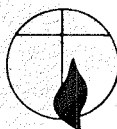


przegląd powszechny

4/752/84

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jolanta Sledziwska

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

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

PRENUMERATA

roczna 1100 zł
półroczna 550 zł
cena egzemplarza 100 zł

Wpłaty

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

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

Warszawska Drukarnia Akcydensowa, Warszawa, ul. Nowowiejska 3a
Zam. 386/84 (T-29), nakład 10 000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Alfred Cholewiński SJ

Czy w Biblii są mity? 9

Istnieją związki Biblii z mitologią, ale właśnie Biblia spowodowała prawdziwą rewolucję w świecie mitów.

Felicjan Paluszkiewicz SJ

Zanim wprowadzono kulisy teatralne 17

O jezuickim teatrze – z okazji dwusetnej rocznicy śmierci Franciszka Bohomolca.

Piotr Wilczek

„Dzień ostatecznej na globie przemiany“ 31

Tradycje i konteksty w wierszu Juliusza Słowackiego „Radujcie się! Pan wielki narodów nadchodzi...”

Józef Dużyk

Henryk Siemiradzki i Rzym 42

Szkic biografii artysty, której podstawę stanowią nie drukowane dotąd listy Siemiradzkiego i jego rodziny.

Ks. Józef Życiński

Newtonizm uczonych i wizjonerów 54

O różnych interpretacjach dzieła Newtona.

Leszek M. Sokołowski

O Galileuszu, nauce i uprzedzeniach 64

Sprawa Galileusza w ocenie dzisiejszego fizyka.

Pokusa świętości 76

Z Krzysztofem Zanussi rozmawia Krzysztof Kłopotowski.

Kazimierz Dziewanowski

Broń i ludzie

82

Wyścig zbrojeń budzi powszechny niepokój. Niepokój zaś rodzi liczne mity i jeszcze liczniejsze nieporozumienia.

Andrzej Osęka

Prostota i ozdobność

92

Istnieje pogląd, że surowa powściągliwa architektura nie odpowiada narodowemu charakterowi Polaków. Jeśli tak – co z tego wynika?

Koncepcja samorealizacji w analizie egzystencjalnej

Wiktora Emila Frankla (*ks. M. Wolicki*)

96

Podstawowe założenia „daseinsanalizy” Biswanger

(*ks. M. Wolicki*)

99

Kościół NMP Królowej Korony Polskiej w Aninie

(*K. Kucza-Kuczyński*)

102

Polemika Jacka Bartyzela z Wojciechem

Roszkowskim

106

Drugi kraniec łuku (*J. Szczęsny*)

115

Recenzje

129

Table des matières

Alfred Cholewiński SJ

Y a-t-il des mythes dans la Bible? 9

Les liens de la Bible avec la mythologie existent, mais c'est la Bible qui a causé une réelle révolution dans le monde des mythes.

Felicjan Paluszkiewicz SJ

Avant qu'on ait introduit les coulisses au théâtre 17

Sur le théâtre des jésuites – à l'occasion du 200-ème anniversaire de la mort de Franciszek Bohomolec.

Piotr Wilczek

„Le jour de la transformation finale sur le globe“ 31

Traditions et contextes dans le poème de Juliusz Słowacki „Régouissez-vous! Le grand Seigneur des nations arrive...”

Józef Dużyk

Henryk Siemiradzki et Rome 42

une esquisse de la biographie de l'artiste, basée sur les lettres et celles de sa famille, qui n'avaient pas encore été publiées.

Abbé Józef Życiński

Newtonisme des savants et des visionnaires 54

Sur les différentes interprétations de l'oeuvre de Newton.

Leszek M. Sokołowski

Sur Galileo Galilei, la science et les préjugés 64

L'affaire de Galileo jugée par un physicien d'aujourd'hui.

La tentation de la sainteté 76

Une conversation entre Krzysztof Zanussi et Krzysztof Kłopotowski.

Kazimierz Dziewanowski

Les armes et les gens 82

La course des armements suscite une inquiétude universelle. L'inquiétude, à son tour, engendre de nombreux mythes et des malentendus encore plus nombreux.

Andrzej Osęka

Simplicité et ornementation 92

Il existe une opinion que l'architecture austère et sobre ne convient pas au caractère national des Polonais. S'il en est ainsi – qu'est-ce qu'il en résulte?

La conception d'autoréalisation dans l'analyse existentielle de Victor Emile Frankl (*Abbé M. Wolicki*) 96

Les principes fondamentaux de „Daseins-analyse“ de Biswanger (*Abbé M. Wolicki*) 99

L'église de Notre Dame Reine de Pologne à Anin (*K. Kucza-Kuczyński*) 102

Une polémique entre Jacek Bartyzel et Wojciech Roszkowski 106

L'autre bout de l'arc (*J. Szczęsny*) 115

Comptes rendus 129

Contents

Alfred Cholewiński SJ

Are there myths in the Bible?

9

Links between the Bible and mythology exist, but it is the Bible that caused an actual revolution in the world of myths.

Felician Paluszkiewicz SJ

Before the introduction of the scenes into the theatre

17

About the Jesuit theatre – on the occasion of 200th anniversary of Franciszek Bohomolec's death.

Piotr Wilczek

"The day of eventual transformation on the globe"

31

Traditions and contexts in the poem by Juliusz Słowacki "Rejoice! The great Lord of nations is coming..."

Józef Dużyk

Henryk Semiradzki and Rome

42

An essay of the biography of the artist based on his letters and those of his family, that have not been published yet.

Father Józef Życiński

Newtonism of scientists and visionaries

54

On various interpretations of Newton's work.

Leszek M. Sokółowski

About Galileo Galilei, science and prejudices

64

The case of Galileo judged by a today's physicist.

The temptation of holiness

76

Conversation between Krzysztof Zanussi and Krzysztof Kłopotowski.

Kazimierz Dziewanowski

Arms and people 82

Armaments race rouses universal anxiety. In turn, anxiety produces numerous myths and still more numerous misunderstandings.

Andrzej Osęka

Simplicity and ornamentation 92

There is an opinion that the austere and sober architecture does not suit the Polish national character. If it is so – what results from it?

**The concept of self-realization in existential analysis
of Victor Emil Frankl (*Father M. Wolicki*)** 96

**Basic principles of "Daseins-analysis" of Biswanger
(*Father M. Wolicki*)** 99

**The church of Our Lady Queen of Poland at Anin
(*K. Kucza-Kuczyński*)** 102

**Polemic between Jacek Bartyzel and Wojciech
Roszkowski** 106

The other end of the bow (*J. Szczęsny*) 115

Reviews 129

Alfred Cholewiński SJ

Czy w Biblii są mity?

Między Biblią Starego Testamentu a mitologią kultur starożytnych sąsiadujących z Izraelem istnieje bez wątpienia jakiś związek. Ktokolwiek zna choć trochę świat mitów babilońskich i kananejskich, odkrywa przy lekturze Starego Testamentu cały szereg reminiscencji z owych mitów. Dla ilustracji kilka przykładów:

W Iz 2,2 jest opis wzgórza Syjonu w Jerozolimie, na którym wznosiła się zbudowana przez Salomona świątynia. Wzgórze to widzi prorok w swoim widzeniu odnoszącym się do *końca czasów* jako *górze świątyni Jahwe*, która *stanie mocno na wierzchu gór i wystrzeli ponad pogórki*. Nietrudno w tym dostrzec reminiscencję starożytnego mitu o świętej górze bogów, która jako najwyższy punkt wszechświata (w wersji babilońskiej) lub ziemi (w wersji kananejskiej) była miejscem zamieszkania i zebrania bogów. Także inny element tego mitu, że mianowicie góra ta znajduje się w najdalszych rejonach północy, znalazł swoje kilkakrotne odbicie w Piśmie Świętym. Ps 48,3 np., sławiący górę Syjon, nazywa ją *krańcem północy*, zaś Iz 14,13 mówiący o upadku króla babilońskiego w obrazach zaczerpniętych z jakiegoś skądinąd nam nie znanego mitu, wspomina w tym kontekście *Górę Obrad* znajdującą się *na krańcach północy*. Ów topos mitologiczny tłumaczy również, dlaczego Ezechiel ujrzał w swojej wielkiej wizji inauguracyjnej wiatr, chmurę i ogień przychodzący *od północy* (Ez 1,4).

Wiele miejsc Starego Testamentu wykazuje niewątpliwie związki z babilońskim mitem o stworzeniu świata i o poprzedzającej je walce z pierwotnymi wodami chaosu (uosobionymi w postaci bogini Tiamat) i z jej pomocnikami – różnymi potworami morskimi. Wyrazistym tego przykładem są dwa następujące fragmenty psalmów: Ps 74,13n. – *Ty ujarzmiłeś morze swą potęgą, skruszyłeś głowy smoków na morzu. Ty miażdżyłeś łby Lewiatana, wydałeś go na żer potworom morskim*; Ps 89,10n. – *Ty ujarzmysz pyszne morze, Ty poskramiasz jego wzdęte bałwany. Ty podeptałeś*

Rahaba jak padlinę, rozproszyłeś Twych wrogów mozym Twym ramieniem. Dalekim i mocno zmodyfikowanym echem tego samego mitu jest powszechnie znany początek stworzenia świata: *Ziemia była bezładem i pustkowiem, ciemność była nad powierzchnią wód, a Duch Boży unosił się nad wodami* (Rdz 1,2), gdzie owe wody z drugiego zdania (po hebrajsku *tehom*) to właśnie pozostałość pierwotnych wód chaosu i mitu babilońskiego.

Innym dobrym przykładem tego, jak motywy mitologiczne nie są obce światu Biblii, jest Ps 19,5–7. Czytamy tam o słońcu takie słowa: *Tam słońcu namiot wystawił i ono wychodzi jak oblubieniec ze swej komnaty, weseli się jak olbrzym, co drogę przebiega. Ono wschodzi na krańcu nieba, a jego obieg aż po krańce niebios, i nic się nie schroni przed jego żarem.* Odnajdujemy tu łatwo pozostałości mitów, których tematem jest bóg słońca. Ma on na niebie swoje własne mieszkanie, jest oblubieńcem, który każdej nocy odpoczywa na łonie swej oblubienicy, jest on także sędzią, przed którego wejrzeniem, jak przed żarem, nic się nie ukryje. Dłuższe opowiadanie mityczne, cytowane przez Biblię, spotykamy u Ez 28,12–19. Wielkość i upadek króla Tyru została tu zilustrowana materiałem mitologicznym o jakimś doskonałym stworzeniu, odznaczającym się wybitną mądrością i pięknem, które zostało umieszczone na świętej górze Boga. Owa tajemnicza istota grzeszy jednak pychą, co staje się powodem wypędzenia jej z miejsca przebywania Boga i strącenia na ziemię.

Powyższe przykłady niech wystarczą do uświadomienia sobie, jak głębokie i wieloaspektowe jest wzajemne zazębianie się mitologii ze światem Biblii. By jednak ustrzec się przed fałszywymi wnioskami i pochopnymi uogólnieniami, należy się zagadnieniu przypatrzeć bliżej i wprowadzić w nie ważne rozróżnienia. W ten sposób można będzie lepiej zdać sobie sprawę z natury związków, jakie istnieją między mitami a Biblią a jednocześnie odpowiedzieć na pytanie, czy mimo wszystko Pismo Święte nie odznacza się sobie tylko właściwą oryginalnością w podejściu do mitów.

Pierwsze zatrzeźnienie, które w tej mierze należy uczynić, dotyczy samego pojęcia mitu. Na przełomie XIX i XX wieku dokonała się w świecie naukowym daleko idąca zmiana w rozumieniu natury mitu. W XIX w., głównie

dzięki pracom W. Wundta (*Völkerpsychologie*, Leipzig 1900–1920) i P. Ehrenreicha (*Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Leipzig 1910), mit rozumiano jako wytwór fantazji wyrażający życie afektywne człowieka znajdującego się w przednaukowym stadium swego filogenetycznego rozwoju. Mit w tym ujęciu był czystą fikcją, nie zawierającą w sobie żadnej prawdy, nawet tej, która przysługuje symbolom czy metaforom. Wiek XX, dzięki wytrwałym studiom etnologicznym, psychologicznym i religioznawczym, z którymi wiąże się przede wszystkim nazwiska M. Eliade i P. Tillich, w wieloraki sposób podniósł wartość mitu. Mówi się o nim dziś, że jest on właściwym językiem religii zdolnym uchwycić ukrytą i tajemniczą rzeczywistość transcendentną Boga. W odróżnieniu jednak od filozofii i teologii nie dzieje się to w miecie na drodze abstrakcyjnej spekulacji, ale poprzez intuicję, która wynik swego poznania wyraża przy pomocy obrazów i symboli wplecionych w plastyczne i dramatyczne opowiadanie. Mit, choć w religiach politeistycznych z reguły odzwierciedla wielość bóstw, nie musi jednak wcale ze swej natury być politeistyczny. W swojej najgłębszej istocie jest on sposobem przedstawiania i wyrażania tego co transcendentne i boskie, a nie historią bogów, jak twierdzi H. Gunkel (*Genesis*, Göttingen⁴ 1922, XIV). Mit nie musi być ze swojej istoty deformacją świata transcendentnego, może on również zawierać jego intuicję. Nie można więc z góry wykluczyć możliwości, że mitem jako swego rodzaju gatunkiem literackim mogłaby się posłużyć również religia monoteistyczna. Właśnie to nowe pojęcie mitu należy mieć na uwadze, gdy mówi się o związkach, kontaktach i zazębianiu się świata Biblii z mitami. Trzeba to podkreślić ze szczególnym naciskiem, jako że w szerokiej opinii publicznej istnieją wciąż jeszcze głęboko zakorzenione – podtrzymywane nieustannie przez tandetną literaturę popularyzatorską typu *Opowieści biblijnych* Z. Kosidowskiego – owo pierwsze, przestarzałe już ujęcie mitu identyfikujące go z bajką nie zawierającą w sobie żadnej prawdy. Gdyby mit był rzeczywistością bajką, zrozumiała byłaby tendencja, de facto występująca kiedyś w egzegezie katolickiej, wykazywania, że Pismo Św. nie może mieć i nie ma nic wspólnego z mitologią.

Drugie konieczne uściślenie dotyczy charakteru tych konkretnych mitów babilońskich i kananejskich, z którymi mógł zetknąć się Izrael. W tym miejscu można przytoczyć te wszystkie definicje i opisy mitu, których nam również dostarczył wiek XX, a które jednak nie dotyczą sedna zjawiska, lecz przedstawiają je w jego aspektach bardziej powierzchniowych i wtórnych. Mity wówczas były, po pierwsze, historiami bogów (*Göttergeschichten*). Opowiadały o ich powstaniu, wzajemnych do siebie relacjach i dziejach. Politeizm, mimo iż nie wypływa z istoty mitu, był jednak *de facto* ich ważną dominantą. Historie bogów nie były jednak w mitach celem samym w sobie. Interesowano się nimi o tyle, o ile wierzono, że posiadają one znaczenie dla życia człowieka. W historiach bogów dopatrywano się bowiem wzorca i racji tłumaczącej istnienie faktu, że rzeczywistość otaczająca człowieka jest taka, a nie inna, że świat posiada takie, a nie inne właściwości, panują w nim dane prawa i zwyczaje itd. Stąd wypływa druga cecha mitów: są one jednocześnie opowiadaniem etiologicznymi. Ich czas, w odróżnieniu od czasu bajki, ma realny związek z czasem ludzkim. Historie będące przedmiotem mitów są bowiem usytuowane w tzw. czasie pierwotnym (*Urzeit*), czyli takim, który wprowadził nasz ziemski czas, ale zarazem jest dla niego punktem wyjścia, wzorem dla tego, co się w nim dzieje, a nawet przeplata się z nim poprzez kult aktualizujący dramat mitu. Z tego względu mit można również nazwać historią początków. I to jest jego trzecia właściwość. Wypływa z niej ostatni element charakterystyczny mitu, mianowicie jego ahistoryzm z jednej strony i ściśle powiązanie z przyrodą z drugiej strony. Wiąże się to z szerszym problemem mentalności ahistorycznej tamtych czasów. To prawda, że w kulturze babilońskiej i kananejskiej istniało zainteresowanie faktami historycznymi; wierzono również, że tymi wypadkami kierują bogowie; niemniej jednak do niepowtarzalnych wydarzeń historii nie przywiązywano większego znaczenia. Poświęcano im uwagę, bo zakłócały one główny i istotny nurt szczęśliwego życia ludzkiego; a nurt ten płynął poza czasem, ujęty w ramy kultu, w którym rozgrywała się na nowo święta historia początków, uduchawiana w micie.

Człowiek poprzez kult włączył się w nią odnajdując w ten sposób stabilność i sens swojej egzystencji. Z tego powodu świat mitów nie mógł znaleźć odpowiedniego dla siebie tworzywa i pożywki w przypadkowych i jednorazowych faktach historii, znajdował je natomiast w świecie przyrody z jej stałymi i niezmiennie powtarzającymi się cyklami doby, miesiąca i roku. W owo odwieczne koło natury wplecione są w micie dzieje bogów, którzy nie występują w nim jako istoty suwerennie i w sposób absolutnie wolny rządzące historią, ale jako upersonifikowane siły natury i świata, tłumaczące i powodujące ich cykliczny bieg.

Na tym tle tym jaśniej występuje oryginalność Biblii. Jak już wspomniałem, znajdujemy w niej liczne ślady mitologii babilońskiej i kananejskiej. Fakt ten wcale nie powinien dziwić. Także Izrael żył w atmosferze przesyczonej mitami, one wrosły głęboko w tkankę jego duchowego organizmu, ale nie tak jak mitologia ludów sąsiadujących z nim. Chciałoby się powiedzieć, że Izrael dokonał operacji w samym sercu mitologii pogańskiej: usunął z niej idealną historię początków rozgrywającą się przed ziemskim czasem, usunął z mitów ich ahistoryzm, w sposób radykalnie odmienny ujął relację Bóg – świat. W Biblii pojawia się wiara, że punktem wyjścia ziemskiej historii Izraela punktem, który tej historii daje sens i kierunek, nie jest żadna mityczna historia początków rozgrywająca się w sferze Bóstwa, ale pewien konkretny, jednorazowy fakt historii ludzkiej – fakt wyjścia z Egiptu i przeprowadzenia przez pustynię do Ziemi Obiecanej. To historyczne wydarzenie z *tego świata* stało się dla Izraela wyznaniem wiary w czasie obchodów kultowych (cfr. Pwt 26,1–11), *świętym Słowem*, które wtedy uroczyście recytowano, w które cały Izrael się włączał, by czerpać z jego życiodajnej mocy, i w którym znajdował sens i wyjaśnienie swojej egzystencji i ram instytucjonalnych, w jakich ona upływała. Tu jednak dzieje się rzecz paradoksalna: właśnie, by podkreślić ów historiotwórczy i życiodajny charakter tamtego wydarzenia, zaczyna się je przedstawiać w barwach mitycznych. Przykładem tego może być Ps 114. Mówi on: *Gdy Izrael wychodził z Egiptu, dom Jakuba od ludu obcego, przybytkiem Jego stał się Juda, Izrael Jego królestwem. Ujrzało morze i uciekło, Jordan bieg*

swój odwrócił. Góry skakały jak barany, pagórki – niby jagnięta. Cóż ci jest, morze, że uciekasz? Czemu, Jordanie, bieg swój odwracasz? Góry, czemu skaczeć jak barany, pagórki – niby jagnięta? Zadrzyj, ziemio, przed obliczem Pana całą ziemi, przed obliczem Boga Jakubowego, który zmienia opokę w oazę, a skalę w krynice wody. Konkretnie, historyczne wydarzenie wyjścia z Egiptu, przejścia przez Morze Czerwone i Jordan, zostało tu odmalowane w barwach zaczerpniętych z mitu o stworzeniu, w którym Bóg walczy z wodami chaosu i podporządkowuje je sobie. Dla Izraela ten literacki zabieg miał jednoznaczną wymowę: oto jednoznaczne, niepowtarzalne wydarzenie historyczne zajmuje miejsce dawnej historii początków, staje się dla Izraela tym, czym ona kiedyś była – faktem nadającym sens i orientację istnieniu. To, co Izrael z dawnego mitu wplótł w opis historycznego wydarzenia, nie powinno być rozumiane jako wytwór fantazji, która zmyśla nowe wątki, ale jako wyznaczenie wiary, tyle tylko że wyrażone w stylu i kategoriach myślenia tamtych czasów. Mówi ono, że właśnie te wydarzenia są dla nas źródłem i sensem życia. Tak postępując z mitami Biblia zniszczyła je od wewnątrz.

Stary Testament zna inne jeszcze sposoby wiązania znanych wątków mitologicznych ze swoją historią. Pełnią one mianowicie rolę metafor i symboli, pod którymi kryją się fakty rzeczywistej historii. Przykładem może tu być Iz 51,9–13: *Przebudź się, przebudź! Przyoblecz się w moc, o ramię Jahwe! Przebudź się jak za dni minionych, zamierzchłych pokoleń. Czyżeś nie Ty poćwiatrowało Rahabą, przebiło Smoka? Czyżeś nie Ty osuszyło morze, wody wielkiej otchłani, uczyniło drogę z dna morskiego, aby przejść mogli odkupieni?* Wzajemne przeplatanie się obrazów mitologicznych i faktów historycznych jest tu uderzające. Mityczne wody wielkiej otchłani stały się tu obrazem wód Morza Czerwonego, zaś mityczny Rahab i Smok – symbolem historycznych wrogów Izraela. Przykładem innego typu łączenia mitologii z historią może być zacytowany na początku Ps 75,13n. Opiewane w nim zwycięstwo Boga nad wodami chaosu i jego potworami ma być ilustracją jego potęgi stwórczej, która z kolei jest rękojmnią tego, że Bóg objawi ją ponownie w nowych wydarzeniach historycznych.

Powodem, dla którego Izrael przyznawał historii tak istotną funkcję w swej religii, był fakt, że Bóg dał mu się poznać właśnie w historycznych wydarzeniach. Izrael rozumiał z owej historii najpierw to, że jego Bóg jest zupełnie wyjątkowy i potężniejszy od innych bogów, a następnie, że jest to Bóg jedyny. Także i ten rys wniósł w świat mitów, które Izrael przejął od otaczających go ludów i zużytkował w Biblii, daleko idące zmiany. W tym, co w Piśmie Świętym pozostało z mitów, nie ma już przede wszystkim miejsca na tzw. historię bogów. Jeśli coś z dawnego politeizmu w nich pozostało, uległo starannej reinterpretacji. Klasycznym przykładem są te miejsca, które mówią o *zgromadzeniu synów Bożych* wokół Jahwe (por. Ps 89,7; 29,1; 148,2). Owi *synowie Boży* – to w mitologii kananejskiej podrzędni bogowie, którzy od czasu do czasu naradzają się z głową Panteonu, najwyższym bogiem El, nad sprawami leżącymi w ich kompetencji. W Biblii zostali oni zdegradowani do rzędu istot stworzonych, zależnych od Boga, będących na Jego usługi i na ogół nie przejawiających w stosunku do Niego żadnej własnej inicjatywy. Przy wykorzystywaniu mitów Autorzy biblijni czynili w nich modyfikacje wszędzie tam, gdzie tego wymagała intencja podkreślenia wszechmocy Boga i jego absolutnej władzy nad wszystkim. Zjawisko to występuje np. w Rdz 1,2, w tekście cytowanym na początku. Wody chaosu w babilońskim micie stworzenia *Enuma eliš* upersonifikowane w postaci bogini Tiamat, są elementem aktywnie opierającym się bogom, których pokonanie wymaga od nich ogromnego wysiłku i zażartej walki. Nie uległy one w Rdz 1,2 personifikacji, zachowują się wobec Boga zupełnie biernie, są posłuszne samemu Jego Słowu, wreszcie także i one pośrednio i *implicite* zostały podciągnięte pod kategorię stworzenia dzięki następującemu zdaniu: *Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię*. Przykładem jeszcze radykalniejszej modyfikacji mitologicznych treści jest wspomniany na wstępie Ps 19,5–7 o słońcu. Mitologiczny bożek słońca stał się w tym psalmie zwykłym słońcem, *dziełem Jego rąk* (w.2), któremu Bóg namiot wystawił. O użyciu obrazów zaczerpniętych z mitologii dla opisanja aktywności słońca decyduje zapewne uboczny zamiar polemiczny.

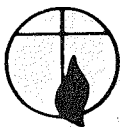
Z powyższego, z konieczności uproszczonego i niekompletnego przeglądu, wynika odpowiedź na postawione pytanie: Czy w Biblii są mity? Owszem, istnieją wielorakie związki mitologii z Pismem Świętym, niemniej jednak Biblia spowodowała w świecie mitów prawdziwą rewolucję. Nigdzie bowiem w Biblii mit nie jest tym, czym był dla wszystkich innych kultur sąsiadujących z Izraelem: historią bogów, historią początków, która rozegrała się w czasie pierwotnym, a która naszemu czasowi daje sens i znaczenie.

Bibliografia: H. Cazelles, *Le Mythe et l'Ancien Testament*, w: DBS, VI, Paris 1960, 246–262; S. Grzybek, *Biblia prawda czy legenda*, RBL 14 (1961), 312–322; S. Łach, *Kosmogonia biblijna a kosmogonie pozabiblijne*, w: *Księga Rodzaju*, PST I 1, Poznań 1962, 551–560; N. Lohfink, *Freiheit und Wiederholung*, w: *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Frankfurt am Main 1964, 174–197; J. Kudasiewicz, *Czy są w Starym Testamencie mity?*, RBL 18 (1965), 257–273 (w dop. 1 dalsza bibliografia); R. Patai, *Zum Wesen der hebräischen Mythologie*, Paideuma 11 (1965), 58–67; A. Ohler, *Mythologische Elemente im Alten testament*, Düsseldorf 1969; P. Ricoeur, *Hermeneutika symboli a refleksja filozoficzna*, „Znak” 23 (1971), 173–199.

Y a-t-il des mythes dans la Bible?

Maintes endroits de l'Ancien Testament montrent des liens avec la mythologie. Cependant la Bible a provoqué une véritable révolution dans le monde des mythes. Car nulle part dans la Bible le mythe n'était ce qu'il était pour toutes les autres cultures voisines d'Israël: histoire des dieux, histoire des origines qui se passa au

temps primitif et qui donne à notre temps son sens et son importance. Au contraire la révélation de l'Ancien Testament a détruit cette mentalité. Sa place fut occupée par la foi en un Dieu unique, se révélant dans des événements concrets de l'histoire, qui ne se répètent pas.



Felician Paluszkiewicz SJ

Zanim wprowadzono kulisy teatralne

(Z okazji dwuchsetlecia śmierci Franciszka Bohomolca)

Ojciec komedii polskiej, ks. Franciszek Bohomolec, był pionierem również w tworzeniu teatru narodowego. Jako jezuita zakorzenił swoją działalność dramatyczną w tradycjach zakonu, który w całej Europie położył fundament pod nowożytną scenę.

Geneza i cel sceny jezuickiej Teatr jezuicki narodził się w 1551 r. w Messynie. W Polsce rozpoczął działalność piętnaście lat później, w Kolegium Pułtuskim. Stał się on zjawiskiem o niezwykle szerokim zakresie oddziaływania. Wraz z otwieraniem nowych placówek Towarzystwa Jezusowego powstawały sceny szkolne w Braniewie, Wilnie, Poznaniu, Jarosławiu, Kaliszu, Warszawie, Gdańsku... W miarę jak teren Korony i Wielkiego Księstwa pokrywał się siatką szkół zakonu, przybywało teatrów. W czasach Oświecenia posiadali ich jezuici w Polsce około sześćdziesięciu.

Jezuicka scena szkolna miała w założeniu ćwiczenie uczniów w umiejętnościach krasomówczych. Dopomagała w polepszaniu sprawności niezbędnych dobremu mówcy, przyzwyczajała do publicznego zabierania głosu, wyrabiała śmiałość, przygotowywała do czynnego udziału w życiu społecznym i politycznym. Uczeń doskonalił dykcję, zdobywał umiejętności posługiwania się mimiką i gestem oraz pokonywał tremę. Przyswajanie tekstu rozwijało pamięć i wzbogacało zasób słów, a całościowe wejście w rolę zaostbrazało wyobraźnię i pobudzało inicjatywę.

Język dramatów Ponieważ nadrzędnym celem teatru jezuickiego była dydaktyka, a scena miała dopomagać również w opanowaniu języków starożytnych, wystawiane sztuki były przeważnie utworami łacińskimi lub greckimi. Język dramatów zaczął zmieniać się, gdy doceniono propagandową stronę widowiska. Najpierw wprowadzono języki nowożytne do

omawiających przedstawienia prologów, później trafiły one do intermedii, wreszcie wywalczyły sobie miejsce w całej sztuce. Najpowszechniejszy w naszym kraju stał się oczywiście język polski. Tam, gdzie żyły społeczności wielojęzyczne, posługiwano się mową mieszczan lub ludu. W Braniewie oraz w Starych Szkotach k. Gdańska niektóre dramaty odgrywano po niemiecku, natomiast w Opolu, gdzie ludność wiejska posługiwała się językiem polskim – po polsku. Na kresach wschodnich Rzeczypospolitej wprowadzono do teatru język białoruski. Pierwszym intermedium polsko-ruskim jest *Tymon Gardzilud* ks. Kaspra Pętkowskiego, odegrane prawdopodobnie w Wilnie 23 listopada 1584. W połowie XVII stulecia pojawiło się intermedium polsko-ruskie w Krożach na Żmudzi. W rękopisie z Grodna z r. 1651 znajduje się dodatek ks. Eustachego Pylińskiego zatytułowany *Rozmowa Iwana z dworakiem* oraz intermedium *De schismatico et de unito catholico*, napisane po białorusku.

Kresowa scena jezuicka dała w XVII stuleciu podwaliny pod rodzący się teatr rosyjski, otwarcie zaś w r. 1569 teatru w Wilnie zapoczątkowało scenę litewską. Dramaty przedstawiane w samym Wilnie jak i w innych kolegiach Wielkiego Księstwa czerpały motywy z miejscowych zwyczajów ludowych.

Autorzy tekstów Rozległy przestrzennie i czasowo teatr jezuicki oczekiwał na teksty. Powstało ich tysiące. Niektóre sztuki kopiowano lub adaptowano. Władze zakonne domagały się jednak dramatów nowych. Powtarzanie tych samych sztuk było źle widziane. W r. 1736 prowincjał litewski, Władysław Dauksza, wytknął nauczycielom, iż pogrążeni w lenistwie odgrzewają nawet stare intermedia, czym zniesławiają zakon.

Autorami, scenografami i reżyserami w jednej osobie byli przeważnie aktualni nauczyciele poetyki lub wymowy. Zdawało się jednak, że w ramach ćwiczeń również uczniowie pisywali teksty dramatów. Na Boże Narodzenie 1575 r. wystawiono w Poznaniu *Dialogus pastorum* (dzisiejsze jasełka), którego twórcami byli wychowankowie miejscowego kolegium.

Lista jezuickich dramatopisarzy jest długa. Nie zawsze byli to twórcy wysokiego lotu, chociaż wielu z nich miało

duże uzdolnienia. Niektórzy na stałe weszli do historii literatury polskiej, jak Grzegorz Knapski, Maciej Sarbiewski – nie tylko znany poeta, ale również teoretyk teatru – i wreszcie nie potrzebujący prezentacji ludzie Oświecenia: Adam Naruszewicz, Franciszek Kniżnin i nade wszystko Bohomolec.

Do służby teatrowi przygotowywano w jezuickich seminariach nauczycielskich najpierw w Pułtusku, a od r. 1578 w Jarosławiu. Uczono nie tylko reżyserii, scenografii, operowania światłem i posługiwania się podkładem muzycznym, lecz także pisania dramatów, dając praktyczne wskazówki, jak uniknąć najczęściej powtarzanego błędu – nużących dłużyzn.

Tematyka przed- stawień

Tematyka szkolnych przedstawień była zróżnicowana. Wpływ na treść dramatów miały okoliczności, w jakich je wystawiano. Zawsze jednak scena jezuicka starała się być drugą amboną i służyła urabianiu postaw światopoglądowych oraz właściwych zachowań moralnych. Chcąc utrzymać żywą łączność ze społeczeństwem nie uciekano przed wątkami politycznymi. Zachowany w Uppsali pięcioaktowy dramat *De vita aulica dialogus*, wystawiony jesienią 1620 po klęsce pod Cecorą, stanowi jeden z przykładów tej twórczości.

W pierwszym pięćdziesięcioleciu uwydatniły się wątki biblijne. Gdy w r. 1575 w Poznaniu ks. Jakub Wujek komentował z ambony Księgę Tobiasza, uczniowie wystawili związaną z tym tematem sztukę, 25 września po polsku, a 28 – po łacinie.

W wieku XVII pojawiła się tematyka historyczna. W r. 1624 wystawiono w Lublinie rzecz o zwycięstwie Leszka Czarnego nad Jadźwingami, w r. 1629 w Kaliszu o rozgromieniu Krzyżaków przez Władysława Jagiełłę, w r. 1660 w Poznaniu o Władysławie Warneńczyku, w r. 1693 w Kownie o Bolesławie Krzywoustym. W tym samym czasie coraz częściej pojawiał się dramat hagiograficzno-martyrologiczny. Bazą do pisania utworów tej treści stały się *Żywoty świętych* ks. Piotra Skargi. Powodzeniem cieszyła się także problematyka misyjna zapoznająca społeczeństwo z odległymi krainami Wschodu: Persją, Indiami, Japonią... oraz Południa: Algierią, Marokiem, Egiptem, Abisynią...

Nie omieszkali jezuici wykorzystać swojego teatru do autoreklamy. Ślad tego odnajdujemy w r. 1640, kiedy obchodzone uroczyscie stulecie Towarzystwa Jezusowego. Na scenie lubelskiej odegrano wtedy 5 i 6 sierpnia sztukę *Kościół w tym wieku sta lat, od Herezyey obroniony y po świecie szeroko rozszerzony przez Zakon S. Jesu Podczas wesołego dziękczynienia za szczęśliwe tegoż Zakonu przez sto lat pierwsze zachowanie y pomnożenie na Akcyey podany w Lublinie R. P. 1640*, w Kaliszu zaś 6 sierpnia *AKT TRIUMPHALNY, ALBO TRIUMPH Zakonu Societ. IESU z Europy y z Nowego Svviata temu Naśvvietzszemu Imięniu IEZUS zhołdoWanego, NayWyższemu Monarsze BOGU, w Kaliszu Wystavviony*. To ostatnie widowisko przedstawiało oprócz zasług jezuitów w walce z innowierstwem także pracę misyjną w Indiach.

W okresie przedrozbiorowym, gdy istniało zagrożenie bytu państwowego, powstało wiele tragedii opartych na motywach antycznych, propagujących patriotyzm oraz konieczność ofiar na rzecz ojczyzny. W r. 1751 wystawiono w Krożach *Ira fortitudine elusa* w adaptacji ks. Mikołaja Wieliczko – rzecz zawierającą pochwałę odwagi żołnierskiej; w r. 1753 w Wilnie *Brutus tragedia*, w której ukazano bezgraniczne oddanie się ojczyźnie i podkreślono, że „najwyższym prawem powinno być ocalenie Rzeczypospolitej”; w tym samym roku w Przemyślu *Regulus tragedia*, w przekładzie ks. Wojciecha Męcińskiego, przypominającą, że należy raczej cierpieć aniżeli przyczynić się do zhańbienia narodu. Podobnie bogate motywy patriotyczne zawierały tragedie: *Weroniusz*, odegrana w Toruniu 1759 r. oraz ks. Józefa Przyłuskiego *Singulare amoris in patriam exemplum*, wystawiona w Poznaniu w 1757 r. Niezwykle zainteresowanie wzbudzał dramat Woltera *Śmierć cezara*, propagujący ideał ofiary na rzecz wolności. Utwór ten, odegrany najpierw w Warszawie 30 czerwca i 4 lipca 1755, był potem wystawiany na wielu scenach zakonnych. Tadeusz Bieńkowski czyni uwagę, że wszystkie zaprezentowane sztuki miały znakomicie przeprowadzoną argumentację psychologiczną¹.

¹ T. Bieńkowski, *Motywy antyczne i ich funkcja w jezuickim dramacie szkolnym w Polsce*, „Meander” 16 (1961), 154.

W moralitetach jezuickich podejmowano także zagadnienie alkoholizmu. Już w r. 1579 odegrano w Pułtuskusztukę *Bacchus* ks. Marcina Łaszcza, a w r. 1584 w Wilnie *Eis ten pentekosten ho Bakchos* Pętkowskiego. Tak więc gdy Bohomolec zabierał się do pisania komedii *Pijacy*, miał już w tradycji teatru jezuickiego i na ten temat wypracowane wzory.

Oddziały- wanie

Teatr stał się środkiem przysparzającym szkole popularności oraz bardziej wiązał z nią zarówno uczniów jak i rodziców, którzy byli dumni widząc swoich synów na scenie. Na przedstawienia zapraszano także znaczniejsze osobistości. Bywali na nich nawet królowie. Wielokrotnie uczestniczyli w nich Stefan Batory oraz Zygmunt III Waza. Pomimo że widowiska oglądali monarchowie, magnaci i patrycjat miejski, nie były to imprezy elitarne i każdy miał na nie wstęp wolny. Większość widzów stanowiła warstwa mieszczańsko-plebejska. Ludność ciekawa obrazu na scenie przybywała z daleka. Gdy w Godnie Święta 1573 r. grano pastorałkę w kościele św. Marii Magdaleny w Poznaniu, z powodu tłumu aktorzy nie mogli dostać się do sceny. W cztery lata później odnotowano bójki w sali teatralnej.

Zbigniew Raszewski powiada, że po dwóch wiekach działalności zakonu przeciętny Polak utożsamiał teatr ze sceną jezuicką². Podkreśla się, że jezuici – będąc siłą teatrotwórczą – świadomie podejmowali inicjatywy zmierzające do urobienia widzów oraz prowadzili obserwacje nad odbiorem sztuki. W raportach wysyłanych do Rzymu pisali o wielkiej wrażliwości społeczeństwa na obraz.

Scena jezuicka miała także znaczenie ekumeniczne. Teatr szkolny cieszył się sympatią innowierców. Nie wzbraniali się oni uczęszczać nie tylko do jezuickich kolegiów, ale i do świątyni. Powiadali Rzymianie „musica lenit mores”. To samo można zastosować do teatru jezuickiego. W Braniewie urok szkolnych widowisk przełamał niechęć miejscowych ewangelików. Podobnie w Rydze. Jeszcze bardziej zaznaczyło się to w Gdańsku, gdzie władze były szczególnie wrogie zakonowi. 20 lutego 1618 r. rada miejska zabroniła jezuitom rozwieszania afiszy teatralnych oraz będących

² Z. Raszewski, *Krótką historia teatru polskiego*, Warszawa 1977, Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 46.

w powszechnym użyciu obwieszczeń przy pomocy bicia w bęben. Pomimo zakazów gdańszczanie tłumnie uczęszczali do teatru w Starych Szkotach. Wystawioną tam w r. 1637 sztukę oglądał wraz ze swoimi uczniami nauczyciel ewangelickiego gimnazjum. W Połocku prawosławni samorzutnie pilnowali porządku, aby tłum nie wszczynał tumultu i nie przeszkadzał w przedstawieniach. Współpraca braci odłączonych w dziedzinie teatru była znamienna nie tylko w Polsce. W Pradze magistrat husycki w r. 1567 dał rekwiyty niezbędne do dramatu o św. Wacławie, w Ołomuńcu w r. 1586 innowiercy dostarczyli jezuitom stroje potrzebne do przedstawienia.

Teatr jezuicki stał się źródłem nawróceń. Ewangelicy i prawosławni – widząc na scenie uczniów szkół jezuickich – chętnie powierzali pieczy zakonu swoich synów. W początku zimowego sezonu w r. 1570 w Braniewie wystawiono dramat zatytułowany *Evangelicus fluctuans*. Bohaterem utworu był protestant miotany wątpliwościami światopoglądowymi. Doszedł wreszcie do wniosku, że prawda jest w Kościele katolickim. Zagranie tej roli powierzono autentycznemu ewangelikowi. Tak się nią przejął, że sam przeszedł na katolicyzm.

Roz- powszech- nianie widowisk

Pomimo że widowiska od początku aż do kasaty Towarzystwa Jezusowego były zawsze bezpłatne i nie brakowało chętnych do oglądania przedstawień, troszczono się o reklamę. Pierwszymi polskimi afiszami teatralnymi były wspomniane już plakaty wydrukowane w r. 1618, przeznaczone do rozwieszania na murach Gdańska.

Wcześniej od afiszy, już w r. 1614 rozpoczęto tłoczenie programów zawierających tytuł utworu, nazwę wystawiającego kolegium, datę, krótkie streszczenie oraz informację, skąd zaczerpnięto temat. Ponieważ teksty dramatów bywały aluzyjne, umieszczano jeszcze konieczne objaśnienia. Z ocalałych programów dowiadujemy się także, w jakim języku rzecz została odegrana, zdarzało się bowiem, że tekstom łacińskim dawano tytuły greckie, a polskim lub białoruskim – łacińskie. Programy są cennym źródłem badań historycznych i dają materiał porównawczy dla oceny teatru jezuickiego na tle innych scen szkolnych. Ossolineum

podjęło trud wydania ocalałych programów drukowanych dramatu staropolskiego do narodzin sceny narodowej, tj. do r. 1765. Oddzielny, opasły tom powstał z 770 zebranych pieczętów programów sceny jezuickiej. Liczba programów wszystkich szkół katolickich, łącznie z koloniami Wszechnicy Jagiellońskiej oraz Akademii Zamojskiej nie osiągnęła nawet połowy³.

Również prasa służyła jezuitom do popularyzowania ich przedstawień. „Kurier Warszawski” z 4 lipca 1753 informował o wystawieniu 19, 20 i 25 czerwca tragedii Bohomolca *Cezar w Egipcie* oraz komedii francuskiej *Les incommodités de la grandeur*. Obie sztuki zyskały przychylne recenzje⁴.

Wypozaże-
nie
sceny
i widowni

W literaturze dotyczącej teatru jezuickiego dużo miejsca poświęca się urządzeniom scenicznym. W poszczególnych kolegiach były one różne w zależności od zasobów materialnych szkoły. Rozpiętość w wyposażeniu pomiędzy najbogatszą sceną kolegium warszawskiego, a teatrami prowincjonalnymi była znaczna. Wszędzie jednak na teatrłożono duże nakłady. W tej sprawie zabierali głos nawet przełożeni generalni zakonu napominając, aby zachowywano umiar w wydatkowaniu pieniędzy na potrzeby teatru. Pomimo monitów jezuici polscy, doceniając stronę widowiskową przedstawienia, zabiegali o jego oprawę zewnętrzną, bogactwo i różnorodność dekoracji oraz inne efekty wizualne.

Długo zwlekali jezuici polscy z zastosowaniem systemu kulisowego. Choć Jan Aleotti już w 1620 r. zaprezentował łatwe do zmiany, lekkie kulisy, dopiero w sto lat później wprowadzono je do kolegium warszawskiego, a pierwszy opis techniki kulisowej w książce jezuita Józefa Rogalińskiego *Doświadczenia skutków rzeczy pod zmysły podpadających* ukazał się jeszcze później, bo w r. 1767.

Do tego czasu posługiwano się tzw. talarii. Były to przeważnie czworoboczne graniastosłupy ustawione po prawej i lewej stronie sceny. Na bokach miały wymalowane frag-

³ *Dramat staropolski*, t. II: *Programy drukiem wydane do r. 1865*; cz. 1: *Programy teatru jezuickiego*, Wrocław 1976; cz. 2: *Programy teatru pijarskiego oraz innych zakonów i szkół katolickich*, Wrocław 1978, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich.

⁴ K. Wierzbicka-Michalska, *Teatr w Polsce XVIII wieku*, Warszawa 1977, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 64.

menty lasu, wolnej przestrzeni, komnaty lub bryły pałacu i w zależności od tego, gdzie odbywała się akcja, obracano graniastosłup wokoło osi. Tylną ścianę wypełniał obraz, który zmieniano równocześnie z obrotem graniastosłupów. Dodatkowymi elementami bywały obłoczki lub zarośla potrzebne do maskowania światel.

Prawdziwy kunszt stanowiła iluminacja sceny. Aby osiągnąć należyte natężenie światła, umieszczano nad sceną ławy, na których stało po kilkadziesiąt lamp oliwnych. Gdy trzeba było blask zmniejszyć, spuszczano odpowiednią liczbę blaszanych walców wiszących nad lampami; gdy zaś należało scenę rozjaśnić – podnoszono je do góry. Zastłaniając lub odkrywając poszczególne światła po kolei uzyskiwano efektowne złudzenie postępującego zmroku lub brzasku. Oświetlenie barwne otrzymywano przez nakładanie kolorowych kloszy. Ważna była sprawa rozstawienia lamp, aby nie powodować przykrych dla oka gonitwy cieni, ale przeciwnie, wykorzystać cień jako dodatkową dekorację.

W r. 1646 niemiecki jezuita, Atanazy Kircher, wynalazł projektor zwany wówczas lampą magiczną. Pozwalało to wkomponować w dekoracje dodatkowe elementy: chmury, zarysy obwarowań, sylwetki żołnierzy. W grudniu 1683 r. w kolegium lwowskim przy pomocy lampy Kirchera ukazano migawki z wyprawy wiedeńskiej.

Urządzenie sceny wymagało niemałej wiedzy teoretycznej. Trudno było ograniczyć się jedynie do własnych doświadczeń. Polska literatura jezuicka zawiera kilka opracowań dotyczących urządzeń teatralnych. Pisali na ten temat m.in. Sarbiewski i ks. Nataniel Wąsowski. Pierwszą publikacją była łacińska książka Sarbiewskiego *De perfecta poesi*, wydana w r. 1626. Autor nie tylko snuje teoretyczne rozważania o dramacie, ale podaje również szczegółowe opisy dotyczące urządzeń scenicznych, dekoracji i kostiumów. Pouczając o konstrukcji potrzebnych maszyn, podnośników i zapadni, proponuje pomysły rozwiązań mechanicznych. Szczegółowe opisy zawierające porady techniczne zwracają uwagę również na estetykę oprzyrządowania.

Obok wyposażenia sceny duże znaczenie miało funkcjonalne urządzenie widowni. Odpadał ten kłopot przy wystawianiu sztuki w otwartej przestrzeni, np. w Poznaniu na Starym Rynku. Bywało jednak, że nie sprzyjały warunki

klimatyczne, a ponadto akcja pod gołym niebem rozpraszająca uwagę. Przenoszono się więc z przedstawieniami do świątyń. Tutaj z kolei gawieź nie zawsze umiała zachować się stosownie do powagi miejsca. Aby więcej zobaczyć, wspinała się na ołtarze. W tej sytuacji zatroszczono się o specjalne pomieszczenia. Nadal jednak, gdy przewidywano wielki napór ciekawych, wychodzono z widowiskami na zewnątrz.

Pierwszego odrębnego budynku teatralnego, który był również najstarszą budowlą teatralną w Polsce, doczekała się szkoła warszawska. Stał on na dziedzińcu kolegium w r. 1687⁵. Specjalną budowlę na potrzeby teatru posiadało także kolegium we Lwowie. Usytuowana na walach za furtą jezuicką, chociaż drewniana, miała oprócz parteru łożę i galerię.

Inne kolegia przystosowywały do tego celu obszerne sale, niekiedy bogato zdobione, ze wznoszącymi się amfiteatralnie ławami, dzięki czemu goście w pierwszych rzędach nie zasłaniali siedzącym dalej. Do każdego rzędu ław prowadziło częstokroć osobne wejście, co ułatwiało wymianę widzów. Aby zmieścić możliwie dużo chętnych, za ławami znajdowały się miejsca stojące. Oglądanie przedstawień wielogodzinnych (wystawiony w Lublinie dramat o triumfie Dawida nad Goliatem trwał 6 godzin), gdy trzeba było stać w tłumie, wymagało nie lada odporności. Wystawność teatru, w którym środkiem wyrazu był nie tylko tekst, lecz również muzyka, śpiew, taniec oraz inne efekty słuchowe i wizualne, sprawiały, że widzowie pochłonięci urokiem sztuki trwali pomimo niewygody.

Ocena działal- ności

Jezuicki teatr szkolny oceniano różnie. Najpierw oskarżano go o „dzikość”. Na początku XX stulecia Vladimir Ivanovic Rezanov postawił hipotezę, że cuda jezuickiej sceny istniały jedynie w notatnikach reżyserów⁶. (Każdy

⁵ B. Król-Kaczorowska (*Teatr dawnej Polski*, Warszawa 1971, Państwowy Instytut Wydawniczy) podaje jako czas wzniesienia budynku na str. 123 rok 1687, a na str. 74-1686.

⁶ V. I. Rezanov, *K istorii russkoj dramy. Poetica M. K. Sarbiewskiego*, Niezin 1911, cyt. za: I. Kadulska, *Problemy teatru jezuickiego połowy XVIII wieku*, Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego, Prace Historycznoliterackie, Uniwersytet Gdański 1 (1972), 25.

myśli swoimi kategoriami.) W okresie międzywojennym Stanisław Windakiewicz odmówił teatrowi jezuickiemu wartości artystycznych uznając jedynie jego znaczenie wychowawcze⁷. Dzisiaj scena jezuicka doczekała się rehabilitacji i w miarę postępu badań historycznych wykazuje się bezpodstawność ujemnych osądów dowodząc, że ani wiek XVII, ani czasy saskie nie stały się okresem upadku tego teatru⁸.

Z dorobku teatru szkolnego korzystał obficie w swoich początkach polski teatr zawodowy posługując się repertuarem sztuk jezuickich, korzystając z sal i urządzeń scenicznych. W Bydgoszczy mieszcząca ok. 300 widzów sala teatralna tamtejszego kolegium po kasacie zakonu służyła przez pół wieku jako miejsce przedstawień dla aktorów zawodowych. Należy dodać, że rekrutacja pierwszych aktorów w znacznej mierze następowała spośród dawnych uczniów kolegium. Znamienną rolę odegrał tutaj właśnie Bohomolec.

Osiągnięcia Bohomolca

Działalność Bohomolca była wielokierunkowa. Jest znany jako poeta, mówca, dramaturg, wydawca... Zajmował czołowe miejsce w kręgu najbardziej zasłużonych ludzi czasów stanisławowskich. Można o nim mówić jako o komediopisarzu, współtwórcy sceny narodowej, obrońcy języka polskiego, nauczycielu, varsavianieście, filantropie, kierowniku drukarni i redaktorze. Jak nikt oddziaływał na opinię i urabiał społeczeństwo.

Służbę Talii rozpoczął w kolegium jezuickim najpierw w Wilnie, a później (od r. 1751) w Warszawie. Jako nauczyciel wymowy zobowiązany był do dostarczania repertuaru dla szkoły. Świadomy wychowawczego powołania sztuki zabrał się do pisania komedii. Uważał, że dowcip może więcej zrobić dobrego aniżeli nudne mentorstwo. Naprawa obyczajów przy pomocy śmiechu stała się dlań rodzajem publicystyki. Walczył z ciemnotą odziedziczoną po czasach saskich i czynił to lepiej niż inni. Traktując komedie jako kazania dla ludu wydobywał społeczeństwo z zalewu bez-

⁷ S. Windakiewicz, *Teatr kolegiów jezuickich w dawnej Polsce*, Kraków 1922, Polska Akademia Umiejętności, s. 51.

⁸ J. Kott, wstęp do: F. Bohomolec, *Komedie. Komedie konwiktowe*, Warszawa 1959, Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 14, 18.

myślności i rozszerzył horyzont jego zainteresowań. Brał w obronę tak uciemnionego wieśniaka, jak i każdego zaszczonego człowieka. Jego komedie były wielką lekcją tolerancji. Od niego też w polskim piśmiennictwie zaczęła się emancypacja kobiet.

Pasją Bohomolca było oczyszczanie języka polskiego z latynizmów i innych naleciałości. Napisał nawet *Rozprawę o języku polskim*, w której wskazał na ujemne skutki obcych zapożyczeń oraz zwrócił uwagę, że słownictwo polskie jest dostatecznie zasobne, aby każdą treść wyrazić bez uciekania się do obcego nazewnictwa. Czyniąc z zagadnienia czystości języka sprawę obowiązku patriotycznego, fakt kaleczenia ojczystej mowy wykorzystywał jako temat do swoich sztuk.

Pierwszą serię komedii napisał dla teatru szkolnego. Część z nich w r. 1755 ukazała się drukiem. W latach następnych wyszły nowe tomiki. Musiały mieć one powodzenie nie tylko jako teksty do odgrywania na scenie, ale również jako lektura, ponieważ bardzo szybko doczekały się wznowień w Lublinie, Lwowie i Warszawie.

W r. 1765 powstawał teatr publiczny. Oczy króla zwróciły się wtedy w stronę jezuitów. 9 listopada wysłał swojego przedstawiciela do ich kolegium, aby porozmawiał z Bohomolcem, prosząc go o udział w tworzeniu teatru narodowego. Talent i doświadczenie komediopisarza miały stać się nosicielem idei, która ożywiała monarchę-reformatora. Początkowo Bohomolec odmówił współpracy nie czując się należycie przygotowany do tak odpowiedzialnego zadania. W końcu jednak ustąpił. Zaczęła się współpraca ze Stanisławem Augustem, któremu bardzo zależało, aby urzeczywistnić swoje zamiary. Rękopisy komedii czytał odtąd Bohomolec najpierw królowi, który był czasami surowym opiniodawcą i nie szczędził uwag. W ten sposób powstały utwory przeznaczone dla teatru narodowego. Już w r. 1766 wystawiono pięć komedii: *Małżeństwo z kalendarza*, *Marnotrawca*, *Staruszkiewicz*, *Staruszka młoda*, *Ceremoniant*, a w następnym roku: *Nagroda cnoty*, *Monitor*, *Pijacy*, *Dobry pan*, *Wdowa*.

Czyniono Bohomolcowi zarzut, że kopiuje Moliera. Niewątpliwie czerpał on nie tylko z Moliera, ale i z innych

twórców zarówno starożytnych (Plaut) jak współczesnych (Karol Goldoni). Potrafił jednak wszystko tak przetworzyć, że przyznaje się obecnie, iż „od Bohomolca zaczyna się polski teatr, podobnie jak od Kochanowskiego polska poezja”⁹. Postacie Bohomolcowe tchną albo zaściankowym sarmatyzmem, albo są żywym odbiciem oświeconej Warszawy. Jego sztuki stanowią skarbnicę polskich przysłów i porzekadeł. Bohomolec bowiem czerpał obficie także z rodzimej kultury i tradycji ludowej.

Pracowity jezuita miał udział również w powstaniu opery narodowej. W r. 1778, 11 lipca, odbyła się w pałacu Radziwiłłów w Warszawie premiera pierwszej polskiej opery w opracowaniu muzycznym Mariana Kamińskiego, której za libretto posłużyła *Nędza uszczęśliwiona* Bohomolca. W rok później do muzyki Kamińskiego napisał drugie libretto: *Prostota cnotliwa*.

Wyważaniem otwartych drzwi byłoby stwierdzenie, że po Bohomolcu przyszli inni, którzy rozwinęli dramatopisarstwo i rozbudowali scenę narodową. Już on sam pod koniec swoich dni uskarżał się, że nie może nadążyć za młodszymi. Fakt ten nie pomniejsza w niczym zasług witebszczanina, który swoimi koncepcjami zapłodnił innych, wśród nich Aleksandra Fredrę, bowiem w postaciach wyidealizowanych przez Bohomolca można odnaleźć pierwowzory Papkina, Raptusiewicza, Milczka i innych. Oddziaływanie Bohomolca sięga dalej, są tacy, którzy nawet w *Strasznym dworze* dopatrują się jego wpływu¹⁰. Może kiedyś ukazać się opracowania na temat zależności późniejszej dramaturgii polskiej od komedii konwiktorskich i komedii na teatrum. Wtedy będzie można uzyskać dokładniejszy obraz zasług Bohomolca dla rodzimej sceny.

Wielkość ojca komedii polskiej docenili już współcześni. Zaraz po jego śmierci 24 kwietnia 1784, w „Magazynie Warszawskim” ukazała się notatka, która obok innych osiągnięć zmarłego uwydatniła i to, że komedie jego „cały prawie naród czytał i przez nie smaku do czytania innych książek nabierał”¹¹. Podobnie wierny druh Bohomolca, Narusze-

⁹ J. Kott, dz. cyt., s. 19.

¹⁰ Z. Raszewski, dz. cyt., s. 126.

¹¹ Cyt. za: Z. Libera, *Życie literackie w Warszawie w czasach Stanisława Augusta*, Warszawa 1971, Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 34.

wicz, w swojej pozostawionej w rękopisie pracy *Żywoty sławnych Polaków*, powiada: „Teatrum polskie wiele mu winne: najpierwszy z Polaków wydał komedie polskie według reguł teatralnych, prócz tego z rozkazu króla zebrał aktorów do tegoż teatrum i formował”¹².

**Dalsze
koleje
sceny
szkolnej**

Powiadają niektórzy, że scena jezuicka zakończyła swoją działalność w r. 1773 z chwilą kasaty Towarzystwa Jezusowego. Jest to nieścisłe. Breve Klemensa XIV nie zostało odczytane na obszarze Rosji oraz Prus. Tam jezuici pracowali dalej i dalej istniał teatr szkolny na Śląsku oraz w kolegiach, które po pierwszym rozbiorze znalazły się w imperium rosyjskim.

Po przywróceniu zakonu wraz z nowymi szkołami odrodził się teatr. W okresie międzywojennym miały swoje sceny szkolne gimnazja w Chyrowie i w Wilnie. Gdy jezuita Mieczysław Kuznowicz przed pierwszą wojną światową zbierał bezdomną młodzież Krakowa, rozpoczął pracę wychowawczą właśnie od teatru. W latach trzydziestych wystawił przy ul. Skarbowej gmach Związku Młodzieży Przemysłowej i Rękodzielniczej. Znalazło się tam miejsce na nowocześnie urządzonej salę teatralną, która dzisiaj służy Teatrowi „Groteska”.

Lucyna Legut w książce *Czekając na dziurę w niebie* wspomina, jak w czasie okupacji grała w podziemiach kościoła jezuitów w Krakowie w jasełkach, które reżyserował ks. Piotr Turbak. Tam w konspiracyjnym teatrze jezuitów późniejsza aktorka po raz pierwszy wystąpiła na scenie¹³.

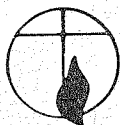
¹² Cyt. za: S. Ozimek, *Udział „Monitora” w kształtowaniu teatru narodowego*, Wrocław 1957, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, s. 68.

¹³ L. Legut, *Czekając na dziurę w niebie*, Gdańsk 1975, Wydawnictwo Morskie, s. 70-71.

Avant qu'on ait introduit les coulisses au théâtre

C'est en avril que tombe le 200^{ème} anniversaire de la mort de François Bohomolec, jésuite, qui prit une part éminente à la création du théâtre national polonais. Son activité théâtrale était enracinée dans les traditions de l'Ordre auquel il appartenait. Les jésuites ont inclut les débuts scéniques dans le système didactique de leurs écoles. Pour les besoins de ces écoles ils ont écrit beaucoup de drames, qui enrichirent la littérature polonaise. Dans les représentations on traitait des thèmes bibliques, hagiographiques, historiques et sociaux. La scène jouait un rôle éducatif non seulement à l'égard des élèves

mais aussi envers le public. Les spectacles jouissaient d'une grande popularité. Pour influencer les spectateurs plus profondément on tâchait de construire de riches cadres visuels. Les salles théâtrales étaient munies de dispositifs modernes. Dans la littérature contemporaine consacrée à ce sujet la scène d'école des jésuites fut jugée pionnière par rapport au théâtre professionnel. Le roi Stanislas Auguste Poniatowski confia cette tâche à Bohomolec, mentionné ci-dessus. C'est lui qui écrivait les textes des comédies pour le théâtre national naissant et qui formait les premiers acteurs.



Piotr Wilczek

„Dzień ostatecznej na globie przemiany“

Tradycje i konteksty w wierszu Juliusza Słowackiego „Radujcie się!
Pan wielki narodów nadchodzi...”

Późna twórczość Juliusza Słowackiego stanowi dla współczesnego czytelnika lekturę nie tylko ogromnie fascynującą, lecz także bardzo trudną, wymagającą pewnej orientacji w historii literatury polskiej i historii myśli ludzkiej. Wciąż aktualne wydają się słowa Antoniego Małeckiego: *W ogóle trzeba być chyba choć do połowy Towiańszczykiem, ażeby mieć zdolność podchwycenia całej intencji autora. Wszystko tu bowiem polega na przypuszczeniach, na które jeśli się nie jest w tym wirze pojęć, wcale przystać nie można*¹.

Do tego okresu należy również wiersz „Radujcie się!...” Juliusz Kleiner ukazuje go w swej pomnikowej monografii „Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości” jedynie jako przelotną *adwentystyczną wizję znaku cudownego*², czyli mistycznej wizji ognistej z kwietnia 1845 roku. Przypomnijmy więc w tym miejscu relacje Słowackiego – tę z raptularza: *widzenie na jawie ognia ogromnego nad głową* (Dz. X, 540)³ i tę z listu do Wojciecha Stattlera: *...a oto rozsnuwają się mroki niebieskie – trójkąt światła bezdennych pełny pokazuje się na wysokościach, niebo się otwiera – powietrze całe gore i ognia szelestem przerażałyś schwycon duchem... w usta ci otwarte ognie wlatują – w oczach coś złotego...* (Koresp. II, 86). Z wizją ognistą związane są także inne wiersze: „Bóg Duch, innego zwać nie będziecie”, „Wierzę”, „Chwal Pana, duszo moja”, „O Boże ojców moich, Tobie chwała”, „Jeżeli Ci Pan

¹ Antoni Małecki, *Juliusz Słowacki. Jego życie i dzieło w stosunku do współczesnej epoki*, wyd. 3, Lwów 1901, t. 3, s. 98.

² Juliusz Kleiner, *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, Warszawa 1927, t. 4: *Poeta mistyk*, cz. 2, s. 27 nn, 32.

³ Utwory Słowackiego cytuję wg następujących wydań: *Dzieła*, pod red. Juliana Krzyżanowskiego, Wrocław 1949 (skrót: Dz.), *Korespondencja Juliusza Słowackiego*, oprac. Eugeniusz Sawrymowicz, Wrocław 1962 (skrót: Koresp.), *Krąg pism mistycznych*, oprac. Alina Kowalczykowa, Wrocław 1982, BN I 245 (skrót: K.P.M.). Cyfra rzymska – tom, arabska – strona.

nie zbuduje domu“, „Zachwycenie“, „Najpiękniejszy, najświętszy Boga tron na ziemi“, „To było w duchu, Ojczy“. Lektura liryku „Radujcie się!...“ otwiera jednak przed nami dużo szersze perspektywy.

Uważnego czytelnika Biblii uderzą ściśle związki utworu z językiem i obrazowaniem ksiąg Pisma Świętego. Uroczysty, podniosły, patetyczny niemal ton tego wiersza wiąże się na gruncie retoryki ze stylem wzniosłym, a w poezji – z hymnami czy odami. Szczególnie jeden gatunek modlitewno-hymniczny nasuwa się tu na myśl – psalmy i to, dodajmy, psalmy w tłumaczeniu Jana Kochanowskiego, tak uwielbianego przez romantycznego wieszczą. Uważny czytelnik „Psałterza Dawidowego przekładania Jana Kochanowskiego“ znajdzie w „Radujcie się!...“ wiele miejsc wspólnych⁴ – podobieństwa językowe, stylistyczne, wszystko to, co wielu zwykło nazywać formą. Tradycyjnym twórcą psalmów jest król Izraela i Judy, Dawid, znany nie tylko jako muzyk pięknie grający na cytrze (por. 1Sm 14,14–23), ale przede wszystkim jako poeta, co więcej – poeta narodu wybranego. W okresie romantyzmu Polskę, jako nowy naród wybrany mający kontynuować posłannictwo dawnego narodu wybranego, prezentowano po wielokroć, ale nigdy chyba w tak pięknym związku z poezją psalmiczną, jak to uczynił Władysław Mickiewicz: *Jeżeli jest naród, który ma pojąć całą głębokość i siłę wielkiej poezji hebrajskiej, to najpewniej naród polski. Polska w istocie jest Izraelem między narodami*⁵.

Równie ważne są dla nas podobieństwa do Apokalipsy św. Jana. Radość przewijająca się przez cały utwór rozpoczęty dwukrotnym wezwaniem „Radujcie się!“ – to radość mieszkańców Nowego Jeruzalem w Apokalipsie: *I otrze Bóg wszelką łzę z oczu ich, a śmierci dalej nie będzie ani smutku, ani krzyku, ani bólesci więcej nie będzie, gdyż pierwsze rzeczy przeminęły* (Ap 21,4)⁶. *Pan wielki narodów nadchodzi*. Owe narody przywołują na myśl Janowe narody,

⁴ Wspomniał o tym np. Mieczysław Jastrun w przypisie do „Radujcie się!...“ w swym wydaniu *Wyboru poezji* Słowackiego (1952 r.).

⁵ Władysław Mickiewicz, przedmowa do: *Psałterz Dawidowy przekładania Jana Kochanowskiego*, Paryż [b.d. – ok. 1866], s. IV–V.

⁶ Słowacki korzystał z Biblii Wujka, o czym świadczy list do matki z 10 XII 1845. Cytaty z Biblii podaje wg wydania: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, przeł. ks. Jakub Wujek, Kraków 1935.

które mają być bite mieczem obosiecznym (Ap 21,24). Piętkne porównanie – *strachem Pan jako mieczem ognistym pościna* – przypomina wielokrotne określanie zwycięskiego Chrystusa w Apokalipsie jako tego, któremu z *ust... wychodzi miecz obosieczny, aby nim bił narody* (Ap 19,15), a *oblicze jego jak słońce świecące w swej mocy* (1,16; zob. też: 2,12). *Pańskie błyskawice* – to biblijne *błyskawice i gromy* (Ap 4,5; 16,18). Pan na jasnych obłokach (strofa 3 i 4) to Pan z Apokalipsy, który *idzie wśród obłoków i widzi go wszelkie oko* (Ap 1,7). Jan pisze też w innym miejscu: *I ujrzałem, a oto obłok biały; a na obłoku siedzącego, podobnego synowi człowieczemu, mającego na głowie swej koronę złotą, a w ręce swej sierp złoty* (Ap 14,14). Świat cały *ujrzy swe archanioły na ogniach i smokach*. Anioł na ogniu – to apokaliptyczny anioł zstępujący z nieba z książeczką w ręce (zob.: Ap 10,1–2), a archanioł na smoku to może nie tyle – w kontekście wiersza – Michał walczący ze smokiem, ale anioł, który *chwycił smoka, węża starego, którym jest diabeł i szatan i związał go na tysiąc lat* (Ap 20,1–2). Ewentualne nawiązanie do tego ustępu jest dla nas o tyle ważne, że ten właśnie, dwudziesty rozdział Apokalipsy opisujący wrzucenie do otchłani diabła na tysiąc lat, zmartwychwstanie męczenników Chrystusowych i tysiącletnie panowanie Chrystusa na ziemi jest źródłem poglądu zwanego millenaryzmem lub chiliazmem, głoszącego rychłe nadejście tysiącletniego Królestwa Bożego za ziemi. Słowacki był wyznawcą tej odmiany millenaryzmu, którą G. Shepperson nazwał premillenializmem: przyjście Mesjasza (w naszym przypadku paruzja Chrystusa) ma poprzedzić i zainaugurować tysiącletnie Królestwo Boże na ziemi⁷.

Wiersz ma charakter proroctwa wypowiedzanego przy pomocy biblijnej stylizacji przez wieszczę narodu wybranego w romantycznym *tu i teraz*. „Radujcie się!...” to nie jedyny przykład wiersza-proroctwa u Słowackiego. Historycy literatury dzielą nawet całą twórczość liryczną okresu mistycznego, ze względu na postawę podmiotu, na lirykę «ja» wywyższonego i lirykę «ja» zwykłego⁸. Podział ten

⁷ Zob.: William Barclay, *Objawienie św. Jana*, Warszawa 1981, t. 2, s. 240 nn.; Andrzej Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970, s. 28–29 i passim.

⁸ Zob.: Andrzej Boleski, *Juliusza Słowackiego liryka lat osiemnastych*, Łódź 1949, s. 27–32; Czesław Zgorzelski, *Liryka w pełni romantyczna*, Warszawa 1981, s. 229 nn.

funkcjonuje również w lirykach, które wyodrębniliśmy wyżej ze względu na ich związek z wizją ognistą. Grupę z «ja» wywyższonym, podmiotem nauczającym braci, reprezentują: „Radujcie się!“, „Bóg Duch, innego zwać nie będziecie“, „Jeżeli ci Pan nie zbuduje domu“. Pozostałe są poetyckimi wariacjami przełomowej dla Słowackiego wizji, wypowiedzianymi przez «ja» zwykłe. Podział powyższy istnieje również w lirykach mówiących o końcu świata: *pateetyczna mowa proroka* z wiersza „Radujcie się!“ kontrastuje – jak zauważył Ireneusz Opacki – ze «ściszonym» tonem liryku „Jak dawniej – oto stoję na ruinach...“, z którego niespodziewanie dowiadujemy się, że ukazany tam spokojny dzień, rozpoczynający się wschodem słońca,

...ma być o wieczorze

*Dniem ostatecznej na globie przemiany*⁹.

Wpisanie wiersza „Radujcie się!...“ w skomplikowany system romantycznego światopoglądu może być na pierwszy rzut oka niewidoczne. Uważnego czytelnika Apokalipsy zaskakują słowa:

Trzody na polach drżące przypadną kolanem

Pastuszkowie otworzą usta, światłością zdziwieni.

Daremnie szukalibyśmy takich obrazów w Objawieniu św. Jana. Jest to natomiast wyraźne nawiązanie do wydarzeń związanych z Bożym Narodzeniem, opisanych w Ewangelii św. Łukasza. Nie to jest jednak najważniejsze. Tak niezwykle tutaj sielskość pełni ważną funkcję: *Atmosfera oczekiwania na nowego Mesjasza, tak charakterystyczna dla tych lat, atmosfera oczekiwania na przemianę, którą przyjdzie Meszasz wniesie w dzieje świata – naprowadzała na skojarzenia z ewangelicznym zapisem i licznymi apokryfami związanymi z Bożym Narodzeniem*¹⁰. Również poezja Słowackiego przeżywa w okresie po powstaniu listopadowym «inwazję» elementów sielskich.

Znaleźliśmy się więc w centrum skomplikowanych problemów romantyzmu. Nie jedyny to fragment wiersza, który zmusza do refleksji nad myślą romantyczną. *Pan ciała wam przemieni* – czytamy w omawianym wierszu. Gdy patrzymy na wers ten w kontekście twórczości okresu mistycznego, a szczególnie wiersza „Wierzę“ i utworu zatytułowanego

⁹ Ireneusz Opacki, *Poezja romantycznych przełomów. Szkice*, Wrocław 1972, s. 123.

¹⁰ Tamże, s. 132.

przez wydawców «dzieła filozoficznego ciąg dalszy», nasuwają się na myśl słowa św. Pawła: *Nie wszyscy wprowadzie zańniemy, ale wszyscy odmienieni będziemy. W jednej chwili, w mgnieniu oka, na głos trąby ostatecznej (...) umarli powstaną nieskażeni, a my zostaniemy odmienieni* (1 Kor 15,51–52). To chyba jednak nie wszystko. Przypomnijmy, z konieczności bardzo pobieżnie, główne zasady genezyjskiej filozofii mistycznej Słowackiego. Ukazywała ona pochodź dziejowy Ducha wyzwolonego z postaci kamiennej, przybierającego poprzez oddziaływanie z formą coraz doskonalsze kształty, przechodzącego w nowe formy. Ewolucja taka powiązana z ideą metempsychozy zmierzała od rozwoju form indywidualnych do zbiorowych. Człowiek jako ogniwo w tym rozwoju ustąpi miejsca formom następnym, dopiero przeczuwanym, bliskim anielstwu. Tak więc przemiana, o której czytamy w „Radujcie się!...”, dokonana w czasie, gdy święci Pańscy przebywają już w *Jeruzalem słonecznej*, może być jednym z etapów pochodu ducha¹¹.

Poeta przedstawia w omawianym wierszu «cele finalne», ku którym dąży ludzkość. Ukazywano już niejednokrotnie, że czas biblijny ma charakter linearny, nieodwracalny, finalistyczny¹². Powtórne przyjście Mesjasza stanowi cel dążeń historii ludzkiej. Jak już wspomnieliśmy, Słowacki był wyznawcą millenaryzmu. W „Liście do J.N. Rembowskiiego” znajdujemy długi i szczegółowy, choć – jak się można domyślić nieortodoksyjny – opis finału. Wybierzmy fragmenty ukazujące poszczególne etapy wizji przedstawiające *cele ostateczne w księgach św. Jana wymalowane*:

Oto naprzód Antychryst w imię swoje cuda duchowe czyniący (...) Potem Chrystus ze świętymi zjawiający się na obłokach (...) A potem nowa Jeruzalem Słoneczna i ciał naszych przemienienie (...) A potem poganie – obóz nasz – obóz świętych otaczają (...) A oto nad miastem naszym rośnie drzewo –

¹¹ Na ewentualną możliwość wysunięcia takiej hipotezy zwrócił mi uwagę Pan Prof. Ireneusz Opacki. Jemu też oraz Pani Dr Annie Opackiej i Panu Mgr. Aleksandrowi Nawareckiemu dziękuję za cenne uwagi na temat pierwszej wersji niniejszego artykułu. Odpowiedzialność za wszystkie niedociągnięcia spada jednak wyłącznie na mnie.

¹² Tę koncepcję M. Eliadego omawiają w odniesieniu do polskiej filozofii romantycznej Maria Janion i Maria Żmigrodzka w książce: *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978, s. 28 nn.; por. też: Eleazar Mielecinski, *Poetyka mitu*, przeł. Józef Dancygier, Warszawa 1981, s. 276–279.

rodzące dwanaście owoców – a te owoce są na leczenie poganów. I tysiąc lat przemija (...) i przez tysiąc lat cieszym się z Chrystusem na ziemi (...) A jeszcze raz... męty i brudy duchowe globu powstaną (...) Jeszcze walka jedna... potem koniec. Potem już nawet nie na ziemi zjawi się ten, przed którym morza i ziemia znikną jak karty zwinięte. A tym, którzy wytrwają – NIEBIOŚA! (K.P.M., 276–277).

W tej wizji uderza nie tylko ukazanie pogan otaczających obóz wybranych już po zrealizowaniu się Nowej Jerozolimy, czego nie ma w Apokalipsie, ale przede wszystkim nieobecność... Sądu Ostatecznego, którego realizacją jest wieczne potępienie części sądzonych. W „Księdzu Marku” Słowacki stylizuje upadek Baru, wbrew jeszcze nauce Towiańskiego, na kończący dzieje ludzkości sąd ostateczny¹³. Słowacki odrzucał też dogmat o piekle i ideę wiecznego potępienia¹⁴. Nie wspominając o sądzie, proroctwo Słowackiego zwiastuje rozpoczęcie nowej, szczęśliwej epoki z Chrystusem i nie odrzuca nawet pogan – jak wiemy z kolei z „Listu do J. N. Rembowskiego”: będą oni uleczeni owocami z drzewa rosnącego nad *Miastem naszym*. Chiliastyczna wiara w *nowe Jerozolimę* – epokę szczęśliwości, w dążenie ludzkości do celów finalnych – zafrapowała Słowackiego bodaj najbardziej w nauce Towiańskiego. Trzeba przypomnieć pewne założenia tej nauki, by uświadomić sobie, co może oznaczać radosne wykrzyknienie, od którego rozpoczyna się omawiany wiersz:

Radujcie się! Pan wielki narodów nadchodzi!

Czym są owe *narody*, które radują się, gdy *świat się cały spłomieni*?

Według Towiańskiego Bóg rozłożył na siedem epok spełnienie myśli, słowa. Pierwszą epokę zainicjował Chrystus, który zwracał się jednak ze zbawieniem do jednostek i rodzin. Tak samo Apostołowie – jak pisze «litevski prorok» – *nie czynili początku zjednoczenia ducha narodów*. Nauki Towiańskiego, który spełnia drugą epokę, przenosiły akcent z życia jednostek na życie zbiorowości. Jego swoista interpretacja ducha Ewangelii miała kontynuować nową epokę

¹³ Stanisław Makowski, „Poetyczna droga” Juliusza Słowackiego, w: *Juliusz Słowacki*, Warszawa 1980, s. 86.

¹⁴ Zob.: J. Kleiner, *dz. cyt.*, t. 4, cz. 2, s. 302–303.

dziejów ludzkich, «erę narodów». W ostatniej epoce dziejów świata drzewo ludzkości ma zlać się do łona Ojca Powszechnego, gdy zrealizuje się Królestwo Boże i nastąpi kres historii¹⁵. W naszym wierszu chodzi więc o losy ludzkości (narodów) w perspektywie eschatologicznej.

Wspomnijmy jeszcze, czym jest owo *miasto złote, stolica słoneczna*, która pojawia się w wierszu. Znajdziemy ją już w „Genezis z Ducha”, pierwszym systematycznym wykładzie filozofii genezyjskiej, można by powiedzieć, pierwszej księdze Biblii polskiego narodu wybranego:

A ten – wyższy od głosu, bo zdolniejszy do wydania Bożych zachwyceń żywioł – światło złote, o Panie – w przyszłości nam się pokazuje – jako najdoskonalsze śpiewu świętego narzędzie – jako karmiciel nasz... w owej to stolicy, która nam z obłoków zlatuje (K.P.M., 46).

Z kolei – jak ustalił Juliusz Kleiner – *dokonało się było przesunięcie uwagi od tajemnic genezyjskich ku celom finalnym, reprezentowanym przez Polskę – przesunięcie, które stwierdzał dramat o Zborowskim*¹⁶. Warto zauważyć, że dramat „Samuel Zborowski” powstał prawdopodobnie w tym samym roku, co wiersz „Radujcie się!...” Właśnie w tym dramacie pojawia się Jeruzalem najczęściej, jako cel, do którego drogę otwiera poświęcenie się za Polskę, jako – co dla nas istotne – *cel złoty narodów* (a. V, w. 663, K.P.M. 173).

Tak oto mówi w dramacie tym Adwokat, którego można chyba utożsamiać z autorem, a ostrożniej będzie powiedzieć, że jest to *duch, prezentujący stanowisko poety i genezyjską zasadę rozwoju ducha*¹⁷:

*Od klęczącego tu biorę anioła
Księgę i oto... cudowne widzenie,
Które jest niby kopułą kościoła
I celem wszystkich dalszych ducha kroków.
Stoi wyraźnie... I schodzi z obłoków
Miasto... żyjące pod Boskimi berty.
A bramy wszystkie stoją z jednej perty.*

(a. V, ww. 493–499, K.P.M. 167)

¹⁵ Por.: Adam Sikora, *Towiański i rozterki romantyzmu*, Warszawa 1969.

¹⁶ J. Kleiner, dz. cyt., t. 4, cz. 2, s. 40.

¹⁷ Zob.: Maria Cieśla, *Ja-prorok. O mistycznej twórczości Juliusza Słowackiego*, w: *Studia o twórczości Słowackiego*, red. I. Opacki, Katowice 1982, s. 153 nn.

I dalej:

*Teraz kto mię słucha,
To widzi, że ja zaprowadził ducha
Do Jeruzalem niebieskich podwoi*

(a. V, ww. 1165–1167, K.P.M. 192–193).

Na marginesie tej wizji warto zwrócić uwagę na występujących też tam *pastuszków z litewskiego lasu* (a. V, ww. 517–520). Pastuszkowie pojawiają się też nieoczekiwanie w „Radujcie się!...” – jak zauważyliśmy wcześniej. Co ciekawe, badacze dopatrują się w postaciach pastuszków z „Samuela Zborowskiego” – Towiańskiego i Mickiewicza, którzy wcześniej niż Słowacki odślonili część prawdy¹⁸.

Utworem, który nawiązywał do „Samuela Zborowskiego”, był traktat zatytułowany przez wydawców „Dzieła filozoficznego ciąg dalszy”. Ukazuje on, podając zmienione nieco fragmenty dramatu o Zborowskim, realizację celów ostatecznych jako element rozwoju ducha. Przykładów znalazłoby się u Słowackiego jeszcze bardzo wiele.

Historia ludzka, przedstawiona w genezyjskich pismach autora „Króla Ducha”, staje się historią świętą – teofanią. Podobne przejęcie się historią jako realizacją Boskiego planu, pełne natchnień z Apokalipsy i tonów proroczych, występuje przede wszystkim w twórczości Zygmunta Krasińskiego. Dzieje jego historiozoficznej polemiki ze Słowackim – to jedno z najciekawszych zjawisk w dziejach myśli polskiego romantyzmu. Utwory zaś takie jak „Legenda” cieszą się popularnością wśród badaczy, rozpatrywane zresztą zazwyczaj w powiązaniu z twórczością Słowackiego¹⁹. W tym młodzieńczym utworze pojawia się *epoka św. Jana* – a pytającemu narratorowi odpowiada, wśród gruzów Kościoła św. Piotra, *nie podnosząc ócz znad ksiąg*, kardynał – św. Jan:

¹⁸ Zob.: J. Słowacki, *Krag...*, s. 167 (przypis).

¹⁹ Zob.: Janusz Ossowski, *Romantyczna lektura Biblii*, w: *Inspiracje religijne w literaturze*, red. s. Alina Merdas RSCJ, Warszawa 1983, s. 135–139; M. Janion, *Dialektyka historii w polemice między Słowackim a Krasińskim*, w: *taż, Romantyzm. Studia o ideach i stylu*, Warszawa 1969, s. 183 nn.; Wiktor Weintraub, *Dokoła „Legendy” Krasińskiego*. (*Krasiński i Lammenais*), w: *tenże, Od Reja do Boya*, Warszawa 1977, s. 301–317.

*Odtąd Chrystus ani się rodzi, ani umiera na ziemi, bo odtąd już na wieki jest i będzie na ziemi!*²⁰

Przykłady literackich realizacji polskiego, romantycznego i mesjanistycznego millenaryzmu mnożyć by można w nieskończoność.

Wiersz „Radujcie się!...” okazuje się być jednym z fragmentów *nowej Biblii* Słowackiego. Włączając historię Polski i ludzkości w sacrum szła ona tropem chiliastycznych herezji, obecnych w chrześcijaństwie od pierwszych jego wieków. Były one szczególnie żywotne w dobie romantyzmu. Millenaryzm wiązał się z mesjanistycznym katastrofizmem, co było również typowe dla owych czasów. W *nowej Jeruzalem* autor „Genezis z Ducha” widział realizację *celów finalnych* ludzkości. Koniec czasów głosił językiem proroka wieszczącego *nową wizję* zakorzenioną w chrześcijaństwie, tworzącą w jego pismach oryginalną całość dziejowego pochodzenia ducha.

Na przykładzie tylko jednego wiersza mogliśmy się przekonać, jak wiele niespodzianek kryje się za pozorną prostotą i jasnością utworów polskich romantyków. Przykuwa uwagę bogactwo zawartych tu tradycji religijnych, filozoficznych, literackich, czerpanych z bogatego zasobu myśli ludzkiej – od Biblii aż po czasy Słowackiemu współczesne.

Mimo licznych prac na temat twórczości poety wciąż istnieją sprawy niejasne. Nawet tak wybitny znawca europejskiego nowożytnego mistycyzmu, jakim jest niewątpliwie Czesław Miłosz, pisze, iż nie podjąłby się wykazywać *co dokładnie Towiański i polscy romantycy wzięli od Swedenborga*²¹. Widoczny ostatnio renesans zainteresowań twórczością mistyczną poety pozwala sądzić, że jesteśmy coraz bliżej rozświetlenia mroków ją pokrywających²².

²⁰ Zygmunt Krasieński, *Pisma*, wydanie nowe zupełne, oprac. Henryk Galle, Warszawa 1906, t. 2, s. 39.

²¹ Czesław Miłosz, *Ziemia Ulro*, przedm. ks. Józef Sadzik, Paryż 1980, s. 118.

²² Ze względu na skromne rozmiary artykułu nie byłem w stanie nawet zasygnalizować wszystkich tradycji wiersza. Na temat jego związków z poezją barokową (nie tylko mistyczną) zob.: Claude Backvis, *Słowacki i barokowe dziedzictwo*, w: tenże, *Szkice o kulturze staropolskiej*, wybór i oprac. Andrzej Bernacki, Warszawa 1975, s. 380–381. Czytelników zainteresowanych mistycznym okresem twórczości Słowackiego odsyłam do najnowszej literatury przedmiotu: *Słowacki mistyczny. Propozycje i dyskusje*, pod red. M. Janion i M. Żmigrodzkiej, Warszawa 1981; Jarosław Marek Rymkiewicz, *Juliusz Słowacki pyta o godzinę*, Warszawa 1982.

Juliusz Słowacki

RADUJCIE SIĘ! PAN WIELKI NARODÓW NADCHODZI...

Radujcie się! Pan wielki narodów nadchodzi!
Radujcie się, bo prawdy wybiła godzina,
Strach się już Boży rodzi,
Strachem Pan jako mieczem ognistym pościna.
Któż wytrwa, gdy go ognie niebieskie pochwycą?
Któż miecz podniesie, drżący jak listek osiny
Przed Pańską błyskawicą,
W strachu przyjsia Pańskiego i wielkiej godziny?
Na obłokach się zjawia postaci człowieka,
Święci ogniści staną w chmurzyczach za Panem,
Szatan na blask zaszczeka,
Trzody na polach drżące przypadną kolaniem.
Pastuszkowie otworzą usta, światłością zdziwieni,
Widząc jasne obłoki i Pana w obłokach;
Świat się cały splemieni,
Ujrzy swe archanioły na ogniach i smokach.
Chwała Panu, że z ciałem się zjawiał rzetelny,
Że dotrzymał – a przyszedł ratować niewinne
Chrystus, Pan nieśmiertelny,
Nasz Pan, który nagroził swym świętym uczynne.
Podnieście teraz czoła od wieków trapieni,
A więcej się nie bójcie żadnego ucisku;
Pan ciała wam przemieni
I miasto swoje złote postawi na błysku.
Pan nasz zamieszka z nami i nigdy już więcej
Nie zostawi na ziemi, jak teraz, sieroty
Król tysiąca tysięcy,
Na stolicy słonecznej ognisty i złoty.
Król nasz umiłowany – baranek łagodny,
Sędzia nasz sprawiedliwy, ciało naszych przemienca,
Syn Boży pierworodny,
Wołający swe święte do chwały i wieńca...

Jour de transformation finale sur le globe. Traditions et contextes dans le poème de Juliusz Słowacki Réjouissez-vous! Le grand Seigneur des nations arrive...

Le poème de Słowacki, discuté dans cet article, fut écrit dans la période où ce grand poète romantique professait un système de philosophie mystique créé par lui-même en vertu des substances chrétiennes, ainsi que de la pensée politique et religieuse du XIX^e siècle et des conquêtes de la science de l'époque. Cette théorie restait aussi profondément enracinée dans l'historiosophie du romantisme polonais, populaire parmi bien des auteurs émigrés après l'insurrection de novembre 1830.

La seconde venue du Christ présentée dans le poème semble être enracinée dans la philosophie de Słowacki, qui, par exemple, n'admettait ni le

Jugement Dernier ni le dogme de l'enfer. Les liens du poème – idéaux et stylistiques – avec la Bible, et particulièrement avec l'Apocalypse et les Psaumes, sont proches. L'Apocalypse y est interprétée selon la pensée de l'hérésie appelée le millénarisme. La ressemblance aux Psaumes montre le caractère de l'expression lyrique venant du prophète de la nation polonaise choisie.

Les recherches de l'auteur de cet article ont révélé la richesse de différents contextes et traditions du poème. Cette richesse est un trait caractéristique de toute la mystique créatrice de Słowacki, qui n'a pas encore été interprétée de façon satisfaisante.

Jerzy Stembrowicz

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

Józef Dużyk

Henryk Siemiradzki i Rzym

Henryk Siemiradzki¹ przybył do Rzymu wiosną 1872 r. Przyjeżdżał po studiach artystycznych w Petersburgu, po dłuższym pobycie w Monachium, wreszcie po podróży przez Niemcy i Austrię, by stanąć w Wenecji, która go urzekła jak mało które z miast włoskich; nawet Florencja początkowo nie wydawała mu się tak piękna, jak zadziwiający miasto na lagunach – Serenissima. W liście do rodziców pisał:

„Jestem już od dni kilku we Florencji i muszę wyznać, że miasto to już nie zrobiło na mnie tego czarującego wrażenia, jakiegom doznał w Wenecji: ta ostatnia zbyt jest piękna [...]”²

Zamiar osiedlenia się we Florencji zmienił bardzo szybko, decydując się – po wycieczce do Neapolu i Pompei – zamieszkać w Rzymie. Nie był to również zamiar pozostania na stałe, w pierwszym etapie – mając stypendium przyznane mu przez petersburską Akademię Sztuk Pięknych – traktował pobyt wyłącznie jako artystyczny. Rzym tych lat, mimo że nie posiadał liczącego się w Europie ośrodka kształcącego artystów, był po prostu miejscem, w którym krzyżowały się drogi malarzy i rzeźbiarzy z wielu krajów świata, a wśród nich i Polaków, gdyż znajdowali korzystne pod każdym względem warunki do pracy. Od dawna ciągnęli tu, aby szukać inspiracji w pamiątkach miasta, w starożytnych ruinach, aby studiować technikę sztuki w arcydziełach zebranych w rzymskich zbiorach. Cudzoziemcy zawsze

¹ Henryk Siemiradzki urodził się 12 października 1843 r. w Nowobielgorodzie koło Charkowa. Na uniwersytecie w Charkowie ukończył wydział przyrodniczy, w latach 1864–1870 studiował na Akademii Sztuk Pięknych w Petersburgu. Przebywał następnie w Monachium, a od 1872 r. we Włoszech, mieszkając niemal do śmierci w Rzymie. Podstawowe dane biograficzne, a przede wszystkim studium o twórczości malarzkiej zob. S. Lewandowski, *Henryk Siemiradzki*, Warszawa-Kraków 1904. Pierwszą biografię artysty, której bazą podstawową są nie drukowane dotąd listy Siemiradzkiego i jego rodziny, przygotowuje do druku autor niniejszego tekstu.

² Wszystkie cytowane listy znajdują się obecnie w Papieskim Instytucie Studiów Kościelnych w Rzymie.

znajdowali tu atmosferę, która ich przyciągała i przywiązywała do tego miasta. Wielki rzeźbiarz Thorvaldsen mówił z przekonaniem: „Narodziłem się w dniu, w którym przybyłem do Rzymu, wcześniej nie istniałem” Rzeźbiarz Antoni Madeyski, autor alabastrowego sarkofagu królowej Jadwigi w katedrze wawelskiej, który zadomowił się w Rzymie na długie lata, pisał w 1930 r. na łamach warszawskich *Sztuk Pięknych*, że Rzym sprzed lat „był rajem dla artystów. Mieli tu oni w przepięknym otoczeniu najidealniejsze warunki do pracy: pracownie, modele, materiały, środki i personel pomocniczy (zwłaszcza dla rzeźbiarzy) w obfitości i za béczen. Życie było tanie, wino doskonałe, a przy tym Rzym przed laty był wcale dobrym rynkiem zbytu. Toteż z całego świata ciągnęli tu adepci sztuki, czy to jako laureaci akademii i stypendyści swych rządów, czy zasobni we własne środki, aby tylko w zapal siarczysty i wolę wytrwała.

Niektórym pobyt w Rzymie tak przypadł do gustu, że przedłużali czas studiów, odkładali wyjazd z roku na rok, mijały lat dziesiątki i nieraz dawny studiosus, jako patriarcha kolonii, składał swe kości na Campo Verano³

Córka Siemiradzkiego, Wanda, wspominała niedługo przed śmiercią, w 1952 r., że z chwilą, gdy ojciec „zobaczył Rzym, wszystko przestało dla niego istnieć. To był jego świat, jego powołanie jako artysty. A Rzym ówczesny był zupełnie inny niż obecny. (...) Wówczas wszystko ginęło w rozmaitych zakamarkach i lepiankach. Dobrze odsłonięte były jedynie Koloseum, Palatyn, Forum Romanum i Forum Trajana. Ale właśnie stary Rzym w labiryncie karłowatych uliczek, miał niewystłowiony urok”⁴

Ze wspomnień Wandy wynika, że ojciec – będąc nadzwyczaj pracowity i zdolny – „bardzo prędko przyswoił sobie mowę włoską. Cały dzień spędzał w pracowni lub na plenerach; zaś o szarej godzinie składał pędzle i paletę i szedł na wędrowkę po starych dzielnicach Rzymu. Dusza jego tonęła w zachwycie nad tym niezrównanym pięknem; malowniczymi zakątkami, nad niespodziewanym zjawieniem się

³ Antoni Madeyski, *Artyści polscy w Rzymie (Garść wspomnień)*, „Sztuki Piękne” R. 6: 1930, nr 1, s. 1–2.

⁴ J. Lasocka, *Opowieść o wielkim artyście*; „Caritas” 1952, nr 3.

jakiejś świątynki na zakręcie zaułka lub starożytnej kolumny z marmurowym kapitelem wmurowanej w stary domek“

Olśnienia jednak, jak się okazuje, przyszedł dopiero nieco później, w miarę „smakowania“ miasta, którym się zachwycił. Ale pierwsze zetknięcia z potężną architekturą, ogromem bazyliki św. Piotra były właściwie dla niego – aż dziwne – jednym wielkim rozczarowaniem; powodem było m.in. to, że nie znalazł tu swojego ulubionego stylu, „gotyki“. Opis w każdym razie, przekazywany rodzicom w dniu 20 maja 1872 r., z pierwszych spotkań z Wiecznym Miastem, jest barwny i ciekawy:

„Osiadłem już na koniec w Rzymie. Latanina po Europie tak mi w końcu dokuczyła, tak już jestem przesycony widokiem rzeczy godnych uwagi, będąc co dzień, przez cały miesiąc nimi otoczony, że w końcu straciłem wszelką wrażliwość: dość powiedzieć, że przechadzałem się po Kolizeum i po Forum Romanum nie doznając najmniejszego wrażenia, kląć siebie za to w duchu, ale to nic nie pomagało. Pośród tych odwiecznych, tyle sławionych i istotnie olbrzymich zabytków potęgi ludu, który stawiał te mury, kiedy jeszcze naszego ludu nie było, kiedy cała Europa jeszcze była tylko chaosem i nie miała historii, pośród tych zwalisk przechadzałem się z obojętnością, jaka przystoi chyba człowiekowi, który wyszedł sobie użyć spaceru po ulicach od dawna mu znanego powiatowego miasteczka! Na próżno wmawiałem sobie, że jest to ten sam amfiteatr, gdzie się odbywały sławne igrzyska, które kosztowały życia tysiącom ludzi i zwierząt, gdzie poginęło śmiercią męczeńską tyle pierwszych chrześcijan, ten Kolizeum, który u późniejszych pisarzy był zawsze symbolem rzymskiej potęgi, wszystko na próżno, oko znużone codziennym rozpatrywaniem się w cudach natury i sztuki, leniwie czepiało się po starych murach a wzruszenie nie chciało się obudzić; patrzyłem wprawdzie z pewnym zajęciem, ale jak to zajęcie dalekim było od tego zachwytu, na który ma prawo Rzym stary! Jeszcze mniej wrażenia zrobił na mnie Sty Piotr. Jest to wprawdzie olbrzym, ale bardzo mało ma w sobie malowniczo“

W kościołach renesansowych Siemiradzki nie znajduje tego nastroju, mistycyzmu, co w kościołach gotyckich,

a poza tym „nie może iść w porównanie z gotyką, bo ostatnia jest sztuką zupełnie samoistną, oryginalną, a więc pełną powabów”.

Naprawdę dopiero wycieczka w towarzystwie poznanego malarza, Świeszewskiego, w okolicy podrzymskiej Kampanii, wywołała pod piórem artysty słowa szczerego zachwytu, przemieszane z tęsknotą za rodzinnymi stronami (urodził się pod Charkowem):

„Czyż nie wyda się śmiesznym, że okolice Rzymu dlatego zrobiły na mnie wrażenie, że woń siana i śpiew koników polnych przypomniały mi Charków?!”

Pierwszy adres rzymski Siemiradzkiego – jak wynika z listu pisanego do rodziców we Florencji, przed wyjazdem do Wiecznego Miasta – to: via Sistina 104, drugie piętro, a więc niedaleko majestatycznych Schodów Hiszpańskich, natomiast pracownia mieściła się przy ulicy artystów – via Margutta 5 – która do dziś pielęgnuje artystyczne tradycje. Tu zatem miały początek dzieła przynoszące mu sławę w Rzymie i w Europie.

Już w pierwszych tygodniach pobytu w Rzymie przygotowuje się do audjencji w Watykanie, obiecując ojcu przysłać mu krzyżyka z błogosławieństwem papieża: „Zrobienie mu tej przysługi będzie dla mnie prawdziwą rozkoszą”.

Do audjencji dochodzi w dniu 12 czerwca 1872 r. Papieżem, któremu przyszło kierować Kościołem w okresie chyba największych wstrząsów w dziejach nowożytnych Półwyspu Apenińskiego, był Giovanni Maria Mastai-Ferretti, wstępujący na Stolicę Piotrową w 1846 r. pod imieniem Piusa IX i władający nią aż do 1878 r. Według ówczesnych przekazów odznaczał się dużą dobrocią, i cechowały go raczej swobodne, nie krępowane ceremoniałem obyczaje. Przed tym papieżem, zaledwie w dwa lata po słynnym ataku bersalierów na Porta Pia, który ze zwierzchnika Kościoła uczynił „więźnia Watykanu”, Siemiradzki skłaniał pokornie głowę i zginał kolana:

„Dziś z rana byłem na audjencji u papieża. Towarzystwo było dość liczne: osób ze 40, mężczyźni we frakach i białych halsztukach, bez rękawiczek, damy w czarnych sukniach i takichże welumach na głowie. Po półgodzinnym oczekiwaniu w sali tronowej (było to w pół do 12-ej) wszedł Pius IX.

poprzedzony przez kilku duchownych i w tej liczbie jednego kardynała; wszyscy uklękli, ale wkrótce powstał na znak podany przez kardynała i papież zaczął kolejno obchodzić wszystkich obecnych, przemawiając z wielką łagodnością; każdy, do którego się zbliżał, klękał i całował rękę, niektórzy – ale tych było bardzo niewiele – całowali go w nogę. Otrzymałem od niego błogosławieństwo i w ten sposób został poświęcony medalik, który przy tej zręczności z niewypowiedzianą radością przesyłam Kochanemu Papie. Z tym małym przedmiotem, na który głowa Kościoła katolickiego zlał błogosławieństwo dla naszej rodziny do trzeciego pokolenia (jak mi tłumaczył ksiądz Siemiński) i ja zasyłam wyrazy wszystkich tych uczuć, jakie może mieć tylko syn kochający swych Rodziców nade wszystko“

A Rzym, jak dla każdego polskiego wędrowca, pielgrzyma czy turysty, tak i dla niego stał się z każdym dniem miastem coraz bliższym, serdecznym. Czuł się w nim dobrze, oswajał z jego klimatem i nastrojami. Zaczynał mu się coraz więcej podobać, odkrywał jego malownicze zakątki, po których później stał się pono niezrównanym przewodnikiem:

„Rzym coraz więcej zaczyna mi się podobać; ma on to do siebie, że wszyscy, bez wyjątku, co tylko mieszkali w nim, przyzwyczajają się i przywiązują doń jak do miasta rodzinnego [...] Życie nosi barwę bardzo naturalną, ludzie żyją sobie, jak kto chce i może, na stroje zaledwie się nie wysadzają, swoboda, pod nowym rządem, zupełna, a prócz tego wiecznie zielone drzewa, wyborne wiktuały, cudowne widoki, arcydzieła sztuki i poważne poetyczne zabytki przeszłości, gdzież jest drugie miasto, które to wszystko łączyłoby w takim stopniu?“

Odnalazł w Rzymie miejsca, którymi się szczególnie zachwycał, takim było np. Monte Pincio, skąd rozpościera się jedna z piękniejszych panoram Wiecznego Miasta. Siemiradzki twierdzi z przekonaniem, że takim miejscem spacerowym „żadne inne miasto poszczycić się nie może. Na tarasie stanowiącej wierzchołek wzgórza, panującego Piazza del Popolo, jest piękny ogród jaśniejszy całym bogactwem włoskiej roślinności [...]“

Tajniki Zatybrza, dzielnicy najbardziej rzymskiej, pokazywał mu prawdopodobnie po raz pierwszy, „stary” rzymianin, malarz Aleksander Stankiewicz³:

„Z prawdziwą przyjemnością zwiedziłem raz z nim Trastevere (część za Tybrem). Jest on artystą całą duszą, nudzi się w eleganckim Rzymie; ale za Tybrem w ciasnych uliczkach lub w ghetto (żydowski kwartał) jest on jak ryba w wodzie i tu już ledwo pamięć uchwycić zdoła wszystko, co Stankiewicz opowiada, na co zwraca uwagę. Tu pokazuje okienko pokoju, w którym mieszkał Rafael wnet po przybyciu do Rzymu, a obok w tym samym domu skład mąki i piekarnia (Forno) mieszkanie Fornariny; i do dziś dnia jest tu skład mąki jak i za czasów Rafaela“

Sporo czasu, często z innymi znakomitymi rodakami, przebywał Siemiradzki w słynnej rzymskiej kawiarni, Caffé Greco, przy via Condotti, niedaleko Placu Hiszpańskiego, gdzie każdy kąt, każdy marmurowy stolik snuje opowieść o ludziach, dziełach i wydarzeniach. Wszyscy wielcy Polacy, przewijający się przez Rzym w XIX i w początkach XX wieku byli w Caffé Greco, z Adamem Mickiewiczem na czele; ileż więc te kawiarniane mury wysłuchały polskich westchnień, okrzyków, nocnych rodaków rozmów? Ile tułacznych opowieści, tęsknot za ojczyzną i impresji z włoskich szlaków, po których wędrowali, z podziwem – bo jakżeż by można inaczej? – dla włoskiej kultury, sztuki, z ukochaniem tutejszego błękitu i słońca. I ileż godzin musiał tu spędzić Siemiradzki, który – jak wynika z listu pisanego w październiku 1872 r. – już o godzinie wpół do siódmej rano siedział przy kawiarnianym stoliku, pisał list do rodziców i ruszał następnie do pracowni. Tu też w pierwszym okresie pobytu w Rzymie – o którym to zwyczaju wspominał Norwid w opowiadaniu *Ad leones!* – kazał sobie przysyłać listy z kraju.

Gdy już stał się znawcą Rzymu, zarówno poprzez lektury dzieł poświęconych historii i zabytkom miasta, jak i własne wędrówki, oprowadzał sam znajomych i przyjaciół, a jednym z najczcigodniejszych jego podopiecznych był niewąt-

³ Aleksander Stankiewicz (1824–1892), artysta malarz, od 1853 r. do śmierci przebywał w Rzymie. Portret Stankiewicza pędzla Siemiradzkiego znajduje się w Muzeum Narodowym w Warszawie

pliwie wielki pisarz Henryk Sienkiewicz, który tak z obrazów Siemiradzkiego (przede wszystkim «Pochodni Nero-na»), jak i z jego opowieści wysnuł fabułę swojej najgłośniejszej powieści, która przyniosła mu światową sławę i nagrodę Nobla – *Quo vadis*. To nie kto inny, a właśnie Siemiradzki zaprowadził pisarza po raz pierwszy na via Appia Antica i pokazał mu kościółek i kapliczkę stojącą obok niego, legendarne miejsce spotkania Chrystusa z uciekającym przed prześladowaniami św. Piotrem. O tej inspiracji Siemiradzkiego pisał wyraźnie sam Sienkiewicz w liście do krytyka i powieściopisarza francuskiego Jean Auguste Boyer D'Agen:

„Stynny malarz polski, Siemiradzki, który wówczas zamieszkiwał w Rzymie, był moim przewodnikiem po Wiecznym Mieście i podczas jednej z naszych wędrowek pokazał mi kapliczkę «Quo vadis». Wtedy to powziąłem myśl napisania powieści z owej epoki i mogłem ją urzeczywistnić dzięki znajomości początków Kościoła”⁶.

Trwały związek artysty z Rzymem umocnił się ostatecznie, gdy Siemiradzki, już w promieniach sławy, wzniosł w 1883 r. okazały dom przy via Gaeta 1, na rogu viale Castro Pretorio. Wysłannicy prasy polskiej zachwycali się w licznych korespondencjach tą siedzibą, podziwiając tak położenie domu i najbliższą okolicę, jak i panoramę podrzymską, jaką stąd można było obserwować. Głośna była pracownia Siemiradzkiego, w której specjalne urządzenia pozwalały na umieszczanie ogromnych płócien. Henryk Dobrzycki w reportażu wydrukowanym w 1894 r. na łamach warszawskiego „Tygodnika Ilustrowanego” pisał:

„Widok, jaki się z najwyższej galerii, albo raczej z wieży, zdołającej willę Siemiradzkiego, roztacza, może należy do najpiękniejszych; bo gdy z jednej strony Rzym cały u stóp się ściele, z drugiej oko, daleko, daleko poza mury miasta wybiega, błędząc to wśród widoków górskich, to wśród rzymskich kampanii, to spoczywając na owych licznych castelli romani, snopami południowego słońca obrzuconych”⁷.

⁶ H. Sienkiewicz, *Listy*, t. 1, cz. 1 (Marian Albiński – Cyprian Godebski). Wstęp i biogramy adresatów napisał J. Krzyżanowski. Listy opracowała i opatrzyła przypisami M. Bieszczanin, Warszawa 1977, s. 100.

⁷ H[enryk] D[obrzycki], *Pracownie naszych artystów w Rzymie*, „Tygodnik Ilustrowany” 1894, nr 258.

Dodatkowym walorem willi był piękny ogród, gdzie nieraz przesiadywał artysta; wspominała go jeszcze w 1952 r. córka Wanda, mówiąc z zachwytem: „To był raj na ziemi”.

Dom obrósł w wydarzenia, we własną, niepowtarzalną historię, którą tworzyły i wypadki w Rzymie, i w najbliższej okolicy budynku, i ludzie tu goszczący, piszący jego żywą kronikę. Przybywała tu nieraz królowa Włoch, Małgorzata, aby podziwiać nowe płótna artysty, przychodzili kardynałowie, dostojnicy, dyplomaci, artyści, pisarze. Tu przyjmowano uczcią Sienkiewicza, goszczono Ignacego Paderewskiego, gdy przybył na występy do Rzymu, kardynała krakowskiego Albina Dunajewskiego i wielu innych. Rokrocznie odbywały się tutaj huczne święcone, po rezurekcji w kościele zmartwychwstańców przy via San Sebastiano, niedaleko Placu Hiszpańskiego czy wieczrze wigilijne w ściślejszym gronie rodzinnym i najbliższych przyjaciół. W 1899 r. – jak donosił „Kraj” – przybyli na święcone do Siemiradzkiego „wszyscy mniej więcej Polacy, znajdujący się w Rzymie”!

Artysta brał udział w polskich uroczystościach i spotkaniach z rodakami, spotykał się z przybywającymi do Rzymu kolegami po piędzu, a w dniu 16 grudnia 1883 r. uczestniczył w akcie wręczenia papieżowi Leonowi XIII przez delegację polską z Janem Matejką i prof. Stanisławem Tarnowskim na czele, monumentalnego płótna artysty z Krakowa «Sobieski pod Wiedniem», które zdobi jedną z sal watykańskich muzeów, zaszczycone bliską obecnością największych dzieł sztuki włoskiej.

W Rzymie znalazł polski artysta nie tylko odpowiednie warunki do pracy, ale zdobył duże uznanie. Wystawy jego obrazów cieszyły się powodzeniem, przynosząc liczne wyróżnienia i zaszczyty. W 1880 r. został mianowany członkiem Akademii św. Łukasza, a w osobnym piśmie podkreślano, że powodem tego są szczególne zasługi Siemiradzkiego na polu malarstwa, zasługi, których świadectwem są „piękne dzieła podziwiane przez cały Rzym” i uznane również przez akademie w Petersburgu, Berlinie i Sztokholmie, których jest członkiem. Dziękując za to wyróżnienie Siemiradzki w piśmie do Akademii św. Łukasza stwierdzał:

„Więcej, aniżeli mnie, przyznany honor przez przesławną Akademię, został udzielony Polsce, mojej ojczyźnie, którą

najdawniejsze i nierozłączne węzły cywilizacji łacińskiej, wspólnej chwały dziejowej, najściślejszych stosunków łączą z Włochami i z Rzymem. Jeżeli chodzi o mnie, dziękując Szanownemu Panu i Akademii za wysoką godność, nie wypada mi zrobić nic innego, jak uznać to, co więcej Włochom, aniżeli moim zasługom przynależy, ponieważ ich niebu, ich modelom natury i sztuki jestem dłużnikiem w wielu moich dziełach, tak pod względem formy, jak i tematu" (z listu do prezesa Akademii)⁸

Najważniejszym zatem czynnikiem życia Siemiradzkiego była sztuka, ona wyznaczała bieg dni, regulowała godziny pracy i wypoczynku, stawała się gwiazdą przewodnią i głównym celem poczyną. Już do Włoch przybywał z załączkami pomysłu, studiami i szkicami do pierwszego rzymskiego obrazu «Jawnogrzeźnica», przedstawiającego scenę spotkania Chrystusa z Marią Magdaleną. Obraz zdobył uznanie krytyki, a jeszcze dziś warszawski historyk sztuki, Piotr Szubert, podkreśla niezmiernie ważną w nim rolę pejzażu włoskiego, który stanie się jednym z dominujących elementów następnych płócien⁹

«Jawnogrzeźnica» wyznaczała niejako kierunek malarских poczyną Siemiradzkiego, koncentrujących się na dwóch tematach: religijnym i historyczno-obyczajowym. W tym drugim przeważało zainteresowanie światem antycznego Rzymu i Grecji, jednakże malowane sceny były niejednokrotnie pretekstem do ukazywania słońca i kolorów pejzażu Południa. Do najgłośniejszych powstałych w Rzymie płócien należą «Pochodnie Nerona», wspaniałomyślnie подарowane przez artystę Krakowowi w czasie jubileuszu J.I. Kraszewskiego w 1879 r. (od tego obrazu zaczynają się dzieje krakowskiego Muzeum Narodowego), «Dirce chrześcijańska», «Fryne», «Wazon czy kobieta», dwie kurtyny: do teatrów miejskich w Krakowie i Lwowie. Często zarzucano mu, że nie maluje obrazów o tematyce polskiej. Jednym z nielicznych jest płótno «Chopin u Radziwiłła» (podobno przed śmiercią rozpoczął szkice do obrazu mającego przedstawiać słynny wjazd Ossolińskiego do Rzymu). Nie wspo-

⁸ Accademia S. Luca w Rzymie, Archivio Storico, vol. 142, nr 4.

⁹ P. Szubert, *Akademik zmodernizowany. Kilka uwag o Henryku Siemiradzkim*, „Sztuka” nr 4/6/1979, s. 49–54.

minam już o licznych scenach rodzajowych, polichromiach, portretach, plafonach i freskach, malowanych na zamówienia z Warszawy, Moskwy, Petersburga.

Tematyka religijna, rozpoczęta – nie mówiąc o obrazach z okresu studiów – «Jawnogrzeznicą», dominowała nadal w pracach artysty. Malował obrazy do cerkwi Zbawiciela w Moskwie i Izaaka w Petersburgu, «Zmartwychwstanie Pańskie» do kościoła Wszystkich Świętych w Warszawie, «Chrystusa w domu Marii i Marty», «Chrześcijan ukrywających się w katakumbach», «W klasztornej ciszy», «Na klasztornym tarasie», «Z wiatykiem», «Z pomocą i pociechą», wreszcie dwa głośnie płótna do kościołów: ewangelickiego w Krakowie «Chrystus uśmierzający burzę» i «Wniebowstąpienie» do kościoła zmartwychwstańców w Rzymie.

Opowiadano po śmierci artysty, że gdy pastor krakowski, ks. Gabryś, poprosił Siemiradzkiego o obraz ołtarzowy do swego kościoła przy ul. Grodzkiej w Krakowie, Siemiradzki zapytał: „A co wam namalować?” Na to pastor odpowiedział: „Ołtarz jest miejscem łaski Bożej w Jezusie Chrystusie. Tam powinien się znajdować obraz, wskazujący, jak człowiek sam w sobie jest niczym, a czymś tylko z łaski i w łasce Bożej”. Siemiradzki po namyśle miał odpowiedzieć: „To wam namaluję Chrystusa uśmierzającego burzę”¹⁰

Duże uznanie zdobył obraz namalowany do rzymskiego kościoła zmartwychwstańców. Korespondent „Wieku” pisał w 1892 r., że zawieszenie tego obrazu – to fakt „wielkiego znaczenia nie tylko dla samego kościołka, który zyskał przez to prawdziwe arcydzieło, ale i dla samej sztuki religijnej, która obraz «Wniebowstąpienie» zaliczać będzie do najpiękniejszych, najpierwszych dzieł religijnych dziewiętnastego wieku. [...] Siemiradzki pojął wielką tajemnicę Wniebowstąpienia *według nauki Kościoła*, to jest w dwóch jej głównych częściach, a tym samym i chwilach. Pierwsza – smutku, bo to ostatnie pożegnalne widzenie się Mistrza z Matką i Apostołami. Druga – radosna, bo odchodzący z ziemi Chrystus Pan idzie do nieba, by przygotować tam obok siebie miejsce dla nich u Ojca”¹¹

¹⁰ „Kurier Warszawski” 1902, nr 251.

¹¹ Cytuję za „Kroniką Rodziną” 1892, nr 1

Na dwa lata przed śmiercią jest jeszcze Siemiradzki wraz ze swą rodziną świadkiem Roku Jubileuszowego inaugurowanego przez papieża w noc wigilijną 1899 r. w pełnym odwiecznych ceremonii rytuale. Niestety, Siemiradzcy nie mogli dostać się do wnętrza, gdyż – jak pisze w liście do drugiego syna artysty, Leona, przebywającego wtedy poza Rzymem – „w dniu tym do kościoła św. Piotra niepodobna było wejść, cały plac był wojskiem otoczony, zaproszeni tylko za biletami mogli się pomieścić na trybunach. Ja, Boles i Wandzia byliśmy nazajutrz i weszliśmy właśnie przez ten otwór i widzieliśmy te drzwi leżące w jednej z kaplic, gdzie na cały rok są zlokwane, jak Bóg da, przyjedziesz do Rzymu, to je też będziesz oglądał”.

Był to n.b. pierwszy Rok Święty po polityczno-społecznym przewrocie, jaki wstrząsnął Włochami w 1870 r., ale i nie tylko Włochami, lecz także Stolicą Apostolską; poprzedni, przypadający na rok 1875 wskutek niedawnych politycznych komplikacji nie odbył się, Brama Święta nie została uroczystie otwarta, a sam papież czcił ów jubileusz cichymi raczej pielgrzymkami. Anno Santo 1900 dla mocno już posuniętego w latach Leona XIII, którego współczesne podobizny z uroczystości inauguracyjnych ukazują w stanie dużego zmęczenia i wyczerpania, było zatem wydarzeniem historycznym, bo odbywało się w zmienionej scenerii. Dzięki mądrości, przezorności, kulturze i wiekowi Leona XIII polemiki nie zakłóciły poważniej przebiegu jubileuszu, ale faktem jest, że uroczystości kościelne były kontestowane przez pokaźną liczbę przeciwników duchowieństwa. Siemiradzcy obserwowali wszystkie te wydarzenia i jeżeli nie zawsze znajdą one odbicie w listach artysty i jego rodziny, nie świadczy to, że o nich nie wiedzieli, czy nie zwracali na nie uwagi. Długie lata spędzone w Wiecznym Mieście wiązały ich trwale z jego życiem i codziennymi wydarzeniami.

Na parę tygodni przed zgonem przewieziono Siemiradzkiego do jego ukochanego dworku w Strzałkowie pod Radomskiem. Umierał – 23 sierpnia 1902 r. – na polskiej ziemi, znajdującej się jeszcze w okowach zaborów, której był godnym synem. Patriotyzm – choć nie odzwierciedlił się zbyt mocno i wyraźnie w jego sztuce – cechował wiele jego poczynañ, a polskość swą akcentował na każdym kroku

i przy różnych okazjach. Na kilka godzin przed śmiercią miał pono prosić, aby zamówiono mszę św. na Jasnej Górze, na intencję „powrotu do zdrowia”; nie mogąc mówić (był chory na raka gardła) na kartce skreślił następujące słowa:

„Niczego już od ziemi nie żądam, czuję fizyczne pragnienie śmierci, pragnąłbym tylko żyć dla mej rodziny, proszę o przebaczenie grzechów“

Córka z przyjaciółką pojechała na Jasną Górę, aby pomodlić się za zdrowie ojca. Ostatnie życzenie artysty przekazane zostało na własność klasztoru jasnogórskiego, a Ojciec Kazimierz „już nie o zdrowie – jak podawała „Biesiada Literacka“ – lecz o spokój duszy mistrza, odprawił Mszę Świętą“.

Pochowany został na Cmentarzu Powązkowskim w Warszawie. 80 lat temu, we wrześniu 1903 r., doczesne szczątki artysty złożono w Grobach Zasłużonych na Skałce w Krakowie.

Srogo obeszła się historia z domem rzymskim Siemiradzkiego; w Rzymie ocalały budowle sprzed dwóch tysięcy lat, ale nie ocalał dom polskiego artysty z końca XIX wieku, zmieciony przez gmach włoskiej firmy opon samochodowych, który wzniesiono na jego miejscu, po zburzeniu, w latach przed drugą wojną światową. Pozostały za to w Rzymie dwa duże obrazy (w kościele zmartwychwstańców i w salach parafii polskiej św. Stanisława przy via delle Botteghe Oscure) oraz wielki szkic przedstawiający pogrzeb wodza słowiańskiego w Istituto Orientale obok bazyliki Santa Maria Maggiore. Natomiast w Papieskim Instytucie Studiów Kościelnych przy Piazza Benedetto Cairoli w Rzymie znajduje się okazały i bezcenny zbiór korespondencji rodzinnej Siemiradzkiego, którego strażnikiem był do śmierci w 1976 r. syn artysty Leon (listy zostały złożone w Instytucie przez spadkobiercę majątku Leona, Edwarda Kudrewicza, mieszkającego stale w Anglii). Z listów tych niżej podpisany odczytał niemal całą biografię wybitnego malarza, związanego i poprzez sztukę, i poprzez codzienne życie z Wiecznym Miastem.

Ks. Józef Życiński

Newtonizm uczonych i wizjonerów

Newtonizm głoszony przez półanalfabetów..., którzy nigdy nie czytali Newtona wywarł poważny wpływ na to, aby słabo rozwinięte dyscypliny pozostały nadal słabo rozwinięte.

I. Lakatoś, *Newton's Effect on Scientific Standards*

Z opisywanych przez Imre Lakatosa środowisk półanalfabetów intelektualnych rekrutują się w dużym stopniu zarówno fanatyczni zwolennicy niektórych idei naukowych, jak i ich zagorzali przeciwnicy. Nie inaczej było również z odkryciem nowej fizyki przez Newtona. W jednych środowiskach uważano ją za skromną zapowiedź przyszłych jeszcze większych odkryć tłumaczących absolutnie wszystko, w innych – za zagrożenie dla tradycyjnej wizji świata. Reprezentantem pierwszej grupy był John Freind, który w 1703 r. wywodził, iż na gruncie mechaniki Newtonowskiej można nawet wyjaśnić różnice biologiczne między mężczyzną i kobietą. Jego metodologia miała wielu sympatyków, którzy elokwentnie wyjaśniali dowolne zagadnienia odwołując się do powierzchniowych analogii z mechaniką oraz do ozdobnych cytatów z Newtona. Drugą grupę radykalnych przeciwników fizyki Newtonowskiej tworzyli m.in. tzw. Hutchinsonianie. Ich przywódca John Hutchinson krytykował nową fizykę zarzucając jej przede wszystkim to, że może ona łatwo prowadzić do ateizmu. Jego obiekcje były wyrazem paleo-metodologii, w której podkreślał on, że mechaniki Newtona nie można wyprowadzić z objawionych tekstów Starego Testamentu, zwłaszcza „pisanych w oryginalnym języku hebrajskim bez znaków diakrytycznych”. Na kartach *Principiów Mojżesza*, *Mojżesza bez principiów* i *Chwały mechanistycznej* Hutchinson ostrzegał przed nową fizyką, w której zamiast ducha Starego Testamentu jest jedynie francuska tęsknota za nową modą.

Wśród ultrakonserwatywnych komentarzy Hutchinson wywodził, iż mimo że sam Newton interpretuje swą fizykę w duchu teistycznym, to jednak nie należy przeceniać jego

deklaracji. Krytyczny myśliciel nie powinien bowiem dać się zwieść ręką Ezawy, kiedy słyszy podejrzany głos Kartezjusza pojawiający się wielokrotnie w ujęciach Newtona. Mimo żenującego anty-intelektualizmu Hutchinsona¹ i mimo maniakalnych interpretacji przyrodniczych przedkładanych przezeń jako kontrpropozycje do fizyki Newtonowskiej², niektóre z jego prognoz okazały się jednak prawdziwe. Prawdziwe okazały się zwłaszcza zapowiedzi wykorzystania fizyki Newtonowskiej w interpretacjach ateistycznych przez zwolenników monizmu materialistycznego. Niedopuszczalna metodologicznie przesada tych interpretacji miała metodologicznego prekursora właśnie w Hutchinsonie, który także głosił monizm, tyle że monizm spirytualistyczny. W ujęciu tym usiłował on tłumaczyć wszystkie zjawiska przez odwołanie się do ruchu trzech elementów: cząstek światła, ognia i ducha (czasem nazywanego także powietrzem) oraz przez określenie warunków fizycznych, w których materia pod wpływem oddziaływania słonecznego gromadzi się w „ziarna duchowe”. W swej interpretacji Hutchinson wprowadzał swoisty redukcjonizm dążąc do wyjaśniania wszystkich procesów przez odwołanie do „jednego prostego i powszechnego prawa”³. W ramach mechanycyzmu *à rebours* stosował on więc wzorce interpretacyjne, które w XIX wieku popularne będą wśród najbardziej radykalnych sympatyków mechanycyzmu. Metodologicznym novum wśród paleo-interpretacji Hutchinsona było dążenie do sformułowania uniwersalnych praw, których zakres stosowania byłby jeszcze szerszy niż zakres zasad mechaniki Newtonowskiej.

Mimo iż ekstrapolacyjna odwaga doprowadziła Galileusza i Newtona do sformułowania podstawowych zasad fizyki nowożytnej, to jednak zarówno w interpretacji Hut-

Hutchinson odnosił się krytycznie nie tylko do prac Newtona, lecz również do „romansów” Keplera i Kartezjusza oraz matematyki sprowadzającej zgubne skutki. „Matematykę – pisał on – można stosować do dowolnych danych... Dlatego też powinna ona zajmować ostatnie miejsce w nauce.” Cyt. za *The Works of the Right Honourable Duncan Farbes*, London 1809, 156.

² Autor ten usiłował np. dopatrywać się treści fizykalnych w symbolice Starego Testamentu, zaś wśród stawianych Newtonowi zarzutów utrzymywał, iż fizyka *Principiów* jest znacznie bardziej tajemnicza niż doktryna o transsubstancjacji.

³ Zob. W. Jones, *Philosophical Disquisitions: or, Discourses on the Natural Philosophy of the Elements*, London 1781, III

chinsona, jak i wulgarnego materializmu prowadziła ona jedynie do pseudointerpretacji, w których prostotę uzyskiwano za cenę uproszczeń. Struktura ludzkiej wiedzy okazywała się znacznie bardziej złożona niż przypuszczali epistemologiczni optymiści traktujący ekstrapolację jako niezawodną metodę poznania. Kiedy wizjonerskie koncepcje ekstrapolacyjne kończyły się niepowodzeniem, podejmowano bardziej ostrożne próby przenoszenia wzorców mechaniki do bardziej ograniczonych dziedzin, np. tylko do biologii czy jedynie do medycyny. Już od czasów Harveya i Kartezjusza popularne były tłumaczenia procesów organicznych przez odwołanie do pojęć i modeli mechaniki. Mechanistyczne wpływy w medycynie znalazły w XVIII wieku wyraz w tezie: Wszystkie choroby polegają na zmianie ilości płynów, ich prędkości i składu⁴. W medycznych opracowaniach tego okresu newtonizm widoczny był głównie w komplementach kierowanych pod adresem Newtona. Często nie wprowadzano natomiast nawet terminologii mechaniki, zatrzymując się na poziomie kinematyki⁵.

Dalej idącą odważną próbę interpretacji medycznych przedstawił w 1708 r. osobisty lekarz Newtona Richard Mead w pracy *A Discourse concerning the Action of the Sun and Moon on Animal Bodies; and the Influences which this may have in many Diseases*. Rozwijając analogie z fizycznym oddziaływaniem na odległość Mead przyjął założenie, iż istnieje także medyczne oddziaływanie na odległość i że zachodzące między ciałami oddziaływania medyczne prowadzą m.in. do zmian ciśnienia i atmosfery a pośrednio do chorób. W odróżnieniu od mechaniki Newtonowskiej nowa „mechanika medyczna” nie pozwalała przewidywać żadnych nowych typów zjawisk, nie tłumaczyła niczego ze zjawisk nie wytłumaczonych uprzednio i nie posiadała charakterystyk obserwacyjnych dotyczących choćby korelacji między zmiennością ciśnienia atmosferycznego a liczbą chorób. Ostatecznie więc XVIII-wieczna medycyna nie doczekała się swego Newtona. Intelktualna uczciwość

⁴ A. Pitcairne, *The Philosophical and Mathematical Elements of Physick*, London 1745, 101.

⁵ Zob. R. Mead, *Mechanical Account of Poisons in Several Essays*, London 1708, gdzie elementy mechaniki występują prawie wyłącznie w tytule.

Mead okazała się w tym, iż w 1747 r. odwołał on swe wcześniejsze interpretacje oraz przyznał samokrytycznie, że stosując prawa mechaniki do interpretowania funkcji organizmu kierował się on młodzieńczym entuzjazmem, nie zaś założeniami, które dałyby się uzasadnić⁶.

Z biegiem czasu i ze wzrostem popularności mechaniki wzrastała także liczba prób wypracowania wszech tłumaczących interpretacji, w których naiwność interpretatorów łączyła się z dogmatyzmem intelektualnym i fantazją podnoszoną do rangi głównego wskaźnika postępu naukowego. Tak np. John Frake podkreślając z samozadowoleniem, iż jego rozprawa eliminuje niektóre z błędów Newtona dotyczące natury ognia, tłumaczył, iż zjawiska elektryczności można wyjaśnić analizując naturę ognia⁷. Ogień traktowany jako odpowiednik greckiego *arché* miał w interpretacji tej być fluidem rozproszonym równomiernie we wszechświecie. Suma ognia, której ilościowe oszacowanie pozostawało ciągle zagadką, miała być stała. Jedynym źródłem ognia jest słońce, którego wpływ na ruch ognia z południa na północ pozwala tłumaczyć zarówno zjawiska grawitacji, jak i magnetyzmu⁸.

W analogicznym stylu utrzymane były próby „poprawienia” fizyki Newtonowskiej podjęte przez Bryana Robinsona. Wyjaśniając wcześniejsze niejasności nowej fizyki we wstępie do pracy *Sir Isaac Newton's Account of the Aether, with some Additions* Robinson wyjaśniał, iż „Sir Isaac Newton odkrył eter... przy pomocy eksperymentu i obserwacji”. Następnie precyzował on, że nie zachodzi potrzeba wskazywania konkretnych obserwacji przemawiających za istnieniem eteru, ponieważ im szerszy jest zasięg występowania jakiegoś zjawiska, tym silniejsze są argumenty za koniecznością jego uznania. Eter jest zaś substancją tak podstawową, że bez odwołania się do jego roli nie można zrozumieć nawet najbardziej elementarnych zjawisk fizycznych. W konsekwencji nikt, kto nie chce kwestionować racjonalnych naukowych badań, nie może kwestionować istnienia eteru.

⁶ *The Medical Works of Richard Mead*, Dublin 1767, IV.

⁷ J. Frake, *Treatise on the Nature and Property of Fire*, London 1752.

⁸ Tamże, 13, 148.

Obok fikcyjnej bazy empirycznej i prywatnej koncepcji racjonalności do rozwijania quasi-Newtonowskich interpretacji przyczyniały się w dużym stopniu elementy psychologiczne, społeczne czy kulturowe. To one decydowały, iż Frake z samozadowoleniem określał przyczyny grawitacji, podczas gdy Newton milczał na ich temat. Krytycyzm autora *Principiów* narzucał mu pełne zadumy milczenie, wówczas gdy wprowadzane interpretacje miały pozostawać jedynie niesprawdzalną spekulacją. Frake'owi brakowało tego właśnie krytycyzmu. Był on z wykształcenia lekarzem, pracował jako chirurg w londyńskim szpitalu św. Bartłomieja i uważał samego siebie za angielski odpowiednik Leibniza. Autorytatywnie zabierał głos w sprawach nauki, sztuki i filozofii, a w razie potrzeby podpowiadał geniuszom typu Newtona, co powinni dalej robić. Zestawienie Newtonowskich refleksji nad tajemnicą świata z pełnymi samoadoracją wypowiedziami Frake'a z tekstów, w których krytykował Newtona za brak konsekwencji, skłania do zadumy nad prawidłowościami uprawiania nauki. Jedną z tych prawidłowości przejawia się w tym, iż głupcy są zawsze samozadowoleni i pewni siebie, zaś geniusze przeżywają wątpliwości dostrzegając granice swej wiedzy.

W intelektualnym klimacie XVIII wieku można zauważyć – obok dogmatycznej opozycji przeciw fizyce Newtona – dwa podstawowe typy recepcji idei *Principiów*:

1. W kręgach przedstawicieli nauki szacunek dla geniusza Newtona łączono z próbami ostrożnego i metodycznego rozwijania jego myśli. Tak więc Lagrange nazywając *Principia* „najwyższym wytworem umysłu ludzkiego” starał się rozwijać osiągnięcia tego dorobku zarówno przez prace z zakresu matematyki, jak i przez astronomiczne interpretacje ruchu Księżyca czy satelitów Jowisza. A. Clairaut podejmujący badane w niewielkim stopniu przez Newtona zagadnienie trzech ciał, L. Euler, C. Jacobi i A. Cauchy – poszukujący wnikliwie nowych rozwinięć – tworzyli intelektualną rodzinę, w której rozwijano osiągnięcia Newtona przy pomocy krytycyzmu i refleksji.
2. Znacznie głośniejszą grupą domniemanych spadkobierców Newtona byli bezkrytyczni adoratorzy newtonizmu. Rozumiejąc w niewielkim stopniu fizykę Newtonowską

próbowali ją ulepszać bądź przez rewizje jej podstaw, bądź przez bezkrytyczne rozciąganie na nowe dziedziny zjawisk. Pewność formułowanych asercji była z reguły wprost proporcjonalna do dyletantyzmu ich autorów. Różnica między pewnością zadowolonych z siebie wizjonerów i metodycznym krytycyzmem uczonych ujawnia się przy porównywaniu tekstów Frake'a z wyważonymi argumentami W.J.'s Gravesande'a. Ten ostatni całe swe życie poświęcił na studium fizyki i matematyki odrzucając prestiżowe zaproszenia kierowane doń przez Piotra Wielkiego czy Fryderyka Wielkiego. Razem z Musschenbroekiem wprowadzał on fizykę Newtonowską do Holandii robiąc to za pośrednictwem gruntownych badań, nie zaś reklamowych chwytów.

Oczywiście, nie w każdym przypadku zachodziła równie ostra opozycja między postawą przedstawicieli nowej fizyki a postawą jej adoratorów. Słynny E. Halley nie tylko kontynuował badania astronomiczne w duchu fizyki Newtonowskiej, lecz także w poetyckich strofach wychwalał twórcę tej fizyki w sposób bardziej poetycki niż ściśły. Zaliczając Newtona do istot „najbliższych bogom” włączał jego odkrycia do pięciu największych odkryć ludzkości. Na liście tej obok *Principiów* znalazło się zapoczątkowanie życia społecznego, podjęcie uprawy roli, wynalazek pisma i wynalazek wina. Podobnie Voltaire na kartach swych *Elementów* przedstawiał idee Newtona w sposób daleki od ściśłości. Wprowadzone przezeń uproszczenia równoważone były przez przybliżenie XVIII-wiecznej Francji idei nowej fizyki. Znamienne jest jednak, iż wpływ myśli Newtona na idee francuskich encyklopedystów był bardzo nikły. Mimo okolicznościowych komplementów formułowanych przez nich pod adresem fizyki Newtonowskiej, pragmatyczna orientacja Diderota odbiegała daleko od teoretycznych rozważań Newtona, zaś zdroworozsądkowy materializm Holbacha nie miał nic wspólnego z subtelnymi rozróżnieniami i skomplikowaną matematyką *Principiów*⁹. Dopiero z perspektywy czasu zostanie dostrzeżona lepiej zbieżność idei

⁹ Por. H. Guerlac, *Newton's Changing Reputation in the Eighteenth Century*, w: R. O. Rockwood (red.), *Carl Becker's Heavenly City Revisited*, Ithaca 1958, ss. 21–24. Zwłaszcza konkluzja: „Newton's thought seemed to these two men too mathematical, too abstruse, and too clearly tied to the deism of the older generation”.

racjonalizmu inspirującej filozofię Oświecenia oraz idei racjonalności prowadzącej do powstania paradygmatu fizyki Newtonowskiej. Kiedy współcześni nie rozumieli w pełni treściowej zawartości tej fizyki, łatwiej było powoływać się na nią niż szukać w niej przesłanek do nowej filozofii. Dlatego też w kontekście XVIII wieku idee mechanicyzmu i materializmu łączono przede wszystkim z programem encyklopedystów, natomiast w wieku XIX zaczęto je uzasadniać przez odwoływanie do fizyki Newtonowskiej.

Godną uwagi cechą XVIII-wiecznej recepcji Newtona jest to, iż podczas gdy na kontynencie interesowano się przede wszystkim filozoficznymi aspektami nowych interpretacji, Anglicy kierowali główną uwagę na aspekty przyrodnicze, dopiero pośrednio dochodząc do kwestii filozoficznych czy teologicznych. Zainteresowanie tymi ostatnimi zostało rozbudzone przez wykłady Richarda Bentleya wygłoszone jako pierwsze w serii wykładów Roberta Boyle'a. Umierając w 1691 r. Boyle wyraził życzenie, by rokrocznie urządzać serie 8 wykładów w celu „wykazania prawdziwości religii chrześcijańskiej przeciw niewiernym, tzn. ateistom, deistom, poganom”. Przy ścisłej współpracy z Newtonem Bentley przedstawił metafizyczno-teologiczną interpretację *Principiów*. W ciągu półwiecza doczekała się ona sześciu wydań stając się klasycznym akademickim podręcznikiem metafizyki i etyki.

W jeszcze większym stopniu teologiczne implikacje fizyki Newtonowskiej stały się przedmiotem analiz Williama Derhama w jego wykładach Boyle'a w roku 1711. Derham interpretował Newtonowskie wypowiedzi o eterze w sposób antymechanistyczny, traktując eter jako substancję w szczególny sposób uobecniającą Boga we wszechświecie. Zarówno Bentley, jak i Derham twierdzili, iż fizyka Newtonowska objawia wielkość Bożą znacznie lepiej niż którakolwiek z innych interpretacji. Dlatego też Bentley nazywał Newtona „Boskim teoretykiem” i stwierdzał w kontekście opisu zjawisk fizycznych: „....wyjaśnienie wszystkich tych zjawisk wymaga przyjęcia niemechanicznego i niematerialnego czynnika, jakim jest umysł Boga aktualizujący i ożywiający bezwładną materię dzięki swej Boskiej energii”¹⁰.

¹⁰ R. Bentley, *Eight Sermons Preach'd at the Honourable Robert Boyle's Lecture*, Cambridge 1724, 277–281.

Podobny styl interpretacji można znaleźć u wielu innych XVIII-wiecznych autorów. Swój komentarz do nowej fizyki zamykają oni uwagami: „...czynniki te są dalekie od przyczyn mechanicznych. ...Stanowiąc ich przeciwieństwo... ukazują one ustawicznie oddziaływanie Boga na materię”¹¹. *Astro-Teologia* i *Fizyko-Teologia* Derhama stały się wzorcowymi pracami dla popularnych w XVIII i XIX wieku rozważań teologicznych. Gatunek ten akceptowany był nawet przez autorów mających opinię „chrześcijańskich deistów”. Odnosi się to np. do poglądów Thomasa Morgana¹², który traktował promienie świetlne jako obiekty pośrednie między bezwładną materią a niematerialną wolą Bożą. Spopularyzowany przez Derhama i J. Raya styl uprawiania teologii po newtonowsku stał się tak powszechny, że w Europie zaczęto mówić o francuskich Rayach i holenderskich Derhamach.

Jeszcze inny użytek z fizyki Newtonowskiej przejawiał się w tym, iż na jej podstawie zaczęto rozwijać krytykę autorów popularnych w przeszłości. Znajdowali się wśród nich także autorzy, do których nawiązą XIX-wieczni mechanicyści. 150 lat przed powstaniem głównych prac Macha czy Boltzmann Bentley na podstawie *Principiów* atakował filozofię Spinozy, zaś Derham nie bez satysfakcji wymieniał Kartezjusza wśród przestarzałych autorów, których opinii nie warto nawet przytaczać¹³. Idąc dalej J. Keill wyrażał zdziwienie, iż w czasach Newtona ktoś potrafi jeszcze mówić poważnie o Kartezjuszu¹⁴. Jak widać te same wypowiedzi służyły jako przesłanki dla wybitnie zróżnicowanych argumentów. Z bogactwa Newtonowskiego dorobku mogli czerpać wiele i przyrodnicy, i filozofowie. Przy czerpaniu nie obeszło się jednak bez nadużyć. Najczęściej wynikały one z tego, że zostawione przez Newtona znaki zapytania usiłowano zamieniać na wykrzykniki. Tam, gdzie Newton milkł odkrywając przerastającą go tajemnicę, krzykliwi

¹¹ J. Rowning, *A Compendious System of Natural Philosophy*, London 1737, XXXIX.

¹² T. Morgan – autor rozprawy *Physico-Theology; or, A Philosophico-Moral Disquisition concerning Human Nature, Free Agency, Moral Government, a Divine Providence* – został pozbawiony funkcji duchownego prezbiteriańskiego z racji swych kontrowersyjnych poglądów teologicznych.

¹³ *Physico-Theology; or, A Demonstration of the Being and Attributes of God, from His Work of Creation*, London 1713, 26.

¹⁴ *An Examination of Dr. Burnet's Theory of the Earth...*, Oxford 1734, 10.

komentatorzy usiłowali niejednokrotnie intensywnością krzyku zastępować brak przesłanek. Krzyk ten w niewielkim tylko stopniu interesował samego Newtona, który ze znacznie większą uwagą wsłuchiwał się w głos Natury niż w komentarze interpretatorów. Ta Natura właśnie zaskakiwała go swą harmonią dającą się opisać przy pomocy krótkich formuł matematycznych i swą zagadkowością łamiącą zdroworozsądkowe schematy. Pisał on na ten temat w liście do Bentleya w 1693 r.: „Wydaje mi się ogromnym absurdem to, by grawitacja musiała być wewnętrzną, stałą i istotną cechą materii, tak że jedno ciało może oddziaływać na drugie na odległość poprzez próżnię, bez pośrednictwa czegośkolwiek innego przez co ich działania i siły mogłyby być stopniowo przekazywane. Sądzę, że nie mógłby wpaść na to nikt, kto w kwestiach filozoficznych ma stosowną władzę sądzenia”¹⁵.

W dwadzieścia lat później w dodatkach wprowadzonych do drugiego wydania *Principiów* Newton ostrożnie formułował uwagi o subtelny duchu (*subtle Spirit*) przenikającym całą materię. Mocą tego ducha „cząstki ciał przyciągają się wzajemnie... oddziaływają ciała elektryczne, ...zachodzi emisja światła, jego odbicie czy załamanie”. Niektórzy komentatorzy tego tekstu usiłują w przytoczonej wypowiedzi szukać nawiązań do teologii św. Pawła („w Nim żyjemy, poruszamy się, jesteśmy”). W tym celu odwołują się oni do dyskusji Newtona z Davidem Gregorym, w której autor *Principiów* podkreślał, iż Bóg jest w sensie ścisłym i dosłownym obecny we wszechświecie, zaś przejawem Jego obecności jest grawitacja¹⁶. W otrożniejszych tłumaczeniach sugeruje się, iż „subtelny duch” – to po prostu eter wypełniający przestrzeń kosmiczną i przejawiający swą obecność w zjawiskach grawitacji, elektryczności i magnetyzmu¹⁷. Nagabywany w tej kwestii sam Newton wstrzymywał się od jednoznacznej odpowiedzi i pisał tylko: „...są rzeczy, których nie da się wyjaśnić w kilku słowach. Nie posiadamy także wystarczającej liczby eksperymentów, których

¹⁵ Cyt. za I. B. Cohen (red.), *Isaac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy*, Cambridge 1958, 302 n.

¹⁶ Zob. W. G. Hiscock, *David Gregory, Isaac Newton and Their Circle*, Oxford 1937

¹⁷ Zob. Cohen, *Newton's Papers...*, 180.

potrzeba do właściwego określenia i ukazania praw przez jakie duch ten... działa"¹⁸.

Zrozumiałe i naturalne dla ludzkiej wiedzy jest to, że późniejsze generacje chciały określać te prawa. Nie jest natomiast naturalne, że przy ich określaniu podnoszono hipotezy do rangi pewników, zaś fantastyczne przypuszczenia przedstawiano jako słowa nauki. Być może stało się tak dlatego, iż wielu odwołujących się do Newtona autorów zapomniało o jego słowach: „Jestem jak dziecko bawiące się na brzegu morza. Znalazłem ładną muszelkę, lecz ocean wiedzy pozostaje wciąż niewyczerpany“. Błędem adoratorów Newtona było, wbrew tym słowom, utożsamianie oceanu z muszelką. Błędem późniejszych mechanicystów było złudzenie, iż ocean można całkowicie scharakteryzować na podstawie badań struktury muszelki.

¹⁸ Scholion do III księgi II wydania *Principiów* z 1713 r. Cyt. za R. E. Schofield, *Mechanism and Materialism*, Princeton 1970, 14.

Newtonisme des savants et des visionnaires

Dans les suppléments ajoutés à la deuxième édition des „Principia“ Newton a formulé avec précaution des remarques sur l'esprit subtil (subtle Spirit) pénétrant toute la matière. Pour la science humaine il est clair et naturel que les générations postérieures voulaient définir les lois par lesquelles cet esprit agit. Mais il n'est pas naturel qu'en les définissant on élevait les hypothèses au rang des axiomes et on présentait des suppositions fantastiques comme des opinions scientifi-

ques. Cela se produisit peut-être parce que beaucoup d'auteurs se référant à Newton ont oublié ses mots: „Je suis comme un enfant jouant au bord de la mer. J'ai trouvé un joli coquillage, mais l'océan reste toujours inépuisé“. L'erreur des adorateurs de Newton fut l'identification de l'océan avec le coquillage. L'erreur des mécanistes postérieurs fut l'illusion qu'on pouvait caractériser l'océan d'une façon complète à l'aide de l'étude de la structure du coquillage.



Leszek M. Sokołowski

O Galileuszu, nauce i uprzedzeniach

Nawet sprawiedliwi nie są bezstronni – są za sprawiedliwością.

Stanisław Jerzy Lec

Mijająca w czerwcu 1983 roku 350 rocznica skazania Galileusza ujawniła, jak bardzo w ostatnim czasie wzrosło zainteresowanie historią nauk przyrodniczych. Zainteresowali się nią sami przyrodnicy, zwrócił też na nią uwagę Kościół katolicki. W listopadzie 1979 roku Papież poinformował Papieską Akademię Nauk o decyzji powołania specjalnej komisji, która ma przebadać całą sprawę Galileusza. W obecnym roku we Włoszech odbyło się kilka dużych sesji naukowych poświęconych dziełu tego uczonego. Uczestnicy jednej z tych konferencji zostali 9 maja przyjęci na audiencji przez Papieża. W wygłoszonym do nich przemówieniu Jan Paweł II stwierdził, że w znacznej mierze proces Galileusza był wynikiem nieporozumienia pomiędzy Kościołem a nauką, wynikiem niedoceniań różnic pomiędzy metodami poznania naukowego a poznania religijnego. Od tego czasu Kościół nauczył się wiele, dzięki czemu wiara uległa oczyszczeniu ze zbędnych elementów, a katolicy nabrali przekonania, że nauka jest dążeniem do prawdy.

Nie próbując przewidywać konkluzji, do jakich dojdzie komisja rozpatrująca sprawę Galileusza, pragnę spojrzeć na ten proces, a raczej na okoliczności, które do niego doprowadziły, oczami dzisiejszego fizyka i odpowiedzieć na pytanie: czy Galileusz działał prawidłowo jako naukowiec?

Początkowo, dla większości jemu współczesnych, Galileusz był w jakimś stopniu heretykiem. Później, gdy stworzona w znacznej mierze dzięki jego osiągnięciom fizyka Newtonowska była odnosić oszałamiające sukcesy, ogłoszono Galileusza męczennikiem nauki, ofiarą ślepego dogmatyzmu i religijnego obskurantyzmu. Trzeba przyznać, iż taki święty męczennik był bardzo pożyteczny przy wyzwalaaniu się nauki spod krępujących wpływów wiary. Przez cały ubiegły wiek i do połowy obecnego Galileusz patronował

wszystkim akcjom przeciwstawiającym naukę religii. Dopiero w ciągu ostatnich paru dziesięcioleci emocje opadły o tyle, że można bez ideologicznego zaciętrzewienia spojrzeć na dzieje nauk przyrodniczych i trzeźwo, bez patosu mówić o sporze Galileusza z Kościołem. Nie ma to nic wspólnego z modnym do niedawna szarganiem świętości – wielkość Galileusza pozostaje w zasadzie nietknięta, zaczynamy natomiast rozumieć, w czym ona właściwie tkwi, zaczynamy dostrzegać jego rzeczywiste, nie wyimaginowane zasługi, a dzięki temu rozróżnieniu oddajemy sprawiedliwość obu stronom konfliktu. Niewątpliwie wyrok skazujący Galileusza był dla tego człowieka wysoce krzywdzący. Z drugiej strony logika rozwoju nauki pozwala wątpić, by proces i skazania można było uniknąć. Nie był to bowiem konflikt ludzkich emocji i zaślepień (a przynajmniej nie one były wiodące), lecz konflikt obiektywnych racji. Aby ten pogląd uzasadnić, muszę przedstawić skróto, bez wdawania się w subtelności, najważniejsze fakty historyczne*.

Astronomią zajął się Galileusz dość późno. Jako profesor matematyki najpierw w Pizie, a potem w Padwie, przez dwadzieścia lat prowadził fundamentalne badania w zakresie fizyki, a jego odkrycia z tego okresu nie wywoływały żadnych sporów światopoglądowych. W ramach kursu astronomii wykładał studentom jedynie system Ptolemeusza, mimo że znał dobrze teorię Kopernika. Można przypuszczać, że do czterdziestego piątego roku życia był on nastawiony do obu systemów kosmologicznych dość obojętnie. Przełomem był rok 1609, kiedy to Galileusz skierował skonstruowany przez siebie teleskop na niebo. W przeciągu niewielu miesięcy zaobserwował góry i kraterzy na Księżycu wskazujące, iż jest to glob typu ziemskiego, a nie żadna idealna kula krystaliczna; Droga Mleczna okazała się rojowiskiem gwiazd zbyt słabych do rozróżnienia gołym okiem; wreszcie odkrył cztery księżyce Jowisza stanowiące wraz z tą planetą jakby miniaturową kopię Układu Słonecznego. Odkrycia swe Galileusz zreferował w książce *Sidereus nun-*

* Większość podanych dalej informacji zaczerpnąłem z artykułu Owena Gingericha, umieszczonego w „Scientific American”, sierpień 1982.

cius, która ukazała się jesienią 1609 roku. Rewelacje te popierały koncepcję Kopernika i podważały system Ptolemeusza, ale Galileusz w tym momencie jeszcze nie zadeklarował się jednoznacznie po którejś stronie.

Odkrycie, które zadało decydujący cios teorii Ptolemeusza, nastąpiło jesienią i zimą 1610 roku. W połowie tego roku Galileusz dowiedział się od swego dawnego studenta, Benedetto Castelliego, że według teorii Kopernika – Wenus powinna przechodzić taki sam cykl faz jak Księżyc. W modelu geocentrycznym natomiast Wenus znajduje się zawsze pomiędzy Ziemią i Słońcem, zatem nigdy jej tarcza nie będzie oświetlona w całości – powinniśmy ją widzieć w kształcie półksiężyca. Kilkumiesięczne obserwacje Galileusza wykazały, że Wenus przechodzi pełny cykl faz – od nowiu do pełni; ta ostatnia faza możliwa jest tylko wtedy, gdy Ziemia i Wenus są po przeciwnych stronach Słońca, co jest w modelu geocentrycznym wykluczone.

Odkrycia astronomiczne przyniosły Galileuszowi wielką sławę, stanowisko profesora matematyki w Pizie oraz kontakty z dworem wielkich książąt Toskanii, Medyceuszy. Jednocześnie Galileusz stał się zdecydowanym zwolennikiem teorii kopernikańskiej. Teorię tę jął energicznie propagować nie tylko wśród matematyków i astronomów, ale wśród całej elity intelektualnej Włoch. Pierwszą rzeczą, którą należało tu wyjaśnić, była kwestia, czy Biblia jednoznacznie i zdecydowanie zaprzecza teorii Kopernika. Większość ówczesnych uczonych była zdania, że Biblia zawiera prawdę o otaczającym nas świecie. Galileusz nie kwestionował tego poglądu, kwestionował jedynie radykalną wersję tego poglądu, według której cała prawda była zawarta w Biblii i wyłącznie w Biblii. Był jednym z pierwszych, którzy sądzili, że Biblia może zawierać w niektórych kwestiach prawdę niepełną lub wręcz dwuznaczną. Obok Pisma Świętego istnieje bowiem Boża Księga Przyrody, z której można czerpać prawdę nie znaną poprzednim pokoleniom. Jego odkrycia astronomiczne były takim właśnie odczytywaniem Księgi Przyrody. Pogląd ten ilustrował trafnym aforyzmem zaczerpniętym od watykańskiego bibliotekarza, kardynała Baroniusa: Biblia uczy, jaką drogą należy iść do nieba, ale nie jak niebo się porusza

Oba poglądy: Biblia jest do pogodzenia z systemem heliocentrycznym, a Księga Przyrody potwierdza go, umieszczone zostały w *Liście do Wielkiej Księżnej Toskańskiej*, rozpowszechnianym w 1616 roku. Hierarchia kościelna zareagowała szybko. Rozumowanie Galileusza poddał krytyce czołowy teolog tamtego okresu, kardynał Roberto Bellarmino. Znaczna część hierarchii, wliczając w to papieża Pawła V, nad dyskusję teologiczną przedkładała środki administracyjne. Proponowano okiełznać Galileusza i potępić naukę Kopernika. Tymczasem sam Galileusz, jakby nieświadom zagrożenia, bojowo propagował heliocentryzm w Rzymie. Do skazania go jednak wówczas nie doszło: kardynałowie Bonifacio Caetani i Maffeo Barberini przeciwstawili się otwarcie papieżowi. Stało na rozwiązaniu kompromisowym: dzieło Kopernika zostało przez Caetaniego ocenzone tak, by jego teoria nabrała charakteru czystej hipotezy, nie zaś opisu stanu rzeczywistego (nieдавно wprowadzony kalendarz gregoriański w znacznym stopniu korzystał z danych astronomicznych zawartych w *De revolutionibus*, nie można więc było odciąć się od tego dzieła całkowicie), a Galileusza poinformowano w czasie oficjalnego spotkania z Bellarmino, iż system heliocentryczny jest niezgodny z Biblią i nie może być rozpowszechniany.

Przez kilka lat Galileusz milczał na tematy kosmologiczne. Zajął się kometami i napisał o nich traktat *Il Saggiatore*, umieszczając w nim również wykład swej koncepcji badań naukowych. W szczególności sformułował tam pogląd, iż opis przyrody winien być podany w specyficznym dla niej języku, różnym od języka teologii i filozofii – w języku matematyki (tłumacząc z angielskiego): „Filozofia jest zapisana w tej wspaniałej księdze, Wszechświecie, która jest stale otwarta do czytania. Ale nie można tej księgi zrozumieć, dopóki nie nauczymy się pojmować języka, w którym jest ona skomponowana. A jest ona napisana w języku matematyki i charakteryzują ją trójkąty, koła i inne figury geometryczne... Bez nich błądzi się po omacku w labiryncie”.

Wybór na papieża w 1623 r. starego znajomego i obrońcy Galileusza, kardynała Barberiniego, stworzył Galileuszowi nowe szanse. Wkrótce nawiązał kontakt z Urbanem VIII

i w wyniku szeregu audiencji prywatnych uzyskał zgodę na napisanie książki przedstawiającej zasady obu systemów kosmologicznych i argumenty przemawiające za każdym z nich, ale bez faworyzowania teorii heliocentrycznej.

Dzieło to, pod tytułem *Dialog o dwu najważniejszych układach świata*, ukazało się w 1632 roku i jest to jeden z najważniejszych momentów w dziejach nauki nowożytnej, gdyż wraz z towarzyszącym mu procesem Galileusza odegrało kluczową rolę (mimo że nie zawierało naukowo nowych treści) w sformułowaniu i upowszechnieniu nowej fizyki i astronomii. Galileusz bowiem, wbrew zaleceniom, wyraźnie opowiedział się za systemem heliocentrycznym, dobierając odpowiednio argumenty jak i sposób ich prezentacji. Konsekwencje były nieuniknione – już w lutym 1633 wezwano go do Rzymu, a 16 czerwca tegoż roku zapadł przed sądem Inkwizycji wyrok skazujący. Galileusz musiał oficjalnie wyprzeć się swoich poglądów heliocentrycznych, wyszeptując przy tym podobno legendarne słowa: „A jednak się porusza!” Wyrok zapadł i Galileusz uzyskał dzięki niemu, tak jak przed nim Sokrates, sławę nieśmiertelną.

Rzeczą istotną w sprawie Galileusza, zarówno wówczas jak i obecnie, jest to, że Galileusza nigdy nie oskarżono o herezję w normalnym tego słowa znaczeniu. Podstawowym zarzutem w samym procesie było jego nieposłuszeństwo. Formalnie, zarówno w okresie polemik z kardynałem Bellarmino jak i później, w dyskusjach z Urbanem VIII, jedynym punktem spornym było zagadnienie dla teologii dość marginalne, mianowicie problem mobilności Ziemi i Słońca: które z nich spoczywa absolutnie, a które szybko krąży wokół drugiego. Za tym sporem formalnym krył się jednak spór istotniejszy – spór o sposób wiarygodnego zdobywania wiedzy o świecie przyrodniczym. Dla ówczesnego Kościoła był to problem, co robić z wiedzą przyrodniczą uzyskaną niezależnie od Pisma Świętego a wchodzącą z nim w konflikt i przez to podważającą jego nieomyślność. Argumenty Bellarmina i Urbana VIII szły w kierunku wykazania, że poznanie ludzkie, a w szczególności rozumowanie Galileusza, nie jest niezawodne, a zatem uzyskana na tej drodze wiedza nie może konkurować z twierdzeniami Biblii. Ich argumenty były niekiedy całkiem trafne. Z kolei dla

nas obecnie jest to problem badania prawdziwości teorii naukowych.

Galileusz stworzył podstawy nowoczesnej hipotetyczno-dedukcyjnej metody weryfikowania teorii naukowych. Jeden fakt obserwacyjny czy eksperymentalny (np. względny ruch Ziemi i Słońca) może być wyjaśniony przez nieskończenie wiele różnych teorii. Drugi fakt (Wenus przechodzi fazy od pełni do nowiu) wyklucza wiele teorii, z którymi jest on sprzeczny (teoria Ptolemeusza), ale nadal pozostaje wiele teorii z nim zgodnych (np. teoria Tychona de Brahe będąca syntezą heliocentryzmu z geocentryzmem). Trzeci fakt i każdy następny zwiężają klasę teorii, które pozostają do rozpatrzenia. Każda teoria naukowa opisuje nieskończoną ilość faktów, zatem musimy przebadać kolejno nieskończoną ilość zjawisk i dopiero w tej granicy na polu walki pozostanie tylko jedna teoria, opisująca je wszystkie, i tę teorię możemy uznać za prawdziwą. Tak wygląda oczywiście tylko idea weryfikacji; w praktyce naukowej bowiem możemy przebadać tylko skończoną liczbę zjawisk, a przede wszystkim mamy zawsze do dyspozycji najwyżej kilka konkurujących ze sobą teorii, tak że po wykonaniu już kilku eksperymentów czy obserwacji na placu boju zostaje tylko jedna z nich. Czy możemy ją już w tym momencie uznać za prawdziwą? Problem ten formułuje się w postaci pytania: czy istnieje *experimentum crucis* rozstrzygające prawdziwość danej teorii? Filozofowie nauki są dziś dość zgodni, że eksperyment taki nie istnieje. Fizycy nie rozważają tego problemu tak ogólnie i abstrakcyjnie, stawiają go od początku w przypadku każdej nowej konkretnej teorii i rozwiązują niezależnie. Historia fizyki ukazuje, że właściwie w dziejach każdej ważniejszej teorii można wyróżnić doświadczenie, dzięki któremu teoria ta zyskiwała akceptację środowiska naukowego i miano teorii prawdziwej. Akceptacja ta była zawsze warunkowa i zrelatywizowana do ogólnego stanu wiedzy; w miarę postępu wiedzy w innych dziedzinach akceptacja ta mogła być cofnięta i to, mimo że nie pojawiły się żadne nowe fakty przeczące danej teorii. Istotnym bowiem czynnikiem jest koherentność danej teorii z globalnym obrazem świata.

To jest naturalnie nowoczesna, dwudziestowieczna postać tej metody. Wróćmy do Galileusza i popatrzmy na jej postać embrionalną. Najpełniejszą argumentację za teorią heliocentryczną i jej wyższością nad teorią geocentryczną dał Galileusz w *Dialogu*. A oto argumenty: fazy Wenus, ustawienie planet w kolejności wzrastania okresu ich obiegu na niebie (w tej kolejności ustawione są cztery satelity Jowisza) oraz przypiływy morskie, które Galileusz tłumaczył ruchem Ziemi wokół Słońca.

Przeciwko systemowi heliocentrycznemu opartemu na tych trzech faktach można wysunąć szereg zastrzeżeń. Po pierwsze, argument z przypiływamiorskimi jest fałszywy – są one skutkiem przyciągania Księżyca, a nie ruchu wokół Słońca (Galileusz wyraźnie nie przyłożył się do opracowania tego zagadnienia, mimo że wcześniej ostrzegano go o słabości tego argumentu). Po drugie, Galileusz nie uwzględnił najnowszych odkryć naukowych – w *Dialogu* nie ma wzmianki o prawach Keplera, ogłoszonych w 1619 roku, które miały odegrać kluczową rolę w sformułowaniu prawa grawitacji Newtona. Niewielka modyfikacja oryginalnej teorii Kopernika pozwalała włączyć je do systemu heliocentrycznego, podczas gdy system Ptolemeusza był nie do pogodzenia z nimi. Po trzecie, system heliocentryczny nie wynikał z żadnej istniejącej ogólnej teorii fizycznej, ani nie był zgodny z żadną z nich. Z punktu widzenia fizyki Arystotelesa, z jej podziałem świata na część podksiężycową i nadksiężycową, system Kopernika był po prostu śmieszny, podczas gdy system geocentryczny był z nią zgodny. W tym czasie fizyka arystotelesowska była już właściwie obalona, ale na jej miejsce nie stworzono niczego nowego. Teoria Kopernika jest natychmiastową i naturalną konsekwencją fizyki newtonowskiej, ale fizykę tę można było skonstruować dopiero wtedy, gdy uwierzono w prawdziwość systemu heliocentrycznego. Najpierw należało uwierzyć Kopernikowi i Galileuszowi, pomimo dziwaczności ich teorii, a następnie wyciągnąć z heliocentryzmu najdalej idące wnioski dedukcyjne i indukcyjne, tzn. opracować nową fizykę i dopiero w jej ramach, w ramach przedstawionego przez nią globalnego obrazu świata, system heliocentryczny przestał być dziwaczny. Ten schemat rozwoju nauki – mało

przekonywające założenia i na ich bazie konstruowana indukcyjnie ogólna teoria, z której wynikają założenia wyjściowe – powtórzył się później szereg razy; najgłośniejszym chyba przykładem są dzieje powstania teorii kwantów w naszym stuleciu. W tym sensie można powiedzieć, że – z naszego punktu widzenia – fizyka i astronomia w XVII wieku rozwijały się „prawidłowo”. Tego oczywiście nie mógł wiedzieć Galileusz, mógł to jedynie przeczuwać genialną intuicją, tym bardziej nie mogli tego wiedzieć jego oponenci. W czasach Galileusza uzasadnienie systemu kopernikańskiego było o tyle mało przekonywające, że jego przeciwnicy mieli racjonalne powody, by mu się przeciwstawiać. I w tym właśnie sensie sprawa Galileusza jest konfliktem racji obiektywnych.

Historycy nauki dorzucają tu jeszcze kilka dalszych, pozornie mniej ważnych informacji. Galileusz był silną osobowością i z chwilą, gdy sam uwierzył w naukę Kopernika, stał się jej apostołem, nauczającym jej z niezwykłą energią i zapałem. Właściwie w dziejach fizyki porównywać go można jedynie z Nielsem Bohrem, „apostołem” mechaniki kwantowej, z tym że ranga działalności Galileusza jest, w moim odczuciu, znacznie większa. Teoria kwantów przez pewien czas spotykała się ze znacznym oporem części fizyków, ale nawet bez propagatorskiej akcji Bohra dałaby sobie szybko radę. Systemowi heliocentrycznemu w XVII w. znacznie trudniej było się przebić i bez Galileusza rozwój nowej fizyki byłby spowolniony (choć na pewno nie zostałby zahamowany). Obaj zresztą, Galileusz i Bohr, popełniali w swych działaniach szereg błędów. Galileusz napisał swój *Dialog* nie w języku nauki – po łacinie – ale po włosku, przeznaczając go dla intelektualistów nefachowców. Tradycyjnej nauki broni w nim Simplicio, nazwany tak ku czci komentatora pism Arystotelesa sprzed tysiąca lat. Ale niewiele tylko czytelników książki słyszało coś o tym egzegezie, dla większości z nich imię to oznaczało jedynie prostaka. Choć niektórzy z polemistów Galileusza (Bellarmino, Urban VIII, kilku filozofów) byli wybitnymi intelektualistami, to jednak jestem przekonany, że Galileusz miał rację uważając większość arystotelików za głupców – w owym czasie arystotelizm sprowadzał się do powier-

chownego i wtórnego (wobec scholastyki średniowiecznej) komentowania dzieł mistrza, w rezultacie więc mechanizmy selekcji naukowej w środowisku tym właściwie nie działały. Z drugiej strony dawanie temu świadectwa na piśmie nie było rozważne. Galileusz działał i pisał tak, że mógł rozdrażnić przeciwników.

Z powyższego wynika, że Galileusz nie był świetlanym wzorem idealnego uczonego: zbyt często słabość argumentów nadrabiał bojowością ich prezentacji. Ale, jak powiedziałem na początku, fakt ten nie pomniejsza wielkości Galileusza jako uczonego, dotyka jedynie Galileusza-człowieka. W tym bowiem miejscu dochodzimy do roli, jaką w nauce odgrywa uprzedzenie.

Normalnie uprzedzenie jest uważane za cechę czy postawę negatywną, a jego zaprzeczenie – bezstronność – jest powszechnie uważane za zaletę. Jednak chwila zastanowienia wskazuje, że bezstronność nie może być cnotą uniwersalną, bowiem oznaczałaby na ogół, jak to trafnie ujął Lec, traktowanie na równi dobra i zła, prawdy i fałszu. Przyjęcie jakiegось systemu norm i wartości powoduje, że przestajemy być bezstronni – stajemy się uprzedzeni wobec wartości czy norm nie należących do systemu zaakceptowanego. Uprzedzenia są więc stanem normalnym w kwestiach aksjologicznych. Co dziwniejsze jednak, odgrywają one istotną rolę w rozwoju nauki i formowaniu przez nią globalnego obrazu świata.

Jako przykład wezmę kwestię trochę wstydliwą i niepoważną: czy istnieją czary? Bezstronny obserwator po przestudiowaniu słynnego piętnastowiecznego traktatu „Młot na czarownice” doszedłby do wniosku, że zawarte tam argumenty są mało przekonujące, a dowody rzeczowe – wątpliwe, że zatem pławienie czarownic i palenie na stosie jako kara za praktyki nieczyste jest co najmniej przedwcześnie; należałoby raczej obwinione kobiety przetrzymać w więzieniu (żaden winny nie powinien ująć sprawiedliwości) aż do momentu, gdy naukowcy rozstrzygną jasno i bezdyskusyjnie, czy praktykami magicznymi można zaszkodzić innym ludziom. Niestety, takie bezstronne postawienie sprawy skazywałoby owe nieszczęsne kobiety na pobyt w więzieniu do końca świata, bowiem powyższe zadanie przerasta możliwości nauki. Metodami naukowymi można rozstrzygnąć,

czy w praktykach magicznych, lub ogólniej – w zjawiskach pozazmysłowych – ma miejsce przenoszenie energii czy informacji za pomocą nośników fizycznych, takich jak np. fale elektromagnetyczne, ale absolutnie nie można wykazać, że nie działają tam siły nadprzyrodzone. Stwierdzenie to wygląda na oczywiste aż do banalności, lecz wynika z niego ważny wniosek: nie można udowodnić, że czarów nie ma. Skoro tak, to dlaczego w nie nie wierzymy? Rzecz w tym, że istotny nie jest ich status ontologiczny, którego nie można określić, tylko ich znaczenie społeczne. Wiara w czary i lęk przed nimi są istotnymi składnikami absolutnie wszystkich kultur i cywilizacji ludzkich. Przekonanie o potędze i wszechobecności demonów i złych sił nadprzyrodzonych, o ich kontaktach z ludźmi i wpływie na nich, było jednym z podstawowych założeń czynionych we wszystkich społeczeństwach w celu nadania sensu i wprowadzenia ładu w świat zjawisk przyrodniczych i społecznych. Bez tej wiary mnóstwo zjawisk dla człowieka niekorzystnych byłoby zupełnie niezrozumiałych. Z samej swej natury czary budziły lęk, a lęk utrwał wiarę w nie. Ten lęk przenika całe dzieje ludzkości aż do czasów najnowszych. Kiedy w XVIII wieku w krajach objętych wpływami Oświecenia wiara w czary dość nagle załamała się, nie było to skutkiem udowodnienia, że demonów nie ma – tego nauka ówczesna, tak samo jak i współczesna, nie była w stanie dokonać – lecz konsekwencją tego, że osłabił lęk przed nimi. Rozwój społeczności miejskich stymulowany techniką oraz sukcesy nauk przyrodniczych spowodowały, że po raz pierwszy w historii możliwe stało się skonstruowanie obrazu świata ludzkiego i przyrody, w którym nie trzeba się było odwoływać do sił demonicznych. Skoro okazywało się, że wszystkie zdarzenia, zwłaszcza te przykre, dają się sprowadzić do zjawisk naturalnych, to można było przestać się bać demonów. Lęk wygasł, a wraz z nim wiara w siły go wywołujące. Nowoczesna nauka daje nam globalny, spójny obraz przyrody, w którym siły demoniczne są zbędne. Nic więcej nie może ona powiedzieć. Nie wierzymy w czary, bo jesteśmy do nich uprzedzeni.

Powiedziałem już, że w historii nauki wielokrotnie powtórzył się schemat, w którym powstanie ważnej teorii rozpoczynało się od wysunięcia mało przekonujących (tzn.

słabo uzasadnionych) tez czy założeń. Skąd się one brały? Z naukowych uprzedzeń ich twórców. Zazwyczaj mówi się: przecucie, genialna intuicja, ja wolę jednak użyć tu terminu „uprzedzenie”, by zaznaczyć faktyczną dowolność wyboru. Mając do wyboru olbrzymią ilość potencjalnych możliwości, trzeba być rzeczywiście uprzedzonym, by twardo trzymać się tej jednej, mgliście uzasadnionej tezy i rozpracowywać najdalsze jej konsekwencje. Podobnego zdania jest jeden z największych fizyków współczesnych, Steven Weinberg. W fascynującej książce o początkach Wszechświata, *Pierwsze trzy minuty*, przedstawia swój pogląd na konstruowanie nowych teorii: „(...) nie jestem przekonany, iż najlepszą receptą na rozwój nauki jest zawsze podejście całkowicie obiektywne. Często warto jest zapomnieć o wątpliwościach i konsekwentnie iść za wnioskami wynikającymi z przyjętych założeń, niezależnie od tego, dokąd one prowadzą, bowiem nie chodzi o to, by być wolnym od uprzedzeń – rzecz w tym, by mieć właściwe uprzedzenia. A zawsze najlepszym sprawdzianem jakiegokolwiek teoretycznej koncepcji są jej rezultaty”.

Słowa Weinberga, w których wyczuć można osobiste doświadczenie współtwórcy teorii oddziaływań elektrosłabych, odnieść należy do Galileusza. Argumenty niektórych historyków i filozofów nauki, iż skoro Galileusz faktycznie nie był w stanie dowieść prawdziwości systemu kopernikańskiego i jego oponenci mieli merytoryczne powody, by mu się przeciwstawić, to w takim razie ranga jego dzieła była dotychczas przeceniana, uważam za nieporozumienie. Wręcz przeciwnie, oprócz konkretnych odkryć z fizyki i astronomii, jego wielkość polegała właśnie na tym, że – w odróżnieniu od innych – miał właściwe uprzedzenia.

Na zakończenie jeszcze raz o uprzedzeniach. Czytając przemówienie papieskie z 9 maja 1983 roku odniosłem wrażenie, że Jan Paweł II widzi spór Kościoła z Galileuszem w pewnym sensie także jako konflikt racji obiektywnych (pomijając sam proces i wyrok). Jak się okazało, nie wszyscy odczytali to przemówienie w tym duchu. W „Nature”, słynnym angielskim tygodniku nauk przyrodniczych, w numerze 5913 z 12 maja 1983 ukazała się notatka głównego korespondenta europejskiego tegoż pisma, Roberta Walgate’a, którą warto zacytować tu w całości:

Wieczny ruch?

„A jednak się porusza!” – te słowa miał przed 350 laty wymamrotać Galileusz po uwięzieniu go przez Inkwizycję za to, że wierzył w ruch Ziemi i inne bezbożne doktryny. „A jednak się porusza!” – chciałoby się powtórzyć w poniedziałek, kiedy to papież Jan Paweł II wygłosił w Rzymie skrajnie ostrożne i powściągliwe w ocenach przemówienie na ten właśnie temat, skierowane do zgromadzenia uczonych, wśród których znajdowało się 33 laureatów nagrody Nobla.

W klasycznie krętackiej mowie – wymuszonej niewątpliwie przez ultrakonserwatywne elementy w Kościele – papież obwieścił powołanie komitetu, „interdyscyplinarnego zespołu badawczego dla starannego przebadania całej sprawy”. Są podstawy, powiedział papież, „by mieć nadzieję, że przyczyni się on istotnie do wyjaśnienia całej sprawy”. A jednak się porusza, jednak się porusza!

Spotkanie uczonych, do którego papież Jan Paweł II wygłosił tę mowę, zwołane zostało przez prof. Antonino Zichichi, prezydenta włoskiego instytutu fizyki jądrowej, ku czci rocznicy Galileusza i potrwa jeszcze półtora dnia, aby omówić postęp dokonany w naukach ścisłych od roku 1633. Jest jasne, że prof. Zichichi przez dłuższy czas przekonywać będzie musiał usilnie Kościół, by wreszcie zrehabilitował „ojca nauki”.

No cóż, Galileusz skłonił ludzi, by uwierzyli, że Ziemia porusza się wokół Słońca. My możemy dodać, że jest to ruch wieczny – równie wieczny jak antypapistska obsesja niektórych Anglików.

Sur Galileo Galilei, la science et les préjugés

Galileo agissait-il régulièrement en qualité de savant? Au commencement, pour la majorité de ses contemporains il fut en quelque sorte un hérétique. Plus tard, lorsque la physique newtonienne, créée pour une grande part grâce à ses efforts, se mit à remporter des succès éblouissants, on l'a proclamé martyr de la science, victime d'un dogmatisme aveugle.

Sans aucun doute, la sentence condamnant Galileo fut pour cet homme hautement préjudiciable. D'un autre

côté, la logique du développement de la science permet de douter qu'il eut été possible d'éviter le procès et la condamnation. Car ce n'était pas un conflit des émotions et des aveuglements humains (du moins ils n'y étaient pas des facteurs principaux), mais un conflit des raisons objectives. L'allocation du Pape prononcée le 9 mai 1983 semble prouver que Jean Paul II voit la controverse entre l'Eglise et Galileo Galilei justement de cette façon là.

Pokusa świętości

rozmowa z Krzysztofem Zanussim

KRZYSZTOF KŁOPOTOWSKI: Dowiedziałem się, że jest Pan dotknięty moją analizą Pańskich filmów opublikowaną w „Przeglądzie Powszechnym” (nr 5/82).

KRZYSZTOF ZANUSSI: Nie czuję się dotknięty pańską analizą, lecz faktem, że katolicki miesięcznik drukuje te poglądy jako swoje. A z pańską analizą mojej twórczości często się nie zgadzam, choć wysoko ją cenię.

KK: Proszę nie żądać, by krytyk odnosił się z bezkrytycznym kultem do dzieła i artysty. Deklaruję Pan irracjonalizm. Wierzę, widzę w filmach, ale widzę również przywiązanie do racjonalizmu. Sądzę, że jest Pan wewnętrznie sprzeczny jak wielu inteligentów, nie wyłączając mnie. Tę sprzeczność starałem się wydobyć.

KZ: Zawsze uważałem to, co pan pisze, za bardzo interesujące, ale mi chodzi o instytucję, w której imieniu zabrał pan głos. Kiedy ksiądz Twardowski zgaśnił mnie za „Spiralę” na łamach „Kultury”, to do tej pory się uważa, że Kościół potępił mój utwór. Znając ks. Twardowskiego wiem, że nawet on mnie nie potępia, lecz mimo to przyłgnęło do mnie potępienie, ponieważ ksiądz wypowiedział się krytycznie. Jeżeli więc czasopismo jezuitów drukuje krytyka, z którym mogłoby polemizować lub uzupełnić jego pogląd innym, to sytuacja staje się podobna.

KK: Pisałem we własnym imieniu.

KZ: Nie, w piśmie, które jest periodykiem kościelnym. Gdyby to samo opublikował pan w „Literaturze” czy „Tygodniku Solidarność”, nie miałbym cienia żalu. Za dużo cierpiałem z powodu utworu, który był usługą wykonaną w interesie Kościoła, by kościelne pismo wyrażało mi z tego powodu rodzaj serdecznego współczucia. A pan mi je wyraża, zresztą uzasadnienie i słusznie. Takie współczucie mi się należy, ponieważ wdałem się w rzecz do tej pory bardzo dla mnie wątpliwą. Temat filmu o żyjącym Papieżu zmuszał do ogromnych ograniczeń mojej swobody twórczej. Przez moment wydawało mi się jednak, że należało oddać się na służbę Sprawie...

KK: A nie należało?

KZ: Podsumowując życie zorientuję się z perspektywy, czy było warto, czy nie. Gdy zdecydowałem się nakręcić „Z dalekiego kraju”, opór przed wykonaniem usługi wydawał mi się małoduszny. Są takie chwile, kiedy artysta odkłada na bok swoje aspiracje i poświęca coś ze swojej twórczości jakiejś aktualnej sprawie. Przyjąłem, że jeśli jako artysta zrobię rzecz słabszą, mimo to osiągnę rzecz ważniejszą. Powiem publi-

czności, która nigdy nie słyszała nic o Polsce, coś o moim kraju. Takie było moje uzasadnienie i pokusa, połączona oczywiście z wieloma innymi pokusami.

KK: *Na czym polegają Pana cierpienia związane z filmem o Papieżu?*

KZ: Muszę powiedzieć o tym w sposób ostrożny, ponieważ gra interesów staje się w tym momencie delikatna. Z mojego filmu wynikł na Zachodzie wniosek, że w pewnych okolicznościach Kościół może być obrońcą interesów klasy robotniczej, co bardzo zagraża ludziom i ugrupowaniom, które chcą posiadać monopol na reprezentowanie tej klasy. Chodzi o różne grupy lewackie, np. grupa *Manifesto* we Włoszech, uprawiające silny antyklerykalizm – w przeciwieństwie do Włoskiej Partii Komunistycznej. To jest okoliczność, która najbardziej rozświeciła wielu zachodnich krytyków i widzów.

KK: *Wywiady z Panem można przeczytać w „Trybunie Ludu” i w „Tygodniku Powszechnym”. Jak to rozumieć?*

KZ: Wywiad w „Trybunie Ludu” zawiera nie autoryzowane skreślenia i jest powodem, dla którego znów przez najbliższe miesiące nie chcę rozmawiać z prasą, czyniąc wyjątek dla „Przeglądu Powszechnego”. Ale decydując się na powrót do kraju próbuję działać tak, jak działałem dotychczas i wypowiadać się w dostępnych mi pismach. Co prawda nie rozmawiałem z „Trybuną Ludu” lecz z PAP-em, żeby wyjaśnić okoliczności, w jakich znalazłem się na festiwalu w Moskwie (dokąd pojechałem z własnej inicjatywy) oraz by powiedzieć, że decyduję się powrócić i robić film w Polsce. Wypowiedź ta została zniekształcona nie przez cenzurę, lecz redakcję.

KK: *Z podziwem patrzę na Pańską sztukę życia. Jest Pan uznany przez władze, szanowany przez opozycję, przyjmowany przez Kościół. Ponieważ poczuwam się do niejakiego podobieństwa umysłowego z Panem, niech mi wolno będzie spytać – jak żyć? Co Pan sądzi na temat twórczej roli ofiary i wyrzeczenia w ludzkim życiu?*

KZ: Wszystko, co w życiu osiągamy, osiągamy również za cenę wyrzeczeń i ofiar. Warto dodać jeszcze roztropność. Co nie zmienia faktu, że łaskawa dla mnie dotąd konstelacja w każdej chwili może się odwrócić. Niekoniecznie z powodu błędu, który robię, lecz dlatego, że takie konstelacje nie zawsze są możliwe.

KK: *Pomówmy o Kościele, który w coraz większym stopniu sprawuje mecenat kulturalny. Jeśli ma to na dobre wyjść kulturze, to trzeba pogodzić nakaz miłości bliźniego z walką indywidualności. Nie ma kultury bez agresji a także bez zabawy. Nie może ich zabraknąć także pod patronatem Kościoła. Czy Pana bliski kontakt z Kościołem nie powoduje żadnych strat dla twórczości?*

KZ: Agresja wobec szatana nie jest przez teologów potępiana. Walkę o zbawienie człowieka Kościół może rozumieć szeroko. W doktrynie można znaleźć sformułowania, które nie mają dla sztuki charakteru ograniczającego. Nie ma powodu, by sztuka z inspiracji chrześcijańskiej czy szerzej – spirytualistycznej, ograniczała zakres konfliktów lub np. wykluczała zabawę. Natomiast przeszkodą jest stan świadomości katolików, hierarchii w szczególności i praktyka potwierdza Pańskie obawy. W mojej branży jest to o tyle obojętne, że mecenat Kościoła nie istnieje, wobec czego niedojrzałość Kościoła do tego mecenatu praktycznie nie ma większych konsekwencji. Zresztą, być może nieobecność Kościoła wynika z owej niedojrzałości. Natomiast nie widzę ograniczeń teoretycznych. Uważam, że sztuka uwzniośla człowieka, każda więc rzecz, która jest prawdziwą sztuką, da się pogodzić z chrześcijaństwem. Literatura zajmująca się dramatem człowieka często była przez Kościół uznawana (wprawdzie najczęściej po śmierci pisarza z obawy przed ponoszeniem pełnej odpowiedzialności za twórcę już zaanektowanego).

KK: *Wnoszę stąd, że jest Pan przeciwnikiem paternalizmu.*

KZ: Historia poucza, że paternalizm w sztuce zawsze się źle kończy. Paternalistyczna postawa nauczyciela jest niezgodna z powołaniem artysty. Sztuka nie jest pouczeniem, lecz dzieleniem się z ludźmi człowieczeństwem twórcy. Jeśli dopuszczam kogoś do udziału w moich rozterkach, to nie mogę wynosić się ponad człowieka, do którego mówię. W trybie pouczenia nigdy nie powstała wielka sztuka. Nie mam prawa podejrzewać, że ktoś na człowieczym poziomie stoi niżej, bo to by oznaczało, że przypisuję sobie większą szansę zbawienia, co z punktu widzenia doktryny jest niemożliwe.

KK: *Ostrożność Kościoła zapewne jest skutkiem przeświadczenia, że gra toczy się o wielką stawkę, właśnie o zbawienie. Stąd lęk przed ściągnięciem na złą drogę, z której powrót może być bardzo trudny.*

KZ: Prawdziwa sztuka nikogo na złą drogę nie ściągnęła, ponieważ prawdziwa sztuka człowieka ucłowiecza. Nie może więc być to zła droga.

KK: *W scenariuszu „Lokaja z Schönbrunnu” („Dialog” nr 7/83) bawi się Pan bluźnierstwem, antyklerykalizmem, grzechem. Wiadomo, że zabawa jest aktywnością zastępczą. Robimy wtedy rzeczy zakazane lub niemożliwe w celu odprężenia albo nauki. Zabawy dzieci i intelektualistów służą temu samemu – badaniu świata z uniknięciem kary za błąd. A jednak zadraża Panu ręką, gdy w zakończeniu, przez nieporozumienie ludzie zaczynają oddawać boską część wcieleniu zła. Czemu nie zostawił Pan tej przewrotnej pointy libertyńskiej? Jak zabawa, to zabawa. Pan likwiduje okazję tego nieporozumienia, przez co zakończenie staje się blade. Czy z obawy przed reakcją Kościoła?*

KZ: Ma Pan pewien pogląd na moją relację z Absolutem, od którego nie mogę Pana odwieść niczym innym, jak tylko swoją twórczością i odmienną jej interpretacją. W innym celu opowiadam o szatańskiej pokusie, niż Pan sugeruje pytaniem. Jestem człowiekiem głęboko przywiązanym do irracjonalizmu, czego Pan nie chce wytropić w mojej twórczości. Ja jednak uporczywie deklaruję, że mam zupełnie inne usposobienie, nie mówiąc już o światopoglądzie. To zakończenie nie jest ukłonem w stronę Kościoła. Przeciwnie, utrudnia mi życie jak każdy gest przyjazny wobec religii. W tej materii na Zachodzie cenzura jest jeszcze surowsza niż u nas.

KK: *Co ma do powiedzenia cenzura w kwestiach religijnych?*

KZ: Po prostu tępi je, przenosząc najczęściej do porannych programów niedzielnych radia i telewizji. Całą resztę laickiego społeczeństwa Zachodu życzą sobie mieć wolną od takich problemów. W Niemczech Zachodnich proszono mnie, bym stanowczo usunął wszelkie dywagacje na temat istnienia Boga, ponieważ są one niestosowne w programie telewizyjnym w ciągu tygodnia. Można operować sztafażem czy symbolem religijnym, ale nie wolno dotykać samego problemu istnienia Boga, bo to mogłoby ludzi zdenerwować czy urazić. Religijność na Zachodzie została sprowadzona do poziomu prywatności, odcięta od życia publicznego i zamknięta w bardzo określonych ramach, posiadających etykietę. Te same treści, które mogłem opowiadać, jak długo nie zostałem zaetykietowany po filmie o Papieżu, teraz mówić trudniej. Zachodnie mass-media są w rękach ludzi o poglądach niekoniecznie marksistowskich, nie zawsze ateistycznych, ale zawsze usposobionych bardzo konsumpcyjnie. O metafizyce nie może więc być mowy. Dyskryminacja jest niesłychanie stanowcza. Mówię o Europie. W Ameryce – mimo że obojętność religijna jest czasem głębsza, a religijność bardziej prymitywna – tolerancja jest większa. Wspominam o tym, by zapewnić Pana, że interpretuje Pan scenariusz zgodnie ze swoją teorią, ale niezgodnie z moją a głosząc, że finał filmu będzie słaby, przekracza Pan swoje kompetencje, ponieważ jeszcze go Pan nie widział.

KK: *Wierzę w Pańską skłonność do irracjonalizmu, widoczną choćby w scenariuszu „Imperatywu” („Dialog” nr 11/81), gdzie zwraca się Pan w stronę prawosławnego przeżywania sacrum. Świątość w żaden sposób nie jest tu konwencją, lecz realnym bytem. Za profanację ponosi się karę. Prawosławne myślenie religijne wydaje się Panu bardziej pociągające od zracjonalizowanego myślenia katolickiego. Skoro jednak cywilizację tworzy rozum, czy można rozwiązać problemy świata stawiając mu granice? Pytam, bo nie wiem. Być może naprawdę zachodni racjonalizm znalazł się w ślepej uliczce.*

KZ: Tak, racjonalizm znalazł się w ślepej uliczce. Zracjonalizowany katolicyzm zachodni, do którego protestantyzm przeniknął bardzo

głęboko, jest dla mnie mniej pożądaną propozycją. Wierząc w nasze wspólne dziedzictwo europejskie uważam, że w tym dziedzictwie więcej skarbów jest do odkrycia na Wschodzie. Choć prawosławie jest mi wyznaniem dalekim, pociąga mnie swym sposobem przeżywania sacrum. Proponując je właśnie Zachodowi chciałem wyostrzyć różnice. Oczarowanie cywilizacją jest już dziś naprawdę bardzo wątle na świecie i ja go zupełnie nie podzielam. Z takim trudem budowana cywilizacja już dawno rozwiązała problemy, które miała rozwiązać, a zawiodła nas we wszystkim innym. Dzisiaj wymaga głębokiej rewizji jako mit i cel marzeń. Pod tym względem Polska jest w sytuacji wyjątkowo uprzywilejowanej i ostatnie lata dowiodły, że nawet w zbiorowym myśleniu zdajemy sobie sprawę, że Zachód nie jest alternatywą, lecz innym błędem.

KK: *Trzeba jednak posiadać pewną sprawność techniczną, by wyżywić miliardy ludzi szykujących się do przyjścia na świat.*

KZ: Ta sprawność jest już dawno przekroczona na Zachodzie. Jako katolik, a więc człowiek kompromisu sądzę, że właśnie między praktycyzmem Zachodu a idealizmem Wschodu istnieje droga pośrednia, którą dobrze wyraża tradycja śródziemnomorska.

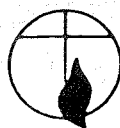
KK: *Katolicyzm byłby więc szczęśliwym wyborem między protestantyzmem a prawosławiem. Widoczna jest zbieżność tego, co Pan mówi, z pryncypialnym stanowiskiem Jana Pawła II.*

KZ: Bardzo wiele modernistycznych poglądów w zachodnim Kościele nie sprawdziło się. Nie sprawdziła się chęć przekształcenia chrześcijaństwa w praktyczną doktrynę społecznego miłosierdzia i rezygnacja z przeżywania tajemnicy, z metafizyki, z tego, co jest w religii irracjonalne i w gruncie rzeczy podstawowe. Polskość Jana Pawła II wyraża się m.in. w tym, że pochodzi on z chrześcijaństwa granicznego, gdzie katolicyzm stykał się ze Wschodem i zachował dużo większe otwarcie na pojęcie SACRUM. Kiedy więc pisał pan o moim bezkrytycyzmie wobec ludowej dewocji z życzliwym politowaniem, miałem ochotę się bronić. Czuję szczery entuzjazm do pewnych elementów naszej ludowej wiary dzięki porównaniu z tym, co widziałem na przykład w Ameryce. Spotkałem tam odpowiednik tej ludowej religijności w warunkach wysokiej cywilizacji, uczestnicząc w bardzo wielu imprezach organizowanych przez różnych ewangelistów, którzy na stadionach sportowych ryczą strzępy psalmów, wprawiają zebranych w stan zbiorowej histerii. To jest surogat potrzebnego ludziom przeżycia mistycznego, którego nie daje zracjonalizowany i sprotestantyzowany świat anglosaski. Na tym tle nasze jasnogórskie pielgrzymki znacznie głębiej sięgają w istotę tajemnicy. Mimo więc inteligenckiego oporu wobec ludowej religijności, nie jestem wobec niej krytyczny.

KK: *Nie pisałem z politowaniem o bezkrytycyzmie wobec ludowej dewocji. Chciałem tylko wskazać tkwiącą w Pana twórczości sprzeczność między irracjonalną tęsknotą a nakazem racjonalizmu. Na przykład „Imperatyw” mówi o potrzebie Boga, ale wcale nie ukazuje dowodu istnienia Boga. Jego interwencja może być interpretowana jako twór ludzkiego umysłu, przymuszonego potrzebą psychicznej równowagi. Hipotetyczne istnienie Boga cofnął Pan głęboko w strukturę bytu, tam, gdzie działa ludzka wolna wola. Czy nie odczuwał Pan pokusy sfilmowania cudu, który w pewnym sensie wydobywa Boga na powierzchnię?*

KZ: Cały czas zwalczam w sobie tę pokusę, bo uważam, że jest głęboko naganna i już w Ewangelii są przed nią przestrogi. Gdyby istniał cud dowodny, to byśmy nie mieli wyboru w wierze; rozum kazałby nam przyjąć wiarę jako jedyną rozsądną konsekwencję cudu. Ceną naszej wolnej woli jest konieczność dokonania kroku wiary, ponieważ nie jest ona racjonalną koniecznością. Dlatego uważam, że religijność sięga sfery od *ratio* ważniejszej.

KK: *Dziękuję Panu za rozmowę.*



Wielkie pojęcia polityczne

Kazimierz Dziewanowski

Broń i ludzie

Nieżyjący już Hermann Kahn nazywał to „myśleniem o tym, co nie do pomyślenia”. I takie właśnie są rozważania, które zamierzam tym razem przedstawić Czytelnikom. Jeżeli jednak chcemy lepiej zrozumieć współczesny świat – musimy myśleć także i o tym.

Miałem ostatnio okazję uczestniczyć w kilku rozmaitych środowiskach w dyskusjach na temat sytuacji międzynarodowej. Było to dla mnie, jako dla publicysty, niezmiernie pożyteczne. Starcie poglądów pozwala ulepszyć i wyostrzyć własne myślenie, uczynić je bardziej wszechstronnym. Ponadto, jeśli uważnie przysłuchać się poglądom wygłaszanym przez innych uczestników, można się zorientować, co w nich budzi największe zainteresowanie, a to jest dla publicysty bezcenna informacja, a także jakie są najczęściej powtarzane błędy, nieporozumienia, fałszywe oceny. To zaś jest informacją jeszcze chyba ważniejszą. Właśnie dlatego postanowiłem kolejne rozważania w tym cyklu poświęcić zagadnieniu napięcia międzynarodowego, wyścigu zbrojeń, zagrożenia pokoju i kwestii najważniejszej: czy wojna jest prawdopodobna? Czy rzeczywiście, jak twierdzi wielu, jest dziś bliższa niż dawniej?

Myślę, że w tej dziedzinie, bardziej jeszcze niż w innych, wielu ludzi jest skłonnych brać pozory za rzeczywistość, mieszać przyczyny ze skutkami, uważać działania propagandowe za wyraz prawdziwych zamierzeń, tworzyć mity i demonizować groźby. Nie ma w tym niczego dziwnego, bo chodzi przecież o groźbę ostatecznej zagłady, groźbę uwiarygodnioną przez stulecia ludzkich doświadczeń spotęgowanych wielokrotnie przez doświadczenia naszej epoki. Dlatego tak łatwo w tej materii wmówić ludziom rzeczy jawnie nieprawdziwe.

Zacząć trzeba od pewnych spraw podstawowych, które często budzą niezrozumienie. Od dwóch stwierdzeń powta-

rzających się we wszystkich dyskusjach i wypowiedzianych niemal mechanicznie, jako coś oczywistego i udowodnionego. Mam tu zresztą na myśli nie tylko nasze krajowe, wieczorne rozmowy, dyskusje mniej lub więcej kawiarniane, ale i to, co się nieraz pisze w prasie zagranicznej.

Pierwsze twierdzenie brzmi: gromadzenie coraz większych ilości coraz to nowocześniejszych i bardziej skomplikowanych broni zwiększa niebezpieczeństwo wojny. Jest ono powtarzane tysiące razy i uważane za banalne w swej oczywistości. Tymczasem, jeśli się nad nim spokojnie zastanowić, można dojść do wniosku, że to jest twierdzenie nie udowodnione, a nawet, że brak mu podstaw logicznych. Wojny wywołują ludzie, a nie sama broń – i nigdy nie było inaczej. Wywołują je ci ludzie, którzy sądzą, że dysponują dostateczną siłą, aby pokonać wroga i wyciągnąć z tego korzyści, a więc nie narażając się na zbyt ciężkie straty i szkody. Wszystkie wielkie wojny wybuchły dlatego, że któraś ze stron sądziła, iż przy pomocy siły zbrojnej zdoła zrealizować swoje cele. Mogły być one bardzo różne i nie o to w tej chwili chodzi. Nikt natomiast i nigdy nie rozpoczynał wojny żywiąc przekonanie, że nie osiągnie żadnych korzyści, a co gorsza on sam i jego dzieci ulegną zapewne zagładzie. Innymi słowy, żadne państwo nigdy nie zaczęło wojny w celu samobójczym. Owszem, nie brakuje w historii przykładów wskazujących, że państwa postawione w sytuacji bez wyjścia stawały do walki, choć nie miały nadziei na sukces. Sporo jest takich przykładów. Broniły się one, ale same przecież wojny nie zaczynały.

Z powyższego wynika, że nie każde nagromadzenie broni prowadzi do wojny, lecz tylko nagromadzenie jednostronne. Wojna staje się prawdopodobna, gdy jedna strona ma wyraźną przewagę w uzbrojeniu, albo gdy sądzi, że ma taką przewagę. Brakuje natomiast dowodów na poparcie twierdzenia, że do wojny prowadzi już samo uzbrojenie istniejące po obu stronach. Wydaje się raczej, że gdy panuje równowaga – wtedy wojna staje się mniej prawdopodobna. Nieprzyjazne strony mogą mieć nagromadzoną nieprzeliczoną ilość broni, ale jeśli żadna z nich nie ma przewagi – wtedy podjęcie działań zbrojnych nie wróży sukcesu ani korzyści.

Przeciwnicy takiego poglądu wysuwają dwa argumenty. Pierwszy brzmi: spiętrzenie groźnych, skomplikowanych

technicznie broni pozostawiających – w razie użycia – mało czasu do namysłu zwiększa prawdopodobieństwo przypadkowego wybuchu. W potocznym języku mówi się, że ktoś może nacisnąć niewłaściwy guzik, a potem już będzie za późno. Wydaje się, że ten argument ma pewne podstawy, a w każdym razie nie można powiedzieć, że jest całkiem bezpodstawny. Można natomiast powiedzieć, że nigdy dotąd się nie zdarzyło, aby wojna wybuchła przez przypadek, wbrew woli stron. Zdarzało się wprawdzie, że przypadek byłwał pretekstem do podjęcia działań zbrojnych, albo, że ktoś taki przypadek starannie reżyserował. Można tu mnożyć przykłady: od eksplozji okrętu «Maine» w porcie Hawany, poprzez «incydent mukdeński», atak na radiostację w Gliwicach, aż po «incydent w zatoce tonkińskiej». Ale przecież nikt nie będzie tak naiwny, by sądzić, że to naprawdę były przypadki. Za każdym razem ktoś organizował taki «przypadek» albo przynajmniej wykorzystywał go jako pretekst do rozpoczęcia wojny, albowiem sądził, że to mu przyniesie korzyści. Natomiast wojny całkowicie przypadkowej, to znaczy takiej, której nikt nie chciał – nigdy dotąd nie było.

Można zresztą przedstawić jeszcze inny sposób rozumowania. Jeżeli każda ze stron ma po kilkadziesiąt tysięcy gotowych do użycia głowic nuklearnych – ryzyko przypadku wydaje się bardzo wielkie. A gdyby miały mniej, tylko po kilka tysięcy? Wtedy prawdopodobieństwo przypadku byłoby matematycznie mniejsze, ale ryzyko związane z wojną – gdyby w końcu wybuchła – takie samo. No, dobrze, a gdyby tych głowic było zaledwie kilkaset? Co wtedy? Gdzie przebiega granica między ryzykiem dopuszczalnym a niedopuszczalnym? Wydaje się, że ryzyko wojny przypadkowej mogłoby zostać ostatecznie usunięte tylko wtedy, gdyby doszło do powszechnego rozbrojenia, ale to jest rzecz mało prawdopodobna w dającej się wyobrazić przyszłości. Nie wiemy zresztą, co by wówczas nastąpiło: powszechny pokój czy też ogólny chaos i bezprawie? Sądzę, że o ile idea ograniczenia zbrojeń i poddania ich kontroli jest ideą pożyteczną, którą należy popierać, o tyle myśl o powszechnym rozbrojeniu jest po prostu utopią.

Drugi argument wysuwany przez zwolenników powszechnego rozbrojenia i przeciwników tezy, że pokój jest lepiej

gwarantowany przez równowagę niż przez wysuwanie utopijnych pomysłów, brzmi: zarówno pierwsza, jak i druga wojna światowa wybuchły, chociaż większość rozsądnie i logicznie myślących ludzi w tamtym czasie uważała, że to jest niemożliwe i nie do pomyślenia. Istotnie, kiedy się sięgnie do gazet i pamiętników z roku 1939 widać wyraźnie, że z wyjątkiem nielicznych, nadzwyczaj bystrych i dobrze zorientowanych ludzi, ogromna większość sądziła, że do wojny nie dojdzie, bo byłaby ona szaleństwem. Jeżeli zaś chodzi o wojnę w roku 1914, to spadła ona jak grom na głowy niczego się nie spodziewających Europejczyków. Argument wydaje się na pozór mocny. Ale sprawa, jeśli się jej uważnie przyjrzeć, jest jednak o wiele bardziej skomplikowana.

W roku 1914 austriacki sztab generalny, a także i rząd, chciały wojny z Serbią. Składało się na to wiele motywów, przede wszystkim urażony prestiż wielkomocarstwowy, chęć uzyskania łatwych, jak uważano, korzyści politycznych i terytorialnych na Bałkanach, wreszcie – a może głównie – ogólna frustracja panująca w Wiedniu, który nie umiał sobie poradzić z coraz trudniejszymi problemami wewnętrznymi monarchii. Na dobitkę rząd wiedeński wykazał się zupełnym brakiem wyobraźni i popełnił serię fatalnych błędów w kalkulacjach. Liczono się z możliwością interwencji rosyjskiej w obronie Serbii, ale przed tym niebezpieczeństwem Austria reasekurowała się poprzez sojusz z cesarstwem niemieckim. Absolutnie natomiast nie przewidywano, że wojna przemieni się w ogólnoeuropejską, a tym bardziej w światową. Nie myślano o wojnie z Francją i nie spodziewano się, by przystąpiła do niej Anglia. Wiedeń nie zadał też sobie trudu, aby uzgodnić działania z sojusznikiem i nie wiedział, jak ten sojusznik zamierza postępować.

Błędy w kalkulacjach Wiednia zbiegły się z błędami w obliczeniach Berlina. Niemcy wiedziały, że nie mogą toczyć wojny z samą tylko Rosją, ponieważ mają na tyłach Francję pożądaną rewanzu za rok 1870. Francja była zresztą związana sojuszem z Rosją. Ale to nie był problem, który by spędzał sen z oczu niemieckiego sztabu generalnego. Wierzano niezachwianie, że łatwo uda się powtórzyć rok 1870 i bitwę pod Sedanem. Tymczasem zamiast Sedanu nastąpiła bitwa nad Marną. Od tej pory niemiecko-austriackie planowanie sztabowe przemieniło się w coś w rodzaju rozkładu

jazdy pociągów, w którym przewidziano wszystko, z wyjątkiem zerwania torów. Nawiasem mówiąc, również Niemcy nie wierzyli do końca, że Anglia przystąpi do wojny. Można więc powiedzieć, że pierwsza wojna światowa wybuchła dlatego, iż europejskie rządy i sztaby wojskowe były kiepskiej jakości i popełniły podstawowe błędy. A więc, że wybuchła przez przypadek.

Byłby to wniosek niepokojący, popierający pogląd naszych dyskutantów.

Ale trzeba też powiedzieć coś więcej. Cała Europa, z wyjątkiem może Rosjan mających za sobą świeże doświadczenia z roku 1904, udała się na wojenkę w sposób całkowicie lekkomyślny. Nikt, dosłownie nikt nie przewidywał grozy następujących czterech lat. Żołnierze po obu stronach frontów opuszczali swe domy umawiając się, że powrócą na Gwiazdkę. Wszędzie wiwatowano. Wszędzie spodziewano się prędkiego zwycięstwa. Nikt nie wiedział, co w dwudziestym wieku oznacza wielka wojna. Było to całkiem nowe doświadczenie. Byli wprawdzie tacy, którzy twierdzili, że karabiny maszynowe uczyniły wojnę niemożliwą, ale nie wierzono im. Żaden ze sztabów żadnego z prących do wojny państw nie dopuszczał do siebie myśli, że nie będzie łatwego, szybkiego i efektownego zwycięstwa, a tym bardziej że mógłby, nie daj Boże, przegrać.

Dlatego, jak sądzę, wypadki roku 1914 mają niewiele wspólnego z naszą dzisiejszą sytuacją. Dziś wszyscy wiedzą, że wielka wojna wiąże się z nieobliczalnym ryzykiem.

Inaczej rzecz wyglądała w roku 1939. Kiedy dziś czyta się wspomniane już gazety i pamiętniki, łatwo uznać ówczesnych ludzi za beznadziejnie naiwnych, a nawet bezrozumnych: jak mogli tak się pomylić? Jak mogli nie rozumieć, że wojna zbliża się wielkimi krokami? Czy byli ślepi? Dlaczego tak długo i z takim uporem utrzymywało się przekonanie, że Hitler bluffuje, a wojna jest niemożliwa? Dziś wydaje nam się, że to była naiwność. Ale w gruncie rzeczy czas pokazał, że ci, co tak mówili – mieli rację. Hitler istotnie nie powinien był napadać na Polskę. Nie przyniosło mu to korzyści, tylko druzgocącą i bezprzykładną klęskę. Nam, Polakom, trudno to sobie uświadomić, ponieważ i my też ponieśliśmy wielką klęskę. Ale kiedy się rozpatruje skutki, jakie pociągnęła za sobą decyzja Hitlera, trzeba na to spoj-

rzeć z jego punktu widzenia, chociaż to dla nas niezwykle i odpychające. Otóż, jeżeli spojrzeć na to z ówczesnego, niemieckiego punktu widzenia, to nie ulega wątpliwości, że decyzja Hitlera była samobójczym błędem. Opierała się na całkowicie mylnych kalkulacjach, z których prawie nic się nie sprawdziło, przynajmniej w sensie generalnym. Jego dalsze, podejmowane w toku wojny, decyzje były już tylko konsekwencją tej pierwszej. W rezultacie doprowadziły one do ruiny jego państwa, do niezmiernych cierpień wyrządzonych całej Europie i do dwóch kanistrów benzyny podpalonych w ogrodzie Kancelarii Rzeszy. Jest jasne, że jako mąż stanu Hitler uzyskał wynik najgorszy ze wszystkich możliwych. Tak więc ci, co twierdzili, że rozpoczęcie wojny byłoby decyzją szaleńczą – mieli, jak się okazało, rację. Ich rozumowanie było oparte na solidnych podstawach i było przewidujące.

Cóż, kiedy było mylne, a to dlatego, że Hitler rzeczywiście był szaleńcem, więc też podjął szaleńczą decyzję. Uczynił to wbrew całemu niemal swemu otoczeniu (z wyjątkiem mało inteligentnego Ribbentropa), wbrew obawom i oporom ze strony dowództwa Wehrmachtu i w sytuacji, gdy społeczeństwo niemieckie obawiało się wojny i bynajmniej nie witało jej z entuzjazmem. Ale Hitler dysponował taką władzą, że mógł swe decyzje narzucić nie słuchając żadnych przestróg. Z otoczeniem liczył się mało. Generałów przekonał gwarantując im, że wojny na dwa fronty nie będzie, a wojna z Polską pozostanie izolowanym epizodem; najoporniejszych generałów zlikwidował. Społeczeństwa o zdanie nie pytał. Jego obsesyjne dążenie do wojny, której służyła cała stworzona przez niego ideologia i cała struktura państwowa, mogło się urzeczywistnić tylko dlatego, że dysponował władzą absolutną i niczym nie ograniczoną; nikt nie miał cienia szansy, aby się mu przeciwstawić.

Ale taka sytuacja: gdy na czele potężnego i zdyscyplinowanego państwa stoi szaleniec, fanatyk i wizjoner dysponujący władzą, której z nikim nie dzieli, będący jedyną wyrocznią – otóż taka sytuacja wbrew pozorom zdarza się rzadko. Najwięksi nawet dyktatorzy nie są zazwyczaj aż takimi szaleńcami, a ponadto nie mają takiej władzy. Zwykle muszą do pewnego przynajmniej stopnia liczyć się ze współpracownikami, z aparatem rządzącym, z generałami.

Nie mogą też liczyć na taką dyscyplinę w społeczeństwie, na jaką, niestety, mógł liczyć Hitler. Dlatego możliwość podjęcia przez nich samobójczej decyzji jest na ogół mniejsza niż w przypadku Hitlera. Ale chciałbym być dobrze zrozumiany. Dyktatorzy często popełniają ciężkie błędy, które w rezultacie prowadzą do ich upadku. Przykładem – decyzja greckich pułkowników, by podjąć awanturę na Cyprze, decyzja Amina ataku na Tanzanię, falklandzka decyzja generałów argentyńskich. Jednakże wszystkie one wynikały wprawdzie z błędów w kalkulacjach, z braku wyobraźni, z niedoceniań przeciwnika, z błędnych informacji, z przeceniania własnych sił i możliwości – nie były wszelako decyzjami w swym założeniu samobójczymi. Ryzyko wydawało się mniejsze, możliwości większe. Doprowadziły do upadku ekip rządzących, ale nie do zagłady państwa.

Inaczej, gdyby miało chodzić o decyzję rozpoczęcia wielkiej wojny z użyciem broni nuklearnej.

Alie wróćmy do zasadniczego toku naszych rozważań. Pytanie, które często zadają ludzie zaniepokojeni stanem spraw międzynarodowych brzmi: po co komu więcej broni, skoro wiadomo, że istniejące zapasy wystarczają, aby wielokrotnie zabić każdego przeciwnika, a wraz z nim również resztę ludzkości? Czyżby sztaby domagające się więcej broni postradały zmysły? Czy rządy nie widzą, że to nie ma sensu? Czy nie ma w tym ukrytej formy szaleństwa? Wydawać się może, iż dalsze gromadzenie broni, skoro jest jej dosyć, aby wysadzić cały świat w powietrze – staje się bezsensownym. Amerykanie wymyślili na to trafne określenie: *overkill capacity*. Oznacza to dosłownie *zdolność do nadzabójstwa* albo do zwielokrotnionego zabójstwa. Tłumacząc rzecz mniej dosłownie: posiadanie dostatecznych środków, by wielokrotnie zabić ewentualnego przeciwnika. I to właśnie dla zwykłych ludzi nabiera posmaku absurdu. Po co zabijać przeciwnika wielokrotnie, skoro wystarczy raz?

I znowu, jak w większości spraw na tym świecie, jeżeli przyjrzeć się zagadnieniu chłodno i spokojnie, dochodzi się do wniosku, że rzecz nie jest taka prosta. Przeciwnie: jest bardzo skomplikowana. Dlaczego sztaby wojskowe wciąż domagają się nowej broni, choć mają tak wielkie zapasy? Po prostu dlatego, że chcą dysponować bronią nowoczesną. To znaczy, po pierwsze, taką, która jest możliwie niezawodna

i można się nią posłużyć w najtrudniejszych warunkach; po drugie: taką, która jest w stanie sforsować obronę przeciwnika, sama zaś jest trudna do zniszczenia. Taka jest podstawowa kalkulacja każdego sztabu. I jest jeszcze druga: sztaby zakładają, że pokój opiera się na równowadze sił, równowaga zaś na odstraszaniu. Aby odstraszanie było skuteczne, druga strona musi być przekonana, że wróg ma dość nowoczesnej broni, by nigdy nie udało się jej wyeliminować za pierwszym zamachem, czyli – jak mówią sztabowcy – w pierwszym uderzeniu. Tak więc każdy sztab, który sumiennie spełnia swoje obowiązki, dąży do tego, by dysponować różnorodnymi środkami, z których każdy z osobna wystarczy, by wyeliminować przeciwnika. Dlatego jednocześnie utrzymuje się rozmaite środki służące do zadania przeciwnikowi ciosów nuklearnych wystarczających do zniszczenia go. Utrzymuje się wielkie, wyposażone w wiele głowic nuklearnych rakiety umieszczone w umocnionych silosach, mniejsze rakiety ruchome, łatwe do ukrycia, rakiety na pokładzie niezwykle trudnych do zniszczenia atomowych łodzi podwodnych, wreszcie rakiety na pokładzie samolotów. I tak właśnie powstaje „*overkill capacity*” ponieważ łączna ilość tych środków wielokrotnie przewyższa to, czego trzeba, by zniszczyć każdego przeciwnika. Z punktu widzenia zwykłego człowieka (a on właśnie jest przede wszystkim tym *przeciwnikiem*) – jest to absurdalne. Ale nie jest tak z punktu widzenia logiki sztabowej.

Sztaby nie dążą zresztą do bezwzględного zachowania wszelkiej posiadanej broni. Nie rozstają się z nią łatwo, to prawda, bo każdy z nich, podobnie jak zapobiegliwa gospodyni, dąży do zachowania *rzeczy, które mogą się przydać*. Celuje w tym amerykańska marynarka wojenna, która przechowuje, starannie je zakonserwowawszy, setki wycofanych ze służby okrętów wojennych i może je w każdej chwili ponownie uruchomić. Po jakimś jednak czasie nawet i generałowie rezygnują ze starych i mało już przydatnych rodzajów uzbrojenia. Dotyczy to również głowic jądrowych. Toteż wyścig zbrojeń nie polega na tym, że do ogromnych zapasów dodaje się wciąż nowe, lecz na tym, że stare bronie stopniowo zastępuje się nowymi. A ponieważ te nowsze kosztują zawsze wielokrotnie więcej niż poprzednie, przeto wyścig zbrojeń jest coraz kosztowniejszy.

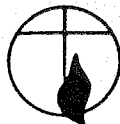
W tym momencie rodzą się nowe pytania zadawane często przez tak zwanego *zwykłego człowieka*, którego sztabowcy nazywają niezbyt elegancko *pojedynczym celem ruchomym*. Oto one: po cóż te wszystkie nowoczesne i superskomplikowane bronie, skoro wiadomo, że nikt – dopóki pozostaje przy zdrowych zmysłach – nie może ich użyć? Czy w dzisiejszym świecie siła wojskowa ma jeszcze jakieś znaczenie? Czy to ważne, że ktoś ma przewagę, albo, że jej nie ma? Przecież i tak nie może się nią posłużyć?

I znowu, aby na to odpowiedzieć, trzeba się posłużyć zarówno logiką jak i wyobraźnią. Jest to dość upiorna wyobraźnia, ale skoro próbujemy zagłębić się w myślenie sztabowe, winniśmy zdawać sobie sprawę, że to nie są medytacje o urokach tego świata. Wybitny strateg niemiecki XIX wieku Clausewitz pisał, że *wojna jest polityką prowadzoną innymi środkami*. Jest oczywiste, że siła wojskowa, groźba użycia jej, zdolność do zastosowania przemocy zbrojnej – są narzędziami polityki. I nadal nie przestały nimi być. W dzisiejszym świecie, chociaż wojna powszechna uważana jest za niemożliwą, siła zbrojna używana jest często, w rozmaitych sytuacjach i w rozmaity sposób. Wielkie mocarstwo, o którym byłoby wiadomo, że nie jest w stanie posłużyć się siłą – utraciłoby swoją pozycję i poniosło klęskę polityczną. Gra polityczna między wielkimi mocarstwami jest dziś dokładną analogią gry w szachy. W szachach również nie dochodzi nigdy do zabicia króla, dąży się tylko do mata, a co najmniej do stworzenia trudnej do odparcia groźby. I tak państwo dysponujące przewagą może na przykład użyć siły zbrojnej na jakimś podrzędnym teatrze działań, dokonać niewielkiego desantu albo ogłosić blokadę. Jego przeciwnik staje wtedy przed wielką decyzją: skoro jest słabszy i nie może podjąć walki tymi samymi środkami, jakie w danym miejscu zastosował przeciwnik, w takim razie jedyną odpowiedzią, jaka mu pozostaje, jest wielka wojna przy użyciu wszystkich środków. Czy warto jednak dokonywać samobójstwa z powodu niewielkiej przecież operacji? Mamy tu do czynienia z przykładem szantażu albo przerzucenia konieczności podjęcia decyzji na słabszego. Jest to gra nadzwyczaj ryzykowna, ale możliwa do pomyślenia; co więcej – były już takie przykłady. Można zresztą wymyślić więcej wariantów podobnego wykorzystania przewagi wojskowej. Sedno

sprawy leży, jak widzimy, w tym, by przy pomocy tej przewagi osiągnąć przewagę polityczną. I dlatego, nawet w dzisiejszym świecie, siła wojskowa nie straciła na znaczeniu, jest ona tylko inaczej używana. W dalszym ciągu służy temu samemu celowi, co i przedtem: osiągnięciu korzyści politycznych.

Jedno jest pewne: do takiej gry trzeba mocnych nerwów i wielkiej pewności siebie. Tak więc zagadnienie odporności nerwowej, sytuacji psychicznej, w jakiej się znajduje przeciwnik, jego indywidualności, a nawet kondycji fizycznej – wszystko to staje się przedmiotem studiów sztabowych i jest uwzględniane w planowaniu. Nic dziwnego, że w tej zawilej grze podejmuje się także działania mające na celu wyrobienie w przeciwniku przekonania, że partner jest w dobrej kondycji, ma stalowe nerwy i jest bardzo pewny siebie. Staje się to nie mniej ważne niż wszystko inne, a błędy w tej dziedzinie mogą być niebezpieczne.

Jak widać, nasze rozważania mogą nas prowadzić coraz dalej i nie widać ich końca. Ale moim celem było tylko pokazanie, jak to jest wszystko zawile i jak bardzo tak zwane myślenie potoczne różni się od realiów. Tyle odpowiedzi na kilka pytań tak często stawianych w dyskusjach. A teraz nieoczekiwana puenta: to wszystko nie służy wcale wzbudzaniu dodatkowego zaniepokojenia. Wręcz przeciwnie, wydaje mi się, że wbrew pozorom pokój jest dość trwały, a niebezpieczeństwo wojny nie jest dziś większe niż kilka lat temu. *Sapienti sat.*



Andrzej Osęka

Prostota i ozdobność

Istnieje pogląd, że surowa, powściągliwa architektura sakralna nie odpowiada charakterowi narodowemu Polaków, że ludzie u nas lubią, by kościół był ozdobny, bogato przystrojony zarówno we wnętrzu jak i na zewnątrz, ze skomplikowanym rysunkiem hełmów wież, efektowną fasadą zachodnią. Ściany bez ozdób, regularne puste płaszczyzny ceglanego muru, prosty krzyż zamiast ołtarza z posągami, obrazami, kolumnami – są więc w naszym kraju nie na miejscu. Odpowiadają religijności w krajach północnych, zwłaszcza zaś kojarzą się z kościołami ewangelickimi, a często nawet z architekturą świecką. Wchodząc do takiej powściągliwie zdobionej świątyni ktoś wychowany w naszej tradycji odnieść może wrażenie, że znalazł się w sali ratusza czy też w szkolnej klasie.

Co to właściwie znaczy: w naszej tradycji? W czym się ona wyraża i jak głęboko sięga? Czy można ją wiązać z określonym nurtem życia umysłowego, obyczaju, powiedzmy – z kulturą sarmacką?

Tak by zapewne rozumowali ci, którzy na religijność Polaków patrzą okiem niechętnym, lubią ją kojarzyć z kontrreformacją, ze wstecznictwem zabobonnej szlachty uciskającej lud. Zwykle jednak skojarzenia takie nie wykraczają poza ogólnikowość, dlatego trudno z nimi polemizować. Mówiąc: kontrreformacja, duch sarmacki – zapomina się, lub w ogóle nie przyjmuje do wiadomości, że – po pierwsze – to nie zupełnie to samo, po drugie zaś: kultura sarmacka wcale nie była tak niechętna prostocie i surowości, jak by się wydawało.

Przykładem – portret sarmacki. Najbardziej znany z tego gatunku jest portret trumienny, ze względu na osobliwość kształtu i całego rytuału, z którego portret trumienny się narodził: podobiznę zmarłego wystawiało się w kościele u wezłowania trumny (stąd sześcioboczny kształt) w czasie uroczystej mszy żałobnej, w której zmarły, pod postacią

portretu, uczestniczył. Otóż narzucającą się cechą charakterystyczną portretu sarmackiego, nie tylko trumiennego, jest surowość, powściągliwość. Osoba portretowana przybiera pozę hieratyczną, bez śladu barokowej dynamiki; barwy nigdy nie mają w sobie jaskrawości, przepychu; kształty są twarde, jednorodne, niemal zgeometryzowane. Celem artysty było zapewne w każdym przypadku osiągnąć wrażenie dostojności, lecz zmierzał doń nie poprzez bogactwo i rozmach, lecz przeciwnie – poprzez odrzucenie wszelkich pozorów, wszystkiego co zbędne, tak by pozostała sama nie upiększona twarz, wpisana w kompozycję pełną powagi i skupienia. Portret sarmacki, zjawisko w kulturze europejskiej unikalne, nigdzie poza Polską nie występujące, pozwalała nam uświadomić sobie, że powściągliwość formy, surowość nastroju nie są bynajmniej naszej tradycji obce.

Polska tradycja w architekturze sakralnej – to nie tylko barokowe kościoły, takie jak Wizytki w Warszawie, św. Anna w Lubartowie, kaplica w Bejscach, lecz także opactwo cystersów w Wąchocku, kolegiata w Tumie pod Łęczycą, licznie reprezentowany tzw. gotyk nadwiślański, do którego zalicza się między innymi Kościół Mariacki w Krakowie. Spróbujmy na tę budowlę spojrzeć nie poprzez konwencję krakowskich szopek, spróbujmy oddzielić od niej dziewiętnastowieczną polichromię – a będziemy musieli przyznać, że polska wersja gotyku jest daleko bardziej powściągliwa i twarda niż – na przykład – francuska, z katedrami w Chartres, Amiens.

To Francuz, słynny opat Suger z St-Denis, sformułował w XII wieku tezę o konieczności bogactwa i blasku w architekturze sakralnej: *...myśl prosta do prawdy się wznosi – poprzez materię, a widząc światło, unosi się – wzwyż z poniżenia swego...* Tak więc „myśli prostej“, dostępnej umysłowi ludzkiemu, potrzebne jest w dążeniu do wartości duchowych, do prawdy, oparcie w materialnym blasku, w tym, co można objąć zmysłami. Kiedy w miejsce mrocznej absydy karolińskiej w St-Denis wzniesiono nowe, rozświetlone prezbiterium, Suger upamiętnia to wydarzenie wierszem: *...Kościół jaśnieje, w środku swym rozjaśniony. Jasne jest bowiem, co jasno z jasnym się łączy, I dzieło jaśnieje szlachetne, gdy nowe przenika je światło...*

Panofsky zwraca uwagę, że sformułowanie „lux nova” ma również sens metafizyczny, odnosi się do treści, do światłości Nowego Testamentu. Blaskiem świątyni jest – według Sugera – nie tylko wpadające przez okna, mieniące się w barwnych witrażach, odbijające się w kamykach mozaiki światło, lecz także sama sztuka, obfitość jej form. Dodajmy od razu, że poglądy i upodobania opata Sugera, jakkolwiek znajdowały wielu zwolenników, miały także zagorzałych antagonistów: należał do nich św. Bernard z Clairvaux, który wygłosił pochwałę Wilhelma, opata klasztoru św. Teodoryka, za to, że w owym klasztorze *zakazano wszelkich figuralnych malowideł czy rzeźb z wyjątkiem drewnianych krucyfiksów, zabroniono używać gemm, perel, złota i jedwabiu, szaty liturgiczne zalecono wykonywać z płótna lub barchanu, lichtarze i kadzielnice – z żelaza...* Suger i Bernard byli współcześni.

Ta wycieczka na teren Francji pozwala uświadomić sobie, że określenia takie jak „charakter narodowy” nie mają bynajmniej, zwłaszcza w sprawach poglądów estetycznych, prawdziwej mocy obowiązującej, że w jednym kraju i nawet w jednej epoce mogą się równolegle rozwijać tendencje przeciwstawne.

Można, co prawda, wyciągać wnioski z porównywania zjawisk artystycznych występujących w szerszej skali, na przykład z zestawiania sztuki ludowej różnych krajów. Trudno zaprzeczyć, że polska sztuka ludowa jest bardziej nasycona ornamentyką niż choćby ludowa sztuka szwedzka. Skansen w Sztokholmie może się komuś, kto przywykł do chat kurpiowskich, podhalańskich kościołów drewnianych – wydać zbyt surówy, wręcz ubogi. Nie znajdziemy tu ścian szczytowych z deskami ułożonymi we wzór geometryczny, misternie rzeźbionych belek stropowych, desek nad oknami i pod oknami wycinanych w ptaszki, ząbki, woluty, gontowych dachów pokrywających budowlę delikatnie uformowanym, miękkim płaszczem. Jeśli jednak z kolei przyjrzymy się ludowemu budownictwu sakralnemu w Polsce, bynajmniej nie jego zdobniczość nas uderzy, lecz wielka jedność formy, organiczne połączenie wszystkich elementów świątyni, głębokie zrozumienie materiału, jakim jest tutaj drewno – i właśnie dyskretne użycie ornamentu. Wiejski

cieśla wiedział, że aby ozdobić całą fasadę, wystarczy czasem pokryć wzorem geometrycznym lub roślinnym trzy belki. O reszcie stanowią doskonale przemyślane proporcje i takie ułożenie bali i desek, by światło ślizgające się po ich powierzchni nadawało fasadzie plastyczność, nawet przestrzenność.

Jedno jeszcze zjawisko wymaga chyba wyjaśnienia: swoiste traktowanie figur świętych i bocznych ołtarzy w kościołach – jako ośrodków spontanicznej ornamentyki: obrastają one kwiatami, świecami, wotami, tabliczkami dziękczynnymi, robi się wokół nich gęsto. Nie ma to jednak nic wspólnego z horror vacui, nie o lęk przed pustą przestrzenią tu chodzi, lecz o formy współuczestnictwa w kulcie, o materialne tego uczestnictwa zaznaczenie. Identyczne zjawisko występuje w kościołach włoskich, hiszpańskich – natomiast w Skandynawii niemal go nie zauważymy.

Budowla sakralna, kościół, od stuleci podawana jest jako przykład czegoś, co ludzie wznoszą wspólnie, wspólnie potem zdobią, utrzymują w porządku. Nic nie wskazuje, że – w ramach „polskiej religijności” – wspólnoty nie mogą być różne, że nie ma tu miejsca na powściągliwość, estetykę skromności, nawet pewnego ubóstwa. Zwłaszcza, że zgodne jest to z duchem posoborowym w Kościele.



Koncepcja samorealizacji w analizie egzystencjalnej Viktora Emila Frankla

Pojęcie *samorealizacji* lub *samoaktualizacji* należy niewątpliwie do podstawowych pojęć psychologii humanistycznej i egzystencjalnej. O ile jednak w psychologii humanistycznej jest to pojęcie dotyczące najwyższych tendencji rozwojowych w człowieku, wokół których ogniskuje się całe życie psychiczne, o tyle w psychologii egzystencjalnej pojęcie *samoaktualizacji* nie oznacza najwyższych dążeń u człowieka. Stąd istnieją dość poważne różnice między koncepcją samoaktualizacji w psychologii humanistycznej i w psychologii egzystencjalnej, zwłaszcza w czołowym jej kierunku, jakim jest analiza egzystencjalna V. E. Frankla. Frankl przeprowadza wprost krytykę niektórych poglądów psychologii humanistycznej, także w kwestii samoaktualizacji¹.

Na temat pojęcia *samorealizacji* w psychologii humanistycznej istnieje już szereg opracowań, również w języku polskim². Stąd też w niniejszym artykule główna uwaga będzie poświęcona pojęciu *samorealizacji* w ujęciu analizy egzystencjalnej V. E. Frankla.

Zasadnicza różnica w poglądach na samorealizację między Franklem a psychologami humanistycznymi (Maslow, Rogers) polega na tym, że o ile psychologowie humanistyczni upatrują źródło samorealizacji w popędzie do samorealizacji tkwiącym w człowieku, o tyle Frankl istotę samorealizacji upatruje w tendencji do samotranscendencji u człowieka. Co więcej, zdaniem Frankla, samorealizacja nie jest wprost możliwa dla człowieka jako bezpośredni cel, bo zniweczyłaby samą siebie. Samorealizacja nie jest ani ostatecznym przeznaczeniem człowieka, ni jego pierwszą intencją. Ludzka egzystencja – pisze Frankl – jest z istoty raczej samotranscendencją aniżeli samoaktualizacją³.

Frankl jest zdania, że zapomnienie o sobie i skierowanie się na wypełnienie sensu życia jest podstawowym warunkiem samorealizacji. Inaczej mówiąc, samorealizacja nie może być nigdy bezpośrednim celem człowieka, lecz jedynie skutkiem ubocznym samotranscendencji człowieka⁴. Tylko w tym wymiarze, w jakim człowiek realizuje sens istniejący obiektywnie w świecie, w takim też realizuje samego siebie⁵. W analizie egzystencjalnej i logoterapii Frankla człowiek nie jest odpowiedzialny przede wszystkim za samorealizację, ale za wypełnienie swego jedynego i niepowtarzal-

nego zadania życiowego. Wówczas samorealizacja pojawi się niechybnie jako skutek uboczny⁶. Tak więc w ujęciu Frankla droga do samorealizacji nie jest nigdy bezpośrednia, ale prowadzi zawsze poprzez samotranscendencję⁷.

Według Frankla samoaktualizacja człowieka, jego rozwój osobowy następuje w procesie odkrywania obiektywnej współzależności obu przeciwstawnych biegunów relacji ja-świat i ich ostatecznej jedności w akcie transcendencji własnego ja, własnego istnienia, poprzez realizację pewnych wartości. Każda sytuacja życiowa daje jednostce szansę aktualizacji którejś z jej potencjalnych możliwości wzbogacenia sposobu istnienia i działania⁸.

Proces samorealizacji człowieka nie może być, według Frankla, rozpatrywany tylko na podstawie sił tkwiących w organizmie jednostki, ale musi być rozpatrywany na tle szerszej całości, całości transindywidualnej (na tle sensu świata i nad-sensu wszechświata)⁹.

Nastawienie człowieka wprost na samoaktualizację uważa Frankl za coś już patologicznego, za wypaczenie tendencji do samotranscendencji, za skutek frustracji teźże właśnie tendencji. Charakterystyczne jest w tym względzie porównanie z bumerangiem: *Jak bumerang rzucony przez myśliwego tylko wtedy doń wraca, kiedy chybia celu, zdobyczy, podobnie też tylko ten człowiek tak bardzo stawia się na samourzeczywistnienie, który już raz chybił w narzuceniu życiu sensu, a może nawet nie może w ogóle znaleźć sensu, o którego spełnienie by chodziło*¹⁰.

Inne trafne porównanie, jakie w tym względzie czyni Frankl, to porównanie z okiem. *romyślmy o oku. Ono również transcenduje siebie w pewien sposób. Z chwilą, gdy postrzega coś z siebie samego,*

¹ Por. V. E. Frankl, *Kritik der reinen Begegnung. Wie humanistisch ist die Humanistische Psychologie?* In: *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*, München-Zürich 1980, s. 34-43.

² Zob. Z. Uchnast, *La tendance à l'actualisation du „moi“ selon Carl Rogers et l'importance de son développement dans l'éducation*, Romae 1966; tenże, *Tendencja do samoaktualizacji w procesie dojrzewania osobowości według C. Rogersa*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1976, t. IV, s. 351-373 a także inne publikacje tegoż autora.

³ V. E. Frankl, *Man's search for meaning. An introduction to logotherapy*, New York 1959, s. 175.

⁴ Tamże.

⁵ V. E. Frankl, *Self-transcendence as a human phenomenon*, In: *Readings in humanistic psychology*, Ed. Anthony J. Sutich and Miles A. Vick, New York 1969, s. 116.

⁶ A. J. Ungersma, *The search for meaning*, Philadelphia 1965, s. 133.

⁷ E. Lukas, *Auch dein Leiden hat Sinn. Logotherapeutischer Trost in der Krise*, Freiburg 1981, s. 238-239.

⁸ Z. Uchnast, *Koncepcja człowieka w ujęciu psychologów humanistycznych*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1979, t. VII, s. 451.

⁹ Tamże, s. 452-453.

¹⁰ V. E. Frankl, *Psychoterapia dla każdego*, Warszawa 1978, s. 147.

jego funkcja – wzrokowe postrzeganie otaczającego nas świata – ulega zakłóceniu. Jeśli cierpi na kataraktę, może ją «postrzegać» jako coś, co przypomina chmurę, a jeśli dotknięte jest jaskrą, może ją widzieć jako tęczę wokół źródeł światła. Normalnie jednak oko zupełnie nie widzi siebie samego. Tak samo, za sprawą samotranscendencji bytu ludzkiego, człowieczeństwo człowieka jest najbardziej uchwytnie, gdy zapomina o sobie i ignoruje siebie¹¹.

Podstawowym więc warunkiem samorealizacji człowieka jest dążenie do realizacji sensu i urzeczywistniania wartości. Człowieka charakteryzuje więc raczej «poszukiwanie sensu» niż «poszukiwanie siebie samego». Im bardziej zapominamy o sobie, oddajemy się sprawie czy drugiej osobie, tym bardziej jesteśmy ludzcy. Im bardziej jesteśmy zanurzeni i pochłonięci czymś czy kimś innym niż my sami, tym bardziej rzeczywiście stajemy się sobą¹².

Samotranscendencja jest więc istotną cechą człowieka normalnego i zdrowego psychicznie: *Egzystencja ludzka tedy – przynajmniej dopóki nie ulega zaburzeniom nerwicowym – zawsze kieruje się ku czemuś lub komuś innemu niż ona sama, czy jest to sens, który wypełnia, czy inna istota ludzka, którą spotyka w miłości¹³.*

Frankl pisząc o tej podstawowej zasadzie samorealizacji nawiązuje wyraźnie do poglądów K. Jaspersa, który napisał kiedyś: *Tym, czym jesteśmy, stajemy się dzięki sprawie, którą uczyniliśmy naszą własną¹⁴.*

¹¹ V. E. Frankl, *Nieświadomiony Bóg*, Warszawa 1978, s. 107.

¹² Tamże, s. 106.

¹³ Tamże, s. 105.

¹⁴ Tamże, s. 105–106.

Ks. Marian Wolicki

Podstawowe założenia „daseinsanalizy” Binswanger

Na gruncie filozofii egzystencjalnej i fenomenologii powstał szereg kierunków psychologicznych i psychotherapeutycznych, które za przedmiot swoich badań biorą normalną bądź też patologiczną egzystencję człowieka, przejawiającą się w różnych jej wymiarach. Jednym z takich kierunków psychologicznych jest tzw. *daseinsanaliza* L. Binswanger. Kierunek ten co do nazwy brzmi podobnie jak kierunek stworzony przez V.E. Frankla (analiza egzystencjalna), jednakże faktycznie, mimo przynależności do tego samego nurtu, istnieją między nimi dość znaczne różnice.

Sam twórca analizy egzystencjalnej i logoterapii różnicę tę ujmując następująco: *Wydaje się nam, że kierunek badań Binswanger'a zajmujący się analizą bytu ludzkiego podkreśla bardziej jedność bytu, podczas gdy nasz własny sposób obserwacji przy analizie egzystencji podkreśla raczej różnorodność. Binswanger widzi byt ludzki, ludzkie „bytowanie-w-swiecie” jako coś jednolitego, podczas gdy my na pierwszym planie widzimy ciało, duszę, ducha jako różnorodność w obrębie tej jedności*¹. Szczegółową analizę porównawczą obu kierunków współczesnej psychologii przeprowadził współpracownik Frankla Paul Polak².

Daseinsanaliza stworzona przez L. Binswanger'a wywodzi się z założeń filozofii egzystencjalnej Martina Heideggera i posługuje się jego terminologią, natomiast gdy chodzi o metodę, nawiązuje wyraźnie do metody fenomenologicznej Edmunda Husserla³. Można więc powiedzieć, że *daseinsanaliza* wyrasta z nurtu myślowego współczesnej filozofii niemieckiej. Jednakże Binswanger nie naśladuje niewolniczo poglądów Heideggera, a nawet w niektórych istotnych miejscach wyraźnie mu się przeciwstawia⁴.

Daseinsanaliza Binswanger'a stanowi próbę przetrzucenia pomostu między fenomenologią a psychiatrią. *Ale jak Binswanger pierwszy powiedział, związek między fenomenologią a psychoterapią jest obecnie tylko pośredni. Kilka kroków dzieli jeszcze czystą fenomenologię z jednej strony od psychologii i psychiatrii z drugiej strony; ów brak ciągłości jest pochodną raczej naszego problemu egzystencjalnego niż nieumiejętności wyrażania myśli*⁵.

¹ V. E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1976, s. 253.

² V. E. Frankl, *Die Psychotherapie in der Praxis*, Wien 1947, s. 1.

³ S. Kratochvil, *Psychotherapia*, Warszawa 1978, s. 109.

⁴ V. E. Frankl, *Psychotherapia dla każdego*, Warszawa 1978, s. 64.

⁵ R. May, *Psychologia i dylemat ludzki*, Warszawa 1973, s. 124-125.

Celem *daseinsanalizy* podobnie zresztą jak i analizy egzystencjalnej jest «rozjaśnienie egzystencji» (Existenzerhellung), wyjaśnienie możliwości bytu ludzkiego, możliwości znalezienia sensu⁶. *Daseinsanaliza* wychodząc z faktu „istnienia człowieka w świecie” (*In-der-Welt-Sein*), usiłuje przeprowadzić analizę jego przeżyć; w psychopatologii zaś analizę jego psychotycznej lub neurotycznej egzystencji. Pragnie ułatwić zrozumienie ludzkiego istnienia. Chce pomóc pacjentowi zrozumieć i zrealizować jego egzystencję⁷.

Binswanger nawiązując do Freuda, z którym pozostawał w serdecznej przyjaźni mimo zasadniczych różnic w poglądach, uważa, że Freud zajmuje się jedynie «człowiekiem naturalnym», człowiekiem ujętym w jego środowisku (*in Umwelt*), w naturalnym świecie popędów i instynktów. Natomiast wtórnie tylko zajmował się człowiekiem w jego związkach międzyosobowych, a nie zajmował się we właściwy sposób jaźnią w odniesieniu do niej samej (*Eigenwelt*)⁸. Binswanger pragnie ujmować człowieka w tych wszystkich wymiarach, szczególnie wiele analiz poświęcając bytowi ludzkiemu w relacjach międzyosobowych (*Mitwelt*)⁹. *Analizując ludzkie istnienie w świecie* Binswanger wyróżnia trzy wymiary ludzkiej egzystencji: „ja-świat natury” (*Umwelt*), „ja-świat relacji między-ludzkich” (*Mitwelt*) oraz „ja-świat ustosunkowań się do samego siebie” (*Eigenwelt*)¹⁰.

Interesując się szczególnie relacjami międzyludzkimi Binswanger najwięcej uwagi w tych analizach poświęca zwłaszcza relacji miłości¹¹. Na miejsce Heideggerowskiej troski Binswanger wstawia jako podstawową kategorię ludzkiej egzystencji – miłość. Bytowanie ludzkie według Binswangera jest *przepojone miłością*, jest bytowaniem w świecie z równoczesnym wychodzeniem poza świat (*In-der-Welt-Uber-die-Welt-hinaus-sein*)¹². Miłość jako podstawowa kategoria ludzkiego bytu jest *bytowaniem w cielesności z wychodzeniem poza cielesność* (*In-der-Leiblichkeit-über-die-Leiblichkeit-hinaus-sein*)¹³.

Bytowanie przepojone miłością doprowadza do zaistnienia miłosnej wspólnoty ludzi, do egzystencji pod znakiem *my*, określanej przez Binswanger’a jako *Wirheit*¹⁴.

Bytowanie człowieka winno zmierzać do poznania i pełnej realizacji swojego istnienia przez realizację wszystkich swoich możliwości. *Wartość człowieka nie polega na tym, czym był w przeszłości, lecz na tym, czym jest obecnie, a zwłaszcza na kierunku jego rozwoju. Rozwój człowieka powinien iść w kierunku realizacji, aktualizacji jego wrodzonych zdolności*¹⁵.

Celem procesu aktualizacji jest bycie sobą, bycie osobą w pełni rozwiniętą, o dojrzałym sumieniu i dojrzałej postawie wobec

życia, posiadającą wysoką samorefleksję, poczucie odpowiedzialności i zdolną do samodzielnych decyzji i wyborów¹⁶.

L. Binswanger zajmuje się nie tylko normalną egzystencją ludzką, ale również chorobliwie zmienioną, neurotyczną lub psychotyczną. Binswanger wprowadza m.in. pojęcie *charakteru prezytystycznego*, cechującego się prowizoryczną postawą wobec życia, postawą „życia z dnia na dzień”¹⁷.

Wiele analiz poświęca Binswanger psychozom i psychotykom. Uważa on, że psychozę, np. melancolię cechuje specyficzny, np. melancholiczny sposób bytowania w świecie¹⁸. Aby zrozumieć np. psychotyczny sposób istnienia, trzeba zrozumieć nie tylko zmienioną chorobliwie psychikę jednostki, ale i zmienioną strukturę obrazu świata u tego człowieka, ponieważ między *obrazem świata* a jaźnią zachodzi ścisła korelacja¹⁹.

Istotę psychozy widzi Binswanger w zatrzymaniu rozwoju własnych możliwości, w ucieczce przed samym sobą. Stąd też terapia daseinsanalityczna zmierza do znalezienia dla pacjenta takiego sposobu istnienia, który byłby możliwym do zniesienia sposobem *bytowania w świecie*. Terapia ta ma na względzie dobre poznanie oraz wyzwolenie i wykorzystanie wszystkich możliwości jednostki. Celem tej terapii jest więc nie osiągnięcie przez pacjenta przystosowania się, lecz umożliwienie mu pełnej realizacji swojego istnienia²⁰.

W terapii tej kładzie się akcent nie tyle na różnego rodzaju techniki terapeutyczne, do których daseinsanaliza odnosi się zresztą z dużą rezerwą, co na odpowiedni, osobowy stosunek do pacjenta, mający charakter spotkania, *komunikacji jednej egzystencji z drugą*²¹. W terapii daseinsanalitycznej decydującą rolę odgrywa intuicja.

¹⁶ V. E. Frankl, *Die Psychotherapie...*, s. 1.

¹⁷ S. Kratochvil, dz. cyt., s. 110.

¹⁸ R. May, dz. cyt., s. 101-102.

¹⁹ Tamże, s. 148.

²⁰ Z. Uchnast, ks., *Koncepcja człowieka w ujęciu psychologów humanistycznych*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1979, t. VII, s. 450.

²¹ Tamże, s. 454.

¹² V. E. Frankl, *Homo patiens*, s. 227.

¹³ Tamże, s. 227.

¹⁴ V. E. Frankl, *Psychotherapie...*, s. 64.

¹⁵ S. Kratochvil, dz. cyt., s. 110-111.

¹⁶ Tamże, s. 112-113.

¹⁷ V. E. Frankl, *Homo patiens*, s. 55.

¹⁸ Tamże, s. 258-259.

¹⁹ Tamże.

²⁰ S. Kratochvil, dz. cyt., s. 113-114.

²¹ Tamże, s. 112.

Zrozumiały język

W spotkaniach z architekturą nowych kościołów nadszedł czas na refleksje o tym nurcie, który oparty jest o swobodne przenoszenie elementów tradycji. Takie idee czy wręcz filozofie architektury pojawiały się w przeszłości, istnieją i dziś. To były wszelkie odmiany stylu narodowego z przełomu wieku i lat międzywojennych, niektóre przykłady socrealizmu czy wreszcie formy lokalnej stylizacji typu Kazimierza Dolnego. Modernizm lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych odrzucał kategorycznie inspirację tradycją. Dopiero na fali postmodernizmu wróciła umiarkowanie i ostrożnie do łask. Eksplozja budowy nowych kościołów ostatnich lat obrodziła równolegle zarówno spóźnionym modernizmem jak i architekturą formowaną językiem tradycji. Większość wypowiedzi architektonicznych w tym duchu dopiero powstaje na placach budów lub jeszcze w pracowniach architektów. Poszukując wyprzedzenia tematu, który spowoduje ostrzejsze dyskusje za lat kilka, można jednak doszukać się oznak tego typu języka architektonicznego w niektórych kościołach nowo zrealizowanych lub ich fragmentach.

O jednym z nich pisał Henryk Drzewiecki w nr. 3/379 „Przeglądu Powszechnego”: „...widać w nim próbę przełamania nakazów ruchu nowoczesnego...”. To ogólne spojrzenie na nowy kościół w Aninie pod Warszawą chciałbym dziś pogłębić. Ryzykowne wydało mi się bowiem porównywanie anińskiego kościoła, projektowanego przez architekta ukształtowanego zawodowo jeszcze przed wojną, z projektem kościoła ursynowskiego – realizowanym przez mego rówieśnika i kolegę z pokolenia zawodowego lat sześćdziesiątych. Czy podobieństwa języka przestrzeni nie są pozorne?

Autor kościoła NMP Królowej Korony Polskiej w Aninie, zmarły niedawno Zygmunt Stępiński, to klasyczny przedstawiciel pokolenia pierwszych lat odbudowy Warszawy, później równie

Kościół NMP Królowej Korony Polskiej w Aninie

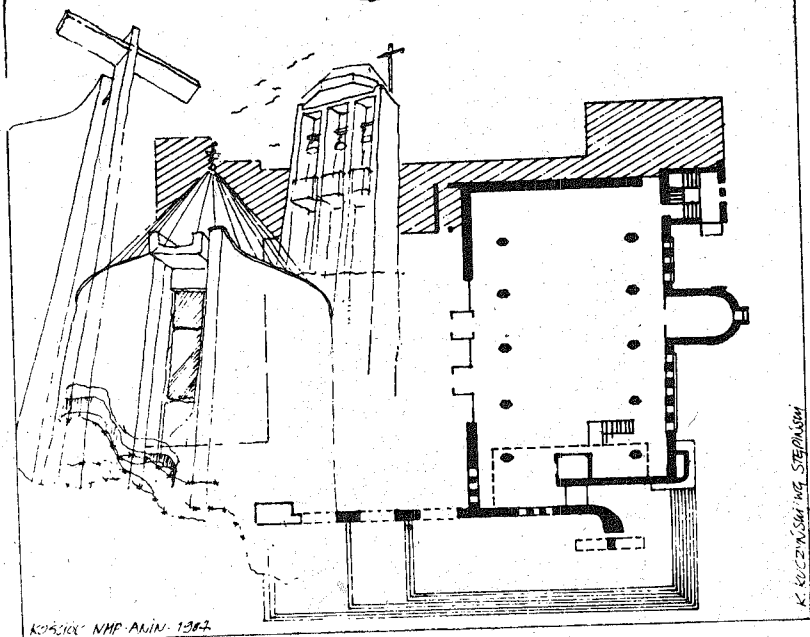
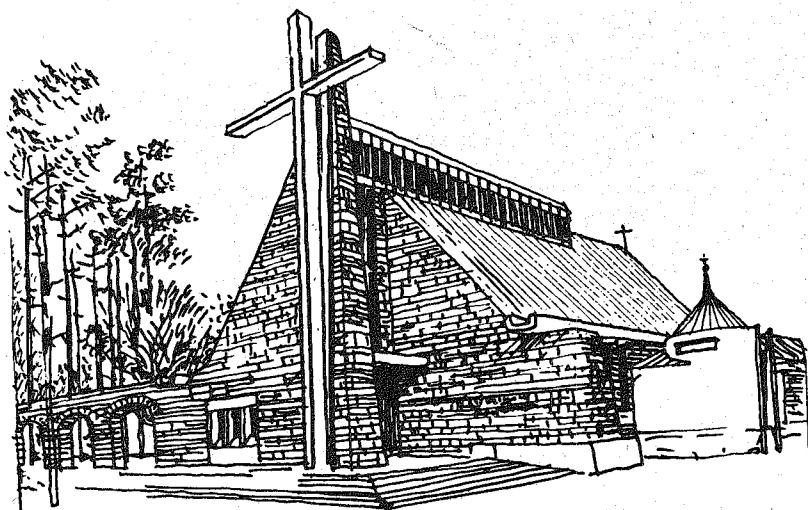
autorzy:

projekt architektury – Zygmunt Stępiński
projekt konstrukcji – Aleksander Haweman

inwestor – ks. Wiesław Kalisiak

ogólne dane użytkowe:

kubatura – 15 200 m³
pojemność nawy – ca 1500 wiernych



KOŚCIÓŁ NMP ANIM. 1962

K. KOZŁOWSKI, SŁOWA, STĘPIEŃ

intensywnie tworzący kamienną architekturę socrealistycznych lat pięćdziesiątych, by wreszcie przejść do pierwszych, ubogich prób polskiej architektury aluminiowych pudełek. Anin jest pierwszym i równocześnie ostatnim obiektem sakralnym w olbrzymim dorobku architektonicznym Stępińskiego. Klucz zaś do odczytania tego kościoła znaleźć można nie w przyniesionej ze świata postmodernistycznej stylistyce, ale w przeszłości zawodowej autora. Stępiński nigdy nie był z przekonania modernistą. Jeszcze przed okresem socrealizmu powstał przy jego udziale Mariensztat i nowy Nowy Świat. Zawsze odpowiadała mu architektura w duchu tradycji. Nawet w okresie socrealizmu potrafił zachować dobrą skalę w realizacjach zabudowy ulicy Kubusia Puchatka czy Gałczyńskiego. Modernizm wyraźnie nie leżał mu, a próby w tym duchu nie sprawdziły się w czasie.

W anińskim kościele zaprojektowanym w latach 1974–76, realizowanym jeszcze do dziś, posłużył się znanym systemem znaków z przeszłości: podłużny, trójnawowy układ bazyliki, arkady dziedziczna-patia, kaplica boczna w kształcie absydy. To język odczytywany przez każdego i bezpieczny dla obu stron: autora i odbiorcy. To wcale nie jest ten sam kod, nie to samo źródło, które ujawnia się w najnowszej generacji kościołów: Marka Budzyńskiego, Wojciecha Kosińskiego czy Tomasza Turczynowicza.

Architektura anińskiego kościoła jest niespójna. Obok elementów z alfabetu przeszłości pojawia się asymetria głównego wejścia – niezbyt lubiana nawet w modernistycznych kościołach, górno-boczny świetlik w kalenicy dachu (jak w opisywanym już kościele bukowskińskim), obce detale betonowych rynien o corbusierowskiej skali, przesadnie wydłużone formy otworów okiennych. Jest to niezbyt chyba potrzebne kłanianie się modzie modernistycznej – charakterystyczny dla starszego pokolenia kompleks, ujawniany coraz częściej właśnie w architekturze sakralnej.

Są w tym kościele i inne znaki. Trudniej czytelne – zapisane przez autora, a znane odbiorcom – wiernym z anińskiej parafii. To znaki pamięci lat wojny, Niedaleki stąd Wawer unaoczniał już w 1939 roku okrucieństwo okupantów. Ukrytą pamiątką pierwszej masowej egzekucji jest 21-metrowy krzyż – jakby oderwany od wywiniętej ściany frontowej kościoła. Dramatyzm powstałej szczeliny odczytuję jako dalekie echo podobnych znaków, już prawie charakterystycznych dla pomników martyrologii na całym świecie.

Boczna kaplica, dolepiąca do głównej bryły kościoła, to nie tradycyjnie rodzinny nagrobek miejscowych dobrodziejów parafii, ale betonowy, oświęcimski bunkier głodowy Ojca Kolbego – kaplica Jego imienia.

W ten sposób – do znanych semiotycznych symboli historycznej i współczesnej przestrzeni – doszły znaki czasu niszczenia przeszłości narodu. Ten nowy, ukryty język świątyń, zawarty jest nie w formie architektonicznej, ale w symbolice na wpół spalonego krucyfiks u św. Marcina, poszczerbionych nagrobków świętojańskiej Katedry, tablic zgrupowań powstańców. Uzupełniają to niepowtarzalne zjawisko polskich świątyń tablice wydarzeń ostatnich lat i papieskich wizyt, tworząc w ten sposób coraz częściej narodowe panteony.

Projektując skończony architektonicznie kościół, zapominamy, iż czas i historia wypełnią go treściami, których w chwili budowy nie jesteśmy w stanie przewidzieć.

Napisałem, iż język zastosowany w Aninie jest bezpieczny tak dla autora jak i odbiorcy przestrzeni. Bezpieczny – bo nie wymaga wysiłku intelektualnego przy odbiorze. Rozterki czy iść taką drogą – czy też wybrać nowy język, ale z ryzykiem odrzucenia przez wiernych i zagrożenia samej sakralności świątyń – są udziałem wielu z nas projektujących nowe kościoły. Gorzej jeśli te rozterki odzwierciedlają się w kształcie przestrzeni, dając architekturę nijaką i letnią.

Odbiegłem, ale chyba tylko pozornie od refleksji na temat anin-skiej świątyni. Pozostałem jednak przy innych nowych kościołach: swoich i cudzych, a wszystkich z założenia – polskich.

Bo przecież żadna inna architektura nie zrosła się tak z pejzażem naszego kraju jak architektura kościołów. Nawet jeśli nie mają strzelistych wież...

Anin – Warszawa 31.01.84 r.

Konrad Kucza-Kuczyński

Mesjaniści i masoni

Interesujący szkic Wojciecha Roszkowskiego „Mesjanizm a masoneria okultystyczna II Rzeczypospolitej” („Przegląd Powszechny” 2/1983) zahacza o temat, który na „niewtajemniczonego” czytelnika działać może wręcz oszałamiająco. Mnogość nazwisk, dat, organizacji, najdziwniejszych nieraz poglądów, o których wykształcony nawet Polak nie dowie się niczego ze szkoły, uniwersytetu lub prasy kulturalnej – przypisać może doprawdy o zawrót głowy. Żałować jednak należy, że ten pierwszy rekonesans zdaje się być prawdziwym «ogrodem nie plewionym», w którym uszeregowano obok siebie zjawiska tak różnej natury (i różnego kalibru), że nawet nie dość faktycznie sprecyzowana kategoria «mesjanizmu» pęknąć musiała w szwach pod naporem niejednorodnego materiału. Na Autorze zemścił się przede wszystkim brak podjęcia próby elementarnej choćby refleksji nad istotą mesjanizmu polskiego XIX i XX wieku, co zmusiłoby Go do wyodrębnienia różnych nurtów tego prądu filozoficzno-religijnego, przy zastosowaniu jasnych i precyzyjnych dystynkcji.

Najbardziej jaskrawym nieporozumieniem jest umieszczenie u początku wywodu – poświęconego bądź co bądź szczególnemu problemowi filiacji mesjanizmu z masonerią okultystyczną – postaci Józefa Marii Hoene-Wrońskiego. Nie miejsce tu, rzecz jasna, na dogłębną analizę poglądów tego – nie waham się powiedzieć – genialnego filozofa i matematyka; poprzestać wypada zatem na zasygnalizowaniu szczególnie rażących błędów Autora.

Nieporozumieniem jest nazywanie systemu Wrońskiego «filozofią idealistyczną». Ponieważ nie posądzam Autora o stosowanie dawno już skompromitowanego, a iście siekierą wyrąbywanego, podziału filozofii na «idealistyczną» i «materialistyczną», pozostaje mi przypuszczać, że zasugerował się On rzekomym podobieństwem wrońskizmu do filozofii Hegla. Jeśli tak, to nic bardziej błędnego. Idealizm heglowski, sprowadzający byt do postaci «innobytu» myśli uważał Wroński za niegodne rzetelnego myśliciela «igraszki dialektyczne». W filozofii Wrońskiego, która była czystą metafizyką Absolutu, byt i wiedza (myśl, idea) są dwoma samoistnymi elementami, które tworzą Rzeczywistość. Wrońskizm nie jest ani filozofią bytu (jak tomizm), ani idealizmem (jak heglizm), tylko filozofią Absolutu, będącego doskonałą tożsamością pierwotną obu zasad: wiedzy i bytu. Kontynuator myśli Wrońskiego, Jerzy Braun, tak oto pisze o stosunku swego mistrza do heglizmu: *Niestety odkrycie Wrońskiego* (tj. odkrycie, że umysł

ludzki zdolny jest – dzięki poznaniu intuitywnemu – rozpoznać istnienie i działanie we wszechświecie wiedzy stwórczej – przyp. mój – JB) *przesłonięte zostało przez sławę i autorytet Hegla, który powrócił znów do logologii, czyli do żonglowania abstrakcyjną ideą bytu, której zamiast wiedzy przeciwstawił nie-byt jako antytezę. Otóż z gry pojęć bytu i niebytu nie może powstać rzeczywistość. Rzeczywistość powstać może tylko z gry elementów różnorodnych i jednakowo pozytywnych: bytu i wiedzy. To właśnie założenie tkwi u podstawy kanonu genetycznego Wrońskiego, zwanego Prawem Stworzenia* (J. Braun, „Z dziejów filozofii Boga“, Rzym 1974, s. 67).

Podobnie nieporozumieniem jest wyrażony *expressis verbis* pogląd Autora o rzekomej «utopijności» filozofii Wrońskiego; przekonanie, że ów myśliciel z *przesłanek pozornie (?) racjonalistycznych budował wizję dość utopijną – świata szczęśliwego, urządanego rozumem, wcielającego Absolut na ziemi* (s. 209). Zdanie to dowodzi raczej zupełnej nieznajomości pism Wrońskiego. Nie ma w nich bowiem nawet śladu utopii immanentystycznej, pokusy budowania Królestwa Bożego na ziemi – tak charakterystycznej dla millenarystycznej wersji mesjanizmu. Absolutne cele, które Wroński wyznacza człowiekowi – autokreacja (samostworzenie się własne) i unia hipostatyczna z Bogiem, mają spełnić się nie tu, na ziemi, lecz w perspektywie transcendentnej. Historiozofia zaś Wrońskiego, wskazująca konieczność powszechnej reformy nauk, stosunków politycznych i religii przez oparcie ich na zasadach filozofii absolutnej, nie jest celem i kresem rozwoju człowieka, lecz przygotowaniem do osiągnięcia jego ostatecznych przeznaczeń i osiągnięcia nieśmiertelności. W historii dokonuje się ustanowienie celów absolutnych, ale nie ich spełnienie. *Stąd też – pisze Wroński – rozwiązanie tych problemów* (tj. dobra i prawdy absolutnej – przyp. mój – JB) *będzie stanowiło, w ostatniej erze istnienia ludzkości, jej dwa cele absolutne, POJĘTE OCZYWIŚCIE NIE W WARUNKACH ISTNIENIA ZIEMSKIEGO, LECZ W WARUNKACH OKREŚLONYCH PRZEZ SAM ROZUM* (podkr. moje – JB) – (J. M. Hoene-Wroński, „Mesjaniczne objawienie powołania ludzkości“. Cyt. za: „Polska filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864“, Warszawa 1977, s. 147).

Nieuzasadniony zarzut utopijności wynika zapewne z przyjętej wcześniej tezy o przynależności Wrońskiego do polskiego mesjanizmu narodowego, przyjmującego figurę Polski – Chrystusa Narodów, niewinnie ukrzyżowanego i w perspektywie zmartwychwstającego. Tu właśnie zemściło się na Autorze zaniechanie wysiłku rozróżnienia mesjanizmu narodowego «wieszczów», Towiańskiego i częściowo tzw. polskiej filozofii narodowej oraz czysto

filozoficznego mesjanizmu uniwersalistycznego Wrońskiego. Autor wspomina wprawdzie – choć mało precyzyjnie – o «odchyleniu» (?) mistycznym i racjonalistycznym mesjanizmu, ale nie wyciąga z tego żadnych wniosków. Przeciwnie; suponuje, iż wątki mesjanistyczno-narodowe *pojawiały się ./ przed wszystkim ./ w twórczości Hoene-Wrońskiego* (s. 209). Tymczasem rzecz miała się zupełnie inaczej. W pierwszej fazie swej twórczości Wroński wręcz negował sens narodowości. Mówi o tym wyraźnie następujący *passus* z „Création absolue de l'humanité: Ale właśnie dlatego, że narodowość jest prymitywnym środkiem natury, zwłaszcza zaś dlatego, że jako indywidualność jest w sposób oczywisty sprzeczna z zasadą powszechności rozumu, zgodnie z którą musi się ukonstytuować społeczność moralna, a nawet powszechna społeczność fizyczna, będąca celem idealnym federacji państw, przeto narodowość, jak również będący dalszą jej fazą duch narodowy zawierają w sobie coś sprzecznego z godnością człowieka czy też, mówiąc bez ogródek, są z istoty swej niegodne człowieka (cyt. za: „Polska filozofia i myśl społeczna...”, s. 123). Wroński wprawdzie zrewidował po 1830 roku swój pogląd, uznając opatrnościowy sens podziału ludzkości na narody oraz przypisując im (w tym polskiemu) odrębne zadania w urzeczywistnianiu absolutnych celów ludzkości, niemniej jednak nigdy nie wyznawał ideologii Polski – Chrystusa Narodów, a o mesjanizmie Mickiewicza czy Towiańskiego wyrażał się w sposób, który profesora Pimkę przyprowadziłby niechybnie o apopleksję. Mówiąc krótko, uważał, że Mickiewicz po prostu «ukradł» mu nazwę «mesjanizm» i skompromitował w niecnym rojeniach mistycznych. Lepiej zatem iść śladami badaczy, którzy – jak znakomity znawca problemu, prof. Andrzej Walicki – mówią o «mesjanizmach», by uniknąć nieporozumień, o jaki mesjanizm chodzi.

Gdy mowa natomiast o nadziejach, jakie Wroński wiązał z urzeczywistnieniem przez Cesarstwo Rosyjskie unii politycznej i religijnej rozbitej ludzkości, to warto pamiętać, że przekonanie swoje uzależniał od *oświecenia Rosji i sprowadzenia jej w ten sposób do sławetnego zrozumienia prawdziwych przeznaczeń narodów słowiańskich oraz znalezienia w prawdach tych wysokich* (tj. prawdach mesjanicznych – przyp. mój – JB) *mocy moralnej, dostatecznej do przeciwstawienia się skutecznego wchłonięciu autokratycznemu przez Rosję, ustanawiając w potrzebie nowe mocarstwo słowiańskie, pod kierunkiem hegemonicznym Polski, jako tamę i ostoję pomiędzy Rosją i światem cywilizowanym* („Historiozofia”, tom II, s. 296). Po 1848 roku Wroński stracił zresztą nadzieję na możliwość zrealizowania jego planów przez Rosję i nie zwracał się już do cesarza Mikołaja I z żadnymi apelami.

Rozgraniczenie mesjanizmu racjonalistycznego Wrońskiego i mesjanizmu chiliastyczno-mistycznego Towiańskiego przez Mickiewicza ma ponadto ścisły związek z poruszaną przez Autora problematyką. Nie od rzeczy będzie przypomnieć, jak Wroński traktował mistycyzm, okultyzm, teozofię, kabałę, chiromancję i tym podobne zjawiska, omawiane przez W. Roszkowskiego na przykładzie Dwudziestolecia. *Nie trzeba mylić – pisał – mistycyzmu religijnego z mistycyzmem piekielnym, który określamy mianem sekt mistycznych, przypominając jego teorie, wrogie w stosunku do aktualnej ludzkości. Ogólnie biorąc, musimy już teraz zapobiec temu, żeby mistycyzm, ten niezniszczalny dokument świata przeszłości, mógł się przejawiać w jednej ze swoich trzech odmian, a mianowicie: 1) jako mistycyzm teozoficzny, który dąży do uczestnictwa w stworzeniu poprzez czyny nadprzyrodzone; 2) jako mistycyzm religijny, czyli agatodemoniczny; i 3) jako mistycyzm piekielny, czyli kakodemoniczny, który określamy mianem sekt mistycznych. Mesjanizm zerwie wreszcie tę grubą zasłonę, tak skutecznie zakrywającą przed oczami ludzi zgliszcza świata przeszłości, wśród których, na skutek satanicznych inspiracji, tli zarzewie ruiny obecnego świata („Mesjaniczne objawienie powołania ludzkości“, cyt. za: „Polska filozofia i myśl społeczna...“, s. 144).*

O masonerii zaś nie mówił inaczej jak o «bandzie» czy «zgrai piekielnej» (*bande infernale*). Ma to oczywiście ogromne konsekwencje dla poruszanej przez W. Roszkowskiego problematyki. W świetle nieustających ataków, by nie powiedzieć inwektyw, Wrońskiego na masonerię i okultyzm, powoływanie się – w II Rzeczypospolitej – na Wrońskiego przez filozofów czy teozofów związanych z masonerią okultystyczną było po prostu nieuprawomocnione. Było nadużyciem. Autor wspomina wprawdzie o zatar-gach pomiędzy teozofami a «ortodoksyjnymi» wrońskistami w Polskim Instytucie Mesjanicznym, ale wzmianka ta bez zarysowanego tu tła jest raczej mało zrozumiała. A problem to niebłaży zważywszy, że wiąże się z kwestią wierności nauce Kościoła, tak samego Wrońskiego jak i jego kontynuatorów. Słusznie wszak przypomina W. Roszkowski, że wolnomularstwo ze względu na swój antykatolicki charakter było nieustannie potępiane przez Kościół. Kwestia ta wymaga także szczególnej delikatności, bo nietrudno popaść w «spiskową teorię historii», przed czym nie ustrzegł się niestety nawet tak głęboki i oryginalny umysł jak, wspomniany przez W. Roszkowskiego, Feliks Koneczny, który w pisanej u schyłku życia pracy „Cywilizacja żydowska“ doszukuje się w filozofii Wrońskiego śladów Kabały i objawów «zażydzenia umysłu» (!), a propagowanie jego poglądów nazywa «propagandą zażydzenia» (!!). Smutny to przykład starczej aber-

racji naprawdę wielkiego uczonego, ale i sygnał ostrzegawczy przed nazbyt pochopnym przyklejaniem etykietek okultyzmu czy teozofii.

Pamiętać o tym należy także rozważając problem stosunku mesjanistów do masonerii i okultyzmu. Przecież to właśnie najwybitniejszy kontynuator Wrońskiego w II Rzeczypospolitej, Jerzy Braun, stanął na czele (wraz z Kazimierzem Marianem Morawskim) powołanej z inicjatywy Episkopatu w 1938 roku Agencji Antymasońskiej. Nie ma o tym najmniejszej wzmianki w artykule W. Roszkowskiego. Wokół redagowanego przez Brauna „Zetu” skupiali się też nie mający nic wspólnego z masonerią okultystyczną wrońskiści: Paulin Chomicz, Czesław Jastrzębiec-Kozłowski i Antoni Madej. Po wojnie zaś Braun opracowywał projekt polskiego laikatu do schematów soborowych na Vaticanum II i brał udział w jego pracach jako audytor.

Wielbicielem Wrońskiego był również znakomity prawnik i myśliciel konserwatywny, prof. Władysław Leopold Jaworski (1865–1930).

Bardziej skomplikowana jest natomiast sprawa działaczy Związku Synarchistycznego. Przynależność Józefa Jankowskiego (skądinąd zasłużonego tłumacza pism Wrońskiego) oraz Włodzimierza Tarło-Mazińskiego do stowarzyszeń teozoficzno-okultystycznych zdaje się niewątpliwa. Nic nie przemawia natomiast za taką przynależnością w przypadku Antoniego Leparskiego, Mieczysława Wilbika i innych synarchistów.

Zupełnie inne światło rzucają na stanowisko synarchistów badania prowadzone przez niżej podpisanego nad myślą monarchistyczną w II Rzeczypospolitej. W pismach „Pro Patria” i „Nowa Polska” wydawanych przez Obóz Monarchistów Polskich, a redagowanych przez Henryka Olszewskiego, znajdują się artykuły, autorstwa prawdopodobnie Ignacego Oksza-Grabowskiego, zatytułowane: „Rozmowa z Synarchistami” („Nowa Polska” 1 I 1928) i „Do Związku Synarchistów” („Pro Patria” 140/1928). Autor artykułów pisze o synarchistach z dużą dozą sympatii, podkreślając wspólnotę założeń i celów monarchistów i synarchistów oraz deklarując wolę współdziałania obu związków. Ma to znaczenie o tyle, że redaktorów „Pro Patria” i „Nowa Polska” cechowała skrajna antymasońskość. Czyż można przypuszczać, aby wojujący antymasoni proponowali współpracę organizacji, na której spoczywałoby odium «masońskości»? Ponadto, jeden z publicystów obozu rojalistycznego, Julian Babiński, redagował w latach trzydziestych pismo „Merkuriusz Polski Ordynaryjny” (na którego łamach stale pojawiał się też Braun), propagując jednocześnie monarchizm, doktrynę filozoficzną i ustrojową Wrońskiego

i zwalczając zaciekle masonerię. Właśnie w „Merkuriuszu” (nr 51(241) z 30 X 1938 roku) wrocławski, C. Jastrzębiec-Kozłowski, ogłosił artykuł „Pobratymstwo wiar zdemaskowane”, gwałtownie atakujący masonerię okultystyczną.

Trudno też oprzeć się wrażeniu pewnej niefrasobliwości w traktowaniu przez W. Roszkowskiego niektórych problemów. Pisze na przykład, że synarchiści «przechodzili do porządku dziennego» nad kwestią, czy Polska ma być monarchią, czy republiką (s. 212). Jest to zbyt nieuproszczenie. Autor nie wyjaśnia zresztą znaczenia terminu «synarchia», skutkiem czego niezorientowany czytelnik – a takich jest chyba większość – nie wie po prostu, o co chodzi.

W książce „Konstytucja Synarchiczna” (1934), której autorami byli Mieczysław Wilbik, Antoni Leparski, Jerzy Kurczyński i Feliks Sobolewski, znajdujemy następujące wyjaśnienie: *Słowo „Synarchia” oznacza współwładzę, czyli skoordynowanie dążeń pozytywnych dwu sprzecznych kierunków: prawicy i lewicy, jako dwu zasadniczych władz społeczeństwa, w imię dobra całego narodu. Przygotowaniem do ustroju synarchicznego jest monarchia konstytucyjna. Synarchia łączy pozytywną cechę tendencji monarchicznych: zasadę jedności państwa i silnej władzy naczelnej z pozytywnymi cechami tendencji lewicowych: z zasadą swobodnego, pełnego rozwoju indywidualności jednostek (która w ustrojach demokratycznych, złączona z cechami negatywnymi prowadzi do anarchii) (s. 73); Związek Synarchiczny dąży do ustalenia i powołania pełnej władzy zwierzchniej w Państwie w osobie Synarchy. Synarcha jest Naczelnikiem Państwa, posiadającym obie funkcje władzy: republikańską – umiejętność wyzwalać i zatwierdzania najszerzej inicjatywy obywatelskiej i monarchiczną – prawo dekretowania z mocą ustaw (s. 17).* Nie jest to zatem «przejście do porządku dziennego», lecz świadoma próba budowania syntezy (pozostawmy na boku problem, w jakiej mierze udana).

Nie ma z kolei większego sensu porównywanie syntez synarchistów z koncepcjami F. Konecznego (s. 212), bowiem temu ostatniemu zupełnie o co innego chodziło. Koneczny protestował istotnie przeciwko syntezom cywilizacyjnym, ale synarchiści nigdy takich prób nie podejmowali; ich synteza była łączeniem dwu typów ustroju: monarchii i demokracji, ale występujących w obrębie jednej cywilizacji, nie zaś odmiennych metod życia zbiorowego, jakimi według Konecznego są cywilizacje. Nigdy też Koneczny nie uważał siebie za mesjanistę.

Ze spraw drobniejszych... W. Roszkowski twierdzi, że Jankowski popularyzował prace filozoficzne Erazma Majewskiego, łączącego wyniki badań przyrodniczych i społecznych w duchu idealizmu (s. 211). Czy nie chodzi tu przypadkiem raczej o Stanis-

ława Starża-Majewskiego (1860–1944), autora książki „Duch wśród materii” (1921), pisującego w duchu popularnych wtedy prac Jeansa i Eddingtona?

Szkoda, że w tak «dziewiczym» temacie i w tekście zawierającym tyle ciekawych informacji znalazło się też tyle «materii pomieszania».

Jacek Bartyzel

Odpowiedź na polemikę p. Bartyzela

Przed wszystkim było dla mnie prawdziwą przyjemnością, że mój skromny tekst wzbudził tak żywe zainteresowanie i gwałtowną reakcję p. Bartyzela, którego pisarstwo cechuje ostrość sądów i niezwykle talent polemiczny. Podnosząc rękawicę miałbym w stosunku do zastrzeżeń podniesionych przez mojego – nie waham się użyć tego słowa – adwersarza następujące uwagi.

Prezentację różnych wątków mesjanistycznej myśli polskiej w okresie międzywojennym, którą mój krytyk był uprzejmy określić wdzięcznym mianem «ogrodu nie plewionego», rozpocząłem od krótkiego przypomnienia postaci i poglądów Józefa Hoene-Wrońskiego nie przez «jaskrawe nieporozumienie», lecz po prostu dlatego, że powoływali się nań wszyscy mesjaniści w latach Druhej Rzeczypospolitej. Wydaje mi się, że bez tego wstępu tekst mój nie miałby sensu. Faktem jest jednak, iż przegląd mesjanizmu XIX-wiecznego jest w moim tekście zupełnie szkicowy i ma raczej na celu ukazanie jego różnorodności niż dogłębne uporządkowanie zwolenników tego nurtu.

Co do związku Hoene-Wrońskiego z odłamek okultystyczno-masońskim mesjanistów sprawa jest niezwykle skomplikowana i można ją dyskutować do upadłego. Nie pierwszy to bowiem i zapewne nie ostatni przypadek doktryny, której zwolennicy powołują się na swych ideowych ojców i dziadków w sposób nie raz dowolny, wydobywając z ich spuścizny jedne wątki a przemilczając inne. Uzupełnienia p. Bartyzela dotyczące jego rozumienia filozofii Hoene-Wrońskiego uważam za cenne i być może szkoda, że nie uwypukliłem w moim artykule mocniej «nieprawomocności» powoływania się niektórych mesjanistów na doktrynę mistrza. Nawiasem mówiąc, «nieprawomocność» owa jest jednak powszechna: upoważnione byłoby tylko dokładne przepisywanie

prac, z których się czerpie inspirację. Każdy nurt myślowy sam sobie znajduje protoplastów. To już nie moja wina.

Nota bene, styl Hoene-Wrońskiego sprzyjał bardzo różnorodnym interpretacjom i niezależnie od tego, czy uznaje się jego genialność, czy nie, te częstokroć rozbieżne interpretacje były faktem. To też nie moja wina. Negatywny stosunek Hoene-Wrońskiego do okultyzmu i masonerii, który rzeczywiście warto zaznaczyć, nie jest dowodem, że jego zwolennicy nie mogli być członkami «białej masonerii» okultystycznej. Na to nie miał on zza grobu żadnego wpływu.

Filozofii Hoene-Wrońskiego nie nazwałbym wprost idealizmem, choć sformułowanie odnośnego zdania w moim artykule może budzić takie skojarzenia. Natomiast marzenie o ujęciu życia narodów w system postępu i sprawiedliwości (tu, na ziemi!), tkwiące w filozofii Hoene-Wrońskiego, trudno nazwać inaczej jak «utopią». Słowo to nie ma dla mnie znaczenia pejoratywnego, gdyż były w historii myśli ludzkiej utopie bzdurne, ale były i piękne, i konstruktywne. Taki mój – być może subiektywny – pogląd nie wydaje mi się większym nieporozumieniem niż odmienne stanowisko mojego krytyka, do którego oczywiście ma on prawo.

Zestawienie mesjanizmu i masonerii jest istotnie szokujące i trudno się dziwić, że wywołuje zamieszanie. Nigdzie nie twierdzę, że mesjaniści Polski międzywojennej byli „en masse” masonami-okultystami, natomiast starałem się pokazać, że masoneria okultystyczna czerpała ideowe soki z mesjanizmu. Mnie też to zdziwiło, ale przedstawiony przeze mnie materiał jakoś to chyba pokazuje.

Pozytywny stosunek monarchistów do synarchizmu nie byłby niczym specjalnie zastanawiającym, gdyby oba kierunki zbliżała chęć ustanowienia władzy opartej na autorytecie. Zdanie Okszy-Grabowskiego, publicysty „Myśli Narodowej”, antysemita, antymasona i super-endecka, jest może bardziej godne oceny. W 1928 r., z którego pochodzą podane przez p. Bartyzela cytaty, Związek Synarchiczny mógł być jednak nawet dla tak wytrawnego i czujnego badacza masonerii, jak Oksza-Grabowski, niedostatecznie znany, a na pewno nie ciążyło na nim wówczas «odium masoności». Zwalczanie masonerii przez „Merkuriusza” dowodzi tylko, że mesjaniści nie zawsze byli masonami-okultystami, a czasem tych ostatnich demaskowali. Niczego innego jednak nie twierdziłem.

Czy istotnie «najwybitniejszym» kontynuatorem Hoene-Wrońskiego w okresie II Rzeczypospolitej był Jerzy Braun? To chyba ocena subiektywna. A może był nim raczej Józef Jankowski?

Co do Związku Synarchicznego: w moim artykule tylko wspominałem o jego istnieniu, gdyż jego losy opisałem w drugim artykule („Przegląd Powszechny” nr 5–6/1983). P. Bartyzel napisał swą polemikę przed jego ukazaniem się, toteż będzie trochę nie *fair*, gdy podeprę się w tym miejscu moją późniejszą argumentacją. Jednak wątpliwości mojego polemisty co do istoty Związku były i moim udziałem. W wielu punktach dość jasno zaznaczyłem, że opieram się na przypuszczeniach i poszlakach oraz że stawiam hipotezy. Nie można jednak powiedzieć, że «nic nie przemawia» za przynależnością Leparskiego czy innych synarchistów do masonerii okultystycznej. Dowodów nie mam, ale przypuszczenia tego rodzaju uzasadniają charakter i ideologia Związku, którego mistrzem był Włodzimierz Tarło-Maziński, kierował zaś nim w sposób zakonspirowany Związek Rycerstwa Duchowego. Czołowi działacze ZS musieli więc doń należeć albo w jakiś sposób podlegać tajnemu kierownictwu, tak jak się to zazwyczaj dzieje w organizacjach typu pół-konspiracyjnego. «Nic» staje się więc poważną poszlaką. Pojęcie «synarchia» nie wyjaśniłem w pierwszym artykule, gdyż poświęciłem mu cały drugi tekst.

Szanowny mój adwersarz nie dość dokładnie (a może «niefrasobliwie»?) odtworzył moją myśl ze strony 212. Nie ma tam mowy o synarchistach w ogóle, lecz o Jankowskim, który istotnie przechodził do porządku dziennego nad kwestią: republika czy monarchia. Proszę sprawdzić w cytowanej pracy tego autora.

Czy rzeczywiście nie ma sensu zestawianie koncepcji synarchistów z pracami Konecznego? Krytyk mój sobie zaprzecza. Najpierw zarzuca mi zbyt jednostronne przedstawienie związków mesjanizmu z masonerią, a potem ma pretensję, że zestawiam także ludzi, których łączyły tylko niektóre wątki mesjanizmu (Konecznego też!).

Wątpliwość p. Bartyzela, czy Jankowskiemu chodziło o Stanisława czy Erazma Majewskiego, składam na karb nadmiernego zapatu polemicznego. Chodziło na pewno o Erazma Majewskiego, którego synarchiści traktowali jako drugiego po Hoene-Wrońskim mistrza i ideologa.

Mój szanowny polemista żałuje, że w tekście moim znalazło się tak wielkie «materii pomieszanie». Wypada mi wyrazić jednak żal, że przyjemność zapoznania się z jego ciekawą krytyką zakłócił nieco apodyktyczny ton jej autora i chyba zbyt pochopne szermowanie określeniami «błędy», «nieporozumienia» itd. w wypadkach, gdy chodziło tylko o odmienne pojmowanie opisywanych poglądów i postaw.

Wojciech Roszkowski

Drugi kraniec łuku*

Z twórczością ks. prof. Józefa Tischnera należy obchodzić się ostrożnie. Sam autor nie jest w stanie udostępnić swych dzieł szerszej publiczności i choć jego publikacje dotyczą zupełnie centralnych zagadnień naszej współczesności, nie wszystkie mogą doczekać się wydań na krajowym rynku.

Książka „Myślenie według wartości”, wydana przez Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, była już recenzowana na łamach „Polityki”¹ przez prof. Mariana Stępień, marksistowskiego historyka literatury z UJ. Prof. Stępień dokonał w swej recenzji znacznych uproszczeń, o czym niżej. Skoro zaś jedna recenzja już była, można mieć nadzieję, że pojawią się kolejne. Bo w istocie książka – zbiór z pozoru odrębnych i nie połączonych żadnym metodologicznym leitmotivem tekstów – jest jednym wielkim esejem o nadziei. Nawet w tekście o Heideggerze, tekście, który jest jednym wielkim wołaniem o cierpliwość oczekiwania ze świadomością, że jego zracjonalizowaną daremność osłodzi hölderinowskie *Albowiem rozumny Bóg (Nienawidzi) Niewczesnego rozkwitu*. A więc nadzieja. Ale jaka nadzieja? Nadzieja na co?

Poznawczy rachunek sumienia filozofa będącego księdzem, czy księdza będącego filozofem, jest prosty: „Najpierw zacząłem uczyć się filozofii, a dopiero potem naprawdę spotkałem się z człowiekiem – pisze J. Tischner podkreślając w owym tekście trzy słowa: „najpierw”, „naprawdę”, „człowiekiem”. To nie zabieg emfaticzny, to klucz do pomieszczonych w książce tekstów księdza i filozofa, a chyba bez ryzyka błędu można stwierdzić, że klucz do twórczości tego autora w ogóle.

Wynik spotkania mógł być tylko jeden: *Było nim odkrycie, że nasz współczesny człowiek wkroczył w okres głębokiego kryzysu nadziei. Kryzys nadziei jest kryzysem postaw. Zgoda, ale czy naprawdę tylko kiedyś ludzie zabijali się w imię wiary w wyższość własnych nadziei nad nadzieją cudzą? Czyż naprawdę dopiero dzisiaj doduszają się własną beznadziejnością – jak pisze ks. Tischner (s. 10).*

Otóż na pewno i dziś ludzie zadają śmierć innym w imię wiary w wyższość własnej nadziei. Wątpliwy jest również ów współczesny, aktualny, wyłącznie bieżący brak powietrza zwanego nadzieją. Proszę zwrócić uwagę, że nasza modernizacja ocen czasu

* Józef Tischner, *Myślenie według wartości*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak 1982, s. 496+2 nlb.

¹ Marian Stępień, *Spotkanie*, „Polityka” nr 32 (1355) z 25 IX 1982.

historycznego i historycznego człowieka jest prawie doskonała. Przywykliśmy analizować myśli i czyny sprzed stu, pięciuset czy tysiąca lat, jak gdyby były one wynikiem procesów analogicznych do naszych. Przeżywając tragedię antyczną czy szekspirowskie dramaty trudno nam przyjąć tamte układy psychicznego odniesienia. Co więcej: przecież nie znamy tamtego języka – uległ on daleko idącej ewolucji – a nasze tłumaczenia są żywą współczesnością. Innymi słowy modernizujemy przeszłość, ale nie dotyczy to jakoś nadziei tamtych ludzi.

Sądźmy tedy najczęściej i zawsze, że to właśnie nasz czas jest czasem katastrofalnej atrofii nadziei, wyjątkowego kryzysu człowieczeństwa czy nawet cywilizacji, która nie może nijak powrócić do dawnego, dobrego czasu. Wydarzenia najważniejsze – to zawsze dla nas te z wczoraj czy z przedwczoraj. Przedziwny brak modernizacji ocen historycznych w tym właśnie przedmiocie nie pozwala na pewien dystans wobec współczesnych (każdoczesnych) moralnych niepokojów, rozdarcia, szamotania ludzkiej psychiki, które – twierdzę – w takich samych rozmiarach, choć przy zachowaniu cywilizacyjnych proporcji, istniały zawsze, odkąd istniał człowiek.

Dlatego, sądę, jest wysoce wątpliwe, że dziś jest jakiś szczególnie czas braku wiary czy nadziei, i że szczególnie mocno brak ten nam doskwiera. Tak samo doskwierał naszym przodkom – choroba na śmierć zwana rozpaczą, czy jej pochodne, były kiedyś podobne, bo podobne były reakcje na świat tamtych ludzi. Oczywiście historia się nie powtarza dosłownie. Nie przesadzamy więc z tą pesymistyczną zadumą. Chyba że... Chyba, że – jak jest w moim najgłębszym, acz wyłącznie intuicyjnym przekonaniu – u ks. Tischnera ów aksjologiczny smutek ma wartość instrumentalną i służy celom heurystycznym czy wręcz inspiracji. Brutalność przesłanek i łagodność konkluzji przez samą szansę jakiegoś wniosku, dać może w efekcie uzdrowienie: u jednych przyjmie ono postać iluminacji, u drugich zrazu będzie się sączył cieniutki strumyczek prawdy trudnej i samodzielnej.

Jest jeszcze jeden autor, który – podobnie jak ks. J. Tischner – pozwala dedukować z pesymistycznej przesłanki optymistyczny wniosek. Antoni Kępiński, którego dziełem zajmuje się ks. Tischner w dwu esejach zatytułowanych „Ludzie z kryjówek” i „Filozofia wypróbowanej nadziei”. Kępiński pisał przecież wyraźnie: *Jedną z charakterystycznych cech człowieka naszej cywilizacji jest brak wiary; nawet gdy jest on człowiekiem wierzącym, to często wybiera on sam dany mit, aby dzięki temu w jakiś sposób uporządkować swoje życie i nadać mu głębszy sens (...). Zmierch mitów powoduje, że człowiek współczesny jest zależny od siebie, odczuwa bardziej swą samotność niż człowiek innych kręgów kulturowych. Ten musi podpo-*

*rządkować swoje życie i nadawać mu określony sens, ale pod jego wysiłkami w tym kierunku często kryje się niewiara, poczucie bezsensu życia, świadomość, że ze śmiercią wszystko się kończy, uczucie chaosu panującego zarówno na zewnątrz, jak i we wnętrzu, w nim samym*².

Skoro więc nawet człowiek wierzący nie jest impregnowany na egzystencjalny pesymizm, jakie może być rozwiązanie człowieczego dylematu? I dlaczego Tischner nazywa myśl Kępińskiego filozofią wypróbowanej nadziei, a z tejże nadziei czyni jakiś jednak leitmotiv zbioru swych przemyśleń dotyczących – bagatela – Husserla, Ingardena, Heideggera, Marcela, Ricoeura, Levinasa etc. (podejrzewam, że pod piórem Księdza Profesora nadzieją trysnąłby Stirner i nihilści)? Otóż sądzę, że owa heurystyczna, inspirująca narracja ks. J. Tischnera i A. Kępińskiego polega na zabiegu tyleż prostym, co wymagającym ogromnej siły: egzystencjalny pesymizm musi prowadzić do optymizmu poznawczego. Optymizmu poznania jako takiego. Zmiana płaszczyzny wymaga wysiłku. Nie jest prosto bowiem dojść samodzielnie do wniosku Pascala: *Wielkość człowieka jest wielka tym, że zna on swoją nędzę. Drzewo nie zna swojej nędzy. Nędzą zatem jest czuć swoją nędzę, ale wielkością jest wiedzieć, że się jest nędznym*. Może się to komuś wydawać zbyt proste, jak na odkrycie i rozwikłanie nieblałego w końcu dylematu, ale nie cofnę tego. co powiedziałem. Lektury książek księdza Tischnera – tej w szczególności – uzmysławiają bowiem w jakiś osobliwy sposób coś, co można nazwać radością spokojnego myślenia.

Ład Tischnerowej myśli, jej spokój i opanowanie, a przy tym nieunikanie zagadnień najistotniejszych i najtrudniejszych, wdzieranie się wręcz w niekwestionowane wydawałoby się ustalenia nawet wówczas, gdy ustaliliśmy już sensowne konkluzje, skłania właśnie do przywołania powyższej myśli Pascala i doszukiwania się w niej najbliższego sensu.

Jeżeli Tischner interesuje się Husserlem, Bergsonem czy Ricoeu-rem, to wyłącznie instrumentalnie: chce – jak sam pisze – przy ich pomocy szukać odpowiedzi na pytanie zrodzone na jego rodzinnej ziemi. Inna sprawa, że gdy je znajduje, wcale nie mają one «zaścian-

² Antoni Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1974, s. 78–79. Gwoli uczciwości dokończymy wywód autora, zwłaszcza że poniższym stwierdzeniom nie sposób zaprzeczyć: „Zmierzech mitów grozi zawsze powstaniem nowych, nierzadko bardziej absurdalnych niż te, które miały wielowiekową tradycję. Człowiekowi trudno bowiem żyć w całkowitym agnostycyzmie i w chaosie, toteż łatwo może on ulec «oślnieniu» przez mit nieraz bezsensowny i nawet zbrodniczy. Możliwość uwierzenia «fałszywym prorokom», jest może największym niebezpieczeństwem współczesnej kultury.” Tamże. Kiedy ludzie nie wierzą w nic, łatwo im uwierzyć w cokolwiek.

kowej» aplikacji, zaś nad jego stwierdzeniem, iż pragnie być wyłącznie *ciasnym i tępym filozofem Sarmatów*, wypada się zadumać, a następnie uśmiechnąć.

Recenzja w ścisłym tego słowa znaczeniu książki ks. J. Tischnera jest w zasadzie niewykonalna: można ją zawrzeć w jednym zdaniu bądź w książce rozmiarów podobnych do dzieła wyjściowego. Co można więc zrobić z książką Księdza Profesora? Można się nad nią pochylić i z szacunkiem próbować przybliżyć parę wątków, nawet nie tych najbardziej reprezentatywnych, ale tych, które w aktualnym nastroju piszącego cisną się pod pióro.

Brak własnej, rodzimej filozofii człowieka – powiada ks. J. Tischner – idzie w parze z niezwyklej tutejszą wrażliwością na jego sprawy. Paradoxs naszej filozofii polega na tym, że na naszych katedrach i w naszych podręcznikach niepodzielnie królują «izmy». Wyjątek jest jeden: wspomniany wyżej Antoni Kępiński. Każdy, kto czytał „Rytm życia”, „Melancholię” czy „Lęk” zgodzi się z ks. J. Tischnerem, że Kępiński wie więcej o człowieku niż Freud, Heidegger czy Levinas, że jest to ...*pierwsza po polsku odczuta, po polsku napisana, z polskiej dobroci płynąca, a zarazem uniwersalnie mądra, polska filozofia człowieka (...) dzieło (...) rozchwytywane przez ludzi a zarazem cudownie nieobecne na kartach ostatnich prac poświęconych filozofii człowieka...* (s. 12).

Wspomniany wyżej recenzent „Polityki” uważa to zdanie za *budzące nieufność, która przerasta w zasadniczy dystans krytyczny*³. Cóż, jeśli z tego dystansu będzie wynikała nadal minimalizacja recepcji dzieła Kępińskiego, skrupulatnie przestrzegana za jego życia i po śmierci w postaci nikłych nakładów, to z taką oceną polemizować nie sposób. Choć wypadałoby sądzić, że walkę o społeczną godność myślicieli, o ich prawo do własnego głosu i zajmowania własnej pozycji, mamy już za sobą. Dzieło Kępińskiego jest jedną wielką i w dodatku zasadną polemiką z marksistowskim ujęciem człowieka. Jednostronność tego ujęcia wynika u Kępińskiego bez wysiłku. I tak jak w przypadku Kępińskiego-psychiatry, tak i w przypadku Tischnera-filozofa, recepcja poszczególnych terminów czy problemów (np. alienacja) nie świadczy o epistemologicznej dominacji niegdyś jedynej teorii. Świadczyć może – co najwyżej – o spotkaniu, do którego trudno wszak dochodzi, gdyż ewentualni adherenci zatrzymują się w pół drogi. To na marginesie.

Kim jest ks. J. Tischner jako filozof? Ksiądz Profesor nie lubi naukowych przezwisk. Chce filozofować i filozofuje «bez etykiety». Fenomenologia – pisze *to tylko metoda. Każdy jest w jakimś*

³ M. Stępień, art. cyt.

sensie fenomenologiem. Ale metoda to nie żaden – „Izm” (s. 11). Jest coś, co w polemikach Księdza Profesora fascynuje: żarliwość wykładanych racji i autentyczna niechęć do etykiet czy rodowodów. Ważny jest przewód myślowy, jego spójność, logika i – nie-rzadko – piękno. Spraw filozofii nie chce J. Tischner zamykać – jak pisze – w obszarze «wyobraźni gimnazjalnej». W gimnazjum wiadomo: ważna jest tarcza na rękawie i to, że wszystko co u nas – jest najlepsze. Są różni świadkowie i różne świadectwa (s. 273).

Wchodząc w trudny, choć pod piórem J. Tischnera przejrzysty spór realizm-idealizm z kilkorgiem polemistów, z których jeden ma wątpliwości co do tego, czy Husserl był chrześcijaninem, Ksiądz Profesor stwierdza chyba nieco poirytowany: *Proszę Pana, to naprawdę nie jest nasza sprawa. W tym jednym, tak wiele znaczącym zdaniu wyraża się intelektualna uczciwość myśliciela, który pochyliwszy się nad encykliką „Redemptor hominis” zapyta: Co jest pierwszym dobrem wolności? Może chleb, może życie, może miłość, może Bóg? I odpowie: Nie, pierwszym dobrem wolności jest PRAWDA (s. 200 – podkreślenie autora).*

Lektura książki ks. J. Tischnera usposabia czytelnika w jakiś naturalny, a zarazem osobliwy sposób do rozmyślań nad wielkością możliwości ludzkich. Ukazuje głębię i rozmiary wolności człowieka – wykazuje mu, że złącza kajdan są często, choć nie zawsze, zwyczajnym motylin oprzędem, który można zerwać lekko napięjąc wolę. Lub po prostu rzeczy próbować przemyśleć od nowa.

Przyjrzyjmy się Kolbemu. Ta postać zdaje się intrygować J. Tischnera w sensie czysto filozoficznym. Cóż takiego nadzwyczajnego zrobił Kolbe? Być może Ksiądz Profesor uzna poniższe za nieuprawnione uproszczenie, ale, moim zdaniem, w planie behawioralnym Kolbe nie zrobił rzeczy wielkiej: po prostu poświęcił wartość na miarę tej, która była zagrożona. Proporcjonalność jest zawsze niezbędna, by akt ludzki był aktem wartościowym. Jakość aktu determinuje sytuacja, milieu, epoka, z ich standardami zachowań i wyjątkami. Akt Kolbego nie był nadzwyczajny. To sytuacja była nadzwyczajna i na nią, na jej właśnie nadzwyczajność, niecodziennność, zwraca uwagę Kolbe. Zwraca uwagę ofiarom i katom. Wielkość Kolbego widać dopiero w planie etycznym: nie dopuścił do tego, aby ocaleli z pożogi stali się tak samo martwi, jak pomordowani. Jeśli tak, to dlaczego Borowski zrobił sobie zastrzyk i otworzył gaz, wykonując dwie czynności, które przez niedopatrzenie ominęły go w kamiennym świecie...? Fatum? Ananke? Los?

Los nie jest wcale anonimową, niewidzialną siłą świata istniejącego na zewnątrz. Jest jakby wypadkową wewnętrznego rymsztunku człowieka i głównych tendencji epoki, środowiska, sytuacji. I choć wiele, najwięcej szablonów ludzkiego zachowania wycięte

jest z tektury podsuwanej przez epokę, zdarzają się wszakże ludzie, posiadacze owego wewnętrznego rysztunku, wewnętrznych danych, którzy sami, bez pomocy tekturowych masek usiłują określić się wobec swego czasu.

W tym ostatnim zdaniu – po głębszym namyśle – stwierdzam jakiś chyba fałsz. Dowodzi ono dość naiwnej deterministycznej tęsknoty do porządku etycznego wyznaczonego wręcz biologią. Jakże jest bowiem pochodzenie owego wewnętrznego rysztunku człowieka? Bo przecież nie jest tak, że ludzie rodzą się na tchórzów czy bohaterów i przecież nimi nie są, a bywają. Nie istnieje temperament (rysztunek?) tchórze – powiada Sartre. *Człowiek jest tchórzem nie z tego powodu, że ma temperament „niedokrwesty”, gdyż tchórzostwo powstaje dopiero przez czyn, przez akt zaparcia się czegoś, ustąpienia komuś. Temperament – to nie jest czyn. Tchórze określa czyn, którego dokonał. Ludzie podświadomie wyczuwają, i to napętnia ich lękiem, że tchórz (...) ponosi winę za to, że jest tchórzem...*⁴. A więc należy wyraźnie stwierdzić, że ów rysztunek jest dany *in potentia* każdemu, bo każdy może postąpić w każdej sytuacji tak lub inaczej, w dowolny sposób wzajemnie się wykluczający. Czy może? Czy każdy?

Precyzja Tischnerowego potwierdzenia zdaje się być najwyższej próby. Między etycznym utopizmem, którego nosiciele zbyt często oślepią światło własnych ideałów, a etycznym fatalizmem sprowadzającym się do zgody na świat taki, jaki jest, zgody wywiezionej ze szczególnego rozumienia wolności jako uświadomionej konieczności, Tischner szuka trzeciej drogi: etycznego realizmu. Skoro bowiem z postaw bezkompromisowych traktowanych formalnie niewiele płynie – bezkompromisowi byli i Prometeusz, i Hitler – zaś zapatrzenie się w kolorowy świat wartości oznacza daltonizm wobec barw świata realnego, potrzebę człowieczego heroizmu trzeba przykrawać na miarę ludzi, a nie bogów. *Człowiek dobrze wie, że nie może wszystkiego. Wie jednak również, że nie jest prawdą, jakoby niczego nie mógł. Każda chwila otwiera horyzont jakichś możliwości. W obszarze tego, co możliwe, powstaje i pogłębia się jego poczucie odpowiedzialności. W ramach tego poczucia odpowiedzialności powstaje i pogłębia się jego działalność* (s. 382). Zgoda, ale kto i jak wyznacza ów obszar tego co możliwe? *Zdrowo funkcjonujący zmysł rzeczywistości jest tu dookreśleniem mało precyzyjnym i ciąży jakby w kierunku fatalizmu. Zaś zdrowo funkcjonujące poczucie wartości – poza pytaniem o treść – skłania się jakby w stronę utopizmu. Wektor jest więc ruchomy w podwójnym znaczeniu: podmiotowym i przedmiotowym. Pół biedy, jeśli pole*

⁴ Jean Paul Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 1982, s. 23.

wahań zawierałoby się w kącie ostrym – rzecz w tym, iż często potrafi zmienić swe położenie w pół koła. Co wówczas? Oto prawdziwy problem.

Pisze Tischner: rozstrzyga «dzielność» człowieka, zaś jej wyrażanie ma sens jedynie w polu tego, co możliwe. Nie posiadający słuchu człowiek wytrwale uczy się gry na skrzypcach, nie jest dzielny, mimo iż próbuje przekroczyć swą ułomność. Powinien dzielnie się do niej przyznać. Przykład niby trafny, ale w obszarze człowiek-rzecz. Bardziej interesujący jest obszar człowiek-człowiek. Tu Tischner sięga po Kanta i jego pięknie zdefiniowane pojęcie dobrej woli. Treść wymagania staje się jaśniejsza: *Niechaj źródłem twego działania w świecie będzie to uczucie, ta zdolność i ta wewnętrzna siła, w której aktualnie najpełniej może się przejawiać dobroć twojej woli* (s. 384). Rannemu trzeba pomóc przezwyciężając litość, odrazę, współczucie, trwogę, bezradność i z chęcią pomocy uczynić pomoc samą.

...*Musisz to zrobić w sposób „dzielny” nie roztkliwiając się z powodu ogarniającego cię bólu. Dobroć zawsze rodzi się z bólu. Kto się lęka bólu, ten wcześniej czy później popadnie w kompromis ze złem. Aby znaleźć siebie, trzeba umieć utracić siebie...* (s. 385). To oczywiście, choć po stokroć warte powtórzenia – realista etyczny, który chce wyłącznie zyskiwać nic nie tracąc, nie jest realistą. Jest obrońcą własnego statusu, własnej posady. Nie zaryzykuje, bo wie, że straci, a to będzie złe. Jest fatalistą, który wiarę w konieczność zła czyni swą pierwszą potrzebą. Dzięki tej wierze – pisze Tischner – może budować wiarę we własną niewinność i – dodajmy – logiczne alibi na niemożność.

Idźmy dalej: prawdziwy problem bezkompromisowości czy dzielności powstaje tam, gdzie człowiek w obronie jakiejś wartości musi zaprzepaścić inną. W imię obrony czegoś można stracić życie, zdrowie, spokój nie tylko nasz, ale i naszych bliskich. Broniąc «człowieczego» ryzykujemy «człowiecze». Tu nie ma rady: ból albo możliwość hańby i *tertium non datur*. Tak jest nie tylko w sytuacjach, które Leszek Kołakowski nazywa sytuacjami elementarnymi: człowiek zwrócony twarzą do człowieka – za chwilę jeden z nich stanie się ofiarą, a drugi katem.

Tischer powiada tak: broniąc jakiejś wartości ludzkiej nie wolno w jej obronie poświęcić wartości od niej wyższej, w przeciwnym razie wyrażamy zgodę na powstanie zła. Istnieją wartości *poświęcalne* i *niepoświęcalne*... Wydaje się, że wartościami zasadniczo poświęcalnymi są rozmaite przyjemności życiowe, a także samó życie. Wartości zasadnicze *niepoświęcalne*, to wartości duchowe: godność dobrej woli człowieka, jego wolność, sprawiedliwość, prawdy najwyższe, źródła najgłębszej nadziei i miłości. (...) Heroi-

czne jest, niemniej wciąż normalne, gdy człowiek broni własnej lub cudzej wolności poświęcając przy tym swe życie. (...) *Samo życie pozbawione horyzontu wartości, życie bez godności, bez wolności, bez prawdy, bez nadziei, słowem – bez całej sfery wartości wyższych straciłoby wszelki sens i wszelki smak ludzki. Wartość życia polega na tym, że daje ono szansę skierowania go na wyższe niż ono wartości. Kto postąpiłby inaczej, kto by ratował życie, poświęcając cudzą lub własną godność, dopuszczając się niesprawiedliwości, kłamstwa, wtrącając siebie i innych w niewolę – postąpiłby źle...* (s. 390).

Wiemy już, że trzeba wybierać wartości właściwe i że w tym wyborze można i należy poświęcać wartości niższe. Wiemy również, że wartość właściwa dla danej sytuacji jest wartością najwyższą. Ale to nie wszystko. Określając wartość właściwą musimy posłużyć się regułą usuwania bezpośredniego niebezpieczeństwa grożącego dobrej woli drugiego człowieka. Pisze ks. J. Tischner: *Jeśli grozi człowiekowi kłamstwo, wartością właściwą jest sprostowanie kłamstwa, jeśli grozi nam utrata godności ludzkiej, wartością właściwą jest obrona godności. Wpierw trzeba ratować człowiekowi życie, a ewentualnie dopiero potem wyklądać mu sens życia* (s. 391).

Znamiennym rysem wartości właściwej urzeczywistnionej bezkompromisowym czynem jest jego podwójna intencja: Kolbemu – jak wyżej wskazałem – w planie behawioralnym chodziło o uratowanie drugiego człowieka. To wiele, ale nie wszystko. W planie etycznym chodziło mu o urzeczywistnienie jakiejś prawdy. Ważnej prawdy.

Jest jeszcze jedna cecha czynu bezkompromisowego, którą ks. J. Tischner dobitnie podkreśla – jego skuteczność. Nie są to gesty puste, czcze «manifestacje». Jeśli chodzi w nich o świadectwo prawdzie, prawda będzie odczytana. Trzeba powiedzieć więcej – nawet protest czy czcza z pozoru manifestacja w słusznej sprawie, nigdy nie idzie na marne. Ta ostatnia teza nie jest autorstwa Księdza Profesora, ale dedukuję ją z jego wywodów. Przy końcu rozważań zatytułowanych „Między moralnym kompromisem a utopią” ks. J. Tischner pyta: czy te jego refleksje uchronią kogokolwiek od *zgubnej kompromisowości*, czy odsłonią przed człowiekiem jasną ścieżkę dzielności, czy nauczą stawiać w życiu na wewnętrzne poczucie obowiązku, czy nauczą, jak wybierać wartość właściwą w danej sytuacji, czy uchronią od utopii i fatalizmu moralnego w końcu? Ksiądz Profesor pisze wyraźnie: *Doprawdy, sam w to wątpię* (s. 395). Po co więc jego wysiłek? Po co tyle stron zadrukowanego papieru?

Otóż, jeżeli prawdą jest, że każdy człowiek znajduje się w permanentnym stanie dojrzewania, że dojrzewanie to ma naturę falową

polegającą na następujących po sobie okresach mniejszej lub większej słabości, jeżeli życie ludzkie jest jednym wielkim ciągiem entuzjazmów i zniechęceń, upadków i uniesień, jeżeli w końcu jest ono znaczone rozświetlaną od czasu do czasu ciemnością, to Tischnerowy wywód oświeśla drogę. Może w postaci krótkiego błysku, może jak latarnia, a może jak poranne słońce. Wiadomo jednak na pewno, że książka – żarliwy protest Tischnera przeciwko etycznym uproszczeniom i uroszczeniom – na marne nie idzie.

Realizm etyczny Księdza Profesora jest jak strzała wypuszczona z łuku – leci wysoko. I na nic zda się szukanie w tekście uzasadnień gromkich «wstępniaków» w wysokonakładowych gazetach. Kiedy pisze on, że poczucie obowiązku nie jest wynikiem jakiegoś widzimisię człowieka, że *ono jest zawsze odpowiedzią na wezwanie wartości wyższych i najwyższych, zaplątanych w niepowtarzalną, konkretną sytuację ludzką, apelując do konkretnych sił konkretnego człowieka...* (s. 390–391) wcale nie chodzi mu o to, aby przeciwstawić obowiązek postawie pięknoducha – jak to sugeruje M. Stępień. A w każdym razie – nie głównie o to. Bo postawa pięknoducha porzucającego wewnętrzne poczucie obowiązku na rzecz uczuć i emocji, jak byśmy jej krytycznie nie oceniali, będzie zawsze postawą marginalną, incydentalną. Będzie stanowiła epifenomen rzeczywistości, a nie jej istotną zawartość.

Tę istotną zawartość może wyznaczać – i wyznacza – sytuacja, w której odpowiedzialność, jako cecha konstytuująca konkretną osobę ludzką, ulega programowej negacji na rzecz odpowiedzialności amorficznego zbioru: zbiegowiska, kolektywu, klasy czy nawet wspólnoty. Nie istnieje żadna odpowiedzialność poza odpowiedzialnością jednostki. Kolektywizacja odpowiedzialności jest jej niszczeniem w poszczególnym człowieku – jest, poza tym, bzdurą metodologiczną.

W państwie platońskim czy nawet w aplikacjach heglowskich idei państwa dziewiętnastowiecznych i późniejszych epigonów, nie ma miejsca na poczucie odpowiedzialności jednostki, poczucie – jak powszechnie wiadomo – elementarne dla normalnego rozwoju każdego człowieka i każdej normalnej wspólnoty. Zastępuje je wola tych, którzy faktycznie decydują: rozkaz, sankcją obwarowane polecenie. A kiedy w «doskonałe» zaplanowanym społeczeństwie jedynym źródłem pozornego spokoju ludzkiego będzie wykonanie owych rozkazów, wtedy poczucie odpowiedzialności człowieka staje się zbyteczne. Trudno bowiem zwykłemu człowiekowi brać odpowiedzialność za to, za co odpowiada wyłącznie w sensie znoszenia skutków.

Sądzę tedy, że M. Stępień – konstatując ów wątek odpowiedzialności rozpatrzony przez J. Tischnera – czyta tekst jednym okiem: tu

doprawdy nie idzie o to, aby jeszcze raz, z innej – tym razem wysokiej trybuny – zaapelować o zwiększenie poczucia obowiązku. Apele wygłaszane do poddanych nie będą wysłuchiwane przez obywateli – to przynajmniej powinien prosto wnioskować nawet pobieżny czytelnik tekstów Księdza Profesora.

Książka J. Tischnera jest dobitnym dowodem tezy, iż filozofia jest, czy raczej bywa, nauką praktyczną. Sprawia to pozycja, z jakiej autor roztrząsa zagadnienia i problemy stricte filozoficzne: pozycja aksjologa, czyli tego, który zajmuje się wartościami. Przyjęcie takiej własnej perspektywy łatwo może skłaniać do płaskiego dydaktyzmu – gruntowna wiedza o tym, co dobre czy złe, niejednego zaprowadziła na manowce arbitralnych pouczeń sprowadzających się już to do łagodnej aplikacji gotowych obrazów świata, już to do totalitarnych usiłowań tworzenia społeczeństw jednomyślnych, do prób relizacji utopii doskonałej.

Tischner świadomy jest tego niebezpieczeństwa. Stąd ucieka od aksjologicznego czy ściślej etycznego *besserwisterstwa*. Jeśli nawet wypowiada się dobitnie i ostro – jest to wypowiedź pozanormatywna, opisowa. Terminy «powinien», «musi», «należy» w języku Księdza Profesora mają wartość najczęściej semantycznych łączników. W ogóle styl myślenia Tischnera jest dyskursywny – nawet tam, gdzie autor na dyskurs pozornie nie pozostawia miejsca. Jego najbardziej «kaznodziejska» książka⁵ pisana jest w taki sposób, aby dyskurs ten odbywał się w umyśle czytelnika, a Tischner jakby tylko zapisuje wnioski: *Sumienie to zmysł czytania drogowskazów (...) Prawdziwy Bóg dotyka najpierw sumień (...) Nie można być solidnym z ludźmi bez sumienia (...) Dawać świadectwo, to również budzić niezgodę ludzi na niepotrzebny ból człowieka pracy (...) praca to szczególna forma rozmowy człowieka z człowiekiem (...), praca bez sensu jest szczególną formą wyzysku człowieka przez człowieka (...) Bunt przeciwko wyzyskowi moralnemu jest podstawowym obowiązkiem sumienia (...) Idea jest demokratyczna wtedy, gdy wyznacza jak największej liczbie ludzi możliwie największe pole indywidualnej wolności i odpowiedzialności (...) Strajk to podstawowa broń robotnika przeciwko wyzyskowi (...) Żaden wysiłek cząstkowy nie ma sensu, skoro całość utraciła sens (...) Niepodległa godność ludzi pracy jest dziś niepodległością Polski (...) Gdy chcemy wskazać największą winę Polaka mówimy: Targowica (...)»⁶. Zdania te pouczają o tyle tylko, o ile czytelnik sam ułoży syllogizm, z którego wynikną. Tischner jest tylko jak gdyby pomocnikiem.*

Ta cecha stylu autora rodzi jednak pokusę robienia z czytelnikiem eksperymentów. Intelktualna giętkość, głębia eksploracji

⁵ Józef Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981.

⁶ Tamże.

poznawczej plus łatwość lepienia zdań tyleż prostych co i pięknych, jest zaletą, dopóki jej nie nadużywać dla zmącenia umysłu czytelnika w kierunku niepotrzebnego sceptycyzmu. Sceptycyzm jako metoda jest narzędziem nienagannym – jako postawa zaś rodzi niejaki obiekcy.

Piszę to *à propos* tej części książki Księdza Profesora, która dotyczy jego uwag o onegdaj wydanej książce Bohdana Cywińskiego⁷. Rzecz dotyczy właściwie paru zdań w omawianej książce i to zdań, które nijak nie są w stanie obniżyć jej rangi i znaczenia, tym niemniej mogących wprowadzić pewne znaczące wątpliwości w umyśle czytelnika. Stąd z góry godzę się na zarzut, iż poświęcam tej kwestii uwagę nieproporcjonalną do całości. W niewzruszonym, sugestywnym, perswazyjnym i, co tu dużo mówić, chwytliwym wywodzie, autor – J. Tischner – przekonuje, iż Cywiński robi «oko» do czytelnika w sprawie dla „Rodowodów niepokornych” absolutnie centralnej – w sprawie owej «niepokorności». Choć uczciwie przyznaje, że niepokorni Cywińskiego nie byli formalistami, ani on sam, Cywiński, nim nie jest, tę kategorię usiłuje przypisać części rozumowania dotyczącego etosu niepokornych. By nie zniekształcić sporu oddajmy głos adwersarzom. Pisze Cywiński: *Wartością nadrzędną – w porządku nie tyle logicznym, ile w uświadamianej sobie przez niepokornych hierarchii wartości – była wolność. Postulat jej był bardzo szeroki i stąd wieloznaczny: obejmował zakres wolności politycznych, wolności od ograniczeń ekonomicznych, wolności socjalnej, wolności przekonań ideologicznych i religijnych i prawa do ich swobodnego manifestowania. Uzupełnieniem wolności był postulat sprawiedliwości – formułowany także w sposób bardzo szeroki⁸ I OBEJMUJĄCY WŁAŚCIWIE CAŁĄ SFERĘ ŻYCIA SPOŁECZNEGO, ZARÓWNO W JEGO ASPEKTACH PRAWNYCH JAK I MORALNYCH⁹* (podkr. moje J.Sz.).

Tischner twierdzi słusznie, że analogicznie do formy i treści istnieją wartości formalne i materialne i że *obiektywnie one się domagają siebie*. I konstatuje fakt: *Gdy Cywiński w cytowanym fragmencie ostatniego rozdziału stara się podsumować, na czym polega etos niepokornych, to w opisie podstawowych dla tego etosu wartości nie wychodzi w jakiś zasadniczy sposób poza FORMĘ (...) Gdy mówimy „wolność”, to nie wiemy jeszcze, PO CO ta wolność, a przede wszystkim nie wiemy, dla KOGO ona. Gdy mowa o tym, że każdemu trzeba oddać to, co mu się należy, także się dalej nie posuwamy. Bo kto to jest ten „każdy”? A przede wszystkim CO się każdemu należy...* Tu Ksiądz Profesor jakby się trochę reflektuje,

⁷ Bohdan Cywiński, *Rodowody niepokornych*, Warszawa 1971.

⁸ W tym miejscu ks. J. Tischner przerywa cytaty Cywińskiego.

⁹ Cywiński, dz. cyt., s. 512–513.

bo stwierdza: *Jedynym wyjątkiem zdaje się być godność osoby ludzkiej. Ale dalej: Krótko mówiąc: wartość „niepokorności” jest jedną z wartości FORMALNYCH. Aby mogła być pełną wartością etyczną, trzeba ją związać z materią: trzeba wiedzieć przeciwko KOMU się kieruje, Z CZYM walczy i CO chce osiągnąć* (s. 188 – podkr. Autora). Krótko mówiąc: nie, Księżo Profesorze!

Po pierwsze: przy zarzutach kategorycznych – myślę o moim zarzucie wobec J. Tischnera – należy abstrahować od argumentu publicystycznego, jakim byłoby odnotowanie ideowo-społecznego milieu, atmosfery, czasu, w jakim ukazała się książka Cywińskiego. Dlatego odnotowując fakt, że poza walorem poznawczym „Rodowody niepokornych” z przypomnieniem w nich Uniwersytetu Łatającego sprzed stu lat, Towarzystwa Kursów Naukowych i całego sztafażu tamtych prób człowieczego, narodowego i społecznego wyzwolenia (*Wszędzie zaczynał się tak samo: na początku były książki. A właściwie było odwrotnie: na początku książek nie było* – pisze Cywiński)¹⁰, dlatego odnotowując powyższe, nie czynię tego w przekonaniu, że można na argumentach tego typu poprzestać. Sprawa jest bowiem bardziej zasadnicza.

Więc po drugie: wolność, jeśli definiować ją w kategoriach logicznych, posiada sens wyłącznie negatywny. Pragnienie wolności jest negacją sytuacji odczuwanej jako skrępowanie, niewola. Spartakus zapragnął wolności, gdy odczuł swe skrępowanie, choć przed nim i po nim wiele „myślących narzędzi” pragnęło wyłącznie lepszej strawy od pana, bo tam, gdzie człowiek nie odczuwa niewoli, pojęcie wolności jest bez sensu. Jeśli stwierdzę – obiektywnie nie istnieje – proszę nie traktować tego jako zapatrzenie w biskupa Berkeleya, bowiem zniewolenie jednostki nie odwołuje się do żadnych kryteriów, które można poprawnie zobiektywizować – jest wyłącznie funkcją człowieczej świadomości. A jeśli tak, to funkcją świadomości jest również negacja niewoli, czyli wolność¹¹. Pytania typu: „Po co wolność?” „Dla kogo ona?” tracą sens, gdy mam do czynienia z człowiekiem mającym związane ręce i nogi oraz naj-

¹⁰ Tamże, s. 31.

¹¹ „Powiedają niektórzy autorzy, że człowiek – pisze Jerzy Jedlicki – aby wolnym zostać, musi się wprzód poczuć wolnym w jestestwie swoim. Ja, przeciwnie, sądzą, że człowiek, aby wolnym zostać, musi się wprzód poczuć niewolnikiem. Bo można przeżyć w poddaństwie, i to wcale wygodnie, całe życie i nawet tego nie spostrzec. Można też uświadomić sobie dziejową i życiową konieczność i – na mocy znanej definicji – mniemać, iż się jest przeto wolnym. I można poddaństwo polubić. Wszystko to można. Ale oto poddany chce mówić – zamykają mu usta. Chce pisać – i zamiast papieru ofiarowują mu ścianę w Bastylii lub w Cytadeli. Znieważają jego przyjaciół – a on nie może podnieść głosu w ich obronie. Obce ręce przetrząsają jego listy i jego bieliznę. I nagle człowiek czuje swoje pohańbienie i jarzmo poddaństwa, które dotąd dźwigał bez uświadomienia go sobie. Czuje, że prawo jego zostało mu wydarte, że jest tylko nędznym niewolnikiem. I wtedy właśnie rodzi się do wolności”.

częściej zaklejone usta. Samarytanin nie wnikał, co poraniony zrobi ze swym uratowanym życiem (skąd ja znam ten argument, Księżu Profesorze?), a poraniony być może postąpi, jak ocalona żmija w bajki Lafontaine'a. Nie potrzeba, nie warto i nie można wiązać wolności z «materią» i wcale niekonieczna jest wiedza, «przeciw komu» się wolność kieruje: wolność bowiem wcale nie musi być kierowana «przeciwko». W końcu, jak by nie roztrząsać sprawy, w naszym nowożytnym, wspaniałym świecie datującym się od zburzenia Bastylii, wszystko zaczęło się nazajutrz po perswazyjnie chwytliwym zawołaniu Saint-Justa: nie ma wolności dla wrogów wolności; reszta poszła jak z płatka prowadząc w prostej logicznie linii, choć zakosami i meandrami właściwymi ludzkiej wyobraźni. To zawołanie ekstrapolowane w najodleglejszą przeszłość, kazało człowiekowi, którego myśli legły u podstaw urzędnictwa blisko połowy świata, a który to człowiek przez oczywistą pomyłkę spoczął w kwaterze dla niewierzących na cmentarzu Highgate, wyraźnie stwierdzić: *Nikt nie zwalcza wolności, co najwyżej wolność innych. Dlatego też każdy rodzaj wolności istniał zawsze, z tą tylko różnicą, że w pewnych wypadkach istniał jako szczególny przywilej, a w innych jako powszechne prawo...*¹².

I po trzecie: orzekanie o formie i stanowisko zwane formalizmem jest z istoty swej stanowiskiem metodologicznym. O metodologicznym statusie pojęcia «wolność» możemy mówić wtedy i tylko wtedy, kiedy samo pojęcie posiada swoisty status ontologiczny: jeśli wiemy, czym jest wolność (uświadomieniem niewoli i jej negacją). Jeżeli nawet formalne operowanie pojęciem „wolność” posiada jakiś metodologiczny sens, na przykład porządkujący czy klasyfikujący, to warto pamiętać o tym, iż straci ten sens, gdy traktować go za poważnie. Będziemy wówczas mogli poprawnie acz kazuistycznie dedukować a maiori ad minus: z wolności słowa, dla przykładu, wyniknie wolność publikowania, z wolności publikowania, wolność publikowania wszelkich recenzji, z tej – wolność publikowania recenzji określonej książki, ta zaś z kolei uzasadni wolność publikowania niniejszego zdania przez niżej podpisanego. Wszystko to prawdziwe i poprawne wywiedzione, tyle że poznawczo zbyteczne.

Reasumując ten spór: niepokora niepokornych Cywińskiego była treścią postawy wobec świata, a nie formą, gdyż w niej właśnie, w niepokorności realizowała się uświadamiana chęć wolności. Była niepokorą, gdyż poprzedzała ją pokora wynikająca z atrofii nie tyle może woli, ile codziennego powolnego urzeczywistniania owej woli. A że ta niepokora wynikała z pokory wobec czegoś,

¹² Karol Marks, *Debaty nad wolnością prasy*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, Warszawa 1962 t. I, s. 60.

czego wówczas nie dostawało, to już zupełnie nowy temat wart z pewnością szerszych rozmyślań – co konstatuje również J. Tischner.

Obsesje żniw i obojętność wobec historii to dwa krańce mego łuku – napisał René Char. Nawet u szczytu napięcia nie wytryśnie z tego łuku strzała w locie trudnym i wolnym. Nie wytryśnie, odkąd arystotelesowskie zdziwienie czy kartezjańskie zwątpienie przestało dawno być przyczyną filozofowania i kiedy – jak pisze J. Tischner – rodzi się ono z konkretnego człowieczego bólu. *Dziś o jakości filozofii decyduje jakość bólu ludzkiego, który chce filozofia wyrażać i któremu chce zaradzić. Kto tego nie widzi, jest bliski zdrady...* (s. 13). Filozofom i poetom nie wolno tedy przydeptywać gardła własnej pieśni, jeśli pieśń ta ma być nie sprzeniewierzona.

Drugi kraniec łuku, obojętność wobec historii – nie napnie cięciwy, bo historia realizuje wartości, które przeczą radości żniw. Jałowość ziemi obiecaniej, do której dojść można przez marzenia o wolności gatunku w miejsce wolności osoby, objawia się w Historii. Cóż jednak robić, gdy Historia okazuje się drapieżnym i okrutnym cieniem, kiedy chwieje więziami człowieka z człowiekiem, człowieka z Bogiem?

Jeden kraniec Tischnerowego łuku, to również obsesja żniw. Drugim zaś są wartości: nie w imię polemiki z nihilizmem ani nawet w imię szukania płaszczyzny dialogu z tymi, którzy myślą inaczej. *W każdym razie nie o to przede wszystkim chodzi* (s. 497). Cięciwa Tischnerowego łuku wiąże obsesje żniw z odkrywaniem właściwego, sensownego projektu dla ludzkich poświęceń. Perspektywa zostaje odwrócona. Kiedyś filozofowie pytali: Dlaczego warto żyć?, dziś się pytają: Za co warto umierać? Kolbe, o którym Tischner pisze jako o żywym wcieleniu naszej polskiej, we krwi zawartej, ale nigdzie do końca nie opisanej, filozofii człowieka, postawił problem od nowa. I ten problem jest drugim krańcem łuku.

Obsesje żniw płyną z miłości do ziemi i tego krótkiego czasu. Kochać zaś ziemię to, jak hölderlinowski Empedokles, ofiarować jej poważnej i cierpiącej swe serce, i często wśród świętej nocy przysięgać, że się ją będzie kochać, aż do śmierci, wiernie i bez lęku. Wtedy filozof nie odrzuci ciężaru żadnego z nieszczęść, jakie ziemia nieuchronnie niesie i nie wzgardzi żadną z jej zagadek.

Być może dopiero z takiego łuku wytryśnie strzała, a lot jej będzie prosty i mądry, trudny i wolny.

Jerzy Szczyński

książki

Ludwik Němec
**Antonin Cyril
Stojan**

*Apostle of Church Unity,
Human and Spiritual Profile*

Don Bosco Publications, New
Rochelle, N.Y., 1983, ss. 234

Po Soborze często słychać było pytania, jak to się dzieje, że termin ekumenizm, proskrybowany w katolickim słownictwie, mógł nagle stać się programem gorąco zalecanym wszystkim chrześcijanom. Lecz podobna rzecz dokonuje się w historii Kościoła często. Przyczyna tego jest prosta: myśl, którą dany termin wyraża, sama w sobie, jest tradycyjna, autentycznie chrześcijańska. Chodzi tylko o słowo, którego sens został wypaczony i które, zanim zostanie zaakceptowane, musi być oczyszczone i wyjaśnione.

Niniejsza książka mówi o wielkim katolickim działaczu ekumenicznym, zmarłym w 1923 r. Właśnie ekumenicznym, mimo że on sam mówił tylko o „unionizmie”. Jego proces beatyfikacyjny jest na dobrej drodze. A. C. Stojan, kapłan diecezjalny z Moraw, deputowany do parlamentu w Wiedniu, a po pierwszej wojnie światowej – w Pradze, następnie zaś arcybiskup Ołomuńca, był założycielem „Apostolatu Świętych Cyryla i Metodego” oraz jednym z głównych organizatorów „Kongresów unionistycznych”. Odbýwały się one w latach 1907–1947

w Welehradzie na południu Moraw, w miejscu poświęconym pamięci Apostołów Słowian, obecnie współpatronów Europy. Kongresy te nie ograniczały się do dyskusji naukowych na temat przyczyn i konsekwencji rozłamu między Wschodem i Zachodem, lecz – przy wielkim udziale hierarchii – otwierały one prawdziwy dialog i przyczyniały się do zbliżenia na serio między Kościołem katolickim a słowiańskimi Kościołami prawosławnymi.

Stojan wyrażał swój program w prostych słowach: *Porównuję rozłam do separacji lub rozvodu pary małżeńskiej. Dopóki dwoje rozdzielonych nie zacznie ze sobą rozmawiać, wszelki wysiłek pogodzenia ich jest daremny. Co innego, kiedy zaczynają rozmawiać. Nawet jeżeli rzucają sobie oskarżenia, istnieje nadzieja pojednania, ponieważ wzrasta świadomość, że jedno należy do drugiego. Oderwaliśmy się od naszych najbliższych przyjaciół. Powinniśmy zacząć dyskutować z nimi w naszych publikacjach. Być może zrodzą się walki, lecz w ten sposób wzrastać będzie nadzieja, że od rozmów przejdziemy do ustaleń doktrynalnych.*

Bogactwo osobowości Stojana – a chodzi tu o kogoś, kto jest kandydatem na ołtarze – nie wyczerpuje się w samym tylko ekumenizmie. Niemniej czyni go to w sposób oczywisty kimś aktualnym w obecnej sytuacji. Ponadto jest to ktoś, kto wszedł w politykę w okresie formowania się Europy po I wojnie światowej. Zrozumiał szczególnie jasno, że nasz kontynent może ocalić swą tożsamość i siłę tylko w zjednoczeniu. Nie osiągnie zaś jedności, jeżeli nie powróci do swych chrześcijańskich korzeni duchowych.

Autor niniejszej książki od lat wykłada w Chestnut Hill College w Filadelfii. Jest autorem różnych studiów na temat Europy Środkowej. Cechuje go umiejętność zebrania wielkiej ilości cennego materiału dotyczącego poruszanych tematów. Tę najnowszą swą książkę napisał ze szczególnych pobudek. Jego mistrz, Fr. Dvorník, znany specjalista w zakresie historii bizantyńsko-słowiańskiej, zachęcał go od lat, by przedstawił światu postać Stojana. Studium to jest zatem jakby wypełnieniem obietnicy i z pewnością osiągnie swój cel.

Tomaš Spidlík

Tłum. z wł. *Paweł Nierzwicki SJ*

Nie godzi się zapomnieć

Zofia Zbyszewska

Ministerstwo Polskiej Biedy

Państwowy Instytut Wydawniczy
Warszawa 1983, ss. 339

Na spotkanie Towarzystwa Miłośników Historii, poświęcone dyskusji nad książką Zofii Zbyszewskiej „Ministerstwo Polskiej Biedy”, nie przybyła autorka, nie zjawili się młodzi czytelnicy. Pomimo to w Sali Kościuszkowskiej Instytutu Historii Polskiej Akademii Nauk na Rynku Starego Miasta w Warszawie, w grudniu 1983 r., zebrała się spora grupa ludzi: prawie same kobiety, wszystkie reprezentujące już tzw. trzeci wiek, pokolenie odchodzące, którego największa aktywność przypadła na

czasy tak okrutne, że czynienie dobra wymagało postaw heroicznych. Tego typu zaangażowania wymagała też praca w Patronacie. Co mówi urodzonym po wojnie słowo Patronat? Prawdopodobnie z niczym szczególnym się nie kojarzy. W okupowanej Warszawie było to słowo-klucz. Patronat pomagał więźniom na Pawiaku i nie tylko im. Był pomostem między przeznaczonymi na śmierć lub w najlepszym razie na wysyłkę do obozu koncentracyjnego a żywymi, pragnącymi za wszelką cenę ich ratować.

Ministerstwo Polskiej Biedy... Tak jeszcze przed wojną określano Towarzystwo Opieki nad Więźniami „Patronat”. Współczesnemu czytelnikowi ten tytuł nic nie mówi. Bieda – to dla niego ogólny niedostatek a «polskie bóle» kojarzą się dzisiaj z innymi nazwami, innymi miejscami... Ci, którzy przyszli na spotkanie, byli to dawni więźniowie Pawiaka, pracownicy i współpracownicy Patronatu. Ktoś w sali powiedział, że w książce po raz pierwszy im podziękowano, ale przecież nie dla tego zebrali się. Autorce, jako jednej z ich grona, chciało wyrazić wdzięczność za to, że w swojej książce potrafiła odtworzyć niepowtarzalną atmosferę działalności patronackiej, ukazać pracę ludzi szarych, bezinteresownych w stopniu dziś niewyobrażalnym.

Zofia Zbyszewska nie mogła przybyć na spotkanie grudniowe w TMH, tak samo jak w czerwcu tego roku nie mogła odebrać przyznanej jej za książkę dorocznej nagrody „Varsavianów” (dyplomy honorowe za najambitniejsze publikacje książkowe związane z historią Warszawy). Na odbycie podróży z Wybrzeża, gdzie po

wojnie zamieszkała, do stolicy nie pozwalała jej zdrowie, którego nigdy nie miała silnego. Mimo to, mając poparcie swojego okupacyjnego środowiska, wzięła na siebie odpowiedzialność przygotowania dla Państwowego Instytutu Wydawniczego książki typu monograficznego o pracy Komitetu od chwili jego utworzenia w Warszawie w 1909 r. aż do zakończenia działalności w chwili wybuchu powstania warszawskiego. Mimo że na pewno byłoby jej łatwiej napisać własne wspomnienia, uznała za swój obowiązek odtworzyć działalność całego środowiska. Książkę pisała pięć lat – od roku 1972 do 1977. Kilka następnych lat (do 1981 r.) maszynopis przeleżał w wydawnictwie. Zbierając materiały do książki wysyłała przygotowane przez siebie ankiety. Ich płonem było kilkaset relacji. Skonfrontowała je z literaturą na ten temat, przede wszystkim ze wspomnieniami byłych więźniów Pawiaka. Trafiła do archiwów krajowych i londyńskich. O samej autorce z książki dowiemy się niewiele. Wrodzona skromność i takt kazały skryć się jej w cieniu, by tym silniejsze światło rzucić na ważne sprawy i innych ludzi. Dobrze, że w książce przynajmniej znajdujemy jej zdjęcie z lat pięćdziesiątych. Twarz młodej, skromnej kobiety cechuje stanowczość i rozważa, praca w Patronacie musiała być dla niej najważniejszą pasją życia.

Szkoda, że nikt z wydawnictwa nie namówił autorki do zamieszczenia przynajmniej krótkiej notki biograficznej o niej i jej rodzinie. Być może dzięki tradycjom rodzinnym Zofia ocierała się o sprawy patronackie jeszcze w okresie II Rzeczypospolitej,

kiedy to – jak sama pisze – koncentrowano się na pomocy dla najuboższych, których nędza pchała do przestępczości. Jedyną wzmiankę, jaką podaje o sobie, czytamy we wstępie: *Zaczęłam pracować w Patronacie dopiero w latach 1940–1944, ale o jego istnieniu wiedziałam już znacznie wcześniej, gdyż wiele bliskich mi osób było zaangażowanych w różnych jego pracach, i dorywczo brałam w nich udział.*

Pełniejszy obraz jej życia okupacyjnego odsłoniły wychowanki, które przyszły na spotkanie. Nauczycielka historii i propedeutyki filozofii na tajnych kompletach przy II Gimnazjum Miejskim, drużynowa konspiracyjnej 31. Warszawskiej Drużyny Harcerek, którą w całości wciągnęła do współpracy z Patronatem. Po 40 latach słyszymy, że nie były to zadania łatwe. Zofia Zbyszewska wymagała wiele od swych harcerek, a praca była często żmudna i niewdzięczna. Buntowały się, chciały brać udział w konspiracji «prawdziwej», znanej z barwnych opowieści kolegów i koleżanek. Autorytet drużynowej i jej racje przeważały. Dziś też nie mają żalu, że spośród czterdziestu wymieniła tylko parę dziewcząt. Te, które były najbardziej ofiarne, czy też te, których nazwiska może najlepiej pamiętała? To nie ma znaczenia, najważniejsze, że książka jest prawdziwa, że została w niej opisane najważniejsze fakty.

Opinia zebranych o książce była zgodna. Zgłoszono tylko poprawki do pisowni niektórych nazwisk, zgłoszono pomyłki w imionach. Z zaufaniem można więc odebrać książkę w warstwie dotyczącej bezpośredniej działalności patronackiej. W sprawach podporządkowania Patronatu

wyższym instancjom można byłoby się z autorką spierać, np. gdy chodzi o zależność Patronatu od RGO. Zresztą zasygnalizowano to w przypisach. Była to wszak konspiracja a Patronat działał na styku komórek legalnych i nielegalnych. Do dzisiejszego dnia są to fakty najmniej znane i wiele spraw nie zostało wyjaśnionych. Z tego też punktu widzenia książka napisana przez bezpośredniego świadka jest cennym źródłem do badań nad społeczeństwem okupacji.

Jakie były możliwości Patronatu wobec ogromu potrzeb? Autorka stawia ten problem pisząc o możliwości trzech rozwiązań: nie organizować pomocy dla więźniów, by Niemcy nie mieli czego kraść; dostarczać produkty do kuchni więziennej, ale nie dawać łapówek Niemcom – rozwiązanie moralnie słuszne, ale równoznaczne z przekreśleniem pomocy więźniom; dawać łapówki, patrzeć przez palce na kradzieże, częstować Niemców jedzeniem i papierosami, ale za to pomagać więźniom, mieć z nimi kontakt. Wybrano rozwiązanie trzecie – jedyne możliwe do przyjęcia. Autorka przy tym zaznacza, że osoby stykające się bezpośrednio z więzieniem musiały umieć prowadzić grę niezwykle trudną i niebezpieczną (s. 122–123).

Niemal 500 osób działało, by ludzie w warszawskich więzieniach (przewinęło się ich w ciągu pięciu lat okupacji ok. 150 tys.) mieli co tydzień choć bochenek chleba i co dzień miskę zupy, by rodziny ich nie ginęły z głodu a dzieci nie wykoleiły się. Dość szczegółowy przegląd tej działalności, choć nieco chaotyczny, autorka daje w kil-

kunastu rozdziałach odwzorowujących podział pracy w Patronacie z czasów okupacji. Problem żywienia więźniów był powodem, dla którego udało się namówić władze okupacyjne do reaktywowania Komitetu. Aparat hitlerowskiej administracji, ustalając kilkudziesięciogroszowe dzienne normy żywienia, chętnie pozbył się tego obowiązku. Trzeba sobie uprzytomnić, że oficjalne przydziały żywności były głodowe, a mimno to *zagłodzone, zubożałe społeczeństwo przez pięć długich lat zdobywało się systematycznie na wysyłanie paczek żywnościowych jeńcom i więźniom, żywiło ludzi ukrywających się, partyzantów, pomagało wyjętym spod prawa Żydom, łożyło na działalność Polskiego Czerwonego Krzyża, Rady Głównej Opiekuńczej, Patronatu. Dzieliło się chlebem, którego samo łaknęło* (s. 73).

Styl pracy w Patronacie narzuciły kobiety. Uznano, że najlepiej będzie, jeśli one zajmą się opieką nad więźniami nie wzbudzając w okupantach podejrzeń co do możliwości ich powiązań z konspiracją wojskową czy polityczną. Udowodnienie jakichkolwiek kontaktów opieki nad więźniami z podziemiem równało się karze śmierci. Wśród licznego grona kobiet opisanych przez autorkę trzy postacie zdecydowanie wysuwają się na plan pierwszy: Wanda Gąsiorowska, Helena Danielewiczowa i Hanna Irena Nowodworska. Bezpośrednie z nimi kontakty, umiejętność i odwaga wypowiadania własnych opinii, które cechują autorkę, pozwoliły jej nakreślić krótkie, ale pełnokrwiste sylwetki tych kobiet niezwykle a prawie zapomnianych.

Wanda Gąsiorowska kierowała biurem Patronatu za czasów carskich, w okresie okupacji niemieckiej podczas pierwszej wojny światowej, w II Rzeczypospolitej i w czasie okupacji hitlerowskiej. Człowiek-symbol, bliski współpracownik Stefanii Sempołowskiej. Siostra Natalii Gąsiorowskiej, związana z kołami komunistycznymi, przez całe życie nie należała do żadnej partii politycznej. Zmarła w 1964 r. w Warszawie. Tak zapamiętała ją autorka: *Przez trzydzieści pięć lat Wanda Gąsiorowska była zawsze pierwsza rano w biurze. Skromnie lecz starannie ubrana, z pięknymi srebrnymi włosami, była zawsze uprzejma, opanowana, spokojna, nigdy nie podnosiła głosu. Prawie nie pamiętam jej siedzącej przy biurku. Zawsze w ruchu, zawsze zajęta, pamiętająca o wszystkim i o wszystkich, mimo że nigdy niczego nie notowała. Wszystkie rachunki, zamówienia, wykazy kontrolowała stojąc przy oknie, bez ołówka, lekko mrując oczy* (s. 104).

Obecna na spotkaniu Zofia Rybicka stwierdziła, że pierwszą osobą, na którą trafiła w Patronacie po aresztowaniu ojca i brata, była p. Wanda Gąsiorowska. Dzięki niej dostawała grypsy. Wszystko, co dobrego mogła zrobić dla swych uwięzionych, kojarzy jej się z Patronatem.

Helena Danielewiczowa, delegatka biura na Pawiak. Wiele osób w czasie okupacji identyfikowało Patronat z jej osobą, z legendarną Panią Lolą, włączoną w dramatyczną walkę o uratowanie życia Janka Bytnara („Rudego”), starającą się wyrwać z Pawiaka przynajmniej wszystkie kobiety z dziećmi i chorych więźniów. Była jedną z pierwszych, która zgłosiła się

do pracy w Patronacie. Absolwentka Centralnego Instytutu Wychowania Fizycznego, harcmistrzynie, przed wojną jedna z najczynniejszych instruktorek Chorągwi Warszawskiej i Głównej Kwatery Harcererek. Działała również w Zarządzie Towarzystw Ogródków Jordanowskich. W czasie okupacji poświęciła się całkowicie pracy patronackiej. Doskonały organizator, obdarzona niesłychanym refleksem, prowadziła cotygodniowe zebrania Komisji Pomocy Więźniom, węzłowe dla pracy patronackiej: *Nie trwały one długo, godzinę, najwyżej dwie. Najpierw było krótkie sprawozdanie: ilu jest więźniów, nowe zarządzenia władz niemieckich, potrzeby. Potem omówienie prac, które należało wykonać w ciągu najbliższych dni, tygodni. Krótko, lakonicznie* (...) (s. 93). Podziwiano ją i chętnie podporządkowywano się jej silnej indywidualności. *Odważna a równocześnie ostrożna i przewidująca, mająca przy tym szczególny kobiecy wdzięk, którym ujmowała nawet gestapowskich zbirów. Znała język niemiecki, ale się do tego nie przyznawała, gdyż rozmowa za pośrednictwem tłumacza dawała jej czas na zastanowienie, obmyślenie odpowiedzi* (s. 105).

Helena Danielewiczowa mieszka do dzisiaj w Warszawie. Jedyna relacja, jaką napisała o Patronacie, jest złożona w Muzeum Pawiaka. Zbyt ciężko jest jej pisać o tamtych czasach. Tak samo jak jej bliskiej współpracownicy, Mieczysławie Niewiarowskiej, też harcerce, z zawodu nauczycielce, która musiała podjąć się funkcji konwojentki osoby odpowiedzialnej za dowożenie żywności na Pawiak. *Po trzydziestu latach w ogród-*

ku londyńskim wypełnionym kwiatami Niewiarowska drży na wspomnienie okropności, które widziała na Pawia-ku... (s. 148).

Irena Hanna Nowodworska (zm. w Warszawie w 1971 r.), żona i synowa wybitnych prawników i działaczy Stronnictwa Narodowego, była oficjalnym kierownikiem Patronatu od 1941 r. Jej mąż jako zakładnik został aresztowany w listopadzie 1939 roku. Zwolniony po paru miesiącach, zmarł wkrótce. Aresztowanie męża było na pewno jednym z motywów, które skłoniły ją do podjęcia po raz pierwszy w życiu pracy społecznej. Swoją metamorfozę tak oceniła już w kilkanaście lat po wojnie: *No cóż, dawniej to byłam taką pustą kobietą salonową, a dopiero w Patronacie stałam się człowiekiem* (s. 90). Po początkowych niepowodzeniach potrafiła sobie zdobyć zaufanie ludzi o olbrzymim przecież stażu pracy społecznej: *Nowodworska szybko zrozumiała swoje zadania i doskonale zdała egzamin w nowej sytuacji życiowej. Z salonowej damy przeistoczyła się w aktywną kobietę o dużym poczuciu odpowiedzialności, nie cofającą się przed żadnym niebezpieczeństwem, gdy uznała, że jej obowiązkiem jest stawić mu czoło (mimo, że po śmierci męża była jedyną opiekunką trzech córek w wieku przedszkolnym i szkolnym)* (s. 91).

Autorka podkreśla, że znaną cechą stylu pracy Patronatu była jego apolityczność (s. 95). Trafniejsze byłoby stwierdzenie, że społeczeństwo stolicy umiało wobec wspólnego wroga wyłonić pełną reprezentację, która broniła najbardziej zagrożonych, bo już uwięzionych jej obywa-

teli. Czy dobór ludzi – w tym wypadku kobiet – był przypadkowy? Jak dokonywała się selekcja? Przykład wspomnianych tu trzech działaczek Patronatu jest znamieny: tradycję opieki nad więźniami reprezentowała Wanda Gąsiorowska; Helena Danielewiczowa miała za sobą doświadczenia w pracy społecznej nowej generacji, wyrosłej w okresie II Rzeczypospolitej; Irenę Nowodworską skierowały na eksponowane stanowisko władze Polski Podziemnej. Nie raziała ona też «oficjalnych» czynników RGO, bo nikt nie podejrzewał jej o kontakty z konspiracją. Wszystkie trzy «sprawdziły się» w działalności Patronatu, ukształtowało je społeczeństwo, warunki w których rosły.

Książka udowadnia, że wysokim autorytetem cieszył się Patronat. Żywo reagowano na jego potrzeby. Warszawskie przekupki na bazarze na Koszykach sprzedawały na kredyt paniom z Patronatu każdą ilość chleba, cebuli, boczku rozumiejąc, że to dla więźniów, którzy mają wyjechać w transporcie. Współpracowało rzemieślniczo, prywatny handel, drobni wytwórcy, aptekarze. Nie odrzucano nikogo, kto chciał pomagać. Można by się pokusić o stwierdzenie, że nie było rodziny, która by nie współdziałała w jakiegokolwiek formie z Patronatem. Pisanki wielkanocne ze znakiem Polski Walczącej (udokumentowane na zdjęciu) przygotowała cała Warszawa. Był już rok 1944 i dozór nad więźniami złagodniał. Na wieść, że paczki nie będą kontrolowane, panie z Patronatu postanowiły, że w każdej paczce musi się znaleźć taka pisanka. Zebrały tyle, że starczyło ich po pięć dla każdego więźnia! *Paczki*

święteczne oprócz żywności zawierały zawsze jakiś dowód serdecznej życzliwości. Na Boże Narodzenie – opłatek i gałązkę jedliny. Na Wielkanoc – pisanek, słodkie białe pieczywo. Całość pakowano starannie, aby się w kartonie jak najwięcej zmieściło, aby się nic nie zniszczyło, aby paczka nie budziła podejrzeń. Kobiety przygotowujące paczki wkładały w pracę całe swoje serce (s. 154).

Czy drobiazgi, którymi starano się złagodzić nieludzki los więźniów, miały jakiegokolwiek znaczenie? Ci, którzy przeżyli, w większości pamiętają właśnie te indywidualne znaki pamięci i jeżeli udało się je zachować, przechowują je z pietyzmem. Książka Zofii Zbyszewskiej została napisana z troską o to, aby nic nie uronić z tych właśnie niewymiernych wartości, których broniły kobiety z Patronatu. Szkoda tylko, że tradycje takiego stosunku do pracy społecznej wydają się być coraz mniej potrzebne. Książka wyszła w nakładzie 5 tysięcy egzemplarzy. Czy może wzbudzić odzew i czy młoda generacja działaczy społecznych sięgnie po nią? Na spotkaniu w Towarzystwie Miłośników Historii nie było przedstawicieli młodzieży.

Maria Wiśniewska

Lucjan Rydel

Wybór dramatów

Opracował Lesław Tatarowski
Wrocław 1983, ss. 363

Słownikowa definicja «legendy literackiej» mówi, iż jest nią «zespół mniemań» tworzonych przez zmyślenia i fakty rzeczywiste, dotyczących bądź kierunku literackiego, bądź osoby pisarza (czy grupy pisarzy), niejednokrotnie nadających pewnym utworom literackim znamię szczególnej atrakcyjności i zwiększającej ich poczytność. Może też jednak legenda literacka funkcjonować samoistnie jako interesująca anegdota i wówczas bywa, że na poczytność danego pisarza nie wywiera żadnego wpływu. Tak dzisiaj jest ze Stanisławem Przybyszewskim: jego legenda wprawdzie mocno przyblakła, ale wciąż żyje, a mimo to Przybyszewskiego się już dzisiaj nie czyta, aczkolwiek pamięta się o nim i msze w rocznice jego śmierci w Krakowie gromadzą nie tylko rodzinę pisarza...

Legenda Lucjana Rydla, prawdę mówiąc, nigdy w swej strukturze skomplikowana nie była i dzięki różnym edukacyjnym wyczynom szkoły zmieniła się w niezbyt wytworną anegdotę, mimo że jej twórcami byli wspólnie Stanisław Wyspiański jako autor „Wesela” i Tadeusz Boy-Żeleński jako autor „Plotki o Weselu”. Była to zaiste legenda zabójcza. Wydawca dramatów Rydla Lesław Tatarowski nie godzi się wprawdzie z twierdzeniem Edmunda Jankowskiego, że legenda ta *zaśmieszając* Rydla – zabiła go i podkreśla, że Wyspiański *obok niewątpliwych śmiesznośtek, dał prze-*

cież świadectwo jego moralnych zalet i życiowej mądrości, ale trudno zaprzeczyć, że w powszechnej świadomości karykaturalna wizja gaduły, chodzącego boso i z gołą głową, a *pod spód* niczego nie wdziwiającego, przesłoniła obraz pisarza, jego utworów i społecznych dokonania. Nie było też rzeczą przypadku, iż część spośród osób bliskich Rydlowi długo miała żal do Wyspiańskiego o stworzenie owej legendy. Co jednak gorsze, legenda ta, sprowadzająca się zresztą do płaskiej anegdoty (za co już trudno Wyspiańskiego i Boya winić!), siłą rzeczy pobawiona była mocy przyciągania czytelników do dzieł Rydla. W dodatku jego twórczość nie mieściła się w ramach stereotypowych wyobrażeń o dekadensko-pesymistyczno-symbolicznym charakterze literatury modernistycznej (do tej sprawy jeszcze wrócę) i w efekcie Rydel został zapomniany. Prawdziwości tego faktu nie przeczą nawet, rzadkie zresztą, inscenizacje „Zaczarowanego koła” (Kraków, Teatr TV).

Usiłował osobę Rydla – a w mniejszym stopniu jego twórczość – odkłamać w r. 1968 Józef Dużyk w biograficznej opowieści „Droga do Bronowic”. L. Tatarowski twierdzi, że książka ta *przecięła linię biograficznych nieporozumień wokół Rydla*. Odmówić mu słuszności nie można, ale zaraz dodać trzeba, że trochę to przypominało galwanizowanie trupa. Legenda Rydla zmarła bowiem śmiercią naturalną bodaj z trzydzieści lat temu. Rydla się już nie czyta, zaś owa legenda zbyt była słaba, by mogła wytrzymać konkurencję legend współczesnych i dawniejszych, aktualizujących się w życiu naszych czasów.

Czy więc była ryzykiem ze strony wydawcy edycja trzech dramatów Lucjana Rydla: „Z dobrego serca”, „Zaczarowane koło” i „Betlejem polskie”? L. Tatarowski być może obawiał się trochę niebezpieczeństwa reanimacji owej chłopomańsko-anegdotycznej legendy i we wstępie dobrze przed tym zagrożeniem osłonił pisarza. Stąd może wiele uwagi poświęcił zagadnieniom młodopolskiej ludowości, stanu badań folklorystycznych u schyłku ubiegłego stulecia i obecności folkloru w młodopolskim dramacie wraz z wieloma ich implikacjami. Inna rzecz, że do takiego postępowania zmusiła go sama substancja dramatów Rydla. Raczej więc istota pewnego ryzyka wiązała się tu z przypominaniem utworów już *de facto* zapomnianych, reprezentujących odmienny od stereotypowych wyobrażeń typ modernizmu. Pewne jest, że po lekturze rozważań Tatarowskiego już nie będzie można Rydlowi imputować powierzchownej „chłopomanii”. Tatarowski włączył bowiem ważną część twórczości tego pisarza w *odpowiadające jego wewnętrznej strukturze kierunki i tendencje modernizmu, a także w zgodne z przyjętymi i uświadamianymi celami pracy pisarskiej społeczne obiegi literatury*. Oznacza to, choć Tatarowski *expressis verbis* rzeczy nie nazywa, istotne poszerzenie treści pojęcia polskiego modernizmu. Oznacza wskazanie w nim innych nurtów niż tylko owe eschatologiczno-pesymistyczno-dekadenskie orientacje. Czyniono już na tym polu pewne próby, dosyć jednak nieśmiałe. Zasługi największe ma Tomasz Weiss jako autor „Legendy i prawdy Zielonego Balonika”,

ukazał on bowiem «likwidacyjny proces» Młodej Polski, to jest antymodernistyczną opozycję w życiu literatury schyłku XIX i początku wieku. Wymienia się w związku z tym nazwiska Nowaczyńskiego i Lemańskiego, wspomina o „Zielonym Baloniku” i świetnym czasopiśmie „Liberum Veto” (1902–1905), zapominając jednak na przykład o «modernizmie heroicznym» Mariusza Żaruskiego (1867–1941), o wierszach Andrzeja Niemojewskiego czy też o specyficznym «modernizmie katolickim», który wciąż czeka na zbadanie nie tylko w polskiej, ale także w czeskiej i słowackiej literaturze. Czy przypadkiem twórczość Rydla nie była jednym ze współprzejawów takiego właśnie «modernizmu katolickiego»? U Tatarowskiego na to pytanie odpowiedzi znaleźć nie można, o co oczywiście trudno mieć pretensję, skoro stawiał on sobie za cel pewnego rodzaju rewindykację Rydla, nie zaś przemianę fundamentalnych wyobrażeń o epoce, która (chyba jednak!) za sprawą, bardzo zresztą cennych i głębokich, badań prowadzonych po r. 1956 uległa pewnej «legendyzacji». Rzecz o tyle ważna, że przecież do koncepcji autora trzech wydanych przez Tatarowskiego dramatów przyłożyć nie można ani jednej z typowych koncepcji młodopolskiego artysty w ujęciu Marii Podraży-Kwiatkowskiej („Bóg, ofiara, kłown i psychopata”), a tkwią one głęboko w naszej świadomości i stereotypizują młodopolskich twórców. Tatarowski zaś ładnie pokazuje, jak literackie «wznoszenie się» Rydla było także procesem odchodzenia od dekadentyzmu (sam Rydel o tym napisał: *...ja odszedłem od dekadentyzmu.*

Wyrostem z tych majteczek). Takie zaś odwracanie się od pewnych elementów typowo modernistycznych – zarazem bez rezygnacji z symbolizmu oraz impresjonistycznej nastrojowości – było udziałem bodaj większej liczby twórców. Zaslugą Tatarowskiego jest zatem zwrócenie uwagi na owo zjawisko i w konsekwencji otwarcie dalszej – a też szerszej i w dużym stopniu nowatorskiej – perspektywy dla badań nad literaturą tego okresu. Jest to zasługą niemałą, skoro idzie o propozycję zmiany widzenia dosyć szerokiego zespołu zjawisk literackich, a może nawet pierwszy krok na drodze do przewartościowania epoki.

Otwarcia tej perspektywy można się było po edycji Tatarowskiego spodziewać. Pewne w tym kierunku kroki poczynił wydawca w poprzedniej książce, trochę chyba niedocenionych „Poglądach na ludowość w czasopiśmiennictwie młodopolskim” (Wrocław 1979). W badaniu Rydla poszedł Tatarowski tropem własnym pomysłów i koncepcji znalezionych w owym czasopiśmiennictwie i – jak widać – opłaciło się to.

Zyskał na tym także Rydel. Okazuje się, że jego teksty nie są czytelnico martwe, że mają i dzisiaj moc pobudzania do refleksji, że zmuszają interpretatora do niemałego wysiłku. Wskazując więc na wzorce balladowej stylizacji „Zaczarowanego koła” Tatarowski wskazuje też na źródła literacko-folklorystyczne pomysłów Rydla i w ten sposób swoje nowatorskie interpretacje przestrzenne wiąże z tradycją dawniejszych badań, np. Juliana Krzyżanowskiego („Bajka bronowicka w *Zaczarowanym kole*” w „Paralelach”). Tu by jednak warto

było też przypomnieć, iż (cytowane przez Krzyżanowskiego) opisane przez J. Janowca „Exemplum o czaracie wiodącym do zbrodni”, popularne w staropolskiej homiletyce (wprowadził je Adam Gdaczus do „Dyskursu o pijaństwie”; 1681) – to już chyba obojętne, czy wprost z folkloru, czy z owej homiletyki dawniejszej – mogło leć u podłoża pomysłu sztuki nie tylko dla swej potencjalnej dramaturgicznej wartości, ale także dla pewnych wartości moralnych. Czyż bowiem nie jest „Zaczarowane koło” także moralitetem? Tatarowski interpretuje je jako baśń sceniczną, jako ważny element młodopolskiej kultury, jako apoteozę ludowości przeciwstawionej „destrukcyjnemu postępowi”. Jest to odczytanie głębokie i trafne, ale nie zmienia to faktu, iż w innej warstwie znaczeń pozostaje „Zaczarowane koło” właśnie ludowym moralitetem o homiletycznym rodowodzie. Wyrafinowane znaczenia kulturowe stykają się w nim z prostotą umoralniającego ciągu zdarzeń, co zdaje się sprawiać, że można w tym dziele widzieć sztukę świadomie przeznaczoną dla dwóch obiegów – „wysokiego” i ludowego, wręcz popularnego. Byłby to jeden jeszcze argument na rzecz wartości utworu, który – być może bezwiednie – poprowadził Rydla w stronę „Betlejem polskiego”.

Przypomnienie „Betlejem polskiego” jest w tym przypadku jedną z większych zasług edytora. Tatarowski szeroko omówił zagadnienie teatru chłopskiego w Galicji i poglądy Rydla na istotę teatru ludowego i jego tradycje folklorystyczne. Można było jednak te tradycje folklorystyczne

jeszcze uwypatnić przypominając, ważną dla dziejów słowacystyki, rozprawę Jana Grzegorzewskiego o dramacie ludowym (właśnie jasełkach) z *tej i z tamtej* (scil. słowackiej) *strony Tatry*, drukowaną w „Ateneum” w r. 1887. Grzegorzewski dochodził w niej do wniosku zbyt śmiało sugerując, że *zasoby zgromadzone wśród ludu* w tej dziedzinie mogłyby się przyczynić do odrodzenia polskiego dramatu, ale właśnie ta jego przesadna wiara w kulturowe znaczenie jasełek dla dramaturgii narodowej jest znamieną dla atmosfery, jaką one były otoczone. Chyba też można było baczniejszą uwagę zwrócić na to, iż Rydel, posługując się Mioduszewskim, wykorzystał – jak wskazuje Tatarowski – jego „Pastorałki i kolędy, czyli piosenki wesołe ludu w czasie świąt Bożego Narodzenia po domach śpiewane” (Kraków 1843). Wybór tego właśnie zbioru musiał być całkiem świadomy, skoro Mioduszewski wyraźnie rozróżniał pieśni (o charakterze kolędowym) do użytku kościelnego i zawarł je w wielkim „Śpiewniku kościelnym” (1838), podczas gdy owe *kolędy i pastorałki po domach śpiewane* miały jego zdaniem mieć zamknięty wstęp do kościoła (*Nie są to pieśni do użycia kościelnego, i owszem baczność XX. Plebanów powinna im tam wstępu zabraniać*). Mioduszewski dalej rozróżniał pastorałki – pieśni, w których *na plan pierwszy wysuwają się pasterze i kolędy jako pieśni z powinszowaniami*. Dobrzycki w związku z tym konstatawał w pracy o kolędach polskich i czeskich (1930), iż *użycie wyrazu kolęda na oznaczenie każdej pieśni, której punktem wyjścia jest Betlejem, jest u nas świeżej daty*. Rydel

chyba od Mioduszewskiego miał świadomość owych podziałów i zasadniczą konstrukcję „Betlejem polskiego” oparł na tych tekstach, które były *po domach śpiewane*. Dzięki temu, nie naruszając sfery wartości sakralnych, mógł godzić w dramacie elementy religijne z patriotycznymi. W tym zaś stanie rzeczy trzeba by znać dokładniejszą odpowiedź na pytanie, czy eksponowana przez Tatarowskiego parateatralność była udziałem tylko „pastorałek” czy także i «kolęd». I czy rzeczywiście owa parateatralność była dla konstrukcji dramatu ważniejsza od lokalnego kolorytu tych pieśni? Piszącemu te słowa wydaje się, że właśnie koloryt lokalny był ważniejszy, ta bowiem tradycja dawała możliwość napisania misterium łączącego elementy religijne z świeckimi – polskimi i patriotycznymi. Oczywiście, wpływ na to miała pewna tradycja szersza wyrażna w polskiej kulturze, której dowodem tyleż są opisane przez prof. Bogdana Zakrzewskiego dzieje „Boże coś Polskę”, ile omówiony przeze mnie w „Przeglądzie Powszechnym” powstańczy modlitewnik z r. 1863 „Tarcza polska”. Idzie tu o narodową i patriotyczną specyfikę polskiego katolicyzmu, o znamienne polskie zabarwienie tendencji do nadawania rysów «prywatnych» (i nieraz osobliwie świeckich) kultowi religijnemu (tyleż śpiewanie po domach wesołych piosenek na Boże Narodzenie, ile domowe, rodzinne modlitwy za Polskę). Idzie też o powszechność nasycającego tego kultu elementami patriotycznymi. Oba aspekty sprawy dawały – wspólnie z ludową tradycją jasełek – niemal gwarancję „trafienia” z dzie-

łem do zamierzonego odbiorcy. Oba też znalazły odbicie w „Betlejem polskim”, chyba na równi z elementami wielkiej tradycji literackiej, na którą powołuje się Tatarowski, mówiąc o „Szopce” Lenartowicza czy „Śnie srebrnym Salomei” Słowackiego. Na kanwie tej Rydel odwołał się do szeregu ważnych mitów polskich. Tatarowski twierdzi, iż były to mity inteligentkie, co spowodowało, iż dramat ten *od początku zadomowił się w popularnym obiegu kultury inteligentkiej*. I to prawda, ale dodać trzeba (dla braku miejsca pomijając dowód szczegółowy), że idzie tu o mity, które rodowód swój wiodły m.in. od „Śpiewów historycznych” J.U. Niemcewicza, które propagowane były przez Lucjana Siemieńskiego w „Wieczorach pod lipą” (1845 – do 1873 aż 10 wydań), realizujących koncepcję «powszechnej» edukacji historycznej – a wiemy, że «ludowy» odbiór tego dzieła był bardzo żywy. W znajomości tych mitów i znaków wśród ludu miała też swój udział galicyjska szkoła. Bywała ona serwilistyczna, ale umiała uczyć pamięci o Polsce w granicach sprzed 1772 roku. Adres tych znaków był zatem wyraźnie «ludowy» i mieściły się one znakomicie w konwencji teatru ludowego, zaś fakt, że „Betlejem polskie” zaaprobowane zostało przez inteligencję świadczy po prostu na korzyść Rydla.

Poświęcenie tak dużego wywodu „Betlejem polskiemu” i sposobowi wprowadzenia go przez Tatarowskiego wynika zaś stąd, iż w lekturze dzisiejszej zachowuje jasełkowy dramat Rydla zdumiewającą świeżość – by nie rzec: aktualność. Ostatnie jego

wydania ukazały się we Lwowie w r. 1938, w Glasgow w r. 1941 i Wiesbaden ok. 1945. Wydawca przywrócił więc ten ważny i ciekawy tekst współczesnej świadomości w momencie bardzo ważnym. Może za sprawą tego tomu zacznie się «powrót» Rydla w postaci już nie zniekształconej przez fałszywą o nim legendę. By się to jednak stać mogło, trzeba koniecznie wydać teraz poezje Rydla. Czy edycja ta wyjdzie także spod ręki Lesława Tatarowskiego? Dowiódł on swych kompetencji jako edytor i badacz tego pisarza, więc...

Jacek Kolbuszewski

*Wiesława Myśliwskiego budowanie chłopskiego mitu**

Jeden z czterech synów biednej rodziny chłopskiej spod Bartoszy, w przededniu wojny krewki wyrostek, podczas okupacji dojrzewający wewnętrznie i sprawdzający się w lesie partyzant, po wojnie milicjant «utrwalaający» nową władzę w bartoszyckim powiecie, później urzędnik od ślubów cywilnych i planowych dostaw, wreszcie gospodarzający samotnie na ojcowiznie rolnik, który u schyłku żywota, w myśl odwiecznej zasady przodków: *Bo prawdziwy gospodarz powinien mieć i swój grób. Dom pień, a grób korzenie, i dopiero dom i grób całe drzewo*, zaczyna budować dla siebie, zmarłych rodziców i rozproszonych po Polsce braci wspólny

grób – oto nietypowa dla polskiej wsi, ale historycznie prawdopodobna biografia bohatera najnowszej powieści Wiesława Myśliwskiego „Kamień na kamieniu”. Wokół tej biografii buduje autor misterną konstrukcję, której doskonałość artystyczna i wielkie walory poznawcze sytuują to dzieło pośród najwybitniejszych utworów literatury polskiej (wymieńmy tylko „Pana Tadeusza”, „Nad Niemnem” i „Chłopów”) oraz światowej.

Myśliwski jako epik czerpał z wielu źródeł. Najodleglejsze w czasie sięgają tradycji zdawałoby się już wyczerpanej: tradycji eposu bohaterskiego. Widać to m.in. w konstrukcji bohatera „Kamienia na kamieniu”, w jego epickim «wypośażeniu». Szymon Pietruszka ma w swej biografii elementy niezwykle; jako trzyletnie dziecko stacza krwawą lecz zwycięską walkę z potężnym indorem; w partyzantce odnosi siedem ran bez większej dla siebie szkody; w lesie ma niezwykłego konia – nieodłączny atrybut epickiego herosa; pięknie śpiewa i mówi; jest zdobywcą kobiecych serc; na zabawy chodzi z nożem, którego epicki rodowód sięga Rolandowego Durendala i Scyzoryka Gerwazego. Wydaje się, że wskazane tu echa epickiego wyolbrzymienia są jednym z uroków powieści.

Dziś jednak całkowite odnowienie epiki bohaterskiej nie jest ani możliwe, ani potrzebne, o czym twórca „Kamienia” doskonale wie. Dlatego też klasyczny materiał epicki wbudowuje on w strukturę eposu XX wieku: powieści mitycznej, «mitotwórczej». „Kamień na kamieniu” jest bowiem próbą nie tyle opisaną „z natury” mitów polskiej wsi, ile raczej skon-

struowania spójnego, wielkiego mitu obejmującego całość doświadczeń bohatera, rozpatrywanych w perspektywie początku i końca życia, oraz procesy zachodzące w jego otoczeniu. (Nb. próbą wyraźnie polemiczną zarówno w stosunku do potocznych wyobrażeń, jak też ugruntowanego i powszechnie przyjętego, a przed Myśliwskim przez nikogo w naszej literaturze nie podważanego przekonania o religijnym, katolickim charakterze chłopskiej mentalności). Przyjrzyjmy się więc, jak ten mit jest budowany.

Gdy Szymon Pietruszka podejmuje swój wielki «myślany» monolog, jest połowa lat siedemdziesiątych. Z tej perspektywy patrzy on na swoje życie. Jego myśli skupiają się wokół najważniejszej sprawy: grobu. Grób ma połączyć, w sensie dosłownym i symbolicznym, rodzinę Pietruszków rozproszoną w czasie i przestrzeni, nieżyjących już rodziców, obłąkanego brata Michała – ofiarę Miasta, i dwu pozostałych braci, którzy zapomnieli całkowicie o swym wiejskim pochodzeniu, dumni ze swego awansu. Baśniowy motyw braci wyruszających w świat, skojarzony z biblijną historią Józefa (powiązania z trylogią T. Manna są widoczne np. w wykorzystaniu snu o pierwszeństwie wśród braci) posłużył Myśliwskiemu do pokazania rozpadu tradycyjnego układu wartości, wchłaniania enklawy polskiej wsi przez mechanizmy historii i cywilizacji. Rozpad ten obejmuje przede wszystkim rodzinę. Starzy pozostają, młodzi odchodzą do miasta. Rwą się więzy rodzinne, zanika miłość i braterstwo, to co łączyło, wyradza się w niechęć, wstyd

lub całkowitą obojętność. Szymon jest w rodzie ostatnim, który usiłuje przechować (nie uświadamiając sobie tego w pełni) wartości odchodzącego świata. Ale jego czyn ma charakter krytycznego wyboru: tylko niektóre wartości uzna on za godne ocalenia, inne odrzuci jako zdewaluowane bądź pozorne. Jakież to wartości? Chyba jedynie związek człowieka z ziemią, nie tylko polem przezeń uprawianym, lecz także z całym – również ludzkim – otoczeniem, stanowi summum bonum Szymkowej hierarchii wartości. Myśliwski odwołuje się tu do archetypu ziemi-matki, ziemi-żywieli. Jednakże inaczej niż np. w „Chłopach” Reymonta czy w „Błogosławieństwie ziemi” Ham-suna ogółem on ten archetyp z wszelkich nawarstwień metafizycznych. Można by nawet powiedzieć, że przedstawiany w powieści Myśliwskiego świat podbartoszyckiej wsi jest z jednej strony światem po «śmierci Boga», z drugiej zaś jakby światem sprzed Jego przyjścia na te tereny lub sprzed Objawienia. Nieprzypadkowo główny bohater nie wierzy w Boga. Ta niewiara jest w nim jakby wrodzona; jako dziecko tylko powierzchownie uczestniczy on w praktykach religijnych, potrafi też wobec rodziców zakwestionować podstawowe prawdy wiary, jako dorosły człowiek nie wadzi się co prawda z Bogiem, ale żyje poza sferą religii. Nieprzypadkowo też nazywa się Szymon. Czyż nie chce autor w ten sposób powiedzieć, że jest on anty-Piotrem, Piotrem sprzed powołania na ucznia Chrystusa, tzn. właśnie Szymonem? Czyż banalne nazwisko Pietruszki nie podkreśla przy-ziemności bohatera,

jego związania z ziemią, jego bycia płodem ziemi? W biografii tej postaci kilkakrotnie pojawia się motyw niewybrania, niepowołania, co dodatkowo potwierdza powyższą interpretację.

Świat „po śmierci Boga” czy też sprzed Objawienia nosi znamię pierwotności. W świecie Myśliwskiego czynnik boski został zredukowany do poziomu obyczajowych i frazeologicznych resztek. Konsekwencją tego jest apologia życia. Życia jako zmienności ludzkiego bytu, zakreślonego granicami narodzin i śmierci, życia jako źródła czy sposobu zaistnienia w czasie i przestrzeni ludzkiego szczęścia i cierpienia – przede wszystkim cierpienia, jako wreszcie nieustannego umierania. Powiada Szymon o sobie: *Skąd się tyle życia we mnie brało, nie wiem. (...) kto wie, czy żyć nie jest jedenastym przykazaniem, którego Bóg zapomniał obwieścić. (...) I śmierć się mało co liczyła dla mnie, tylko życie.*

Owa pierwotność tkwi też w przedwiecznym jakby porządku życia wiejskiej wspólnoty, z drogą bez prawej i lewej strony, z nie policzonymi zwierzętami, z prawdziwą śmiercią pośród swoich. Tej pierwotności przeciwstawione jest zwyrodnienie, które niesie ze sobą cywilizacja: nazwanie stron drogi i ustanowienie prawideł ruchu, ekonomiczny obrachunek zwierząt i płodów ziemi, nieprawdziwa śmierć pod kołami samochodu. Szymon Pietruszka szarżując furmanką na kolumnę aut jest ostatnim obrońcą starego porządku. Lecz – obrońcą wewnętrznie rozdwojonym; on walczy tylko o niektóre wartości, o inne nie dba. Symboliczny jest jego akt nieprzyjęcia krzyża do ręki w decydują-

cym momencie owej szarży. Myśliwski zdawał sobie sprawę, że taki właśnie wybór biografii duchowej dla swego bohatera kłóci się z potocznym wyobrażeniem chłopskiej mentalności, ale mimo to tę – jeśli można tak rzec – intelektualną prowokację konsekwentnie podtrzymuje w całym utworze. Prowokacja ta przejawia się także w swoistej nadorganizacji symbolicznej „Kamienia na kamieniu” i czasami wywołuje wrażenie, że autor jedynie igra symbolami (trzy dni ukrywania się w grobie, siedem ran Szymona itp.). W ostatnich partiach powieści dochodzi do zasadniczej dyskusji światopoglądowej między Szymonem a miejscowym proboszczem (np. jest to jedna z najpiękniejszych postaci księdza w literaturze polskiej). Uczestnicy owego sporu to dwie wielkie indywidualności, które dzieli niemal wszystko: wizja świata i człowieka, realizacja odmiennych wartości we własnym życiu. Łączy natomiast jedno: od kilkudziesięciu lat trwa ich duchowe zmaganie, ksiądz usiłuje bezskutecznie nawrócić Szymona, który świadomie się opiera tym próbom. Przecistawia racjom księdza własną filozofię i praktykę życiową, najpierw, w młodości, nieskrępowaną ekspresję sił biologicznych, witalność «za dwóch», później, u kresu żywota, apologię zakorzenienia w ziemi, apologię życia podniesionego do rangi tajemniczej Mocy, która wybiera człowieka, wyznacza jego los, zwalnia z odpowiedzialności za czyny, rozgrzesza z win. *Co ja tam wojowałem, księżu proboszczu (...) – Żyłem, to wszystko. Żłe czy dobrze, ale nie ode mnie to już zależało. Bo nie zawsze się żyje, jakby człowiek chciał, tylko jak się musi. Człowiek,*

księżę proboszczu, życia sobie nie wybiera, życie samo wybiera wedle swojej woli, kto mu do czego potrzebny. (...) według mnie, grzechy, księżę proboszczu, nie tyle do człowieka powinny być przypisane, co do życia. Na człowieka czasem i tego za wiele, że żyć musi.

Powyższe cytaty i inne wypowiedzi bohatera oraz jego konkretne wybory życiowe zakreślają pewien dość ciasny, rewizjonistyczny względem aksjologii chrześcijańskiej horyzont wartości. Można się zastanawiać, jaki jest sens owej rewizji. Czy stanowi ona próbę spojrzenia w przyszłość, wytyczenia spodziewanych lub nawet pożądaných przemian w sferze wartości? Czy jest ostrzeżeniem przed ich degradacją? Myśliwski nie daje odpowiedzi na te pytania, i tu czytelnik może odczuwać niedosyt.

Dopełnieniem powieściowych losów i wewnętrznego portretu Szymona Pietruszki jest wojna, jej egzystencjalne dziedzictwo, nie do zatarcia w osobowości bohatera. Sprawa wojny jak refren przewija się w całym utworze. Symbolicznie została potraktowana decyzja Szymona postawienia na rodzinnym grobie zamiast krzyża, zamiast figury Chrystusa czy Anioła – bramy stojącej w szczyrim polu, pozostałości po spalonym przez hitlerowców dworze, na której powiesili oni niewinnych ludzi. Ten wybór jako wyraz pamięci o pomordowanych jest aktem sprowadzenia epickiego i mitycznego bohatera do realiów konkretnego miejsca i czasu polskiej historii. W ten sposób mit współczesnego herosa współlistnieje bez ideowych zgrzytów z epopeją powiatu bartoszyckiego i z kroniką chłopskiej codzienności. Na straży

owej harmonii współlistnienia stoi nieodłączna broń wielkiej literatury i wielkiego talentu: humor, który czuwa nad tym, by epickie uniesienie nie przerodziło się w patos i wyolbrzymienie obrazów ponad miarę pojemności konwencji i estetycznej wrażliwości czytelnika. Humor też pozwala Myśliwskiemu relatywizować i wzbogacać sens przedstawianych rzeczy i zdarzeń.

„Kamień na kamieniu” napisany jest w formie monologu-rzeki, nieobca jest mu technika «strumienia świadomości». Zasada powracania do tematu urwanego, porzuconego, sprawia, że mamy do czynienia z konsekwentną imitacją sposobu myślenia zwykłego człowieka – chłopa. Asocjacja i perseweracja rządzą konstruowaniem toku opowiadania. Mowa własna narratora wchłania mowę cudzą, nie wydziela jej w postaci sygnalizowanego cytatu, lecz włącza w świat pojęć własnych, przesącza mowę cudzą przez filtr świadomości, również językowej, bohatera. Wielkim osiągnięciem pisarza jest odnowienie narracji pierwszoosobowej poprzez nawiązanie do bardzo odległej tradycji literatury mówionej. W zakresie kompozycji „Kamień na kamieniu” jest dziełem na wskroś muzycznym, symfonią z wieloma tematami powracającymi w formie wariacji. Partyturą tej powieści byłoby połączenie słownika motywów i słów z oryginalną gramatyką ich użycia. Finałowa scena poszukiwania przez Szymona obłąkanego brata Michała ma sens wielkiego symbolu. Bohater odwiedza po kolei sąsiadów, dokonując jakby gospodarskiego obchodu, a zarazem ostatecznego pożegnania ze światem.

Odnaleziony Michał jest pierwszym z braci, którego Szymon zaprasza – mówiąc metaforycznie – do wspólnego grobu. Tak oto, powrotem do nicości, wypełnia się los człowieka, który z intencji autora zakreślił wyłącznie ziemskie granice swemu życiu. Szymon Pietruszka w ostatniej scenie, podobnie jak w całym utworze, realizuje się poprzez słowo, poprzez mowę, której dar tak obfity przypadł mu w udziale. Michała, niemowę w obłędzie, uczy słów podstawowych, starych jak świat. *Od słowa zaczyna się życie i na słowach kończy. Bo śmierć to tak samo tylko koniec słów. Zacznij może od pierwszego z brzegu, które ci najbliższe. Matka, dom, ziemia. Powiedz może, ziemia. Wiesz przecież, co to ziemia. (...) Grób mam zamiar budować. Osiem kwater, żebyśmy się wszyscy pomieścili. Może Antek, Stasiak zechcą z nami leżeć. Mówi się, niech mu ziemia lekką będzie. To gdzie im będzie lżejsza. Mówi się, że gdzie człowiek się urodził, ziemia jego kołyską. I śmierć jakby cię z powrotem do niej tylko położyła. I buja cię, buja, aż stajesz się znów nie narodzony, niepojęty.*

Książka Myśliwskiego zawiera propozycję heroicznej zgody na ograniczoność ludzkiej egzystencji. Wielu czytelnikom propozycja ta wyda się niepełna. Tak też jest w istocie; Myśliwski przedkłada czytelnikowi świadomie zredukowaną hermeneutykę „starych słów”, takich jak ziemia, matka, życie, śmierć, płacz itp. Redukcją zostały objęte chrześcijańskie nawarstwienia znaczeń owych słów. Jest ten zabieg nienaruszalnym prawem pisarza, ale w konkretnym przypadku „Kamienia na kamieniu”

użytym do mistyfikacji rzeczywistości, do budowania mitu chłopca, mitu człowieka żyjącego w świecie bez sacrum. I tylko dzięki wielkiemu pięknu tego utworu jako dzieła sztuki słowa czytelnik odnosi wrażenie, że wszystko jest w nim jakby sakralne. To właśnie jest miarą artystycznego sukcesu pisarza.

Powieść Wiesława Myśliwskiego wchodzi do dziejów literatury polskiej jako wielkie wyzwanie rzucone epoce, z której wyrasta. Spór o „Kamień” dopiero się rozpoczyna.

* Wiesław Myśliwski, *Kamień na kamieniu*. „Twórczość” 1983, nr 3-7.

Bogdan Burdziej

czasopisma

Prasa o gospodarce (15)

Kontynuujemy odnotowywanie głosów na temat innowacji jako zewnętrznego wyrazu zdolności systemów gospodarczych do rozwoju. Przed miesiącem poświęciłem tej sprawie cały przegląd – dzisiaj dodaję przysłówiową „kropkę nad i” do tego tematu, czerpiąc z artykułu Bogdana Ilczko „Dogonić świat?”, który ukazał się w ostatnim numerze z roku 1983 pisma drobnej wytwórczości i usług „Firma”.

Dla Ilczki poza dyskusją wydaje się pozostawać fakt, iż wejście światowego rozwoju gospodarczego na zupełnie nową płaszczyznę *fantasty-*

cznej dynamiki innowacji w dziedzinie mikroelektroniki, która przynosi skutki zarówno militarne jak ekonomiczne i społeczne, wymaga również od nas zmiany postawy myślenia w kierunku wykorzystania wszystkich form konwencjonalnego i niekonwencjonalnego kształcenia w celu upowszechniania wiedzy, której celem jest nie tylko doskonalenie umiejętności operacyjnych, ale też stworzenie powszechnych postaw proinnowacyjnych niezbędnych dla przetrwania...

Autorzy Klubu Rzymskiego wręcz podkreślali, że zachowawcze uczenie się jest i pozostanie niezbędne dla funkcjonowania i stabilności każdego społeczeństwa. Ale dla przetrwania na dłuższą metę, zwłaszcza zaś w czasach burzliwych zmian oraz przerw ciągłości historycznej i kulturowej bardziej potrzebny jest jednak inny typ uczenia się – taki, który może prowadzić do zmian, odnowy nowych struktur i nowych sformułowań dotychczasowych problemów. Będziemy je nazywali uczeniem się innowacyjnym.

Pozostaje otwarte pytanie, czy polski system szkolnictwa jest zdolny do przyjęcia tego wyzwania przyszłości. Gdyby tak się mogło stać, wtedy, i tylko wtedy, można będzie optymistyczny wariant rozwoju sytuacji gospodarczej przedstawiony przez autora uznać za zasadny: ...nawet w warunkach kryzysowych młoda kadra badaczy i inżynierów może spowodować wydatny postęp w tej dziedzinie (mikroelektronice – przyp. S.S.), jeśli zadania innowacyjne zostaną sformułowane w sposób konkretny i realistyczny. Nie mniej ważny wydaje się innowacyjny rozwój mechaniki precyzyjnej. Bez niego nie można budować robotów i au-

tomatycznych systemów produkcyjnych, które mogłyby stać się eksportowym atutem polskiej gospodarki.

*

Zmieńmy temat, pozostając przy czytaniu tej samej „Firmy”. Problematyka drobnej wytwórczości w Polsce pozostaje nadal obiektem naszych zainteresowań, w dalszym ciągu bowiem nie możemy się wyzbyć przekonania, iż mamy tu do czynienia z jednej strony z koniecznością jej rozwoju jako wyrazu zrozumienia potrzeb gospodarki w ogóle (kwestia wyjścia z kryzysu przy wykorzystaniu wszelkich zasobów materialnych i ludzkich w sposób zapewniający ich najwyższą efektywność) – z drugiej zaś strony – z niezdecydowaniem czynników decyzyjnych.

Pisze Andrzej E. Seroczyński w artykule „Czuły punkt na marginesie”: *W prasie ukazuje się coraz więcej artykułów nie starających się zbliżyć do prawdy: ile prywatni pracuje, ile musi zainwestować kapitał i jak nim obrać, aby osiągnąć czysty zysk w wysokości pensji statystycznej, ile ryzykuje, jak plajtuje, tracąc wszystko. Zanietralfione inwestycje w sektorze państwowym płaci całe społeczeństwo, cała gospodarka, natomiast w prywatnej drobnej wytwórczości płaci prywatniarz. Drobna wytwórczość produkuje i samofinansuje się, realizując najlepszy z możliwych program antyinflacyjny.*

Wydawałoby się zatem, że w dobie szukania możliwości zaspokojenia potrzeb rynku – a zatem szukania możliwości rozruszania produkcji, szczególnie przeznaczonej na potrzeby konsumpcji – należy dążyć do stworzenia mechanizmów, umożliwiających takie «proprodukcyjne» działa-

nie w dłuższym czasie, dla każdego sektora egzystującego dzisiaj w naszym systemie prawno-gospodarczym. Tymczasem – stwierdza A. Seroczyński – *...drobna wytwórczość nie ma u nas odpowiednich gwarancji ustrojowych, mimo formalnych-werbalnych zapewnień, z czego wynika to, że producent chce jak najszybciej zarobić jak najwięcej pieniędzy, wyznaczając możliwie najwyższe do zaakceptowania przez rynek ceny, produkuje, akumuluje pieniądze i... zmienia branżę.*

Nie ulega wątpliwości, że ten system działania drobnej, prywatnej wytwórczości uznać należy za wysoce nieefektywny. Żadnej zdrowej gospodarce nie zależy bowiem na utrzymywaniu fikcji efektywnej działalności, a w tym przypadku z taką właśnie mamy do czynienia. Do rozstrzygnięcia jest zatem problem: utrzymywać ją, czy dążyć do stworzenia takich mechanizmów, które gwarantowałyby, że producent rozpocząłby działalność długofalową, mając pewność rozwoju perspektywicznego, nastawiając się zatem psychicznie nie na drenaż rynku, a na utrzymanie swojej egzystencji. Wydaje się, że system gospodarczy nastawiający się na efektywność działania w każdej dziedzinie, nie ma tutaj wyboru. Tym bardziej, gdy zważymy wpływ sytuacji gospodarczej również na stan nastrojów społecznych.

Do tego wszystkiego, co wyżej napisałem, warto chyba już tylko dodać ilustrację reporterską z cyklu: „Jak dziać się nie powinno”... Będzie to także ilustracja kolosalnych nieprawidłowości rodzących się w ramach niesprawnego systemu gospodarczego. Oto w tej samej „Firmie” jest artykuł Bożeny Wawrzewskiej „Wokół

krówki”, opisujący historię i perypetię firmy „Pomorski” produkującej od 1921 r. (obecnie w podwarszawskim Milanówku) znane i najlepsze chyba w kraju cukierki «krówki»: *...pewnego dnia zadzwonił telefon a miła pani przedstawiła się jako sekretarka wicepremiera Tadeusza Pyki. Pan Pomorski został zaproszony do URM. Do dziś pamięta, w jakie wpadł osłupienie, gdy wyznaczony do jego sprawy dyrektor zadzwonił od razu do odpowiedniego dyrektora PKC i zawiadomił go, że jest zwolniony za utrudnianie rozwoju rzemiosła i hamowanie inicjatywy. Jednym telefonem załatwiono sprawę ceny, innym – dostaw surowców. Pan dyrektor zaczął z panem Pomorskim rozmawiać o reprivatyzacji dawnej fabryki ojca (znacjonalizowanej w 1952 r. i od tej pory, pod firmą 22 lipca – d. E. Wedel, a na tych samych urządzeniach, i z dobudowanym dużym gmachem administracyjnym – produkującej... «krówki», tyle, że gorsze – przyp. S.S.). Odtąd pan Pomorski był w URM. Jeśli nawet przerwa w kolejnych wizytach była długa – kontakt z Urzędem pozostawał. Dzwoniono bowiem do Milanówka z zawiadomieniem, że za godzinę przyjedzie samochód po dwa kilo krówek dla wicepremiera Pyki.*

Tyle reporter. Co sądzą ekonomiści na temat systemu gospodarczego zależnego w dużym stopniu od apetytu na słodczyce...

*

Dzisiejszy przegląd prasy jest trochę «poszatkowany», ale ma jeden mianownik: zamyślenie o konieczności mówienia prawdy w gospodarce dla dobra samego systemu gospodarczego. Toteż wypada na zakończenie

sprostować pewną nieścisłość, zawartą w rozmowie Stanisława Podemskiego z wiceministrem sprawiedliwości dr. Janem Brolem („Powrót do fundacji”, „Polityka” nr 3/84). Temat: nowa ustawa o fundacjach. Na pytanie o powód przeciągania się prac nad nią wiceminister odpowiada: *Przed wszystkim prace nad ustawą o fundacjach trwały nie „wiele miesięcy”, ale nawet całe dwa lata. Bowiem już w lutym 1982 r., a więc na rok z górą przed wystąpieniem z projektem utworzenia tzw. kościelnego funduszu pomocy dla indywidualnego rolnictwa, dwaj ministrowie: finansów oraz kultury i sztuki zwrócili uwagę na konieczność przywrócenia możliwości tworzenia fundacji...*

Zamysł utworzenia Fundacji rolniczej powstał w kręgach Episkopatu Polskiego już w 1981 r. Następnie trwały rozmowy z ekspertami zachodnimi, «przymiarka do pieniędzy», by we wrześniu 1982 r. przybrać wysoce konkretny charakter. Wtedy to bowiem Prymas Polski, kard. Józef Glemp, wystosował w sprawie Fundacji list do Prezesa Rady Ministrów Wojciecha Jaruzelskiego (14 IX 1982 r.), na który nadeszła odpowiedź 16 października 1982 r., co umożliwiło powołanie grup ekspertów i przystąpienie do bardzo konkretnej pracy. Nie może być zatem mowy o «roku z górą przed...».

Tyle – w celu zachowania dla historii prawdy o modelowaniu spraw gospodarczych w naszym kraju.

Sławomir Siwek

Propozycje

Prof. Zbigniew Wójcik, przewodniczący Rady Naukowej Instytutu Historii PAN, odrzucił w sierpniu 1983 roku nagrodę przyznaną mu przez ministra kultury PRL za znakomitą książkę o Sobieskim. Przyjął natomiast nagrodę amerykańskiej fundacji. Z tej okazji publicysta Jan Rem przedstawił cztery miesiące później w dzienniku „Rzeczpospolita” z 20 stycznia 1984 swój pogląd na dylematy państwowej polityki kulturalnej:

«Opozycja głosi program wyprowadzenia kultury na emigrację, w podziemie czyli w nielegalny obieg, do kościołów oraz jednocześnie zachowania przez opozycjonistów lub ich sympatyków wszystkich posiadanych funkcji kierowniczych w oficjalnym, np. państwowym życiu naukowym i kulturalnym a to w celu przeprowadzania swoich przeciwkoncepcji. W języku policyjnym określiłoby się to dosadniej: opozycja chce bronić swych pozycji personalnych i programowych w intencjach dywersyjnych. (...) Program opozycji jako całość jest niewykonalny. Kulturę narodu polskiego cechuje pewna żywotność, więc miejsca opróżniane będą się zapelniać i to nie przez żadnych tam amatorów, pies ich trącał. Jednakże mam na myśli inny rodzaj niewykonalności. Nie można z mieszkania się wyprowadzić i trwać w nim zarazem. Nie uda się kultury polskiej ekspediować na emigrację i w podziemie, wyprowadzić z teatrów, wydawnictw, państwowych instytucji, uczelni, zespołów filmowych, filharmonii, telewizji itp. i zarazem zachowywać wpływów opozycji w tych placówkach. Jest to sprzeczne z psychologicznym mecha-

nizmem funkcjonowania ludzi, niezdolnych do dewastacji własnego pola pracy. Jednak co ważniejsze, byłoby to sprzeczne z mechanizmami politycznymi działającymi zupełnie niezależnie od woli uczestników gry. (...)

Mechanika konfliktu wysadzi z siodła zwolenników opozycji. Logika nieodzownych politycznie zdarzeń funkcjonuje bowiem dosyć niezależnie od czyjejkolwiek cierpliwości, woli czy zamiarów uprzednich. Program wprowadzenia kultury za granicę lub w podziemiu prowokuje ostry konflikt, umniejsza sens i możliwość kompromisów. Plan dywersji w łonie instytucji państwowych czy społecznych jest wyzwaniem, więc wezwaniem do porządków personalnych. (...)

Tak jak program opozycji zawiera sprzeczność wewnętrzną, tak i możliwości przeciwdziałania ich planom wpłatają się w pewną antynomię. Najlepszym sposobem zmniejszania zasięgu decyzji o wyprowadzkach jest tzw. otwarta polityka kulturalna i naukowa, polegająca na dawaniu pola działania i znacznego zakresu swobód osobom ulegającym częściowo wpływom opozycji. Jednakże umniejszając sukcesy przeciwnika w zakresie wyprowadzek, zwiększałoby się jego osiągnięcia kontrprogramowe w instytucjach oficjalnych. I odwrotnie. Zasadnicze zmniejszenie możliwości działania i oddziaływania osób związanych z opozycją w obrębie oficjalnego życia naukowego i kulturalnego – napędzałoby mechanizm wyprowadzkowy.

Władze nie są jednak w sytuacji patowej, gdyż cały ów układ nie jest przecież statyczny tylko dynamiczny. Oddziałują nań przemożne procesy ogólnopolitycznej stabilizacji i powol-

nego stępienia się żywotności konfliktów politycznych w obrębie postaw nie skrajnie wrogich naszemu ustrojowi. W tym stanie rzeczy dokonuje się także dyferencjacja pośród uczestników oficjalnego obiegu kulturalno-naukowego tych inaczej myślących niż polityczne i państwowe kierownictwo kraju. Jedni podejmują lojalne współdziałanie mające cechy trwałości, inni, uczestniczący w *oficjalnym obiegu* na statusie piątej kolumny zostaną odwirowani w trakcie obrotów mechanizmu politycznego, wypadną z jawnego obiegu. Niekoniecznie zwiększy to przy tym rozmiary wyprowadzek, gdyż drożność kanałów, poprzez które kultura emigruje lub schodzi w podziemiu, także podlega ograniczaniu. Zmniejszają ją nie tylko władze swą polityką. Polska w planach rządu USA i jego aliantów europejskich staje się już tylko rezerwowym i drugorzędnym zapłonem potencjalnych konfliktów międzynarodowych. Jesteśmy dla nich niewypałem. Przestaje też Polska już być modna. Mniej pieniędzy płynie na beneficjowanie naszej opozycji w kraju a szczególnie na emigracji. Konniunktura dla intelektualno-kulturalnej opozycji polskiej silnie marnieje» – sądzi autor rządowego dziennika.

Jaką perspektywę ideową rysuje wpływowy publicysta przed twórcami skłonnyimi do współpracy z władzą? Jej zarys przedstawił w tygodniku „Tu i Teraz” nr 2/84 przy okazji polemiki z pismem „Ład”. Jan Rem pisze, że «jaskrawym przykładem panujących niedomówień jest funkcjonowanie pojęcia demokracji. Kiedyś powiadaliśmy, że robimy demokrację od innego niż karta wyborcza krańca, ponieważ demokrację formalną uwa-

zamy za grę pozorów. Interesuje nas demokracja społeczna, równość szans, wyzwolenie jednostki w roli pracownika, tworzenie ekonomicznych podstaw zrównywania i samostanowienia. Potem, nieraz zresztą, dokonywaliśmy i dokonujemy korekty punktu widzenia. Demokracja przedstawicielska a szczególnie samorząd – stwierdziliśmy – wymaga stopniowego dowartościowania i rozwoju, bez tego dochodzi bowiem do uwiąznięcia mechanizmów korygujących, co rodzi wypaczenia a także złe samopoczucie społeczne ludzi. Przeprowadzając ostrożne reformy w szczególnie trudnym pod względem gospodarczym i politycznym momencie szukamy nowych mechanizmów życia publicznego i modeli funkcjonowania państwa oraz zorganizowanego społeczeństwa. Cudnie. Czemu jednak cele polityczne są domeną niedopowiedzeń. Tworzymy wrażenie, fałszywe przecież, jak gdyby ideałem była demokracja wyborcza, zwana przez marksistów formálną, a cały dorobek krytyczny na ten temat, z którego wyrastają socjalistyczne koncepcje ustrojowe, chowamy pod sukno, jako niepopularny. To pozbawia nasz program perspektywy, wyrazistości i znamion autentyzmu.

Otóż uważam, że należy mówić otwarcie, iż zmierzamy do innego niż zachodni modelu demokracji i dla czego. Chwila jest sposobna do takich wyjaśnień. Związek Radziecki postawił pod znakiem zapytania prawomocność porozumień SALT, ponieważ dotyczyły one zrównoważenia sił, które zmaćcone zostało przez instalowanie eurorakiet. Prosi się aż, żeby z tych aktualności wyciągnąć wnioski na gruncie filozofii polityczno-ustro-

jowej. Nie ma otóż – okazuje się – wartości równoważenia sił oparte o porozumienia z państwami mającymi taki ustrój, gdzie arytmetyczny wynik głosowania (na które dominujący wpływ mają drugorzędne kwestie wewnętrzne) może prowadzić do przekreślenia dotychczasowych porozumień międzynarodowych, dając legitymację zupełnej zmianie polityki. Demokracje zachodnie jawią się jako partner niepewny. Mają bowiem ustrój nieprzystosowany do obecnych czasów, kiedy to istnieją potencjały broni mogących zniszczyć świat. Demokracja zachodnia to ustrój o zbyt małej stabilności ekip, jak na władanie takim depozytem. Niech bowiem szlag trafi taką demokrację, której mechanizm może sprawić, że wybory w jakichś trzech stanach, których nazwy Polak nawet nie umie wymówić, będąc języckiem u wagi procedury wyboru jednego z dwóch kandydatów na prezydenta USA, decydują o życiu i śmierci narodu polskiego!»

Ostatnie wybory decydujące o życiu i śmierci narodu polskiego odbyły się w 1938 roku w III Rzeszy. Partia hitlerowska otrzymała wtedy 99,08 proc. głosów. Wkrótce potem zlamala porozumienia międzynarodowe.

K.K.

Post Scriptum. „Życie Warszawy“ opublikowało 24 stycznia 1984 następującą notatkę: «Minister kultury i sztuki – po ogłoszeniu konkursu na stanowisko dyrektora Teatru Rzeczypospolitej – uwzględniając wnioski komisji konkursowej, zatwierdził na stanowisku dyrektora i kierownika artystycznego tej sceny dotychczasowego jej szefa Jana Pawła Gawlika. Równocześnie prezydent miasta stołecznego Warszawy w wyniku równoległego konkursu, uwzględniając wnioski oddzielnie powołanej komisji, zatwierdził J.P.

Gawlika również na stanowisku dyrektora i kierownika artystycznego Teatru Dramatycznego m.st. Warszawy. J. P. Gawlik pełnił dotychczas obie funkcje od 15 kwietnia 1983 na zasadzie nominacji».

Z katolickich czasopism anglosaskich (3)

Choć nasilenie gwałtów w Ulsterze wydaje się nieco spadać, do rozwiązania północno-irlandzkiego splotu konfliktów jest jeszcze bardzo daleko. W ostatnich numerach londyńskiego miesięcznika „Month” znaleźć można na ten temat kilka interesujących analiz dramatu oraz prób sformułowania realnego programu wyjścia z tej «sytuacji bez wyjścia».

Przypomnijmy nieco podstawowych informacji oraz punkty widzenia głównych stron konfliktu. Irlandia historyczna dzieliła się na cztery prowincje: Leinster, Munster, Connaught i Ulster. Po utworzeniu w 1919 r. wolnego państwa irlandzkiego – Saorstát Éireann – oraz dwuletniej wojnie domowej, w traktacie brytyjsko-irlandzkim z 1921 r. Londyn uznał ostatecznie niepodległość Irlandii w ramach Wspólnoty Brytyjskiej odrywając jednocześnie zamieszkały w większości przez protestantów Ulster. W 1979 r. ludność Republiki Irlandzkiej liczyła 3,4 mln osób, podczas gdy w Ulsterze mieszkało 1,5 mln ludności. Była to największa liczba mieszkańców wyspy od czasu dziewiętnastowiecznej klęski głodu i masowej emigracji Irlandczyków do Stanów Zjednoczonych. Dynamika demograficzna obu części Irlandii

była ostatnio całkowicie odmienna. O ile w latach siedemdziesiątych Republice Irlandzkiej przybyło około 390 tys. ludności, przyrost w Ulsterze wyniósł zaledwie niecałe 6 tys., co związane było z mniejszym przyrostem naturalnym oraz poważną emigracją. Zupełnie odmienna była też struktura wyznaniowa obu części wyspy. W Republice około 96% ludności stanowili katolicy, podczas gdy w Irlandii Północnej katolików było w 1971 r. około 480 tys., zaś protestantów – niecałe 900 tys., z czego około 400 tys. osób należało do Kościoła prezbiteriańskiego, 330 tys. do Church of Ireland, 71 tys. było metodystami, a 7 tys. liczyła społeczność wolnych prezbiterian osławionego pastora Iana Paisleya.

Powstanie odrębnego od Republiki Irlandzkiej Ulsteru w łączności z koroną brytyjską wynikało częściowo z dominacji protestantów w północnej części wyspy i wydawało się gwarantować tę dominację. Tymczasem w ostatnim dziesięcioleciu przewaga ludności protestanckiej zaczęła maleć. Ponad połowę naturalnego przyrostu Ulsteru stanowiły dzieci katolickie, zaś liczba dzieci protestanckich w wieku szkolnym malała gwałtownie, nawet w Belfaście, gdzie dominacja ludności protestanckiej była dotąd szczególnie wyraźna. Katolicy zaczynają wręcz przeważać liczebnie w szkołach średnich i na wyższych uczelniach. Według E. Gallaghery, metodysty irlandzkiego, który sprawę analizuje w numerze 8 (1391) „Month” z 1983 r., perspektywa demograficzna wydaje się jasna: należy się spodziewać, że w niedalekiej przyszłości katolicy stanowiąc będą większość ludności Ulsteru poza samym Belfastem.

W numerze kwietniowym pisma B. Lennon SJ przedstawia skrótowny stanowiska czterech głównych stron konfliktu północno-irlandzkiego. Pierwszą z nich są protestanci Unioniści z Ulsteru. Część z nich związana jest mocniej z Wielką Brytanią, jej kulturą, symbolami oraz tradycją imperialną, inni zaś, wśród których szczególną rolę odgrywają zwolennicy Paisleya, przywiązują większą wagę do supremacji religijnej protestantyzmu nad katolikami w Irlandii Północnej i nie ukrywają swojej nienawiści do «papizmu». Obie grupy Unionistów czują się uzależnione od Wielkiej Brytanii, choć mniej lub bardziej wyraźnie zauważają, iż Anglicy spoglądają na nich i tak z góry jako «tylko Irlandczyków» oraz są w ostateczności gotowi porzucić protestantów i wycofać wojska brytyjskie z Ulsteru. Unioniści najbardziej ucierpieli od gwałtów IRA, a Republikę Irlandzką traktują jako siłę wroga wspierającą terroryzm. Spora część protestantów z Ulsteru uważa współrządzenie tą częścią wyspy za teoretycznie możliwe, choć istnieje wiele czynników uniemożliwiających je w praktyce. Należy do nich chęć utrzymania stałej większości we władzach dla zabezpieczenia interesów protestantów, a także uczucie bezcelowości ustępstw wobec działań IRA oraz, *last but not least*, fundamentalizm protestancki traktujący katolików jako «groźnych heretyków». Tylko niewielka część społeczności protestanckiej Ulsteru istotnie dąży do pojednania z katolikami.

Katolicy podzieleni są na dwa obozy. Pierwszy – z Johnem Hume i partią SDLP na czele – stosuje metody nacisku politycznego i moral-

nego w granicach istniejącego prawa, lecz nie zdołał wyegzekwować od Anglików i protestantów ustępstw satysfakcjonujących większość społeczności katolickiej. Sytuację tę dyskontują organizacje paramilitarne z IRA na czele, które twierdzą, iż usunąć Anglików z Ulsteru można tylko siłą. Podobne tendencje reprezentuje partia Sinn Féin, będąca legalną nadbudową ruchu paramilitarnego. Warunkiem zaprzestania akcji terrorystycznej przez IRA, twierdzą zwolennicy metody gwałtu, jest zapowiedź wycofania się Brytyjczyków z Irlandii Północnej.

Anglicy zwlekają z likwidacją wojskowej kontroli Ulsteru z kilku powodów. Jak twierdzi Londyn, obecność wojsk brytyjskich powstrzymuje do pewnego stopnia rozszerzanie się terroru. Ponadto Wielka Brytania ma moralne zobowiązanie wobec Unionistów i chce zachować integralność swego obecnego terytorium. Inni dodają do tego względy strategiczne i «korzyści» militarne wynikające z utrzymywania w Ulsterze swoistego poligonu dla armii angielskiej. Stosunki między Londynem i Dublinem oraz katolikami są od dawna bardzo napięte. Pewne nadzieje wiąże się z nowym rządem Irlandii Garreta FitzGeralda, lecz nie należy oczekiwać wyraźniejszej poprawy, o ile rząd brytyjski nie poczyni istotniejszych ustępstw wobec katolików w Ulsterze, a zwłaszcza ich aspiracji do współrządzenia tym krajem.

W Republice Irlandzkiej istnieje dość ambiwalentny stosunek do problemu Ulsteru. Z jednej strony większość społeczeństwa pragnęłaby zjednoczenia wyspy, ale obawia się kosztów i niebezpieczeństw z tym

związanych. Partia Fianna Fáil oczekuje od Londynu narzucenia protestantom z północy odpowiedniego dla Dublina rozwiązania, przy czym stara się unikać wspierania bardziej energicznych kroków w tym kierunku. Konkurencyjne stronnictwo Fine Gael premiera FitzGeralda widziałoby chętniej rozwój kontaktów Unionistów z Dublinem, choć poparcie Londynu dla protestantów i akcje terrorystyczne IRA bardzo te kroki utrudniają. W rezultacie drobne grupy i organizacje północno-irlandzkie stawiające na pierwszym miejscu doprowadzenie do zaprzestania rozlewu krwi, występujące zarówno po stronie katolickiej jak i protestanckiej, nie mają zbyt wielkich wpływów. Tymczasem w Ulsterze zginęło już 20 tys. osób.

We wspomnianym już artykule E. Gallagher kreśli też dzieje i perspektywy oddziaływania ruchu ekumenicznego na sytuację w Irlandii Północnej. Stwierdza, iż dotychczasowe wysiłki w tej dziedzinie pozostawiają wiele do życzenia, choć oczywiście trudno ocenić, jak wyglądałaby sytuacja w Ulsterze bez tych wysiłków oraz ile gwałtów i ofiar powstrzymały starania katolików i prezbiterian, zwłaszcza duchownych ożywianych ideą ekumenizmu. Kościoły północno-irlandzkie przemawiały bowiem wyraźnie na rzecz pokoju i głos ich niewątpliwie słyszano. Gallagher przypomina jednak, że ważniejsze jest nie to, co zrobiono, lecz to, czego nie zdołano osiągnąć. Przyszłość Ulsteru sprowadza ostatecznie do walki, jaka toczy się w świadomości każdej osoby, rodziny czy grupy społecznej Irlandii Północnej – walki między

pokusą rozszerzania gwałtu a potrzebą pojednania i wybaczenia.

B. Lennon SJ natomiast przedstawia dość konkretny program rozwiązywania konfliktu. Zawiera on siedem tez: 1° – zachowanie Ulsteru jako odrębnej jednostki politycznej; 2° – współrządzenie krajem przez protestantów i katolików; 3° – wzmocnienie irlandzkiej tożsamości Ulsteru; 4° – podtrzymanie więzi Północnej Irlandii z Wielką Brytanią; 5° – poparcie dla takiego programu ze strony Dublina; 6° – przyjęcie współodpowiedzialności za bezpieczeństwo w Ulsterze przez wspólny, katolicko-protestancki komitet wykonawczy; 7° – zwiększenie inwestycji, rozwój gospodarczy Ulsteru oraz sprawiedliwy rozdział miejsc pracy dla obu głównych grup religijnych. Kluczowym punktem tego programu, który pomyślany został jako możliwy do zaakceptowania przez wszystkie strony, jest – według Lennona – powiązanie referendum na temat łączności Ulsteru z Wielką Brytanią oraz zasady współrządzenia krajem. Dopiero wówczas próby stworzenia trwałych filarów współzarządzania w oświacie, ochronie zdrowia czy administracji lokalnej miałyby szanse powodzenia.

Zbliżonej tematyce poświęcony jest także cały drugi zeszyt „Studies” z 1983 r., kwartalnika wychodzącego od 72 lat w Dublinie. J. Coakley omawia tu poglądy Patricka Pearse’a oraz «szlachetne kłamstwo» irlandzkiego nacjonalizmu. Pearse, jeden z ideowych przywódców irlandzkiej wojny o niepodległość w latach 1916–1921, był twórcą tezy o istnieniu katolickiego narodu hibernijskiego i dla wzmocnienia ducha narodowego po-

ludnia wyspy praktycznie odciał się od irlandzkiej skądinąd większości mieszkańców Ulsteru. W tym samym numerze „Studies” znaleźć można też interesujący tekst o «teologii IRA» oraz próbę zrozumienia psychologicznych motywacji głównych stron konfliktu w Ulsterze pióra H. Granta.

Letni zeszyt „Studies” z 1983 r. otwiera skrótowy materiał redakcyjny pod tytułem „Konflikt a gwałt”. Zastanawiając się nad istotą gwałtu autor wstępu dochodzi do przekonania, iż gwałt jest złem, które można czasem zaakceptować, jeśli jest złem mniejszym z dwóch rozwiązań. Konflikty uważa za problem bardziej skomplikowany, gdyż zawierają one, niezależnie od skali (od kłótni rodzinnej do wojny światowej), różną dążącą do pierwiastków «konstruktywnych» i «destruktywnych». Przez konflikt rozumie on wynik komunikacji międzyludzkiej, mogący wywołać skutki twórcze, podnoszące poziom wzajemnego zrozumienia między ludźmi. Rozwiązywanie konfliktów jest, jego zdaniem, możliwe przez zwiększanie zasobów, których niedostatek je rodzi, przez uzgodnienie systemu priorytetów, zwiększenie zakresu autonomii i wyrozumiałości lub przez znalezienie «zaworów bezpieczeństwa», kanalizujących lub katalizujących spiecia. U źródeł konfliktów destruktywnych i gwałtu widzi autor wspomnianego wstępu niesprawiedliwość, przypominając słowa songu z „West Side Story” – *I'm deprived because I'm deprived* (jestem zdeprawowany, bo pozbawiono mnie praw).

Wojciech Roszkowski

sztuka

Nic dwa razy się nie zdarza

I znów książka ważna: Janusza Boguckiego „Sztuka Polski Ludowej”¹. Bynajmniej nie jest to książka znakomita. Można jej z łatwością wytknąć sporo niedostatków, tylko częściowo dających się uzasadnić ograniczeniami pozamerytorycznymi w tekście, którego maszynopis przeleżał w wydawnictwie – bagatela! – siedem lat. Z pewnością rozczaruje ona tych czytelników, którzy szukaliby tu obszernych analiz pojedynczych postaw twórczych albo wnikliwych, pogłębionych interpretacji wybranych dzieł sztuki. Z tego bowiem punktu widzenia jest to książka mało oryginalna, chciałoby się powiedzieć: doskonale przeciętna, prezentuje przeważnie szablonowe – nierzadko aż niedopuszczalnie uproszczone charakterystyki tak nurtów i tendencji artystycznych (np. postimpresjonistyczny koloryzm), jak twórczości artystów zaliczanych już – co sam Bogucki podkreśla – do muzealnego kanonu współczesnej sztuki polskiej. Formułując taki zarzut trzeba koniecznie dodać, że autor książki – z racji swojej trwającej niemal od powstania Polski Ludowej działalności krytycznej i organizacyjnej – jest bezwzględnie jednym z współtwórców owego kanonu stosowanego dziś już powszechnie i niemal mechanicznie.

Nie myślę jednak pisać tu recenzji z książki Janusza Boguckiego, a jedy-

nie zamierzam zwrócić uwagi na kilka kwestii w niej rozważanych, które z dzisiejszej perspektywy wydają mi się szczególnie zajmujące.

Oto bowiem zasadniczym celem autora „Sztuki Polski Ludowej” jest *ukazanie związku między przemianami życia zbiorowego w kraju i losami powstającej tu sztuki w okresie 1944–1974*, przy założeniu, że główny akcent spoczywa na charakterystyce pierwszych dwudziestu lat, *gdy związki polityki ze sztuką miały – zdaniem Boguckiego – postać bardziej bezpośrednią i wyraźną*.

Dzisiaj, kiedy związki te znów są aż nadto i w sposób dojmujący oczywiste, choć ich charakter jest w dużym stopniu zmieniony, i gdy ujawniają się coraz jaśniej powikłane relacje owych dwu sfer w drugim już dwudziestolecu PRL, niezwykle cenne – choćby dla porównań i zastanowienia *co dalej?* – wydaje się spojrzenie pod tym kątem na okres wcześniejszy. Tym cenniejsze, że jest to spojrzenie uczestnika opisywanych zdarzeń i to uczestnika zawsze bardzo czynnego.

Tu zresztą, tytułem wtrącenia, zgłaszam pretensję pod adresem Janusza Boguckiego dotyczącą przyjętego przezeń sposobu relacji. Myślę tu o złudzeniu obiektywizmu, któremu uległ autor i do którego chce przekonać czytelnika swej pracy (choć godzi się zauważyć, że we wstępie zgłasza wątpliwość, czy aby mu się to udało). Tymczasem dla mnie książka ta ma nade wszystko walor świadectwa człowieka, który był w środku opisywanych zdarzeń i sam je współkształtował. Jego mocną stroną jest właśnie to *bycie w*, nie zaś próby obiektywizowania wynikające – jak sądzę – z uksz-

tałowanego w kregu myślenia pohegłowskiego i pomarksowskiego wyobrażenia o rozwijającym się celowo procesie historycznym (ten *wiatr historii*, na który powołuje się krytyk we wstępie). A przecież nie jest przypadkiem, że najlepsze partie książki dotyczą tych spraw, w które Bogucki był bezpośrednio zaangażowany, jak np. krytyka artystyczna późnych lat pięćdziesiątych albo galerie autorskie w następnym dziesięcioleciu. Pozornemu obiektywizmowi przeczą ponadto wyraźne opcje autorskie na rzecz tzw. sztuki czystej oraz bezwzględna preferencja działań awangardowych, nie wspominając o podświadomej obronie własnych tekstów z okresu socrealizmu.

Przyjrzyjmy się jednak dwudziestolecu 1945–1965 właśnie – i tylko – z punktu widzenia związków sztuki z polityką państwa, przyjmując – za Boguckim – jako probierz rozległość obszarów, w których można było uprawiać sztukę nowoczesną.

Lata 1945–1949 to okres wielkich nadziei. Z jednej strony państwo proponuje atrakcyjny, nowoczesny i demokratyczny model funkcjonowania kultury i pragnie pozyskać elitę kulturalną. Z drugiej strony artyści, wypoczczeni wojną i okupacją, chcą tworzyć i działać. Toczą się dyskusje światopoglądowe, artystyczne, pokoleniowe między tradycjonalistami spod znaku „Zachęty”, zdobywającymi największe znaczenie oraz instytucjonalne wpływy a kolorystami i krakowskimi i warszawskimi *nowoczesnymi*, tradycyjnie związanymi z myślą lewicową różnych odcieni. Powstają grupy, organizowane są

wystawy. Sztuka cieszy, bulwersuje, żyje. To, jeśli wierzyć J. Boguckiemu, okres *energii optymistycznej*. Obszar aktywności sztuki jest praktycznie nieograniczony i nieograniczany.

Lata 1949–1954: realizm socjalistyczny. Zwycięża dogmatyzm. Obowiązuje sztuka *jedynie słuszna*. Zostaje zmieniony statut Związku Polskich Artystów Plastyków i jego władze. Z uczelni odchodzą Jan Cybis, Artur Nacht-Samborski, Władysław Strzemiński i Tadeusz Kantor. Redaktorem naczelnym głównego pisma plastyków, „Przeglądu Artystycznego”, zostaje gorliwa realistka Helena Krajewska. Na Ogólnopolskich Wystawach Plastyki rozdaje się tematy, manipuluje nagrodami, feruje wyroki w imieniu kompletnej utopii – tzw. masowego odbiorcy. Istnieją jednak w krytyce i praktyce artystycznej, jak pisze Bogucki, *minimalne luzy i niezależności, będące między innymi następstwem ścierania się rozmaitych stanowisk i pewnych fluktuacji w polityce kulturalnej*, zapewne poprawiające ówczesnie samopoczucie jakiejś grupy ludzi. Wreszcie pewna liczba malarzy (głównie ze środowiska „nowoczesnych” i paru spośród kolorystów) zdecydowała się już na początku omawianego okresu kontynuować swą dotychczasową twórczość bez możliwości wystawiania. Jedni z nich zaniechali całkowicie udziału w oficjalnym życiu artystycznym, inni uczestniczyli w nim marginesowo (na przykład pracując poza główną dziedziną swej twórczości) lub próbowali epizodycznych kompromisów. Ważne w tym przypadku jest to, że w owych latach powstawały prace, dzięki którym zachowana została łączność między tym, co było

najżywotniejsze w naszej sztuce przed rokiem 1949 i po 1954. Słowem obszar autentycznej aktywności sztuki zwęził się do enklaw pełnej determinacji i dramatyzmu emigracji wewnętrznej.

Lata 1955–1960: czas przemian. „Arsenał” w lipcu 1955, jeden z ważniejszych symptomów „odwilży”, *pierwsza po latach manifestacyjna próba mówienia o sztuce własnym głosem*. Impreza ta – czytamy – *była niewątpliwie rezultatem wrzenia ideowego w środowisku młodych, wrzenia o sile tak znacznej, że inicjatorzy spotkali się ze zrozumieniem i pomocą zarówno czynników politycznych jak resortu kultury*. Później następuje erupcja nowoczesności, szczególnie abstrakcji typu *informel*, kontakty z zagranicą, debiuty młodych, z których wielu należy obecnie do najwyżej cenionych współczesnych artystów polskich. Towarzyszą tym zjawiskom i je współtworzą trzy pisma poświęcone plastyce robione przez grupę najaktywniejszych i najlepszych krytyków artystycznych całego okresu powojennego: „Przegląd Artystyczny” z A. Wojciechowskim, A. Jakimowiczem i M. Porębskim, „Plastyka” pod redakcją J. Boguckiego (dodatek do krakowskiego „Życia Literackiego”) i lubelskie „Struktury” z J. Ludwińskim, W. Borowskim i H. Ptaszkowską (dodatek do „Kamenu”). Powstają znakomite galerie: „Krzywego Koła” w Warszawie i „Krzysztoforzy” w Krakowie. Znowu maluje się i wystawia wiele. Moda na abstrakcję prowadzi jednak do nieuniknionej inflacji. Jak pisze Bogucki, *zabrakło liczących się przeciwników*, bo nie stał się nim samotny, pośmiertny pokaz dramatycznych dzieł Andrzeja Wróblewskiego. Teren

aktywności został więc zredukowany niejako przez sztukę samą do wewnętrznych, autonomicznych problemów układu artystycznego, co jest zrozumiałe jako reakcja na socrealizm, ale co niesło też wszystkie niebezpieczeństwa łatwej nowoczesności.

Lata sześćdziesiąte: ograniczenia i inicjatywy. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. W samym początku lat sześćdziesiątych przestały ukazywać się „Struktury” i „Plastyka”, zaś „Przegląd Artystyczny” oddano ponownie Helenie Krajewskiej. Wyciszono abstrakcję i nowoczesność na wystawach (maksymalnie 15%), *poparcie uzyskać miała natomiast niebawem Grupa Malarzy Realistów założona w 1962 roku przez Antoniego Łyżwańskiego (wieloletniego pracownika Wydziału Kultury KC PZPR) oraz Helenę i Juliusza Krajewskich. A rzesza naśladowców awangardy – dowiedziawszy się o zmianie klimatu – zaczęła tracić serce do nowatorstwa, rozległy się utyskiwania na „terror abstrakcji” szerzony do niedawna przez jej zwolenników i krytykę artystyczną. Od wpływ wielkiej liczby zniechęconych uczynił jasnym położenie tych, którzy zostali. Zostali bowiem w kręgu nowej sztuki głównie artyści, którzy czuli się z nią wewnętrznie związani.*

Gdzie jednak mieli się podziąć? Wykorzystali postępujące ówczesnie procesy decentralizacji w aparacie polityczno-administracyjnym oraz rosnącą aktywność władz lokalnych i kierowników przemysłu. Wśród «decydentów Polski B» zdarzali się bowiem ludzie rzutcy i z wyobraźnią,

w dodatku zainteresowani podniesieniem prestiżu własnego regionu lub miasta, a jednocześnie mający pieniądze na kulturę i dyrektywy jej rozwijania. W porozumieniu i z pomocą tych nieoczekiwanych sprzymierzeńców artyści awangardowi i towarzyszący im krytycy zaczęli organizować plenery, sympozja, różne formy grupowych wystaw i pokazów dające możliwość wymiany poglądów, swobodnych dyskusji oraz prezentacji prac w rozumiejącym je kręgu kolegów. Zapraszali też do siebie intelektualistów różnych zawodów i specjalności, próbowali nawiązywać kontakty z lokalną publicznością. Spotkania te przebiegały nierówno. Obok ciekawych i inspirujących zdarzeń wiele było też hochsztaplerstwa, które nieuchronnie towarzyszy sztuce nowoczesnej. Po ambitnie zamierzonych Plenerach w Osiekach, sympozjach „Złotego Grona” w Zielonej Górze i Biennale Form Przestrzennych w Elblągu było jeszcze parę zbliżonych imprez. Wkrótce upowszechniły się jednak, całkowicie trywializujące intencje prekursorów, popularne plenery organizowane przez ZPAP i inne instytucje.

Inną charakterystyczną dla lat sześćdziesiątych enklawą nowoczesności były galerie autorskie, które – zdaniem Janusza Boguckiego, twórcy jednej z nich – dokonały podstawowej roboty selekcyjnej wybierając spośród kilkutysięcznej rzeszy autorów – *przeznaczonych ze są artystami – znikomą tylko ich liczbę wypełniającą* przyjęty wówczas i ciągle rozwijany muzealny kanon naszej współczesnej sztuki. Galerie te tworzyli i prowadzili kry-

tacy i artyści o wyraźnie określonych preferencjach artystycznych skupiając wokół siebie grupy twórców czyniących zadość tym preferencjom. Obok „Krzywego Koła” i „Krzysztoforów” zaczęły wtedy działać nowe galerie: w Warszawie „Foksal” i „Współczesna” (właśnie Boguckiego), we Wrocławiu „Mona Lisa”. w Poznaniu „Od Nowa”. Czytamy, że stanowiły one *wczesne, intuicyjne, „oddolne” i raczej nieformalne próby tworzenia ogniw takiego modelu społecznego życia sztuki, który wynikałby z właściwości istotnych idei socjalizmu. Mowa tu mianowicie o systemie swobodnie zróżnicowanych i przyjaźnie rywalizujących ze sobą ośrodków, w których sprawny przepływ wzajemnych pobudeł między twórcami i uczestnikami działań twórczych będzie sprawą pierwszą i główną.* I dalej: *Z opisanych galerii, w których koncentrowała się nowatorska aktywność twórcza w Polsce lat sześćdziesiątych, ocalały w zasadzie tylko dwie. Są to „Krzysztofor” i „Foksal”. (...) W przypadku galerii autorskich, które faktycznie przestawały istnieć na skutek odejścia prowadzących je osób (zarazem założycieli) można było obserwować zwykle dążność instytucjonalnego opiekuna do wykazania, że placówka funkcjonuje dalej i właściwie nic się nie zmieniło – poza niedużą zmianą personelu, należącą do spraw wewnętrznych instytucji. Faktycznie zaś owe galerie bez swoich twórców i animatorów marniały i kończyły się, mimo nawet poprawnych przedsięwzięć ich następnych kierowników. Wniosek z tego taki, że rzeczywistą galerię artystyczną bardzo łatwo zlikwidować (przy pomocy zniechęcających ale formalnych starań psychologiczno-admi-*

nistracyjnych) natomiast bardzo trudno stworzyć.

Tym wnioskiem – uogólniając go – można by zamknąć powyższe uwagi jako *memento* pierwszego dwudziestolecia Polski Ludowej.

Czy więc rzeczywiście «nic dwa razy się nie zdarza»? Nie i tak. W istocie mechanizm decyzji instytucjonalnych bywa podobny, nawet ten sam: tu coś powołać, tam coś zamknąć, tu kogoś poprzeć, tam kogoś utracić. Tyle, że reakcja na te decyzje – stosownie do rosnącej liczby doświadczeń – bywa odmienna.

¹ Janusz Bogucki, *Sztuka Polski Ludowej*, WAiF, Warszawa 1983. W serii „Sztuka Polska”.

Nawojka Cieślińska
styczeń 1984

Muzeum u stóp Wawelu

28 listopada 1983 r. w siedemdziesiątą szóstą rocznicę śmierci Stanisława Wyspiańskiego, wielkiego poety, dramaturga i malarza, zostało otwarte w Krakowie, mieście w którym urodził się, żył, tworzył i umarł, muzeum poświęcone jego pamięci. W ciągu lat dzielących datę śmierci – 28 listopada 1907 r. – od dnia otwarcia muzeum, wiele było niezrealizowanych projektów jego kształtu i lokalizacji. Obecny wybór na ten cel zabytkowego XIV-wiecznego domu nr 9 przy ulicy Kanoniczej, położonego niemal u stóp Wawelu, który artysta szczególnie ukochał i w którym umieścił wiele akcji swoich dramatów, jest niezwykle trafny.

2 grudnia 1983 r., w siedemdziesiątą szóstą rocznicę pogrzebu Stanisława Wyspiańskiego, przestępuję próg szacownej, starannie odrestaurowanej sieni w kamieniczce przy ulicy Kanoniczej 9, by obejrzyć eksponowane w 10 salach a gromadzone w ciągu dziesięcioleci obiekty, dary, przekazy i zapisy obrazujące chronologicznie całą jego twórczość i życie. Ta klasyczna wystawa informująca o szerokich zainteresowaniach i aktywności artystycznej Wyspiańskiego ma mieć charakter stały.

W pierwszej, dużej sali na parterze, zatytułowanej „Młodość” wystawiono pamiątki związane z dzieciństwem i latami młodzieńczymi artysty, z dwoma domami: rodzinnym i wujostwa Stankiewiczów, którzy opiekowali się nim po śmierci matki. Znajdują się tutaj jego pierwsze rysunki i szkicowniki z lat 1880–1891, notatki z wykładów oraz rzeźby jego ojca, Franciszka Wyspiańskiego. W gablocie widzimy znamieny fragment rękopisu artysty zaczynający się od słów: *U stóp Wawelu miał ojciec pracownię, wielką izbę białą...* Na fotografii z 1865 r. Franciszek Wyspiański – obok Jana Matejki, Artura Grottgera i innych postaci z ówczesnego świata artystycznego. Ekspozycja oddaje atmosferę wczesnych lat życia Stanisława, gdzie zarówno w pracowni ojca jak i w domu rodzinnym i wujostwa Stankiewiczów miało miejsce zetknięcie się wrażliwego umysłu i genialnego talentu z historią i literaturą wyznaczającymi kręgi jego późniejszych zainteresowań i twórczości.

Druga sala biograficzna – zatytułowana „Życie, otoczenie, podróże” –

mieści się na I piętrze w reprezentacyjnym wnętrzu z kominkiem i odkrytą w czasie remontu kamienicy polichromią marynistyczną z XVIII wieku. Znajdują się tutaj pamiątki osobiste i rodzinne artysty, rysunki i szkice z podróży po ziemiach polskich i Europie. Przedmioty osobiste: lampa naftowa, lusterko, flakonik, dzbanuszek, kałamarz, bibularz, bilet wizytowy, osobiście wykonana drewniana ramka do obrazu – to niemi świadkowie jego życia; żałobne szarfy z pogrzebu sprzed siedemdziesięciu sześciu lat z podpisem *Lud z Bronowic Wielkich*, chustka, którą przykryta była po śmierci jego twarz – to świadkowie pożegnania, odejścia.

W następnych dwóch komnatach – pod nazwą „Salon Żeleńskich” i „Świetlica” – twórcy wystawy zamieścili doskonale rekonstrukcje wnętrz zaprojektowanych przez Stanisława Wyspiańskiego. Salon Żeleńskich powstał w 1904 r. jako jedno z wnętrz mieszkania Tadeusza Żeleńskiego-Boya w Krakowie, przy ul. Karmelickiej 6, i budził u współczesnych wiele podziwu. „Świetlica” stanowi fragment wystawy towarzystwa Artystów Polskich „Sztuka” zrealizowanej w tymże 1904 r. w Pałacu Sztuki TPSP przy Pl. Szczepańskim. Podobnie jak wówczas wiszą w tej wystawowej sali na ścianach obrazy Teofila Axentowicza, Juliana Fałata, Józefa Mehoffera, Konstantego Laszczki, Jana Stanisławskiego, Włodzimierza Tetmajera i Leona Wyczółkowskiego.

W kolejnym pomieszczeniu o nazwie „Reformator druku i wydawca” poznajemy zainteresowania artystyczne Stanisława Wyspiańskiego w dzie-

dzinie druku, zdobnictwa i ilustracji książek. Znajdujemy tutaj pierwodruki i wydania kolejne we własnym układzie typograficznym oraz we własnym nakładzie wydanych za jego życia dramatów: „Warszawianka“, „Legion“, „Kazimierz Wielki“ i in. oraz egzemplarze „Życia“, pisma wydawanego przez Stanisława Przybyszewskiego a przygotowane graficznie do druku przez Wyspiańskiego.

Następny temat, przedstawiony w sali o nazwie „Inscenizator i reformator teatru“, ukazuje Wyspiańskiego jako twórcę projektów, dekoracji, kostiumów i rekwizytów do sztuk teatralnych. Znajdujemy tutaj m.in. zaprojektowane przez niego kostiumy Heleny Modrzejewskiej do roli Antygony Sofoklesa oraz do roli Laodamii w *Profilasie* i *Laodamii* a na ścianach fotografie Siemaszkowej i Modrzejewskiej w kostiumach zrealizowanych według jego projektów. Wśród eksponatów znajdują się również projekty inscenizatorskie i scenograficzne oraz egzemplarze dramatów.

Na II piętrze budynku znajduje się sala nazwana „Pracownią Franciszkańską“, poświęcona w całości monumentalnemu dziełu, jakim była dekoracja kościoła OO Franciszkanów w 1895 r. przez Stanisława Wyspiańskiego. Zaprezentowane tutaj są poszczególne etapy pracy przy wykonywaniu tego zadania oraz rysunkowe projekty witraży, pastelowe projekty floralne do polichromii, przepróchy do polichromii i patrony do malowania.

Z „Pracowni Franciszkańskiej“ przechodzimy do „Pracowni konserwatorskiej“ ukazującej mało znaną

działalność artysty, jaką było wykonanie prac konserwatorskich w kościele św. Krzyża w Krakowie w latach 1896–1897. Podziw budzą wykonane z niezwykłą precyzją i znanstwem kopie elementów renesansowych polichromii w skali 1:1 (św. Hieronim i biskup Iwo) oraz inne rysunki z dokumentacji konserwatorskiej.

W osobnej kolejnej sali wystawiony jest zrealizowany po raz pierwszy – na podstawie szkiców, rysunków i opisów – trójwymiarowy model wizji wawelskiej Akropolidy Stanisława Wyspiańskiego. Marzył mu się bowiem Wawel rozległy i wspaniały, jako narodowy Panteon mieszczący wszystkie najważniejsze instytucje państwowe, Sejm, Senat, Akademię Umiejętności, Zamek Królewski, pałac biskupi i amfiteatr. W ostatnich latach życia wraz z architektem Władysławem Ekielskim podjął się zaprojektowania przebudowy Wzgórza Wawelskiego, ale śmierć przeszkodziła realizacji tej wizji.

Ostatnia wystawowa sala nazwana „Pracownią szafirową“ z pomalowanymi w tym kolorze ścianami nie jest rekonstrukcją ostatniej pracowni artysty. Zawieszone tutaj obrazy, rysunki, szkice i autoportrety, stół na którym powstał projekt Akropolis, paleta i pudełko z farbami – mają stanowić ślad miejsca, gdzie pracował pod koniec swojego życia. Wychodzi się z niej w pełnym powagi zamyśleniu nad nieuchronnością przemijania czasu, w którym iskra Boża, wielki dar zwany (genialnym) talentem i pracowite życie pozostawiają trwałe odbicie ukazane nam w podwawelskim muzeum.

Olga Molska



Krzysztof Kłopotowski

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