

przegląd powszechny

2/750/84

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jolanta Śledziwska

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

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

PRENUMERATA

roczna 1100 zł
półroczna 550 zł
cena egzemplarza 100 zł

Wpłaty

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

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

Warszawska Drukarnia Akcydensowa, Warszawa, ul. Nowowiejska 3a
Zam. 167/84 (M-94), 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. Janusz St. Pasierb

Najświętsza Maryja Panna w sztuce baroku 169

Ikonaografia maryjna wyraża całe emocjonalne bogactwo barokowej pobożności, która bardziej niż poprzednie epoki docenia znaczenie rzeczywistości widzialnej.

Jan Sochoń

Poezji troskliwa pokora 181

„Ks. Pasierb *pracując w języku* staje się bogatszy o obraz, o skojarzenie, ks. Twardowski zaś – o prawdę serca”.

Stanisław Opiela SJ

Religia – zdarzenie kulturowe? 194

Religia jest zjawiskiem kulturowym i wiara jest takim zjawiskiem. Jednak z wewnętrznej logiki wiary płynie konieczność przekraczania jej kulturowych kształtów.

Ks. Michał Heller

Względność przeciw absolutom 205

Polemika Leibniza z Clarke'iem.

Andrzej M. Zawisław

Kłopoty z pewnością 212

Coroczne seminarium biologii molekularnej w Dubnej pod Moskwą jest organizowane pod znamennym tytułem: „Od wątpliwej wiedzy – do rzetelnej niewiedzy”. Czy to hasło nie określa kierunku, w jakim zdążają niemal wszystkie dyscypliny naukowe?

Dariusz Filar

Zmierzch fabryk 225

Cały rozwój gospodarczo-społeczny widzi Toffler jako wielkie, następujące po sobie fale. „Trzecia fala” stanowi optymistyczną zapowiedź epoki postindustrialnej.

Michał Jagiello

**Program kulturalny wileńskiego „Paxu”
(1933–1938) – część I** 236

Miesięcznik, a potem dwutygodnik, który nazwano „laboratorium myśli społecznej młodego katolicyzmu w Polsce”.

Wojciech Roszkowski

**Myśl społeczno-ekonomiczna w „Przeglądzie
Powszechnym” 1884–1953 (dokończenie)** 254

Szczególny rozkwit myśli katolicko-społecznej w „Przeglądzie Powszechnym” przypadł na lata między dwiema wojnami światowymi.

Krystyna Tarnawska-Kaczorowska

Witold Lutosławski – myśl i kreacja 263

Poglądy Lutosławskiego wydedukowane z jego artykułów, odczytów oraz innych wypowiedzi.

Kazimierz Dziewanowski

Nasza „przejęciowość” 277

Czy istnieje polska odrębność? Skąd się bierze, dokąd prowadzi?

Andrzej Osęka

Nadzieje i złudzenia „Projektu” 286

Historia dwumiesięcznika „Projekt” ilustruje ewolucję polskiej sztuki po roku 1956, związane z nią nadzieje i złudzenia.

Kościół Dobrego Pasterza w Rudych Rysiach

(*K. Kucza-Kuczyński*) 290

O modernizmie spokojniej (*A. Basista*) 294

Recenzje 300

Table des matières

Père Janusz St. Pasierb

La Sainte Vierge dans l'art du baroque 169

L'iconographie mariale exprime toute la richesse émotionnelle de la piété baroque, qui apprécie le sens de la réalité visible mieux que les époques précédentes.

Jan Sochoń

L'humilité soigneuse de la poésie 181

„Père Pasierb travaillant dans le langage s'enrichit d'une image, d'une association, tandis que le père Twardowski – de la vérité du cœur”.

Stanisław Opiela SJ

Religion – un événement culturel? 194

La religion est un phénomène culturel tout comme la foi. Mais de la logique intérieure de la foi dérive la nécessité de dépasser ses formes culturelles.

Père Michał Heller

La relativité contre les absolus 205

Une polémique entre Leibniz et Clarke.

Andrzej M. Zawisłak

Ennuis avec la certitude 212

Le séminaire annuel sur la biologie moléculaire à Dubna près Moscou est organisé sous un titre caractéristique: „D'une science douteuse – à une ignorance honnête”. Ce mot d'ordre ne montre-t-il pas la direction où se dirigent presque toutes les disciplines scientifiques?

Dariusz Filar

Déclin des fabriques 225

Toffler voit tout le développement socio-économique comme de grandes ondes qui se suivent. La „troisième onde” constitue une annonce optimiste de l'époque post-industrielle.

Michał Jagiełło

**Programme culturel de „PAX” à Wilno
1933-1938 (première partie)** 236

Un mensuel, puis une revue bimensuelle, qu'on appela „le laboratoire de la pensée sociale du jeune catholicisme en Pologne”.

Wojciech Roszkowski

**La pensée socio-économique dans „Przegląd
Powszechny” 1884-1953 (suite et fin)** 254

L'épanouissement singulier de la pensée catholique sociale dans „Przegląd Powszechny” eut lieu au cours de la période entre les deux guerres mondiales.

Krzyszyna Tarnawska-Kaczorowska

Witold Lutosławski – la pensée et l'oeuvre 263

Les opinions de Lutosławski déduites de ses articles, de ses prélections et d'autres énonciations.

Kazimierz Dziewanowski

Notre caractère „de la transition” 277

Existe-t-il une particularité polonaise? D'où vient-elle, où mène-t-elle?

Andrzej Osęka

Les espérances et les illusions de „Projekt” 286

L'histoire du bimensuel „Projekt” montre l'évolution de l'art polonais après 1956, ses espérances et ses illusions.

**L'église du Bon Pasteur à Rude Rysie
(K. Kucza-Kuczyński)** 290

**Sur le modernisme – un peu plus calmement
(A. Basista)** 294

Comptes rendus 300

Contents

Father Janusz St. Pasierb

Holy Virgin Mary in baroque art 169

Marial iconography expresses all the emotional richness of baroque piety, which appreciates the importance of visible reality more than the previous epochs did.

Jan Sochoń

The solicitous humility of poetry 181

"Father Pasierb *working in language* becomes richer in pictures and associations while Father Twardowski – in the truth of heart".

Stanisław Opiela SJ

Religion – a cultural event? 194

Religion is a cultural phenomenon and so is faith. However, the necessity of surpassing its cultural forms derives from the inner logic of faith.

Father Michał Heller

Relativity versus the absolutes 205

Leibniz's polemics with Clarke.

Andrzej M. Zawisław

Troubles with certainty 212

The annual seminary on molecular biology held at Dubna near Moscow is organized under a characteristic title: "From a dubious science – to an honest ignorance". Does not this motto define the direction where nearly all the scientific disciplines are going to?

Dariusz Filar

Decline of factories 225

Toffler sees the whole socio-economic development as large waves following one another. "The third wave" constitutes an optimistic announce of post-industrial epoch.

Michał Jagiełło

Cultural programme of "PAX" in Wilno 236
(1933-1938) – part one

A monthly, then a fortnightly that was called "the laboratory of social thought of young Catholicism in Poland".

Wojciech Roszkowski

Socio-economic thought in "Przegląd Powsze- 254
chny" 1884-1953 (continuation and the end)

A remarkable development of Catholic social thought in "Przegląd Powszechny" took place in the years between the two World Wars.

Krzyszyna Tarnawska-Kaczorowska

Witold Lutosławski – thought and work 263

Lutosławski's opinions deduced from his articles, lectures and other declarations.

Kazimierz Dziewanowski

Our "transitory character" 277

Does Polish individuality exist? Where does it come from, where does it lead to?

Andrzej Osęka

Hopes and illusions of "Projekt" 286

The history of the fortnightly "Projekt" shows the evolution of Polish art after 1956 as well as hopes and illusions connected with it.

The church of Good Shepherd at Rude Rysie 290
(K. Kucza-Kuczyński)

About modernism – more calmly *(A. Basista)* 294

Reviews 300

Ks. Janusz St. Pasierb

Najświętsza Maryja Panna w sztuce baroku

Część I

Wstęp

Mając przed sobą temat tak rozległy trzeba się oprzeć pokusie wyliczania, tworzenia jakiegoś – niemożliwego zresztą – katalogu dzieł i artystów. Lepiej jest ograniczyć się do ukazania tła i tendencji, z którymi czytelnik może związać znane sobie przykłady.

Ikonografię maryjną należy rozpatrywać w kontekście zmian zachodzących w całej ikonografii chrześcijańskiej, prawdziwej *theologia monumentalis*, a dalej w kontekście piśmiennictwa, pobożności i kultury. Sprzężenie zwrotne występuje nie tylko między sztuką i kultem, ale także między tematyką i treścią (ikonografią i ikonologią) z jednej, a formą artystyczną z drugiej strony. W dobie baroku, czyli w XVII i znacznej części XVIII wieku, jest to szczególnie wyraźne. Ta wielka epoka w dziejach katolicyzmu¹ wyraziła się w sztuce stylem dramatycznym i ekspresyjnym, malowniczym i potężnym, posługującym się świadomie ostrymi dysonansami i kontrastami. W ikonografii maryjnej tego czasu można również dostrzec cechy antynomiczne, które nadają jej szczególną wyrazistość. Będzie to z jednej strony doktrynalizm, a z drugiej spontaniczność, konserwatyzm i skłonność do innowacji, dworskość i ludowość, intymność i włączanie Maryi w tłumne i aktualne wydarzenia.

Doktrynerstwo i spontaniczność

Na dwudziestej piątej sesji Soboru Trydenckiego, która odbyła się 3 i 4 grudnia 1563 roku, zapadły postanowienia dotyczące sztuki kościelnej. Kościół wziął w obronę sztukę

¹ Już w okresie „rehabilitacji” baroku jako stylu pisał o nim Wilhelm Hausenstein (*Vom Geist des Barocks*, Monachium 1921, s. 47), że kultura i sztuka były wtedy bardziej chrześcijańskie niż w średniowieczu. Gonzague de Reynold (*La conception catholique de l'Etat aux temps de la Contr-Reforme et du baroque*, w: *Barock in der Schweiz*, Einsiedeln 1930, s. 12) wyraził opinię: „Barok jest w historii katolicyzmu epoką równie ważną jak okres gotyku czy czasy Ojców Kościoła”.

atakowaną przez protestantów, ale nałożył na nią określone obowiązki. Pierwszym z nich było postulowane już przez Grzegorza Wielkiego *erudire et confirmare populum* – kształcenie i utwierdzanie w wierze ludu, który w dalszym ciągu dekretu określany był jako *plebs indocta* czy *rudes*. Oznaczało to nie tyle analfabetów, co osoby niewykształcone teologicznie. Prostemu ludowi obrazy miały przypominać prawdy wiary i skłaniać go do stałego ich rozważania, a także do wdzięczności za łaskę odkupienia przez Chrystusa oraz za cuda i zbawienne przykłady świętych, które powinno się naśladować. Wizerunki święte miały wreszcie pobudzać do czci i miłości Boga oraz zachęcać do pobożności. Aby to osiągnąć, nie powinno się dopuszczać do kultu żadnych obrazów zawierających błędy dogmatyczne. Owo *falsum dogma* oznaczało nie tyle heretycki pogląd, co nieortodoksyjną z katolickiego punktu widzenia ikonografię².

Postanowienia trydenckie zapoczątkowały niebawem rozkwit teorii ikonografii sztuki kościelnej, zjawiska zresztą symetrycznego do zaistniałej wcześniej, w dobie renesansu, teorii sztuki plastycznej. Sztuką kościelną zajmą się przeważnie teologowie, od Giovanni Andrea Gillio (*Due dialoghi...*, 1564) aż po autorów wieku XVIII. Ich sformułowania znajdują się w postanowieniach synodów wielu krajów katolickich. Szczególnym autorytetem cieszył się tu teolog lowański Jan Ver Meulen zwany z łacińska Molanusem, którego dzieło (*De picturis et imaginibus sacris*) ukazało się po raz pierwszy, a miało wiele wydań, w Lowanium w roku 1570. Ma ono ogromne znaczenie dla biblijnej ikonografii maryjnej³. Podobnie jak Gillio i Raffaello Borghini, autor wydanego w 1584 *Riposo*, pozwala Molanus amplifikować opis ewangeliczny przez wprowadzenie postaci nie wymienionych w tekście, byleby ich udział w jakimś wydarzeniu był prawdopodobny, co powinni potwierdzić roztropni i uczeni mężowie (teologowie). Krytykując naiwności w wizerunkach świętych argumentował Molanus względami taktycznymi: przedstawienia takie mogą ułatwiać heretykom wyszydzenie wiary. W kształtowaniu tej nowej krytycznej ikonografii, także maryjnej, odegrały zasadniczą rolę dzieła wybitnych mariologów – takich jak św. Piotr Kanizy z jego *De Maria Virgine incomparabili* (1577) na czele.

Oto kilka przykładów „recept” Molanusa na teologiczne poprawne wizerunki maryjne. W scenie Bożego Narodzenia odrzuca on tradycję bizantyjską i średniowieczną ukazującą Maryję leżącą jako położnicę. Maryja ze stajenki betlejemskiej nie ma już często wolnych rąk, by je złożyć w adoracji, jak to przedstawiała sztuka począwszy od XIV wieku, zgodnie z *Meditationes* św. Bonawentury; teraz ma Ona raczej trzymać Dzieciątka i ukazywać je adorującym pasterzom i królom⁴. Jak wielu teologom tego czasu, np. Hesseliusowi w Louvain i Suarezowi w Paryżu, wydawało mu się niedopuszczalne przedstawianie św. Józefa jako starca, „który nie umiał nawet policzyć do pięciu”⁵. W Zwiastowaniu ustalił Molanus zachowanie się Maryi i Archaniola: Jej ukłęknięcie należało wiązać z modlitwą czy lekturą prorocztw biblijnych, a nie z osobą Gabriela. Oznaczało to przeciwstawienie się tradycjom renesansu włoskiego, który często przedstawiał Maryję stojącą. Scenę Zwiastowania nie tylko należało oczyścić z dawnego sztafażu, który zresztą w średniowieczu miał bogatą symbolikę maryjną, ale także z cech wczesnochrześcijańskiej gnozy: wyraziło się to w dezapro-

² Miała ona zostać oczyszczona z takich błędów jak: zabobon (*superstitio*), lubieżność (*lascivia*), bezwstydnny wdzięk (*procax venustas*), brak porządku i przemyslenia (*nihil inordinatum aut praepostere et tumultuariae accommodatum*). Biskupi powinni czuwać, by do domu Bożego nie przeniknęło nic, co by było świeckie i nieprzyzwoite (*nihil profanum nihilque inhonestum*). Oznaczało to dezaprobatę starochrześcijańskich legend i miało na celu eliminację zrodzonej z nich rodzajowości, anegdoty i familiarności. Od artysty zaczyna Kościół wymagać rzeczowego referatu opartego o dokumentację biblijną, mariologiczną, hagiograficzną (bollandyści zaczynają wydawać krytyczne *Acta Sanctorum*), historyczną (Baronius opracowuje *Annales Ecclesiastici*) czy nawet archeologiczną (odkrycia i badania katakumb rzymskich przez Antoniego Bosio). Nietrudno dostrzec, do jakiego stopnia przyświeca tym poczynaniom renesansowy, humanistyczny ideał wierności tekstowi, dokumentowi i nowożytny krytycyzm.

³ Wielu autorów wzorowało się na Molanusie w mniej lub więcej niewolniczy sposób, między innymi hiszpański teolog Joannes Interian de Ayala, w swym *Pictor Christianus eruditus* (Madryt 1630), a także Joseph Mery de la Camarque pisząc *Théologie des Peintures, Sculptures, Graveurs et Dessinateurs* (Paryż 1765).

⁴ E. Mâle, *L'art religieux de la fin du XVI-e siècle du XVII-e siècle et du XVIII-e siècle. Etude sur l'iconographie après le Concile de Trente. Italie-France-Espagne-Flandres*, Paryż 1951, s. 246.

⁵ Zob. Mâle, dz. cyt., s. 315 n.: „Był to młody człowiek, mocny i silny, który mógł być opiekunem Dziewicy”. Molanus, *De picturis et imaginibus sacris*, Louvain 1570, lib. III, c. XII. Wizjonerka Maria d'Agreda sądziła, że miał on trzydzieści trzy lata, gdy został mężem Marii, a Carolus Stengelius odniósł do niego słowa Izajasza: „Juvenis habitabit cum virgine” (C. Stengelius, *Josephi vitae historia*, Monachium 1616).

bacie dla przedstawień Jezusa-człowieczka zstępującego z nieba w łono Dziewicy. Tę ilustrację poglądów gnostyka Walentyna z II wieku, wedle którego Jezus nie wziął ciała z Maryi, lecz przyniósł je z nieba, powtórzą synody diecezjalne (np. synod bpa Marcina Szyszkowskiego w 1621 r. w Krakowie). Już rzeczą samej sztuki baroku było wypełnić pusty pokój domku nazaretańskiego blaskiem i obłokami symbolizującymi „moc Najwyższą zstępującą” na Maryję i „zaczynającą” Ją, zgodnie z tekstem Ewangelii (Łk 1,35).

Gdy czytamy Molanusa i innych teoretyków, powstaje przed naszymi oczami obraz sztuki potrydenckiej jako plastycznego katechizmu, wyrozumowanego, chłodnego, wytrzymującego wszelką krytykę. Króluje tu rozum i rozsądek. Czy jednak było to władztwo – w duchu tego stulecia absolutyzmu – absolutne? W postconcilium trydenckim wystąpiły przeciw wahania, które znamy z perypetii okresu po Vaticanum II. W pierwszym odruchu kasowano święta nie mające uzasadnienia biblijnego, m.in. Ofiarowanie Maryi w świątyni; potem niektóre z nich zostały przywrócone⁶. Furtką w ciasnym stosowaniu doktryny pozostawały – w dziedzinie ikonografii – przyzwolenia teoretyków na amplifikowanie przekazu biblijnego elementami prawdopodobnymi. Niekiedy odnosiło się to do całych scen⁷. Molanus dopuszczał malowanie np.: Spotkania z Maryją w czasie Drogi Krzyżowej, Piety, Ukazania się Chrystusa Zmartwychwstałego Maryi. Wszystko to odbywało się jednak na gruncie rozumowania: były to wydarzenia, które mogły mieć miejsce rzeczywiście. Bardziej zaskakujące było godzenie w praktyce artystycznej teoretycznych „racji rozumu” z wszechmocnymi w epoce „racjami serca”. Umiejętność godzenia zimnej wody doktryny z ogniem barokowej uczuciowości jest niekiedy zdumiewająca. Po Trydencie powstaje sztuka najbardziej intelektualna i najbardziej emocjonalna. Nie miało to charakteru pojedynku między sacrum i profanum, gdyż obydwie tendencje wyszły z łona potrydenckiego Kościoła, choć jedne z jego głowy, a inne z serca.

Jest to przecież epoka rewolucji uczucia. W filozofii wystąpił afektywny woluntaryzm, pobożność zaczęła szukać *le Dieu sensible au coeur*⁸. Pojawiają się „święci serca”: Franciszek Salezy, Filip Neri, Teresa od Jezusa, Franciszek

Ksawery; zacznie się kult Najświętszego Serca Jezusa i związany z nim przez św. Jana Eudes kult Serca Maryi, którego partykularna msza i oficjum brewiarzowe otrzymają w 1668 aprobatę legata papieskiego. Doszły w tym czasie do głosu: nowy styl duchowości, nowa pobożność, nowe metody kontemplacji. Na tym pewnie polega rola świętych, że zostają przystani, by uzupełnić w polifonii Kościoła brakujące właśnie melodie i nuty. Taką rolę odegrał św. Ignacy Loyola. Stworzył on zakon, który odcisnął się najbardziej znamienne na kształcie Posttridentinum. Dla pobożności maryjnej i związanej z nią ikonografii będzie się tu liczył jego wpływ przez „Sodalitę mariańską”. W przeciwieństwie do późniejszych mistrzów duchowości francuskiej w pełni interioryzujących przeżycia religijne – takich jak de Bérulle, Olier, de Condren – św. Ignacy Loyola w swych *Ćwiczeniach duchownych* „zachęcał chrześcijanina do rozmyślania nad Ewangelią w sposób taki, jak to czynią artyści”⁹. Olbrzymi zasięg i oddziaływanie tego dzieła pozwala patrzeć na nie jak na wielką szkołę wyobraźni w sferze pobożności katolickiej.

Nie mniejszą rolę odegrali w tej dziedzinie wielcy reformatorzy Karmelu. Poglądy św. Teresy z Avila dotyczące sztuki kościelnej, a w szczególności roli świętych wizerunków w nauczaniu wiary, zbieżne były z postanowieniami Soboru Trydenckiego. Podobnie św. Jan od Krzyża uważał, że wizerunki te konieczne są dla poruszenia woli i rozwoju poboż-

⁶ Odbijało się to i na pobożności, i na sztuce maryjnej. Św. Pius V kasuje po kolei święta Prezentacji Maryi i święta Jej rodziców, Joachima i Anny, jednak wkrótce Grzegorz XIII przywróci w 1584 uroczystość św. Anny, a jego następca Sykstus V – święto Prezentacji Maryi. Takimi samymi meandrami szło ustosunkowanie się pisarzy teologicznych do legend. Melchior Cano, jeden z najważniejszych filarów Soboru Trydenckiego, lubił cytować Juana Luisa Vivesa, który wysmiewał Jakuba de Voragine, zmarłego w 1298 arcybiskupa Genui, autora *Złotej Legendy* pisząc: „Był to człowiek posiadający usta z żelaza, serce z ołowiu i umysł, który nie był ani poważny, ani roztropny”. Spory te sięgają głęboko w XVII wiek. Jean Thomas de Saint-Cyrille opublikował dzieło *Mater Honorificata Sancta Anna* (Kolonia 1657, Neapol 1665), gdzie nie tylko zebrał legendy, ale był zdania, że św. Anna – podobnie jak jej córka – była niepokalana i wszechwładna przed Bogiem (Mâle, dz. cyt., s. 348). Twierdził tak, choć założyciel bollandystów, Jean Bolland SJ, imiona Anny i Joachima tłumaczył symbolicznie. Tego samego zdania był Lenain de Tillemont i Hyacinthe Serry.

⁷ Por. A. Stubbe, *La Madone dans l'art*, Paryż, Bruksela 1958, s. 132.

⁸ H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres du religion jusqu'à nos jours*, t. I, Paryż 1921, s. 421.

⁹ Mâle, dz. cyt., s. V.

ności¹⁰. Wielka mistyczka usprawiedliwiała nawet bogactwo sztuki barokowej zachęcając przy tym, by katolicy „czynili wprost przeciwnie temu, co czynią tamci (protestanci)”¹¹. Nie można zapomnieć o tych słowach, gdy patrzymy na bogactwo wystroju barokowych kościołów, tych prawdziwych „pałaców Pana Boga”, na ich polichromię, na wspaniałe liturgiczne szaty i naczynia; gdy słuchamy barokowej polifonii. Tym bardziej trzeba pamiętać, że triumfalizm i bogactwo sztuki baroku wywodziły się nie tylko z przesłanek świeckich i ambicjonalnych. Istniały bowiem także pobudki bardziej wewnętrzne. Wspaniałe polichromie, rzeźby, obrazy miały być obrazem nieba na ziemi. Maryja staje się nie tylko odpowiedzią Kościoła daną protestantom, ale personifikacją – w duchu apokaliptycznym – samego Kościoła. Tak jest często w przypadku przedstawień Niepokalanego Poczęcia, które w ujęciu *la Purissima* Murilla osiągną szczytową formułę¹², czy wywodzącego się zeń typu Madonna de Victoria. Maryja depcząca węża czy przeszywająca smoka grzechu pierworodnego jest tu zarazem Kościołem zwyciężającym herezję. Religijna wyobraźnia otwiera niebo dla zobaczenia wspaniałych Wniebowzięć i Koronacji, lub każe temu niebu zstępować na ziemię w scenach Zwiastowania. Cała gama uczuć dochodzi tu do głosu, od wzruszenia przedstawieniami Maryi jako małej dziewczynki (zwłaszcza Hiszpania wsławi się przedstawieniami *Maria nina*) modlącej się lub śpiącej (Zurbaran, Juan de las Rocas)¹³ czy pracującej – przez przedstawienia Bożego Narodzenia – po przejmujące sceny pasyjne i Piety. Odchodząc od spokoju i słodczy zawartych w Piecie watykańskiej, ten nowy typ na powrót, jak w średniowieczu wstrząsający, zainaugurował Michał Anioł w swych ostatnich, zapowiadających późniejsze style, dziełach. Ta, która współodczuwa z cierpiącym Synem, jest w baroku przedmiotem pobożnego współczucia widza. Maryja jest tu równocześnie wzorem dla pobożnego serca. Najbardziej wstrząsające wyobraźnię wizerunki maryjne stworzyła szczególnie sztuka hiszpańska w postaci przedstawień Maryi cierpiącej¹⁴.

Najzręczniej chyba ujął znaczenie „praw serca” dla kultury i sztuki baroku Ericus Puteanus, gdy pisał o jej dzie-

łach zrodzonych z nowej wrażliwości: *in sensibus acumen* (=bystrość, ostrość), *in verbis splendor, in utrisque affectus* (=uczucie)¹⁵. Ono też dominowało w ikonografii maryjnej XVII i XVIII wieku ożywiając swoim płomiennym duchem chłodną literę doktryny.

Duch tradycji i duch nowości

Każda epoka karmi się przeszłością i upaja przyszłością. Nawet tak rewolucyjny renesans ze swoją generalną i radykalną krytyką średniowiecza „uciekał do tyłu”, cofał się do antyku czerpiąc stamtąd inspiracje i wzory. Posttridentinum było w równej mierze projektem co rekonstrukcją; żyło w nim to pragnienie odnowy, jakim karmił się chrześcijański humanizm doby renesansu zwracający się do biblijnych źródeł chrześcijaństwa. W dobie baroku potrydenckiego najbardziej zdumiewająca jest rola, jaka przypadła ikonom maryjnym. Ikonę bizantyńską, płaską, graficzną, ponadczasową zaatakował jako dzieło sztuki już włoski protorenesans. Wszystkie jego odkrycia – od Cimabuego i Giotta począwszy, a zwłaszcza poszukiwania w zakresie konstruowania trzeciego wymiaru (perspektywa linearna i barwna, odkrycia w dziedzinie nauki o proporcjach i ruchu, psychologizacja itd.) – były skierowane przeciwko ikonie, dziełu, które niejako symbolizowało potępianą *la roçeza dei gregi*. Reformacja zaatakowała równocześnie kult maryjny i kult

¹⁰ Według św. Teresy metoda kontemplacji polegała na rozwoju wyobraźni. Zob. *Autobiografia* XII,2. Święta karmelitańska określa pomocniczą rolę wizerunków w rozwoju kontemplacji. Obraz stworzony przy pomocy farb ułatwiał jej zdaniem powstanie „obrazu wewnętrznego”. *Droga doskonałości*, manuskrypt z Eskurialu XXXXII,3 – XXXXIII,2. W tym duchu wypowiedziała się w obronie sztuki bogatej, gdyż miłość ważniejsza jest od ubóstwa. *Relacje*, 1572.

¹¹ Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, Kraków 1962, t. 1, s. 563, *Sprawozdania duchowe. Laski i Oświecenia*, 30 (klasztor Wcielenia w Avila).

¹² Zob. F. Abad Rios, *Las Immaculadas de Murillo*, Barcelona 1948.

¹³ M. Lechner, *Marienbild des Barocks*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, pod red. E. Kirschbauma, t. 3, Rzym-Fryburg Bryzgowijski-Bazylea-Wiedeń 1971, szp. 203.

¹⁴ Ładunek emocjonalny w hiszpańskich przedstawieniach Matki Boskiej Bolesnej znakomicie określił Emile Mâle mówiąc o zawartej w nich głębi uczucia. Zob. *Mâle*, dz. cyt., s. 292.

¹⁵ Cyt. wg Th. Simar, *Etude sur Erycius Puteanus*, s. 32, za: J.B. Knipping, *Iconography of the Counter Reformation in the Netherlands. Heaven on earth*, t. 2, Nieuwkoop 1974, s. 435.

świętych wizerunków. Ikona maryjna stała się więc jakby ideogramem, symbolem i kluczem kontrowersji religijnej tej epoki, dla której jej forma była jeszcze bardziej stylistycznie anachroniczna niż dla Odrodzenia.

Już dawniejsi badacze¹⁶ zwracali uwagę na niezwykle losy dawnych wizerunków maryjnych: statuy umieszczane na zewnątrz domów, freski malowane na ścianach przenoszono do specjalnie wzniesionych nowych sanktuariów (np. z pałacu księcia Henri de Joyeuse do kaplicy w klasztorze kapucynów w Paryżu, z Portyku Oktawii do kościoła Santa Maria in Campitelli). Małe ikony otacza niejednokrotnie wspaniała plastyczna obudowa, a nawet buduje się dla nich nowe kaplice i kościoły lub zmienia ich tytuły; przykładem może być kościół Santa Maria della Victoria w Rzymie, związany ze zwycięstwem pod Białą Górą. Niekiedy ikona stawała się obrazem w obrazie; przeniesiony przez św. Filipa Neri do Chiesa Nuova w Rzymie wizerunek, który zdobił sąsiedni dom, maluje albo raczej cytuje w swoich obrazach Rubens, ukazując go (np. w wersji przechowywanej w muzeum w Grenoble) ze św. Grzegorzem i Męczennikami Rzymskimi. Najstojniejszym przykładem są losy bizantyńskiej Hodegetrii czczonej jako Salus Populi Romani. W 1611 papież Paweł V buduje dla niej kaplicę (Capella Paolina) w bazylice Santa Maria Maggiore. Wspaniałego wystroju dopełniają freski pędzla Cavaliere d'Arpino, Guido Reni, Baglione i Cigoli. Program ikonograficzny tej dekoracji ułożył jeden z oratorianów (w dobie Posttridentinum odnawia się istniejąca w średniowieczu współpraca teologa z artystą). Osobliwością tych fresków jest przywołanie sporów ikonoklastycznych z VIII wieku; artyści ukazali tu prześladowania ikonodulów i kary Boże, jakie spadły na ikonoklastów¹⁷. Ikony stały się tym droższe, im więcej ucierpiały od prześladowców dawnych czy współczesnych. Postawiono znak równości między obrazoburcami VIII i XVI wieku.

Dla kultu ikona staje się wizerunkiem „autentycznym”, dokumentalnym (podtrzymuje się legendę o św. Łukaszu, jako malarzu Madonny)¹⁸, sięgającym czasów apostoelskich, antycznym. Jest to także wizerunek teologicznie pewny, nie zawierający elementów subiektywnych, portretowych itp.

Stąd też w pełni baroku biskup krakowski Szyszkowski w 1621 r. zaleca malarzom posługiwanie się w swoich kompozycjach typem częstochowskiej Hodegetrii. Co do popularności (o czym świadczy ilość kopii i parafraz) konkurowała z nią inna Hodegetria – Salus Populi Romani, zwana też Matką Boską Śnieżną.

Kult dawnych wizerunków poświadczają ich koronacje, nowa forma kultu obroniona przez Molanusa i rozwijająca się po Soborze Trydenckim, a także okrywanie ich kosztownymi sukienkami. Te ostatnie będą próbą zbliżenia dawnych wizerunków do współczesnego barokowego gustu; oprócz nakładania ich na dawne ikony będzie się praktykowało zdobienie nimi romańskich figurek (np. w Birnau, Audechs, Einsiedeln i w bardzo wielu miejscach). Analogicznie do ikon wielką popularnością cieszą się ze względu na aurę dawności „Czarne Madonny”, najczęściej siedzące statuetki o ciemnej polichromii lub szerniejące od czasu¹⁹. Stosuje się do nich werset z Pieśni nad pieśniami (1,5) – *nigra sum sed formosa*. Do najbardziej czczonych należą: „czarne Madonny” z Altötting, Nôtre-Dame sous Terre w krypcie katedry w Chartres, la Morenita w Montserrat w Katalonii, Matka Boska z Guadalupe w Estremadura. Wokół tych wizerunków i figur powstał olbrzymi ruch pielgrzymkowy, co przyczyniło się do powstawania kopii i rycin. Tłumaczy się to potrzebami duchowymi po nieszczęściach wojny 30-letniej. Jezuita Gumpfenberg podaje w swoim *Atlas Marianus* wydanym w Ingolstadt w 1657 roku, że liczba miejsc pielgrzymkowych wzrosła podówczas z 75 do 1200. Astolfi wydaje *Historię powszechną wizerunków maryjnych słynących cudami*²⁰. Na początku XVIII wieku P. H. Scherrer opublikuje nowy *Atlas Marianus, sive Geographia Mariana*²¹.

¹⁶ Mâle, dz. cyt., s. 22 n.

¹⁷ Tamże, s. 24 n.

¹⁸ Tamże, s. 28 n.

¹⁹ M. Durand-Lefebvre, *Etude sur l'origine des Vierges noires*, Paryż 1937; E. Sailons, *Nos Vierges noires*, Paryż 1975; M. Lechner, „Schon schwarz bin ich”, *Zur Ikonographie der Schwarzen Madonna der Barockzeit: Heimat an Rott u. Inn.*, Eggelsfelden 1971.

²⁰ *Historia universale delle imagini miracolose della Gran Madre di Dio*, Wenecja 1624. Wbrew tytułowi książka omawia głównie wizerunki północnych Włoszech. Zob. Mâle, dz. cyt., s. 28, przypis 4.

²¹ Münster 1702.

Nie wszystko co dawne ostoja się jednak w ikonografii maryjnej. Skazane przez teoretyków zaniknąć w tym czasie, jako samodzielne przedstawienia, wizerunki związane z dawną symboliką, np. wywodząca się z *Physiologusa* „Madonna z jednorożcem” oraz „Drzewo Jessego”, „Krzak gorejący” i „Hortus conclusus”, którego swoistym odpowiednikiem stanie się Madonna w wieńcu różanym (*im Blumenkranz*), gdzie też pozostanie dawna symbolika kwitnąca zaczerpnięta z *Pieśni nad pieśniami* (1,12-14; 4,10-15) i z *Księgi Przysłów*. Mistrzowsko przez Flamandów i Holendrów malowane kwiaty często otaczają girlandą wizerunek Madonny karmiącej (*Maria lactans*); dość wymienić dzieło Rubensa (1620)²². Utrzymana zostanie w sztukach plastycznych postać Maryi *Mediatrix*. Jej rolę jako Pośredniczki zakwestionował Luter (*Fürbitterin* zamiast *Fürsprecherin*)²³; przeciwnie Kościół – w 1652 roku w Nancy zaczyna się obchodzić w dniu 13 sierpnia uroczystość NMP Ucieczki Grzeszników. Barok ukazuje pośrednictwo Maryi w scenach Sądu Ostatecznego (w konwencji bizantyńskiej *deesis*) i ilustracjach *Ars moriendi*.

Posttridentinum pragnęło nie tylko utrzymania, ale i odnowy wiary. Nowość stylu sprzyja odnowie ikonografii. Pragnienie, dramatyzacji i zgodna z nią tendencja, by skupiać całą uwagę na osobie głównego protagonisty, wydarzenia – przy równoczesnym eliminowaniu sztafazu podejrzanego o apokryficzne czy legendarne pochodzenie, przy niechęci do późnośredniowiecznej anegdoty – doprowadza do powstania w dobie baroku wizerunków ponadczasowych. Do tego typu należy zaliczyć przedstawienie Maryi Niepokalanej, Wniebowziętej, Ukoronowanej. Całe tło stanowią tutaj obłoki rozdarte lirycznym lub dramatycznym światłocieniem, a jej towarzyszą aniołowie, zredukowani czasem do przedstawienia anielskich główek. Równocześnie jednak te ponadczasowe przedstawienia są aktualizowane. Uderzają zwłaszcza akcenty eklezjalne: Assunta i Incoronata są równocześnie obrazami Kościoła, a Immaculata depczący węży – symbol grzechu pierworodnego – symbolem Kościoła depczącego herezję. Jeszcze wyraźniej wystąpi to w powstałych w tym czasie, a wywodzących się z Immaculaty, przedstawieniach Matki Boskiej

Zwycięskiej (*de Victoria*), gdzie trzymane przez Maryję Dzieciątko przebija drzewcem krzyża węża oplatającego glob. Przedstawienia te związane są z Protoewangelią (Rdz 3,1) i z Apokalipsą (12,17). Ten typowo kontrreformacyjny temat trwa długo w XVIII wiek, można tu wskazać statuę dłuta J. Günthera ok. 1764 w Weyarn. Wystąpią także lub statystycznie nasilą się przedstawienia Matki Boskiej Różańcowej (święto ustanowił Pius V – 7 października 1571 r. po bitwie pod Lepanto) i Matki Boskiej Szkaplerznej (Sykstus V, 16 lipca 1587) – oba będą związane z bractwami, które zamawiały nieraz obrazy u sławnych artystów (Baroccio maluje „Madonnę del Popolo” dla bractwa Santa Maria Misericordia w Arezzo 1575–79, Caravaggio – „Madonnę Różańcową” zwaną wiedeńską 1605–07, Van Dyck – „Madonnę Różańcową” w Palermo 1624).

Aktualizacja wypowie się w wiązaniu Matki Boskiej z będącą również przedmiotem sporów wyznaniowych – Eucharystią. Wyrazi się to w dekoracji kościołów, ornatów, kap, a zwłaszcza monstrancji, których gloria staje się słońcem dla Niewiasty Apokaliptycznej, często Immaculaty depreczającej węża grzechu i herezji. W jej łonie umieszczone jest ostensorium z hostią, która wypełnia przedstawienia Trójcy Świętej.

Specyficznym przykładem potrydenckiej pobożności maryjnej są tzw. kolumny maryjne, wywodzący się z antyku znak wyniesienia władcy. Są to w XVII wieku przede wszystkim kolumny wotywnie, wyraz wdzięczności za ocalenie od „powietrza, głodu, ognia i wojny”, a zwłaszcza zarazy. Pomniki tego rodzaju wywodzą się z Włoch; za pierwsze takie dzieło uważa się kolumnę na Marcato Nuovo w Udine z r. 1487. W roku 1614 stanie taka kolumna na placu przed bazyliką Santa Maria Maggiore, w 1630 w Schrattenthal (Dolna Austria), w osiem lat później w Monachium na Marienplatz, potem w Eichstätt na Domplatz i Am Hoff w Wiedniu²⁴. Podobną ideę ocalenia

²² E. Keiser, *Rubens Madonna im Blumenkranz*, w: *Münchener Jahrbuch* 1 (1950), s. 215–225.

²³ M. Luthier, *Predigt am Tage der Geburt Maria*, w: *Luthers Werke*, t. 15, Frankfurt n.M.-Erlangen (wydawane od 1826 nn.), s. 405.

²⁴ Zob. Lechner, dz. cyt., s. 204.

za grzechy zawierają wizerunki Matki Boskiej Łaskawej, Pośredniczki łamiącej strzały gniewu Bożego (w 1651 przybywa do Warszawy i zaczyna być czczona jako patronka stolicy kopia obrazu Matki Boskiej Łaskawej z Faenzy). Wiek XVIII doda – utrzymując linię chrystologicznego i eklezjalnego pojmowania ikonografii maryjnej – przedstawienie Dobrej Pasterki (*Bona Pastrix*), zwanej w Hiszpanii *La Virgen como pastora*. Jest to w gruncie rzeczy transformacja Eklezji, personifikacji Kościoła, ideowo nawiązująca do przedstawień Dobrego Pasterza. Jeszcze w średniowieczu Honoriusz z Autun napisał był, że wszystko, co mówi się o Kościele, można odnieść do Maryi²⁵. Na odzianie Maryi w świecki strój pasterski wpłynęła bukoliczna moda literacka epoki. Temat ten wystąpił w malarstwie monumentalnym (St. Wolfgang w Thaining, Landsberg/Lech) w obrazkach i ilustracjach. Od połowy tegoż XVIII wieku racjonalizm Oświecenia zaczyna chłodzić pobożną uczuciowość, co odbija się na kulcie i sztuce maryjnej. Będzie to dotyczyło głównie sztuki „wysokiej”, sztuka popularna bliiska parafiom i ludowi nie odczuje tego w równym stopniu.

²⁵ PL CLXXII, 494.

La Sainte Vierge dans l'art du baroque

L'iconographie mariale doit être considérée dans le contexte des changements survenus dans toute l'iconographie chrétienne, une vraie „theologia monumentalis”, et puis dans le contexte de la littérature, de la piété et de la culture. Il existe une interdépendance entre l'art et le culte, mais aussi entre le thème (avec la substance) et la forme artistique. C'est singulièrement distinct à l'époque du baroque. Cette grande époque dans l'histoire du catholicisme s'exprima dans l'art par un

style dramatique et expressif, pittoresque et puissant, se servant sciemment de dissonances et de contrastes très marqués. Dans l'iconographie mariale de ce temps-là on peut aussi apercevoir des traits antinomiques, qui lui donnent une expressivité particulière – d'un côté des doctrines et de l'autre une spontanéité, un conservatisme et une tendance à l'innovation, l'esprit de la cour et le populisme, l'intimité et l'englobement de Marie dans des événements se déroulant parmi les foules.

Jan Sochoń

Poezji troskliwa pokora

W zasobie terminologicznym nauki o literaturze termin „poezja kapłańska” w ogóle nie występuje. Nie pojawia się też w obrębie krytyki artystycznej, funkcjonuje tylko na terenie tzw. literackiego życia. Bowiem jest faktem niezaprzeczalnym literacka twórczość księży. Trzeba brać ją pod uwagę chcąc w pełni zrozumieć przemiany i istotę współczesnej kultury. Tym bardziej że polska literatura (sztuka) często podejmuje problematykę religijną. Pomijając ten jej wymiar traci się jakąkolwiek możliwość sensu. Pozostaje kontemplacja pustej gry artystycznej formy. Ale to fałszywa perspektywa. Fałszywa hermeneutyka. Jedynym, tak naprawdę, pożądanym sztuki pozostaje tajemnica wiary, owo trwożne drżenie w obliczu siły, która działa na człowieka, pociąga i zniewala. Różnie można ją nazywać: *sacrum*, *sensus numinis*, *das Heilige* itd. Nie o nazwy tu idzie, ale o doświadczenie dziwności istnienia, tajemnicy wybrania, często żalu, samotności i pychy. Poza dziedziną „doświadczeń religijnych” nie może realizować się w pełni posłannictwo sztuki, jakkolwiek rozumieć znaczenie słów: „religia”, „doświadczenie”, „sztuka”. W dzisiejszym chaosie, aksjologicznym niezdecydowaniu, prawo nadnaturalne jawi się jako niezbędny (konieczny wręcz) warunek aktu twórczego. Przecież, jak to sformułował Marshal MacLuhan, żyjemy w porządku „apokaliptycznym”. Mamy szansę odnalezienia własnego znaczenia tylko na poziomie *supernaturalnym*. Taki jest już dziwny los człowieka wieku elektronicznego, że albo jest religijny, albo pozostaje niczym. Spróbujmy – w tak wyznaczonej perspektywie – prześledzić dokonania poetyckie ks. Jana Twardowskiego i ks. Janusza St. Pasierba. Uzyskały one powszechne uznanie zarówno „szarych” czytelników, jak i krytyki. Szczególnie dużo mówi się o wierszach autora „Znaków ufności”. Fakt to nader pocieszający w sytuacji, kiedy poezja nie ma na ogół zbyt dobrej opinii. Zarzuca się jej, że jest niezrozumiała ze

względu na hermetyczny język, że jest bezużyteczna, ponieważ podstawowe problemy bytu mogą zostać rozwiązane tylko w wyniku rozwoju nauk szczegółowych, wreszcie, że poszukując własnej autonomii zapomina o służbie społecznej. Nie rozpoznaje więc rzeczywistości w sposób odpowiadający wrażliwości naszych czasów. Nie są to zarzuty oryginalne. Grecy np. uważali, że poezja szukająca piękna, nastawiona na samą siebie, nie odtwarzająca zmysłowej rzeczywistości, nie może być zaliczona w poczet sztuk. W przeciągu stuleci – przypomnijmy – ścierały się ze sobą dwa poglądy: jeden sprowadzający wszelką twórczość do mimetyzmu najróżniej rozumianego, drugi w języku i wyobraźni widzący cel i sens poetyckiego działania. Z tego typu sytuacją spotykamy się i dzisiaj, choć współczesność wymaga nieco innej perspektywy badawczej niż ta wypracowana, przykładowo, na gruncie dziewiętnastowiecznych poetyk, jak również nowej sztuki odbioru. Zatarła się bowiem granica pomiędzy poszczególnymi gatunkami sztuk. Kwestią społecznej umowy jest chyba fakt rozgraniczania „sfer poetyckich” i „niepoetyckich”. Sprawą najważniejszą w twórczej kreacji bywa nie tylko poznanie, ale także potrzeba ekspresji, wyślowienia tego, co pierwotne w przeżyciu. Stąd – generalnie – dążenie współczesnego poety do uchwycenia uniwersalnych kategorii życia i kultury, przejawiających się najczęściej pod postacią znaku (symbolu) bądź określonych formuł zastępczych. Stąd też zwrot w sfery istniejące gdzieś pomiędzy słowem a milczeniem, swego rodzaju „monotematyczność” poezji zwróconej przede wszystkim w kierunku wartości duchowych. One to właśnie łączą w jedno świat poetyckiego doświadczenia obu twórców.

Zarówno ks. Twardowski jak i ks. Pasierb wierzą w twórczą moc języka poetyckiego. Tylko on, jak zdają się sądzić, jest w stanie nadać pełnię znaczenia ludzkim poczynaniom. Poezja – to jedynie „pewna” sztuka człowieka. Możliwość nadziei. Dzisiejsze czasy wprost domagają się dowartościowania jej właśnie. Wszyscy po trosze winniśmy być poetami. Czyż Chrystusa – dyskretnie za Erazmem z Rotterdamu sugeruje Pasierb – nie należy nazywać poetą? Przecież posługiwał się On porównaniami i przenośniami (*A bez przypo-*

wieści nie mówił im) tak, jak czynią to poeci. Przecistawia zatem abstrakcyjny język teologii konkretowi symbolu poetyckiego. W innym wymiarze: staje po stronie serca, nie rozumu, który unieruchamia wyobraźnię, przekreśla olśnienie i cudowność bytu na rzecz filozofii praktycznej racji. W obrazowaniu ks. Twardowskiego zagadnienie obraca się wokół, tylekroć już opisywanej, niechęci poety do teologów, którzy niejako zawodowo pragną umieścić Boga w sieci racjonalnych sofizmatów, i w gruncie rzeczy sprowadzić je należy do pytania natury epistemologicznej. Chodzi o typ poznania najpełniej wyrażający złożoność rzeczywistości, przeżyć psychicznych, tajemnicy świata. Jest nim intuicyjny, wyrosły na tle wewnętrznych napięć, bólu i religijnego przeżycia język dzieła sztuki. Myśl zawarta w tym stanowisku sugeruje dalej, że dzięki poezji można wykraczać poza ustaloną wartość rzeczy. Wypredza ona poznanie naukowe, tworzy nowe znaczenia, nowe wartości. Tworzy wiedzę, która często zostaje potwierdzona przez badania nauk szczegółowych. Ale również odrywa od codziennego zgiełku i przywraca zdolność ponownego oglądania świata. Dochodzi do takiej sytuacji tylko w wypadku, kiedy poeta jest zdolny niemal do skrajnego subiektywizmu w trakcie tworzenia. Trzeba odważyć się – pisał Leśmian – na bezwstydną próbę latania i śpiewania po swojemu. Subiektywizm oznacza tu także rację serca. Bez niej nie sposób autentycznie żyć. Świat jest bardziej skomplikowany i tajemniczy, niż zdają się sądzić wyznawcy intelektu zapatrzeni w wymierną jakość rzeczywistości. Dopiero w chwilach pokornej ciszy serca, w dialogu z wierszem można nagle zobaczyć, że *nadzieja może być obok rozpacz* (*niewiara obok wiary*), że po prostu wszystko jest bardziej skomplikowane, otwarte przy tym na najgłębsze potrzeby człowieka.

W poezji, mówi ks. Twardowski, najważniejsze jest to, co można by nazwać urokiem wewnętrznym zdania. Sformułowanie powyższe oznacza przede wszystkim pokorę wobec konkretnego świata, każdej, nawet najdrobniejszej formy życia. Paradoksalnie – w przeciwieństwie do rozumowania ks. Pasierba – nie próbuje poeta symbolicznych wizji. Nie wyzwała z elementów systemu językowego niespodziewanych znaczeń czy spięć semantycznych. Pragnie tylko bezpośred-

nie przedstawić świat. Świadom jest ograniczoności językowego przekazu. Częściej bowiem język zamiast prowadzić do porozumienia, raczej je uniemożliwia. Nie możemy – dlatego – rozpoznać siebie w języku. Jesteśmy obcy w obrębie kultury. Nie potrafimy już słuchać ani siebie, ani głosu arcydzieł. Coś się jednak stało z nami, z naszym obrazem świata, „coś” zapowiadającego klęskę. Nie potrafimy zobaczyć w sobie osobowego partnera dialogu. Przestaliśmy być osobowym projektem Miłości. Ale może właśnie dlatego należy ufnie patrzeć w przyszłość, przyjmując postawę afirmującą. Poezja ks.³ Twardowskiego, jak poezja Leśmiana, poszukuje najprostszycich zjawisk, dostrzega życie (dramat egzystencji) w najmniejszej kropki deszczu. Nie omija radosnego w istocie kontaktu z naturą. Ożywia ją poetyckim słowem. Jej namiętnością jest przyroda. Poeta wie o niej więcej niż niejeden przyrodnik, tak jak malarz musi wiedzieć więcej o liściach i kwiatach, niż może się nauczyć od botanika.

W wierszach ks. Pasierba natomiast przyroda jest prawie nieobecna. Wiersze żywią się rzeczywistością słowa będącego figurą przeżycia. Jednak poeta nie wyobraża sobie własnej egzystencji bez *widoku nieba, kształtu chmur i drzew*. Niemniej woli wzruszenie dziełem sztuki, czyli światem podniesionym do n-tej potęgi. W nim przejawia się wiedza, odwieczna mądrość ludzkości, uniwersalne dyspozycje umysłu, owe archetypy, jak mówimy od czasów Filona z Aleksandrii. Kultura jawi mu się jako ciąg diachronicznie powiązanych ze sobą aktów twórczej ekspresji człowieka. Poznanie – z konieczności – bywa wprzęgnięte w czas tradycji. Z niej czerpie „siłę” i „moc”. Poeta chciałby przekroczyć (jakoś!) granice czasu. Pozbyć się alegorycznej zastony, która utrudnia jasność widzenia, ukazuje zjawiska. Pokonać ten próg – oto zadanie. Nigdy nie mylić ujęć i przedstawień z bytem. Dać się wciągnąć w hermeneutyczne koło tradycji i kultury. Ratunkiem jest pamięć przywracająca łączność z zapoznanym dziś uniwersalnym systemem śródziemnomorskiej kultury. Być człowiekiem, w tej perspektywie, oznacza umieścić siebie we wspólnym doświadczeniu ludzkości. Nie zapomnieć, że wywodzimy się wszyscy z prymarnej Aksjologii Raju. Ale równocześnie – mieć oczy i serce otwarte na teraźniejszość.

Pomawiano twórczość ks. Pasierba o związki z klasycyzmem. Zapewne opinia słuszna, choć nie oddająca w pełni „istoty” tej poezji. Coż to bowiem za klasycyzm... pozbawiony spokoju, harmonii, ładu (nawet estetycznego), oparty na paradoksach w stylu Simone Weil. Tak mocno osadzony w konkretnym tu i teraz, że sprawiający niemal złudzenie faktograficznego opisu. Postawa nieufności – zdaniem poety – winna charakteryzować współczesnego twórcę. Nieufność wobec języka, rzeczywistości, kryteriów moralnych, a nawet religii. Popularnie ujęta postawa franciszkańska wydaje się pocie nieco podejrzana, choć wiadomo, że św. Franciszek jako człowiek swej epoki nie uciekał od spraw ważnych, aktualnych, w języku poezji wyrażając zachwyt nad materialnym światem zdeprecjonowanym przez sektę katarów.

Żyjemy w trudnych i szalonych czasach. Na ogół zapomnieliśmy o wartościach moralnych, oddając się uciechom i zachowaniom partykularnym. Zewsząd dają się słyszeć głosy zaniepokojenia, żalu. Wszystko z powodu „etycznie podejrzanego” stanu współczesności. Jakże więc, w tej sytuacji, można beztrosko ćwierkać – stwierdza w jednej z ankiet poeta. Poezja – sądzi – winna być sumieniem krytycznym społeczeństwa, winna być niepokoić, burzyć, zmuszać do myślenia. Dzięki tej jej funkcji będziemy mogli wrastać w swój *ethos*, miejsce naszego życia, gdzie możemy być sobą, już bez masek, w trosce o własne imię, autentycznie rozmawiać. Poezja przecież zawiera w sobie duchową energię porządkującą, która jest rzeczywistością naszego życia. Cechuje ją dziwna otwartość na wszystko, co duchowe. Ale energia ta przejawia się poprzez językowe gesty: w słowach jak w zwierciadle odbija się wszystko, co drażni, boli, niepokoi, cieszy. Innej możliwości nie ma. Język pozostaje zgubą, ale i zwycięstwem poety. Tylko wciąż należy z nim „walczyć”, stawiać w stan oskarżenia. Stąd zamilowanie poety do konstrukcji (rekonstrukcji), mozolne budowanie ze słów świata własnego „ja”. Stąd również zauważalne – w powierzchniowym odbiorze – chłód, oschłość, niemal pedantyczna „czystość” jego wierszy. Poeta emocję, wewnętrzne napięcie głęboko ukrywa w słowie. Nie lubi rozlewności, egzaltacji i tkliwego liryzmu. Nieco boi się zaryzykować.

bym twierdzenie, własnej duszy, świata – ucieka więc w sferę języka.

Ks. Jan Twardowski – przeciwnie. Wszystko u niego ma osobowe oblicze. To znaczy zostało wtopione w konkret, w to, co żywe i dotykane. Jest dążeniem, fascynacją, oczarowaniem. Liryka ta jakby została pozbawiona języka. Tak mocno zjednoczył się on z myśleniem, odczuwaniem autora, że nie sposób go już wyodrębnić z całokształtu doświadczenia. Poezja i życie stają się jednym. Kto zna ks. Twardowskiego, rozumie jakże prawdziwe i oczywiste zarazem to stwierdzenie... Zaskakująca jest ta „przezroczystość” języka. W najmniejszym stopniu nie sprawia on pocie kłopotów. Ks. Pasierb „pracując w języku” staje się bogatszy o obraz, o skojarzenie, ks. Twardowski zaś – o prawdę serca. Jest reporterem własnego serca. Dla niego sferą tworzenia pozostaje raczej życie niż język. Poezja Twardowskiego stara się zauważać rzeczywistość trwającą *in statu nascendi*, zatroskaną, by tak rzec, o własną poprawność etyczną. Nie operuje jednak poeta powszechnikami. Brak tu tradycyjnego sposobu obrazowania: ożywiania pojęć. Natomiast (jak u romantyków) podmiot nie stał się wyodrębnionym ze świata elementem, jest traktowany dynamicznie, a równocześnie z pokorą. Twardowski pokazuje nie przedmioty, lecz zdarzenia (jak współczesna fizyka). Mamy tu do czynienia z sytuacją, którą proponuję nazwać zakryciem formalnym. Zakrycie to powoduje niewidoczność narzędzi doprowadzających do ostatecznego kształtu wiersza, przeciwnie niż np. u Przybosa i Pasierba, u których za każdym zdaniem tekstu widać określony chwyt powodujący takie, a nie inne ukształtowanie tekstu.

Charakterystyczny jest, o czym warto wspomnieć, sposób rozumienia przez Twardowskiego powołania i roli poety. Od starożytności pocie przysługuje już prawo uchodzenia za proroka, świętego, nawet za jasnowidza, w którego rękach leżą możliwości dotykania tajemnic natury i bytu. Platon w «Ionie» pisał: *Bo wszyscy poeci, którzy dobre wiersze piszą, nie przez umiejętność to robią, nie przez sztukę: tylko Bóg w nich wstępuje i oni w zachwyceniu wszystkie te piękne poematy mówią, a pieśniarze dobrzy tak samo* (przekład: W. Witwicki). Takie ujęcia o pochodzeniu antycznym

egzystują wraz z określeniami w rodzaju: poeta-szatan, intelektualista-uczony, mag, samotny marzyciel oddalony od tłumu. Zdarzały się nawet teorie, których wyznawcy włączali artystę nie w porządek życia społecznego, lecz w ponadczasową istotę natury. Poeta jest – w tym rozumieniu – nieprzydatny społecznie, tworzy więc dla wybranych. Jako jeden z nielicznych potrafi zgłębić odwieczny czynnik duchowy przenikający świat i człowieka, ma zdolność syntezy bytu.

Zaprezentowana przez ks. Twardowskiego koncepcja poety, związana z całą jego twórczością, sprowadza się – najogólniej mówiąc – do stwierdzenia, iż poeta to człowiek pokorny, aż do... nieprzyzwoitości. Do niczego bowiem nie nawołuje ani – tym bardziej – do niczego nie zmusza. Nie nawraca wątpiających, nie potępia sceptyków. Pisze, aby łączyć, przekreślać obcość, pychę. I co ważniejsze – jest figurą nadziei, niekiedy gorzkiej i twardej, niemniej nadziei. Jawi się ona poecie jako ostateczna podstawa wszelkiego wyboru, każdego czynu. Wskazuje – paradoksalnie – na jakieś doznanie tragiczności. Bo świat w istocie jest tragiczny. Zanurzony po brzegi w beznadziejności i rozpacz. Dlatego powinniśmy przeżywać siebie jako wartość. Dzięki doświadczeniu wartości można podnosić się z codziennych upadków. Źródłem nadziei (życia) najważniejszym jest zatem wiara. Stoicka idea zapomnienia głoszona przez Marka Aureliusza zostaje przewyciężona ufnością wiary. Ale i ona zdaje się być „paradoksalna”. Nie jest przede wszystkim (jak wielu sądzi) możliwością wiecznego szczęścia, ale przyczyną czynów, warunkiem rozumienia świata. Nadaje sens ludzkim poczynaniom. Umożliwia porozumienie przywracając człowiekowi ufność po to, by mógł godnie realizować życiowe powołanie. Tym bardziej że nie mamy narzędzi umożliwiających dogłębne poznanie rzeczywistości (także własnego ducha). Gubimy się w domysłach i sprzecznościach jak dzieci pozbawione rodzicielskiej miłości. Poznawczo stykamy się ze zjawiskową warstwą życia. Zewsząd otacza nas Tajemnica. Mrok tylko. Patrząc widzimy jedynie zalegoryzowany świat schematycznych figur, pustych emblematów. Żyjemy w świecie snu, ciągłego oczekiwania na Zmianę. Utraciliśmy łączność z mitem jako

sposobem ujmowania prawdy. Poezja ks. Twardowskiego poucza, że źródło nadziei tkwi w ciągłym odkrywaniu tajemnicy, w działaniu, umiejętnej pokorze i szczerości. Imperatyw pokory zdaje się przewodzić wszelkim próbom zgłębiania treści wspólnych nam wszystkim. Właśnie rezygnacja z całościowego ujęcia fenomenu życia, otwartość wobec tajemniczych źródeł trwania pozwala na zbudowanie filozofii praktycznej nadziei. Sprawia poczucie wolności. Umacnia w wierze, która mówi: *trzeba się oprzeć na tym, co wymyka się jak mokry kamyk*. Wtedy można rozmyślać o Bogu. Oczywiście ks. Twardowski (jak i ks. Pasierb) mają świadomość, że wszystkie sposoby mówienia o Bogu są wadliwe. Bóg, zauważył Joseph Donceel, *nie w mniejszym stopniu jest improwizacją czy artystą niż planującym architektem. Ale potrzebujemy jakiegoś sposobu myślenia i mówienia o Nim*. Posługujemy się zatem językiem wiary i miłości, gdyż wiara i miłość stwarzają poznanie. W porządku miłości Bóg przestaje być „paradoksem nie do przyjęcia”, zimnym Absolutem metafizyków, staje się natomiast kimś bliskim i niemal całkowicie do nas podobnym. Bogiem Biblii jakoś odnoszącym się do człowieka. W wierszu pt. „Bóg” (zapewne z powodów cenzuralnych w «Poezjach wybranych» opatrzony tytułem „Świat”) Twardowski charakteryzuje Go jako Boga-Osobę, działającego wśród ludzi w sposób ukryty, *aby świat było widać*. Ujawnia więc stan rzeczy, który w języku refleksji filozoficznej ujmuje się następująco: Bóg w istocie jest transcendentny, immanentny zaś w działaniu. W tej poezji – pisał trafnie Jacek Trznadeł – *jest czymś dla człowieka, możemy o tym mówić na naszą tylko miarę. Jest Kimś jednocześnie, gdyż jest progiem, na którym zatrzymuje się ludzka mądrość, jest wcieleniem Mądrości, jaka istnieje, a jakiej nie osiągamy, choć może nam być częściowo udzielana, może się w nas rozszerzać. Bóg przejawia się w pewnym sensie konkretnie*. Dopowiedzmy może jeszcze, że owo „konkretnie” należy rozumieć w sposób egzystencjalny, jak rozumie je Augustyn w swych «Wyznaniach». Ks. Twardowski rzadko pisze słowo „Bóg”. Jakby bronił się nawet przed próbą ujęcia Tajemnicy w jednoznacznej siatkę znaczeń. Kochając w sposób autentyczny i niesamolubny człowieka, całą różnorodność stworzeń, tak

naprawdę kocha się Boga, którego istotą jest miłość. To wszystko, co można w ludzkim języku wypowiedzieć, ponieważ najpełniej wyrażamy Boga poprzez czyn, obcowanie z drugim. Odkrywając prawdę świata wskazujemy na jego bezpośredniego Stwórcę. Dlatego brak w omawianej poezji metafor, symbolicznej architektoniki, jest tylko prostota i „czystość” słowa, wstydlive posługiwanie się znaczeniem. Poeta nie obawia się banalnych sytuacji. Zauważa ból, samotność, grzech. Jak Leśmian nadaje „ludzki” wymiar wszystkiemu co zwyczajne, szare i okaleczone. Nie ma – sądzi – „ontologicznych dziur” w przestrzeni świata. Wszystko uczestniczy w Całości. Z dialektycznego napięcia przeciwieństw (tych moralnych także) wyłania się ostateczna prawda. Twardowski nobilituje codzienne zatroskanie, codzienną służbę drugiemu. Swoim łagodnym spojrzeniem przemienia „biedę życia” w nasłuchiwanie, wypowiada to, co święte. Bo święty jest każdy odruch serca, każda troska człowieka, jeżeli wypływa z wiary. Wierszem sprasza, jak ewangeliczny właściciel, na ucztę prawdy, wierząc, że nie wszyscy powołani odejdą w swoją stronę: do pracy na roli bądź na spotkanie z dopiero co poślubioną żoną... Chciałby, aby w wierszu czytelnik znalazł pewność samego siebie. Pewność domu, owego *oikeion*, jak mówili Grecy, miejsca, do którego człowiek należy, w którym rozumie siebie, otoczony przyjacielską atmosferą prawdy. Gdzie może kochać najgodniejszym rodzajem uczucia: miłością nie nastawioną na zysk i cielesne tylko pożądanie.

Kochający nie pragnie władzy. Chciałby jedynie być jak najbliższej osoby kochanej, chciałby poświęcić jej samego siebie, zapomnieć o sobie, aby doświadczyć Sensu. Usłyszeć milczenie Boga może jedynie tracąc w miłości siebie. A równocześnie należy słuchać – powiada ks. Twardowski. Słuchać to nie znaczy nasłuchiwać prawdy, to znaczy otworzyć na nią własne serce i wprowadzić ją w życie. W powyższym mieści się posłuszeństwo wobec samego siebie, gdyż prawda jest (bywa) zawsze w nas, nigdy w refleksji zbiorowej. Człowiek społeczny nie słucha i na tym polega jego dramat. Jest głuchy na wartości wewnętrzne. Używając stylistyki biblijnej rzecz można, iż jego ucho i serce są nieobrzezane. Poezja – dlatego – rodzi się ze słyszenia. To intuicyjny ogląd rzeczywistości.

W poezji ks. Twardowskiego słowa nie symbolizują, lecz znaczą. Owo znaczenie może się skrócić w stosunku do migotliwości symbolu, jednak pozostało pełne, konkretne. Poeta chciałby wszystko nazywać po imieniu. W myśl przytoczonej sugestii, słowo poetyckie odzwierciedla rzeczywiste przedmioty, a nie oderwane irracjonalne idee. Dla ks. Twardowskiego róża stała się ponownie piękna nie dlatego, iż rzekomo jest podobna do mistycznej miłości lub do czegoś tam jeszcze, lecz ponieważ jest różą, ponieważ piękne są jej płatki, zapach i kolor.

Ks. Pasierb rozumuje inaczej. Inne założenia budują jego twórcze myślenie. Powiada mianowicie, że nie możemy poznać na drodze intelektualno-zmysłowej rzeczywistości rzeczy samych w sobie. Z rzeczywistością kontaktujemy się przez symbole, które stanowią istotną cechę ludzkiego bycia i działania. One to zmuszają do czujności i myślenia. Prawda literatury, zgódźmy się z ks. Pasierbem, to prawda symbolu, którego najistotniejsza funkcja otwierania głębi i wymiarów rzeczywistości (w inny sposób one nie są dla nas dostępne) charakteryzuje dzieło sztuki. W odróżnieniu od alegorii, znakowość symbolu nie może zostać zmieniona bez zniszczenia jego samego, gdyż symbol wskazując na „coś” znajdujące się poza nim, jednocześnie w tym partycypuje. Dzięki tej „własności” może ukazać nam nowy stosunek do świata, jego wprost nieskończone bogactwo. Może otworzyć nasze serca na „powiew” Tego, Który Zawsze Naprzeciw. Bo czyż inaczej może postąpić? Czy cokolwiek, unikając logicznego błędu, można o Bogu orzec? W tej dziedzinie, bardziej niż w jakiegokolwiek innej, trzeba pilnie wystrzegać się pokusy tworzenia oczywistych określeń i nazw. Stąd płynie nieśmiała sugestia ks. Pasierba, odwołująca się do poezji jako świadectwa prawdy: rozważając autentyczne dzieło sztuki pozwólmy, żeby nas przeniknęła moc Bożej miłości. Tym bardziej że w oczach wielu ludzi tak sztuka jak i kapłaństwo są czymś dwuznacznym, paradoksalnym niemal, wywołującym odruch zniecierpliwienia, a często niechęci.

Z wszelkich sił nasi autorzy starają się dowieść słowem – więcej – sobą, że jest raczej przeciwnie. Są oni naprawdę dobrymi księżmi, umiejącymi połączyć w harmonijną

całość powołanie duszpasterskie i powołanie poetyckie. W istocie to tylko pozostaje ważne: wrażliwość na człowieka, świadomość własnej znikomości. Wiedza tego rodzaju stwarza poetę. Jest się nim nie w kolejno wydawanych tomach, lecz nade wszystko w konkretności życia, w niezgodzie na czas, w walce o lepsze jutro życia (sztuki). Przecież ostatecznie będziemy rozliczani z miłości. Przed wszystkim innym: z niej najpierw. Miłość, przejawiająca się także w poezji, oczyszcza z zakłamania, ucisza wzburzone zmysły, zaspokaja zapotrzebowanie na wartości moralne. Prawdziwa poezja jest naśladowaniem Chrystusa, który szedł przez życie dobrze czyniąc. Bowiem świat, w którym przyszło nam żyć, wymaga usprawiedliwienia. Jest przesiąknięty beztroskim sekularyzmem kontemplującym materię z przysłowiową już namiętnością. Jakże więc spokojnie patrzeć na otaczające człowieka tu i teraz. Nawet sami sobie przestaliśmy ufać. Ks. Pasierb, co jest zrozumiałe, nie może zdobyć się na radosną afirmację. Forma jego wierszy jest konsekwencją „etycznego stanu” współczesności. Dla ks. Twardowskiego poezja stała się zwierzeniem; ks. Pasierb chciałby uczynić z niej narzędzie porządkujące historię, kulturę, nawet siebie. Należy on, jak sam gdzieś stwierdził, do humanistów nieuleczalnych, którzy więcej uczą się z wierszy niż przez fachowe traktaty. Powaga jest najcenniejszą cechą jego pisarstwa. Natomiast ks. Twardowski ceni humor. Stąd właśnie wywodzi się podstawowa kategoria estetyki poety: szczerość. Bez niej – powiada – nie do pomyślenia jest jakiegokolwiek pisanie. W sztuce nie może pojawić się wyraźna opozycja: prawda – fałsz. Jej pojawienie się niszczy bowiem twórczość. Mimo optymistycznej wiary w rozumność wszechświata, ks. Twardowski, jak wspominałem wcześniej, nie uważa, iż w człowieku najważniejszy jest rozum (co w pewnym sensie uznaje ks. Pasierb). Życie autentyczne nie polega na postępowaniu zgodnym z wymaganiami rozumu, jaki występuje w człowieku i jaki tkwi immanentnie w świecie. Poeta, jak się zdaje, polemizuje z tymi kierunkami myślenia (np. stoicyzm), które nie uwzględniają w niej uczuć, wyrażają i wyniszczają naturę ludzką. Od poznania (rozum) uczucie „uczy się”, gdzie i jak szukać tego, co nieznane. Przypomina to tezę

Maxa Schellera o poznawczym charakterze uczuć. Opo-
wiada się więc poeta za postawą poszukującą w człowieku
uczuciowego pierwiastka, która to postawa odsłania
aspekty życia przysłonięte zaborczością rozumu. Ks. Twar-
dowski pragnie ukazać problematyczność naszego świata,
ukazać jego „podwójne dno”, abyśmy przestali patrzeć na
rzeczywistość jednostronnie, to znaczy zewnątrz. Stąd
tak dużo miejsca poświęca potoczności, zwykłym spra-
wom życia, codziennego zatroskania o chleb. Oznacza to
potrzebę uświadomienia sobie, że codzienność nie jest
koniecznością, lecz wyzwoleniem. W niej przecież kryją się
wszelkie duże i małe sprawy tego świata, w niej (w języku)
przechowuje się prawda istnienia.

Dziś wszystko jest dozwolone. Coraz trudniej jest wyod-
rębnić czyste obszary problematyki. Zachwiała się wiara
w „naukowy światopogląd”. Uzyskują znaczenie irracjona-
listyczne metody rozumienia świata, mistycyzm, filozofie
głębi, analizy form symbolicznych i różne odmiany herme-
neutyk. Nastąpiła zmiana gustów publiczności czytającej.
Woli się teraz – zauważył Jacek Łukasiewicz – Sępa od
Kochanowskiego, wielbi się Donne’a i angielskich poetów
metafizycznych, a wiersze Whitmana uważa się za sza-
cowny zabytek. Gongoryzm przestał być pomówieniem, stał
się uznaną tradycją, cnotą stała się literackość. Powraca się
do modernizmu, dekadentyzmu itd.

Nasi poeci pozostają jednak wierni swoim upodobaniom.
Ks. Twardowski pozostaje przy romantykach, czyta Mickie-
wicza i Słowackiego, pamięta o Zawieyskim. Ks. Pasierb
właściwie stara się chłonać sztukę i literaturę całej śródziem-
nomorskiej Europy, ceni Norwida i Rilkego. Z uniesieniem
rozważa Hammarskjölda. Jasność i klarowność jego poezji
jest tego najlepszym potwierdzeniem. Omawiani tu poeci
chcieliby zapewne, aby dzięki ich wierszom odbiorcy posta-
nowili zrobić coś ze swoim obrazem świata. I tak jest w sa-
mej rzeczy. Poezja uwrażliwia czytelników, wywołuje
w nich „rytm poetycki”, naucza tego, by potrafili rozróżnić
pozór od rzeczywistości, aby mogli bez wahania zrezygno-
wać z pozorów na rzecz tego, co ważne i niezależne. W tych
wyborach – posłużmy się sformułowaniem Mirosława
Dzielskiego, z jego niezwykle pięknego szkicu «Nauka

w poszukiwaniu sensu» („Znak”, nr 308) – *rozwijamy własną duchowość, wierząc, jeśli umiemy, że pomaga nam Jego łaska. Droga, żmudna droga duchowej pracy, i tylko ona może „dowieść” istnienia Boga tym, którzy znajdują się u jej kresu. Intelakt nie ma mocy rozstrzygania takich kwestii. Pozostaje wiara i poezji troskliwa pokora. Bowiem świat bez poezji zawsze zostaje wytrącony ze swego porządku. Poezja przywraca spokój rzeczom. Ciężarem poety jest jego poezja. Ona, jak mówił już Augustyn, go niesie, dokądkolwiek dąży. Dlatego:*

*Wierzimy,
Że powstaliśmy z miłości
I w miłość się obrócimy.
Amen.*

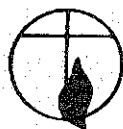
(R. Brandstaetter)

Czyż w istocie miłość nie jest poezją... wyzwalającą nas z powierzchowności, gdzie trudno i o zwątpienie, i o Boga? Gdzie jesteśmy podobni do ziarna rzuconego w szczelinę skalistego gruntu. Pozbawieni wolności ducha, Bożej życzliwości. Czyż w istocie poezja nie jest miłością...?

I. humilité soigneuse de la poésie

Un changement de goûts des lecteurs se produisit. Le caractère littéraire est devenu une vertu. On revient au modernisme, au décadentisme. Mais les poètes discutés dans l'article ci-dessus restent fidèles à leurs préférences. L'abbé Twardowski tient aux romantiques, il lit Mickiewicz et Słowacki, n'oublie pas Zawieyski. L'abbé

Pasierb à vrai dire tâche d'absorber l'art et la littérature de toute l'Europe méditerranéenne, il apprécie Norwid et Rilke. Tous les deux – l'abbé Twardowski et l'abbé Pasierb – voudraient probablement que grâce à leur poésie les lecteurs se décident à faire quelque chose avec leur vision du monde.



Stanisław Opiela SJ

Religia – zdarzenie kulturowe?

Wielokulturowość

Mentalność człowieka końca dwudziestego wieku charakteryzuje pokaźny stopień relatywizmu i w konsekwencji wyostrzona wrażliwość na zmienną naturę wszelkich zjawisk, postaw, instytucji czy systemów wartości. Od tej ewolucyjnej formy postrzegania nie jest wolny świat szeroko pojętej kultury, w którym z powodzeniem mieszczą się wszelkie wytwory ludzkiej działalności, wrażliwości i systemów odniesienia. Więcej – dzisiejszy człowiek nie wykazuje nadmiernej tendencji absolutyzowania czegokolwiek, łącznie z tym, co można by nazwać kulturotwórczą inspiracją.

Jak zazwyczaj się zdarza w okresach przełomowych, nurt relatywizujący nie jest w stanie uniknąć wszelkiej absolutyzacji. Na tym chyba polega jego paradoks: nawet podświadomie odmawiając wartości absolutnej podawanej w wątpliwość rzeczywistości, absolutyzuje inną, nie zawsze najważniejszą.

Ujawnia się to w ewolucji pojmowania kultury i jej roli w życiu jednostki czy społeczeństw. Tytułem przykładu dokonanych i dokonujących się przemian przypomnijmy skodyfikowany ich wyraz w postaci oświadczeń międzynarodowych instytucji czy autorytetów. Gdy Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych zapisywało w 1948 roku w artykule 27 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, że „każda osoba ma prawo swobodnie uczestniczyć w kulturalnym życiu wspólnoty”, obowiązywał model kultury elitarniej. Wspierało go nieco fragmentaryczne, ale powszechnie podzielane rozumienie samej kultury. Skwapliwie odróżniano ją od cywilizacji. Dziedzina sztuk i humanistycznych nauk uchodziła bezsprzecznie za kulturę; nieco spularyzowana jej forma obejmowała pewien określony sposób życia i bycia opartego na powszechnie uznawanych wartościach. Przynależność do kulturowego kręgu równała się uznaniu i przyswojeniu pewnej hierarchii wartości oraz

modelu postaw i zachowań. Określone zdobycze techniczne zajmowały natomiast pośrednie miejsce. Przysługiwało im raczej miano cywilizacji; co najwyżej mówiono nieśmiało w tym przypadku o kulturze materialnej. W rzeczywistości – i zgodnie z panującym wówczas przekonaniem – grono ludzi mogących korzystać z dóbr kulturowych ograniczało się do sfer wykształconych, wrażliwych na sztukę i humanistyczne wartości. Nie bez znaczenia była też względna zasobność.

W takiej sytuacji postulowany charakter Deklaracji godził przede wszystkim – choć może niezamierzenie – w administracyjne ograniczenia swobodnej twórczości i nie mniej swobodnego korzystania ze świata kultury.

Dalszy bieg wypadków sprawił – co było nieuniknioną konsekwencją – że problem kultury stawał się coraz bardziej zdecydowanie zagadnieniem kultur. Monolityczny rzekomo charakter ogólnoświatowej kultury śródziemnomorskiej – zwłaszcza w jej anglosaskim wydaniu, które zaciążyło na strukturze ONZ – zaczął niechętnie ustępować miejsca kulturom zrodzonym w innych szerokościach geograficznych. Dochodziły też do głosu inne tendencje kulturotwórcze, spowinowacane albo nie z wyżej wspomnianym modelem. Ujawniły się rewindykacje jednakowego traktowania tak kulturotwórczych inspiracji czy tendencji, jak i ich konkretnych wyrazów. Egalitaryzm zaczął wypierać uprzedni elitaryzm; wielość rodziła właśnie relatywizm; problem jednorodnej kultury przeradzał się stopniowo w zagadnienie współlistnienia i wzajemnych relacji między różnorodnymi kulturami; UNESCO przekształcać się zaczęło z mecenasa kultury w forum, na którym dochodziło do wymiany poglądów i niejednokrotnie ostrych starć między poszczególnymi przedstawicielami wielokształtnych koncepcji i przynależności kulturowych. Rezultaty tego procesu nie dorównywały jednak zazwyczaj pobudkom. Niemniej dostrzegano coraz wyraźniej konieczność zapewnienia warunków swobodnego dostępu do kultury. Rodziły się więc następne oświadczenia, w których coraz wyraźniej pobrzmiewała nuta demokratyzacji kultur i, pochodne, ich równouprawnienie. I znowu dla przykładu przypomnijmy czternastą sesję UNESCO z 24 listopada 1964 roku, w któ-

rej wyniku zapisano m.in., że *wszystkie kultury – w ich płodnej różnorodności, mnogości i wzajemnym oddziaływaniu – stanowią wspólne dziedzictwo ludzkości.*

W trzydziści lat po uchwaleniu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka delegaci rządów latynoamerykańskich zebrani na Wyspach Karaibskich w dniach od 10 do 20 stycznia oświadczyli, że *kultura – rozumiana jako całościowy system wartości i twórczości danej wspólnoty oraz jako istotny wyraz jej życia – nie jest tylko zwykłym środkiem czy dodatkowym narzędziem społecznej działalności.*

27 października 1981 roku Amadou Mathar M'Bow nawoływał już do pogrzebania grecko-rzymskiej skłonności poniżania ludów barbarzyńskich. *Należy zerwać z takim widzeniem. Uznawszy równą godność narodów – kontynuował – trzeba także uznać równą godność wszystkich kultur. (...) Identyfikacja kulturowa jest kuźnią narodowego postępu. Bez poszanowania godności kulturowej danego narodu, nie sposób szanować jego własnej godności; jego rozumienie staje się niemożliwe. Nie ma zatem szans – kończył – na międzynarodowe porozumienie bez uznania kulturowych różnic świata.*

Ówczesnemu sekretarzowi generalnemu UNESCO wtórował Jan Paweł II podkreślając dobitnie nierozzerwalną więź między kulturą, wolnością i religią. Zwracał przy tym uwagę na wyjątkowe miejsce człowieka w świecie kultury. *Jest (człowiek) JEDYNYM PODMIOTEM ontycznym kultury oraz JEDYNYM JEJ PRZEDMIOTEM I KRESEM. (...) Człowiek, który wypowiada się i obiektywizuje w kulturze i poprzez nią jest JEDYNY, CAŁOŚCIOWY I NIEPODZIELNY. Jest jednocześnie podmiotem i rzemieślnikiem kultury. Nie sposób wyobrazić sobie kultury bez ludzkiego subiektywizmu, bez człowieczej przyczynowości; mimo to CZŁOWIEK jest na polu kultury ZAWSZE FAKTEM PODSTAWOWYM; JEST FAKTEM ELEMENTARNYM I FUNDAMENTALNYM.*

Zauważmy kolejne «poślizgi» – elitaryzm ulega egalitaryzmowi, jedność podziałom, które naprowadzają refleksję na trop swoistego fundamentalizmu akcentującego nie tyle kulturowy wytwór, co kulturotwórczą zdolność człowieka. Dobitne podkreślanie jego miejsca w świecie kultury – «podmiot i rzemieślnik» – wcale jednak nie wyklucza tegoż człowieka pojmowanego jako «przedmiot i kres» kultury.

Skoro pierwszy obiektywizuje się w twórczości kulturowej, można żywić nadzieję, że przez kulturę docieramy do człowieka i wchodzimy z nim w międzysobową więź.

Mimo to samo uznanie równej godności kultur rodzi przede wszystkim pewnego rodzaju relatywizację. Między-ludzkie porozumienie jest w dalszym ciągu problematyczne, a może nawet przeżywa głębszy niż kiedykolwiek kryzys, którego przykładem może być nieskuteczne działanie międzynarodowych organizacji, instytucji czy autorytetów...

Mediacyjny charakter kultury

Równouprawnienie kultur sankcjonuje zatem ich wielość; z kolei same przez się zrozumiałe ograniczenia zewnętrzne, dzięki którym odróżniamy jedno dzieło od drugiego, identyfikują kulturotwórcze inspiracje. Rozgraniczenia i ograniczenia dotyczą także wewnętrznej natury zjawisk określonego nurtu kulturowego. Bariery i jednia współżyją zatem ze sobą tak w przedmiocie jak i w podmiocie kultury. W człowieku dotyczą samej jego istoty, która – choć obiektywizuje się właśnie w kulturowych twórcach – ustawicznie dąży do ich przekraczania, do przełamywania ograniczeń już dokonanej obiektywizacji, do otwierania się na rzeczywistość poza- czy nawet ponadludzką a zarazem konstytutywną dla samego człowieka.

Jednocześnie konkretne twory i zdarzenia kulturowe uzyskują niezależny status; emancypują się od twórcy; żyją niejako samoistnie, by współkształtować człowieka stykającego się z nimi, uwrażliwiając go na wartości uprzednio dostrzeżone i ucieleśnione w jednostkowym kształcie. Suma tych elementów układa się w określoną tradycję kulturową.

Z tego punktu widzenia można by zaryzykować twierdzenie, że wartość pojedynczego dzieła czy kultury jest proporcjonalna do tego, co w nim i w niej uniwersalne, przekraczające nie tylko jednostkowość, ale i szczególność, co cenne dla wszystkich i dla każdego, co jest zdolne służyć pomocą w odpowiadaniu na rodzące się pytania. Tak rozumiany uniwersalizm nie jest tylko płaską powszechnością czy zacierającą rzeczywistość istniejące różnice generali-

zacja. Przeciwnie – jest istotnym wymiarem i elementarnym składnikiem jednostkowości – także ludzkiej.

Otóż wydaje się, iż ten uniwersalny wymiar odgrywa pierwszoplanową rolę przede wszystkim w kulturotwórczej inspiracji, choć różnorodność kultur świadczy już o jego uszczegółowieniu, które w poszczególnych przypadkach przyobлека się w jednostkowy kształt. Sama wielość przedstawia się zatem w tej perspektywie jako wyraz jedności: jest uniwersalnością rozczłonkowaną i jedną zarazem w mnogości upostaciowań; jest samoograniczeniem odsyłającym do drzemającego w niej unitarnego wymiaru – derywatem człowieka-podmiotu wskazującym niejednokrotnie na pozaczłowieczy rodowód człowieka i jego twórczej mocy. Więcej – proces uszczegóławiania i ujednostkowiania jest jakby koniecznym warunkiem nabierania efektywności tego, co uniwersalne. Działalność zaś twórcza służy podmiotowi do urzeczywistniania swojej nieefektywnej jedni ontycznej poprzez jej obiektywizację w jednostkowych dziełach czy zdarzeniach tworzących zjawiskowy świat.

Inaczej mówiąc – wielość wyrazów tego, co uniwersalne przestaje być w takim kontekście płaskim bo jednowymiarowym pluralizmem, kalejdoskopem wzajemnie neutralizujących się barw, zapachów, kształtów, tonów, postaw czy zachowań. Tworzy świat zdarzeń, których ewolucja jest potwierdzeniem wielokształtnej w wyrazie jedni czy nawet prajedni. Bogaty w formy świat kultury zaczyna wówczas rysować się w kategoriach zapośredniczania i samozapośredniczania się uniwersalnego pierwiastka, także człowieka – podmiotu kultury – z samym sobą poprzez własne twory. Osoba konkretyzuje się, acz nie identyfikuje, w całości w przedmiocie, który powołuje do życia; wchodzi w kontakt z otaczającą rzeczywistością – także tą, jaką stworzył człowiek i która go współkształtuje; dociera też poprzez nią do swego bliźniego.

Mediacyjny charakter Kościoła

Każde zorganizowane wyznanie religijne dzieli los zapośredniczającego świata kultury – zjawiskowego świata, choć – jak każde zdarzenie kulturowe – do niego się nie sprowadza. Niemniej najbardziej dostrzegalne są niejako samoist-

nie działające instytucje czy nawet stereotypy, swoisty system wartości, któremu zresztą niejednokrotnie zaprzecza praktyka życia. Wszystko to sprawia, że wybiórczo można uważać taką czy inną cechę za wartość, deprecjonować to, co w innym systemie wartości za wartość nie uchodzi. Zewnętrzna obserwacja zapewnia przy tym swoisty komfort: daje swobodę problematyzowania, podawania w wątpliwość takiej czy innej charakterystyki oraz wypływających z niej konsekwencji – bez całościowego negowania czy akceptowania wiary pojmowanej w takim przypadku jedynie w kategoriach kulturotwórczej inspiracji. Podobne traktowanie wiary grozi zresztą – choć w nieco odmienny sposób – człowiekowi wierzącemu.

Oczywiście – nie chodzi przy tym o bezkrytyczne podejście do kulturowej warstwy religijnej wspólnoty. Twórcze problematyzowanie, pewnego rodzaju relatywizowanie jest nieodłącznym elementem wiary; jest wyrazem poważnego podejścia do Absolutu Boga, względem którego wszystko jest relatywne. Takiemu jednak podejściu nie towarzyszy beztroska w podejmowaniu krytyki.

Niemniej właściwie nic nie stoi na przeszkodzie, by uznawać funkcjonalną wartość wiary bez osobistego angażowania się w nią. Jest to zabieg tym łatwiejszy, że oparta na wierze religia i religijna wspólnota o pewnym stopniu zinstytucjonalizowania podlega wyżej naszkicowanym prawidłowościom zobiektywizowanej sfery zapośredniczenia; oddziałuje także w poza specyficznie religijnej rzeczywistości. I to jest jej bezsprzecznym walorem. Integralny bowiem człowiek jest podmiotem wiary, która z kolei kształtuje lub powinna kształtować jego postawy i działanie uwikłane w konkretne warunki i trudności codziennej rzeczywistości.

Funkcjonalne uznawanie wartości wiary bez jej podzielenia nabiera żywszych rumieńców i poważniejszych treści, gdy problem sensu życia zaczyna kogoś poważnie niepokoić, gdy staje się osobistym problemem. Ale i wówczas można poprzestać na zaprawionej szczyptą goryczy, czy przynajmniej melancholijnej rezygnacji, konkluzji stwierdzającej, że *religia daje człowiekowi klucz do akceptacji życia jako niechybnej przegranej. Twierdzenie, że takim nie jest,*

może wypływać tylko ze złej wiary. Można oczywiście trwonić swoje życie w codziennej przypadkowości. Ale nawet wtedy życie nie przestaje być beznadziejnym i ustawicznym pragnieniem życia – w ostateczności zaś goryczą, że się go nie przeżyło. Akceptować życie i zarazem akceptować je jako niechybną porażkę można li tylko wtedy, gdy przyjmie się jakiś jego transcendentálny sens – gdy uzna się porządek «sacrum». W hipotetycznym świecie pozbawionym sacrum pozostawałaby człowiekowi jedyna alternatywa: albo czcza i tak doświadczana złuda, albo prymarna i samozżerająca się satysfakcja; byłby tylko jeden proponowany przez Baudelaire'a wybór: amatorzy prostytutek albo amatorzy chmur – znaczy ci, którzy uznają wyłącznie chwilowe zaspokojenie i dlatego są godni pogardy, albo ci, którzy pławią się w próżniaczej złudzie i też są godni pogardy. Niczego więcej. Wyzwolona z pęt sacrum świadomość wie o tym – konkluduje Leszek Kołakowski – nawet wówczas, gdy prawdę tę skrzętnie skrywa przed sobą samą.*

Uznanie jednak potrzeby sacrum nie jest jednoznaczne z wyznaniem jego rzeczywistego istnienia. Między uznanie a wyznanie wkrada się niejednokrotnie śmiertelności rozróżnienie; ciąży na nim – znany zresztą z historii – postulatyno-utylnitarny charakter przedmiotu wiary: podkreśla się wtedy konieczność transcendencji, by uzyskiwać efekty mało z nią związane.

Słowem – nawet postrzegając nieodzowność istnienia transcendentnych warunków, by życie ludzkie było sensowne, można trwać na agnostycznych pozycjach, które przecież nie są zdolne zaspokoić nawet pragnienia sensownego życia i śmierci. Niemniej na tym poziomie pytający podmiot staje się współprzedmiotem swego własnego pytania; jego podmiotowość przestaje być li tylko czystym subiektywizmem a przedmiotowość płaskim obiektywizmem. Między podmiotowością a przedmiotowością zawiązuje się swoista i konstytutywna relacja, dzięki której obiektywność (przedmiotowość) staje się obiektywizacją podmiotowości.

Oczywiście – utrwalone w jakikolwiek sposób rezultaty tego procesu układają się w dalszym ciągu w zespoły kulturowych zdarzeń historycznych. Można im ciągle przeciwsta-

wiać inne, badać wzajemne uwarunkowania, przenikania, odkrywać wewnętrzne mechanizmy funkcjonowania, wychwytywać konsekwencje lub ich brak względem danej inspiracji kulturowej. Zacieśnianie jednak dociekań do zjawiskowej warstwy byłoby trwaniem na płaszczyźnie przedmiotowości; byłoby nawet pewnego rodzaju regresem względem istotnego pytania o sens; kładłoby znowu uprzywilejowany akcent na historyczne upostaciowania, które przecież są zapośredniczaniem; zapoznawałoby jednię czy prajednię obiektywizującą się w zjawiskowym świecie.

Pokusa i niebezpieczeństwo takiej postawy są nie tylko możliwe i rzeczywiste, ale także w pewnym stopniu przynajmniej uzasadnione. Skoro kulturowe zdobycze żyją samoistnie i przez to właśnie stają się powszechnie dostępne, stanowią wspólne dziedzictwo ludzkości, skoro także człowiek nie może obyć się bez pośrednictwa, bez mediacji – nie ma dostatecznego powodu i brak nawet wszelkiej możliwości, by z prawidłowości tej wyłączyć sferę religijną czy wiarę. Tak więc chrześcijaństwo zapośrednicza; Kościół pełni wobec swoich wyznawców podwójną rolę mediacyjną w przekroju bożo-ludzkim i międzyludzkim. Obydwa aspekty są jednakowo ważne, gdyż jeden urzeczywistnia się poprzez drugi.

Niewierzący czy wierzący inaczej styka się jednak przede wszystkim z kręgiem chrześcijańskich wartości czy wartości przez chrystianizm upowszechnianych. Fakt, iż są one w sposób konieczny związane z sacrum, niczego zasadniczo nie zmienia, gdy chodzi o ich odbiór. Wartościom tym przysługuje niejako samoistne i niczym autonomiczne bytowanie i funkcjonowanie. Dopóki jednak osoba nie dostrzeże i nie uzna tych wartości za cenne, nie mają one żadnego wpływu na kształtowanie jej postaw, czynów i życia.

Właśnie ten aspekt zapośredniczania sprawia, że chrześcijaństwo uprawomocnia traktowanie siebie w zwężonych kategoriach funkcjonalnych. Na tym też podłożu powstają

* Leszek Kołakowski, *Revanche du sacré dans la culture profane* – Odwet sacrum w kulturze świeckiej – konferencja w maszynopisie przygotowana na 24 międzynarodowe spotkanie w Genewie na temat „Besoin religieux” – religijna potrzeba – w dniach od 10 do 15 września 1973 r.

różnice między samoświadomością chrześcijan i zewnętrznym oglądem chrześcijaństwa; różnice, które niejednokrotnie prowadzą do powstawania sytuacji konfliktowych – także wewnątrz religijnej wspólnoty. Wiara i płynące z niej wartości mogą też być wykorzystywane w sposób utylitarny; dynamizm wiary może nie być wystarczająco silny, by podać w wątpliwość historyczny – i z gruntu ograniczony – jej wyraz. Może to prowadzić do absolutyzowania tego, co jest w istocie względne czy pochodne. W konsekwencji może dochodzić do relatywizowania absolutu poprzez formy przygodne, zamiast właściwego kierunku, mianowicie relatywizowania absolutem tego, co jest tylko jednym z wyrazów absolutu.

Inaczej mówiąc, mediacyjny charakter wszelkich kulturowych wytworów oraz powszechny do nich dostęp niesie ryzyko wyłącznie utylitarne ich wykorzystywania, podporządkowywania niejednokrotnie zgoła innym – czasem wręcz przeciwnym – celom, uznanym wszakże za nadrzędne w stosunku do podstawowej ich inspiracji.

Niebezpieczeństwa utylitaryzmu nie należy jednak identyfikować z użytecznością. Religijna wspólnota i wiara zaspokajają pewne ludzkie pragnienia; obydwie mogą pełnić i rzeczywiście pełnią służebną rolę, nie tracąc nic ze swej czystości. Nie niwecząc mediacyjnego charakteru wiary jako zjawiska kulturowego, uświadamiają one konieczność przekraczania zjawiskowej formy i docierania do sensowności ich wymiaru – do Boga. Służebna funkcja kontaktu z Bogiem będzie tym skuteczniejsza, im głębiej sięgnie do bezinteresownej więzi człowieka z Bogiem, który jest także chrześcijańską inspiracją kulturotwórczą.

W żadnym zatem przypadku korzyści płynące z wiary nie mogą służyć za pretekst tak poszczególnym wyznawcom jak i całym wspólnotom do dodatniego wartościowania i rozwijania tylko tych elementów wiary, które są, czy stały się wspólnym dziedzictwem ludzkości – niezależnie od jej stosunku do wiary – albo które zdają się zapewniać większą skuteczność działania.

Słowem, wiara wymaga także ustawicznej troski o własną identyczność, z której nie można rezygnować choćby tylko czasowo czy taktycznie nawet w imię ogólnoludzkiej jed-

ności. Byłaby to zresztą jedność li tylko pozorna, bo oparta na niwelowaniu czy zapoznawaniu realnie istniejących różnic. Tymczasem jedność i skuteczność należą do tej rzeczywistości ludzkiej, która wymaga ustawicznego wysiłku. Tak więc jedność jest raczej procesem stopniowego jednoczenia, które nie daje się pomyśleć bez pojawiania się różnic i podziałów, rozłamów i antagonizmów. Nie one jednak decydują o stopniu rzeczywistej jedności, lecz sposób ich przezwycięzania, szanujący osobisty rytm a nawet meandry specyficznych dla każdego człowieka dróg prowadzących go do tego, co kulturowe zapośredniczenia umożliwiają.

Z wewnętrznej zatem logiki wiary płynie nieodzowność przekraczania jej kulturowych kształtów bez ich zwykłej eliminacji czy deprecjacji. Traktowanie więc samej wiary w kategoriach wyłącznie kulturowych nie jest pozbawione redukcjonizmu. Niemniej jednak poprzez kulturę docieramy do kręgu wartości objawionych i choćby z tego tylko powodu – nie jedyne go zresztą – nie można nie doceniać jej wartości i roli, jaką odgrywa czy odgrywać powinna w życiu ludzi.

Mimo to wierność autentycznemu orędziu chrześcijańskiemu jest nie tylko podstawowym warunkiem skutecznego działania także w pozareligijnej sferze oraz usensowiania ludzkich zmagañ z często nieprzyjazną rzeczywistością, lecz także i przede wszystkim płaszczyzną dojrzenia człowieka pojmowanego w kategoriach bezinteresownej a sensotwórczej wspólnoty stworzenia ze Stwórcą. U jej podłoża leży wyznanie, w którym do głosu dochodzi i dopełnia się uznanie pozaludzkiego rodowodu człowieka czy potrzeby sacrum.

Jeśli człowiek mimo to, a raczej dlatego, szczeni się autonomią (którą chętnie nazwałbym „relacjonalną”, a nie relatywną, gdyż ten ostatni przymiotnik ogranicza, wyznacza nieprzekraczalne ramy, dzieli zapoznając nie mniej istotny charakter łączności) autonomią bycia i działania, jeśli zatem nawet Bogu przeciwstawić może swoje kategoryczne „nie”, to tylko dzięki temu, że Bóg właśnie zechciał się z nim nieodwołalnie podzielić swoimi własnymi atrybutami, z których wolność wypowiada się tak w wyznaniu łączności – relacji – z Bogiem, jak i w jej negacji. I w tej

zatem perspektywie jest jedność i różnica specyficzna, ciągłość i przerwa – słowem, identyczność nieidentyczna. Ona to zarówno wznieca kulturotwórczy dynamizm człowieka, jak i stanowi o wartości człowieka, ontycznego podmiotu kultury. A konsekwencje tego są niebagatelne i przede wszystkim stawiają wymagania.

Religion – un événement culturel?

Chaque confession religieuse organisée est un événement culturel. La communauté religieuse et la foi contentent certains désirs humains. Elles font comprendre la nécessité de pénétrer jusqu'à Dieu, la source du sens. Cela ne détruit pas cependant la caractère médiateur de la religion comme phénomène culturel. C'est par

la culture que nous parvenons au cercle des valeurs transcendantes. Mais traiter la foi uniquement dans les catégories culturelles ce serait une simplification. Car de la logique intérieure de la foi dérive la nécessité de dépasser ses formes culturelles et parvenir au sacrum, à Dieu qui crée et sauve.



Ks. Michał Heller

Względność przeciw absolutom

Dwaj rywale

Ambicje bardzo często bywają twórczym czynnikiem postępu, ale trudno zaprzeczyć, że jest to czynnik, dzięki któremu bóle rodzenia nowego stają się jeszcze uciążliwsze. Żaden dzisiejszy historyk nauki nie wątpi, że rachunek różniczkowy został wynaleziony niezależnie przez Newtona i Leibniza, na zawsze pozostanie jednak faktem, iż wątpliwości pod tym względem – zasiane przez współczesnych – spowodowały ambicjonalne niechęci pomiędzy dwoma geniuszami, które na pewno nie ułatwiły im życia, ale którym – w dużej mierze – zawdzięczamy taki klejnot literatury filozoficznej, jakim jest polemika Leibniza z Clarke'iem.

Leibniz był głęboko urażony decyzją Towarzystwa Królewskiego, które nie tylko nie stanęło w jego obronie, lecz rozstrzygnęło cały spór na korzyść niejakiego J. Keila, pomawiającego Leibniza o naukową nieuczciwość. Do ostatecznego zaostření sytuacji przyczyniła się walka o tron pomiędzy Stuartami a dynastią Hanowerską. Zwyciężyła ta ostatnia, ale w wyniku intryg politycznych Leibniz został wykluczony z dworu i pozostawiony w Hanowerze¹.

Nic więc dziwnego, że gdy zwolenniczka Leibniza, księżna Walii, Wilhelmina von Anspach, poinformowała filozofa, że tłumaczem jego „Teodycei” na angielski ma zostać przyjaciel Newtona, anglikański duchowny Samuel Clarke, myśliciel z Hanoweru zaprotestował. W uzasadnieniu swojej negatywnej opinii Leibniz przeprowadził krytykę filozoficznych poglądów Newtona. Księżna Walii przekazała pismo Leibniza Clarke'owi. Ten ostatni odpisał na ręce księżnej. W ten sposób nawiązała się słynna korespondencja. Clarke przynajmniej niektóre swoje odpowiedzi uzgad-

¹ Obszerniej na temat okoliczności zawiązania się polemiki Leibniz – Clarke por. np. notę bibliograficzną przy końcu książki: G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa... oraz inne pisma filozoficzne*. Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1969, s. 510–514.

niał z Newtonem. Polemika pomiędzy dwoma potentatami myśli stała się świadectwem epoki.

Nie należy jednak sądzić, że odmiennosc postaw filozoficznych była następstwem osobistych zadrażnień. Urażona ambicja Leibniza kazała mu tylko bardziej kontrastowo wyrażać swoje myśli, ale źródła tych odmienności leżały w całkowicie różnej perspektywie filozoficznej obydwu geniuszy. Leibniz był niezwykle głębokim myślicielem, tak głębokim, iż wydawał się niejako lekceważyć filozoficzną wymowę matematycznych modeli, jakie Newton miał do swojej dyspozycji. Tym właśnie Newton doraźnie – w skali najbliższych dwu stuleci! – pokonał swojego rywala: opinia świata naukowego nie mogła oprzeć się wymowie matematycznych konstrukcji. Ale także na tym polegała długofalowa siła poglądów Leibniza. Gdy na przełomie XIX i XX wieku załamał się matematyczny model Newtona, filozofia Leibniza pozostała jako atrakcyjna możliwość.

Dwie strategie

Ścisłe rzecz biorąc, Newton nie stworzył systemu filozoficznego. Jego filozofia była dobudowana do gmachu jego mechaniki, czy może lepiej – była wbudowana w ten gmach. Mechanika Newtonowska, choć stanowiła już naukę ścisłą w nowożytnym sensie tego słowa – będąc wszakże jeszcze bardzo odległą od późniejszej, prawie aksjomatycznej precyzji – nie tylko stwarzała możliwości tego rodzaju filozoficznych uzupełnień, ale wręcz do nich zachęcała. Mechanika Newtona opierała się na podstawach empirycznych; jej filozoficzną dobudowa miała charakter spekulatywny, ale w całej konstrukcji spekulacje były po to, żeby „wyjaśnić” doświadczenie.

Strategia Leibniza polega na wręcz przeciwnej logice. Tu „rozum i jego prawidła” w absolutny sposób rządzą wszystkim. Konsekwentnie, najpewniejszą drogą poznania rzeczywistości są dociekania typu logicznego. Empiria może służyć co najwyżej jako sprawdzian poprawności procesu dedukcji. Poglądy Leibniza w dziedzinie fizyki, w szczególności jego poglądy na czas i przestrzeń, były konsekwencją i niejako ubocznym produktem jego ogólnofilozoficznej orientacji.

Spór Leibniza z Newtonem stanowi ciekawe zjawisko także i dlatego, iż jest to jeszcze jedno starcie racjonalizmu z empiryzmem. Widać to jaskrawo w „naturalnej teologii” obydwu myślicieli. Bóg Leibniza myśli świat przy pomocy Wielkich Zasad Logicznych; a ponieważ Bóg rozumuje niezawodnie, świat Leibniza jest doskonały jak system dedukcyjny. Bóg Newtona konstruuje świat kierując się zasadami fizyki; zasady fizyki wymagają warunków brzegowych i Bóg musi czasem ingerować w świat, by te warunki ustalić. Teologiczne dyskusje pomiędzy Leibnizem i Newtonem bardzo często mają całkiem fizyczne znaczenie².

Maksymalnie relatywistyczny świat Leibniza

Światem Leibniza rządzą dwie wielkie zasady: zasada niesprzeczności, *na mocy której osądzamy jako fałszywe to, co jest sprzecznością objęte, i jako prawdziwe to, co jest przeciwstawne fałszowi lub z nim sprzeczne*³, oraz zasada racji dostatecznej, *na mocy której stwierdzamy, że żaden fakt nie może okazać się rzeczywisty, czyli istniejący, żadna wypowiedź prawdziwa, jeśli nie ma racji dostatecznej, dla której to jest takie, a nie inne; chociaż racje te najczęściej nie mogą być nam znane*⁴.

Ażeby zrozumieć, w jaki sposób te dwie zasady określają strukturę świata, należy wprowadzić za Leibnizem podstawowe rozróżnienie metodologiczne: *Istnieją dwa rodzaje prawd – pisze Leibniz – prawdy rozumowe i prawdy faktyczne. Prawdy rozumowe są konieczne, a przeciwieństwo ich jest niemożliwe, prawdy faktyczne zaś są przypadkowe, a przeciwieństwo ich jest możliwe*⁵. Rozróżnienie to w XX wieku ponownie odkryte przez Wittgensteina⁶ i ubrane w inne nazwy (tautologie i zdania empiryczne) stanie się kamieniem węgielnym neopozytywistycznej filozofii nauki.

W dziedzinie prawd rozumowych – zdaniem Leibniza – racją dostateczną jest po prostu brak sprzeczności. Prawdy faktyczne natomiast w ocenie ludzkiego umysłu są przypad-

² Por. M. Heller, A. Staruszkiewicz, *A Physicist's View on the Polemics between Leibniz and Clarke*, *Organon*, 11, 1975, s. 205–213.

³ *Zasady filozofii czyli monadologia*, § 31, w: *Wyznanie wary filozofa...*, s. 303.

⁴ Tamże, § 21, s. 303.

⁵ Tamże, § 33, s. 303–304.

⁶ Por. *Tractatus Logico-Philosophicus*, tezy: 4.25; 4.26; 4.46 oraz 4.461.

kowe, to znaczy ludzki umysł nie dostrzeża dostatecznej racji ich zaistnienia w nich samych. Lub nieco inaczej: chcąc wywieść jakąś prawdę faktyczną (na przykład to, że Brutus zabił Cezara) z zasady niesprzeczności, należałoby wykonać nieskończenie wiele kroków dowodowych, co oczywiście dla człowieka jest rzeczą niemożliwą. Ale nie stanowi to żadnej trudności dla Boga; dla Niego cała rzeczywistość jest jednym wielkim systemem dedukcyjnym. W ten sposób przypadkowość prawd faktycznych zostaje zredukowana do konieczności Bytu Absolutnego.

Kosmologia Leibniza od początku stanowiła atrakcyjną kontrpropozycję wobec kosmologii Newtona. Czy świat da się wydedukować z jednej formuły matematycznej? Czy doświadczenie, w ostatecznej instancji, jest potrzebne tylko po to, by sprawdzić obserwacyjne wnioski wynikające z tej formuły, czy też eksperyment pozostanie na zawsze dostarczycielem istotnie nowych informacji o świecie? Odpowiedź Leibniza na te pytania oznacza maksymalny racjonalizm, oznacza postulat zbudowania takiego modelu świata, w którym wszystko wynikałoby z teorii, a nic nie musiałoby być brane z doświadczenia. Byłby to świat logicznie zamknięty, w przeciwieństwie do Newtonskiego świata otwartego, w którym Bóg ingeruje przynajmniej poprzez warunki początkowe i brzegowe.

Maksymalnie logiczny świat Leibniza pozostał jednak tylko atrakcyjnym programem do zrealizowania, podczas gdy otwarty świat Newtona mógł się odwołać do swojej konkretnej, fizycznej realizacji – do modelu mechaniki klasycznej. Leibniz do tego stopnia przedkładał rację rozumową nad naukową pragmatykę, że – jak już wspomnieliśmy – niejako gardził tym argumentem. Ale w szerokiej opinii zawsze bardziej liczą się namacalne sukcesy i dlatego to właśnie mechaniczny model Newtona, a nie racjonalizm Leibniza, ukształtował intelektualny klimat dla najbliższych pokoleń.

Czas i przestrzeń w świecie Leibniza

Leibnizowska koncepcja czasu i przestrzeni wynikała z jego ogólnego stanowiska filozoficznego. Jeżeli przestrzeń i czas pojmować absolutnie, czyli przypisywać im status

obiektów istniejących niezależnie od „czegokolwiek zewnętrznego”, to nie można wskazać żadnej racji dostatecznej, dla jakiej konkretnym zdarzeniom należałoby przyporządkować właśnie te, a nie inne miejsca w przestrzeni, właśnie te, a nie inne momenty czasu. Pytanie o rację dostateczną, a zarazem odpowiedź na nie, zostaje niejako automatycznie wbudowane w samą teorię czasu i przestrzeni, z chwilą gdy czas i przestrzeń po prostu utożsamiać z relacjami porządkującymi zbiór zdarzeń czyli świat. Oto klasyczny tekst Leibniza:

Przestrzeń jest czymś absolutnie jednorodnym i gdy brak rzeczy w niej umieszczonych, jeden punkt przestrzeni nie różni się absolutnie niczym od punktu drugiego. Otóż przy założeniu, że przestrzeń sama w sobie jest czymś odmiennym od porządku, w jakim pozostają ciała względem siebie, okazuje się, że niemożliwe jest, aby istniała racja, dla jakiej Bóg zachowując te same położenia ciał względem siebie umieścił je w przestrzeni właśnie tak, a nie inaczej, i dla jakiej nie ułożył wszystkiego na opak zastępując (na przykład) zachód wschodem. Jeśli jednak przestrzeń nie jest niczym innym, jak tym porządkiem czy związkiem, i bez ciał jest niczym innym, tylko możliwością ich umieszczenia w niej, to oba te stany – jeden taki, jaki jest, drugi zaś z założenia odwrotny – nie różniłyby się zgoła między sobą; ...a zatem nie ma potrzeby pytać o rację pierwszeństwa jednego z nich przed drugim.

To samo jest z czasem; przyjmując, że ktoś pyta, dlaczego Bóg nie stworzył wszystkiego raczej o rok wcześniej, oraz że ta sama osoba zechce stąd wnosić, iż uczynił coś, dla czego niepodobna znaleźć racji, dla jakiej uczynił właśnie tak, a nie inaczej, należałoby mu odpowiedzieć, że jego wywód byłby słuszny, gdyby czas był czymś zewnętrznym wobec rzeczy czasowo trwających, jako że niepodobna znaleźć racji, dla jakiej rzeczy przy zachowaniu tego samego ich następstwa miałyby być połączone raczej z takimi chwilami niż innymi⁷.

Zwróćmy uwagę, że Leibnizowska racja dostateczna mieści się nie tyle w Bogu, ile raczej w samym świecie. Racją przyporządkowania zdarzeniom chwil i położen jest sama natura czasu i przestrzeni jako relacji porządkujących zda-

⁷ Polemika z Clarke'iem, *Trzecie pismo Leibniza*, nr 5–6, w: *Wyznanie wiary filozofa...*, s. 336–337.

zenia. Jeżeli nie ma zdarzeń, nie ma i porządkujących je relacji; czyli czas i przestrzeń nie mogą istnieć poza światem. Nie mają charakteru obiektów, są raczej atrybutami świata⁸. Czas-przestrzeń-świat stają się niejako samozamykającym się systemem. Nic dziwnego, że przekonanie Newtona o „poprawkach”, jakie Bóg musi wprowadzać od czasu do czasu, by maszyna świata mogła gładko iść dalej⁹, budziło tak zdecydowane opory myśliciela z Hanoweru. Już w pierwszym swoim liście do księżnej Walii Leibniz pisał ironicznie: *Pan Newion i jego stronnicy mają jeszcze jedno nader zabawne mniemanie o dziele Bożym. Wedle nich Bóg potrzebuje nakręcać od czasu do czasu swój zegar... Nie był bowiem na tyle przezorny, aby nadać mu ruch wieczny*¹⁰.

Nie należy wszakże myśleć, że Clarke był naiwnym lub łatwym dyskutantem. I z jego strony padały argumenty, z którymi przeciwnik nie umiał sobie poradzić. Do takich należał przede wszystkim argument o bezwładności. Przecistawiając się relacyjnej koncepcji przestrzeni, Clarke zauważył, że gdyby Pan Bóg wprawił cały świat w ruch jednostajny a potem nagle zatrzymał, to – zgodnie z poglądem Leibniza – żadne zauważalne tego skutki nie powinny się pojawić w świecie. Wzajemne relacje pomiędzy zdarzeniami nie uległyby przecież żadnej zmianie, zmieniłoby się tylko „absolutne położenie” świata¹¹. A tymczasem intuicja fizyczna sugeruje, że w przypadku tego rodzaju „nagłego zatrzymania” świata powinny wystąpić siły bezwładności. *Co więcej* – zauważył Clarke – *przestrzeń i czas są ilościami, położenie zaś i porządek nimi nie są*¹². W przekładzie na dzisiejszy język uwaga Clarke’a znaczy, że czasoprzestrzeń ma nie tylko własności topologiczne (położenie i porządek), lecz także metryczne („ilość”). Trudność wysunięta przez Clarke’a ma swój odpowiednik w dzisiejszej fizyce czasoprzestrzeni; problem bezwładności nadal rodzi wiele kontrowersji i pytań nie posiadających dotychczas zadowalających odpowiedzi¹³.

Pokora filozofa

Na bliższą metę (w skali nadchodzących pokoleń) Leibniz został pokonany. Nie przez celne odpowiedzi Clarke’a, lecz przez fakt, że Newton stworzył mechanikę klasyczną, a on sam ograniczył się tylko do dociekań filozoficznych. Długo-

fałowa głębia myśli Leibniza okazała się jeżeli nie zwycięska, to w każdym razie nadal aktualna i atrakcyjna. Filozof z Hanoweru dostrzegał zarodki upadku mechanicyzmu, zanim ten ostatni miał czas okrzepnąć.

Przy końcu piątego listu Leibniz pisze: *...i chociaż mógłbym jeszcze o tym powiedzieć niejedno, co byłoby jednakże zbyt głębokie, by się nadawało w obecnym sporze*¹⁴. W ustach filozofa mniejszego kalibru brzmiałoby to jak zarozumiałość, ale – być może – jest tylko uwagą, która wymknęła się spod zbyt pospiesznego pióra, mimo woli ujawniając istnienie tych obszarów myśli, które każdy wielki myśliciel strzeże tylko dla siebie.

Clarke wystosował kolejną odpowiedź. W pierwszym książkowym wydaniu polemiki po ostatnim zdaniu swojej odpowiedzi Clarke dopisał: *Śmierć przeszkodziła panu Leibnizowi odpowiedzieć na ten list*¹⁵.

czerwiec
1983

* Obszerniej por. np.: H. Mehlberg, *Time, Causality, and the Quantum Theory*, vol. I, Reidel, Dordrecht-Boston-London, 1980, s. 42-45.

⁴ Por. rozdz. „Bóg i materia”.

¹⁰ *Wyznanie wiary filozofa...*, s. 321.

¹¹ „Gdyby przestrzeń nie była niczym innym, jak porządkiem rzeczy współistniejących, wynikałoby z tego, że skoro Bóg poruszyłby z miejsca cały świat po linii prostej, z dowolną szybkością, pozostałby on nadal w tym samym miejscu, a także, że nie wystąpiłby najmniejszy wstrząs przy najbardziej nagłym wstrzymaniu tego ruchu.” *Trzecia odpowiedź Clarke’a*, tamże, s. 342-343.

¹² Tamże, s. 343.

¹³ Por. art. cytowany w przyp. 2 oraz książkę: D. J. Raine, M. Heller, *The Science of Space-Time*, Pachart, Tucson 1981, rozdz. 4, § 1.

¹⁴ *Wyznanie wiary filozofa...*, s. 414.

¹⁵ Tamże, s. 439.

La relativité contre les absolus

Quand l'adepte de Leibniz, la princesse de Galles, Wilhelmina von Anspach, informa le philosophe que le traducteur anglais de sa „Théodicée” devait être l'ami de Newton – un ecclésiastique anglican, Samuel Clarke – le penseur de Hanovre protesta. En motivant son opinion négative, Leibniz critiqua les idées philosophiques de Newton. La princesse de Galles transmit la lettre de Leibniz à Clarke. Ce dernier répondit en s'adressant à la princesse. De cette façon se noua la

fameuse correspondance, qui devint un témoignage de l'époque.

De courte durée, Leibniz fut vaincu – principalement par le fait que Newton avait créé la mécanique classique, tandis que lui-même se borna à des recherches philosophiques. Cependant la profondeur de sa pensée se montra de longue durée – si non victorieuse en tout cas à l'avenir – actuelle et attractive. Le philosophe de Hanovre apercevait les germes du déclin du mécanisme avant que celui-ci eût le temps de se figer.

Andrzej M. Zawisłak

Kłopoty z pewnością

Gmach wiedzy – stwierdza S. Langer – nie staje jako zbiór doniesień zmysłowych, ale jako struktura faktów, które są symbolami, oraz praw, które są ich znaczeniami. To samo spostrzeżenie sławny fizyk M. Planck formułuje w postaci paradoksu głoszącego, że postęp wiedzy oddala ją od danych zmysłowych, z których się wywodzi. Zaś poeta T. S. Eliot pyta:

*Gdzie jest mądrość którą utraciliśmy w wiedzy,
gdzie jest wiedza którą utraciliśmy w informacjach (...)?*

Filozof, fizyk, poeta – różne profesje, różne typy wrażliwości. A jednak jest coś wspólnego w tych wypowiedziach, coś co znajduje się poza komunikowanym przekazem-spostrzeżeniem, przekazem-pyaniem. Tym co wspólne, choć nie artykułowane we wszystkich tych wypowiedziach, jest niepokój. Świadomy lub nie lęk przed zagubieniem się w świecie symboli i mitów, poza wszelkim kontaktem z tym, co oswoiły zmysły i zdrowy rozsądek. Materializuje się on i w innych wypowiedziach, często formułowanych w znaczących środowiskach współczesnej nauki. Ujawnia się też w dwóch paradoksalnych twierdzeniach obiegających nieformalnie (co tylko zwiększa ich zasięg i szybkość obiegu) społeczność pracowników nauki naszego globu. Otóż pierwsze z nich obwieszcza, że na poziomie jednostki rozwój nauki oznacza regres wiedzy. Drugie zaś głosi, że rozwój nauki – to coraz wyraźniejsze przechodzenie od pewności do niepewności.

Przykładem na trafność pierwszego twierdzenia może być ignorant, który „wie wszystko” i filozof, który „wie, że nic nie wie”. Ta często spotykana sytuacja bierze się być może stąd, że badania naukowe, tak jak wszelka działalność inwestycyjna, podlegają prawu malejących przychodów. Za jedną odpowiedź, jaką natura pozwoli sobie wydrzeć, stawia badaczowi dziesiątki nowych pytań.

Natomiast drugie twierdzenie-paradoks jest swoistym przeniesieniem reguły Heisenberga na obszar wszelkich

działań poznawczych człowieka. Czy jest ono zasadne, można dyskutować. Coś je jednak usprawiedliwia, skoro zostało dokonane. Być może jest to wstęp przygotowujący klimat do przechodzenia na logikę kwantową przy tłumaczeniu zjawisk w świecie makro. A może przyczyna jest bardziej prozaiczna: stale rosnący stopień nieweryfikowalności (mętności) różnych teorii i hipotez? W każdym razie coroczne seminarium biologii molekularnej w Dubnej pod Moskwą organizowane jest pod znamienym tytułem: *Od wątpliwej wiedzy, do rzetelnej niewiedzy*.

Wszystko to wydaje się świadczyć, że nauka wkracza w etap autorefleksji. Pragnę jednak podkreślić przypuszczający tryb wypowiedzianego sądu jak też to, że sygnalizuje początkowe stadium wspomnianego zjawiska. Zastrzeżenia te są spowodowane pokazną liczbą głosów oskarżających współczesną naukę o niezdolność do takiej refleksji a nawet wręcz o nierozumność. Między innymi wyrażnie to stwierdza G. Picht pisząc: *Działanie jest zgodne z rozumem, gdy zna własne przesłanki, ogarnia własne konsekwencje i ma jasność motywacji w doborze celów. Struktura nowoczesnych nauk obiektywnych wyklucza metodycznie taką refleksję, dzięki której dopiero nauki te stałyby się rozumne*¹. Nic też dziwnego – konkluduje Picht – że im więcej wprowadzamy partykularnej racjonalności w porządek świata, tym bardziej irracjonalny staje się całokształt naszej sytuacji. Nie ujmując wagi tym twierdzeniom, przyjrzyjmy się ich podstawowej przesłance. Otóż jest nią przekonanie, że głównym, a może wręcz jedynym, mankamentem współczesnej nauki jest rezygnacja ze stworzenia *teorii własnych konsekwencji*. Wydaje się, że przekonanie to nie stanowi wystarczająco mocnej podstawy do budowania zarzutów przeciwko temu, czym jest (bądź nie jest) współczesna nauka. Nie jest bowiem prawdą, że współczesna nauka zrezygnowała ze stworzenia teorii własnych konsekwencji. Teoria taka – to przecież analiza systemowa i wynikający z niej zbiór dyrektyw metodologicznych służących antycypowaniu przedsięwzięć, w których nauka jest szczególnie mocno zaangażowana. Ważniejsze jednak jest to, czego zabrakło w przesłance

¹ G. Picht *Odwaga utopii* Warszawa 1981 s. 126

Pichta, a zabrakło stwierdzenia, że współczesna nauka zaczyna mieć znacznie groźniejsze kłopoty, niż można by przypuszczać obserwując jej spektakularne sukcesy. G. Picht wydaje się tych kłopotów nie dostrzegać, a gmach nauki jawi mu się jako struktura spójna, choć niebezpieczna w eksploatacji. Tymczasem nie jest ona spójna i, co zasługuje na szczególne podkreślenie, zarysowuje się w tych partiach, gdzie najmniej można by się tego spodziewać. Zanim postaramy się to udowodnić, przypomnijmy, że w powszechnej świadomości funkcjonują dość jednoznaczne opinie co do obiektywnej wartości dokonań naukowych. Krótko mówiąc, gmach nauki zbudowany z tworzywa dostarczonego przez naukę ściśle w tzw. opinii ogółu jest konstrukcją solidną. Natomiast partie konstruktywne z materiału dostarczanego przez nauki humanistyczne nie znajdują wysokiego uznania ani w oczach opinii publicznej, ani nawet wśród tych, którzy je uprawiają. Wynika to m.in. stąd, że uzyskiwane przez te nauki uogólnienia są nieweryfikowalne bądź zdroworozsądkowe. Stąd też – jak stwierdza I. Kristol – *prawie dwa wieki istnienia socjologii nie zakumulowały wiedzy, która tym, którzy ją posiadli, pozwoliłaby na formułowanie bardziej autorytatywnych wypowiedzi w kwestiach społecznych ani tym, którzy z nią się nigdy nie zetknęli*².

Wygląda więc na to, że nasza wizja świata jest tym bardziej obiektywna, im większy udział w jej powstaniu mają nauki ścisłe; tym bardziej zaś rozchwiana i niestabilna, im bardziej czerpie z dorobku nauk społecznych. Ale i to stwierdzenie może budzić wątpliwości – szczególnie, jeśli przypomnieć fakty świadczące o nadciągającym kryzysie właśnie w obszarze nauk ścisłych. Symptomy tego kryzysu są wyraźne. Skoro K. Boulding zdecydował się na sformułowanie bardzo interesującej i zdaniem wielu naukowców wiarygodnej prognozy. Dowodzi on mianowicie, że w stosunkowo bliskiej przyszłości nastąpią zasadnicze zmiany w obrazie świata, jaki stworzyła nauka. Przy czym – i to jest właśnie najważniejsze – zmiany te dotyczyć będą przede wszystkim dorobku nauk ścisłych. A więc osiągnięcia nauk humanistycznych utrzymają swój – mizerny wprawdzie – stan posiadania prawie w całości. Natomiast huragan fałszy-

fikacji przejdzie nad obszarami zagospodarowanymi przez nauki ścisłe. Zmiany, jakie w związku z tym nastąpią, będą tak głębokie, że nie można ich porównać z niczym, co już się w historii nauki stało. Przede wszystkim dlatego, że – jak stwierdza amerykański fizyk H.R. Pagles – propozycje Kopernika czy Einsteina były wprawdzie rewolucyjne, ale mieściły się w granicach intelektualnej wyobraźni człowieka. Zmiany, na które zanoszą się obecnie, granice te przekraczają. Faktem jest, że prognozę sformułowano tak jednoznacznie, że nie będzie kłopotów z jej sprawdzeniem.

Zostawmy więc rozważania o przyszłości nauki na przyszłość i przyjrzyjmy się bliżej teraźniejszości. Zaczniemy od postawienia prostego pytania: Czy nauka ma obecnie istotny wpływ na decyzje rzutujące na losy świata? Otóż, jak wykazują dane ONZ, około 35% ludności naszego globu cierpi na brak wystarczającej ilości wody pitnej, a jednocześnie około 50% naukowców zaangażowanych jest mniej lub bardziej bezpośrednio w produkcję zbrojeniową. Fakt ten odniesiony do postawionego pytania przesądza o pesymistycznym wydźwięku odpowiedzi, niezależnie od tego, czy będzie ona pozytywna, czy negatywna. I cóż bowiem może oznaczać odpowiedź przecząca? Nic innego jak wyznaczenie, że centra decyzyjne świata, bogato oprzyrządowane wyrafinowanymi urządzeniami analityczno-obliczeniowymi, w ostatecznym rachunku kierują się motywacją rodem z dżungli bądź z oddziału leczenia zamkniętego w szpitalu psychiatrycznym. Świadczą o tym rozdęte budżety na „obronność”, postępujący wyścig zbrojeń, ponad czterdzieści wojen, jakie aktualnie toczą się na naszym globie.

Przyjmijmy jednak, że odpowiedź na nasze pytanie jest pozytywna. A więc uznajemy, że nauka ma istotny wpływ na ważkie dla świata decyzje. Skoro jednak owocują one skutkami uprzednio sygnalizowanymi, to nie można oprzeć się wrażeniu, że wpływ ten jest złowrogi. Tak oto wzdragamy się wobec obu wersji odpowiedzi, mimo że są one diametralnie różne. Wygląda na to, że albo źle postawiliśmy pytanie, albo dwuwartościowa logika zawodzi, kiedy szuka się odpowiedzi społecznie ważkich. O tym, że mamy do

czynienia z drugą możliwością, świadczy przykład, który pozwolę sobie przytoczyć. Sprawa dotyczyła oceny osiągnięć nauk medycznych. Zwrócono się do wybitnych specjalistów w tym zakresie z prośbą o wyrażenie opinii na temat postępów współczesnej medycyny. Oto odpowiedzi reprezentatywne dla całej populacji ankietowanych:

W ostatnich latach mieliśmy wręcz niewyobrażalny postęp (D. Callahan, dyrektor Institute of Society, Ethics and Life Science, New York).

W większości przypadków nasza skuteczność zapobiegania chorobom poprzez medyczną interwencję jest znikoma (D. E. Rogers, President Robert Wood Johnson Foundation).

Lista chorób, jakie trapią nas dzisiaj, jest taka sama (o ile nie większa) jak w roku 1950 i chociaż nagromadziliśmy na ich temat gigantyczne ilości danych, to niewiele to nam pomaga zarówno w profilaktyce jak i terapii (L. Thomas, President Memorial Sloan Kettering Cancer Center).

Rozwinęliśmy fantastyczne programy badań biomedycznych, a nasze techniki nie mają sobie równych (J. H. Knowles, President Rockefeller Foundation).

Łagodnie mówiąc, mimo że pytanie było konkretne i postawione osobom kompetentnym, odpowiedzi są raczej rozbieżne. A nie jest to wcale sytuacja wyjątkowa. Okazuje się, że listę przykładów, w których nauka odmawia nam pewności, można wydłużyć. Weźmy choćby ocenę sytuacji w zakresie zwalczania chorób psychicznych. Choroby te wprawdzie nie należą do kategorii śmiertelnych, ale stanowią istotne zagrożenie, gdyż rozwijają się z eksplozywną wręcz dynamiką. Porównywalne do tej dynamiki jest jedynie tempo przyrastania rozmaitych szkół i kierunków pretendujących do wyjaśnienia ludzkiej psychiki i znalezienia dla niej, gdy odbiega od normy, skutecznej terapii. Ale efekty praktyczne uzyskane przez psychologię od końca ubiegłego stulecia, tj. od czasu samookreślenia się mianem nauki, są raczej niewielkie. Tak niewielkie, że S. Koch (redaktor sześciotomowego studium *Psychology: A Study of Science*) stwierdza, iż *cała jej historia jest niezdarną próbą przyoblekania się w szaty nauki dla podtrzymania fikcji, że jest nauką*. Za trafnością tej oceny przemawia nie tylko brak widomych sukcesów, lecz także mnogość wzajemnie sprze-

cznych stanowisk w kwestii wspólnego przedmiotu zainteresowania oraz praktyczna nieweryfikowalność tych stanowisk.

Przejdźmy do dyscypliny bardziej szacownej, opromienionej blaskiem niedawnych wyróżnień przez Szwedzką Akademię Nauk. Jest nią ekonomia, która rzutuje bez przesady na losy całych społeczności naszego globu. Otóż ekonomia wykładana obecnie przez uczonych mężów od Berkeley do Uniwersytetu Łomonosowa znacznie lepiej służy uzasadnianiu racji ideologicznych niż kreowaniu pożądanych faktów gospodarczych. Coraz częściej też ujawniają się sytuacje o groteskowej wręcz wymowie. Pojęcie prawdy w ekonomii zostało tak skutecznie zrelatywizowane, że uczeni o całkowicie odmiennych poglądach na tę samą sprawę dostają nagrobę Nobla. Praktyka przynosi jeszcze inne niespodzianki. Oto dwóch szefów rządów o zdecydowanie różnych poglądach we wszystkich niemal kwestiach społeczno-gospodarczych wprowadza na naszych oczach sugestie swoich doradców ekonomicznych. Doradcami są wybitni lub świetnie zorientowani w problematyce funkcjonowania mechanizmów gospodarczych profesoria. Doradcy Reagana optują za obniżeniem podatków, wycofaniem się z programu świadczeń społecznych, polityką trudnego pieniądza oraz minimalną ingerencją państwa w sferę działania rynku. Z kolei doradcy Mitteranda sugerują działania akurat odwrotne od wyżej wymienionych. Podkreślają wręcz konieczność szerokiej opieki społecznej, konsekwentnej nacjonalizacji, nakręcanie koniunktury zgodnie ze wskazówkami Keynesa itp., itd. Najważniejsze są jednak rezultaty, jakie przynosi stosowanie owych odmiennych terapii. One są przynajmniej jednoznaczne. Tzn. tak jednoznacznie niezadowolające, że zagrażają dalszej karierze obu prezydentów.

Sygnalizowane kłopoty nauk medycznych, psychosocjologii i ekonomii kuszą do sformułowania pewnego uogólnienia. Można mu nadać formę twierdzenia głoszącego kryzys nauk zajmujących się terażniejszością człowieka tak w wymiarze biologicznym, jak socjopsychicznym i ekonomicznym. Takie precyzyjne wyspecyfikowanie dyscyplin znajdujących się w kłopotach mogłoby budzić nadzieję, że pozostałe, tj. zajmujące się przeszłością i przyszłością czło-

wieka bądź *obiektywnie istniejącą materią*, są obszarem owocującym w stwierdzenia pewne i niesprzeczne. Niestety byłoby to przeświadczenie błędne. Przykładów odmiennych ocen czy interpretacji faktów w tym właśnie obszarze jest tak wiele, że ich prezentacja przekroczyłaby ramy tego tekstu. Ograniczmy się do dyscyplin zajmujących się ustalaniem rodowodu człowieka i pochodzenia tej cechy, która stanowi jego istotny wyróżnik, tj. zdolności do werbalnej komunikacji. Wykształcenie tej cechy nie tylko pozwoliło na przypisanie do nazwy *homo dumnego* określenia *sapiens*, ale również w zasadniczy sposób wpłynęło na skuteczność sapiencjalnych poczynąń człowieka. Wystarczy tu przypomnieć znane powiedzenie Wittgensteina, że *granice naszego świata są granicami naszego języka*. Nic więc dziwnego, że językoznawstwo już od dłuższego czasu cieszy się zasłużonym szacunkiem w świecie nauki. Bądź co bądź zajmuje się ustalaniem faktów wyjaśniających powstanie najbardziej ludzkiej właściwości człowieka. Ale rezultaty tych poszukiwań są niewielkie. Poruszamy się w kręgu mniej lub bardziej prawdopodobnych hipotez. Przy czym dwie najbardziej prawdopodobne wzajemnie się wykluczają! Pierwsza z nich, autorstwa Sapira-Whorfa, znana jest jako zasada relatywizmu językowego. Najkrócej i najtrafniej streszcza ją stwierdzenie, że *myślimy tak, jak mówimy*. A więc sposób, w jaki odbieramy otaczający nas świat i jego obraz, jaki budujemy w umyśle, jest pochodną struktury naszego języka. Kto wątpi w słuszność tej zasady, niech spróbuje coś pomyśleć bez użycia słów... Okaże się, że jest to niemożliwe! Zauważono to zresztą już wiele lat temu. Przypomnę: chodzi mi o to, *aby język giętki powiedział wszystko, co pomyśli głowa, czy język kłamie głosowi, a głos myślom kłamie*. Krótko mówiąc, już nasi poeci romantyczni zdawali sobie sprawę z istnienia poza werbalnych form myślenia. Jedną z takich form może być myślenie obrazowe. Zdarza się też, że po wypowiedzeniu jakiegoś zdania uświadamiamy sobie, że nie oddaje ono tego, co rzeczywiście myślimy. Wszystko to może oznaczać, że jest w nas jakiś niejęzykowy sposób myślenia. Takie przekonanie stanowi punkt wyjścia antypodycznej do relatywizmu językowego teorii gramatyki generatywnej N. Chomsky'ego. Ta uniwersalna gramatyka jest -

zdaniem Chomsky'ego – przekazywana genetycznie i rządzi procesem poznania. W całkowitej opozycji do zasady relatywizmu teoria Chomsky'ego bazuje na przekonaniu, że u zarania dziejów człowieka, jeszcze zanim wyłoniły się odrębne rasy, istniał jeden język oparty na zasadach uniwersalnej gramatyki.

Tak oto stanęliśmy znowu wobec wyboru. Tym razem mamy wybierać w teoriach aspirujących do wyjaśnienia zagubionego w pomroce dziejów, fundamentalnego dla ukształtowania się społeczeństwa ludzkiego złożonego procesu rozwoju werbalizacji myśli i ich komunikowania. Ale sytuacja wygląda tak, że nie dysponujemy materiałem dowodowym pozwalającym na wydanie ostatecznego werdyktu. W związku z tym teorie akceptuje się na zasadzie pozaintelektualnych preferencji i na obronę wytycza się argument, że nikt ich dotąd nie obalił. Degraduje się obydwie przez równie niepodważalny fakt, że nikt ich dotąd nie udowodnił...

Podobnie ma się sytuacja w kwestii równie ważnej – i to nie tylko dla historii gatunku ludzkiego, ale także dla historii życia na naszej planecie. Kwestia ta dotyczy wyjaśnienia mechanizmu ewolucji. Rozwiązań jest wiele, a elementem dodatkowo antagonizującym spierające się szkoły są odniesienia filozoficzne. Spory i dyskusje zapoczątkowane historyczną pracą K. Darwina przez długie lata były pasmem nie kwestionowanych tryumfów jego kontynuatorów. Aż nagle gdzieś od ostatniego dwudziestolecia kreacjoniści zaczęli nadrabiać stracone punkty. Coraz częściej też wytyka się neodarwinistom rażącą nieadekwatność ich poglądów w konfrontacji z najnowszymi wynikami badań empirycznych. Podnosi się zarzut, że główna teza Darwina jest w gruncie rzeczy tautologią, ponieważ stwierdzenie, iż *przeżywają osobniki najbardziej przystosowane*, jest prawdziwe na mocy definicji przystosowania. Wytyka się też neodarwinistom, że przyjęcie przez nich tezy J. Monoda stwierdzającej, że o powstaniu nowych gatunków decyduje przypadek, zbliża ich w gruncie rzeczy do stanowiska kreacjonistów: tajemniczą przyczynę przypadku powołującego do życia nowe gatunki zaczęto określać mianem GOD, co jest skrótem, ale także znamienym zapisem dla „generatora róż-

norodności" (generator of diversity). Co więcej, wprowadzenie kategorii przypadku do wyjaśniania ewolucji zmusza do posłużenia się rozkładami prawdopodobieństw. Tych z kolei nie da się ustalić w odniesieniu do odległej przeszłości. W rezultacie wniosek o determinującym oddziaływaniu przypadku na przebieg ewolucji jest nieweryfikowalny. Stąd też, jak pisze A. Hoffman, *gra o byt pozostać musi jeszcze jedną wizją ewolucji, jeszcze jedną metaforą przyrody – i niczym więcej*³.

Oprócz zadawnionego sporu darwinizm-kreacjonizm nabierają też wigoru – i to dzięki jakże obiektywnym zasilem informacyjnym z badań empirycznych – dysputy wywodzące się z jeszcze dawniejszych tradycji. Właśnie na podstawie takich informacji odżywa ostatnio neolamarizm, który był i jest wyznaniem dla podstawowej tezy neodarwinizmu głoszącej, że tylko mutacje na podłożu genetycznym, a nie cechy nabyte w toku indywidualnego rozwoju, są dziedziczone. Narasta też przekonanie wśród licznych genetyków, że mutacje i dobór naturalny wyraźnie tracą swoją pozycję jedynych promotorów ewolucji. Okazuje się, że model ewolucji filetycznej (stopniowe przechodzenie jednej populacji w drugą) stanowiący wraz z zasadą specjacji (podziału populacji na dwie różne) punkt wyjścia do wyjaśnień dotyczących powstawania nowych gatunków nie może się ostać w świetle najnowszych badań paleontologicznych. Zaczyna też zdobywać zwolenników próba wyjaśnienia ewolucji człowieka poprzez wiązanie zmian, którym podlegał, ze zjawiskiem neotenui, tj. przesuwania się momentu dojrzałości seksualnej w stosunku do wzrostu ciała. Nie zanosi się jednak na to, aby koncepcja ta spełniła wymogi, jakie Popperowska metodologia nauk póki co stawia każdej teorii aspirującej do miana naukowej.

Ten bardziej niż skrótowy przegląd kilku wątków teorii ewolucji prowadzi do wniosku, który już formułowaliśmy. Teorie te są w gruncie rzeczy roboczymi hipotezami i wcale nie ma gwarancji, że wśród nich jest hipoteza prawdziwa.

Przejdźmy jednak do spraw ogólniejszych. Otóż, jak dowodzi historia nauki, najbardziej płodne poznawczo są teorie, które bazują na wymyślonych aksjomatach. Zwrócił na to uwagę A. Einstein pisząc: *Rozum ludzki powinien*

kształtować formy wcześniej, niż potwierdzi się ich rzeczywiste istnienie. Dorobek Keplera jaskrawo świadczy o tym, że z czystej empirii nie może się rozwinąć poznanie. Taki rozwój jest możliwy jedynie przez zestawienie wymyślonego z zaobserwowanym. Sukcesy tego podejścia też jednak nie świadczą, że jest ono absolutem doskonałości metodologicznej. Jak bowiem wiadomo z logiki, w twierdzeniach implikacyjnych typu *jeżeli p to q* , czyli w twierdzeniach najbardziej typowych dla eksplanacji teoretycznych, prawdziwość następnika q nie wynika z prawdziwości poprzednika p . A więc może się wydarzyć, że z nieprawdziwej przesłanki są wyprowadzane prawdziwe, tj. empirycznie weryfikowalne wnioski (przykład: badania nad przyczynami gorączki połogowej prowadzone przez Semellweisa). Dla uniknięcia tego niebezpieczeństwa próbuje się procedury odwrotnej, tzn. przesłanki wyjściowe (aksjomaty) dla budowy teorii bierze się ze zbioru faktów empirycznych. Dopiero z nich wyprowadza się wnioski i konfrontuje je z praktyką. Wydawać by się mogło, że adekwatność teorii jest zagwarantowana.

Przyjrzyjmy się więc bliżej teoriom budowanym tak właśnie – *modo empirico*. Aby utrzymać się w naszej konwencji przeglądu teorii uszeregowanych ze względu na umiejscowienie w czasie przedmiotu ich zainteresowania, spróbujmy zająć się dyscypliną, która swoje twierdzenia odnosi do przyszłości. Dyscypliną taką może być klimatologia. Funkcjonują w niej teorie wyprowadzane na podstawie empirycznie niepodważalnych przesłanek wyjściowych. Jedną z nich stanowi tzw. teoria efektu cieplarnianego stwierdzająca katastrofalny dla człowieka przebieg zmian klimatycznych w dającej się przewidzieć przyszłości. Wynika ona z obiektywnego faktu stale rosnącego wzbogacania atmosfery okołoziemskiej dwutlenkiem węgla powstającym przy spalaniu paliw kopalnych. Z tego faktu można wyprowadzić następne, aż do katastrofalnego wniosku włącznie. Trudno też zaprzeczyć rozumowaniu, którego kolejne ogniwa wydają się być bezsporne. A więc ilość dwutlenku węgla rośnie, co z kolei utrudnia nagrzanej ziemi emitowa-

¹ A. Hoffman, *Wokół ewolucji*, Warszawa, PIW, 1983, s. 158.

nie części otrzymanego od słońca ciepła. Rośnie więc jej temperatura, czego następstwem będzie powstanie sprzyjających warunków dla wegetacji organizmów roślinnych produkujących dwutlenek węgla. Zarysuje się wyraźne sprzężenie zwrotne dodatnie: wzrost dwutlenku węgla i temperatury spowoduje coraz bardziej przyspieszony wzrost tegoż dwutlenku węgla i temperatury. Ziemia stanie się gigantyczną szklarnią. Finał tego procesu dla ludzi... wiadomy.

Aliści nauka nie zapomniła i o tych, którzy nie godzą się na to, aby ostatnie dni ich praprawnuków znaczone były upałem i duchotą. Teoria efektu cieplarnianego ma swoją kontrpropozycję w postaci teorii permanentnego zagrożenia lodowcem. Jej przesłanką wyjściową jest znowu (obiektywny) fakt, zgodnie z którym stosunek Ziemi do Słońca, tj. kształt jej orbity i nachylenia osi, ulega niewielkim zmianom. Wpływa to na rozłożenie promieniowania słonecznego otrzymywanego przez Ziemię na rozmaitych szerokościach geograficznych. Mimo że zmiany te są małe, mogą spowodować powstanie sprzężenia zwrotnego, które doprowadzi do powstania lodowca. Znowu mechanizm jest prosty. Zasadniczym czynnikiem jest współczynnik odbicia powierzchni Ziemi. Tam, gdzie jest on wysoki, promieniowanie słoneczne wraca w przestrzeń w niewielkim tylko stopniu ogrzewając powierzchnię Ziemi. Sprzyja to utrzymywaniu się na niej powłoki śniegu i lodu. A właśnie śnieg i lód mają najwyższy współczynnik odbicia. Utrzymująca się więc dłużej pokrywa śniegowa podwyższa wspomniany współczynnik, co jeszcze bardziej obniża temperaturę dając jeszcze więcej śniegu itd. Znowu mamy do czynienia z klasycznym sprzężeniem dodatnim zwrotnym. Tyle tylko, że tym razem finał jest wprawdzie równie dramatyczny w treści, ale zdecydowanie różny w formie. Zamiast cieplarni - zamrażarka.

Ostatni przykład w zasadzie nie wniósł nic nowego. Po prostu kolejny przypadek, gdy na gruncie tej samej nauki współlistnieją teorie, które prowadzą do całkowicie odmiennych konkluzji. Nasuwa się więc pytanie, czym winien się kierować przeciętny człowiek, którego naszła zdrowa chęć wyrobienia sobie poglądów w którejs z sygnalizowanych

wyżej kwestii i trawiony tym pragnieniem zadał sobie trud zapoznania się ze stanowiskiem nauki w rzeczzonej kwestii. Szarpany wątpliwością, *jak to jest naprawdę*, może się od niej uwolnić znowu na dwa (sic!) sposoby. Może pójść za radą L. Pirandello i powtórzyć *jest tak, jak się państwu podoba*, bądź posłużyć się monetą odpowiednio obstawiając orła i reszkę.

Postępująca ekspansja niepewności nie oszczędziła również – o zgrozo – nauki tak dostojnej jak matematyka. Tak o tym pisze wybitny matematyk amerykański M. Kline w książce pod zmiennym tytułem „*Matematyka – utracona pewność*”: *Poważnym problemem dzisiejszej matematyki jest to, że nie ma jednej, lecz jest wiele matematyki. Wszystkie one są nie do przyjęcia dla przedstawicieli odmiennych szkół. Stało się jasne, że powszechnie akceptowany sposób rozumowania, duma człowieka, majestatyczny gmach matematyki XIX-wiecznej jest wielką iluzją. Niepewność i zwątpienie w przyszłość matematyki zastąpiły przeszłą pewność i samozadowolenie. Niezgoda w podstawowych kwestiach wśród przedstawicieli tej najbardziej pewnej z nauk jest łagodnie mówiąc zadziwiająca. Obecny stan matematyki urąga wręcz jej niegdyśiejszej reputacji... Tajemnicą jest, jak w świetle tych faktów jest ona tak użyteczna? Czyżbyśmy robili cuda przy użyciu tak niedoskonałego narzędzia⁴?*

Z przedstawionych powyżej faktów wnioski już zostały wyciągnięte. Otóż w formułowanych przez różne ośrodki prognostyczne predykcjach trzy stwierdzenia wyraźnie się powtarzają. Pierwsza z nich sygnalizuje zbliżający się zmierzch trwającego już od ponad trzech tysięcy lat patriarchatu. Nasilający się na całym świecie ruch feministyczny jest pierwszym symptomem ewolucji społeczno-kulturowej próbującej zmienić, od tysięcy lat nie kwestionowane, najtrwalsze stosunki dominacji wyznaczonej przez fakt czysto biologiczny, tj. przez przynależność płciową. Druga predykcja obwieszcza nieuchronnie zbliżający się koniec epoki eksploatacji nieodtwarzalnych źródeł energii (węgiel, nafta) i obiektywną konieczność wykorzystywania energii słonecznej na skalę przemysłową. Wreszcie trzecia predykcja jest

⁴ M. Kline, *Mathematics-loss of Certainty*, Oxford University Press, 1980, s. 317.

najbardziej interesująca w świetle wyżej zaprezentowanego materiału. Jest ona bowiem swoistym wnioskiem podsumowującym sygnalizowaną tu ekspansję niepewności doświadczanej przez wszystkie niemal dyscypliny naukowe. Zgodnie z nią w niedalekiej już przyszłości nastąpi zasadnicza zmiana paradygmatu współczesnej nauki, wyrażająca się w odejściu od dotychczasowych wzorców myślenia, wartościowania oraz postrzegania rzeczywistości. Wszelako upowszechnieniu nowego paradygmatu zdaje się przeszkadzać to, że – jak stwierdza znany fizyk G. Haldane – prawda, jaką on przynosi jest nie tylko dziwniejsza, niż sobie wyobrażamy, lecz dziwniejsza niż możemy sobie wyobrazić.

Ennuis avec la certitude

Beaucoup de données semblent témoigner que la science entre dans une étape d'autoréflexion. Mais bien des voix aussi s'élèvent pour accuser la science d'inaptitude à une telle réflexion. Nous observons l'expansion de l'incertitude éprouvée par presque toutes les disciplines scientifiques. Il s'annonce que dans l'avenir déjà bien proche le paradigme de la science contemporaine va changer radicalement.

Ce sera une séparation avec les précédents modèles de penser, d'évaluer et de percevoir la réalité. Cependant la propagation du nouveau paradigme semble être empêchée par le fait que – selon l'opinion du célèbre physician G. Haldane – la vérité qu'il apporte est non seulement plus bizarre que nous ne l'imaginons, mais encore plus bizarre que nous pouvons l'imaginer.



Dariusz Filar

Zmierzch fabryk

(na marginesach „Trzeciej fali” Alvina Tofflera)

Mojemu Ojcu

Na rozległe obszary rozważań Tofflera można wkraczać przez różne furtki, te zaś dadzą się otwierać różnymi kluczami. Jeden z nich kryje książka datą druku wyprzedzająca „Trzecią falę” o lat z górą dwieście – Adama Smitha „Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów”. Właśnie w pierwszym rozdziale „Badań” znajdujemy dwa króciutkie opisy, których zestawienie pozwoliło Smithowi na dotarcie do sedna dokonującej się w jego czasach przemiany procesów produkcyjnych: na uchwycenie przejścia od tego, co stawało się już historią gospodarki, ku temu, co miało określić jej przyszłość. Obraz klasycznej kuźni, w której *ten sam człowiek porusza miechy, poprawia ogień i w miarę potrzeby do niego dokłada, rozżarza żelazo i wykuwa wszystkie części gwoźdźcia, a przy wykuwaniu główki musi nawet zmienić narzędzia*, zderzał się u Smitha z czymś, co nazywał *on obecnym sposobem wykonywania pracy*, a co polegało na stworzeniu zespołu, w którym *jeden robotnik wyciąga drut, drugi go prostuje, trzeci tnie, czwarty zaostrza, piąty szlifuje koniec dla osadzenia główki, a jeszcze dwaj lub trzej oddzielnie robią samą główkę*. Mała kuźnia i zakłady metalurgiczne, rzemieślniczy warsztat i fabryka – pod postacią tych symboli wystąpiły na kartach książki Smitha dwa światy, które spotkały się w ekonomicznej rzeczywistości drugiej połowy XVIII wieku: przemijający rękodzielniczo-agrarny i rodzący się przemysłowy. Otóż ten moment, tak lapidarnie i przenikliwie zarazem odmalowany przez angielskiego kłasyka, odgrywa też wielką rolę w wywodzie Alvina Tofflera: oznacza dla niego wygasanie fali pierwszej i podnoszenie się fali drugiej.

Cały rozwój gospodarczo-społeczny widzi Toffler jako wielkie, następujące po sobie fale. Pierwsza (zdominowana przez rolnictwo uzupełniane tylko rękodziełem) trwała lat

tysiące i już się cofnęła, druga (w lwiej części określona przez przemysł) istniała niespełna trzy stulecia i już traci rozpęd, trzecia (tytułowa «trzecia fala!») dosięga nas dopiero pierwszymi bryzgami, ale już wkrótce pochłonie ludzkość bez reszty.

Współczesna ludzkość – to nieodrodne potomstwo fali drugiej; podporządkowane jej wzorcom, rozumujące jej kategoriami, do szpiku kości ukształtowane przez « ducha fabryki ». Standaryzacja, specjalizacja, synchronizacja, koncentracja, maksymalizacja i centralizacja – pół tuzina zasad zawsze było nieodzowne dla udanego funkcjonowania każdej fabryki, ale z fabryk przeniknęły one do wszystkich innych sfer życia. Tak w błahych jak i w najistotniejszych sprawach podlegamy wpływowi sił, które wyzwolił system industrialny. To fabryka narzuciła nam ostatecznie systemy dziesiętny i metryczny, podczas gdy w okresie pierwszej fali korzystano z kipiącego bogactwa najróżniejszych (i najdziwniejszych!) miar i wag. To fabryka każe nam nosić ręczne zegarki, podczas gdy przodkowie doskonale obywali się bez nich, bo przedprzemysłowy czas miał zupełnie inną gęstość. To fabryka – rozpalając kult wielkich rozmiarów, efektów i zysków – przekształciła sennie miasteczka w wielomilionowe konurbacje, chyże fregaty w potężne tankowce, a parające się kameralną muzyką salonowe kwartety w orkiestry symfoniczne¹. Przemiany, których źródło stanowiła wielostronna ekspansja systemu przemysłowego nie ominęły rodziny (charakterystyczna dla społeczeństw rolniczych patriarchalna rodzina wielopokoleniowa ustąpiła miejsca dwupokoleniowej rodzinie nuklearnej), polityki (ogromnie rozrosły się i scentralizowały wyspecjalizowane struktury biurokracji rządowych), szkolnictwa (różnorodne, zdominowane przez humanistykę ośrodki kształcenia zostały wyparte przez posiadający profil głównie techniczny, jednolity system edukacyjny), a także wzorów odżywiania się, ubierania, odpoczywania czy nawet obcowania płciowego.

We wszystkich formach, jakie przybiera dzisiejsze bytowanie człowieka, we wszystkich warstwach, z jakich składa się tkanka współczesności – widzi więc Toffler fabrykę². Ona jest owym ostatecznym, ukrytym za rozlicznymi fasa-

dami szkieletem, wzorcem, imperatywem, impulsem... Spełnia rolę tak, jak przed nią – to znaczy nim nadszedł brzemienny w przemiany XVIII wiek – czyniło to pole uprawne. I tak jak pole uprawne usunie się na dalszy plan, gdy – rychło już! – możliwości rozwoju wynikającego głównie z ekspansji przemysłu ulegną wyczerpaniu.

Konsekwentne przyglądanie się drodze gatunku ludzkiego przez pryzmat zmieniających się podstawowych obszarów i form aktywności ekonomicznej skłania Tofflera do odsunięcia na bok innych prób periodyzacji dziejów. Ani przewroty w sferze własności, ani w sferze stosunków politycznych, ani w sferze prawa czy kultury – nie mają tego ciężaru gatunkowego, co sygnalizowane w jego książce przejścia od «fali» do «fali». Te ostatnie mają charakter najgłębszej przemiany jakościowej, podczas gdy wszystkie wymienione poprzednio są – co najwyżej! – powierzchownymi przemianami formalnymi. Świat niewolnictwa i świat feudalny opierały się na identycznym fundamencie agrarnym; mieściły się całkowicie w ramach tej samej, pierwszej fali (i razem z nią musiały odejść do historii). Podobnie kapitalizm i socjalizm wywodzą swoje kształty z tego samego industrialnego pnia; należą bez reszty do fali drugiej (i razem z nią przeminą).

Druga z wymienionych par ustrojów (kapitalizm i socjalizm) zasługuje zresztą – chociażby z racji swej przynależności do epoki współczesnej – na szersze omówienie. Otóż na pewno więcej razy starano się w dwudziestowiecznej myśli politycznej wyświetlić przeciwieństwa dzielące te ustroje, niż doszukiwać się tkwiących w nich podobieństw.

Fabryka pierwotnym impulsem i natchnieniem ewolucji w muzyce?! Sugerowanie takiej zależności może wydać się niedorzeczne. A jednak! Toffler dowodzi, że równocześnie z upowszechnieniem się przedsiębiorczości industrialnej (a więc w drugiej połowie wieku XVIII i pierwszej XIX, co odpowiada trwającemu od 1750 roku do śmierci Beethovena okresowi klasycyzmu w muzyce) koncerty przestały być własnością salonów; przyszedł zwyczaj organizowania koncertów publicznych – traktowanych już nie jako kosztowna oprawa życia towarzyskiego wyższych sfer, lecz jako działalność dochodowa; impresaria – przedsiębiorcy jak inni, kierujący się takimi samymi jak inni zasadami – zainteresowani byli maksymalizacją zysków, więc nieustannie powiększali liczbę krzeseł dla słuchaczy i wielkość koncertowych sal; gigantyczne kubatury wymagały brzmienia silniejszego niż to, jakie dać mógł zespół kameralny; powstanie wielkich orkiestr symfonicznych okazało się logicznym ukoronowaniem procesu.

² A może należałoby napisać: FABRYKĘ?

Prawie zawsze traktowano przy tym kapitalizm i socjalizm jako zjawiska zasadniczo odrębne, dwa światy czerpiące soki żywotne z nie mieszających się źródeł. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r., art. 2, pkt 1 2 i 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Odrzucenie modeli przyszłości zbudowanych na założeniu, że trwać będzie dalej przemysłowy etap dziejów człowieka, stanowi dla Tofflera punkt wyjścia do prezentacji własnej prognozy. Według amerykańskiego futurologa do ery fabryk należało wczoraj i należy w przeważającej części dziś, ale nie będzie już należeć jutro; era ta minęła swoje apogeum i nosi coraz wyraźniejsze piętna odwrotu, schyłku, rozkładu... Dostrzec je można chociażby w erozji wspomnianych wyżej industrialnych zasad – standaryzacji, specjalizacji, synchronizacji, koncentracji, maksymalizacji i centralizacji; w ich stopniowym przeradzaniu się we własne przeciwieństwa.

Godnym uwagi przykładem owych procesów jest przemiana dokonująca się w wytwarzaniu, sprzedawaniu i użytkowaniu samochodów. Dokładnie w myśl zasad industrialnych powstawał i tworzył automobilowe środowisko słynny fordowski model T – powielany w tysiącach zupełnie jednakowych egzemplarzy składających się na wydłużaną do maksimum serię; montowany przez szeregi robotników przykutyh na kilka godzin dziennie do ruchomej, fabrycznej taśmy; zapewniający nieustanny rozrost macierzystym zakładom; inspirujący powstawanie rozległych sieci prawie identycznych punktów naprawczych, przydrożnych moteli i stacji benzynowych; ujednolicający aspiracje i potrzeby swoich użytkowników... Ten wzór ekspansji – w pełni odpowiedzialający warunkom ery industrialnej i ukształtowanego przez nią społeczeństwa masowego – dzisiaj jest wyłącznie historią amerykańskiego przemysłu samochodowego. Przede wszystkim nie podbija się już rynku standardowym, masowym wyrobem. Każda marka występuje w postaci przynajmniej paru modeli, a i dany model jest właściwie tylko ramą, w którą – zgodnie z życzeniami klienta – wkomponowuje się elementy wyłonione z propozycji wariantowych: silnik benzynowy lub dieslowski, skrzynię biegów

klasyczną lub automatyczną, okna otwierane korbką lub za naciśnięciem guzika, tapicerkę z tworzywa sztucznego lub z naturalnej skóry, etc. Zgłaszając więc swoje życzenia klient staje się w pewnym sensie współprojektantem nabywanego pojazdu, nadaje mu cechy indywidualne i ogranicza możliwość powstania dwóch egzemplarzy całkiem takich samych (zjawiska odmasowienia i destandaryzacji). Po drugie – zabiegi określające ostateczny kształt pojazdu coraz częściej dokonywane są nie w wielkich, głównych zakładach, lecz w licznych, współpracujących z nimi tylko i zachowujących niezależność, średnich i małych punktach usługowych (zjawisko dekoncentracji). Po trzecie – w procesie produkcji wszechwładna dotąd taśma zastępowana bywa coraz częściej przez zespoły monterów składających samochód z dostarczonych części według własnych zasad, harmonogramu i tempa (zjawisko desynchronizacji). Kolejne zmiany w świecie samochodu, jakie ma przynieść przyszłość, to z jednej strony dalszy wzrost wpływu klienta na kształt pojazdu (jego doradcą i pomocnikiem będzie komputer), zaś z drugiej strony szybkie zastępowanie pracowników wytwórni samochodowych przez roboty (nie jest to chyba przyszłość zbyt odległą, jeśli latem 1983 roku japońska Toyota zdążyła uruchomić pierwszą na świecie montażownię, w której pracują wyłącznie roboty nadzorowane przez kilku inżynierów).

Równie ciekawy przykład przemian sygnalizujących przechodzenie od fali drugiej do trzeciej dostrzega Toffler w energetyce. Epoka industrialna stworzyła elektrownie wodne lub oparte na spalaniu ropy naftowej i węgla (wielkie «fabryki» energii), a następnie siecią linii przesyłowych połączyła je w jednolite, scentralizowane systemy energetyczne. Cywilizacja przyszłości będzie czerpać (częściowo czerpie już dziś) z rozproszonych, niezależnych od siebie, bardzo różnorodnych źródeł energii; będzie wykorzystywać energię słońca, wiatru, przyptywów i odpływów morskich, żywych organizmów, etc. (zjawiska dekoncentracji i decentralizacji). Najprawdopodobniejszy kształt jutrzejszego wytwarzania prądu elektrycznego zaczyna się rysować jako energetyczna samowystarczalność pojedynczych skupisk ludzkich, a może nawet poszczególnych gospodarstw

domowych. Na tym tle warto rozpatrzyć stosunek Tofflera do elektrowni atomowych – uważa on je za przyszłościowe wyłącznie z pozoru, w rzeczywistości zaś całkowicie zrosnięte z tradycyjnymi korzeniami industrializmu, z realiami ogromnych, scentralizowanych systemów epoki fabryk. Elektrownie te są kosztowną, niebezpieczną i w ostatecznym rachunku ślepą uliczką, z której niedługo już przyszedzie się wycofać.

W wieku XVIII orne pole i rzemieślniczy warsztat utraciły najistotniejszy, decydujący wpływ na kształt cywilizacji; spadł – i odtąd nie przestawał spadać dalej – udział, jaki miała w społeczeństwie najlichniesza uprzednio klasa chłopska; rozsypały się liczne struktury społeczne i polityczne... Tak odchodziła fala pierwsza.

W wieku XX fabryka i jej zasady przestają przesądzać o sposobie funkcjonowania społeczeństwa i gospodarki; szybko maleje wśród ludności pracującej odsetek robotników przemysłowych⁴; rozsypują się liczne struktury społeczne i polityczne... Tak zaczyna odchodzić w przeszłość fala druga.

W prezentowanym już, pochodzącym sprzed dwustu lat symbolicznym zestawieniu z pierwszego rozdziału „Bogactwa narodów” Adama Smitha obok kuźni (przeszłość) znalazła się fabryka metalurgiczna (teraźniejszość i przyszłość). Gdyby Alvin Toffler zechciał dokonać podobnego zestawienia współcześnie, to – zgodnie z tezami swojej własnej książki – obok fabryki (przeszłość i wciąż teraźniejszość) musiałby umieścić dom, a ściślej rzecz ujmując: elektroniczny dom mieszkalny (przyszłość).

Tak! Dom. Bo kiedy człowiek opuści fabryki, a one same przekształcą się w zespoły zdalnie programowanych oraz nadzorowanych automatów i robotów; kiedy skrajną standaryzację zachowań, idei i stylów życia, jaka cechowała społeczeństwo masowe, zastąpi rozproszona różnorodność; kiedy rabunkowe eksploataowanie przyrody ustąpi rozsądnemu czerpaniu z nieodnawialnych zasobów uwzględniającemu postulaty ekologów; kiedy wreszcie podstawowym surowcem stanie się informacja – wtedy nastąpi niepodzielne panowanie Trzeciej Fali, a dom urośnie do rangi podstawowej – określającej wszystkie inne – struktury (takiej, jakimi wcześniej były: rola i warsztat oraz fabryka).

Znaczenie domu wynikać będzie z mnogości funkcji, jakie mu przypadną w wyniku rozwoju elektroniki. W domu większość ludzi wykonywać będzie pracę zawodową. Za pomocą systemów elektronicznej komunikacji będą sterować powierzonymi im, działającymi w bardzo dużym nawet oddaleniu automatami i robotami (już dzisiaj wiele amerykańskich firm dysponujących własnymi systemami łączności pozwala swoim pracownikom wykonywać zadania produkcyjne bez opuszczania mieszkania); dzięki zainstalowanym w każdym domu końcówkom komputerowym będą mogli oddawać się twórczości naukowej, pracom projektowym, etc.; korzystając z innych środków komunikowania się z ulubionego fotela we własnym gabinecie wygłaszać będą przemówienia na konferencjach o międzynarodowym nawet zasięgu.

Dom stanie się również ośrodkiem działań prosumpcyjnych (prosumpcja – termin utworzony z połączenia słów PRO-dukcja i kon-SUMPCJA – oznacza u Tofflera wszelką wytwórczość mającą na celu bezpośrednie zaspokojenie własnych potrzeb, a nie dostarczenie towaru na sprzedaż)⁵. Działania te rozciągać się będą od uprawy wysokopennych owoców i warzyw w przydomowym inspeckie po obsługę należących do gospodarstwa domowego urządzeń energetycznych (wiatrak, płyty solarne, etc.) i projektowanie z pomocą komputera potrzebnych w domu artykułów, które następnie na takie indywidualne zamówienie wykona automatyczna wytwórnia.

Fakt, że ludzie większą część swego czasu spędzać będą w domu, wpłynie pogłębiająco i umacniająco na relacje między małżonkami (pary dobierać się będą w dużym stopniu jako partnerzy we wspólnie wykonywanej pracy, jako

⁵ Według danych zawartych w „Trzeciej Fali” na początku lat osiemdziesiątych tradycyjnemu pojęciu proletariusza odpowiadała najwyżej 1/4 (słownie: jedna czwarta) ogółu zatrudnionych w gospodarce amerykańskiej. Fakt ten może budzić zrozumiatał troskę o siły, jakimi – na wypadek tylkroć zapowiadanej rewolucji światowej – miałaby być sprawowana w USA ewentualna dyktatura proletariatu.

⁶ Nasuwa się tutaj uwaga, że działalność tego typu jest stara jak świat, a nieobca również fali drugiej (przykładem ogródki pracownicze w Polsce czy strzyżenie trawników w Wielkiej Brytanii). Toffler nie próbuje temu zaprzeczać, twierdzi jednak, że prosumpcja różnić się będzie od pokrewnych, poprzedzających ją zjawisk trzema cechami: powszechnością, swoim decydującym wpływem na interesy poszczególnych gospodarstw domowych oraz przede wszystkim wprzęgnięciem w jej służbę najnowszych rozwiązań technicznych, które zapewnią wielką wydajność i wysoką jakość.

towarzysze zawodowych pasji i nieustannie dzielonych społecznych obowiązków), przeniesie na powrót ze szkoły do domu przeważającą część funkcji wychowawczych (dzieci zdobywać będą wiedzę pomagając w pracy rodzicom), rozbuduje więzi sąsiedzkie (szereg działań prosumpcyjnych wykonywanych będzie w rozbiciu na uzupełniające się zadania, które podejmą poszczególne, blisko położone gospodarstwa). Łącznym efektem tych procesów może być wypieranie dzisiejszej – małej i podatnej na rozwodowe katastrofy – rodziny nuklearnej przez trwałe *wielopokoleniowe wspólnoty doby elektronicznej*.

Włączenie każdego domu w wielką i wszechstronną sieć komputerową pozwoli także na prowadzenie w nim pełnowartościowej opieki medycznej (komputer na miejscu wykonywać będzie analizy, stawiać diagnozy i sugerować terapie) oraz na podejmowanie rozlicznych obowiązków społecznych (na przykład członka gremiów opiniotwórczych, któremu komputer dostarczy danych niezbędnych do wyrobienia sobie poglądu na sprawę, a którego głos poniosą do urny elektroniczne środki łączności).

The Factory-Centered Society (społeczeństwo skupione wokół fabryki, zwrócone ku fabryce) ustępuje miejsca *The Home-Centered Society* (społeczeństwu skupionemu wokół domu, zwróconemu ku domowi); jeszcze za życia pokolenia urodzonego tuż po II wojnie światowej ludzkość ma pokonać najtrudniejszą część międzyfalowego przejścia. Nowa rola domu przeorze naszą psychikę, odmieni obyczaje i styl życia, przekształci działalność licznych instytucji... Elektroniczny dom wytworzy również zupełnie nowy system polityczny.

Zdaniem autora „Trzeciej fali” XXI wieku nie jest godna ani zachodnia demokracja parlamentarna, ani wschodnia demokracja socjalistyczna (instytucje polityczne obu systemów już dziś określa Toffler mianem «politycznego mauzoleum»). Nowa demokracja – bo jednak będzie to demokracja – oprze się na zasadach, które na razie w kiełkującej postaci przejawiają się w nielicznych, tych najbliższych trzeciej fali, krajach.

Pierwsza zasada nowej demokracji nosi miano «władzy mniejszości». Mniejszości, bo większość (klasyczne 51%)

łatwo wylania się z industrialnych społeczeństw masowych, ale w postindustrialnych społeczeństwach trzeciej fali prawdopodobnie nie będzie mogła ukształtować się wcale. Społeczeństwa bowiem coraz wyraźniej przekształcać się będą w kompozycje mozaikowe, barwne struktury złożone z niezliczonych grup i grupek skupionych wokół różnorodnych idei i koncepcji. Pragnąc niczego nie uronić z tego rodzącego się bogactwa, a jednocześnie zapobiec chaosowi, trzeba zbudować instytucje polityczne umożliwiające nieustanne porozumiewanie się mniejszości, uzgadnianie stanowisk w celu osiągnięcia harmonii. Być może przybiorą one kształt parlamentów, w których jedną połowę posłów stanowić będą reprezentanci poszczególnych grup mniejszościowych, a drugą połowę – rzecznicy ogółu wyłonieni spośród obywateli w drodze losowania? A może powstaną zespoły niezawisłych arbitrów pomagających różnorodnym siłom osiągnąć rozwiązania, których istotę stanowić będzie *consensus*? W każdym razie obce będą nowej cywilizacji stany tak jeszcze typowe dla naszej współczesności: mniejszości spychanej na margines przez większość i większości ujarzmianej przez mniejszość. W cywilizacji tej członkiem jakiegś mniejszości, równoprawnej wobec innych, będzie każdy.

Zasada druga – to «demokracja półbezpośrednia». Kryje się za tym terminem połączenie systemu sprawowania władzy opartego na organach przedstawicielskich, wyspecjalizowanych instytucjach oraz ekspertach z systemem opartym na bezpośrednim wyrażaniu opinii i woli przez każdego obywatela (na przykład w drodze referendum). System demokracji pośredniej (przedstawicielski) coraz częściej okazuje się niewystarczający (wynika to z tych samych procesów, które tworzą grunt dla zasady pierwszej), a wyniki referendum miewają te same wady, co każda opinia publiczna (zniekształcają je socjotechniczne manipulacje, brak kompetencji, emocje). Dopiero z połączenia obu rozwiązań otrzymać można stosunkowo sprawny mechanizm formułowania akceptowanej powszechnie polityki (działania takie miały już miejsce – na przykład w odniesieniu do kwestii energetyki nuklearnej w Austrii czy polityki gospodarczej w Norwegii).

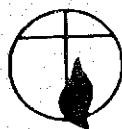
Na trzecim miejscu pojawia się zasada «rozdziału decyzji», a jej pozycja nie zmienia faktu, że jest najprawdopodobniej zasadą najważniejszą. We własnych słowach Tofflera oznacza ona *pozostawienie decyzji na tym szczeblu, do którego faktycznie należą*. Kryje się w niej ostrzeżenie przed przenoszeniem na szczeble wyższe prawa do rozstrzygnięć, których z powodzeniem dokonać można by niżej. Praktyki takie już dziś ograniczają skuteczność działania, a w warunkach trzeciej fali będą musiały doprowadzić – znowu własne słowa Tofflera – *do całkowitego paraliżu politycznego i gospodarczego*. Znający symptomy takiego paraliżu nie powinni ostrzeżenia zlekceważyć...

Trzecia fala – podobnie jak przed nią fale pierwsza i druga – prędzej czy później narzuci swoje zasady krajom i ludziom znajdującym się w jej zasięgu. Ale może – w przypadku braku sprzyjających okoliczności – narzucić je za cenę wielkich wstrząsów, w postaci kalek, tworząc system niezdolny do osiągnięcia pełnej efektywności. A może też nastać płynnie, harmonijnie, skutecznie... Ta druga możliwość pojawi się pod jednym warunkiem – winna nim być gotowość ludzi współczesnych (a zwłaszcza polityków, uczonych, artystów) do podjęcia działań wyprzedzających przemianę, dokonanie zawczasu w istniejących systemach korekt na miarę XXI wieku. Toffler przypomina tutaj wizjonerską odwagę amerykańskich Ojców Założycieli, którzy uchwalając w roku 1787 Konstytucję Stanów Zjednoczonych, a w roku 1791 uzupełniając ją Kartą Praw (dokumenty idące dalej niż wszystko, co w tym zakresie znał świat ówczesny) szeroko otworzyli drogę rodzącej się cywilizacji przemysłowej i dzięki temu zapewnili swojemu krajowi niezachwiane przodownictwo w jej ramach. Podobnie u schyłku naszego stulecia tylko wizjonerska odwaga może być kluczem do cieszenia się wysoką pozycją w przyszłości.

Stronice „Trzeciej fali” tętną optymizmem: Toffler widzi wszystkie paroksyzmy współczesności – od załamów gospodarczych po wyścig zbrojeń – jedynie jako uboczne objawy cofania się fali drugiej i następowania trzeciej; jako przejściowe starcie wszystkiego, co wyrasta z mentalności industrialnej z tym, co zdążyła już – zrodzić świadomość postindustrialna. Równocześnie amerykański futurolog

odrzuca te prognozy, które finał dzisiejszych konfliktów ukazują pod postacią ostatecznej zagłady planety. I nie przystaje także na koncepcje trwałego podziału ludzkości, w wyniku którego po jednej stronie nieprzepuszczalnej bariery tętnić będzie rytm nowej cywilizacji, a po drugiej wlec się wegetacja dziewiętnastowiecznego skansenu. Wierzy w pokojowe pokonanie przeszkód, w najszersze rozprzestrzenienie się trzeciofalowych zasad politycznych i w opartą na nich odnowioną integrację świata.

Podstawą niniejszego szkicu jest: Alvin Toffler, „The Third Wave”, Bantam Books, Toronto-New York-London-Sydney 1981.



Michał Jagiełło

Program kulturalny wileńskiego „Paxu” (1933–1938)

Część I

Tytuł pochodzi od skrótu PAKS – Porozumienie Akademickich Katolickich Stowarzyszeń. Najpierw był to miesięcznik (1933–34), a potem dwutygodnik (1935–38). Sześć lat, 72 numery w 57 woluminach. W ostatnim numerze zapowiadano wydawanie „Paxu” jako kwartalnika, do czego jednak nie doszło. Wśród autorów – Antoni Gołubiew, Stanisław Stomma, Irena Sławińska, Czesław Zgorzelski, Maria Winowska... Jerzy Turowicz opublikował tu jeden, ale bardzo ważny, artykuł. Na łamach miesięcznika spotyka się nazwiska Jana Dobraczyńskiego, Karola Górskiego i Konrada Górskiego. Pojawia się też i szacowny Marian Zdziechowski. Już sam zestaw nazwisk uzasadnia przypomnienie czasopisma, które jego badaczka słusznie określiła jako *laboratorium myśli społecznej młodego katolicyzmu w Polsce*¹.

Redakcja utrzymywała pozycję ponad-organizacyjną, ale niewątpliwie największy wpływ mieli w niej ludzie związani z SKMA „Odrodzenie”. Zgodnie z generalnym programem tego stowarzyszenia „Pax” zajmował się odnową życia religijnego na takich oto polach: praca wewnętrzna katolików nad sobą realizowana poprzez zainteresowanie liturgią i zarazem docenienie roli intelektu; szukanie nowych rozwiązań ustrojowych dla Polski i nowego miejsca katolików w życiu społecznym i politycznym kraju; wreszcie ambitnie zakrojona koncepcja chrześcijańskiej kultury. Te trzy płaszczyzny łączyły się z sobą w codziennej praktyce redakcyjnej i tak też będą traktowane w niniejszym szkicu. Zabieg precyzyjnego oddzielenia ich od siebie wydaje mi się sztuczny, i – co najważniejsze – nie oddający specyficznej atmosfery pisma, a nawet, szerzej traktując, całego katolicyzmu odrodzeniowego. Określenie to nie oznacza konieczności przynależności organizacyjnej, a jest raczej hasłem wywoławczym istnieją-

cej już w latach trzydziestych FORMACJI intelektualnej, do której należeli świeccy i duchowni; były to jednostki i całe środowiska PODOBNE myślących. Odczytywanie myśli zawartych w prasie związanej z tym nurtem jest okrężnym być może, ale za to wiarygodnym sposobem dotarcia do rzeczywistego programu odrodzeniowców. Młodzi intelektualści z „Paxu” starali się z jednej strony pamiętać o nieprzekładalności języka religii na język kultury i polityki, z drugiej zaś czynili wysiłki, by związać politykę – a przede wszystkim kulturę – z religią. Wiązanie to różniło się zasadniczo tak od propozycji endeckich, jak i od pomysłów katolickich integrystów. Nie odpowiadał im również sposób, w jaki obóz rządzący próbował używać Kościoła do pełnego popierania swych poczynąń. Katolicyzm odrodzeniowy, utożsamiany przeze mnie z «integralizmem», stoi więc w opozycji do «integryzmu» i «katolickiego totalizmu», a także dystansuje się od sanacyjnej wizji sojuszu ołtarza z tronem. Odrodzeniowa prasa, ukazująca się przecież za ZGODĄ Episkopatu, jest dobitnym dowodem, że Kościół nasz NIGDY nie pozwolił sobie na takie formy sojuszu z władzą, które odbierałyby mu swobodę działania i nieskrępowaną wolność krytycznych ocen konkretnych posunięć rządowych. Formacja typu odrodzeniowego ukształtowała się głównie w SKMA „Odrodzenie” i widoczna była najpełniej w „Prądzie”, lubelskim „Odrodzeniu”, kwartalniku „Verbum”, poznańskiej „Kulturze”, ale silne wpływy tego nurtu widzimy również w „Przeglądzie Powszechnym” i w „Ate-neum Kapłańskim”. Katolicyzm odrodzeniowy rozwijał się – trzeba to powiedzieć mocno – nie przeciwko hierarchii, a przy jej mądrym, o przyszłości pamiętającym POPARCIU! Poparcie należy traktować jako zachętę i zgodę na ogólny kierunek marszu, a nie jako prowadzenie za rączkę lub też twarde przestrzeganie wykonania narzuconych dyrektyw.

W „Paxie” poruszano się na własną rękę, ale przecież z poczuciem przynależności do jednego ideowego obozu, w trójkącie o bokach: Kościół katolicki w swym widzial-

¹ Maria Kunowska-Porębna, *Pismo młodych katolików „Pax” (1933-1938)*. Jest to streszczenie pracy pomieszczone w: „Sprawozdanie z czynności wydawniczej i posiedzeń naukowych oraz Kronika Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” za okres od 1 stycznia 1963 do 31 grudnia 1964, Lublin 1965, nr 14, s. 98.

nym wymiarze – naród polski – własne państwo. Czwartym elementem była kultura rozumiana możliwie szeroko, jako wszelka działalność człowieka przeciwstawiającego się naturze. Tak pojęta kultura czerpała swe natchnienie z katolicyzmu, który – nic nie tracąc ze swej uniwersalności – zanurzany był w polskie dzieje narodowe i w polską rzeczywistość połowy lat trzydziestych; z wszelkimi jej socjalnymi, narodowościowymi i politycznymi zawężeniami. Pole działania „Paxu” było więc nakryte sferą KULTURY chrześcijańskiej, ponad którą rozpościerała się ochronna czasza Kościoła – już jako depozytariusza Prawdy. Młodzi katolicy postawili sobie za cel POŚREDNICZENIE między religią a kulturą, między nadprzyrodzonym posłannictwem Kościoła a ziemskimi zadaniami narodu zorganizowanego w konkretne państwo polskie. Konsekwencją tych założeń stało się poszukiwanie jednej idei o tyle ogólnej, by obejmowała zdecydowaną większość Polaków, i o tyle konkretnej, by stanowić mogła podstawę do rozwiązywania szczegółowych problemów, jakich nie brakowało w II Rzeczypospolitej.

Postęp jest *rozpaczliwie JEDNOSTRONNY* – pisano w programowym artykule, otwierającym nowy tytuł. Zauważa się upadek moralności. Kryzys ideałów. *Na przykładzie Rosji Sowieckiej widzimy, jaką siłą jednoczącą może być wspólna idea, w którą mocno się wierzy*².

Młodzi z wileńskiego „Paxu” kontynuowali wątek naszych zainteresowań wschodnim sąsiadem, w którym kwestie ocen politycznych, podejmowanych z pozycji narodowych, nie odbierały możliwości dostrzeżenia w narodzie rosyjskim i w kulturze rosyjskiej wartości godnych podziwu. Ten Mickiewiczowski punkt widzenia nie zniknął, choć wystawiany był na ciężkie próby po upadku powstania styczniowego i w okresie represji po stłumieniu przez carat wybuchu zapoczątkowanego wydarzeniami 1905 roku. Dla katolików Rewolucja 1917 roku i powstanie państwa radzieckiego były wstrząsem tak głębokim, że nie mogło być mowy o spokojnym wyzbywaniu się dawnych uprzedzeń i urazów. Wręcz przeciwnie – do złych doświadczeń historycznych doszły nowe, negatywne motywacje. A jednak wnikliwe zbadanie np. obrazu Rosji i Rosjanina w literaturze II Rzeczypospolitej przyniosłoby zapewne wiele dowodów na żywotność fascynacji kulturą wielkiego sąsiada³.

„Pax” potrafił oglądać na swój sposób realistycznie ZSRR, a to oznaczało odrzucenie przeświadczenia o rychłym rozpadzie radzieckiego państwa oraz przyznanie, że w idei spajającej obywateli radzieckich znajdują się wartości, którym należy przyjrzeć się z uwagą należną procesom ogarniającym miliony ludzi. Potrzeba sprawiedliwości społecznej, tak podkreślana przez „Rerum novarum”, a wnet i przez „Quadragesimo anno”, mogła przybierać różne formy. Odrzucając rewolucję i praktykę radziecką, katolicy – starający się myśleć realistycznie – musieli przyznać, że również w Polsce istnieje pilna konieczność reform ustrojowych. Nie należy ich jednak absolutyzować: *A jednakże zło życia współczesnego tkwi przede wszystkim w upadku moralnym jednostek i winno być naprawione nie tylko w zewnętrznych przejawach społecznych, ale najpierw w swoich przyczynach*⁴.

Od pierwszego numeru podjęto więc polemikę z tezami lewicy o konieczności rewolucyjnych przemian. Nie pomijano żadnej okazji, by wykazać, że to właśnie katolicyzm jest prawdziwym rzecznikiem wyzwolenia człowieka⁵. Powoływano się – zgodnie z tradycją „Prądu” na Norwida i S. Szczepanowskiego⁶ i zabiegano o rehabilitację romantycznej filozofii narodowej. *Filozofia narodowa zapowiadała nadejście trzeciej epoki czynu, w której najwyższą potęgą jednoczącą czucie z wiedzą, ma być wola*⁷.

Na łamach „Paxu” dyskutowano z lewicą, nieustannie polemizowano z obozem narodowców, a także z ekipą rządzącą, realizującą przecież w tym czasie pod płaszczykiem sanacji wiele pomysłów endeckich. Nie brakło katolików, którzy chętnym okiem spoglądali na ewolucję pułkowników w stronę rozwiązań totalnych, tym bardziej że gremia rzą-

² (Redakcja), „Pax”, 1933, nr 1–2.

³ Por. choćby tylko zainteresowania literaturą i myślą rosyjską u M. Zdziechowskiego, Stanisława Cat-Mackiewicza a także Teodora Parnickiego i jego eseje w „Przeglądzie Powszechnym”.

⁴ (Redakcja), „Pax”, 1933, nr 1–2.

⁵ Por. Halina Węzyk-Widawska, *Wartości społeczne katolicyzmu*, „Pax”, 1933, nr 5 i 6; W.K.P., *Marks a Tomasz z Akwinu*, „Pax”, 1933, nr 6.

⁶ Por. Władysław Arcimowicz, *O prognostykach dla poezji polskiej*, „Pax”, 1933, nr 1–2 i 3; tenże, *Stanowisko polityczne Norwida*, „Pax”, 1933, nr 7–8; Maria Winowska, *Religia i życie*, „Pax”, 1935, nr 16; Wanda Achrem-Achremowiczowa, *Ideaty polityczne Stanisława Szczepanowskiego*, „Pax”, 1937, nr 8.

⁷ Wanda (Achrem-)Achremowiczowa, *O rehabilitację mesjanizmu*, „Pax”, 1937, nr 2.

dzące czyniły wiele gestów pojednawczych w kierunku narodowców podkreślających ostentacyjnie swój związek z katolicyzmem. Dostrzegano to w „Paxie”: *Przeistoczyć, zmienić, przetworzyć świat, wnosząc weń ład moralny wszystkich istot rozumnych – to wielkie, wiekowe zadanie katolicyzmu. Dzisiejsi katolicy są dalecy od tego. Dziś grzęzną oni w dążeniach do «dobra» narodu, państwa, klasy czy partii nawet, posługując się katolicyzmem w miarę potrzeby, powołując się na wielkie idee, przy realizowaniu swych małych celów*⁸. Postawa taka była podważana i w samym środowisku „Paxu”. Jest to bowiem czas, kiedy coraz częściej zarzuca się SKMA „Odrodzenie” elitaryzm i bierność⁹. Młodzi katolicy stanęli przed wyborem: albo dać się zepchnąć na całkowite pobocze życia społecznego przez agresywne działające ugrupowania związane z partiami politycznymi, albo wykazać, że katolicki dynamizm ma szansę bytu poza walkami partyjnymi a także poza ścisłym związaniem się z ekipą rządzącą. Było – teoretycznie – jeszcze jedno wyjście: związać się z którąś z istniejących partii, ale pomysł ten, jak się wydaje, nigdy nie był rozpatrywany w „Paxie”.

Intensywnie natomiast rozważano możliwość pogodzenia katolicyzmu z myślą lansowaną przez narodowców. Konieczny jest aktywizm – dowodził jeden z autorów. Dostatek tej bierności, ustepliwości, cierpienia za innych. *Trzeba przyznać, że poza Dobrem Katolicyzmu istnieje mniejsze wprawdzie, ale również wielkie Dobro Narodu, które bynajmniej nie koliduje z pierwszym*¹⁰.

I tak zaczęła się gra z nacjonalizmem. Tu jednak konieczne jest zastrzeżenie: pojęcia takie jak «nacjonalizm», «totalizm», «imperializm» – pojawiające się w „Paksie” – mają zabarwienie tak swoiste, są tak przeniknięte duchem Ewangelii, że mają niewiele wspólnego z rzeczywistym nacjonalizmem, totalizmem, imperializmem. I zastrzeżenie drugie: proponuję, przy omawianiu „Paxu”, zastosowanie dodatkowej metody interpretacyjnej, którą nazywam *dowodem z życia*. Życie człowieka jest jedynym autentycznym komentarzem do jego wcześniejszych wypowiedzi. W przypadku czołowych autorów „Paxu” mamy możliwość konfrontacji tego, co pisali w Wilnie, z tym, jak rzeczywiście rozumieli sens używanych określeń. Perspektywa pięć-

dziesięciu lat jest wystarczająco rzetelnym sprawdzianem ich dawnych intencji kryjących się w nieprecyzyjnym, to prawda, używaniu słów, które nie kojarzą się nam najlepiej. Własnym życiem obalamy, potwierdzamy, odpowiednio zabarwiamy swoje słowa wypowiedziane kiedyś. Nie ma nic błędniejszego od uznania publicystycznego tekstu za ostateczną wykładnię danej idei. To, o jakim «katolicyzmie», o jakim «socjalizmie», o jakiej «demokracji», o jakiej «władzy ludu» i o jakim «wyzwoleniu człowieka» się mówi – wychodzi na jaw dopiero w sytuacji, gdy mówiący ma możliwość PRAKTYCZNEGO potwierdzenia swych słów. Jakże często okazuje się, że piękne słowa zamieniają się w przygnębiającą rzeczywistość, tym gorzej odbieraną, im bardziej odbiega od obiecywanego raju na ziemi. Katolicyzm odwrotnie: stojąc na gruncie realistycznego widzenia osoby ludzkiej raczej podkreśla obowiązki człowieka wobec Boga, Kościoła, rodziny, bliźnich, narodu i państwa, niż ludzi ziemskim rozkoszowaniem się nieograniczonymi prawami. Dlatego też każdorazowo uczciwe katolickie słowa ranią subtelne uszy tych, którzy są za ogólnie pojętą «wolnością», «demokracją», «humanizmem», «indywidualizmem», «sprawiedliwością»... Szczególnie widoczne to było w latach trzydziestych, kiedy licytowano się dobrze brzmiącymi hasłami społecznego radykalizmu. Antoni Gołubiew przestrzegał przed skutkami walk partyjnych przynoszących często demoralizację społeczeństwa i jego zobojętnienie na sprawy publiczne¹¹. Marian Zdziechowski piętnował «fetyszyzm frazesu»¹². Inny autor, zapewne Gołubiew, mówił przykładowo, że takim fetyszem jest dla lewicy klerykalizm, a dla narodowców kwestia żydowska. *Kompleks negatywny stanowi osłonę i usprawiedliwienie własnej inercji, własnego lenistwa* – pisał¹³. Radykalizm jest atutem w grze politycznej i dlatego tak wiele ugrupowań wysuwa go na czoło swych programów, choć zazwyczaj jest to radykalizm pozorny –

* J. Bartoszewicz, *Jedność większa od dwóch*, „Pax”, 1933, nr 3.

⁹ Por. L.K. (Leonard Korowajczyk), *Budda czy dynamo?*, „Pax”, 1933, nr 6.

¹⁰ Z. Świeżyński, *Tęcza na błękitach*, „Pax”, 1933, nr 4.

¹¹ Aga. (A. Gołubiew), *Partie polityczne walczą*, „Pax”, 1935, nr 8.

¹² Marian Zdziechowski, *Zwiastuny satanizmu w Polsce*, „Pax”, 1935, nr 12.

¹³ (A. Gołubiew), *U źródeł naszej słabości*, „Pax”, 1937, nr 5-6.

czytamy w innym miejscu¹⁴. Proponował *podjąć walkę o godność rzeczy wzgardzonych; w imię dorzecznosci*¹⁵. Występował przeciwko graniu na instynktach, okłamywaniu narodu, błędzie w życiu społecznym i intelektualnym, urzędowemu hurraoptymizmowi¹⁶. *Jakże głupi są ci, którzy własnemu narodowi życiodajne korzenie podcinają, chcąc zniszczyć siły wrogie lub obce, i myślą, że naród na tym nie cierpi* – przestrzegał¹⁷. Antoni Gołubiew obawiał się naruszenia więzi społecznych; w okresie zbrutalizowania życia politycznego nawoływał do niepoddawania się nienawiści. *W życiu politycznym katolicyzm zrobił się modny* – stwierdzał. Nakłada to na katolików dodatkowe obowiązki: *Chodzi tu o wykreślenie celów zgodnych z katolicyzmem i o wybieranie środków – może to przede wszystkim! – które nie będą zaprzeczeniem owych największych słów tak pięknie ZDOBIĄCYCH czoło deklaracji ideowej*¹⁸.

Antoni Gołubiew był zapewne jednym z autorów „Manifestu” oraz „Wstępu do manifestu” pomieszczonych w numerze rozpoczynającym drugi rok ukazywania się czasopisma. *Walczyliśmy z komunizmem i będziemy dalej walczyć. Ale z nie mniejszą zajądłością winniśmy walczyć z kulturą, którą wiek XIX narzucił chrześcijaństwu. Pod tym względem w niczym nie możemy się różnić od bolszewików. Walkę więdziemy na dwa fronty – czytamy we „Wstępie”. I dalej: JEŻELI GOSPODARCZY EKSPERYMENT SOWIETÓW SIĘ UDA, EUROPA NIE OPRZE SIĘ ZALEWOWI. A to oznaczało, w myśl obiegowych sądów, zagrożenie dla suwerenności bytu państwowego, dla religii i dla kultury narodowej. Mamy dwie obecnie kultury: schyłkową, liberalną, kompromisową kulturę MATERIALIZMU BURŻUAZYJNEGO i nową antyindywidualistyczną bezwzględną kulturę MATERIALIZMU KOMUNISTYCZNEGO. Musimy żyć w jednym z tych światów. Trzeciego wyjścia nie ma. Społeczność chrześcijańska wegetuje w obcych formach. Daje się zatruć wyziewami wrogich sobie kultur. Szuka kompromisów między sumieniem i życiem i nie próbuje nawet stworzyć własnego oblicza. Stan ten musi ulec zmianie. Trzeba koniecznie szukać trzeciego wyjścia. Nie ma jednolitej chrześcijańskiej kultury. Tworzyć ją – to nasz wspólny cel. Nasz – znaczy to: wszystkich katolików świata*¹⁹.

Zacytujmy teraz fragmenty „Manifestu” dobrane tak, by oddać nie tylko merytoryczną zawartość tego apelu, ale i jego swoistą stylistykę.

KSIĘŻE, przemawiający z ambony, szukaj nowego wyrazu dla nowego współczesnego człowieka. **ARTYSTO** – malarzu, muzyku, architekcie, poeto (...). Nie poddawaj się bezwiednie rytmom, którymi drga otoczenie, prowadź je za sobą, twórz inną, trzecią kulturę. Dzisiaj, strącaj w przepaść atmosferę kabaretu czy maszynowej komuny, szukaj nowego ujęcia i nie zasklepiaj się w formie, wynalezionej przez wiek, w którym świat mierzone pieniądzem. Niech wyraz «katolicki» przestanie być synonimem wyrazu «zacofany». **PISARZU** – porzuć tematy mieszczańskiej koftunerii, tójkaty małżeńskie i psychologie zabójstwa. Porzuć formę cikliwą i nudną, która potrafi zrazić nawet przekonanego. Idź do wrogów i filtruj z ich genialnej sztuki walki z tobą to, co jest wartościowe i zgodne z chrześcijańską kulturą. **NAUCZYCIELU** – gotuj młodych bojowników naszej kultury. Zachęcaj ich do szukania i tworzenia... (...) Wykaż nicość i ohydę obu wrogich nam wyrazów życia. Mówisz zapewne o komunizmie. Mów i o burżuazji. **CZŁOWIEKU** – (...) Ucz się. Poznawaj, co w dzisiejszości jest do zwalczania i zamienienia. I zamieniaj. Walcz o własną kulturę jutra. Dość ślepego wleczenia się za innymi. Pamiętaj, że źródło naszej kultury leży w związku z Kościołem. Pamiętaj, że Twoja decyzja może przechylić szalę. Gotuj się. Jutro nasze²⁰.

Wiadomo było ogólnie, jakie treści kryją się pod terminem «kultura chrześcijańska»; trudności zaczynały się przy próbie ich sprecyzowania. Antoni Gołubiew pisał, odpierając zarzuty nadmiernej, plakatowej wręcz ogólnikowości „Manifestu”: *To nie jest taką prostą rzeczą scharakteryzować z góry, jaka ma być ta przyszła kultura chrześcijańska*²¹.

¹⁴ Antoni Gołubiew, *Parawan radykalizmu społecznego*, „Pax”, 1937, nr 2.

¹⁵ Antoni Gołubiew, *Przez szkła Chesteriona*, „Pax”, 1938, nr 5.

¹⁶ Antoni Gołubiew, *Przez szkła Chesteriona. – Pochwała zdrowego sensu*, „Pax”, 1938, nr 6.

¹⁷ Antoni Gołubiew, *Mysli o wielkości narodu*, „Pax”, 1938, nr 1.

¹⁸ Antoni Gołubiew, *Moda na katolicyzm*, „Pax”, 1937, nr 12–13.

¹⁹ (Redakcja), *Wstęp do manifestu*, „Pax”, 1934, nr 1.

²⁰ (Redakcja), *Manifest*, „Pax”, 1934, nr 1.

²¹ Antoni Gołubiew, *Pokłosie manifestu*, „Pax”, 1934, nr 2.

Kultura ta ma się dopiero STAWAĆ. Do czego więc „Pax” dąży? *Jaki jest cel pisma? Po rocznej pracy wydawniczej cel ten skonkretyzował się jak następuje: „Pax” chce być cegielką w budowaniu nowej kultury, będącej niejako «świeckim wyrazicielem» Ewangelii*²².

Ostrość niektórych sformułowań pojawiających się w „Paksie” dostrzegła i odpowiednio odczytała prasa konserwatywna i nacjonalistyczna. Wileńskie „Słowo” zarzucało wręcz młodym komunizowanie i stosowanie dialektyki marksowskiej.

Antoni Gołubiew odpierał te zarzuty z rozbijającą szczerością. Pisał: *Gdyby S. Cat-Mackiewicz uważnie przeczytał choćby tylko parę numerów „Paxu”, znalazłby artykuły bezwzględnie, wyraźnie antykomunistyczne, antysowieckie*²³.

Zastrzeżenia pojawiały się i w kręgu sympatyków czasopisma. Jeden z księży zadawał pytanie, dlaczego „Manifest” nie zwraca się do mężów stanu, polityków... *Co gorsza – wy, młodzi katolicy, jakoś samych siebie w Państwie Polskim nie widzicie. Wasz czyn katolicki, takie odniosłem wrażenie, wisi między niebem a ziemią*²⁴. J. Święcicki zauważał, że „Manifest” nie jest programem, to jedynie artykuł idący PO LINII programu i nadający się do dyskusji. I dalej: *Nie umiem bowiem znaleźć powodów CAŁKOWITEGO potępienia samych USTROJÓW kapitalistycznego i komunistycznego. Należy zachowywać tu ostrożność. Potępienie tych jednak nie należy uogólniać na całe ustroje i kultury, bo w ten sposób łatwo popełnić nieścisłość i wykreślić z rejestru, zawierającego przeszłość, przedmioty, które mogą się przydać*²⁵. Nie popełnimy błędu, jeśli wyrazimy przypuszczenie, że autora zaniepokoił nadmierny, jego zdaniem, krytycyzm „Manifestu” wobec świata zachodniego. Krytycyzm ten był jednak niezgodą na DUCHA kultury burżuazyjnej, co wcale nie oznaczało, że A. Gołubiew opowiadał się za LIKWIDATORSTWEM. Właśnie nie kto inny jak A. Gołubiew był zwolennikiem odważnego wychodzenia z katolickiego warownego zamku. Omawiając poezję Bujnickiego, Miłosza i Zagórskiego składał deklarację wychodzącą poza kwestie metodologiczne: *Zasadniczo jest mi wstrętne wdzieranie się w tajemnice tego czy innego człowieka, dla wytłumaczenia jego utworów. Poza wiersz nie chcę głębiej zaglądać*. Było to przeciwstawienie się

panującej tendencji badania katolickiej prawowierności autora i tropienia ewentualnych odstępstw od ortodoksji w utworach pisarzy uznanych za «katolickich».

Poezja Czesława Miłosza – to synteza tęsknot rewolucyjnych współczesnego młodego pokolenia. Dokoła strzępy, łachmany życia. Zedrzeć je, zniszczyć, zniweczyć! Nie chcemy krzywdy, głodu i wyzysku! Wszystko jest objęte kołem bezprawia i męki ludzkiej.

Mimo wielu zastrzeżeń natury ideowej autor poleca lekturę młodych poetów. Trzeba czytać i uczyć się! – nawołuje²⁶.

W innym artykule znajdujemy uwagi: *Poezja katolicka wlecze się po drogach wydeptanych. To, co wyświechtane, mdłe i cliwe – znajdziesz przeważnie w naszych książkach. To, co młode, świeże, mocne – znajdziesz u wrogów. Trzeba podjąć trud rewizji i trud budowy. Żadne zjawisko nowe nie może być dla nas obojętne albo wrogie – dlatego tylko, że nowe*²⁷.

W omówieniu eseju Konrada Górskiego o F. Mauriacu czytamy: *Katolicki krytyk o katolickim pisarzu pisze tak, że mu i niekatolicy nic zarzucić nie mogą. Piórem katolickich recenzentów tak często kieruje tendencja taniego moralizowania, wsteczniactwo i podejrzliwość, że praca, w której krytyk katolicki kieruje się względami i sprawdzianami wyłącznie natury estetycznej i nie schodzi z gruntu naukowych badań literackich, a jednocześnie jest w zupełnej zgodzie z doktryną katolicką, należy u nas w Polsce, niestety, do nielicznych okazów. Jest to okazja do sformułowania zdań: Sumienie pisarza i sumienie katolika muszą się złąć w jedno. Wymagania stawiane pisarzowi przez katolicyzm są większe niż te, które ciążyą na pisarzu niekatolickim, gdyż ma on odpowiedzialność nie tylko za literaturę, ale i za duszę swoich czytelników*²⁸.

²² Antoni Gołubiew, *Młody czy podtatastąły*, „Pax”, 1934, nr 2.

²³ Aga. (A. Gołubiew), *Uczył Marcin Marcinka...*, „Pax”, 1934, nr 3. *O atakach na „Pax”* por. *Uchwała Towarzystwa „Pax”*, „Pax”, 1936, nr 6; a także: P.L., *Znów Lechicki*, „Pax”, 1936, nr 11–12.

²⁴ Ks. P., *„Księżę!” – Jestem...*, „Pax”, 1934, nr 4.

²⁵ Józef Świącicki, *Krytyka manifestu*, „Pax”, 1934, nr 4.

²⁶ Antoni Gołubiew, *Bujnicki, Miłosz, Zagórski*, „Pax”, 1933, nr 4.

²⁷ Aga. (A. Gołubiew), *Potrzeba katolickich pracowników do katolickich laboratoriów*, „Pax”, 1934, nr 1.

²⁸ (A. Gołubiew), *Konrad Górski o Mauriacu*, „Pax”, 1934, nr 4.

W publicystyce katolickiej wciąż powraca ten problem: wolność i odpowiedzialność, wolność i autorytet, jednostka i społeczeństwo, naród i państwo... Są to zresztą dylematy całej europejskiej kultury. Nie mogła ich pominąć i generacja związana z „Paxem”, czasopismem, które obok tytułu miało wybite hasło: „O chrześcijańską kulturę jutra”²⁹.

Antoni Gołubiew zalecał drogę powolnego lecz uparte-
go *wspinania się ku chrześcijańskiej kulturze. Musimy wybrać metodę POWOLNEGO WZNOSZENIA SIĘ* moralnego i *kulturalnego* drogą ciągłego konfrontowania otaczającej nas rzeczywistości kulturalnej z tym *Idealem, który mieć musimy w duszy*. Chodzi o RYM KATOLICKI (w analogii do określenia T. Peipera o «rymie socjalistycznym»), chodzi o uzgodnienie całej *twórczości kulturalnej (...)* z tym *planem, który Bóg wykreślił dla człowieka, dając mu część boskiej władzy tworzenia*³⁰.

Maritainowskie koncepcje padały więc na grunt podatny i w pełni przygotowany na ich przyjęcie. Oczywiście, były to elity, ale to właśnie one, poprzez swą działalność wydawniczą i środowiskowe dyskusje, tworzyły klimat przychylny dla nowego usytuowania katolika we współczesnym świecie. Na łamach „Paxu” obecny jest głównie autor „Religii i kultury”³¹, ale młodzi wilnianie zwracali się i ku „Esprit” E. Mouniera³². W omówieniu artykułu z „La vie intellectuelle” o stosunku chrześcijaństwa do rewolucji wybito zdanie: *ŚRODKI OPORU BIERNEGO SĄ NAM BLIŻSZE NIŻ WYSTĄPIENIA CZYNNE POPARTE SIŁĄ. Przykład Gandhiego niech będzie wzorem rewolucjonistów chrześcijańskich*³³.

Nie był to pogląd popularny w katolicyzmie lat trzydziestych. Gandhi funkcjonował jako uosobienie bierności i stawiany był obok Tołstoja z jego doktryną niesprzeciwiania się złu. W rzeczywistości politycznej tamtych lat trzeba było odpowiedzieć sobie na pytanie o GRANICE katolickiej aktywności. Integraliści zdecydowanie rezygnowali ze «środków bogatych» na rzecz «środków ubogich», co wcale nie musiało oznaczać przegranej! Pojawiało się nieustannie pytanie o rodzaj katolickiej aktywności, o właściwą interpretację katolickiego dynamizmu.

J. Świącicki stwierdzał: *Ambicje społeczne katolicyzmu wymagają wysiłku w kierunku odpowiedniego urobienia opi-*

*nii całego katolickiego społeczeństwa celem postawienia przy ocenie wypadków życia publicznego kryterium etycznego ponad kryterium politycznym*³⁴.

A. Gołubiew podobnie: *Chodzi (...) o ocenianie poszczególnych, codziennych zjawisk z punktu widzenia prawdziwej sprawiedliwości społecznej*³⁵.

W. Rudziński wypominał części naszego kleru *płatanie spraw politycznych ze sprawami Kościoła, co spowodowało, że przed laty 50 katolicyzm był synonimem konserwatyzmu, a przed 10 był równoznaczny z ciasno pojętym nacjonalizmem*. Nie wolno też dłużej nadużywać argumentacji religijnej dla obrony rzeczy tak obmierzłej jak wyzysk i kapitalizm (...) ³⁶.

Leonard Korowajczyk pisał, że katolicyzm musi występować przeciwko «maszynizmowi» i uniformizacji jednostki: *Dziś ponieważ jednostka ludzka nie znajduje dość mocnego obrońcy w świecie katolickim*. Nie protestowano przeciwko Mussoliniemu. *Gdy w Wiedniu pociski armatnie kruszyły domy robotnicze, czy wolno było katolikom pisać bez zastrzeżeń o rządzie «nasz rząd»?* Przeciwno Hitlerowi jedynie kardynał Faulhaber zdobył się na bohaterskie słowa potępienia.

Niestety: *Myśl katolicka grzęźnie w jałowej bojaźni i beznadziejnym oportunizmie*³⁷.

Jerzy Ciechocki piętnuje włoską agresję na Abisynię³⁸. A Halina Węzyk-Widawska tak pisze o sprawie hiszpańskiej: *Nie ma takich, którzy by się nad tym nie zadumali i trzeba, ŻEBYŚMY O TYM MYŚLELI jak najczęściej, myśleli i OTWARCIE PATRZYLI PRAWDZIE W OCZY*. *Prawdzie, której nie zmieni nawet zwycięstwo powstańców, bo stały się rzeczy, których odwołać nie można, których nie da się wy tłumaczyć jedynie*

²⁹ Począwszy od nr 1 z 1935 roku.

³⁰ Antoni Gołubiew, *Rola młodzieży współczesnej*, „Pax”, 1935, nr 5.

³¹ Por. Halina Węzyk-Widawska, *Religia i kultura*, „Pax”, 1935, nr 4; H. Obiezierńska, *Religia i kultura*, „Pax”, 1938, nr 3–4.

³² Por. dg., *Ruch społeczny młodych katolików*, „Pax”, 1934, nr 3.

³³ Tamże. Por. także, Maria Winowska: „Sept”, „Pax”, 1936, nr 1–2.

³⁴ J. Święcicki, *Krytyka manifestu*, dz. cyt.

³⁵ Antoni Gołubiew, *Linia i polityka katolickiego dziennika*, „Pax”, 1934, nr 9.

³⁶ Witold Rudziński, *O uczciwym stosunku do kleru*, „Pax”, 1934, nr 3.

³⁷ Leonard Korowajczyk, *Zagubiliśmy*, „Pax”, 1935, nr 1.

³⁸ Jerzy Ciechocki, *Zbrodnia na lądzie afrykańskim*, „Pax”, 1935, nr 13.

działalnością agentów Moskwy. To, co się dzieje w Hiszpanii wygląda jak GROŻNE MEMENTO dla Kościoła w Polsce. Trzeba wyciągnąć wnioski. W tej wielkiej licytacji o wartości świata nie możemy się dać przelicytować komunistom. Są chwile, kiedy chory organizm możemy wesprzeć tylko operacją³⁹

I jeszcze raz J. Święcicki: Bezprogramowość polityczna grupy rządzącej Polską nie jest wynikiem braku haseł i celów. Powstała ona z chaosu nieuporządkowanych frazesów, wśród których nie można rozróżnić prawdy od fałszu, zła od rzeczy pierwszoplanowych⁴⁰

Jest źle – stwierdza A. Gołubiew. I to jest główną przyczyną «komunizowania się» młodzieży. Wszystkie istniejące dziś «programy» są dosyć mgliście zarysowane i nie przeszły próby życia. Tymczasem ZSRR fascynuje właśnie konkretem. Rosja Sowiecka działa na tę młodzież pod względem artystycznym, działa emocjonalnie. Dlatego też nie należy zwlekać! Przed całym społeczeństwem leży dziś obowiązek natychmiastowej intensywniej pracy, by istniejące fermenty nie rozlały się w ogień rewolucji⁴¹.

Polska musi szukać własnej drogi – czytamy w innym miejscu⁴².

Jakiej?

Do obozu rządzącego młodzi z „Paxu” mieli poważne zastrzeżenia. Doszło nawet do tego, że w oświadczeniu opublikowanym po częściowym oczyszczeniu z zarzutów Henryka Dembińskiego przez sąd znalazły się takie oto sformułowania: Wyroki w sprawie Henryka Dembińskiego ma doniosłe znaczenie. Sąd uniewinnił od zarzutu należenia do komunistycznej partii; a skazał za działalność zmierzającą do przewrotu politycznego. I dalej: Dla Dembińskiego skazanego za prowadzenie walki politycznej z systemem panującym mamy szacunek. Drogi nasze ideowe rozeszły się. Dembiński znalazł się w obozie politycznie nam wrogim. Cieszymy się, że jest przeciwnikiem, do którego możemy mieć pełny szacunek⁴³

Był to rok 1938. Antoni Gołubiew, Stanisław Stomma oraz ich przyjaciele zaczęli wykazywać własnym życiem, co to znaczy katolicyzm, i co to znaczy mieć cywilną odwagę.

Nastąpiła konfiskata numeru. Jednak w następnym Redakcja nie ugięła się; jeszcze raz, oględniej niż uprzednio,

ale z zachowaniem godności, przedstawiono swój punkt widzenia na sprawę H. Dembińskiego⁴⁴.

Odrzucano zdecydowanie koncepcje nacjonalistyczne. Wykpiiono np. książkę Adama Doboszyńskiego „Gospodarka narodowa”: *Wszystko, co jest sprzeczne z idealnym ustrojem narodowym, jest również żydowsko-masońskiego pochodzenia. – Upadek Polski zawdzięczamy «typkom w jarmółce» (pisownia autora) – bezlitośnie szydzi „Pax”⁴⁵.*

Były, oczywiście, i wystąpienia poważne. S. Stomma wypowiada się przeciwko mezaliansowi katolicyzmu z endecją w Polsce. Przyznaje też, że postulaty świata pracy są ponad wszelką dyskusję słuszne⁴⁶.

Antoni Gołubiew wyjaśniał, że środowisko „Paxu” od ONR dzieli nade wszystko stosunek do katolicyzmu. *ONR lęka się, że katolicyzm może niejednokrotnie krępować naród zasadami etycznymi. Różny jest także stosunek do Żydów. ONR propaguje nienawiść jako czynnik pozytywny, jako coś, co ma dać siłę dynamiczną narodowi polskiemu. Jest to przenoszenie na nasz grunt wzorów niemieckich! Katolicyzm walczył od początku z liberalizmem. Ale katolicyzm łączy węzły ostrej dyscypliny z wolnością⁴⁷.*

Potęga państwa jest środkiem, nie celem! – pisze w innym miejscu Gołubiew⁴⁸. *Każda rewolucja, która nie zmierza do wyzwolenia człowieka, jest tylko formą niewoli – orzekła Maria Winowska. Negacja jednostki musi się stać przekreśleniem kultury – zdradą kultury⁴⁹.*

Ale i liberalizm nie cieszył się uznaniem: *Liberalizm zbankrutował w życiu społecznym i gospodarczym. Demo-*

⁴⁴ Halina Wężyk-Widawska, *Przez to, co nieprzyjemne*, „Pax”, 1936, nr 11–12.

⁴⁵ Józef Świącicki, *Czas uporządkować hasła. Dalsze ogniewa dyskusji społeczno-politycznej*, „Pax”, 1936, nr 6.

⁴⁶ Antoni Gołubiew, *Po procesie wileńskim*, „Pax”, 1936, nr 1–2.

⁴⁷ Antoni Gołubiew, *Korona wolności*, „Pax”, 1936, nr 11–12.

⁴⁸ Red., *Sprawa Henryka Dembińskiego*, „Pax”, 1938, nr 1 (numerskonfiskowany).

Część nakładu zdołała się jednak rozejść. Lubelskie „Odrodzenie” (piórem Jerzy Turowicz?) zajęło się „Sprawą Dembińskiego” cytując istotne fragmenty oświadczenia Redakcji „Paxu” ze skonfiskowanego numeru („Odrodzenie”: R. IX, 1938, nr 4). Również w Bibliotece Narodowej znajduje się ten numer wileńskiego czasopisma.

⁴⁹ (Redakcja), *Konfiskata „Paxu”*, „Pax”, 1938, nr 2.

⁴⁵ S. (S. Stomma?), *Notatki bibliograficzne*, „Pax”, 1935, nr 3.

⁴⁶ Stanisław Stomma, *Ospoleczne przeszkolenie elity katolickiej*, „Pax”, 1935, nr 11.

⁴⁷ Antoni Gołubiew, *Co nas dzieli od ONR-u?*, „Pax”, 1936, nr 10.

⁴⁸ Antoni Gołubiew, *Cele, które się przeocza*, „Pax”, 1937, nr 5–6.

⁴⁹ Maria Winowska, *W obronie człowieka*, „Pax”, 1935, nr 14.

kracja polityczna nie wytrzymała próby życia – to słowa S. Stommy.

Katolików czeka nie tylko praca nad sobą – pisze ten autor – ale skuteczne włączenie się w rozwiązywanie kwestii społecznych⁵⁰. Jesteśmy państwem wielonarodowościowym, musimy więc znaleźć taką wspólną ideę, która potrafi nas scalić w jeden naród. Sprawić to może *ideał prawdziwej wolności i prawdziwej demokracji, tzw. wolności i demokracji chrześcijańskiej*. S. Stomma proponował «solidarność pionową», przebiegającą przez wszystkie warstwy społeczne. Jest wielce prawdopodobne, że w ramach owej solidarności pomieściłyby się i radykalizujące partie chłopskie i PPS...⁵¹ Konsekwencją tak pojętego demokratyzmu jest – jak pisze A. Gołubiew – *zatarcie różnic między klasami społecznymi*⁵².

S. Stomma proponował chłodne spojrzenie na myśl nacjonalistyczną, w czym zbliżał się do Kazimierza Sołtyśki, który zastanawiał się, czy amoralna postawa wobec innych narodów jest stałą cechą nacjonalizmu, czy też zmienną, przejściową. Powinno dojść w Polsce do syntezy, do wytworzenia na bazie umiarkowanego nacjonalizmu – poddającego się uszlachetniającej go myśli chrześcijańskiej – oraz tendencji demokratycznych *społecznej postawy narodowej*⁵³.

S. Stomma tak napisał o swych poszukiwaniach: *Usiłuję zbudować granicę pomiędzy chrześcijańskimi (w swej treści) poglądami na istotę i rolę narodu a koncepcjami, które już z duchem chrześcijańskim wyraźnie kolidują*⁵⁴.

Nie ma wątpliwości, że katolicyzm wywarł decydujący wpływ na stopień ostrza polskich tendencji nacjonalistycznych. Ta rola Kościoła jest wciąż do napisania. Ci, którzy oskarżają nasz Kościół o opieszałość, a może nawet i ciche sprzyjanie totalistom, niech wspomną łaskawie o tym, co działo się w tym czasie poza granicami Polski. I niech porównają! Szczególnie cenna jest reakcja katolickich integralistów na totalizm. Roczniki „Przeglądu Powszechnego”, „Verbum”, a szczególnie poznańskiej „Kultury” przechowują świadectwa przenikliwego odczytywania systemów totalitarnych, że tylko przywołam wielki cykl Andrzeja Niesiołowskiego pt.: „Idea Państwa Bożego a totalizm”⁵⁵. Witold Bieńkowski atakował S. Piaseckiego i „Prosto z mostu” za niedopuszczalne utożsamianie «tota-

lizmu katolickiego» z «integralizmem katolickim»: *integralnością Boga nad wszystkimi sprawami, dołą. losem i przeznaczeniem człowieka*⁵⁶.

Formacja katolicka, która nas zajmuje w tych szkicach, opowiadała się zdecydowanie za Pawłem Włodkowicem – patronem polskiej tolerancji i polskiego, ale i katolickiego zarazem, postrzegania narodu w rodzinie innych narodów. Refleksja nad stosunkiem jednostki do ogółu ma w naszej myśli społecznej niebagatelny rodowód...

*Na jakich fundamentach, na jakiej zasadzie oprzeć się mają prawa jednostki, w imię czego jednostka ma się ostać przed pożarciem przez molocha – Państwo? – zapytywał S. Stomma. I znajdował odpowiedź: Niewątpliwie pierwiastki chrześcijańskie i katolickie naszej kultury mogą taką bazę stanowić. Możliwości są duże*⁵⁷. Publicysta „Paxu” nie zamykał się tylko w obrębie katolicyzmu, ale wybiegał myślą w przyszłość trafnie przewidując, że zbliża się czas ekumenizmu.

Zasługą integralistów jest wskazanie niebezpieczeństw czających się w nacjonalizmie i w totalizmie – i to wskazanie na parę lat przed wybuchem wojny. Nie przyszło to samo. Trzeba było przecież pokonać tyle uprzedzeń...⁵⁸

W 1936, po ekscesach szowinistycznych w środowisku akademickim, „Pax” opublikował «głosy opinii» o tych zajściach. Jedni łudzili się, że zasady katolickie ustrzegą ruch narodowy *przed biologiczną formą nacjonalizmu*⁵⁹. Inni

⁵⁶ S. Stomma, *O społeczne przeszkolenie...*, dz.cyt.

⁵⁷ Stanisław Stomma, *Wnioski bardzo proste*, „Pax”, 1936, nr 1–2.

⁵⁸ Antoni Golubiew, *Demokratyzm jutra*, „Pax”, 1937, nr 1.

⁵⁹ Kazimierz Sołtyś, *Postawa społeczna – czy postawa narodowa*, „Pax”, 1938, nr 3–4 (po konfiskacie nakład drugi). Artykuł pochodzi zapewne z 1935; w chwili druku jego autor już nie żył.

⁶⁰ Stanisław Stomma, *Diskusja o chrześcijańskim nacjonalizmie*, „Pax”, 1938, nr 3–4. Por. także inne artykuły tego autora: *Z Polski chcą zrobić Mongolie*, „Pax”, 1936, nr 7–8; *Poprawiamy reputację jednego wyrazu*, „Pax”, 1936, nr 10; *Tworzy się nowa myśl polityczna*, „Pax”, 1937, nr 11; *Szósty rok*, „Pax”, 1938, nr 1; *Ogólniki totalistyczne*, „Pax”, 1938, nr 6; *Co znaczy, że naród się zgubił*, „Pax”, 1937, nr 9–10; *Ścięte rózgi*, „Pax”, 1935, nr 16; *Na gruzach pacyfizmu*, „Pax”, 1936, nr 11–12.

⁶¹ Andrzej Niesiołowski, *Dzieje Wielkiego Błędu*, „Kultura”, 1937, nr 43; *Słabość siły*, „Kultura”, 1937, nr 46; *Prawo miecza*, „Kultura”, 1937, nr 47; *Realizacja Państwa Bożego*, „Kultura”, 1937, nr 48; *Powołanie Polski*, „Kultura”, 1937, nr 49.

⁶² W. Biełkowski, *Pro domo sua (Totalizm – katolicyzm)*, „Kultura”, 1937, nr 48.

⁶³ S. Stomma, *Ścięte rózgi*, „Pax”, 1935, nr 16.

⁶⁴ Por. Jan Mosdorf, *Prawo społeczeństwa do reglamentowania twórczości myślowej*, „Pax”, 1938, nr 1 (numer skonfiskowany).

⁶⁵ Halina Węzyk-Widawska, *Głosy opinii o wypadkach akademickich*, „Pax”, 1936, nr 13–14.

pytali siebie i swoich współwyznawców: *A cóż chrześcijanie-katolicy? Czy nie uważają, że im zwłaszcza przysłałoby pamiętać na proste słowa: «nie czyn drugiemu, co tobie nie miło» (...)*⁶⁰. Problematyka ta została rozwinięta w artykule pt.: „O nadrzędnej roli katolicyzmu” podpisanym Z.A. Redakcja w specjalnej nocie określiła autorkę jako «przyjaciółkę pisma» i przyznała, że artykuł *podyktowany jest szczera troską o czystość metod stosowanych przez katolików*; równocześnie jednak podkreślono, że nie uniknęła ona *poplątania w traktowaniu ludzi i spraw*, na równi stawiając komunizm i komunistów.

A oto i główne myśli tego artykułu: *W Polsce szczególniej symbioza nacjonalizmu z katolicyzmem jest zjawiskiem wprost nagminnym, a szkodliwość jego tak mało sobie uświadamiana, że nie można za dużo o tym pisać!* Hasło «polskość to katolicyzm» jest niebezpieczne, stwarza sugestię, że *niekatolik nie jest «pełnym» Polakiem, co jest absurdem i obrażą wielu współrodaków (...)*. Często jest postawa typu: najpierw jestem Polakiem, a dopiero w następnej kolejności katolikiem. Mamy do czynienia z wybiórczym uznawaniem zasad chrześcijańskich. Dochodzi też do utożsamienia tego, co narodowe, z tym, co katolickie. A przecież łatwo sobie wyobrazić sprzeczne interesy narodowe dwóch katolickich narodów. Co wtedy? Po czyjej stronie jest racja? Nie wolno też identyfikować katolicyzmu z kulturą zachodnioeuropejską. Kościół w przyszłości może oprzeć się na kulturze innego kręgu. Nie można – tu autorka przechodzi znów na grunt polski – osłaniać autorytetem Kościoła polonizacji Unitów.

Wszystko, co na świecie jest DOBRE, jest tym samym boskie, nasze, KATOLICKIE. Nie można więc z góry odrzucać żadnego środowiska i żadnego ruchu ideowego czy kulturalnego. Nie wolno od wyznawców obcej idei odgradzać się murem *jak od trędowatych, zawsze i wszędzie, bo w ten sposób odbieramy Bogu coś, co jednak do Niego należy.* Społeczeństwo nasze żywi *paniczną, powiedzieć by można, zabobonną trwogę* przed jakimkolwiek kontaktem z komunistą. A przecież są to często ludzie ideowi, bezinteresowni, a nie *wcielenia szatańska, szatańsko chytne i z samej swojej istoty niezdolne do niczego dobrego, miłujące zło dla zła.*

Katolików powinna przecież obchodzić „suma dobra” istniejącego w świecie niezależnie, gdzie ono się przejawia.

W postscriptum autorka napisała: *Zdaje sobie sprawę, że artykuł ten nie raz zapewne zostanie streszczony w ten sposób: Aha! nacjonalizm – to źle, patriotyzm – to źle, a w komunizmie trzeba widzieć dobre strony! Zaczyna się robota rozkładowa, znamy to! Ale chyba nie wszyscy tak go zinterpretują?*⁶¹

Redakcja zamieściła polemikę pióra Hanny Wierzbickiej z zaznaczeniem: „Zgadza się z repliką naszej współpracownicy”.

Hanna Wierzbicka, odpowiadając Z.A. (czy nie jest to Zofia Abramowiczówna?), stara się ją przekonać, że symbioza katolicyzmu z nacjonalizmem nie jest jeszcze, sama w sobie, zgubna. Tak samo możliwa jest i symbioza z socjalizmem, *gdyby oczywiście ten ostatni był tylko programem ekonomiczno-społecznym, a nie materialistycznym światopoglądem. I jeśli dziś nikt już na serio nie może myśleć o «chrzczeniu komunizmu», tym bardziej staje się aktualna sprawa ochrzczenia nacjonalizmu, jako drugiego potężnego prądu ideologicznego, który w założeniach swoich nie zawiera takich sprzeczności z katolicyzmem, jak komunizm.*

Hitlerizm stał się ideologią «pychy i pogardy». Nie obciąża to nacjonalizmu. *Nacjonalizm SENSU STRICTO – to tylko bardziej określone oblicze patriotyzmu (...)*⁶².

Słowa te wywołały nowe echa⁶³. Wyzwalanie się z iluzji «umiarkowanego nacjonalizmu» szło może i wolno, ale za to skutecznie. Praca, którą wykonali integraliści, jest naszym wspólnym dorobkiem.

⁶¹ Zofia Abramowiczówna, tamże.

⁶² Z.A., *O nadrzędnej roli katolicyzmu*, „Pax”, 1937, nr 1.

⁶³ Hanna Wierzbicka, *Odpowiedź na artykuł Z.A.* – tamże.

⁶⁴ Por. M. Pokutyński, J. Siwecki, *Głosy o „Nadrzędnej roli katolicyzmu”*, „Pax”, 1937, nr 2. A także: NN, *Droga, którą iść nie wolno*, „Pax”, 1938, nr 3–4; M. Pokutyński, *Dokoła chyłonego przymierza*, „Pax”, 1938, nr 5.

Programme culturelle de „Pax” de Wilno (1933–1938) – Première partie

La rédaction maintenait sa position au dessus des organisations, mais sans aucun doute ce furent des gens liés avec la Société de la Jeunesse Etudiante Catholique „Odrodzenie” (la Renaissance) qui y exerçaient la plus grande influence. Suivant le programme général de cette société, „PAX” s’occupait du renouveau de

l’attitude religieuse dans la vie des individus, mais aussi dans la vie politique et sociale du pays. On forma un programme ambitieux de la culture chrétienne. On se distançait du nationalisme radical et on formulait des critiques envers le camp gouvernant à l’époque.

Wojciech Roszkowski

Myśl społeczno-ekonomiczna w „Przeglądzie Powszechnym” 1884–1953 (dokończenie)

W odrodzonej Polsce *Przegląd Powszechny* znalazł się od samego początku w centrum niezwykle ostrych sporów ideowych związanych z nabrzmiałymi podziałami politycznymi i społecznymi odziedziczonymi po zaborach lub będącymi swoistym znakiem czasu w Europie po I wojnie światowej. Linie tych podziałów biegły między zwolennikami starego porządku, reform lub rewolucji, kolektywizmu bądź indywidualizmu, demokracji parlamentarnej lub rządów autorytarnych, a w Polsce także między różnymi orientacjami geopolitycznymi i poszczególnymi dzielnicami kraju.

W pierwszych latach niepodległości dawny antagonizm Kościoła i liberalizmu zszedł na plan dalszy, a świętą wojnę wiodli głównie socjaliści i katolicy. Wynikała ona najogólniej z przekonania tych pierwszych, iż są jedyną siłą dążącą do wyzwolenia człowieka, a także z przekonania katolików, że tylko oni bronią trwałych wartości moralnych. Na pozór zdawać się mogło, że między tymi dwiema sferami wolności i norm moralnych zachodzi stosunek substytucyjny, a obu stanowisk nie da się pogodzić ani zbliżyć, tym bardziej że żadna ze stron nie rezygnowała z pola działania drugiej. Socjaliści i komuniści wypowiadali się o metafizyce, a katolicy – o prawach ekonomicznych³¹. Polem walki stawała się praktyczna działalność społeczno-organizacyjna. W sposób szczególnie jaskrawy przedstawił sprawę ks. Jan Pawełski, drugi po ks. Morawskim naczelny redaktor *Przeglądu*: „Polska będzie albo socjalistyczna, albo katolicka”³².

Stanowisko *Przeglądu Powszechnego* wobec przetaczającej się przez Europę po I wojnie światowej fali rewolucji

było zdecydowane. Kolejny redaktor naczelny pisma i jego czołowy publicysta w okresie międzywojennym, ks. Jan Urban, pisał na ten temat podkreślając, iż powodzenie programu socjalistycznego polegało na tym, że o ile oficjalnie program ten głosił zniesienie własności prywatnej w ogóle, o tyle w masach dominowało marzenie o wywłaszczeniu konkretnych kapitalistów i obszarników. „Ani idea kooperatyw rolniczych, ani socjalizacja przemysłu nie przemówi tak mocno do wyobraźni fernala czy górnika, jak podział pańskiej ziemi lub oddanie na własność robotnikom kopalni lub fabryki”³³. Sam ks. Urban postulował upowszechnienie prawa własności wśród pracowników najemnych na przykład w formie udziału w zyskach.

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

W tych warunkach, niejako w odpowiedzi na ofensywę myśli socjalistycznej, formułowano na łamach *Przeglądu* program społeczny katolicyzmu polskiego. Poza ks. Urbanem ważne miejsce w publicystyce społeczno-ekonomicznej pisma zajmował ks. Romuald Moskała, filozof i organizator Sodalicii Marianańskiej. Pisał on: „Reformy społeczne, tak w dziedzinie gospodarstwa rolnego, jak i przemysłu, muszą nastąpić i kapitaliści muszą koniecznie uśmierzyć swoją gorączkę złota, ale niech się to dzieje drogą legalną, w imię prawdy odwiecznej, która wszystkim ogłasza tę samą marność rzeczy ziemskich i taką samą godność osoby ludzkiej”³⁹. Podobną, personalistyczną interpretację stosunku jednostki i społeczeństwa rozwijała na płaszczyźnie filozoficznej Irena Gałęzowska, która pisała między innymi o źródłach ideologii kolektywistycznych⁴⁰. Z kolei poznański ekonomista, ks. Antoni Roszkowski, podkreślał, że chrześcijaństwo nie jest czymś tylko „pozaziemskim”, ale wymaga

³¹ Ks. J. Urban, *Socjaliści a Kościół*, „PP” 1919, t. 143–144, s. 241–246.

³² Ks. J. Pawłowski, *Stronnictwo katolickie w nowej Polsce*, „PP” 1918, t. 139, s. 9.

³³ Ks. J. Urban, *Rozszerzenie własności prywatnej*, „PP” 1920, t. 147–148, s. 8.

³⁹ Ks. R. Moskała, *Droga do socjalizmu*, „PP” 1919, t. 143–144, s. 168.

⁴⁰ I. Gałęzowska, *Jednostka a społeczeństwo*, „PP” 1926, t. 172, s. 21–48; też, *Filozoficzne źródła kolektywizmu*, „PP” 1927, t. 175, s. 45–72.

odpowiedniego kształtowania stosunków społecznych na zasadzie godności pracy i jej duchowego celu⁴¹.

Nawiązując do społecznego programu upowszechnienia własności prywatnej, głoszonego przez katolicyzm społeczny oraz partie chrześcijańsko-demokratyczne, w tym także polską chadecję, zasady współzarządzania robotników oraz akcjonariatu pracy omawiał na łamach *Przeglądu* czołowy ekonomista katolicki ks. Antoni Szymański, wieloletni rektor KUL oraz przewodniczący Rady Społecznej przy Prymasie Polski. Przebadał on doświadczenia angielskie, niemieckie, austriackie, amerykańskie, francuskie i belgijskie w tym względzie. Za wady współzarządzania pracowników uznał ks. Szymański wprowadzenie do fabryk parlamentaryzmu osłabiającego dyscyplinę organizacyjną produkcji, trudności w zachowaniu tajemnicy gospodarczej, danie pola do demagogii społecznej oraz żądań rewindykacyjnych przekraczających możliwości zakładu, a także oddanie decyzji o losach przedsiębiorstwa w ręce osób nieprzygotowanych fachowo lub niezorientowanych w całości jego spraw. Do zalet zaliczał natomiast stworzenie płaszczyzny dla kształtowania współodpowiedzialności i podnoszenia świadomości robotników, przez co można by nawet zapewnić zachowanie tajemnicy handlowej oraz zmniejszyć szanse demagogicznej agitacji rodzącej się z braku informacji, a wreszcie – słuszość współdecydowania robotników, którzy wszak „nie posyłają swej pracy” do fabryki, lecz sami tam idą⁴². W innym szkicu ks. Szymański rozważał za i przeciw akcjonariatu pracy – prawnej formy zapewnienia współuczestnictwa robotników w zarządzie fabryk praktykowanej we Francji, Anglii i Belgii od I wojny światowej⁴³.

Podobny wątek podejmował mesjanista i synarchista Feliks Sobolewski, który uznawał dopuszczenie robotników do udziału w zyskach przedsiębiorstw za środek zaradczy przeciwdziałający „dysharmonii” między przywilejami kapitału i pracy. Sobolewski przedstawił na łamach *Przeglądu* schemat działania spółki akcyjnej, w której kapitał zakładowy składać się miał z „przewalutowanego” wkładu pracy. Miarą udziału pracy miała być w jego projekcie wysokość wynagrodzenia robotników, którzy przepracowali trzymiesięczny okres próbny⁴⁴. Nawiasem mówiąc mesjanizm był różnie oceniany w *Przeglądzie*. Obok zwo-

lennika synarchii i masonerii okultystycznej Feliksa Sobolewskiego, mesjanizmu bronił też Antoni Waśkowski, zaś krytyczną jego analizę przedstawiali m.in.: ks. Jan Urban, ks. Marian Morawski i ks. Franciszek Kwiatkowski⁴⁵.

Niezwykle istotnym wydarzeniem dla świata robotniczego było powstanie na podstawie XIII części Traktatu Wersalskiego Międzynarodowej Organizacji Pracy przy Lidze Narodów w 1919 r. Fakt ten powitało środowisko *Przeglądu Powszechnego* z uznaniem jako „wykwit organicznego rozwoju, konieczny twór ewolucji dualizmu burżuazyjno-proletariackiego”, nawiązujący między innymi do idei i działalności Leona XIII, Gasparda Decurtins, czy Alberta de Mun. Ks. Ferdynand Chmura wskazywał, że MOP była wynikiem pozytywnym ścierania się myśli socjalistycznej i katolickiej, opartym na uznaniu zasady, że celem pracy nie jest bogacenie się, lecz utrzymanie i rozwój życia ludzkiego. Zauważał, że idee MOP właściwe były dla nauki Kościoła i myśli papieży Leona XIII oraz Benedykta XV. Podkreślając, że wśród działaczy MOP znajdowało się wielu socjalistów, ks. Chmura pisał: „Światopogląd ich jest nam obcy, ale idee ich pokoju i miłości są naszymi. Dlatego świat katolicki powinien (...) nie tylko bronić ich i chronić przed znieprawieniem i nadużywaniem (...) lecz także przyczynić się czynnie do tego, aby tym pełniej się w świecie ziściły”⁴⁶.

Do kwestii tej nawiązywał ks. Edmund Elter podkreślając zgodność zasady skracania czasu pracy z etyką katolicką, która postulowała „polepszenie warunków pracy i podniesienie stopy życiowej robotnika” tak, by spotęgować „rozwój jego umysłowej kultury”⁴⁷. Godność pracy i koniecz-

⁴⁵ Ks. A. Roszkowski, *Katolicyzm wobec obecnego przesilenia gospodarczego*, „PP” 1925, t. 165, s. 35–44.

⁴⁶ Ks. A. Szymański, *Udział robotników w zarządzie przedsiębiorstw*, „PP” 1922, t. 153–154, s. 108.

⁴⁷ Ks. A. Szymański, *Akcje pracy*, „PP” 1926, t. 169, s. 257–275.

⁴⁸ F. Sobolewski, *Podział zysków jako zasadniczy postulat społeczno-ekonomiczny*, „PP” 1922, t. 153–154, s. 24–32.

⁴⁹ A. Waśkowski, *W obronie mesjanizmu*, „PP” 1930, t. 187; Ks. J. Urban, *Manowce chorobliwego mistycyzmu*, „PP” 1920, t. 145–146; Ks. M. Morawski, *Teozofia w dziejach błędów ludzkich*, „PP” 1926, t. 171; Ks. F. Kwiatkowski, *Wrońskizm a katolicyzm*, „PP” 1938, t. 220.

⁵⁰ Ks. F. Chmura, *Międzynarodowa Organizacja Pracy, jej działalność i znaczenie*, „PP” 1921, t. 149–150, s. 292 nn.

⁵¹ Ks. E. Elter, *Długość dnia roboczego z punktu widzenia etyki*, „PP” 1923, t. 160, s. 35–37.

ność jej właściwej organizacji podnosił też ks. Jan Urban. „Prawdziwą wartość pracy nie to stanowi – pisał – co ona wytworzyła na zewnątrz, ale to, czym wzbogaciła samego pracującego”⁴⁸. Zwalczał przy tym nadmierną biurokratyzację gospodarki, bezrobocie oraz spekulację.

Obszerne studium historyczno-ekonomiczne na temat produkcji opublikował też w *Przeglądzie* Ludomir Lewandowski, który stawiał tezę, iż właściwie zorganizowana produkcja winna łączyć indywidualnie wolnych ludzi⁴⁹. W podobnym duchu wypowiedział się w dziesięciolecie odrodzonej Polski Eugeniusz Kwiatkowski. Zastanawiając się nad możliwościami budowy silnej gospodarczo Polski pisał on, że powstać ona może, ale nie „z piasku, którego każde ziarnko chce reprezentować swój interes i swą niezorganizowaną indywidualność”⁵⁰. Powtarzał przy tym znane skądinąd hasło sanacyjne budowy Polski „wzwyż”, a nie „wszerz”.

Wśród przedstawicieli polskiej katolickiej myśli społecznej byli pisarze bliżsi indywidualizmowi, jak ks. Urban czy ks. Szymański, którzy krytykując socjalizm państwowy mniej uwagi poświęcali mankamentom kapitalistycznego liberalizmu. Byli jednak także autorzy zwalczający zarówno socjalizm, jak i liberalizm oraz próbujący torować katolicyzmowi społecznemu trzecią drogę praktyczną – solidaryzm lub korporacjonizm. Do pisarzy tych należał przede wszystkim Leopold Caro. Ostro przeciwstawiał się on koncepcjom liberalistycznym – idei „homo oeconomicus” czy też wolnej konkurencji prowadzącej albo do wywyższenia jednostek najsprytniejszych, albo do monopolu, szczególnie szkodliwych, jego zdaniem, dla polskiej gospodarki. Krytykował także socjalistyczne upaństwowienie, a popierał organizowany przez państwo solidaryzm w postaci korporacyjnej. Wielkie nadzieje wiązał przy tym początkowo z ustrojem społeczno-ekonomicznym Włoch faszystowskich⁵¹. Pod koniec lat trzydziestych, *nota bene*, Caro rozczarował się do korporacjonizmu realnego, głównie pod wpływem doświadczeń nazizmu.

Inny stosunek do gospodarki faszystowskiej prezentował Adolf Kliszewicz. Sceptycznie oceniał on możliwości systemu korporacyjnego. W faszyzmie dostrzegał niebezpieczeństwo cezaryzmu, a także militaryzacji życia społecznego.

cznego i niczym nie ograniczonej dyktatury. Niebezpieczeństwa te wiązał z instrumentalnym nacjonalizmem⁵². Pesymistycznie zauważał, iż kryzys cywilizacji zachodniej jest kryzysem światopoglądu oraz że świat dąży do „pogrzebania resztek instytucji i pojęć opartych na rzymsko-chrześcijańskim pluralistycznym światopoglądzie, by na to miejsce stworzyć mechaniczną, automatyczną stabilizację, opartą na zasadach monistycznych”⁵³.

W sytuacji europejskiej lat trzydziestych Kościół katolicki nadal odchodził od politycznych ideologii i odsłaniał własną, w pełni uniwersalną naukę społeczną. Jej wyrazem była encyklika Piusa XI *Quadragesimo Anno* z 15 maja 1931 roku.

Ks. Jan Urban pisał wówczas o zagrożeniach płynących z dążenia kapitalistycznego indywidualizmu do „samobójstwa” – był to bowiem okres gwałtownej recesji Wielkiego Kryzysu Gospodarczego. Ostrzegał przed „dziecinnymi” waśniami politycznymi w obliczu zwycięskiego totalitaryzmu. Podkreślał przy tym, iż nauka społeczna Kościoła nie straciła nic na aktualności i że tylko ona może przeciwdziałać zagrożeniom godności pracy ludzkiej⁵⁴.

Analizując encyklikę *Quadragesimo Anno* ks. Antoni Szymański podkreślał, że zasadniczą prawdą jest w niej zasada, iż dobra materialne przeznaczone są dla zaspokajania potrzeb wszystkich ludzi. W ślad za Piusem XI odróżniał socjalizm od komunizmu. „Encyklika – pisał ks. Szymański – broni katolików od błędu, jaki już nieraz popełniali przywiązując się do form gospodarczych, które nie są (...) doskonałe, a często są wadliwe”⁵⁵.

⁵² Ks. J. Urban, *Pracy dostojność i organizacja*, „PP” 1924, t. 161, s. 104.

⁵³ L. Lewandowski, *Produkcja*, „PP” 1924, t. 164, s. 62.

⁵⁴ E. Kwiatkowski, *Czem Polska dzisiejsza różnić się winna od Polski dawnej?*, „PP” 1929, t. 181, s. 292.

⁵⁵ L. Caro, *Idea gospodarcza Polski*, „PP” 1929, t. 181, s. 25–37; tenże, *Niebezpieczeństwo karteli międzynarodowych dla Polski*, „PP” 1929, t. 184, s. 281–299; tenże, *Istota solidaryzmu*, „PP” 1930, t. 186, s. 149–163.

⁵⁶ A. Kliszewicz, *Faszyzm i jego ideologia*, „PP” 1927, t. 176, s. 129–154, 257–285; tenże, *Nacjonalizm jako doktryna i jako środek uzdrowienia państwowości współczesnej*, „PP” 1928, t. 179, s. 3–30.

⁵⁷ A. Kliszewicz, *Przełom współczesny jako przełom światopoglądu*, „PP” 1934, t. 204, s. 189.

⁵⁸ Ks. J. Urban, *Czterdziestolecie encykliki „Rerum Novarum”*, „PP” 1931, t. 190, s. 129–140.

⁵⁹ Ks. A. Szymański, *O odnowieniu porządku społecznego*, „PP” 1931, t. 192, s. 17.

Pod koniec lat trzydziestych na łamach *Przeglądu Powszechnego* można jednak było dostrzec coraz bardziej gorączkowe poszukiwanie społeczno-gospodarczych rozwiązań praktycznych dla polskiego katolicyzmu. Rosła bowiem presja codziennej rzeczywistości. Ogromne bezrobocie, z trudem tylko rozładowywane po zakończeniu Wielkiego Kryzysu, nabrzmiały problem ludności „zbędnej” w rolnictwie, jak również zacofanie gospodarki polskiej w stosunku do potężnych sąsiadów – wszystko to skłaniało autorów piszących w *Przeglądzie* do formułowania konkretnych ocen i projektów rozwiązań. Czas wydawał się naglić.

Ks. Stanisław Wawryn podkreślał wagę ruchu zawodowego w obronie godności pracy oraz kształtowaniu racjonalnej organizacji produkcji. W ślad za zwolennikami syndykalistycznej przebudowy systemu postulował on powołanie do życia Naczelnej Izby Gospodarczej, ale w sposób spontaniczny i oddolny, a nie pod kuratelą państwa, jak tego chcieli rzecznicy korporacjonizmu⁵⁶. Stanisław Szczutowski pochwalał w zasadzie korporacyjną reformę przypieczętowaną w Polsce przez konstytucję kwietniową 1935 r., ale zaznaczał, że praktyka może zepchnąć Rzeczpospolitą na „rafy totalizmu”, w związku z czym ideę korporacyjną proponował oprzeć mocno na podstawach społecznej nauki Kościoła katolickiego. Podkreślał nadzieje związane z czteroletnim planem inwestycyjnym, podjętym w Polsce w 1936 r., choć wyrażał przy tym obawę, czy wysiłek ten nie okaże się spóźniony, podobnie jak dzieło Konstytucji 3 Maja⁵⁷.

Niepokój wobec narastającego wokół Polski totalitaryzmu wyrażał pod koniec lat trzydziestych Andrzej Niesiołowski, dość sceptycznie oceniający perspektywy katolickiego ruchu politycznego⁵⁸. Inaczej myślał młody narodowiec Wojciech Wasiutyński pisząc: „Kto chce dziś sprostać sile bojowej Niemiec, (...) czy Włoch, musi wytworzyć podobną zdolność mobilizacyjną i sprawność organizacyjną swego narodu”⁵⁹. Te dwie postawy wydają się bardzo charakterystyczne dla konfliktu między wartościami moralnymi a wolą przetrwania, jaki narastał wśród inteligencji polskiej tego okresu w obliczu przeczuwalnej już możliwości zagłady.

Już w 1932 r. zastanawiano się w *Przeglądzie Powszechnym* nad istotą i perspektywami hitleryzmu. Publicysta pisma zauważał „nacionalistyczny szal” nazistów i konkludował: „Przedtem Niemcy, prócz Boga, nie bali się nikogo; gdyby ich barbarzyńskie zamiary miały się urzeczywistnić choć w części, prawdopodobnie przestaliby się bać i Boga”⁶⁰. Kataklizm II wojny światowej potwierdził to wczesne, ponure proroctwo.

*

Po II wojnie światowej *Przegląd Powszechny* wychodził w zmienionych warunkach politycznych. Myśl społeczno-ekonomiczna coraz rzadziej pojawiała się w jego kolejnych tomach. Pośród autorów zabrakło między innymi Leopolda Caro, który zmarł na początku 1939 r., ks. Jana Pawelskiego, ks. Antoniego Roszkowskiego, ks. Antoniego Szymańskiego czy ks. Jana Urbana, którzy zginęli w czasie wojny, a także ks. Romualda Moskały, który znalazł się w więzieniu.

Mimo to pismo nadal podejmowało tematykę społeczno-gospodarczą i prezentowało naukę Kościoła w tej dziedzinie. Stefan Michna przypominał na przykład główne elementy katolickiej nauki społecznej na tle rozwoju spółdzielczości, przemian strukturalnych w ówczesnej gospodarce, prób uwłaszczenia pracowników najemnych, ich deproletaryzacji oraz polityki „welfare state” i interwencjonizmu państwowego⁶¹. Czesław Strzeszewski analizował myśl społeczną św. Augustyna i problem władzy pochodzącej od Boga, ale sprawowanej przez władców dobrych i złych, potrzebnej z konieczności porządku społecznego, ale zaprzeczającej sobie, gdy nie spełnia swych zadań i służy sobie samej⁶². Swoistym komentarzem reform wywłaszcze-

⁶⁰ Ks. St. Wawryn, *Współczesny problem zawodowy*, „PP” 1935, t. 208, s. 303–319.

⁶¹ St. Szczutowski, *Pochwała parlamentu*, „PP” 1938, t. 218, s. 88–104; tenże, *Wielki plan*, „PP” 1936, t. 213, s. 273–287; tenże, *Syntetyczna myśl ustrojowa*, „PP” 1938, t. 220, s. 15–31.

⁶² A. Niesiołowski, *Perpektywy totalizmu*, „PP” 1937, t. 215, s. 204–214; tenże, *Katolicyzm polityczny, jego słabości oraz perspektywy*, „PP” 1937, t. 216, s. 277–294.

⁶³ W. Wasiutyński, *Przemiany nowoczesnego państwa*, „PP” 1938, t. 217, s. 289.

⁶⁴ S. M., *Adolf Hitler i jego program*, „PP” 1932, t. 196, s. 30.

⁶⁵ S. Michna, *Ogólne wytyczne chrześcijańskiej reformy społecznej*, „PP” 1948, t. 226, s. 321–333.

⁶⁶ Cz. Strzeszewski, *Aktualność myśli społecznej św. Augustyna*, „PP” 1949, t. 227, s. 106–144.

niowych podjętych w Polsce Ludowej był artykuł ks. Stanisława Jędrusika, który analizował moralne kryterium uspołecznienia – „miłość społeczną”⁶³.

Niesprzyjająca atmosfera polityczna końca lat czterdziestych i początku lat pięćdziesiątych uniemożliwiała pełniejszą prezentację społeczno-ekonomicznych treści katolicyzmu w *Przeglądzie Powszechnym*, a w 1953 r. doprowadziła do zamknięcia pisma na 29 lat.

Od samego początku nowej rzeczywistości publicyści *Przeglądu* starali się uczciwie i otwarcie stawiać problem polskiego dialogu katolicyzmu z marksizmem. Podjął go na przykład w 1948 r. ks. Włodzimierz Kowalski. Zastanawiał się on nad zwycięstwami ruchu socjalistycznego w ciągu ostatnich stu lat. „Marksista wierzy w przyszłość i żyje przyszłością(...) Jest to postawa – pisał ks. Kowalski – która w pewnym sensie zbliża marksistę do chrześcijaństwa.” Ostateczną ocenę pozostawiał również przyszłości. „Świat waży na szalach opinii publicznej wszystkie za i przeciw markswskich założeń. Chcąc być bezstronnym, przedwcześnie nie wydaje sądu”⁶⁴.

⁶³ Ks. St. Jędrusik, *Moralne kryteria uspołecznienia*, „PP” 1950, t. 230, s. 402–408.

⁶⁴ Ks. W. Kowalski, *W sprawie przyszłości marksizmu*, „PP” 1948, t. 225, s. 367 i 369.

La pensée socio-économique dans „Przegląd Powszechny” 1884–1953 (suite et fin)

Dans la période entre les deux guerres mondiales la pensée socio-économique catholique dans „Przegląd Powszechny” s'épanouit d'une façon singulière. L'oeuvre des prédécesseurs fut continuée entre autres par le père J. Urban, rédacteur en chef du périodique au cours de longues années, ainsi que par L. Caro, A. Kliszewicz, abbé R. Moskała, St. Szczutowski et l'abbé A. Szymański. Généralement on présentait le catholicisme social à base de l'évaluation critique de la pensée socialiste et du libéralisme. Particulièrement vers la fin de la troisième décennie de notre siècle, la doctrine sociale de l'Eglise s'efforçait d'éviter tout contact avec les idéologies politi-

ques. Malgré cela, en Pologne la pression des menaces extérieures inclinait certains publicistes à chercher des solutions socio-économiques pratiques pour le catholicisme polonais.

Après la seconde guerre mondiale, „Przegląd Powszechny” paraissait dans de nouvelles conditions organiques, et la pensée sociale catholique était présentée dans une sphère limitée, principalement à cause de la mort des auteurs éminents de la période entre les deux guerres, mais aussi à cause d'une situation politique défavorable, dans laquelle, finalement, la revue fut fermée en 1953 pour une période de 29 ans.

Krystyna Tarnawska-Kaczorowska

Witold Lutosławski – myśl i kreacja

Jest to nieznacznie skrócona wersja referatu wygłoszonego na sesji naukowej zorganizowanej przez Zespół ds. Analizy i Interpretacji Muzyki przy katedrach Edytorstwa Muzycznego i Teorii Państwowej Wyższej Szkoły Muzycznej w Krakowie 22–23–24 maja 1978 roku. Tematyka sesji: *Poetyka muzyczna; autorefleksje kompozytorskie; warsztatowe, teoretyczne i estetyczne*. Tekst złożyłam w redakcji „PP” w maju ub.r. We wrześniu ukazał się on w Zeszytach Naukowym wyżej wymienionej uczelni w nakładzie 240 egzemplarzy (ZN nr 6, Kraków 1983).

Mówi Witold Lutosławski: *Przywykłem do komponowania, słuchania i myślenia o muzyce w sposób zupełnie inny, niż się to odbywa przy słownej wymianie opinii. Zawsze po wypowiedzeniu szeregu zdań na temat muzyki czuję się tak, jakbym pominął to, co w niej najważniejsze* (16, s. 17)¹. I w innym miejscu: *Tam (...) gdzie wchodzi w grę czynniki całkowicie niewymierne, wymykające się wszelkim określeniom – a tak być musi w każdej prawdziwej sztuce – tam stwierdzamy całkowitą bezsilność słów w stosunku do opisywanego zjawiska* (3, s. 33). I jeszcze Witold Lutosławski, odpowiadając na pytanie Bohdana Pocięja o sens „opisywania, komentowania, analizowania”, o sens „naukowego”, „literackiego”, „filozoficznego” traktowania muzyki: *Jestem*

¹ Wykaz (w porządku chronologicznym; zob. po przypisach) artykułów, odczytów i wypowiedzi (w tym – udzielonych wywiadów) Witolda Lutosławskiego ograniczony tu został wyłącznie do pozycji cytowanych w tekście. Pomija on inne – uwzględnione w sesyjnej wersji pracy. Ze zrozumiałych powodów nie obejmuje też tekstów kompozytora, które opublikowane zostały po maju 1978 r. Autorka żywi przeświadczenie, że szkic ten w najmniejszej mierze nie zdezaktualizował się, a włączenie doń (co ma zamiar uczynić) materiałów pochodzących z ostatnich lat stanowić będzie jedynie poszerzenie i wzbogacenie zarysowanej problematyki, w żadnym zaś razie nie podważy ani generalnej tezy, ani szczegółowych spostrzeżeń i twierdzeń.

Przyjęto następujący sposób informowania o danych bibliograficznych: pierwsza liczba w nawiasie okrągłym odsyła do kolejnej pozycji Wykazu, następną oznacza stronę, z której cytat pochodzi. Zastosowano skróty:

M – „Muzyka”

MdM – Stefan Jarociński (materiały do monografii zestawili), *Witold Lutosławski*, Kraków 1967, PWM, ss. 91 (uwaga: nie wszystkie teksty zostały tu przedrukowane w całości).

RM – „Ruch Muzyczny”; TP – „Tygodnik Powszechny”; Wsp. – „Współczesność”;

Ż.Lit. – „Życie Literackie”

pewien, że trzeba myśleć, mówić i pisać o muzyce. Nie wierzę, że komuś uda się kiedyś zgłębić jej istotę, ale nawet błędzenie wokół jakiegoś zjawiska nie rozszyfrowanego, niemożliwego do pełnego zrozumienia, ale błędzenie przybliżające, przeczuwające, odgadujące – ma swój głęboki sens (19, s. 133).

Pozbawiona złudzeń świadomość znikomych możliwości języka, jego zawodności i zwodniczości, niesprawności i ułomności, w parze z przyzwoleniem na zabiegi częstkowe, zastępcze, w parze z aprobatą działań nieuchronnie ograniczonych w skutkach, a to w tym celu, by margines spraw nie wypowiedzianych i nie wyjaśnionych nieustannie zwężać. Stanowisko to, szczególnie mi bliskie, uczynię punktem wyjścia, płaszczyzną porozumienia, perspektywą, w której referować będę poglądy Witolda Lutosławskiego na sztukę w ogóle a na muzykę w szczególności. Życzyłabym sobie, by w perspektywie tej były odbierane wszystkie uzupełnienia, dygresje i komentarze interpretacyjne.

Poglądy Lutosławskiego zostały wydedukowane z jego artykułów, odczytów i wypowiedzi opublikowanych w ostatnim ćwierćwieczu (tylko jedna pozycja sięga 1937 roku). Nie dokonuję podziału na prace stricte teoretyczne i marginalia, ponieważ – niezależnie od formy – tenor wypowiedzi kompozytora jest nieodmiennie serio i pełen poczucia wagi słowa, spojrzenie dociekliwe i przenikliwe, problematyka ciekawa i ważka. Witold Lutosławski łączy w sobie doświadczenie kompozytora, teoretyka, słuchacza i wykonawcy (pianisty, dyrygenta). Wobec wszystkich najistotniejszych problemów współczesnej muzyki zajmuje głęboko przemyślane, niekonformistyczne i niekoniunkturalne, najczęściej oryginalne stanowisko między innymi zapewne także dlatego, iż jak mówi: *Jako kompozytor, wolę ulec naturalnej skłonności do patrzenia na zjawiska sztuki w sposób subiektywny, przez pryzmat własnych gustów, zamiłowań i własnego temperamentu* (5, s. 1). Znamy jego poglądy na temat istoty dzieła muzycznego, na temat relacji: twórca – dzieło, dzieło – odbiorca, dzieło – wykonawca, dzieło – analityk, interpretator. Sądy Lutosławskiego świadczą o wyjątkowej samowiedzy, o rzadkiej samoświadomości, o ambicjach poznawczych, o szerokim horyzoncie zainteresowań.

Spośród kilku możliwych koncepcji odczytania i przedstawienia sądów i opinii Lutosławskiego wybieram tę, która uwypukli w jego refleksji teoretyczno-estetycznej momenty w sposób widoczny i oczywisty korespondujące (w planie warsztatowym, teoretycznym i estetycznym) z dziełem żywym Lutosławskiego, te momenty, które zsumowane i logicznie scalone nam tę muzykę objaśnia, dopowiedzą, przybliżą. Postaram się prześledzić, ogólnie mówiąc, jak w dwóch tworzywach – w myśli i kreacji artystycznej, podwójnie i dwójako, dokonuje się ekspresja pewnych, dostępnych naszemu poznaniu, cech osobowości twórczej, a ponadto i zarazem, jak myśl kształtuje dzieło i jak dzieło odbija myśl.

*

Wypowiedzi Lutosławskiego eksplikujące jego ogólno-estetyczne założenia (podstawowe zagadnienia warsztatowe wchodzą w ich zakres) cechuje klarowna zgodność i spójność. Prześledzimy je pokrótce.

Celem muzyki, mówi Lutosławski, jest *wspólność przeżyć, w których twórca i odbiorca są w gruncie rzeczy dwiema częściami jednego instrumentu* (16, s. 143). *Zasadniczym przeznaczeniem utworu muzycznego, tak jak każdego innego dzieła sztuki, jest przeżywanie go przez odbiorcę* (8, MdoM s. 65). W innym miejscu kompozytor dopowie: *(jest) bezpośrednio, omijające pełną świadomość oddziaływanie* (10, MdoM s. 20). Nawet *migawkowe muzyczne zdarzenie może stać się źródłem silnego przeżycia* (7, MdoM s. 42). *Bowiem sztuka jest zespołem zjawisk, których zasadnicza część z przeznaczenia swego rozgrywa się na terenie psychiki ludzkiej* (8, MdoM s. 65). W „Almanachu Bachowskim” przeczytamy: *Gdy oddajemy się kontemplacji dzieł Bacha, to nieraz musimy się zdumiewać, że potężne masy energii psychicznej potrafił on wyzwalać z taką prostotą i naturalnością (...)* (2, s. 144). I żeby nie było najmniejszej wątpliwości, Witold Lutosławski ujawnia swe przekonania *explicite*: *Przyznanie prymatu psychologicznemu aspektowi sztuki stawia mnie w opozycji do tych wszystkich, którzy uznają samoistny, niezależny od aktu percepcji byt dzieła jako główny cel jego tworzenia. Z pewnością, dla istnienia utworu muzycznego konieczna jest jego partytura lub nagranie. Jednak przedmioty te nie są*

jeszcze samymi utworami muzycznymi, lecz tylko pewnym stadium ich realizacji, która następuje dopiero w przeżyciu odbiorcy. Toteż proces komponowania pojmuję przede wszystkim jako tworzenie kompleksów określonych doznań psychicznych mego odbiorcy, doznań, których całkowite spełnienie rozciąga się przeważnie na większą liczbę wykonań tego samego utworu (8, MdoM s. 65).

Lutosławski nie precyzuje, jak pojmuje oddziaływanie muzyki na psychikę odbiorcy (zwrot: *działanie na dusze ludzkie prawdziwej muzyki* spotykamy w 15, podkreśl. K. T.-K.). Czy jest to wpływ pobudzający, wychowawczy, doskonalący moralnie, czy oczyszczający katartycznie? Czy jest to działanie polegające głównie na kształtowaniu wyobraźni i wrażliwości estetycznej (myśl: *komponowanie określonych doznań estetycznych mego odbiorcy* pojawia się w 8, MdoM s. 69)? Skłonna jestem sądzić, choćby na podstawie takiej wypowiedzi: *Rola (muzyki) jest tajemnicza i wieloraka* (21, s. 1), iż Lutosławski uwzględnia wszystkie wymienione wyżej warianty i, choć nigdzie nie mówi tego wprost, sens sztuki widzi prawdopodobnie w sile przekształcającej, odnawiającej świat wewnętrzny człowieka.

W tej sytuacji głównym zadaniem artysty-kompozytora jest wypracowanie niezawodnych metod oddziaływania na psychikę słuchacza. Bynajmniej nie jest do tego potrzebny wykoncypowany w najdrobniejszych szczegółach system. *Wartość dzieła sztuki bowiem nie mierzy się wartością samych zasad i konwencji leżących u jego podstaw, lecz jest ona od nich w dużym stopniu niezależna. To zasady te i konwencje można usprawiedliwić wartością samego dzieła, któremu służyły za podstawę (18). Każda zasada, metoda komponowania czy stanowisko wobec danego problemu mogą być broniące lub atakowane tylko w jeden sposób – poprzez samo dzieło (9, s. 35).* W odniesieniu do idiomu harmonicznego dzieł Lutosławskiego z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych używa się czasem terminu „system”. Kompozytor jednak uważa, że jest w tym pewna przesada, że *jest to raczej zespół sposobów postępowania (procedures) stale się powiększający i podlegający niejakiem zmianom. Może kiedyś – powiada – opisać szczegółowo moje metody (20, s. 34).*

Dostarczeniu emocji i spotęgowaniu przeżycia mają służyć współbrzmienia harmoniczne, które Lutosławski zesta-

wia w grupy podobnych do siebie pod względem swego działania i – co jest inną stroną tego samego zjawiska – struktury (6). Dwunastodźwięki są podstawowym elementem organizowania wysokości dźwięków (16, s. 33). (...) w mej technice – mówi kompozytor – używam przede wszystkim takich, które posiadają dla mnie określoną i charakterystyczną fizjonomię ekspresyjną, kolorystyczną (...). Między poszczególnymi rodzinami dwunastodźwięków istnieją nierzadko ostre kontrasty. Gra tych kontrastów jest między innymi jedną z podstawowych zasad mej techniki². (Nie do końca wykorzystane) możliwości (skali dwunastodźwiękowej) mogą istnieć tylko pod warunkiem restytucji wrażliwości ucha ludzkiego na grę współbrzmień, wrażliwości obecnie na jakiś czas przytępionej przede wszystkim u tych odbiorców, których uformował serializm (15). Współbrzmienia i ich następstwa traktuje Lutosławski, w przeciwieństwie do przedstawicieli linii wywodzącej się od Schönberga, jako układy odmiennych jakościowo impulsów psychicznych (5, s. 2), a różnice między interwałami są dla niego przede wszystkim na tury jakościowej, a nie ilościowej (5, s. 2). Mówi: (...) uważam, że nie ma następstw dźwięków ani współbrzmień, które mogłyby być same przez się indyferentne i które nie miałyby określonego oddziaływania słuchowego, słowem, oddziaływania w określony sposób na naszą wrażliwość (4, s. 5). Z rozmowy z B. A. Vargą (20, s. 21) wynika niedwuznacznie, że w opinii Lutosławskiego interwały mają charakterystyczną zdolność ewokowania właściwej im atmosfery, ekspresji, barwy. Na pytanie interlokutora, czy rolę interwałów w jego muzyce dałoby się porównać z rolą tonacji w muzyce Mozarta, Lutosławski odpowiada twierdząco. Dodajmy jeszcze słowami kompozytora: *Im bardziej szczegółowa selekcja (współbrzmień), tym trudniej traktować zjawiska dźwiękowe w oderwaniu od barwy, dynamiki, rejestru, a nawet rytmiki* (4, s. 5).

Oddziaływanie na psychikę odbiorcy nie może się dokonywać bez znajomości praw percepcji: *Komponując utwór (...) muszę liczyć się z „pojemnością” percypującego, muszę świadomie gospodarować jego siłami (...)* (16, s. 55). *W percepcji następuje (...) coś w rodzaju oddechu: najpierw większa*

² Z listu Witolda Lutosławskiego do Stefana Jarocińskiego: list datowany: 23 IX 1961. Cytat za: S. Jarociński, *Indywidualność Lutosławskiego*, RM 1961, nr 21, s. 6.

koncentracja uwagi, potem mniejsza, wysilek – odpoczynek, napięcie – odprężenie. Ten naturalny rytm pracy aparatu odbiorczego człowieka jako słuchacza muzyki jest niezwykle ważnym czynnikiem dla budowy większej formy (16, s. 64–65). I dalej Lutosławski: Moja „wielka forma zamknięta”, która w różnych wariantach występuje w takich utworach jak „Kwartet”, „II Symfonia” czy „Livre pour orchestre”, polega na budowie dwuczęściowej. Część pierwsza jest zawsze tylko „angażująca”, druga zaś – „spełniająca”. Ten schemat jest rezultatem moich długoletnich doświadczeń jako słuchacza (podkr. oryg. – dop. K.T.-K.) muzyki (19, s. 132; podobną konstatację odnajdziemy w 16, s. 19–20 i 58–59). Jest to specyficzna taktyka, polegająca – mówiąc obrazowo – na wytwarzaniu jakby podciśnienia, które domaga się rekompensaty (16, s. 31). (...) w każdej ściśle skomponowanej formie muzycznej istnieją siły, które można by nazwać przeciwnymi sobie. Każda forma jest wynikiem znoszących się czy przeciwdziałających sił. Siły te można byłoby nazwać odśrodkowymi i dośrodkowymi (16, s. 74).

Forma, powie Lutosławski, (...) musi być (...) w najogólniejszych zarysach łatwo uchwytne. (...) powinna dać się określić w jednym zdaniu (16, s. 46). Kształtowanie formy „terminował” Lutosławski u klasyków; Beethovena nazwie najsubtelniejszym wirtuozem formy jaki kiedykolwiek istniał (16, s. 149). W 13, s. 8 porusza kwestię psychologicznego aspektu tworzenia form muzycznych: *Wykorzystane są tu (mowa o „II Symfonii”) takie właściwości słuchającego jak pamięć muzyczna, zdolność przewidywania, zdolność odpowiedniego reagowania na różnice zagęszczania materii muzycznej itd.*

Nie miniemy się z prawdą, jeśli obok harmoniki i formy technikę aleatoryzmu kontrolowanego (wymienne terminy: aleatoryzm ograniczony, kontrapunkt aleatoryczny) uznamy za czynnik, wprawdzie mniejszej wagi, ale jednak znaczący w kształtowaniu indywidualnego oblicza muzyki Lutosławskiego, za czynnik wzbogacający technikę kompozytorską kolorystycznymi i ekspresyjnymi środkami wyrazu (zob. na ten temat np. 17, s. 1 i 16, s. 23). Lutosławski niejednokrotnie przyznawał, że technice „ad libitum” (jeszcze jeden synonim) zawdzięcza *odświeżenie fizjonomii*

rytmicznej, pewną „wiotkość” faktury, że pozwala (ona) czasem starym instrumentom zabrznieć w świeży, nieszablonowy sposób (13, s. 7). Ale nas w tej chwili najbardziej interesuje inny aspekt tej innowacji, który wynika z przeniesienia zasad i możliwości gry solowej na teren muzyki zespołowej, interesuje nas czynnik psychiczny ujawniający się w wyzwoleniu indywidualnej energii i ekspresji paratwórczych tkwiących w najbardziej bezpośrednich odbiorcach sztuki Lutosławskiego – w wykonawcach, których gra staje się teraz *bardziej giętka, swobodna, niuanse dynamiczne, a szczególnie agogiczne* – *wyrazistsze* (11, MdoM s. 58). Oto, co w roku 1968 pisał kompozytor: *W obecnie komponowanych utworach staram się wprzęgnąć do mych celów (...) psychikę każdego z poszczególnych członków orkiestry. A więc orkiestrę staram się traktować nie jako złożony i precyzyjny mechanizm, służący do realizowania abstrakcyjnych wizji dźwiękowych, ale jako zespół ludzkich indywidualności, z których każda znajdzie w moim utworze pole do wypowiedzenia się (...) Szukam sposobu pobudzenia osobistej inicjatywy artystycznej każdego z członków orkiestry (...) Być może poszukiwania moje przyczynią się do restytucji przyjemności, jaką powinno dawać muzykowanie* (12, s. 4).

*

Spróbujmy podsumować:

- Dzieło sztuki jest formą transmisji od jednej psychiki do drugiej, jest indywidualnym przekazem idei, myśli, doświadczeń, przeżyć, *swoistą komunikacją międzyludzką* (myśl z 10, MdoM s. 20); dzieło sztuki jest bytem *jedynym i niepowtarzalnym, (...) z którym obcowanie daje nam satysfakcje niemożliwe do przeżycia w inny sposób* (10, MdoM s. 18 i 20).
- Muzyka dostarcza przeżyć. Ma przeto przemożny wpływ na wrażliwość, na psychikę ludzką.
- W dziełach muzycznych – wielkich, takich, które pozostają – przejawia się aktywność duchowa twórcy, uzewnętrznia jego rzeczywistość wewnętrzną, gdyż (słowami Zygmunta Mycielskiego) „każdy dobry kompozytor pisze siebie”³. Zaś Witold Lutosławski – mówiąc o pisarzach,

³ Zygmunt Mycielski, *Postludia. Artykuły, felietony, eseje*, Kraków 1977, PWM, s. 267.

którzy przez całe swe życie piszą tę samą powieść – rozwija myśl: *Jeśli się porówna utwory jakiegoś kompozytora pisane w różnych okresach jego życia, zawsze odnajdzie się poza nimi tego samego człowieka* (20, s. 34). Zbyteczne dodawać, że w obu przypadkach ma się na myśli artystę wybitnego.

– Muzyka jest sztuką wyrazu. A więc ekspresji. Zwróćmy uwagę, ile razy we wspomnieniu o Witoldzie Małcużyńskim (22) mówi się o *wewnętrznym żarze, o emocjonalnym przeżywaniu, o nasycaniu emocją, o hipnotycznej sile ekspresji*.

Wydaje się, iż ekspresja jest problemem centralnym estetyki Lutosławskiego. I ekspresja jest głównym celem zabiegów czysto warsztatowych. Bo to jej przecież, w ostatecznym rachunku, służyć mają środki techniki kompozytorskiej, i te przejęte z tradycji, i te nowe – nośniejsze, skuteczniejsze, które zostały tu skrótowo omówione.

Tę część wywodów spointują myśli Władysława Tatarkiewicza zgłębiające sens kategorii „doskonałości” i „ekspresji” z punktu widzenia zamierzeń sztuki (a nie jej osiągnięć, dokonań), z punktu widzenia tego, do czego artyści chcą, a nie – mogą – dojść w swym dziele:

„Jedne (szkoły, epoki) zmierzają do doskonałości, ale inne mają odmienne cele. Czego chcą te inne? Chcą wielu rzeczy: wielości, nowości, silnych wrażeń, wierności prawdzie, wyrażenia siebie i wyrażenia świata, chcą twórczości i oryginalnych pomysłów. Jeśli próbowano ująć to wszystko jednym wyrazem, to najprędzej tym: ekspresja (podkr. oryg. – K.T.-K.). Wielokrotnie sztuka zmierzała ku niej, a nie ku doskonałości. Różnią się pod tym względem całe epoki: były epoki doskonałości i epoki ekspresji. (...) Zewnętrznym objawem epok doskonałości było, że znalazłszy dobre rozwiązanie zostawały mu wierne; sztuka zaś ekspresji szukała dalej. Sztuka doskonałości była bardziej jednoraka niż sztuka ekspresji. Ta obejmowała i obejmuje wiele odmian: ekspresję świata, ekspresję przeżyć, ekspresję pomysłów. Dążyła i dąży do wyrażania bądź głębi świata, bądź ludzkiej treści, wyrażenia nowości, bądź pełni rzeczywistego bytu. Toteż bywały skuteczne próby sprowadzenia sztuki perfekcjonistycznej do jednego typu, mianowicie klasycznego; natomiast sztuka ekspresji obejmuje zarówno typ sztuki manieryczny jak barokowy i romantyczny”⁴.

*

Zrekonstruowany powyżej przewód myślowy Witolda Lutosławskiego układa się w logiczny ciąg, w koherentną całość. Zrelacjonowany powyżej zespół przeświadczeń tworzy jednorodne i wyraziste credo artystyczne, które kompozytor wypracował przed kilkunastu laty i któremu niezmiennie dochowuje wierności. Wierność tę zaświadcza paralelnie – w piśmie i muzyką; wyznawane poglądy i zasady – cały ten utajony potencjał energii artystycznej i intuicji estetycznej materializuje się w procesie twórczym, aktualizuje się w dziele żywym. Myśl i kreacja, samowiedza i twórczy akt inspiracji, świadomy zamysł i instynkt artystyczny, teoria i praktyka – stanowią tu harmonijną jedność. W muzyce Lutosławskiego odczytujemy te wszystkie cechy, które są wartościami pierwszymi w systemie myślowym tego kompozytora: ład i dyscyplinę techniczną, zmysł konstrukcyjny, czytelną logikę narracji muzycznej, rygory warsztatowe i formalne, syntetyczne i systemiczne myślenie, pedantyczną dbałość o detale, pełną odpowiedzialność za całość.

Kilka wypowiedzi Lutosławskiego:

– *Występując przeciwko (...) wynoszeniu ponad wszystko inne znaczenia liczby w muzyce, nie uważam jednak bynajmniej pewnych operacji matematycznych za bezużyteczne* (8, MdoM s. 66).

– Witold Maliszewski, u którego Lutosławski studiował kompozycję, według słów tego ostatniego: *wpajał w ucznia surowy stosunek do własnego tworzywa i poczucie odpowiedzialności za każdą napisaną nutę. (...) Zrodziło się wówczas (po ukończeniu konserwatorium – dop. K.T.-K.) gorące pragnienie porządkowania, pragnienie dojścia do jakiejś konwencji regulującej* (4, s. 2).

– *Nie jestem bynajmniej zainteresowany w unikaniu odpowiedzialności za mój utwór. Nie interesuje mnie (...) całkowicie przez przypadek zdeterminowana muzyka. Pragnę, aby mój utwór był czymś, co sam stworzyłem, i aby był on wyrazem tego, co mam do zakomunikowania innym* (9, MdoM s. 31).

– *Zarówno w „Grach weneckich” jak i w utworach, które zamierzam w najbliższej przyszłości realizować, przypadek*

* Władysław Tatarkiewicz. *O doskonałości*, Warszawa 1976, PWN, s. 53–54

wprowadzony zostaje na stosunkowo niskim szczeblu w hierarchii muzycznego tworzywa (6).

– *Właściwie nie skomponowałem nigdy czysto eksperymentalnego utworu, który nadawałby się – w moim pojęciu – do wykonania publicznego. Eksperymenty robi się w pracowni (...) (6).*

– *Kiedy zacząłem pisać muzykę wymagającą niekonwencjonalnego sposobu dyrygowania, (...) uważałem, że lepiej będzie, gdy kompozytor sam dokona pracy reżyserskiej na próbach i potem w czasie wykonania zademonstruje zarówno wykonawcom jak i ewentualnie dyrygentom (...) jak należy do tego zagadnienia podejść (...). (Dyrygowanie dla kompozytora) ma ogromne znaczenie. Kontakt z żywym dźwiękiem jest zjawiskiem stymulującym, ale nie tylko to – wzbogaca doświadczenia. Zwiększa także odpowiedzialność za każdą nutę (...) (17, s. 1 i 2).*

Muzyka Witolda Lutosławskiego – kontynuujemy jej pobieżną charakterystykę – narzuca niezwykle intensywną rzeczywistość dźwiękową osiąganą bogactwem walorów ekspresyjnych, maksymalną wyrazistością, wysoką temperaturą, przekonującą dramaturgią, głębokim dramatyzmem. Nie zaskakuje wyznanie twórcy: *Zywioteł, w którym czuję się najbardziej sobą, jest orkiestra symfoniczna (21, s. 6).* Jest to muzyka zrodzona z intuicji myślącej i z intelektu intuicją wspartego. Lutosławski mówi: *Nie przypominam sobie (...), aby którykolwiek z moich utworów mógł powstać jako efekt całkowicie świadomego, rozumowego konstruowania. Konstruowanie zaczyna się dopiero wtedy, gdy arbitralnie narzucająca się wizja dźwiękowa ma być zrealizowana w szczegółach. Nie chcę przez to powiedzieć, że większość tych szczegółów nie jest również tworem muzycznej inwencji (...) (16, s. 41).* Świadome i rozumowe konstruowanie nie wystarczy dla powstania dzieła sztuki. *Jestem zwolennikiem skrajnego poglądu, iż wszystko w utworze muzycznym powinno być dziełem inspiracji. Lepszym słowem, którego można by użyć, choć zbanalizowanym i ośmieszonym, byłoby natchnienie. Nawet technika kompozytorska jest w moim pojęciu zbiorem utworów inspiracji, takich mianowicie, które można zastosować wiele razy (21, s. 6).*

Inspiracja i koncept, instynkt i refleksja, intuicja i technika tworzą świat muzyczny, który Lutosławski oferuje.

Świat, w którym, jak u innych wybitnych polskich kompozytorów współczesnych, przewagę zyskuje postawa dionizyjska, ale powściągnięta w sposób wypróbowany przez element apolliński. Jedno źródło tej symbiozy jest nam znane: *Do jego (Chopina) muzyki co pewien czas w różny sposób powracam: słucham jej, albo sam ją gram lub przeglądam. Nawet dziś (...) w trakcie codziennej mojej pracy kompozytorskiej znajduję w muzyce Chopina źródło ożywienia wyobraźni (...) (16, s. 153).* W jednym z wywiadów Lutosławski mówi o wstrząsie, który przeżył jako 11-letni chłopiec po wysłuchaniu III Symfonii Szymanowskiego: *Szereg tygodni chodziłem potem jak zaczadziły. To jak gdyby narzeczona chłodziła muzykę Szymanowskiego trwałoby przez kilka lat (4, s. 3).* O innych powinowactwach artystycznych: *Bartók jest zawsze bliską mi postacią, a jego twórczość gorąco obchodzącą mnie sprawą (4, s. 4). Kompozytorzy, których wpływu jestem świadom, to: Bach, Haydn, Beethoven, Chopin, Brahms, Debussy, Strawiński, Bartók (...), w swoim czasie kompozytorem, który poruszał mnie do głębi, był Albert Roussel (19, s. 133).*

Dla pełniejszego obrazu dodajmy jeszcze, że muzyka Lutosławskiego jest poczęta z temperamentu powściągniętego, z swobody ograniczonej, z wolności rozumnej. Kto skuteczniej od „podmiotu czynności twórczych” (termin Janusza Sławińskiego) potrafi te wszystkie antytetyczne pierwiastki wyważyć, by ukonstytuowały zharmonizowaną i estetycznie przekonującą – dla słuchacza – całość. Stanowisko, jakie w tej kwestii zajmuje Lutosławski, wydaje się w pełni uzasadnione. Posłuchajmy jego wywodu, którego fragmenty pochodzą z trzech źródeł: *Słowem „odbiorca” określam (...) twór mej własnej wyobraźni, twór urobiony na podstawie własnego wieloletniego i stale wzbogacanego doświadczenia (...). Zdaję sobie doskonale sprawę, że mój wyimaginowany odbiorca jest odbiorcą nietypowym, a nawet prawdopodobnie bardzo szczególnym. Ma on jednak dla mej pracy pewną nieocenioną zaletę: jest on mianowicie jedynym, o którym wiem naprawdę coś konkretnego (8, MdoM s. 69). Piszę tę muzykę, którą pragnę usłyszeć, która mi subiektywnie odpowiada: (...) W takiej postawie można by się dopatrywać bezgranicznego egocentryzmu. Ale nie wydaje mi się, aby to było słuszne (16, s. 142). Gdybym postępował inaczej, tj.*

gdybym wyrzekł się podążania za głosem mego wyimaginowanego odbiorcy, a starał się odgadnąć życzenia odbiorców „prawdziwych”, konkretnych, ryzykowałbym wprowadzenie zupełnego zamętu do mego kompozytorskiego warsztatu (...). Produktem warsztatu kompozytorskiego, w którym najwyższym decydującym czynnikiem nie jest sumienie artystyczne jego twórcy, może być tylko fałsz (8, MdoM s. 70). Gdybym (...) miał starać się o zadowolenie gustów publiczności, to musiałbym starać się (...) zadowolić najróżniejsze gusta i potrzeby. Musiałbym tym samym zrezygnować z kierowania się jedyną uchwytną busolą mojej pracy, jaką jest własny smak, własne potrzeby, własne pojęcie o tym, co w muzyce jest dobre, a co złe – innymi słowy zrezygnować z wiernej realizacji własnej wizji. Byłoby to równe sprzeniewierzeniu się samemu sobie (6).

W roku 1968 Zygmunt Mycielski pisał: „Moją miarą wartości jego (Witolda Lutosławskiego) muzyki jest jej jedność. To ten sam człowiek pisał *Wariacje* i *Bukoliki*, *Pieśni* i *Małą suitę*, *Koncert*, *Pierwszą* i *Drugą Symfonię*”⁵. Jest chyba tak, iż świadectwa jednorodności dorobku artystycznego, iż znamie tożsamości całościowo pojętego dzieła, iż zawsze obecny ślad osobowości twórczej autora pozwalają się wyartykułować przede wszystkim, a może nawet – wyłącznie – tam, gdzie zachodzi równoległość działania, gdzie nie ma sprzeczności między indywiduum myślącym a indywiduum czującym, gdzie, jak w przypadku kompozytorów nie stroniących od pióra, pisanstwo i komponowanie dopełniają się, wynikają z siebie, wzajem przenikają tworząc integralną całość, tam gdzie obaj – piśzący dźwiękami i komponujący słowami nie skrywają prawdy o sobie, bo mówienie prawdy poprzez sztukę (jest) najważniejsze dla każdego artysty twórczego (...) (14, s. 17).

Dopełniając naszą rekonstrukcję autoportretu osobowości artystycznej Witolda Lutosławskiego przypomnijmy, co powiedział podczas II Spotkań Muzycznych w 1977 roku w Baranowie. I ten ostatni cytat niech spełni rolę skreślonego mimo woli autografu artysty (cytuje z notatek): *System nie jest rzeczą nieodzowną dla twórczego kompozytora (dowodem Debussy, Strawiński, Bartók, Varèse, Messiaen). Nasuwa się więc pytanie, co jest tym czynnikiem, który*

jednoczy te pozornie różne (jak u Messiaena na przykład) źródła inspiracji? Tym czynnikiem niemożliwym do opisania w sposób czysto naukowy jest zjawisko niezmiernie tajemnicze, które jeśli istnieje, gwarantuje większą jednolitość dzieła, niż czyni to na przykład system tonalny. Jest nim osobowość twórcy. Wierzę w nadrzędną i jednoczącą rolę tej osobowości (23).

⁵ Zygmunt Mycielski, *Koncert kompozytorski Witolda Lutosławskiego*, RM 1968, nr 7, s. 3.

WYKAZ

1. W.L., *Tchnienie wielkości* (o Karolu Szymanowskim), „Muzyka Polska”, IV, 1937, s. 169–170.
2. W.L., (o Janie Sebastianie Bachu), w: *Jan Sebastian Bach*. Almanach pod redakcją Zofii Lissy, Warszawa 1951, Czytelnik, s. 143–144.
3. W.L., *O Grzegorzu Fitelbergu*, M RV 1954, nr 7/8 (52/53), s. 26–33.
4. W.L. odpowiada na pytania (Bohdana Pilarskiego), RM 1958, nr 7, s. 2–5.
5. W.L., *Refleksje na marginesie Festiwalu Muzyki Współczesnej SIMC w Rzymie*, w: *Horyzonty muzyki*. Biblioteka Res Facta 1, Kraków 1970, PWM, pozycja 1, z 14 X 1959.
6. mówi W.L., *Moja muzyka jest grą*. Rozmawia Bohdan Pilarski (po wykonaniu *Gier Weneckich* na V „Warszawskiej Jesieni”), Wsp. 20/100, 16–31 X 1961.
7. W.L., *Webern*, „Slovenske Pohľady”, 1963 (przedruk w MdoM s. 42).
8. W.L., *Kompozytor a odbiorca*, w: *Krytycy przy okrągłym stole*. Materiały z III Seminarium sekcji Krytyków SPAM, 10–12 I 1964 w Warszawie. Warszawa 1966 WAiF, ss. 225; tekst W.L. na stronach 23–26 (przedruk w MdoM s. 65–70).
9. W.L., *O roli elementu przypadku w technice komponowania*, Res Facta 1, Kraków 1967, PWM, s. 35–38 (przedruk w MdoM s. 29–36).
10. W.L., *Teoria a praktyka w pracy kompozytora*, „Studia Estetyczne” R2, 1965, s. 128–132 (przedruk w MdoM s. 14–21).
11. W.L., *Uwagi o sposobie wykonywania mego kwartetu smyczkowego*, RM 1965, nr 17, s. 3–4 (przedruk w MdoM s. 55–59).
12. W.L., *O dzisiejszej orkiestrze*, RM 1968, nr 17, s. 3–4.
13. W.L., *Nowy utwór na orkiestrę symfoniczną* (o II Symfonii), Res Facta 4, Kraków 1970, PWM, s. 6–13.
14. wywiad z W.L. w: Janusz Cegiella (rozmowy z kompozytorami przeprowadził i opracował), *Szkice do autoportretu polskiej muzyki współczesnej*, Kraków 1976, PWM, s. 5–17 (wywiad pochodzi z października 1970 roku).
15. W.L. (głos w ankiecie), *Ku czemu zmierza sztuka*, „Polityka” I (722), 2 I 1971.
16. Tadeusz Kaczyński, *Rozmowy z Witoldem Lutosławskim*, Kraków 1972, PWM, ss. 173.
17. wywiad z W.L. w: Biuletyn nr 6 z 20 IX 1972, Biuro prasowe XVI Międzynarodowego Festiwalu Muzyki Współczesnej „Warszawska Jesień”, s. 4 (rozmawiał Krzysztof Baculewski).
18. W.L., *Z rozmysłań nad przyszłością muzyki*, TP 47 (1243), XI 1972.
19. W.L., *O roli słowa, teatralności i tradycji w muzyce* (rozmawiał Bohdan Pocij), w: Bohdan Pocij, *Lutosławski a wartość muzyki*, Kraków 1976, PWM, s. 128–133.
20. W.L. in conversation with Bálint András Varga – *Lutosławski Profile*, London 1976 J. & W. Chester/Edition Wilhelm Hansen, ss. VI+58.

21. wywiad z W.L., *Muzyka i kompozytor*, Z.Lit. 13 (1313), 27 marca 1977, s. 1 i 6 (rozmawiał Tadeusz Krzysztof Sznajderski).
22. W.L., *O Witoldzie Małcużyńskim*, „Kultura” 34, 1977.
23. W.L., Prezentacja *Mi-parti* na orkiestrę podczas konwersatorium kompozytorskiego na II Spotkaniach Muzycznych w Baranowie Sandomierskim, 10 IX 1977 (tekst przeznaczony do dotychczas nie opublikowanej części 2/II *Muzyki w muzyce* Z II Spotkań Muzycznych w Baranowie, 1977).

Witold Lutosławski – la pensée et l'oeuvre

Il réunit l'expérience d'un compositeur, avec celle d'un théoricien ainsi que d'un auditeur et d'un exécuteur (pianiste et chef d'orchestre). Son attitude envers tous les problèmes les plus essentiels de la musique contemporaine est profondément réfléchie, non-

-conformiste, indépendante de la conjoncture et surtout originale. Ses opinions témoignent d'une exceptionnelle connaissance de soi-même, d'une rare conscience de soi, d'une ambition de connaître, d'un vaste horizon d'intérêts.



Wielkie pojęcia polityczne

Kazimierz Dziewanowski

Nasza «przejęciowość»

Rozpoczynając w „Przeglądzie Powszechnym” cykl pod nazwą: «Wielkie pojęcia polityczne», wydrukowałem tekst zatytułowany: „Geopolityka: mit czy fakt”. Po ukazaniu się go miałem sporo odgłosów, więcej, niżby mógł na to wskazywać skromny nakład miesięcznika. To pokrzepiające dla publicysty zjawisko nie wbiło mnie jednak w pychę; tłumaczę je sobie wagą i aktualnością tematu. Mało jest wszak w Polsce tematów, które by miały takie znaczenie i były tak często przywoływane w dyskusjach. Ale nie, sformułowałem to niezręcznie: ważnych tematów jest w Polsce nieprzeliczone mnóstwo, lecz ten jest jednym z powtarzających się najczęściej.

Znany historyk, prof. Tadeusz Łepkowski, napisał: *Polska jest krajem zachodnim, przynależnym do cywilizacji śródziemnomorskiej, mającym swe korzenie kulturowe w Rzymie cesarskim, a religijne w papieskim. Takie przeświadczenie, uważane za bezdyskusyjną oczywistość, zakorzeniło się wśród polskiej szlachty i inteligencji od dawna, a z czasem zeszło też do warstw ludowych. Czy jest prawdziwe? I tak, i nie. Polska była i jest krajem geograficznie, geopolitycznie, kulturowo, świadomościowo pogranicznym, przejęciowym... Nasza «przejęciowość» bywała nierzadko istotną przyczyną niepowodzeń, klęsk i rozterek... Zmienić naszego położenia geograficznego nie możemy. Powtórzyć wypada więc tylko jedno. Polska nigdy nie była i nie będzie całkiem «zachodnia» i całkiem «wschodnia». Będzie sobą... Można nasze dziedzictwo «przejęciowe» przeklinać, lecz nie można się odeń wyzwolić czy oderwać. Tkwi w tym smutek i wielkość, i swoistość, i niepowtarzalność.*

Ta niepowtarzalność, dziwność, odmienność Polski jest zjawiskiem, które mnie od dawna fascynuje. Jakże wiele pytań się z tym wiąże! Przede wszystkim: czy rzeczywiście coś takiego istnieje, czy nam się tak tylko wydaje, bo zdania

na ten temat mogą być – i są – podzielone. Wprawdzie dysponujemy niemałą liczbą świadectw cudzoziemców, którzy to potwierdzają i wydaje się, że ta liczba rośnie; sam miałem szczęście spotkać w innych krajach i na różnych kontynentach ludzi wprost zauroczonych Polską i wszyscy oni podkreślali ową polską odrębność. Nie tak dawno miałem okazję rozmawiać z pewnym byrdzo wykształconym Niemcem z RFN, który opowiadał, że stale powtarza w Bonn, iż Polska jest krajem, w którym wszystko, ale to wszystko jest możliwe. W rozmowie on był stroną przekonującą, a ja sceptyczną. Ale świadectwa cudzoziemców nie są przecież jedynym dowodem. Uważne spojrzenie na bieg naszych dziejów, tych od dwustu lat, a zwłaszcza ostatnich, wydaje się prowadzić do wniosku, że istnieje jakaś polska odrębność, polska specyficzna istota, coś odróżniającego od innych, ale i pociągającego dla nich; coś, co może budzić zainteresowanie, ale może i odpychać.

Choć jednak mamy sporą – i powiększającą się – liczbę dowodów na poparcie tezy, że coś takiego istnieje, to przecież nie są to dowody rozstrzygające. Nie można tego zmierzyć ani zważyć, można tylko być zdania, że to istnieje albo nie. Ja osobiście uważam, że tak i że jest to wynik zarówno naszego położenia, jak i wynikających z niego dziejów. Nie chodzi tu o proste stwierdzenie, że naród polski różni się od innych, że ma pewne odrębne właściwości i cechy. To byłoby banalne, bo jest przecież jasne, że tak bywa zawsze, że Niemcy różnią się od Francuzów, Anglicy od Włochów, Czeši od Węgrów. Nie ma w tym nic dziwnego. A ponadto: dobrze to czy źle? Czy ta odmienność, jeśli rzeczywiście istnieje, jest korzystna czy nie, czy to, co zauważają cudzoziemcy i co wzbudza ich zainteresowanie jest zjawiskiem pozytywnym, czy raczej negatywnym, bo i z takim zdaniem można się spotkać, szczególnie w polskiej prasie i telewizji. Jak to zmierzyć i jak się o tym przekonać?

A jeszcze: czy warto się tym zajmować, czy to nie jest rozszczipanie włosa na czworo? Myślę, że w sytuacji wielkich napięć, decyzji, wyborów namysł nad tym, jacy jesteśmy, czego nas uczą dzieje, czego sami możemy się po sobie spodziewać, na co liczyć, a przed czym powinniśmy się chronić – ma znaczenie. I tak, jak indywidualny człowiek

powinien w momentach przełomowych wejrzyć w siebie, zastanowić się nad swym życiem, reakcjami, sposobem postępowania i odczuwania, tak samo i społeczeństwo. Nauczyliśmy się, że samowiedza i krytyczna ocena samego siebie, świadomość własnych braków i ułomności, ale też i własnych możliwości i sił – jest cenną ludzką właściwością. Dotyczy to także społeczeństw.

W każdym razie jestem pewny, że to jest temat, któremu warto poświęcić chwilę uwagi. Dlatego, zdopingowany uwagami, jakie wywołał artykuł o geopolityce, postanowiłem opowiedzieć historię, właściwie anegdotę, o czymś, co mi się przytrafiło przed dwoma laty. Owa historia odbiega od charakteru tej rubryki, ale niech mi to raz będzie wybaczone.

Muszę zatem cofnąć się nieco w czasie (słowo «nieco» jest, jak zaraz zobaczymy, pojęciem względnym). Ściśle: cofnąć się do wczesnej jesieni roku 1981. Wyjechałem wtedy na oficjalne zaproszenie do Stanów Zjednoczonych. Wybrałem się do tej Ameryki jak sójka za ocean. Za pierwszym razem, a było to w roku 1968, otrzymałem zaproszenie na letni kurs dla cudzoziemców w Harvardzie podpisane przez mało jeszcze wówczas znanego profesora o niemieckim nazwisku: Henry Kissinger. Nie poleciałem jednak wtedy za ocean, ponieważ po dwunastu godzinach przebywania w mojej kieszeni paszport niespodziewanie wyfrunął i żadne przywabianie nie zdołało go nakłonić, aby do niej powrócił. Przekonałem się wówczas, że paszporty potrafią prowadzić żywot niezależny od właścicieli. W rezultacie rozczarowany, przygnębiony i zgorzkniały Kissinger porzucił swoją katedrę uniwersytecką i zaczął nieszczęsny tułać się po świecie prezydenckim samolotem. Tak go ukaraliśmy. Mnie natomiast nic szczególnego się nie stało i wkrótce zapomniałem o całym incydencie. Pojechałem na antypody trzynastcie lat później – i bardzo dobrze, bo w miarę upływu czasu człowiek dojrzewa i mniej się staje podatny na pokusy i omamy.

Podczas tej mojej odwleczonej podróży zawędrowałem do Houston w Teksasie, a tam – do głównej kwatery NASA, czyli agencji badania przestrzeni kosmicznej. Start „Columbii” właśnie przesunięto, toteż w kwaterze był zwy-

kły, pozbawiony emocji dzień. Podjeżdżały autobusy z turystami, odbywały się treningi kosmonautów, trwała kontrola ruchu obiektów kosmicznych: tych w przestrzeni okołozemskiej, jak i sond wędrujących po obszarach galaktycznych. Jednym słowem: normalka. A jednak przeżyłem tego dnia w NASA chwilę głębokiego zadziwienia.

Myślę, że każdy mężczyzna, a i wiele kobiet, może zapomnieć w Houston o Bożym świecie. Trudno wszak zachować obojętność, gdy się ma okazję nie tylko z bliska obejrzeć autentyczne egzemplarze takich pojazdów kosmicznych jak Mercury i Apollo, jak „Orzeł”, który wylądował na księżycu, jak sondy kosmiczne, które fotografowały Jowisza i Saturna (w tym przypadku chodzi oczywiście o kopie), ale na dokładkę zwiedzić wnętrze repliki promu kosmicznego „Columbia” i obejrzeć wszystkie rakiety, jakie zostały kiedykolwiek użyte przez NASA, a także i inne. Można wprawdzie mieć sceptyczny stosunek do całego wyszczególnienia kosmicznego i tak jest właśnie ze mną, ale trudno zaprzeczyć, że oglądanie tych niebywałych urządzeń technicznych jest ciekawe. Szczególnie imponujący wydał mi się ogromny przedział towarowy „Columbii”.

Ale nie to zaskoczyło mnie w kwaterze NASA. Nie Apollo, nie sondy, nie rakiety. Najbardziej zdumiała mnie pewna informacja udzielona mimochodem przez pana Steve Nesbitta z sekcji prasy i informacji. Opowiadał o listach, jakie NASA otrzymuje od ludzi z różnych krajów; o falowaniu i zwrotach w stosunku opinii publicznej do programu kosmicznego, o pewnych prawidłowościach psychologicznych, jakie się przy tym ujawniają. A w pewnej chwili powiedział:

Wie pan, że prawie połowa listów, jakie NASA otrzymuje z zagranicy, pochodzi z Polski?

Myślałem, że żartuje, albo że to jest jakiś standardowy chwyt wobec gości z innego kraju. Ale nie, zapewniał mnie, że tak właśnie jest. Podał zresztą tę informację nie jako coś sensacyjnego, lecz jako znany w NASA fakt, do którego nie przywiązywał szczególnej wagi, ani się nad nim zbytnio nie zastanawiał, bo i dlaczego. To brzmiało sensacyjnie tylko dla mnie. Powiedział jeszcze, że to są bardzo różne listy, a zakres tematów i poziom jest rozmaity. Nic więcej nie

wiedział. No, takie listy, jak zwykle przy podobnych okazjach: jedne entuzjastyczne, inne krytyczne; jedne przedstawiają poglądy korespondentów na sens i znaczenie działalności w kosmosie, inne zawierają prośby o informacje techniczne, o książki, broszury, foldery. Uważał to wszystko za interesującą ciekawostkę, głębszego znaczenia w tym nie upatrując.

Zapomniałem o rakietach i zdjęciach Saturna. Bo jakież znaczenie mogą mieć pierścienie odległej planety wobec faktu, że znowu uświadomiono mi, w jak niezgłębionym kraju żyjemy? Powtarzam: było to wczesną jesienią roku 1981. Myślałem o tym, że dzieje się u nas tyle rzeczy o historycznym znaczeniu, a jednocześnie życie stało się tak trudne, tak ciężkie, że niemało wartościowej, ambitnej i przedsiębiorczej młodzieży, nie widząc perspektyw, myśli o tym, by znaleźć miejsce gdzie indziej – i że to jest bolesna i zła rzecz. A jednocześnie... Połowa wszystkich listów wysyłanych przez świat do Houston pochodzi właśnie z naszego kraju! Gdyby brać rzecz dosłownie, trzeba by uznać, że eksploracją kosmosu interesuje się w Polsce w stosunku procentowym sto razy więcej ludzi niż gdzie indziej. Czy to możliwe?

A jednak fakt pozostawał faktem. Jak go wyjaśnić? Czy to ucieczka od rzeczywistości, która stała się zbyt odpychająca? Czy może tęsknota do czegoś wielkiego, a zarazem zrozumiałego, obliczalnego, opartego na jasnych zasadach? Ale przecież zasady wyścigu kosmicznego nie są wcale ani takie jasne, ani nie odbiegają od zwykłych, ziemskich motywacji. A więc może to jest nieporozumienie i nieznajomość realnych faktów, naiwna idealizacja zjawiska, które mało się nadaje do idealizacji? Ale to też niczego nie tłumaczyło, bo tak powinno być i w innych krajach, a tymczasem tylko u nas tak wielu ludzi, nie bacząc na ziemskie problemy, sięga po pióro i pisze do tych, co badają kosmos. O co więc chodzi i cóż to wszystko znaczy?

Prawdę powiedziawszy – nie wiem. Ale odezwała się we mnie myśl, która wiele razy nachodziła mnie w ostatnim czasie: że sami zupełnie nie wiemy, nawet nie domyślamy się, czym jest i czym staje się kraj, w którym żyjemy, a tym bardziej – czym mógłby być. Że skumulowane lata i wieki

niedoli i niepowodzeń historycznych, gorzkich doświadczeń, klęsk, a także niezwykłych wysiłków, ta polska zajądlność i zdolność do odradzania się, do samoorganizacji, do stawiania czoła i nieopuszczania rąk, zarazem to polskie cwaniactwo i piekielny wręcz instynkt przetrwania, wsielcza świadomość, że zawsze może być gorzej, a więc – w konkluzji – nie jest jeszcze tak źle i trzeba sobie radzić, że wszystko to wytworzyło nową jakość społeczną. Są w niej cechy odpychające, są i wspaniałe; już Wańkowicz pisał, że naród polski to diamenty pozlepiane gównem. Czytałem też wyznanie amerykańskiego konstruktora samolotów, który zwierzał się, że nie ma lepszych oblatywaczy, aniżeli polscy, a to właśnie z powodu niehumanicznego instynktu sprawiającego, że w razie awarii polski pilot nie chce wyskoczyć i porzucić samolotu, bo to się nie kalkuluje, no, ale nie chce też zginąć – i w rezultacie doprowadza maszynę na lotnisko. A więc instynktu nie będącego odruchem ślimaka chowającego się w skorupie, lecz odruchem walki, niepoddawania się, przechytrzenia losu. Instynktu połączonego z dumą, a często też w trudny do zniesienia, polski sposób przemieszanego z oportunizmem, z prywatą, nieraz i z małością. Amalgamatu nie do przeniknięcia dla cudzoziemców, a i dla nas też niezbyt zrozumiałego.

Pewien, dość nas dobrze znający, wysoki urzędnik w departamencie stanu w Waszyngtonie wygłosił mi dłuższy wykład o tym, jak widzi Polaków i jak rozumie ich historię.

They are crazy – powiedział. – *Oni są zwariowani. To znaczy: wy jesteście zwariowani. Ale gdybyście nie byli, to by was już nie było. A tak jesteście. I to bardzo. Very much so.*

Stary profesor Arnold Toynbee, który napisał ogromne dzieło mające na celu objęcie i wyjaśnienie całej historii i wszystkich cywilizacji, pomieścił w nim teorię wyzwania i odpowiedzi. Twierdził, że gdy otaczający świat stawia ludziom odpowiednio trudne wyzwanie, wtedy wywołuje z ich strony odpowiedź, która tłumaczy wszystkie wielkie dzieła w historii: powstawanie cywilizacji i kultur, imperiów i systemów prawnych, rolnictwa i przemysłu, odkryć geograficznych i nauki. Zbyt silne i zbyt trudne wyzwanie może oczywiście spowodować upadek i katastrofę, ale jego brak powoduje zastój i stagnację, a w końcu też prowadzi do upadku.

Teorie Toynbee'ego zostały wielokrotnie skrytykowane. Nie zajmując szczegółowego stanowiska w tym sporze, trzeba jednak zauważyć, że musi być jakaś przyczyna, która sprawiała, że w historii mieliśmy w poszczególnych krajach niejednokrotnie do czynienia z nagłą, niewytłumaczalną erupcją sił twórczych, talentów, pomysłów, z wybuchami energii i ekspansji, z podejmowaniem dzieł i osiąganiem rezultatów, o jakich jeszcze niedawno nikt nie mógł marzyć. Nie chcę przywoływać zbyt wielkich przykładów, niech więc każdy podstawí sobie to, co sam uzna za stosowne. Nie można jednak zaprzeczyć, że takie zjawisko istnieje.

Jedną z cech owych rozbłysków aktywności narodowej, a w każdym razie cechą częstą, była pojawiająca się w tym samym czasie eksplozja twórczości artystycznej i kulturalnej, jak również czegoś, co można by nazwać chłonnością kulturalną. Był to również wzrost zainteresowania światem, palącej ciekawości, która skłaniała ludzi po podróży, do eksploracji, do badań naukowych i do wszelkich eksperymentów. Pisano wiersze, sztuki, relacje z podróży, traktaty filozoficzne, tworzone teorie naukowe. Przykłady? Europa po wyprawach krzyżowych, Portugalia i Hiszpania, Anglia epoki elżbietańskiej i późniejsza, Niderlandy, osiemnastoi dziewiętnastowieczna Francja, a także i Niemcy. No, i Ameryka dziewiętnastego i dwudziestego wieku.

Otóż, wtedy w Houston, pomyślałem sobie, że i Polska – zabiedzona, stojąca w kolejkach, niepewna jutra, rozdzielana sprzecznościami, przygnieciona przez historię i swoje położenie – również wstąpiła w okres, w którym jej znaczenie zaczyna wykraczać poza tę rolę, jaką pełniła dotychczas i jaką jej przeznaczano. Nieraz przecież już tak bywało, że biedne kraje, uboższe od Polski i mniej ludne, pozbawione bogactw naturalnych, zaczynały niespodziewanie odgrywać rolę, do której – zdawało się – nie mogły być zdolne. I wtedy znikało lekceważenie otaczające dotąd ich obywateli i nie pytano już:

Przepraszam, skąd?...

Coś takiego, myślałem, dzieje się chyba dzisiaj i z Polską, choć nie mieści nam się to w głowie. Wszędzie, gdziekolwiek się udałem w Ameryce, napotykałem dowody zainteresowania naszym krajem. To niekoniecznie musiała być sympatia, choć często tak było. W każdym razie to było zainteresowa-

nie nie tylko w kancelariach dyplomatycznych czy w redakcjach, również w prywatnych domach, na farmach, w uniwersytetach i wśród studentów, nawet w hotelach. Opowiadano mi, że znikły osławione «polish jokes», czyli dowcipy o półgłówkach, w których traktowano Polaków tak, jak u nas się traktuje pewne kategorie zawodowe. Mówiono, że opowiadanie takich dowcipów wyszło z mody i zaczęło być w złym tonie. Czy tak jest naprawdę, czy może rozmówcy chcieli być po prostu uprzejmi – nie potrafię stwierdzić. Mogę natomiast powiedzieć, że gdziekolwiek pojawiał się polski film, polska muzyka, polski wykład czy odczyt, nikt nie pytał:

Przepraszam, skąd to?...

Ludzie po prostu przychodzili.

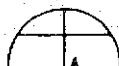
Wiele razy tłumaczono mi, że coś się stało, że «polski» zaczyna znaczyć: ciekawy, ważny. Wiele też razy słyszałem, że polski eksperyment ma znaczenie uniwersalne. Słyszałem to nie tylko od Amerykanów zajmujących się polityką i reprezentujących tak zwany «neokonserwatyzm amerykański», lecz również od lewaków, radykałów, od ludzi szukających i niezadowolonych, a także od liberałów. Złożyło się na to wiele przyczyn. Polskie wydarzenia ostatnich lat. Polski papież. Konstelacja polskich twórców, którzy przełamali bariery między narodami i wydobyli się z zaścianki – niech każdy wyliczy sobie te nazwiska. I również polscy emigranci, którzy mniej już kojarzą się z czarną, niewykwalifikowaną pracą, a częściej z sukcesami, z katedrami uniwersyteckimi, z aktywnością i siłą przebojową – nawet w polityce. A także w innych dziedzinach. Mój młodszy kolega ze szkoły, który najpierw został marynarzem, dziś jest wiceprezesem jednego z największych banków amerykańskich czy nawet grupy banków. Dawniej polscy emigranci nie dokonywali takich skoków w tak krótkim czasie (co oczywiście nie oznacza, że wszystkim się tak świetnie powodzi).

I tak sobie wtedy myślałem, że jest w tym coś nowego, a jeśli zestawি się to z naszym codziennym bytowaniem, to całość sprawia iście surrealistyczne wrażenie. Ale jednak, myślałem, coś w tym musi być, skoro głośni futurologowie z Hudson Institute (spod znaku osławionego proroka Her-

manna Kahna, dziś już nieżyjącego) przepowiadają Polsce świetną i kwitnącą przyszłość, a tak właśnie wtedy czynili. Nie znaczy to, abym wierzył futurologom, bo wiem, że kto zbyt poważnie traktuje ich przepowiednie, ma potem często głupią minę. To, co oni piszą, świadczy bowiem nie tyle o przyszłości, ile o ich obecnym stanie ducha. Jednakże ten stan ducha też jest pewnym faktem – tak sobie wtedy zanotowałem.

*

Tak oto swobodnie rezonowałem w Houston i napisałem później nawet reportaż, ale już go nie wydrukowałem. Wydarzyło się parę rzeczy, które jak gdyby podały w wątpliwość aktualność tekstu. Oto miałem namacalny dowód, że kontakty z futurologami do niczego nie prowadzą. Zajrzałem do tej pisaniny dopiero po dwóch latach. I nagle spostrzegłem, że nie uważam jej wcale za rozważania w stylu retro, choć to bardzo dziwne. Nie, mimo wszystko, wcale tak nie uważam. Prawdopodobnie i ja jestem «crazy».



Andrzej Osęka

Nadzieje i złudzenia „Projektu”

„Projekt”, ilustrowany dwumiesięcznik artystyczny, ma na okładce podtytuł: *Sztuka wizualna i projektowanie*. Pismo nie jest więc poświęcone sztuce w ogóle, «sztukom pięknym», lecz temu, co powstaje na pograniczu plastyki i życia codziennego, a więc użytkowym formom plastyki, temu, co składa się na otoczenie człowieka: wzornictwu przemysłowemu, plakatowi, ceramice, tkaninie, informacji wizualnej, scenografii, także architekturze, gdy rodzi ona formy nowe, jest zapisem przeobrażającego się świata.

Wszystko to sformułować należy jednak w czasie przeszłym. W składzie redakcji nastąpiły daleko idące przeobrażenia: odszedł cały zespół, poza naczelnym redaktorem. Jakkolwiek wyglądać będzie przyszłość tego pisma, okres do roku 1983 mamy prawo uważać za zamknięty etap jego historii, długiej i skomplikowanej.

„Projekt” powstał po Październiku 56 i był jego tworem, a zarazem zwiastunem burzliwej epoki, jaka się wówczas w naszym życiu artystycznym rozpoczynała. W życiu artystycznym, które tylko w pewien specyficzny sposób pokrywało się z życiem umysłowym kraju.

„Projekt” – w postawie artystycznej, którą od razu na jego łamach sformulowano – miał być wprzęgnięciem sztuki w działanie konstruktywne, w kształtowanie świata nas otaczającego, poprzez wszystkie dziedziny, gdzie artysta może mieć coś do powiedzenia: od wielkich festiwali malarstwa, aż po drobne sprawy rzemiosła artystycznego. Zespół „Projektu” interesował się zwłaszcza zjawiskami wynikłymi z połączenia różnych dziedzin plastyki, z rejonów, gdzie spotykają się spektakl i kształt, myślenie o funkcji i efekt wizualny, barwa, ruch, słowo, organizacja przestrzeni użytecznej.

Było w tym stare romantyczne hasło «syntezy sztuk» i awangardowe postulaty pod adresem artysty, który ma się stać inżynierem nowych form dla architektury, przemysłu.

W środowiskach twórczych po Październiku 56 żywa stała się wizja budowy nowego społeczeństwa poprzez artystyczne działanie, poprzez tworzenie nowoczesnego kształtu rzeczy i przestrzeni. Artysta staje u boku budowniczego, pomaga mu w projektowaniu dworców, hal fabrycznych, nowych osiedli. Stara się rozwiązywać przestrzeń zgodnie z zasadami nowoczesnej nauki, z wynikami badań nad percepcją. Przede wszystkim wprowadza do fabryk i osiedli kolor – śmiało zestawienia barwne informujące (jak w przypadku na różne kolory pomalowanych maszyn) oraz symbolizujące zmianę szarego świata na świat czystych barw, uporządkowany i dynamiczny.

W „Projekcie” pisano więc o problemach barwy w architekturze, o perspektywach wzornictwa przemysłowego, o plakacie i grafice użytkowej. W gruncie rzeczy chodziło tu o kształtowanie nowego języka sztuki – śmiałego i rzeczowego zarazem, wykorzystującego wszystkie formy współczesnej wizualnej wypowiedzi: grafika i malarstwo różnych konwencji i gatunków, rzeźbiarskie kompozycje przestrzenne, environnement, komiks, reklama, happening.

Polska wiara w awangardę artystyczną różniła się w znacznej mierze, jak to dziś widać, od awangardowej filozofii: w naszym kraju – trudno dziś powiedzieć na jakiej podstawie – sądzono, że wraz z rozprzestrzenianiem się wpływów sztuki nowoczesnej, śmiałego języka form, społeczeństwo będzie się stawało bardziej otwarte, tolerancyjne, cywilizowane – w najlepszym sensie słowa.

Początek lat sześćdziesiątych przyniósł dość ostre wahnięcia w sprawach sztuki i polityki kulturalnej. Nastąpiło gwałtowne – nazwijmy to – zmniejszenie tolerancji wobec sztuki abstrakcyjnej, po czym tendencja ta wkrótce ustąpiła. Henryk Stażewski został laureatem Nagrody Państwowej I Stopnia. Awangarda zajęła w panoramie polskiej plastyki miejsce nie kwestionowane, Biennale Form Przestrzennych w Elblągu poczęto łączyć – czynili to również publicyści „Projektu” – z rozwojem przemysłu i liberalizacją życia.

Z upływem czasu nałożyły się na tę konstruktywną wizję sztuki niepokoje i szaleństwa drugiej połowy XX wieku, niszczyielskie pokusy konceptualizmu, poszukiwania body-artu czy land-artu i inne próby odnajdywania sensu

sztuki i sensu życia poza światem współczesnej cywilizacji technicznej. Sztuka kontestująca pojawiła się w Polsce z pewnym opóźnieniem, lecz w formie bardziej dojrzałej, niż – dajmy na to – we Francji. Myślę nie tylko o grupie „Wprost”, lecz także o grupie grafików, takich jak Jan Sawka, Jaromir Aleksium, Jerzy Czerniawski, Eugeniusz Get-Stankiewicz. Wykonywali oni dla „Projektu” okładki, tutaj też zamieszczano artykuły im poświęcone. Więcej – powiedzieć można, że wyrosli oni, wraz ze swą zadziornością intelektualną i oryginalnością graficzno-malarskiej wypowiedzi, z klimatu, jaki wokół tego pisma powstał, a jaki miał swoje cechy artystyczne, intelektualne a także towarzyskie.

Przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych – to dla sztuki polskiej dramatyczne poszukiwanie punktów oparcia w świecie spekanym i pełnym zwątpienia, próba ponownej odpowiedzi na stare pytania: skąd przyszliśmy? kim jesteśmy? dokąd idziemy? Z olbrzymim powodzeniem spotyka się otwarta w krakowskim Muzeum Narodowym wystawa „Polaków portret własny”, którą „Projekt” oczywiście starannie prezentuje, nie jest to jednak dla pisma odosobniony zwrot ku tradycji. Jego zespół odnajduje wartości dawnej sztuki i kultury w sposób sobie właściwy: może to być architektura i meblarstwo starej amerykańskiej sekty Shakerów, polska sztuka ludowa, grafika epoki symbolizmu. To, co w myśleniu o sztuce przybrało w latach siedemdziesiątych formy zbliżone do tradycjonalizmu, na łamach „Projektu” posiada charakter bardziej otwarty: nie tylko dlatego, że współczesność sąsiaduje tutaj, harmonizuje z przypomnieniem przeszłości, lecz także i przez szerszą płaszczyznę odniesienia – dla publicystów z pismem tym związanych jest nią całe otoczenie człowieka, obrazy na wystawie, plakaty na ulicy, rysunek w gazecie, przedmioty kultu, przedmioty codziennego użytku i ich układ przestrzenny etc., etc.

„Projekt” był wiernym rejestratorem ważnych zjawisk w polskiej plastyce, sojusznikiem formujących się nurtów, propagatorem polskiej szkoły plakatu i tkaniny artystycznej, grafiki użytkowej i ilustracji. Okładki tego pisma są wielką rewią inwencji plastycznej polskich grafików, trwającym przez dziesiątki lat popisem swobodnej wyobraźni.

Życie artystyczne miało w tym czasie swoje wahania i wstrząsy, przykręcania i odkręcania śruby. Bezsporną zasługą pisma pozostaje, że tych okazjonalnych zwrotów na jego łamach nie znajdziemy. „Projekt” był bowiem przez wszystkie te lata moderatorem niepokojów, obrońcą swobód i trwałych wartości. Siłą jego było między innymi otwarcie na świat, a także bardzo silny związek z rytmem naszego życia artystycznego, jego żywiołem, kaprysami, nawet snobizmami.

Siłą „Projektu” było również nastawienie na program pozytywny, tak jakby tytuł tego pisma, nasuwający myśl o budowaniu, o wyznaczaniu form, rzutował na sposób myślenia publicystów. Trudno jednak nie zauważyć, że w ciągu tych 27 lat nastąpiła wyraźna zmiana w hierarchii wartości – w całej polskiej plastyce, i w pisaniu o niej. Dynamika i nowoczesność kształtów nie prowadziła, jak się okazało, ku zasadniczym zmianom życia społecznego. Raczej już wierność dawnym zasadom, powrót do tradycji byłby tym, na czym można budować rozwijającą się sztukę polską.

W świadomości polskich twórców nastąpiła w ciągu ostatnich lat przemiana głębsza niż wszystkie inne, jakie się uprzednio dokonywały. „Projekt” w swej dotychczasowej postaci przestał istnieć. Epoka artystyczna otwarta Październikiem 56 została zamknięta.



Drogowskazy w polskim pejzażu

Założeniem prób prezentacji na łamach „Przeglądu” współczesnej architektury sakralnej w Polsce jest stworzenie po jakimś czasie możliwie całościowego jej obrazu. Relacjonuję jednak przede wszystkim świątynie pachnące jeszcze wapnem, często w końcowej fazie budowy. Koniecznym warunkiem oceny jest taki stopień zaawansowania realizacji, który – nawet bez wszystkich, narastających przez lata elementów – pozwala na krytyczne ustosunkowanie się do zaproponowanej przestrzeni i jej nastroju. Drugi warunek – żeby wierni już korzystali z kościoła. W większości przypadków relacja jest bezpośrednim efektem spotkania z tematem. Skoro jednak ma to być obraz przynajmniej przekrojowy, jeśli nie pełny, muszę przypomnieć również realizacje wcześniejsze, z pierwszego okresu posoborowych poszukiwań polskiej świątyni katolickiej.

Przypomnienie wrażenia sprzed trzech lat: jedna z bocznych dróg na południu kraju, polski interior w okolicach Brzeska. Na przekór mapie, żółty kolor hipsometrii warstwic nie odpowiada prawdzie: pejzaż jest tu płaski jak na naszym Mazowszu. Zabudowa wiejska rozrzucona chaotycznie, jeszcze bez tego wyrazu, który odczuwa się 50 kilometrów dalej na południe. Nawet zieleń jest zbyt uboga, aby poprawić ten nijaki pejzaż. Miejscowość Rude Rysie – tylko nazwa została po mieszkańcach dawnej puszczy.

I nagle wśród tej monotonii – obca przez inność formy i jednocześnie bliska przez widoczne interpretacje architektury regionalnej – wznosi się bryła nowego kościoła. Widać, że to jest kościół. Obok kępy starodrzewu kryjącego zabytkową kaplicę wyrasta rzeźbiarska kompozycja namiotowych dachów o dużym nachyleniu połaci. Ich nieregularność i specyficzny sposób zestawiania nasuwają nieodparcie wrażenie «krakowskiej» szkoły architektury. I rzeczywiście jest to dzieło krakowskiego architekta, Tadeu-

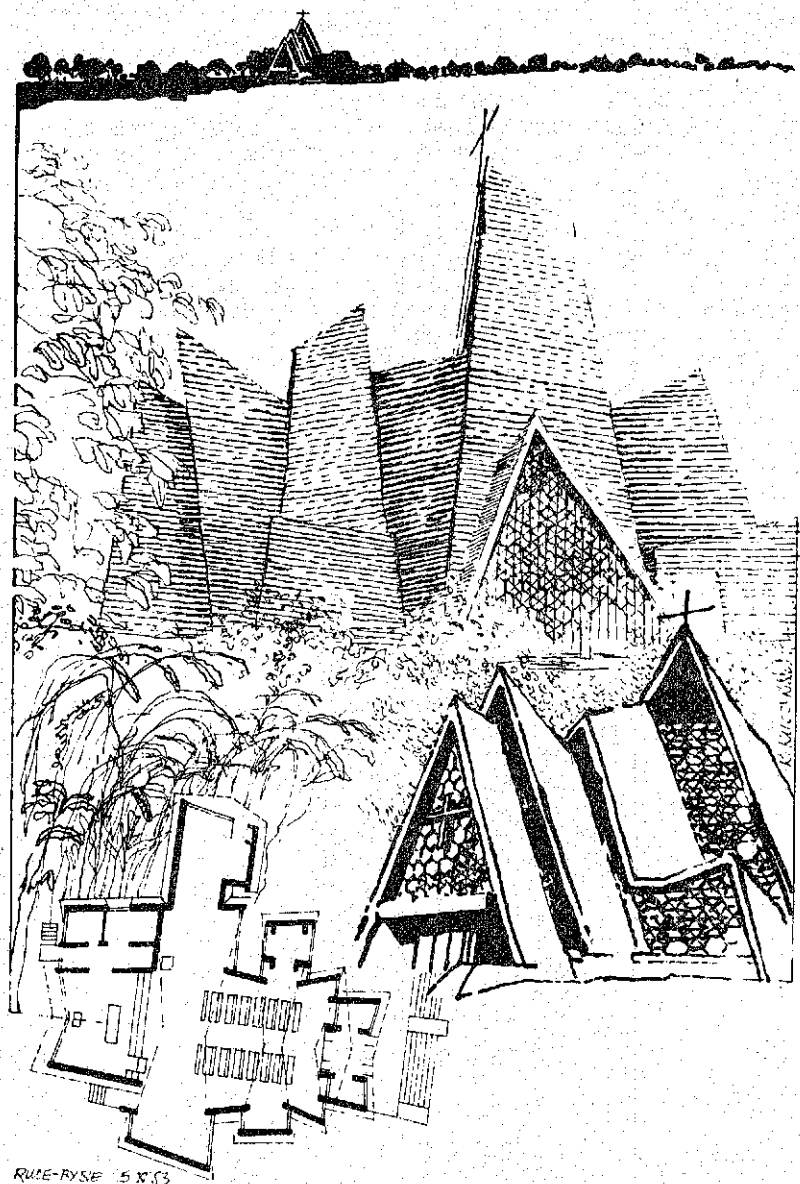
Kościół Dobrego Pasterza w Rudych Rysiach

Autorzy:

projekt architektury – J. Tadeusz Gawłowski
projekt konstrukcji – J. Grabacki (żelbet);
B. Brągiel (stal)
plastyka – Maria Teresa Lisowska-Gawłowska
inwestor – ks. Kazimierz Nowak

Ogólne dane użytkowe:

kubatura 8600 m³
powierzchnia nawy 350 m²
pojemność nawy 1050 wiernych
maksymalna wysokość 25 m



RUE-RYSE 5 X 53

sza Gawłowskiego – dziś profesora na Wydziale Architektury w Gliwicach. Projekt powstał w latach 1965–68. Z perspektywy prawie dwudziestu lat nie odczuwam ich bagażu stojąc przed tą architekturą. To pierwszy dowód jej jakości i odporności na czas, który tak często staje się surowym sędzią już w momencie kończenia zbyt modnej architektury.

W światowej architekturze sakralnej lat sześćdziesiątych podobne konwencje były stosowane. Stromy namiot wyrastający z ziemi zachowywał jeszcze cechy strzelistości charakterystyczne dla architektury przedsoborowej, ale już integracja w jedną materię dachu i ściany była wtedy odkrytą przez architektów nowością formy architektonicznej. Również swoboda planu świątyni mieszczącej ponad 1000 wiernych, rozbita na aneksy, zapewnia zarówno intymność poszczególnych fragmentów wnętrza jak i elastyczność użytkowania, tak wtedy jeszcze niepewnego w świetle świeżych zaleceń posoborowej liturgii.

W każdym z opisywanych kościołów staram się wydobyć i przekazać charakterystyczne cechy architektury i nastroju, wyróżniające tę świątynię od innych. Co utrwaliło się w mojej pamięci jako wrazeniowy zapis kościoła Dobrego Pasterza? Jest to przede wszystkim konsekwencja konstrukcji żelbetowych płaszczyzn dachów i osiągnięta przez nie jednorodność przestrzeni wnętrza – bez dodatkowych ozdób, niestety często stosowanych jeszcze w architekturze sakralnej. Równie zapamiętywalnym efektem tej przestrzeni jest ażurowe wypełnienie styku poszczególnych segmentów dachu przez samonośną, szklaną konstrukcję. Przestrzenna siatka stalowych profili (wykonana *nota bene* z odpadów), osłonięta od zewnątrz kolorowo szklonymi sześciobokami i trójkątami, tworzy współczesny witraż kojarzący się z atmosferą przestrzennych struktur Buckminstera Fullera, a więc z duchem najnowszej techniki budowlanej.

Dlatego też pierwsze moje pytanie skierowane do autora dotyczyło akceptacji takiego rozwiązania przez odbiorców – miejscowych wiernych. I wbrew utartym opiniom, raz jeszcze okazało się, iż nowości przyjmowane są łatwiej i lepiej przez parafian niż przez niektórych przedstawicieli duchowieństwa. Kolejny z prezentowanych autorów świątyń poskarżył się równocześnie na niekontrolowane narastanie elementów wyposażenia, plastyki czy akcesoriów liturgicznych, wbrew określonej architekturze. Jest to niestety ogólna choroba czasu eksploatacji polskiej, nie tylko sakralnej architektury. Architekt odpowiada za stworzenie warunków przyciągania religijnego, ale inwestor nie zawsze i nie wszędzie tłumaczy się za zaśmiecanie wnętrza veritasowskimi gipsami i tanimi dekoracjami zgoła innego autoramentu.

I, jak zwykle przy budowie wiejskich kościołów, znaczny był tu udział wiernych w bezpośredniej realizacji. W dodatku tę współczesną architekturę budowały przede wszystkim... kobiety. Ich mężowie i synowie pracowali w tym czasie na roli lub na innych budowach, jako że jest to wieś słynnych lastrikarzy. Są to równie zdumiewające jak i wspaniałe momenty budowania polskich świątyń naszych czasów. Kiedyś będzie się o tym pisać, podobnie jak i o uświęconym zjawisku wznoszenia katedr francuskiego średniowiecza. Jeśli dodamy jeszcze postać miejscowego stolarza, Józefa Pęcaka, który wykonał całe wyposażenie meblowe i boazerie wnętrza, otrzymamy pełny portret budowania kościoła w Rudych Rysiach.

Zdecydowana w wyrazie architektura, sama w sobie będąca współczesną, trochę inżynierską – co w przypadku architektury nie jest określeniem negatywnym – rzeźbą dużej skali, z trudem przyjmuje dzieła plastyczne. Stąd też percepcja elementów plastycznych autorstwa Marii Gawłowskiej czy Drogi Krzyżowej tarnowskiej artystki, pani Drwal, jest utrudniona. Taki jest – jak widać – los prób integracji współczesnej architektury i plastyki.

Raz jeszcze wywołuję obraz tej niespodziewanej architektury w wiejskim pejzażu, niespodziewanej przez współczesną formę, a równocześnie czytelnej przez odniesienie do stromizn dachów drewnianych kościółków oraz ich geometrii.

Wiele powstało już nowych kościołów na polskiej ziemi od czasu realizacji świątyni Dobrego Pasterza. Przyszły nowe mody, więcej mamy doświadczeń odczytywania posoborowych zaleceń i przekładania ich na język architektury. A kościół w Rudych Rysiach – przez odważną, a już sprawdzoną próbę architektury nowego czasu – pozostaje znakiem, jakich potrzebujemy w polskim krajobrazie.

Kraków-Warszawa, 4 XI 83

Konrad Kucza-Kuczyński

O modernizmie – spokojniej

Z uwagą i dwukrotnie przeczytałem artykuł Henryka Drzewieckiego pt. «Ruch nowoczesny w architekturze sakralnej», zamieszczony w marcowym numerze „Przeglądu Powszechnego” z 1983 r. (nr 739). Artykuł skłania do dyskusji.

Przedstawione przez Autora poglądy, własne oraz cytowane, stanowią totalny atak na współczesną architekturę wywodzącą się z tego, co umownie określić możemy mianem modernizmu – kierunku stworzonego w architekturze w początkach naszego stulecia, w wyniku działania takich mistrzów jak Le Corbusier, W. Gropius i cały zespół niemieckiego Bauhausu, Mies van der Rohe, holenderski De Stijl i szereg innych. Znawcy przedmiotu mogą oponować, wszak nie był to nurt całkowicie jednolity. Można by wskazywać na ukierunkowania bardziej konstruktywistyczne czy bardziej formalistyczne. Jednak z perspektywy czasu odrębności rysują się subtelnie, zdecydowanie natomiast przeważa wspólny mianownik, czyli kompletne zerwanie z tradycją, zauroczenie techniką, myślenie w kategoriach racjonalistycznych, etc. Toteż krytyka architektoniczna bez trudności sumuje całe owo doświadczenie nazywając je Ruchem Nowoczesnym (Modern Movement) czy też modernizmem. Przyjmijmy w naszym tekście ten drugi termin.

Modernizm aż po lata II wojny światowej nie wywalczył sobie wyłączności. Tradycyjne neo-style (neo-gotyck, neo-renesans, neo-barok i inne), składające się na jedyną oficjalną architekturę XIX wieku, w niektórych krajach utrzymały się jeszcze po późne lata trzydzieste. Ale modernizm rozszerzał się systematycznie walcząc zawzięcie z tamtą architekturą. Sam zaczął także przechodzić nieznaczne przeobrażenia. Drugie pokolenie mistrzów – Aalto, Saarinen – nadwątlilo zimny racjonalizm.

Po okresie II wojny modernizm zapanował powszechnie, jeśli nie liczyć nawrotu do tradycji w epizodzie zwanym socrealizmem. Na dobrą sprawę, dopiero w okresie po II wojnie pionierskie hasła mistrzów sprzed lat prawie trzydziestu znalazły swą pełną realizację. Prefabrykacja, potem fabryki domów, koncepcja osiedlowych jednostek – oto, o czym marzyli pionierzy w pierwszych latach ruchu.

Minęło znowu lat trzydzieści i niedomagania rewolucyjnych idei zaczęły się stawać coraz bardziej oczywiste. Dokuczać zaczęła anonimowość architektury, zwłaszcza mieszkania, a także unifikacja (wszędzie wszystko jednakowe i to w skali całego globu). Osiedla pociągnęły upadek centrów miejskich, narzuciły gędzi-

nowe dojazdy do pracy, rozbiły wspólnoty ludzkie. Krytyka zaczęła się nasilać, poczynając od super bloków mieszkalnych przewanych mrówkowcami, po całe osiedla ochrzczone mianem blokowisk. Potężniejsza fala krytyki objęła różne ośrodki aktywności człowieka, także i kościoły.

Nie od dziś krytyka ta budzi mój niepokój, czemu dawałem wyraz wielokrotnie, także na piśmie („Architektura” 7-8, 79). Artykuł Henryka Drzewieckiego niepokój odrodził, dlatego dla czytelników „Przeglądu” postaram się przejrzeć sprecyzować moje wątpliwości.

Nie zamierzam bynajmniej modernizmu bronić. Stawiane mu zarzuty zapewne są słuszne, a w dalszym ciągu tych wywodów przyjdzie jeszcze dorzucić inne, może najpoważniejsze, oskarżenie. Jeśli zatem polemizuję z krytyką modernizmu, nie czynię tego w płaszczyźnie merytorycznej, a w każdym razie nie w tej głównie płaszczyźnie. Po pierwsze, zastrzeżenia moje budzi to, że krytyka zapomina o uwarunkowaniach historycznych. Wyklinając koncepcję osiedla blokowego równocześnie gloryfikuje się przeszłość zapominając, że koncepcja urodziła się w proteście przeciwko zwyrodnieniu, do jakiego przeszłość doprowadziła – przeciwko miastu XIX wieku z jego kamienicą czynszową, z podwórkiem-studnią; przeciwko miastu, które pozbawiło człowieka drzew i w ogóle wszelkiej zieleni. W entuzjazmie uzdrawiania poszliśmy tak daleko, iż zaczęliśmy uzdrawiać to, co wcale chore nie było, ale nie modernistów o to winić.

Podobny jest problem z formalną stroną współczesnej architektury. Jej estetyczny puryzm, eliminacja ornamentu, eksponowanie elementów konstrukcyjnych budowli, wszystko to było reakcją na sprowadzenie architektury do kopiowania wzorów gdzieś kiedyś stworzonych. Dziś, gdy XIX-wieczna zabudowa została poważnie przetrzebiona, potrafi nas ona wzruszać. Ba, wzruszać potrafią nawet kolumnienki i gzymsy MDM czy Nowej Huty. Zapomnieliśmy, że było to niestrawne, gdy stanowiło jedyny powszechny model, gdy wspaniałość fasad osiągnęto kosztem prawidłowego użytkowania budynku. Inna sprawa, że gdy modernistyczna estetyka skrajnego samoograniczenia wyparła wszystko inne, też stała się niestrawna, szczególnie w Polsce, gdzie zidentyfikowała się z ubóstwem i tandetą. Ale o to też trudno do modernistów mieć pretensje.

Że krytyka modernizmu nie uwzględnia uwarunkowań historycznych, jest pierwszym z jej strony uchybieniem. Innym – jest tej krytyki totalność. Aspekt to znacznie groźniejszy, oznacza bowiem założoną z góry kompletną dezaprobatę wszystkiego, z czym modernizm występował. Oznacza stronnictwo. Krytykując

modernizm w ten sposób, zaczynamy niestety postępować identycznie, jak postępowali jego przedstawiciele. Jeśli bowiem nowoczesna architektura stała się synonimem zerwania z tradycją, wyniknęło to z założenia pionierów ruchu, którzy nie uznawali niczego stworzonego uprzednio, odmawiali wartości temu, co zastali.

Pionierzy modernizmu poszli jeszcze dalej. Uwierzyli w swoją misję nie tylko tworzenia architektury doskonałej, ale i – poprzez nią – tworzenia nowych, racjonalnych zwyczajów i zachowań społecznych. I to jest najpoważniejsze oskarżenie, jakie pod ich adresem można wysunąć – uwierzyli w swoją moc uszczęśliwiania ludzkości. Czy jednak postawa nasza jest odmienna? Krytykując modernizm twierdzimy, że ludzie czują się nieszczęśliwi w blokach, a cieszą ich stare miasta, że nie bawi ich nowoczesność, a kochają starocie. Czy w ten sposób nie kontynuujemy tego, o co oskarżamy modernistów? Wszak na dobrą sprawę nikt ludzi nie pyta o to, co by istotnie woleli. Poruszając tę kwestię otwieramy nowy, ogromny problem – jak sondować opinię społeczną; czy uzyskamy głos prawdziwy, czy zdanie ludzi nieświadomych innych możliwości jest miarodajne. W każdym razie w obliczu tak wielu niewiadomych nasze autorytatywne stwierdzenia są równie wątpliwe jak wyroki modernistów.

I wreszcie z modernizmem i jego mistrzami wiąże się jeszcze jedna istotna sprawa. Ci najpopularniejsi, jak Le Corbusier czy Frank Lloyd Wright, dawali wyraz swym ideałom nie tylko wznosząc budowle, lecz również kreśląc manifesty, deklaracje, rozważania. Życie pokazało, o ile większymi byli artystami niż myślicielami. W publicystyce rzucali wiele myśli, od których ich praktyka znacznie odbiegała, wiele wskazań, których sami nie przestrzegali. Ich myśli ciążyą jednak nad nimi i stanowią wygodny obiekt krytyki, nawet jeśli praktyka ukazuje zgoła co innego.

W zakresie architektury religijnej praktyka modernizmu objawiła się w kontrastującej wewnętrznie tendencji: skrajnego ascetyzmu płaszczyzn i dążenia do bogatych kształtów przestrzennych. Elewacje zewnętrzne i wewnętrzne wyzute są z jakiegokolwiek zdobnictwa, operują surowością materiału. Kształt zaś przestrzenny wyraża się w złożonym układzie wnętrza i w szczególnych formach bryły. Żadna z tych dwu skrajności, sama w sobie, nie jest w świecie religijnych budowli nowością – że przypomnieć z jednej strony ascetyzm franciszkańskiego gotyku czy kościołów protestanckich, z drugiej bogactwo przestrzenne katedr gotyckich czy świątyń barokowych. Nowością stało się zestawienie tych, bądź co bądź przeciwnych, tendencji w jedno spójne dążenie.

Pozostają pytania sformułowane przez Henryka Drzewieckiego w zakończeniu artykułu. Pierwsze z nich brzmi: *Czy Kościół, jako*

uosobienie tradycji, powinien dalej tolerować formy nowoczesnej architektury w budowach kościelnych, które wyrosły na gruncie totalnej negacji tradycji?

Konstytucja soborowa o liturgii świętej mówi: *Kościół żadnego stylu nie uważał jakby za swój własny, lecz stosownie do charakteru i warunków narodów oraz potrzeb różnych obrządków dopuszczał formy artystyczne każdej epoki, tworząc z biegiem wieków skarbiec sztuki, który z całą troską należy zachować. Także sztuka naszej epoki oraz wszystkich narodów i regionów może się swobodnie rozwijać w Kościele, byleby z należną czcią i szacunkiem służyła świątyniom i obrzędom świętym, tak aby mogła swój głos dołączyć do tego cudownego hymnu chwały, który w poprzednich wiekach najwięksi artyści wyśpiewali na cześć wiary katolickiej* (KL 123).

Te bardzo piękne słowa wyrażają zdecydowaną wolę otwarcia, nie przesądzania sprawy. Decydując z góry o kwestiach pozareligijnych Kościół mógłby łatwo narazić się na kolizję z życiem mającym swoje prawa.

Można by się z kolei zastanawiać, czy formy nowoczesnej architektury ... *z należną czcią i szacunkiem służą świątyniom i obrzędom świętym*, trzeba tu jednak zauważyć, że pytanie Autora postawione w roku 1983 nasuwa inną jeszcze refleksję. Około siedemdziesiąt lat temu modernizm startował z pozycji totalnego zaprzeczenia tradycji, dziś jednak, po upływie takiego czasu, sam wytworzył własną tradycję. Corbusierowska kaplica w Ronchamps (nie wiem zresztą, czemu tak zawzięcie krytykowana przez Ch. Jencksa, którego Autor cytuje – nie wiem czemu, ponieważ byłem tam i mogłem stwierdzić, że obiekt to zaiste piękny, świetnie wpasowany w bogaty krajobraz, a co najważniejsze, w swoim wnętrzu nastrajający bardzo religijnie) powtarzana po całym świecie w dziesiątkach, może setkach a może nawet tysiącach wariantów wytworzyła nową tradycję, czy nam się to podoba, czy nie. Na marginesie tego spostrzeżenia konieczna jest istotna uwaga. Krytykując współczesną architekturę, na przykład sakralną, mamy jej często za złe, że w tak wielu wydaniach powtarza jakiś prototyp – w tym wypadku Corbusierowską kaplicę. Tak, jakbyśmy w swojej naiwności chcieli, by każdy budynek był całkowicie inny, niepodobny do czegokolwiek uprzednio stworzonego. Rzeczywiście, przez wiele lat do tego dążył ideał nowoczesności, a aktualna krytyka modernizmu opinię taką podtrzymuje, skoro ma za złe, że budynki kościelne tak uparcie powtarzają Corbusierowski wzorzec. Równocześnie zapominamy, że gloryfikowana przez nas przeszłość powtarzała raz wypracowane wzory (katedry gotyckie, kościoły barokowe itp.), tu i ówdzie coś modyfikując, lecz przez lata utrzymując raz wypracowane schematy.

Drugie postawione przez Autora pytanie brzmi: *Sobór Trydencki nie narzucał praw architekturze, ale człowiek Kościoła taki jak kardynał Carlo Borromeo, wspomagany przez Alessiego, Palladia i im współczesnych, napisał w 1577 r. „Instrucciones Fabricae et Supellectilis Ecclesiasticae”, która określała rodzaj budynku i kod dekoracyjny. Czy nie byłoby właściwe posiadać taką instrukcję obecnie?*

Zdecydowanie uważam, że należy pamiętać, kto i w jakich okolicznościach – już w naszym, dwudziestym wieku – próbował sztuką dyrygować w myśl ustalonych raz przepisów. Moje pokolenie dzisiejszych pięćdziesięciolatków znakomicie to pamięta z ponurej własnej praktyki.

I wreszcie ostatnie stawiane przez Autora pytanie – *Czy formy nowoczesne w architekturze kościoła wyrabiają smak estetyczny i podnoszą świadomość kulturową społeczeństwa?*

Myślę, że jednak tak, jeżeli pod określeniem «formy nowoczesne» rozumiemy to, o czym cały czas mówimy, a więc określoną konwencję, tę wywodzącą się od modernizmu, nie zaś konkretne tej konwencji realizacje. Realizacje bowiem układają się w szeroki wachlarz – od faktycznych wzlotów geniuszu ludzkiego, do których osobiście zaliczam także Corbusierowską Ronchamps oraz kaplicę Saarineną i kościół Kenzo Tange, że wspomnę tylko te najbardziej popularne, aż po prowincjonalne banały w rodzaju «nowoczesność dla ubogich». Jeśli jednak brać pod uwagę zasadę, a nie jej jednostkowe wcielenie, odpowiedź na trzecie kolejne pytanie Autora musi być twierdząca. Inną natomiast sprawą jest to, że nowoczesność, dzięki ubóstwu środków, jest istotnie znacznie mniej odporna, niż była sztuka lat dawnych, na zniekształcenia wywołane nie najlepszą interpretacją. Nowoczesność jest także mniej odporna na spontaniczne przeróbki czy dodatki. Myślę tu zwłaszcza o wszelkiego rodzaju dekoracji czasowej, pojawiającej się często w kościołach, o różnych flagach, napisach, symbolach, kwiatach. Inaczej się one prezentują w tradycyjnym wnętrzu bogatym w dekorację, pełnym drobiazgowych elementów, inaczej wśród dużych, pustych płaszczyzn nowoczesnego obiektu, gdzie stają się czymś nie tylko bardzo obcym, ale także, na zasadzie kontrastu, czymś bardzo, bardzo ważnym.

Wracając do trzeciego, a zarazem ostatniego, pytania Autora, myślę, że stawia On sprawę na trochę niewłaściwej płaszczyźnie. To, czy formy określonej architektury *wyrabiają smak estetyczny i podnoszą świadomość kulturową społeczeństwa*, nie tyle wynika z przynależności tych form do tej czy innej konwencji (nowoczesnej czy tradycyjnej), lecz z ich artystycznego poziomu. Ten zaś w ramach każdej konwencji może być wysoki, przyziemny,

względnie żaden. W każdej konwencji możliwy jest banal, jak i w każdej możliwe są szczytowe wzloty.

Zamykając swój artykuł Autor stwierdza: *Na przekór filozofii ruchu nowoczesnego wcale nie sędzę, że forma powinna wynikać z funkcji i konstrukcji. Forma wynika z kultury...* Oczywiście tak. Zaryzykowałbym nawet krok dalej, by stwierdzić, iż forma architektury wynika z kultury – czy my tego chcemy, czy nie. To, że formy architektury modernistycznej tak często były typowo konstrukcyjne, był to rezultat naszej kultury, zafascynowanej techniką. Amerykańskie wieżowce Mies van der Rohego są pod tym względem znakomitą lekcją pokazową. Ujawnia się w nich największy bluff nowoczesnej architektury. «Konstrukcyjne» kształtowniki stalowe, stanowiące o rytmie elewacji tych wieżowców, nie pełnią wcale konstrukcyjnej roli – są dodanym do zewnętrznej szaty elementem dekoracji. Nie zmienił się wcale język, zmieniło się abecadło: kształtowniki stalowe zastąpiły korynckie pilastry.

Myślę, że sytuacja nastraja do optymizmu. Rewolucja modernizmu zrobiła swoje, a czas okazał jej ograniczoność. Szukanie czegoś więcej jest już faktem dziś powszechnym. Owo szukanie oznacza również, że następuje ponowny zwrot ku przeszłości. Ważne tylko, by nie była to zmiana dla samej zmiany, by modernizm potraktować spokojniej, by nie negować oczywistych jego doświadczeń i osiągnięć, a nade wszystko, by nie powtarzać błędów wynikłych z zadufania, z przesadnej wiary w swoją misję i w swoje możliwości.

Andrzej Basista

książki

René Latourelle
*L'homme et ses
problèmes dans
la lumière du Christ*

Desclée, Cie Tournai; Bellarmin,
Montreal 1981, ss. 386

Książka R. Latourelle'a – jezuita, profesora teologii fundamentalnej w Papieskim Uniwersytecie „Gregorianum” w Rzymie – wymaga pewnego wyjaśnienia. Jest ona bowiem już drugą z kolei pracą z zamierzonej trylogii, w której autor pragnie ukazać wiarygodność chrześcijaństwa.

Pierwsza książka – *L'accès à Jésus par les Evangiles*, Desclée Cie, Tournai, Bellarmin, Montréal 1978 – jest hermeneutyką początków chrześcijaństwa, próbą dotarcia do Jezusa historycznego poprzez Ewangelię. Możliwości tej zaprzeczył dziewiętnastowieczny liberalizm, który wprowadził rozróżnienie między Jezusem historii a Chrystusem wiary. W tym nurcie znajduje się myśl R. Bultmanna. Jego zdaniem istnieje tu „hiatus” nie do pokonania. O Jezusie człowieku wiemy jedynie, że żył i umarł jako skazaniec na krzyżu. Bogiem uczynił Go dopiero wspólnota wiernych. Tak więc – według Bultmanna – Jezus jako człowiek nie był Bogiem, dopiero w kerygmacie pierwotnego Kościoła zaczął być głoszony jako Chrystus-Zbawca ludzkości.

R. Latourelle, świadom trudności i powagi zagadnienia, posługując się metodą badawczą samego R. Bultmanna, dochodzi poprzez analizę tekstu Ewangelii do najstarszych jego warstw, w których zawarta jest tajemnica mesjańska Jezusa. Właśnie Jezus Chrystus historii, jako „egzegeza” tajemnicy ludzkiego życia, jest treścią prezentowanej książki.

Składa się ona z dwu części. W pierwszej, którą trzeba nazwać historyczną, przedstawia autor trzy rodzaje apologetyki, powstałe w trzech różnych epokach. Jej twórcami byli B. Pascal, Teilhard de Chardin i M. Blondel.

Kim był człowiek dla Pascala, wiadomo: istotą świadomą swych ograniczeń a zarazem pragnącą wielkości, rozerwania tego, co ogranicza jego wolność. Ukazując człowieka w jego paradoksalnej sytuacji, autor *Myśli* utrzymuje, że tylko w Chrystusie może on zrozumieć siebie. Chrześcijaństwo, zdaniem Pascala, przynosi pełną odpowiedź na paradoks ludzkiego istnienia.

Dla Teilharda człowiek jest „najczulszym miejscem” ewolucji. W nim bowiem ewolucja stała się świadoma. Człowiek, w ręku którego zostały złożone losy przyszłości, pyta o sens rozwoju, o sens wysiłku. Kluczem rozumienia człowieka, jak też sensem rozwoju i dojrzewania rzeczywistości jest dla Teilharda Chrystus Ewangelii. Z Wcieleniem weszła w świat nowa energia duchowa – miłość, która, choć powoli, staje się nowym zaczątkiem.

Dla autora *L'Action* miejscem spotkania człowieka z tajemnicą chrześcijaństwa staje się dynamizm ludzkiego działania. W działaniu, poprzez które człowiek wykuwa swą przyszłość,

dostrzega jednocześnie, że pragnienie jego wnętrza jest większe niż możliwości działania. Dysproporcja między pragnieniem a możliwością zaspokojenia go stawia człowieka przed wyborem: albo przyjąć świadomie i z rezygnacją tę dysproporcję, albo otworzyć się na Boże działanie, które w chrześcijaństwie zda się w pełni odpowiadać na ludzką potrzebę.

Druga część książki stanowi właściwą treść, o której mówi jej tytuł: Człowiek i jego problemy w świetle Chrystusa. Są to problemy wpisane w ludzką kondycję, problemy, które człowiek chce zrozumieć. Spośród wielu weźmy jeden – tajemnicę ludzkiej śmierci. Jakie światło, jakie rozumienie naszego umierania daje w swojej śmierci Chrystus?

Śmierć – zdaniem autora – we współczesnej kulturze Zachodu stała się szczególnego rodzaju tabu. Nie tylko nie wypada o niej mówić wśród żyjących, ale zaciera się jej powagę i grozę. Robi się wszystko, by o niej jak najszybciej zapomnieć. Śmierci nie możemy ani doświadczyć, ani poznać, czym jest. Widzimy tylko spustoszenie – zmarłego. Śmierć drugiego przypomina nam o naszej osobistej bezradności wobec niej. W tej bezradności może rodzić się bunt, którego źródłem jest nadzieja, iż człowiek nie umiera cały. Nadzieje ostatni sobór określa jako zaród wieczności, który człowiek w sobie nosi. (G.S. 18). Groza i beznadziejność śmierci są owocem grzechu. Nie wiemy, jak wyglądałaby śmierć – moment przejścia do ostatecznej dojrzałości duchowej w Bogu – gdyby nie było grzechu Adama, a później naszych, ludzkich grzechów. Jezus Chrystus potwierdza swoim zmartwychwstaniem nadzieję

ludzkiego serca, a jednocześnie wskazuje, iż zbawienie człowieka musiało dokonać się poprzez śmierć, gdyż ona jest momentem, w którym życie ludzkie nie kończy się, ale przechodzi w inny wymiar dzięki Jego zmartwychwstaniu. Śmierć, która jest znakiem grzechu, staje się w Chrystusie wyrazem ostatecznego oddania Bogu. Poprzez swe bezgraniczne zaufanie Ojcu Jezus umierając przezwycięża ościę śmierci. W Jezusie zmartwychwstałym ludzka nadzieja – zarodek wieczności – staje się rzeczywistością. Umrzeć w Chrystusie oznacza oddać się w ręce Ojca, który w Nim, w Jezusie, objawił się jako zmartwychwstanie i życie.

Książka jezuity kanadyjskiego jest cennym wkładem do teologii fundamentalnej. Ukazuje ona bowiem racje pozwalające przyjąć współczesnemu człowiekowi wiarę w Jezusa Chrystusa jako odpowiedź na pytania, które stawia mu jego własny los.

Józef Kulisz SJ

Michał Jagiełło

[— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r., art. 2, pkt 1, 2 i 3 (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz. U. nr 44, poz. 204)]

Czesław Miłosz

Hymn o perle

Wydawnictwo Literackie 1983, ss. 112

Z dużą niecierpliwością oczekiwano ukazania się na półkach księgarskich nowego tomu wierszy Czesława Miłosza. Szczególne zaciekawienie wzbudzały utwory napisane

już po otrzymaniu Nagrody Nobla i po wizycie w kraju. Trzeba od razu powiedzieć, że poprzedni czytelnikowski „Wybór wierszy” nie we wszystkich środowiskach został odebrany w sposób jednoznaczny. Dla wielu czytelników spora część wierszy była zbyt ascetyczna. Poza tym w podświadomości czytelników powstało pytanie: czy pobyt w kraju znalazł swój oddźwięk w opublikowanych tekstach? Ale były i inne ważkie oczekiwania, z których wyłaniało się kolejne pytanie: jaki wpływ na rozwój poezji autora „Ziemi Ulro” wywarła praca nad przekładami ksiąg Starego Testamentu, którym poeta poświęcił tak wiele miejsca w swojej pracy twórczej. Nie może być więc dla nikogo zaskoczeniem, że wśród wierszy znalazł się tekst «Do Józefa Sadzika», człowieka, który był ojcem duchowym dokonanych przekładów. We wstępie do opublikowanej „Księgi Psalmów” Miłosz pisał: *Mojemu nieśmiałoemu początkowo zamiarowi przyszyły z pomocą zarówno stałe namowy przyjaciela, ks. Józefa Sadzika, jak też zdobycie, na mikrofilmie, Biblii dwujęzycznej, hebrajsko-polskiej. We wspomnianym zaś wierszu między innymi pisze:*

*Nie w to ja wierzę. Bo twoja obecność
Tak dla mnie mocna, że zawsze
[prawdziwa.
I chociaż nie wiem, co jest czas, co
[wieczność,
Ufam, że słyszysz ten głos, który
[wzywa.*

Dzisiaj, kiedy człowiek tak niechętnie przyznaje się do tego, co komu zawdzięcza, ten wiersz wzbudza szczególnie refleksje, związane z przynależnością do ludzi, którzy potrafią naszemu życiu i działalności nadać

głębszy sens. Gdy zostajemy pozbawieni tego kontaktu, pozostaje nam powtórzyć za Czesławem Miłoszem: *Kogo na ziemi ten zaświat pocieszy,
Co jest i nie jest, zabłyśnie i ginie?*

Intymny nastrój stwarza, a raczej pozwala nawiązać, bliższy kontakt z poetą. Podmiot liryczny poety splata się z doznaniem odbiorcy. Nie jest to zbyt częsty przypadek w naszej współczesnej poezji, w której za pięknymi katakrezami kryje się wewnętrzna pustka.

Aby pojąć ostatecznie sens tworzenia takich, a nie innych utworów, trzeba było wielu lat gorzkich doświadczeń. Bowiem wielka poezja wyrasta z cierpienia, a nie z dotyku powierzchni tego, co w życiu człowieka jest najważniejsze. Aby do tego dotrzeć, zrozumieć to, potrzebne są czas i cierpliwość. Skupienie całej uwagi wewnętrznej na jednym wytyczonym celu. Znamienny jest pod tym względem zapis w utworze «Stan poetyczny»: *Byłem niecierpliwy i drażniło mnie tracenie czasu na głupstwa, do których zaliczałem sprzątanie i gotowanie. Teraz z uwagą kroję cebulę, wyciskam cytryny, przyrządzam różne gatunki sosów.*

Owo z uwagą kroję cebulę – to nic innego jak wybieranie z naszego życia rzeczy najważniejszych. Wybieranie słów, które najcelniej oddają sposób widzenia świata przez poetę, stwarzanie rzeczy dla człowieka najważniejszych i ostatecznych.

Czesław Miłosz w tym tomiku coraz częściej porzuca swoje «ja» osobiste dla spraw o znacznie większym znaczeniu.

Sądzę, że się Pan zgodzi, że rzeczy dobre i trwałe powstają w wyobraźni i wrażliwości jednostki, i z jej zrozu-

mienia dla cierpień każdego, wszystkich, a nie z pamięci o własnym bólu.
 Powyższe słowa wyjęte z listu Williama Faulknera do Richarda Wrighta najtrafniej określają atmosferę tej poezji. Dociera ona, wpływa wartkim strumieniem we wszystkie zacisza naszego lęku, który im bardziej ukryty, tym groźniejszy. Pełny wyraz tych stwierdzeń znajduje się w «Piosence» dedykowanej Annie Micińskiej:

Jakakolwiek jest boleść, będzie więcej
 [boleści.

Noc jest czarna, ale będzie czarniejsza.

Dobrze takim co żyli ale w porę
 [odeszli.

Ty więc nie bierz spraw ludzkich do
 [serca.

Los był prosty, ale będzie krzywy.

Czysta woda zostanie zatruta.

Kto jest mądry będzie nieszczęśliwy.

A głupiemu szczęście jak pokuta.

Gwiazda wszędzie i zaraz przeminie.

Na czekaniu puste lata zbiegną.

Co upadło, zetjele w ruinie.

I goryczą będzie ziemskie piękno.

Taki wiersz mógł być napisany tylko przez poetę, który ma odwagę odślaniać przed czytelnikiem prawdy niemal prorocze – wyjęte z biblijnych tekstów – okrutne, ale dotykające, sprawdzalne na kruchych podstawach ludzkiego bytu.

Lektura cyklu wierszy «Osobny zeszyt» sprawia wrażenie nieprzenikniętego labiryntu nieomówień – zaszyfrowanego pamiętnika. Z pękniętych, niedopowiedzianych zdań, wypływają strużki konkretnych, tragicznych zdarzeń. Odnosi się nieodparte wrażenie, że zamieszczone w tym cyklu utwory znaczą coś więcej niż to, co można bezpośrednio z nich

odczytać. Szyfry, niedopowiedzenia kierują naszą uwagę jakby na inny wymiar tych wierszy. Być może, w wielu przypadkach dla czytelnika nie znającego pewnych konkretnych historycznych zdarzeń, ich odbiór może nastroczać trudności, ale z drugiej strony dostarczają na pewno niejednego olśnienia przed rozwiązaniem intrygujących zagadek z niezbyt odległych tragicznych wydarzeń.

Jest w tym poemacie stwierdzenie, które w szczególny sposób określa sytuację poety w społeczeństwie ludzkim:

Nie wybierałem Kalifornii. Była mi
 [dana.

Skąd mieszkańcowi północy do sprzą-
 [nej pustki?

Poeta nie wybiera miejsca, zostaje jakby wtłoczony w taką, a nie inną rzeczywistość, ziemię, społeczność, czas i musi sprostać wszystkim czynnikom, które nie zawsze szczęśliwie wyznaczają miejsce jego bytowania; stawia pytania, które niech lepiej zostaną bez odpowiedzi. Każda bowiem odpowiedź i tak pozostanie tylko rysą na powierzchni tego, co jest naszą egzystencją:

Gdzie powiedziane, że należy się nam
 [ziemia – obłubienica,

Abyśmy zanurzyli się w jej rzekach głę-
 [bokich i czystych,

I płynęli, żyznymi prądami niesieni?

Jan Kulka

The Common Christian Roots of the European Nations

An International Colloquium in the Vatican. Pontifical Lateran University. Catholic University of Lublin. Florence 1982, t. 1. General Sessions, ss. 300, t. 2. Written contributions to the twelve *carrefours*, ss. 1310.

Wraz z wyborem kard. K. Wojtyły na Papieża w całym świecie, nie tylko chrześcijańskim zresztą, pojawiło się wielkie zainteresowanie tą częścią świata i Kościoła, z której pochodzi nowy Papież. I to nie tylko Polską, ale i Europą Wschodnią w jakiejś mierze. A trzeba stwierdzić wyraźnie, o czym zresztą wiedzą ci, którzy zetknęli się z Zachodem, że znajomość tam naszych spraw, historii i tradycji, kultury i problemów społecznych była u tzw. przeciętnych obywateli niewielka, jednostronna, okaleczona, a nawet wręcz fałszywa. Z tym większym zainteresowaniem przysłuchiwano się słowom Papieża, który mówił o swojej Ojczyźnie i o Słowiańszczyźnie. Szczególne zainteresowanie wzbudziły słowa o chrześcijańskich korzeniach Słowiańszczyzny, powiedziane podczas pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny w dniu 3 czerwca 1979 roku. Słowa te stały się programem międzynarodowego kolokwium na temat „Wspólne chrześcijańskie korzenie narodów Europy”, zorganizowanego przez Papieski Uniwersytet Laterański i Katolicki Uniwersytet Lubelski, w Rzymie-Watykanie, w dniach 3–7 listopada 1981 r.

Obecnie wyszły dwa tomy aktów tego kongresu zawierające 174 referaty oraz inne dokumenty i przemówienia, w tym także przemówienie Jana Pawła II, wygłoszone podczas specjalnej audiencji dla uczestników Kolokwium – „Aby Chrystus wybrał Europę i Świat przed nadchodzącą katastrofą”. W Kolokwium wzięło udział wielu naukowców, artystów, dziennikarzy, działaczy społecznych z całego świata. Oprócz oczywiście Polaków i Włochów byli przedstawiciele wszystkich prawie narodów Europy Wschodniej i Zachodniej, również mieszkający i działający za oceanem. Nie sposób omówić tutaj, nawet pobieżnie, nie tylko wszystkich referatów, jakie zostały w tych tomach opublikowane, ale nawet tematów, rozlicznych przecież, jakie zostały w nich podjęte.

Jest rzeczą zrozumiałą, że mimo tak obszernego materiału, zawartego w tomach, tematy mogły zostać jedynie zarysowane i ani organizatorzy, ani referujący nie pretendowali do wyczerpującego ujęcia całości omawianych zagadnień. Tym niemniej dialog na różnych płaszczyznach – między Wschodem a Zachodem Europy, między różnymi odmianami chrześcijaństwa, między chrześcijaństwem a marksizmem, między różnymi tradycjami narodowymi, kulturalnymi, politycznymi, itd. – uzyskał nowy wymiar. Można mieć nadzieję, że będzie on owocował w przyszłości, że przyczyniać się będzie do dalszego zrozumienia i zbliżenia. Przecież cała Europa wyrasta ze wspólnych korzeni chrześcijaństwa i uświadomienie sobie tego faktu łączy ją raczej, niż dzieli. Być może, iż Kongres da jakiś nowy

bodziec do przekraczania przeszkód dzielących Europę, do poszukiwania coraz głębszego, rzetelnego i szczerzego ducha jedności.

Dobrze byłoby, gdyby przynajmniej część tego cennego dorobku wspólnej pracy została udostępniona polskiemu czytelnikowi. Predestynowany do tego wydaje się Katolicki Uniwersytet Lubelski, który był przecież jednym z inicjatorów owego Kolokwium.

Jerzy W. Galkowski

czasopisma

Prasa o gospodarce (13)

«Realizacja celu zwiększania udziału sektora drobnej wytwórczości w gospodarce narodowej powinna być wspierana rozwiązaniami systemowymi oraz poprzez prowadzenie określonej polityki gospodarczej, w tym zwłaszcza podatkowej i kredytowej.

Nie chodzi przy tym o sztuczne promowanie sektora drobnej wytwórczości poprzez łagodzenie warunków jego funkcjonowania, ale o rozwiązania, które spełniać powinny dwa podstawowe warunki:

- stabilność ogólnych zasad ekonomiczno-finansowych, a także polityki gospodarczej prowadzonej w stosunku do tego sektora; spełnienie tego warunku jest niezbędne dla skuteczności oddziaływania na rozwój drobnej wytwórczości;

- uwzględnienie w konkretnych rozwiązaniach systemowych i mechanizmach ekonomicznych szczególnych, mających charakter obiektywny, uwarunkowań funkcjonowania drobnej wytwórczości.

O ile spełnienie warunku pierwszego ma znaczenie decydujące dla realizacji długofalowego programu rozwoju drobnej wytwórczości, o tyle spełnienie warunku drugiego powinno przyczyniać się do dynamizmu tego procesu.»

Powyższe stwierdzenia znajdują w materiale Janusza Bandurskiego i Pawła Karpińskiego, opublikowanym w „Zeszytach II”, będącym zbiorem rozważań na temat wielu problemów z całej sfery drobnej wytwórczości, zarówno państwowej, spółdzielczej jak i prywatnej. „Zeszyt I i II” ukazały się w listopadzie 1983 r. pod tytułem: *Stan aktualny i uwarunkowania rozwoju drobnej wytwórczości w Polsce* i są plonem konferencji zorganizowanej przez XII Zespół Komisji d.s. Reformy.

Dane statystyczne dotyczące całej sfery drobnej wytwórczości w Polsce dowodzą dwóch rzeczy: jest to sektor, który – mimo ogólnogospodarczego kryzysu w naszym kraju – przeżywał jednak rozwój. Dzięki swej elastyczności potrafił dostosować się do zmienionej, niezmiennie trudnej, sytuacji. Po drugim rozwoju ten następował wraz z ujawnianiem się podstawowych, systemowych barier.

W rezultacie: zakładany optymistyczny dalszy wzrost w tym sektorze może się okazać problematyczny, jeśli nie przyjrzymy się zawnazsu owym barierom i nie potrafimy ich usunąć. Przejdźmy w tym miejscu do analizy

pewnych problemów w specyficznym dziale drobnej wytwórczości – w rzemiośle.

W artykule Stefana Rynowieckiego *Warunki działania i perspektywy rozwoju rzemiosła* znajdującej interesującą tabelę z danymi obrazującymi przyczyny likwidacji zakładów rzemieślniczych. Wymieniono następujące przyczyny: brak zamówień, brak zaopatrzenia, przyczyny ekonomiczne, inne. Autor pisze: «Przyczyny likwidacji zakładów należy traktować w sposób kompleksowy, bowiem niedostatecznie elastyczna polityka państwa w dziedzinie podatków, przy równoczesnym braku zaopatrzenia, może doprowadzić do nierentowności zakładów rzemieślniczych i decyzji o ich likwidacji. Zjawisko takie w znacznym nasileniu wystąpiło w 1982 r.»

Słowem – możliwości tkwiące w sferze drobnej, w tym w rzemiośle, ich zastanawiająco pozytywne wyniki w ciężkich latach kryzysu, mogą zostać zlikwidowane złą polityką w stosunku do tego sektora. Rezultaty będą takie, że założenia zwiększenia udziału sektora drobnego w całości gospodarki – i tak niewielkie, bo do 6 proc. – nie zostaną spełnione.

Założenia, w trzech najważniejszych płaszczyznach, rozwoju rzemiosła w najbliższych latach przedstawiają się następująco:

zakłady (w tys.): 1982 r. – 265; 1983 r. – 300; 1984 r. – 340; 1985 r. – 385
zatrudnienie (w tys.): 1982 r. – 478; 1983 r. – 546; 1984 r. – 620; 1985 r. – 710
obroty (mld zł): 1982 r. – 214,2; 1983 r. – 285; 1984 r. – 340; 1985 r. – 710.

«Wszystkie wskaźniki wykazane w powyższej tabeli mogą zostać prze-

kroczone i to nawet w znacznym stopniu. Uzależnione jest to jednak od szeregu warunków, w jakich przyjdzie działać rzemiosłu w najbliższym okresie. Już w chwili obecnej obserwuje się np. spadek popytu na niektóre asortymenty produkowane przez rzemiosło a nie będące artykułami pierwszej potrzeby. To samo dotyczy niektórych rodzajów usług, jak np. usługi kuśnierskie. Jednak podstawowymi warunkami dalszego rozwoju rzemiosła są: zaopatrzenie materiałowo-techniczne; polityka podatkowa i kredytowa państwa wobec rzemiosła; zapewnienie warunków dla dalszego wzrostu zatrudnienia w rzemiośle.»

W pierwszej kwestii obowiązuje u nas system swobodnego zawierania umów sprzedaży i dostawy, będący pochodną założeń reformy: «System uwzględnia jednak – pisze Stefan Rynowiecki – zjawisko gwałtownego załamania produkcji w wielu branżach a w ślad za tym występowania szeregu ograniczeń w nabywaniu artykułów zaopatrzeniowych. Brak równowagi rynkowej jest więc główną przyczyną faktu, iż w 1983 r. obrót środkami produkcji podlega w dalszym ciągu ograniczeniom **przedmiotowym** w postaci różnych form administracyjnej ingerencji (...) oraz **podmiotowym** w postaci preferencji według odbiorców...»

W drugiej kwestii: «Wzrost stawek podatku obrotowego powodujący wzrost cen wyrobów i świadczonych usług, a w konsekwencji dalszy wzrost inflacji, w obecnych warunkach materialnych społeczeństwa, w niektórych rodzajach działalności ograniczy popyt na świadczenia i to zarówno produkcyjne jak i usługowe. Zatem nale-

ży się liczyć z ograniczeniem w niektórych rzemiosłach dotychczasowych rozmiarów prowadzonej działalności (...) Obecnie obciążenie dochodu podatkiem w niedostatecznym stopniu uwzględniające aktualne potrzeby akumulowania środków w dłuższej perspektywie czasu będzie miało ujemny wpływ na potencjał gospodarczy rzemiosła (...) Również odstąpienie od zasady rozdzielności opodatkowania działalności eksportowej i na rynek krajowy spowoduje, że część rzemieślników zrezygnuje z jednej z tych działalności...»

Wreszcie kredyty: «Analiza sytuacji na odcinku kredytowania rzemiosła za pierwsze półrocze wskazuje na wzrastające zapotrzebowanie na kredyty i dość powszechny brak środków w Bankach Spółdzielczych».

Kwestia trzecia – zatrudnienie: «Istnieje prawdopodobieństwo powstania nowych zakładów o małej liczbie zatrudnionych, co już się uwidacznia w mniejszym tempie przyrostu zatrudnienia niż zakładów rzemieślniczych». Na tę trzecią kwestię niewątpliwie wpływ mają problemy podatkowe, zaopatrzeniowe, kredytowe. Jest również przyczyna pozaekonomiczna:

«Realizacja tych uprawnień (rzemiosła do prowadzenia samodzielnej polityki ekonomicznej – przyp. S.S.) napotyka jednak na znaczne trudności wynikające z niewłaściwego stosunku niektórych ogniw administracji państwowej. Przykładem tego może być brak możliwości wprowadzenia w życie uchwały Krajowej Rady Rzemiosła w sprawie systemu płac w organizacjach rzemieślniczych».

Poważne przyjrzenie się powyższemu barierom, na które natyka się

w swej codziennej działalności drobna wytwórczość – w tym sektor rzemieślniczy – jest konieczne z punktu widzenia ogólnogospodarczego. Fakt nikłego ciągle udziału drobnej wytwórczości w całości gospodarki nie może oznaczać nikłego zainteresowania dla możliwości stworzenia jej jak najlepszych warunków już nie działania, a rozwoju. Ten nikły dzisiaj udział jest rekompensowany z pewnością przez wagę tego sektora na rynku konsumpcyjnym, który jest najbliższy problemom społecznym.

Stawomir Siwek

Paw z powyłamywanymi skrzydłami

Na początku grudnia 1983 roku została wydana przez KAW w nakładzie 100 tysięcy egzemplarzy nowa powieść Romana Bratnego pt. *Rok w trumnie*, będąca pamfletem na udział stołecznej elity umysłowej w posierpniowej odnowie. Towarzyzyły jej wywiady udzielane prasie, które stanowiły rodzaj promocji utworu i miały wyjaśnić polityczne stanowisko autora. Najobszerniejszą rozmowę przeprowadziła Ewa Sabelanka w „Tu i Teraz” nr 46/83.

Bratny stwierdza, że «najwspanialszy okres literatury, romantyzm, na skutek naszego nieudacznictwa politycznego przeredził się w szkołę bezmyślności politycznej. Mam wręcz obsesję prostowania olcodrukowego obrazu naszej historii. Robiąc korektę swoich książek zauważyłem, że aż

w dwóch tekstach przytoczyłem pamiętnik dowódcy IV Pułku Piechoty Legii Akademickiej z 1831 roku. Wspomina on spotkanie z Ordonem, który całkowicie żywy i w dobrym zdrowiu opowiada o swojej reducie i o tym, jak to idiota rekrut Nakrut biegł z zapalonym lontem, żeby pobrać amunicję no i reduta wyleciała w powietrze. Nie można zapominać, w jakim miejscu Europy się znajdujemy i jakie jest nasze usytuowanie geopolityczne. Ale nam raczej moralne często nakazują nie liczyć się z tym, że Tatr nie da przerobić się na Pireneje. Przekleństwem naszej przegranej ostatniej rewolucji czy kontrewolucji było to, że zapomniana ona o rzeczywistości (...)

Polska jest jedynym krajem, gdzie zmienia się nie przyszłość, bo ta niestety zmienia się bardzo powoli, ale ciągle zmienia się przeszłość. Nie zajmuję się tym, co było, bo nie mam ani odpowiedniej wiedzy, ani predyspozycji, ani pewnie talentu. Podejmuję ryzyko zajmowania się tym, co jest. Opisuję to, co widziałem i to, w co wierzę, choćby to miało być tylko subiektywne świadectwo tego, co się działo w poszczególnych okresach. Myślę, że gdybym dziś pisał takie książki, jak *Życie raz jeszcze* o roku 56, czy *Ile jest życia* o roku 70, niewiele bym w nich zmienił. Ma Pani rację, że my tę historię oglądamy z różnych stron, a zakłamyjemy przeważnie z jednej, aczkolwiek kiedy dochodzi do momentu zachwiania równowagi, to zaczynamy zakłamywać z drugiej. Dla mnie szokiem był sierpień 1981, kiedy po raz pierwszy przy dominacji środowisk, które uznały Armię Krajową za świętość, obchodzono rocznicę wybuchu Powstania.

Drugi tom *Kolumbów* kończę takim obrazem: z głośnika słychać przemówienie kapitulacyjne Bora-Komorowskiego, a wokół morze ruin, pożarów, agonia ludzi rozstrzeliwanych przez Niemców, umieranie zgwałconej Niteczki. Był to dla mnie symbol straszliwego gołosłownia polityków, którzy sprowokowali taką tragedię. A tu w roku 1981 ktoś przyznaje się w „Tygodniku Powszechnym” do autorstwa tego rozkazu i wspomina to jako wspaniałe świadectwo męstwa i mądrości. I w tymże roku czcigodny profesor mówi w telewizji, że dla niego pomnik powstania będzie pomnikiem zwycięstwa. Bardzo przepraszam, ale jest to dowód, że zakłamyjemy historię z każdej strony. Może dlatego w tym społeczeństwie trwa stale głęboko ukryta walka, że nie stać nas na uczciwość. (...)

– Jak to jest: jedni widzą w Panu rzecznika i obrońcę władzy, inni podkreślają z lubością, że zarzuca jej Pan antydemokratyzm, niewiarygodność programów etc.

– Stoję po stronie państwa jako dobra nadrzędnego, a nie zawsze władza dobrze reprezentuje państwo. Byłem jednym z pierwszych sygnatariuszy apelu, by w rozmowach ze Stoczną nie używać siły, dojść do kompromisu. Sądziłem wówczas, że część władzy dostanie się takim ośrodkom, które na nią zasługują.

– To znaczy jakim?

– Autentycznej klasie robotniczej i środowiskom z nią związanym. Nie znaczy to oczywiście, że posłem z ramienia „Solidarności” miałby być koniecznie robotnik w kombinacie, mógłby nim być profesor uniwersytetu. Myślałem, że powstanie siła korygująca władzę przez swój współudział. To byłby ideał rozwiązania

systemowego. Nie doczekaliśmy się takich modelowych zmian, których można by oczekiwać. Może i z winy tego, co ja nazywam delikatnie determinantami historii.

Co do ograniczeń wolności, to zawsze pamiętam o tym strasliwym okresie naszej historii z brakiem państwowości. Człowiek, który przeżył okupację i który konspirował, ma po prostu zakodowane, że nie może walczyć tymi samymi środkami przeciwko swemu błędzemu nawet państwu.

Szacunek dla państwa nakazuje szacunek wobec pewnych ograniczeń, które mogą być bolesne, z którymi trzeba walczyć, przy których przejściowości trzeba się upierać, ale które trzeba tolerować. Jeśli wzywamy do tolerancji władzę, to i sami musimy w jakimś zakresie tolerować jej mankamenty. (...)

– Przez prawie wszystkie swoje książki prowadzi Pan ludzi w pokolenia Kolumbów. Czy zdaje Pan sobie sprawę z tego, że wszyscy oni ponoszą klęskę w życiu politycznym, społecznym, zawodowym, rodzinnym i osobistym?

– Myśli pani o *Koszeniu pawi*? Jest to książka o tonacji melancholijnej, ale myślę, że to, co Pani nazywa klęską, jest brakiem zwycięstwa, jest pozostawieniem pytań bez odpowiedzi.

Wygląda na to, że Roman Bratny ciągle znajduje się w stanie szoku po klęsce powstania warszawskiego, które uważa za równie zbyteczne, jak listopadowe. Czy rzeczywiście były one daremne? Wojownicza reputacja podnosi cenę naszej suwerenności. Oglądana z reporterskiej perspektywy klęska AK była straszna, ale w dłuższym czasie przynajmniej dwukrotnie po wojnie jej ofiara okazała się właśnie niedaremma. Bratny nie

docenia stawki, o którą idzie gra, dlatego akty poświęcenia uważa za pochopne i przesadne. Ciekawe jednak, że swą jaką taką pozycję literacką zawdzięcza obronie racji przegranych politycznie. Kim byłby Bratny bez *Kolumbów*? Środowiskowym reporterem.

Autor trylogii o AK koniecznie chce być w kursie. Prowadząca rozmowę Ewa Sabelanka trafnie mu wytyka obsesję obecności. Koszty wypadają wysoko. Rzadko ma się do czynienia z tak wątpliwą sytuacją, jak stworzona przez ostatnią powieść *Rok w trumnie*. Autor powiada, że «ja w tej książce niczego nie potrzebowałem wymyślać poza głównym nurtem fabuły. Nie pisać w dodatku przy tym książki z kluczem. Żadna z postaci nie jest portretem. (...) Tę książkę złożyłem z anegdot, które mi przyniosło życie, nie tam nie jest wymyślone». Deklarację o fikcyjności powieści upozorowanej na literaturę faktu i wydanej w pierwszym nakładzie 100 tysięcy egzemplarzy, autor składa w tygodniku, który rozchodzi się w 27 tysiącach egzemplarzy. Jednak nawet czytelnicy „Tu i Teraz” będą – chcąc nie chcąc – kojarzyć anegdoty z konkretnymi postaciami, które nie mogą się bronić przed mglistym pomówieniem. Obrzucajcie błotem, a zawsze coś się przyklei – doradzał pewien mistrz propagandy.

Dziennikarka zauważa, że

«środowisku, o którym Pan pisze, zarzuca Pan błąd, pozerstwo, nieautentyczność, głupotę, sprzedawanie się za karierę, zaszczyty. Czy takie przedstawienie liderów Odnowy...

– To nie są liderzy Odnowy, to są oszuści Odnowy i to powinno być widoczne. Przecież to nie jest książka

o działaczach tylko o karierowiczach – kibicach».

Otóż kibice nie działali w próżni. Przedstawiając karierowiczów: pod nieobecność autentycznych rzeczników ruchu, do którego przylgnęli, autor unika przedstawienia racji społecznego buntu. Na zasadzie *pars pro toto* powstał paszkwil na całą odnowę, a jego autor chce się wybronić argumentem, że miał na myśli środowiskowych pozerów. Gdyby był rzetelny, musiałby nie tylko dać zarys społecznej panoramy, ale przedstawić drugą stronę konfliktu i opisać powody i sposoby demoralizacji ludzi.

Bratny stwierdza, że z wyjątkiem dwóch rzeczy Tadeusza Konwickiego nie ukazały się w obiegu nielegalnym artystycznie interesujące książki. Mówi, że «środowisko intelektualne nie środkami intelektualnymi manifestuje swoje przekonania. Niech koledzy nie mówią, że nie mają pełnej swobody wypowiedzi. Oni ją mieli, czasami jeszcze mają – myślę o obiegu nieoficjalnym. No i co? Czy myśmy spotkali się tam z prawdziwie intelektualnymi propozycjami? Nie. Myśmy się spotkali z dorabianiem sobie brakującego życiorysu. Jest bardzo źle, jeśli przekonania manifestują się za pomocą gestów, a nie dzieł».

Politykująca literatura obiegu oficjalnego również nie przyniosła w tym samym czasie frapujących propozycji. Dezorientacja jest więc nie tyle cechą twórców, co schyłkowej epoki. Skrajnego przykładu intelektualnej beznadziei dostarcza twórczość Romana Bratnego, uporczywy gest obecności autora jednej książki.

K.K.

Z katolickich czasopism anglosaskich (2)

Przegląd myśli chrześcijańskiej i spraw międzynarodowych „Month” wydawany co miesiąc w Londynie zamieścił w swym numerze styczniowym z 1983 r. interesujące studium P. Lakelanda na temat związku życia politycznego z chrześcijańskim pojęciem wcielenia. Autor podkreśla na wstępie rolę, jaką odegrała Reformacja, Oświecenie i współczesna sekularyzacja w dojrzewaniu autonomicznej, dojrzałej świadomości ludzkiej oraz wyzwoleniu jednostki z automatycznego niejako paternalizmu religii. Rozumowanie to, z którym można oczywiście polemizować, wydaje się o tyle ważne, że stanowi jakby wyjście naprzeciw wyzwaniu zsekularyzowanego świata zachodniego, o którym mówi się czasem, że jest «post-chrześcijański». U nas, jak się wydaje, bardziej typowa jest postawa tradycyjna, traktująca racjonalizm i materializm ostatnich stuleci jako tendencje naruszające obszar zajmowany przez życie religijne. W tendencjach sekularyzacyjnych zauważa Lakeland jako ich główny mankament to, iż doprowadziły one do zerwania związku między wytwarzanymi odtąd utopiami politycznymi a kształtowaniem tego świata jako sceny, na którą powrócić ma Bóg. Polityka stała się, zdaniem autora, jedynie metodą sprawowania władzy i praktycznego rządzenia, a nie sztuką budowania społeczeństwa przez ludzi. Zachowanie praw jednostek i państw wobec innych jednostek i organizmów pań-

stwowych stało się celem wyższym niż troska o zdrowie moralne społeczności ludzkich lub dążenie do sprawiedliwości międzynarodowej.

Chrześcijaństwo naucza o wcieleniu Boga. Immanentne wartości osoby ludzkiej zostały w ten sposób potwierdzone przez Boga, który w Jezusie Chrystusie stał się człowiekiem. Godność istoty ludzkiej została podniesiona do rangi absolutnej. Ostatecznie więc, konkluduje Lakeland, teologia wcielenia jest zarazem przesłanką i wnioskiem antropologii nadziei pokładanej w człowieku, podczas gdy materializm i lęki współczesnego agnostycyzmu «zamulają» źródła najżywoźniejszej motywacji politycznej.

W numerze lutowym „Month” H. Meynell poddał krytyce niektóre najnowsze «poszukiwania historyczności Chrystusa» zawierające próby rozdzielenia Jezusa historycznego i Jezusa wiary. Autor wyodrębnia cztery stanowiska w kwestii historyczności Chrystusa: 1° – że nie jest to w ogóle postać historyczna, 2° – że żyjąc faktycznie głosił on braterstwo ludzi i ojcostwo Boga, ale nie przypisywał sobie statusu Boga, 3° – że Chrystus przypisywał sobie ten status, ale ewangelści rozszerzyli jego interpretację oraz 4° – że Chrystus stwierdzał swą boskość, a ewangelści wierne oddali jego słowa. Za zgodne z nauką chrześcijańską ukształtowaną w tym względzie przez sobór w Nicei i Chalcedonie uznał Meynell jedynie stanowisko czwarte. Wątpliwości w tej kwestii usuwa też poza nawias chrześcijaństwa J. O'Donnell SJ w numerze 3 (1386) „Month”. *Jest przekonaniem Kościoła – pisze on – że istnieje*

ciągłość, a nawet tożsamość między Jezusem historii i Jezusem wiary.

Tematykę filozoficzną reprezentuje w lutowym i marcowym wydaniu „Month” M. Smith, która przedstawiła dwie części studium na temat konstrukcji znaczenia w oparciu o teorię poznawczo-rozwojową Jean Piageta. W zeszycie 2 (1385) pisma znaleźć można również interesujący, krótki esej A. Stacpoole'a OSB na temat wspólnoty określanej greckim mianem «koinonia» jako tajemnicy Kościoła.

„Month”, który posiada tradycję sięgającą XIX wieku, a w 1969 i 1970 r. wchłonął dwa inne renomowane pisma katolickie – „The Dublin Review” i „Herder Correspondence” – poświęca też wiele uwagi współczesnym zagadnieniom religijnym, kulturalnym i politycznym. W numerze styczniowym pisma M. Holman zastanawia się na przykład nad głównymi tendencjami zachodzącymi w sztuce amerykańskiej po 1972 r. Dla czytelnika nie jest co prawda jasne, co oznacza przyjęta w artykule data graniczna, niemniej dowiedzieć się może, jak dominujące jeszcze pod koniec lat sześćdziesiątych style i kierunki ulegały dyfuzji i jak doprowadziło to do sytuacji, w której współistnieniu wielu tendencji towarzyszy rehabilitacja «tradycji» i niezależność artystów w doborze środków – zarówno od krytyki, jak i od rynku. W numerze 3 (1386) pisma K. i M. Walsh w interesujący sposób podsumowują swe doświadczenia z pracy w Ośrodku Katechizacji Dorosłych w Westminster.

Sporo miejsca zajmuje w piśmie tematyka międzynarodowa. W pierw-

szych numerach „Month” z 1983 r. na szczególną uwagę zasługują teksty o sytuacji w Irlandii Północnej, na Filipinach i w Kościele afrykańskim. Problemowi irlandzkiemu warto poświęcić więcej miejsca, toteż odłożmy go na razie do następnego przeglądu prasy anglosaskiej.

Sprawa, którą omawia w numerze 1 (1384) pisma A. Stacpoole OSB, obrosta już wieloma – niejednokrotnie sensacyjnymi – komentarzami, a do jej zakończenia wydaje się jeszcze daleko. Bohaterem historii jest Emanuel Milingo, 53-letni arcybiskup Lusaki w Zambii. W 1969 r. otrzymał on sakrę biskupią z rąk Pawła VI, by wkrótce potem objąć stolicę arcybiskupią w Lusace, nawiasem mówiąc po Polaku, abp. Adamie Kozłowieckim. Już wówczas abp Milingo zetknął się z anglosaskim ruchem charyzmatycznym, a odkrywszy w sobie dar uzdrawiania rozpoczął intensywną działalność uzdrowicielską i egzorcystyczną odsuwając na bok zwykłą rutynę administracji kościelnej. Dar swój wykorzystywał bez ograniczeń poświęcając czas i wiele wysiłku chorym, którzy oczywiście napływali doń ogromnymi masami. Część kleru zambijskiego miała wówczas, co nie zostało potwierdzone przez Watykan, zwrócić się do Rzymu z wątpliwościami. Opinią przybyłego do Lusaki wizytatora musiała być niezbyt pozytywna dla abp. Milingo, toteż w 1981 r. grono biskupów afrykańskich pod przewodnictwem kard. Otungi z Nairobi ponownie zbadało sprawę. Choć raportu kard. Otungi nie opublikowano, wynikiem misji było odwołanie abp. Milingo do Rzymu na leczenie, odpoczynek i dal-

sze studia oraz powierzenie obowiązków administratora apostolskiego Lusaki abp. Eliasowi Mutale. Od 1982 r. abp Milingo przebywa w Rzymie budząc przeróżne domysły i plotki popularnej prasy.

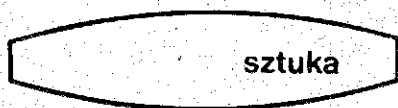
Inny charakter ma sytuacja na Filipinach, gdzie od pewnego czasu narasta kryzys w stosunkach między Kościołem katolickim i autorytarnym systemem politycznym prezydenta Marcosa. Szerokim echem odbił się w świecie list pasterski Episkopatu Filipin z okazji Roku Świętego, w którym biskupi tego kraju ostro zaprotestowali przeciw represjom, jakie spadły na opozycję, w tym także na księży oraz zakonników i zakonnice filipińskie. Sięgając do istoty chrześcijańskiej nauki społecznej, zasad sprawiedliwości społecznej oraz miłości i szacunku dla godności osoby ludzkiej, biskupi wezwali wiernych do godnego i odważnego zaangażowania w budowę społeczeństwa sprawiedliwości i pokoju, a stając wyraźnie w obronie najbardziej mas ludności zaapelowali do władz o położenie kresu represjom, korupcji i niesprawiedliwości.

Z listu tego zacytujmy choćby jego końcowy fragment:

Wzywamy czynników rządowe i wojskowe: jesteście powołani do urzeczywistniania pokoju i porządku oraz wzmacniania prawa i sprawiedliwości. W interesie ludzi, którym wszyscy musimy służyć, jest rzecz najwyższej wagi, byście poszukiwali z całą możliwą obiektywnością prawdziwych przyczyn zaburzeń społecznych naszych czasów oraz stosowali autentyczne środki zaradcze, a nie tylko obietnice i półśrodki puste propagandy.

W społeczeństwie tak skomplikowanym jak nasze różnice poglądów mieszczące się w granicach prawa należy traktować jako zdrowy wskaźnik zaangażowania się ludu w wielkie zadanie budowy narodu, a zatem nie można ich pochopnie oceniać jako działalności wywrotowej, jeśli dotyczy to osób, które działają zgodnie ze swoimi konstytucyjnymi prawami. W duchu braterstwa zwracamy się do was o akceptację pluralizmu w dążeniu ludzi do sprawiedliwości zgodnie z ich wiarą („Month” nr 4 (1387) z 1983 r.).

Wojciech Roszkowski



Pytać wolno?

Dyrektor Departamentu Plastyki Ministerstwa Kultury i Sztuki, Karol Czejarak, w artykule wstępnym Biuletynu Informacyjnego (nr 1 z października 83) Przedsiębiorstwa Państwowego „Sztuka Polska” (które przejęło w wyniku przejęcia majątku Zakładów Artystycznych „Art”, własności rozwiązanej w czerwcu b.r. Związku Polskich Artystów Plastyków) prezentuje zasadnicze założenia polityki kierowanego przezeń urzędu. Oto końcowy fragment tego artykułu; proszę wybaczyć rozmiary cytowanego tekstu, ale uzasadnia je w moim przekonaniu jego znaczenie dla – co najmniej – najbliższej przyszłości naszej plastyki.

„...Departament, reprezentujący stanowisko państwa socjalistycznego,

stosować będzie preferencje w stosunku do wybranych dziedzin twórczości, kierunków artystycznych i inicjatyw twórczych. Preferencje te nie mogą mieć charakteru arbitralnego, nie mogą zależeć od osobistych predylekcji funkcjonariuszy administracji państwowej i mandatariuszy dysponujących środkami społecznymi – muszą uwzględnić publicznie formułowane i merytorycznie uargumentowane racje, muszą respektować społeczną dyskusję i wnioski płynące z wiedzy historycznej, refleksji teoretycznej i krytycznej, z badań empirycznych i opinii publicznej, muszą służyć celom socjalistycznego państwa. Przed poważniejszymi pomyłkami w tym względzie można ostrzec się tylko w warunkach swobodnej wymiany myśli, rozwoju myśli teoretyczno-krytycznej, wymiany poglądów między środowiskiem artystycznym a środowiskiem odbiorców. Stąd tak istotną sprawą jest rozwój czasopiśmiennictwa artystycznego, publicznej dyskusji i dyscyplin naukowych dotyczących problemów sztuki współczesnej. Departament będzie animatorem tego rodzaju działalności – dotychczas cierpiącej na anemię. Wstępnie tylko, bo przed rozwinięciem tego rodzaju dyskusji, można określić następujące preferencje polityki kulturalnej państwa. W zakresie dziedzin artystycznych polityka Departamentu wspierać będzie w pierwszym rzędzie (numeracja wprowadzona przeze mnie – NC):

I – Dyscypliny projektowe w zakresie produktów powszechnego użytku.

II – Dyscypliny projektowe służące kształtowaniu przestrzeni społecznych.

III – Dziedziny twórczości związane z rehabilitacją założeń urbanistycznych realizowanych w latach 60-tych i 70-tych.

IV – Dyscypliny projektowe związane z kształtowaniem plastycznym budynków publicznych, placówek oświatowych, szpitali itp. – obiektów społecznie dostępnych.

V – Twórczość graficzną w zakresie prac edytorskich, przede wszystkim wydawnictw najszerszego obiegu społecznego.

VI – Zakożenia monumentalne (rzeźby i malarstwo) związane z eksponowaniem wartości społecznych wyznaczających idee socjalistycznego systemu wartości, wyrażających postępowe tradycje historii narodu polskiego.

W celu podjęcia działań w tych dziedzinach utworzony został decyzją ministra kultury i sztuki Państwowy Fundusz Zamówień Plastycznych.

Wszystkie te dziedziny, szczególnie ważne z racji ich najszerszego zasięgu społecznego, ich wszechobecności, powinny być rozpatrywane w kontekście tego rodzaju estetycznych i artystycznych wartości, które uznane są powszechnie postulowanym stylem życia naszego społeczeństwa (? – NC). Charakterystycznymi cechami tego stylu są egalitaryzm, szacunek dla tradycyjnych wartości kultury narodowej, racjonalność przejawiająca się w traktowaniu wartości użytkowych i materialnych, harmonijne organizowanie stosunków społecznych. W zakresie klasycznych dyscyplin sztuki opowiadamy się za twórczą kontynuacją tych nurtów twórczości malarskiej, graficznej i rzeźbiarskiej, które w opinii kompetentnych znawców oraz szerszej opinii publicznej stanowią szczególnie dorobek plastyki pol-

skiej XX wieku, nurtu konstruktywistycznego – szeroko rozumianego koloryzmu, nurtu realistycznego i metaforycznego. Takie wyznaczenie preferencji wynika przede wszystkim z aktualnych potrzeb w zakresie działań popularyzatorskich adresowanych do szerszych kręgów odbiorców. Trzeba jednak zastrzec, iż opcja na rzecz określonych kierunków twórczości nie może w żadnym razie oznaczać rezygnacji z wymogów w zakresie poziomu artystycznego, żaden z kierunków artystycznych nie może korzystać z taryfy ulgowej w zakresie poziomu warsztatowego i jakości estetycznej. Nie oznacza to także, że poza zainteresowaniem polityki artystycznej Departamentu będą pozostawać tendencje i indywidualne postawy twórcze o charakterze nowatorskim; wspieranie propozycji nowatorskich nie może opierać się wyłącznie na argumentach mody – musi legitymować się publicznie wykładanymi racjami (...)

Nie udało mi się zapewne *publicznie sformułować swoich racji* w sprawie cytowanego tekstu – do czego, jak by nie było, dyr. Czejjarek zachęca – toteż postawię przynajmniej część pytań, które nasuwa mi ta lektura. Mam nadzieję, że *wyplyną one na widok publiczny*, to jest ukażą się w „Przeglądzie Powszechnym”. Nie wiem tylko, i to jest pytanie I – Czy dyr. Czejjarek uzna „Przegląd Powszechny” za *wystarczająco publiczne forum*.

II – Czy nie ma aby – mimo wszelkich zastrzeżeń autora tekstu – *arbitralnego charakteru* takie oto stwierdzenie: *Departament reprezentujący stanowisko państwa socjalistycznego, siosować będzie preferencje w sto-*

sunku do wybranych dziedzin twórczości... (które) muszą służyć celom socjalistycznego państwa? I pytanie dodatkowe: jaka to figura logiczna?

III – Czy dobrze wróży postulowana swobodnej wymianie myśli i rozwoju myśli teoretyczno-krytycznej uszczuplanie nielicznego grona osób pisujących o sztuce, na przykład ostatnio o całą – wyjąwszy redaktora naczelnego – redakcję renomowanego w kraju i za granicą pisma „Projekt”, tym bardziej jeśli konstatuje się ogólną anemiczność czasopiśmiennictwa artystycznego?

IV – Dlaczego autor zamiast nazywać rzeczy po imieniu (szczególnie, że te imiona istnieją), komplikuje je stosując niestrawny żargon biurokratyczny? To z pewnością nie ułatwi dyskusji, którą dyr. Czejarek pragnie wzniecić. A przecież nie sposób podejrzewać autora o zamierzoną niejasność w odniesieniu do czterech pierwszych spośród sześciu dziedzin artystycznych wspieranych przez Departament Plastyki. A więc co to są *dyscypliny projektowe służące kształtowaniu przestrzeni społecznych* (pkt II) i jak mają się one do *dyscyplin projektowych związanych z kształtowaniem obiektów społecznie dostępnych* (pkt IV)? Czy trafne jest domniemanie, że punkt II oznacza generalnie propagandę wizualną, zaś punkt IV tzw. projektowanie wnętrza, bo punkt I to chyba na pewno wzornictwo przemysłowe, szerzej *design*? Wreszcie co to jest *rehabilitacja założeń urbanistycznych realizowanych w latach 60-ych i 70-ych*?

V – W sprawie punktu VI, czyli monumentalnej rzeźby i malarstwa, chciałabym zapytać jedynie, czy Departamentowi nie idzie aby o znany

i już niegdyś realizowany postulat sztuki „socjalistycznej w treści, narodowej w formie”?

VI – Pytanie dotyczące finansowania owych, trzeba powiedzieć mało partykularnych, zamierzeń: skąd w dobie tak wielkiego kryzysu ekonomicznego (na którego szybki koniec w dodatku się nie zanosi) środki na ich realizację? Państwowy Fundusz Zamówień Plastycznych, choćby największy, nie jest w stanie podać owym zakresem chronionym i wspieranym przez państwo, skoro – pozostając tylko przy wzornictwie przemysłowym (pkt I) – widzimy gołym (i smutnym) okiem, jak niewiele dobrego udało się zdziałać w tej dziedzinie w ciągu powojennego czterdziestolecia. A może prezentowany program, koncentrując się na formułowaniu założeń i dyrektyw, bagatelizuje kwestie ich realizacji w praktyce? Z tą ostatnią wątpliwością wiąże się bezpośrednio pytanie o orientacyjne ramy czasowe referowanych przez dyr. Czejarkę ministerialnych planów.

VII – Czy nie brzmi co najmniej „ironicznie” cały ów *passus* dotyczący *powszechnie postulowanego stylu życia naszego społeczeństwa z jego jakoby racjonalnością w traktowaniu wartości użytkowych i materialnych oraz harmonijnym organizowaniem stosunków społecznych* dziś, gdy o życie jako tak godziwie w każdej jego warstwie jest nam tak trudno, a dbałość o „styl życia” jest luksusem nielicznych – albo bardzo zamożnych, albo „niepoprawnych idealistów”?

VIII – Jak można w 1983 r. lansować nury sztuki takie, jak koloryzm, realizm (co to jest realizm? jaki realizm: Garbolińskiego czy Grzywa-cza?) i nurt konstruktywistyczny? Ten

ostatni, uprawiany dzisiaj, niemal wszyscy uznają za epigoński. Przede wszystkim jednak jak można lansować jakiegokolwiek powstający współcześnie nurt sztuki stosując do niego – i to jako decydujące – kryterium działań popularyzatorskich, kryterium „masowego” lub „przeciętnego” odbiorcy? Czyżby nawet Marks i Engels z ich teorią alienacji zostali tak dokumentnie w MKiS zapoznani? A przecież każdy podręcznik historii sztuki za ostatnie dwieście lat wyjaśnia mechanizm tego nieporozumienia, a i niekiedy jego skutki.

IX – Co to wreszcie znaczy, że *Departament będzie wspierać pozytywne nowatorskie legitymujące się publicznie wykładanymi racjami*? Co to znaczy lub raczej, co to ma oznaczać? Gdyby Witkacęgo próbować tak legitymować w latach dwudziestych i trzydziestych, a może i dziś, okazać by się mógł niebezpiecznym degeneratem. Naprawdę trudno oprzeć się wrażeniu, że ta dyrektywa ma charakter instrumentalny, ale może się myłę?

Można by postawić jeszcze wiele pytań, ale na jeden raz chyba wystarczy. Więc już tylko jedno, nie związane wprost z indagowanym tekstem. Przypomniałam sobie bowiem toczącą się od kilku lat w Holandii dyskusję o zbliżonej do rozważanej, tematyce. Warto zauważyć, że państwo to posiada najdoskonalej w Europie, a i chyba na świecie, zorganizowaną pomoc socjalną i artystyczną dla artystów. Wyróżnia się, nawet na Zachodzie, bardzo wysokim poziomem *designu* i projektowania przestrzennego. Tamtejsza polityka kulturalna władz, mimo że zmierza do *mobilizacji możliwie wszystkich sił i działań plastycznych przeciwdziałają-*

*cych pauperyzacji architektury i urbanistyki współczesnych miast, promuje jednocześnie bardzo wyraźnie oryginalność i czysty eksperyment, po to, by nie stwarzać niebezpieczeństwa kreowania nowej sztuki państwowej (sic!) i uniknąć dominacji wartości w sztuce wtórnych, jakimi są funkcjonalność i użyteczność. Sztuka bowiem – mówią artyści holenderscy wspólnie z tamtejszym szefem programu dotyczącego plastyki, Theo van Velzenem – jest z samej definicji społecznie ważna i to jej znaczenie wynika bardziej z jej „bezużyteczności” niż z pełnionych przez nią funkcji praktycznych.**

* przytoczone wg katalogu ekspozycji holenderskiej na Biennale weneckim w 1980 r.

Nawojka Cieślińska
listopad 1982



Apokalipsa dla chłopców

Piotr Szulkin jest głównym pesymistą polskiego kina. Ten szalony człowiek nakręcił na początku lat siedemdziesiątych krótkometrażówkę pt. „Życie codzienne”, w której sztylerczo wyłożył sens hasła *aby Polska rosła w siłę a ludzie żyli dostatniej*, tworząc wizję społeczeństwa osobników bez twarzy, zajętych bezmyślną konsumpcją dóbr. Kiedy nieco później do walki z propagandą sukcesu

ruszyli dokumentaliści fotografując mizerną rzeczywistość, Szulkin przyłączył się do kolegów, lecz użył zupełnie innego języka filmowego. Jego „Kobiety pracujące” nie tylko pokazały jałowość egzystencji między warsztatem pracy a telewizorem, lecz także wprost polemizowały z przykładowym dla kontestującego nurtu filmem dokumentalnym Krzysztofa Kieślowskiego „Z miasta Łodzi”. Oba obrazy traktowały o tym samym, a jednak były zupełnie inne. Jeden stanowił obserwację wrażliwego socjologa, drugi – dzieło poety. Poeta to Szulkin.

Reakcją na postępujący rozkład schyłku lat siedemdziesiątych stało się tzw. kino moralnego niepokoju, pragnące pokazywać niesklamana rzeczywistość. Przeszkody polityczne omijało ono ze zgiętym karkiem używając fabuł zastępujących wielki dramat historyczny przez mały i doraźny. Zastępcze konflikty i paradokumentalna obserwacja pozwalały kinu moralnego niepokoju przeczołgać się pod szlabanem cenzury. Inaczej Szulkin, który ten sam szlaban pokonał skokiem wzwyż, pokazując konflikty «za duży» wobec schyłku epoki gierkowskiej i umowną, odrealnioną rzeczywistość. Jego „Golem” przedstawiał świat po wojnie atomowej, gdy ocalałe placówki postępu usiłują wychować nowego człowieka, racjonalnego, pozbawionego dobroci i samodzielności. Wszelako władzę zdobył nie żaden racjonalny twór nauki, lecz robot upichcony na strychu przez dozorcę w okolicach mostu Poniatowskiego. Metafora nadchodzącego załamania była tak przesadna, że stała się politycznie strawna.

Od kilku miesięcy kursuje po ekranach drugi film fabularny Szulkina „Wojna światów” z podtytułem «następne stulecie» i jeszcze dodatkowo zadedykowany H.G. Wellesowi oraz Orsonowi Wellesowi. Herbert George napisał powieść o inwazji Marsjan na ziemię, Orson wykonał jej sensacyjną adaptację radiową w latach trzydziestych w USA. Natomiast Szulkin pokazuje przybycie Marsjan jako manipulację propagandową dla odwrócenia ludzkiej uwagi od nędzy egzystencji w totalnym państwie.

Spółczesność „Wojny światów” składa się z biernej masy i żądnych władzy manipulatorów, którzy mają na usługi wykonawców tępych oraz wrażliwych. Wrażliwi są lepsi. Mogą więcej sprzedać swoim dysponentom: inteligencję i osobowość. Należy do nich prezydent dziennika telewizyjnego Iron Idem, podający rzekome wiadomości z radosną energią. Dzięki temu jest cenny. Właściwym przekazem nie są przecież pozory informacji lecz sfabrykowana osobowość optymisty. Szeroki uśmiech Idema przekonuje widzów, że wszystko jest w porządku. Widoczna na twarzy wrażliwości zaświadcza, że nawet subtelni osobnicy nie mają powodów do niepokoju. A wreszcie koronna cecha człowieka: inteligencja, pozwala mu wymyślać zarty przyciągające zainteresowanie publiczności dla głównej wiadomości każdego dnia, że nic nie zakłóca działania systemu. Nawet lądowanie Marsjan pracuje na korzyść aparatu władzy: stwory przewyższające inteligencją i siłą ludzki gatunek spędzają czas na pogłębianiu przyjaźni z miejscowym rządem. Tym samym władza zyskuje sankcję zaświa-

tgową. Wymyślona przez szefa TV inwazja z kosmosu godzi sprzeczności zdawałoby się nie do pogodzenia: największą sensację w ludzkich dziejach z wiadomością, że nie się nie zdarzyło, przynajmniej nic istotnego, nic, co mogłoby naruszyć ustalony porządek.

Propagowani jako przyjaciele, Marsjanie zostaną po paru dniach ogłoszeni wrogami i nawet nikt się nie zdziwił. Telewizyjna informacja nie służy bowiem komunikowaniu o realnych faktach czy wytworzeniu spójnej wizji świata, lecz ma wprawiać widzów w przelotne pobudzenie, wytwarzać szum, który utrzymuje instynkt poznawczy człowieka na jałowym biegu. Język stał się bełkotem. Dlatego na potrzeby telewizyjnej transmisji tłumek może skandować slogan *Martians love law* (Marsjanie kochają prawo), choć powszechnie wiadomo, że owi Marsjanie firmują przemoc. Na tej samej zasadzie kolorem oficjalnym jest *tricolore* Rewolucji Francuskiej, symbolizujący wolność, równość i braterstwo. Widocznie dysponenti telewizji dochodzili do władzy pod wzniosłymi hasłami, lecz pierwotny zamiar społecznej przebudowy ograniczył się do stworzenia fikcji. *Reality, we creat it* (rzeczywistość, tworzymy ją my), to slogan wszechwładnej sieci TV. Wyparta z upaństwowionego języka literackiego realna treść społecznego doświadczenia odnajduje się dopiero w gwarze ulicznych.

Zasadą scalającą układ społeczny jest zmęczenie. Zmęczenie ludzkiej ciekawości, zmęczenie potrzeby działania. Służą temu pospół telewizyjna rozrywka i rozmaite akcje przymu-

sowe, a to badania krwi, a to badania mózgu. Uliczne kontrole dokumentów mają: wytworzyć stałe poczucie uzależnienia człowieka od biurokracji. Odziedziczone z przeszłości formy prawne ośnają nową treść, jak angielska peruka sędziego, która zdobi aktora w procesie pokazowym. W konflikcie jednostki z państwem prawo przestało być bezstronną normą. Stało się szczególną regulacją przyznającą państwu zawsze rację. Pozór legalizmu ma uspić tych, którzy jeszcze nie zaznali przemocy, by ofiary nie mogły liczyć na ludzką solidarność.

Władza nie oszczędza nawet najwicińszych. Szef telewizji zabija Idemowi żonę i wyrzuci go z mieszkania, ponieważ sądzi, że trzeba się bardzo bać, żeby czegoś mocno chcieć. Entuzjazm napędzany strachem wypada taniej: wyrządzanie zła jest łatwe, gdy dobro wymaga wielu nakładów. Bunt skrzywdzonego Idema też został wkalkulowany w system i zużyty przez propagandę. Zainscenizowany proces, transmisja z egzekucji są publiczną zabawą i przestrogą dla wrogów porządku. Na rzecz systemu pracuje także dzielny człowiek nie skazany kolaboracją, któremu policja podsuwa plan zamachu na TV, by go zabić a potem przedstawić jako bojownika z marsjańskim najeźdźcą. *Czy on bez nas mógłby liczyć na pomnik?* – pyta retorycznie policyjny prowokator, wskazując na obłok dymu, jaki został z dziarskiego zamachowca. Wszystkie nici zbiegły się w jednym ręku. Powstał układ zamknięty. Nie ma żadnych możliwości buntu. Nie ma nadziei.

Zrobiony z pasją, inteligentny film Szulkinia nie przynosi odkryć. Przekłada tylko na obraz i sytuacje fabularne dobrze znane analizy totalitaryzmu I połowy XX wieku. Byłoby to wstrząsające, gdybyśmy zamiast też socjologicznych oglądali na ekranie pełnokrwistych ludzi. Z powodu niedowładu psychologii wyszło jednak kino dla chłopców. Prawdziwy dramat musi być dialektyczny. W „Wojnie światów” miałyby miejsce wtedy, gdyby pokazywał szmatławienie jednostki i społeczeństwa jako proces. Tymczasem oglądamy świat u kresu totalitarnej ewolucji. Składające się na szary tłum jednostki zostały już wymóddzone, film nie ma więc dramatycznego napięcia. Powstaje ono dopiero wtedy, kiedy widz rzutuje własne człowieczeństwo w przedstawione, wrogie otoczenie. Integralność dzieła wymaga jednak, żeby pełni ludzie znajdowali się na ekranie, nie zaś tylko w kinowych fotelach. Jeden wrażliwy Iron Idem na tle otumanionego motłochu nie tworzy wiarygodnego obrazu. Struktura świata została zbyt uproszczona.

Nie chcę od wizyjnego poety tępego realizmu, oczekuję jednak zagęszczenia znaczeń aż do powstania pulsującej własnym życiem rzeczywistości. Tymczasem w „Wojnę światów” wkraść się schematyzm. To kalectwo filmu może mieć różne przyczyny. Mniej prawdopodobny jest niedowład twórczy niż uległość artysty wobec pokusy pamfletu. Jest i powód głębszy: wyniosłość wobec tłumy została wywołana przez osamotnienie wrażliwca, który nie ma nadziei na porozumienie. Narzuca mu to postawę pesymistyczną a frustracja potrzeby

kontaktu wywołuje agresję wobec społeczności.

Przypuszczam, że polifoniczna i życzliwa ludziom wizja świata jest kwestią dojrzałości i wewnętrznej równowagi. Niech mi Szulkin wybaczy ten domysł. To rodzaj samoobrony przez wskazanie, że źródło totalnego pesymizmu znajduje się w jego psychice, a nie w społecznej rzeczywistości. Póki istnieje choćby jeden człowiek zdolny do sprzeciwu wobec zła, nie wszystko jest stracone, bo daje on innym krzepiący przykład. Współczesne techniki manipulacji nie są aż tak doskonałe, by wykluczyć nieoficjalny obieg wiadomości, wytrzebić świadomość i alternatywną aksjologię. Człowiek jest na szczęście istotą irracjonalną, zdolną do «głupiej» bezinteresowności, która wykracza poza schemat kary i nagrody behawiorystów. Póki mamy zdolność do paradoksalnych zachowań, póty może być wskazówką oświadczenie Dostojewskiego, że wybrałby Chrystusa nawet przeciw prawdzie. Znaczy to, że mamy wolny wybór między dobrem i złem, choć koszty wyboru dobra są czasem bardzo wysokie. Niekiedy wymagają rewizji światopoglądu a niekiedy – dania życia. Ponieważ człowiek nie został całkowicie uprzedmiotowiony, ofiara z siebie samego jest nie tylko możliwa, lecz także ma sens. Ma sens całkiem realny, czego najlepszym przykładem są historyczne skutki działalności syna pewnego ubogiego cieśli.

Teolog powiedziałby, że rzeczywistością „Wojny światów” rządzi Szatan. Objawienie św. Jana zapowiada u kresu dziejów panowanie Bestii, choć nawet wtedy nie została wyklu-

czona nadzieja. Chrześcijaństwo głosi bowiem głęboką prawdę, że triumf zła nigdy nie jest pełny, podobnie jak triumf dobra. Nie chcę straszyć o Kolbem, lecz jego czyn wywraca totalitarne apokalipsy ufundowane na czysto materialistycznej koncepcji człowieka.

Szulkin też zapala płomyk nadziei, gdy po egzekucji Idem odwiązuje się

od słupa i wychodzi z sali straceń. Czyżby rozstrzelanie było tylko telewizyjną inscenizacją? Oglądamy raczej metaforyczne odejście w zaświaty, bo tylko tam zostało miejsce dla niepokornych. Dobrze i to. Z tej wątej isierki powstawał wielki ogień.

Krzysztof Kłopotowski