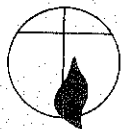


przegląd powszechny

3/751/84

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia 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.

ZP 1W PAX, Warszawa, ul. Owsiana 9/11
Zam. 0510/84 (T-29), nakład 10 000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier ilustr. kl. V, 71 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Stanisław Opiela SJ

**Po kongregacji. „Socii Iesu in mundum hodie-
num missi”** 329

W jakiej mierze dokument XXXIII Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego odzwierciedla podstawową inspirację ignacjańską?

Marian Żurowski SJ

**Realizacja misji Kościoła partykularnego w kon-
kretnej rzeczywistości społeczno-kulturowej** 341

Zarówno jednostki jak rodziny oraz wszelkiego rodzaju wspólnoty posiadają w Kościele prawo zachowania swojej odrębności.

Ks. Janusz St. Pasierb

**Najświętsza Maryja Panna w sztuce baroku
(cz. II – dokończenie)** 351

Dworskość i ludowość, intymność i ostentacja – oto dalsze cechy barokowej ikonografii maryjnej, która – jak wynika z I części artykułu – mieści w sobie wierność dogmatowi z wrażliwością na „prawa serca”, tradycję i odwagę innowacji, ponadczasowość i zanurzenie w historii.

Maria Walendowska

**Augusta Cieszkowskiego synteza ludzkich
dziejów** 362

Należy zwrócić uwagę na fakt istnienia „Ojciec nasz” w humanistycznej tradycji Polski.

Ks. Józef Życkiński

Na progu naukowej mitologii 382

W dziejach nauki często fascynacje osobowościowe łączyły się z nieporozumieniami metodologicznymi i z uproszczeniami merytorycznymi.

Ludwika Malewska-Mostowicz

**Współczesne dyskusje o dialogu jako kategorii
filozoficznej** 390

Informacje o kręgach filozofii dialogu w niemieckim obszarze językowym.

Adam Lipowski

Dylematy polskiej gospodarki 402

Wybrane zagadnienia dotyczące kryzysu, reformy i polityki gospodarczej.

Michał Jagiełło

**Program kulturalny wileńskiego „Paxu”
(cz. II – dokończenie)** 421

W rocznikach czasopisma „Pax” jest bogaty materiał, który może służyć budowaniu teologii kultury.

Tadeusz Byrski

Henryk 433

Nazwisko – Dembiński; wykształcenie – doktor prawa Uniwersytetu im. Stefana Batoryego w Wilnie; człowiek „z lewicy” i z kręgu chrześcijańskiego.

Tomasz Suchar

Wiersze 439

Wacław Oszejca

Wiersze 441

Kościół Niepokalanego Serca Maryi w Śródborowie k. Warszawy (K. Kucza-Kuczyński) 443
Recenzje 447

Table des matières

Stanisław Opiela SJ

Après la congrégation. „Socii Iesu in mundum hodiernum missi“ 329

Dans quelle mesure le document de la XXXIII-ème Congrégation Générale de la Compagnie de Jésus reflète-t-il l'inspiration fondamentale de St Ignace?

Marian Żurowski SJ

La réalisation de la mission de l'Eglise particulière dans une concrète réalité socio-culturelle 341

Les individus aussi bien que les familles et toutes sortes de communautés ont droit de conserver leur particularité au sein de l'Eglise.

Abbé Janusz St. Pasierb

La Sainte Vierge dans l'art du baroque (suite et fin) 351

Les manières de la cour et les manières populaires, l'intimité et l'ostentation – voici les caractéristiques ultérieures de l'iconographie mariale du baroque, qui – comme il résulte de la première partie de l'article – unit la fidélité au dogme aux „droits du cœur“, la tradition au courage de l'innovation, le sur vol du temps au plongement dans l'histoire.

Maria Walendowska

La synthèse de l'histoire humaine d'Auguste Cieszkowski 362

Il faut tenir compte du fait de l'existence de „Ojcie nasz“ dans la tradition humaniste de la Pologne.

Abbé Józef Życiński

Au commencement de la mythologisation scientifique 382

Dans l'histoire de la science des fascinations personnelles s'unissent souvent avec des malentendus méthodologiques et des simplifications essentielles.

Ludwika Malewska-Mostowicz

**Discussions contemporaines au sujet du dialogue
comme catégorie philosophique** 390

Informations concernant les cercles de la philosophie du dialogue
sur le territoire de la langue allemande.

Adam Lipowski

Dilemmes de l'économie polonaise 402

Problèmes choisis concernant la crise, la réforme et la politique
économique.

Michał Jagiello

**Programme culturel de „Pax“ à Wilno
(suite et fin)** 421

Dans les annales du périodique „Pax“ se trouve un matériel riche qui
peut servir à créer une théologie de la culture.

Tadeusz Byrski

Henri 433

Nom – Dembiński; études – docteur en droit de l'Université de
Stefan Batory à Wilno; homme „de gauche“ et du cercle chrétien.

Tomasz Suchar

Poèmes 439

Wacław Oszejca

Poèmes 441

**L'église du Coeur Immaculé de Marie à Śródborów
près Varsovie (K. Kucza-Kuczyński)** 443

Comptes rendus 447

Contents

Stanisław Opiela SJ

After the congregation. "Socii Iesu in mundum hodiernum missi" 329

To what extent does the document of 23rd General Congregation of the Society of Jesus reflect the basic Ignatian inspiration?

Marian Żurowski SJ

The realization of the mission of the particular Church in an actual social and cultural reality 341

Both the individuals and the families as well as all kinds of communities have the right to keep their particularity within the Church.

Father Janusz St. Pasierb

The Holy Virgin Mary in baroque art (part two – continuation and the end) 351

Courtliness and popular character, intimacy and ostentation – these are the further features of Marian baroque iconography, which – as it results from the first part of the article – contains faithfulness to the dogma with sensibility to the "rights of the heart", tradition with the courage of innovation, flight over the time with diving in history.

Maria Walendowska

The synthesis of human history by August Cieszkowski 362

One should pay attention to the fact that „Ojcie nasz" exists in Polish humanistic tradition.

Father Józef Życiński

At the beginning of scientific mythology 382

In the history of science personal fascinations were often united with methodological misunderstandings and with essential simplifications.

Ludwika Malewska-Mostowicz

**Contemporary discussions on dialogue as
a philosophical category** 390

Information about the circles of philosophy of dialogue on German
language territory.

Adam Lipowski

The dilemmas of Polish economy 402

Selected problems concerning the crisis, the reform and the
economic policy.

Michał Jagiełło

**Cultural programme of "Pax" in Wilno
(part two - continuation and the end)** 421

In the annuals of the periodical "Pax" there is a rich material that
may serve to build the theology of culture.

Tadeusz Byrski

Henry 433

Name - Dembiński; education - doctor of law at Stefan Batory
Memorial University in Wilno; a man "from the Left" and from
Christian circle.

Tomasz Suchar

Poems 439

Wacław Oszejca

Poems 441

**The church of the Holy Virgin Mary's Immaculate
Heart at Śródborów near Warsaw**

(K. Kucza-Kuczyński) 443

Reviews 447

Stanisław Opiela SJ

Po kongregacji „Socii Iesu in mundum hodiernum missi“

Wydawałoby się, że klimat trzydziestej trzeciej Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego determinowały w pewnym przynajmniej stopniu zewnętrzne okoliczności, o których donosiła prasa dość uparcie i z pewną dozą przesady podkreślając, że jezuici są w nie najlepszych stosunkach z Watykanem w ogóle a z obecnym Papieżem w szczególności. Powodem tego miały być zróżnicowane i czasem wręcz antagonistyczne poglądy na niektóre ważne sprawy, takie jak na przykład czasem niewłaściwe angażowanie się jezuitów, zwłaszcza latynoamerykańskich, w walkę na rzecz sprawiedliwości społecznej. To, że niektórzy dostrzegali nie-raz tylko naganną jej formę, niczego w zasadzie nie zmieniło. Sięgano też do poprzedniej, trzydziestej drugiej Kongregacji Generalnej, w czasie której rzeczywiście ujawniły się pewne rozbieżności dotyczące tak wewnątrzzakonnej materii, jak i relacji prawnych zakonu ze Stolicą Apostolską. Wszystko to nie pozostawało bez wpływu na wewnętrzną jedność i integrację jezuitów.

Nie przebrzmiał też bez echa zamiar ojca Pedro Arrupe zrezygnowania z dożywotniego stanowiska przełożonego generalnego Towarzystwa Jezusowego; zamiar odłożony w czasie wskutek braku nań zgody Ojca Świętego. A przecież rezygnacja ta byłaby faktem bez precedensu w przeszło czterowiekowej historii zakonu św. Ignacego Loyoli. Zresztą doszedł on do skutku, tyle że z kilkunastomiesięcznym opóźnieniem – w dramatycznie zmienionych okolicznościach. Został spowodowany czy raczej przyspieszony wylewem i częściowym trwałym paraliżem ojca Arrupe. Niemniej Towarzystwo odeszło od swojej dotychczasowej praktyki. Dawniej w takim przypadku rządziłby zakonem w imieniu chorego generała jego wikariusz. Tym razem stało się inaczej.

Najpierw władzę w zakonie spełniał delegat papieski, ojciec Paolo Dezza, wspomagany przez ojca Giuseppe Pitau. Funkcję tę sprawowali oni w imieniu Ojca Świętego, a nie chorego generała. Ten także jedyny w dziejach Towarzystwa Jezusowego okres był czasem przygotowania zakonu do kongregacji generalnej, której data nie została zrazu bliżej określona. Zależała od trzech przynajmniej warunków: zakonnej gotowości duchowej, decyzji delegata i zgody Papieża.

Kiedy sytuacja dojrzała, ogłoszono w święto Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny roku 1982 – dzień 1 września 1983 roku jako początek trzydziestej trzeciej Kongregacji Generalnej. Nie rozwiało to jednak aury sensacji. Owszem – wzmocniło ją, a przynajmniej odrodziło, przybycie Jana Pawła II do siedziby Kurii, by wraz z delegatami koncelebrować Mszę św. inauguracyjną obrady. Wygłoszona homilia wzbudziła też sprzeczne reakcje, różnicowane komentarze i spekulacje. Sprawozdawcy wychwycili bezbłędnie wyjątkowość wydarzenia i... krytyczne względem jezuitów i ich działalności akcenty. A przecież były i inne zdania – podkreślające zasługi.

Wydaje się, iż na taką jednostronną lekturę wypowiedzi Ojca Świętego wpłynęły w niemalym stopniu polityczne kategorie, jakie zastosowano do analizy rzeczywistości znacznie przekraczającej polityczny kontekst. Snuto zatem przypuszczenia i prognozy dotyczące „kandydatów” – a zwłaszcza „kandydatów papieskich” – na stanowisko generała zapominając, a może nie wiedząc, że wyboru nie poprzedza żadna lista kandydatów, żadna kampania wyborcza, że ten sposób postępowania stosowany w parlamentarnych demokracjach jest formalnie zabroniony w Towarzystwie, że praktykowana od zarania istnienia zakonu izolacja elektorów od zewnętrznych kontaktów w okresie przedwyborczym ma na celu udaremnienie jakichkolwiek i skądkolwiek pochodzących nacisków. Bezprzedmiotowe było zatem pytanie – jakie można było przeczytać w wielojęzycznej prasie – o to, czy wystarczająca większość elektorów odda swój głos na rzekomych „kandydatów papieskich”. Takich bowiem kandydatów nie było i być nie mogło. Mogła być być co najwyżej nominacja. Ale tej nie było.

Każdy wyborca miał zatem wolny, zgodny z własnym sumieniem, wybór. Praktyka indywidualnego informowania się wszystkich u wszystkich o osobowych i duchowych cechach poszczególnych, z nazwiska wymienianych jezuitów, okazała się skuteczna. Potwierdził to wybór w dniu 17 września – już w pierwszym głosowaniu – ojca Petera Hansa Kolvenbacha na stanowisko dwudziestego dziewiątego z kolei przełożonego generalnego zakonu.

Także po raz pierwszy w dziejach Towarzystwa Jezusowego dwaj generałowie spotkali się w kongregacyjnej auli. Jeden siedł drugiemu naprzeciw. Zdymisjonowany nie znał nazwiska swego następcy, gdy przekraczał próg sali obrad; zrezygnował bowiem – choć miał do tego pełne prawo i wystarczającą sprawność psychofizyczną – z uczestnictwa w wyborach i obradach Kongregacji. Nowo wybrany siedł mu na spotkanie. Lekko niepewna twarz ojca Arrupe nagle się wypogodziła. Znikło z niej napięcie zostawiając miejsce zadowoleniu. Radość wyjrzała z jego głęboko osadzonych oczu; radość podobna do tej, jaką widzieliśmy kilkanaście dni przedtem, gdy delegaci przyjmowali jego rezygnację ze stanowiska generała i wyrażali mu wdzięczność za osiemnaście lat trudnych rządów. Była to pogoda starca śpiewającego w czasie wspólnej modlitwy dziękczynnej – *nunc dimittis* i przypominającego przy tej samej okazji słowa ojca Leineza sprzed czterystu lat, którymi kreślił stosunek rodzącego się zakonu do papieża: *Ktokolwiek chce walczyć pod sztandarem krzyża dla Boga i służyć samemu Panu i Kościołowi, Jego oblubienicy, w naszym Towarzystwie, które pragniemy naznaczyć imieniem Jezusa, pod wodzą Zastępcy Chrystusa na ziemi, rzymskiego biskupa...*

Słowa te nie straciły swojej aktualności. Nie udaremniły też w zarodku rodzących się napięć. Zawsze jednak sprawy, że rozbieżności były konsultowane i rozwiązywane zgodnie z myślą „rzymskiego biskupa” – nawet wówczas, gdy zakon przestał na pewien czas istnieć.

Nawiązując do powyższej deklaracji ojciec Arrupe wyznał: (...) *Zawsze wielką czią otaczałem duchowe doświadczenie Ignacego w La Storta a teraz odczuwam wielką pociechę znajdując się w tym czcigodnym miejscu, by*

podziękować Bogu u końca mej drogi. „Ponieważ oczy moje ujrzały twego Zbawiciela.“ Ileż razy w ciągu tych osiemnastu lat doświadczałem, że Bóg jest wierny swojej obietnicy: „w Rzymie będę wam łaskawy“.

Ton ten nie zabrzmiał fałszywie. Nie była to tylko poza dyktowana doraźnymi racjami politycznymi. Jeszcze mniej ironia w pół sparaliżowanego starca. W kontekście wyłącznie politycznym słowa te może zakrawałyby na ironię – gdyby wypowiadający je nie miał swoistej mistyki rzymskiego biskupa, gdyby nie był głęboko przekonany, że „łaskawość“ Boga nie wyklucza wielkich nieraz napięć, także w łonie Kościoła. Przeciwnie – są napięcia twórcze, są i bolesne doświadczenia, które nieodłącznie towarzyszą wzrostowi jedności, harmonii, procesowi jednoczenia – w którym przejawia się Boża „łaskawość“ przynajmniej na równi z powodzeniem, uznaniem, symbiozą...

Wróćmy jednak do chronologii. Głównym zadaniem trzydziestej trzeciej Kongregacji Generalnej był wybór nowego generała. Wybór z założenia demokratyczny, swobodny, oparty na wolności oddającego głos, zdeterminowany – jak każdy wolny wybór – jedynie osobistym przekonaniem każdego, kto głos oddaje, że postępuje zgodnie z najgłębszymi przekonaniem. Tajne głosowanie wymagało większości absolutnej, co – jak wspomniałem – zostało spełnione już w pierwszej turze głosowania. W przeszłości bywało różnie. Nigdy jednak nie przekroczono czterech głosowań; nigdy też nie skorzystano z wyboru przez aklamację, choć prawodawstwo przewiduje tę formę.

Demokratyczny sposób powierzania stanowiska w Towarzystwie Jezusowym dotyczy jedynie generała i jego najbliższej rady. Inne i podrzędne funkcje określa nominacja bądź generała, bądź przełożonego prowincji czy regionu. Towarzyszy im oczywiście konsultacja, są kandydaci, spośród których najczęściej wywodzi się nominat. Hierarchiczna zależność cechuje też podejmowanie decyzji szczegółowych dotyczących prac tak osób jak i administracyjnych jednostek. Na niższych szczeblach mamy zatem do czynienia z pewnego rodzaju systemem typu monarchicznego.

Jedynym też organizatorem zbiorowym i w pełni demokratycznym jest właśnie Kongregacja Generalna – ustawo-

dawcze i najwyższe ciało Towarzystwa. Względem Kongregacji przełożony generalny wraz z najbliższą radą pełni rolę wykonawczą. Wybrany demokratycznie generał nie może odmówić przyjęcia powierzonej mu funkcji. Kongregacja ma prawo formułowania wytycznych dla generała, zobowiązywania go do przeprowadzenia studium ważnych dla zakonu problemów, ukierunkowywania jego generalatu; ma też prawo nie skorzystać ze swoich kompetencji, by zostawić generałowi wolność działania. Często też rezygnowała z tych uprawnień. Niemniej nałożenie pewnych obowiązków musi zapadać większością głosów.

Zresztą decyzje, ustawy, dekrety z ich podpodziałami wymagają też zgody większości. Więcej, zagadnienia dotyczące fundacyjnego aktu zakonu – tzw. Instytutu – żądają dwóch trzecich ogólnej liczby głosów, by w ogóle mogły stać się przedmiotem deliberacji.

Choć nie jest to demokracja bezpośrednia, każdy „uformowany” jezuita – a od niedawna także określona liczba będących w trakcie formacji i braci koadiutorów – ma zapewniony pewien wpływ na kongregacyjne obrady poprzez wybór delegatów i przesyłanie postulatów. Uczestnictwo to polega bądź na delegowaniu swego kandydata na kongregację prowincjalną, bądź – jeśli sam był delegatem na kongregację prowincjalną – na typowaniu swego kandydata na kongregację generalną.

Dotychczas obowiązujące ustawodawstwo zakonne kładło nieprzerwanie duży nacisk na właściwą reprezentację „dołów”, znaczy tych, którzy nie pełnią aktualnie administracyjnych funkcji albo zajmują podrzędne stanowiska. Jeśli nawet delegatem zostawał przełożony mniejszej wspólnoty, decydowało o tym gremium, a nie zajmowane stanowisko. W sumie dwie trzecie kongregacjonistów rekrutowały się z wyboru, jedna trzecia zaś z urzędu. Praktycznie z poszczególnych prowincji, wiceprowincji czy regionów uczestniczył w kongregacji generalnej z tytułu zajmowanego stanowiska tylko przełożony tych jednostek administracyjnych. Prawo zaś do dwóch delegatów z wyboru miały jedynie prowincje.

Proporcje jeden do trzech będą zachowane w najbliższej przyszłości, ale raczej w przekroju światowym, a nie w ramach poszczególnych prowincji. Ostatnia bowiem Kongregacja Generalna ustaliła, że liczba delegatów zależeć będzie

odtąd od liczebności danej jednostki administracyjnej. Wprowadzono zatem system proporcjonalny, nie oparty jednakże na liczbach bezwzględnych, lecz na procentach. Inaczej mówiąc – liczebność delegacji danej jednostki administracyjnej będzie proporcjonalna do procentu, jaki reprezentuje w stosunku do bezwzględnej liczby jezuitów na świecie stanowiącej sto procent.

Oczywiście – proporcjonalny system nie spełnia w doskonały sposób demokratycznej reprezentatywności. Bezspornie darzy przywilejami liczniejsze jednostki administracyjne. Kładzie mocny akcent ilościowy na niekorzyść jakościowego. Ma to dalsze konsekwencje, które ujawnią się w zwiększonej reprezentatywności i wpływie liczniejszych jednostek – i tak przecież wpływowych. Niemniej jednak reforma ta wydała się konieczna, by dać szansę podrzędnym w stosunku do prowincji strukturom wewnątrzzakonnym Trzeciego Świata. Według dotychczasowego prawodawstwa większość tych obszarów nie miała prawa do dwóch delegatów z wyboru. Podniesienie ich do rangi prowincji zaś zwiększyłoby niepomrotnie liczbę delegatów do rozmiarów utrudniających jakąkolwiek efektywną pracę. Kongregacja Generalna stałaby się mało sprawnym organem.

Choć więc zmieniony system nie spełnia wszystkich oczekiwań, w obecnej sytuacji wydaje się mieć więcej plusów niż minusów. Zagwarantowano mu zresztą możliwość dalszej ewolucji i doskonalenia.

Inną formą uczestnictwa w kongregacji generalnej na odległość, do jakiej ma dostęp każdy jezuita – tak indywidualnie jak i w grupie – są wyżej wspomniane postulatory przesyłane do Rzymu. Pełny ich zestaw otrzymuje każdy delegat. One stanowią ważny materiał, na podstawie którego powstają i pracują poszczególne komisje robocze. One też służą – wspólnie z innymi relacjami – do wypracowania dokumentu o stanie zakonu, w konsekwencji zaś do przygotowania w trakcie kongregacji odpowiednich środków zaradczych czy skutecznych narzędzi dalszego rozwoju.

Postulatory właśnie były podłożem, na którym powstały kongregacyjne komisje robocze. Wypracowane przez nie teksty, zaakceptowane przez delegatów, złożyły się na jedyny dokument o stosunkowo niewielkich tym razem roz-

miarach. Biorący bowiem udział w obradach uznali i potwierdzili ogólne ukierunkowanie obu poprzednich kongregacji generalnych. Uznali też i wyznali niedostateczne i niekiedy jednostronne wprowadzanie ich w życie. *Socii Iesu in mundum hodiernum missi* – to dwuczętowy tytuł odzwierciedlający podstawową inspirację ignacjańską, której oryginalność nieco spłowiła w ciągu przeszło czterystu lat historii, między innymi dlatego, iż powstało wiele zgromadzeń zakonnych opartych na podobnej dewizie. *Socii Iesu*, towarzysze Jezusa – to wyrażenie podkreśla rolę osobistego stosunku do Boga każdego jezuity; *in mundum hodiernum missi* znaczy, iż poprzez posługę światu w konkretnych warunkach jezuita chcą realizować i ustawicznie pogłębiać swą więź z Bogiem. Obydwa momenty są czy być powinny wzajemnie konstytutywne i nierozdzielne. Więż ta powinna działać na zasadzie sprzężenia zwrotnego: duchowe życie ma zapładniać apostołstwo czyniąc je skutecznym, choć nie zawsze w spektakularny sposób. Apostołstwo zaś powinno dynamizować życie duchowe, uwrażliwiać „towarzyszy Jezusa” na potrzeby i mentalność tych, wśród których pracują. Człowiek zatem jest w centrum duszpasterskiego zainteresowania i, tym samym, w centrum jezuickiej duchowości. Stracenie go z oczu, choćby podświadome czy czasowe, podcina wartość pracy i życia. Bezinteresowna i osobowa więź z Bogiem powinna być niezniszczalnym ideałem osobowego stosunku do człowieka, którego wartości przecież nie wyczerpują choćby najwznioślejsze stosunki rzeczowe. Niemniej jednak należy poważnie wziąć słowa Jezusa wypowiedziane do uczniów entuzjastycznie relacjonujących ich powodzenie w przepowiadaniu Dobrej Nowiny: *Nie ciescie się z tego, że duchy nieczyste są wam posłuszne, lecz z tego, że imiona wasze zapisane są w niebie.*

Dlatego wspomniany dokument składa się z dwu części. Pierwsza dotyczy osobistej i osobowej więzi z Bogiem – znaczy wewnątrzakonnego życia osób i wspólnot – druga szeroko pojmowanego duszpasterstwa. Priorytet bezwzględny pierwszego nie oznacza, że drugie należy traktować w kategoriach li tylko funkcjonalnych – jako środek samodoskonalenia się jezuitów. Właśnie chęć i wola pomocy ludziom w zadzierzgnięciu i pogłębianiu osobistej więzi z Bogiem znosi tę pozorną dychotomię podporządko-

wania: wszyscy spotykają się na płaszczyźnie międzyosobowego stosunku do Boga.

Poprzedni generał, ojciec Arrupe, pisał swego czasu o konieczności integracji życia duchowego jezuity z wykonywanym apostołstwem. Jego refleksje uwspółcześniały ideał św. Ignacego Loyoli: ideał jedności z Bogiem poprzez apostołską działalność. Nie czysta zatem kontemplacja – wzorem starszych zakonów mniszych – ani w żadnym przypadku tani aktywizm. Jedno i drugie z zachowaniem priorytetu osobowego. Jeśli powstawałby konflikt między tymi dwoma momentami jedynej rzeczywistości, należałoby przemyśleć, dostosować a nawet ograniczyć zaangażowanie duszpasterskie tak, by było ono rzeczywistym pożywieniem dla życia duchowego, z którego płynie skuteczność i jakość apostołstwa.

Spośród kilkuset postulatów i sugestii najliczniej była reprezentowana kwestia dotycząca *servitium fidei et promotio iustitiae* – służby wierze i krzewieniu sprawiedliwości w dzisiejszym świecie. Takie ukierunkowanie współczesnego duszpasterstwa jezuitów jest dziełem dwu poprzednich kongregacji generalnych. Ocena realizacji tych zadań wskazała nie tylko na pozytywne rezultaty. Były też dewiacje płynące bądź z wyłącznego niemal akcentowania pracy na rzecz sprawiedliwości – rozumianej nieraz w zacieśnionych mimo wszystko kategoriach sprawiedliwości społecznej – co prowadziło do swoistego aktywizmu, bądź nie mniej groźne wynaturzenia powstające z abstrahowania od tematyki sprawiedliwości w przepowiadaniu Dobrej Nowiny. Tymczasem sprawiedliwość, działanie na rzecz Królestwa Bożego już tu na ziemi, jest prostą i nieodzowną konsekwencją wiary. Rozdział tych dwu aspektów jedynej rzeczywistości grozi nie tylko wewnątrzkonnym rozłamem, ale uświadamia też niebezpieczeństwa znacznie poważniejsze, bo rodzące „apostolski” aktywizm lub odcieleśniony spirytualizm.

Dlatego w drugiej części dokumentu z naciskiem podkreślono nierozłączność służby wierze i działania na rzecz sprawiedliwości; jest to jedno jedyne posłannictwo ewangeliczne. Jego uniwersalizm polega nie tyle na rozszerzaniu pola działania czy na upowszechnianiu pracy na rzecz spra-

wiedliwości, ile na uczynieniu z tego ukierunkowania podstawowego i istotnego wymiaru każdej posługi duszpasterkiej.

W ramach dynamizujących środków wskazano na konieczność modlitewnej refleksji, ignacjańskiego rozeznawania, czy i jak jest urzeczywistniany ten podstawowy wymiar w dziś wykonywanej pracy; czy i co należy zmienić, ograniczyć, rozszerzyć; wreszcie czy rutyna – nawet dyktowana wiernością tradycji zakonu – zmniejsza zdolność i wolność krytycznej oceny apostolskiego zaangażowania (rutyna nie pozwalająca nieraz relatywizować, podawać w wątpliwość doboru prac i form ich realizacji). A przecież brak wycucia rzeczy z gruntu relatywnych mógłby świadczyć o kalekiej wrażliwości na absolut Boga, który sprowadza rzeczy i zdarzenia do właściwych im rozmiarów – który je relatywizuje.

Trzydziesta trzecia Kongregacja Generalna zobowiązała wreszcie całe ciało Towarzystwa Jezusowego do dalszego wprowadzania w życie tego podstawowego ukierunkowania.

Krytycznie oceniając sytuację w tym względzie w ostatnich ośmiu latach, uznając popełnione błędy – na które zwracali uwagę papieże, wskazując na niebezpieczny bieg wydarzeń w światowej skali, uwzględniając priorytety i życzenia Kościoła najczęściej wyrażane ustami papieży – druga część dokumentu poświęcona misji w dzisiejszym świecie nie zawiera uściśleń terminu „sprawiedliwość”. Nie jest to przeoczenie, lecz dążenie do objęcia całości zagadnienia. Nie chodzi bowiem – jak wspominałem – o sprawiedliwość wyłącznie społeczną a jeszcze mniej o społecznictwo. Potrzebę, rodzaj i sposób realizacji sprawiedliwości mają określić poszczególne prowincje, regiony, asystencje czy nawet kontynenty. Nawet stwierdzając konieczność skoncentrowania sił na pracy zmierzającej do wprowadzania sprawiedliwości społecznej, należy równocześnie opracować odpowiednie metody działania, by uniknąć sprzeczności między służbą wierze i krzewieniu sprawiedliwości. Obrady Kongregacji uświadomiły bowiem – co do niedawna nie było oczywiste we wszystkich prowincjach – że samo wprowadzanie społecznej sprawiedliwości nie jest jednoznaczne z całościowo pojętą ewangelizacją oraz że ewangeliza-

cja i wiarygodność Towarzystwa zależne są nie tylko od sprawiedliwego, prawego postępowania względem ludzi, wśród których pracują jezuici, lecz także wewnątrz struktur zakonnych i ogólnokościelnych.

Zgodnie z pojmowaniem *służby wierze i krzewieniu sprawiedliwości* jako podstawowego wymiaru każdego duszpasterstwa, Kongregacja Generalna zobowiązała do wierności temu ukierunkowaniu także tych, którzy pracują w duszpasterstwie tradycyjnym, takim jak posługa sakramentalna, praca naukowo-dydaktyczna, działalność na rzecz pojednania itp. Niemniej dokument wymienia przykładowo niektóre nowe i wyjątkowo ważne dziś dziedziny, które powinny stać się przedmiotem szczególnej troski. Chodzi o duchowy głód młodzieży szukającej sensu i wartości życia w stechniczowanym świecie; o nagminne łamanie przez rządy totalitarne podstawowych praw człowieka ze szczególnym uwzględnieniem wolności religijnej; o smutny los dziesięciomilionowej rzeszy uciekinierów i wygnańców; o dyskryminację niektórych kategorii i grup ludzi, jak np. imigrantów, mniejszości etniczno-narodowych i religijnych czy wreszcie kobiet; o księży-robotników, którzy utożsamiają się z cierpiącymi ucisk w imię ewangelicznej, obejmującej także ludzki wymiar, solidarności; o rządową politykę zagrażającą godności ludzkiego życia nie narodzonych, ułomnych i starców; o ekonomiczny wreszcie ucisk robotników, bezrobotnych, chłopów – zwłaszcza pozbawionych ziemi.

Działając jednak w tych dziedzinach nie należy zaniedbywać własnej identyczności jezuickiej i kapłańskiej, zwłaszcza gdy zaangażowanie zmusza do działania w strukturach parareligijnych czy wręcz inspirowanych niewiarą. Jezuicka identyczność powinna być wówczas powszechnie czytelna, a nie tylko słownie afirmowana. Ma obiektywizować się w konkretnych postawach i działaniu, uwiarygodniać służbę ewangelicznym wartościom poprzez na przykład życie ubogie nawet wówczas, gdy chodzi o zabiegi zmierzające do polepszenia materialnej sytuacji ludzi.

W imię nie rzeczywistej a tylko wydumanej jedności ogólnoludzkiej nie należy rezygnować ze spokojnego akceptowania swojej własnej inności opartej na podstawowych

wartościach wiary. Więcej, trzeba starać się o jej uznanie – a więc i o tolerowanie różnic – u tych, z którymi się współdziała na zasadzie partnerskiej, a którzy inspirować się na przykład niewiarą – mniejsza o to, czy systemową, czy praktyczną. Nie można lekceważyć, zacierać czy minimalizować tych różnic. Nie należy w imię tzw. sprawnego i harmonijnego współdziałania z niewierzącymi – czyli ze względów doraźnych lub praktycznych – abstrahować nawet czasowo od wyznawanej wiary. Działając na rzecz pokoju na przykład należy równie skrzętnie wystrzegać się naiwności, co fatalizmu, propagować jednostronne rozbicie czy kulturować defetystyczne nastroje dyktowane niewiarą w choćby czasowe powodzenie tych dążeń.

Na zakończenie dodam jeszcze kilka uwag o charakterze omawianego dokumentu. Jako tekst Kongregacji Generalnej ma on moc prawnie obowiązującą. Jest bowiem rezultatem prac i decyzji legislacyjnego organu Towarzystwa Jezusowego. Nie jest jednak tekstem prawniczym, dającym recepty postępowania, doboru czy działania. Wprost przeciwnie – intencją autorów i Kongregacji (ten tekst końcowy zaakceptowano jednogłośnie, choć jedność wydała się w pewnej chwili zakłócona drzemką jednego z kongregacjonalistów) było zaproponowanie Towarzystwu tekstu raczej inspirującego niż określającego. Powodem takiej opcji – wybranej spośród wielu – było przeświadczenie, iż skuteczność wprowadzania w życie tej podstawowej orientacji nie tyle zależy od prawnych przepisów, co od autentycznego i osobistego przyswojenia sobie – indywidualnie i wspólnotowo – jej treści. Charakter ten godzi bezspornie w naturalne człowiekowi lenistwo umysłowe. Wybrana droga jest – z tego punktu widzenia – na pewno dłuższa, bardziej wymagająca i zewnętrznie mniej oczywista. Każdy bowiem musi zdobyć się na intelektualny wysiłek rozumienia i rozeznania sytuacji, a nie tylko na trud związany z wprowadzaniem w życie określonych zaleceń, gotowych rozwiązań. Na dłuższą jednak metę takie, jak w dokumencie postawienie sprawy, wydaje się bardziej wskazane, gdyż zdolne zmobilizować całościowe zaangażowanie się tych przynajmniej, którzy odpowiedzą na wezwanie. Udział w wypracowywa-

niu decyzji powinien wzmocnić stopień identyfikacji z wykonywanymi zadaniami.

Pośrednio też może się to przyczynić do wzmocnienia wewnątrzzakonnej jedności poprzez większą tolerancję poglądów i zaangażowań bardziej czy mniej zróżnicowanych osobistą wrażliwością czy sytuacją oraz umiejętność akceptowania całości, mimo różnic w szczegółach. Mrzonką bowiem jest bezkonfliktowe współzycie, choćby tylko wewnątrz wspólnot zakonnych.

Après la congrégation

„Socii Iesu in mundum hodiernum missi”

Le trente-troisième congrégation de la Compagnie de Jésus a été précédée par des événements sans précédent dans l'histoire de l'ordre. Après la résignation du père Pedro Arrupe de la fonction du Supérieur à vie, la Compagnie s'est éloignée de sa pratique habituelle. L'ordre a été gouverné par un délégué pontifical, le père Paolo Dezza, aidé par le père Giuseppe Pittau. Ils exerçaient cette charge au nom du Saint Père et non pas au nom du Général malade. C'est alors qu'on prépara la congrégation. Elle commença le 1 septembre 1983 et dura

presque deux mois. Le 17 septembre on a élu le nouveau général, père Peter Hans Kolvenbach.

Vers la fin de la congrégation ses participants ont rédigé un document intitulé „Socii Iesu in mundum hodiernum missi”. Comme texte de la Congrégation Générale, il a la force obligatoire d'une loi. Mais ce n'est pas un texte de droit, il ne donne pas de règles de la conduite. Il doit plutôt inspirer, mobiliser à un engagement total ceux, au moins, qui voudront répondre à l'appel.



Marian Żurowski SJ

Realizacja misji Kościoła partykularnego w konkretnej rzeczywistości społeczno-kulturowej

Realizacja własnego powołania

Każdy wierny przez swoją odrębną indywidualność, charakter oraz pracę w określonym środowisku ludzkim, w wybranym przez siebie zawodzie, realizuje w sposób niepowtarzalny – według swojego stanu – program Ewangelii. Innymi słowy – co przypomina Konstytucja o Kościele Soboru Wat. II w nrze 31 – na swoim stanowisku i we własnym otoczeniu wprowadza w życie misję Kościoła oraz dokonuje uświęcenia świata. Bowiem każdy z wiernych Kościoła świadomy swojego powołania powinien zdawać sobie sprawę, że realizacja i kontynuacja dzieła stworzenia przez niego dokonywana jest również realizacją dzieła zbawienia w Chrystusie i przez Chrystusa w jedności Ludu Bożego.

Jak mówi Konstytucja *Gaudium et spes* Soboru Wat. II w nrze 43, ci, którzy poszli za wzorem Chrystusa trującego się rzemiosłem, powinni cieszyć się, że mogą wykonywać ziemskie przedsięwzięcia łącząc swoje zwyczajne, ludzkie wysiłki domowe, zawodowe, naukowe czy techniczne w jedną życiową syntezę z dobrami religijnymi, nadprzyrodzonymi. Pod najwyższym kierunkiem tych ostatnich wszystko się układa na chwałę Bogu, ku zbawieniu ich samych oraz innych.

Tego rodzaju różnorodne działania zbawcze i ubogające całość stanowią równocześnie działanie jednoczące. Wprowadzają każdego z wiernych w konkretne życie społeczne, którego podstawą jest osobowa więź naturalna, scalająca dzięki działaniu Ducha Świętego. Dokonuje się to przede wszystkim w małżeństwie, a później w rodzinie.

Niepowtarzalny charakter „domowego Kościoła“

Małżeństwo – jako rzeczywistość naturalna – jest zakorzenione w ekonomii stworzenia, realizuje się jednak w pełni w związku sakramentalnym, podobnie jak Boży plan stworzenia osiąga swój szczyt w planie zbawienia i jest z nim ściśle związany zgodnie z uprzednio powziętym zamiarem Stwórcy. Wypełnienie jednak ekonomii zbawienia dokonuje się zgodnie z planem Bożym w historii doczesnej tego świata.

Konsekwentnie cała realizacja własnego życia osobowego małżonków, jak i później w rodzinie, staje się nową rzeczywistością Bożą. Obydwoje małżonkowie, a później i dzieci łącznie z nimi – dzięki swej odrębnej indywidualności charakteru, osobowości oraz pracy – we własnym środowisku stwarzają coś niepowtarzalnego. Realizują życie ewangeliczne w swojej rodzinie, CO JEST CZYMŚ NOWYM, ALE JUŻ NIE W WYMIARZE INDYWIDUALNYM, LECZ SPOŁECZNYM. W ten sposób małżonkowie wypracowują właściwy dla siebie i swojej rodziny styl życia, mając niejako własny dar wśród Ludu Bożego. Zachowują z tym ostatnim wspólnotę – *communio* – i nie zmieniają istotnych założeń, podstawowych praw i obowiązków, które są wspólne wszystkim wierzącym w Chrystusa.

Wzajemnie się wspomagając równocześnie dokonują dzieła wychowania, w sposób niepowtarzalny zachowując wartości naturalne oraz istotne elementy wiary. W rzeczach drugorzędnych stwarzają szczególną atmosferę i styl realizacji własnego, domowego Kościoła. I tutaj wzajemne uprawnienia, a także obowiązki, które w teoretycznym, abstrakcyjnym ujęciu są takie same, w konkretnej rzeczywistości nabierają swoistego wyrazu. Dlatego też jedno ognisko rodzinne nie jest identyczne z drugim. Każdy Kościół domowy jest inny.

Małżonkowie zatem w niepowtarzalny sposób realizują współpracę nad własnym doskonaleniem w społecznym dziele wychowania dzieci. Tym samym, zgodnie ze stwórczo-zbawczym planem Bożym, wypełniają zadania względem siebie samych i swoich dzieci. Czynią to także dzieci wobec rodziców, co z kolei oddziałuje na otoczenie.

Styl jednak i warunki życia są często zależne od środowiska zewnętrznego. I tutaj mamy do czynienia z korelatywnymi wpływami i wzajemnym oddziaływaniem środowiska na rodzinę oraz rodziny na środowisko. To wzajemne oddziaływanie, a nawet współpraca *in communione* poszczególnych wspólnot rodzinnych, domowych Kościołów, dokonuje się w większych wspólnotach wspólnot, którymi najczęściej są parafie, chociaż mogą powstać również inne nie wykluczające się, ale włączające w pracę Kościoła partykularnego.

Wspólnoty w lokalnych warunkach społeczno-kulturowych

Właśnie w jedności Kościoła – *in communione* – zgodnie z Jego myślą, WIĘKSZE WSPÓLNOTY NIE NIWELUJĄ WSZELKICH RÓŻNIC, TYPÓW, ODMIENNOŚCI, WŁAŚCIWOŚCI MNIEJSZYCH WSPÓLNOT, czy jednostek, byleby zachowywano i respektowano podstawowe wymogi jedności wiary oraz naturalne uprawnienia. Różnorodność bowiem w sprawach drugorzędnych wzbogaca jedynie życie wspólnoty wspólnot, jak stwierdza to wyraźnie Dekret o Kościołach Wschodnich Katolickich (DKW 2). W życiu parafialnym bowiem oraz w innych wspólnotach Objawienie Boże konkretyzuje się i znajduje swój wyraz w czynnościach poszczególnych osób, mniejszych wspólnot, konkretnych rodzin, mając tym samym związek z lokalną kulturą, dzięki czemu można ją lepiej rozumieć i przyjmować!

Wzbogaca się w ten sposób Kościół partykularny, a przez to także i powszechny. Dlatego też zarówno jednostki, jak rodziny oraz wszelkiego rodzaju wspólnoty, POSIADAJĄ W KOŚCIELE PRAWO ZACHOWANIA SVOJEJ WŁASNEJ ODREBNOŚCI, ZWYCZAJÓW, A TAKŻE ZRÓŻNICOWANEJ WARTOŚCI KULTUROWEJ. Jest to uprawnienie opierające się zarówno na prawie naturalnym jak i na strukturze Kościoła, która stanowi *communio* wspólnot i wiernych między sobą. Dzięki temu parafie, jak również inne wspólnoty, gromadzą ludzi o różnorodnych właściwościach i wszczepiają ich w Kościół partykularny, a tym samym i powszechny (zob. Konstytucja

o Liturgii Świętej, nr 42). Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. wyraźnie stwierdza:

Parafia jest określoną wspólnotą wiernych, „communitas”, wytworzoną na sposób stały w partykularnym Kościele, nad którą pasterską pieczę, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi, jako jej własnemu pasterzowi (kan. 515).

Więc nie teren, nie Kościół parafialny, ale wspólnota wiernych z własnym pasterzem jest istotą parafii.

Warto szczególnie zwrócić uwagę na wspólnotę parafialną, ponieważ w niej dokonują się podstawowe funkcje kościelne: przepowiadania, kultu i troski pasterskiej. Nawet we współczesnych przemianach parafia zawsze pozostaje miejscem modlitwy, liturgii, pojednania, ewangelizacji i czynnej miłości². Przepowiadanie Słowa Bożego, wspólna modlitwa i czerpana z sakramentów siła powinny dać owoce w postaci świadectwa, że parafia jest wspólnotą wiary, ale we własnych, konkretnych uwarunkowaniach społeczno-kulturowych³. Owo świadectwo powinno działać zarówno na zewnątrz jak i wewnątrz, gdyż prawda Objawienia żyje we wspólnocie.

Oczywistą jest rzeczą, że nie wszyscy w jednakowy sposób i w jednakowym stopniu realizują Słowo Boże czy wprowadzają w życie Prawdę Objawioną. Stąd płynie różnorodność pochodząca z czynnika typowo ludzkiego, podlegającego wielu wpływom. Każda realizacja tego typu jest wartościowa tylko wtedy, gdy podejmie się ją w sposób wolny.

Wymaga się od wiernych, żeby i sami realizowali naukę Chrystusa, i pomagali innym. Nie wystarczy jednak tylko udostępnianie wiernym środków zbawienia przez przepowiadanie Dobrej Nowiny i sprawowanie sakramentów. Kluczowym elementem życia kościelnego jest bowiem uczestnictwo członków we wspólnych zadaniach. Nie jakakolwiek, ale świadoma współodpowiedzialność za dobro całości, przede wszystkim przez wypełnienie swojej funkcji, jest tu niezbędna. Dlatego też w tworzeniu się wspólnoty wspólnot odpowiedzialność tak dobrze oddaje myśl zobowiązującą i uprawniającą do udziału we wspólnym dziele. Ważną jest zatem rzeczą w wychowaniu dzieci uświadamianie ich od najmłodszych lat, że są żywymi oraz

aktywnymi członkami Kościoła. Przypomina o tym Dekret o apostołstwie świeckich, w numerze 30.

Ubogająca różnorodność wypełniania tej samej misji

Sobór Watykański II w nawiązaniu do tradycji pierwotnych Kościołów uznaje uprawnienie poszczególnych Kościołów, a nawet wspólnot Kościołów partykularnych w różnych obrządkach, do zachowania istotnej jedności, ubogaconej właśnie tymi drugorzędnymi, różniącymi je między sobą cechami. „Lumen Gentium” (w nrze 23,1) mówi o Kościołach partykularnych uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w których istnieje i z których się składa jeden jedyny Kościół katolicki, a soborowy Dekret „Orientalium Ecclesiarum” (w nrze 2,1) wskazuje na jedność Kościoła będącego Ciałem Mistycznym w zjednoczeniu wiernych w Duchu Św. Chrześcijanie jednak nie tracą w ten sposób swojej drugorzędnej odrębności partykularnej czy obrządkowej.

Do tych myśli nawiązuje nowy Kodeks Prawa Kanonicznego w kañ. 368 i 369:

Kościół partykularny, w którym istnieje i z którego się składa jeden i jedyny Kościół katolicki, to przede wszystkim diecezja, z którymi są zrównane... (368).

Diecezję stanowi część Ludu Bożego, powierzona pasterskiej pieczy biskupa i współpracującemu z nim prezbiterium, tak by trwając przy swym pasterzu i zgromadzona przez niego w Duchu Świętym przez Ewangelię i Eucharystię, tworzyła Kościół partykularny, w którym prawdziwie obecny jest i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusa (369).

I tutaj warto zwrócić uwagę na szczegół, że już w schematach przygotowawczych do dekretów zawarta była podobna myśl. W tych schematach mówiono o różnorodności zachodzącej w Kościołach partykularnych. Nie szkodzi ona bowiem ich katolicykości (*catholicitati*). To ostatnie słowo

² Por. R. Pannet, *L'avenir de la paroisse, la paroisse et l'avenir*, Rev. intern. „Communio”, 2, 1977, z. 2, s. 47. Por. J. Majka, dz. cyt., s. 53.

³ Por. Sob. Wat. II, Dekret o apostołstwie świeckich, nr 10. Por. J. Majka dz. cyt., s. 53.

Komisja Soborowa zastąpiła słowem „jedności” – *unitati*⁴. Sformułowanie powyższe zostało ostatecznie przyjęte i zawarte w tekście soborowym powyżej cytowanym.

Konsekwencją takiej struktury Kościoła jest wspólnotowe uprawnienie Kościołów partykularnych do zachowania własnych tradycji i własnej kultury. Dowodem zachowania odrębności, bez uszczerbku dla zasadniczej jedności, były już Kościoły w Jerozolimie, Antiochii i Koryncie. Bardzo różniły się one między sobą pod względem socjalnym i kulturowym, a mimo to miały świadomość jedności⁵. W Kościele od pierwszej chwili jego istnienia było wielkie poszanowanie dla prawa zwyczajowego, formułującego wiele spraw drugorzędnych właściwych dla kultury rejonu, w którym realizował się Kościół. Ten szacunek dla prawa zwyczajowego pozostał aktualny szczególnie na Wschodzie. Na Zachodzie przeważała koncepcja Kościoła uniwersalnego, ale nie do tego stopnia, żeby eliminowano elementy i właściwości poszczególnych rejonów.

Tę linię postępowania zgodnie potwierdzają dokumenty Soboru Watykańskiego II, zarówno „Dekret o Kościołach Wschodnich katolickich” jak „Dekret o Ekumenizmie” i „Dekret o działalności misyjnej Kościoła”. Szczególnie bowiem pierwszy z nich (w nrze 2,1) zwraca uwagę na zamierzenie Kościoła katolickiego, by nienaruszone pozostały tradycje każdego partykularnego Kościoła czy obrządku. Kościół bowiem pragnie dostosować swój sposób życia do zmiennych warunków czasu i miejsca, co musi znaleźć wyraz w pewnych odrębnościach. To uprawnienie potwierdza współczesna działalność misyjna Kościoła oraz często podkreśla Jan Paweł II.

Kościoły Wschodu od samego początku kierowały się własnymi normami ustalonymi przez Ojców Kościoła i sobory, także powszechne, nie niwelując przez to różnorodności w obyczajach czy zwyczajach, co nie przeszkadzało w zachowaniu podstawowej jedności Kościoła, owszem, ułatwiało realizację jego zasadniczej misji.

Ostatni sobór dla uniknięcia wszelkiej wątpliwości jasno oznajmia, że Kościoły Wschodu – pamiętając o niezbędnej jedności całego Kościoła – mają możliwość i uprawnienie kierowania się własnymi, drugorzędnymi normami, czyli

dyscypliną bardziej dostosowaną do mentalności swoich wiernych. Dekret o Ekumenizmie (nr 16) stwierdza więcej, że mianowicie nienaruszanie tych uprawnień stanowi warunek przywrócenia jedności. Dekret o Działalności Misyjnej Kościoła (19,3) jasno podkreśla, że zarówno biskupi jak i duchowni przejęci duchem Chrystusa oraz Kościoła winni świadomie żyć w łączności z całym Kościołem. Jednakże pomni na tradycję własną, kulturę danego narodu czy rejonu, niech ubogacają życie Ciała Mistycznego wykorzystaniem miejscowych warunków, dorobku kulturalnego i tradycji danych ludów.

W Dekrecie o Ekumenizmie (nr 14, 15) czytamy o Kościołach Braci odłączonych wschodnich, że i one rozwinęły pewne wartości, które z pożytkiem dla całości zapożyczają Kościół Zachodni. Również w odłączonych Kościołach i wspólnotach zachodnich istnieją elementy, które nie tylko można, ale trzeba zaaprobować, oczywiście zawsze mając na uwadze dostosowanie do warunków, mentalności i dorobku kultury danego rejonu (20–23).

Niezrozumienie właśnie tych drugorzędnych odrębności, które zbyt skrajnie chciano eliminować, uważając własne rozwiązania za jedynie autentyczne, w dużej mierze przyczyniło się do podziałów. Zwraca na to uwagę tenże Dekret o Ekumenizmie w numerze 14, a ponadto w numerze 19 – na sposoby pojmowania spuścizny apostoelskiej oraz na brak wzajemnego zrozumienia i miłości. Odrębności te często mają charakter uwarunkowany historycznie, socjologicznie, psychologicznie i kulturowo. Zbyt ciasne i rygorystyczne podchodzenie do tego, co istotne, stwarzało klimat sprzyjający podziałom.

Nie wolno jednak zapominać, że u Braci odłączonych, podobnie jak i w Kościele katolickim, nie wszyscy żyją życiem wiary w rzeczach istotnych. Występują u nich rozmaite stopnie zaangażowania. Wpływa stąd różnicowanie uprawnień do korzystania z tego, co daje wspólnota. Jed-

⁴ Por. *Schema decreti De Ecclesiis Orientalibus*, Vaticani, 1963, s. 5, nr 2 – oraz tenże schemat z następnego roku (Vaticani 1964) s. 5, nr 2.

⁵ D. Stanley, *Koinonia as symbol and reality in the primitive Church*, w: *Communione interecclesiale...* I. vol. 12 serii, „Communio”, Roma 1972, s. 87.

⁶ *Schema decreti de Ecclesiis Orientalibus*, Vaticani, 1963, s. 6, oraz por. *Schema decreti de Oecumenismo* 17.iv.1964, cap. II, nr 16, p. 21, v. 19–23.

nak z tego tytułu nie można kwestionować ich uprawnień do uznania i oceny tych dóbr chrześcijańskich, które płyną z ich własnej ojcowizny⁷. O tym powinni też pamiętać ludzie Kościoła katolickiego – jak mówi Dekret o Ekumenizmie w nrze 4,1:5 – którym zależy na prawdziwej działalności ekumenicznej, gdy wychodzą do Braci odłączonych.

Tak więc wiadomo, że Kościół powszechny składa się z Kościołów partykularnych, ale nie w sensie matematycznym czy nawet wyłącznie organicznym. Istnieją one bowiem zachowując swoje odrębności nie tylko zwyczajowe, ale także sposób realizacji Ewangelii w zależności od kręgu kulturowego. Ubogacają w ten sposób cały Kościół. Często współistnieją i wzajemnie na siebie wpływają Kościoły partykularne różnych obrządków, nie mówiąc już o równoczesnej egzystencji wielu wspólnot ogólnokościelnych, jak np. wspólnot realizacji rad ewangelicznych.

Wszystkie jednak Kościoły partykularne jakiegokolwiek by były – przypomina Dekret o Katolickich Kościołach Wschodnich w nrze 3 – mają uprawnienia do jednakowego traktowania ich, albowiem posiadają tę samą godność, cieszą się tymi samymi prawami i poddane są tym samym obowiązkom, gdy chodzi o głoszenie Ewangelii w świecie. Mają więc prawo do rozwijania swoich zwyczajów. W konkretnych warunkach kulturowo-społecznych mają realizować naukę Ewangelii z zachowaniem podstawowej jedności.

Współdziałanie otwarte na potrzeby innych

Różnorodne działanie zbawcze ubogacające całość jest równocześnie działaniem jednoczącym. Stanowi ono bowiem dla każdego wiernego uczestniczenie w życiu społecznym i w jedności, której więzią scalającą jest Duch Święty. Dzięki Niemu wspólnotowa jedność z braćmi jest codziennie wprowadzana w życie, w stosunki międzyludzkie. Stanowi to konkretną realizację dzieła Zbawienia⁸.

Postawa wiernych jest nie tylko ukierunkowana na swoje dobro, tj. jednostek, ale również „na ludzi i świat”, ponieważ każdy chrześcijanin został powołany na świadka oraz przekaziciela wartości chrześcijańskich, by dzielił się tym, co otrzymał.

Każdy ma prawo do swojej indywidualności oraz własnego sposobu realizacji Ewangelii, jeśli to nie koliduje z przekazem wiary i z podstawowymi normami życia kościelnego. W ten sposób dokonuje się niejako nowe wydanie wartości chrześcijańskich zarówno w życiu indywidualnym jak i w życiu mniejszych czy większych społeczności, które w zetknięciu z wartościami doczesnymi ubogacają człowieka, a tym samym stają się bogactwem Kościoła. Dzięki temu mogą być one realizowane przez wielu ludzi, w wielu społecznościach, w rozmaitych czasach, kulturach i dziedzinach życia ludzkiego⁹.

Każdy wierny zatem – przypomina Konstytucja o Kościele w nrze 36,3:4 – ma prawo, a także obowiązek reprezentowania swoim postępowaniem społeczności Ludu Bożego tam, gdzie się znajduje, gdzie pracuje i spełnia swoje zadania w Kościele. A więc każdy wierny nie tylko biernie otrzymuje dary Boże sakramentalne i korzysta ze słowa oraz z sakramentu, ale równocześnie ma własny udział w tworzeniu tego, co jest oryginalne i co przyczynia się do tworzenia niepowtarzalnej społeczności Kościoła partykularnego. W ten sposób realizuje się w małych i wielkich wymiarach troska o wszystkie Kościoły: *sollicitudo omnium Ecclesiarum*, albowiem udzielamy sobie wzajemnie czy też jedne wspólnoty udzielają drugim wartości, które wypracowujemy¹⁰.

Nie wolno zapominać, że rozmaite są sposoby dawania, dlatego też roztropne wartościowanie i ocena zdrowego rozsądku powinny tutaj wytyczyć drogę współpracy, by przez zbytne angażowanie się dla innych nie zaniedbać swoich obowiązków. Równocześnie nie należy narzucać innym drugorzędnych sposobów czy zwyczajów, które w odmiennych warunkach kulturowych czy społecznych mogą być mniej przydatne. Dlatego też wypełnianie swoich zadań dla innych musi być daniem i współdziałaniem otwartym. Inni mają do tego prawo i należy je respektować

⁹ Por. Sob. Wat. II Dekret o ekumenizmie, 4,8.

⁸ R. Sobański, *Obecność chrześcijanina w świecie jako element struktur Kościoła*, „Chrześcijańsin w świecie” 1977, nr 8–9, (56–57), s. 121.

⁹ Tamże, s. 122.

¹⁰ Por. Sob. Wat. II, Konstytucja o Kościele, nr 13.

we wzajemnych stosunkach między wspólnotami Ludu Bożego.

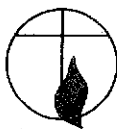
Wielokrotnie w dokumentach Soboru Watykańskiego II spotkać można słowa „współdziałanie”, „współpraca”, ale nie wolno zapominać, że wszyscy mają realizować swoje dzieło w sposób indywidualny, dostosowany do warunków społecznych i kulturowych, bez narzucania rozwiązań drugorzędnych innym.

Nie zawsze jest to łatwe, albowiem w życiu potocznym ludzie często do rzeczy drugorzędnych przywiązują wielką wagę. Ludzie wychowali się w nich w dobrej wierze, wypracowali własne wartości, względnie odziedziczyli je po swoich przodkach. Nie wolno im tego odbierać, gdyż jest to ich dziedzictwo. Są oni przekonani o wartości własnych tradycji. O ile istotne elementy wiary, moralności i jedności kościelnej są zachowane, mają do tego prawo, które należy respektować. Wartości drugorzędne łatwiej są zachowywane tam, gdzie są wspólne tradycje, wspólne warunki społeczno-kulturowe i wspólne problemy życiowe.

La réalisation de la mission de l'église particulière dans une concrète situation socio-culturelle

Les multiformes activités salutaires des fidèles individuels enrichissent le tout et, en même temps, ont un caractère unifiant. Elles introduisent les gens dans une vie sociale concrète, dont la base est un naturel lien personnel, qui unifie grâce à l'action de

l'Esprit Saint. Cela se produit, avant tout, dans le mariage et, ensuite, dans la famille. Les valeurs élaborées par les individus ainsi que par les communautés, petites ou grandes, deviennent la richesse de toute l'Eglise.



Ks. Janusz St. Pasierb

Najświętsza Maryja Panna w sztuce baroku

(część II – dokończenie)

Dworskość i ludowość

Przykłady wspaniałych Koronacji Madonny adorowanej przez głowy ukoronowane – papieży, cesarzów, królów i książąt – ilustrują znakomicie tezę o arystokratycznym charakterze sztuki barokowej, w której wyraził się triumfujący po Trydencie Kościół i absolutna monarchia. Królewskość Maryi jest proklamowana przez teologów, artystów i władców²⁶. Maryi składają w hołdzie swoje korony panujący, ale koronę nieba i ziemi wkłada Jej na skronie cała Trójca Święta, co w malarstwie polskim będzie miało charakter polemiczny w stosunku do antytrynitarzy, skrajnego odłamu reformacji, czyli do socynianów, zwanych też braćmi polskimi.

Koronacje Madonny są dla artystów sposobnością do ukazania całego dworu niebieskiego: Maryja jest niekiedy koronowana jako królowa aniołów (nie zabraknie przedstawień wszystkich chórów anielskich) i wszystkich świętych, którzy asystują temu wspaniałemu widowisku. Podobnie jak dwór Ludwika XIV poddany był prawom mitologizującej dramaturgii (sceną i dekoracją był Wersal) i stawał się operą i baletem, w którym król był zarazem Apollinem i Słońcem, tak wspaniałe „Wniebowzięcia” i „Koronacje” stają się okazją do otwarcia i ukazania hierarchicznie uporządkowanego dworu niebieskiego. Liturgię niebieską wzorowano na potrydenckiej liturgii ziemskiej, prawdziwie

²⁶ W roku 1638 Ludwik XIII, częściowo w związku ze spodziewanym przyjściem na świat delfina, proklamuje Maryję „Nostra Domina Galliae”, Panią Francji. Jej święto zostaje związane z Wniebowzięciem. W 1646 poświęca się Matee Boskiej Portugalia, a w rok później cesarz Ferdynand III ogłasza Ją patronką Austrii; Jej świętem będzie uroczystość Matki Boskiej Różańcowej. W 1656 w wojnie ze Szwedami król Polski Jan Kazimierz ze Lwowa wybiera Maryję „in patronam meam meorum dominiorum Reginam”.

barokowym zbiorowym dziele sztuki²⁷, gdzie kształt, barwa, ruch i światło tworzyły *einheitliche Vielheit*²⁸. Szczególnie barwa i światło odgrywały wielką rolę w dynamicznie ukształtowanych, malarskich scenach. Maryja uwielbiona jest źródłem światła, jest prawdziwą *Niewiastą obleczoną w słońce*. Taka jest już „Assunta” Tycjana, a „Madonna Sykstyńska” Rafaela będzie już Madonną potrydencką *avant la lettre*, wizerunkiem o charakterze wizyjnym. Jest ona równocześnie typowo barokową lekcją widzenia, oglądania. Nie tylko Papież Sykstus i św. Barbara, lecz i aniołowie u dołu oparci o parapet, jakby teatralnej łoży, patrzą ku górze sugerując kierunek, w jakim powinny pójść spojrzenia widzów. Efekt teatralności wzmagają umieszczone u góry na wysokości Madonny draperie, które wyglądają jak odgarnięta na boki kurtyna; to, co mamy obejrzeć, odsłoniło się nam na chwilę.

W badaniach nad typem Madonny zwrócono uwagę, że dziewczęce Madonny średniowiecza i protorenesansu ustąpiły w okresie pełnego rozkwitu renesansu Madonnom w typie dojrzałym²⁹. Typ doskonałej i dojrzałej, idealnej piękności trwa w Madonnach baroku. Trzeba tu wspomnieć o kwestii portretowości, w której dochodziło do głosu czasem serce artysty pragnącego uwiecznić przedmiot swego uczucia, a czasem chęć przypodobania się możnym tego świata – obie te tendencje będą potępiane przez synody wieku XVII, które zakazywać będą nadawania postaciom Boga, Matki Boskiej i świętych cech portretowych aktualnie żyjących osób. Od czasów Savonaroli kaznodzieje występowali przeciwko takim malarzom, których dzieła pozwalały widzom wołać: *Oto ten jest Janem, a ta Matką Boską*. Zwłaszcza twarz Chrystusa i Matki Boskiej powinna być odbarwiona z żywego podobieństwa, co nie znaczy, że nie uwidoczniały się tu – w podniesiony do rangi typu sposób – reminiscencje aktualnego typu idealnej urody. Podobne sprzeciw budził modny strój Madonny, którą kaznodzieje i ojcowie synodów chcieli widzieć w umownie antykizowanych szatach.

Patrząc na obrazy maryjne z tego samego kręgu, np. dzieła malarstwa hiszpańskiego XVII wieku, zauważa się jednak, że w ramach typowości występują wyraźne różnice.

Inne są np. Madonny Velazqueza i Murilla. Pierwsze to uduchowione wielkie damy, prawdziwe królowe nieba i ziemi, drugie nawiązują do ludowego typu piękności: są to bezpretensjonalne czyste dziewczeczki, jakie artysta w poszukiwaniu modeli znajdował na ulicach miast, miasteczek i wiosek Hiszpanii, a nawet we własnej rodzinie. Owe różnice wynikają z charakteru twórczości obu artystów, z których pierwszy był silnie związany z dworem. Uwarunkowania socjologiczne określały zresztą także przemiany stylów i mówiąc o typie Madonny XVII i XVIII w. nie można zapomnieć o różnym społecznym i duchowym tle kończącego się manieryzmu i początków oraz rozkwitu baroku. Manieryzm służył i zwracał się do międzynarodowych, kosmopolitycznych elit dworskich, natomiast wczesny barok krył w sobie tendencje emocjonalne, narodowe i ludowe³⁰. Kościół trydencki w pierwszej fazie *postconcilium* stawiał na intelektualne tendencje manieryzmu. Walczącemu z anegdotyczną rodzajowością w ikonografii, bardziej odpowiadał mu *chłodny, skomplikowany i intelektualistyczny manieryzm* niż *zmysłowy, uczuciowy i powszechnie zrozumiały barok*³¹. Jesteśmy skłonni dziś sądzić, że manieryzm musiał zakończyć swój żywot, ponieważ był nieprzydatny jako narzędzie do przeprowadzenia reformy trydenckiej. Barok zatriumfował nad bardziej wyrafinowanym manieryzmem, ponieważ kontrreformacja rozszerzyła się i katolicyzm stał się na powrót religią ludu (*a people's religion*)³². Victor Louis Tapié³³ zwrócił uwagę na barokową poboż-

²⁷ W. Weisbach właśnie w kolektywizacji sztuk widział główny ideał baroku. Posłużył się on terminem „das Gesamtkunstwerk”. Zob. W. Weisbach, *Der Barock als Stilphänomen*, w: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, t. 1924, s. 243 n.

²⁸ H. Wölfflin, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils*, Monachium 1915.

²⁹ E. H. Korevaar-Hesseling, *Die Entwicklung des Madonnen typus in der bildenden Kunst*. Berlin 1938. U Rafaela przemiana podobnego rodzaju dokonała się po przybyciu artysty do Rzymu: liryczny typ tokański ustąpił rzymskiemu; Madonny tego okresu – to dojrzałe, świadome swej urody i siły kobiety.

³⁰ A. Hauser, *The Social History of Art*, t. 2, Nowy Jork 1957, s. 104.

³¹ Tamże, s. 125.

³² Tamże. Była to sytuacja typowa, choć były i wyjątki: w Polsce lud pozostał przy katolicyzmie, gdy szlachta, głównie z chęci zawładnięcia dobrami kościelnymi, dość masowo przechodziła na kalwinizm. Kontrreformacja w Polsce miała na celu odzyskanie utraconych pozycji wśród arystokracji, w masach szlacheckich i mieszczaństwie.

³³ V. L. Tapié, *Baroque et Classicisme*, Paryż 1980.

ność ludową, związaną z życiem parafialnym. Ta właśnie emocjonalna i ciepła pobożność zdecydowała o losach katolicyzmu w wielu krajach. Nie trzeba chyba dodawać, że tę szczególną temperaturę duchową nadawał ludowemu katolicyzmowi kult maryjny, rodzący potrzebę wizerunków i karmiący swoją wyobraźnię religijnymi obrazami. Miały one, te wizerunki, nie tylko znaczenie kultowe, ale także formacyjne, i tak np. scena Nauczania Maryi przez św. Annę była nie tylko fragmentem cyklu maryjnego i nie tylko aluzją do magisterium Kościoła, który – nie dając Biblii wiernym do ręki – sam czyta ją i wyklada, ale i przypomnieniem wagi nauczania religii w rodzinie. Mówiąc o ludowym wątku w sztuce maryjnej baroku mamy na myśli nie tylko sztukę folklorystyczną czy bliską folkloru. Dzieło renesansu ani manieryzmu nie było adresowane do prostego widza i wymagało jego estetycznego, ikonograficznego czy ikonologicznego wtajemniczenia. Obecnie, zgodnie z dekretem trydenckim, sztuka zwraca się do ludu. Poszerzenie obszaru działania było świadomym awansowaniem szerokich rzesz jako odbiorców sztuki i tak jak się to stało na naszych oczach w przypadku kultury masowej, wprowadziło zmiany nie tylko ilościowe, ale i jakościowe. Musiało dojść do pewnego uproszczenia idei i form artystycznych, bo choć teoretycznie sztuka religijna nie miała się zniżać, niebo nieustannie zstępowało w niej na ziemię³⁴, a jej dzieła miały przemawiać i przekonywać wiernych. Sztuka wiejskich kościołów barokowych, pozostając zasadniczo wierna ikonograficznej literze, redaguje ją jednak w sposób prostszy, z bardzo licznymi obciążeniami tradycyjnymi, lokalnymi. Często korzenie sięgną tutaj średniowiecznego malarstwa tablicowego czy nawet ikon. Ta sztuka zwraca się do ludu, ale jest i wielka sztuka, która lud wprowadza do swoich dzieł. Populizm, Bassanowie i wielki nurt caravaggiowski idący przez całą właściwie Europę, który obdarzy ją m.in. takim geniuszem malarstwa jak Rembrandt, wprowadzi w wizerunki religijne prosty lud. Ograniczymy się do przykładów zaczerpniętych z tematyki maryjnej; w przypadku Matki Boskiej Różańcowej Caravaggia (1605-07) wstrząs i obrzydzenie kościelnych zleceniodawców wywołały brudne stopy klęczących przed Maryją prostych i ubogich ludzi, ale to oni właśnie wraz ze swoją Matką, ucieczką i nadzieją,

znaleźli się podniesieni i umieszczeni na ołtarzu w kościele. Wcześniej w roku 1600 Caravaggio wymalował dla Kościoła della Scala w Rzymie „Śmierć Madonny“ (obraz został odrzucony, jak to się działo często z dziełami tego artysty i dopiero Rubens spowodował, że nabył go Vincenzo Gonzaga, książę Mantui). Tym, co oburzyło zamawiających, była gminność ujęcia: Matka Boska leży tu, jak zwykła kobieta zmarła bez żadnej otoczki cudowności, jak ofiara wypadku. Leży jednak równocześnie jak zdjęta z krzyża i brutalna forma ujęcia zawiera wznowienie idei *compassio*, której najwybitniejszym przykładem we wcześniejszej sztuce było „Zdjęcie z krzyża“ Rogera van der Weyden³⁵. W innym swoim dziele Cavaraggio, z pewnością pod wpływem teologicznego doradcy, genialnie rozstrzygnął spór o katolickie i protestanckie tłumaczenie Genesis, gdzie jest mowa o starciu głowy węża, o owo *ipsa* czy *ipse* (Rdz 3,15). Dość duży już chłopiec Jezus stopą postawioną na stopie Maryi depta węża.

Wprowadzenie adorantów do wizerunku sakralnego powodowało identyfikowanie się z nimi przez wiernych. Odbijała się w tym sytuacja społeczna. Medyceusze utożsamiali się z królami w „Pokłonach trzech króli“ powstających we Florencji, teraz ta identyfikacja następuje w przypadku prostych i zwykłych ludzi. Stąd też niezmierna popularność tematu „Pokłonu“ już nie królów – ale pasterzy. Maryja ukazuje Dzieciątko rozrzuconym i ubogim wiejskim ludziom składającym swe proste dary. Odkrycie baroku ludowego nastąpiło stosunkowo niedawno. Zastępuje on na baczność uwagę jako pojemniejszy socjologicznie od baroku dworów. Sztuka ta – często na pograniczu folkloru, z uproszczonymi programami i redukcją środków artystycznych – formowała pobożność najszerzych warstw i zaspokajała ich potrzeby.

Intymność i ostentacja

Tendencja do intymizacji wizerunku kultowego, w tym maryjnego, pojawiła się jako zjawisko redukowania sztafazu, swoście równoległe do zaleceń teoretyków potyrydenc-

³⁴ Knipping, dz. cyt., t. 1, s. 3.

³⁵ O. G. v Simson, *Compassio et Corredemptio in Roger van der Weyden's „Descent from the Cross“*, The Art Bulletin, vol. 35, 1953, s. 9–16.

kich. Przyczyniło się to i do udramatycznienia: jedna, dwie lub trzy postacie w scenie Ukrzyżowania oddziałują silniej niż anonimowy, olbrzymi, statyczny tłum. Dwa zwłaszcza wizerunki maryjne ilustrują ową tendencję do prywatyzacji wizerunku religijnego: „Oblubienica Ducha Świętego” i „Dolorosa”. Pierwsze z tych przedstawień ukazuje Madonnę do połowy postaci z rękoma skrzyżowanymi na piersi i z Gołębicą symbolizującą Ducha Św. Występuje ono szczególnie w Austrii i w południowych Niemczech³⁶. Historycy sztuki są przekonani, że przedstawienie to powstało przez wyizolowanie ze sceny Zwiastowania. Pochylenie torsu i gest dłoni mogą znaleźć uzasadnienie w tekście Ewangelii (Łk 1,35): *Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego osłoni cię*. W istocie wydarzenie biblijne zostało tu zredukowane do Maryi i Gołębicy. Przedstawienia typu „Oblubienica Ducha Św.” stają się w dobie baroku coraz popularniejsze i na wiek XVIII przypadnie apogeum ich popularności; będą one w tym stuleciu stanowiły pendant do wizerunków Serca Jezusowego.

Świadectwem podobnego wyodrębnienia wizerunku maryjnego ze sceny biblijnej jest przedstawienie „Mater Dolorosa”. Ów typ ikonograficzny dojrzał powoli, by w baroku znaleźć swój punkt szczytowy; pierwowzory tego rodzaju wizerunków można odkryć w XV wieku w Niderlandach. A. Bouts (1460–1548) jest autorem przedstawień Męża Bolesci i Matki Bolesnej, znajdującym się obecnie w Suermondt-Museum w Akwizgranie. Ewolucja przebiegała tu od całopostaciowej Madonny z jednym lub siedmioma mieczami w sercu (jest w tym aluzja do słów z proroctwa Symeona zapowiadającego, że duszę Maryi przeniknie miecz /Łk 2,35/) i chustą do ocierania łez (przykładami mogą tu być: obraz czczony w Herzogspital w Monachium, dzieło T. Padera i „Dolorosa” Felipe de Coral w kościele św. Krzyża w Salamance)³⁷, do ujęć półpostaciowych czy wręcz ograniczających się do pokazania głowy – przypominających kadr, by posłużyć się językiem fotografii – znamienych dla baroku. Ujęcie to jest typowe dla sztuki krajów romańskich i można je śledzić w dziełach Tycjana (Prado, 1550), El Greca (Musée Rohan w Strasburgu), rzeźbie de Mora (ok. 1670, Madryt, Convento de las Maravillas),

wizerunku pochodzenia portugalskiego z XVIII wieku, znajdującym się w kościele Grobu Pańskiego w Jerozolimie i w hiszpańskich rzeźbach z naturalistycznie, ze szkielek wykonanymi łzami (np. w Sewilli)³⁸. Podobne rzeźby występują w baroku brazylijskim. Najwięcej wyrazu osiągnęli w swoich dziełach Guido Reni, G. B. Salvi zwany Sassoferrato i Carlo Dolci. Sztuka hiszpańska odczytała bodaj najgłębiej sens tego wizerunku, nadając Madonnie miano *Soledad*: *Matka Boża Osamotnienia, opuszczona przez wszystkich, sama ze swym bólem*, jak pięknie określił to Emile Mâle³⁹ podając jako przykłady dzieła A. Cano (Santa Ana w Grenadzie) i Hernandeza z kaplicy la Cruz w Valladolid.

Pragnienie, by wizerunek maryjny był zjawiskiem bardziej intymnym, przejawia się w zaniku wielkich cykliw maryjnych, tak częstych w średniowieczu. Stają się one zjawiskami rzadkimi⁴⁰. Sztuka maryjna traci charakter epicki zwracając się ku liryce i dramatyzmowi. Wyrazi się to w izolowaniu scen przy tendencji, by podkreślać raczej sens ideowy, niż wdawać się w opis wydarzenia. Będzie tak nawet w scenach o wyraźnym charakterze historyczno-biblijnym, jak sceny Narodzenia i Dzieciństwa Jezusa. Sztuka baroku czyni z nich wydarzenia intymne, rozświetlone lirycznym światłocieniem, czego najlepszą ilustracją może być „Święta Noc” Corregia z 1530 roku. Pobożność osobista – nie tylko zakonna karmiąca się ideałami życia ukrytego, ale i świecka – zwróci się ku takim scenom jak „Ucieczka do Egiptu”. Szczególnie faworyzowany będzie temat „Odpoczynku w czasie ucieczki” (rodzaj rodzinnej idylli), życia, pracy, a nawet posiłków Świętej Rodziny

³⁶ Rzeźba w Tegernbach (Dolna Bawaria) ok. 1750, reprodukcja w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 3, dz. cyt., s. 200, fig. 24.; tamże informacje o wyżej przytoczonych przykładach.

³⁷ Lechner, dz. cyt., s. 200.

³⁸ Tamże.

³⁹ Mâle, dz. cyt., s. 292.

⁴⁰ Można tu wymienić 16 scen od Narodzin Maryi do Wniebowzięcia i Koronacji – wykonał je sycylijski malarz Pietro del Po, w latach 1664–66 w katedrze w Toledo oraz 6 obrazów w kaplicy zamkowej w Hetzendorf (Austria), ok. 1700 Luca Giordano; W XVIII wieku odżywają cykle np. J. G. Burgmüller, freski w kaplicy Matki Boskiej w katedrze w Augsburgu – znane z rycin; do 5 przedstawień dodano alegorie pór roku i napisy z Pieśni nad pieśniami (1725–30). Zob. Katalog „Augsburger Barock” 1968, nr 179–83.

w Nazarecie. Będąc potrydencką *Trinitas terrestris* (teoria potrydencka zakazuje ujęć liczących więcej osób), Św. Rodzina oddaje się najzwyczajniejszym zajęciom zawierającym jednak sensy teologiczne i moralne; są to wzbogacone psychologicznie i emocjonalnie, jakby średniowieczne *exempla vitae christianae*. Nawet zabawki małego Jezusa zawierają zapowiedzi eucharystyczne czy pasyjne. Kielich podawany Dzieciątku przez św. Józefa (rycina Caillota i bardzo liczne obrazy, jakie powstały dzięki jej naśladowaniu) zapowiada kielich Ostatniej Wieczerzy, drewnienka w warsztacie Opiekuna – krzyż; przyszłe zbawcze wydarzenie zawiera baranek czy szczygieł, do którego mały Jezus wyciąga ręce. Maryja spełnia tu rolę czulej matki i Jej reakcje są często podporządkowane psychologii: próbuje Ona powstrzymać Dzieciątka od tych niebezpiecznych, proroczych zabawek. Jej twarz pełna bólu maci rodzinnej idylły i mówi o rozpoczęciu się dla Niej dzieła *compassio* czy nawet *corredemptio*. Inna jest reakcja św. Anny, gdy idzie o przedstawienia „Samotrzcę”; patrzy ona spokojnie i jakby powstrzymuje ze swej strony Maryję, by nie przeszkadzała spełnianiu się proroctw; symbolizuje ona Stary Testament i Kościół oczekujący owoców Odkupienia.

Intymizacja, skupienie uwagi na głównych postaciach dramatu pojawi się także w scenach pasyjnych. Rola Maryi staje się przedmiotem dyskusji. Molanus⁴¹ wypowie się przeciwko wizerunkom inspirowanym objawieniami św. Brygidy Szwedzkiej, gdzie Maryja omdlewała i upadała na ziemię. Ma Ona teraz zgodnie z tekstem Ewangelii stać mężnie o własnych siłach pod krzyżem, dając tym przykład znoszenia cierpień. W tym duchu odmówiono imprimatur Abrahamowi Bloemaert dla jego ryciny wykonanej wedle Annibale Carracci przedstawiającej Maryję zemdloną pod krzyżem⁴². Ciekawe, że wśród artystów zaznaczyła się pewna linia podziału. Malarze włoscy i francuscy podtrzymują dawną tradycję, bardziej zresztą w duchu baroku wzruszającą i dramatyczną; Giovanni Lanfranco i Simon Vouet podobnie jak wcześniej Daniele da Volterra (Trinità dei Monti, Rzym) czy Tintoretto (Muzeum w Caen) przedstawiają Maryję omdlewającą. Natomiast artyści na północy, tacy jak Rubens, Van Dyck i Jordaens pójdą po linii zalecanej przez teologów.

Matka Boska doby baroku jest nie tylko Madonną dzieciństwa Jezusa czy „Dolorosą” przeżywającą intymnie swoje radości i bóle. Ta burzliwa epoka wyznaczyła Jej rolę oficjalną, publiczną, wciągnęła Ją w wielkie wydarzenia społeczne i polityczne, wkomponowała Ją w sceny tłumne. Należy tu przede wszystkim wymienić nowożytnie przekształcony typ ikonograficzny „Mater Misericordiae” czy też „Mater omnium”. Nabrało to cech polemiki z protestantyzmem. Właśnie ten typ wizerunku maryjnego, zwany po niemiecku „Schutzmantelmadonna”, gdzie Maryja okrywa swoim płaszczem klęczących przed nią czcicieli, zaatakował Luter. Madonnę z tych wizerunków, wywodzących się ze środowisk monastycznych, głównie cysterskich i dominikańskich, porównał szyderczo – w konkretnym przypadku szło o obraz dominikański – do kwoki okrywającej skrzydłami kurczęta⁴¹. Przedstawienia takie nie bez wpływu obrazów wotywnych nabierających coraz wyraźniej, po zniknięciu średniowiecznej skali ważności, charakteru świeckiej Sacra Conversazione, przeszły ewolucję. Pod opieką Maryi znaleźli się nie tylko zakonnicy, ale i członkowie bractw (np. na obrazie Baroccia „Madonna del Popolo” /1675–79/), zwykłe rodziny (dość wymienić fresk Domenico Ghirlandaio znajdujący się w kościele Ognisanti we Florencji, przedstawiający rodzinę Vespuccich, czy obraz Tycjana „Madonna della Misericordia” ukazujący własną rodzinę artysty), rody królewskie, przedstawiciele hierarchii kościelnej i państwowej. Ten typ wizerunków reprezentuje obraz Antoine’a Ronzen z Aix zwanego Wenecjaninem, gdzie oprócz papieża i cesarza występują król i królowa Francji. Obraz ten został namalowany w 1515 dla dominikanów w Marsylii. Wkrótce sztuka zrezygnuje z płaszcza Madonny i zwiąże adorację przez różne stany chrześcijańskie z jej Wniebowzięciem i Koronacją. Powstanie takich wizerunków zawierających wielką liczbę portretów żyjących osobistości *in assistentia* związane będzie czasem z konkretnym wydarzeniem politycznym czy militarnym. Nie zapomnijmy, że partonatowi Maryi przypisano zwycięstwa nad

⁴¹ Molanus powoływał się na św. Anzelma jako na świadka tradycji. Zob. Stubbe, dz. cyt., s. 131.

⁴² Mâle, dz. cyt., s. 8.

⁴³ S. Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias im 16 und 17 Jahrhundert*, Fryburg Bryzgowijski 1910, s. 103.

Turkami, jak bitwa pod Lepanto (1571), na Malcie, pod Chocimiem (1620), pod Wiedniem (1683), czy katolików nad protestantami, jak np. w roku 1620 zwycięstwo Ligi Katolickiej pod Białą Górą koło Pragi. Wiele z tych wizerunków związane także z „Madonną Różańcową”. Swoistym pomnikiem syntetyzowania wydarzeń może być obraz Tomasza Dolabelli (ok. 1570–1650) malowany dla dominikanów w Poznaniu pod tytułem „Bitwa pod Lepanto”, gdzie splecione zostały wydarzenia odległe od siebie w czasie o 50 lat: procesja różańcowa odbywająca się w Rzymie podczas bitwy została połączona z procesją odbywającą się 3 października 1621 roku w Krakowie, podczas bitwy Polaków z dwukrotnie liczniejszą armią turecką. Wspólnym mianownikiem był patronat Madonny Różańcowej, jako pogromczyni islamu⁴⁴. Podobnie zostało uwiecznione zwycięstwo przypisane wstawiennictwu Matki Boskiej Różańcowej odniesione przez wojska królewskie Ludwika XIII nad hugenotami pod La Rochelle w 1628. Pozostawiło to w sztuce ślad w postaci obrazów przedstawiających adorację Madonny przez dwór francuski⁴⁵ (m.in. król, królowa, kardynał Richelieu, założyciel oratorianów francuskich – późniejszy kardynał Bérulle).

Zdarzało się, że taki wizerunek maryjny był nie tylko uwiecznieniem jakiejś historycznej chwili, lecz posiadał cechy projektu politycznego o zasięgu przekraczającym granice jednego państwa. Tego rodzaju obraz znajduje się w katedrze diecezji chełmińskiej. Jest to Koronacja N.M.P. zamówiona u Hermana Hana przez cystersów w Pelplinie w roku 1623, namalowana *juxta conceptum* opata Leonarda Rembowskiego II. Znaleźli się tam wybitni duchowni i świeccy (papież, cesarz Ferdynand II, król Zygmunt III i liczni dostojnicy polscy). Podkreślenie rozmiarami osób papieża i cesarza czyni z nich dwa filary kompozycji. Zasadą zjednoczenia państw chrześcijańskich miało być papieństwo i cesarstwo, które scalały chrześcijańską Europę. Manierystyczna, pełna napięcia, bo złożona z obcych stylizycznie elementów forma wyraża tendencje do zastygnięcia za wszelką cenę w statycznym układzie. Wyraża ona treść obrazu: usilne dążenie do integracji religijnej i politycznej świata, zachwianej pod koniec średniowiecza, a zniszczonej u progu nowożytności⁴⁶.

Zakończenie

Ikonografia maryjna doby baroku mieści w sobie różne tendencje antynomiczne. Są to jednak nie tyle przeciwieństwa, co bieguny, pomiędzy którymi rozpięte jest całe jej bogactwo. Sprawia to, że rozpatrywana w sobie jest zjawiskiem typowym, owym Wölfflinowskim *Gesamtkunstwerk*, kolektywnym dziełem sztuki, znamiennym dla baroku. Postać Maryi staje się ideogramem zwycięskiego potrydencckiego Kościoła. Ikonografia maryjna wyraża całe emocjonalne bogactwo barokowej pobożności, właśnie dzięki obecnej w niej różnorodności, bardziej niż poprzednie epoki doceniającej znaczenie rzeczywistości widzialnej⁴⁷. Wizerunek maryjny w dobie konfrontacji między Kościołem a obozem reformy okazał się nie tylko „znakiem sprzeciwu“, ale i znakiem ciągle możliwego pojednania: niektórzy artyści opowiadający się po stronie Lutra malują w dalszym ciągu obrazy maryjne, np. Albrecht Dürer i Lucas Cranach. Wizerunek maryjny doby baroku – mieszcząc w sobie wierność dogmatowi z wrażliwością na „prawa serca“, wierność tradycji i odwagę innowacji, ponadczasowość będącą odbłaskiem wieczności i zanurzenie w historii, intymność i ostentację, wykwinną dworność i ludową prostotę, liryzm i patos, mistykę i praktykę chrześcijańskiego życia – pozostaje znakiem jedności także dla naszego rozdartego świata.

⁴⁴ Wł. Tomkiewicz, *Bitwa pod Lepanto Dolabelli, Studia do dziejów Wawelu*, t. III (w druku).

⁴⁵ P. M. Auzas, *Observations iconographiques sur le „Voeu de Louis XIII“*, w: *Colloque Ingres numer specjálny „Bulletin du Musée Ingres“*, Montauban 1967, s. 5. Można wymienić wiele przykładów tego rodzaju przedstawień, m.in. w kościele w Choisy-en-Brie (dep. Seine-et-Marne), znajduje się płótno, na którym po stronie prawej ukazano Ludwika XIII i Annę Austriaczkę; natomiast po lewej – pomiędzy prałatami papieża, którym jest najprawdopodobniej Urban VIII. Na obrazie z kościoła w Andel (dep. Côtes-du-Nord) wśród dostojników można wyróżnić króla i królową Francji, papieża i kardynała Richelieu.

⁴⁶ J. St. Pasierb, *Malarz gdański Herman Han*, Warszawa 1974, s. 116 n.

⁴⁷ Zob. Knipping, dz. cyt., t. 1, s. 2, definiuje barok jako emocję pomnożoną o bardziej rozwinięte docenianie rzeczywistości materialnej. W baroku sacrum, jakie wpływało na sztukę religijną w poprzednich epokach, ulega wpływowi elementu estetycznego: „The art was used to create or restore the lost or diminished consciousness of the holiness. This involved the esthetic element – a fruit of humanism – which had to cultivate the religious consciousness“, tamże, s. 3.

Maria Walendowska

Augusta Cieszkowskiego synteza ludzkich dziejów

August Cieszkowski był najwybitniejszym bodaj myślicielem okresu romantyzmu, uczonym skali europejskiej. Jego poglądy wywierały znaczny wpływ na liczące się środowiska filozoficzne Niemiec i Francji; zdołały też zainteresować nawet niektórych intelektualistów rosyjskich. Znane są zwłaszcza ściśle związki Cieszkowskiego z czołowymi postaciami Uniwersytetu Berlińskiego (np. z heglistą Karolem Ludwikiem Micheletem) oraz z przedstawicielami lewicy heglowskiej, tzw. młodoheglizmami (głównie Arnoldem Ruge i Mosesem Hessem), którzy przez czas pewien traktowali go zresztą jako swego inspiratora¹. Ostatnimi laty, jak informuje A. Walicki, znów wzrosło na Zachodzie zainteresowanie twórczością Cieszkowskiego. Interpretuje się ją niekiedy (...) jako ważne ogniwo między heglizmem a filozofią Marksa².

Tego rodzaju opinie i porównania mogą się wydawać przesadzone lub zgoła fałszywe tym wszystkim, którzy romantyzm postrzegają schematycznie i jednowymiarowo, a złożone, wielonurtowe zjawisko romantycznego mesjanizmu komentują ze stanowiska określonej propagandy, nie zaś rzetelnej wiedzy. Cieszkowski był bowiem mesjanistą i to – jak się zazwyczaj twierdzi – mesjanistą wśród ówczesnych polskich filozofów «narodowych» w zasadzie jedy-
nym. Był też filozofem chrześcijańskim, historiozofem i zarazem ideologiem chrześcijaństwa; człowiekiem silnej wiary, starającym się praktykować normy wyrażone własnym piórem. Jako taki powinien się bezwzględnie plasować po konwencjonalnie i z agitatorską pojmowanej dziś stronie ówczesnej *katolickiej konserwy i reakcji*. Trzeba jednak trafiać, że istotnie działająca wtedy katolicka konserwa była odeń bardzo daleka, a wszelkie ideologie mesjanistyczne i przy okazji sam heglizm traktowała z agresywną wrogością³.

Jednakże nauka historii i nauka socjologii nie opierają się na zabiegach preparowania zdarzeń pod kątem ich doraźnego zastosowania. Przeciwnie, posługują się rozwiniętymi systemami metodologicznymi, a w oparciu o nie raczej nie można ze splotu, który utkał był np. tkaninę romantyzmu, wypruć po prostu jednego włókna i opisać go całkiem z osobna. Szczególne zaś właściwości romantyzmu sprawiły, że ów splot, owa różnorodność i wielostronność charakteryzują nie tylko kulturowe oblicze tej epoki, ale także poszczególne osobowości. Prawdy te brzmieć już powinny dostatecznie wyraźnie i mocno po tym, co humanistyka zdobyła i przekazała nam o romantyzmie, wypada jednak wciąż je powtarzać, ponieważ uproszczone stereotypy i fałszywe oceny zdolne są żyć długo, a sytuacje różnorodnych ideologicznych niepewności sprzyjają ich przetrwaniu.

Cieszkowski jest filozofem stosunkowo mało znanym, i nie kojarzy się z romantyzmem tak powszechnie jak Mochnacki czy nawet Libelt, nie mówiąc o wielkich poetach tej epoki. Można to wprawdzie zrozumieć: był myślicielem «spokojnym», w pewnym sensie ekskluzywnym (choć nie tak «trudnym» jak np. Trentowski), a choć reprezentował znakomite uzdolnienia literackie, pisma jego nie przypominają manifestów. Należał do najwybitniejszych, ale nader samodzielnych i krytycznych uczniów Hegla; Walicki, Bar i inni dużo miejsca poświęcają w swych opracowaniach analizie

¹ Por. m.in. R. Panaśiuk, *Filozofia i państwo. Studium myśli polityczno-społecznej lewicy heglowskiej i młodego Marksa*, W-wa 1967; Jan Garewicz, *August Cieszkowski w oczach Niemców w latach trzydziestych XIX wieku*, w pracy zbiorowej *Polskie spory o Hegla 1830–1860*, W-wa 1966; Andrzej Walicki, *Wstęp do Augusta Cieszkowskiego Prolegomienów do historiozofii*, W-wa 1972; Andrzej Walicki, *Polska, Rosja, marksizm*, W-wa 1983 oraz tegoż *Miedzy filozofią, religią i polityką*, W-wa 1983 i *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, W-wa 1970; wreszcie Moses Hess, *Pisma filozoficzne 1841–1850*, W-wa 1963. Co do filozofów rosyjskich wysoko Cieszkowskiego oceniali A. I. Hercen oraz M. A. Bakunin.

² A. Walicki, *Miedzy filozofią, religią i polityką*, dz. cyt. s. 48.

³ Mowa tu o słynnym „Tygodniku Petersburskim”, założonym w roku 1830, skupiającym lojalistycznie i prorosyjsko nastawionych publicystów katolickich, świeckich i duchownych, którzy manifestowali wobec „rewolucyjności”, „niemieckiej nauki Hegla” i „buntowniczych mrzonek” poetów oraz filozofów romantycznych, ostentacyjną „ortodoksję”. Jedną z ważniejszych postaci „Tygodnika” była Eleonora Ziemiecka, zaciekle zwalczająca filozofię narodową, późniejsza redaktorka podobnie nastrojonego pisma „Pielgrzym”. Patrz: Adam Bar, *Zwoleńnicy i przeciwnicy filozofii Hegla w polskim czasopiśmiennictwie (1830–1850)*, w: „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce”, t. V, Kraków 1933, s. 73–196.

związku filozofii Hegla z wątkami myśli francuskiej w piśmiennictwie Cieszkowskiego. Można zaryzykować twierdzenie, że od «wojujących» heglistów: Kamińskiego i Dembowskiego Cieszkowski różnił się tym, że – unikając frazeologii Mistrza Berlińskiego – przyjmował jego ogólny plan historiozoficzny i dialektykę jako metodę. Filozofia Cieszkowskiego nie była więc cytatem z Hegla, a koncentrując się głównie wokół kulturowo-religijnych i społecznych zagadnień chrześcijaństwa, stanowiła myśl oryginalną, do dziś nawet zajmującą. Na marginesie zatem tych wstępnych uwag wyrazić należy zdziwienie, że jej recepcja w środowiskach katolickich intelektualistów polskich jest tak znikoma⁴.

August hrabia Cieszkowski urodził się 12 września 1814 r. w Suchej na Podlasiu, w kulturalnej i zamożnej rodzinie. Gimnazjum ukończył w Warszawie już po wybuchu powstania listopadowego, następnie zaś podjął studia filozoficzne w Krakowie, skąd po roku udał się do Berlina, gdzie rozpoczął właściwą edukację pod kierunkiem Karola Józefa Micheleta, słynnego ucznia Hegla. Edukacja ta zaowocowała wielką przyjaźnią obu filozofów.

Już jako student Cieszkowski napisał i wydał w języku niemieckim pierwszą swą rozprawę „Prolegomena do historiozofii” (Berlin 1838). W tymże samym roku uzyskał doktorat na podstawie studium o filozofii jońskiej. Zaraz też wyjechał do Paryża, gdzie nawiązał ożywione kontakty naukowe, m.in. z P. Leroux, Saint-Beuve’em i innymi francuskimi filozofami⁵. Uczęszczał na wykłady w Sorbonie i Collège de France, a nadto – co stanowi ciekawy rys jego wielostronnych zainteresowań – obserwował życie francuskich robotników i chadzał na sesje parlamentu.

Jednocześnie zdołał Cieszkowski dać wyraz swym dodatkowym – społeczno-ekonomicznym, a nawet politologicznym – pasjom badawczym. I tak w roku 1839 ukazała się w Paryżu jego pisana po francusku rozprawa „O kredycie i obiegu”, zaś w pięć lat później, również w Paryżu, „O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach”⁶.

Cieszkowski był doprawdy niestrudzony w wynajdywaniu różnych zajęć i spraw, które na swój sposób «empiry-

cznie» zgłębiał. Do Micheleta pisał, że choć mało towarzyski, jest za to bardzo uspołeczniony, a przy tym umie bawić się pracując i pracować bawiąc. W opracowanym przez Garewicza i Walickiego zbiorze korespondencji między Cieszkowskim a Micheletem⁷ odbija się wyraźnie klimat jego życia skoncentrowanego na wszelkiego typu intelektualnych pracach. Z Francji udał się do Włoch, gdzie poznał Krasińskiego, z którym się szybko zaprzyjaźnił. Była to nieoczekiwana, iście «romantyczna» zażyłość dwu osobowości tak przecież różnych i w wielu przypadkach ideologicznie rozbieżnych; zwłaszcza Krasiński traktował przyjaźń tę z całą sobie właściwą emocjonalnością i uwielbieniem.

Ale Hegel «towarzyszył» Cieszkowskiemu zawsze. Już ze swej wielkopolskiej Wierzenicy pisze do Micheleta: (...) *Czyż szkoła Hegla nie jest, nie powiem – podzielona, to bowiem musiało nastąpić – ale rozproszona (...), niedłwie w rozsypce (...). Czy nie odczuwa Pan potrzeby (...) organizacji bardziej wydajnej (...), konieczności wspólnego pogłębienia zagadnień, dyskusji, docierającej do samej głębi*⁸.

Rok 1840 – data powrotu filozofa do kraju – przyniósł polskiemu życiu kulturalnemu dalsze zmiany korzystnie odbijające od depresyjnego bezwładu pierwszego okresu polistopadowej klęski. *Upadek powstania listopadowego* – pisze A. Bar – *całkowicie przeobraził fizjognomię społeczeństwa polskiego. Żywy ruch umysłowy, przejawiający się przed rewolucją wielostronnymi zainteresowaniami, zniknął.*

⁴ Zdaję sobie sprawę, że dotykam tu problemu dosyć ryzykownego i wymagającego zarówno odpowiedniej erudycji jak i umiejętności w posługiwaniu się analizą porównawczą, wypada mi więc go tylko zaproponować do ewentualnego rozważenia. Otóż, kiedy się śledzi pewne wątki nauki Jana Pawła II, dotyczące przede wszystkim kultury i psychiczno-etycznej strony współczesnego chrześcijaństwa oraz kierunków jego rozwoju, uderzać muszą podobieństwa z refleksją Cieszkowskiego zawartą głównie w „Ojcie nasz”. Nie chodzi tu bynajmniej o jakieś sztuczne analogie czy podobnie brzmiące formuły, ale o wydobycie cech tożsamości i ciągłości chrześcijańskiego etapu, który w filozofii polskiego romantyzmu został znakomicie rozwinięty.

⁵ Por. A. Walicki, *Francuskie inspiracje myśli filozoficzno-religijnej A. Cieszkowskiego*, w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 16, Wrocław 1970 oraz tegoż *Miedzy filozofią, religią i polityką*, dz. cyt.

⁶ M. Roszkowski, *Poglądy społeczno-ekonomiczne Augusta Cieszkowskiego*, Poznań 1923.

⁷ Por. list A. Cieszkowskiego do Micheleta (Paryż 2 II 1839) w: August Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, dz. cyt., s. 360.

⁸ Tamże, s. 369.

Wszystko, co niedawno jeszcze było gorączkowym tętnem, przeniosło się na emigrację (...), pozostały tylko trzy bezbarwne i wartości pozbawione dzienniki. Jak informacje polityczne są w nich czerpane z przedruków gazet zagranicznych, tak artykuły poważniejszej treści przedstawiają jaskrawy obraz powierzchowności życia naukowego (...). Pojedyncze wysiłki giną w ogólnej apatii i przygnębieniu⁹. Jednakże stan ten nie trwa długo i – jak nie pierwszy, a i nie ostatni raz w dziejach Polski – społeczeństwo niepostrzeżenie «łapie oddech» i wewnętrznie się rozprostowuje. W ogóle w samym tylko wieku XIX kultura polska, rozbita i pozornie zmartwiała pod wpływem szoku obydwu tragicznych zrywów: listopadowego i styczniowego, przyduszona terrorem obcej władzy, wykazała wszelako żywotność i odporność niebywałą. Według A. Bara już od roku 1835 powstają pierwsze poważne czasopisma i to w obrębie wszystkich zaborów. Dla przykładu: lwowski „Haliczanin”, w Krakowie – „Kwartalnik Naukowy” oraz „Pamiętnik Nauk i Umiejętności”, w Warszawie m.in. „Przegląd Naukowy” a w r. 1841 „Biblioteka Warszawska”, z którą Cieszkowski rozpoczął współpracę.

W przeważającej części publicystyka tych pism poświęcona była dyskusji na temat heglizmu. Osobliwa to sprawa, że filozofia Mistrza Berlińskiego, zdolna w niektórych swych formułach przydawać naukowej sankcji wielkim potęgom państwowym, była równocześnie traktowana przez większość postępowo i rewolucyjnie nastrojonych intelektualistów polskich jako wyraz nonkonformizmu i twórczej swobody. Mamy tego dowody w publicystyce Kremera, Helcla, a co ważniejsze Kamińskiego i Dembowskiego.

Kiedy więc Cieszkowski zaczął pisywać do „Biblioteki Warszawskiej” ogłaszając w niej najprzód „Rzecz o filozofii jońskiejskiej jako wstęp do historii dziejów” od razu deklarując, że *filozofia ważność swą i godność zawdzięcza Hegłowi*, gdyż on to *nadał nowe, a raczej stworzył istotne życie tej nauki*, był już postacią spopularyzowaną w kręgach inteligencji warszawskiej, do czego przyczynili się zresztą głównie jego krytycy, nota bene: krytycy akceptujący, rewolucyjni hegliści polscy. I wtedy to właśnie wstąpił w filozoficzne z nimi

szranki „Tygodnik Petersburski“ ogłaszając świętą wojnę przeciw heglizmowi, «irreligijnemu chrześcijaństwu» oraz światopoglądowi romantyzmu w ogóle. Atak ten zwrócił na siebie uwagę podejrzliwej władzy rosyjskiej, której «niespokojny chrześcijaństwo» filozofów mniej się widać z różnych względów podobał niż nieskazitelnie prokościelne, ale za to równie nieskazitelnie serwilistyczne czasopismo Hołowińskich, Chołoniewskich i Ziemięckich.

Zrozumiał to Cieszkowski i wprędce porzucił Warszawę przenosząc się do zaboru pruskiego, gdzie w Księstwie Poznańskim ojciec nabył mu majątek Wierzenica. Zaczął się wówczas dla Wielkopolski swoisty złoty okres kultury. Działal tam już Karol Libelt, kwitło czasopiśmiennictwo, stamtąd było zresztą Cieszkowskiemu bliżej do wiernego Micheleta i berlińskiego uniwersytetu. Można powiedzieć zatem, że w życiu filozofa następuje, po okresie francuskim, druga fala aktywności nie tylko naukowej, ale społecznej i organizatorskiej. W roku 1843 zakłada z Micheletem Berlińskie Towarzystwo Filozoficzne, po czasie Wiosny Ludów zyskuje mandat do pruskiego sejmiku, wreszcie na międzydzielnicowym zjeździe polskich działaczy we Wrocławiu powołuje do życia Ligę Polską, która za swój cel przyjmuje obronę interesów polskich w pruskim zaborze. Następnie piastuje funkcje w Poznańskim Towarzystwie Nauk i zostaje prezesem Koła Polskiego. W roku 1870, rezygnując wreszcie z działalności publicznej, osiada w Wierzenicy, zdążywszy przedtem jeszcze założyć własnym sumptem wyższą szkołę rolniczą w Żabikowie pod Poznaniem. Umiera August Cieszkowski 18 marca 1894 r. Synowi swemu przekazuje w rękopisach największy swój skarb, dzieło, które pisał przez całe życie, a do którego cała jego twórczość stanowi jak gdyby wstęp, konspekt, plan – „Ojciec nasz“. Biografowie Cieszkowskiego wspominają, że jeszcze jako student bawił u ojca na Podlasiu i postanowił uczcić swój debiut naukowy – „Prolegomena“ – udając się z ojcem do kościoła w Grębkowie. Tam to po raz pierwszy niejako «świadomie» odmówił Ojciec nasz – i z nagłą (...) poraziła go

⁹ A. Bar, *Zwolennicy i przeciwnicy filozofii Hegla...*, dz. cyt., s. 78.

¹⁰ Pełny spis ówczesnego czasopiśmiennictwa trzech zaborów podaje A. Bar, dz. cyt.

*myśl, że w siedmiu prośbach Modlitwy Pańskiej zawarte są wszystkie idee, które usiłował rozwinąć w swej historiozoficznej wizji przyszłości*¹¹.

Powołajmy się w tym miejscu raz jeszcze na przerośnięć określać romantyzm – i osobowość romantyków – jako tkaniny o splocie lub wzorze nie nadającym się do schematycznego rozwikłania. Debiutem, za który Cieszkowski dziękował Bogu modlitwą uzmysławiającą mu jego rzeczywisty twórczy cel, książką o filozofii dziejów, były „Prolegomena do historiozofii”, a więc praca «sztandarowa» dla młodoheglowskich radykałów, która dzięki postawionej tam formule tzw. filozofii czynu (Philosophie der Tat) uznana została za przełomową i rewolucyjną w najgłębszym lewicowym sensie¹². Natomiast w roku 1842 ukazuje się drukiem w Berlinie słynna polemika Cieszkowskiego z Micheletem, ściślej z cyklem wykładów, które tenże wygłosił w r. 1840 na temat Boga i nieśmiertelności duszy. Polemiczna rozprawa Cieszkowskiego nosi tytuł „Bóg i palingeneza”. Był to, jak się twierdzi, «zwrot na prawo», z czym Cieszkowski niezupełnie się zresztą zgadzał, doskonale orientując się w tym, jak dalece różne są warunki funkcjonowania pojęć «lewica» i «prawica» w realiach społeczno-historycznych np. Francji lub Niemiec, nie mówiąc już o ziemiach polskich.

Tak, w wielkim skrócie, widzieć można etapy dochodzenia filozofa do „Ojczyzny”. Pełne wydanie tego traktatu ujrzało światło dzienne w 26 lat po jego śmierci, w Poznaniu, a poprzedzono je rozprawką Cieszkowskiego „O drogach ducha”. Czym było to dzieło w kontekście jednej z wersji romantycznego mesjanizmu, jak możemy widzieć je dzisiaj?

Lapidarnie nazwać je można wizją chrześcijaństwa przyszłości, «chrześcijaństwa otwartego», wywiedzioną z opisu i analizy poszczególnych etapów kulturalno-religijnego rozwoju świata; zarazem jest to wykładnia sensu dziejów.

Edward Dembowski – zamieszczając w „Przeglądzie Naukowym” (1842 r.) rozprawę „Rys rozwinięcia się pojęć filozoficznych w Niemczech” – scharakteryzował poglądy naukowe Cieszkowskiego jako przede wszystkim *filozofię*

przyszłości i powtórzył tę ocenę w artykule o polskiej filozofii¹³. Z kolei Stanisław Brzozowski, dokonując porównań między Cieszkowskim a mesjanistycznymi postawami wieńczących romantyzmu, pisze: *W Cieszkowskim i Krasińskim znajdujemy bardziej zewnętrzną świadomość (...) tego, czym romantyzm ma być, jakie zadania ma spełniać, w jakim stosunku pozostaje do prądów umysłowych i kulturalno-społecznych współczesnej Europy. Nie jest, zdaniem Brzozowskiego, Cieszkowski romantykiem jak Norwid, ale intelektualnym konstruktorem romantyzmu, czyli kimś, kto posiada raczej świadomość romantyzmu niż żyje jego treścią. Cieszkowskiego znaczenie (...) jest olbrzymie: jest on jasnym niezwalczonym udowodnieniem, że treść romantyzmu polskiego (...) jest sprawą odrodzenia ludzkości, że zatem Polacy w myśli swojej, w swoim najwyższym, szczytowym dorobku duchowo-historycznym posiadają moc niezwykłej prawdy, że ludzkość, aby ludzkością być i jako taka rozwijać się – prawdę tę dopełnić musi, że zatem romantyzm nasz naród i życie jego ocalił i utożsamił ze sprawą ludzkości*¹⁴.

W ocenie Brzozowskiego bardzo przenikliwej choć wyrażonej apologetycznie, Cieszkowski jawi się nam, przynajmniej na tle innych znanych postaci polskiego romantyzmu, jako umysł porządkujący i chłodny, którego dziełem jest modelowe kreowanie romantyzmu, nie zaś spontaniczne wyrażanie go swym życiem. Wychodząc z fundamentalnego trójkątnego romantyków: Bóg – historia – człowiek, Cieszkowski podjął w „Ojcie nasz” próbę prześledzenia mechanizmów, faz, a nade wszystko kulturowych form rozwoju tych wartości, ze wskazaniem ich finalnych rozwiązań. W tym można tylko polemizować z Brzozowskim, że Cieszkowski był «chłodny». Słowo to, tak jak je dziś rozumiemy, do klimatu nie tylko sztuki, ale i nauki romantyzmu nie pasowało. Nawet «logista» Trentowski, nawet najbardziej spośród wszystkich «systemowy» i utoeoretyczniony mistyk-matematyk Hoene-Wroński – nawet oni nie byli

¹³ A. Walicki, *August Cieszkowski*, w: zbiorze „Polska myśl filozoficzna i społeczna” t. I, W-wa 1973, s. 396.

¹² Por. A. Cornu, *Karol Marks i Fryderyk Engels. Życie i dzieło*, t. I, W-wa 1958, s. 137-139.

¹³ Cyt. za A. Barem, *Zwolennicy i przeciwnicy filozofii Hegla*, dz. cyt.

¹⁴ S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, w: *Kultura i życie*, W-wa 1973, s. 398.

chłodni w znaczeniu współczesnego zdystansowania się od przedmiotu badań. Oczywiście, racją jest, że Cieszkowski konstruował społeczne modele. Był jednakże historiozofem z metody i chyba z powołania, a zarówno mesjanizm jak i jego forma: historiozofia z natury rzeczy zawierały w sobie pokaźny ładunek ideologii.

Nadzwyczaj trudne do popularnego zreferowania jest w „Ojcie nasz” to zespolenie wątków kulturoznawczych, religijno-etycznych, społeczno-etycznych i psychologicznych. Cieszkowski pisał pięknie, był bardzo zdolnym literatem; pisał językiem, który dziś odczytujemy nieledwie jak mowę współczesną. Obca mu była nadmierna skłonność słowotwórcza, tak nużąca np. u Trentowskiego. Tym niemniej pisał «aforystycznie». Jego mesjanizm jest «całościowy», rzecz można: totalny. Był to podany w postaci traktatu zespół idei dla przyszłości. Czym jest idea, ideologia? *Pod ideą społeczną* – mówi Stefan Czarnowski – *rozumiemy wzór życia dla jednostek jako członków związku ludzkiego i wzór dla społeczeństwa jako związku jednostek (...). Wyłoniona z głębi nagromadzonych przez pokolenia przeżyć, myśli i udręczeń, zachwyty i pragnień – idea ukazuje się jako cel przyświecający pochodowi ludzkości (...). Jest ogniskiem, wokół którego skupiają się siły społeczne. (...) W przedstawieniu naszym nie pominiemy przeto idei religijnych, idei prawnych, idei moralnych, wreszcie idei doskonałości jednostkowej (...). Słowem podejmujemy próbę spojrzenia na historię rozwoju społecznego od strony wzorów, które wyobrażnia pokoleń rozwojowi temu stawiała jako cele do urzeczywistnienia*¹⁵.

Przytoczona wypowiedź wielkiego socjologa, który od swego słynnego nauczyciela, Emila Durkheima, oryginalnie i twórczo przejął metodę badania świadomości społecznej, jej źródeł, funkcji i konsekwencji, zawiera definicję idei i wyliczenie takich jej form, które są dla życia, więzi i przyszłości grup ludzkich decydujące. Socjolog zatem nie gorzej niż historyk może zajmować się Cieszkowskim, a fakt, że Cieszkowski nie pretendował nigdy do roli ludowego trybuna czy – jak Towiański – jasnowidzącego charyzmatyka, raczej ułatwia zadanie. Należy przy tym pamiętać, że ideologie religijne, w tym niewątpliwie chrześcijańska, są – by się tak wyrazić – długodystansowe; ich oddech historyczny trwa przez stulecia, ich realizacje manifestują się na wielu róż-

nych poziomach życia; są to ideologie, z uwagi na swój cel, nieredukowalne np. do jednej klasy, jednej formy ustroju, jednego gatunku kultury. Ten długi dystans ludzkości przeobrażającej się z naturalistycznie religijnej w chrześcijańską, a następnie ewoluującą ku chrześcijaństwu przyszłości, ta ogromna przestrzeń dziejowa – te zjawiska łatwo postrzegamy w tekście „Ojciec nasz”. Dlatego pismom Cieszkowskiego i jego wychowawczym ideom potrzebny jest czytelnik z wyobraźnią, z wyobraźnią cierpliwą.

Współcześni przeciwnicy mesjanizmu są, jak się zdaje, dotknięci jakąś etymologiczną obsesją i trudno im pamiętać, że po prawdzie każda z wielkich ideologii społecznych XIX wieku była mniej lub bardziej «mesjanistyczna». Innymi słowy: każda operowała kategoriami wywalczenia – lub nadejścia – znaczących dla ludzkości przemian, zniesienia niewoli, niesprawiedliwości i przemocy, wydzwignięcia pokrzywdzonych etc. Każda miała swoje układy «wartości» (czyli hierarchie wartości) i programy «horyzontalne» – czyli konkretne propozycje zorganizowania grup, narodów, instytucji. Walicki wciąż przypomina i podkreśla, że mesjanizm w różnych swych wersjach wziął się przecież z doświadczeń i haseł Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Można poświęcić całe osobne studium wyliczeniu rodzajów mesjanizmu, ale mamy już przecież doskonale opracowania tego programu¹⁶. Wiemy zatem (albo przynajmniej wiedzieć powinniśmy), że XIX stulecie znało «mesjanizmy» *stricto* ziemskie, gdzie w roli wybawcy, odkupiciela, słowem – Mesjasza występowała zbiorowość: lud.

Natomiast w przypadku mesjanizmów o zabarwieniu religijnym – a konkretnie idzie mi tu o chrześcijański mesjanizm Cieszkowskiego – należy zauważyć, że pionowa oś tej ideologii, jej hierarchia jest niejako wyższa, wskazuje na transcendencję (albo wręcz bierze od niej początek). Nadto w obrębie samych tylko «mesjanizmów» parareligijnych czy religijnych, także polskiego pochodzenia, obowiązuje różnicowanie typologiczne i podział według np. generalnej ich motywacji, środków działania, kryteriów przywództwa itp.

¹⁵ S. Czarnowski, *Idee kierownicze ludzkości w: Wybór pism socjologicznych*, W-wa 1983, s. 79–80.

¹⁶ Wymienię tu dla przykładu znakomitą książkę Marii Janion i Marii Żmigrodzkiej, *Romantyzm i historia*, W-wa 1978.

Dla przykładu: Józef Hoene-Wroński, «odkrywca abso-lutu», twórca «mesjanizmu systemu» sam uważał się za «ziemską inkarnację Parakleta» i żywił przeświadczenie, że jako taki stanie się prawodawcą ludzkości¹⁷. O takie przeświadczenie trudno nawet podejrzewać Cieszkowskiego, w którego umysłowości dyscyplina niemieckiej metody filozofowania i wpływy utopistów francuskich: Fouriera i Saint-Simona szczęśliwie zespoliły się z myślą chrześcijańską. Przy tym starał się ciągle śledzić sprawy Kościoła, udał się był nawet do Rzymu w czasie trwania obrad Soboru Watykańskiego i podobno gorliwie agitował na rzecz bardziej «liberalnej» nauki Kościoła. Zważywszy zawarte w „Ojcie nasz” koncepcje chrześcijaństwa uświęconej pracy, wolnej kultury, całościowej społeczno-indywidualnej etyki, chrześcijaństwa kierującego się «czynem miłości», pragnieniem pokoju, sprzeciwem wobec każdej przemocy – byłby to «liberalizm» antycypujący Sobór Watykański II. Cieszkowski nie był mesjanistą narodowym, koncepcja jakiegokolwiek, w tym polskiego, narodu wybranego mogła tylko zwęzić jego ogólnoludzki, ogólnohistoryczny horyzont. Mesjaszem zaś był dla niego Chrystus – motor dziejów i poręczyciel zjednoczenia niebios z ziemią w przyszłej Epoce Ducha Świętego.

Ktokolwiek szukałby w „Ojcie nasz” wszelkich cudowności mesjanistycznych, zapowiedzi «znaków» aluzyjnie opisywanych tajemnic – srodze by się zawiódł. Dzieje ludzkości są procesem powrotu do Boga, drogą do Niego; dojrzewaniem. To w skali makrosocjalnej i historiozoficznej, która się następnie powtarza w mikroskali jednostkowej, psychologicznej.

Każda faza tego procesu jest więc uzasadniona i konieczna. Można ją oczywiście z pewnych względów opatrywać znakami plus i minus, ale nie należy jej przekreślać ani uważać za jakowyś krok wstecz. Chrystus jest rękonią wolności, droga ku wolności – to zarazem droga postępu. Postęp w interpretacji Cieszkowskiego ma typowe dla romantyzmu znaczenie etyczne. Środki zewnętrzne – materialne, kulturowe i instytucjonalne – nie stanowią jego istoty, a tylko wyraz konkretnego etapu jego rozwoju. Właś-

ciwym zaś rytmem postępu jest ewolucja: bezustanny, nieprzerwany żywy nurt przemian, które dokonują się wciąż, gdyż bez nich ludzkość nie mogłaby istnieć. Są jej krwiobiegiem.

Nie przyjmując heglowskiego podziału dziejów na cztery epoki, Cieszkowski już w „Prolegomenach” zakłada podział trychotomiczny. Stosuje natomiast bardzo skrupulatnie metodę dialektyczną.

Owe wielkie ery ludzkich dziejów – to starożytność, Epoka Boga Ojca – w planie ziemskim Epoka Adama; chrześcijaństwo, Epoka Boga-Syna – w planie ziemskim Epoka Chrystusa; i przyszła Epoka Ducha Świętego – Epoka Parakleta. Odpowiednio nazywa je także epoką Sztuki, epoką Myśli i przyszłą epoką Czynu – syntezy uczucia z rozumem.

Kompozycyjnie „Ojcze nasz” jest dziełem dosyć zawikłanym, choć – jak wspomniałam – Cieszkowski pisał pięknie i stosunkowo nietrudno. Kompozycję dzieła wyznaczają jak gdyby dwie konstrukcyjne osie: oś historyczna i kulturologiczno-społeczna (opis dziejów oraz komentarz do nich) oraz oś normatywno-religijna: Modlitwa Pańska, «modlitwa wszechczasów» – Ojcze nasz. Modlitwa Pańska jest, zdaniem filozofa, testamentem Boga i śladem Jego obecności wśród ludzi. *Sam Zbawiciel nauczył nas tej modlitwy, a On najlepiej wiedział, czego ludzkości potrzeba, czego jej brak jeszcze, co jej danem będzie (...). I nie mógł Zbawiciel zostawić nas bez podobnej busoli – bez owej rękojmi przysłego Pocieszenia, bo Odjawienie, które On przyniósł, cierpiałoby na takowym braku*¹⁷.

Rękojmia pocieszenia, prośba o przyjęcie Królestwa (zawierająca wszak jego zapowiedź), w jednakowym stopniu uzasadnia nadzieje społeczne, co każdą osobistą tęsknotę. Zasadą refleksji i sztuki romantyzmu, i jego niewątpliwą zaletą jest to, z czego mu się dzisiaj niejednokrotnie czyni zarzut, czyli tzw. psychologizm. Nie mam tu na myśli żadnych przesadnych emocjonalnie form ekspresji,

¹⁷ Adam Sikora, *Postawmy Słowa. Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz*, W-wa 1969.

¹⁸ A. Cieszkowski, *Ojcze nasz*, Poznań 1922, t. I, s. 17–19. W dalszym ciągu artykułu stronicę zaznaczam w tekście w nawiasach.

a jedynie przeswiadczenie, że wielkie procesy religijne i dziejowe przejawiają się zarówno w życiu i świadomości społeczeństw jak i w osobowości oraz biografii poszczególnego człowieka. Dzięki tej zasadzie twórczość romantyków uniknęła przesady «socjologizmu» i była specyficznie przez to uduchawiana. «Lud», «naród», «ludzkłość» – nie są to żadne amorficzne masy bez twarzy, zawsze są to bohaterowie jakichś epickich opowieści. Cieszkowski zasadą tą operuje po mistrzowsku. W ogóle zaś formalny zamysł „Ojciec nasz”, rozpięcie tej książki na schemacie dwu współrzędnych – historyczno-naukowej i filozoficznej oraz modlitewno-religijnej – osiąga za sobą konsekwencje estetyczne. Poetyka tego dzieła jest wysokiej próby. Rzadko komu, nawet w tamtejszych czasach, udało się dzięki połączeniu języka naukowego z ekspresją modlitwy osiągnąć efekt takiej jednorodności i siły przekonania.

Przedchrześcijańska epoka dzieciństwa ludzkości, okres sztuki i natury był, według autora, przejawem *stanu bezpośredniego, biernego i zależnego*. Najszerzej rozumiana kultura starożytnych – w warstwach społeczno-ustrojowych, obyczajowych, materialnych, religijnych wreszcie – odznaczała się pewną różnorodnością form innych na «despotycznym» Wschodzie, innych na «usocjalizowanym» Zachodzie czy w Grecji. Jednak ani religia ówczesna – *pozaetyczna religia* – ani sztuka, ani nawet filozofia nie wyzwoliły się jeszcze z powinowactwa z naturą, nie uzyskały przeto tej podmiotowości, jaką przynosi refleksja moralna i to, co nazywamy wartościami. Istniały co prawda w Grecji, a nade wszystko w «obywatelskim» Rzymie, pojęcia wolności czy katalogi norm, wzory cnót, jednakże funkcja tych pojęć i wzorów wyznaczana była głównie przez ich użyteczność kolektywną, nie sięgając fundamentalnych dla chrześcijaństwa kategorii człowieka i człowieczeństwa. Nikomu ze starożytnych nie przyszłoby do głowy cenić człowieka tylko za to, że jest po prostu człowiekiem; człowieka ceniło się, kochało, szanowało, nienawidziło za to, jak i w jakim stopniu upostaciowywał, odtwarzał sobą zasady określonego porządku – lub ich brak. Bohaterowie tragedii i mitów, prawodawcy, herosi wyrażali jakieś zdarzenia i reguły w ten czy inny sposób aprobowane bądź negowane

powszechnie. Stąd niewolnictwo mogło bezkonfliktowo współistnieć z wolnościowymi koncepcjami starożytnych demokracji; stąd sztuka nie oddaje znaczeń jednostkowych – (...) *znajdujemy (w starożytności – MW) człowieka absolutnie pogrążonego w substancjalności Natury. – Tam rzeczywiście nie masz jeszcze i być nie może duchowych indywiduów (...) jednostek. Orientalna ta substancjonalność objawia się religijnie przez PANTEIZM – społecznie przez DESPOTYZM. (...) Duch grecki położył sobie olbrzymie zadanie: „Znaj siebie samego” lecz dopełnić tego założenia nie było w jego mocy; on zdołał UCZUĆ SAMEGO SIEBIE, odróżnić się w ŚWIECIE, ale nie odróżnić się OD ŚWIATA (...). Wolność samych bogów w Grecji jeszcze prawdziwą wolnością nie była – cóż dopiero ludzi? Jeżeli (...) Rzymianin czuł się wolnym i do wyższych przeznaczeń powołanym to tylko (...) jako obywatel (...), nie zaś jako człowiek (s. 37–42).*

W opisach kultur starożytnych, zwłaszcza greckiej, którą uważa za «przedświt Ducha», wyczuwa się w „Ojcie nasz” sympatię i uznanie, nie dziwne u kogoś, kto doktoryzował się z filozofii jońskiej. Wielkie znaczenie starożytności upatruje Cieszkowski w tym, że ludzkość tej epoki zrealizowała się w najróżnorodniejszych formach zewnętrznych i wypraktykowała równie liczne rodzaje struktur społecznych, rozwijając zaś poczucie odpowiedzialności publicznej sformułowała dlań odnośne wartości: godność, odwagę, obowiązki, prawdomówność, lojalność.

Trzeba było dopiero zstąpienia na świat Boga, aby On to mógł wytłumaczyć człowiekowi, co w ogóle oznacza «być człowiekiem», jaki jest cel i sens «bycia człowiekiem». Nadejście chrześcijaństwa Cieszkowski nazywa rewolucją, przesileniem, wyodrębnieniem się z tła świata człowieka w jego istotnej wobec tegoż świata – i wobec samego siebie – roli.

Przewrót chrześcijański (w którego opisie i tłumaczeniu Cieszkowski operuje równolegle pojęciami ewolucji i jednorazowości, tj. pojawienia się Chrystusa) poprzedzony został pozytywnymi zjawiskami rosnącego uduchowienia i negatywnym procesem rozpadu przeżytych społecznych związków i przewrót ten – ciągle przecież trwający – zmienił ludzką świadomość i ludzką kondycję w sposób całos-

ciowy. Trzeba tu sprawiedliwie wyznać, że dla czytelnika, który zechciałby z różnych względów pominąć religijny kontekst historiozofii „Ojcie nasz“, sama już tylko analiza psychologiczno-społeczna chrześcijaństwa byłaby nadzwyczaj satysfakcjonująca, a co więcej, aktualna. Upodmiotowienie człowieka, uczynienie z jednostki – czyli numerka w zbiorze – Osoby z całą jej niepowtarzalnością, niezniszczalnością duchową i perspektywą wolnego samospelnienia, spowodować musiało swoisty wstrząs świadomości, ten zaś z kolei nie mógł pozostać bez wpływu na całość życia ludzi i społeczeństw.

Antropologia Cieszkowskiego – nazwijmy ją «antropologią chrystocentryczną» – dorównuje z łatwością wszystkiemu, co dziś na ten temat czytać możemy. *Chrystus dopiero w nas samych odkrył istotnego, wewnętrznego (...) człowieka (...). A tak odkrywamy nam boską istotę POJEDYŃCZEGO człowieka i wewnętrzną jego, a nie światową godność (...), zapowiadał dalszą i doskonalszą SOLIDARNOŚĆ całego rodu ludzkiego (...), doskonałe uprawnienie człowieka, już nie tylko w wewnętrznej możliwości, ale też zarazem w zewnętrznej rzeczywistości (...). Ogólna tedy świadomość wolności i przeznaczenia człowieka – WE WNETRZU ducha uzasadniona – w nim samym założone słowo jego wyzwolenia, czyli świadome oswobodzenie go spod przemocy sił przyrodzonych lub więzów zewnętrznego świata – a natomiast powołanie do solidarności duchowej – oto jest (...) chrześcijaństwa dzieło* (s. 56–57).

Gdyby ograniczyć się jedynie do tego rodzaju cytatów, można byłoby snadnie wyobrazić sobie „Ojcie nasz“ jako interesującą, ale dość w końcu banalną apologię chrześcijaństwa. Ale Cieszkowski był wytwornym dialektykiem, po wtóre zaś – przenikliwym obserwatorem, nieskłonny do retuszowania rzeczywistości nawet w imię szczytnej idei czy w imię wiary.

Epoka Boga-Syna, uświadamiając człowieka, czyniąc jego *Ja* punktem centralnym ziemi, pociągnęła jednak za sobą dramatyczne koszty: bolesne przełamanie wewnętrzne i walkę, słowem dualizm. Zamieniając uczucie starożytnych w refleksję, występując ze sfery danego Bytu w krainę nieskończonej Myśli, przenosząc ducha ludzkiego z realizmu sta-

rożytnych w czystą *Idealność* – osłabiła postawy afirmatywne, podzieliła i byty, i dążenia, i formy życia – na *niebo i ziemię, duszę a ciało, myśl i materię, władzę duchowną i świecką*. Sublimacja starożytnych konkretów psychologicznych (*bo nawet Olimp był ZIEMSKĄ stolicą*) w system wartości o odniesieniu pozamaterialnym – a zestawiona z wysubtelnioną teoretyczną myślą – stała się przyczyną konfliktu i napięć, nowych lęków, których wykładnię znajdujemy m.in. w pojęciach grzechu, winy, kary itp. oraz nowych jednostronności: ziemskiej i pozaziemskiej. Dynamika tego rozdarcia wraz z jego całościowym charakterem – od wnętrza człowieka do oblicza zbiorowości, od każdej ludzkiej biografii do historii – określiła Drugą Epokę jako czas również przejściowy, czas zrozumienia, ale nie spełnienia. Postęp na drodze do duchowego rozwoju dokonał się wprawdzie olbrzymi (co prawda olbrzymie także poniesiono dłań ofiary), ale synteza nie nastąpiła, tym bardziej że owoce dramatu rozszczepienia stały się nazbyt gorzkie: niewłaściwe użytkowanie samowiedzy, anarchiczny indywidualizm oraz nadużycia ustrojowo-prawne, tym cięższe, że rygoryzm «uduchowionego» prawa egzekwowany był w końcu przez różne postacie władzy ziemskiej (czego przykładem stała się rozdwojona władza Kościoła). Kulturowo-społeczna i doktrynalna opozycja chrześcijaństwa wobec starożytnej «socjalności» wyrodziła się w szeregu przypadków w negatywne pojmowanie praw człowieka, w nadawanie im sensu antyspołecznego. Bo np. *ujemna niepodległość nie może się wcale jeszcze nazywać wolnością – ale dopiero dowolnością – swawolą. – Bo wolność prawdziwa jest dodatnią; ona nic nie znosi, ani pozbawia niczego – ale wszystko wznosi i zbawia. Po tym znaku (...) zawsze ją poznać* (s. 93).

Podobnie jak w starożytności współistnienie społecznych pojęć demokracji z instytucją niewolnictwa osłabiło spójność i zapowiadało rozkład tamtego porządku, w Drugiej Epoce zapowiadają jej konieczną ewolucję krańcowości, które zdolne są nawet przerodzić się w błędy. W Epoce Pierwszej (...) *przy blasku społecznego słońca niepodobna było pojedynczych gwiazd się dopatrzeć; tu społeczne słońce zaszło, a natomiast miliony gwiazd przyświecać zaczęły. A lubo każda z tych gwiazd w istocie, jeśli nie więcej, tyle*

warta co jedno słońce, przecież przy jednym słońcu mieliśmy Dzień – a przy krocjach gwiazd tylko Noc (s. 96) – «bezpośredni monizm» starożytności ustąpił miejsca «walczącemu dualizmowi» chrześcijaństwa, zaś schyłkowość form i jawna dekadencja Epoki Drugiej każą przypuszczać, że przed ludzkością pojawia się kolejny zakręt dziejowy i następna, być może już ostatnia faza rozwoju «ku Chrystusowi» – Epoka Ducha Świętego.

Istnieją słowa, które zwłaszcza w obecnych czasach, aczkolwiek słuszne i głęboko usprawiedliwione, zaczynają nużyć, jeżeli się je odrywa od ich konkretnych odniesień. Przykro wyznać, ale los ten spotkał dwa pojęcia, bez których skądinąd trudno sobie wyobrazić ciągłość myśli chrześcijańskiej i nauki Kościoła: miłość i praca. Tę sytuację spowodował zalew tekstów mniej niż wtórnych, cytowanych z cytatów, doraźnie publicystycznych. Jest w tym zapewne psychologiczno-historyczna konieczność, ale jest i przesada mocno nadwerężająca ciężar gatunkowy tych pojęć, przynosząca je wprost czasami w sferę ideologicznych ozdobników.

Twierdząc od dawna, że abstrahując tu od innych wielkich autorytetów, które – jak Jan Paweł II – starają się nadać owym pojęciom wymiar empiryczny, sprawdzalny, tylko dwaj autorzy – w moim osobistym odczuciu – przenieśli te słowa z dziedziny niefrasobliwej moralistyki na grunt argumentacji rzeczowej: współczesny nam – szkoda, że już powoli zapominamy, choć tak niedawno jeszcze głośny polski psychiatra – Antoni Kępiński, w którego pojęciu miłości znaleźć można cechy nie tylko filozoficzne i religijne, ale wręcz psychoterapeutyczne – i August Cieszkowski, rzeczywisty twórca koncepcji pracy wyzwolonej oraz miłości jako praktyki duchowego i ludzkiego porządku. Właśnie przez tego rodzaju pisarstwo i takie oto postawy przebiega nić, którą konwencjonalnie zwiemy tożsamością. Tożsamością tradycji polskiej, tożsamością chrześcijaństwa. Cieszkowski, co jak na owe czasy stanowiło wyraz swoistego «konserwatyzmu», widział Kościół w jego roli wiodącej, choć wciąż niedoskonałej, właśnie w dziele jednoczenia rozdrobnionych elementów świata spoірwem zwanym Miłością, a wyrażającym się w CZYNIE. Będzie to „Kościół Przyszłości“, uwolniony od krępujących go wyposażań Drugiej Epoki

pod postacią konkurencyjności z władzą świecką mechanicznie przeniesionej na rejony, gdzie czegoś takiego być nie powinno. (...) *Mechaniczne rozdzielanie, obojętność lub martwe amalgamata zaprowadzone w ostatnich czasach między Państwem a Kościołem dowodzą tylko bezsilności i nieżywołności obu stanowisk* (s. 49–50). Kościół jest widowym „poręczycielstwem” Wielkiego Ojcostwa, jego rola nie może się nadmiernie zredukować do bycia państwem jednym z wielu. *Wielki ten Kościół ludzkości, wielka ta Rzeczpospolita Narodów uwolni nas od ciągłej walki, połączy organicznym życiem. (...) Nie idzie tu bynajmniej o spojenie ludów w jedno olbrzymie (...) państwo, ale o rozwinięcie wspólnej państw jedności w ich wiekującą Harmonię. Dopóki jednak (...) narody niezadowolne były i będą przejąć idei wiekującego pokoju, dopóki się RELIGIJNIE z sobą nie zwiążą, dopóki się z Ducha nie odrodzą (...) nigdy prawdziwie powszechnego i żywotnego ciała ludzkości utworzyć nie będą w stanie. Między nimi nigdy pokoju być nie może (...) i chociaż ciągle mają na uścitech: Pokój! Pokój! nie mają pokoju. Normalnym ich stanem jest walka, egoizm ludowy lub rządowy, ciągłe tarcia i ciągła wojna wszystkich przeciwko wszystkim (...). Cóż tedy rozumiemy przez religijne odrodzenie rządów i narodów? (...) Religia jest spójnią ludzi i ludów, ich pojednaniem, związkiem i siłą. (...) Polityka to służba w wypełnianiu warunków podmiotowości samorządności obywateli, sprawiedliwego porządku* (s. 90). Na przestrzeni dziejów ludzkości religia i polityka występowały w różnych związkach i splotach, nie najkorzystniej się wzajemnie warunkując i przenikając. Epoka Trzecia – Synteza – nada im odpowiedni sens i wyznaczy obszary, które wreszcie będą mogły sąsiadować z sobą bezkolizyjnie, z pożytkiem dla wszystkich zjawisk świata: dla Boga w każdej duszy ludzkiej i dla Boga w historii.

Nie rozumiemy przez Czyn żadnej rewolucji, czy to politycznej czy socjalnej, bo każda rewolucja, póki jest dopiero rewolucją, jest tylko wypadkiem ujemnym (...) nie jest twierdzącą Akcją, ale dopiero Reakcją (s. 104), ilościowym zaledwie, a nie jakościowym znakiem postępu. Rewolucja jest nadto według Cieszkowskiego zjawiskiem fragmentary-

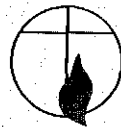
cznym, głównie zaś manifestacją walki, wszelka zaś walka z całą swą dialektyką konieczności i błędu czy wolności i przymusu, jako *rozszerzenienna skaza ludzka* zakończyć się powinna w akcie zjednoczenia człowieczeństwa z sobą i z Chrystusem. Kreśląc swą wizję Epoki Trzeciej, Cieszkowski wszelako nie «spanteizował» jej, tzn. nie uznał, że świat w jakimś sensie «wpłynie w Boga» – on tylko uświęci się i nosić zacznie znamiona boskości, głównie zresztą etyczne. Czyn wypracowany przez Miłość, a konstytuujący ład świata nie będzie równoznaczny z martwym «spokojem», zapewni Pokój, bezustannie sprawdzający się w symbiozie myśli, uczucia i działania.

Wszelkie okresy «millenarystyczne» stwarzają pokusę odczytywania tekstów z przeszłości, w Polsce zwłaszcza literatury romantyzmu, jako proroctw i aluzji. Lektura „Ojcie nasz”, choć niewątpliwie również stworzyć może tego rodzaju ochotę, cenna jest przede wszystkim dzięki dużej ilości wnikliwych opisów historycznych i kulturologicznych, a także dzięki metodologicznej konsekwencji. Można byłoby książkę tę omawiać bardziej szczegółowo, rozpatrując poszczególne wątki tematyczne, nadzwyczaj rzeczowe (analizy ekonomiczne, analizy instytucjonalne Kościoła i państwa itp.). Na początek starczy wszakże zwrócić uwagę na sam fakt istnienia „Ojcie nasz” w humanistycznej tradycji Polski. Ogólnikowe bowiem powoływanie się na nią nie zapewnia dziełom – ani ich autorom – wyjścia z lamusa, dokąd są powoli odsyłane. Cieszkowski zaś jest pisarzem naszych czasów, umie wyrazić nasze nadzieje, reprezentuje wiele naszej społecznej psychologii, przeżywa lęki, które wciąż są dla nas żywe i wątpliwości, w które wprowadza nas dzisiejsza socjologia. Jest krytyczny i chłodny, obca mu jest iskrząca się fajerwerkowa ideologia Mochnackiego. Stanowi ten cichy nurt romantyzmu, z którym można dziś dyskutować, zgadzać się bądź odrzucać, ale którego zapominać nie należy.

La synthèse de l'histoire humaine d'Auguste Cieszkowski

August Cieszkowski (1814-1894) fut peut-être le plus éminent des penseurs polonais de la période du romantisme, un savant à l'échelle européenne. Il était philosophe chrétien, historiosophe et, en même temps, idéologue du christianisme ainsi que l'homme d'une foi inébranlable. Ses idées exerçaient une influence considérable sur les milieux philosophiques importants d'Allemagne et de France. Elles parvinrent à intéresser aussi quelques intellectualistes russes. Dernièrement, l'intérêt porté à l'oeuvre de Cieszkowski grandit à l'ouest. On l'interprète parfois comme un chaînon important entre la pensée de Hegel et la philosophie de Marx.

Tous les écrits de ce penseur constituent une sorte d'introduction ou de plan de son oeuvre la plus importante - *Ojcie nasz* - (Notre Père). Elle contient une union, difficile à expliquer de façon accessible, des éléments de la connaissance de la culture, de la religion et de l'éthique, de la sociologie et de la philosophie. La composition de l'oeuvre est déterminée par deux axes: l'axe historique et socio-culturel (la description de l'histoire et son commentaire) et l'axe des exigences religieuses: le *Pater*, *la prière de tous les temps* - Notre Père. Cette prière, à l'avis du philosophe, est un testament de Dieu et la trace de sa présence parmi les hommes.



Ks. Józef Życiński

Na progu naukowej mitologii

W dziedzinie fizyki, filozofii czy nawet nauk społecznych możemy znaleźć wiele prac, w których pełno jest odsyłaczy do Newtona, mimo że... nie ma w nich żadnej Newtonowskiej idei. Newton służy po prostu jako symbol, podobnie jak Don Kichot...

J. Agassi, *The Ideological Impact of Newton*

Zanim w XVIII-wiecznych salonach oznaką towarzyskiej przyzwoitości stało się chwalenie fizyki Newtonowskiej, prowadzono szczegółowe ostre dyskusje nad metodologicznym statusem tej fizyki. Nim pojawiły się pełne zachwyty publikacje typu *Newtonizm dla pań*, przedmiotem kontrowersyjnych wzajemnie sprzecznych ocen był Newtonizm dla metodologów. Z upływem czasu w społecznej recepcji fizyki Newtonowskiej zachwyty zaczął zdecydowanie górować nad rezerwą i krytycyzmem. W następstwie tego powstały dwa szeroko rozpowszechnione mity: o doskonałości metod naukowych stosowanych przez Newtona oraz o potrzebie rozwijania innych dyscyplin na wzór mechaniki Newtonowskiej. Sympatycy drugiego mitu, propagując zasadę „mechanika jest dobra na wszystko”, uzasadniali swe stanowisko przy pomocy pierwszego mitu, w którym surrealistycznie przypisywano mechanice fikcyjne walory metodologiczne. Dlatego też w artykule tym zajmę się pierwszym z wymienionych mitów, by wykazać bezpodstawność fantazyjnych ekstrapolacji proponowanych przez miłośników mechanicyzmu.

Przekonanie o metodologicznej doskonałości fizyki zawartej w *Principiach* było tym łatwiejsze do podtrzymywania, że stosunkowo niewiele osób mogło zrozumieć oryginalny formalizm matematyczny wprowadzony przez Newtona w *Principiach*. Z tego też powodu W. Whewell porównywał Newtonowski język zrozumiwały dla niewielkiego grona wybrańców do ciężkiej artylerii, której obsługa wymaga zarówno głębokiego wtajemniczenia, jak i siły giganta. Trudności ze zrozumieniem oraz oczywiste sukcesy nowej nauki prowadziły do kształtowania się postaw głębo-

kiego szacunku, jaki wielu interpretatorów porównuje z szacunkiem okazywanym w przeszłości Arystotelesowi. Zdaniem E. A. Burtt¹ autorytet *Principiów* był nawet większy od autorytetu dzieł Stagiryty. Jakkolwiek ocenę tę trzeba traktować sceptycznie, gdyż trudno wskazać jednoznaczne wskaźniki autorytetu w tak różnych epokach jak Średniowiecze i Oświecenie, to jednak pozostaje ona świadectwem rangi nadawanej fundamentom nowej fizyki. Szacunek dla tej fizyki prowadził bardzo często do gloryfikujących bezkrytycznych opinii. Ich wyrazem jest choćby przypisywane markizowi de l'Hopital wyznanie, iż trudno jest uwierzyć, że Newton spał, pił i spożywał posiłki podobnie jak zwyczajni śmiertelnicy.

Fascynacje osobowościowe łączyły się z nieporozumieniami metodologicznymi i z uproszczeniami merytorycznymi. Newtonowskie „*Hypothesim non fingo*” stało się oznaką dobrego tonu metodologicznego i jeszcze obecnie można spotkać autorów podkreślających z dumą, iż zajmują się badaniami naukowymi, nie zaś zabawą w hipotezy i zgadywanki. Niekrytyczny stosunek do deklaracji „Nie przyjmuję hipotez” sprawił, iż we wstępach do wielu rozpraw można znaleźć gładkie objaśnienia informujące, iż rozprawy te nie mają charakteru hipotetycznego, gdyż ich autorzy – zgodnie z wymogami naukowej metodologii – starali się ściśle i racjonalnie interpretować dostępne wyniki obserwacji². Tymczasem z perspektywy trzech stuleci stało się oczywiste, że gdyby termin „hipoteza” rozumieć w jego obecnym sensie, wówczas deklaracja Newtona byłaby dumna, lecz fałszywa. Sir Isaac przyjmował wielokrotnie hipotezy, modyfikował je i nie był pewien ich prawdziwości; bez hipotez najprawdopodobniej nie powstałaby jego fizyka. Ale to właśnie umiejętność zgadywania i formułowania udanych hipotez różni uczzonego od buchaltera a naukę od katalogów³. W opracowaniach naukowych występują

¹ E. A. Burtt, *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, London 1924.

² Zob. np. B. Robinson, *A treatise on the Animal Oeconomy*, Dublin 1732.

³ Interpretację dorobku Newtona z perspektyw kumulatywno-buchalteryjnej wizji rozwoju nauki można znaleźć m.in. w *Exposition du système du monde* P. S. Laplace'a. Francuski fizyk ukazuje tam Newtona jako odważnego szczęśliwca. Szczęście jego miało przejawiać się w tym, iż urodził się on w okresie, kiedy znano już wystarczająco dużo faktów do wypracowania nowej wizji świata. Wyrazem odwagi Newtona miało być to, że wszystkie te fakty połączył w jednej interpretacji.

przypuszczenia, hipotezy i „być może”; w opracowaniach pseudonaukowych wszystko przedstawiane jest jako pewne, niekwestionowalne i „jedynie słuszne”.

Rozwój opinii o metodologicznej doskonałości fizyki Newtonowskiej ułatwiał intelektualny klimat XVII-wiecznej Anglii, gdzie szczególnym szacunkiem darzono zasady indukcjonizmu i empiryzmu sformułowane przez F. Bacona. Według Paula Hazarda, F. Bacon był jedynym myślicielem, którego nazwisko można było wymieniać w XVIII wieku obok nazwiska Newtona nie będąc podejrzanym o bluźnierstwo. W atmosferze takiej sądzono, iż *Principia* stanowią oczywisty dowód niezawodności wspaniałych metod wskazanych przez Bacona, zaś stosowanie tych metod uważano za czynność prawie rzemieślniczą, gdyż krocząc drogą Bacona i Newtona wystarczyło już jedynie obserwować i uogólniać, by prowadzić do nieuchronnego rozwoju nauki. W tym duchu pojmował istotę metody Newtonowskiej C. MacLaurin, kiedy pisał, że obecność czynnika empirycznego i racjonalnego w interpretacjach Newtona sprawia, że interpretacje te muszą być uznawane zawsze, jeśli tylko nie ulegną naglej zmianie bądź to prawa przyrody, bądź prawa naszej logiki⁴. Szkocki matematyk podkreślał dalej, iż prace Newtona zadają mocny cios argumentom sceptyków, którzy utrzymywali, iż poznanie ludzkie naznaczone jest piętnem niepewności oraz wyrażał optymistyczny pogląd, iż po Newtonie niewiele już zostanie fizykom do zrobienia. Ich głównym zadaniem miało być jeszcze uściślanie wyników obserwacji oraz przeprowadzenie dokładniejszych obliczeń według algorytmów wskazanych w *Principiach*⁵.

Na przekór mitologii tworzonej nie tylko przez tak wybitnych autorów jak MacLaurin, zarówno rola danych empirycznych, jak i logicznych dedukcji, była w nowej fizyce daleka od jednoznacznej. Wielu komentatorów opisujących powstawanie nauki nowożytnej podkreśla, iż Newton wprowadził dedukcyjnie prawa dynamiki z praw Keplera⁶. Ta cecha wynikania logicznego ma – zdaniem Maxa Borna – stanowić fundament dla całej filozofii fizyki⁷. Istnieją jednak bardzo poważne podstawy do obaw o trwałość filozofii budowanej na tak wątpliwym fundamencie, gdyż logiczną

niemożliwością jest wyprowadzenie dynamiki Newtonowskiej z praw Keplera drogą dedukcji, tzn. poprzez rozumowanie, w którym przesłanki zawierają racje a wniosek – następstwa. Sir Isaac nie mógł wyprowadzić swej teorii z praw Keplera, gdyż wiedział on, iż prawa te miały charakter idealizacyjny. Na przekór prostym matematycznym formułom rzeczywisty ruch planet nie przebiegał po doskonałych elipsach. Jeszcze przed opublikowaniem *Principiów* wiadano, że obserwacje ruchu Księżyca, Jowisza i Saturna prowadzą do wyników niezgodnych z oszacowaniami teoretycznymi sformułowanymi po przyjęciu modelu Keplera. Dlatego też terminy „dedukcja”, „wynikanie”, „konsekwencje logiczne” występujące w tekstach XVIII-wiecznych komentarzy do Newtona mają swoisty sens różny od znaczenia przypisywanego im obecnie. Terminy te informują raczej o stanach psychicznych stosujących je osób niż o związkach logicznych między dowodzonymi twierdzeniami. W podobnym stylu o „jednoznacznym wynikaniu” bądź to z innych teorii, bądź z wyników obserwacji pisało wielu XVIII i XIX-wiecznych autorów przejętych rozwojem nauk przyrodniczych. Ślady tego widać choćby w wydanej w 1827 r. pracy Ampère'a *Mémoire sur la théorie des phénomènes électrodynamiques, uniquement déduite de l'expérience*. Mimo iż sam tytuł zypowiadał dumnie jednoznaczne wynikanie z wyników obserwacji, przy końcu tomu Ampère przyznawał obiektywnie, iż niektóre z postulowanych obserwacji nie zostały jeszcze przeprowadzone, zaś w stosunku do innych nie istnieje nawet techniczna możliwość przeprowadzenia badań.

Przeakcentowanie roli obserwacji w powstawaniu fizyki Newtonowskiej przejawia się także w tym, iż sam Newton na podstawie własnych analiz teoretycznych odrzucał z góry lub korygował niektóre z przedstawianych mu wyników pomiarów. Tak np. przez pewien czas kwestionował on systematycznie niektóre z obserwacji astronomicznych

⁴ C. MacLaurin, *An Account of Sir Isaac Newton Philosophy*, 1748, przedruk w *The Sources of Sciences Series*, t. 74.

⁵ Tamże, s. 8.

⁶ Z poglądem tym szeroko polemizuje I. Lakatos w *Mathematics, Science and Epistemology. Philosophical Papers*, t. 2, Cambridge 1980.

⁷ M. Born, *Natural Philosophy of Cause and Chance*, Oxford 1949, s. 129.

J. Flamsteeda, utrzymując że muszą one być błędne, gdyż nie zgadzają się z przewidywaniami teoretycznymi. Sytuacja, w której siedzący przy biurku teoretyk dyktował wyniki obserwacji, musiała doprowadzić do pasji Flamsteeda i niektórzy autorzy sądzą, iż zerwał on z Newtonem, gdyż nie mógł znieść dłuższej sytuacji, w której spekulatywne analizy informowały lepiej o procesach fizycznych niż jego mozolne pomiary. Ten zaskakujący sukces teoretycznych rozważań Newtona był dla wielu współczesnych mu autorów metodologicznym kamieniem obrazy. Wśród różnorodnych obiekcji kierowanych przeciw nowej fizyce przez Leibniza znalazły się poważne zastrzeżenia metodologiczne, w których niemiecki filozof utrzymywał, iż Newton zastępuje sprawdzalną wiedzę fantazyjnymi hipotezami. Nie zważając na Newtonowskie deklaracje o nieprzyjmowaniu hipotez Leibniz pisał w 1715 r. do Abbé Conti: „Popieram zdecydowanie filozofię eksperymentalną, ale p. Newton odchodzi od niej bardzo daleko zarówno wtedy, gdy twierdzi, że wszystka materia jest ciężka, jak i wówczas gdy utrzymuje, iż każda część materii przyciąga każdą inną część. Twierdzenia te z pewnością nie są dowiedzione eksperymentalnie”⁸.

W liście pisanym cztery lata wcześniej do N. Hartsoekera Leibniz w podobny sposób kwestionował metodologiczną poprawność rozciągania prawa grawitacji na „wszystkie obiekty przyrody i nazywał Newtonowskie uogólnienia „fikcją znalezioną w celu wsparcia kiepsko uzasadnionej opinii”⁹. O tym, że stanowisko to nie było odosobnione świadczą m.in. listy sześćdziesięcioletniego Christiaana Huygensa. Holenderski fizyk, ceniony także jako astronom i matematyk, łączył w nich krytycyzm ze zdumieniem, iż Newton przypisuje tak dużą wagę zasadom, które mają wątpliwy status metodologiczny i jeszcze bardziej wątpliwe uzasadnienie.

Swoisty urok rozwoju nauki przejawia się w tym, iż rozwój ten często dokonuje się wbrew kompetentnym zakazom formułowanym przez filozofów czy metodologów. Tak było też i w przypadku Newtona. Jego fizyka okazała się przełomowym etapem w historii wiedzy, mimo iż nie posiadała ona formalnych zalet, jakie usiłowali jej przypisywać późniejsi adoratorzy. Jej sukces świadczy, iż rozwój naszej

wiedzy nie dokonuje się dzięki niezawodnym metodom posiadanym przez przyrodników, lecz dzięki połączeniu bardzo różnych elementów, wśród których niepoślednią rolę odgrywają śmiałe uogólnienia czy intuicyjne przypuszczenia. Samo odwoływanie się do intuicji czy przypuszczeń nie jest warunkiem wystarczającym przełomowych odkryć, ale bardzo często jest warunkiem koniecznym, gdyż nie istnieją jednoznaczne algorytmy zapewniające sukces badawczy. Wprawdzie w publikacjach typu *Rady dla młodych naukowców* można znaleźć złote myśli nawołujące do krytycyzmu, racjonalności czy konsekwencji, to jednak stosowanie się do nich bywa nieco kłopotliwe z tego powodu, że trzeba indywidualnie decydować, w jakich sytuacjach należy konsekwentnie bronić krytykowanej teorii, w jakich zaś zrezygnować z „dogmatycznej” obrony. Metodologia M. Harveya jest oceniana pozytywnie z powodu przyjęcia w niej śmiałych hipotez o istnieniu niewidocznych połączeń między żyłami i arteriami. Metodologię Vesaliusa chwali się z racji dokładnie przeciwnych – dzięki krytycznemu zakwestionowaniu w niej tradycyjnej tezy o istnieniu niewidocznych przejść w przegródkach sercowych. Dogmatyczni krytycy teorii Kopernika zarzucali jej irracjonalny charakter i sprzeczność ze zdrowym rozsądkiem. Z kolei metodologiczni liberałowie krytykujący programowo dogmatyzm bronili w naszym stuleciu wielu teorii, których irracjonalny charakter miał być zapowiedzią przewrotu neokopernikańskiego, tymczasem zaś teorie te okazały się jedynie epizodami interesującymi historyków nauki.

Za tym, iż sam Newton nie uważał, by jego teoria była wynikiem stosowania jednej specyficznej metody naukowej zdają się przemawiać niekonsekwencje w jego interpretacjach. Tak np. nie uświadamiał on sobie w pełni relacji między jego mechaniką a mechaniką Kartezjusza, kiedy pisał w zakończeniu pierwszej księgi *Principiów*, że ta ostatnia „jest niemożliwa do pogodzenia ze zjawiskami astronomicznymi”. Polemizując z tą wypowiedzią w rok po wydaniu *Principiów* Huygens i Leibniz wykazywali, że tylko jeden z konkretnych wariantów interpretacji Kartezjusza

⁸ Zob. A. Koyré, *Newtonian Studies*, London 1965, s. 144.

⁹ Tamże, s. 141.

jest obalany przez doświadczenie, można natomiast łatwo wypracować inne poprawne warianty. Gdyby zresztą danym doświadczenia przypisywać tak dużą wagę, jak proponował to naiwny falsyfikacjonizm, wówczas fizykę Newtonowską można by także uznać za sfalsyfikowaną. Wprawdzie D. Gregory pisał w 1702 r., że zgadza się ona „bardzo blisko” (*very nearly*) z wynikami astronomicznych obserwacji Księżyca, ale jeszcze w 68 lat później L. Euler otrzymał nagrodę Akademii Paryskiej za „niekwestionowalne wykazanie”, że pewne efekty w ruchu Księżyca nie mogą być wyjaśnione na gruncie zasad określonych przez Newtona. Wprawdzie po pracach Laplace’a okazało się, że „niekwestionowalna” interpretacja Eulera została zakwestionowana i odrzucona bardzo szybko, ale nie zmienia to faktu, iż status empiryczny nowej fizyki daleki był od stanu ukazywanego przez autorów kochających retusze bardziej niż prawdę.

Zachwyty nad stosowaniem metody empirycznej w *Principiach* były pozbawione podstaw także z tej racji, iż *Principia* miały charakter dzieła par excellence teoretycznego, natomiast najbardziej empiryczną z prac Newtona była wydana w 1704 r. *Optyka*. Interpretacje zawarte w niej zostały jednak później zarzucone w wyniku prac T. Younga i A. Fresnela. U miłośników mitu idealnej metody umiłowanie prostoty jest jednak znacznie większe od miłości do faktów; dlatego też Sir David Brewster zaliczył w XIX w. Newtona do zwolenników interpretacji Younga. By rozwiązać ewentualne wątpliwości Sir John Herschel „wyjaśnił”, iż Newtonowska *Optyka* została źle zrozumiana z winy Laplace’a, który przeczytał ją z nienależytą uwagą i w swej niekrytycznej interpretacji przypisał jej autorowi tezy, których ten nigdy nie głosił¹⁰.

Wybór przytoczonych przykładowo komentarzy wskazuje wymownie, jak wielki dystans istnieje między logiczną strukturą teorii naukowych a socjologicznym szumem tworzonym przez gorliwych sympatyków lub wrogów tychże teorii. Tak łatwo można największe osiągnięcia ludzkiego intelektu przekształcić w papkę ideologicznych sloganów, wizjonerskich programów, wzniosłych deklaracji pozbawionych pokrycia w faktach. Mimo metodycznej ostroż-

ności i sumienności badawczej Newtona wyrażonej choćby w zwlekaniu z publikacją *Principiów*, w gronie fanatycznych zwolenników nowej fizyki zaczęto mówić o jej metodzie przy pomocy terminów stosowanych dla reklamy. Voltaire w swym wstępie do *Elementów filozofii Newtona* definitywnie stwierdzał, iż jest tylko jedna droga do Prawdy i prowadzi ona przez fizykę Newtonowską. Inni komentatorzy apriorycznie orzekli, iż droga ta nie może mieć żadnych meandrów lub załków. W wyniku tego coraz częściej miejsce krytycznej refleksji zajmowały dytyramby pochwalne. Mit o doskonałej, niezawodnej metodzie pozwalającej opisywać skomplikowane różnorodne procesy przy pomocy krótkich formuł matematycznych zaczynał prowadzić do produkowania nowych mitów. Coraz więcej autorów usiłowało wyjaśniać wszystkie procesy i wszystkie aspekty ludzkiej egzystencji *more mechanico* – w kategoriach ubóstwianej mechaniki. Wprawdzie w naszym stuleciu P. Duhem, K. Popper i I. Lakatos obnażyli bezlitośnie braki mitologicznej metodologii przypisującej Newtonowi fikcyjne zasługi, przedtem jednak myśl Zachodu przeszła przez etap złudzeń, w którym sądzono, że mechanika jest dobrą na wszystko. Rezultatem tego etapu są m.in. prace politologów zalecających „Newtonowski model rządów”, w którym władca miał pełnić funkcję Słońca. Nauką z tego etapu jest odkrycie, iż superoptymistyczne oczekiwanie na Newtonów wszechdziedzin bardzo często bywa podobne do czekania na Godota.

¹⁰ Zob. J. Agassi, *Science and Society. Studies in the Sociology of Science*, Dordrecht 1981, s. 425.

Au commencement de la mythologisation scientifique

Les commentaires à l'oeuvre de Newton montrent clairement la distance qui existe entre la structure logique des théories scientifiques et le bruit sociologique créé par les zélés sympathisants ou par les ennemis de ces mêmes théories. Il est facile de transformer les plus grandes réalisations de la raison humaine en une pâte

de slogans idéologiques, de programmes visionnaires, de déclarations sublimes déracinées de la réalité. Par exemple, le mythe de la méthode de Newton, parfaite et infaillible, permettant la description de divers processus compliqués, menait à la production de nouveaux mythes.

Ludwika Malewska-Mostowicz

Współczesne dyskusje o dialogu jako o kategorii filozoficznej

Dialog staje się aktualną i poręczną kategorią filozoficzną. Powstaje ona jako wynik powszechnego zastosowania stereotypu kulturowego oraz w trakcie przekształcania języka tradycji filozoficznej na język potoczny i naukowy równocześnie. Przejawem szczególnej sytuacji słowa dialog w świecie współczesnym jest powstanie kręgów filozofii europejskiej, w których słowo to pełni rolę przedmiotu i narzędzia badań oraz rolę nazwy problemu filozoficznego. W tym miejscu podaję informacje o niektórych pracach, autorach oraz grupach zajmujących się filozoficznym opracowywaniem problemu dialogu. Dialogu – tj. nazwy zdarzeń rzeczywistych oraz nazwy dotyczącej typu filozofii współczesnej.

Posługujemy się na co dzień kategorią dialogu. Dialog – to słowo zakorzenione w kulturze od tysiącleci. Pełni funkcje rozliczne. Pierwotnie – dialog oznaczał wymianę myśli między dwiema osobami, później – rozbudowaną rozmowę; dziś – przeciwieństwem wypowiedzi jednej osoby (monolog) i wielu (dialog) jest wieloraka, rozbudowana konfrontacja (polilog). W konsekwencji – nawet stopień złożoności dialogu jest względny, zależnie od ujęcia syntetycznego lub analitycznego.

Wielopłaszczyznowa synteza dialogu dotyczy również sytuacji rozmowy. Dialog stanowi formę ekspresji i komunikacji symbolicznej. Odnajdujemy rozmowę w najstarszych tekstach sakralnych, w świętych księgach hinduizmu, chrześcijaństwa, islamu. W tym kontekście wyraża splót emocjonalnych i racjonalnych postaw, wrażeń, przekonań i wizji świata. Jest to kontekst ważny lecz chyba jeden z najbardziej tajemnych. Rozmowa człowieka ze światem i transcendencją stanowi od wieków motyw wiodący w tradycji niemieckiej filozofii religii. Dzisiejszy stan tego motywu – to odrębny temat, którego tu nie uwzględniam. Bowiem przy-

padkowy nawet wybór nazwisk już wskazuje ogromny zakres i komplikacje sporów o rozmowę czy dialog. W jakiej mierze dialog, w dziedzinie religii, jest żywy przypomnijmy choćby myśli i prace kardynała Hoeffnera (katolicyzm otwarty), Hansa Künga (protestantyzm otwarty), Traugotta Kocha (teologia moralna).

Utwory literackie i naukowe posługujące się formą dialogu zachowują również (jak u źródła) artystyczny – dyskursywny charakter. Np. dialogi Platona wyrażają treści filozoficzne i stanowią syntezę wielu obrazów świata. Zaliczane są do niewątpliwych skarbów kultury. Odkrywają świat jako syntezę różnych światów – sztuki, moralności, nauki i filozofii. W kontekście dialogów dochodzi do głosu sokratejska metoda wpływania na rozmówcę i kształtowanie siebie za pomocą techniki pytań i odpowiedzi. W ten sposób dialog staje się kategorią coraz bardziej filozoficzną (ogólną), to znaczy coraz mniej związaną z konkretną poetyką oraz z jednym schematem wypowiedzi. Ponadto jednak używany jest potocznie bardzo często. Okazuje się wielobarwnym konkretem. W postaci teoretycznego schematu, filozoficznego pojęcia i konkretnego kulturowego – dialog był zawsze żywy. I chociaż przekazują garść uwag tylko o naukowych treściach dialogu, nie zapomnijmy o innych.

Na wstępie kilka uwag o kręgu filozofii austriackiej. Erich Heintel (Wiedeń) jest autorem fundamentalnych prac z zakresu tradycyjnej filozofii języka, wywodzonej od Wilhelma von Humboldta. Praca E. Heintla *Die beiden Labirynthe der Philosophie* (München 1968) stanowi pierwszy tom rozważań, które mają na celu analizę istniejących kategorii filozoficznych oraz ich przystosowanie do potrzeb dzisiejszych. Efektem późniejszych badań jest książka *Einführung in die Sprachphilosophie* (Darmstadt 1975). W odróżnieniu od szczegółowej treści pierwszej wymienionej pracy (gdzie kategorie współczesne omawiane są na tle szeroko pojętej historii, przede wszystkim starogreckiej i osiemnastowiecznej), druga – przedstawia sproblematyzowaną filozofię języka. Wprowadzenie do badań uświadamia czytelnikowi, że źródła refleksji współczesnej tkwią w starożytnych, klasycznych i romantycznych poetykach. Można je również odnaleźć w problemie dialogu jako w pytaniu

o podstawy porozumienia między ludźmi, którzy mówią różnymi językami. Stąd E. Heintel uważa, że badacz współczesny może się wiele nauczyć z tekstów klasyków (np. Platona, Kanta, Hegla) oraz uczestnicząc w powstawaniu współczesnych dziedzin międzydyscyplinarnych zajmujących się kwestiami porozumienia i różnicy zdań. Dziedziny, o których mowa, to: semiotyka, hermeneutyka, fenomenologia, metodologia nauk i inne.

Propozycja E. Heintla dotyczy również wiązania filozofii języka z okolicznościami realnego sporu. W związku z tym wspomniany autor jest inicjatorem dyskusji, które tworzą platformę porozumienia między różnymi orientacjami w humanistyce, a mają na celu kształtowanie zróżnicowanych i dynamicznych kategorii języka filozofii jako nauki. Dyskusje te odbywają się w Zwettl, w Dolnej Austrii, raz do roku – dla wszystkich, którzy skłonni są zaakceptować paradygmat szkoły „otwartej”, kształtującej się w trakcie dyskusji o języku i porozumieniu.

Innym ważnym ośrodkiem badań nad dialogiem jako kategorią filozoficzną jest Tübingen. Wśród murów Uniwersytetu nad Neckarem trwa do dziś legenda Hegla, Schellinga, Hölderlina. Zatem każdy „wybór z współczesności” będzie niepełny. W kręgu Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu od lat pojawia się szereg nazwisk ważnych dla badań, które język filozofii traktują jako: przedmiot, dziedzinę historii kultury oraz refleksję odnawiającą filozofię. A rozważania o języku prowadzą do nauk i dziedzin integracyjnych. Spójrzmy np. na pracę Eugenio Coseriu *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart* (Tübingen 1975). Książka dotyczy dialogu pośrednio, poprzez tradycję badań nad językiem.

Historyczny i współczesny sens mają prace Rüdigera B. Bubnera (*Phänomenologie, Reflexion und cartesianische Existenz*, Heidelberg 1964; *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart 1980). Stanowią odnowienie pojęć i motywów drogą nowych przekładów, konfrontacji oraz badań przekraczających bariery kręgów, języków, dziedzin (R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl – *Hermeneutik und Dialektik* I, II, Tübingen 1970).

Dynamika i różnorodność środowiska uniwersyteckiego w Tübingen wymaga odrębnego eseju. Warto jednak przy-

pomnieć, że współlistnieją tam bardzo klasyczne i bardzo antyklasyczne postawy.

Odrębne miejsce w Tübingen zajmuje Joseph Simon – autor kilku monografii filozoficznych dotyczących elementów języka filozofii. Warto zwrócić uwagę na książkę: *Wahrheit als Freiheit* (Berlin 1979). Jest to problemowa monografia wymienionych w tytule pojęć. Monografia projektuje również metodę rozstrzygania sporów w filozofii drogą oznaczania funkcji pojęć w historii i współczesności. Jest to metoda, która korzysta ze stosowanych już technik, takich nauk, jak: semantyka, semiotyka i semiologia, hermeneutyka i historia filozofii. J. Simon we wszystkich swych wypowiedziach autorskich oraz w opracowaniach tekstów źródłowych (np. J. G. Hamann, *Schriften zur Sprache*, Frankfurt am Main 1967) konsekwentnie buduje wzór nowej filozofii języka, opartej na dialogu nauk, dziedzin oraz języków. Jest zwolennikiem, podobnie jak inni wymienieni tu i współpracujący ze sobą autorzy, wiązania tradycji ze współczesnością (np. J. Simon, *Philosophie und linguistische Theorie*, Berlin 1971).

Współczesna filozofia niemieckiego obszaru językowego – to wiele kręgów i szkół, gdzie kategorie języka i dialogu odgrywają istotną rolę. Oba wymienione pojęcia stanowią klucz do typu filozofowania, który porozumienie między językami, punktami widzenia i dziedzinami stawia sobie za cel i uważa za wartość. Ale czyż filozofia nie jest tu tylko odmianą trudnej sztuki wzajemnego przekładu języków? Różni się od sztuki przekładu rozumianej tradycyjnie jedynie zakresem? Przekształca tradycję Sokratesa, Hegla, Humboldta i Kanta – w rozszerzoną filozofię języka. A od wąskich specjalizacji współczesnych tłumaczy – wraca do ideału wielojęzycznych przekładów i syntez. Rozszerza projekty zbudowania języka uniwersalnego (W. Humboldt) oraz wiedzy apriorycznej i pewnej (Kant). Często podstawę stanowi system języka złożonego z kategorii filozoficznych. Zaufanie do języka filozofii jest stałą cechą wszystkich kręgów niemieckiego obszaru językowego. Świadczą o tym prace fragmentaryczne (jak wymieniane powyżej) oraz wielotomowe monografie (np. Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewusstsein*, t. 1–8, Haag 1964–1970). Dowodem jest także

żywy „dialog o dialogu“, którego nieuchwytne kontury zarysowuję w niniejszej informacji.

Język, dialog, przekład, *a priori* porozumienia – powtarzają się te pojęcia we współczesnym „dialogu o dialogu“. Tworzą strukturę swoistego otwartego systemu *a priori* wyższego rzędu. W jego obrębie możliwe i konieczne jest doświadczenie – rozmowy, porozumienia, wzajemnego przekładu. Prosty schemat przytoczonego tu fragmentu doświadczenia dowodzi, że szkoły i kręgi ulegają dwu sprzecznym i uzupełniającym się procesom. Pierwszy – to ujednolicanie się sporów w dialog, na podstawie ideału *a priori* komunikacji i uniwersalnego języka wzajemnych przekładów. Drugi – różnicowanie się technik i postaci: sporu, wzajemnego rozumienia, przekładu, interpretacji.

Z obu procesów wynikają względnie trwałe nurty. Zwróćmy uwagę np. na filozofie dialogu uzasadniające swój sens w oparciu o odwieczne tradycje hermeneutyki.

Wedle polskich stereotypów myślowych z hermeneutyką niemiecką wiąże się przede wszystkim nazwisko Hansa Georga Gadamera (Heidelberg). Z jego prac (*Hegels Dialektik*, Tübingen 1967; *Platos dialektische Ethik*, Tübingen 1968) wynika przekształcenie tradycji w zarys hermeneutyki – sztuki rozumienia własnego miejsca w tradycji, wśród wartości. Jest to rozumienie ogólne i konkretne (*Le problème de la conscience historique*, Louvain 1963); uwarunkowane pluralizmem języków, otwartym *a priori* komunikacji oraz nieskończoną rozmową w historii. Rozumienie i porozumienie jest także odkrywaniem prawdy (*Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960). Obok Gadamera wiele innych osób rozwija badania hermeneutyki i nad hermeneutyką, łącząc Heidelberg z innymi miejscami i językami (np. E. Holenstein, *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1976). Sygnalizuję także prace Reinera Wiehla o dialogu w filozofii Platona, Hegla, Schleiermachera oraz Gottfrieda Boehma o dialogu filozofii, nauki i sztuki. Wielopłaszczyznowość zastosowania dialogu w ramach hermeneutyki odzwierciedlają jak zwykle prace zbiorowe: H. G. Gadamer i G. Boehm (opracow.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt am Main 1978 oraz H. G. Gadamer (opracow.) *Philosophische Hermeneutik* 1977; K. O.

Apel, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main 1976.

W tym miejscu kilka uwag o książce, która wydaje się syntezą klasyki filozoficznej, hermeneutyki oraz innych nurtów pokrewnych. Stanowi przykład zastosowania pojęcia dialogu jako metody wzajemnego przekładu oraz dialogu jako sztuki interpretacji. Karl-Otto Apel jest autorem *Transformation der Philosophie* (t. 1 i 2, Frankfurt am Main 1975). Projektuje odnowienie filozofii współczesnej poprzez zwrotne powiązanie refleksji ogólnej (tradycyjnie wyodrębnionej z nauk szczegółowych) o dużym stopniu autonomii i abstrakcji z osiągnięciami nauk o języku, literaturze, instytucjach i formalnych regułach rozumowania i zachowania. Podstawą powiązania jest poszukiwanie *a priori* ekspresji i komunikacji. Materiał stanowią takie propozycje filozoficzne, które prowadzą do powstawania dziedzin pośrednich różnych nauk i działów filozofii. Zainteresowanie dziedzinami pośrednimi jest charakterystyczne dla filozofii posługującej się kategorią dialogu (por. też B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Haag 1971).

W pierwszym tomie pracy *Transformation der Philosophie* K. O. Apel zajmuje się problemami dialogu jako techniki porozumienia i ujmowania świata. Część pierwsza mówi o roli języka jako odmiany rzeczywistości oraz jako narzędzia jej odkrywania. Autor prezentuje rozwój nurtu fenomenologii w przebiegu dwu faz kształtowania *a priori* – filozoficznego i naukowego zarazem. Okres pierwszy – kształtowanie techniki redukcji i konstytucji (E. Husserl) oraz okres drugi – w którym wymienione techniki przekształcają się w szczególną nową metodę odkrywania świata. Jest to metoda powstająca na styku racjonalności oraz irracjonalności, nauki i sztuki, filozofii i poezji (M. Heidegger); a właściwie – wiele nieredukowalnych metod. W ten sposób, rozwój fenomenologii traktowany jest jako proces kształtowania języka, w którym istotną rolę odgrywa *a priori* rozumienia pierwotnego i intuicyjnego. Główne fragmenty tych samych badań dotyczą innych technik studiowania języka i filozofii, które można odkryć opisując przemiany niektórych klasycznych pojęć. I tak zastanówmy się np. nad pojęciami prawdy, porządku i instytucji. K. O.

Apel dowodzi, że (od Humboldta do Ch. v. Morrisa i L. Wittgensteina) występuje trwałość wątków poszukujących stałych i zmiennych czynników języka i poznania, także – stałych i zmiennych czynników wymienionych pojęć filozofii. Część II tomu pierwszego książki Apla dotyczy hermeneutyki i krytyki sensu. Co oznacza w istocie, że autor w swoich rozważaniach poszukuje związku między formalno-logicznymi teoriami sensu i teoriami interpretacji nieformalnej. W konsekwencji – dowodzi, że często w filozofii współczesnej sprzeczne kierunki i punkty widzenia doprowadzają do podobnych wniosków, czasem wbrew pierwotnym zamiarom. I tak logika staje się metafizyką (np. Wittgenstein) a metafizyka logiką (E. Husserl, M. Heidegger).

Drugi tom omawianej pracy K.O. Apla nosi tytuł *A priori wspólnoty komunikacji*. O ile pierwszy prezentuje wybór technik, metod, drugi wyraźnie traktuje filozofię jako kontynuację tradycji naukowo-krytycznej (cz. 1 *Scjentystyka, hermeneutyka, dialektyka*) oraz jako rozwinięcie Kantowskiego transcendentalizmu (np. cz. 2 *Przekształcenie filozofii transcendentalnej: a priori wspólnoty komunikacji*). Część pierwsza nadal dotyczy problemów metody, lecz już w szerszym polu – sporu o status nauk humanistycznych, sporu, który prowadzi od Hegla, Marksa i Diltheya do hermeneutyki H.G. Gadamera i J. Habermasa. Część druga wskazuje, że współczesne dziedziny integracyjne (oraz uniwersalistyczne aspiracje filozofii) wywodzą się z Kantowskiego problemu *a priori*. I tak np. semiotykę Peirce'a uważa autor za przekształcenie logiki transcendentalnej Kanta. A wszelkie odmiany budowania modeli języka i rzeczywistości kulturowej traktuje jako budowanie odmian *a priori* wspólnot lub wspólnoty. W sumie, książka K.O. Apla jest fundamentalna w zakresie opracowań, które wskazują źródła filozofii oraz współczesne przemiany i perspektywy. Niewątpliwie jest to tekst, który wskazuje, że kultura współczesna zdominowana jest przez kategorie filozoficzne – języka, dialogu, warunków możliwości poznania. Kategorie te stanowią trwałą podstawę podświadomości filozoficznej i naukowej. Według K.O. Apla oba typy podświadomości ukształtowały się pod wpływem takich kierunków myśli współczesnej, jak fenomenologia, hermeneutyka, neopozytywizm

oraz generalnie – wszelkie teorie języka i nauki. Praca K.O. Apla uwarunkowana jest również przekonaniem, że spór, w trakcie którego procesy porozumienia (oraz zachowania względnie niezależnych głosów w dialogu) kształtują się w nawiązaniu do tradycji – tworzy istotne wartości kulturowe i humanistyczne. Krótko – milczącą często przesłanką wywodów autora jest przekonanie, że porozumienie jest najwyższą wartością.

A teraz, odchodząc od sporów nie rozstrzygniętych i paradoksów wiary i niewiary w absolutne porozumienie, spojrzmy w kierunku bardziej scjentystycznym. Taki nurt filozofii dialogu reprezentuje praca zbiorowa pod redakcją Kuno Lorenza (Saarbrücken). Jest ona poświęcona Paulowi Lorenzenowi, twórcy scjentystycznej szkoły myślenia w Erlangen. Dwutomowy zbiór artykułów *Konstruktionen versus Positionen* (Berlin-New York 1979), nosi podtytuł *Beiträge zur Diskussion um die konstruktive Wissenschaftstheorie*. Tom pierwszy (*Spezielle Wissenschaftstheorie*) zawiera artykuły, które pokazują rozwinięcie klasycznych poglądów w matematyce, logice i fizyce. Owe rozwinięcia projektują dyskusję, wątpliwości, konsekwencje dotychczasowej tradycji. Ten stan w nauce K. Lorenz nazywa dialogiem w nauce. A dialogiczność nauk powoduje dialogiczność filozofii. Autorzy (np. P. Bernays, H. Meschkowski, C. F. v. Weizsäcker i in.) widać ograniczenia języków nauki oraz słabą przydatność filozoficznych propozycji wpływających z tradycji neopozytywizmu. Neopozytywizm był jednakże pewnym monolitem językowo-światopoglądowym, opartym na wzorach logiki i matematyki. We współczesnym paradoksalnym świecie – to jednak pewna zaleta. Ponieważ obie wzorcowe nauki stały się dziś także pluralistyczne, neopozytywizmowi braknie już jednolitych wzorów. Naukom matematyczno-przyrodniczym potrzebne jest – według zdania autorów (*Konstruktionen versus Positionen*) – opracowanie filozoficzno-dialogiczne, tzn. oparte na logice dialogu i sporu. Różnice w stosunku do logiki klasycznej dostrzegane są, według autorów, w powiązaniu logiki formalnej z naukami o zachowaniu oraz w interakcjach społecznych.

Tom drugi *Konstruktionen versus Positionen* prezentuje problem logiki dialogu w cyklu artykułów *Allgemeine Wis-*

senschaftstheorie. Tom drugi, jak i poprzedni, kontynuuje wzór filozofii, która powstaje ze sporów na terenie nauk szczegółowych. Spory w sensie teoretycznym są tu traktowane również jako zachowania językowe – m.in. orzekające i uzasadniające – w dziedzinie nauki, logiki, estetyki, etyki itp. Krótko – porozumienie jest to model sporu, w którego obrębie funkcjonują modele składowe różnych zachowań językowych. Pragmatyka tych zachowań dotyczy skuteczności rozmowy w zakresie uzyskania porozumienia między głosami w dialogu w płaszczyźnie możliwie uniwersalnej oraz w płaszczyznach szczegółowych. Artykuły w tomie drugim *Konstruktionen versus Positionen* pokazują dwoistość sytuacji dialogu. Po pierwsze – omawiają aspekt teoretyczno-systemowy zachowania i znaczenia dialogicznego. W zakresie uwag dotyczących: teorii języka, predykatu, normy etycznej, estetycznej oraz logicznej. Po drugie – omawiają aspekty historyczne dialogu nauk i filozofii. Prezentują bowiem dyskusyjne (w historii i współczesności) techniki uzasadniania pojęć, imperatywów, norm itp. Pierwszy aspekt ukazuje jedność w różnorodności, jedność konstrukcji porozumienia zawartych w *a priori* dialogu. Drugi aspekt wyraża różnorodność odrębnych rozwiązań, inaczej: pozycji w dialogach odkrywających się w przekrojach historycznych i systemowych. W sumie, oba tomy *Konstruktionen versus Positionen* reprezentują stan współczesnej niemieckiej filozofii dialogu w nurcie scjentyzującym. Jest to nurt, który akceptuje potrzebę rozmowy jako sposobu rozstrzygania sporów w nauce i filozofii. Ponadto pokazuje kształtowanie się współczesnego paradygmatu filozofii dialogicznej w bliskiej neopozytywizmowi orientacji, lecz stwierdzając ograniczenia tego kierunku. W rozwinięciu dialogicznym tradycji neopozytywistycznej, opracowane przez K. Lorenza, formy projektują pluralizm głosów otwartych na nowe problemy i rozwiązania. Trzeby by tu zaznaczyć, że oddzielnych esejów wymagają problemy dialogu w niemieckiej semiotyce. Nurt ten bowiem znajduje swoje sposoby przekraczania starego dylematu pozytywizm – antypozytywizm, również w odniesieniu do problemu dialogu.

I na zakończenie informacji dotyczących wybranych kręgów filozofii dialogu w niemieckim obszarze językowym –

przykład pokazujący rozszerzenie tradycji fenomenologicznej. Ważnymi punktami w tym nurcie są prace Bernharda Waldenfelsa (Bochum). Wymieniony autor ma na swoim koncie wiele studiów dotyczących paradoksów porozumienia i różnicy. Budowę, genezę i funkcję paradoksu opisuje w dialogicznych układach, tj. w kontekście sporów w naukach społecznych i rzeczywistości społecznej. Twórczość B. Waldenfelsa stanowi kontynuację filozofii E. Husserla i M. Merleau-Ponty'ego. Skoncentrowana jest wokół paradoksu jako sposobu interpretacji kultury. Początkowo dotyczy tradycji klasycznej (*Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis*, Meisenheim 1961), następnie fenomenologii i jej współczesnych konsekwencji. *Das Zwischenreich des Dialogs* (Haag 1971) jest fundamentalną pracą w nurcie dialogicznym, ponieważ wprowadza nowe interpretacje i metodologię. Książka ta konstruuje model pojęcia dialogu jako sposobu odczytywania tekstów Husserla w kontekście szeroko pojętej tradycji i współczesności. Filozofia społeczna autora *Idee* w ujęciu B. Waldenfelsa – to projekt metody nadawania sensu tekstom filozoficznym i zdarzeniom rozmowy w kulturze i życiu społecznym. Dialog staje się bytem i narzędziem kulturowym w wielu wymiarach symbolicznych interakcji między ludźmi. Jest ważnym przykładem zjawisk granicznych „wspólnego świata” (E. Husserl) i narzędziem budowania modeli tych zjawisk jako „zakresów pośrednich” (B. Waldenfels). Kontynuacja wątku dialogu, jako paradoksalnego bytu i instrumentu, rozszerzona zostaje w opracowanym przez B. Waldenfelsa cyklu dyskusji w kręgu fenomenologii i marksizmu. Szukanie sensu wspólnego świata w obrębie różnych komplementarnych, choć sprzecznych stanowisk, jest leitmotivem zbioru *Phänomenologie und Marxismus* (t. 1–4, Frankfurt am Main 1978–1979). W kontekście dialogu, w obu wymienionych punktach widzenia (oraz w ich modyfikacjach) ukazane zostały rozmaite odmiany, płaszczyzny, stopnie ogólności sporów. Są to również odmiany dialogicznego charakteru filozofii i humanistyki w kulturze. Charakter ten – to metody przekraczania granic między przeciwieństwami i „przerzucenie mostów”. Wyniki dyskusji – fenomenologii i marksizmu – to przede wszystkim przyczynki do procesów kształtowania filozofii jako metody interpretacji i rozumie-

nia „wspólnego świata“ (E. Husserl) oraz techniki odkrywania problemów i modeli filozoficznych. Metoda filozofii dialogu oraz szczegółowe techniki przyczyniają się do twórczego odnowienia tradycji, ograniczają nieskończoną wielofunkcyjność kategorii filozoficznych i wyrażają ich nieschematyczny charakter. Inne prace B. Waldenfelsa konsekwentnie doskonalą techniki wzajemnego przekładu – języków, kultur, punktów widzenia (np. *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main 1983).

W sumie, prace B. Waldenfelsa oraz związanego z nim kręgu są ważnym wkładem do współczesnej filozofii dialogu. Rozwijają ważny motyw paradoksu i sporu jako sposobu rozwiązywania dylematów i określania statusu filozofii naukowej. Jest to motyw, który postuluje dialog w różnych kontekstach. Poprzez dialog i rozmowę odkrywane są możliwości zawarte w polu między nauką a sztuką, strukturą a nieokreśleniem. Stosowanie przez autora *Das Zwischenreich des Dialogs* kategorii „struktur otwartych“ ściśle jest związane z programem odnowienia humanistyki. Jest to odnowienie poprzez zgodę na jej graniczny charakter, zgodę na status dziedziny zawieszanej między sprzecznościami. Stąd techniki badawcze wymagają twórczego odczytywania między wierszami (*Zwischen den Zeilen*) oraz akceptacji porozumienia jako koniecznej wartości „wspólnego świata“ (*Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main 1980).

Zasygnalizowałam zakres pytania o dialog zakorzeniony w tradycji i współczesności, wskazując takie aspekty dialogiczności „wspólnego świata“, jak: wymiana i przekształcanie informacji – w obrębie codzienności, religii, sztuki, nauki i filozofii. Następnie zreferowałam krótko rolę reprezentatywnych nazwisk i tekstów w kręgu kilku uniwersytetów: w Wiedniu, w Tübingen, Heidelbergu, Frankfurtu nad Menem, w Saarbrücken oraz w Bochum. Informacje na temat współczesnych dyskusji o dialogu jako kategorii filozoficznej wykazują, moim zdaniem, że istnieją wspólne płaszczyzny w poszczególnych sporach oraz podobieństwa między typami dyskusji. Wszystkie wymienione kręgi dążą do określenia nowego statusu filozofii jako nauki – powstającej z dialogu i poprzez dialog. Jest to nauka, która zmie-

rza do stanu, w którym jest sens określania warunków możliwości (ogólnych i szczegółowych) wspólnego świata. W konsekwencji filozofia staje się dynamiczna. Opracowuje kryteria naukowości drogą konstruowania modeli szczegółowych i uniwersalnych, takich – które dotyczą pluralizmu poglądów i faktów oraz techniki sporów.

W świetle wybranych konfrontacji narzuca się pytanie: Co to jest dialog jako kategoria i do jakiej filozofii prowadzi? Filozofia jako dialog może być postulatem, zgodnie z którym konieczność samookreślenia nie wiąże się z dogmatycznym odzielaniem stanowisk. Jest to również postulat, który uświadamia istone konieczności zawarte w procesach komunikacji międzyludzkiej. Są to takie konieczności, jak: wymiana i przekształcanie informacji, „rozumienie siebie poprzez innych” (E. Husserl, M. Merleau-Ponty, B. Waldenfels), uznanie roli paradoksu w egzystencji i poznaniu. Opisy dotyczące faktycznego istnienia filozofii dialogu, jak również wymienione postulaty i konieczności, wymagają dalszych wskázówek praktycznych dotyczących posługiwania się kategorią dialogu.

Jak wynika z powyższych rozważań, dialog – to kategoria wielofunkcyjna i wieloznaczna. Relacyjny charakter tego pojęcia (a równocześnie jego poręczność) powodują niebezpieczeństwa związane z nieokreśleniem dialogu jako narzędzia i bytu oraz z jego powszechną dziś poręcznością. Aby uniknąć tych niebezpieczeństw, a raczej je przezwyciężyć (dążąc do prawdy), należy chyba odwołać się do tradycji klasyków oraz do etyki zawodowej związanej z uprawianiem nauki. Odwołania takie nie mogą mieć charakteru ostatecznego. Nie wiem, jaki jest ich wyraźny sens. Należy, jak sędzę, przypuszczać, że trwałość tradycji i elementarnych założeń „etyki uczonych” (S. Ossowski) powodowała m.in., że E. Husserl powstrzymywał się przed ostatecznym zakończeniem *Idei*, a M. Merleau-Ponty przed realizacją planu *Visible et l'invisible*.

Zamiast zakończenia – pytanie: Jak napisać esej i w jakim obszarze językowym go umieścić, skoro będzie dotyczył filozofii dialogu Romana Ingardena, Stanisława Przybyszewskiego i innych?...

Adam Lipowski

Dylematy polskiej gospodarki

Wstęp

Rozważania nad perspektywami rozwojowymi naszej gospodarki w latach osiemdziesiątych wymagają zajęcia się trzema newralgicznymi zjawiskami, różnymi co do swego charakteru, ale ściśle ze sobą związanymi. Zjawisko pierwsze – to kryzys występujący w tzw. sferze realnej gospodarki, drugie – reforma, która jest przedsięwzięciem mającym zmienić reguły działania podmiotów i instytucji gospodarczych, zaś zjawisko trzecie – polityka ekonomiczna stanowiąca wyraz wpływu państwa na gospodarkę.

Pod koniec lat siedemdziesiątych polska gospodarką znalazła się na niebezpiecznym zakręcie, najtrudniejszym z dotychczasowych. Dalszy rozwój sytuacji wykazuje, że dylematy polskiej gospodarki rysują się wyjątkowo ostro.

Nie uda mi się tutaj oświetlić tak rozległego i kontrowersyjnego problemu, jakim są perspektywy rozwojowe polskiej gospodarki. Jestem jedynie w stanie przedstawić mój sposób rozumienia wybranych zagadnień dotyczących kryzysu, reformy i polityki gospodarczej. Zagadnienia te wydają mi się dostatecznie złożone, z drugiej zaś strony posiadają znaczenie teoretyczne związane z ogólną refleksją nad polską gospodarką.

Kryzys

Przyjęto się nazywać załamanie gospodarcze występujące w Polsce od 1979 roku mianem kryzysu. Jeśli kryzys ma głównie oznaczać absolutny spadek produkcji – zgoda. Jednakże w gospodarce rynkowej jest to najczęściej kryzys nadprodukcji wywołany niedostatkim efektywnego popytu. Poza tym rodzą się w niej mniej lub bardziej automatyczne tendencje sprzyjające wychodzeniu z kryzysu do fazy ożywienia. Natomiast polski kryzys posiada szereg okoliczności towarzyszących mu, które odróżniają go od klasycznego

kryzysu nadprodukcji, z jakim mamy czy mieliśmy do czynienia w gospodarce rynkowej. Pierwsza okoliczność – to dławiąca naszą gospodarkę „pętla kredytowa” drastycznie ograniczająca import zaopatrzeniowy, a w ostatecznym rachunku – produkcję finalną. Dla uniknięcia nieporozumień jedno wyjaśnienie. To prawda, że szereg krajów o gospodarce rynkowej również posiada bardzo wysokie zadłużenie. Ale w żadnym z nich, jak dotąd, nie spowodowało to tak gwałtownego załamania jak w Polsce. Okolicznością drugą jest przewaga popytu nad podażą występująca w całej gospodarce, a więc zarówno w obrocie środkami produkcji (poza węglem!), jak i artykułami konsumpcyjnymi. Przy ograniczonej podaży obu rodzajów tych dóbr istnieją czynniki generujące nadmierny popyt, kreowany przez przedsiębiorstwa i ludność. Okoliczność trzecia jest ściśle związana z drugą. Jest nią mikroekonomiczna nieracjonalność przedsiębiorstw i gospodarstw domowych. Nieracjonalność ta przejawia się w nadmiernym zużyciu wszystkich czynników produkcji oraz w wytwarzaniu wyrobów o zaniżonych standardach jakościowych (jakości projektu i jakości wykonania). W odniesieniu zaś do gospodarstw domowych – w skłonnościach do nabywania wyrobów nie na podstawie swych preferencji, lecz dostępności tych wyrobów na rynku.

Jeśli tak scharakteryzujemy główne okoliczności określające osobliwość polskiego kryzysu, to okazuje się, że z większością z nich (prócz „pętli kredytowej”) mamy do czynienia od dawna. Stosunkowo nowym momentem jest załamanie się jej równowagi zewnętrznej, co bezpośrednio wywołało spadek produkcji. Jednakże nie te objawy decydują o specyfice naszego kryzysu. Specyfiką jest to, że kryzys ten dotknął gospodarkę, w której nie funkcjonują rynkowe mechanizmy autoregulacyjne. Po raz pierwszy w historii gospodarczej całkowicie załamała się gospodarka zupełnie innego typu. Jeśli do tego dodamy fakt, iż kryzys ekonomiczny zbiegł się z gwałtownym kryzysem o charakterze politycznym, wówczas dopiero możemy zdać sobie sprawę ze specyfiki i złożoności naszej sytuacji. Nie dość, że w gospodarce tego typu co nasza, brak jest oddolnych sił ekonomicznych sprzyjających wyprowadzeniu jej z załamania, to jeszcze istnieją silne bariery przeciwdziałające tym procesom, petryfikujące ten-

dencje stagnacyjne. Według mojego rozeznania są to przede wszystkim bariery hamujące proces konsekwentnego uruchamiania mechanizmu rynkowego w gospodarce. Mają one charakter polityczny i społeczny.

Najpierw należy zdać sobie sprawę, co właściwie może oznaczać konsekwentne uruchomienie tego mechanizmu oraz jakie są granice procesu, który został przyjęty w 1981 roku jako wiodąca tendencja zmian systemowych w naszym kraju. Mam wątpliwości, czy procesy, o których jest mowa poniżej, były całkowicie uzmysławiane w momencie uchwalania podstaw reformy. Jednakże taka jest, jak sądzę, logika dwóch pierwszych „S” (samodzielność i samofinansowanie). Później, to już tylko konsekwencje, z którymi trzeba się liczyć. Z wieloma można się nie zgadzać, ale wówczas trzeba się poważnie zastanowić, co właściwie ma znaczyć przełomowa reforma gospodarcza w Polsce.

Przeprowadźmy teraz swego rodzaju prognozę pierwszych efektów uruchomienia w obecnej sytuacji gospodarczej Polski mechanizmu rynkowego. Przede wszystkim nastąpiłoby urealnienie szeregu wielkości ekonomicznych – w tym szczególnie popytu rynkowego. Poprzez wzrost cen artykułów konsumpcyjnych oraz pozacenowe posunięcia deflacyjne nastąpiłoby dostosowanie popytu do poziomu możliwej podaży. Jednocześnie z tym procesem wystąpiłby dostosowawczy wzrost cen środków produkcji, co w sumie stworzyć mogłoby warunki likwidacji rozdzielnictwa kartkowego i reglamentacji oraz wyeliminowania niepewności zakupu pożądanых towarów. O ile w warunkach nierównowagi wszyscy w jakiś sposób odczuwają dotkliwość niedostatku towarów, o tyle po przywróceniu równowagi nastąpiłby ostry podział na tych, których będzie stać na zakup towarów, oraz na tych, których na to nie będzie stać. Ci drudzy nie będą oczywiście zainteresowani w przywracaniu równowagi drogą ograniczania popytu.

Podobnie wyglądałaby sytuacja z przedsiębiorstwami. Wzrost cen środków produkcji do poziomu równowagi dzięki powstaniu bariery popytu finalnego powodowałby brak możliwości całkowitego przerzucania wzrostu kosztów na ceny produktów finalnych. W tych warunkach mogłoby powstać zagrożenie ekonomicznej egzystencji wielu przedsiębiorstw, które byłyby zmuszone zaprzestać produkcji

być silnie ograniczyć swój potencjał majątkowy. A to z kolei mogłoby rodzić niebezpieczeństwo powstania mniej lub bardziej przejściowego bezrobocia.

Najprawdopodobniej proces ten odbywałby się głównie w obrębie sektora państwowego, dominującego dotychczas. Proces urynkowienia gospodarki doprowadziłby więc do pluralizacji form własności, bez apriorycznego decydowania, która forma własności ma być nadrzędna. Dotyczyłoby to nie tylko przedsiębiorstw przemysłowych, lecz także budownictwa i handlu zagranicznego oraz sfery obsługi systemu pieniężnego, a więc przedsiębiorstw bankowych. Zaczęłyby decydować efektywność i wkład każdego przedsiębiorstwa we wspólne dzieło wyprowadzania gospodarki z kryzysu, obojętne czy jest to przedsiębiorstwo prywatne, państwowe, spółdzielcze czy komunalne.

Urynkowienie naszej gospodarki oznaczałoby więc z jednej strony liberalizację polityki ekonomicznej w obszarach, w których autoregulacyjne mechanizmy rynkowe całkowicie zastąpiłyby metody nakazowo-rozdzielcze, z drugiej strony zwiększenie skuteczności w oddziaływaniu państwa na gospodarkę, zwłaszcza na te sfery, w których obecnie panuje „anarchizm biurokratyczny”. Wywołałoby to zapewne konieczność redukcji części aparatu administracji dostosowanego do tradycyjnej „obsługi” gospodarki metodami „ręcznego” sterowania. Zaś pozostały aparat musiałby się przestawić na zupełnie nowe metody prowadzenia tej polityki. To samo dotyczyłoby kadr kierujących przedsiębiorstwami, gdyby stała się całkowicie nieprzydatna umiejętność manipulowania wskaźnikami planistycznymi i trzeba byłoby wykazać się umiejętnością podejmowania efektywnych decyzji w warunkach ekonomicznego ryzyka. Sądzę, że i w tej sferze musiałby dokonać się duży ruch kadrowy.

Tak w największym skrócie można przedstawić najbardziej prawdopodobne rezultaty pierwszego okresu uruchomienia mechanizmu rynkowego w naszej gospodarce. Nie jest w tej chwili istotne, czy byłby to proces jednorazowy, czy rozłożony na kilka lat (ale nie na kilkanaście!). W każdym razie byłby to proces o wiele bardziej skomplikowany i wymuszający zasadnicze zmiany reguł działania o wiele większej liczby instytucji niż się to przedstawiało w propozy-

cjach teoretycznych, postulujących zamianę systemu nakazowo-rozdziałowego na system „zdecentralizowany” („parametryczny”). Powiedzmy sobie jasno. [———] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1, 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Konsekwentne urynkowienie gospodarki oznacza ekonomiczyczą nie tylko tzw. sfery bieżącej, a więc obrotu towarowego, lecz także obrotu kapitałowego. A to z kolei może wchodzić w konflikt z prawno-ustrojowymi podstawami naszego systemu.

Wreszcie społeczne bariery urynkowienia wynikają z mątej gotowości społeczeństwa, po pierwsze, do ponoszenia przejściowych ofiar w okresie tego urynkowienia, po drugie do późniejszego ponoszenia kosztów zwiększonych reżimów ekonomicznych, typowych dla gospodarki rynkowej. To prawda, że — jako konsumenci — wszyscy chcą pełnych półek w sklepach, lecz gorzej jest ze zrozumieniem logiki nie znanych dotychczas mechanizmów rynkowych, kiedy to już nie można wystąpić do „państwa” z żądaniem polepszenia swej sytuacji życiowej. Nie chodzi tu przy tym o mniej lub bardziej przejściowe skutki spadku dochodów realnych, które w warunkach przywracania równowagi nie stanowią miarodajnego wskaźnika stopy życiowej ludności. Chodzi raczej o negatywny w społecznym odbiorze efekt rozwarstwienia na tych, którzy pracują i stać ich na zakup pożądaných towarów, i na tych, którzy mają trudności w znalezieniu pracy zapewniającej otrzymywanie dochodów na zadowalającym poziomie. Będę jeszcze o tym mówił później, kiedy poruszę kwestię społecznego oporu przeciw socjalnym konsekwencjom urynkowienia. Opór ten może przybrać różną postać. Najbardziej powszechną formą tego oporu jest żądanie rewindykacji płacowych.

A zatem kryzys, jaki dotknął naszą gospodarkę, to nie tyle mniej lub bardziej przejściowy spadek produkcji, ile kryzys tradycyjnego systemu kierowania gospodarką i tradycyjnego sposobu rozwiązywania konfliktów społeczno-ekonomicznych. Niestety, system ten jest mimowolnie podtrzymywany przez ważne odciany społeczeństwa od wielu lat wychowywanego w warunkach państwa opiekuńczego.

Powoduje to, że stoimy wobec wypadku, w stosunku do którego jest mało przydatna wiedza ekonomiczna zarówno na temat kierunków rozwoju gospodarczego kraju zacoфанego, jak i polityki antykrzysowej w rozwiniętej gospodarce rynkowej. To, co wiemy na temat dróg rozwojowych krajów III świata, odnosi się do gospodarek o nadwyżkach siły roboczej i niedostatecznym kapitale. Z kolei rekomendacje teorii ekonomii dotyczące polityki antykrzysowej odnoszą się do gospodarek o niedostatecznym efektywnym popycie. Natomiast w naszej gospodarce, obok braku siły roboczej oraz przeinwestowania prowadzącego do niewykorzystania majątku produkcyjnego, występuje nadmierny efektywny popyt. Przy tym rozwój sytuacji rynkowej w 1981 roku groził całkowitym załamaniem się systemu pieniężnego w kraju.

W tym miejscu mógłbym się zgodzić z W. Hererem i W. Sadowskim, którzy na łamach „Życia Gospodarczego” (nr 23/1983) w podobny na ogół sposób wyjaśniają fenomen polskiego kryzysu. Autorzy zatrzymali się jednak w miejscu, od którego dopiero zaczyna się właściwy problem. Mianowicie chodzi o to, jakie wnioski wynikają z tych konstatacji. Wbrew autorom bynajmniej nie uważam, że jakoby nie jesteśmy w stanie sprostować intelektualnie polskim „wyzwaniom rozwojowym” na początku tej dekady. Moim zdaniem polski problem gospodarczy nr 1 sprowadza się do znalezienia sprawnych ekonomicznie i przynajmniej tolerowanych społecznie metod uruchomienia mechanizmu rynkowego, w warunkach załamania gospodarki. Nie jest to problem intelektualny, gdyż ogólnie biorąc wiadomo, o co chodzi.

Osobliwa natura naszego kryzysu rodzi także nieporozumienia przy określaniu terminu „wyjście” z kryzysu. Na ogół do tej sprawy podchodzi się prosto. Ma się na myśli przywrócenie ilościowego poziomu produkcji z 1978 r., wraz z proporcjami makroekonomicznymi, które istniały w tym okresie. Jest to jednak przewyciężenie niektórych objawów obecnego kryzysu, a nie jego bezpośrednich przyczyn, którymi – moim zdaniem – są nieracjonalność mikroekonomiczna przedsiębiorstw oraz woluntarystyczna polityka administracji gospodarczej. Prawdziwe więc przewyciężenie kryzysu w naszej gospodarce polegać winno na racjonalizacji sfery mikroekonomicznej, prowadzącej do reaktywo-

wania indywidualnej przedsiębiorczości, oraz na racjonalizacji polityki gospodarczej. Te dwa kierunki działań wzajemnie się uzupełniają. Racjonalność mikroekonomiczna przedsiębiorstw stanowi fundament zdrowej ekonomiki każdego kraju, bez którego nie jest w istocie możliwe prowadzenie przez państwo rozsądnej polityki gospodarczej. Zaś ta ostatnia jest warunkiem społecznie stabilnego rozwoju gospodarki.

Reforma

Dyskusje, jakie miały miejsce w 1981 roku, w mniejszym może stopniu rozpałały emocje wokół kwestii dotyczących rozwiązań docelowych reformy, ile wokół problemu kolejności działań przy jej wdrażaniu: czy najpierw „uporządkować” gospodarkę, a następnie wdrażać reformę, czy też jej „porządkowanie” rozpocząć właśnie od wprowadzenia reformy. Dylemat ten do chwili obecnej nie został całkowicie rozstrzygnięty, o czym świadczą rozmaite propozycje zawieszenia reformy na „okres przejściowy”.

Moje stanowisko w tej kwestii jest następujące. Uważam, iż reforma gospodarcza, poza swoimi aspektami długofalowymi, może przyczynić się do „uporządkowania” gospodarki, pod dwoma wszakże warunkami. Po pierwsze, musi być naprawdę kompleksowa, po drugie, winna jej towarzyszyć spójna z nią polityka ekonomiczna. Przez kompleksowość reformy rozumiem objęcie nią wszystkich ogniw i szczebli systemu zarządzania gospodarką w organicznym związku z rynkowymi zasadami działania przedsiębiorstw. Natomiast zracjonalizowana polityka ekonomiczna jako efekt reformy szczebla centralnego powinna być przede wszystkim ukierunkowana na przywrócenie równowagi w gospodarce, a w dalszej kolejności na niedopuszczenie do jej ponownego załamania, a także na likwidację rozmaitych schorzeń monopolistycznych. W sumie chodzi więc o stworzenie systemowo-strukturalnych i bilansowych podstaw urynkowienia gospodarki narodowej. Tylko w tych warunkach może być rozstrzygnięty dylemat, co najpierw, „reforma czy równowaga”. Ci, którzy proponują – bliżej zresztą nie określonymi metodami administracyjnymi – „uporządkowanie” gospodarki przed wprowadzeniem re-

formy, winni wziąć pod uwagę rezultaty, jakie przyniosły tej gospodarce tradycyjne metody kierowania. A tymczasem owo „uporządkowanie” gospodarki – to w chwili obecnej najtrudniejszy problem społeczno-ekonomiczny, jaki w naszej sytuacji można sobie wyobrazić! Skoro problem ten daje się rozwiązać starymi metodami – wolno zapytać: po cóż w ogóle reforma?

Przyjrzyjmy się teraz reformie gospodarczej po dwóch latach jej funkcjonowania. Cokolwiek by powiedzieć, jedno wydaje się niewątpliwe. Od strony legislacyjnej (chodzi o ustawy wprowadzone w 1981 r.) stanowi ona pozytywny przełom w dotychczasowych próbach zmian systemowych w Polsce. Jednakże, wbrew pozorom, wątpliwa wydaje się jej kompleksowość. Nie zmienione zostały w istocie centralne ogniwa administracji państwa, a w tym zwłaszcza Komisja Planowania i ministerstwa gałęziowe. To samo dotyczy systemu finansowo-bankowego i związanego z tym systemu pieniężno-kredytowego. Jeśli chodzi o szczeble niższe, to reformą właściwie nie są dotychczas objęte centrale handlu wewnętrznego i zagranicznego, przedsiębiorstwa budownictwa, górnictwa, energetyki, transportu, łączności i szereg innych. Poza tym podstawowy zakres obrotu środkami produkcji (w tym dewiz) pozostał przedmiotem centralnego rozdzielnictwa. Jak wykazały badania, rozdzielnictwo to bynajmniej nie zmniejszyło niepewności w zaopatrzeniu dewizowo-materiałowym przedsiębiorstw w porównaniu z latami poprzednimi. W dalszym ciągu obowiązują przydziały kwartalne, i to ustalane ze znacznym opóźnieniem. Również nie zmieniona została pozycja dyrektora w przedsiębiorstwie. Jest on nadal bardziej przedstawicielem władzy centralnej aniżeli załogi. Nawet w przedsiębiorstwach o formalnie pełnych uprawnieniach samorządu pracowniczego, faktycznie pozostała nienaruszona zasada zależności służbowej dyrektora od „organu założycielskiego”.

Niełatwo jest więc dziś jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy realizowana reforma to „ta”, która była przyjęta w 1981 r., a jeśli nie, to czy w ogóle mamy jeszcze do czynienia z jakąkolwiek reformą. Sytuacja jest dość płynna w czasie i zróżnicowana w układzie branżowym. Rozważywszy wszystkie „za” i „przeciw” skłonny byłbym do następującej konkluzji. Nie jest to już tradycyjny system nakazowo-

rozdzielczy, ale i nie jest to jeszcze ugruntowany i okrzepły system funkcjonowania przedsiębiorstw zgodny z duchem reformy. Istniejący faktycznie system stanowi trudną do zdefiniowania hybrydę „starego” i „nowego”.

Skłonny jestem twierdzić, że cechą charakterystyczną obecnego systemu po dwóch latach od chwili wdrożenia reformy jest jego nijakość. Dlatego jest on tak powszechnie i z rozmaitych pozycji atakowany. Zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy urynkowienia gospodarki mogą przytoczyć szereg argumentów na rzecz tezy, że w gospodarce jest „mało” względnie za „dużo” rynku, oraz że występuje nadmiar względnie niedostatek ingerencji państwa w działalność przedsiębiorstw. Kontrowersje te są wielce uwikłane, posiadają wiele podtekstów o charakterze pozaekonomicznym, gdyż – jak wiadomo – gospodarka zawsze jest wdzięcznym terenem dla wygrywania rozmaitych racji politycznych. Dlatego uważam, że obecny stan na dłuższą metę jest nie do utrzymania; czego dowodzi praktyka lat ubiegłych. Przyszłość pokaże, w którą stronę nastąpi „przechyl” systemu.

Dotychczasowe stwierdzenia o faktycznym kształcie reformy dotyczyły diagnozy stanu. Bardziej może istotne jest uchwycenie określonej tendencji w tej dziedzinie, gdyż można kontrargumentować, iż w 1981 roku z góry zostało przyjęte stopniowe wdrażanie zasad reformy z uwzględnieniem zastosowania „przejściowych” rozwiązań z arsenału metod nakazowo-rozdzielczych. Obserwując rozwój sytuacji w 1982 r. i 1983 r. nie dostrzegam tendencji w kierunku stopniowego zbliżania się do rozwiązań docelowych reformy, wraz ze stałym ograniczaniem narzędzi tradycyjnych („przejściowych”). Najbliższe rzeczywistości byłoby stwierdzenie, że reforma „dryfuje” w nie znanym jeszcze kierunku, pod wpływem różnorodnych sił, często przeciwnych, o których wyżej była mowa. I to jest największe zagrożenie dla reformy.

Gdy oceniano pierwszy okres funkcjonowania reformy, wiele było głosów mówiących o tym, że właściwie nie przyniosła ona oczekiwanych rezultatów, tj. nie nastąpiła aktywizacja opłacalnego eksportu, ogólna poprawa efektywności, obniżka kosztów itp. Dotykamy tu istotnego i nie rozpracowanego teoretycznie problemu ekonomicznie uza-

sadnionego systemu oceny rezultatów reformy z uwzględnieniem określonej sekwencji czasowej. Czy można było się spodziewać po roku funkcjonowania reformy poprawy efektywności gospodarowania? Moim zdaniem nie, nawet przy bardziej kompleksowym i konsekwentnym wdrażaniu reformy. W jakich warunkach rynkowych można się spodziewać owej poprawy efektywności gospodarowania przedsiębiorstw? W największym skrócie można powiedzieć, że wówczas, gdy popyt na wyroby poszczególnych producentów będzie elastyczny względem cen. Nie wystarczy do tego bynajmniej stan równowagi w gospodarce, choć stanowi on niewątpliwie warunek konieczny. Do tego musi być jeszcze spełniony inny warunek: różnorodność oferty asortymentowej przemysłu, tak aby odbiorcy mieli możliwość wyboru substytutów w ramach poszczególnych grup użytkowych. Dopiero w takich warunkach strukturalno-bilansowych jest możliwa konkurencja kosztowo-jakościowa, ekonomicznie wymuszająca na producentach obniżanie kosztów i poprawę jakości użytkowych wyrobów.

Zatem konkurencja kosztowo-jakościowa stanowić może dopiero rezultat z jednej strony urynkowienia gospodarki, z drugiej - racjonalizacji polityki ekonomicznej. A to wymaga czasu, w naszej sytuacji, niestety, zapewne dość długiego, biorąc pod uwagę wieloletnie zaniedbania systemowe, ogólną dezintegrację poszczególnych elementów sfery realnej gospodarki oraz rozliczne bariery jej urynkowienia. Ci, którzy oczekują poprawy efektywności gospodarowania naszych przedsiębiorstw w pierwszym roku działania obecnej reformy, wykazują, że niewiele zrozumieli z dotychczasowych prób reformowania polskiej gospodarki.

Czego natomiast można było się spodziewać w tym okresie po reformie? Sądzę, że przynajmniej trzech rzeczy. Po pierwsze, że przedsiębiorstwa nie będą już manipulować wskaźnikami planistycznymi kosztem odbiorców i nie będą zainteresowane w pogarszaniu swej efektywności, jak to miało miejsce w systemie nakazowo-rozdzielczym. Po drugie, że w przedsiębiorstwach odbędzie się dostosowania do nowych wymagań wymiana kadry kierowniczej wraz z autentyczną nauką zasad systemowych, choć trzeba się liczyć z tym, że oba te procesy mogą potrwać dłużej. Wreszcie po trzecie, że zreformowany szczebel centralny oberze za

priorytet swej polityki ekonomicznej racjonalną harmonizację gospodarki w układzie zewnętrznym i wewnętrznym, czego odczuwalnym rezultatem mogłaby być przynajmniej równowaga wewnętrzna na głównych segmentach rynku zaopatrzeniowego i konsumpcyjnego.

Jak wynika z badań, manipulacja wskaźnikami niestety pozostała. Nie dotyczy ona co prawda planistycznych mierników produkcji brutto, lecz określonego zbioru wielkości finansowych: rentowności przerobu jako podstawy progresywnego opodatkowania zysku i związanej z tym odpowiedniej kalkulacji kosztów i cen, gospodarki płacami i zatrudnieniem w kontekście obciążenia podatkowego na Fundusz Aktywizacji Zawodowej (FAZ), jak również spraw dotyczących gwarantowanego zaopatrzenia (włączanie się do programów operacyjnych) oraz rozmaitych ulg i zwolnień podatkowych, w tym dotacji.

Czy w pierwszym okresie działania reformy przedsiębiorstwa nią objęte nie są już zainteresowane w pogarszaniu swej efektywności gospodarowania? Trudno na to pytanie odpowiedzieć jednoznacznie. Z analizy teoretycznej mogłoby wszakże wynikać, że skoro przestał obowiązywać dyrektywny wskaźnik produkcji brutto, to wyeliminowany został istotny czynnik rodzący niegospodarność. Jednakże badania empiryczne wykazały, że szczególna konstrukcja wskaźnika rentowności, mającego w mianowniku koszty przerobu produkcji sprzedanej w powiązaniu z bardzo ostrą progresją podatkową, zachęca do nieracjonalnej gospodarki płacami, czemu dodatkowo sprzyja obciążenie średniego wynagrodzenia podatkiem na FAZ. Prócz tego utrzymująca się na nie zmienionym poziomie wysoka niepewność zaopatrzenia materiałowego rodzi skłonności przedsiębiorstw do maksymalizacji zapasów środków produkcji, a nie ich optymalizacji. W tych warunkach bowiem jedynie maksymalizacja zapasów może zapewnić przynajmniej przybliżoną ciągłość procesu produkcyjnego. Sądzę, że wyraźne pogorszenie gospodarności w postaci obniżenia jakości wykonania wyrobów, jakie zaobserwowaliśmy w omawianym okresie, nie było spowodowane rozwiązaniami systemowymi, lecz z jednej strony brakami zaopatrzeniowymi, z drugiej – nieelastycznym popytem ze strony aparatu handlu i konsumentów.

Niewiele mogę powiedzieć na temat ruchu kadrowego w przedsiębiorstwach w związku z reformą gospodarczą, a także o procesie uczenia się nowych zasad systemowych, gdyż nie dysponuję na ten temat miarodajnymi danymi. Blżej natomiast chciałbym się zająć kwestią harmonizacji gospodarki, co dotyczy już sfery polityki ekonomicznej.

Polityka ekonomiczna

Analizując rzeczywiste cele i zamierzenia polityki ekonomicznej oraz jej rezultaty w ostatnich dwóch latach w konfrontacji z wymogami reformy dochodzę do wniosku, że w tym czasie nie nastąpiła jakaś wyczuwalna jakościowa zmiana na lepsze w porównaniu z latami poprzednimi. Rzyżuję tezę, że polityka ekonomiczna posiadała w tym okresie nieco inne priorytety o charakterze bardziej pozagospodarczym, mało w istocie mające wspólnego z reformą. Nic też nie wskazuje na to, by rok 1984 miał być z tego punktu widzenia rokiem przełomowym. Chodzi mi oczywiście o konkretne działania dające wyczuwalne efekty, a nie deklaracje w postaci rozmaitych „programów antyinflacyjnych“, „oszczędnościowych“ itp., których już same założenia wzbudzają szereg wątpliwości merytorycznych i których pozytywne skutki są bardzo wątpliwe.

Dotyczy to zwłaszcza sfery równowagi wewnętrznej. W 1982 r. spadkowi produkcji rynkowej towarzyszył silny przyrost dochodów ludności (danymi za 1983 r. jeszcze nie dysponuję). Już sam ten fakt wystawia ujemną ocenę polityce ekonomicznej państwa. Nic więc dziwnego, że nadal mamy do czynienia z luką inflacyjną (choć w nieco mniejszym wymiarze realnym niż w katastrofalnym roku 1981). Do jej powstania przyczyniło się z jednej strony niewykorzystanie przeszło połowy majątku produkcyjnego w przemyśle przetwórczym z powodu braków zaopatrzeniowych, z drugiej zaś – masowe podwyżki płac w przedsiębiorstwach, nie powiązane ze wzrostem wydajności pracy. Szczególne nasilenie tych podwyżek miało miejsce w drugim półroczu 1982. Tylko we wrześniu i październiku tego roku płace wzrosły o 22%. Szczegółowy mechanizm tych podwyżek nie jest dla mnie dostatecznie jasny. W każdym razie wydaje się, że proste ich tłumaczenie naciskami społecznymi jedynie zacie-

mnia istotę sprawy, która w dużym stopniu była kształtowana przez czynniki pozaekonomiczne.

Przewaga popytu nad podażą artykułów konsumpcyjnych szczególnie była widoczna na rynku wyrobów przemysłowych oraz środków produkcji dla rolnictwa indywidualnego, co wywierało niekorzystny wpływ na produkcyjne tendencje indywidualnego rolnictwa. Podobna sytuacja panowała w obrocie zaopatrzeniowym (poza węglem!), o czym już była mowa poprzednio. Pewne uspokojenie rynku żywnościowego (prócz mięsa i masła!) w porównaniu z 1981 r. wynikało głównie z trzech lat (1981, 1982 i 1983) dobrych urodzajów w rolnictwie (dotyczy to zwłaszcza produkcji roślinnej bez ziemniaków).

W 1983 r. zaznaczyła się tendencja do ponownego wzrostu luki inflacyjnej. Według miarodajnych źródeł „plan” luki inflacyjnej na rok 1983 został „wykonany” już w I kwartale tego roku. Słuszne jest tu stwierdzenie Cz. Bobrowskiego, że w naszej gospodarce nie prowadzi się świadomie polityki inflacyjnej. Inflacja po prostu istnieje. Jednakże nie można pominąć bardzo ważnej okoliczności, charakterystycznej dla rynku konsumpcyjnego. Mianowicie nastąpiło ostre rozwarstwienie na dwie kategorie konsumentów: na tych, których luka inflacyjna nie dotyczy, gdyż wzrost cen artykułów przemysłowych spowodował bardzo silny spadek ich dochodów realnych, a co za tym idzie niemożność nawet celowego oszczędzania, oraz na tych, którzy mają względny nadmiar gotówki z powodu braków rynkowych. Stąd ta rozbieżność w ocenie sytuacji rynkowej i trudności w uzgodnieniu metod równoważenia rynku.

Niewątpliwie stan ogólnej i szczegółowej nierównowagi, jaki istniał w gospodarce w 1982 r., w określonej części stanowił dziedzictwo katastrofalnego roku 1981. Tym niemniej można było, moim zdaniem, zrobić o wiele więcej na tym polu w stosunku do tego, co zostało faktycznie zrealizowane. Zdaję też sobie sprawę, że kwestia ograniczenia popytu i pobudzenia podaży nie jest wbrew pozorom sprawą prostą gdyż chodzi jedynie o takie ograniczenie popytu, które nie powinno oddziaływać depresyjnie na podaż, i takie pobudzenie podaży, które nie byłoby okupione inflacjogennym wzrostem dochodów. W trybie dyskusyjnym mogę przykładowo podać następujące rozwią-

zania równoważące rynek, które dotychczas nie zostały wprowadzone w życie:

a) Pobudzanie wzrostu cen deficytowych artykułów przemysłowych poprzez odpowiednie instrumenty finansowe oraz ograniczenie cen urzędowych i regulowanych. W przeciwieństwie do tego prowadzona jest polityka ograniczania zakresu cen umownych (o czym jeszcze będzie mowa później) oraz niedopuszczania do wolnej sprzedaży takich artykułów, jak: samochody osobowe, pralki, dywany, itp., w stosunku do których nadal jest stosowane rozdzielnictwo (zwane „sprzedażą sterowaną”).

b) Pobudzenie przedsiębiorstw do rozszerzenia działalności modernizacyjno-odtworzeniowej poprzez pozostawienie do ich dyspozycji amortyzacji. Zlikwidowałoby to wąskie gardła w aparacie wytwórczym, a tym samym mogłoby przyczynić się do wzrostu produkcji w tych przypadkach, gdzie występują braki kadrowe i zaopatrzeniowe. Zamiast tego budżet zabiera przedsiębiorstwom dużą część amortyzacji, a przez to stwarza groźbę nieplanowej dekapitalizacji majątku produkcyjnego.

c) Wprowadzenie powszechnego i bardziej rygorystycznego systemu podatkowego od dochodów ludności. System dotychczas obowiązujący, praktycznie nie zmieniony w połowie 1983 r., przynosi budżetowi zaledwie kilkaset milionów zł (podczas gdy na przykład deficyt budżetowy w 1982 r. wyniósł około 200 mld zł).

d) Ograniczenie wydatków budżetowych związanych z utrzymaniem sfery niematerialnej, z wyłączeniem sfery socjalnej. Wydatki te po 1981 r. – według danych GUS – bardzo poważnie wzrosły.

e) Wprowadzenie bardziej restrykcyjnej polityki kredytowej i dotacyjnej w stosunku do przedsiębiorstw państwowych. Wprawdzie system kredytowy wprowadzony w kwietniu 1982 r. przewidywał ostre warunki udzielania kredytu obrotowego, ale w praktyce nadal jest prowadzona polityka „miękkiego” pieniądza. Mimo reformy cen artykułów żywnościowych na początku 1982 r. nadal państwo dotuje produkcję żywności.

f) Produkcyjna aktywizacja dewizowych, kruszcowych i złotówkowych zasobów ludności łącznie z „zielonym

światłem" dla rozwoju sektora prywatnego. Wbrew oficjalnym deklaracjom stosunek rządu do sektora prywatnego cechuje mała klarowność i niekonsekwencja. Meandry polityki podatkowej na 1983 r. oraz tzw. kampania antyspekulacyjna znakomicie zniechęcają ten sektor do poważnego angażowania się w opłacalne przedsięwzięcia gospodarcze o dłuższym horyzoncie. Nic dziwnego, że w tych warunkach przewagę mogą wziąć w tym sektorze elementy spekulacyjne, o dużej skłonności do osobistego ryzyka i uzyskiwania korzyści krótkookresowych.

g) Przyciąganie kapitału zagranicznego do angażowania się w rozmaite przedsięwzięcia wspólne z polskimi przedsiębiorstwami (np. dokończenie unieruchomionych inwestycji, produktowe innowacje proeksportowe itp.).

h) Wprowadzenie wolnej sprzedaży wraz z cenami umownymi w odniesieniu do tych surowców i materiałów podstawowych, których aktualna i możliwa podaż jest dostateczna w stosunku do przewidzianego popytu.

Prawdopodobnie poza cementem nic takiego nie miało miejsca. A tymczasem śmiało można było zrezygnować z rozdzielnictwa i urynkować obrót węglem kamiennym, którego wydobyte w 1982 r. wyniosło ok. 190 mln ton, co z nawiązką zaspokoilo potrzeby krajowe i eksportowe. Urynkowanie to z kolei mogłoby zwiększyć pewność i ciągłość zaopatrzenia w węgiel w przedsiębiorstwach i na wsi, co miałoby pozytywny skutek w ich produkcji rynkowej. Przykład z węglem kamiennym jest dla mnie klasycznym dowodem na to, że petryfikacja rozdzielnictwa materiałowego ma w istocie niewiele wspólnego ze stanem nierównowagi, bardziej zaś z tradycyjnie pojmowaną władzą nad gospodarką. Na marginesie należy dodać, że tak wysokie wydobyte węgla, jakie było w latach 1982 i 1983, zostało okupione m.in. poważnym wzrostem kosztów, zwłaszcza płac. Czy ten wzrost płac miał charakter per saldo inflacyjny, nie potrafię powiedzieć, gdyż nie znam efektu mnożnikowego wzrostu wydobywania węgla w 1982. Jeśli jednak uwzględni się fakt, że w tym czasie import stanowił główne wąskie gardło gospodarki, a nie węgiel (jak w 1981 r.), to nasuwa się wniosek, że w jakimś stopniu wzrost płac w górnictwie przyczynił się do powstania luki inflacyjnej.

W przeciwieństwie do równowagi wewnętrznej o wiele mniejsze możliwości posiadało państwo w zakresie przywracania równowagi zewnętrznej. Przypadająca na rok 1983 kwota kosztów obsługi długu (raty+odsetki) zapewne osiągnęła już prawie dwukrotność wpływów dewizowych z II obszaru płatniczego. Gospodarka polska nie ma – z przyczyn od niej niezależnych – szans na otrzymanie dalszych kredytów według ogólnie przyjętych zasad ekonomicznych. To wszystko prawda, ale – nie wchodząc w założeń dotyczących tej kwestii, których nie znam – na podstawie dostępnych mi materiałów nie potrafię jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy został już wypracowany konkretny program długofalowej polityki płatniczej, a w jej ramach polityki kredytowej. Również z bieżących informacji na temat naszych negocjacji z partnerami zagranicznymi nie wynika jasno, czy powinniśmy dążyć do całkowitego oddłużenia się w określonym horyzoncie czasowym, do zmniejszenia długu na określonym poziomie, do utrzymania go na poziomie dotychczasowym czy wreszcie może do dalszego zadłużania się. Ma to ważne znaczenie z punktu widzenia przewidywania długookresowych trendów rozwojowych gospodarki.

Lata 1982 i 1983 zostały więc stracone na harmonizację gospodarki. Uważam, że w chwili pisania tych słów (koniec 1983 r.) w zakresie równoważenia rynku wewnętrznego rząd stoi przed problemami pod wieloma względami analogicznymi do tych, jakie istniały w 1981 r. Tylko że najprawdopodobniej skurczyło się pole manewru, bowiem pozostały nienaruszone bariery urynkowienia gospodarki.

Co dalej?

Nad przyszłością naszej gospodarki ciąży podstawowy dylemat polegający na konflikcie między priorytetami długookresowymi i krótkookresowymi. Na dłuższą metę warunkiem stabilizacji naszego kraju, i to pod każdym względem, jest uzdrowienie jego ekonomiki w takim stopniu, by była powszechnie odczuwalna trwała poprawa zaopatrzenia rynkowego. Jest to jednak niemożliwe bez konsekwentnego urynkowienia gospodarki. Na krótką jednak metę silnie

oddziałują bariery tego urynkowienia, o których była mowa poprzednio – w warunkach, kiedy w gospodarce dominują priorytety o charakterze pozaekonomicznym. Czy bariery te dadzą się usunąć? Na to pytanie nie jestem w stanie jednoznacznie odpowiedzieć. To, co wydaje się pewne, to stwierdzenie, iż sytuacja, niekorzystna pod tym względem, zabrnęła już tak daleko, że obecnie jest to zadanie niesłychanie skomplikowane i trudne. Zastanówmy się najpierw, jakie – teoretycznie przynajmniej – muszą być spełnione warunki, aby można było usunąć bariery urynkowienia gospodarki. Przede wszystkim musi być przeprowadzona taka reforma, by rząd dysponował niezbędnym kredytem zaufania społecznego. Bez tego kredytu żaden rząd w Polsce w sytuacji tak ostrego załamania gospodarczego, jaki dotknął nasz kraj, nie może dysponować niezbędnym polem manewru, zwłaszcza w zakresie decyzji trudnych i niepopularnych. A już zupełnie nie wyobrażam sobie tego w warunkach, kiedy każde niepowodzenie rządu odbierane jest, z obojętnością. A zatem mam na myśli silny rząd, ale silny autentycznym społecznym poparciem. Wystąpił kiedyś w naszej historii przypadek, kiedy rząd, dysponujący danymi przez Sejm specjalnymi uprawnieniami na ściśle ustalony okres, potrafił uzdrowić system pieniężny. Prawda, w chwili obecnej jest znacznie więcej problemów ekonomicznych do rozwiązania, niż miał ich Grabski przed 60 laty. Ponadto są one o wiele bardziej złożone. Złożoność ta polega na tym, iż wcale nie jest pewne, czy społeczeństwo od prawie 35 lat wychowane w warunkach gospodarki „manipulowanej” i opiekuńczego państwa gotowe jest, jeśli nie zaakceptować, to przynajmniej tolerować reguły gospodarki rynkowej. Problem ten już sygnalizowałem na wstępie. Oczywiście wszyscy odrzucają system, jaki panował w latach siedemdziesiątych, ale być może jest to wotum nieufności wobec polityki ekonomicznej, a nie zasad funkcjonowania przedsiębiorstw.

W konsekwencji ewentualna reforma systemu sprawowania władzy mogłaby mieć to do siebie, że wpływ społeczeństwa na ostateczny kształt reformy byłby trudny do przewidzenia. Należy więc realnie się liczyć nawet z nietolerowaniem urynkowienia gospodarki.

Do tego trzeba dodać trudne problemy socjalne powstałe w trakcie procesu jej urynkwiania i konieczność łagodzenia sytuacji materialnej wielu rodzin, co z punktu widzenia czysto ekonomicznego okres ten znacznie by mogło wydłużyć.

W poszukiwaniu dróg usuwania barier urynkwiania gospodarki być może należałoby brać pod uwagę ekwiwalenty w sferze pozaekonomicznej, wynikające wprost z ewentualnej poprawy sytuacji. Mogłoby to polepszyć stan nastrojów społecznych, wyzwolić ludzi z apatii i pobudzić ich aktywność produkcyjną. W każdym razie dylemat ów, w ten czy inny sposób, musi być pozytywnie rozwiązany, gdyż w przeciwnym razie czeka nas – w najlepszym przypadku – powolny wzrost gospodarczy o charakterze ekstensywnym. Wzrost ten będzie traktowany przez społeczeństwo obojętnie, ponieważ nie nastąpi odczuwalna poprawa zaopatrzenia rynkowego, zwłaszcza z punktu widzenia jakościowego.

W chwili obecnej bowiem za problem bardziej zasadniczy i trudny nie uważam bynajmniej osiągnięcia ilościowego poziomu produkcji przemysłowej z 1978 r. Polskiej gospodarce zagraża niebezpieczeństwo, które silniej da o sobie znać w następnej pięcioletce. Chodzi tu o groźbę dekapitalizacji majątku trwałego zainwestowanego w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych oraz związaną z tym lukę technologiczną, która będzie się poszerzać w związku z przyspieszoną elektronizacją krajów rozwiniętych. Chodzi także o energetyczną i transportową barierę dalszego wzrostu naszej gospodarki.

W zakresie reformy gospodarczej stwierdziłem, że obecny stan stanowi mieszaninę systemu „starego” i „nowego”. Teoretycznie istnieją trzy możliwe warianty dalszego rozwoju sytuacji:

- a) oficjalne i całościowe wycofanie się z reformy i powrót do gospodarki nakazowo-rozdzielczej,
- b) konsekwentne rozwijanie reformy pod kątem urynkwiania gospodarki i zrationalizowania polityki ekonomicznej,
- c) komplikowanie systemu poprzez rozbudowywanie rozwiązań „przejściowych”.

W momencie pisania tych słów nie mam żadnych dowodów na to, by miał zostać wybrany wariant a lub b. Historia dowodzi, że w warunkach społeczno-politycznych zbliżonych do naszych najbardziej prawdopodobny jest wariant c, który z punktu widzenia prostoty, klarowności i spójności całego systemu uważam za najgorszy. Ostatnie zmiany systemowe wprowadzone od 1984 r. wydają się potwierdzać powyższe przypuszczenie.

Dilemmes de l'économie polonaise

Vers la fin de la huitième décennie de notre siècle l'économie polonaise se trouva à un tournant dangereux, le plus difficile de tous les précédents. Le développement consécutif de la situation montre que les dilemmes de cette économie se dessinent d'une façon exceptionellement aiguë.

Dans les travaux consacrés aux perspectives du développement de notre économie dans les années quatre-vingts il faut discuter trois phénomènes névralgiques, différents par

leur caractère mais étroitement liés entre eux:

- la crise se manifestant dans la so-disant sphère de l'économie réelle;
- la réforme, qui est une entreprise ayant pour but le changement des règles de l'action des sujets et des institutions économiques;
- la politique économique qui est l'expression de l'influence de l'Etat sur l'économie.

L'article considère les problèmes choisis concernant la crise, la réforme et la politique économique.



Michał Jagiełło

Program kulturalny wileńskiego „Paxu“ (1933–1938)

Część II

W artykule programowym rozpoczynającym rok 1935 napisano, że „Pax” *ma służyć budowaniu kultury jutra, które – wierzymy – będzie chrześcijańskie*¹. Nie było w tym oczekiwania na cud, nie były to millenarystyczne tęsknoty. Integraliści twardo stąpali po ziemi. Poszukiwali, błędzili, przyklejał się czasem do nich brud świata, porywali się na odwieczne problemy chcąc rozwiązać opozycję między jednostką a zbiorowością, wolnością a koniecznością. Słowem: mieli odwagę być świadomymi katolikami nie tylko w świątyni, ale zasady nauki Chrystusa starali się rozciągnąć na wszystkie dziedziny życia. Nie popadając w integralizm. W tym samym czasie Jan Frankowski ubolewał: *Wpływ myśli katolickiej na wszelkiego rodzaju twórczość jest minimalny*².

Ambicją integralistów było zmienić ten stan rzeczy. *Trzeba podjąć trud rewizji i trud budowy* – mówił przecież A. Gołubiew³. Maria Winowska, omawiając „List o niezależności” J. Maritaina, pytała: *Jakżeż ludzie, których dzieli od nas mur wiekowych uprzedzeń, będą mogli liczyć się z naszą wiarą, jeżeli zamiast uszanować ich dusze, ich aspiracje, ich duchowy niepokój, trwać będziemy w oszańcowaniu jakiejś faryzejskiej izolacji?*⁴

Trzeba było dokonać, idąc tropem J. Maritaina, wysiłku interpretacyjnego ukazując właściwe dla przeżywanych czasów podejście katolików do kultury. Trzeba było tworzyć katolicką teologię kultury adresowaną do współczesnych i do tych, co przyjdą w następnych pokoleniach. Ma to być koncepcja «otwarta» na świat, ale prawdziwie katolicka!

¹ Redakcja, *U progu czwartej epoki*, „Pax”, 1935, nr 1.

² J. Frankowski, *Problemy elity katolickiej*, dz. cyt.

³ A. Gołubiew, *Potrzeba katolickich pracowników...*, dz. cyt.

⁴ Maria Winowska, *List o niezależności*, „Pax”, 1936, nr 7–8.

Maria Winowska, z właściwą sobie jasnością wyводу, pisała w „Paksie”: *Podczas gdy postawa tzw. humanistyczna ujmuje rzeczywistość jakby sferycznie, w formie zamkniętych zjawisk, warunkujących się wzajemnie w przestrzeni i w czasie – światopogląd katolicki do końca czasów będzie rozpięty na krzyżu niewspółmierności Bożych i ludzkich spraw, spotykających się w punkcie przecięcia skończonego z nieskończonym (...)*⁵.

Inna Wielka Dama naszego katolicyzmu integralnego – siostra Teresa Landy, franciszkanka – precyzowała w „Verbum”: *Błąd jest w tym, że ludzie szukają nasycenia w czasie, a realizacji poza czasem. To właśnie realizacja ma być w czasie, a nasycenie poza czasem. Wszystko się dopełnia TU I TERAZ. Wszystko się osiągnie TAM I KIEDYŚ*⁶.

Obie świetne autorki nawoływały do ziemskiej aktywności, ale ukierunkowanej ku transcendencji, ku Bogu. Tylko twórczy dynamizm legitymuje posiadanie – wszelkie posiadanie. Dotyczy to również i Prawdy! – mówiła M. Winowska w innym tekście. I dalej: *Z punktu widzenia katolickiej doktryny, INGERENCJA CHRZEŚCIANINA W SPRAWY DOCZESNE JEST OBOWIĄZKIEM*⁷.

Oznacza to zmianę nastawienia katolików do ludzi z zewnątrz, do niewierzących. Różnice między katolickim a laickim humanizmem są nieprzekraczalne w warstwie doktrynalnej. *Ale trzeba też stwierdzić – tu wracamy do cytowania M. Winowskiej z „Paxu” – że u wielu oficjalnych laików istnieje KATOLICKA postawa wobec rzeczywistości i uznanie własnych granic, i POKORA WOBEC PRZEDMIOTU, którego tajemnicę poznać można tylko przez PODDANIE SIĘ JEGO PRAWOM. Ten, choć nie zamierzony, katolicki stosunek do świata dostrzec można w różnych dziedzinach współczesnej myśli. Wiele ksiązek «niekatolickich» wyrosło z głęboko ukrytych, katolickich korzeni. Mamy wokół siebie wielu nieznanym braci, ochrzczonych chrztem pragnienia, usprawiedliwionych szukaniem niezakłamanym, głosem niezastąpionym przez żadne «ersatzy». Głód Prawdy bowiem jest wielkim talizmanem łaski.*

Nie wolno jednak zamazywać obrazu katolicyzmu tonowaniem jego podstawowych wymogów, które przez ludzi z zewnątrz zawsze odbierane były, są, i zapewne będą jako paradoksy. Jednym z nich jest uznanie autonomii życia

doczesnego przy równoczesnym pełnym poddaniu się woli Boga. To, co dla katolika stanowi szczytowe wyniesienie człowieka jako syna Bożego, dla niewierzącego stanowić może skrajny przykład degradacji człowieka! Dotykamy tu kwestii: natura – nadnatura. Człowiek, uznający bezwzględny prymat ducha, musi popaść w taki czy inny konflikt z materialną rozbudową ludzkiego dorobku – z materialną stroną kultury. Nie znaczy to, że katolik powinien zrezygnować z ludzkiego planu: *«gratia non tollit naturam, sed perficit»*. Jego odpowiedzialność kulturalna jest tym większa, że ponad tym ludzkim, bogatym w rzeczywiste wartości planem widzi drugi plan, wzbogacający pierwszy o nieskończoność.

Konsekwencją takiej postawy jest uznanie, iż najgłębszym twórcywem kultury jest duch i jego wyraz najpełniejszy: świętość. Decydujący wpływ na kulturę – pojętą nie jako suma dzieł sztuki, ale jako swoista więź łącząca człowieka z Absolutem – mają ci, którzy wszystko postradawszy, odnaleźli wszystko: duszę własną i cały świat. Czy chcemy, czy nie chcemy, budujemy na nich, jak na żywym fundamencie.

To ci nieliczni, ci wybrani – są żywym wiązaniem, za pomocą którego ziemia styka się z niebem.

Stosunek katolika do kultury jest znacznie istotniejszy i głębszy niżby to „z zewnątrz” na tzw. laickim planie wydawać się mogło. Funkcją bowiem kulturalną katolicyzmu jest przede wszystkim duchowa i realizuje się w pełni na pozaludzkim planie. Stąd dla katolika zdrada wobec katolicyzmu JEST ZARAZEM W NAJGŁĘBSZYM TEGO SŁOWA ZNACZENIU ZDRADĄ WOBEC KULTURY. I na odwrót: wypełnienie postulatów katolicyzmu jest zarazem z konieczności WYPEŁNIENIEM NASZEJ FUNKCJI KULTURALNEJ W ŚWIECIE³.

Koło się zamknęło.

LAD W ŚWIECIE ZALEŻY NAJŚCIŚLEJ OD ŁADU W CZŁOWIEKU – NIE NA ODWRÓT – czytamy u M. Winowskiej. *Drogami, które często były dalekie od katolicyzmu wielu i coraz więcej doń dochodzi: nie do katolicyzmu tradycji i sentymentu – ale do katolicyzmu krwi i życia; do religii ŁADU. Ale osiągnięcie stanu syntezy nie jest łatwe. W poczuciu polskiej młodzieży*

³ Maria Winowska, *Skarb i naczynie gliniane*, „Pax”, 1935, nr 8.

⁴ t! (S. Teresa Landy, franciszkanka), *Nunc et semper*, „Verbum”, 1934, z. 1, s. 15.

⁵ Maria Winowska, *W pośród świata – choć nie ze świata*, „Kultura”, 1936, nr 8.

⁶ M. Winowska, *Skarb i naczynie gliniane*, dz. cyt.

jedno może się rozwijać tylko kosztem drugiego – pomiędzy religią i życiem istnieje bezwzględny i niesprowadzalny dualizm i dlatego pomiędzy religią i życiem trzeba wybierać⁹.

Jest to dylemat fałszywy. Istnieje możliwość dynamicznej harmonii. *Ale może właśnie wielką historyczną rolę Polski jest straż nad godnością człowieka, nad godnością całego człowieka, budującego siebie i swoją rzeczywistość polityczną i społeczną w twórczym napięciu wartości wewnętrznych i wartości zewnętrznych, religii i kultury.* Autorka przywołuje S. Szczepanowskiego (bez wymieniania nazwiska: *ktoś wielki i ważny* – pisze) i jego tak często przypominane wtedy zdanie: *Polska będzie katolicka, albo jej nie będzie*¹⁰.

Po takim zarysowaniu tła przyszedł artykuł Jerzego Turowicza przybliżający pojęcie-hasło «chrześcijańskiej kultury jutra». Autor wychodzi w swych rozważaniach od stwierdzenia faktu rozkładu kultury europejskiej, poświadczanego choćby głośnym dziełem O. Spenglera. Jerzy Turowicz nie zgadza się jednak z liberalno-indywidualistyczną interpretacją zmierzchu cywilizacji, według której jest to tylko cykliczne przesilenie.

Nasz autor odrzuca to stanowisko. *Stanowisko tragiczne, bo bezpłodne, i martwe, bo niezdolne nawet do oceny rzeczywistości istniejącej. A zresztą obiektywnego sądu o tej rzeczywistości, o kulturze współczesnej nie można wymagać od ludzi o umysłowości ukształtowanej przez tę właśnie kulturę, od ludzi, dla których rozkładająca się rzeczywistość współczesna jest jedyną rzeczywistością. Nie można, bo są zamieszani w wielką aferę bankructwa kultury europejskiej, bo nie posiadają stałego punktu odniesienia, NIE POSIADAJĄ KRYTERIÓW PRAWDZIWYCH.* Jest to punkt widzenia zbliżony do socjalistycznej oceny cywilizacji zachodniej. Jerzy Turowicz, co zrozumiałe, atakuje stanowisko antyliberalnego, skrajnego socjologizmu, prowadzące nieuchronnie do ustrojów totalnych. Nie oznacza to jednak, iż nie dostrzega pewnych racji i po tamtej stronie barykady. *Stanowisko to, negatywne wobec kultury europejskiej, wypływa z ostrej lecz słusznej i wnikliwej analizy współczesnej rzeczywistości i krytyki kultury z pełną świadomością jej bankructwa.* Ale postawa ta, poddana metafizyce zbiorowości fałszywemu spirytualizmowi i fałszywym mistykom rasowym czy kolektywistycz-

nym – nie potrafi zaradzić złu; nie może to być postawa płodna, gdyż doprowadza do **ZAPOZNANIA GRZECHU PIERWOTNEGO KULTURY EUROPEJSKIEJ: dążenia do wolności bez Boga, oddzielania człowieka od źródła bytu, FAŁSZYWEJ, NIEONTOLOGICZNEJ KONCEPCJI CZŁOWIEKA I JEGO WOLNOŚCI.**

Tylko katolicyzm posiada pełny i jasny obraz rozwoju kultury europejskiej, posiada kryteria prawdziwe do jej oceny i może z niej wyciągać prawdziwe wnioski.

POSTAWIENIE CZŁOWIEKA BEZ BOGA I PRZECIW BOGU, ZAPRZECZENIE OBRAZU I PODOBIENSTWA BOŻEGO W CZŁOWIEKU, MUSIAŁO NIEUCHRONNIE DOPROWADZIĆ DO ZAPRZECZENIA I ZNISZCZENIA CZŁOWIEKA. Osoba ludzka jest zagrożona. **DZIŚ WYŁĄCZNYM OBRONCĄ PRAWDZIWEGO CZŁOWIEKA I PRAWDZIWEJ WOLNOŚCI JEST KOŚCIÓŁ KATOLICKI.**

POWTARZAMY: KULTURA JEST KULTURĄ CZŁOWIEKA. Dopiero z **ROZBUDOWY WEWNĘTRZNEJ KULTURY CZŁOWIEKA, Z JEJ PRZEPLENENIA, MOŻE WYRASTAĆ materialny WYRAZ, ZEWNĘTRZNA FORMA KULTURY. TOTEŻ BUDOWANIE KULTURY POLEGA NA PEŁNYM, WSZECHESTRONNYM ROZWOJU OSOBOWOŚCI CZŁOWIEKA.**

I od tego KATOLICYZM zaczyna. PRZYWRACA PRAWDZIWĄ HIERARCHIĘ WARTOŚCI I PRAWDZIWĄ KONCEPCJĘ CZŁOWIEKA.

Dziś, odradzający się katolicyzm, przy pomocy **ŚRODKÓW DUCHOWYCH, ŚRODKÓW UBOGICH I CZYSTYCH**, stwarza elementy chrześcijańskiej kultury jutra. **Kultura ta ma być jedną z MOŻLIWYCH REALIZACJI katolickiej koncepcji kultury.**

Kultura ta już się staje. **CHODZI BOWIEM NIE O TO, ŻE CHRZEŚCIJAŃSKA BĘDZIE DOPIERO KULTURA, ALE O TO, ŻE TĘ KULTURĘ BUDUJEMY JUŻ DZIŚ!**⁹

Integraliści potwierdzali swą praktyką słuszność przyjętych koncepcji: „Verbum“, „Kultura“, lubelskie „Odrodzenie“, „Pax“, „Przegląd Powszechny“, „Prąd“ i „Ateneum Kapłańskie“ przynosiły niemal w każdym numerze bogaty materiał pozwalający w nowy sposób spojrzeć na kulturę współczesną.

Jerzy Ciecchocki potwierdzał w 1935 roku: *Miedzy religią, ściślejszym katolicyzmem, a kulturą współczesną istnieje roz-*

⁹ Maria Winowska, *Zakon ładu*, „Pax”, 1935, nr 15.

¹⁰ Maria Winowska, *Religia i życie*, „Pax”, 1935, nr 16.

¹¹ Jerzy Turowicz, *O chrześcijańskiej kulturze jutra*, „Pax”, 1936, nr 1–2. Wydano też jako broszurę w „Bibliotecze „Paxu””, nr 7, Wilno 1936.

dźwięk. Za wiele narosło tu uprzedzeń. Toteż w praktyce katolicy, jeśli interesują się kulturą, patrzą na nią od strony czysto negatywnej, wyszukują w niej to, co jest w niej złe, krytykują ją nieraz słusznie, lecz w walce tej zużywają swą energię, której nie starcza im na pracę twórczą. A przecież kultura współczesna zawiera wiele pierwiastków wyływających z chrześcijaństwa; niewątpliwie ideał sprawiedliwości społecznej w Ewangelii ma swe źródło... Trzeba więc doprowadzić do rozróżnienia, co jest niezgodne z katolicyzmem, a jakie zjawiska kulturalne są dla katolika całkowicie do przyjęcia, mimo że pozornie, dzięki analogii zewnętrznej z innymi zjawiskami, zdają się być z chrześcijaństwem sprzeczne¹².

Jest to więc postulat zrezygnowania z myślenia w kategoriach doraźnej taktyki na rzecz myślenia strategicznego, wypływającego z samej natury katolicyzmu. Maria Kunowska-Porębna w swej pracy poświęconej „Paxowi” stawia następującą tezę: *Kielkująca zaledwie polska literatura katolicka zmusiła recenzentów do poszukiwania wartości humanistycznych w literaturze pisanej z innych pozycji światopoglądowych*¹³.

Jest to teza nie do utrzymania. Obracająca się właśnie tylko w kręgu taktyki wymuszonej przez świat zewnętrzny i mizериę artystyczną katolicyzmu. Nowe spojrzenie na literaturę było natomiast świadectwem zupełnie czegoś innego; było naturalnym skutkiem przyjęcia za swoje nowych relacji między katolicyzmem a kulturą. A relacje te są wypadkową co najmniej trzech czynników (o zróżnicowanym znaczeniu): wewnętrznej logiki zmian zachodzących w Kościele; polskiego odczytywania kultury jako «znaków czasu»; i wreszcie presji świata niekatolickiego. Integraliści zajęliby postawę «otwartą» nawet wtedy, gdyby literatura katolicka mogła się poszczycić wieloma wybitnymi dziełami. Późniejsze dzieje katolickiej refleksji nad kulturą poświadczają, że w połowie lat trzydziestych doszło do wykrystalizowania się nowej postawy wobec kultury współczesnej; postawy ugruntowanej świadomością teologiczną i filozoficzną.

Z chwilą, gdy się ją przyjęło świadomie i konsekwentnie, wszystko musiało nabrać innego znaczenia. Jeśli za podstawowe zadanie literatury przyjęło się pobudzanie

w człowieku potrzeby metafizyki i jego zmysłu moralnego, to trzeba byłowszędzie poszukiwać właśnie tych jej przejawów. Taka jest logika każdego istotnego wyboru. Wybór główny pociąga za sobą cały łańcuch wyborów mniejszych. Integraliści opowiedzieli się za wyrażnie określoną wizją katolicyzmu. Integryści zaś trwali przy innym obrazie Kościoła. I to determinowało obie grupy. Nieprzypadkowo ci pierwsi entuzjastycznie witali J. Maritaina i powieści Bernanosa i Mauriaca, a także „Krzyżowców” Zofii Kossak-Szczuckiej, a ci drudzy nie kryli rezerwy wobec wymienionych autorów. Nie było też przypadkiem, że jedni byli za reformami społecznymi i za szeroko traktowaną demokracją, a drudzy z trudem wyobrażali sobie jakiekolwiek zmiany ustrojowe. Zdarzały się, to oczywiście, jednostki zawieszane między integralizmem a integryzmem, ale w niczym to nie podważa generalnego podziału polskiego katolicyzmu na te dwie podstawowe grupy. A wszystko zaczyna się od teologii i filozofii – czymś trzeba wzmocnić platformę, na której się staje. Cała reszta – łącznie z nieodowną przecież taktyką – jest tylko pochodną podstawowego wyboru. Integraliści wybrali neotomizm w wersji J. Maritaina, ale coraz częściej kierowali swą uwagę ku E. Mounierowi, a także odwracali się, by spojrzeć z sympatią na kardynała J. H. Newmana i modernistów tak przejmująco opisanych przez M. Zdziechowskiego w jego dziele „Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa”. Wyłonienie się ze środowisk integralistycznych, stojących murem za św. Tomaszem, jednostek i ugrupowań, którym nie wystarczała filozofia bytu – to jednak odrębne zagadnienie¹⁴. Zauważmy tylko, że w „Paksie” też znajdujemy ślad tych tendencji; J. Frankowski ogłosił artykuł pt.: „Przeciw neotomistycznym urojeniom”, w którym czytamy: *Dla*

¹² Jerzy Ciechucki, *Trzy punkty do uświadomienia*, „Pax”, 1935, nr 14.

¹³ M. Kunowska-Porębna, *Pismo młodych katolików*, „Pax”, (1933–1938), dz. cyt., s. 100–101.

¹⁴ Por. Irena Gałczowska, *Mit o jednostce zbiorowej*, „Przegląd Powszechny”, t. 168, 1925; tejsze, *Jednostka a społeczeństwo*, „Przegląd Powszechny”, t. 172, 1926; Adam Mikiewicz, *Dynamizm filozoficzny myśli Newmana a tomizm*, „Prąd”, 1938, nr 1. Rolę H. Bergsona w odrodzeniu katolicyzmu podnosi ks. K. Michalski we „Wstępie” do Jacques Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter–Descartes – Rousseau*, Warszawa 1939, s. 6–7.

tomisty każde zagadnienie wydaje się szalenie proste i dziwi on się wielce, że są ludzie, którzy w ogóle się biedzą nad pewnymi problemami¹⁵. Sformułowane z polemiczną przesadą zarzuty odpierał ks. Józef Zawadzki¹⁶. Nie interesuje nas w tej chwili meritum tej jakże ważnej sprawy – żywotność tomizmu – a tylko samo ujawnienie się załączków opozycji w stosunku do nauki Doktora Anielskiego.

Tomizm oddał jednak integralistom usługi nieocenione, ucząc realistycznego myślenia o świecie. Uniwersalizm, obiektywizm i docenienie roli intelektu – oto główne filary, na których wspierała się logiczna, mocno konstrukcyjnie związana katedra tomizmu. Integralistyczna interpretacja otwierała przed neotomizmem nowe możliwości ekspansji. Budziło to czasem zaniepokojenie umysłów nastawionych zachowawczo. Józef Świecicki dał temu taki wyraz: *Uniwersalizm jest podstawą imperializmu katolickiego – imperializmu myśli. Pozwala na incorporowanie, na aneksję prądów, które przychodzą wskutek postępu i są wynikiem pracy rozumu ludzkiego. Ale z uniwersalizmu wynika też pewna doza wyrozumiałości, zachodzi obawa, aby uniwersalizm nie przekształcił się w indyferentyzm*¹⁷.

W „Paksie” znajdujemy wiele dowodów na utrwalanie się postawy «otwartej», ale byłoby nieprawdą twierdzenie, że nie ma tu śladów obawy przed nadmiernym «otwarcie». Irena Sławińska wypowiadała się dobrze o „Pawich piórach” L. Kruczkowskiego podkreślając, że autor ukazał «prawdziwą rzeczywistość» chłopskiego życia w opisywanym przez siebie okresie¹⁸, a także o powieści J. Wittlina „Sól ziemi”¹⁹, gdy tymczasem Wacława Walicka tropiła dekadencję powieści polskiej w postaci „Wędrówki Joanny” E. Szelburg-Zarembiny i „Cudzoziemki” M. Kuncewiczowej²⁰. Zdarzyło się, że obie wymienione wyżej postawy odnajdujemy u jednego autora. Jan Dobraczyński poleca polskim czytelnikom Bernanosa, Daniel-Ropsa i Mauriaca, ale równocześnie pisze: *Jest to może paradoks, ale książki Mauriaca lepiej się czują, gdy się do nich autor nie wtrąca; tylko, że wówczas odnalezienie w nich katolicyzmu jest bardzo trudne*²¹. Jest to zresztą typowe dla autora szkicu „Bernanos powieściopisarz” – nota bene odnotowanego pozytywnie w „Paksie”²²; z jednej strony lansował w „Prosto z mostu” nową katolicką powieść francuską, z drugiej

zaś donosił, że Maritain jest *na pograniczu herezji*, i że trudno uznać filozofię Maritaina za pokarm zdrowy, pomimo niektórych ładnych ujęć i określeń²³. Sformułowania takie nie mogłyby się ukazać w „Paksie”! Ani w „Odrodzeniu”, ani w „Verbum”, ani w „Kulturze”...

Integraliści starali się nie spełniać roli strażników katolickiej ortodoksji w literaturze. Przyznając kulturze autonomię (oczywiście: w katolickim sensie tego słowa) godzili się z uznaniem swobodnego języka, jakim przemawia współczesna sztuka. I znów konieczne jest zastrzeżenie: «uznanie» nie zawsze oznacza zaakceptowanie. Otwiera się tu szerokie pole do różnych, częstokroć sprzecznych z sobą, interpretacji. Antoni Gołubiew, omawiając „Przewodnik po beletrystyce” Czesława Lechickiego, stwierdza: *Katolicyzm łączy autor z tradycjonalizmem. (...) W rezultacie daje nam rzecz wypaczoną i kompromitującą*. Na przykład przy nazwisku F. Mauriac znalazła się taka oto ocena: *Lubuje się analizą zbrodni i upadków obyczajowych, okazując niezwykłą znajomość odcieni rozpusty i psychologii erotomanów*.

A. Gołubiew powszechną krytykę „Przewodnika...” nazywa *zdrową reakcją*. Bowiem – *gdy chodzi o sprawy kulturalne, katolicy nie powinni znosić tandety we własnym obozie*²⁴.

Jednym z najtrudniejszych zagadnień był sposób przedstawiania zła w literaturze. Zgadzano się powszechnie, że pisarz ma prawo ukazać zło, brakowało jednak porozumienia, co do «stężenia» pesymizmu w utworze literackim.

Jak zawsze, kiedy miesza się ideologię z literaturą, tak i w tym przypadku pojawiały się kłopoty. Pisarz ma prawo do własnej wizji – zgoda. Ale pisarz ma obowiązki wobec społeczeństwa. Pisarz może ukazać zło – zgoda. Ale pisarz

²³ Jan Frankowski, *Przeciw neotomistycznym urojeniom*, „Pax”, 1935, nr 15.

²⁴ Ks. Józef Zawadzki, *Nieporozumienia w kwestii tomizmu*, „Pax”, 1935, nr 17–18.

²⁵ Józef Święcicki, *Katalizator*, „Pax”, 1937, nr 9–10.

²⁶ Irena Sławińska, *Pawie pióra*, „Pax”, 1935, nr 15.

²⁷ Irena Sławińska, *Sól ziemi*, „Pax”, 1936, nr 5.

²⁸ Wacława Walicka, *Dekadencja powieści polskiej*, „Pax”, 1937, nr 2.

²⁹ Jan Dobraczyński, *Mauriac*, „Pax”, 1936, nr 7–8. Por. tego autora: *Powieści tłumaczone*, „Pax”, 1936, nr 6; *Grzechy serca*, „Pax”, 1936, nr 13–14; *Bernanos mówi o diablach*, „Pax”, 1936, nr 9.

³⁰ *Studium o Bernanosie*, „Pax”, 1938, nr 1.

³¹ Jan Dobraczyński, *Maritain na pograniczu herezji*, „Prosto z mostu”, 1937, nr 55.

³² Antoni Gołubiew, *Sprawa Lechickiego*, „Pax”, 1936, nr 3.

powinien ukazywać całego człowieka: nie tylko działanie zła, ale nade wszystko wyzwalanie się od zła przy pomocy Łaski! A jak ukazać działanie Łaski?

Dla integralistów najważniejsza była zgodność między autorem a jego dziełem. I nie chodziło już o wnikanie w życiorys pisarza, o badanie jego katolickiej prawowierności. Chodziło o zgodność wewnętrzną wyczuwalną w temperaturze uczuciowej i intelektualnej danego utworu. Chodziło o zaangażowanie całej osobowości twórcy uwidocznione w dziele sztuki. Integraliści nie tolerowali połowiczności.

Witold Rudziński, pisząc o „Granicy” Z. Nałkowskiej, zarzucił autorce właśnie połowiczność, brak wyraźnego ideowego określenia się: *Brakuje tu wciąż zdecydowanego postawienia: co jest złe na świecie, dlaczego jest złe, czy winna temu natura człowieka, czy okoliczności, czy fatum. Jest tylko mowa, że złe jest tutaj, i tu złe; tam także złe. Jest wciąż ta niezdecydowana postawa polskiego inteligenta, który z przekąsem mówi o religijnej interpretacji życia, a czasami zasyla uprzejme pozdrowienia w kierunku «ukłonów» pewnej generalnej linii. Mówiąc trochę trywialnie, ale dobitnie: ani pies, ni wydra*²⁵.

Podobnie, choć oczywiście nie zniżając się do trywialności recenzenta „Paxu”, odczytała „Granicę” siostra Teresa Landy z „Verbum”: *Teza społeczna powieści jest zbyt i za mało rewolucyjna zarazem. Połowiczność. Brak zdecydowania. Brak autentycznego zaangażowania się w to, o czym się pisze. Zagadnienia moralno-religijne stanowią dla Nałkowskiej, podobnie jak społeczne, temat zainteresowań czysto intelektualnych. Nie rozwiązuje ich ona w swoich utworach, a nawet nie stawia w całym tragizmie. Już jednak sam fakt ich istnienia w powieści jest pozytywny – kończy siostra Teresa*²⁶.

Postulat wyraźnego oceniania rzeczywistości stawiany był jeszcze w drugiej połowie lat czterdziestych i na początku pięćdziesiątych przez publicystów i krytyków literackich „Tygodnika Powszechnego”. Stefan Kisielewski oczekiwał powieści «z tezą», w których w sposób wielopiętrowy i artystycznie przetworzony ujawniałby się światopogląd autora. Utwory pisane z dystansem, opisujące, a nie wartościujące – spotykały się z zarzutem właśnie poło-

wiczności! „Historia jednego życia” Ludwika Hirsza, bliższa była im od „Medalionów” Z. Nałkowskiej, które wydawały się zbyt chłodne, zbyt bezosobiste. Postulujemy, co o „Popiele i diamentach” A. Andrzejewskiego pisał S. Kisielewski: *Fakty przedstawione w tej książce wytyczają pewien wycinek rzeczywistości, lecz brak ze strony autora wszelkich aluzji do reszty rzeczywistości, w której ten fragment wycięto, sprawił, że ową resztę każdy rekonstruuje sobie na swój sposób. W rezultacie pokazuje się, że powieść pod względem formalnym idealnie czysta jest mimo to ideologicznie wieloznaczna, obrotowa*²⁷.

Ideą integralistów – powróćmy do głównego wątku – była, jak się zdaje, powieść wielowarstwowa artystycznie i jednoznaczna ideologicznie. Nic więc dziwnego, że ich zainteresowanie wzbudzały utwory pisarzy lewicowych, a także oglądana pod specjalnym kątem literatura radziecka. Była to bowiem literatura serio! Pisana z zaangażowaniem w swoją sprawę! Walcząca! Nie można jej było postawić zarzutu połowiczności! Czesław Zgorzelski pochylał się nad radzieckimi powieściami «o wojnie i pokoju»²⁸, a Halina Wężyk-Widawska recenzowała „Miliardy” Andrzeja Struga. Zacytujmy fragment z jej recenzji zwracając uwagę na typowe dla tego nurtu odczytywanie literatury, polegające na wyławianiu tendencji, które mogą się okazać zbieżne z katolicyzmem: *Nastrój przerażenia wobec straszliwego chaosu, wobec absurdów i paradoksów życia, zaprzędanego pasji posiadania i gromadzenia i przerażenie z powodu niewiadomego jutra, które się zbliża. Niezwykły to nastrój u Struga i dużo dający do myślenia*²⁹.

W takiej interpretacji Strug zbliżał się do Zdziechowskiego!

Młodzi katolicy z „Paxu” uczyli się nie tylko odczytywania literatury powstałej poza swoim obozem, ale przełamywali też obciążenia narosłe przy tradycyjnym rozumieniu «literatury katolickiej». Dyskusja wokół trylogii Z. Kossak-

²⁵ Witold Rudziński, *Niedobra książka*, „Pax”, 1936, nr 4.

²⁶ Silvester (s. T. Landy), *Zofia Nałkowska: Granica*, „Verbum”, 1935, z. 4, s. 767.

²⁷ Stefan Kisielewski, *Idea i wizja. (Na marginesie polskiej prozy powojennej)*, „Tygodnik Powszechny”, 1948, nr 24. Por. także: S. Kisielewski, *Z literackiego lamusa*, Kraków 1979, s. 50.

²⁸ Czesław Zgorzelski, *Z powieści sowieckich o wojnie i pokoju*, „Pax”, 1934, nr 7-8.

²⁹ Halina Wężyk-Widawska, *W obliczu końca – Andrzej Struga*, „Pax”, 1938, nr 5.

-Szczuckiej była symptomatyczna dla sytuacji naszego katolicyzmu. Nieprzypadkowo pozytywne recenzje zamieścili takie czasopisma, jak „Przegląd Powszechny”, „Verbum”, „Kultura”... i nie ma też przypadku, że pisarkę zaatakowano w „Prosto z mostu”... Mówiąc o literaturze myślano o katolicyzmie. I polityce! O totalizmie i tendencjach demokratycznych. O Polsce.

W „Paksie” J. Dobraczyński ubolewał nad «załamaną linią» pisarki: *Jakaś nieswoja, pełna bolesnego pesymizmu nuta zabrzmiała w powieści Kossak-Szczuckiej. I to właśnie u niej! Ona, która straciła się zawsze odnaleźć dobro w najniebezpieczniejszym tworze ludzkim, w ostatniej książce odnalazła zło wśród największych duchów*³⁰.

Natomiast Irena Sławińska dobrze pisała o „Bez oręza” tej autorki³¹. Wypowiedziała też znamienne słowa przy okazji omawiania dramatów K. H. Rostworowskiego: *Postacie Rostworowskiego nie przeżywają nawrócenia; autor zostawia je w upadku, odłoniwszy na chwilę ich istotne, ludzkie oblicze*³².

Literatura katolicka – a może lepiej powiedzieć: literatura pisarzy przyznających się do katolicyzmu – wyzwała się z narzuconego jej przez tradycję obowiązku moralizowania na rzecz ujmowania losu ludzkiego w całym jego uwikłaniu w zło, i z całym jego wysiłkiem poszukiwania Boga.

³⁰ Jan Dobraczyński, *Żalmana linia Kossak-Szczuckiej*, „Pax”, 1936, nr 9.

³¹ Irena Sławińska, *Bez oręza*, „Pax”, 1938, nr 7–8.

³² Irena Sławińska, *Człowiek w dramacie K. Rostworowskiego*, „Pax”, 1938, nr 7–8.

Programme culturel de „Pax” à Wilno (1933–1938)

Deuxième partie – suite et fin

En 1935 un des publicistes se plaignait que *l'influence de la pensée catholique sur toutes sortes d'oeuvres créatrices est minimale*. Les gens groupés autour de „PAX” à Wilno tâchaient de changer cet état de choses. Suivant la trace de Maritain ils se donnaient la peine d'une interprétation en montrant l'attitude des catholiques envers la culture, convenable pour le temps où ils vivaient. Ils posaient les fondements de la théol-

ogie de la culture. Au cours des dernières années avant la deuxième guerre mondiale „PAX” – comme d'ailleurs „Verbum”, „Kultura” à Poznań, „Odrodzenie” à Lublin, „Przegląd Powszechny”, „Prąd” et „Ateneum kapłańskie” – apportait presque dans chaque numéro un matériel riche permettant d'envisager la culture contemporaine d'une nouvelle façon.

Tadeusz Byrski

Henryk

Nie mogę zapomnieć tego człowieka. I nie chciałbym. Ile razy o nim myślę, wielbię naturę, że dała człowiekowi pamięć.

31 lipca 1983 roku minęło 75 lat od Jego urodzin, a 12 sierpnia myślałem o Nim, bowiem przed 42 laty w lasku pod Hancewiczami na Białorusi zatłukli go Niemcy.

Żył lat 33 – intensywnie bardzo. Nie było w nim fałszu. Był czasem naiwny, ale zawsze zapalony i oddany sprawie bez reszty, sprawie, która wtedy go porywała. Nazwisko – Dembiński; wykształcenie – doktor prawa Uniwersytetu im. Stefana Batorego w Wilnie.

Urodził się w Irkucku. Daleka Rosja – to normalny szlak Polaków jeszcze na przełomie XIX i XX wieku. Po rewolucji i skończonej wojnie rodzina Dembińskich wraca do Polski i osiedla się w Oszmianie, gdzie ojciec Henryka pracuje na kolei. Tam młody Dembiński kończy gimnazjum. Przyjeżdża do Wilna na Uniwersytet. Kiedy go poznałem w r. 1929, był już kończącym prawo studentem, po uszy tkwiącym w pracy bratniackiej.

Organizacyjnie zaczął od „Odrodzenia”. Czyelnicy pism katolickich doskonale znają samą sprawę „Odrodzenia”. Idea Dembińskiego pogodzenia marksizmu z katolicyzmem doznała porażki na słynnym zjeździe lubelskim. Przeżył to bardzo, on sam jak również Jego protektor, ks. W. Meysztowicz. Jako reakcja – duży krok na lewo. Śmiem jednak twierdzić, że pozostał do końca życia chrześcijaninem w najlepszym i w najszerszym tego słowa znaczeniu.

Dembińskiemu w jego działalności publicznej, poza wyjątkową inteligencją, pomagały bardzo: urok osobisty, znakomity głos, piękna dykcja i umiejętność przemawiania do tłumów. Okres, w którym poznaliśmy się w Wilnie, należał do najbardziej dynamicznych. Ton miastu nadawały takie postacie jak Czesław Jankowski, Stanisław Mackiewicz, Marian Zdziechowski, Ferdynand Ruszczyc, Mieczys-

ław Limanowski, Osterwa z teatrem „Reduta” oraz Witold Hulewicz. Poza tym Uniwersytet – szczególnie interesujące ognisko kultury i nauki. I ówczesna młodzież, wśród której obok Dembińskiego rej wodzili tacy jak Lech Beynar (Paweł Jasienica), Stanisław Stomma, Antoni Gołubiew, Stefan Jędrzychowski, Czesław Miłosz, Jerzy Orda i wielu, wielu innych – poetów, malarzy, kompozytorów, historyków sztuki, ekonomistów.

Stykałem się z wszystkimi prawie i to nie tylko na gruncie towarzyskim, ale i z racji mojej pracy w rozgłośni – w charakterze aktora, reżysera, sekretarza programowego, wreszcie – po przejściu Hulewicza do Warszawy – jako szef programów. Panowała wówczas w radio wileńskim tolerancja i przed mikrofon dopuszczało się właściwie wszystkich.

Dembiński, po swoim doktoranckim stypendialnym pobycie w Rzymie, wrócił bardzo lewicujący. Ale była to szczególna lewicowość – objawiała się przede wszystkim w rozmowach prywatnych. Zajmował stanowisko bliskie jakiejś formie utopijnego socjalizmu. Prawdopodobnie termin „komunizm” Dembiński traktował z całym bagażem tego wszystkiego, co nam zostawiły w spuściźnie wczesnochrześcijańskie czy średniowieczne komuny-gminy.

Grupa „Żagary”, grupa poetycka, ale nie zapierająca się wyraźnie barwy politycznej, zaczęła po prostu brykać; dotychczasowy protektor, Cat, wymówił im *sublokatorstwo* w „Słowie”. Przeszli wtedy pod skrzydła Okulicza w „Kurierze Wileńskim” zamykając tamten okres eleganckim artykułem – już w „Pionach” – «Salutujemy Mackiewicza». Nie trzeba było długo czekać. Pismo się upolityczniało – artykuły Dembińskiego i Jędrzychowskiego dominowały w „Pionach”. Stracili i tę komórkę do wynajęcia. Ostatnie dwa etapy – to „Po prostu” i „Karta” – już na swoim. Byłem dosyć czynnym świadkiem tych zdarzeń, już jako kierownik programowy rozgłośni, a nawet okresowo dyrektor naczelny całości. Starłem się przekazywać przez mikrofon wszystko to, co było ważne, godne, a jednocześnie w moim odczuciu nie raniło mądrego patriotyzmu społeczeństwa. Sądziłem, a nawet wierzyłem, że podstawą demokracji jest wysłuchać każdego, kto proponuje w sposób kulturalny swoje widzenie świata. I myślę, że może nie wszyscy czytelnicy uwierzą w prawdziwość relacji pewnej rozmowy.

Otóż, była dosyć znana na gruncie wileńskim Wanda Pelczyńska, dziennikarka i polityk. Po odejściu Hulewicza mianowano ją dyrektorem rozgłośni. Uprzedzała jednak, że ponieważ kandyduje na posła z listy BBWR z okręgu wileńskiego, jeśli będzie wybrana, zrzeknie się posady radiowej, gdyż zwalcza kumulowanie stanowisk, z których potem żadnego nie spełnia się, jak należy. Ponieważ kontrkandydatem Pelczyńskiej był Cat, widocznie i władze naczelne radiowe nie wierzyły w przegraną bardzo znanego dziennikarza i polityka. Uparły się i namówiły Pelczyńską do przyjęcia funkcji. Sprawa rozwiązała się dosłownie w ciągu paru tygodni. Cat przepadł w wyborach, Pelczyńska dotrzymała słowa; mieliśmy wtedy długą rozmowę, w jakimś ładnym dużym wileńskim mieszkaniu. Zdaje się rodziny p. Wandy. Kiedy rozważaliśmy przyszłość radia wileńskiego, wtedy ona, żona pułkownika, szefa II Oddziału, powiedziała mi: *Nawet nie uwierzy mi Pan, kogo najchętniej bym widziała na tym stanowisku? – Henryka Dembińskiego.* Taka to była niesfora, odważnie myśląca kobieta.

Nie doszło do tego; myślę, że nie przesłaby ta kandydatura między innymi przez biurko pułkownika Pelczyńskiego. Ale i ogólna atmosfera nie była po temu. To już rok 1935. Lato. Bez Piłsudskiego. A poza tym bardzo wątpię, czy Dembiński zmieściłby się w pragmatyce urzędniczej Polskiego Radia, co jak wiemy ze wspomnień, tak bardzo męczyło Miłosza, chociaż dawało stabilizację. Tak to jest w życiu – zawsze coś za coś.

Jedno można powiedzieć – w tym środowisku był klimat swobody i pogodnego spojrzenia na świat, chociaż dużo rzeczy nam się nie podobało. Staraliśmy się to zmieniać.

W niecałe dwa lata potem doszło do procesu. W procesie ujawniły się duże różnice wśród członków i interesujące zeznania świadków. W tym też czasie w sposób elegancki, dając bardzo dobre stanowisko w Warszawie, zmuszono mnie do wyjazdu z ukochanego (bez przesady) miasta. Spędziłem tam 8 lat, stałem się dzięki temu bytowskim Polakiem.

Udostępniono mi korespondencję Henryka z więzienia (on i Jędrzychowski *dostali* po 4 lata). Szczególnie charakterystyczna jest odkrytka zapisana gęstym pismem, ocenizowana, ale bez skreśleń.

W celach są krzyże na ścianach. Dawny odrodzeniowiec leżąc patrzy na krzyż i snuje refleksje na temat losu ludzi, którzy chcą coś zmienić na świecie. Treść innej kartki pozwalał sobie przytoczyć prawie w całości (cytuje za Anną Jędrzychowską ze wstępu do „Wyboru Pism“):

Pobyt w więzieniu jest zresztą płodny także w dziedzinie zabawiania się w utopie. Przyszło mi więc na myśl, że gdybym był posłem na sejm, to bym w przystępie dobrego humoru zrobił sobie mały kawał i zgłosił do łaski marszałkowskiej taki niewinny projekcik lakonicznej ustawy:

§ 1. Wszystkim, którzy chcą rządzić, nauczać i wychowywać, wszystkim, którzy występują publicznie w imię dobra powszechnego i interesu publicznego, wszystkim, którzy sprawują imperium publiczno-prawne we wszystkich instancjach aparatu państwowego, wszystkim posłom, senatorom, działaczom politycznym, mówcom przemawiającym na zgromadzeniach politycznych, wszystkim nauczycielom, profesorom uniwersytetu, redaktorom, dziennikarzom i publicystom, wszystkim działaczom publicznym i sługom społeczeństwa zakazuje się:

a) posiadać i nabywać nieruchomości, pakiety akcji, działki budowlane itp.;

b) brać udział we władzach i organach administracyjnych prywatnych przedsiębiorstw i zakładów obliczanych na zysk;

c) ciągnąć w jakikolwiek sposób korzyści z majątków, posiadać i nabywać papiery wartościowe oraz ciągnąć korzyści z procentów od kapitału i dywidend, utajonych remunerarów, honorariów itp. (wyjątek: oszczędności na książeczce oszczędnościowej P.K.O.).

§ 2. Jedynym źródłem dochodów dla wszystkich wyżej wymienionych działaczy publicznych jest ustawowo uregulowane uposażenie oraz ubezpieczenia społeczne i emerytalne.

Motywy ustawodawcze: sprawowanie władzy nad ludźmi, nauczanie, wychowanie, posłowanie, dziennikarstwo i publicystyka – wszystko to jest służbą publiczną. Trzeba więc wybierać: albo służyć mamonie, albo społeczeństwu, albo używać rozkoszy, jakie daje posiadanie kapitału, kamienic, will, majątków, albo cieszyć się tym, co daje ambicja przewodzenia społeczeństwu, co daje rządy i tworzenie takiej czy innej kultury. Służba społeczeństwu, tak samo jak służba Bogu, jest zawodem, który wymaga specjalnych wyrzeczeń, wymagając

od działaczy publicznych celibatu w stosunku do kapitału i wstrzemięźliwego dostatniego ubóstwa, umożliwia się tym ludziom poczucie czystości własnego sumienia i pewność, że kierują się w swej pracy wyłącznie interesem publicznym.

To tyle. Jest to, jak sam autor pisze, żartobliwa wizja, ale to jest postawienie w moim pojęciu wysokiej poprzeczki ludziom, którzy chcą się poświęcić jakiejś idei. Są tu poza tym spełnione dwie kapitalne zasady myśli chrześcijańskiej – *Et ne nos inducas in tentationem* – to przecież z pacierza; i druga, jeśli nie popełniam omyłki, myśl św. Augustyna – *W nędzy cnota się nie lęgnie*. Stąd celibat z kapitałem i dostatnie ubóstwo.

Nie proponuje Dembiński jakiejś ascezy pełnej wyrzeczeń, ale coś, co może wzbudzić zaufanie ludzi pracy. To nie totalna walka z komfortem, która jakże często jest nie-szczera, bo antyludzka, to raczej taktowna droga do komfortu, który wtedy będzie przyjęty przez ogół, kiedy stanie się możliwością dla wszystkich. To właśnie instynktownie Dembiński rozumiał i nie zdawał sobie sprawy, że Jego przemyślenia z celi więziennej staną się aktualne i w późniejszych latach.

Dembiński po przedterminowym zwolnieniu zjawił się w marcu 1938 roku w Warszawie. Jego żona już tu mieszkała na Żoliborzu. Zresztą sporo osób wtedy przeniosło się z Wilna do Warszawy. Henryk kilka dni spędził w Laskach. Zrozumieliśmy to jako potrzebę kontemplacji. Nie było w tym nic z dewocji. Zresztą dla pewnego typu ludzi Laski już wtedy zaczęły odgrywać rolę szczególną.

W latach 1938–39 bywał u nas częstym gościem. Mieszkałiśmy na Bielanach, Dembińscy na Żoliborzu. Henryk dostał pracę w Warszawskiej Spółdzielni Mieszkaniowej. Szczególnie z moją żoną znalazł wiele tematów. Studiował np. bardzo precyzyjnie budżety rodzinne jako podstawę budowania konstrukcji ekonomicznej w skali państwa. Kilka lat temu słyszałem to samo z ust naszego wybitnego ekonomisty, prof. Edwarda Lipińskiego.

Pod wpływem ściślejszych kontaktów* z Chałasińskim i jego pracy o chłopach Dembiński podjął z zapałem ideę Ireny Byrskiej powołania Wiejskiej Akademii Teatralnej z siedzibą w Kazimierzu Dolnym. Zainteresował tą sprawą min. Juliusza Poniatowskiego.

Wojna. Dembińscy po kapitulacji Warszawy ruszyli do Wilna. Długo było cicho. Prawie nic nie wiedzieliśmy o nich. Dochodziły strzępy wiadomości, bardzo różnorodne i prawie zawsze niewesołe. W końcu sierpnia 1941 r. otrzymaliśmy małą kartkę, jakby wycinek listu pisanego do kogoś w Warszawie. Kartka od żony Henryka – jedno zdanie: *Widocznie Agnieszka za mało się modliła, bo od 12 sierpnia jestem sama* (Agnieszka to nasza najstarsza córka).

Nie wiemy do dzisiaj, czy nie mógł wycofać się w głąb Rosji przed ofensywą hitlerowską, czy nie chciał. Znając Henryka jestem skłonny przypuszczać, że nie w smak mu była ucieczka. Jeśli był – jak to się mówiło – *czerwony*, to był przede wszystkim w głębi duszy prawdziwym chrześcijaninem – nie wierzył w wartość ucieczki.

To był w tej wileńskiej grupie jedyny prawdziwy romantyk XX wieku. Żaden z poetów, Jego rówieśników, nie miał tych wzlotów. I dlatego wierzę, że Jego obecność we współczesnym powojennym życiu Polski, miałaby znaczenie decydujące.

Zresztą nie wiadomo.



Tomasz Suchar



YNAGOGA POD BIAŁYM BOCIANEM

2
Ojcie nasz
który
jesteś
inny

4
Odrodzeni myślami za ścianą odrębności
W krainie ostatecznych rozstań i spotkań
Oddajemy nie odwagę czy przywiązanie
Lecz swoją kamienną tabliczkę

5
I tylko Jasna Polana
pośród drzew
I twoja najciemniejsza i
najjaśniejsza wiara w zaświaty

7
Zaśniesz z uśmiechem powoli
zdążysz pomyśleć
„Twarz już mi nie jest potrzebna“
Głodny spłoszony ptaku

12
Mów by usłyszały wichry
łaki zagajniki
We dwoje samotność staje się
bogatsza o inność

13
Nawracasz mnie Czarnoksiężniku
zaczarowany w czarnego bociana
Na wiarę przydrożnych kapliczek
i leśnych krzyży

15
Zapraszam na chwilę
na poranny rachunek sumienia przed deszczem
który niczego nie wyjaśnia
pozostawiając niewygasłe pytania

17
Mówisz tak jasno że aż góry kruszeją
serca pękają słowa płoną
Tak gorąco przekonujesz sam siebie
o miłości która dojrzewa w ubóstwie

23
Śmiertelność
to twoja nadzieja
Ostatnia chwila
otworzy ci serce na wszelkość

27
Nie wystawiam Ciebie na próbę
nie kuszę jeśli czekam
To nie na osobę ale na
wszech Twoją obecność

Kazimierz Dziewanowski

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

Wiktor Szwechowicz

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

Wacław Oszejca

GETSEMANI

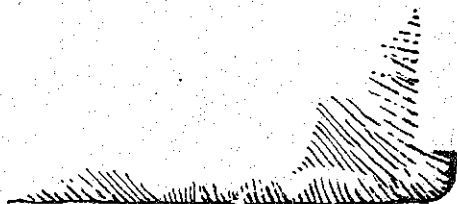
nie ucałuję skały
choć godzi się krew i pot
zbierać spierzchniętymi wargami
i ręk na skałę nie położę
choć pragnę oczyszczenia
nie chcę płoszyć fioletowej ciszy
pod skrzydłami srebrnych gołębi
nie chcę odtrącać szklanego kielicha
wypełnionego przezroczystym gorzkim winem
nie mogę przecież zasypywać źródła

ŻOLNIERZE

dla zabicia czasu
ostrzem włóczni żłobili w kamieniu
koszarowego dziedzińca kwadraty
trójkąty koła i gwiazdy
potrzebne do gry w króla

cóż więc w tym dziwnego
że kiedy nadarzyła się okazja
poigrali sobie z więźniem

przecież był to przestępca
a co gorsza
Żyd



HAKELDAMA

sznur się zerwał
nie udźwignął rozpaczy
cieższej od sprzedanej krwi
choć pomniejszonej
o te trzydzieści srebrników
i o słowo
przyjacielu

EMAUS

już w lutym w ruinach bazyliki
wyrastają na krótkich łądźkach
białe lilijki
nie znam ich imienia
jak nie znam drogi i zajazdu
w którym przeczuwane w słowie
ukazą swoją twarz
czekam wieczoru



Zdarzenie pod Warszawą

Relację ze spotkania z kolejnym nowym kościołem rozpocznę bez sztandardowych rozważań wstępnych: jest to zdarzenie architektoniczne. I jak każde zdarzenie w pełnym znaczeniu tego słowa będzie miało gorących wielbicieli i przeciwników. Nie jest to architektura *letnia*, a bardzo osobista i z tej racji zdecydowana w swoich założeniach. To, co zobaczyłem w naturze, potwierdziło moje pierwsze odczucie zaistniałe przy zetknięciu z projektem publikowanym w historycznym już dziś, *sakralnym* numerze „Architektury” z 1980 roku. Mimo zmian wprowadzonych jak zwykle z różnych racji, w zgodzie i niezgodzie z autorami, ta architektura pozostała chyba sobą.

Autorzy tego dzieła: Małgorzata Handzelewicz-Wacławkowa i Zbigniew Wacławek, kiedyś moi wychowawcy a dziś trochę starsi koledzy, mają prawo skarżyć się na niedostatki realizacji. Niech pozwolą mi jednak podziękować za radość spotkania z tą architekturą.

Najpierw refleksje ogólne. Kiedy spomiędzy śródborowskich sosen wyłania się cel dzisiejszej mojej wizyty, przez moment staję przed ceglany kościołem Leverentza w Björkhagen pod Sztokholmem, przed drewnianą kaplicą uniwersytetu w Otaniemi, ale również przed anonimowym kościołem wiejskim centralnej Polski.

Nie przypadkiem na moją pierwszą refleksję złożyły się wspomnienia bardzo różnych stylistycznie świątyń, ale połączonych wspólnym mianownikiem: ludzkiej, kameralnej przestrzeni organizowanej w skali zgodnej z otaczającą zielenią lasu.

I taka jest właśnie ta architektura – nie wywyższająca się nad korony drzew, jakby podkreślająca, że zielone dzieło Stwórcy jest wspanialej zbudowane niż najlepsza architektura stworzona tylko przez człowieka. A przy tym wszystkim pozostaje architekturą indywidualną.

Faktura białego tynku wiejskich kościołów pokrywa horyzontalne nieregularne ściany ograniczające nawę. Trochę stylizowana na ludową, zgrzebna stolarka drzwi wejściowych tworzy wyrazisty akcent na tym tle. Zanim przekroczymy tę granicę, nad miedzianymi dachami spojrzenie notuje wieżyczki z krzyżami – typowe elementy polskiego pejzażu. Ale może jest to i echo zwieńczeń otwokich i śródborowskich pensjonatów, ułożonych w stronę miejscowego stylu nazywanego żartobliwie przez architektów *świder-mayer*. Nawet ten cienki zabieg wytrzymał chyba kontekst całej architektury, pomimo realizacji odbiegającej od bardziej jeszcze

literackiego i mniej dosłownego zapisu tego pomysłu w fazie projektu. Wreszcie zwraca uwagę bardzo współczesny detal szklenia świetlików nad kaplicami, o organicznym podziale, może odbiegający od stylizacji stolarki drzwi czy wież, ale mieszczący się w autorskiej koncepcji architektury *otwartej* stylistycznie. Ten walor będzie budził sprzeciw architektów o tradycyjnej dyscyplinie warsztatu.

Czas na wewnątrz: kolejne wrażenie nałożenia stylów i epok, współczesnej architektury skandynawskiej i starych kościołów drewnianych południowej Polski. Kryty modrzewiowym deskowaniem strop, wsparty na klejonych dźwigarach drewnianych, nie przewyższa w kalenicy dachu 7–8 metrów wysokości. Kalenica zresztą jak gdyby została rozdarta lub – jeśli wyrazić to lepiej – dwie połacie dachu zostały spięte konstrukcją świetlika o wyrazistym detalu stalowym wskazującym wyraźnie czas powstawania tej architektury. Szczerość stalowego detalu konstrukcji, śrub i lin stężających dźwigary, to może odpowiednik równie szczerych detali drewnianych podhalańskich cieśli. Taki stosunek autorów do konstrukcji zasługuje na podkreślenie i z tej racji, iż jest ciągle jeszcze rzadkim zjawiskiem w architekturze polskiej, pomimo akceptacji tej cechy już dawno przez architekturę światową.

Przy stosunkowo niedużej rozpiętości przekrycia, dzięki zabiegowi uwolnienia ścian od funkcji niesienia dachu i nieregularnego ich kształtowania, całość wnętrza może mieścić około 1200 wiernych. Aneksy wnętrza nawy utworzone przez wylewanie się ścian poza prostokąt planu konstrukcji określają miejsce baptysterium, kaplicy NMP i chóru. Pozostają jednak zatokami głównej przestrzeni mimo dodatkowego wyróżnienia ich przez górnoboczne świetliki nad nimi.

Żeby do końca ocenić świątynię, trzeba na pewno pobycć tu dłużej, uczestniczyć we Mszy Świętej, rozpoznać stan skupienia wiernych wobec sacrum. Nie zrobiłem tego i dlatego z zastrzeżeniem wyrażę wątpliwość, jaką nasuwają mi warunki do spełniania funkcji sakralnych w śródborowskiej świątyni. Pozytywna z punk-

Kościół Niepokalanego Serca Maryi w Śródborowie k/Warszawy

autorzy:

projekt architektury – Małgorzata Handzelewicz-Wacławkowa, Zbigniew Wacławek

projekt konstrukcji – Andrzej Żórawski

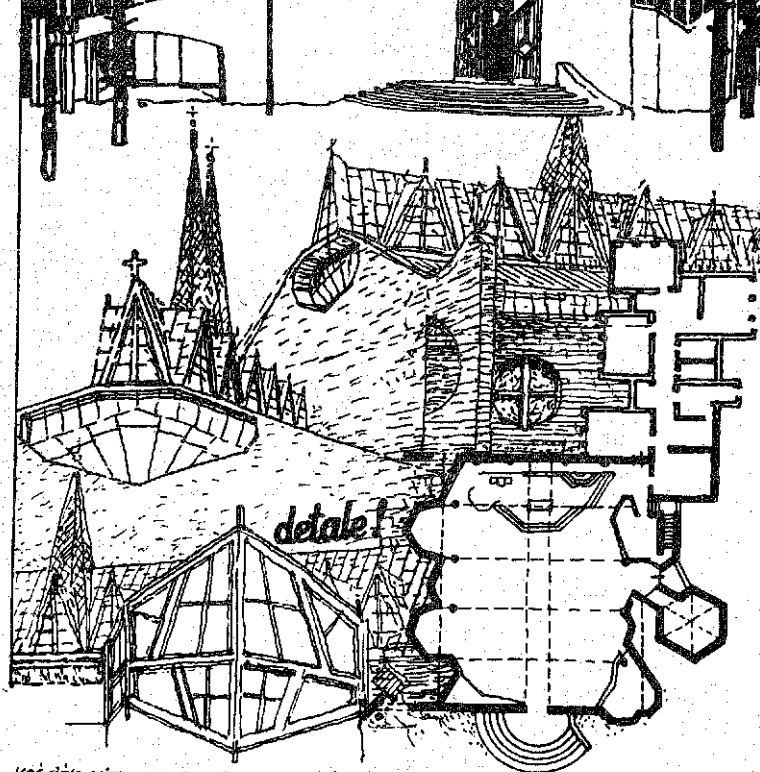
inwestor – ks. Stanisław Żebrowski

ogólne dane użytkowe:

kubatura – 7200 m³

powierzchnia – 1300 m²

pojemność nawy – 1200 wiernych



KOŚCIÓŁ NIEPOKALANEGO SERCA MARII - ŚRÓDZIEC
10.12.83.

tu widzenia skali ludzkiej niskość wnętrza oraz optyczna bliskość detalu konstrukcji – przy równoczesnym zbyt delikatnym rozegraniu partii ołtarza i braku mocnego punktu skupiającego – mogą stać się utrudnieniem w aktywnym udziale wiernych w liturgii mszalnej. Ponieważ jest to jednak architektura prowokująca do powrotów, mam nadzieję, iż uda mi się te pierwsze wrażenia skonfrontować w czasie, a autorzy wybaczą mi szczerość tych uwag.

Muszę jeszcze dać upust memu uczuleniu na dowolność uzupełnień elementów wnętrza przez inwestorów – na ogół działających w najlepszej wierze. Nie wątpię tym razem, iż zawieszone już żyrandole – pasujące raczej do nowobogackich willi – są jedynie tymczasowym oświetleniem tego wnętrza.

Dla publicystycznej prawdy należy jeszcze stwierdzić, iż dolny kościół o charakterze wielofunkcyjnej sali sugerowanej m.in. przez układ stopni i kształt wnętrza, o równie trafionej skali, ale już w innej architekturze, tworzy celne dopełnienie całości zespołu sakralnego.

W pejzażu pierwszego grudniowego śniegu pielgrzymuję dookoła świątyni zostawiając ślady jednoosobowej procesji. Raz jeszcze sprawdzam jednorodność wnętrza i architektury zewnętrznej, negatywu i pozytywu przestrzeni między sosnami. I syć się świeżością oraz innością tej architektury.

Coraz częściej *antidotum* na klasyczne narzekania dotyczące stanu polskiej architektury współczesnej staje się nowa architektura sakralna. Jej jakość jest jednak różna. Nie napiszę z tego powodu o kościołach w niedalekim Świdrze czy Otwocku. Tamte są z innego warsztatu architektonicznego, którego wolałbym nie analizować.

Spotykamy jednak dzieła architektury sakralnej na poziomie godnym tematu i celu, jakiemu służą. Śródborowską świątynię nazwałem trochę w języku sztuk plastycznych ZDARZENIEM. Jest to uzasadnione. Mamy tutaj do czynienia z niewątpliwym dziełem twórczym.

Śródborów – Warszawa, 20 XII 83

Konrad Kucza-Kuczyński

książki

Alina Kowalczykowa

Pejzaż romantyczny

Kraków 1982, ss. 485
ilustr. Biblioteka Romantyczna
pod redakcją Marii Janion

Hrabia z „Pana Tadeusza” *lubił widoki niezwykle i nowe a zwal je romansowymi* – tak w jego czasach określano zjawiska nadzwyczajnie piękne, fantastyczne i niezwykle, słowem, jakby z romansu wyjęte. Z tego określenia «romansowy» ukuty został później przymiotnik «romantyczny» i nazwę wreszcie wzięt ogromny zespół zjawisk kultury znamienych dla pierwszych dziesiątków lat XIX wieku. Jednym z nich było wielkie zainteresowanie przyrodą dziką, pierwotną, ręką człowieka nie ujarzmioną, a więc noszącą najwyraźniejsze piętno wielkości Stwórcy. Natura żywa i bogata, istniejąca sama dla siebie w nieskończonej wielości form – jako przeciwieństwo typowej i typizowanej przyrody klasyków – stała się przedmiotem kontemplacji całej romantycznej generacji, jednym z najważniejszych obszarów penetrowanych przez literaturę i sztukę, w niej znajdujących pełne ujęcie dla romantycznego indywidualizmu. Już Humboldt zauważył, iż *zawsze przychodzi nam na myśl, że losy, które spotykają nas na pewnym miejscu, zależą od zarysów okolicy, która nas otacza*. Zagadnienie pejzażu i przyrody stało się zatem jednym

z najważniejszych problemów romantycznej świadomości: stosunek do nich był czymś więcej niż tylko wyznacznikiem postawy, był bowiem wręcz sposobem życia. Dlatego problem ów od lat budzi ogromne zainteresowanie badaczy i stanowi jedną z kluczowych spraw, której zrozumienie otwiera drogę do penetracji innych obszarów świadomości romantycznej. Nie można bowiem pojąć na przykład istoty romantycznej religijności czy romantycznego stosunku do śmierci bez przeniknięcia postawy tej epoki wobec przyrody. Wydana niedawno książka Aliny Kowalczykowej stanowi takie, dodajmy, bardzo jasne i przekonujące, wprowadzenie w krąg zagadnień związanych z romantycznym stosunkiem do przyrody, sposobem jej przeżywania i artystycznej penetracji. Autorka zarysowała więc drogi przemian, na jakich dokonywało się kreowanie romantycznego sposobu rozumienia pejzażu, bardzo ciekawie ukazując ewolucję od «pogardy» dla pejzażu, poprzez kult malowniczości i sentymentalno-preromantyczną koncepcję *natury ikliwej*, aż po namiętny kult *kształtów dziwaczych i straszliwych i zasmucający urok ruin*, by główny nacisk w rozważaniach położyć na zagadnienie pejzażu mistycznego i refleksyjnego, a w konkluzji pokusić się o zdefiniowanie istoty tego, co określa się mianem *stylu romantycznego*. W takim ujęciu znalazło się w jej książce miejsce dla wszystkich najważniejszych zagadnień związanych z preromantycznym i romantycznym sposobem przeżywania pejzażu, włącznie z wypełnianymi przezeń funkcjami znaczeniowymi (*obraz Boga i historii, symbolika tra-*

gizmu i śmierci) oraz najważniejszymi tematami. Ponieważ zaś jej przystępnie napisana rozprawa, niezależnie od tego, że jest pracą samoistną o wyraznym znaczeniu naukowo-popularyzatorskim, jest także wstępem do obszernej antologii romantycznych wypowiedzi o pejzażu, przeto czytelnik ma możliwość weryfikowania większości sądów autorki. Dostyc obszernej ta antologia zredagowana została bardzo starannie. Alina Kowalczykowa zastrzega się wprawdzie, iż antologię taką ułożyć by można *na wiele sposobów*, jakby w obawie, że będzie się jej czynić zarzuty o pominięcie pewnych tekstów, ale chyba jest to ostrożność przesadna. O dobór tekstów trudno tu mieć pretensje, jest on bowiem głęboko umotywowany i doskonale wypełnia nie tylko rolę «literackiego albumu», ilustrującego wywody ze wstępu, ale i antologii samoistnej. Słowem, mamy do czynienia z książką bardzo interesującą i pouczającą, ale także – bodaj za sprawą doboru tekstów w antologii – trochę prowokującą do dyskusji, czy (mówiąc ostrożniej) skłaniającą do ukazania nieco innych możliwości ujęcia problemu.

Materiałem, na którego podstawie snuje swe rozważania autorka, jest zachodnioeuropejskie malarstwo (wobec faktu pewnego ubóstwa polskiego romantycznego malarstwa pejzażowego: nie mieliśmy swojego Caspara Davida Friedricha) i polska literatura. Perspektywą dominującą jest więc tu perspektywa sztuki, w pewien natomiast sposób «nie doceniona» została rola prawdziwej przyrody i rzeczywistego krajobrazu a w konsekwencji także typy «rzeczywistego»

przeżywania krajobrazów. Jest takie stanowisko w pełni uzasadnione za sprawą bardzo wyraźnej tradycji w badaniach nad estetyką, czyniącą przedmiotem swego zainteresowania tylko wytwory ludzkich rąk. Przyroda «jako taka» – żyjąc swoim własnym życiem i kierując się swymi prawami – rzadko bywa przez estetykę traktowana jako obiekt czynności poznawczych. A przecież dzieje ludzkiego stosunku do przyrody są, jak to ładnie zauważył Kazimierz Wyka w „Podróż do krainy nieprawdopodobieństwa”, historią wmawiania krajobrazowi najróżniejszych znaczeń (Wyka powiada, iż zdumiewająca jest łatwość, z jaką przyroda te wmówienia «przyjmuje»). Klasycyzm problem ten rozwiązał w sposób dosyć prosty, tworząc sobie modele świata na miarę swoich potrzeb i wyobrażeń w koncepcjach ogrodów francuskiego i angielskiego. To one dawały możliwość egzegezy (jak o tym pisał Ryszard Przybylski) praw rządzących światem, przywracały wiarę w jego ład, dawały możliwość ukojenia. Ta dążność do tworzenia modelowych wizji uładowanego, ale i złożonego świata, wyrażała się w tworzeniu malowniczych parków takich jak słynna Sofiówka. Uczone podróże naukowców wieku oświeconego wiązały się z takim samym podejściem: naturę traktowali oni jako pewnego rodzaju tekst poddający się scjentystycznej interpretacji (takim okiem spoglądał na Tatry Staszic). Gdy zaś w czasach już romantycznych podróż stała się jedną z form kultury «wysokiej», wówczas ten egzygetyczny stosunek do przyrody stał się obligatoryjnym elementem postawy wobec świata. Mówiąc w ogromnym

skrótce: w romantycznym rozumieniu przyroda albo była hipostazą Boga (*Przyrodzenie wielbię w pieśni, w przyrodzeniu wielkość Boga*, Bohdan Zaleski), albo jako dzieło Stwórcy odczytywana była i kontemplowana tak, jak przeżywa się arcydzieło największego z Geniuszy. «Tekstologiczne» rozumienie przyrody w kulturze romantycznej wiodło do tego, że w jej księdze starano się czytać – i tego właśnie uczył Kazimierz Brodziński, gdy mówił, iż w naturze ważne jest to, co skłania do zadumy, co mówi o mocowaniu się przedmiotów z czasem. Tego samego uczył Eugeniusz Delacroix oznajmiając, iż przyroda jest wielkim słownikiem, w którym każdy odnajduje swoje słowa, tego samego – Amiel w słynnym powiedzeniu, iż pejzaż jest «stanem duszy». Stąd także – w jakimś zwrotnym sprzężeniu – wywodziła się ważność romantycznego podróżowania tak dalece posunięta, iż *de facto* istniał wręcz kodeks podróżniczych zachowań, utrwalany w podróżniczych deskrypcjach, zwanych w wieku XIX po prostu «podróżami». «Podróże» te spełniały nie tylko rolę informacyjną – ich zadaniem było nie tyle opisywanie, ile interpretowanie «tekstów krajobrazu» i tworzenie «partytury przeżyć» dla przyszłych podróżników dany obiekt zwiedzających. Nie było zatem rzeczą przypadku, iż właśnie w romantycznej świadomości zbudowano – trwały do dzisiaj – schemat hierarchizacji wartości pewnych obiektów krajobrazowych (Morskie Oko jako Perła Galicji!), zaś teksty podróżniczych opisów antycypowały turystyczne przewodniki, nieraz bowiem, zawierały wskazówki dotyczące

sposobu reagowania na dane wartości krajobrazu. Rzecz znów ważna o tyle, że trwałość tych form reagowania była i jest ciągle bardzo duża.

Owo przeżywanie przyrody było więc zjawiskiem nie tylko kreowanym przez sztukę, ale i występującym w rzeczywistości romantycznego życia. W arcyciekawej książce Ryszarda Kincla „Sarmaci na Śnieżce” (Wrocław 1973) znaleźć można cały szereg wpisów poczynionych w tamtych czasach do ksiąg pamiątkowych na Śnieżce, a dowodzących, że typ przeżycia przedstawiony przez Juliusza Słowackiego w słynnej scenie z Kordianem na wierzchołku Mont-Blanc, był zjawiskiem doświadczanym przez licznych romantycznych turystów w rzeczywistości. Na wierzchołku najwyższej góry Śląska romantyczni turyści rzeczywiście doświadczali fizycznej wręcz bliskości Boga i ze *zjadaczy chleba* stawali się *aniołami*.

W konsekwencji tych – ogromnie skrótowno tu przedstawionych a przecież nie sprzecznych z wywodami Kowalczykowej – faktów chyba trochę inaczej by trzeba widzieć, niż to się zazwyczaj czyni, rolę tak zwanej romantycznej opisowości. Nie umniejszając poznawczej i popularyzatorskiej roli najróżniejszych romantycznych «opisów» przyrody, widzieć by w nich należało, jak mi się zdaje, próby artystycznej interpretacji krajobrazów rzeczywistych rozumianych na sposób właśnie «tekstologiczny», a więc rozumianych jako najdoskonalszy przejaw piękna w jego substancjalnej postaci. Rzecz godna osobnego, precyzyjnego wywodu, tu zasygnalizowana może być tylko w zwięzłym skrótce i z koniecznymi

stąd niedomówieniami i uproszczeniami. Nie są te uwagi polemiką z ustaleniami autorki, są raczej myślą rozwiniętą obok jej sformułowań, zresztą w niedużej odległości. Kowalczykowa wyraźnie bowiem ukazała, jak romantycy odczytywali zapisaną w pejzażu historię, jak rekonstruowali jego symboliczne znaczenia etc. Idzie mi tu jedynie o wyraźniejsze zwerbalizowanie tego, co w r. 1849 pisał był Michał Grabowski: *Można mieć zebrane widoki całego kraju, a przecie będzie to ledwie jeszcze nie to samo, co topograficzne mapki. Większa część naszych sztychowanych krajobrazów są tego rodzaju dzieła. Mamy w nich martwy szkielet przedmiotu; ale pejzaż prawdziwy jest poezją miejscowości; on uzdolnia mnie rozumieć tajemną mowę natury do człowieka; pragnę niezmiernie, żebyśmy mieli artystów pośredniczących między naszą naturą a nami i tego oczekuję od pejzazystów.* Słowa Grabowskiego wyraźnie potwierdzają ważność roli przyrody jako owego samoistnego tekstu romantycznej kultury. Andrzej Ziemiński („Człowiek w krajobrazie”, 1976) pisał, że góry *jako fakt kulturowy nie istnieją. Wymagają wpięć „odkrycia”, tzn. ukonstytuowania w pojęcie będące nośnikiem trwałych wartości, idei i emocji – specyficznych postaw ludzkich.* Można ten jego sąd uogólnić na całość przyrody, ta bowiem staje się takim pojęciem już z chwilą, gdy zaczynamy mówić o krajobrazie (dlatego, że jest on – właśnie – obrazem!). Nieśmiało próby rozważania estetycznych wartości krajobrazu (J. Popiel, „Podmiot estetyczny w przeżyciu krajobrazu”, 1949; prace Marii Gołaszewskiej, Leszka Ossowskiego) jeszcze,

zdaje się, nie doprowadziły do pełnego przyjęcia zdania, iż pejzaż jest właśnie pewnego rodzaju «pojęciem» wmiawanym przyrodzie. Ale dla romantyków było to oczywiste. To tylko my tak daleko odeszliśmy od przyrody w zurbanizowanym świecie, że o tym już nie pamiętamy i na nowo odkrywać musimy z lektury romantycznych tekstów ową prawdę, tak półtora wieku temu oczywistą dla naszych poprzedników...

Jacek Kolbuszewski

Anna Barańczak

Słowo w piosence

Poetyka współczesnej
piosenki estradowej

Wrocław 1983, ss. 149

W r. 1900 Stanisław Dobrzycki napisał w „Przeglądzie Powszechnym”, iż *prawdziwa nauka bada wszystkie fakta, wchodzące w jej zakres, wszystkie zjawiska uważa za godne swej uwagi i tylko wyznacza im odpowiednie miejsce.* Młody uczony napisał to w rozważaniach o polskiej poezji średniowiecznej, o której już wówczas sporo pisano i chyba szło mu bardziej o zmanifestowanie pewnej badawczej postawy, niż o obronę celowości zajmowania się poezją wieków średnich. W rzeczywistości jednak dopiero w naszych czasach, gdy literaturoznawstwo zajęło się horoskopami i sennikami, komiksami i popularnymi romansidłami, piosenkami i brukową szmirą (rzecz jasna, nie tracąc z oka «wielkiej» literatury!), powie-

dzieć można, że jest tak w istocie, że *prawdziwa nauka bada wszystkie fakta, że wszystkie zjawiska uważa za godne swej uwagi* i nie zapomina o wyznaczeniu im odpowiedniego miejsca. O różnych peryferiach sztuki słowa pisze się dzisiaj niemało, nie na tyle jednak, by można było powiedzieć, że już dobrze orientujemy się w prawach rządzących literaturą popularną i jej obiegiem, w mechanizmach jej atrakcyjności i siły oddziaływania. Idzie tu przecież o ogromny, niejednorodny i bardzo złożony zespół zjawisk, nieustannie w dodatku korygowany przez bieg życia i liczne jego uwarunkowania. Każda praca z tego zakresu zbudowana na materiale współczesnym jest cenna, między innymi dlatego, iż stanowi kolejną cegiełkę do diagnozy naszej codzienności – logicznie zaś rzecz biorąc, tym większą wartość mają prace dobre z tego zakresu. A taką właśnie dobrą pracą jest książka Anny Barańczak o poecie współczesnej piosenki estradowej. Autorka zajęła się właśnie poetyką, a nie socjologią gatunku. Nie ulega przecież wątpliwości, że teksty piosenek są jednym z czynników arcy-mocno kształtujących współcześnie literacką kulturę masowego odbiorcy, że to one tworzą podstawy wyobrażeń o tym, co jest i nie jest «poetyczne», skoro uczniowie w szkołach godząc się, że *Słowacki wielkim poetą był*, pierwszeństwo przed monologami Kordiana oddają słowom Zbigniewa Hołdysa: *Chcemy być sobą jeszcze / Chcemy być sobą wreszcie*. Może się to nie podobać, ale tak przecież jest w literackiej kulturze naszego stulecia: w wierszu Tuwima aptekarzowa w pa-pilotach już od rana śpiewała romans

„Moja tęsknota“, zaś słowa z piosenki Mieczysława Fogga „Jedynie serce matki zawsze miłością technię“ docze-kały się takiej nobilitacji, że umieszczane bywają nawet na nagrobkach w sąsiedztwie cytatów z Kochanowskiego, Baczyńskiego czy Gałczyńskiego.

Anna Barańczak zajęła się piosenką estradową, a więc najpopularniejszą, na uboczu świadomie pozostawiając ambitniejszą piosenkę kabaretową. Więc siłą rzeczy subtelne jej analizy i interpretacje tekstów nieuchronnie musiały prowadzić do wniosków o estetycznej miłośkości tej produkcji. Nie zaskakuje to; trudno mówić o wysublimowanym artyzmie, gdy piosenkowe teksty retorycznie pytają: *Czy znasz morza brzeg bez poszumu fal?*, lub objawiają «prawdę», że *na betonie kwiaty nie rosną*. Konstatacji o «relatywnym tradycjonalizmie» języka muzycznego współczesnej piosenki towarzyszy tu zauważenie swoistej «presji» wywieranej przez muzykę na tekst słowny, dalej zaś dostrzeżenie banalizacji metaforyki (autorka mówi, że piosenka skutecznie «unieszkodliwia» metafory i dlatego jej odbiór polega na *automatycznym przyjmowaniu gotowych całości*) i utraty znaczeń przez słowa. Piosenka jest więc «sztuką na niby», niczego nie odkrywa, niczego nie tworzy – a jeśli wiąże się z literacką tradycją (to samo by rzec można o tradycji muzycznej, o wykorzystaniu muzyki Chopina do banalnych słów „Kocham świat!“), to tylko z tymi jej elementami, które dały się już «oswoić» i chyba dlatego rekwizytornia tekstów poetyckich jest tak bardzo «młodopolska» (z tym że, oczywiście, nie ma w niej «duszy»),

a w najlepszym wypadku «skamandrycka», ale nie «awangardowa», zaś o jej związkach z tendencjami występującymi we współczesnej poezji polskiej nie ma co mówić. Analogicznie ma się rzecz z muzyką i Barańczakowa pisze o tym bardzo przekonująco. Można by jednak powiedzieć, że przecież do tego rodzaju wniosków dojść można było kosztem o wiele tańszym, bez uruchamiania skomplikowanych metod badawczych. To jednak tylko pozór. Teksty słowne piosenek – wytwory typowej współczesnej kultury masowej (słowa autorki) – zwłaszcza zaś teksty piosenek komercyjnych, dążąc do tego, by *nie zwracać na siebie uwagi* funkcjonują przecież w połączeniu z tekstem muzycznym: *Nośnikiem cech gatunkowych piosenki jest przede wszystkim tekst muzyczny (inaczej mówiąc, przynależność gatunkowa piosenek rozpoznawalna jest przede wszystkim na podstawie cech muzycznych i niezależnie od tekstu słownego, s. 86)*. Przypisując słusznie tę decydującą rolę oddziaływaniu i presji czynników muzycznych, musiała się więc autorka zająć także skomplikowanymi zagadnieniami dotyczącymi relacji między muzyką i poezją, mocno akcentując własne w tej rzeczy stanowisko. Inna sprawa, że nie na wszystko się tu można zgodzić. Referując, w sumie rzetelnie, główne tendencje zarysowujące się w poglądach na istotę muzyki, sprawę jej semantycznego czy asemantycznego charakteru i sposób istnienia dzieła muzycznego, autorka ma jakby za złe muzykologii, że jeszcze nie dokonała swego *de saussure'owskiego* *przewrotu* (s. 35) i dosyć arbitralnie rozprawia się z poglądami nie akcep-

towanymi, nie zawsze przekonując czytelnika. Tak jest np. wówczas, gdy odrzuca jako «nieporozumienie» spływające i niszczące utwór muzyczny pogląd Zofii Lissy o wieloznaczności muzyki na tym polegać mającej, iż spośród wielu znaczeń dzieła odbiorca wybiera sobie jedno (s. 38) – Barańczakowa woli, by mówić tu o *krańcowej ogólności sensów* owego dzieła nie zauważając, że w gruncie rzeczy obic te koncepcje mogą być obok siebie słuszne, że wieloznaczność np. „Muzyki ogni sztucznych” Händla dopuszcza możliwość odbioru tego dzieła w sposób anegdotyczny, «literacki». Podobnie nie godzi się autorka z Ingardenem twierdzącym, że zapis nutowy daje tylko pośrednią wiedzę o dziele muzycznym (kto pisze o tych kwestiach, Ingardena pominąć nie może), że partytura jest *schematem imperatywnych sygnałów, w jaki sposób należy grać dane dzieło*. Barańczakowa idzie tu w stronę doskonałości i niedoskonałości zapisu nutowego sugerując, że należy go rozumieć analogicznie do graficznego zapisu mowy. Trudno tu wytaczać wszystkie dzieła przeciwko tej koncepcji, starczy, jeśli powiemy, że o paręnaście stron dalej autorka zaznacza, że *sens przekazu (piosenki) musi być każdorazowo analizowany w sytuacji wykonania wokalnego*, co już tę analogię całkowicie obala. Te teoretyczno-metodologiczne rozważania w książce Barańczakowej były oczywiście potrzebne, ale nie należą do najmocniejszych jej partii i aż się prosi, by przypomnieć, co pisał o sprawie relacji między muzyką a literaturą Bogusław Schäffer: *Każdy, kto bierze się do roztrząsania stosunku pomiędzy muzy-*

ką a poezją, korzysta niemal automatycznie z możliwości zwrócenia się ku genetycznym zawiązkom obu tych dziedzin. Rezultat: powiązania urastają do gigantycznych splotów i węzłów, przestaje się natomiast widzieć to, co najistotniejsze – widzieć, że w obu zakresach wszystko, niemal wszystko wygląda inaczej. Autorka wprawdzie nie skorzystała z możliwości zwrócenia się ku genetycznym zawiązkom, ale już cała druga część wypowiedzi Schäffera może się i do jej teoretycznych wywodów odnosić. Istota rozważań o tekstach piosenek na tym jednak nie traci, choć bowiem autorka miała świadomość doniosłości owych metodologicznych założeń, to jednak ostatecznie jej sposób ustosunkowania się do kwestii semantyczności – asemantyczności muzyki nie ma wpływu na najważniejsze jej rozważania. Bez zastrzeżeń natomiast i z pełnym uznaniem przyjąć trzeba konkretne analityczne rozważania na temat relacji między strukturą frazy muzycznej a wersyfikacyjnym porządkiem wiersza.

Nie to chyba jednak jest w omawianej książce najważniejsze. Autorka zajęła się tekstami współczesnymi, ostatniego dwudziestolecia (przypominam, że praca została napisana w r. 1976). Bardzo też ciekawy jest ostateczny wniosek, że *jakkolwiek przeróżne zjawiska zewnętrzne raczej utrudniają niż ułatwiają (...) rozwój (piosenki), raczej skłaniają piosenkę do konformizacji i komercjalizacji – obserwacja tego, co dzieje się w ramach gatunku, mimo wszystko nie skłania do bezwarunkowego przystania na katastroficzne wizje dalszych perspektyw kultury masowej* (s. 145). Być może

w jakimś stopniu skłoniło autorkę do sformułowania tego wniosku zauważalne «dążenie do konkretności» pojawiające się w części piosenek. Pojawienie się konkretnego ja (niewątpliwie wpływ Beatlesów) powodowało nieśmiało jeszcze w latach siedemdziesiątych przybliżanie tematyki piosenek do realiów życia. Barańczakowa w tym ostrożnym zdaniu zamykającym książkę miała rację. Od roku 1976 wiele się w polskiej piosence zmieniło. Poszły do lamusa ideały lat siedemdziesiątych, przeżyły się «kulty» Ireny Santor czy Haliny Kunickiej, pojawiła się nowa muzyka młodzieżowa, ideałem stał się rock. Związane z nim zjawiska tworzą ogromny i niesłychanie złożony fenomen socjologiczny i nie tu miejsce na jego opisywanie (nie leży to zresztą w możliwościach piszącego te słowa). Co jednak ważne, w piosence tej uzewnętrzniła się ze zwielokrotnioną siłą owa dążność do konkretności. Piosenka stała się manifestem światopoglądu pokolenia, świadectwem jego zagubienia, niepokojów i frustracji. Daleki jestem od przeceniania tego świadectwa – jest ono z pewnością jednostronne i mówi tylko część prawdy o samopoczuciu dzisiejszej młodzieży, jej ocenie realiów życia i poczuciu perspektyw. Ale też źle czyni ten, kto świadectwa tego nie docenia. Piosenki analizowane przez autorkę były *de facto* pozbawione własnej tożsamości, były literaturą bez światopoglądu i to, co się w nich działo, działo się wszędzie, czyli nigdzie. Teksty dzisiejsze piosenek młodzieżowych, czy inaczej, muzyki rockowej, tkwią w istocie współczesnego życia. Mówi się w nich *expressis verbis* o «bezzadności pokolenia», mówi się o tragicznych auto-

biografiach, o poszukiwaniu siebie w świecie, w którym *wujek Józek zmarł / darowano resztę kar, zaś Ojciec Bóg wie gdzie / Martenowski stawiał piec...* Jest w tej piosence sprzeciw wobec mieszczańskiej stabilizacji i jest poczucie bezsensu różnych poczynañ (*Jako prymus skończyłbym uczełnię / Tak / ale po co / po co / po co...*). Nie twierdę, że jest to wielka literatura. Jest jednak w owej dzisiejszej piosence ów konkret, dostrzegalny np. w tekście Grzegorza Ciechowskiego „Znak równości”: *Wstajemy równo o godzinie DX / a przedtem wszyscy śnimy równe sny / pod kranem program mycia nr 3 / Centralny Wyrównywacz nadał mi*. Można by takie przykłady mnożyć i z całą pewnością mamy tu do czynienia ze zjawiskiem dobrze świadczącym o pewnych aspektach dzisiejszej kultury masowej. Ostrożna prognoza Anny Barańczak sprawdziła się więc, zaś jej książkę warto przeczytać także dlatego, że wnioski z niej bardzo są pomocne przy odczytywaniu owych tekstów współczesnych piosenek młodzieżowych, uprzymiarniając, jak wielki przełom dokonał się w tej dziedzinie w bardzo krótkim czasie.

Jacek Kolbuszewski

Kilka uwag o studium

C. Rowiński

Człowiek i świat w poezji Leśmiana

Studium filozoficznych
koncepcji poety

Warszawa 1982, PWN, ss. 325

Szczególny rozkwit zainteresowania poezją Bolesława Leśmiana, widoczny nawet w adaptacjach piosenek, na razie minął. Być może przyczyną jest ahistoryczny charakter tej twórczości. Pojawiają się wprawdzie drobne wzmianki i plotki o poecie, rozproszone po kwartalnikach lub miesięcznikach, nie są one jednak adekwatne do roli, jaką odegrał on w poezji XX w. Jedyną poważną pozycją, która ukazała się w ostatnim czasie, jest studium C. Rowińskiego pt. „Człowiek i świat w poezji Leśmiana. Studium filozoficznych koncepcji poety”.

Na tle dotychczasowych badań leśmianologicznych praca ta jawi się jako ciekawe spojrzenie na zagadnienia twórczości i jej odniesień filozoficznych, nawiązując jednocześnie – niekiedy polemicznie – do osiągnięć historyczno- i krytycznoliterackich. Autor wychodzi z założenia, że poeta stworzył nową koncepcję humanizmu na zasadzie opozycji wobec utrwalonego w europejskiej kulturze mieszczańskiej renesansowego modelu człowieka. Rowiński wykazuje przy tym analogie między nieoficjalnym nurtem wzoru «karnawałowego światopoglądu» (termin M. Bachtina) reprezen-

towanego przez Rabelais'ego. Podstawą do snucia owych porównań jest m.in. motyw ludowości w poezji Leśmiana. Ludowe archetypy w omawianej twórczości były częstym przedmiotem badań (np. J. Trznadel, „O ludowości”, w: „Twórczość Leśmiana”), lecz porównanie jej z «realizmem groteski» renesansowej jest nową próbą interpretacji humanizmu leśmianowskiego. Można było jednak pokusić się o powiązanie ludowego nurtu kultury renesansowej z zafascynowaniem poety ludźmi owej epoki, czemu on sam dał wyraz w tekście pt. „Ludzie Odrodzenia”.

Człowiek, widziany oczami Leśmiana, jest częścią natury. Nosicielami Bergsonowskiego *élan vital* są postacie groteskowe, kalekie, ludzie pierwotni związani z magią i poznaniem bezpośrednim. Rowiński wykazuje konsekwentnie opozycję przedstawionej koncepcji wobec renesansowego ideału człowieka wzniosłego, pięknego, abstrakcyjnego w swojej idealności. Związek z nieoficjalnym nurtem «karnawałowego światopoglądu» potwierdza ludowy humor, który badacz widzi jako śmiech ambiwalentny chroniący przed strachem śmierci.

Szczególnie interesująco przedstawiają się, również w zestawieniu z realizmem groteski jako jego potwierdzeniem, refleksje Rowińskiego dotyczące antropomorfizmu i animizmu Leśmianowskiego. Autor „Łąki” traktuje bowiem naturę całościowo, jej nierozrwalną częścią jest człowiek, zarówno w roli podmiotu, jak i przedmiotu relacji ludzie-przyroda.

Dla całokształtu badań na temat filozofii poety ważne są wnioski o po-

szukującej funkcji jego koncepcji. Autor studium podkreśla mianowicie sprzeczności występujące w filozofii Leśmiana jako twórcy penetrującego pewne obszary bez budowania zwarłego systemu. Przypomnienie to może wydawać się truizmem, lecz jest ono uzasadnione tendencją do przypisywania poecie ścisłych związków z różnymi orientacjami filozoficznymi (K. Wyka – neokantyzm, A. Sandauer – fenomenologia, J. Błoński, J. Trznadel i inni – bergsonizm). Powyższą opinię potwierdza wspomnienie Z. Krauzego, który mówił w wywiadzie: *Ale jakiegoś zwanego systemu filozoficznego Leśmian nie miał. Właściwie wylapywał z rozmaitych koncepcji filozoficznych to, co mu dogadzało, co go interesowało, ponosiło jego wyobraźnię* („Akcent”, nr 1/7/82, Wydawnictwo Lubelskie).

Wydaje się także, że w odniesieniu do poezji Leśmiana jest uzasadnione określenie użyte przez Rowińskiego: «metafizyka możliwości». Badacz sformułował to pojęcie na podstawie ujęcia istnienia w postaci bytu potencjalnego, który może stać się rzeczywistością, bytu, którego wysiłek skupia się na przybieraniu realnych kształtów. Trafne określenia, zawierające sedno problemu, są użyteczne w tego rodzaju pracach analityczno-interpretacyjnych.

Nie można się natomiast zgodzić z twierdzeniem, że Leśmianowskie powiązania z filozofią hinduską są wynikiem młodopolskiej mody na orientalizm. Związki Leśmiana z Antonim Langem, znawcą kultur Wschodu, wskazują raczej na posilkowanie się motywami orientalnymi jako jednym ze sposobów poznania

poetyckiego dającym nowe możliwości gnozeologiczne. Wniosek taki nasuwa się po zwróceniu uwagi na charakter twórczości poety, która miała zbliżać do tajemnic istnienia i umożliwiać poznanie bezpośrednie.

Interesująco przedstawiają się wyniki analizy tekstów pod kątem motywu śmierci. Aspekt ten skupia się, według Rowińskiego, wokół czterech punktów: śmierci jako najbardziej znaczącego doświadczenia wpisanego w każdą egzystencję, jako cyklu ciągłych zmian i stawania się bytu, jako braku perspektyw i niemożności działania oraz jako rozkładu ciała, bólu w akcie umierania.

Korzystając z wniosków M. Głowińskiego, badacz traktuje konstrukcję negacji jako potwierdzenie własnej teorii o opozycyjnej wymowie poezji Leśmiana wobec kultury mieszczańskiej. Model człowieka pierwotnego – poznającego intuicyjnie, współodczuwającego z naturą – jest dla Rowińskiego potwierdzeniem jego hipotezy. Poezja przeczenia jest, zdaniem autora, buntiem przeciwko współczesnej kulturze, nie tylko środkiem poetyckiego wyrazu.

Wiele uwagi poświęca Rowiński kwestii Boga w twórczości poety. Nowe spojrzenie prowadzi do stwierdzenia, że dla Leśmiana Bóg jest epifenomenem, zjawiskiem, które bywa gościem w świecie przez siebie stworzonym. Zagadnienie postaci Boga w omawianej poezji zawiera jednak niekonsekwencję. Leśmian uważa nowoczesnego człowieka za zbyt zdeterminowanego, aby mógł zachować wolność. Człowiekiem wolnym naprawdę był człowiek pierwotny, a współcześnie może być nim jedynie

twórca. Tymczasem autor studium twierdzi, iż poeta przyjmuje śmierć Boga w XX w. jako wynik wolności ludzi. Szczególnie ciekawa jest natomiast prezentacja dualizmu Leśmianowskiego Boga. Rowiński zauważył, że imię Boga prawdziwego, niedostępnego i nieprzeniknionego, pisane jest dużą literą, zaś fałszywy, stworzony przez człowieka, pisany jest przez «b» małe. Występuje również, zdaniem badacza, podwójna postać Boga: w płaszczyźnie historycznej (jego definitywna śmierć we współczesnym świecie) i ahistorycznej (utrata boskiej wszechmocy). Autor przypuszcza, że brak szatana czy anioła w poezji Leśmiana świadczy o ambiwalencji Boga, który jest zarazem dobry i zły lub ani dobry, ani zły. Dla poety poznanie człowieka jest szukaniem w nim pierwiastka boskiego. Według wersji Rowińskiego Bóg jest trzecią możliwością – obok bytu i nicości.

Jednym z pól badawczych jest zagadnienie poznania zawarte *implycite* w twórczości Leśmiana. W pracy pada stwierdzenie o związku filozoficznych koncepcji z gnostycyzmem. Twórcę cechuje pewien pesymizm poznawczy. Rowiński podkreśla wprawdzie negację celu i celowości występującą w utworach poety, ale nie bierze w tym momencie pod uwagę możliwości przyznania głównego sensu samemu aktowi działania, bo «rozumienie to czyn». Wydaje się, że dla twórcy uzasadnienie egzystencji stanowi aktywność, a nie realne korzyści wynikające z działania. Tym większy jest heroizm ludzki, że za murem jest głos, i tylko głos, i nic nie ma oprócz głosu. Rozbijanie muru nobilituje człowieka.

Sprzeczność istniejąca między odrzuceniem przez poetę wszelkiego determinizmu a przyznaniem, że *człowiek, a być może i świat, jest tylko snem Boga*, można wyjaśnić dramatem wewnętrznego rozdarcia poety, jak to robi Rowiński, ale także efektem eklektyzmu i niespójności jego filozoficznych koncepcji. Autor pisze o wartościach humanistycznych, poznawczych poezji Leśmiana, który nie musiał przecież tworzyć jednolitego systemu filozoficznego. Nie należy się zatem bać stwierdzenia mówiącego o niekonsekwencjach filozofii poety, tym bardziej że (podkreśla to badacz) mamy do czynienia z koncepcjami oryginalnymi i specyficznymi.

Twórczości Leśmiana przypisuje Rowiński miano symbolizmu poznawczego – w odróżnieniu od „symbolizmu egzystencjalnego”, mającego duże uzasadnienie, gdyż *sprawdzi się w tej nazwie symbol widziany jako konkretny, rzecz istniejąca, egzystująca...* (J. Trznadel „Wstęp” do „Poezje zebrane”). Autor studium wysuwa interesującą tezę o micie jako rozwiniętym symbolu nie odnoszącym się do niczego poza sobą samym. Jego zdaniem poeta wierzy w twórczą siłę człowieka i jest przekonany o potędze poezji. Należy jednak pamiętać, że Leśmian zdawał sobie sprawę z trudu szukania słowa wyzwolonego.

Kolejną ciekawą propozycją interpretacyjną jest uwaga wygłoszona na temat szkatułkowej kompozycji snów: *Każda z tych szuflad śni mniejszą od siebie, a z kolei jest śniona przez większą* (s. 209). Autor przeciwstawia Freudowską koncepcję marzeń sennych motywowi snu w twórczości Leśmiana. Brak związku motywuje tra-

dycjonalizmem wersyfikacyjnym, dyscypliną formalną poezji, co uniemożliwia przenikanie doń treści nieuświadomionych. Dodać należy, że owa dyscyplina formalna ma swoje źródło w dojrzałości poetyckiej, w samoświadomości twórczej.

W opracowaniach zagadnień miłości Rowiński konsekwentnie znajduje potwierdzenie negacji obyczajowości mieszczańskiej i cywilizacji współczesnej. Otóż, jego zdaniem opozycja ta wynika z poważnego traktowania miłości jako zjawiska mogącego zbliżyć człowieka do tajemnic istnienia, w odróżnieniu od młodopolskiej formy zabawy czy chorobliwej fascynacji. Analiza utworów Leśmiana prowadzi badacza do ciekawych spostrzeżeń: monizm poety powoduje wypełnienie zaświata szczątkami ciał, a umieszczenie miłości poza kategoriami dobra i zła łączy ten motyw z greckim pojmowaniem erotyzmu.

Autor pracy używa dla poezji Leśmiana nazwy «pankreacjonizm», polemizując z określeniem «panestetyzm» jako nieadekwatnym wobec stałej obecności problemu roli twórcy. I tu podkreśla on przeciwstawienie modelu człowieka leśmianowskiego kulturze mieszczańskiej, w której występuje zanik mocy twórczych, siły życiowej i oderwanie się od natury, co zdaniem autora „Łąki” jest największym złem współczesności.

W rozdziale dotyczącym czasu i przestrzeni Rowiński uzmysławia czytelnikowi desakralizację dokonującą się w utworach Leśmiana. Ponadto ciekawie pisze o poetyckim widzeniu wieczności jako przestrzeni lub rzeczy. Zauważa, że historia w postaci

ciągłości konkretnego bytu, nie zaś przeszłości faktów, łączy omawianą twórczość z kulturą pierwotną.

Kolejna interesująca obserwacja – to uwaga na temat wielowymiarowości przestrzeni poetyckich oraz ich szczególnej odmiany – dwuwymiarowej przestrzeni snu. Nareszcie dwie z podstawowych kategorii filozoficznych – czas i przestrzeń – zostały wyodrębnione spośród innych elementów świata przedstawionego w poezji i doczekały się interesującej analizy oraz opisu.

Przy okazji omawiania fundamentalnej roli poezji-poznania autor postuluje podjęcie prac wyjaśniających zagadnienia realizacji założeń poetyckich *explicite* wyrażonych przez Leśmiana w tekstach teoretycznych, np. w „Szkicach literackich”. Rowiński, na podstawie wypowiedzi oraz dorobku poety, dochodzi do wniosku, że jego praktyki językowe oddają wiernie filozofię języka i koncepcję poetycką. Być może postulaty, ukazanie terenów jeszcze nie zbadanych, kontrowersyjne teorie zawarte w studium zainspirują kolejnego badacza do wysiłku interpretacyjnego.

Konsekwentne prowadzenie tematu potwierdza tezę o oryginalności nowego, humanistycznego modelu człowieka *implicitie* proponowanego przez twórczość Leśmiana oraz o jego konkurencyjności wobec mieszczańskiego ideału. Przy pewnym pesymizmie Leśmianowska wizja jest konstruktywną możliwością heroicznego triumfu życia nad tragizmem śmierci.

Małgorzata Janiszewska

Dialektyka pokory i pychy

Wiktor Weintraub

Poeta i prorok

*Rzecz o profetyzmie
Mickiewicza*

AW Warszawa 1982, ss. 453

Poeta i prorok. Buntowniczy kapłan słowa. Wybraniec porywający się na walkę z Bogiem. Anielska pokora i podsykana przez szatana pycha. Dramatyczna, nie wolna od załamania, droga twórcza Adama Mickiewicza wciąż fascynuje kolejne pokolenia czytelników, jest w niej bowiem – przy wszystkich uwikłaniach w ludzkie słabości – siła płynąca z autentyzmu przeżyć. I z wielkości. A równocześnie jest to problem, w którym tak łatwo o popełnienie błędu pochopnego uogólnienia. Trzeba najwyższego kunsztu badawczego, by poprowadzić tok wywodu tak klarownie i tak przekonująco, jak uczynił to Wiktor Weintraub w pracy zatytułowanej „Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza” (1982). Polecając tę książkę – owoc wieloletnich studiów naszego znakomitego polonisty działającego na obczyźnie – proponuję odczytywać ją na tle zarysowanym przez samego Autora w tomie „Profecja i profesura – Mickiewicz, Michelet i Quinet” (1975), a także przez Andrzeja Walickiego, którego „Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego” (1970) i „Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu”

(1983) mają wartość trudną do przecenienia. Profetyzm jest przecież – przynajmniej w naszej tradycji literackiej – nierozłącznie związany z romantyzmem, z polskim mesjanizmem; profetyzm Mickiewicza zaś jest zjawiskiem z jednej strony niezwykłym, z drugiej tak organicznie wypływającym nie tylko z indywidualnych predyspozycji poety, ale i z uwarunkowań, w których tkwiła cała epoka, że rewelatorstwo staje się poniekąd jej naturalnym składnikiem. Uznanie za pełnoprawne wypowiedzi profetycznych Mickiewicza i tekstów Słowackiego z okresu mistycznego zbiega się z nowym spojrzeniem na dzieje polskiej myśli społeczno-religijnej, a szczególnie na filozofię narodową okresu romantyzmu. Trzeba tu pokonywać uprzedzenia typowe dla marksistowskiej historiografii filozoficznej wczesnych lat pięćdziesiątych, które wsparte autorytetem Tadeusza Krońskiego (rozprawa pt. „Filozofia mesjanistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX wieku” pomieszczona w zbiorze „Rozważania wokół Hegla”) żywotne są po dziś dzień. Mesjanizm, mistycyzm, polska «filozofia narodowa» – przy wszystkich różnicach, jakie występują nie tylko między tymi rozległymi pojęciami-kategoriami, ale także i przy wewnętrznym zróżnicowaniu w obrębie każdego z nich – mają dostatecznie wiele rysów wspólnych, by uprawnione było traktowanie ich jako zespołu zaświadczonego o stanie świadomości polskiego romantyzmu. Patrząc na ten okres z dzisiejszej perspektywy dokonujemy oczywiście nieustannych wyborów, wyszukując w ideach z połowy ubiegłego stulecia elementów pomagają-

cych nam zrozumieć siebie właśnie dziś, w początku lat osiemdziesiątych. Nie chodzi tu wcale o aktualizowanie przeszłości, o snucie ryzykownych analogii, a o uzmysławianie sobie naszego wspólnego dziedzictwa. Jest to tym bardziej konieczne, że z zastanawiającą regularnością powraca co jakiś czas w naszej publicystyce «stosowanej» obraz romantyzmu jako epoki dla Polaków niebezpiecznej, bo podsycającej myślenie życzeniowe, podczas gdy tuż obok, w zasięgu ręki mamy uładowany i przyszyty do wymogów każdorazowej «polityki realnej» pozytywizm... Tym cenniejsze więc są usiłowania badaczy nie poddających się tej presji, lecz starających się dać nam rzetelny obraz romantyzmu. Za podstawowe pytanie uważam sformułowanie Marii Janion: *Jak się mają przemiany Ducha do przemian społecznych?* W tak postawionym pytaniu-problemie kryje się ów wspólny mianownik łączący różnorodne tendencje składające się na polski romantyzm traktowany nie tylko w kategoriach historycznych, ale także jako ważny element naszej dzisiejszej tożsamości narodowej. Zryw, wykazał dowodnie, że mamy do tradycji romantycznej stosunek aktywistyczny, że wybieramy z tej skarbnicy to, co odpowiada naszym dzisiejszym potrzebom. Jeśli Słowacki recytowany był na prawach poezji okolicznościowej, a Mickiewicz wysłuchiwany z uwagą jak ktoś najbardziej współczesny, to zapewne dlatego, że obaj wielcy potrafili przetłumaczyć w swych niektórych utworach ogólne zasady rozwoju ducha i jego uwikłania w formę, w materię, na kategorie wolności i konieczności! Jakże bliska

jest nam romantyczna antynomia mówienia i milczenia. Jakże nasza jest dialektyka pychy i pokory. Z jednej strony podkreślanie autonomii rzeczy ziemskich, z drugiej zaś wewnętrzny bunt przeciwko tyranii rozumu nakazującego siedzenie cicho, poprzestawanie na tym, co jest, bo przecież realizm, bo przecież polityka... Osobowość romantyczna, «osobowość integralna» – nosząca w sobie potężny ładunek protestu przeciwko uzurpacji rozumu – jest osobowością rozdieraną sprzecznościami. Są to jednak sprzeczności tak szczególnego rodzaju, że istnieje szansa wychowania na ich bazie nowego człowieka. Rehabilitacja materii, uetycyzowanie polityki, próba pogodzenia transcendencji z immanencją, tego co ogólne z tym co indywidualne, prometeizm pracy, społeczna rola religii, praca wewnętrzna nad sobą jako warunek konieczny przyspieszający rewolucję... – to tylko przykładowo dobrane zagadnienia, z którymi borykali się romantycy. Błądzili. Ocierali się o herezję. Gwałtownie występowali przeciwko instytucjonalizacji religii. Chcąc pokonać śmierć – nawet Chrystusa włączali w cykl metempsychozy. Roili o stworzeniu nowego Kościoła bez Kościoła. Tylko jednostki – jak Norwid – portafity dostrzec w chrześcijaństwie, w katolicyzmie te wartości, które w nim rzeczywiście są! Ale nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, że i katolicyzm zyskał coś od tych Wielkich Błądzących. Przeanalizowanie wystąpień papieża Jana Pawła II, a szczególnie fragmentów dotyczących rangi pracy w życiu człowieka i współdziałania osoby ludzkiej z Bogiem w Boskim dziele przebóstwiania i zbawiania

świata, mogłoby przynieść odpowiedź na pytanie o inspirującą dla całego katolicyzmu rolę polskiego romantyzmu.

Wszyscy jesteśmy przeniknięci tymi problemami, które postawili przed sobą romantycy. Żyjemy – chcąc nie chcąc – w aurze trudnych pytań, które w sposób najbardziej osobisty przeżywali właśnie oni. Czym jest postęp? – pytali. Czy narastającą jednością i centralizacją? W jakich kategoriach objaśnić fakt nieistnienia państwa polskiego? [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Trzeba o tym mówić. Aby skutecznie opierać się fascynacji siłą, trzeba najpierw uczucie to poddać spokojnej analizie. Musimy w końcu zdobyć się na taką operację.

Kolejnym trudnym problemem jest stosunek jednostki do ogółu. Romantycy przyjmowali w tej kwestii stanowiska różne. Mickiewicz ewoluował do przeświadczenia, że to lud wycierpi nowy kształt Polski aż po przyjęcie za pewnik decydującej roli wybitnej jednostki. Jules Michelet wybrał populizm. Słowacki starał się łączyć tendencje «demokratyczne» z kultem wielkich ludzi, Królów-Duchów. Należy tu jednak zachować daleko idącą ostrożność i, zanim się przystąpi do uogólniania, pamiętać o istnieniu w twórczości romantyków dwu odrębnych porządków: ziemskiego i nadprzyrodzonego. Pierwszy manifestuje się w wypowiedziach typu «literackiego», drugi ujawnia się w wystąpieniach profetycznych i w zapisie doznań mistycznych. Historycy literatury mają wątpliwość, czy rutynowe

zabiegi edytorskie są w stanie oddać intencję twórcy wchodzącego w ten drugi porządek. Czysto warsztatowo-edytorskie trudności są wyrazistym sygnałem wątpliwości natury merytorycznej. Wchodząc w problematykę profetyczną czy mistyczną musimy odłożyć na bok tradycyjne narzędzia historyka literatury, a uzbroić się w wiedzę innego nieco typu. Może pomocna tu będzie historia idei, psychosocjologia, sztuka interpretacji... Jedno jest pewne: te niekonwencjonalne wypowiedzi nie mogą już być traktowane jako «okresy ciemne» w „jasnej” twórczości romantyków, ale jako przekazy doświadczeń niemożliwych w pełni do zwerbalizowania. Są to przekazy pełnoprawne w znaczeniu artystycznym i filozoficznym. Stanowią one imponującą próbę poszerzenia naszej wiedzy o człowieku i świecie. Nawet jeśli jest to próba nosząca w swym zarodku pęknięcie, to i tak nie umniejsza to jej wagi. Patronami naszych romantyków wchodzących w te rejony byli wielcy myśliciele: Johannes Scheffler (Anioł Słazak), a nade wszystko Jakob Boehme i Emanuel Swedenborg. Nieprzemijającą zasługą Mickiewicza i Słowackiego jest próba wyjścia z *egzystencji zamkniętej ku egzystencji otwartej*. Przyjęcie za pewnik, że rzeczywistość ma charakter epifaniczny, prowadziło do pytań o zależności między Kosmosem a Historią i Polską!

Takie postawienie sprawy nie jest wcale megalomanią, ale godnym szacunku myśleniem o związkach człowieka z historią i o miejscu swego narodu w dziejach ludzkości. Sądzę, że taka właśnie perspektywa, takie otwarcie się na wieczność, takie prze-

konanie o współuczestniczeniu w pracach Boga może nie tylko doraźnie chronić przed zwątpieniem w sens Historii przeżywanej tu i teraz, ale może także stać się drogowskazem na pokolenia.

*

Wszystkie tytuły wymienione w tym tekście ukazały się nakładem Państwowego Instytutu Wydawniczego i wyszły spod doświadczonej ręki redaktorów kierowanych przez Mariana Bizana – wybitnego znawcy romantyzmu. Chwała mu za to! Dla pełniejszego obrazu pozwalam sobie wymienić jeszcze dwie publikacje: „Słowacki mistyczny. Propozycje i dyskusje sympozjum – Warszawa, 10–11 grudnia 1979. Pod redakcją Marii Janion i Marii Żmigrodzkiej” (1981) oraz Zdzisława Kępińskiego „Mickiewicz hermetyczny” (1980). Pozycji pierwszej zawdzięczam parę wskazówek, które uznałem za inspirujące przy lekturze dzieła Wiktora Weintrauba. Pozycja druga ujmuje twórczość Mickiewicza w jeden żelazny system hermetyki; system tak spójny, że wzbudza podziw dla erudycji i inwencji Autora. Uznanie to w poważnym jednak stopniu tonowane jest potęgującą się przy wnikliwszym wejściu w ten labirynt podejrzliwością, iż mamy tu do czynienia z «przeinterpretowaniem»! Dodajmy, że W. Weintraub wyraża pogląd, iż «hermetyczny» klucz zastosowany przez Z. Kępińskiego *nie przystaje do analizowanych tam tekstów poety*.

Michał Jagiełło

czasopisma

Prasa o gospodarce (14)

Tracimy dystans...

«Doświadczenia wysoko rozwiniętych krajów dowodzą, że tempo i efektywność rozwoju gospodarczego są w poważnym stopniu uzależnione od dokonanych i wdrożonych wynalazków.»

Innymi słowy – chodzi o tak zwaną innowacyjność systemu. To stara prawda. Powyższe zdanie ujęte w cudzysłów, jak i pierwsze stwierdzenie oceniające powiększanie się dystansu – zaczerpnąłem z *Teki Eugeniusza Waliszko*, czyli artykułu opublikowanego w nr. 11/83 *Problemów Wynalazczości i Racjonalizacji „Nowator”*.

Swoje spostrzeżenia autor opatruje statystyką:

«Za granicą – pisze – na jeden wynalazek przypada od 5 do 20 pracowników zaplecza naukowo-badawczego. I tak np. we Francji wskaźnik ten wynosi 5, w Wielkiej Brytanii 6, w Stanach Zjednoczonych 11, na Węgrzech 20. Natomiast w Polsce, w ostatnich latach, jeden wynalazek jest rezultatem pracy około 50 pracowników naukowo-badawczych zatrudnionych w poszczególnych resortach i w Polskiej Akademii Nauk. Wskaźnik ten kształtuje się różnie w poszczególnych resortach. Najkorzystniej wygląda on w resorcie szkolnictwa wyższego, gdzie ostatnio około 17 pracowników działalności podsta-

wowej przypadało na jeden wynalazek».

Czy ta statystyka dowodzi, że nasi uczeni myślą gorzej niż inni na świecie? Okazuje się, że nie. Przyczyną powstawania tak złego wskaźnika «wynalazczości» jest wiele, jedną z nich jest na przykład słaba znajomość zagadnień ochrony patentowej. Z tego też powodu część faktycznych wynalazków nie staje się nimi nigdy w świetle prawa – nie wszystkie bowiem są zgłaszane do urzędów patentowych w kraju i za granicą przed podaniem ich w takiej czy innej formie do publicznej wiadomości.

Ponadto – ważna jest również «zdolność przerobu» urzędów patentowych. W różnych krajach przedstawia się to różnie. W Polsce czas od zgłoszenia, poprzez badanie, na wydaniu decyzji kończąc – sięga już trzech lat. «(...) w warunkach tak szybkiego dziś rozwoju techniki, zawarte w wynalazku rozwiązanie zagadnienia staje się nieaktualne, zanim jeszcze urzędy patentowe zdążą udzielić patentu» – stawia kropkę nad *i* autor.

Cóż zatem czynić? Znowu posłużę się cytatem z artykułu E. Waliszko *Zmienić system*:

«Impas, jaki przeżywa ruch wynalazczy, jest przede wszystkim konsekwencją nikłego zainteresowania tą problematyką administracji przedsiębiorstw. Co wobec tego jest przyczyną, że mimo konieczności stosowania rozwiązań krajowych brak jest zainteresowania nimi? Otóż przy obowiązującym systemie finansowo-ekonomicznym szansę na wdrażanie mająte projekty wynalazcze, które w sposób oczywisty rokurują korzyści dla przedsiębiorstwa. Z kolei przedsię-

biorstwo, które uzyskuje duże zyski, musi je odprowadzać w postaci podatku dochodowego. Dlatego w przepisach należałoby znieść antybodźce (podkr. moje – S.S.) przy wdrażaniu projektów wynalazczych, w postaci nakładania podatku od zysku osiąganego przez zakłady, stosujące te projekty. Gdyby zatem zwiększyć materialne zainteresowanie przedsiębiorstw projektami wynalazczymi oraz twórców wyższymi stawkami za zastosowane projekty wynalazcze, to prawdopodobnie znacznie większy procent rozwiązań doczekałby się wdrożeń».

Nie od dzisiaj okazuje się, że efektywność systemu gospodarczego ma swą miarę w postaci skutków działania systemu ekonomiczno-finansowego. Nie oszukujmy się, że wyłącznie przepisy finansowe, bez jednoczesnego zrozumienia prawdy o zależności przyczyn i efektów – a co za tym idzie starej prawdy każdej gospodarki o konieczności konsumpcji efektu dla uzyskania większego efektu – stworzą model działań ekonomicznie pożądanych. W tym konkretnym przypadku system podatkowy jako instrument wpływania na poziom produkcji jest od dawna pod obserwacją krytyków i tym bardziej dostrzega się jego ułomności, im mniej on ma wspólnego z aktualną sytuacją gospodarczą wymagającą przecież bodźców, a nie pętli...

Do czego zaś byłaby nam potrzebna produkcja, jej ciągły wzrost? Nie trzeba tu dawać znanej wszystkim odpowiedzi. Zatrzymajmy się zatem przy jednym tylko, konkretnym temacie, który prowokuje w innym artykule pismo racjonalizatorów i wynalazców „Nowator”. Oto Janusz Fuksa

w artykule *Jakość w reformie gospodarczej* przedstawia interesujące dane na temat obniżającej się od dwóch lat jakości naszych wyrobów: «Na koniec 1982 r. wyrobów objętych kwalifikacją jakości (znak jakości Q i I, znaki bezpieczeństwa i świadectwa kwalifikacji jakości) było o 14% mniej niż na koniec 1981 r. Prawo do oznaczania znakiem jakości Q posiadało w r. 1982 o 17% mniej wyrobów niż w roku poprzednim, zaś ubytek znaków jakości I wyniósł 23%. W 1982 r. zgłoszono do kwalifikacji o 8,1% mniej wyrobów aniżeli w roku poprzednim. Wśród wyrobów poddanych kwalifikacji jakości wyrobów nowych i zmodernizowanych było o 52% mniej w porównaniu z rokiem poprzednim. 92% kwalifikowanych wyrobów nowych i zmodernizowanych w r. 1982 stanowiły produkty przemysłu lekkiego i drzewnego. Zabrakło natomiast wśród tych wyrobów wielu maszyn i urządzeń, aparatów przemysłu precyzyjnego i elektroniki, zmechanizowanego sprzętu gospodarstwa domowego. Spośród wyrobów licencyjnych prawo do oznaczania znakami jakości uzyskało 52% wyrobów. Wzrosły o 13% zwroty towarów z eksportu».

Już rok 1981 był pod tym względem zły. Dwa lata następne przyniosły wręcz załamanie, co wśród ekonomistów natychmiast budzi chęć formułowania prognoz na parę najbliższych lat, a są to zwykle prognozy biorące pod uwagę zarówno przyczyny jak i skutki łatwe do wyliczenia. Wiemy na przykład, że każdy dzisiejszy zamiar gospodarczy, zarówno w kwestiach bieżących jak i strategicznych – przyjmować powinien jako założenie bazowe chęć ruszenia produkcji za

wszelką cenę. Efekty produkcyjne – to także między innymi zdolność wchłaniania i wydawania nowych rozwiązań; to także pomnażanie efektu czysto produkcyjnego utrzymywania na wysokim poziomie jakości wyrobów.

Zgadzam się z takimi poglądami, jakie np. prezentuje J. Fuksa, że «podstawowym warunkiem autentycznego zainteresowania się przedsiębiorstw poprawą jakości będzie osiągnięcie stanu równowagi rynkowej». To przecież proste: wobec tak drastycznej sytuacji na rynku, handel nie reklamuje nawet ewidentnych bubli, a przemysł nie ma żadnego bodźca, by swe wyroby filtrować przez sita kontroli jakości.

Lecz jak każde proste rozwiązanie, tak również to ma swe «ale». W tym przypadku chodzi o inną jakość – jakość mechanizmów wymuszających «innowacyjność» czy wysoką jakość produkcji. O jakość mechanizmów wymuszających produkcję mogącą zrównoważyć rynek. Fuksa pisze o «zbyt słabym jeszcze działaniu pro-jakościowych czynników reformy gospodarczej». Ja zaś dorzucam do tego zastanowienie się nad samą jakością tych czynników. System podatkowy utrudniający «innowacyjność» (w tym także zdolność pracownika do wykazywania inicjatywy twórczej) jest systemem, który przecież nie może wisieć w próżni. Jest zaczepiony na reformie, a przynajmniej, według wszelkich teorii, powinien tam być zaczepiony. Jeśli tak – wtedy moje zastanawianie się nad jakością wszystkich czynników reformy musi rodzić wiele pytań.

„Nowator” kilka sformułował.

Sławomir Siwek

Wielkie i małe idee

Wielkie i małe idee to tytuł artykułu Jana Ludwika Popławskiego, ostro polemizującego z postawą pozytywistyczną. Artykuł liczący prawie sto lat został wraz ze swym autorem, współzałożycielem polskiego obozu narodowego, przypomniany w grudniowym numerze „Literatury” z ubiegłego roku.

«Dzisiaj, kiedy żyjemy w czasach pośrednich między sielanką a bitwą, kiedy ani żyć nie można z uśmiechem, ani ginąć z honorem, jak zapewnia Prus, wielkie idee krzawić się nie mogą w atmosferze, która nie jest ani mrozem, ani upałem, lecz raczej kwaszeniem się i gniciem ziemi, powietrza i dusz ludzkich.

My dusimy się w tej atmosferze rozkładającego się społeczeństwa, w stęchłźnie pleśniejącej tradycji; my pragniemy oddychać pierśią całą, a wy – dajecie nam respiratory higieniczne.

Jeżeli nasze społeczeństwo jest w stanie chorobliwym, jeżeli potrzeba mu leczenia, to zapobieganie ogólnemu rozkładowi nie może, nie powinno poprzestać na jakiejś antyseptyce społecznej. Tylko *wielka idea* zdoła zelektryzować apatyczną gromadę, która żyje bez myśli, jeżeli zaś i ona jej nie poruszy ... to tym bardziej wypadnie nam rozbijać sobie głowy o mur, już nie z nadzieją, lecz z rozpaczą w sercu.

Zresztą jeżeli to społeczeństwo, jak je Prus przedstawia, jest nic nie warte; jeżeli składa się tylko z kradnących i okradanych, podejrzanych i podejrzawających, to cóż nas obchodzi mogą jego potrzeby i rachuby, które

niby to zawiedliśmy, znikając i bijąc o mur głową.

Ale nie sądzę, żeby społeczeństwo było istotnie zbiorowiskiem samych zbutwiałych i zgniłych żywiółów lub jakimś przedsiębiorstwem fachowym, potrzebującym tylko tylu doktorów, tylu inżynierów, prawników itd.

Społeczeństwo potrzebuje przede wszystkim dobrych obywateli, kto zaś śmie powiedzieć, że lepsi są ci, którzy z lekkim pakunkiem małych idei szczęśliwie pływają na powierzchni, aniżeli ci, którzy obarczeni ciężarem *wielkiej idei* zniknęli w głębinach; że więcej warci są ci, co dbają o dzień dzisiejszy, aniżeli ci, którzy myślą o jutrze.

Nie od dziś już społeczeństwo nasze lęka się jak zarazy wszelkich wielkich idei; nie rodzą się w nim one, a jeżeli je od innych bierze, to tak okrawa i dopasowuje, aż wreszcie przerobi na ideę drobną, na warszawską *idejkę*. Ale i u nas, prawem atawizmu chyba, rodzą się dusze, spragnione widnokręgów szerszych i pragnienie to najwyżej odzywa się w wieku młodzieńczym. Umysłu ich nie zadowoli zbieranie owadów żyłkoskrzydłych, serca – odkładanie oszczędności groszowych, energii – udział w towarzysstwie wioślarskim. Dziwimy się nieraz, że młodzież nasza ulega wpływom obcym, lecz tam właśnie pociągają ją *wielkie idee*, być może przeinaczone nie do poznania, nieraz skrzywione dziwnie, ale śmiało zuchwałstwem budzącej się młodości, ale szerokie – jak bezmier stepów...

Zarówno wtedy jak i dzisiaj młodzież jest problemem i nadzieją. Kwartalnik „Kultura i Społeczeństwo” poświęca jej cały numer 2/83,

który otwiera kapitalny artykuł Jana Jerschiny pt. *System wartości młodych robotników i inteligentów w procesie przemian*, gdzie została opisana przemiana postawy uległości wobec oficjalnych autorytetów w postawę otwartego buntu w imię godnego życia. Gorąco zachęcając do lektury całości, tutaj mogę przytoczyć tylko niektóre konkluzje socjologa oparte na rozległych badaniach młodzieży.

Jerschina pisze między innymi, że «poczucie związku religijności i narodowości zachowało się wśród znacznej części młodzieży. Stało się tak dzięki przeobrażeniom, które objęły doktrynę i etos katolicyzmu polskiego. Etos ten (...) akcentuje dzisiaj silnie takie wartości, jak odpowiedzialność wobec narodu i godne pełnienie roli Polaka, jako drogę realizacji odpowiedzialności wobec Boga. Jak długo więc młodzież nie dostrzega w ideologii i etosie Kościoła znamion eklezjocentryzmu, jej potrzeby w artykulacji przeżyć patriotycznych mogą być po części przynajmniej zaspokojone przez język etosu religijnego, a normy i wartości religijne nakładają się na normy i wartości patriotyczne. I wśród znacznej części młodzieży ma to miejsce. Powinniśmy jednak pamiętać, iż nie są to zjawiska świadczące o *zatrzymaniu się historii świadomości polskiej w miejscu*, jak to ktoś kiedyś określił. Polski etos religijno-patriotyczny nie jest dziś taki sam, jak był pół wieku temu, tworzy się poza tym nie tylko pod wpływem instytucji Kościoła, lecz pod wpływem wierzących mas społecznych, wierzących a jednocześnie rozwijających swą świadomość historyczną i narodową, swe poczucie podmiotowości.

Winniśmy jednocześnie dostrzegać, iż istnieje i drugi trend – niezależnego od etosu religijnego kształtowania się wizji osobowości Polaka. W kręgu młodzieży, o której wcześniej pisałem (w pominiętej przeze mnie części tekstu – K.K.) szczególnie uwrażliwionej na to, by samej kształtować swe autonomiczne sumienie i pogląd na świat, odrodziło się wyobrażenie Polaka – żołnierza wolności i pracownika, obywatela – podmiotu i twórcy, Polaka otwartego na wartości świata innych narodów, Polaka – człowieka Europy Zachodniej. Przede wszystkim zaś – Polaka, który swój sens moralny organizuje wokół wartości – Ojczyzna.

Przemiany, które dokonały się w kręgach wiodących obydwu rodzajów, mają więc swój wspólny mianownik, wspólne wątki. Polegają one na odnowieniu jednego z najstarszych wzorców ideologii narodowej. Mam tu na myśli wzorzec stworzony przez polską inteligencję pochodzenia drobnoszlacheckiego, inteligencję pierwszej połowy XIX wieku (...).

Nie obawiam się stwierdzić, że młodym przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych przypadła szczególna rola historyczna, zbudowania ideologii narodowej, nowoczesnej, ale zarazem nawiązującej zerwane nici więzi z przeszłością. W latach czterdziestych, pięćdziesiątych, sześćdziesiątych – zwrócenie myśli ku owej dalekiej przeszłości nie tylko twórcy programów wychowania, lecz także poważna część wychowawców i młodzieży, traktowali jako przejaw nienowoczesności, tradycjonalizmu, sentymentalizmu patriotycznego itd. Nawet gdy z czasem taka postawa kruszyła się, trwało wśród wielu prze-

konanie, że przeszłość jest wprowadzić zbiorem cennych pamiątek, ale nie ważnej do dziś mądrości, która mogłaby pomóc w tworzeniu kształtu *teraz i jutra*. Oto jeden z najbardziej wpływowych humanistów naszego kraju pisał jeszcze w 1966 r.: (...) *W porównaniu z innymi krajami nasza kultura wieków minionych jest w większej mierze kulturą przeszłości i nie może się stać – na ogół biorąc – elementem kultury współczesnej* (B. Suchodolski). Na szczęście wyroki filozofów nie są wyrokami historii.

(...) Zwrot obecny dokonuje się w atmosferze powagi młodych, ich czi wobec przeszłości, jest poszukiwaniem samodzielnym – w przeszłości – tożsamości narodowej młodych, a także wizji przyszłości prawdziwie syntetyzującej wartości dawne z wymogami rozwoju społecznego. Grupy wiodące młodych robotników i inteligentów przeżywają podobnie ten proces. Jest to jeden z głównych czynników więzi ideowej między nimi, spaja ich w jedno pokolenie. Decyduje to zarazem o relacjach międzypokoleniowych. Wyodrębnienie się ideowej młodej generacji nie powoduje konfliktu z tą częścią starszego pokolenia, której drogi życiowe prowadziły od ofiary do ofiary, od czynu zbrojnego do ciężkiej pracy i skromnych warunków życia, w imię uczuć patriotycznych. Przeczuwa zapewne ta część starszych, iż ideologia, która nawiązuje do tradycji polskiego etosu, może przywrócić im wiarę, iż ofiary te nie były daremne, że młodzi żywią te same lub podobne nadzieje, że będą dążyć do tego samego, co i oni i dzieło to uwieńczą sukcesem».

Dosyć podobne wnioski wyciąga Andrzej Wielowieyski w dwumiesięczniku „Communio”, międzynarodowym przeglądzie teologicznym nr 4/83, w całości poświęconym również młodzieży. W artykule pt. *O religijności młodzieży i niezwykłych przemianach Kościoła w Polsce* autor stwierdza w zakończeniu, że «blokada laicyzacji i ożywienie religijne młodego zwłaszcza pokolenia Polaków wiąże się ściśle z aspiracjami do podmiotowości społecznej oraz siłą tradycji. Jest szczególnym paradoksem, na tle sytuacji europejskiej, że te nowe aspiracje wynikają właśnie z rewolucyjnych przemian strukturalnych w Polsce i wynikają z awansu cywilizacyjnego».

Brak danych, by w pełni rzetelnie ocenić przemiany, jakie w tym zakresie mogły nastąpić w okresie stanu wojennego. Można jednak przyjąć, że występujące tendencje się umocniły. Wyniki badań, również badań nad młodzieżą, wskazują na wyraźny wzrost liczby młodych, którzy deklarują się jako wierzący i praktykujący (ponad 80 proc.), przy czym wraz z niepraktykującymi liczba wierzących wśród ogółu młodzieży (15–29 lat) przekracza znacznie 90 proc. Równocześnie młodzież deklaruje daleko idące zaufanie do Kościoła i jego kierowników nie tylko w sferze moralności, ale i w zakresie spraw społecznych».

Wielowieyski pisze następnie, że «Polska przestaje być społeczeństwem chłopskim. Są tacy, co twierdzą, że sierpień 1980 r. stanowi cezurę, że zamknął on epokę Polski chłopskiej. Wiadomo, że ok. 60 proc. ludność miast to przybysze ze wsi lub dzieci

urodzone w ich rodzinach, że 70 lub nawet 80 proc. ludzi aparatu władzy, działaczy partyjnych, wojska i milicji – to ludzie bezpośrednio lub pośrednio pochodzący ze wsi. Po drugiej wojnie chłop polski wykazał ogromną ekspansję i w dużym stopniu zdobył Polskę. Ale też naznaczył naszą kulturę społeczną specyficznymi cechami swej psychiki i kultury. Istotną, być może najwyraźniejszą cechą chłopską jest zdolność trwania. (...) Toteż, gdy pochwycił szanse cywilizacyjnego awansu i wyrwał się ze stagnacji wiejskiego bytowania, na trudy i przeciwności, na udręki i niesprawiedliwości reagował często po staremu: zaciskał zęby, wtułał głowę między ramiona i uchylał się od ciosów, byle przetrwać. Otóż młode pokolenie robotnicze, wychowane w Polsce Ludowej, przeszło już wystarczającą ewolucję obyczajową. To były dzieci społecznego awansu, które przyswoiły sobie idee, hasła i pojęcia marksistowskie i zaczęły je rozumieć na swój sposób, dla których oczywistością był postęp i rozwój, a nie trwanie i znoszenie utrapień życiowych. Pokolenie sierpnia 1980 r. to 20-latki i 30-latki, urodzone już po wojnie. Inaczej traktują swoje prawa i swoją godność niż rodzice, którzy ledwie rozpoczęli awans swoich dzieci, a dziś, jeśli żyją, to spoczęli często na laurach patrząc z niepokojem na młodych, którym ich dorobek już nie wystarcza».

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

K.K.

 sztuka

Czy słowo może słowo znaczyć?

Była już co najmniej roczna nieobecność, były i trwają alergie – na ludzi, instytucje, środowiska. Wprowadzone też zostały różne przeciwciała i mechanizmy obronne, z których jedne miały działanie krótkoterminowe, inne przeszły pomyślnie próbę czasu i przyjęły się, zaś jeszcze inne zostały odrzucone. Przy czym owa metaforyczna charakterystyka stosuje się w moim przekonaniu do większości, jeśli nie do wszystkich, grup i środowisk społecznych – więc także do rządzących lub wspierających władzę – bynajmniej nie ograniczając się, jak ktoś mógłby niesłusznie mniemać, do – obojętne jak definowanej i ilościowo szacowanej – «opozycji».

Zawiera się też w tym opisie przesvědzenie, że nasza sytuacja ciągle się zmienia i że etap obecny jest odmienny od wcześniejszych. Zwracam na to uwagę, ponieważ odnoszę wrażenie, że nie mało osób – i to bez względu na opcje światopoglądowe i zapatrywania polityczne – konstatując nie zmienione parametry ogólne, pojmuje naszą sytuację bezdynamiczną, jako pewien *constants*, a tym samym traktuje wszelkie zmiany w jej obrębie jako wtórne i nieistotne. Taki sposób myślenia zastosowany do opisu bieżącej rzeczywistości zawodzi,

ponieważ sprawia, że niepokojąco zwiększa się dystans między słowem jakoby opisującym tę rzeczywistość – w istocie zaś ją projektującym i oceniającym – a rzeczywistością samą. Że zaś ów zasadniczy konflikt *słowo opisujące – rzeczywistość opisywana* uwikłany jest sam wyjątkowo silnie – niekiedy zdaje się, że beznadziejnie – w złożone relacje i konteksty naszej teraźniejszości, więc nie dziwnego, że coraz trudniej o to, by – parafrazując Tuwimowskie *niech prawo zawsze prawo znaczy a sprawiedliwość sprawiedliwość* – **słowo** właśnie **słowo** znaczyło.

Naprawdę niemal niemożliwością jest mówić wprost i być rozumianym wprost. Nawet wówczas, gdy wypowiedź nie dotyczy sfery – nazwijmy ją tak – tabu politycznego lub światopoglądowego, (o owym tabu stanowi nie temat wypowiedzi a jej sytuacyjny kontekst). Bo też trafiamy tu na kolejną niepokojącą, a sędzę, że wręcz patogenną cechę naszej sytuacji, którą jest potęgująca się niechęć, niejednokrotnie już niezdolność rozumienia poglądów, postaw i wyborów innych niż własne lub te, które jako własne się głosi. Często aż trudno oprzeć się wrażeniu, że rozumienie czyjegoś stanowiska bywa utożsamiane z jego aprobatą. Zdarza się też zresztą i na odwrót. W konsekwencji tracimy kompletnie – i tak wątpliwe – umiejętność merytorycznej dyskusji, rzetelnej polemiki a krytycyzm dopuszczamy jedynie w wybranych zakresach. Gdy taka sytuacja ogarnia właściwie wszystkie sfery i kwestie podejmowane publicznie (*publicznie* rozumiem w opozycji do *prywatnie*, nie zaś jako synonim *oficjalnie*), co gorsza, gdy staje się

trwałą praktyką, nie zaś okresowym zjawiskiem, i gdy nawet wśród ludzi niejako zawodowo trudniących się myśleniem lub upowszechnianiem myślenia ważniejsze (ba! decydujące o tym, że zaczyna się w ogóle słuchać!) jest KTO mówi, nie zaś CZY i CO ma do powiedzenia – oznaczać to może jedynie, że wszyscy ciężko chorujemy² i że kultura znajduje się w stanie zawału.

W takiej sytuacji szczególnie istotną powinnością intelektualistów jest chronić słowo przed niepocziwością, przed falsyfikacją znaczeń, dawać świadectwo, że słowo jest faktem intelektualnym, za który przyjmuje się odpowiedzialność. Drugą zaś powinnością owej – szerzej lub wężej rozumianej – grupy mózgowców jest pielęgnowanie zdolności rozumienia różnych racji, odmiennych punktów widzenia, a także innych porządków aksjologicznych: zdolności niezbędnej do prowadzenia merytorycznych dyskusji i polemik. Zaś cele tych ostatnich mogą być różne. Bywa, że strony dokonują próby zbliżenia stanowisk, kiedy indziej ulegają wzmocnieniu argumenty własne któregoś z dyskutantów, cenne okazują się działania zmierzające do precyzyjnego wyznaczenia w danej kwestii punktów spornych, jak i zakresów nieantagonistycznych, wreszcie szczęśliwcom udaje się niekiedy zbliżyć choćby o krok do prawdy.

Jest też pewne minimum, poniżej którego można już wyłącznie mówić o cynizmie, bo nawet nie o fałszywej świadomości – minimum zawarte w starej maksymie *przynajmniej nie szkodzić*, co w tej konkretnej kwestii można by tak rozwinąć: Nie prosty-

tuować słów! Nie zastępować argumentów inwektywami! Podejmować grę intelektualną jedynie wówczas, gdy jest się pewnym swojego wytrwania w zasadach *fair play*.

Piszę te uwagi na marginesie dyskusji o roli inteligencji, trafniej – intelektualistów („PP” 5/6’83), ale też nie bez związku ze sztuką, a raczej refleksją nad sztuką i życiem artystycznym, której także nie ominęły słabości, o jakich była wyżej mowa.

Co gorsza, zanosi się na to, że owo wspomniane minimum będzie nawet w tej dziedzinie częściej łamane, niżby można się było obawiać, zważywszy – jakkolwiek by to wyjaśniać – marginalność plastyki w hierarchii spraw ważnych społecznie i politycznie, a nawet tradycyjnie u nas bagatelizowaną pozycję sztuki w sferze kultury. Że ów niepokój jest uzasadniony, przekonują dwa teksty w prasie tygodniowej, na które zwrócono mi uwagę, wyróżniające się na tle nielicznej i nijakiej produkcji krytycznej. Przy czym czynnikiem je wyróżniającym nie jest, *niestety*, ich wysoki poziom merytoryczny.

W kontekście wcześniejszych uwag nie sędzę, aby ktoś owo *niestety* uznał za złośliwe, ironiczne czy taktyczne. Jest szczerze. A to z dwóch zasadniczych powodów. Po pierwsze wielkonakładowa prasa kształtuje w sposób oczywisty rozpowszechnione nawyki i upodobania czytelnicze. Z tego względu byłoby lepiej, by odbiorcy tej prasy możliwie często trafiali na materiały w miarę rzetelne i kompetentne, przejrzyście udokumentowane, wyjaśniające przyjęty przez autora punkt widzenia, niżli na tanie chałtury mechanicznie powielające wciąż te

same klisze lub na teksty o intencjach przed czytelnikiem ukrytych. Po drugie, tęsknię do otwartych, na dobrym poziomie prowadzonych polemik i dyskusji. Zaś sferę sztuki, ostrożniej: niemałe jej zakresy, nawet w dzisiejszej sytuacji uważam za «dyskutowalne».

Tymczasem jednak dwa wspomniane artykuły: A. Matyni „Projekt x 150” („TiT” z 16 XI 83) i A. Skoczylasa „Krucjata” („Perspektywy” z 2 XII 83) znajdują się poniżej owego minimalnego warunku: *Nie szkodzić* i jeśli o nich piszę, to bynajmniej nie w celu polemizowania z ich autorami, a jedynie ostrzegając, że i w tę domenę wkrada się owa drapieżna niepoczciwość słowa i intencji, i to – żeby tak rzec – całkiem woluntarnie, bez «zewnątrznego przymusu».

Wiek krótko, ponieważ istotnie teksty tego rodzaju budzą moje zażenowanie, z zasady zgadzam się, że należy je ignorować. I jeżeli o nich piszę – mam nadzieję, że pierwszy i ostatni raz – to dlatego, że wydają mi się – znów niestety – symptomatyczne z podanych wyżej przyczyn.

Tekst A. Matyni w „TiT”: pozytywna, wielce pochlebna recenzja przy okazji wystawy 150 okładek „Projektu” z kolekcji Huberta Hilschera, który przez wiele lat pełnił funkcję kierownika artystycznego tego pisma – o wysokiej renomie wśród polskich i zagranicznych artystów, znawców i miłośników sztuki. Z tekstu A. Matyni dowiadujemy się, że *przyczyną tego sukcesu jest merytoryczna zawartość poszczególnych numerów oraz szerokie spojrzenie na przestrzeń sztuki, jakie reprezentowały wszystkie zespoły, które kolejno redagowały pismo.*

Zespoły te zmieniały się i dziś nie można nawet wyliczyć wszystkich redaktorów, którzy tworzyli „Projekt” od roku 1956. Najdłużej w zespole pisma zasiadały Magda Motykowa i Danuta Wróblewska oraz aktualnie sprawujący funkcję redaktora naczelnego – od 1961 r. – Jerzy Waśniewski. Wiele lat poświęcili piśmu Wiesława Wierzechowska i Wojciech Skrodzki. I passus końcowy: Na wystawie w galerii «Forma» zobaczyliśmy 150 numerów tego pisma, od pierwszego do numeru, który ukazał się jako pierwszy w roku 1983. Cykl produkcyjny pisma jest długi. Numery 151, 152, które również opracowywał Hubert Hilscher, ukazały się lub niedługo ukazą się w sprzedaży, następne miejmy nadzieję z jego pomocą, gdyż artysta w przeciwnieństwie do zwykłego zjadacza chleba właściwie nigdy nie odchodzi na emeryturę, ukazał się nie gorzej niż te 150, które zobaczyliśmy na wystawie. Czego państwu i sobie życzę.

O co chodzi – spyta ktoś niezorientowany – skąd tak negatywna ocena tego pozytywnego i przekonującego tekstu? A stąd, że stan faktyczny został w nim świadomie zakłamany, zaś prawdziwa intencja artykułów jest przed czytelnikiem w pełni ukryta. Nie będę komentować, a jedynie przedstawię fakty. W połowie ubiegłego roku Hubert Hilscher, a po nim cały zespół redakcyjny (sekretarz redakcji, Danuta Wróblewska, wieloletni pracownicy i bezwzględni współtwórcy pisma: Wiesława Wierzechowska i Wojciech Skrodzki oraz znacznie młodszy Marcin Giżycki) złożyli rezygnację z pracy w redakcji „Projektu”. Przyczyną tej decyzji były stale nasilające się konflikty zespołu z re-

daktorem naczelnym i dyrekcją Krajowej Agencji Wydawniczej, które miały miejsce od chwili «odwieszenia» działalności redakcji w połowie 1982 r., a które dotyczyły profilu pisma, przy czym zespół optował za wiernością dotychczasowemu, wykształconemu w ponad dwudziestopięcioletniej praktyce redakcyjnej. Dodam jeszcze, że owe napomykanie w tekście A. Matyni zmiany zespołów redagujących pismo są zmistyfikowane, skoro nasześcioosobowy zespół: naczelny pełni swoją funkcję 21 lat, kierownik artystyczny 18, sekretarz redakcji całe swoje zawodowe życie związał z „Projektem” (od początku istnienia tegoż), a funkcję odziedziczył w sposób naturalny po odejściu poprzedniego na emeryturę, słowem w wyniku sukcesji, a z pozostałych trzech redaktorów, dwójka pracowała w „Projekcie” od wczesnych lat siedemdziesiątych, ostatniemu na przeszkodzie stanął młody wiek. Natomiast ani słowem A. Matynia nie wspomina, że sam jest etatowym pracownikiem nowej edycji „Projektu”, w którym cały zespół – wyjąwszy naczelnego – jest nowy. W dodatku kilku jego członków wcześniej z plastyką, a tym bardziej pismem „Projekt” (tu Matynia jest wyjątkiem) nie miało nic wspólnego. Cóż tu jeszcze trzeba dodawać?

Tekst A. Skoczylasa w „Perspektywach”¹. Rzekomo polemiczny. W istocie pełen pomówień i to w dodatku o wyraźnie orientowanym ostrzu, mającym w sobie bezspornie pewne cechy gatunku, na którym Marek Hłasko – jak twierdzi w „Pięknych dwudziestoletnich” – nauczył się robić literaturę. Rzecz cała jest o tyle żałośniejsza, że tekst Wojciecha Skrodz-

kiego („Tygodnik Powszechny” z 11 IX 83) pt. „Krzyż – uniwersum sztuki” dotyczący wystawy w kościele Miłosierdzia Bożego na Żytnej, który stanowi punkt wyjścia rozważań A. Skoczylasa, wręcz prowokował do znakomitej dyskusji, irytując pewnego rodzaju egzaltacją jak i naciąganiem – w moim przekonaniu – tezami². Tymczasem tekst A. Skoczylasa z grudnia 79 do grudnia 81, a które to pismo – jak słyszę – rusza po dwuletniej przerwie mając nowego naczelnego w osobie A. Skoczylasa. Proszę mi wierzyć, że nie mam żadnej „Schadenfreude”, iż oto mój były kolega napisał żenujący tekst, stokroć bardziej wołałabym, żeby napisał tekst dobry acz dyskusyjny, dopiero bowiem wówczas mogłabym z nim ostro i z satysfakcją „popolemizować”.

¹ Przyznam, że tym trudniej mówić mi o tym tekście, że jego autor jest moim niegdyśszym kolegą redakcyjnym z dwumiesięcznika „Sztuka”, w którym pracował dokładnie dwa lata – od grudnia 79 do grudnia 81, a które to pismo – jak słyszę – rusza po dwuletniej przerwie mając nowego naczelnego w osobie A. Skoczylasa. Proszę mi wierzyć, że nie mam żadnej „Schadenfreude”, iż oto mój były kolega napisał żenujący tekst, stokroć bardziej wołałabym, żeby napisał tekst dobry acz dyskusyjny, dopiero bowiem wówczas mogłabym z nim ostro i z satysfakcją „popolemizować”.

² Porównanie tekstu W. Skrodzkiego z moją notatką w „PP” nr 7/8 przekona każdego Czytelnika o rozbieżności zapatrywań W. Skrodzkiego i moich a propos wystawy w kościele Miłosierdzia Bożego. Jeśli nie podjęłam ze Skrodzkiem bezpośredniej polemiki, to z racji czasowych: wystawa w czerwcu, mój tekst napisany w lipcu do numeru październikowego, recenzja Skrodzkiego we wrześniowym numerze „TP”, czyli polemikę dałoby się najwcześniej napisać do numeru 1'84 „PP”, gdzie znalazła się moja krytyczna nota o plastyce w „TP”.

nym piśmie poważny krytyk, wieloletni pracownik frontu ideologicznego, w tym także w czasopiśmie RSW „Prasa-Książka-Ruch”, wznosi się na takie wyżyny nierozumienia i braku dystansu do rzeczywistości, to nie jest to tylko miara ogólnej aberracji. To metoda. Pan Skrodzki spełnia funkcję medialną, a wtedy nie jest ważne, czy myśli tak naprawdę, czy uważa, że tak myśleć powinien. Po takim sformułowaniu można już bezkarnie pozwolić sobie na wszystko, tak w stosunku do autora tekstu, z którym jakoby się polemizuje, jak i zdarzenia, którego ów tekst dotyczył, wreszcie uczestników tego zdarzenia. Rzecz jest znów zbyt oczywista, aby wymagała dalszego komentarza.

Powiem jedynie, że jeśli w pismach RSW są autorzy i redakcje, które narzekają na poziom wiarygodności publikowanych artykułów własnych, winni dbać o to, by teksty podobne powyżej wymienionych były jak najrzadsze, a skoro już je się drukuje, winny być właśnie na łamach prasy RSW «deszyfrowane». Wydaje się to możliwe, gdyż dotyczy spraw na szczęście tak «marginalnych» jak plastyka.

grudzień 1983

Nawojka Cieślińska



film

Danton i Bóg Wolności

Przypuszczam, że odbiorcy sztuki częściej szukają w niej „zwykłych spraw zwykłego człowieka”, o czym może świadczyć powodzenie okropnie naiwnej *Sprawy Kramarów*. Lecz Danton Andrzeja Wajdy jest takim arcydziełem, gdzie owe „zwykłe sprawy” zyskują patos antycznej tragedii «rozgrywanej między trzema siłami: Bogiem, bohaterem i światem. Ale Bóg jest ukryty, zostaje więc rozgrywka bohatera ze światem. Bohater walczy i ginie w walce ze światem ziemnym, próżnym, obojętnym. Bóg milczy, świat jest wrogi, bohater samotny» (Władysław Tatarkiewicz za Lucien Goldman). Tej samotności nie należy rozumieć tylko jako wyobcowania, braku współprzeżywania przez innych naszych problemów. Znacznie ważniejsza a zupełnie powszechna jest samotność człowieka wobec wyborów moralnych. Nawet gdy je podejmuje w grupie, to zawsze decyduje sam, sam odpowiada, samotnie odbiera własny dział następstw.

Wydarzenia historyczne powodują czasami, że taka samotność staje się udziałem milionów jednostek. Ona także szczególnie zaznacza się w *Dantonie*. I tak jak w *Dantonie*, w pewnych momentach historycznych człowiek nie znajduje bezpośredniej odpo-

wiedzi Boga, to znaczy nie słyszy jednoznacznie sformułowanego nakazu mówiącego, że teraz oto należy uczynić to i to, a partykularni pragmatycy totalnej głuchoty czyhają na ten moment nasłuchiwanie przez zdeorientowaną jednostkę. Wykorzystują one jej trudną, niemal przymusową sytuację, podpowiadając, nakazując lub zmuszając do wyborów dla tego człowieka zgubnych. Próbują wtedy realizować swój wydumany świat.

Wspomniany film Andrzeja Wajdy jest właśnie artystyczną próbą przedstawienia społeczeństwa w momencie silnego doświadczenia procesów dziejowych. Nie chciałbym proponować tu jeszcze jednej interpretacji tego dzieła sztuki. Myślę natomiast, że choć dawno już nie ma *Dantona* na naszych ekranach, to zawarta w nim releksja zakończonego wydarzenia historycznego w atmosferze współczesnych nam wydarzeń i konfliktów, co słusznie wyeksponowała Hanna Samsonowska w swoim komentarzu („Więź” 4/1983), nie przestaje być boleśnie aktualna.

Specjalnie mówię tu o releksurze. Nie tylko dlatego, że najbardziej znane jej modele stworzyła literatura piękna, lecz także dlatego, że dla pisarzy podejmujących się takiego zadania sam fakt historyczny nabierał cech obrazu, poematu (jak powstanie listopadowe dla Maurycego Mochnackiego), dramatu, spektaklu teatralnego. Bohaterowie takiego stworzonego przez życie tekstu mogli być porównywani z innymi, zestawiani z pierwowzorami skrzętnie zapamiętanymi przez kulturę, opisywani za pomocą kategorii tragizmu, pojęć etycznych

lub religijnych, lub określani ich miejscem w tradycji narodowej. Same zaś tak oglądane wydarzenia, choćby jeszcze jakoś przeżywanie, jeszcze nie zakończone, pozwalały na dystans, niezbędny do racjonalnego ich rozpoznania, lecz także – czasem – zakłamania. Andrzej Wajda posłużył się tu bogatą aluzją kulturową, nawiązaniem do antycznej mitologii i do ikonografii z okresu Wielkiej Rewolucji Francuskiej, a także kostiumem historycznym, starając się wszechstronnie rozpoznać dzieje. Zadaniem, do jakiego chciałbym poniżej zachęcić czytelnika, jest releksja przełomowych wydarzeń historycznych na przykładzie Wielkiej Rewolucji Francuskiej, nie opierająca się tym razem na dramacie Przybyszewskiej ani jego filmowej interpretacji. To odczytanie historii ograniczę jednak do zagadnień objętych Wajdowską wizją i niejednokrotnie zgodnych z moim rozumieniem tego wielkiego dzieła naszych trudnych dni.

„Żaden nie odegrał zamierzonej roli”

W styczniu roku 1834 przeciwnik rewolucji, Zygmunt Krasiński, przejęty nastrojem śmierci cywilizacji i oczekiwania „wywinięcia się z chaosu” nowego świata, tak pisał do swego przyjaciela, Konstantego Gaszyńskiego: «Nie marz więc, że pięknie i cnotliwie dojść można do ideału Twego; bądź pewnym, że naprzód nigdy się nic nie sprawdzi, jak każdy ideał, a potem, że usiłowania, dążenia ku niemu będą krwią oblane, otoczone zniszczeniem i same wreszcie się wyniszczą. Bo ludzie nigdy nie wiedzą ani, co robią, ani, co się stanie, tak jak autor nie wie, co napisze. On chce

to napisać – nie prawda – dzieło jego będzie różnym od jego chęci. Ludzie to zamysławiają, a robota ich wcale inak-sza od ich zamiarów. Przeczytaj historię rewolucji francuskiej, a zobaczysz, że żaden z aktorów tego straszego dramatu nie odegrał zamierzonej roli, a usłyszysz burzę słów i wrzasków, nie ujrzysz żadnej ostatecznej budowy». To przekonanie o istniejącym ponad aktorami historii jej uwarunkowaniu – może dla nich i ich dzieła decydującym – wyraża *Nie-Boska Komedia*: «Wstydzicie się, wstydzicie wszyscy, mali i wielcy – a mimo was, mimo żeście mierni i nędzni, bez serca i mózgu, świat dąży ku swoim celom». Krasński wyraźnie przestrzega, aby człowiek, który tworzy historię, nie ludził się, że zostaje stwórcą nowego świata i że sam się zbawia z „błędów nagromadzonych przez przodków”. Według autora *Przedświu* historia zwężona do perspektywy bohatera Wielkiej Rewolucji Francuskiej jest tragiczna, jak o tym przekonywały następujące po niej fakty.

Całkiem przeciwną, bo optymistyczną perspektywę na bieżąco wyznacza sobie i innym uczestnikom wydarzeń z roku 1789 ich czołowy przedstawiciel, wyśmienicie zaprezentowany także w filmie Wajdy, Karol Desmoulin. Konieczna jest tu dłuższa cytacja: «Tej oto nocy, powiedzcie sobie, bardziej jeszcze niżli w świętą sobotę, wyszliśmy z nieszczęśliwej niewoli egipskiej. Ta oto noc uśmierciła dziki, zające i całą tę wściekłą zwierzynę, co nam pustoszyła zbiory. Tej oto nocy obalono dziesięcinę i inne uboczne dochody. Tej oto nocy obalono klątwy i dyspensy, odbierając klucze niebieskie nie-

jakiemu Aleksandrowi VI, by wręczyć je czystemu sumieniu» (podkr. – G.K.). Desmoulin zabiera tu głos jako „apostół” nowej wiary, ten, który jest świadkiem ziszczenia się w sobie i w innych „królestwa” nowych czasów. Wprawdzie język tego postać brzmi – jak można zauważyć – zdecydowanie libertyńsko, ale nasuwa wiele podobieństw z naukami głosicieli idei religijnych wyrażających zbawcze treści. Stąd może u Desmoulinsa aluzje do tekstów św. Pawła, sformułowania o „chrzcie Rewolucji”. U obu treścią nauki jest wyzwolenie, wyjście ku Wolności – i w jednym, i w drugim przypadku rozumianej w sensie absolutnym i na nie mniejszą miarę niż przypominane w Dekalogu (co istotne w roli tego faktu jako źródła podstawowego wyobrażenia o swobodzie) wyjście Izraelitów spod mocy faraona. Trzeba tu dodać, że przytoczone słowa pisał rozentuzjasmowany publicysta pod wrażeniem francuskiego Sierpnia, po nocy, na której Zgromadzenie Narodowe proklamało uroczyste Ludwika XVI „odrodzicielem francuskiej wolności”, a król nie omieszkął siebie i swojej rodziny przybrać w trójkolorowe kokardy. Monarcha uważał je być może za dostateczną legitymację w oczach ludu. Jak się wydaje, łatwość, wygoda i skuteczność populistycznych rekwizytów bywa akceptowana przez władców i w wieku XX. W każdym razie za pomocą kokardy król chciał zakomunikować, że – oczywiście! – do dni sprzed włożenia kokardy i do błędów oraz niehumanitaryzmu monarchii absolutnej nie ma już powrotu. Z jego strony stanowiło to propozycję reliktyury niezmiennych, jak sądził, treści władzy.

Entuzjazm był obustronny, lecz – jak się potem okaże – także obustronne będą ofiary. Jednak dla poświęceń zawsze się znajdują najwyższe uzasadnienia. Gdy skończy się wiara w monarchę, w jednym z teatrów paryskich publiczność ujrzy sztukę pod niemal religijnym tytułem: *Sąd Ostateczny królów*, autorstwa Sylvana Maréchala, zresztą żarliwego wyznawcy – to najważniejsze określenie – ateizmu.

Nowe wyjście z niewoli faraonów zaowocowało także własnym „dekalogiem”. Można powiedzieć, że dla człowieka przeżywającego chaos okresu przejściowego konieczny był pakt z przedustanowionym ładem świata, zanotowanym od wieków w prawie naturalnym i naturalnych uprawnieniach jednostek. Twórcy *Deklaracji praw człowieka i obywatela* formą plastyczną poczynią aluzję do tablic Mojżesza. Jednak to „nowe przymierze” od początku okaże się przyczyną grzechów wobec Wolności. «Czy Prawo jest grzechem? Żadną miarą! Ale jedynie przez Prawo zdobyłem znajomość grzechu» (Rz 7,7). Należy zatem zapytać, jak owo nowe, piękne etycznie i słuszne „prawo” stało się okazją do grzechu. Otóż okazją nie stało się ono samo. Sama *Deklaracja* była w historii ludzkiej samoświadomości ważnym przypomnieniem i utwierdzeniem świętych norm Wolności na świecie, a współczesna nam karta helsińska stanowi właśnie kontynuację tego utwierdzenia się w erze nowożytnej pryncypiów prawości. Okazję do grzechu w czasie Wielkiej Rewolucji Francuskiej stworzył jakobinizm. Rewidował on bowiem moralne mierniki czynów i uza-

leźniał je od aktualnej konieczności. Tym samym coś, co wczoraj było dobrem i przyczyną do chwały jego wykonawcy, nazajutrz może być podstawą wyroku na wczorajszego dobroczyńcę, a w najlepszym wypadku – jego uwięzienia.

Tę sytuację cyrkulacji wartości moralnych dobrze przybliża sprawa szwajcarskiego regimentu z Nancy w sierpniu 1790. Żołnierze protestują, bo zwierzchnicy zalegają z żołdem. Protest znajduje poparcie wśród miejscowych patriotów, których Rewolucja uwrażliwiła na sprawiedliwość. Żołnierzy i solidarnych z nimi mieszkańców spotykają krwawe represje, ich sprawcą jest generał markiz de Bouillé, który szturmem łamie opór. Bardzo wielu ludzi oddanych Rewolucji potępia generała. Natomiast Zgromadzenie Narodowe wyraża wdzięczność jemu i jego żołnierzom, którzy jakoby „ze sławą wykonali swój obowiązek”. Okazuje się bowiem, że choć władza, rządzeni i armia oddani są Rewolucji, wcale to jeszcze nie oznacza wspólnoty interesów; ba, do człowieka można strzelać „w obronie” prawd, które on sam właśnie wyznaje i potwierdza swą postawą. Czy zresztą hasło *Egalité* znajduje pokrycie, gdy jeden z partnerów otrzymuje środek przemocy (bierze sobie środek przemocy), drugiemu pozostawiając wykonywanie nakazów? Jednak nowożytny wymóg egalitaryzmu staje się w konstytucji nowożytnego państwa tak zasadniczy, że musi być tam umieszczony – nawet bez pokrycia i nawet gdy zaraz po nim następują paragrafy radykalnie mu zaprzeczające. To także przykład swoistej releksury.

W tej sytuacji moralnej chybłości wsi ludzkiego postępowania jedynie pewna mogła być postawa obywatelska i etyczna, która utożsamiała Wolność, władzę i Rewolucję. Że było to niemożliwe, dawał temu wyraz sam Robespierre, który – bardziej niż opozycji emigrującej i grupującej się w Koblencji – obawiał się „Koblencji wewnętrznej”, jak to nazywał. A ponieważ trudno oddać się bez reszty ideologii – przynajmniej jest to trudne dla zwykłego śmiertelnika – gdy psychiczne uwewnętrznianie niechęci staje się niebezpieczne dla zniechęconego i dla obiektu tych jego negatywnych uczuć, porozumienie czyniąc z czasem właściwie nieosiągalnym, oddanie bez reszty okazuje się groteskowe albo przybiera nadludzki patos. Groteskowe – to takie jak np. Pierre-Gasparda Chaumette'a, który nawoływał do noszenia sabotów, aby buty mogły pójść w całości na zaopatrzenie armii. Patetyczny – gdy Danton obiecuje, że będzie bronić Rewolucji przed każdym, kto podniesie na nią rękę, choćby był jego najbliższym: bratem, przyjacielem czy synem. Przykład godny Abrahama.

Dla rewolucjonistów wcielenie się Wolności w społeczeństwo było inkarnacją bóstwa, ciałem tego bóstwa – nowe, przemienione społeczeństwo, życiem tego ciała – państwo realizujące ideę przemiany. Jednak owo wcielenie nie mogło się bez reszty wypełnić, trwał ciągle konflikt między Wolnością, daną człowiekowi prawem naturalnym, a ciałem podległym nieidealnym prawom tego świata. Zatem głosiciele wysublimowanych hasel sprawując rządy nie potrafili się obejść bez permanentnego łamania

ludzkiej wolności, w zasadzie – walcząc o władzę, o zachowanie własnej pozycji, nie o Wolność. Dlatego nie można było trwać na pozycji „outsidera maszyny państwowej”, jak Desmoulins. Pozostał mu patos opuszczenia przez aktualnych rządzących, wyraziciele Rewolucji, którą sam tworzył. Rewolucja zaczęła zdradzać swoich mistrzów. Pasyjna poza liberalnego Desmoulinsa w trakcie przesłuchania, gdy mówił o sobie, że osiągnął: «trzydzieści trzy lata – to wiek sankiuloty Jezusa, wiek krytyczny dla patriotów!» doskonale charakteryzuje moralną atmosferę tamtych wydarzeń. Charakteryzuje nie w sensie konfesyjnym, lecz w tym, że gdy prawda przychodzi do swoich, ci jej nie przyjmują. I w tym sensie ten młody liberyn rzeczywiście powiela schemat męczennika i wyznawcy.

Zygmunt Krasinski rozważał Rewolucję Francuską jako „straszny dramat”, widząc jej tragizm i teatralność zarazem. Metafora teatru historii jest za Dantona powszechna, chętnie sięgnie po nią znów Romanizm. Ale w tej metaforze istnieje jakby przestroga przed fałszem, przed scenografią, która załamania rzeczywistości machiną dziejów. Podobne obawy wyrażał Desmoulins na łamach swojego czasopisma „Vieux Cordelier”: «Nie miłość do republiki przyciągała co dzień tyle osób na plac Rewolucji, lecz ciekawość nowej sztuki, która dawała wystawić się raz tylko. Pewien jestem, iż większość oglądających ów spektakl kpiła sobie w głębi duszy z widzów opery i teatru, którym dane było oglądać jedynie papierowe sztylety, tudzież z aktorów zadających śmierć». Pewne jest, że spektaklowi

przyświecały idee Oświecenia, jakie pozwalały w społeczeństwie dopatrywać się precyzyjnego mechanizmu, który można regulować według dowolnie wymyślonego scenariusza. Lecz mimo całego ducha antymonarchicznego w tym nieodwracalnym spektaklu zginął tylko jeden król, a ludu – tysiące. Tak pisał Słowacki w wypowiedzi Pódchorążego z *Kordiana*:

*Gilotyna, okryta łachmanami krów,
Niemordowana, ręką wahała stalową,
A ilekroć skinęła, tłum umniejszał*
[głową.

*I widzieli ją króle, bo ta gilotyna
Była tragedią ludu, a króle widzami.*

Bóg z dekretu i „cierpka twarz Wolności”

Zygmunt Krasiński, tworząc syntezę sytuacji rewolucyjnych w *Nie-Boskiej Komедii*, nie pozwala osiągnąć przewagi żadnemu z protagonistów dramatu (inaczej tę sprawę naświetlają dalsze, tworzone przez wiele lat części znane jako *Niedokończony poemat*). To nie tylko Henryk-Poeta żyje w świecie fantazmatów, także Pankracy – któremu zresztą przypisuje się demoniczne cechy – karmi się iluzją, kreuje sobie obraz, który stara się realizować przy pomocy fanatycznie oddanych sobie ludzi. Ta iluzja nazywa się mającym nadejść «plemieniem ostatnim, najwyższym, najdzielniejszym». «Bóg mój na dzisiaj – to myśl moja» – mówi przywódca rewolucjonistów w *Nie-Boskiej*. Hrabia nazywa go ironicznie «zbawcą narodów, obywatelem-bogiem». Równanie się z Bogiem było częstym zabiegiem kreowanych przez literaturę romantyzmu postaci poc-

tów. Utożsamienie wszystkiego – narodu, ludzkości – z własną ideą i czynienie z niej bóstwa znamy dobrze ze szkolnych lektur, tak jak i stamtąd znamy tragiczny wymiar takiej postawy. Jak stwierdza biograf Robespierre'a, ten przywódca także całkowicie identyfikował się z Rewolucją. Groziło to – zauważa biograf – zupełnym utożsamieniem powierzzonej sobie sprawy z własnymi opiniami, sympatiami i niechęciami. W takiej sytuacji – oczywiście – ludzkie losy uzależniały się od ideowej koncepcji władzy i jej „fabularnej wyobraźni”. Mam tu na myśli odzworowywanie rzeczywistości na interpretowany właściwie wyłącznie w sferze antagonizmów politycznych schemat walki dobra i zła, a zatem wyrażalny w wartościach absolutnych (tu odległy na pozór przykład: „Bóg-car” z *Wielkiej Improwizacji*). Oto istotny powód, że wydarzenia historyczne – a zatem rzeczywistość obejmująca konkretne ludzkie egzystencje – poddają się takim zabiegom jak opis za pomocą kategorii estetycznych, np. tragizmu.

Dla pokolenia Rewolucji, tak jak potem dla poetów romantycznych, świat stawał się fantazmatem, zmieniającym z woli jego aktualnego kreatora. A jest to świat, z którego „usunięto” Boga, nie bez winy hierarchii kościelnej, która zbyt daleko odeszła od Ewangelii. Być może, że za przesadą słów: «berło i kadzielnica spiskowały, by zbezczęścić niebo i uzurpować sobie ziemię», Robespierre skrywał prawdziwy zawód ówczesnej ludzkości wobec depozytariuszy Chrystusowego testamentu, a apel: «zostawmy księży i zwróćmy się do Boga»

wyrażał istotną wiarę i tęsknotę duchowego ucznia Rousseau. Także niektórzy libertyni, np. Desmoulins, jeszcze na długo przed zacytowanym tu raportem Robespierre'a „o związkach idei religijnych i moralnych z zasadami republikańskimi”, zaczęli wyrażać potrzebą religii, ale takiej, która by była «odważna i dobra dla państwa». Poeci romantyczni czynili z siebie bogów, następnie – jak mówi Gautier – Boga uczynili poetą. Także część rewolucjonistów ulegała takim tragicznym i groteskowym dysproporcjom. Najpierw, nie bacząc, że świat ludzi jest żywym tworem, boleśnie urabiali go na własny obraz – stwarzając wymyślony przez siebie ład społeczny, „republikę” pod terrorem, następnie idealizowali stworzony przez siebie „porządek” i uczynili go „Bogiem”. Tak właśnie, w miesiąc po śnięciu Dantona, Robespierre spowodował ustalenie dekretu, w którym stwierdzono, że lud francuski uznaje istnienie Najwyższej Istoty i nieśmiertelność duszy, czyli – jak to świetnie określa Jan Baskiewicz – zadekretowano istnienie Boga. Oto prototyp nowożytnego myślenia o religii jako ideologii urzędowo podporządkowanej władzy państwowej.

Owe wyspekulowane, pretendujące do całościowego ujęcia wizje świata charakteryzowały jakobinów. Krwawy plon ich terroru jest ostrzeżeniem, jak ideologia nie może bez zbrodni wkraść się do dziedzin, które są przed nią niejako z natury zamknięte, np. podporządkowywać strachem tego, co jest domeną zaufania (na co zwrócił mi kiedyś uwagę Włodzimierz Karpiński) czy poczucia obowiązku, czy uczucia (np. religia, życie rodzin-

ne, osobiste dobra, odruchy międzyludzkiej solidarności). Zupełnie inną postawę zajmowali kordelierzy, do których należał Danton, zwący się Przyjaciółmi Praw Człowieka i Obywatela. Nie interesowały ich pełne, upiększone systemy i efektowne programy, a zwracali uwagę na konkretne sytuacje. Pragnęli ścigać wszelkie naruszenia zagwarantowanych obywatelom praw, które to przekroczenia denuncjowali. Ale równie żarliwie weryfikowali krzywdzące denuncjacje. Składali wizyty u masowo uwięzionych patriotów, starali się dla nich o dobrych i uczciwych obrońców, wszechstronnie wspierali ich rodziny, ogłaszali konieczne petycje. Jako swój emblemat obrali Oko Czujności otwarte na nadużycia władz. Podobnie oddziaływał swoją publicystyką Desmoulins. Nie cofał się przed personalnymi atakami na publicznych złoczyńców, uprawiając – jak to nazywał – „twórcze donosicielstwo”. Razem z Dantonem obaj byli zwolennikami łagodności, chcieli republiki wywalczonej bez rozlewu krwi, co – jak twierdzą niektórzy historycy – stało się głównym źródłem konfliktu z Robespierrem. Faktem jest, że ani Danton, ani Desmoulins nie mieli nieskazitelnych biografii. Jednak to, co w ich żądaniach było słuszne, humanitarne, sprawiedliwe, ideolog Robespierre interpretował wyłącznie jako kontrpropozycję polityczną do niego samego skierowaną. Pisał: «Danton pragnął amnestii dla wszystkich winowajców: wypowiadał się za tym otwarcie. Pragnął więc kontrrewolucji. Chciał rozwiązania Konwencji, a następnie zniszczenia rządu (rewolucyjnego): chciał więc kontrrewolu-

cji». Ponieważ ideolodzy boją się obiegu prawdziwej informacji o faktach równie panicznie co zamachowców, dla Dantona i Desmoulinsa nie mogło być miejsca w społecznym fantazmacie Robespierre'a. Prawa rządzonego prawdziwym terrorem – ale wymyślnego – świata, nieuchronnie prowadziły do śmierci obu rewolucjonistów, ale także do śmierci jego kreatora. Danton rozważając swoje wczesne niepowodzenia na bezdrożach Rewolucji, zwykł był przypisywać je swojej niemiłej – jak sądził – powierzchowności. Mówił wtedy z ironią o „cierpkiej twarzy Wolności”, jakby proroczo wskazując, że jego doświadczenie Wolności osiągnie cierpkość. Sam jednak nie miał dostatecznego dystansu, aby wychwycić istotę układów, które spowodowały jego cierpienie.

Trafnego opisu rewolucyjnego terroru dokonał dopiero wiek XIX. Mam tu na myśli szczególnie Maksa Stirnera, który Robespierre'owi i Saint-Justowi zarzucał stawianie pojęć ogólnych nad konkretnego człowieka, oraz Benjamin Constanta. Constant jakby na wyższym etapie świadomości historycznej analizuje problemy, które stawiali między innymi Danton i Desmoulins. Terror ukazuje jako klęskę polityczną: «Gdy naród ogląda następowanie po sobie aktów tyranii, gdy bez szemrania patrzy na wypełniające się więzienia, na mnożące się dekrety skazujące na wygnanie, czy można przypuszczać, że wystarczy pośród tych nienawistnych przykładów kilka banalnych zdań, aby ożywić uczucia prawe i szlachetne? (...) Kiedy jednostka cierpi nie zostawszy uznana winną,

każdy kto nie pozbawiony jest inteligencji, czuje się zagrożony i słusznie, gdyż gwarancja została zniszczona. Milczy się, bo odczuwa się strach, ale wszystkie transakcje na tym cierpią, ziemia drży i chodzi się po niej w ciągłym przerażeniu». Oczywiście – zagrożenie obejmuje także Robespierre'a.

Bóg zadekretowany na obraz i podobieństwo dekretującego jest niemożliwy, tak jak czcze okazuje się wymyślenie prawa naturalnego w takim kształcie, który się wydaje chwilowo niezbędny. Nawet wola większości nie podoba, aby wykreować je według wygody. «Wola całego nawet narodu – pisze dalej Constant – nie może uczynić sprawiedliwym tego, co jest niesprawiedliwe. Przedstawiciele narodu nie mają prawa czynić tego, czego nie ma prawa czynić sam naród. Żaden monarcha, na cokolwiek by się powoływał, czy to opierając się na prawie Boskim, czy na prawie podboju, czy na przyzwoleniu narodu, nie posiada władzy bez granic. Bóg, jeśli wkracza w sprawy ludzką, to udziela sankcji jedynie sprawiedliwości. Prawo podboju jest tylko siłą, która nie stanowi prawa, bo przechodzi w ręce tego, kto nim zawładnął.» A Przeciwnik? Ten działa bez Bożej sankcji – chciałoby się uzupełnić Constanta. I tworzy sobie boga z dekretu jako sankcję swych pozostałych dekrétów.

Wróćmy jeszcze do filmu Andrzeja Wajdy, w którym istotną rolę odgrywają aluzje mitologiczne, a w całym świecie panuje mrok i sztuczne światło, słońce zaś ukazuje się dopiero zgilotynowanemu Dantonowi.

Polska tradycja zna już wypadek, że wbrew najczęstszej u nas praktyce, wizji walki o wolność nie zaczerpnięto z wyobrażeń chrześcijańskich, lecz sięgnięto po tradycję antyczną. To *Noc listopadowa* Wyspiańskiego. I ona, obraz „nocy” także symbolicznej, kończy się słoneczną wizją: «Witaj – Jutrzenko – swobody –/ za to-bą-zba-wie-nia-Słoń-ce». W finale *Nie-Boskiej komedii* jawi się rozświetlająca wizja Galilejczyka. Jeśli chodzi o film Wajdy, to nie należy się w nim dopatrywać wyraźnego znamienia etosu chrześcijańskiego rozumianego w najwęższym sensie, czyli związanego z określonym wyznaniem chrześcijańskim i wynikającymi z niego konsekwencjami światopoglądowymi. Tym bardziej piętno tragizmu jest w tym filmie przejmujące i bolesne. Ale też nietrudno przewidzieć, że do zupełnie innych motywacji odwoła się odbierając to dzieło sztuki Francuz, „libertyn z natury”, a inaczej Polak, niezależnie od swego stosunku do religii, zazwyczaj utożsamiający – często może brutalnie, automatycznie, bezrefleksyjnie – wielowiekową chrześcijańską schedę i naturalne prawo do Wolności.

Świat z *Dantona* – to tragiczny świat milczącego Boga. Zresztą rewolucjonści z taką precyzją obmyślają w nim działanie swego fantazmatycznego

koszmaru, by nie było już tam miejsca na wypowiedzi jakichkolwiek partnerów. Tak sądzi Robespierre: «Sprawiedliwość, panowie – jest cnotą wszechmocnego Boga. Nam niedostępna; my musimy walczyć». Myślę że też: «Niesprawiedliwość wyklucza Boga», można uznać za logicznie poprawny wniosek, zgodny także z ideą dramatu Krasińskiego:

Pankracy: (...) by we dwójnasób tyle życia się urodziło na tych równinach, ile śmierci teraz na nich leży. – Inaczej dzieło zniszczenia odkupionym nie jest. –

Leonard: Bóg Wolności sił nam podda. –

Pankracy: Co mówisz o Bogu – ślisko tu od krwi ludzkiej.

W świecie „nie-Boskim”, pozbawiony obrońców człowiek musi przeżywać nieuchronność jego praw, zupełnie jak w infernalnym królestwie z religijnego misterium – i w szczególnym nasileniu doświadczać potrzeby wyjścia ku słonecznej swobodzie życia.

¹ Źródłem faktów i cytatów były dla mnie przede wszystkim następujące, najpopularniejsze u nas monografie: Jan Baszkiewicz, *Robespierre*, Wrocław 1978; – *Danton*, Warszawa 1978; Stefan Meller, *Kamil Desmoulins*, Warszawa 1982.

Grzegorz Kubski

Krzysztof Kłopotowski

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