyby to bogactwo współczesnej sztuki polskiej nie było przeogromne?* Otóż – jakkolwiek zabrzmi to może paradoksalnie – odpowiem, że tak.

Mogłabym tu np. posłużyć się łatwą analogią z tzw. dziedziny pośredniej.

K.K.

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

Oto liczba leżących w księgarniach książek jest – jak wie każdy odwiedzający te magazyny z półkami pełnymi i pustymi zarazem – odwrotnie proporcjonalna do reprezentowanej przez większość z nich jakości. Ale dysponuję też przykładem z dziedziny plastyki, zamierzonym skądinąd również jako upamiętniający 40-lecie PRL, tyle że ilościowo skromniejszym; bo też Warszawa to nie Moskwa. Myślę o letniej wystawie powojennego malarstwa portretowego zorganizowanej w Zachęcie. Żeby nie było wątpliwości: wszystkie sale wystawowe nie małego gmachu tej szacownej instytucji były gęsto obwieszane obrazami. Czyli wisiało ich tam kilkaset, autorstwa co najmniej kilkudziesięciu malarzy (sic) i to różnej generacji. Wystawa ta była nie tylko fatalna jako wystawa (o czym za chwilę), ale kompromitująca z punktu widzenia przeciętnego poziomu prezentowanych na niej płócien. Nie twierdzę bynajmniej, że ekspozycja moskiewska była równie żenująca – w to po prostu nie chce mi się wierzyć. Ale chcę powiedzieć, że miernik ilościowy jest w odniesieniu do sztuki zawodny, a podawany jako jedyny nie jest żadnym argumentem – chyba że myli się wartościowanie z buchalterią czy biurokracją.

Ktoś mógłby powiedzieć, że czepiam się niezręcznego sformułowania. Jest ich jednak zbyt wiele w owym wywiadzie, z którego czytelnik wynosi dość ponure przekonanie, że poziom i kształt sztuki (rozmówcy stosują tutaj ciągle określenie «rozwój») zależy od niebywale rozbudowanej sieci instytucjonalnej, ministerstw, departamentów, związków etc. – podobnie zresztą jak z drugiej strony poziom

kultury plastycznej społeczeństwa (znów kojarzony z «rozwojem», nie mówiąc, że używa się nie wiadomo po co określenia «polska kultura plastyczna»). Jednocześnie zaś inne zdanie dyr. Czejarka uprawnia do mniemania, że ta wielokierunkowość naszej plastyki jest męcząca. Mówi on, że *ponieważ mamy w kraju – i długo jeszcze będziemy mieli – do czynienia z różnymi poziomami kompetencji estetycznych jak też z różnym oczekiwaniem społeczeństwa wobec sztuki, musimy w dalszym ciągu rozwijać różnorodność palety polskiej sztuki*.²

Pomijam uzurpację: *musimy rozwijać różnorodność palety*. Kto my? Ministerstwo?! Może jednak coś zostawić artystom! Ale pozostaje jeszcze jedna kwestia, już przeze mnie sygnalizowana jako wyjątkowo niebezpieczna, tj. kwestia ograniczeń stawianych naszej «rozwijającej się» sztuce. Oto dyr. Czejarek wygłasza ponownie i znów bardzo ogólnikowo i mgliście (por. PP 1/84) ministerialne *credo*, że *mecenat państwowy, uznając przy tym wartość różnych stanowisk światopoglądowych i filozoficznych, będzie wspierał jedynie te, które nie są sprzeczne z zasadniczymi celami socjalizmu. Wspominam o tym dlatego, że, co prawda, sztuka przemawia własnym językiem, to jednak dodać do tego należy, że nie ma również w sztuce takich sensów ideowych, które przemawiałyby same przez nie. (? – NC) Stąd zasadniczy cel mecenatu artystycznego państwa to tworzenie warunków propagowania filozofii leżącej u podstaw przemian socjalistycznych, zaś w ocenie dzieł kierowanie się humanistyczną zawartością przekazywanych sensów, poziomem dokonań twórczych, ich efektywnością społecznego oddziały-*

wania wspomagającego społeczny postęp. (?? – NC) Co do tego żadnych wątpliwości być nie powinno. (! – NC)

Zostawiam już dyr. Czejarka, tym bardziej że uważa on, iż *nikt* (czytaj: ministerstwo, związki i inne instytucje państwowe) *tu niczego nie zaniechał*. (Cytat ten odnosi się co prawda do dyscyplin projektowych, ale zadowolenie bijące z wywiadu pozwala zastosować go do wzorów.) I wracam do Zachęty, gdzie nie tylko widzę zaniechanie, ale wręcz skandaliczną nieudolność i bezmyślność – bo nie chce mi się wierzyć, że świadome lekceważenie odbiorców tak przez autorkę (z Radomia) wystawy, jak i instancje zatwierdzające, nie wiem, scenariusz, koncepcję (tej nie ma!), czyli po prostu «przyjmujące» ekspozycję. Dla moich przyjaciół, historyków sztuki nowoczesnej, była ona zdarzeniem zabawnym i interesującym. Tyle n-torzędnych obrazów – w tym socrealistyczne rodzyнки z Kozłówki – do tej pory zdarzało się oglądać niezwykle rzadko i nigdy w takiej masie. Cywile i mundurowi, osoby znane a dawno wycofane z obiegu tutaj nagle przypomniane w portretach malowanych niegdyś śmiertelnie poważnie, ale tak słabo, że dziś są zwykłą karykaturą! Rzutując je na historyczne już meandry odchodzącego czterdziestolecia, wystawa w Zachęcie mogła być nierzadko – wbrew pryncypialnym założeniom – krzywym zwierciadłem tegoż czterdziestolecia. Zaś definicja portretu – do tej pory jedna z precyzyjniejszych w myśli o sztuce – winna dla omawianej ekspozycji ulec rozdziciu do obrazu z ludzką postacią w ogóle, a nawet z istotą człiekopodobną, skoro wisały tu m.in. obrazy Nowosielskiego i Be-

ksińskiego, które dotychczas trudno było nazwać portretami, nawet przy najlepszych chęciach.

Osobiście podejrzewam, że letnia wystawa w Zachęcie chciała lekuchno, ledwo, ledwo, ale jednak być kojarzona z pamiętną wystawą Marka Rostworowskiego pt. „Polaków portret własny” (Kraków, 1979). Jeśli domniemanie to jest trafne, trzeba podkreślić, że wystawa krakowska wspierała się na koncepcji i pracy, nie mówiąc o wycuciu nastrojów społecznych. Ta natomiast nie miała żadnej koncepcji – co najwyżej pracę przypadkową tudzież czysto techniczną, zaś z nastrojami społecznymi w ogóle się nie szukała.

A to, co najbardziej irytuje i sprawia, że przestaje się nawet chcieć żartować, to owo – nie twierdząc, że świadome, ale z pewnością obecne jako skutek indolencji – lekceważenie, praktycznie pogarda dla widza. Bo jest rzeczą doskonale nieważną, jak on po tej wystawie, wśród tłumu złych obrazów i kilkunastu dobrych będzie się poruszał i po co.

Może więc ów widz poczuje się lepiej, pewniej na drugiej rocznicowej wystawie: w wilanowskim Muzeum Plakatu, zatytułowanej „Transformacje 1944–1984”, którą anonując «na mieście» bezbarwny i nijaki, a więc zły, plakat F. Starowieyskiego. I rzeczywiście – jest to wystawa lepsza w tym sensie, że przypomniano na niej wiele dobrych i bardzo dobrych plakatów w porządku chronologicznym i, w jego obrębie, tematycznym (plakat polityczny, społeczny, kulturalny). Mimo że sposób eksponowania plakatów nie zawsze jest korzystny i niekiedy owe podziały ulegają zatarciu, to jednak uważny widz

pomijający banalny komentarz słowny, który towarzyszy (niczym wskazówka interpretacyjna, w istocie pozorna i zwalniająca z refleksji) kolejnym sekwencjom czasowym i problemowym wystawy, dostrzeże rytmy i tendencje, którym podlegała sztuka plakatu, reagująca niemal natychmiast na zmiany w polityce kulturalnej. Dostrzeże też obfitość talentów wśród polskich plakacistów właściwie wszystkich generacji i smutną okoliczność, że jakość techniki druku przez te 40 niemal lat nie uległa zmianie.

Wydawałoby się więc, że mimo usterek przynajmniej ta wystawa była dobra. Tymczasem nie. Bronią się po prostu plakaty, ponieważ są jakby «samograjami». (...) Oto bowiem ekspozycja, która chce być pogładowa i przeglądowa, a więc dawać jakieś wyobrażenie o powojennej historii polskiego plakatu pomija całkowicie rozkwit plakatu politycznego i społecznego lat 1980 i 1981, podobnie jak znamienne plakaty stanu wojennego, czyli ma pamięć krótszą niż nawet najmłodszy jej potencjalny widz. W tym sensie jest to więc wystawa jeszcze bardziej niepokojąca niż Zachętowska. Tamta lekceważyła widza, ta go oszukuje.

Zastanawiam się, co tu przeciw czemu stanowi alibi: widz przeciw sztuce czy sztuka przeciw widzowi?

Warszawa, VIII 84

¹ Jest w czym wybierać. Z Karolem Czejar-kiem, dyrektorem Departamentu Plastyki MKiS, rozmawia Andrzej Matynia, „Tu i teraz”, nr 29 z 18 lipca br., s. 1 i 12.

² Przyznać trzeba, że następne zdanie tonuje wypowiedź cytowanego przeze mnie, więc dla porządku je podaję: „Na tym polega bogactwo naszej sztuki, wyzwalała to inicjatywę i inwencję”.

Nawojka Cieślińska

teatr

Komu wesoło

Teatr im. J. Słowackiego w Krakowie: **Wesele** Stanisława Wyspiańskiego. *Reżyseria:* Mikołaj Grabowski. *Scenografia:* Andrzej Witkowski. *Muzyka:* Józef Rychlik. Premiera: 16 czerwca 1984.

Powiada się, że jakie życie, taki teatr. Stwierdzenie to jest zapewne jednym w wielu banałów, jakie powtarza się bez opamiętania przy jakiej bądź okazji. Puste słowa krążą nad nami, wokół nas, wewnątrz nas. Bo cóż to stwierdzenie znaczy? Że teatr jest niewolnikiem życia? Li tylko jego funkcją? A gdzież autonomiczność, swoisty świat sztuki? Gdzie wreszcie posłannictwo, wyzwanie, odwaga przeciwstawiania się marność i miłośności życia? Bo przecież bywa, że sztuka jest od życia lepsza, mądrzejsza, uczciwsza.

Coś jednak tkwi w tezie, że jakie życie, taki teatr. Procesy zachodzące w życiu – narodowym, społecznym, prywatnym – muszą mieć, choćby mimowiedny, nie chciany wpływ na aktualny kształt teatru. Bo teatr to żywi ludzie. Ci sami, którzy stoją w ogonkach, czytają te same gazety, oglądają te same programy telewizyjne, hodoją begonie i cierpią na migotanie przedśionka. Sztuczność teatru, umiejętność ukrywania swojej prywatności pod maską roli niekiedy zawodzi. I niekoniecznie dlatego, że aktor jest marnym rzemieślnikiem.

Zawodzi, bo zawodzić musi, bo to jest zjawisko organiczne, związane z człowiekiem jak oddech, jak przepływ krwi, jak reakcje nerwów. Aktora da się wydzielić w człowieku tylko do pewnych niejasnych granic, o ile w ogóle taki zabieg ma sens. Aktor tylko częściowo i tylko pozornie zostawia swoje «człowieczeństwo» przed progiem sceny. Dlatego każdy spektakl bywa inny. Musi być inny. Dlatego teatru nie da się zaprogramować, zamknąć w regule. Jego wspinałość jest funkcją przypadku i zbiegu okoliczności w o wiele większym stopniu niż jakakolwiek inna sztuka. Jego klęski bywają nieprzewidywalne w równej mierze co sukcesy.

Zjawisko podobieństwa teatru do życia ma swoich entuzjastów, nawet doktrynerów; zarówno wśród dramaturgów i reżyserów, jak aktorów, scenografów czy krytyków. «Człowieczeństwo» aktora, głównego przecież bohatera i sprawcy teatru, bywa wtedy podnoszone do rangi zasady.

Tak pomyślany teatr może mieć różne cele, różne ambicje. Może być profetyczny, walczący, mimetyczny wreszcie, czyli lustrzany, odciskający na sobie możliwie obiektywny kształt życia. Wybór jakiegokolwiek z tych stanowisk, podobnie jak wybór w ogóle takiego rodzaju teatru, nie stanowi rzecz jasna wartości samej w sobie. Fakt, że polski teatr od lat kilkunastu wyraźnie opowiedział się za tą formułą intelektualną i estetyczną, nie oznacza, iż się nagle polepszył czy odrodził. Wbrew nadziejom teoretyków i krytyków, którzy w samym hasle powrotu do rzeczywistości w sztuce widzieli panaceum na wszelkie kłopoty. Sam nie byłem wolny od takich złudzeń, więc wiem, co mówię.

Uwagi powyższe, dla wielu oczywiste, przypomniałem z okazji spektaklu noszącego wszystkie niemal cechy idealnego modelu myślenia o teatrze jako funkcji życia. Nie trzeba dodawać, że życia rozumianego jako polski los współczesny. Myślę o „Weselu” zrobionym przez Mikołaja Grabowskiego.

Z „Wesela”, jak wiadomo, można wyciągnąć najróżniejsze konsekwencje myślowe i estetyczne. Można mieć jeden generalny pomysł (jak miał go Hanuszkiewicz, stosując konwencję szopki, czy Grzegorzewski rozciągający zasadę chocholego tańca na całość spektaklu). Można mieć poszczególne pomysły. Można „Wesele” czytać mistycznie i naturalistycznie, widzieć w nim odwieczną polską mitologię bądź – odwrotnie – zapis konkretnej rzeczywistości. To, że Grabowski po „Pamiętkach Soplicy”, „Trans-Atlantyku”, „Listopadzie” i „Irydionie” zrobi prędzej czy później „Wesele”, nie ulegało wątpliwości. Myślę, że nie mniej ważne, choć w pewnym sensie «z boku»; było też dlań doświadczenie kameralnego „Kwartetu na czterech aktorów” wg B. Schäffera. Idea „Kwartetu” polegała na częściowej improwizacji aktorskiej w oparciu o predyspozycje zarówno wewnętrzne, duchowe aktorów, co obserwacje zewnętrzne, impulsy płynące ze «świata». W spektaklu tym aktor musiał nieustannie oscylować między «tekstem» a „życiem”, sztuką a egzystencją, umownością i bezpośredniością. Jego świadomość nie tylko sztuki, ale i życia właśnie miała stanowić o skuteczności przedsięwzięcia. Przypuszczam, że sukces „Kwartetu” był dla Grabowskiego sygnałem, iż „Wesele” takie,

dwa podjęły aż takie ryzyko, by zniszczyć mitologię tego tekstu. O jednym była już mowa: „Weselu” Jerzego Grzegorzewskiego w krakowskim Starym w 1977 roku. Teraz zrobił to Grabowski. (Było jedno jeszcze „Wesele” o podobnych ambicjach: dyplom aktorski w krakowskiej PWST pod kierunkiem Jerzego Golińskiego w roku 1982; kilka zamkniętych dla publiczności spektakli postawiło jednak tę koncepcję poza zasięgiem historii teatru.) Grzegorzewski zniszczył konwencjonalną materię „Wesela” dając w zamian swoją wizję. Grabowski odrzucił mitologiczną, narodową arcy-dzielność dramatu, a w zamian dał charaktery, uczucia i wyobrażenia ludzi będących w roku 1984 aktorami Teatru im. Słowackiego w Krakowie. Grzegorzewski postawił na sztukę, Grabowski na człowieczeństwo. Wygrał Grzegorzewski.

Powiem krótko: „Wesele” Grabowskiego jest złe. Jako sztuka i jako prawda. Jest złe jako sztuka, bo poddanie się rytmowi aktorów musiało w konsekwencji zniszczyć rytm całości spektaklu. Brak tego rytmu (pomimo szybkiego tempa grania powodującego zwykłą nudę) mógł być wprowadzić zrekompensowany rytm poszczególnych aktorów, ale pod warunkiem, że mieliby oni coś do powiedzenia jako bohaterowie własnych dramatów. Tymczasem artyści tego „Wesela”, z nielicznymi wyjątkami (Ewa Wichrowska – Panna Młoda, Marian Dziędziel – Nos, Urszula Popiel – Maryna, Andrzej Wichrowski – Chochół oraz Marysia Peszek w roli Isi) nie mieli wiele do powiedzenia ani od siebie, ani od Wyspiańskiego. Zatem „Wesele” to jest złe także jako prawda, bo pomimo

jakie zamierzył, jest w ogóle wykończone. Choć może było i tak, że „Kwartet” stał wręcz u źródeł wystawienia „Wesela” tak właśnie, jak to zostało uczynione.

W „Weselu” tym mianowicie miało być tyle z ducha, tyle z ciała, tyle z myśli i tyle z prawdy, ile byli w stanie zaprezentować aktorzy kreujący nie tylko postaci dramatu, ale i siebie w tych postaciach. Nie, nie chodziło, jak sądzę, o odwrócenie zasady, iż aktor ma się bez reszty poświęcić roli. O ile dobrze zrozumiałem intencje reżysera – niekiedy mniej, niekiedy wyraźniej czytelne – założenie było takie, aby teksty poszczególnych postaci nie znaczyły pierwotnie nic poza znaczeniem samych słów; aby akcja była tylko czymś pochodnym, nikomu uprzednio nie «zadany»; wszystko natomiast miałoby nabierać sensu dopiero w zetknięciu z żywym organizmem aktora. Powie ktoś, że to truizm; że tak się zawsze pracuje nad rolą. Zgoda. Ale tu szło o coś więcej. O to mianowicie, by poprzez (uświęcony tradycją, mitologią, historią, egzegezą literacką itp.) tekst Wyspiańskiego nie wygłaszać żadnych „prawd”, z góry ustalonych – na przykład przez reżysera – znaczeń; by nie myśleć o tym tekście ani jako o poezji, ani zbiorze złotych myśli, ani arcydziele narodowym wreszcie. Tyle bowiem będzie z arcy-dzielności „Wesela”, ile wyniosą aktorzy poprzez teksty i gesty traktowane możliwie intymnie, osobiście, na własny rachunek. «Reżyseria» ma być pojęciem zastępczym; to nie inscenizator, władczy i pewny, ale raczej skromny akuszer miał czuwać nad prawidłowym przebiegiem porodu artystycznego.

Wiele widziałem „Wesel”, ale tylko

wysiłków i Grabowskiego, i aktorów nie wynika z niego nic ponad to, co zapisał w swoim tekście Wyspiański, co znamy ze szkoły, a czego artyści pracownicy nauczyli się na pamięć. To ostatnie stwierdzenie, zdaję sobie sprawę, jest gwoździem do trumny „Wesela” tak pomyślanego. Muszę jednak zachować lojalność nie tylko wobec własnych odczuć, ale i nadziei związanych z tą premierą.

Pod jednym względem „Wesele” to jest prawdziwe i na miarę czasu: w swojej bezradności. W bezradności aktorów, którzy bezwiednie powtarzają – swoim scenicznym życiem – kompleksy bohaterów sztuki wobec wielkości dawnej Polski. Prawdziwość „Wesela” jest i w tym jeszcze, że

więcej w nim jałowej szarpaniny niż perspektywy myślowej. Aktorzy krzyczą do siebie i na siebie, jakby chcieli tym krzykiem zagłuszyć wewnętrzną pustkę, niewiedzę i nieszczęście. A jeśli nawet coś wiedzą, jeśli są (prywatnie) pełni mądrości i szczęścia, robią wszystko, by nic z tego nie przedostało się na widownię.

I nieliczne odkrycia, nieliczne piękności poszczególnie. Nareszcie Panna Młoda jako bogata, ważna osobowość, a nie sztampowy, udający rolę epizod. Wspaniały, godny, choć upodlony Nos. Genialna koncepcja Chochota jako diabła ziemi, polskiego Kalibana.

Scenografia płytka jak kałuża i bez sensu jak tort z rabarbaru.

Tadeusz Nyczek