

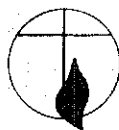
przegląd powszechny

5/753/84

miesięcznik

poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Stefan Moysa SJ

Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)

Mirosław Pacuszkiewicz SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jolanta Śledziwska

„PRZEGŁĄD POWSZĘKTYNY”

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 Naukowa, Warszawa, ul. Smuteckich 8

Zam. 410/84 (I-35), 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

Bogdan Burdziej

Problematyka literacka na łamach „Przeglądu Powszechnego” w latach 1934–1953 171

Miesięcznik wiele uwagi poświęcał literaturze polskiej i obcej, szczególnie rosyjskiej, niemieckiej, francuskiej, włoskiej i angielskiej.

Jan Skoczyński

Miedzy mistyką i poezją (na marginesie lektury „Króla-Ducha”) 188

Polska poezja romantyczna stanowi najpełniejszy zapis polskiego losu i polskiego myślenia. Wśród największych utworów tej poezji jest „Król-Duch” Słowackiego.

Ks. Waldemar Chrostowski

Anatomia pokusy (Rdz 3,1–6) 198

Skąd pochodzi i jak ogarnia człowieka ów zły impuls, który pcha go do zguby? Jak dokonuje się przejście od stanu niewinności na pozycję wroga Bogu?

Paul Valadier SJ

Wątpliwa sekularyzacja 208

Sekularyzacja jest ściśle związana z wolnością. Jednak wolność, która sama siebie bierze za ostateczny cel, wynaturza się.

Wojciech Rębowski

Najnowsza historia o częstochowskim obrazie Panny Maryi 223

Wokół książki zmarłego w 1981 roku mediewisty i zasłużonego edytora staropolskich tekstów religijnych, Henryka Kowalewicz.

Piotr Matywiecki

Kolor i czas 237

Jak kolor zmienia się w obrazie? Jak wzrok i myśl wydzielają kolor z kształtu i kształt z koloru?

*Henryk Radej***Wiersze**

249

*Jan Kulka***Wiersz**

251

*Ks. Michał Heller***Od Eulera do Laplace'a**

253

Filozoficzne dyskusje wokół mechaniki mogą być ciekawe czy wręcz fascynujące, ale główna linia ewolucyjna przebiega przez środek mechaniki.

*Kazimierz Dziewanowski***Publicystyka, czyli projekty zimowe**

262

Jaki jest stosunek myśli politycznej do realiów? Czy może ona wpływać na rzeczywistość? Czy w ogóle jest potrzebna?

**Kościół Opatrzności Bożej w Wesołej koło Warsza-
wy (K. Kucza-Kuczyński)**

270

Recenzje

273

Table des matières

Bogdan Burdziej

**Problématique littéraire dans „Przegląd
Powszechny“ 1934–1953** 171

Le mensuel s'occupait de la littérature polonaise et étrangère, particulièrement russe, allemande, française, italienne et anglaise.

Jan Skoczyński

**Entre la mystique et la poésie (en marge de la
lecture de „Król-Duch“)** 188

La poésie romantique polonaise constitue l'image la plus complète du sort polonais et de la pensée polonaise. Parmi les plus grandes oeuvres de cette poésie se trouve „Król-Duch“ de Słowacki.

Abbé Waldemar Chrostowski

Anatomie de la tentation (Gen 3, 1–6) 198

D'où vient cette mauvaise impulsion qui pousse l'homme vers sa perdition et comment l'envahit-elle? De quelle façon se fait le passage de l'état d'innocence aux positions hostiles envers Dieu?

Paul Valadier SJ

Une sécularisation douteuse 208

La sécularisation est étroitement liée avec la liberté. Cependant la liberté qui prend elle-même pour but final se dénature.

Wojciech Rębowski

**L'histoire la plus ancienne de l'image de Notre
Dame à Częstochowa** 223

Autour du livre de Henryk Kowalewicz, médiéviste et éditeur très apprécié d'anciens textes religieux polonais, mort en 1981.

Piotr Matywiecki

La couleur et le temps 237

Comment la couleur change – t-elle dans une image? Comment la vue et la pensée dégagent-elles la couleur de la forme et la forme de la couleur?

Henryk Radej

Poèmes 249

Jan Kulka

Un poème 251

Abbé Michał Heller

De Euler à Laplace 253

Discussions philosophiques autour de la mécanique peuvent être intéressantes ou même fascinantes, mais la ligne principale de l'évolution passe par le milieu de la mécanique.

Kazimierz Dziewanowski

Journalisme ou des projets pour l'hiver 262

Quelle est la relation de la pensée politique aux réalités? Peut-elle influencer la réalité? Est-elle nécessaire en général?

**L'église de la Divine Providence à Wesoła près
de Varsovie (K. Kucza-Kuczyński)** 270

Comptes rendus 273

Contents

Bogdan Burdziej

**Literary problems in "Przegląd Powszechny"
1934-1953** 171

The monthly gave much attention to Polish and foreign literature, particularly Russian, German, French, Italian and English.

Jan Skoczyński

**Between mysticism and poetry (a side-note to the
reading of "Król-Duch")** 188

Polish romantic poetry is the fullest record of Polish fate and Polish thought. One of the greatest works in this poetry is "Król-Duch" by Słowacki.

Father Waldemar Chrostowski

Anatomy of temptation (Gen 3, 1-6) 198

Where does the bad impulse, that pushes man to perdition, come from, and how does it seize him? How does the passage from the state of innocence to the positions hostile towards God occur?

Paul Valadier SJ

A doubtful secularization 208

Secularization is closely connected with freedom. But freedom that takes itself for final aim degenerates.

Wojciech Rębowski

**The most ancient story about the picture of Our
Lady in Częstochowa** 223

About the book by Henryk Kowalewicz, a medievalist and meritorious editor of ancient Polish religious texts, dead in 1981.

Piotr Matywiecki

Colour and time 237

How does colour change in a picture? How do sight and thought eliminate colour from shape and shapes from colour?

Henryk Radej

Poems 249

Jan Kulka

A poem 251

Father Michał Heller

From Euler to Laplace 253

Philosophical discussions on mechanics may be interesting and even fascinating, but the main line of evolution runs across the middle of mechanics.

Kazimierz Dziewanowski

Journalism or winter projects 262

What is the relation of political thought to the realities? Can it influence the reality? Is it necessary at all?

**The church of Divine Providence at Wesoła near
Warsaw (K. Kucza-Kuczyński)**

Reviews 270

273

Odejścia, zbliżenia, powroty lub w progach Kościoła

Przybywają do Kościoła ludzie dojrzały, których dzieciństwo i młodość nie były naznaczone wychowaniem religijnym. Różny jest stopień ich obecności w Kościele albo przynajmniej stopień sympatii dla Kościoła – od statusu żarliwie praktykującego konwertyty do postawy „chrześcijańskiego agnostyka” i życzliwego obserwatora. Powracają też ci, którzy utracili wiarę lub jedynie kontakt z Kościołem po swojej pierwszej Komunii świętej. I te właśnie zbliżenia lub powroty ludzi dojrzałych, a więc takich, którym nie brak krytycyzmu i życiowego doświadczenia, są zjawiskiem nowym. Zjawisko to dostrzega Kościół i dostrzegają środowiska pozakościelne. Te ostatnie powątpiewają często w szczerość i trwałość duchowej reorientacji wielu spośród nowych sprzymierzeńców Kościoła i wybierającą falę religijnego pobudzenia gotowe są tłumaczyć wyłącznie racjami politycznymi lub społeczno-ekonomicznymi. Nie sądzimy, by miały rację.

Kim więc są ci, którzy stają w progach Kościoła? Jaka potrzeba duchowa, jaka nadzieja ich sprowadza? Jakie są motywy tych, którzy niegdyś odeszli od Kościoła, a dziś powracają? Dlaczego odeszli oraz jakie są pobudki ich powrotu?

PRZEGŁĄD POWSZECHNY zwraca się do tych spośród swych Czytelników, którzy „stoją w drzwiach Kościoła” i prosi o odpowiedź na te trudne pytania. Pragnie im dać okazję do opisania ich drogi ku Kościołowi, jej najważniejszych momentów, przedstawienia najpoważniejszych motywów ich decyzji, ich „za” i „przeciw” wobec tego, co zastali w Kościele. Oczekujemy odpowiedzi szczerych i możliwie wyczerpujących. Świeże spojrzenie, żywe przeżycie religijne, zmysł krytyczny, wyczułony na wszelkie objawy rutyny w działaniu i ciasne schematy w formułowaniu światopoglądu katolickiego, mogą pomóc duszpasterzom w lepszych, bo trafniej-

szych i bardziej pogłębionych kontaktach z katechumenami oraz tymi, którzy – na nowo ucząc się zasad wiary chrześcijańskiej – mają wiele istotnych pytań.

Objętość pisemnych wypowiedzi może być dowolna. Nie określamy także ściśle czasu ich nadsyłania. Nadesłane wypowiedzi chcielibyśmy opublikować na łamach PRZEGŁADU POWSZECHNEGO. Zastrzegamy sobie wszakże prawo wyboru tekstów do druku.

Redakcja

Wypowiedzi podpisane imieniem i nazwiskiem lub pseudonimem prosimy przysyłać pod adresem: Redakcja „Przeglądu Powszechnego”, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa.

Bogdan Burdziej

Problematyka literacka na łamach „Przeglądu Powszechnego” w latach 1934–1953

W jubileuszowym, dwusetnym tomie „Przeglądu Powszechnego” w omówieniu pięćdziesięcioletniego dorobku pisma w dziele historii literatury Stanisław Pigoń stwierdzał, iż z *takiego jubileuszowego obrachunku większa będzie korzyść dla historii smaku literackiego i zapotrzebowań kulturalnych pokolenia niż dla rejestracji osiągnięć badawczych nauki o literaturze*. Takie podejście do zadań sprawozdawcy wynikało z faktu, że „Przegląd” od początku istnienia był pismem niespecjalistycznym, otwartym na różnorodną problematykę, oświetlaną z pozycji katolickich, co zapewniało mu własne oblicze i jedność linii ideowej na przestrzeni półwiecza. Obok więc teologii, filozofii, etyki, historii, ekonomii i polityki problematyka literacka miała tam trwać i ugruntowaną pozycję. Warto, jak sądzę, pójść śladem Pigionia i przewertować roczniki „Przeglądu” z lat 1934–1953¹ pod kątem spraw literackich.

Nie sposób zreferować w krótkim szkicu całą problematykę literacką kilkunastu roczników pisma. Jest to niemożliwe m.in. dlatego, że redakcja nie prowadziła zapewne jakiejś drobiazgowej polityki w tym zakresie, zdając się na inicjatywę samych autorów i z rzadka tylko wskazując tematy (artykuły rocznicowe, wspomnienia, nekrologi itp.). Można natomiast w bogactwie problemów wskazać pewne wątki wspólne: pola zainteresowań, kryteria wartościowania i płaszczyzny odniesień w omawianiu spraw literatury. Można też zaprezentować działalność autorów stale współpracujących z „Przeglądem”, którym pismo zawdzięczało kompetentne, a zarazem atrakcyjne dla czytelnika omawianie spraw literackich.

¹ Ostatni przed wojną numer „Przeglądu” ukazał się w sierpniu 1939 r., pierwszy po wojnie w grudniu 1947 r., a ostatni, styczniowy z 1953 r., opuścił drukarnię w marcu tegoż roku.

Cezura wojny pozwala spojrzeć na wspomnianą problematykę w dwu wyraźnych przedziałach czasu: 1934–1939 oraz 1947–1953. W pierwszym okresie na łamach „Przeglądu” wydrukowano około 50 rozpraw i artykułów historycznoliterackich oraz ponad setkę recenzji aktualnie ukazujących się dzieł literackich. Oprócz tego ukazywały się tam regularnie recenzje rozpraw naukowych oraz edycji klasyków literatury polskiej. Z pismem współpracowali w tej dziedzinie znani badacze literatury, jak Tadeusz Grabowski, Józef Birkenmajer, Zofia Ciechanowska, Otto Forst-Battaglia oraz – we wspomnianym okresie doraźnie – Konrad Górski, Stanisław Pigoń, Marian Szykowski, Andrzej Tretiak i inni. Można bez przesady powiedzieć, że uwagi recenzentów nie umknęła żadna ważniejsza rozprawa naukowa czy edycja klasyków.

Na łamach „Przeglądu” pisano nie tylko o literaturze polskiej. Wiele uwagi pismo poświęcało literaturze obcej, szczególnie rosyjskiej, niemieckiej, francuskiej, włoskiej i angielskiej. Pojedyncze artykuły czy omówienia dotyczyły piśmiennictwa czeskiego i słowackiego, litewskiego, ukraińskiego, a nawet łużyckiego. Wszystko to współtworzyło wielostronny przegląd zagadnień literatury w skali europejskiej, zarówno w przekroju historycznym, jak też dokonań współczesnych.

Rozwój wydarzeń politycznych oraz indywidualne zainteresowania i upodobania autorów piszących do „Przeglądu” sprawiły, że pismo to ze szczególną uwagą śledziło losy literatury (i nie tylko) w Niemczech i Związku Radzieckim. Na początku 1934 r. Jan Berger z niepokojem stawiał pytanie, w jakim kierunku rozwija się współczesna poezja niemiecka. Omawiając ankietę o zadaniach i powinnościach niemieckich poetów, zwracał uwagę na pewne niepokojące, a charakterystyczne dla rządów Hitlera postulaty narodowości poezji, wskrzeszania *ducha narodu*, rezygnacji z regionalizmu, kosmopolityzmu i indywidualizmu na rzecz postawy kolektywistycznej, integrującej naród i państwo wokół określonych hasł. O *poezji niemieckiej na drogach rozstajnych* pisał też Otton Forst-Battaglia. W kontekście polemiki z roszczeniami nauki niemieckiej powstał artykuł Tadeusza Grabowskiego „Czy Śląsk posiadał własną literaturę?” (1934, t. 208), w którym autor obala twierdzenia nie-

mieckich historyków literatury, jakoby na Śląsku w czasach średniowiecznych ukształtowała się wyłącznie niemiecka tradycja literacka.

Wspomniany już profesor Forst-Battaglia prezentował na łamach „Przeglądu” sylwetki pisarzy włoskich: Giacomo Leopardiego (w stulecie śmierci), Gabriela d’Annunzio i Pietra Mignosi. Pisał też o Miguelu de Unamuno i dwu pisarzach katolickich: Paulu Bourget i Ramonie del Valle Inclan. Literaturę angielską prezentował wybitny jej znawca Andrzej Tretiak. Twórczość pisarzy zachodnioeuropejskich przybliżała czytelnikom „Przeglądu” również Zofia Starowieyska-Morstinowa omawiając dzieła m.in. A. Malraux, F. Mauriaca, T. Manna, A. Huxleya, K. Mansfield, G. Papi-niego.

Na tle dość znacznego przecieź zainteresowania pisma literaturą Zachodu wyróżnia się bardzo wyraźna troska redakcji o kompetentne omawianie spraw literackich w Związku Radzieckim i dorobku emigracji rosyjskiej. Od roku 1932 współpracuje z „Przeglądem” młody wówczas, a już doceniany jako znawca literatury rosyjskiej, Teodor Parnicki. Oprócz niego na tematy rosyjskie pisywał początkujący wówczas, a dziś wielce zasłużony historyk literatury, Czesław Zgorzelski. Publikował on recenzje beletrystyki radzieckiej, a ponadto zamieścił obszerną rozprawę o „Głównych kierunkach badań literackich w Rosji Sowieckiej” (1935, t. 207–208). W działalności recenzenckiej Zgorzelski posługiwał się metodą, która później zostanie nazwana personalistyczną. W dziele poszukiwał on artystycznego świadectwa sytuacji człowieka, jego uwikłania w rozliczne determinanty i zagrożenia. Omawiając takie książki, jak „Zorany ugór” Szołochowa czy Ostrowskiego „Jak hartowała się stal” daleki był od ferowania ocen podyktowanych koniunkturalizmem politycznym. Ten obiektywizm widać też we wzmiarkowanej rozprawie świadczącej o zainteresowaniu polskiej nauki o literaturze rozwojem metodologii badań literackich w Związku Radzieckim, szczególnie zaś dorobkiem rosyjskiej szkoły formalnej. Zgorzelski zarysowuje ewolucję tych badań w ćwierćwieczu 1910–1935 od formalizmu ku marksizmowi poprzez liczne koncepcje usiłujące pogodzić te dwie metody.

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

O randze intelektualnej i artystycznej jakiegokolwiek czasopisma decydują najczęściej autorzy w nim piszący. Tym bardziej zaś stali współpracownicy, których osobowość twórcza, zainteresowania i oryginalność myśli i języka zjednują im i piśmni sympatie czytelników. Dwa takie zjawiska, dwie postaci z „Przeglądu Powszechnego” lat 1934–1939, można wskazać: Teodora Parnickiego i Zofię Starowieyską-Morstinową. Chociaż oboje należeli do dwu różnych pokoleń literackich, ich działalność krytyczna w wielu punktach była zbieżna co to metody, tak iż współczesny monografista nurtu personalistycznego w krytyce polskiej lat trzydziestych (K. Dybciak) umieszcza ich dorobek w tym właśnie nurcie.

Dla Parnickiego krytyka literacka była wstępem, okresem poszukiwań poprzedzającym właściwy jego start literacki jako powieściopisarza. Podjął on współpracę z „Przeglądem Powszechnym” w 1933 r. Układała się ona różnie. Jak pisze Z. Lichniak, powołując się na zachowaną korespondencję, po nawiązaniu przez Parnickiego kontaktu z „Wiadomościami Literackimi” i wydrukowaniu tam pierwszego tekstu ówczesny redaktor „Przeglądu” ks. Jan Rostworowski, zrezygnował ze współpracy z nim. Na łamy miesięcznika powrócił krytyk w 1937 r., gdy pismo miało już nowego redaktora w osobie ks. Kosibowicza. Ogłosił wtedy swe najlepsze szkice i rozprawy literackie: „Historia przed sądem literatury współczesnej” (1937, t. 213), „Dziedzictwo twórcze Sienkiewicza w obliczu dnia dzisiejszego” (t. 213), studium o „Krzyżowcach” Zofii Kossak (1937, t. 214), „Poszukiwacze Boga u kresu swych dróg” (1937, t. 213), „Problem władcy we współczesnej powieści historycznej i biograficznej” (1937, t. 215), „Humanizm katolicki Zofii Kossak” i „Literatura piękna katolickiego humanizmu” (1938, t. 218) oraz kilka pomniejszych, w tym sporo recenzji beletrystyki rosyjskiej krajowej i emigracyjnej. W dorobku krytycznoliterackim Parnickiego na łamach „Przeglądu” wyróżnić można kilka tematów zasadniczych, jak zagadnienie powieści historycznej, literatura rosyjska oraz problem humanizmu katolickiego w literaturze.

Punktem wyjścia do swych rozważań o powieści historycznej uczynił Parnicki twierdzenie o kryzysie tego gatunku zarówno w literaturze polskiej, jak i europejskiej, dającym się zauważyć od początku lat dwudziestych. Sytuację powieści historycznej wśród innych gatunków i jej dorobek po I wojnie światowej oceniał on jako *żałosne*, a główną przyczynę tego stanu rzeczy widział w *ahistorycznym klimacie* epoki, powszechnej niechęci do przeszłości. Z drugiej jednak strony Parnicki podkreślał doniosłość aktualnych wydarzeń politycznych, procesów społecznych i przemian kultury dla odrodzenia powieści historycznej. Był bowiem przekonany, że jej renesans jest nieuchronny, nie jako powrót do zasad historyzmu z ubiegłego stulecia, lecz jako zupełnie nowe ustosunkowanie się do przeszłości, rewizja globalnych i częściowych ocen dziejów oraz aktualizacja historii we współczesności. Dwie cechy nowej świadomości historycznej: rewizjonizm i aktualizacja sprawiały, że – zdaniem krytyka – współczesna mu powieść historyczna nosiła piętno publicystyki i reportażu. Potwierdzenia tej obserwacji upatrywał Parnicki w popularności dwu dominujących wówczas form beletrystyki historycznej: powieści biograficznej (*la vie romancée* takich autorów jak André Maurois, Emil Ludwig czy Jakub Wassermann) oraz powieści historycznej o epoce, kreślącej wnikliwie i plastycznie tło wydarzeń i obraz życia społecznego w danej epoce, nie umiejącej jednak sprostać wymaganiom nowoczesnej analizy psychologicznej postaci historycznych. Przeciętną produkcję w obu tych odmianach oceniał jako *ocean tandety pseudohistoryczno-sensacyjnej i romansowo-biograficznej*.

Na tle ogólnego kryzysu pisarstwa historycznego młody krytyk wyróżniał jako wybitne osiągnięcia literatury rosyjskiej, zarówno radzieckiej, jak też emigracyjnej. Spośród pisarzy emigracyjnych najwyżej cenił Marka Aldanowa, szczególnie za cykl powieściowy pt. „Myśliciel”, kreślący z imponującym rozmachem dzieje Francji i Rosji w latach 1793–1821. *Intelektualistyczno-reporterskie podejście Aldanowa do przeszłości – pisał Parnicki – jest jak najbardziej zgodne z duchem czasu i stwarza nową odmianę powieści historycznej* (1934, t. 202). Z rozczarowaniem natomiast stwierdzał upadek talentu Dymitra Mereżkowskiego, którego cenił za powieści z okresu sprzed rewolucji (głównie za

trylogię „Chrystus i Antychryst” i jej pierwszą część poświęconą Julianowi Apostacie – dodajmy na marginesie: dzieło godne przypomnienia i dzisiaj w nowym tłumaczeniu). Jeśli chodzi o literaturę radziecką, Parnicki był jej bezstronnym, aczkolwiek sympatyzującym czytelnikiem i komentatorem. Sympatie te wynikały z żywego zainteresowania możliwościami i osiągnięciami powieściopisarstwa, szczególnie historycznego. W literaturze tej – negującej początkowo temat historyczny, a później stopniowo przywracający go do łask – obok dzieł świadczących o marksistowskim stosunku do historii odnotowywał krytyk pojawiające się coraz częściej utwory *różnych realistów i ekspresjonistów z zakresu powieści historycznej*, takich jak Jurij Tynianow czy – najwybitniejszy z nich – Aleksy Tołstoj, którzy przedstawiali przeszłość w myśl własnych koncepcji ideowych i artystycznych.

W aktualizacji przeszłości oraz rewizji jej dotychczasowego obrazu widział Parnicki nowe-możliwości rozwoju powieści historycznej. Ten drugi zabieg przybierał dwie zasadnicze formy: odbrązawiania dziejów i postaci historycznych, prowadzącego często do pogoni za tanią sensacją, oraz reinterpretacji historii w świetle poglądów filozoficznych, społeczno-politycznych i historiozoficznych autora. Oba te podejścia do tematu historycznego krytyk analizował na przykładzie powieści biograficznej, której popularność „w naszej przecież tak bardzo antyindywidualistycznej, uniwersalistycznej i kolektywizującej się epoce” była dla niego zagadkowym paradoksem. Wyjaśniał zaś ów paradoks odwołując się do zjawiska *odrodzenia kultu wielkiej jednostki: herosa-wodza* oraz kultu siły i energii. Stąd wywodził zainteresowanie powieści problemem jednostek, szczególnie władców i wodzów, tworzących historię, oraz mechanizmem dziejów. (...) *tę zasadę wodzostwa, zasadę tworzenia dziejów przez twórczy element jednostkowy, transponuje literatura i na czasy minione* (...) – pisał Parnicki w roku 1937, a więc w czasie, gdy kult wodza w różnych państwach europejskich osiągnął swe apogeum.

Na tle europejskiego pisarstwa biograficznego (takich autorów, jak E. Ludwиг, A. Maurois, L. Strachey, A. Tołstoj, S. Zweig i in.) dorobek rodzimy w tej dziedzinie krytyk oceniał jako skromny i mało ambitny. Wyjątek czynił jedy-

nie dla trzech utworów: „Króla życia” Parandowskiego, „Słowackiego” Wołoszynowskiego i „Marysienki Sobieskiej” Boya-Zeleńskiego. I oto w połowie 1937 r. witał Parnicki z uznaniem debiutancką powieść Hanny Malewskiej pt. „Żelazna korona”, poświęconą analizie psychologii władcy, cesarza Karola V. Podnosząc trafność i głębię ujęć psychologicznych zwracał też uwagę na inne zalety tego utworu: (...) *pod względem jakości słowa i plastyki obrazowania – twierdził odważnie – książka (...) należy do najlepszych powieści historycznych polskiego piśmiennictwa posienkiewiczowskiego. (...) Autorka ma za sobą zaledwie dwadzieścia kilka lat życia, a przed sobą – wszystkie perspektywy najświetniejszego rozwoju* (1937, t. 215). Z dzisiejszej perspektywy widać, jak trafna była ta prognoza równie młodego wówczas krytyka.

W kręgu zagadnień powieści historycznej pozostają również artykuły Parnickiego poświęcone „Krzyżowcom” Zofii Kossak oraz zagadnieniu humanizmu katolickiego w literaturze. W obszernym studium o tym dziele pisał entuzjastycznie, iż oto *polaska powieść historyczna znów zaczyna dojrzewać do rywalizacji i zarazem współdziałania na tym polu z Zachodem* (1937, t. 213) i że jest to *zjawisko literackie o horyzontach i osiągnięciach na miarę prawdziwie europejską* (1937, t. 214). „Krzyżowcy” bowiem podejmują temat historyczny w nowy sposób, dokonując rewizji ustalonego już obrazu zarówno całej epoki, jak też samego faktu krucjat jako zjawiska dziejowego oraz roli poszczególnych postaci. Kossak – powiada Parnicki – pokazała tło epoki w wielu przekrojach nie cofając się przed ciemnymi stronami ówczesnego życia. Krucjata – w jej ujęciu – to wielki czyn Kościoła podjęty dla udoskonalenia indywidualnego i zbiorowego, ale też czyn niosący ze sobą barbarzyństwo krzyżowców, okrucieństwo, gwałt i zniewolenie. Parnicki uznawał ten sposób ujęcia historii w dziele Kossak za jej wielkie osiągnięcie artystyczne i ideowe. Brał w ten sposób autorkę w obronę przed zarzutami krytyków, m.in. katolickich, wytykających „Krzyżowcom” wyolbrzymienie ciemnych stron krucjaty oraz nie dość wyraźne sformułowanie pozytywnego sensu opisywanych wydarzeń.

W omawianym studium Parnicki ustosunkował się do zagadnienia tzw. powieści katolickiej, odrzucając postulat

schematyzmu (czarne – białe charaktery, pozytywny wydzźwięk całości itp.) i utwierdzając prawo pisarza do rewizji ustalonych poglądów, poszukiwania własnej wizji przeszłości. Rok później, pisząc o nowej powieści Z. Kossak („Bez oręża”), sąd ten wypowiedział krytyk raz jeszcze dobitnie stwierdzając, że jej twórczość, podobnie jak pisarstwo Gertrudy von Le Fort i Sigrid Undset, *kładzie w dzisiejszym powieściopisarstwie europejskim podwaliny nowej tradycji literackiej w stosunku do średniowiecza, przeciwstawiając postawie walterscottycko-romantycznej postawę katolicko-humanistyczną* (1938, t. 218). Szerzej na temat tej postawy pisał on w artykule „Literatura piękna katolickiego humanizmu” (1938, t. 218). Humanizm katolicki pojmował najogólniej jako ideę głoszącą, że człowiek osiąga pełnię rozwoju w katolicyzmie, ideę, która ma liczne implikacje w filozofii, sztuce i literaturze. Humanizm ten afirmuje osobowość człowieka, jego indywidualność, wolność i odpowiedzialność, sprzeciwia się zaś wszelkim formom depersonalizacji i totalitaryzmu. Pisał Parnicki: (...) *wizja katolicyzmu jako konsekwentnego realizatora i potężnego ostatniego obrońcy takich ideałów, jak indywidualizm, kulturalizm, humanitaryzm, wolność duchowa, a nierzadko i polityczna – zdaje się stanowczo nadawać ton całej literaturze katolickiego humanizmu*. W literaturze tej wyodrębnił dwa nurty: nurt poszukujący, którego symbolem czynił pisarstwo Mauriaca, oraz nurt utwierdzający, konsolacyjny, któremu patronował Chesterton. Ceniąc oba nurty, Parnicki zdawał się być bardziej przywiązany do pierwszego, gdy pisał: *Główna tajemnica i główna oryginalność mauriac'izmu to nawrócenie dostojewszczyzny na katolicyzm!*

Wspomnieć trzeba wreszcie o jeszcze jednym temacie, podjętym przez Parnickiego na łamach „Przeglądu Powstanieckiego”. Chodzi mianowicie o Sienkiewicza. Bez cienia przesady można by powiedzieć, że autor Trylogii to *ewige Melodie* młodego krytyka. Jako twórca klasycznej polskiej powieści historycznej, która zdobyła uznanie światowe, Sienkiewicz stanowi w warsztacie krytycznym Parnickiego nieosiągalny wzorzec, do którego przykładu się bieżąca produkcja literacka. Konfrontując dziedzictwo twórcze autora „Quo vadis?” ze współczesnością krytyk potrafił zachować obiektywny dystans, gdy dochodził do wniosku, że wybitny

ten pisarz nie sprostałby skomplikowanym zagadnieniom wieku XX, ponieważ *skala talentu sienkiewiczowskiego nie ogarnia problemów intelektualnych i historiozoficznych* (1937, t. 213). Uwypuklał natomiast coś, co stanowiło dla literatury współczesnej niedościgniony wzór i decydowało o trwałej wartości jego dzieła, a mianowicie *klasyczną, rasową epickość oraz fenomenalny talent i zdumiewający kunszt w odtwarzaniu chrześcijaństwa jako religii miłości*.

Działalność krytycznoliteracka Parnickiego w latach trzydziestych, której istotna część związana była z „Przeglądem Powszechnym”, stanowiła coś w rodzaju laboratorium, gdzie dokonywała się krystalizacja zainteresowań twórczych autora „Aecjusza” i ostateczny wybór pisarstwa historycznego.

Na osobne omówienie zasługuje inne ważne zjawisko literackie na łamach „Przeglądu”: krytyka literacka Zofii Starowieyskiej-Morstinowej. Współpracę z pismem podjęła ona w roku 1926, a w latach 1931–39 prowadziła tam stały dział recenzji literackich. W okresie, który nas tu interesuje, tzn. w latach 1934–1939, Starowieyska-Morstinowa ogłosiła na łamach „Przeglądu” artykuł rekonstruujący obraz literatury polskiej w korespondencji Orzeszkowej (1937, t. 216), dwa eseje: o twórczości André Malraux (1935, t. 208) oraz „Na ideologicznym przełomie”, w którym rozważała przyczyny nieobecności w literaturze polskiej *tego wielkiego niepokoju metafizycznego* ożywiającego literaturę francuską czy angielską. Wydobyć z zapomnienia wymagają, jak sądzę, również teksty bardziej ulotne, o mniejszej jakby randze w działalności krytyka, mianowicie recenzje. W nich bowiem najwyraźniej uwidoczniła się metoda krytyczna pisarki, aczkolwiek nie odślaniała ona nigdy swego warsztatu wprost i nie czyniła odwołań do żadnych teorii literackich. Starowieyska-Morstinowa nie była krytykiem akademickim, kierowała się raczej własnym wyczuciem literatury, własną intuicją, tak doskonale wspieraną wysoką kulturą literacką, wyniesioną z domu rodzinnego i starannie pielęgnowaną w latach dojrzałych. Z rzadką u przygodnych, a nawet i doświadczonych krytyków jasnością rozumiała pośredniczącą między autorem a czytelnikiem rolę recenzji. Pamięć o tej roli da się zauważyć w każdej

niemal wypowiedzi jej autorstwa. Sto kilkadziesiąt omówionych w „Przeglądzie” książek – to trud zaiste benedyktyński.

Zdanie wypowiedziane na marginesie jakiegoś mało znaczącego debiutu powieściowego można by uznać za dewizę krytyczną autorki: *Nowe nazwisko na okładce książki jest zawsze rzeczą ciekawą. Dla krytyka czytanie takiej książki jest to podróż w nieznaną, podróż eksploracyjna*. Krytyk musi bowiem wniknąć w samo dzieło szukając w nim autentycznych wartości literackich i ideowych lub oznak zapowiadających przyszły rozwój talentu. O tym, że Starowieyska-Morstinowa potrafiła tak czytać literaturę, świadczą jej recenzje dwu debiutów. O „Pamiętniku z okresu dojrzewania” Witolda Gombrowicza pisała, że *poprzez wszystkie ich (nowel – B.B.), zbyteczne może, dziwactwa, przebija się talent niewątpliwy, a nawet dużo obiecujący* (1933, t. 200). O Parnickim zaś (z powodu „Aecjusza”): *W autorze (...) musimy powitać z radością doskonałego pisarza historycznego. Ufamy, że da nam cały szereg prac równie jak ta ciekawych i wartościowych* (1937, t. 216). Sprawdziło się co do joty...

Starowieyska-Morstinowa odczytywała literaturę jako świadectwo ludzkich wartości, różnorodnych wartości mających jednak wspólną płaszczyznę odniesienia w uznaniu prymatu jednostki jako osoby. Poszukiwała w dziele literackim prawdy życia w pełnym jego wymiarze. Negowała tym samym wartość literatury – programowo lub nieumyślnie – schematycznej, tendencyjnej, operującej skrajnymi przeciwstawieniami, zwężającej pole widzenia do uproszczonego dualizmu dobra i zła. Upominała się o artystyczny wyraz dla całego continuum postaw ludzkich między dobrem a złem. Rozważając na przykład problem tzw. powieści lcwicowej, pisała na marginesie „Sidel” L. Kruczkowskiego: *Dr Rudny, reprezentant marksizmu, jest inteligentny, szlachetny, sympatyczny, tak jak wszyscy wierzący katolicy z powieści budujących (...) Ach! jakżeż uprzykrzył nam się ten klucz doskonałości jakiejś doktryny, wcielonej w ludzki ideał i pogwałcenie doktryny przeciwnej przez reprezentujących ją matolów i szubrawców!* (1937, t. 216). Literaturze stawiała wymagania artystycznego ujmowania problemów ludzkich w różnych płaszczyznach: metafizycznej, psychologicznej, społecznej, biologicznej. Odrzucała nato-

miast absolutyzowanie jednego tylko punktu widzenia. Zarzut ten stawiała np. „Zmórom” E. Zegadłowicza.

Starowieyska-Morstinowa potrafiła docenić wartość dzieł literackich pisanych z innych niż jej własna pozycji światopoglądowych. Tak np. analizując twórczość Malraux, pisarza deklarującego się jako komunista, podkreślała, że traktuje on problematykę rewolucji niesłyszanie wnikliwie, doszukując się jej przyczyn we wnętrzu człowieka. Nie odnajdywała w jego pisarstwie jakichkolwiek schematów ideologicznych ani propagandowego ukierunkowania w budowaniu tkanki myślowej poszczególnych utworów. *Dla tych wielkich walorów ludzkich, a nawet chrześcijańskich, dla wielkiego artyzmu – pisała w zakończeniu wspomnianego już esaju – warto jest z dziełem młodego komunisty się zapoznać, warto jest w nim słuchać głosu charakterystycznego epoki, chcącej budować porządek świata na marksowskim materializmie, a odrzucającej go całą tęsknotą nieśmiertelnej ludzkiej duszy* (1935, t. 208).

W działalności recenzenckiej pisarka nie ograniczała się do omawiania poszczególnych utworów, ale próbowała ponadto kierować uwagę czytelnika ku pewnym zjawiskom ogólniejszym w literaturze. W tym nurcie krytyki należałoby wskazać analizy takich zjawisk, jak proza kobieca, regionalizm tematyczny (marynistyka) czy literatura podróźnicza. Wyjaśniając je, miała zawsze świadomość niebezpieczeństw ich wyodrębniania z literatury w ogóle. Przyczyn zaś szukała zarówno w obrębie samej literatury, w wewnętrznych regułach jej rozwoju, jak również w warunkach społecznych, psychologicznych czy historycznych. W ocenie utworów należących do takiego lub innego nurtu tematycznego czy ideowego kierowała się niezmiennym kryterium artyzmu: artystycznego ukształtowania i pogłębioonej interpretacji problemu w dziele. Wielką zaletą pisarstwa krytycznoliterackiego Zofii Starowieyskiej-Morstinowej sprawiającą, że jej recenzje nadawały się doskonale do czytania, była prostota, a zarazem elegancja stylu, klarowność myśli i języka, w którym subtelny patos graniczył z ironią i celnym dowcipem.

Podsumowując rozważania o problematyce literackiej na łamach „Przeglądu Powszechnego” w latach 1934–1939 wypadnie stwierdzić, iż zajmowała ona w miesięczniku

miejsce niepoślednie, a przez udział w nim takich pisarzy, jak Parnicki czy Starowieyska-Morstinowa – ważne z punktu widzenia historyka literatury okresu międzywojennego. Pismo informowało swych czytelników o literaturze polskiej i obcej. Wyraźne preferencje dla prozy, głównie powieści, wynikały – jak można sądzić – nie tylko z upodobań autorów, lecz również z faktu, iż ten rodzaj literatury stwarzał większe możliwości intelektualnego oglądu problemów współczesności. Poezja i dramat pojawiały się doraźnie, raczej jako przypomnienie uznanych już tekstów i autorów niż prezentacja bieżących osiągnięć. Oblicze pisma można by zatem określić jako zachowawcze, nastawione na propagowanie wartości uznanych oraz nieustanną konfrontację tradycji kultury z chwilą bieżącą.

Wojna światowa i przemiany polityczne w Polsce po jej zakończeniu spowodowały, że „Przegląd” nie ukazywał się przez prawie osiem lat. Gdy w grudniu 1947 r. ukazał się pierwszy po wojnie numer, wszystko świadczyło o tym, że było to wznowienie działalności zasłużonego periodyku, a nie start nowego pisma. Zamiar kontynuacji kilkudziesięcioletniej tradycji „Przeglądu” wyraża nie tylko identyczny układ treści i wystrój graficzny, czyni to sama redakcja w słowie skierowanym do czytelników, a dodatkowo potwierdza tę wolę obecność autorów piszących w nim przed wojną, jak np. Zofii Starowieyskiej-Morstinowej, Józefa Mariana Święcickiego i innych. Starowieyska-Morstinowa, od 1945 r. związana z „Tygodnikiem Powszechnym”, do „Przeglądu” pisywała dość sporadycznie, Święcicki natomiast był w latach 1947–1953 głównym filarem jezuickiego miesięcznika. Oprócz nazwisk już znanych czytelnikom i uznanych w środowisku literackim pojawiają się autorzy rozpoczynający dopiero swą karierę twórczą, jak np. Zygmunt Lichniak, który do roku 1950 prowadził dział recenzji literackich, Bogdan Ostromecki, piszący o filmie, czy Jerzy Kierst, relacjonujący wydarzenia teatralne.

W kilka lat po zakończeniu wojny publicystyka literacka w „Przeglądzie” w znacznym stopniu koncentrowała się wokół jej bolesnego dziedzictwa. Z. Lichniak omawiał utwory tematycznie lub swą genezą związane z «epoką pieców», prezentował *triumfalny i tragiczny debiut* K.K. Baczyńskiego – powojenną edycję „Śpiewu z pożogi”, oce-

niał próby moralnego przezwyciężenia jarzma wojny w literaturze. Inny aspekt wojennego dziedzictwa rozważał ks. S. Wawryn pisząc o sytuacji pisarzy katolickich po zakończeniu działań wojennych i ustaleniu się nowego porządku politycznego w kraju. *Znaczna część piór, i to wybitnych – pisał – znalazła się na emigracji (...) na emigracji zostali pisarze, których nie ma kto czytać, a w kraju rzesze czytelników, dla których nie ma komu pisać!* (1948, nr 5). Wielu pisarzy o przedwojennej orientacji katolickiej związało się z nową ideologią komunistyczną czy laicką. Pozbawiona wielu wybitnych autorów, literatura katolicka reprezentuje w tej sytuacji dość niski poziom. By temu zaradzić, należy podjąć wysiłek pogłębiania katolickiej formacji i wykształcenia religijnego ludzi pióra. Informując o zamiarze Episkopatu Polski ustanowienia dorocznej nagrody dla twórców kultury katolickiej, ks. Wawryn w imieniu redakcji proponował utworzenie społecznego funduszu stypendialnego dla literatów. Inicjatywa ta, ostatecznie nie zrealizowana, dowodzi, z jaką troską „Przegląd Powszechny” patrzył na sprawy i zadania literatury w nowej rzeczywistości politycznej i w zmienionym układzie światopoglądowym.

Spśród tematów i problemów literackich podejmowanych w „Przeglądzie” warto przypomnieć dwa: powieści katolickiej i realizmu w literaturze, gdyż pozostawały one w szerszym kontekście polemik i sporów artystyczno-ideowych tamtych lat.

Problem powieści katolickiej był pogłosem lub raczej kontynuacją dyskusji z lat trzydziestych na temat humanizmu katolickiego w literaturze. Na łamach „Przeglądu” zagadnienie to nie doczekało się jakichś ujęć teoretycznych, niemniej jednak było stale poruszane przy okazji prezentacji twórczości wyrastającej z katolicyzmu lub – szerzej – chrześcijaństwa. Warto tu odnotować też jedno z pierwszych u nas po wojnie omówień poglądów estetyczno-literackich ks. Henri Bremonda, Paula Claudela i Charlesa du Bos – pióra Aleksandra Rogalskiego (1949, nr 1). W ich ujęciu literatura jest owocem daru, łaski Bożej, jest nieustannym odtwarzaniem «wiecznych» tematów.

Zagadnienie realizmu, będącego wówczas przedmiotem zagorzałych sporów między marksistami a krytykami kato-

lickimi, pojawiało się w wypowiedziach o Jacku Woronieckiego i J.M. Świąćckiego w kontekście rozważań nad obrazem erotyki w literaturze. Posługując się mauriacowskim terminem «erotyzm komercyjny» Woroniecki wyznaczał literaturze granicę z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej nieprzekraczalną: ujęcie pornograficzne. Płynność tych rozróżnień nakładała na pisarza szczególną odpowiedzialność wobec czytelnika. Wybitny ten filozof i moralista nie zawężył problemu do sfery spraw intymnych, ale rozciągał go również na inne dziedziny życia. Świadczy o tym jego artykuł pt. „Kult Dostojewskiego i jego tragizm” (1948, nr 7–8). Czytany z dzisiejszej perspektywy, a więc w czasie, gdy spuścizna autora „Biesów” ma niepodważalne i kluczowe miejsce w tradycji kultury europejskiej, wydaje się ten tekst tragicznym zaiste dowodem niezrozumienia czy raczej odrzucenia w imię wyższych racji prawa literatury do przedstawiania rzeczywistości we wszystkich jej aspektach. Woroniecki podważa bowiem wartość dzieła Dostojewskiego i kult tej twórczości (uprawiany wg niego m.in. przez Mauriaca, Bernanosa, H.de Lubaca, Ch. Hollisa czy R.Guardiniego), wychodząc z założenia, że literatura nie może przedstawiać tzw. ciemnych stron życia w takim nagromadzeniu, jak to uczynił autor „Braci Karamazow”.

Nawiązując do Woronieckiego temat ten rozwijał J.M. Świąćcki. Pisał on: *Literatura katolicka musi zrezygnować z pełni realistycznego ujęcia spraw erotycznych, nie tylko w zakresie sposobu, ale i tematyki powieści. Pisarz katolicki musi się liczyć z refleksem społecznym swoich utworów* (1948, nr 10). I dalej podkreślał sens tych ograniczeń: *Konieczność więc zrezygnowania w pewnej mierze z realizmu w powieści katolickiej jest nieunikniona, w pewnej mierze tragiczna. Literatura musi się wyrzekać jednych wartości, by osiągnąć inne. Gdy realizm zła nie jest w pełni możliwy, pozostaje literaturze ogromny, a nigdy do końca nie spenetrowany, obszar dobra, uczuć wyższych, świętości. Postulatywny ton wypowiedzi Świąćckiego da się stwierdzić w każdym niemal jego artykule. Krytyk ten nie zadowalał się bowiem opisem zjawisk literackich, lecz usiłował kształtować je lub interpretować w duchu własnej koncepcji literatury i jej zadań.*

I właśnie Świącieickiemu z racji obfitości (ponad 30 rozpraw i artykułów w ciągu pięciu lat) i rangi jego działalności krytycznoliterackiej i publicystycznej na łamach „Przeglądu” wypadnie poświęcić osobne omówienie. Zainteresowania krytyka były bardzo rozległe. Pisał o Pasku, Fredrze, Kraszewskim, Sienkiewicz, Żeromskim, Reymoncie, Przybyszewskim, Zawieyskim, o „Hamlecie”, powieściach S. Undset, G. Greene’a, S. Zweiga i wielu innych. W tej bogatej panoramie dzieł i autorów Świącieicki studiował kilka problemów, jak idea «patriarchalizmu», problematyka miłości czy literackie ujęcia erotyki. Motywem przewodnim uczynił on rozważania nad znaczeniem i wartością «patriarchalizmu» w literaturze rodzimej i obcej na przestrzeni wieków. «Patriarchalizm» rozumiał jako pewien historycznie ukształtowany, ale mający też wymiar uniwersalny, model kultury i stosunków społecznych, którego zasadniczym elementem była hierarchiczna struktura życia społecznego, oparta jednak na wzajemnej miłości i poszanowaniu praw jednostki. Śledząc literacki obraz tego idealnego modelu Świącieicki dostrzegał oczywiście jego historyczne wypaczenia. Zgadzał się np. z Boya-Żeleńskiego krytyką *przerostów patriarchalizmu staroszlacheckiego* u Fredry czy z zarzutami Brzozowskiego stawianymi Sienkiewiczowi, ale wbrew stanowisku swych poprzedników podkreślał trwałe wartości *idei patriarchalnej*, tej postawy, która w *rustykalnej Polsce posiada szczególne znaczenie*. Atak Brzozowskiego na Sienkiewicza interpretował Świącieicki jako wyraz szerszej walki *idei radykalnego technokratyzmu* z koncepcją patriarchalną. Odrzucając tę ostatnią jej krytycy zapominali, że *rozbitcie gniazda rodzinnego, osłabienie węzłów łączących jednostkę z jej ziemią rodzinną i z jej narodową zbiorowością, to były te groźne niebezpieczeństwa, wobec ogromu których mało ważnym się wydawał nacisk despotycznego patriarchalizmu* (1950, nr 7–8). Dostrzegając stopniowy zanik idei patriarchalnej w literaturze polskiej XX w., Świącieicki nie wahał się postawić tezy o konieczności jej odrodzenia, gdyż – jak twierdził – *patriarchalizm dzięki swej tradycjonalistycznej tendencji do zachowania starego obyczaju, dzięki zrozumieniu wagi społecznego dogmatu religijnego i społecznego niezmiennego kodeksu moralnego stwarza (...) dogodne ramy dla pogłębienia kultury katolicyzmu* (1951, nr 12).

Zagadnienie patriarchalizmu omawiał Święcicki w latach 1949–1952. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. W tym właśnie kontekście należy rozpatrywać jego «partyzancką» walkę o uznanie i przechowanie tego, co w tradycji patriarchalnej było cenne i żywe. Krytyk nie mógł wprost wypowiedzieć wszystkich argumentów, inne musiał łagodzić lub wyrażać językiem ezopowym. Warunki zewnętrzne sprawiły, że oryginalne, choć bardzo kontrowersyjne, koncepcje Święcickiego, ujęte w starannie przemyślany cykl artykułów, pozostały w zapomnieniu na łamach pisma, które miało zostać usunięte z areny ideowych walk.

Jako polemikę ze współczesnością trzeba traktować drugi, moralistyczny nurt działalności Święcickiego. Motywy miłości, owej Sienkiewiczowskiej *głowy najdroższej*, spaja liczne artykuły o pisarstwie Undset, E. Brontë, G. Greene'a, Sienkiewicza, Żeromskiego czy Zawieyskiego. Bliskie mu były te ujęcia, które traktowały miłość optymistycznie jako *środek przezwyciężenia tragizmu doczesności*. Piętnował natomiast wybujały erotyzm literatury XX w., literatury – jak zaznaczał w ostatnim swym artykule – *bez dogmatu czy bez instynktu*.

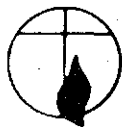
W latach 1947–1953 na tematy literackie pisywało w „Przeglądzie” stosunkowo niewielu autorów. Oprócz wymienionych już, sporadycznie pojawiały się nazwiska Wojciecha Bąka, Wiktora Dody, Ireny Pannenkowej, Jerzego Starnawskiego i kilka innych. Pisali oni o literaturze romantycznej, młodopolskiej i współczesnej. Miesięcznik podejmował więc – piórem swych autorów – tematy i problemy spychane z pola widzenia badaczy i czytelników. Gdy na początku 1953 r. pismo uległo likwidacji, redakcja i czytelnicy mogli stwierdzić, że słowa otwierające pierwszy po wojnie numer „Przeglądu”: *problemom nasuwającym się iść śmiało naprzeciw (...) rzeczywistości patrzeć odważnie w oczy* – były realizowane.

Problématique littéraire dans „Przegląd Powszechny“ 1934–1953

La problématique littéraire occupait dans le mensuel des années 1934–1939 une place remarquable, et, à cause de la part qui y prirent les écrivains comme Parnicki ou Starowieyska-Morstinowa – importante du point de vue de l'histoire de la littérature du temps entre les deux guerres mondiales. Le périodique informait ses lecteurs sur la littérature polonaise et étrangère. Les préférences marquées pour la prose, surtout pour le roman, résultaient – comme on peut le deviner – non seulement des goûts des auteurs, mais aussi du fait que ce genre littéraire créait de plus grandes possibilités de l'examen intellectuel des problèmes contemporains. La poésie et le drame y apparaissaient sporadiquement, plutôt comme une commémoration des textes et des auteurs déjà connus qu'une présentation des succès courants. On pourrait définir la

physionomie du périodique comme conservatrice, orientée à propager des valeurs reconnues ainsi qu'à une confrontation infinie des traditions culturelles avec le moment présent.

Au cours des années 1947–1953, à côté des noms déjà connus aux lecteurs apparaissaient des auteurs commençant leur carrière littéraire, comme par exemple Zygmunt Lichniak, qui jusqu'à 1950 rédigeait la rubrique des comptes rendus des livres, comme Bogdan Ostromecki, qui s'occupait du film, ou Jerzy Kierst, auteur des critiques théâtrales. Le pilier principal du périodique dans le domaine de l'histoire de la littérature et de la critique fut en ce temps-là Józef Marian Świącicki. Les auteurs mentionnés ci-dessus, ainsi que plusieurs autres, écrivaient sur la littérature romantique, sur celle de la Jeune-Pologne et sur la littérature contemporaine.



Jan Skoczyński

Między mistyką i poezją

(na marginesie lektury „Króla-Ducha“)

Słowo „mistyka” wywodzi się od greckiego terminu „müedis” – co znaczy „zamknięcie oczu”; *kto zamknie oczy na świat zjawisk ziemskich, tego dusza staje się zwierciadłem zaziemskiego świata*¹. Historia tego poglądu sięga korzeniami filozofii indyjskiej, przewija się on w koncepcjach Platona, wielki walor zyskuje u neoplatonczyków², zostaje wzbogacony przez filozofię Renesansu, w końcu nawiązują doń romantycy, budując swą własną mistykę. Owo „zamknięcie oczu” może być potraktowane dosłownie – i wtedy będzie najprostszym sposobem wejścia w *tajemniczą ciemność świętej nieświadomości* – jaki zalecał Dionizy Areopagita; lub w przenośni – będzie wówczas odsunięciem się zarówno od świata zmysłowego jak i umysłowego i wznieśieniem do *wysokości najwznioślejszej świętości*³. Obydwie interpretacje „müedis” zmierzają do wypuklenia momentu mistycznego wyciszenia własnej jaźni i otwarcia się na Boga. W tym miejscu odwołajmy się do Schellinga, ojca wszelkiego romantycznego mistycyzmu. Pisał on: *Ponad wiedzą stoi kontemplacja – bezpośrednie oglądanie Boga, w którym nie rozum człowieka, lecz oko Boga staje się widoczne. Jeśli znajdziesz się z dala od swoich myśli i dzikości swej natury, wtedy ujawni się w tobie Wieczne Widzenie, Słyszenie i Mówienie; słyszy i widzi przez ciebie Bóg*⁴.

Równie stare jest określenie „sen mistyczny”. Wiąże się ono z pierwotnymi próbami ujęcia istoty snu w ogóle, już w świecie antycznym. Jednym z ówczesnych stanowisk było traktowanie snu jako stanu, który przywodzi człowieka do zetknięcia się ze światem bóstw i duchów⁵. Sny mogą też być środkami w rękę Boga, dzięki którym porozumiewa się On z ludźmi. Nieco doskonalszym sposobem takiego kontaktu jest wizja, stąd patriarchom i prorokom Bóg częściej objawia się w wizji niż we śnie. Sen jest zarezerwowany dla zwykłego śmiertelnika⁶.

W Biblii najważniejsze wydarzenia zapowiadane są przez sen. We śnie Bóg grozi i upomina¹.

We śnie, w nocnym widzeniu, kiedy spada mocny sen na ludzi, kiedy śpią na swoich łóżach.

Wtedy otwiera ludziom uszy i przestrogi trwoży.

(*Księga Hioba* 33, 15–16), tłum. Cz. Miłosz.

Najstarsza odpowiedź na pytanie o pochodzenie snu brzmi: sny są objawieniem bóstwa². Z takiego ujęcia do współczesnej wiedzy na ten temat przedostały się sny prorocze, wieszczce, jak np. sen-antycypacja lub zapowiedź przyszłości, na które zwraca uwagę Jung.

W poezji ściśle rozgraniczenie mistyki i snu mistycznego nie jest możliwe. Poezja rządzi się własnymi prawami, a jako – w głównej mierze – gra wyobraźni, wolna jest od zależności wobec wszelkich podziałów i pojęciowych dystynkcji.

Zagadnienie jednak komplikuje się wówczas, gdy poezja jest sposobem uprawiania filozofii, zapisem przeżyć religijnych, wykładem historii czy doktryny politycznej. Wszystkie te funkcje – a także szereg innych – pełniła polska poezja romantyczna, będąc przez to najpełniejszym zapisem polskiego losu, polskiego myślenia i sposobu przeżywania świata po polsku.

Wśród największych utworów tej poezji ma trwałe miejsce „Król-Duch” Słowackiego – zdaniem K. Wyki – drugi, obok „Pana Tadeusza”, nie w pełni jeszcze zdobyty

¹ Por. J. Gw. Pawlikowski, *Studiów nad „Królem-Duchem”*, część pierwsza. *Mistyka Słowackiego*, Warszawa 1909. „Poznanie bóstwa jest możliwe tylko w stanie, w którym gaśnie wszelka świadomość konkretna, gdzie młczy atman niższy, przymiotna psychiczna. Stan taki jest zgaśnięciem jaźni w „duszy świata”. Dlatego to mówią wielokrotnie upaniszady, że we śnie najgłębszym (śnie bez marzeń) atman wędruje po świecie Brahmana” (s. 331).

² I. Dąbska, *Zagadnienie marzeń sennych w greckiej filozofii starożytnej*, w: *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiąt rocznicę urodzin*, Warszawa 1960.

³ *Dzieła Dionizjusza Areopagity*, tłum. E. Bułhak, Kraków 1932, s. 110.

⁴ Cyt. za: J. Gw. Pawlikowski, dz. cyt., s. 113.

⁵ *Bibel Lexikon* van H. Haag hrsg. Zürich-Köln 1956, „Traum”.

⁶ *Biblisches Reallexikon* von E. Kalt, Tübingen 1954, „Traum”.

⁷ A. Banach, *O snach i nowej sztuce*, Kraków 1959, s. 7.

⁸ *Lexikon für und Kirche*, Freiburg 1965, „Traum”.

szczyt literatury polskiej. Ten najmniej rozpoznany a przez to zapewne najbardziej tajemniczy poemat, jest w dorobku autora dziełem największym. O wielkości tej decydują zarówno walory literackie, o których trudno wypowiadać się pobieżnie, jak i – a może przede wszystkim – pozaliterackie. Zwłaszcza religijne. W „Królu-Duchu” bowiem obecny jest zapis przeżyć mistycznych, układających się w pewną całość, nader przekonującą. Jest to jednak zapis nietypowy, różny od tych, które określa się jako drogę lub dzieje duszy. Mistyczne świadectwo Słowackiego jest zapośredniczone w pojęciu „sen” i w sytuacji, jaką sen sprowadza na człowieka.

Aby jednak można było przyznać snom poety rangę przeżycia mistycznego, należy przez chwilę zatrzymać się przy samej mistyce. Zasużony badacz dziejów mistyki w Polsce, Karol Górski, jest zdania, że *postawa mistyka nie jest badawczą – jest to przeżywanie miłości Boga*⁹. Zaś inny znawca tej problematyki powiada, iż *samo doświadczanie istnienia Boga jest czynnością, która się mieści w naturze człowieka*¹⁰. Z obu wypowiedzi płynie wniosek, że przeżycie mistyczne jest aktem człowieka, choć przedmiotem tego aktu jest sam Bóg.

Największym problemem wszystkich prawie mistyków jest przekazywanie treści własnych przeżyć. Wedle Górskiego ich niechęć do zapisywania stanów duszy jest cechą autentycznej mistyki. Można by rzec, iż – paradoksalnie – stanowi ona kryterium jej wiarygodności. Z trudnościami zapisu przeżyć mistycznych pozostaje w związku język mistyki, który *jest pełen przenośni i nie można go brać dosłownie. Jest on w wielu wypadkach analogiczny do języka poetów*¹¹.

To ostatnie zdanie pozwala nam wrócić do „Króla-Ducha” i zawartego w nim „materiału mistycznego”. Cudzyśłów bierze się tu stąd, że materiał ten występuje w poemacie pod postacią snu. Nie jest to jednak zwykły sen fizjologiczny; jego nadprzyrodzony wymiar zapowiada określenie wzięte wprost od św. Jana od Krzyża, które w oczywisty sposób podnosi rangę snu jako takiego i daje podstawy do interpretowania go w kategoriach mistycznych:

*Widziałem w nocy umysłu te siły,
Okryte w płaszczech różnoznacyjnych*
0.93/39, w. 1-2¹².

W poemacie kontakt Ducha-człowieka z Duchem-Bogiem odbywa się według zaprezentowanej na wstępie zasady mistycznej. Pierwsze „zamknięcie oczu” to powtórna ślepotą księcia Mieczysława, odbierana przezeń jako kara za bluźnierstwo wobec Boga w obliczu doznawanych nie-szczęść:

*Szmer strachu poszedł, bom ręce otworzył
Jak Samson, który szuka gdzie kolumny,
I zatoczyłem się, i wszystkim trwożył
Mych rąk zamachem – ślepy – bezrozumny.*

R.IV, p. 3, V

Jednak ślepotą księcia jest nie tylko karą, wydaje się być koniecznym stanem, w którym uświadomi on sobie Boskie zamiary wobec siebie:

*I pokazał mi Pan, na jaką sprawę
Zamknięciem oczu – ducha mi przeznaczył;
Bo oczy ducha stały się ciekawe
I wzrok mój – twarze swych myśli zobaczył*

R.IV, p.3, VII.

Podobną wizję miała żona Mieczysława, Dobrawna:

*I rzekłem żonie o wizji mistycznej
A ona: – „Właśnie miałam taką drugą,
Która mię róży na niebiosach ślicznej
Także wiodącą uczyniła sługą”.*

R.IV, p.3, XII

Oboje opowiadają sobie swoje sny, a Mieczysław konkluduje:

*Któż by zrozumiał!... gdy my tak do siebie
Gadali snami – żywota królowie!*

R.IV, p.3, XIV

⁹ K. Górski, *Stan badań nad dziejami mistyki w Polsce*, „Nasza Przyszłość” III, 1947, s. 250.

¹⁰ M. Gogacz, *Mistyka a poznanie Boga*, „Znak” 1959, nr 59, s. 605.

¹¹ K. Górski, dz. cyt.

¹² Wszystkie cytowane fragmenty *Króla-Ducha* pochodzą z V tomu *Dzieł* Juliusza Słowackiego pod red. J. Krzyżanowskiego, Wrocław 1959. R – znaczy rapsod numerowany cyfrą rzymską, p. – pieśń. O. – odmiana tekstu, także odpowiednio numerowane cyframi arabskimi.

Ta krótkotrwała ślepota Mieczysława, utożsamiona przez poetę ze snem, jest zapowiedzią objawienia wielkich planów Bożych związanych z misją wobec własnego narodu.

Przeżycie mistyczne jest aktem człowieka, spowodowanym w sposób nadprzyrodzony. U Słowackiego sen mistyczny ma więc nadprzyrodzone źródło; sprawcą snów jest przede wszystkim sam Bóg:

*Pan od wieka – przez duchy tu swoje wybrane
Czyniący – swe rumiane
sny spuścił na mnie w młodości*
0.150, w.19–22.

Bóg zsyła czasem na człowieka sny dziwne i niezrozumiałe, pełne zawitych symboli, których znaczenia człowiek nie pojmuje, a które mają ogromną wagę:

*Było to, pomnę, przed postrzyżynami,
Które król groźnym głosem zapowiedział,
Żem spał... a Pan Bóg mię złotymi snami
Oświecił... a jam uśpiony nie wiedział,
Co znaczą róże z aniołów twarzami,
Co ów wąż, który na jabłoni siedział (...)*
0.129, w.25–30

W takich snach Bóg coś objawia, z tym jednak, że może to być zarówno odsłonięcie faktów przeszłych, jak i przepowiednia, zapowiedź przyszłych. Wnioski ze snu wyciągać może osoba śniąca albo interpretator:

Starce sny mieli i prorokowali
0.5, XXIX.

We śnie wreszcie Bóg naucza:

*Tak Pan Bóg – który w snach naukę daje
I w myśl przedlotne duchy przyodziewa,
Wywabił ducha –*
0.132, w.37–39.

Niekiedy „na sny“ posyła Pan Bóg swoje anioły, by przekazały człowiekowi to, co jest Jego wolą. Te sny „anielskie“ mają kilka funkcji. Najpierw są ostrzeżeniem:

*Aniołowie mię dziś ostrzegli złoci
We śnie –*
R.I, p.3, XI

następnie uprzedzeniem o ważnej misji lub zadaniu człowieka:

*Przyszedł błyszczący duch do Ziemowita
I rzekł: „Przez ciebie Pan świeci i zbawia
Wstań –*

R.III, p. 3,I.

Przytoczony sen przypomina biblijny wątek Samuela, któremu jeszcze jako dziecku Bóg objawia we śnie przyszłe losy.

Aniołowie w snach także uczą:

*A już mię jakieś duchy rozbłyśkane
Uczyły, gdyś spał...*

R.IV, p.1, XIV

doradzają, jak należy postąpić:

*Rzekł mi też, że w dom zaprosi ubogi
Synowę, którą anioł mu odstonił
We śnie...*

R.IV, p. 1,III

są zwiastunami nadziei:

*Rymów nieczuły, głuchy szedłem w łóżę –
Gdy mnie na nową żywota nadzieję
wywiodły we śnie złote duchy boże...*

R.IV, p.1, XVII

roztaczają opiekę nad śpiącym:

*Ale śpi pięknie – dziecko, póki świeże
Młoda dziewczica, dopóki niewinna
Dopóki anioł snu ludzkiego strzeże (...)*

R.III, p.2, XXVI

Przytoczone sny „anielskie“ są częścią większego zbioru, określanego przez poetę mianem „snów bożych“:

*Pan, który smuci i który weseli,
Nawiał ogromną nieszczęść nawałnicą.
Jak ojciec, który wie, że piorun strzeli –
Bo we śnie bożym gadał z błyskawicą (...)*

R.IV, p.2, XLVIII

Dodać trzeba, że sen za pośrednictwem aniołów zesłać może na człowieka nie tylko sam Bóg, lecz także Matka Boża:

*Panna mię trzyma na anielskiej straży,
I świecącymi otoczywszy koły
Naucza we śnie przez swoje anioły.*

0.189, w.6-9

Podstawową funkcją, jaką pełni sen mistyczny w poemacie Słowackiego wydaje się być utrzymywanie stałego kontaktu między światem realnym i nadprzyrodzonym. Kontakt ten przejawia się przede wszystkim poprzez oddziaływanie Boga na człowieka, występujące w różnych formach: edukacyjnej, przestrogi, prowadzenia zapowiedzi itp. Ale nie tylko; wszak autorem takiego snu może być też sam człowiek, który zdobywa się na wysilek „zamknięcia oczu” na otaczający go świat zewnętrzny i znaczne ograniczenie swego „ja” wewnętrznego. Jeśli przełożyć to na język mistyki, powiemy, że ten rodzaj poznania *co do przedmiotu mieści się w naszej naturze, co do sposobu – przychodzi z zewnątrz*¹³.

Sen mistyczny, tak jak go pojmuje poeta, jest najprostszym sposobem osiągnięcia tego stanu świadomości, w którym możliwy jest wgląd w istotę bytu, jest najprostszą drogą do tej istoty:

*Chodź, ja cię zbliżę – snem – do rzeczy ciała;
O tyle, ile pośmiertna istota
Czuje po śmierci tam, gdzie duch jej działa,
O tyle ludzkie podzielisz widzenie.*

0.10, w.140-143

Na tle przytoczonych tu fragmentów poematu zastanawia jednak unikanie przez Słowackiego kategorii stricte mistycznych i przeniesienie ich funkcji na sen. Świadczy o tym zwłaszcza ostatni czterowiec, w którym sen wytycza drogę do istoty rzeczy.

Bogactwo problematyki intelektualnej i moralnej a także treści emocjonalne obecne w snach bohaterów „Króla-Ducha” dorównują skali i dynamice przeżyć mistycznych¹⁴, których zapis z poezją niewiele ma wspólnego. Z drugiej strony autorzy snów w poemacie – to nic innego jak tylko kolejne stopnie na drodze do Boga, która – jak u Dantego – wymaga pośredników i przewodników¹⁵.

Rzecz o tyle zasługuje na uwagę, że Słowacki jest powszechnie uznawany za mistyka, ekstatycznego wprawdzie.

a nie kontemplacyjnego – by się posłużyć terminologią Goęacza. Zachowały się też bezpośrednie ślady mistycznych przeżyć poety np. w listach do matki. Spróbujmy więc podjąć się wyjaśnienia tej zagadki. Dla poety-mistyka kwestią podstawową jest przekazanie własnych przeżyć mistycznych. Ponieważ jednak zdaje sobie dobrze sprawę, że ich treści praktycznie są niekomunikowalne, poszukuje takiego tworzywa, które mu ów przekaz umożliwi i maksymalnie ułatwi. Najbardziej odpowiedni do tego celu okazuje się sen – z jednej strony obecny w tradycji biblijnej, z drugiej – w pełni satysfakcjonujący nowoczesnego poetę, stojącego u wrót symbolizmu.

W epoce romantyzmu sen ceniono wyżej od jawy, a wiara w sny przeżywała swój renesans. Pielęgnowano sny, a ich interpretacji poddawały się również umysły *wyższe i oświecone* – jak to ujmuje Pawlikowski. Sen stał się też tematem większości dziedzin twórczości artystycznej. Zaś wszyscy wielcy romantycy sądzili, że między snem a procesem powstawania dzieła literackiego istnieje silna więź. W snach szukali źródła natchnień, techniki pisarskiej (alegoryzacja przedstawianych treści), napięcia uczuć i przeżyć moralnych i estetycznych. Nie należy też zapominać, że autorem obowiązującej wówczas romantycznej teorii snu był Byron.

Dla Słowackiego sen był czymś więcej; był mianowicie pomostem, który łączy mistykę z poezją, ułatwia przejście między nimi i pozwala w prosty sposób opisać to wszystko, co od wieków wymyka się opisowi. Ponadto wprzęgnięcie snu w służbę mistyki pozwoliło w języku poezji oddać jeszcze jeden aspekt mistycznego kontaktu z Bogiem, który – obok OGLĄDANIA GO I PRZEŻYWANIA – dotychczas pozostawał w cieniu, Mam na myśli obcowanie ze Stwórcą.

*Badania nad historią mistyki leżą – wedle Górskiego – na pograniczu kilku nauk, a więc historii pojętej szeroko, psychologii, medycyny, filozofii, teologii*¹⁵. To prawda. Jednak w dobie prowadzonych powszechnie badań interdyscypli-

¹³ Por. M. Gogacz, *Uwagi na temat mistyki w „Boskiej komedii” Dantego*, ZN KUL, Lublin 1951, nr 1, s. 70.

¹⁴ Por. ks. J. Majkowski, *Psychologia przeżyć mistycznych*, „Roczniki Filozoficzne” 1949–1950, Lublin, s. 182.

¹⁵ M. Gogacz, dz. cyt., s. 74.

¹⁶ K. Górski, dz. cyt., s. 247.

narnych różnych zjawisk kultury, nie wahałbym się – dla lepszego poznania mistyki – w proces ten zaangażować także historię i teorię literatury.

Przemawiają za tym pewne względy. Otóż fundamentalny dla naszego kręgu kulturowego tekst, jakim jest Biblia, zaliczana do kanonu literackich arcydzieł, do dziś jest jednym z najbogatszych źródeł „materiału” sennego. *W snach symbolicznych, zapisanych w Biblii, zawarte jest przeświadczenie, że sen jest jakąś wewnętrzną wiedzą, przewidzą i doświadczeniem*¹⁷. Jest to doświadczenie mądrości. A mądrość zazwyczaj posługuje się językiem przenośni, gdyż tylko taki język jest w stanie *przekazać złożoność i wieloznaczność rzeczywistości*. Język snu jest najbliższy języka mądrości, gdyż sen jest najbliższy tajemnicy. Za pośrednictwem tak skonstruowanego języka Bóg w Biblii rozmawia z człowiekiem, przekazuje mu wiedzę o samym sobie a także o jego, człowieka, naturze. Ten, kto rozumie język snu, w Biblii jest prorokiem. Jeśli jednocześnie potrafi język ten wyłożyć – staje się poetą. Sprawą poety bowiem jest „czytać i rozumieć” mowę znaków.

Kto jeszcze ma czas dziś, w XX wieku, na uczenie się z Biblii języka mądrości. Człowiek współczesny przypisuje sobie akt stworzenia siebie samego, stąd i język jego snów będzie co najwyżej nieśmiałą próbą komunikowania się ciasnego ludzkiego wnętrza z coraz bardziej wszechwładną zewnętrżnością.

Sen jednak człowieka nie opuszcza, lecz nadal ciekawi go (a może irytuje?) tym, że jest niedyskursywny, symboliczny, nie daje się objaśniać w kategoriach rozumowych; tym, że odwołuje się do sfery emocjonalnej i zmysłowej, że jest bogaty w przeczucia i sensy intuicyjne, nadrealistyczny w sposobie obrazowania; tym wreszcie, że odwołuje się do jakichś zapomnianych prawd, mitów i pierwotnych wyobrażeń i zachowań.

Powyższe właściwości snu były bliskie poetyce surrealizmu, kiedy ponownie uświadomiono sobie, że *świat czuwania jest podzielony i nieciągły [a] świat oniryczny to świat jedności i wzajemnego przenikania. Podmiot nie wyodrębnia się tu od rzeczy, aby je ujmować z zewnątrz, lecz pozwala się im zagarnąć, roztopia się w nich (...) Sen spokrewniony jest*

*z sekretnym światem ciemności (dlaczego nie światła? – J.S.) i stanowi jedyny kanał, poprzez który człowiek komunikuje się z tajemnicą*¹⁸. To nic, że autor tej wypowiedzi nie ma szacunku dla tajemnicy, pisząc ją z małej litery. Ważna jest tendencja idąca znacznie dalej, niż to chciała zakreślić podświadomość psychoanalityków.

Tak więc bardzo dawno temu i stosunkowo blisko naszych czasów literatura była i jest nadal najmniej niepewnym sojusznikiem snu. Najlepszym na to dowodem jest bogaty i wciąż żywy w jej łonie nurt, posługujący się często snem jako tworzywem, którym jest poezja mistyczna.

¹⁷ A. Kamińska, *Sny biblijne*, „Znak”, nr 270, 1976, s. 1627.

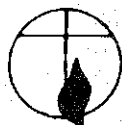
¹⁸ R. Brechion, *Świat snu*, „Teksty”, nr 2, 1973, s. 148.

Entre la mystique et la poésie (en marge de la lecture du poème „Król-Duch“)

Juliusz Słowacki est universellement considéré comme mystique. D'autant plus donc nous sommes intrigués par le fait que dans ce poème il évite les catégories purement mystiques et attribue leurs fonctions au rêve. Comment l'expliquer?

Pour un poète-mystique la question principale est la transmission de ses expériences mystiques. Pourtant, comme il se rend bien compte que leur

substance est pratiquement incommunicable, il cherche le matériel qui va lui rendre possible cette communication et la faciliter d'une façon maximale. Le plus convenable pour ce but paraît être le rêve – présent dans la tradition biblique et, en même temps, pleinement satisfaisant, le poète moderne qui se trouve à la porte du symbolisme.



Ks. Waldemar Chrostowski

Anatomia pokusy

(Rdz 3,1-6)

Historia upadku pierwszych ludzi stanowi prototyp tajemnicy grzechu powracającego w doświadczeniu jednostki i całego rodzaju ludzkiego. Także dzisiejszy człowiek w Adamie rozpoznaje siebie i swoją sytuację: postawiony wobec określonych wymogów Stwórcy popada czasami w konflikt z Nim, a stwierdziwszy, że przez to zostaje zburzony życiodajny porządek uznaje, że to, czego się dopuścił, jest złem, grzechem.

Skąd pochodzi i jak ogarnia człowieka ów zły impuls, który popycha go do zguby? Jak dokonuje się przejście od stanu niewinności na pozycję wrogie Bogu? Jaka jest natura pokusy, która wdarłszy się do serca staje się impulsem pchającym do zła? Oto pytania, na które objawioną odpowiedź przynosi opis upadku pierwszych ludzi.

1. Osadzony przez Boga w ogrodzie Eden człowiek otrzymuje przykazanie:

I przykazał Pan Bóg człowiekowi:

„Z każdego drzewa tego ogrodu możesz spożywać z całą swobodą. Ale z drzewa poznania dobra i zła, z niego nie będziesz spożywał” (2,16-17).

Zauważmy, że nakaz Boży następuje bezpośrednio po akcie stworzenia i łaskawym darze Edenu. Wątpliwość, często podnoszona dzisiaj, czy Bóg ma prawo czegokolwiek od nas żądać, w Księdze Rodzaju nie istnieje. Rozstrzygnięcie jest oczywiste i bezdyskusyjne: rację wymogów stanowi fakt, że prawodawcą jest sam Bóg. Negowanie religijnego porządku moralnego jest zamachem na wyłączne prawa Stwórcy względem stworzenia. Tę samą prawdę można wyrazić inaczej: w przykazaniu zawiera się idea ofiary ze strony człowieka. Ma go to ustrzec przed zachwianiem właściwej równowagi w stosunkach ze Stwórcą.

Nakaz Boży składa się z dwóch części. W pierwszej Bóg wyraźnie zezwala na korzystanie z owoców **KAZDEGO DRZEWA TEGO OGRODU**. Zakres możliwości jest olbrzymi: cały obszar

ogrodu i każde z jego drzew. Równie mocno podkreślona jest wolność, z jaką człowiek może urzeczywistniać swoje zamierzenia. Mamy tu emfatyczną konstrukcję polegającą na połączeniu bezokolicznika niezależnego (infinitivus absolutus) z osobową formą tego samego czasownika: *וְאָכַל מִכָּל*, dosłownie *jedząc, będziesz jadł*, czyli *MOŻESZ JEŚĆ (SPOŻYWAĆ) Z CAŁĄ SWOBODĄ, DOWOLNIE*. Wybór implikuje ogrom możliwości i każda z nich może się zrealizować w pełnej wolności.

Z kolei zakres zakazu jest ściśle ograniczony i dokładnie podany: chodzi o jedno drzewo, z którego *NIE BĘDZIESZ SPOŻYWAŁ*. Dysproporcja między tym, co wolno, a tym, czego nie można spożywać, jest uderzająco ogromna. To, co zasługuje na podkreślenie w negatywnej części Bożego polecenia, to zdecydowany nacisk na potrzebę respektu wobec tego jednego drzewa, widoczny nawet w doborze słów. Hebrajskie *mimmennû*, z *NIEGO*, jest na pierwszy rzut oka zbyteczne. Wystarczyłoby może powiedzieć z *drzewa poznania dobra i zła nie będziesz spożywał*. Ale siła zakazu nie byłaby wtedy tak uderzająca. Ostrzeżenie w tej formie, w jakiej zostało podane w w. 17, brzmi jak echo dopiero co wypowiedzianych z mocą słów Stworzyciela.

Nakaz Boży jest przejrzysty. Adam ani go nie kwestionuje ani nie stawia żadnych pytań. Znaczy to, że rozumie i aprobuje wolę Bożą.

2. Z początkiem rozdziału 3 do akcji wkracza wąż, a wraz z nim pojawia się pokusa. Inne teksty biblijne tak Starego (Mdr 2,24) jak i Nowego Testamentu (1J 3,8; Ap 12,9; 20,2) oraz cała tradycja żydowska i chrześcijańska zgodnie identyfikują go z szatanem¹. Z jego nadejściem przykazanie zostaje przedstawione w innym świetle. Pomija się milczeniem wszystkie możliwości, jakie zostały człowie-

¹ Motywy czynu szatana były przedmiotem odwiecznych dociekań egzegetów i teologów. W *Pirque de Rabbi Eliczer* 13 i 21 (zredagow. ok. VIII-IX w.) zachował się opis pozaziemskiej narady upadłych aniołów knujących spisek przeciw człowiekowi, który przeraża ich o tyle, że ma możność nadawania imion światu zwierząt, podczas gdy oni są tego przywileju pozbawieni: „Jeżeli nie obmyślimy przeciw człowiekowi jakiegoś sposobu, tak aby doprowadzić go do grzechu przeciw jego Stwórcy, nie będziemy w stanie przed nim się ostać”. Wtedy Samael, wielki wróg ludzi i Boga, przejął inicjatywę i wcielił się w postać węża, aby zaatakować Adama i Ewę. Nicco odmienną wersję, gdzie motywem jest złośliwa zazdrość szatana z powodu rajskiego szczęścia człowieka zob. w: J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge 1979, ss. 99, 125-126.

kowi darowane. Natomiast pierwotny zakaz Boży jest chytrze wyolbrzymiony, owszem, staje się dwuznaczny:

Czy rzeczywiście Bóg powiedział:

„Nie możecie spożywać ze wszystkich drzew tego ogrodu?”
(3,1b).

Można to rozumieć na dwa sposoby: a) nie z każdego drzewa możecie spożywać, b) nie możecie spożywać z żadnego drzewa. Gramatycznie obie interpretacje są poprawne². Różnica jest subtelna, lecz w obu przypadkach przykazanie zostaje przekręcone, a wyczuwalna w tekście dwuznaczność jest zamierzona. Gdyby kusiciel trafił na grunt niezbyt podatny, albo gdyby spotkał się z natychmiastową reprimendą, mógłby bez zbytniego trudu się wycofać przerzucając całą odpowiedzialność za przekręcenie jego rzekomo złe pojętych intencji na swoją ofiarę. A zatem gdyby Ewa zdemaskowała podstęp w wypaczeniu przykazania wyjaśnianego na drugi sposób, szatan z sobie tylko właściwym zdziwieniem dowodziłby, że w jego zamiarach leżał podtekst widoczny w pierwszej interpretacji. A gdyby i tę Ewa zakwestionowała wskazując, że jest przesadna, bo chodzi zaledwie o jedno drzewo, to szatan przyznałby, że jego pytanie jest być może niezręczne, ale tym niemniej uprawnione.

Pojawienie się pokusy oznacza fałszywe wyolbrzymienie zakazu Stwórcy i dotyka delikatnych strun ludzkiej godności. Bóg wymaga od was zbyt wiele! Co wam w końcu pozostało? Czy jest do pomyślenia, żeby egzystować w sytuacji tak sprzyjającej i nie korzystać przynajmniej z niektórych, a może nawet ze wszystkich powabów natury? Czy taka «bezczynność» nie godzi w samą naturę?

Ale to nie wszystko. Warta uwagi jest formuła wprowadzająca pytanie kusiciela: *ʔaṗ kī*. Można ją znowu dwójako rozumieć: raz jako wyraz zdziwienia ze strony węża, tak jakby zapytywał: *czy jest prawdą to, czego się dowiedziałem?; czy rzeczywiście taki jest nakaz Boży?* Ale formuła *ʔaṗ kī* może też znaczyć «nawet jeśli», «gdyby nawet», a wówczas – czego komentatorzy na ogół nie zauważają – można ją wypowiadać z nutą złośliwej ironii czy drwiny: *nawet jeśli Bóg tak powiedział, to co z tego? Czy należy się tym przejmować?* Na nowo odcień wypowiedzi węża jest wieloznaczny.

Na wypadek gdyby rozmówca czuł się poruszony zbytnią natarczywością, istnieje zręczny wykręt: *ależ ja tego nie miałem na myśli, chodziło mi o coś zupełnie innego*.

Zauważmy, że wąż rozpoczyna od pytania. Jest ono tak sformułowane, że prowokuje do podjęcia rozmowy. Wąż nie mógł bowiem wydać nakazu, który byłby antytezą przykazania Bożego. Decyzja odnośnie do wierności albo sprzeniewierzenia się Stwórcy zawsze rodzi się w człowieku. Przyzwolenie na dialog z kusicielem jest niebezpieczne przede wszystkim dlatego, że osłabia naturalne przywiązanie i ciężenie ku temu, co stanowi prawdziwe dobro.

3. Pokusa zaczyna działać. Kłamstwo nie pozostaje bez śladu. Nie ma kłamstw niewinnych lub niegroźnych. Ewa jeszcze nie uległa, ale słowa szatana pozostawiły w niej piętno. Wprawdzie usiłuje je sprostować, lecz okazuje się, że i w jej ustach przykazanie Boże też zostało przekręcone. Przyjrzyjmy się uważnie słowom Boga kierowanym do Adama (2,16–17) oraz temu, jak zostały one powtórzone przez rozmawiającą z szatanem Ewę (3,2–3):

BÓG:

Z każdego drzewa tego ogrodu możesz spożywać z całą swobodą.

Ale z drzewa poznania dobra i zła,

z niego nie będziesz spożywał,

bo w dniu, w którym żeń spożyjesz na pewno umrzesz.

EWA:

Owoce z drzew tego ogrodu możemy spożywać.

Ale z owoców tego drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział:

Nie będziecie z niego spożywali, ani nawet go dotykali,

abyście nie pomarli².

² Gesenius (*Hebrew Grammar*, tłum. angielskie A. E. Cowley, Oxford 1978, §152b) widzi tylko drugą możliwość („ye shall not eat of any tree of the garden”) twierdząc, że partykula lo² w połączeniu z kof (kôl-/ wyraża negację absolutną /-nullus, żaden). Ta opinia została słusznie skorygowana przez P. Jouona (*Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1965, §160k), który zauważa, że złożenia negacji lo² i kol są dwuznaczne; ich sens może być: „nie wszystek (wszystkie)” albo „żaden” („pas tout – rien”). Sam Jouon opowiada się za pierwszym rozumieniem („vous ne mangerez pas de tous les arbres”) jako – jego zdaniem – sugerowanym przez kontekst. Tymczasem to właśnie kontekst domaga się, aby dwuznaczność znamienna dla tekstu hebrajskiego była w tłumaczeniu respektowana i zachowana. Nie przypadkiem mówi się o wężu, że „był przebiegły jak żadne inne ze zwierząt polnych” (3,1a).

Falsz zakradł się do obu części przekazywanego przez Ewę Bożego żądania. Sfera pozytywna znowu została znacznie pomniejszona. Znikły słowa *Z KAŻDEGO* oraz *Z CAŁĄ SWOBODĄ*, a to, co zostało, sprowadza się do suchego *OWOCE Z DRZEW TEGO OGRODU MOŻEMY SPOŻYWAĆ*. Boże zezwolenie przestaje być atrakcyjne, nie pociąga, a wraz z tym ginie świadomość całego bogactwa wyboru, w jakim może spełniać się wolność człowieka. Charakterystyczne, że równocześnie rozrasta się człon negatywny. Zakaz, który przedtem był zaledwie widoczny, w słowach kobiety potężnieje, wywołując duże napięcie emocjonalne.

O drzewie Ewa powiada, że znajduje się *W ŚRODKU OGRODU*. Dotąd jego pozycja nie rzuciła się tak mocno w oczy. Teraz to drzewo zaczyna być jedynym ważnym elementem całego podarowanego ogrodu. Ewa nie określa go mianem *DRZEWIA POZNANIA DOBRA I ZŁA*. Wystarczy zaznaczenie jego pozycji w ogrodzie, tak jakby jej oczy były ciągle skierowane w tym kierunku. A może intensywne zainteresowanie właśnie tym drzewem sprawiło, że cały ogród jest widziany tylko z jego perspektywy i przy nim zdaje się mieć swoje centrum, niezależnie od tego, gdzie naprawdę drzewo było usytuowane? Dotychczas też tam się znajdowało, ale kuszenie powoduje, że oczy Ewy zaczynają inaczej patrzeć.

Poważne zagrożenie jest widoczne w przesunięciu nacisku z bezwzględnie obowiązującej woli Bożej (*1 PRZYKAZAŁ Pan Bóg człowiekowi* – 2,16) na rzecz ścięniowania go tak, że zatraciła swój imperatywny wymiar (*Bóg POWIEDZIAŁ* – 3,3). Decyduje się sprawa prawidłowego ujmowania relacji między Bogiem a człowiekiem. To intymne napięcie znakomicie wyczuli komentatorzy żydowscy, przywołując na pamięć kontrastowe zachowanie Noego: *POWIEDZIAŁ Bóg do Noego (...) zbuduj sobie arkę* (6,13.14). *I uczynił Noe stosownie do wszystkiego, co mu Bóg ROZKAZAŁ* (6,22). Skoro mowa Boga skierowana do człowieka ma być traktowana jako wyraz Jego woli, daleko bardziej powinny być tak odbierane Jego wyraźne przykazania, których nie należy zwodniczo zamieniać w suche komunikaty lub w bezduszne formuły.

To zachwianie prawdziwego stosunku między Bogiem a człowiekiem daje o sobie znać w konsekwencjach związanych z przekroczeniem woli Stwórcy. Bóg zapowiedział kategorycznie: *W DNIU, W KTÓRYM Z NIEGO SPOŻYJESZ, NA PEWNO*

UMRZESZ (2,17). W tekście hebrajskim mamy tę samą emfaticzną konstrukcję infinitivus absolutus+forma osobowa czasownika: *môt tāmût*, dosłownie *umierając umrzesz*, czyli *UMRZESZ NA PEWNO*. Człowiek jest wolny w swoim wyborze, ale grzech niechybnie implikuje karę. W trakcie rozmowy z wężem Ewa zniekształca i tę zapowiedź. W jej ustach chodzi bowiem o przestrożę *ABYŚCIE NIE POMARLI*, a zatem suponuje się czysto mechaniczny związek przyczyny i skutku. Jedno może być z drugim związane, ale nie musi. Jeśli nawet byłoby związane, to przecież kara nie musi przyjść natychmiast. Tak powstaje przestrzeń dla wątpliwości i sceptycyzmu.

Wreszcie trzeba zauważyć, że zakaz został przez Ewę rozciągnięty na sferę gestów, o czym dotychczas nie było w ogóle mowy. Nie wolno już nie tylko spożyć owocu z drzewa, ale *ANI NAWET GO DOTYKAĆ*. Niebezpieczeństwo takiego beztróskiego traktowania przykazania Bożego dobrze zilustrowali w pierwszych wiekach po Chrystusie żydowscy komentatorzy: *Gdy on (wąż) zobaczył ją (Ewę) przechodzącą obok drzewa, dotknął jej i popchnął na nie, a potem do niej powiedział: „Oto nie umarłaś! Jak śmierć nie przyszła na ciebie na skutek dotknięcia, tak nie przyjdzie na ciebie wskutek zjedzenia”* (Berešit Rabbah, ad loc.). Czysto ludzkie konstrukcje wokół jasnych wskazań Bożych mogą prowadzić do zagrożenia tego, co naprawdę istotne i do sprzeniewierzenia się Bogu.

4. Jedyne co nadal powstrzymywało kobietę przed spożyciem owocu to lęk przed karą. Kuszenie sprawiło, że rozumne przywiązanie i miłość do Stwórcy zostały wyparte przez zatroskane tylko o swój los posłuszeństwo. Przykazanie jest respektowane z obawy przed ewentualnymi konsekwencjami. Pokusa uderza więc w tę ostatnią barierę, aby usunąć wszelki opór:

Na pewno nie pomrzecie! (3,4).

Kategoryczność tego zapewnienia (emfaticzne *loš môt t'mutún*) można porównać tylko z kategorycznością nakazu Bożego. Obserwowaliśmy, jak został on zniekształcony w odpowiedzi Ewy. Wąż, który dostrzega jej niezdecydowanie, na nowo przywraca słowom aspekt stanowczości, ale jego zapewnienie stoi już całkowicie na antypodach przykazania Bożego. Kobieta musi wybierać między Bogiem

a szatanem. Ten ostatni uzurpuje sobie Jego moc i prawo wobec człowieka. Warto znowu przytoczyć świadectwo bardzo wczesnej egzegezy żydowskiej (ok. II w. po Chr.), zachowane w interpretacji Rdz 3,4 w aramejskim Targumie Pseudo-Jonathana: *Nie umrzecie na pewno, bo każdy rzemieślnik nienawidzi rywalizującego z nim rzemieślnika*. Wariant tej samej interpretacji został rozwinięty w Berešit Rabbah III,4: *Waż, działając zdradliwie wobec Stwórcy, powiedział: „Bóg spożył z tego drzewa i (dopiero) wówczas stworzył świat. To dlatego nakazał wam nie spożywać z niego, abyście i wy nie mogli stworzyć innych światów. Bo każdy nienawidzi rywalizującego z nim rzemieślnika”*.

5. Pokusa obnaża rzeczywiste oblicze szatana. Usiłując całkowicie pozyskać chwiejącą się kobietę, waż dorzuca już bez osłonek słowa przypisujące Bogu bardzo niskie pobudki:

Bo wie Bóg, że w dniu, w którym spożyjecie z niego, (wtedy) otworzą się wam oczy (3,5a).

Nakaz Stwórcy miałby trzymać ludzi w zaślepieniu, służyłby temu, aby ich zastraszyć! Podczas wspólnej lektury tego tekstu moi słuchacze często zadawali mi pytanie o pobudki takiego postępowania Boga. Ależ te pobudki są przypisywane Bogu przez szatana! A jeśli i my dajemy się wprowadzić w błąd, to znak, że podstęp węża nadal odnosi sukcesy. Występuje on jako dobroduszny nauczyciel i przewodnik prowadzący ku pełnej emancypacji.

Istnieje również obiecujący przejaw intrygi:

A wy będziecie jako Bóg, znający dobro i zło (3,5b).

Ta obietnica jest prawdziwym bluźnierstwem! Wąż insynuuje, że przykazanie nie służyło szczęściu pierwszych ludzi, lecz jakoby miało zabezpieczać Boga przed ewentualnością ich czynu. Stwórcy są przypisywane motywy nieczyste i wręcz niemoralne. Walka z Bogiem jawi się jako powinność człowieka! Kuszenie dochodzi do swego zenitu.

6. Ewa już nie jeden raz widziała **DRZEWO POZNANIA DOBRA I ZŁA**. Wiedziała, gdzie rośnie i jak wygląda. Ale teraz *Zobaczyła niewiasta, że to drzewo było dobre, aby (żeń) spożywać i że jest pożądaniem dla oczu i że to drzewo nadaje się do zdobycia owej wiedzy (3,6).*

Znamienna obserwacja! Ewa dostrzegła, że **DRZEWO BYŁO DOBRE, ABY Z NIEGO SPOŻYWAĆ**. Dziwi się, że widzi to dopiero

teraz ale, ten obecny sposób patrzenia gwałtownie rzutuje na przeszłość i każe żałować, że nie dostrzegała tego przedtem. Wzmacnia się przez to pragnienie posiadania już teraz, jak najszybciej. Pokusa zabarwia wszystkie wymiary ludzkiego życia: kusząc wizją przyszłości zmienia ocenę przeszłości i niecierpliwie usiłuje skrócić stan istniejący w tej chwili.

Znikły wszelkie obawy, a przedmiot kuszenia nabiera cech, jakich dotąd nie miał. Ponętna jest jego bliskość, powabny smak i zapach, miły jest jego kształt.

7. Kuszenie osiągnęło swój cel: następuje występpek. Jeden z największych autorytetów w dziedzinie egzegezy, Raszi, w związku z Rdz 3,6 napisał: *Słowa węża trafiły jej do przekonania i podobały się jej tak, iż MU UWIERZYŁA.*

Zerwała zatem z niego owoc i jadła. Dała również swemu mężowi, (który był) z nią. On także jadł (3,6b).

Tekst z Księgi Rodzaju (3,1–6) rozpatrzyliśmy w świetle procesu, jaki dokonuje się w człowieku począwszy od momentu pojawienia się pokusy aż do tej chwili, gdy występpek przeciw przykazaniu staje się faktem. Poszczególne etapy, które opisaliśmy, nie są wynikiem dopasowywania perykopy do kategorii moralno-teologicznych czy obserwacji psychologicznych pochodzących z zewnątrz. Wszystkie ukazane elementy występują w tekście. Nasza praca miała za zadanie ich opis i systematyzację, zresztą też sugerowaną przez sam tekst natchniony. Przedstawione uwagi nie wyczerpują całego bogactwa treści. Stanowią raczej punkt wyjścia dla dalszych przemyśleń, a poczynione tu spostrzeżenia mogą być rozwinięte i pogłębione.

Konwencja, którą przyjęliśmy, nie jest jedyną, jaką można by zastosować. Wiele problemów pozostało świadomie nietkniętych. I tak np. można by stawiać pytania, dlaczego właśnie wąż stał się uosobieniem szatana, jaka jest jego relacja wobec Boga, jaka jest natura *DRZEWA POZNANIA DOBRA I ZŁA*, co rozumie się pod pojęciem *ŚMIERCI* będącej konsekwencją grzechu itp. Próby odpowiedzi i skrót odnosnych dyskusji egzegetycznych można znaleźć w każdym komentarzu do Księgi Rodzaju i w opracowaniach szczegółowych. Tego typu badania zakładają nawiązanie do genezy tekstu. W związku z tym pojawiają się kwestie występowania

pewnych elementów wspólnych dla lektur starożytnego Bliskiego Wschodu oraz ich «odmitologizowania» dzięki zręcznemu wkomponowaniu zapożyczonych detali w zamierzoną i przemyślaną całość teologiczną. Kolejne stadium – to sprawa powstania tego tekstu, jaki dzisiaj mamy przed oczyma i jego miejsce w religijnej tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej³. Wszystkie te zagadnienia są ważne, chociaż uczeni nie w każdym punkcie doszli już do zgodnych i przekonujących konkluzji.

Świadomie odstąpiliśmy od genetyczno-historycznego sposobu myślenia, decydując się na spojrzenie, jak funkcjonuje tekst, niezależnie od pochodzenia i drobiazgowej identyfikacji pewnych detali, które go tworzą. Elementy, nawet te, co do których szczegółowe dociekania egzegetyczne są nadal dalekie od zakończenia, składają się jednak na budowlę posiadającą uniwersalny i ponadczasowy wymiar. Aplikacja opowiadania o grzechu pierwszych ludzi do naszych potrzeb i w odpowiedzi na nasze problemy jest możliwa i uprawniona dlatego, że możliwość taka istnieje na poziomie sensu wyrazowego. Opowiadanie o grzechu prarodziców ludzkości już w swoim znaczeniu wyrazowym jest tak pomyślane, aby czytelnik lub słuchacz mógł w nich rozpoznać samego siebie. Nasz tekst ukazuje drogę, jaką przebywa człowiek ulegający pokusie sprowadzającej go na pozycję wrogie Bogu.

*

Zanim ziściła się kara Boża opisana w Rdz 3,14–19, dały już znać o sobie konsekwencje zła. Okazało się bowiem, że kara ma swój początek w samym akcie popełnienia grzechu. Ten moment jest silnie podkreślony w ww. 7–8. Zanim człowiek zgrzeszył, był panem stworzenia, a wszystko zostało mu poddane. Wraz z grzechem następuje odarcie z pierwotnej niewinności w stosunkach między samymi ludźmi. Ale zagubiony i wylękniony człowiek czuje się zagrożony także przez świat. Tak skomentował to słynny Rabbi Judah Hanasi (II–III w.): *Zanim Adam zgrzeszył, mógł słuchać mowy Bożej stojąc i bez żadnego lęku. Ale po grzechu, skoro usłyszał głos Boga, był przestraszony i ukrył się* (Šir ha-širim Rabbah 3,14). Grzeszny człowiek zdaje sobie sprawę z faktu, że destrukcja, jaka się w nim dokonała, nie pozwala

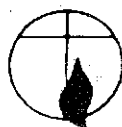
mu na zachowanie tej samej zażyłości z Bogiem, która istniała przed występkiem. Najlepiej wyraził to św. Justyn w nawiązaniu do Rdz 3,9: *Nie z braku Bożego rozeznania pochodziło to, iż Bóg zapytywał Adama, gdzie się znajduje i podobnie Kaina, gdzie jest Abel, lecz aby uświadomić każdemu z nich, jakim stał się człowiekiem* (Dial. 99).

³ Zwięzłą i przejrzystą odpowiedź na wiele z tych pytań, ukazującą obecny stan badań, znajdzie Czytelnik w opublikowanym niedawno w języku polskim referacie N. Lohfinka *Opowiadanie o grzechu pierworodnym*, zamieszcz. w: *Pieśń chwały*, Warszawa, Pax 1982, ss. 54–69.

Anatomie de la tentation

Le texte de la Genèse (3,1–6) est considéré par l'auteur de l'article du point de vue du procès, qui se passe dans l'homme du moment de l'apparition de la tentation jusqu'à celui où l'infraction du commandement devient un fait. Les étapes consécutives décrites dans l'article ne sont pas l'effet de l'adaptation du fragment de la Bible aux catégories morales et théologiques ou aux observations psycholo-

giques venant de l'extérieur. Tous les éléments démontrés apparaissent dans le texte. Cette élaboration contient leur description ainsi que leur systématisation, suggérée d'ailleurs par le texte inspiré lui-même. Les remarque présentées n'épuisent pas toute la richesse du sujet. Elles constituent plutôt le point de départ pour des méditations ultérieures.



Paul Valadier SJ

Wątpliwa sekularyzacja

Eturdes
listopad
1983

Nikt w istocie nie zaprzecza, że społeczeństwa uprzemysłowionych i wysoko rozwiniętych krajów ogarnęła głęboka sekularyzacja. Rozbieżności powstają dopiero wówczas, gdy usiłuje się określić właściwe znaczenie użytych słów. Oczywiście – w podstawowym i pospolitym znaczeniu te społeczności są zsekularyzowane w tym sensie, że Kościoły nie zapewniają, czy już nie zapewniają, jakiegoś typu magisterium regulującego całość społecznych struktur; dawno wyemancypowała się sfera polityczna od wyraźnego wpływu Kościołów, a te ze swej strony zaniechały panowania nad życiem państwa. Czy to jednak oznacza, że sfera polityki zdobyła autonomię i stała się obojętna na dziedzinę religii, albo czy Kościoły przestały odgrywać rolę na politycznym forum? Idąc w głąb można rozważać sekularyzację nie w przekroju instytucjonalnym, lecz w płaszczyźnie obecności czy nieobecności sacrum w społeczeństwach; zsekularyzowane byłoby takie społeczeństwo, w którym wartości odniesienia – straciwszy transcendentny fundament albo przestrogę sacrum – byłyby uznane za to, czym są – znaczy wskazówkami działania, moralnymi drogowskazami postępowania, koniecznymi albo przynajmniej użytecznymi normami organizowania się zbiorowości, poleceniami rozumu itp. Wraz z autonomią ludzkiej rzeczywistości – by mówić jak Vat. II – tak zawężyła się sfera sacrum, że podłożem wspólnotowego życia miałoby być wyłącznie społeczne porozumienie, sama zgoda obywateli. Na tym wtórnym poziomie można by pytać, co znaczą sekularyzacyjne procesy, jaka jest ich logika i do jakiego stopnia można ją wykorzystywać.

Zresztą triumfalne czy wręcz triumfalistyczne interpretacje zapowiadają przybliżanie się «zsekularyzowanego królestwa», w którym teologie śmierci Boga tracą poklask albo przynajmniej pewność. Dlaczego tak się dzieje? Czyżby filozofia ukryta w sekularyzacyjnych procesach nagle okazała się zbyt schematyczna i mizerna, by odzwierciedlać społec-

na rzeczywistość? Czyżby bardziej finezyjna analiza i funkcjonowanie oraz struktury ludzkich społeczności pozwalały odkryć ograniczenia procesów samoprzyswajania społeczeństw i dostrzec sprzeczności samej rozumności, która pretendowałaby do całościowego odszyfrowania rytów, mitów i symboli?

Nie można popełnić błędu w określaniu znaczenia tych pytań. Sekularyzacja nie jest ani modą, ani przejściowym stadium; nie jest impasem, z którego należałoby wyjść za wszelką cenę, by wrócić do jakiegoś złotego wieku. Sekularyzacja nie jest bowiem wynikiem wpływu rzekomo przewrotnych idei czy jednostronnych teorii; zakorzeniona jest w społecznym stosunku człowieka do przyrody i człowieka do siebie samego – ma określony status rozumu. Rozwój nauk i technik jest też wynikiem i konsekwencją tych związków. Na jej płaszczyźnie każdy spotyka się z sekularyzacją, chłonie ją duchem, gdy posługuje się techniką lub zaznajamia się z naukowymi metodami. Jak długo panować będzie królestwo nauk odciskając piętno na naszych społecznościach, tak długo nie będzie można się spodziewać, że wyzbędą się one zsekularyzowanego charakteru – niezależnie od nostalgicznych lamentów i tęsknot za społeczeństwem czy religią przeszłości. Można jeszcze dorzucić, że w miarę rozprzestrzeniania się nauk i technik w społeczeństwach tradycyjnych zaistnieją w nich sekularyzacyjne procesy, choć ich formy będą przypuszczalnie inne niż nasze.

Nie chodzi zatem o kontestację samej sekularyzacji; pytanie dotyczy jej granic albo sensu mówienia o społeczeństwie totalnie zsekularyzowanym. Opierając się na refleksji filozofii społecznej chciałbym ukazać granice sekularyzacji, wskazać wewnętrzne sprzeczności koncepcji społeczeństwa i historii, które usprawiedliwiają ten proces. Z tej też dziedziny wezmę klucz do rozumienia tak społecznej rzeczywistości jak i «autonomii» tego, co społeczne.

Kryzys legitymizacji uprawnień i moralności

Sekularyzacja jest wynikiem kontestacji uprawnień; mówiąc najogólniej władze polityczne kontestowały uprawnienia religijne. Można zatem rozpocząć refleksję nad tym problemem na płaszczyźnie «filozofii politycznej», która

zajmuje się fundamentem, formami i celami politycznej władzy. Można się chętnie zgodzić z tym, że powstanie współczesnej filozofii politycznej w okresie renesansu zbiegło się z kryzysem legitymizacji uprawnień i identyfikowało się z potrzebą ustanowienia nowej władzy politycznej opartej na nowych podstawach. Wystarczy wskazać na Bodina czy Hobbesa. Wówczas przestało być oczywiste, że władza znajduje swoje uzasadnienie w religii – tym bardziej że religijne wojny dzielące społeczeństwa wydawały się świadczyć o niemocy chrystianizmu do zapewnienia pokoju i społecznego ładu. Należało zatem osadzić władzę na racjonalnym podłożu wystarczająco mocnym, by skutecznie zapobiegać zamieszkom na tle religijnych podziałów i zapewniać spokojne życie wspólne. Taki cel musiał odstąpić, że *król jest nagi*, nie otrzymał władzy z góry; jego miejsce suwerena (by mówić jak Hobbes) odpowiada racjonalnej konieczności zauważanej przez społeczeństwo dążące do eliminacji przemocy. Suweren jest nieodzownym organizatorem spokojnego życia społecznego – niczym więcej. Lewiatan jest śmiertelnym bogiem – niczym mniej; nie ma żadnych nadnaturalnych gwarancji. (Lewiatan jest jednak **bogiem**, choć śmiertelnym.) Otrzyma zatem pełną władzę – pochodzącą od niego samego – jeśli obywatele uznają, że ich dobrze pojęta korzyść polega na pozbyciu się wzajemnego zagrożenia; suweren zaś może czuwać nad zapewnieniem pokoju i zgody. Tak zrodziło się współczesne państwo. Sama zaś polityczna organizacja oparta na społecznym porozumieniu może, po odrzuceniu religijnych uprawnomocnień, zapewnić spokojne istnienie społeczne.

Musimy jednak stwierdzić, że ta wspaniała ambicja legitymizacji władzy oparta na rozumnej kalkulacji – by zapobiegać wszelkiej przemocy (ze szczególnym uwzględnieniem przemocy religijnej) – niekoniecznie świadczy o emancypacji samej władzy, jej spokojnej i świadomej samoakceptacji. Nie wydaje się, by wystarczyło władzy politycznej wyzwolenie się z niebezpiecznego wpływu religii, aby mogła cieszyć się własną pogodą i autonomią. Przeciwnie, ta «autonomia» politycznej władzy nie tylko zabrnęła zachłannie w dziedzinę społeczną i własne ambicje, lecz także we wszelkie deprawacje. Historia mówi się przykładami. Daleka od spokojnej afirmacji swojej siły, władza polityczna odczuwa

potrzebę legitymizacji innego rodzaju niż ta, którą przyznaje jej zimna kalkulacja rozumowa (jako nieodzowny organ społecznego funkcjonowania). Władza powiększa swoją legitymizację pretendując do wcielenia w życie Dobrebytu (w przyszłości), uważając się za klasę wyzwalającą ludzkość, Wieczny Naród, Rasę Najlepszych, wiedzę Samowiedzy itd. Zatem tuż po zdobyciu i uznaniu autonomii sfery politycznej, władza okazała się krucha, niewystarczająca i nieskuteczna. Wygląda na to, że wyższa legitymizacja jest jej nieodzowna...

Do podobnych wniosków można dojść wychodząc z innych założeń. Ambicja współczesnej filozofii państwa jest jasna – umożliwić powstanie spokojnych, bezkonfliktowych społeczeństw, w których znikłyby zwłaszcza «irracjonalne» konflikty, jakie rodzą ideologie, wierzenia czy dowolne opinie. Pokój i zgoda bowiem mogłyby zadomowić się tam, gdzie obywatele – zaniechawszy dyskusji nad niemożliwymi do udowodnienia wierzeniami – porozumieliby się w sprawach społecznych dostępnych ludziom, jasno zarysowanych (pokój, materialny dostatek, rozwój wiedzy itp). Przewidywane uzgodnienie wspólnych celów rodziłoby harmonię społecznego życia. Otóż, można przynajmniej tyle powiedzieć, że zsekularyzowanym społeczeństwom nie tylko brak spokoju i pokojowego współżycia, lecz również są konfliktowe – tak jakby utrata transcendentnego fundamentu uprawnień i wspólnych wartości prowadziła do skupienia uwagi jedynie na korzyściach i prawach (prawdziwych lub iluzorycznych) różnorodnych grup. Zamieszki nie dotyczą być może religijnych treści, lecz żądań materialnych i moralnych jednostek i grup, które czują się pokrzywdzone podziałem produkowania dóbr i władzy. Nie tracą one jednak nic z gwałtowności, tym bardziej że zgoda na wartości transcendentne i wspólne murszeje, a wzmacnia się niebezpieczeństwo zamykania się w partykularyzmach jednostkowych, klasowych czy narodowych.

Kryzys legitymizacji władzy odbija się kryzysem **moralnej legitymizacji**. Pytając władzę o prawo rządzenia stawia się pytanie o zasadność wartości, w imię których władza rozkazuje; w imię czego i dla osiągnięcia jakiego celu formułuje żądania? Władza musi poddać się krytyce w imię gotowości zapewnienia cywilnego pokoju, zgody i dobrobytu obywa-

teli. Wysunięcie na czoło utylitarystycznego kryterium podaje w wątpliwość wartości, na których opiera się społeczeństwo. Ale któż dziś poważnie podchodzi do tezy Hobbesa, według której suweren – mający przeciwdziałać społecznej przemocy – musi określać dobro i zło oraz zabiegać o przestrzeganie tak ustalonych norm moralnych? A przecież początkowy projekt był koherentny z założeniami pełnej «autonomii» władzy; czyż – jeśli jego kompetencji wymyka się prawodawstwo moralne – nie popada on znowu w zależność od wyższej władzy, która kontestuje jego uprawnienia i polecenia? Tu ważne jest może to, że sekularyzacyjny proces w połączeniu z pytaniem o legitymizację podstaw musi zająć się krytyką wartości moralnych, pojmowanych choćby tylko na Kantowski sposób badania ważności przysługującej poszczególnym wartościom. A może bardziej radykalnie: jaka jest wartość tych wartości? W takiej perspektywie nie może dziwić nawet fakt, że sekularyzacja spowodowała kryzys moralny. Chyba że uzna się, iż sam rozum cieszy się spokojnie i pewnie ogarnia przedmiot. Ktokolwiek jednak mówiłby o rozumnym fundamencie wartości, skazywałby się na ustawiczne podejmowanie zadania podawania ich w wątpliwość, ciągłego poszukiwania i tworzenia wartości. Także tu sekularyzacja – zamiast społeczeństw w pełni uszczęśliwionych posiadaniem swoich przedmiotów – rodzi społeczeństwa nabrzmiałe permanentnymi konfliktami, wzniecanymi przez same racje działania, decydowania, zbiorowego życia czy po prostu życia. Jakże nie zauważyć, że dość nihilistyczna logika może wciągać ten proces w kwestionowanie i coraz niespokojniejsze wątplenie w istnienie fundamentu życia zbiorowego?

Spółeczna filozofia godna kontestacji

Władza polityczna i wartości moralne są jednak li tylko elementami znacznie szerszego planu. Ci, którzy usiłowali interpretować emancypacyjny proces (tu nazwany sekularyzacją) naszych społeczeństw, mieli na uwadze nie tylko polityczne i moralne przemiany; propagowali też globalną wizję historycznego stawania się. Według nich nasze społeczeństwa wreszcie weszły – by powtórzyć Marksa – w szeroki

i nieodwracalny proces autonomizacji i przyswajania sobie przez «zjednoczone jednostki» ich naturalnych, ekonomicznych i kulturowych warunków... Utopia tego projektu była podwójna, mianowicie wiara w wyzwolenie się od społecznych stosunków fałszywie pojmowanych jako trwałe i niezmiennie oraz nadzieja działania na rzecz takiego społeczeństwa, w którym ludzie rozpoznawaliby siebie w swoich twórcach; człowiek byłby twórcą społeczeństwa, w jakim zbędne byłoby powoływanie się na «tajemnice społeczeństwa», by rozumieć swoją historię i identyczność. Należy zauważyć, że podstawowy schemat projektu Hobbesa został jasno sformułowany we wstępnej części „Lewiatana”: społeczeństwo jest maszyną; każdą jej część da się poznać, zbadać działanie, oddzielić od całości; można ją przed sobą rozłożyć. Byłoby to społeczeństwo «sztuczne», poddane technicznemu poznaniu jak każda maszyna, tylko niepomierne bardziej złożone. Wszystko to zgadza się z projektem włączenia bez reszty tego, co społeczne, w dzieło człowieka. Tym sposobem dziedzina społeczna mogłaby być opanowana, przekształcana, ukierunkowywana, odnawiana na modłę fabrykacji przemysłowego przedmiotu.

Otóż mamy wiele poważnych racji uprawniających do postawienia pytania o zasadność tego schematu i o jego zgodność ze społeczną rzeczywistością konkretną. W „The Human Condition” (1958 r.) Hannah Arendt uznała to, co nazwała sztucznością, za ukryty schemat współczesnej filozofii politycznej i społecznej. Polega on na pojmowaniu historycznego stawania się jako ciągłego procesu, społecznego zaś życia jako ogromnego organizmu, który można rozłożyć na elementy. Hannah Arendt zauważyła, że schemat ten zapoznaje człowieka z **działalnością**, która jest daleka od powielania już zaistniałego procesu. Celem jej jest tworzenie nowego i produkowanie dodatkowej wartości. Przypisywała więc temu projektowi chęć utrzymywania utopii o społeczeństwie w końcu całościowo panującym nad sobą, przejrzystym w swoich przedsięwzięciach jak przedmiot, którym się dowolnie dysponuje. Razem z nią można by się zastanowić, czy projekt pełnego opanowania społecznej sfery przez nią samą nie jest **logicznym projektem totalitarnym**. Już filozofowie i socjologowie ze szkoły frankfurckiej, szczególnie Horkheimer, zastanawiali się, czy zamierzenia

oświeconego rozumu filozofii oświecenia nie opierały się tylko na walczącej z ignorancją i obskurantyzmem logice, lecz także na logice gorejącej niszczącym płomieniem tego, co jej się wymykało. Totalitarna zaś logika – posługująca się ścisłymi pojęciami – nie piętnuje w pierwszym rzędzie oszalałej władzy politycznej czy dyktatury mniejszości, lecz właśnie sam zamiar całkowitej dominacji społeczeństwa nad samym sobą; społeczeństwa, w którym polityczna władza utożsamia się ze społeczną i w którym czynniki polityczne pracują na rzecz zniesienia społecznych podziałów wewnętrznych. Nie można niestety twierdzić, że ta logika jest li tylko przedmiotem czystych spekulacji paru teoretyków; ciężaru jej doświadcza wiele dzisiejszych społeczeństw; ideolodzy przedstawiają ją jako przechodzenie, wreszcie wszczęte, od prehistorii do rzeczywistej historii ludzkości.

Czy znaczy to, iż sekularyzacja niesie w sobie totalitaryzm niczym chmura burzę? Oczywiście nie. Chodziło mi tylko o przedstawienie współudziału logiki – do końca rozwiniętej według jej ścisłych prawideł – w procesie zaistnienia rzeczywistego totalitaryzmu. Wielu oczywiście utrzymuje, że uprzemysłowione społeczeństwa nie mają pewności uniknięcia skutków totalitarnej logiki. Osobiście wołałbym raczej wierzyć, że sekularyzacja prowadzi do zapewnienia życia społeczeństwu tylko pod warunkiem, że jej logikę zrównoważy logika inna, że jej zasada nie zostanie dopełniona. Istotnie – należałoby jednocześnie podać w wątpliwość filozofię społeczną projektującą przywłaszczanie i autonomizowanie dziedziny społecznej przez nią samą obnażając jej śmiertelność logikę oraz wykazać, że społeczeństwo musi nauczyć się przeżywać swoje własne podziały, uznać swoją niezdolność do całościowego objęcia samego siebie jako przedmiotu manipulacji; w konsekwencji zaś – zostawić miejsce dla «innego», niezależnego od społeczeństwa. Wcale nie przyświeca temu chęć powrotu do bezczynności względem niesprawiedliwych podziałów społecznych czy do przywoływania leniwego fatalizmu. Wręcz przeciwnie – ostre określenie granic działania zapewnia działanie, pozwala unikać nadużyć czy nasilania się przemocy. Zmusza to do pogrzebania mrzonki o dopełnionej społeczności i otwiera drogę do nieprzerwanego działania społeczeństw mających siebie za przedmiot. Znaczy to

konkretnie, że wprowadzanie sprawiedliwości jest ustawicznym wymogiem – niezależnie od osiągniętego już stopnia...

Symboliczne a ludzkie

Sekularyzacyjny projekt ma nie tylko polityczny czy społeczny wymiar. Charakteryzuje się również wymiarem **antropologicznym**. Otóż projekt ten został wtopiony w racjonalistyczny, w sumie upraszczający schemat – jak widać z tego, co wyżej. Zgodnie z racjonalistyczną tezą człowieka zadowoli zaspokojenie jego potrzeb (jakby potrzeby łatwo poddawały się określeniu i zaspokojeniu); albo urzeczywistnienie społecznego szczęścia czy zabezpieczenia (tak jakby liczyły się tylko zewnętrzne zagrożenia, nie zaś ból życia i śmierci); albo rozwój nauk (jakby zaspokojenie poznawczego apetytu mogło nasycić wszystkie inne). Dziś rozumiemy nieco lepiej, w jak trudnych warunkach człowiek dochodzi do samoświadomości; przecież nie przez zwykłe poddanie się immanentnemu procesowi rozwoju, lecz w spotkaniu z całym zastanym systemem relacji symbolicznych, których nie ustawił osobnik, lecz osobnik je przyjmuje. W tych relacjach powstaje człowiek, w nich uczy się języka, w konfrontacji z tą wciąż zmienną «innością» osoba może szukać zaspokojenia potrzeb, urzeczywistnienia społecznej szczęśliwości, powiększania wiedzy. Wszystko to dokonuje się zatem w dostrzeganiu nieprzekraczalnego braku, w wewnętrznym rozdarciu, które można raczej uznać niż pokonać. Tak pojmowany człowiek nie będzie utrzymywał, iż symboliczne związki (także te, które płyną z rytów, mitów i wierzeń) stanowią li tylko przejściowe stadium rozwoju ludzkości; stadium, które można przekroczyć wchodząc w końcu w erę autonomii i zdobycia siebie dla siebie. W tej perspektywie jasne staje się nagle, że człowiek humanizuje się – usiłuje się uczłowieczyć – tylko w konfrontacji z jakimś systemem praw, reguł i wartości, które są względem niego «innością».

Tu nie można nie brać pod uwagę religijnej sfery. Zauważmy na wstępie, że filozofowie krytykujący totalitarną logikę ponownie zaczynają doceniać twórczą rolę prawa i konstytutywną wartość społecznego podziału. Udaje się im także dokładniej umiejscowić dziedzinę reli-

gijną w społecznej. Czyż religia nie była tradycyjnie tym, co pozwalało społeczeństwu mieć dystans względem samego siebie, co wyznaczało porządek rzeczy, na który człowiek nie miał wpływu i co tym samym uniemożliwiało rządowi wszelką pokusę ogłaszania się najwyższą instancją? Nawet jeśli filozofowie ci trwają wciąż jeszcze w swoich rozumowaniach na funkcjonalistycznych pozycjach, ich analizy są dla nas wartościowe, gdyż unaoczniają konieczność ustanowienia – względnie przyzwolenia na powstanie takiej instancji, nad którą społeczeństwo nie miałoby władzy; takiej «inności», która nie alienuje społeczeństwa, lecz humanizuje je uniemożliwiając manipulację. Tylko to może uchronić społeczeństwo przed upadkiem w rujnącą logikę totalitarną.

Oczywiście współczesne społeczeństwa dążą do wyrugowania przemocy (strach człowieka przed człowiekiem, strach przed przyrodą czy ciemnymi mocami), zatem do wprowadzania polityczno-etycznego ładu jako fundamentu pokoju. Jakżeż jednak utylitarystyczna czy instrumentalna polityka i moralność mogą zapewnić wiarygodną i trwałą podstawę regułom, prawom i normom, które byłyby w stanie zapobiegać elementarnej przemocy? Czyż nie należy oprzeć się w jakiś sposób na transcendentnej instancji, by zdobyć przekonanie, że życie przewyższa śmierć, że rozum może pokonać przemoc, że prawa ludzi powinny oddzielić czystą sprawiedliwość od nagiej przemocy? Zauważyliśmy zresztą, że zsekularyzowane władze usiłowały przystoić się transcendentną «sakralnością», nawet jeśli zakusy te były jednocześnie niebezpiecznym dla nich nieporozumieniem, gdyż chciały one uchodzić za koryfeuszy nauki, obrońców wyzyskiwanych czy wcielenia dobrobytu. Już tylko w tych aberracjach ujawnia się potrzeba, by społeczeństwo nadało sobie – lub uznało – nie tylko utylitarną i nie tylko funkcjonalną legitymizację swoich podstawowych odniesień. Otóż jasne się staje, że sekularyzacyjny proces, także zaawansowany, nie jest w stanie wykluczyć *zemsty tego, co nieracjonalne* (widać to w mnożeniu się sekt, uciekaniu się do magii, astrologii czy egzotycznych kultów); ponieważ niszczy on żywe odniesienia symboliczne i uprywatnia religię – wyzwalając tym samym rozwichrzoną wyobraźnię, która skupia swoją uwagę na przedmiotach przynoszących li tylko roz-

czarowanie (seks, pieniądz, społeczne powodzenie, dominacja). Dotykamy tu obrzeży racjonalistycznej wizji człowieka. Z braku poważnego włączenia w nią dziedziny symbolicznej – konstytutywnej dla człowieka – nie jest ona w stanie opanować zapoznanego wymiaru «irracjonalnego», który w rewanżu dewaloryzuje czystą racjonalność instrumentalną.

Religia a sekularyzacja

Chrześcijaństwo

Analiza sekularyzacyjnego procesu byłaby fałszywa, gdyby nie dostrzegała w nim wielkiej roli chrystianizmu. Oczywiście każdy wie, że pojawienie się współczesnych społeczeństw zsekularyzowanych nie odbyło się bez zderzeń z Kościołami. Niemniej chrystianizm uprawomocnia i usprawiedliwia sekularyzację, która dzięki temu nie sprawia wrażenia jakoby była przemocą narzucaną z zewnątrz. Przeciwnie, chrześcijaństwo wznieca ten proces, a przynajmniej kontroluje go.

Rzeczywiście w chrześcijańskiej wierze mamy istotny element konstytutywny, który różnicuje rzeczywistość, władzę i panowanie. Mówiąc zwięźle, nie możemy nigdy zapoznać tego, że chrystianizm narodził się ze zróżnicowań judaizmu – z rozłamu zatem. Chrześcijanin wyznaje, że Królestwo Boże nie utożsamia się z tą ziemią (nawet świętą), ni z narodem (nawet wybranym), ni ze świątynią, ni z polityczną władzą..., ni z prawem o bardzo nawet wzniosłych przepisach. Rozłam ten czy zróżnicowania są konstytutywne dla chrześcijańskiej wiary, która też jest zasadą wszelkich dalszych różnicowań. Na tym bowiem podłożu nie można mylić Boga z Cezarem wierząc, że służba Bogu musi koniecznie przebiegać przez poddanie się Cezarowi albo odwrotnie: natomiast uznaje się prawo Cezara do podporządkowania się jego rozkazom, ale w imię wyłącznie jego tytułu władcy, niczego więcej; prawo Boże zatem należy bardziej honorować niż prawo Cezara. Rozróżnienie to odnajdujemy w każdym innym, które wprowadza chrystianizm: wiara i rozum powinny zajmować należne im miejsca bez wzajemnego gmatwania jak i nieuzasadnionego roz-

działu; Bóg i człowiek – którego swobody nie mogą być rozważane w perspektywie przeciwieństw Boga czy wzajemnego pomieszania. Dzisiejszy chrystianizm mocno zadomowił się w swoich zróżnicowaniach. Stanowi to bez wątpienia jego znaczącą oryginalność widoczną w porównaniu z odradzającym się kolaboracjonizmem islamu lub niektórych tendencji judaistycznych. Chrystianizm zatem sam oferuje pewne usprawiedliwienie teoretyczne postępującej sekularyzacji nawet wówczas, gdy wiara staje się sędzią rzeczywistych osiągnięć sekularyzacji zachowując prawo krytyki naszych zsekularyzowanych społeczeństw.

Nie należy jednak zapominać, że chrystianizm jest także przedmiotem ostrych krytyk właśnie dlatego, iż legitymizuje sekularyzację. Od zarania swego istnienia zarzucano mu, że przyczyniał się do destabilizacji władzy i niszczenia społeczeństw; dziś jeszcze pobrzmiewa pogląd, że równościowy indywidualizm zasadzający się na chrześcijańskiej wierze niszczy dynamiczny nerw społecznego rozwoju i przeciwstawia się twórczości. Istnieje – powiadają – sposób oddzielenia spraw politycznych od religijnych (dwa królestwa). Zgodnie z nim domena polityczna miałaby być regulującą i autonomiczną instancją, absolutną władczynią wszelkich swoich ustanowień – wyjętą z jakiejkolwiek kontroli. Jej autonomia staje się emancypacją, synonimem dowolności i politycznym zniedołężnieniem. Muzułmanie i czasem Żydzi zarzucają chrystianizmowi uwielbienie subiektywnej wolności bez związku z jej społeczną i polityczną treścią. Prowadzi to do rozdarcia sumień bez podania im modelu kolektywnego działania. Tu także krytyce poddaje się sekularyzację, tyle tylko, że oskarżenie odnosi się do chrystianizmu rzekomo współdziałającego w procesie destrukcji. Echa dochodzące z dawno skolonizowanych krajów potwierdzają paradoksalnie te zarzuty przeciw chrześcijańskiemu posłaniu, które nie wzięło poważnie pod uwagę społecznego i kulturowego dziedzictwa podbitych ludów, przyczyniając się tym samym do zniszczenia tradycyjnych społeczeństw. Płyną więc zarzuty z wielu stron. Godzą one jednocześnie w sekularyzację – z jej niszczącymi skutkami społecznymi – i w chrystianizm za jego mniej czy bardziej świadomy współudział w tym procesie. Do uwag tych należałoby dorzucić jeszcze tę, że sam chrystianizm nie wyszedł

obronnie z tego procesu, który tolerował czy ułatwiał. Krytyczny racjonalizm – właściwy naukom czy współczesnej filozofii – wytyka zdogmatyzowane syntezy kontestując zarówno ciężki aparat instytucjonalny Kościołów, jego ociężałe działanie jak i autorytaryzm kościelnych instytucji.

Nie sposób odrzucić – wobec tych zbieżności – pytania o rzeczywisty związek chrystianizmu z sekularyzacją. Czyż nie jest zbyt pospieszne twierdzenie, że chrześcijaństwo podtrzymuje sekularyzację włączając się w jej proces? Jaką sekularyzację chrystianizm usprawiedliwia? Czy wystarczy mówić o autonomii ludzkiej rzeczywistości? Jeśli na przykład uznaje się autonomię państwa, czy nie trzeba dodać, iż jego autonomia zachowuje związki? Kościół bowiem (jego instytucje, «personel», dobra i posłannictwo) działa w określonym państwie; jakże zatem państwo mogłoby o tym zapominać? Jak więc należy poprawnie pojmować te związki? Jak założyć, że te dwie instytucje mogłyby wzajemnie się ignorować albo – w najlepszym przypadku – współżyć w nieco zaćmionym sąsiedztwie? Przecież obydwie instytucje mają za cel – i w zgodzie z przysługującymi im sposobami – dobro i wspólny los ludzi, jakże zatem mogłyby się nie spotykać (wzajemnie na siebie nie wpływać) we wszelkich ustanowieniach i moralnych problemach? W takiej perspektywie szlachetne pojęcie laickości nie może oznaczać obopólnego ignorowania się czy – jeszcze mniej – zazdrośnej rywalizacji; przeciwnie – powinno ono znaczyć wzajemny i owocny związek, świadomy istniejących różnic. Można postawić zatem pytanie, czy – po latach rozbratu – nie nadszedł czas poważnego namysłu nad sposobem wprowadzania zdrowych i pozbawionych zazdrości wzajemnych związków.

Kościół i sacrum

Zasygnalizowane problemy domagają się jasnego spojrzenia na sekularyzację i jej złożone następstwa. Nie jest ona bowiem jakimś neutralnym tworem historycznym utożsamiającym się z wyzwaniem się człowieka z autorytaryzmów (historia państw i współczesnych partii jest tego odwróconym przykładem) i radosnym zapanowaniem nad własnymi możliwościami. Nasuwają się zatem dwa spostrzeżenia.

Należy zauważyć, że zarówno postępująca sekularyzacja instytucji społecznych, czy nawet wartości, jak i spadek zaufania do Kościołów (do religii zatem w ich instytucjonalnych formach) nie łączą się ze zjawiskiem desakralizacji społeczeństw i mentalności. Jakkolwiek zdobywcze byłoby światło samowładnego rozumu, nie wydaje się, by było ono w stanie doszczętnie rozproszyć *irracjonalne mroki*. Wprost przeciwnie – zauważono już, iż usuwaniu się ze społecznej dziedziny Kościołów względnie zacieraniu się społecznych konturów upostaciowań religijnych towarzyszy raczej rozprzestrzenianie się mętnego „sacrum” świeckich instytucji (państwa, partie, rasy, narody, seksualizm), charyzmatyczne osobistości (polityczni przywódcy, sportowcy, gwiazdy) czy nieokreślony stan rozmytego sacrum, sprzedawanego w butikach irracjonalizmu (ubóstwianie, magia, astrologia...). Podkreśliłem już wyżej zaskakującą zbieżność między postępek sekularyzacji i triumfem współczesnych ideologii będących prawdziwą zemstą jakiegoś sacrum tym bardziej destrukcyjnego, że ubranego w pozory nauki, polityki czy wyzwalań człowieka.

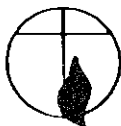
Uwaga ta rodzi inną; jakkolwiek olbrzymi byłby rozwój sekularyzacji, nie wydaje się on zdolny wyprzeć społecznego sacrum (przypomnijmy sobie choćby obrzędy, jakie towarzyszą parady władzy, przenikają zebrania i defilady związkowe, wyznaczają rytm sportowym i kulturalnym imprezom). Pobudza to do zadumy nad samą naturą człowieka wpłatanego w społeczne związki (problem antropologiczny). W tym też świetle należałoby inaczej spojrzeć na status i znaczenie działalności Kościołów. Sacrum nie cieszy się powodzeniem wśród teologów. Czyż trzeba zapewniać z René Girardem, iż chrystianizm odrzuca wszelkie formy sacrum i powierzchowną przemoc zastępuje etyką non-violence? Czy jednak podobna propozycja nie wspiera się w dalszym ciągu na ciasno racjonalistycznym pojmowaniu człowieka? Czy etyka może zastąpić sacrum? Jeśli sacrum odżywa z większym zaślepieniem wtedy, gdy straciło już wszelką postać i instytucjonalne zdomowienie, czyż nie należy brać raczej pod uwagę tego aspektu społecznego współzycia niż tworzyć sobie jakiś idealny chrystianizm, który zapoznaże historyczne uwarunkowania człowieczego

życia? Należy uznać – jak to czyniły powyższe refleksje antropologiczne – że człowiek żyć nie może bez odniesień do tego, co symboliczne; że potrzebuje zatem – by **ukonstytuować się na miarę ludzkiej autonomii** – spotkania z należycie wpisanymi w historię i godne formy instytucjami, które odwołują się do fundamentalnych mitów, przekazywanych w Pismach albo do mitów, które opisują początek i przeznaczenie ludzkości i zapewniają konkretne otwieranie się na to, co Boskie i na wiarę. Bez tego rozwój sekularyzacji wynaturzy się w nihilizm albo zgaśnie w zbiorowych namiętnościach zbrodniczych. I odwrotnie – autonomia ludzkiej rzeczywistości potrzebuje do swego zaistnienia i rozwoju symbolicznego wymiaru, tak jak dziecko staje się dorosłe w przyjaznych a także nieraz krępujących konfrontacjach z dorosłymi lub z przedstawicielami prawa. Tak więc Kościoły zamiast tracić swoje znaczenie w zsekularyzowanych społeczeństwach odkrywają przysługującą im rolę ujawniając to, że logika sekularyzacji znajduje swoją prawdziwą identyczność wyłącznie wówczas, gdy prowokuje ją i zastępuje jej drogę logika inna.

Jakie wnioski należałoby wyciągnąć z tych przede wszystkim pytających refleksji? Jestem przekonany, że żadne społeczeństwo nie może stać się totalnie zsekularyzowane; każde posiada schroniska dla sacrum. Są one tym mocniejsze, im bardziej są zapoznavane czy odrzucane. Ponadto nie należy życzyć sekularyzacji pełnego zwycięstwa (gdyby w ogóle takie życzenie miało sens), nie dla religijnych zresztą powodów przede wszystkim – choć one są też ważne – lecz dlatego, że społeczeństwo nie mając dystansu do siebie, miałoby wszelkie szanse stać się społeczeństwem totalitarnym, w którym wszelkie znaczenie „inności” byłoby skazane na banicję. Wymowa integralnej sekularyzacji jest zatem oczywista; otwiera ona drogę oszalałym społeczeństwom, w których nie kontrolowane świętości – narzucane przez wszechmocną partię, policję czy jakąkolwiek nomenklaturę – zastępowałyby społeczną kontrolę. Nie wyciągam jednakże wniosku o pełnym nonsensie sekularyzacji. Przeciwnie – wydaje mi się – by sparafrazować Pascala mówiącego o ateizmie – że jest ona siłą, choć ograniczoną, ducha.

W istocie sekularyzacja jest związana z pojawieniem się swobód samoświadomości człowieka, który słusznie uważa świat za swój, historię na swoje dzieje. **Znaczenie sekularyzacji jest zatem nieoddzielne od znaczenia wolności.** Wolność jednak, która sama siebie bierze za ostateczny cel, wynaturza się, gdy nie uznaje swojej skończoności i w konsekwencji swojej dobroczynnej zależności od źródła wszelkiej wolności. Podobnie sekularyzacja. Może się ona stać miejscem pełnej autoafirmacji ludzkiej społeczności poprzez uznanie tego, co przekracza każdą organizację społeczną, jest nieoddzielne samej organizacji a co można by nazwać transcendentnym, sakralnym czy religijnym odniesieniem. Sekularyzacja znajdzie tam jako swoją własną treść poszanowanie osoby, prawa człowieka czy sens sprawiedliwości... Sekularyzacja jednak nie odkryje tego sensu drogą jakiegos historycznego automatyzmu; może ona osiągnąć swoją, choćby nawet niezmiernie kruchą i wciąż zagrożoną, prawdę w czujności obywateli i – powiedzmy jasno – dzięki aktywnej postawie obywateli. W zsekularyzowanych społeczeństwach mają oni obowiązek przypominać założenia sekularyzacji oglądanej z ich punktu widzenia i uznawać ją bez zastrzeżeń. Niemniej ciąży na nich obowiązek przypominania, że społeczeństwu grozi wynaturzenie, jeśli zabraknie im spojrzenia poza siebie. W tym momencie możemy dostrzec, że wiara i sprawiedliwość zespalają się, gdyż spojrzenie wiary na fundament społeczeństw może prowadzić do prawego postępowania i poprawnych analiz ludzkiej rzeczywistości. Wiara jednak nie użycza sprawiedliwości swej treści, lecz sprawia, że wierzący czuwa wraz z innymi nad tym, by odsuwać zabójcze drzemki i potrząsać fałszywym bezpieczeństwem.

Thum. Stanisław Opiela SJ



Wojciech Rębowski

Najstarsza historia o częstochowskim obrazie Panny Maryi

(zamiast recenzji)

Poszczególne wersje historii obrazu jasnogórskiego, zwłaszcza te najwcześniejsze, które powstały do połowy szesnastego wieku, w dotychczasowych badaniach pełniły rolę głównie służebną wobec historii dziejów i sztuki. Wykorzystywane przez specjalistów tych dziedzin dostarczały informacji o czasie i miejscu powstania obrazu, jego losach, wyglądzie i wystroju przed i po naprawie dzieła w 1434 roku, wreszcie o samej naprawie malowidła. Informacje te, zweryfikowane badaniami formalno-historycznymi, stanowią sumę dzisiejszej wiedzy o najsłynniejszym cudownym obrazie Polaków. Nieliczne zaś i prawie szczątkowe były prace poświęcone samym legendom, ich strukturze i poszczególnym wątkom, słowem próbie odtworzenia matrycy legendy, jej archetypu¹. Zadanie utrudniał brak krytycznego wydania tekstów, ich rozproszenie po ośrodkach bibliotecznych kraju, nieobecność wreszcie w szerszym obiegu czytelniczym prac o samych historiach i ich wzajemnych współzależnościach. Trudności te, jak się wydaje, zostały przezwyciężone za sprawą książki, która stała się inspiracją do napisania niniejszego szkicu. Książka ta czytelnikom „Przeglądu Powszechnego” jest już znana. Sygnalizowała ją, publikując fragmenty, współautorka przekładu tekstów, pani Monika Kowalewiczowa². Mowa o *Najstarszych historiach o częstochowskim obrazie Panny Maryi* stanowiących jedną z ostatnich prac zmarłego

¹ Por. T. Mroczo, B. Dąb, *Gotyckie hodegetrie polskie* (w:) *Średniowiecze. Studia o kulturze*, t. 3, Wrocław, Warszawa, Kraków 1966, s. 23–27; A. Rogow, *Ikona Matki Boskiej Częstochowskiej jako świadectwo związków bizantyjsko-rusko-polskich*, „Znak” 28: 1976 (262), s. 509–516.

² M. Kowalewiczowa, *Przyczynek do akwizgrańskiego wątku historii oraz fragmenty historii*, „Przegląd Powszechny” 1982 nr 4/733, s. 60–79.

w 1981 roku mediewisty i zasłużonego edytora staropolskich tekstów religijnych, profesora Henryka Kowalewicz³.

Najważniejszą część książki stanowi zbiór najstarszych legend o jasnogórskiej ikonie, przy czym *terminus ad quem* stanowi połowa XVI wieku. Inaczej mówiąc publikacją objęto wszystkie odnalezione średniowieczne przekazy legendy, w dwóch wypadkach wykorzystując unikatowe odpisy z końca XVI i połowy XVII stulecia, w jednym zaś – zamiast własnego – tłumaczenie staropolskie z II połowy XVI wieku. Wszystkie wydane przekazy legendy zachowały się w jednym egzemplarzu; dotychczas opublikowano tylko jedną z nich, za to dwukrotnie. Wydanie Kowalewicza zawiera:

I. Rękopiśmienny odpis pochodzący z XV wieku: *Translatio tabulae*.

II. Rękopiśmienny odpis dokonany w końcu XVI wieku, ale będący kopią tekstu z początku tego stulecia: *Historia declaratoria*.

II A. Niemiecki przekład powyższego tekstu: *Hie volget dy Historie*, druk plakatowy wydany po roku 1515.

III. Rękopis ilustrowany: *Historia Venerandae Imaginis Beate Mariae Virginis* autorstwa Mikołaja Lanckorońskiego, dedykowany królowi Zygmuntowi. Odpis z połowy XVII wieku.

IV. Piotra Rydzyńskiego *Historia pulchra (...) Imaginis Mariae*, druk krakowski z 1523 roku. Odpis druku został też sporządzony w XVI wieku.

V. Staropolski przekład powyższego tekstu przypisywany Mikołajowi z Wilkowiecka: *Historia o obrazie w Częstochowie Panny Maryjej*. Druk krakowski z ok. 1568 roku.

Wydanie należy do rzędu opracowań popularnonaukowych. Nie oznacza to jednak, że przy edycji tekstów stosowano uproszczenia. Wszystkie teksty wydane są w transkrypcji, którą możemy porównać z podobiznami oryginałów. Do legend w języku łacińskim i staroniemieckim dołączono piękne tłumaczenia na język polski. Teksty wszystkich legend poprzedzono wstępami edytora i historyka sztuki. Właściwą część książki poprzedzają dwa wstępy: Zofii Rozanow – omawiający dotychczasowy stan badań nad fundacją Jasnej Góry, legendami o dziejach ikony i obrazem wraz z jego opisem – oraz Jana Golonki

ZP, który prezentuje stan zachowania obrazu i diariusz prac konserwatorskich. Ten ostatni autor opisuje także odwrócić cudownego obrazu, czyli jego malowaną historię na tzw. zaplecku.

Rewelacyjności i konieczności wydania tej książki nikt nie będzie negował. Po pobieżnym chociażby przejrzeniu szokują natomiast czytelnika dwie sprawy: wyjątkowa niestarymność jej wydania, której nie zastąpi bardzo ciekawy projekt graficzny książki autorstwa Jerzego Burskiego i wysoka cena: 1000 złotych!

Tradycja przypisuje św. Łukaszowi namalowanie kilku obrazów Matki Bożej. Jednym z tych obrazów – a może jedynym Łukaszowym – ma być ikona Matki Boskiej Częstochowskiej. Wartość wizerunku podnosi to, że został on namalowany na blacie stołu, przy którym modliła się Maryja; niektóre z historii mówią, że jadł i modlił się przy nim sam Chrystus. W ten sposób to niezwykle malowidło stało się również cenną relikwią.

Badacze nie potrafią określić czasu, w jakim powstała. Zadanie utrudnia „naprawa” dzieła dokonana po jego zniszczeniu w 1430 roku. Nie przesądzając faktu datowania obrazu i zgodności jego losów z napisanymi w legendach o nim, spróbujmy z wielu historii obrazu, nie tylko częstochowskiego, wywołać wątki wspólne. Starania dotyczyć będą nie tylko powikłań fabularnych, lecz także roli, jaką wyznaczono wizerunkom i ich szczególnym właściwościom.

Do dobra wspólnego wielu historii o obrazach Matki Bożej – w szczególności jednego typu, zwanego Hodegetria – należy autor wizerunku, św. Łukasz Ewangelista; a także materiał, na którym obraz wykonał – prywatny stół Maryi, przy którym się modliła; następnie czas wykonania ikony – po wniebowzięciu Maryi; translacja obrazu, w czasie której nastąpiła próba zamachu; cudowne ocalenie wizerunku i otaczających go wiernych przy jednoczesnym ukaraniu świętokradców. Przykłady dwóch ostatnich *topoi* sprawiły, że obrazy obnoszono jako palladium, a wizerunek Matki

³ Najstarsze historie o częstochowskim obrazie Panny Maryi. XV i XVI wiek, z rękopisów i starych druków wydał H. Kowalewicz. Przegląd tekstów: H. Kowalewicz, M. Kowalewiczowa, Wprowadzenie do tekstów: H. Kowalewicz, Z. Rozanow, Warszawa 1983.

Boskiej, jako pośredniczki między ludźmi a Bogiem, cieszył się szczególną czcią. Bardzo często przyznawano, że za jego pośrednictwem dzieją się cuda.

Obecność powyższych miejsc wspólnych w historiach poszczególnych obrazów, jak również wyznaczenie samym obrazom roli palladium, wreszcie otoczenie podobną czcią wskazują na istnienie prawzoru, archetypu, nie tylko ikony, lecz także związanej z nią legendy. O ile legendę tę możemy zrekonstruować jedynie według wymienionych wyżej wątków, to całkiem wyraźnie można wskazać źródło, wedle którego została ona ukształtowana. Stanowią je apokryfy o zaśnięciu i wniebowzięciu Maryi, tzw. *Transitus*. Są to najwcześniejsze teksty, którym zawdzięczamy opis wydarzeń z dziejów Matki Boga tak frapujących wczesnych chrześcijan. Dla ich charakterystyki oddaję głos ks. Markowi Starowieyskiemu⁴:

«Jak się wydaje *Transitus* powstał w II/III w. jako utwór liturgiczny judeochrześcijan posiadających wtedy grób Maryi w Getsemani. (...) Następnie po ustąpieniu judeochrześcijan z Getsemani utwór został poddany oczyszczeniu przez chrześcijan pochodzenia pogańskiego w wiekach IV/VI». Główna rola w *Transitus* przypada – rzecz jasna – Maryi. «*Transitus* znaczy dokładnie przejście, a więc idzie nie o śmierć, ale o przejście do drugiego życia (akcent położony nie na koniec, tylko na przemianę).» Prócz elementów judeochrześcijańskich do pierwotnego rdzenia *Transitus* «(...) być może, należy również silne podkreślenie roli apostołów (...). Oni (...) niosą ją (Maryję – W.R.) do grobu jak Izraelici nieśli Arkę Przymierza. (...) Znajdujemy także w *Transitus* naukę o pośrednictwie Maryi (za jej sprawą dzieją się liczne cuda (...)).»

«Średniowiecze obficie korzystało z *Transitus*. Świadczą o tym liczne ich wersje w językach narodowych Europy (...). *Transitus* wywarł ogromny wpływ na sztuki plastyczne. (...) *Transitus* łacińskie były używane w Polsce.»

To krótkie wprowadzenie wydawało się konieczne, zanim przejdziemy do samych tekstów. W poniższym szkicu wykorzystałem wszystkie *Transitus* przetłumaczone w *Apokryfach Nowego Testamentu* (t. I), a więc: *Transitus R* (*TransR*), *Transitus* przypisywany Janowi Teologowi (*TransJ*-

Teol), *Transitus* przypisywany Melitonowi z Sardes (*Trans-Mel*), *Transitus* przypisywany Józefowi z Arymatei (*TransJóz-Ar*). Z Dodatku wykorzystano jedynie przytoczony fragment *Historii eutyimiackiej*.

Treść wszystkich *Transitus* jest podobna, choć nie pokrywają się one dosłownie i różnie interpretują, z teologicznego punktu widzenia, niektóre fakty i wydarzenia. Treść ta w skrócie przedstawia się następująco: Maryja w czasie modlitwy prosi o połączenie z Synem (dowiedziała się o mającym nastąpić spotkaniu)⁵. O śmierci i wniebowzięciu zawiadamia Ją anioł wręczając gałąź cudownej palmy i zapewniając o przybyciu na ten moment apostołów. Apostołowie w cudowny sposób zostają przeniesieni z miejsc swoich misji i spotykają się przed domem Maryi w Jerozolimie (Betlejem). Tuż przed zaśnięciem do domu tego przybywa Chrystus z orszakem aniołów powiadamiając apostołów, gdzie mają złożyć ciało Maryi. Tu, w jednym z apokryfów, następuje dla naszych rozważań fakt bardzo istotny: błogosławieństwo Maryi dla świata, przywołanie przez nią samą Jej pośrednictwa między ludźmi a Bogiem i prośba do Niego o uświęcenie miejsc, gdzie «sprawowane będzie wspomnienie Jej imienia»; wszystko to uzyskuje aprobatę Jezusa i zostaje przez Niego potwierdzone (*TransJTeol*)⁶. Po zaśnięciu apostołowie składają ciało Maryi na marach i niosą je do grobu lokalizowanego w Dolinie Jozefata. W czasie uroczystego pochodu zostają zaatakowani przez Żydów chcących sprofanować Jej ciało. Atakujący zostali oślepieni i «uderzali głowami o mury, bo nie widzieli, gdzie idą» (*TransR*). Jako jedyny nie utracił wzroku arcykapłan Jefoniasz (Ruben). Kiedy po podbiegnięciu do mar chciał je przewrócić na ziemię, «ręce jego odcięte od łokci przyłgnęły do mar i tak zwisając pozostały» (*TransR*). Po wyznaniu wiary w Jezusa i Maryję i prośbie do tej ostatniej o zmiłowanie «ręce, które zwiisały nad marami władczyni powróciły do Jefoniasza» (*TransJTeol*). Następnie Jefoniasz listkiem z palmy podarowanej Maryi przez anioła uzdrowił niewidomych mieszkańców Jerozo-

⁴ *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, *Ewangelie spokryficzne* pod redakcją ks. M. Starowieyskiego, Łublin 1980. Poniższe cytaty pochodzą ze wstępu do rozdziału VII, *Apokryfy asumpcjonistyczne*, s. 547-551. Skrócone oznaczenia tytułów poszczególnych *transitus* przyjęto za tym opracowaniem.

⁵ W nawiasach podaję rozwiązania alternatywne.

limy, nie wszystkich jednak, lecz jedynie tych, którzy uwierzyli. «Pięciu spośród nich, którzy pozostali w zatwardziałości serca, umarło» (*TransMel*). Incydent bardzo przypomina obnoszenie przez Żydów Arki Przymierza, uznawanej za palladium Izraela. Stanowi także niemal natychmiastowy dowód na skuteczność pośrednictwa Maryi u Ojca. Po cudownym rozwiązaniu konfliktu apostołowie bez przeszkód dochodzą do Doliny Jozefata, gdzie składają ciało Maryi w nowym grobie. Jej zmartwychwstanie i wniebowzięcie następuje albo bezpośrednio po pochówku (*TransMel*), albo trzy lub cztery dni później. Niektóre wersje powatpiwiają w fakt wniebowzięcia, mówiąc tylko o przeniesieniu ciała w miejsce bezpieczne, aby nie uległo zniszczeniu, gdzie oczekiwać będzie na powszechne zmartwychwstanie (*Historia eutyńska, TransJTeol*). Tyle apokryfy. Od siebie dodam, że przeniesienie ciała Maryi z Jerozolimy do Doliny Jozefata, to nic innego jak translacja relikwii, relikwii będącej pośmiertnym „wizerunkiem“ Matki Boga.

Powyższe streszczenie wyraźnie pokazuje analogie, jakie zachodzą pomiędzy *Transitus* a niektórymi historiami o obrazach Matki Boskiej, zwłaszcza historiami o częstochowskim obrazie. Nieobecność św. Łukasza przy wniebowzięciu (nie był apostołem; wymienia go jedynie *TransJózAr*, który poszerza grono apostołów o ich uczniów) nic tu nie zmienia. Legendy o obrazie jasnogórskim także nie mówią o tej obecności. Wspominają o bytności św. Łukasza w domu Maryi przed Jej śmiercią i po niej (raz, u Lanckorońskiego), dokładnie datując ten drugi pobyt. Nie zmienia również wymowy faktów nieobecność wśród prywatnych sprzętów Maryi owego stołu, na którym namalowano wizerunek (por. *TransR*, XX). Motywy te dodał zapewne autor pierwszej wersji legendy w trakcie jej redagowania do celu uwiarygodnienia opowieści. Aby nie być gołosłownym, prześledźmy teraz, jak matryca legendy o obrazie Matki Boskiej namalowanym przez św. Łukasza Ewangelistę, mająca swe źródło w apokryfach o zaśnięciu i wniebowzięciu Maryi, odbiła się w najstarszych historiach o obrazie Panny Maryi Częstochowskiej.

W bezpośredni sposób historie o obrazie nawiązują do apokryfów przy opisie wniebowzięcia Maryi. Są one bardzo krótkie, zadaniem ich jest bowiem sygnalizacja czasu pow-

stania maiowidła. W trzech chronologicznie pierwszych przekazach (I, II, IIA) występują zaraz na początku legendy, w trzech dalszych (III, IV, V), po stosownych wstępach. Najwcześniejszy zapis pochodzi z legendy Lanckorońskiego, najbardziej skąpy z Rydzińskiego-Wilkowieckiego.

Po pobieżnym choćby przejrzeniu opisów wniebowzięcia Maryi w legendach o obrazie jasnogórskim widać, że ich autorzy korzystali z różnych tradycji: wniebowzięcie wyłączenie duszy Maryi czy również zmartwychwstanie i połączenie z duszą Jej ciała. Za pierwszym rozwiązaniem bardzo wyraźnie opowiada się *Translatio tabulae*, najwcześniejszy ze znanych przekazów legendy:

Maryja «(...) została wzięta z padołu tej niedoli i z pomieszkania tego nieszczęsnego świata pełnego żałości i płaczu, z więzów ciała do wiekuistej pociechy (...), mianowicie przez ogłoszenie chwały jej duszy (...)» (s. 75)⁷.

Interpretacja jest tak wyraźna, że nie może być mowy o niedopowiedzeniu. W cytowanym fragmencie wyraźnie widać

⁶ Przytoczone niżej modlitwy Maryi i odpowiedź na nie Jezusa wydają się szczególnie ważne dla rozwoju późniejszych idei mariologicznych czynnych od wczesnego średniowiecza do dnia dzisiejszego. Pierwsza z nich głosiła szczególnie orędownictwo Maryi przed surową sprawiedliwością Boską (św. German +733, św. Bernard +1153), druga, że cześć dla imienia Maryi stanowi nawet dla największych grzeszników rękojmię zbawienia wiecznego (św. Andrzej z Krety +740, św. Bonawentura +1274, św. Alfons Liguori +1787). Wydaje się, że źródłem, z którego je czerpano, były właśnie *Transitus*, szczególnie zaś *Transitus Jana Teologa*, skąd pochodzą poniższe cytaty. Zwróćmy uwagę, że obie przyszły na Zachód ze Wschodu (św. German, św. Andrzej z Krety), gdzie zostały zarysowane na początku VIII w., a więc w czasie, gdy *Transitus* zaczynały zdobywać popularność.

„XL (...) Udziel swojej pomocy każdemu człowiekowi, który wypowiada, modli się lub wzywa imię służebnicy Twojej.” „XLI (...) Modląc się Matka Pana wypowiedziała takie słowa: „Boże, który w swej wielkiej dobroci zesłałeś z nieba swojego jednorodzonego Syna, aby zamieszkał w moim pokornym ciele, Ty, który raczyłeś się narodzić ze mnie, pełnej pokory, zmiłuj się nad światem i nad każdą duszą, która wzywa Twojego imienia.” „XLIII I znowu modliła się mówiąc: „Panie, królu niebios, Synu Boga żywego, przyjmij modlitwę każdego człowieka, który wzywa Twojego imienia, aby zostało wslawione Twoje narodzenie”. I dalej w modlitwie mówiła «Panie Jezu Chryste, który posiadasz wszelką moc na niebie i na ziemi: tą modlitwą wystawiam Twoje święte imię. W każdym czasie i miejscu, gdzie jest sprawowane wspomnienie mojego imienia, niech będzie uświęcone owe miejsce. Daj chwałę tym, którzy sławią Cię moim imieniem przyjmując wszelką ich ofiarę, wszelkie błaganie i wszelką modlitwę».” „XLIII Gdy ona tak się modliła, rzekł Pan do swej matki: «Niech serce twoje się rozraduje i napelni radością: wszelka łaska i wszelki dar dany jest tobie od Ojca mojego, który jest w niebieszech i ode mnie, i od Ducha Świętego. Wszelka dusza, która wzywa imienia twego, nie zostanie zawstydzona, ale znajdzie zmiłowanie, i pocieszenie, i pomoc, i otuchę w tym obecnym życiu i w przyszłym wobec Ojca mojego, który jest w niebieszech»”. *Apokryfy...* t. 1, *Transitus Jana Teologa*, s. 571.

⁷ Lokalizacja cytatów według wydania Kowalcewicza.

przejęcie się autora jednym ze średniowiecznych atrybutów tego świata, motywem *vanitas vanitatis*. Poszukując analogii kierujemy się ku *TransJTeol* (XXXIX), według którego dusza Maryi została przeniesiona do nieba, ciało zaś złożone w raju, gdzie oczekuje na powszechne zmartwychwstanie.

Pozostałe wersje legendy wyraźnie mówią o przeniesieniu do nieba również ciała Maryi. Dwie różnojęzyczne wersje tej samej legendy, *Historia declaratoria* i *Hie volget dy Historie* najbliższe są relacji z *TransR*, szczególnie zaś z *TransMel*. Do takiej interpretacji skłania wymienienie dwunastu apostołów, w obecności których Maryja została wzięta do Ojca przez Chrystusa i aniołów.

Maryja «(...) pocieszenie wszystkich nabożnie jej ufających, od smutków nieszczęsnego świata wyniesiona ponad chóry anielskie, SPOCZYWAJĄC W RAMIONACH SWOJEGO UMIŁOWANEGO SYNA, WZIĘTA ZOSTAŁA Z WIELKĄ CHIWAŁĄ SPOŚRÓD GROMADNIE OTACZAJĄCYCH JĄ ŚWIĘTYCH APOSTOŁÓW W NIEBO GWIAZDZISTE (...)» (*Historia declaratoria*, s. 98).

«Kiedy Dziewica Maryja, pocieszenie (...) tych, którzy swą nadzieję i ufność ku niej (...) z padółu łez tego nędznego świata (...) W OBECNOŚCI DWUNASTU ŚWIĘTYCH APOSTOŁÓW (...) ponad wszystkie anielskie, ZOSTAŁA WZIĘTA DO NIEBA I KRÓLESTWA SWEGO NAJMILSZEGO SYNA» (*Hie volget dy Historie*, s. 107).

«I ucałowawszy ją (Maryję – W.R.) odszedł Pan i duszę jej przekazał aniołom, aby ją zanieśli do raju. I rzekł do apostołów: przystąpcie do mnie! (...) I natychmiast, gdy tylko Pan to wypowiedział, podniesiony na chmurze został przyjęty do nieba i wraz z nim aniołowie, niosąc do raju błogosławioną Maryję» (*TransMel*, XVII, 1–2).

Przeniesienie Maryi do raju przez Jezusa (*Historia declaratoria*), a nie przez aniołów, jak to podają apokryfy, wynikać może z odrzucenia przez wieki elementów judeochrześcijańskich, które wyznaczały aniołom tę właśnie rolę, przy jednoczesnym podkreśleniu szczególnego zjednoczenia Chrystusa z Jego Matką. Zjednoczenie to *Transitus* podkreślają bardzo wyraźnie, kształtując wiele opisanych wydarzeń na wzór epizodów z życia Jezusa jak i wydarzeń mających nastąpić w dziele powszechnego Odkupienia.

Najwięcej informacji dotyczących życia i śmierci Maryi znajdujemy w *Historia venerandae* Lanckorońskiego. Prócz wiadomości o miejscu i zamieszkaniu w Jerozolimie (dom Zebedeusza) i złożeniu ciała przed wniebowzięciem (Dolina Jozefata) po raz pierwszy to ostatnie wydarzenie określone jest apokryficznym terminem „przejście“ (transitus).

«Błogosławiona Dziewica po pogrzebie swego Syna została przez świętego Jana wzięta do Jerozolimy, do domu Zebedeusza, w którym przebywała aż do swego bardzo szczególnego przejścia z tego nikczemnego świata» (s. 135).

I dalej:

«(...) pochowana we wspaniałej dolinie Jozefata w pobliżu miasta Jerozolimy i stąd w chwale wśród wielkich triumfów niebieskich ZOSTAŁA BEZ WĄTPIENIA WZIĘTA Z CIAŁEM I DUSZĄ DO NIEBA (...)» (s. 135).

Tę proporcjonalnie największą, w porównaniu z wcześniej omówionymi tekstami, ilość informacji o życiu i wniebowzięciu Maryi zawdzięcza *Historia venerandae* celowi, jaki wytyczył sobie jej autor i jego metodzie zbierania źródeł. Celem tym było opracowanie oficjalnej historii obrazu metodą osobistego docierania do źródeł informacji. Powyższy cel z góry wyznaczał sposób przytaczania źródeł, które musiały być zgodne z oficjalną nauką Kościoła. Dlatego też Lanckoroński przy podawaniu szczegółów rodem z apokryfów podpira się autorytetem Ojców Kościoła, czy szerzej, mówi o tradycji kościelnej, uznając za taką legendarne wątki z żywotów świętych rozpowszechnione np. przez *Legenda aurea*. Źródeł do dziejów obrazu szukał, jak sam podaje, na Jasnej Górze, w Akwizgranie czy wreszcie w Konstantynopolu. Nie mamy powodu, by nie wierzyć autorowi. Wzmianka o Bizancjum utwierdza nas tylko, że tam właśnie ukształtował się archetyp historii o obrazie Matki Bożej namalowanym przez św. Łukasza, a wiele nowych szczegółów – nie znanych omówionym przekazom – wskazuje, że Lanckoroński do niego dotarł.

Dwa ostatnie z najwcześniejszych przekazów legendy o jasnogórskiej ikonie, *Historia pulchra* Rydzyńskiego i jej przekład pióra ks. Wilkowieckiego, nie zawierają opisu wniebowzięcia Maryi. Wspomina się o nim tylko dla zaznaczenia czasu namalowania wizerunku. Na przykładzie

Historii o obrazie możemy prześledzić przyrastanie nowych wątków do pierwotnej legendy. Najważniejsze z nich są dwa: św. Łukasz namalował obraz na prośbę Maryi, ku „nabożeństwu większemu” potomków chrześcijańskich, a po wykonaniu dzieła darował je apostołom, którzy umieścili obraz w jerozolimskim kościele.

Po zaznaczeniu okoliczności i czasu powstania ikony we wszystkich historiach obrazu jasnogórskiego następuje opis jego translacji, czyli uroczystego przeniesienia relikwii. Legendy nie są zgodne co do osoby jej inicjatora. I wymienia cesarza Konstantyna, III – jego matkę, św. Helenę, która zabrała relikwię dla syna – pozostałe (II, IIA, IV, V) Karola Wielkiego, któremu przypisywano wyzwolenie Jerozolimy z rąk niewiernych⁸. Mamy więc do czynienia z dwiema różnymi wersjami pierwszego etapu translacji, przy czym w liczbie stanowisk panuje równowaga: dwa na dwa (legendy II, IIA, i IV, V są tylko różnymi wersjami językowymi tego samego przekazu). Ciekawe jest przy tym, że wszystkie legendy kres pierwszego etapu translacji wyznaczają w Konstantynopolu. Cudowność obrazu w czasie jego pobytu w Jerozolimie podkreślają legendy II, IIA, IV i V. Lanckoroński mówi o szczególnej ochronie miejsca, w którym obraz był przechowywany: «(...) ów święty dom nie doznał żadnej udręki, żadnego gwałtu ku wielkiej pociesze mieszkank (...)», a działo się to «w czasie najokrutniejszego zburzenia miasta Jeruzalem, którego dokonano w roku czterdziestym po Męce Pańskiej» (s. 137). O cudach dziejących się za pośrednictwem obrazu przez wstawienie Matki Bożej podczas jego pobytu w Konstantynopolu piszą wszystkie wersje legendy. O tym, że był tam czczony jako palladium, z tekstów legend możemy wnioskować tylko pośrednio. Na pewno funkcję powyższą przypisywał wizerunkowi książę Lew.

Kolejnym etapem translacji był Bełz, a następnie Jasna Góra, gdzie obraz już pozostał. Najważniejszy ze względu na nasze rozważania epizod rozegrał się podczas pobytu ikony-palladium w Bełzie, gdy zamek ten był w posiadaniu księcia Władysława Opolczyka. Niedługo potem, jak książę odkrył obraz i otoczył go czcią, został wraz z garstką towarzyszy oblężony przez Litwinów (wtedy jeszcze pogańskich) i Tatarów. Widząc jedyny ratunek w Bogu począł przed

obrazem modlić się o wstawiennictwo do Maryi. W czasie tej modlitwy strzała wypuszczona przez jednego z atakujących wbiła się w malowany wizerunek Maryi. Nastąpiło cudowne wybawienie, o którym zdają relację wszystkie przekazy legendy.

«(...) natychmiast chmura ciemności ogarnęła niezliczoną hordę wojenną tychże wrogów (...) i odebrała ich oczom jasność światła, tak że nie zdołali się nawzajem dostrzec, a wciskający się wielki strach zmacił ich serca i sami zmusili się do ucieczki» (*Translatio tabulae*, s. 78).

«(...) natychmiast Bóg zesłał na nich strach i bardzo gęstą mgłę, dlatego też wszyscy zostali zmuszeni do ucieczki» (*Historia declaratoria*, s. 99).

«A skoro tylko to się stało, sprawił Bóg gęstą mgłę i ciemność powietrza i zesłał strach i trwogę na Tatarów i na Litwinów, stąd wszyscy rzucili się do ucieczki i odstąpili od zamku» (*Hie volget dy Historie*, s. 108).

«Bezwłocznie po zadaniu rany czcigodnemu obrazowi bardzo gęsta i ciemna mgła zasłoniła stojące w oblężeniu szyki wroga i tak przeraziła, że z wielkimi krzykami i wyciem pospieszyli do ucieczki» (*Historia venerandae*, s. 140).

«Pan Bóg (...) onej godziny wszystkie nieprzyjaciele takim strachem jął straszyć, jakoby oni wysoko nad sobą wiele wojska ludzi zbrojnych słyszeli, z czego oni jako było nieme zaślepieni, po polu tułali się są» (*Historia o obrazie*, s. 211).

Świętokradcza napaść na wizerunek w czasie jego translacji (patrząc z perspektywy, pobyt w Bełzie był tylko przystankiem w drodze na Jasną Górę) oraz cudowne jego ocalenie stanowią, jak się wydaje, odległe w czasie echo analogicznego wydarzenia podczas translacji ciała Maryi do grobu. Podobieństwa są aż nadto widoczne: napaść następuje w czasie przenoszenia relikwii, interwencja Boga jest skutkiem czynnej na nią napaści, w obu wypadkach obrazoburcy zostają pozbawieni wzroku.

Z cudem tym bezpośrednio wiąże się opowieść o napadzie husytów na jasnogórski klasztor, w czasie którego również dochodzi do profanacji obrazu-relikwii. I w tym wypadku

* Numeracja legend według wydania Kowalewicza.

mamy do czynienia z natychmiastowym ukaraniem świętokradców. Interwencja Boska następuje chwilę po rozbiciu i zranieniu wizerunku. Szczegółowy opis powyższego incydentu zawdzięczamy legendom Lanckorońskiego i Rydyńskiego-Wilkowieckiego, przy czym w obu wypadkach możemy chyba powiedzieć, że przebieg zdarzeń jest tu wzorowany na wypadkach bełskich. Dotyczy to zwłaszcza czasu i sposobu ukarania świętokradców.

W legendach o obrazie Matki Boskiej Częstochowskiej spotykamy jeszcze jeden wątek; występuje on dwukrotnie i dwa różne znajduje rozwiązania. Mowa o przybieraniu przez ikonę w określonych okolicznościach szczególnych właściwości sprowadzających się do niemożności przeniesienia ikony bez przyzwolenia Matki Bożej. W Bełzie wóz z ikoną rusza na skutek ślubowania księcia Władysława o przeznaczeniu Matce Bożej – obecnej w cudownym wizerunku – Jasnej Góry, wybudowaniu tam klasztoru-sanktuarium i wyznaczeniu duchownych opiekunów obrazu, ojców paulinów. Husyci po napadzie na jasnogórski klasztor, nie mogąc złożyć podobnego ślubowania, aby ruszyć dalej, muszą zrzucić ikonę z wozu na ziemię. W obu wypadkach widoczny jest ten sam motyw: krąg miejsca sakralnego. W pierwszym wypadku Maryja zwleka, aż zostanie o nim powiadomiona, w drugim nie chce go opuścić. Taki właśnie opis wypadków pod Częstochową widzimy w ostatniej chronologicznie legendzie, Rydyńskiego-Wilkowieckiego. Fakt, że opowieści o zrzuceniu przez husytów obrazu nie ma u Lanckorońskiego, jest bardzo pouczający; stanowi dowód na wtórne wykorzystanie tego samego motywu w kolejnej wersji legendy, jest przykładem korzystania przez redaktorów historii o częstochowskiej ikonie, w tym wypadku nie z legendy-archetypu, ale jej kolejnych mutacji.

Na pierwszy rzut oka trudno znaleźć w *Transitus* wątek analogiczny. W rzeczywistości mamy tu do czynienia z większymi niż w pozostałych wypadkach przetworzeniami pierwotnego (źródłowego) wątku. Jest nim motyw lęku Maryi przed śmiercią i drogą, jaka czeka jej duszę z ziemi do raju występujący w *TransMel* (II,2):

«Rzekła doń (do anioła – W.R.) Maryja: I'roszę cię, abyś mi zesał swoje błogostawieństwo, aby żadna moc piekielna nie zabiegła mi drogi w owej godzinie, gdy dusza moja wyjdzie z ciała i abym nie ujrzała księcia ciemności».

Po tej przemowie, Maryja, uspokojona przez anioła, pograżyła się w modlitwie. Całą scenę poprzedza obecna we wszystkich *Transitus* prośba Matki Bożej, by w momencie śmierci i po niej czuwali przy niej aniołowie. W historii o obrazie z powyższej sceny pozostał jej element konstytutywny: zawahanie przed podjęciem drogi w nieznane, zakończone obietnicą Boskiej opieki w doprowadzeniu do miejsca uświęconego.

Jest bardzo prawdopodobne, że wszystkie opisane wyżej wątki historii obrazu częstochowskiego mają swe źródło w legendzie-archetypie, będącej adaptacją apokryfów o zasniciu i wniebowzięciu Maryi. Na obecnym etapie badań nie sposób powiedzieć o niej nic więcej. Prawdopodobnie powstała w Konstantynopolu, czy szerzej w Cesarstwie Bizantyjskim, w czasie po ostatecznym okrzepnięciu kanonu *Transitus*, być może w kręgu najwybitniejszego teologa cesarstwa, św. Jana z Damaszku, działającego w pierwszej połowie VII wieku. Znane jest jego aprobowane stanowisko w sporze o obrazy, który toczył się u samego zarania bizantyjskiego ruchu monastycznego. To właśnie Jan podjął się teologicznego uzasadnienia kultu obrazów. Znane są też jego adaptacje literackie, chociażby *Barlaam i Joasaf*, budująca opowieść wywodząca się ze świata budyzmu. Dzięki popularności homilii Jana Damasczeńskiego (II mowa o wniebowzięciu Maryi) zyskała rozgłos w całym chrześcijańskim świecie *Historia eutymiacka*, tekst pochodzący z VI w., blisko związany z *Transitus*. W utworze tym znajdujemy fragment bardzo znamieny: opis przeniesienia trumny i szat Maryi z Doliny Jozefata do Konstantynopola przez cesarza Marcjana:

«Gdy cesarz to usłyszał, poprosił samego biskupa Juwenala o wysłanie mu owej świętej trumny, należycie opieczętowanej, zawierającej w sobie szaty przechwalebnej i najświętszej Bogurodzicy Maryi. Gdy ją otrzymał, złożył ją w sanktuarium w Blachernach poświęconym Najświętszej Bogurodzicy. Tak się mają rzeczy».

Damascenńczyka cytuję wreszcie w swej wersji legendy Mikołaj Lanckoroński.

Na zakończenie chciałem podnieść jeszcze jedną sprawę. Legendy poświęcone jasnogórskiemu obrazowi zadziwiająco mało mówią o pierwszym etapie translacji ikony, z Jerozolimem do Konstantynopola. A przecież na tym właśnie etapie musiały mieć miejsce wszystkie opisane wyżej wydarzenia, jeżeli nie wykluczamy istnienia legendy-archetypu, czasu i miejsca jej powstania. Myślę, że lukę tę można wytłumaczyć metodą redagowania jej późniejszych wersji. W przekazach tych cała chwała przypada aktualnemu właścicielowi (opiekunowi) ikony, stąd w jego czasy przenoszono opisy cudów działających za jej pośrednictwem. Dotyczy to również miejsca, w którym aktualnie umieszczano ikonę. Opis nadzwyczajnych wydarzeń uzasadnia jego wybór. Zauważmy, że żadne takie wypadki nie zasły od wyruszenia obrazu z Jerozolimy aż do czasu, kiedy posiadał ją Władysław Opolczyk. Książę halicki Lew, który ikonę umieścił w Bełzie, został ukarany jej utratą za przeznaczenie jej wyłącznie dla chrześcijan obrządku greckiego. Opolczyk, po zmianie sytuacji politycznej, utracił chwałę na rzecz zwycięskiego Jagielly. Tu, jak się wydaje, leży przyczyna literackiej kreacji wydarzeń jasnogórskich z 1430 roku w legendach szesnastowiecznych, a więc za panowania spadkobierców sławy pierwszego Jagiellona.

Szkic niniejszy nie jest opracowaniem naukowym. Daleko mu też do wyczerpania zagadnienia. Stanowi raczej próbę odczytania tekstu. Nie interesował mnie tutaj czas historyczny ani historyczne prawdopodobieństwo zdarzeń przedstawionych w historiach o obrazie, a jedynie świat legend i apokryfów, którym tak wiele zawdzięcza kultura dzisiejszej Europy.

La plus ancienne histoire de l'image de Notre Dame à Częstochowa

Il est très probable que les motifs de l'image de Notre Dame à Częstochowa, discutés dans cet article, ont leur source dans une légende-archétype étant une adaptation des apocryphes sur l'assoupissement et l'assomption de Marie. A l'étape présente des recherches il n'y a pas moyen d'en dire davantage. Cette légende est née,

sans doute, à Constantinople, ou, plus généralement, dans l'empire Byzantin, au temps de la fixation finale du canon *Transitus*, peut-être dans le cercle du plus éminent théologien de l'empire, saint Jean de Damas, agissant dans la première moitié du VII^e siècle.

Piotr Matywiecki

Kolor i czas

W galeriach wielokrotnie przeżywałem wrażenie na tyle niepokojące (choć dotyczyło zwyczajnych w obrazach okoliczności), że wydaje mi się ono znakiem elementarnych właściwości malarstwa. Oto patrzysz na obraz i dostrzeżasz w nim płaszczyznę koloru, w każdym miejscu jednakiego, równie intensywnego, o tym samym wszędzie odcieniu – może to być jezioro w otoczeniu roślinności albo połacie nieba między chmurami. A wokół barwy objawiające się inaczej: zniuansowane, zmieszane, wszędzie w swoich granicach inne. A przecież barwa jeziora i nieba w naturalnej przestrzeni jest zmienna. Czyżby malarz jeden fragment pejzażu potraktował umownie a inne realistycznie?

Co to za gra między tym, co wszędzie jednakie, a tym, co wszędzie różne? Odczuwamy, że w grę weszły nie tylko odmiany kolorów, ale i różnice sposobów, w jakie kolory na nas oddziałują, różnice tkwiące głębiej niż w zmysle wzroku. A więc gdzie?

Postawmy pytania naiwne, ale zbliżające do istoty: jak kolor zmienia się w obrazie? Jak wzrok i myśl wydzielają kolor z kształtu i kształt z koloru?

*

Kolor wokół nas, na powierzchniach rzeczy przerośnięty szorstką albo gładką fakturą, między rzeczami zmieszany ze światłem i cieniem, sugerujący bliskość i dal, a także kolor z myśli, pamięci, snów, bardziej związany ze słowem niż z materią i wyłączony z przestrzeni – jest jednym z tajemniczych zjawisk.

Sekrety cząstkowe są wyjaśnialne – fizycy i fizjologowie znają długości fal świetlnych odpowiadające poszczególnym barwom, psychologowie określili jakości wewnętrznego poruszenia albo uspokojenia odpowiadające reakcjom psychiki na te, a nie inne barwy. Tworzone są fizyczne i psychologiczne klasyfikacje kolorów, budowane modele ich zależności, kontrastów i dopełnień. Malarze systematyzują

albo metodą prób i błędów doświadczają sposobów mieszania barwników i zestawiania plam.

Praktycy te wiadomości spożytkowują. Dla kolorystycznego komponowania spokojnych wnętrz szpitalnych albo sal treningu wzmagających agresywność zatrudnia się psychotechników. Ale nawet w utylitarnych użyciach barwy do widzów dociera więcej niejasnych bodźców i pre- znaczeń niż cech rejestrowanych w katalogach nauki.

Bo nie tknięto tajemnicy wspólnej tych cząstkowych tajemnic: jak z zewnątrz płynącego zmysłowego doznania i wewnętrznego, abstrahującego od materii (choć z niej zrodzonego) poczucia koloru powstaje mieszanina cenna i poszukiwana, zaskakująca nas w splotach zdarzeń spontanicznym liryzmem krajobrazu czy mikrokosmosu przedmiotów pod ręką i wówczas jakby zatrzymująca chwile? Dlaczego kolorom, a nie kształtom, przypisujemy takie właściwości? I jak ta niezborna mieszanina zachowuje autonomię wśród innych psychicznych jakości?

Kolor, kiedy rozważać jego właściwości bez intencji wstępnego ich porządkowania, jest jedną ze sfer, które pośredniczą między tym, co zewnętrzne, materialno-czasoprzestrzenne, a tym, co wewnętrzne; jest sferą podobnego rodzaju, co czas, również uwikłany w obiektywność przyrody i subiektywne jej odczuwanie.

Dlaczego kolor i czas, a nie np. dźwięk i przestrzeń? Nic nie preferuje bardziej do roli pośrednika między psyche a światem jednej pary pojęć niż drugiej, prócz osobistego upodobania czy uzależnienia. Podział na «wzrokowców» i «dźwiękowców» ma implikacje: dla niektórych reprezentacją materii w świecie wewnętrznym są raczej kolory niż dźwięki, a dla innych odwrotnie; przenosimy doświadczenia wewnętrzne na zewnątrz przy pomocy «wspólnej płaszczyzny» albo «jednoczesności», umownego uniwersum, którym dla jednych jest przestrzeń, a dla innych czas...

I kolor i czas łatwo łączą się z innymi jakościami: na przykład kolor z dźwiękiem (upodobanie poetów do syntezy, do «kolorowych samogłosek», nie jest dziwactwem!) a czas – co dopiero od niedawna banalne – z przestrzenią. Dla mnie nawet w tych połączeniach jest coś ciężącego do koloru albo do czasu!

A więc i kolor, i czas materiałem paradoksów, które – zestawiając we wzajemnym zdziwieniu – psyche i świat uaktualniają wiecznie obecne w filozofii i potoczności zagadnienie psychofizyczne.

Rozpocznijmy esej od przedstawienia dwóch (a raczej jednego w dwóch odmianach) wyrażen paradoksalnych zespalających kolor i czas: «historia koloru» i «barwa czasu». Paradoksalność tych złożen słownych trzeba pokazać, a później zastanowić się nad nią.

*

„Historia koloru w dziejach malarstwa europejskiego” – to tytuł książki Marii Rzepińskiej. Właśnie ukazało się nowe wydanie. Aby oddać sprawiedliwość temu dziełu wrażliwości i studiów, trzeba by napisać książkę o książce. Niech wystarczy przekonanie, że ani jedna myśl mojego eseju nie narodziłaby się bez nauki albo swobodnej inspiracji płynącej z tej pracy.

„Historia koloru”! Czy te słowa nie dziwią? Czy zachwyt bohatera homeryckiego, gdy nasycił spojrzeniem morską błękitem, jest inny niż człowieka dzisiejszego? A jeśli inny, to czy ta odmienność zależy od historycznych zmian, czy nie jest różnicą osobniczą? Błękit, czerwień wydają się nie zależeć od czasu, nawet od osobistych doświadczeń: gdy długo i bezinteresownie, z estetycznym nastawieniem wpatrujemy się w płaszczyznę barwną, to wydaje się, że raczej czas pustoszejący w beztreściowej kontemplacji (cóż to za nieważka treść – kolor!) nasyci się barwą, niż barwa zmienia się w czasie.

Intuicja podpowiada, że kolor «czysty», w oderwaniu, nie ma historii. I podpowiada tę właściwość koloru, że łatwo pozwala on odrywać się od rzeczy, myśl łatwo uwalnia go (łatwiej niż dźwięk, bliższy znaczeniom mowy) od domowej i publicznej symboliki ścian i ubiorów, godeł i sztandarów, od historycznych konwencji. Inna sprawa, że swobodnie odrywająca się od swoich kodyfikacji idea koloru równie łatwo wiąże się z prywatnymi mitologiami, nieprzetłumaczalnymi na języki symboli powszechnych.

Ale z pewnością ma swoją historię malarstwo. Tak ujawnia się jego wewnętrzne napięcie na wieki przykuwające uwagę do barwnych prostokątów. Kolory piękne albo

brzydkie, łagodne albo drażniące wypełniają namalowane sylwety ludzi, krajobrazów – konfiguracje znaczących kształtów zależą od obyczajów, wierzeń i wydarzeń i od stopnia «przepracowania» przez ludzi odmalowywanego i namalowanego świata; zależą od harmonii barw bądź dysonansowego ich układu. Obraz komponuje w równej mierze historia co kontemplacja. W tym samym obrazie widzi się kolor „czysty”, „bez historii”, albo kolor obciążony umownymi znaczeniami – a te są historycznie zmienne. Nie wiemy, czy można to widzieć jednocześnie, czy oba nastawienia nie wykluczają się.

Gra kontemplacji i historii, estetyczności i poznania, intryguje, jej zmienne reguły stanowią o żywotności malarstwa. Oto w ostatnim stuleciu okazało się, że formy «abstrakcyjne», geometryczne albo amorficzne, bez intencji odtwarzania rzeczywistości, mogą być akceptowanym przez część widzów przedmiotem malarstwa. Ale i do królestwa barw wyzwolonych od słownych znaczeń zakradł się czas! Spojrzenie – wędrując w obrębie płótna od plamy do plamy – zajmuje się nie tylko przestrzenną grą odniesień koloru do koloru, ale czyni sobie z tej wędrówki szczątkową narrację, opowiada sobie o swoich stwórczych przygodach: w sojuszu ze wzrokową i słowną pamięcią, nieomal pozaświadośnie syci się czasoprzestrzennością z pogranicza myśli i świata, wprowadza czas i znaczenia, a więc wspólnotę z natury historyczną, tam, gdzie, wydawałoby się, jej nie ma! Nie mówię o trywialnym rozumieniu obrazów nieprzedstawiających, wedle powiedzenia „do czego to podobne?” Mam na myśli ogólne i niejasne czasowe i słowne wyobrażenia.

Przejdźmy do drugiej odmiany paradoksu. O «barwie czasu» mówią poeci. W jednym z ostatnich wierszy (pt. „Marzec 1975”) Adam Ważyk pisał: *Pomyśl o barwie czasu, która się znowu zmienia*. W wierszu opisującym demoniczne miasto, w którym zanik pamięci jest faktem społecznym, poeta obrócony w przyszłość, dający się uwodzić dziecięcej ciekawości, wypatruje znaków czasu tak nieuchwytnych, że znajduje określenie ahistoryczne: „barwa”. To, co w przyszłości nieznane, przygodne, chętnie, z emocją oczekiwane, utożsamia z kolorem. Odwraca znaczenia: czas byłby czymś

pustym albo przemieszanym z nudną machinalnością metronomu, gdyby nie historyczna zmienność, nieprzewidywalność, gdyby nie «kolorystyka» czasu, żywa, nasycająca się zewnętrżnością, umykająca kontemplacji.

Nie zajmowałbym się tak szczególnym wyrażeniem, gdyby nie oddawało ono specyfiki życia duchowego naszych czasów: oto zjawiska tradycyjnie ulubione przez natury kontemplacyjne, zjawiska takie jak kolor, bierne i oczekujące bierności, aby w spotkaniu się dwu sfer neutralnych – zewnętrznej i wewnętrznej – wywołać aktywność umysłu skierowaną na siebie samą, te zjawiska stają się dzisiaj mediami uczulonymi na międzyludzkie przedrefleksyjne porozumienie. Nie porozumienie nawet, a dopiero „porozumiewawczość“, psychiczne, międzyosobowe podłoże przyszłego słownego porozumienia. Jakbyśmy dopracowywali się nowej wrażliwości, subtelniejszej, trudniej wyrażalnej. Kolor z intuicją, ale i z rozmysłem, kładziony przez malarza może być jednym ze słów cichej, upowszechniającej się rozmowy, która mówi znakami pogody i żywiołowych katastrof, życia rodzinnego i polityki, emocjami tłumów i myślą samotnika. Kolor znajduje się u genezy form i kształtów, chaosu i wyłaniającego się porządku – i kolor pokazuje tę genezę, zanim ktokolwiek ją nazwie i zrozumie.

Opisy, które nastąpią, mają za zadanie «pokaz pokazu», ujęcie koloru w tej jego ujawniającej funkcji. A ona wyłania się na styku koloru i czasu.

Ives Klein (1928–1962)

Czy był malarzem? Należał do bractwa sztukmistrzów XX wieku, którzy odczuwając potrzebę rozszerzania działań artystycznych poza sam ich przedmiot – dzieło, z tworzenia, tworzywa i tworów komponowali spektakle w teatrze życia. Jedni czynili to pod hasłem anty-sztuki, inni chcąc świat nasycić sztuką. Ives Klein przeciwny byłby traktowaniu tego, co pozostawił jako dzieła sztuki – zależało mu na «akcji», na procesie wnikania działalności twórczej w społeczny kontekst wyobrażeń o sprawach «niematerialnych», jak kolor, czas, przestrzeń. Ale bulwersując ekstrawagancjami (odciskanie na płótnie nagich modelek wysmarowanych farbą, eksponowanie pustej sali jako dzieła) pozostawił

ślady poetyckiego nastawienia – obrazowe, słowne, w wyobraźni. I pozostał w pamięci jako fanatyk jednej barwy – błękitu.

Wśród śladów najbliższych pojęciu o malarstwie pozostał «monochromie» – płótna jednolicie, bez odcieni ciemno-błękitne. A także zanurzone w tej farbie drzewa, globusy – jakby chciał przedstawić błękit jako zasadę istnienia różnorodnych rzeczy, a nie przypadkową błękitność powierzchni. W końcu poprzestał na słownej deklaracji – czy może uogólnił w ten sposób swoje dążenie? – w jednej z wypowiedzi nadał sobie prawa autorskie do wszelkiego błękitu. Loty ptaków odczuwał jako interwencję w swoje niebo...

Krytycy różnie nazywają jego wzrokowe poematy: czasami *redukowaniem środków wyrazu*, tak jakby chodziło o ascezę twórczą, a przecież równie trafnie mogliby to nazwać rozszerzeniem artystyzmu do kreacyjnej pychy, zamachem pędzla na makrokosmos. Inni mówią o „materializacji niematerialności” (powołując się na słowa Kleina) – ale można też myśleć o tryumfie intencji nad realizacją, marzenia o wszech-kolorze nad barwą rzeczy.

Nieprzypadkowe wahania! Próba ujęcia działań Kleina w kategorii uprawiania sztuki ruchem narzędzia w materialnym tworzywie, kategorii, które są sublimacją cielesnego, zmysłowego faktu bycia w świecie, w kolorze, czasie, przestrzeni, taka próba wikała się w sprzecznościach.

Natura ich da się tak określić: kolor Kleina (a raczej pomysł koloru) jest ogólny i ogólnikowy. Ogólny, bo ogarnia i przenika wszystko, ogólnikowy, bo nie należą do jego istoty odcienie. Ale (w tym sprzeczność) naocznie widzimy błękit ograniczony innymi barwami, konkretny, jego intensywną mroczność, wciągającą głębię.

Ives Klein znalazł dla siebie wyjście z tych sprzeczności i nam je proponuje: jest nim ucieczka od koloru naocznego do słownego, pomyślanego, abstrahującego od zmysłu wzroku – ale z nadzieją powrotu! Bo taka jest właściwość abstrakcji, że po oderwaniu się od rzeczywistości wprowadza się do niej na nowo, aby zmienić i siebie, i rzeczywistość. Po myślowym doświadczeniu Kleina inaczej reaguje wzrok na barwy obrazów, inna jest też słowna refleksja o kolorach. Nie sposób po Kleinie patrzeć tak jak przed nim

na znane dzieła i na barwną rzeczywistość, z której je wywiedziono. Zmieniło się najważniejsze: stosunek do koloru. Przyjrzyjmy się temu.

Słowa oznaczające kolory mają dwie funkcje: odróżniają kolory od zjawisk nie-kolorystycznych i różnicują kolory między sobą. Przy absolutyzacji jednej barwy, uczynienia z niej reprezentacji wszystkich innych, jakby barwności abstrahującej od swoich różnic (to zrobił z błękitem, ze słowem „błękit“ Ives Klein!) słowa nie mogą już różnicować kolorów. Ponieważ barwność staje się absolutem, wszystko przenika i jest kwintesencją wszystkiego, nie ma słów, które by się do absolutu nie odnosiły, wszystkie słowa mowy są o barwie!

Zauważmy też, że opisujemy świat nie-czasoprzestrzenny. Tak rozumiana barwa jest jednością niezmienną w czasie i przestrzeni. Czas i przestrzeń niczego nie odmieniają, są puste.

Ives Klein posuwa się dalej w niszczeniu różnicującej funkcji języka. Oto utożsamia się z barwą niebieską, chce w niej zatonać, niepotrzebny jest mu język jako narzędzie różnicowania się «ja» od błękitu uniwersum.

Nie chciałbym, aby te wywody rozumiano jako wyciąganie skrajnych konsekwencji ze skrajnych, ekstrawaganckich i sztucznych założeń artystycznych. Jestem przekonany, że Ives Klein nie tylko doświadczył znanego mistykom przedziwnego bezosobowego doznania świata stapiającego się z człowiekiem w bezimienności i bezzmysłowości, ale i zaświadczył o nim w jedyny możliwy sposób: propozycją uczynioną sobie i nam, abyśmy patrzyli na świat tak (wiem, że jest to niewyobrażalność!), jakby odczucie zmysłowe niczym się nie różniło od swego nazwania i nazwa od odczucia. Poeta w malarzu i malarz w poecie dotknęli granicy słowa i granicy zmysłów. Nadal w tych samych granicach, tak samo ograniczeni, patrzymy, widzimy i nazywamy. Inaczej jednak o tym wiemy. Pozostała świadomość całkowitej arbitralności stosunku nazwy koloru do jego wyglądu i całkowitej arbitralności stosunku koloru do rzeczy, którą pokrywa (owe błękitne drzewa, globusy). I jakby pod tą arbitralnością domyślamy się związków ukrytych, tajemnych, poza-słownych i poza-zmysłowych...

Jackson Pollock (1912–1956)

Pierwszy rzut oka na pola skłębionych linii i plam, bez partii kompozycyjnie wiodących, bez okolic kontrastowo czy w jakikolwiek sposób odróżnionych od innych, dezorientuje. A przecież wielość szczegółów, skrzyżowań się różnobarwnych zacieków, każe widzieć te obrazy jako przeciwieństwa monochromii Ivesa Kleina – tworzy «polichromie», których pstrokatość zdaje się tak nadmierna, że monotonna. Czyżby doprowadzone do absurdu barwne zróżnicowanie osiągało efekt podobny do Kleinowskiego?

Jest to efekt inny. Klein umieścił swoje «ideo-znaki» kolorów w sferze pozaczasowej, wyłączonej z jakiejkolwiek eschatologii. Natomiast obrazy Pollocka jakby się wyłaniały z początku albo zanurzały w koniec świata, są ostentacyjną manifestacją kolorystycznego bełkotu, chaosu, zarazem pierwotności i destrukcji. Jeśli mają coś wspólnego ze statecznością form i barw, do których przywykło spojrzenie, to jedynie podłoże «pierwszej materii», nie przepatrzonej i nie przemyślanej. Dla Kleina przeciwnie – wspólnym miejscem była wyabstrahowana z materialności niematerialność, kolorowa idea materii, materia mentalnie przetworzona.

Pollock tworzył obrazy metodami szokująco prostackimi – farbą wylewaną z podziurawionych puszek na niezagruntowane, surowe płótno leżące na podłodze. Następnie wykrawał z wielkich płacht prostokąty odpowiadające upodobaniu. Przypadek wydaje się stwarzać te dzieła, a przynajmniej nad nimi dominować. Czy dominuje? Do jakiego stopnia?

Decyzja, z jakich kolorów zasadniczych utkana będzie przyszła płatanina, należała do malarza i determinowała gamę barwną chaosu. U początków był więc pewien konstrukcyjny zamiar. Nieprzypadkowe też były, chociaż gwałtowne i zamaszyste, gesty malarza rozlewającego farbę nad płótnem. Ruchy jego tworzyły balet o harmonijności zależnej od kondycji fizycznej i nastroju, obchodził płótno dookoła, rozpiętość ramion i rytm zamachów, rytm kroków, determinowały rytmy i wzory śladów na powstającym obrazie, który zagęszczał się, coraz to inaczej angażował zamysł, spojrzenie i ruch ramienia. Wszystko to tworzyło ruchową

jedność człowieka i obrazu – było manifestacją «eurytmii», odwiecznego marzenia artystów o wszech-rytmie wiążącym poruszenia ludzkiej duszy, ciała i świata. I do malarza należała decyzja o zakończeniu stwórczego obrzędu, do nadania mu granic w czasie (koniec czynności malowania) i w przestrzeni – ujęcie w ramy takiej, a nie innej części «pola działania».

Obrazy Pollocka są rzutami na płaszczyznę rzeźby utworzonej z czynności, z intencji rozwijających się w czasie i z poruszeń w przestrzeni. Jeśli nie sposób dostrzec w nich niczego proporcjonalnego ani wymiernego – to można przecież (i trzeba!) widzieć w nich odbicie ludzkich psychosomatycznych miar w sensie ogólniejszym. Przypomnijmy słowa Paula Claudela zafascynowanego minerałami, wciągniętego w ich materię spojrzeniem, dotykiem, myślą i duszą: *Dusza materii. (...) Wzdymanie się formy wokół próżni, duszy. Dostosowuję do niej wszelkie sekretne miary obu moich rąk, zrobionych z kości, czułek, opuszków i paznokci. Wedle tych sekretnych miar ciała dostosowanych do duszy materii poeta przebudowuje swój wewnętrzny i zewnętrzny świat. I podczas tej budowy napotyka gdzieś pracujące w tej samej przetwarzanej materii ramiona, oczy, pomysły malarza...*

Gdybyśmy pozbawieni byli wiadomości o procesach, które doprowadziły do powstania tych dziwnych chaosów, nasze „pierwsze spojrzenie“ dałoby się poprowadzić ku tym samym myślom. Zauważyć musielibyśmy, jak oko wędruje wzdłuż linii i smug, zatrzymuje się w miętko rozlanych plamach, skupia się w przecięciach linii, jak jego wędrówka przerywana przez inne smugi sugeruje głębię przestrzeni, jak tworzy się wokół tej wędrówki emocjonalne, wartościami barwnymi nasycone continuum, genezyjska pierwocina tego świata czasu i przestrzeni, który rozwija się w pełni kształtów i myśli o kształtach i kolorach, tego świata, w którym przebywamy.

Ta genezyjskość jest dwuznaczna: kolory «gotowe» (czyste farby z puszek) splątują się w niegotowość, w nieokreśloną i niezdecydowaną mieszaninę, i zarazem widzimy, jak z tej niegotowości wyłaniają się przestrzenie i czasy zmierzające do pełni, do ukończenia.

Artysta, Jackson Pollock, wyda nam się wówczas pośrednikiem, „medium“ tego zmieszania potencjalności i zdeter-

minowania; demiurgizmu i ograniczania demiurga przez tworzony świat.

Śledzimy podstawowe uwikłanie się człowieka w rzeczywistość fenomenów zmysłowych, dramatyczne dylematy tego wikłania się. Mit twórców, którzy życie czynią materialem bezkompromisowej i często wyniszczającej je sztuki, nigdzie nie znalazł tak istotowego wcielenia. Czy to jednak nie śmieszne, bezsensowne bazgroły na płótnie i dramat losu? Po prostu atomy ekspresji i atomy refleksji – mikroświat człowieka. Powiększony czy pomniejszony na tych wielkich płótnach?

Piet Mondrian (1872–1944)

Powszechnie uznaje się dzieła Pieta Mondriana, założyciela nurtu «abstrakcji geometrycznej», za wzorce malarzkiego porządku, za intelektualnie planowe i matematycznie dokładne a zarazem wyrażone plastycznie wyniki badań nad kolorystycznymi stosunkami płaszczyzn. Oko i umysł są zajęte na równi: barwa poszczególna jest w nasyczonej czystości dostrzeżona, a barwy sąsiadujące w obrazie z pedanterią uporządkowane, przy uwzględnieniu wszystkich wrażliwie wytropionych indywidualnych właściwości. Dlatego użyte są barwy podstawowe, najsilniej i w najbardziej zróżnicowany sposób oddziaływające, i płaszczyzny prostopadłe, geometrycznie regularne. Jeśli barwy niosą znaczenia emocjonalne, to ich stosunki, wyrażone w układzie prostokątów, są tych znaczeń irracjonalnych racjonalną gramatyką.

W dotychczasowych opisach starałem się o wydobycie kontrastów między malarzkimi ideologiami. Przyjmowałem, że monochromie Kleina są skrajnymi przejawami idei koloru czystego, a obrazy Pollocka do absurdu doprowadzają ideę kolorystycznej mieszaniny. Obrazy Mondriana są unaocznieniem możliwego do pomyślenia sojuszu tych skrajności: zachowują suwerenną indywidualność barwnych płaszczyzn i zarazem «mieszają» je ze sobą, ale z uwzględnieniem odrębnego oddziaływania. «Mieszanina» ujęta w karby porządku staje się «zestawieniem».

Historycy sztuki zwracają uwagę na irracjonalne, teozoficzne założenia tego malarstwa. Pion i poziom rządzące konstrukcją płaszczyzn Mondriana rządzą według jego

przekonań całą rzeczywistością symbolizując przeciwieństwo ducha i materii. Budując obrazy Mondrian dążył do harmonii tych przeciwieństw. A jednak można dostrzec w jego obrazach napięcie (przeczy to ich stereotypowemu rozumieniu jako «maszyn do wytwarzania równowagi»!) i to bez odwoływania się do metafizycznych poglądów malarza. Spróbujmy to zrozumieć wnikając w dwa problemy: podziału i zróżnicowania.

Kiedy uważnie wpatrujemy się w krystaliczne geometryczno-barwne obrazy Mondriana, naszą instynktowną chęć uznania ich za ideał równowagi opuszcza pewność: przyzwyczajeni sądzić, że barwa odróżnia sąsiadujące płaszczyzny, zaczynamy skłaniać się do paradoksalnego przeświadczenia, że jest przeciwnie, że prostokątne płaszczyzny «służą» zaspokojeniu zróżnicowanych przestrzennych aspiracji barwy, że przez kształt i wielkość prostokątów wyrażają się czysto barwne właściwości.

Niepokój pojawia się i z innego powodu: odróżnione barwy i geometryczne figury chcielibyśmy traktować jako elementarne, w sobie niezmiennie. A przecież oko skupia się w kolejnych rzutach spojrzenia na poszczególnych punktach płaszczyzn i kolorów, każdy punkt nabiera innej wartości wzrokowej, ze względu na położenie wśród barwnej masy i w zależności od położenia w zgeometryzowanej sieci kątów i linii. Nieruchomy obraz ujawnia niepokojącą zmienność.

Pierwsza właściwość (przechodność relacji barwa – płaszczyzna) wydaje się pochodzić od elementarnych własności koloru chłoniętego okiem i umysłem, które odkryły nam «obrazy» Ivesa Kleina. Właściwość druga, przyrodzona zmienność barwnej płaszczyzny związująca się z naszą zmysłową ruchliwością, naszym psychofizycznym charakterem, wydaje się bliska odkryciom Pollocka.

Te dwa aspekty zmiennej natury kolorów i form, dwa czasy malarstwa, w ich jakby modelowym zmieszaniu, objawiają obrazy Mondriana. Najistotniejsze właściwości sztuk wizualnych udałoby się uchwycić pokazując rozmaite mieszanie tych dwóch czasowych, procesualnych przebiegów. Ich echem w wewnętrznym nastawieniu jest różnica między medytacją a żywiołowością, kontemplacją a aktywizmem.

*

Mówiłem o malarzach awangardy, która rozważała bytowy status artystycznych środków, ale przedstawiłem ich w kolejności innej niż wyznaczona datami urodzin, niż czas, kiedy tworzyli. Każdy z nich pogłębiał świadomość koloru daną poprzednikom. Mondrian uchwycił współistnienie barwy i kształtu w ich elementarności, pokazał, jak ono jest ustanowione. Pollock towarzyszył barwie kreującej kształt, wynurzającej go z chaosu. Ives Klein starał się utrzymać odczucie barwy między materią a słowem, w potencjalnej sferze wszelkich przedsięwziętych albo zaniechanych pomysłów.

Jeśli wyciągnąć wniosek z tego «zgruntowania» natury koloru zakończonego doświadczeniem Kleina, ideałem byłoby o kolorze nie mówić – na kolor tylko patrzeć. A porozumiewać się „na temat” koloru jedynie formami, jakie on przyjmuje w świecie widzialnym: kształtami, przestrzeniami. I zaliczyć do tych form słowo! Słowo jako forma widzialności? – tak, bo przecież określa kolor!

Kolor to dziedzina bez czasu, kontemplacja. Słowo to sens czasu, historia. Jeśli uświadomić sobie powagę tematów «przedstawiających», jakie – zanurzając się w dziedzinę historii – malarstwo podejmowało przez wieki, trzeba zakończyć ten esej słowami poety Miodraga Pavloviča: *Morze, które nie napisało swej historii, bo nie zwątpiło w trwałość swego piękna.*

Odnoszą się te słowa i do wielkich wód Morza Śródziemnego, owego ogromu natury, wokół którego osnuliśmy naszą kulturę i do tych maleńkich odzwierciedleń morza, do plam koloru danego umysłowej kontemplacji, plam otoczonych przez kolor dany oczom. Czasami dojrzeć można w tych plamach studnie do naszej ukrytej istoty. Trzeba tylko różdżkarskiej intuicji artysty.

HENRYK RADEJ

Biesiada

Z rozżarzoną węglą w obolałej garści
pójdziemy razem skacząc przez kałuże
do mego pokoju gdzie zamieć hula
po czterech kątach okna wybite
i tylko ślady płomiennego nieba
zielonego tynku

usiądziemy razem na strzępach gazety
podsycimy ogień przy którym krew huczy
pod powieką już do końca nocy
sen wypalając

jemu jednemu możemy wyszeptać
wszystko co nam się śniło
przed pierwszym śniegiem w przestronnych ulicach
o brzasku zostawimy wystudzone gniazda
unosząc głowy jak pochodnie targane
na wietrze.

tylko tutaj wśród burzy
schron przytulny
choć tłuką o bramę
podzielnym toporem

tylko tutaj podchodzą bracia
z otępiałym nożem
klękają na ostrzu miłości
jeden przy drugim
wbrew swojej woli

rozejm trwa

tak wierzę wewnątrz
gdy nadęta kopuła
oddaje z łoskotem
łamanie Chleba

nie otwieraj ust przyjacielu
twoje milczenie jest warunkiem
naszej przyjaźni
po lewej i prawej stronie
jednym słowem
wypłoszysz od stołu stado
aniołów w teatralnych szatach

teraz powstańmy
przed wyjściem pora otrzepać
z kolan kurz biśiadny

kolejno wejdźmy w swoje ulice
penetrować sądzić wytapiać
z niemej miłości do siebie

podczas gdy On pomiędzy nami
i w nas
samoŧny

JAN KULKA

Przestań się lękać

Za znakiem krzyża
stworzonego gestem rąk
uśmiechnięta twarz
jak o tym pisać dalej
ręka z piórem zastyga
nad kartką papieru
trzeba coś zrobić
przetworzyć spostrzeżony obraz
który teraz nie przystaje do niczego
co było ważne

poprzednia poramida zdarzeń
rozsypuje się w gruzy
nad nimi słowa
„pokój wam“

kurczyły się tygodnie
do dni
godzin
oczekiwanie zagęszczało czas
do jednej chwili
stało się perłą
na rozwartej dłoni

tajemnica niebios
związała się w jednym
przelotnym spojrzeniu
z tajemnicą ziemi

w tej jednej chwili
rozpryskują się
wszystkie kłamstwa
wtłaczane w naszą codzienność

za Twoją sprawą być może
odłożona zostanie siekiera
już od dawna przymierzana
do drzewa
z którego się rodzi
słowo prawdy

wiersz musi pozostać otwarty
każde opisanie
uścisku Twojej ręki
byłoby próbą dokonania
rzeczy niemożliwej
tu się wszystkie słowa
cofają do wewnątrz
by wystrzelić
gotyckim milczeniem

Ks. Michał Heller

Od Eulera do Laplace'a

Mechanika i filozofia

Począwszy od pierwszej połowy XVII wieku mechanistyczny pogląd na świat zataczał coraz szersze kręgi. Dla Newtona mechanika była częścią *filozofii przyrody*, ale już za następnego pokolenia mechanika wchłonęła filozofię. Nie tylko Wszechświat stał się mechaniczny, zmechanizowała się także filozofia. W oczach wielu intelektualistów tamtego okresu rola mechaniki sprowadzała się do tego, że dyskredytowała ona tradycyjną filozofię. W burzeniu staroego niejednokrotnie upatrywano cel nowych czasów. Błędem jednakże byłoby przypuszczenie, że mechanika spełniała tylko funkcje ideologiczne. Od czasów Newtona stanowiła ona trzon nowożytnej fizyki i przeżywała swój autentyczny rozwój. Przywilej śledzenia tego rozwoju – jak to zwykle bywa w takich razach – był zarezerwowany dla najwyższej elity naukowej i z reguły nie prowadził do tanich uogólnień filozoficznych. Nie znaczy to bynajmniej, by w twórczości wielkich mechaników XVII–XVIII wieku brakowało elementów filozoficznej refleksji. Wprost przeciwnie – można by nawet zaryzykować twierdzenie, że wzajemne oddziaływanie filozofii i nauk empirycznych jest koniecznym warunkiem rozwoju tych ostatnich – ale filozofia największych uczonych wyrasta z ich wewnętrznych zmagających się z rzeczywistymi problemami i tylko wyjątkowo przeradza się w ideologię. Zwykle dopiero konsumenci wytworów nauki przerabiają myśli wypowiedziane przez twórców na papkę, której główną zaletą jest to, że łatwo daje się trawić.

W niniejszym rozdziale pragnę przedstawić – z konieczności wybiórczo i w ogromnym skrócie – rozwój samej mechaniki. Bez tego rozdziału wszystkie nasze analizy wisiałyby w próżni. Filozoficzne dyskusje wokół mechaniki mogą być ciekawe czy wręcz fascynujące, ale główna linia ewolucyjna przebiega przez środek mechaniki.

Na fundamentach

*Okolo roku 1700 gotowe były podstawy fizyczne, na których w następnych 150 latach wyrósł dumny gmach mechaniki*¹. Architektoniczne piękno nowej struktury i niezwykła płodność dedukcyjna założeń upodabniały mechanikę do matematyki. Nic więc dziwnego, że pierwszą warstwę muru na Newtonowskich fundamentach kładli matematycy.

Znane jest powiedzenie Newtona, że mógł widzieć dalej niż inni, gdyż stał na ramionach gigantów. Ale w takim razie następni olbrzymi wspięli się na barki Newtona. Do takich niewątpliwie należał Leonhard Euler (1707–1783). Jego dzieła obejmują siedemdziesiąt woluminów, a wiele jeszcze nie wydanych manuskryptów czeka na opracowanie w Leningradzie – w mieście, w którym Euler spędził trzydzieści lat swego życia (przedtem mieszkał w Bazylei a potem w Berlinie). Euler należał do tych wyjątkowych uczonych, którzy byli w stanie działać twórczo prawie we wszystkich dziedzinach współczesnej sobie nauki; i tak pole jego zainteresowań pokrywało obszar czystej matematyki, fizyki, astronomii, nauk technicznych, a także teologii, filozofii i teorii muzyki².

W dziedzinie mechaniki istotną pozycję zajmują: dwutomowa „Mechanica” (1736), „Methodus Inveniendi” (1744) i „Theoria Motus” (1765). Pierwsze z tych dzieł było niejako podsumowaniem i przeglądem dotychczasowych osiągnięć. Ale Euler potrafił spojrzeć na nie ze swojego, oryginalnego punktu widzenia. Było to spojrzenie konsekwentnie analityczne, które pozwoliło mu poprawnie postawić i rozwiązać cały szereg zagadnień o geometryczno-różniczkowym charakterze. W dodatku do „Methodus Inveniendi” Euler wyłożył rachunek wariacyjny i po raz pierwszy sformułował zasadę najmniejszego działania, której znaczenie z czasem wykroczy daleko poza samą mechanikę. „Theoria Motus” zawiera, między innymi, nowe przedstawienie mechaniki punktu oraz analizę ruchu obrotowego; przy tej okazji zostały wprowadzone słynne *kąty Eulera*.

Euler – wzorem Newtona – interesował się teorią światła; jego prace z zakresu optyki zajmują siedem obszernych

tomów. Geniusz potrafią zaskakiwać: najważniejsze swoje prace o świetle Euler napisał pod koniec życia... jako niewidomy³.

«Formalizm Lagrange'a»

Wśród historyków nauki istnieje tradycja przeciwstawiania sobie Eulera i Lagrange'a. Mówi się, że Euler potrafił wnikać w *istotę problemów mechanicznych*, podczas gdy rozważania Lagrange'a pozostawały zawsze w warstwie formalizmu⁴. Trudno wszakże byłoby wyobrazić sobie nowoczesną fizykę bez «formalizmu Lagrange'a». Co więcej, jego styl uprawiania mechaniki był w prostej linii kontynuacją Eulerowskiej tradycji.

Główne dzieło Józefa Ludwika Lagrange'a (1736–1813) nosi tytuł „Mechanika analityczna” (1788) i wyraźnie stawia sobie za cel zredukowanie mechaniki do analizy. Ale co to znaczy? W tamtych czasach nieznane było pojęcie matematycznego modelu przyrody, nie istniały także jasno skrytylizowane poglądy na naturę matematyki jako nauki czysto formalnej. Teorie fizyczne, wraz z ich matematyczną strukturą, po prostu utożsamiano z rzeczywistością, a analizę matematyczną, która została przecież wyabstrahowana z rozważań mechanicznych, traktowano jako coś w rodzaju uniwersalnej teorii świata. Postulat sprowadzenia mechaniki do analizy matematycznej oznaczał więc po prostu krok w kierunku unifikacji wiedzy⁵.

Postawiłem sobie za cel – pisał Lagrange – sprowadzić teorię mechaniki i metody rozwiązywania zadań z nią związanych do ogólnych formuł, których proste rozwiązanie dałoby wszystkie równania, niezbędne do rozstrzygnięcia każdego problemu. Jeżeli mieć na uwadze, że rezultatem tego programu było równanie, które dziś nazywa się równaniem

¹ M. von Laue, *Historia fizyki*, Biblioteka Problemów, PWN, Warszawa 1957, s. 33.

² Obszerniej por. np.: Leonhard Euler, 1707–1783, *Beiträge zu Leben und Werk*, Gedankband des Kantos Basel-Stadt, Birkäuser Verlag, Basel 1983.

³ Por.: E. A. Fellmann, *Leonhard Euler 1707–1783*, „Europhysics News”, vol. 14, nr 10, 1983, s. 6–7.

⁴ Por.: C. Truesdell, *A Program toward Rediscovering the Rational Mechanics of the Age of Reason*, Archives for History of Exact Sciences, vol. 1, nr 1960, s. 3–36.

⁵ Por.: I. B. Pogribysskij, *Ot Lagranża k Ejnściejnu*, Izd. „Nauka”, Moskwa 1966, s. 15–16.

d'Alemberta-Lagrange'a, to następujące zdanie Lagrange'a nie brzmi zbyt zarozumiale: *Mam nadzieję – pisał on – że sposób, w jaki postaram się ten cel osiągnąć, będzie najlepszy*. Mimo wszystko jednak nie należy stawiać granic doskonałości. Centralnym pojęciem mechaniki w ujęciu Lagrange'a jest pojęcie siły. Ale pojęcie to, choć w rachunkach prowadzi do poprawnych wyników, rozmywa się jeszcze u Lagrange'a w terminologicznych niejasnościach i jest przez niego nieco inaczej definiowane w statyce i nieco inaczej w dynamice. Tak więc pozostało jeszcze i dla innych sporo możliwości do powiększania stopnia doskonałości klasycznej mechaniki.

Lagrange jest jednym z nielicznych wyjątków od reguły sformułowanej we wstępie do niniejszego rozdziału. Jeżeli nawet można zrozumieć jego milczenie na tematy metafizyczne – bądź co bądź były to czasy współczesne francuskiemu Oświeceniu – to musi budzić zdziwienie omijanie zagadnień *trącących filozofią*, których jednak domaga się dyskusja na temat podstaw mechaniki. Do tych zagadnień należą takie problemy jak kwestia przestrzeni i czasu czy względności ruchu. Były one obszernie traktowane zarówno przez Newtona, jak i Eulera; w pismach Lagrange'a nie ma ich śladu.

Mechanika i nauki techniczne

Nowożytna mechanika narodziła się z badania ruchów ciał niebieskich i przez długi czas nosiła na sobie ślady swego pochodzenia. Jeszcze w systemie Lagrange'a miała ona w sobie wiele z dostojęstwa niebieskich sfer. Dopiero z końcem osiemnastego stulecia zaczęła coraz wyraźniej zstępować na ziemię, stopniowo stawała się nauką inżynierską. „Traktat elementarnej statyki” G. Monge'a⁶ był wręcz podręcznikiem dla szkoły morskiej, ale cieszył się dużym wzięciem – w samej Francji miał pięć wydań za życia autora i trzy po jego śmierci – oraz wywarł pewien wpływ na rozwój mechaniki. Podręcznik ten odznaczał się ujęciem geometrycznym; przedstawiał, między innymi, geometrię wektorów, siły traktował wektorowo.

Jeszcze większe znaczenie należy przypisać rozprawie L. Carnota na temat ogólnej teorii maszyn⁷. Jest to niewielkich rozmiarów książka napisana z dużą wnikliwością przez wojskowego inżyniera. Maszyny są w niej przedstawione jako główny przedmiot badań mechaniki, ale nie maszyny konkretne, które faktycznie się konstruuje, lecz – jak byśmy to dziś powiedzieli – abstrakcyjne modele maszyn. Zaraz na wstępie Carnot pisze: *Gdy jedno ciało działa na drugie, działanie to zawsze albo dokonuje się bezpośrednio, albo za pośrednictwem jakiegoś innego ciała. Ciało pośredniczące jest właśnie tym, co – ogólnie rzecz biorąc – nazywa się maszyną.* Teorię maszyn Carnota można, w pewnym sensie, uważać za spadkobierczynię Kartezjańskiego ideału mechaniki, sprowadzającej wszystkie oddziaływania do *bezpośredniego styku*. Jest to zresztą niemal regułą, że ludzie o wykształceniu technicznym wykazują (do dziś!) *naturalne skłonności* do Kartezjańskiego ideału wiedzy.

System świata Laplace'a

Jednakże wiek XVIII nie był jeszcze całkowicie gotowy do zerwania z astronomicznymi tradycjami w mechanice. Ostatni rok stulecia dał nauce pierwszy tom wielkiego dzieła Pierre Simona Laplace'a (1749–1827) już w tytule dedykowany mechanice nieba. Kolejne tomy – a było ich wszystkich pięć – ukazywały się co kilka lat; ostatni ujrzał światło dzienne w 1825 roku⁸.

Laplace'owi chodziło o coś znacznie więcej niż tylko o *zrozumienie ruchów ciał niebieskich*, pokusił się on o zrozumienie całego *systemu świata*, oczywiście z mechanicznego punktu widzenia. Zresztą określenie *system świata* pochodzi od samego Laplace'a; użył on tego zwrotu w tytule innego, również bardzo wpływowego, dzieła⁹.

„Mechanika niebieska” Laplace'a jest pracą o charakterze fundamentalnym. Zawarty w niej program filozoficzny dlatego miał taką siłę przekonwania dla współczesnych, że

⁷ Exposition du système du monde, Paris 1784.

⁸ P. S. Laplace, Mécanique céleste, Paris, vol. 1–2, 1788–1827.

⁹ L. Carnot, Essai sur les machines en général, Paris 1783.

¹⁰ C. Monge, Traité élémentaire de statique, à l'usage des Ecoles de la marine, Paris

stanowił komentarz do naukowych wyników największego kalibru. Laplace, omawiając podstawy mechaniki, podąża za formalizmem Lagrange'a, ale wkłada weń więcej fizyki. Fakt, że mechanika ma być stosowana do opisu *systemu świata* sprawia, że Laplace nie unika dyskusji graniczących z filozofią. Kreśli on typowo mechanistyczny obraz świata z nieskończoną przestrzenią Euklidesową i nieskończonym absolutnym czasem. Za naczelne założenie mechaniki punktu materialnego Laplace uważa prawo bezwładności, uzasadniając swoje stanowisko zasadą racji dostatecznej: gdy na ciało nie działa żadna siła, to nie ma powodu (racji dostatecznej), by poruszało się ono inaczej niż po linii prostej. Ponieważ jednak – ciągnie dalej Laplace – nie znamy istoty siły, lecz jedynie jej skutki, nie jest a priori oczywiste, że ruch bez działania siły winien być jednostajny. Ten punkt rozważań Laplace'a zasługuje na zapamiętanie. Z czasem program zredukowania wszystkich własności materii do bezwładności stanie się jednym z naczelnych haseł filozofii mechanistycznej (znany on będzie potem jako *zasada Herta*).

Mechanistyczna wizja świata, proponowana przez Laplace'a fascynuje swoją wnikliwością, ale i ambicją powszechnej syntezy. Sięga ona kosmogonii, wnika do szczegółów budowy materii.

Kosmogoniczne ramy swoim poglądom Laplace nadał we wspomnianym już dziełku o *systemie świata*¹⁰. Dla Laplace'a, podobnie jak dla wielu jemu współczesnych, *system świata* znaczy praktycznie *układ planetarny*. Tak rozumiany *świat* powstał – według Laplace'a – z pierwotnej chmury gazu, obdarzonej ruchem rotacyjnym. Na skutek ochładzania się chmura ulega zgęszczeniu, a ruch obrotowy powoduje odrywanie się od niej koncentrycznych pierścieni. Fragmentacja pierścieni prowadzi do kształtowania się planet.

Kosmogoniczną hipotezę Laplace'a często łączy się z wcześniejszymi ideami Kanta na podobny temat¹¹ (czasami mówi się po prostu o hipotezie Kanta-Laplace'a). Nie jest to jednak zabieg słuszny; pomiędzy poglądami tych dwu myślicieli występują daleko idące różnice. Idee Kanta dotyczą nie tylko układu planetarnego, lecz także różnych układów gwiazd, ale są nieprecyzyjne i czysto wyobrażeniowe.

Hipoteza Laplace'a, choć ma skromniejszy zakres (tylko układ planetarny), jest hipotezą prawdziwie naukową na miarę możliwości i metod tamtych czasów¹².

Laplace pokusił się także o mechanistyczne «wyjaśnienie» struktury materii. Jego zdaniem siły kształtujące tę strukturę mają charakter przyciągania, choć prawdą jest, że nie znamy obecnie zależności tych sił od wzajemnych odległości ciał oddziaływających na siebie w małej skali. W dużej skali to fundamentalne oddziaływanie przyjmuje charakter Newtonowskiego oddziaływania grawitacyjnego. Przypuszczenie Laplace'a stanowiło więc w istocie imponujący program zredukowania całej mechaniki do oddziaływań typu grawitacyjnego. W tym duchu Laplace rozbudował hipotezę *atomów mechanicznych* działających na siebie przyciągająco, zdolnych w zależności od swojej gęstości (bardzo dużej!) zakrzywiać nawet promienie świetlne¹³. Tę doktrynę nazwano potem *mechaniką molekularną*, a sam Laplace uważał, że przy jej pomocy da się wyjaśnić także zjawiska optyczne (dzięki zakrzywianiu światła przez *poła grawitacyjne* molekuł), krystaliczne, chemiczne i inne. Silnym atutem na rzecz tego przekonania był fakt, że Laplace'owi udało się zbudować, w oparciu o intuicję płynące z mechaniki molekularnej, zadowalającą teorię zjawisk na powierzchni cieczy, popartą potem empirycznym potwierdzeniem.

W miarę upływu czasu wiara Laplace'a w mechanikę molekularną coraz bardziej przybierała na sile. W ostatnim tomie „Mechaniki nieba”, wydanym w 1825 roku, uznał on tę koncepcję za *podstawową teorię fizyczną*, a z piątego

¹² Por. przyp. 9. Trzecie wydanie dziełka (1808) zostało przez autora rozszerzone.

¹³ Oryginalne wydanie dzieła Kanta zawierającego jego kosmogoniczne idee nie zostało nigdy rozprowadzone na skutek bankructwa wydawcy. Część pracy Kanta została wydana w r. 1763 pt. *La seule preuve possible de l'existence de Dieu*; pełne jej wydanie nastąpiło dopiero w r. 1797. Por. G. Lemaître, *L'hypothèse de l'atome primitif*, Éd. Culture et Civilisation, Bruxelles, 1972, s. 131.

¹² Obszerniej na temat hipotezy Kanta i hipotezy Laplace'a oraz ich porównania por. G. Lemaître, dz. cyt., s. 126–132.

¹³ Można sądzić, że właśnie to przekonanie doprowadziło Laplace'a do twierdzenia, iż „przyciągająca siła ciała niebieskiego mogłaby być tak duża, że światło nie byłoby w stanie uciec od tego ciała”, czyli do teoretycznego odkrycia czarnych dziur w ramach teorii grawitacji Newtona. Por. angielski przekład pracy Laplace'a w książce: S.W. Hawking, G.F.R. Ellis, *The Large Scale Structure of Space-Time*, Cambridge University Press, 1973, Appendix A, s. 365–368.

wydania „Systemu świata“ (1824) usunął wszelkie wzmianki o tej koncepcji wyjaśniając, iż osiągnięto w niej tak znaczny postęp, że problem zasługuje na osobną książkę. Ale książki tej Laplace nie zdążył już napisać¹⁴.

Zbędna hipoteza

W przyptywach i odpływach mechanicyzmu można wyróżnić – z grubsza – dwa nurty: nurt «ideologiczny», odwołujący się wprawdzie do osiągnięć nauki, ale stanowiący w istocie zbiór filozoficznych doktryn, które z reguły wychodziły daleko poza zakres dokonań nauk empirycznych, a często nie miały z nimi nic wspólnego; oraz nurt «wewnętrzznaukowy», będący wprawdzie również pewną filozoficzną wizją rzeczywistości, ale wizją znajdującą się «wewnątrz» nauk w sensie bądź inspirowania, bądź pewnego porządkowania konkretnych badań naukowych. Oczywiście, pomiędzy tymi dwoma nurtami nie da się wytyczyć zbyt ostrej granicy. W pracach Laplace'a *mechanicyzm wewnętrzznaukowy* osiągnął szczyt. Sama mechanika stała się systemem prawie zamkniętym; wydawało się, że elegancja i zwartość formalizmu nie pozostawiają już niczego do życzenia. Hipoteza kosmogoniczna była w stanie wyjaśnić nie tylko strukturę obserwowanego świata, ale także i jej pochodzenie. Jakiegokolwiek poprawki od czasu do czasu wnoszone przez Stwórcę do tej struktury, postulowane niegdyś przez Newtona¹⁵, okazały się (przynajmniej tak sądził Laplace) zbyteczne. Mechanizm świata działał bezbłędnie. Co więcej, mechanizm ten wydawał się być tak uniwersalny, że sięgał także w głąb materii: mechanika molekularna dostarczała czegoś w rodzaju fundamentalnej teorii mikrofizycznej.

Nic dziwnego, że wielu wybitnych fizyków tamtych czasów ulegało tak pięknie syntetycznej wizji świata. Idea mechaniki molekularnej znalazła wielu zwolenników. Przejęty nią był Poisson, przyznawał się do niej Cauchy. Nazwę *mechanika molekularna* wynalazł Ampère i uważał ją – obok kinematyki, dynamiki i statyki – za jeden z podstawowych działów mechaniki. Wychodząc z założeń tej doktryny Navier uzyskał istotny postęp w hydrodynamice i mechanice ciał elastycznych. Z czasem, w zastosowaniach, mole-

kulę Laplace'a zaczęto uważać raczej za centra sił (niekiedy nawet o rozmiarach punktowych) niż za mechaniczne kulki, zbliżając się przez to do dynamicznej koncepcji materii propagowanej przez Boscovicha¹⁶.

Mechanika molekularna przetrwała niewiele poza połowę XIX wieku. Wszystkie jej osiągnięcia udało się potem odzyskać przy pomocy prostszych i bardziej skutecznych metod. Ale w okresie swojej żywotności była ona ważnym filarem mechanistycznego poglądu na świat.

W pierwszej połowie XIX stulecia mechanicyzm królował niepodzielnie. Laplace zapytany przez Napoleona, czy w swoim systemie świata znalazł miejsce dla Boga, odparł: *Sire, ta hipoteza była mi zbyt ciężka*. Naiwność odpowiedzi wielkiego uczonego przeszła do historii.

¹⁴ Obszerniej o mechanice molekularnej Laplace'a por.: I. B. Pogribysskij, dz. cyt. (w przyp. 5), s. 81-90.

¹⁵ Por. rozdz. VI: „Bóg i materia”.

¹⁶ Obszerniej por. I. B. Pogribysskij, dz. cyt., s. 91-132.

De Euler à Laplace

Parmi les successeurs éminents de Newton l'est Leonhard Euler (1707-1783) qui mérite d'être cité le premier. Il appartenait à ces savants exceptionnels qui étaient à même d'agir d'une façon créatrice dans tous les domaines de la science de leur temps.

Le suivant - c'est Joseph Louis Lagrange (1736-1813). Son style de cultiver la mécanique fut en ligne droite la continuation de la tradition de Euler. Contrairement à Newton et à Euler, il évitait les problèmes *sentant la philosophie*, exigés par la discussion sur les fondements de la mécanique.

Et enfin Pierre Simon Laplace (1749-1827). Pour lui il s'agissait de beaucoup plus que d'une *compréhension des mouvements des corps célestes*.

Il tenta de comprendre tout le *système de l'univers*. D'ailleurs, pour lui comme pour beaucoup de ses contemporains, le *système de l'univers* signifiait pratiquement le *système planétaire*. Laplace proposa une hypothèse du commencement de l'univers. Il tenta aussi une explication mécaniste de la structure de la matière. Sa doctrine sur ce sujet fut nommée mécanique moléculaire. Bien d'éminents savants de ce temps-là furent émerveillés par cette vision de l'univers, si belle et si synthétique. La mécanique moléculaire dura jusqu'à la deuxième moitié du XIX-ème siècle. Mais dans la première moitié de ce siècle elle était un pilier important de la conception mécaniste de l'univers.

Wielkie pojęcia polityczne

Kazimierz Dziewanowski

Publicystyka, czyli projekty zimowe

W przedmowie do „Zwycięstwa” Conrad napisał: *Zwyczaj głębokich rozmyślań jest najszkodliwszy ze wszystkich zwyczajów wytworzonych przez cywilizowanego człowieka* (przekład Anieli Zagórskiej). A potem, już w tekście samej powieści, dorzucił jeszcze takie słowa: *Rozum bowiem służy nam do usprawiedliwiania niejasnych pragnień, które kierują naszym postępowaniem, naszymi porywami, namiętnościami, uprzedzeniami i szaleństwem, a także obawami... Młodzieniec nauczył się refleksji, która jest procesem destrukcyjnym, obrachunkiem kosztów. Świat nie jest prowadzony przez ludzi widzących rzeczy jasno. Wielkie czyny dokonują się w błogostawionej, cieplej mgie umysłowej...*

Kiedy to przeczytałem – zmartwiłem się. Pisarz, którego uwielbiam, pogardliwym wzruszeniem ramionami zbył to, co wydaje nam się tak cenne, niezbędne i pożyteczne: namysł, spokojne zastanawianie się, chłodną – jeśli to możliwe – analizę, uparte dążenie do zrozumienia. Czyżby to był trud zbyteczny, może nawet szkodliwy? Czyżby praca wkładana w myślenie była całkiem daremna? Trudno się z tym pogodzić, choć może to prawda, że rozum służy głównie do usprawiedliwiania niejasnych pragnień.

A na pewno to prawda, że świat nie jest prowadzony przez ludzi widzących rzeczy jasno.

*

A oto inny fragment lektury. Wielki historyk francuski, Fernand Braudel, w swoim „Morzu Śródziemnym i świecie śródziemnomorskim”, mówiąc o zimie, powiada: *Dla rządów jest to czas projektów i wielkich dyskusji. Rozrastają się niezmiernie prace sztabów: zima to okres przygotowywania plików akt. Powiedzielibyśmy chętnie: akt zimowych, z których historycy korzystać muszą zawsze z wielką ostrożnością. Nie ma nic pilnego. Jest dobra okazja, by dyskutować, przewi-*

dywać i wreszcie tworzyć na papierze. Oto, co należałoby zrobić, gdy nastąpi to czy owo, natomiast jeśli Turcy bądź jeśli król Francji... I wielkie stronice pokrywa czerń atramentu... Śmiałe pomysły, cudowne plany analizowane przez historyków z szacunkiem i przekonaniem o ich wadze, ale dojrzewające w ciepłe polana płonącego w kominku lub piecyku w szczelnie zamkniętym pomieszczeniu, podczas gdy na zewnątrz, w Madrycie czy gdzie indziej szaleje czerzo, śnieżna zadymka, która nadciągnęła z gór. Wówczas żadne przedsięwzięcie nie wydaje się zbyt wielki, zbyt śmiały... Blokada Niderlandów, pozbawienie ich soli, wykupienie całej pszenicy hanzeatyckiej, którą się żywią, zamknięcie im dostępu do portów Hiszpanii; są to wszystko projekty zimowe (tłum. dr T. Mrówczyński).

Pięknie pisze Braudel. Lecz jaki pożytek z tego wszystkiego, z tych projektów zimowych, skoro później, gdy przyjdzie lato, niemal żaden z nich nie będzie zrealizowany? Braudel pisze jeszcze: *Wszystko jest przewidziane, ale jakże często nie zostanie wykonane! Pod tym względem lato nie jest bynajmniej porą większego rozsądku, ale większego realizmu; czy ściślej, podczas lata wydarzenia wybiegają daleko naprzód, same z siebie, a państwa nie zawsze mogą je kontrolować.*

Zwłaszcza, dodajmy, że świat nie jest prowadzony przez ludzi widzących rzeczy jasno.

*

Nikt z nas zresztą nie widzi rzeczy jasno. Nie umiem w lutym pisać z myślą o lipcu (jak by należało ze względu na niezmiernie długi cykl produkcyjny w „Przeglądzie Powstaniecznym”), nie bardzo też potrafię w złych czasach pisać z myślą o lepszych. Jakże trudno, gdy mróz, wyobrazić sobie leżącego na mchu i spoglądającego w letnie obłoki nad lasem. I odwrotnie, gdy upał, poczuć ziąb wichru dmuchającego po ośnieżonych placach. I z tej właśnie ludzkiej nieumiejętności wyobrażenia sobie innej rzeczywistości, niż jest, bierze się słabość wszelkiej futurologii. Polega ona na tym, że nasze wyobrażenie przyszłości jest zazwyczaj ekstrapolacją, czyli przedłużeniem stanu istniejącego. Wynika z tego podwójny błąd. Po pierwsze, nasze myślenie o przyszłości nie uwzględnia (bo i nie może uwzględniać) działania czynników nieoczekiwanych, przypadkowych, nie dających

się przewidzieć. Po drugie: opiera się ono na naszej, jakże niedoskonałej wiedzy o otaczającej nas rzeczywistości. Tak więc nasza nieumiejętność przewidywania tego co nieprzewidywalne potęgowana jest przez nasz brak zrozumienia obecnej rzeczywistości. Wniosek z tego prosty, że budowana na takiej podstawie ekstrapolacja musi się zakończyć niepowodzeniem. Wynika z tego również, że futurologia nie może być nauką ścisłą i trudno w ogóle uwierzyć, aby była nauką.

Wielokrotnie przekonali się o tym ludzie, którzy z futurologii próbowali uczynić swój zawód. Swego czasu ogromnym rozgłosem cieszył się amerykański futurolog Herman Kahn i stworzony przez niego Hudson Institute, w którym zespół wyspecjalizowanych pracowników starał się przewidzieć przyszły rozwój wypadków w najważniejszych dziedzinach, zwłaszcza w dziedzinie zbrojeń, stosunków międzynarodowych i rozwoju gospodarczego. Instytut i jego twórca zyskali wielką sławę nie tyle dzięki trafności swych przepowiedni, ile dzięki rozmachowi propagandowemu, jaki potrafili nadać swym pracom, a także dzięki pewności siebie, z jaką je ogłaszali. Miałem okazję poznać Hermana Kahna na krótko przed jego śmiercią, przyjrzeć się Instytutowi i jego pracom. Placówka mieściła się w małej, spokojnej i pięknie położonej miejscowości w malowniczej dolinie rzeki Hudson, panowała w niej cisza i atmosfera skupienia, toczyły się też pasjonujące dyskusje. Uczestnicząc w niektórych myślałem, że chętnie bym przez jakiś czas tam popracował. Mogło to być bardzo interesujące, ale musiałem też zauważyć, że prace instytutu i teorie głoszone przez jego twórcę (Kahn robił silne wrażenie, wyróżniał się głębokim przekonaniem o własnych możliwościach, fizycznie zaś miał wygląd hinduskiego guru o wielkiej brodzie, hipnotyzujących oczach i sugestywnym sposobie mówienia) – otóż, że owe prace i teorie również są mocno skażone dwoma fundamentalnymi ograniczeniami futurologii, o których mówiłem. Tworzą mianowicie obraz przyszłości w oparciu o niedoskonałe dane. Bo chociaż poświęcano tam wiele troski, uwagi i pieniędzy, by zgromadzić jak największą ilość danych, to jednak było oczywiste, że żadne rozpoznanie rzeczywistości nie jest dostatecznie wszechstronne i szczegółowe, aby można

było powiedzieć, że wiemy o niej wszystko to, co może mieć znaczenie w przyszłości. Wręcz przeciwnie, jestem przekonany, że nie umiemy dziś zauważyć i rozpoznać wielu ważnych zjawisk, procesów, prawidłowości, które kiedyś, gdy ludzie będą spoglądać wstecz na nasze czasy, będą dla nich widoczne z całą oczywistością. Moje wątpliwości i mój sceptycyzm zostały jednak z punktu odrzucone przez Kahna, który uważał, że wszystko co najważniejsze jest mu wiadome. W każdym razie starał się wywierać takie wrażenie.

Wszelako zapoznanie się z książkami słynnego guru futurologii wskazuje, że i w nim rodziły się pewne wątpliwości, które rosły w miarę upływu czasu. Jego opublikowana w roku 1967 bardzo głośna książka pt. „Rok 2000” (napisana wspólnie z Anthony J. Wienerem) została opracowana według metody charakterystycznej dla *optymistycznego okresu futurologii*. Na podstawie możliwie szczegółowej analizy współczesnej rzeczywistości przedstawiono w niej warianty (zwane scenariuszami) prawdopodobnego rozwoju wydarzeń. Na pierwszy rzut oka książka robiła duże wrażenie. Na pozór bowiem niczego w niej nie przesądzano, wskazywano tylko na podstawowe możliwości, wokół których powinny się obracać przyszłe wydarzenia. Posługując się obficie wyobraźnią i wyciągając logiczne, jak się wydawało, konkluzje ze znanych obecnie faktów, autorzy przedstawiali efektowne prognozy zastrzegając się, że są to tylko przykładowe scenariusze, od których rzeczywistość może jednak odbiegać i to nawet w znacznym stopniu. Metoda była sugestywna, ukazywała możliwości i niebezpieczeństwa tkwiące w naszym dniu powszednim, czyniła więc nasze myślenie bogatszym i bardziej wszechstronnym.

To wszystko prawda, ale mimo to wkrótce ukazały się słabości książki i metody. Nie trzeba było czekać na to do roku dwutysięcznego. Już po trzech latach pojawiły się pierwsze szczeliny w tej imponującej budowli. Oto przykład najjaskrawszy. Z trudnych dziś do pojęcia przyczyn autorzy wykluczyli ze swych rozważań możliwość poważniejszych zmian politycznych w Chinach. Wszystkie ich scenariusze przyjmują jako pewnik trwałą i niczym nie złagodzoną wrogość między Chinami i USA. W różnych scenariuszach wynikają z tego różne ciągi wydarzeń, ale podstawa jest

wciąż ta sama: nieprzejeżdżalna wrogość. Nigdzie nie ma w nich miejsca na wizytę Kissingera i Nixona w Pekinie, ani Teng Siao-pinga w Białym Domu, mowy też być nie może o przekazywaniu Chińczykom amerykańskiej technologii. Nie trzeba tłumaczyć, że przyjęcie takiego założenia musiało wpłynąć na kształt wszystkich opisanych w książce scenariuszy rozwoju wypadków w dziedzinie międzynarodowej. Była to wielka i niemal natychmiastowa wpadka pary uczonych futurologów. A przecież wystarczyło pomówić z ówczesnym kandydatem na prezydenta (i byłym wiceprezydentem) Nixonem, albo ze znanym ówczesnym politologiem z Harvardu Kissingerem, by zorientować się, że inny scenariusz też nie jest wykluczony.

A może w roku 1967 rzeczywiście nie można było sobie tego wyobrazić? Jeśli tak, to cóż my wiemy o przyszłości?

W omawianym przykładzie przejawiał się ów drugi błąd, o którym była mowa na początku: niedostateczna znajomość i niewłaściwa interpretacja współczesnej rzeczywistości. Łatwo to powiedzieć, trudniej coś poradzić. Przyjrzyjmy się czysto teoretycznemu przykładowi. Załóżmy, że w roku 1920 albo 1922 ktoś chciał napisać książkę pod tytułem: „Rok 1950”. Czy byłby w stanie przewidzieć dojście Hitlera do władzy? Czy przewidziałby kryzys roku 1929? Czy wyobraziłby sobie postać Józefa Stalina? Czy, gdyby nawet wyprorokował drugą wojnę światową (do tego nie trzeba było zbyt wielkiej wyobraźni) – to czy mógłby odgadnąć jej przebieg i wyniki? Bez tego wszystkiego nie mógłby zaś naszkicować obrazu roku 1950, który byłby choć trochę zbliżony do rzeczywistości. A trzeba wszak zauważyć, że główne elementy tych wielkich niewiadomych, jakie w sobie kryła przyszłość, istniały już w roku 1922. Ale o tym wiemy dopiero dzisiaj.

Jednak przygody i doświadczenia z książką pt. „Rok 2000” nie minęły bez śladu. Opublikowana w roku 1979 książka Kahna: „World Economic Development – 1979 and Beyond” (Światowy rozwój gospodarczy po roku 1979) różni się znacznie od poprzedniej. Autor nie jest już w swych prognozach tak pewny siebie i wykazuje więcej ostrożności. Opiera swój wywód na analizie dłuższych okresów w przeszłości, stara się wskazać ogólne kierunki charakteryzujące rozwój gospodarczy w co najmniej kilkudziesięciu ostatnich

latach, a nawet w dłuższym czasie. Swoje prognozy opiera na bogatszym niż przedtem materiale, sprawiają więc one bardziej przekonujące wrażenie. Ale i tak, jak sądzę, nie mógł wyeliminować owego drugiego błędu futurologii; prawdopodobnie nie jest to w ogóle możliwe. Wysuwa jednak wiele interesujących twierdzeń, a zwłaszcza swą główną teorię, w której przeciwstawia się popularnemu w kręgach intelektualnych twierdzeniu, że rozwój gospodarczy przestaje być z wolna możliwy i w ogóle jest niepożądany. Wręcz przeciwnie, powiada Kahn, dalszy rozwój gospodarczy jest możliwy i potrzebny, będzie też z pewnością trwał, tyle że musi być realizowany w lepszy sposób i bardziej dostosowany do naturalnych możliwości naszego świata. Kahn kwestionuje wiele głośnych przepowiedni, a zwłaszcza raporty Klubu Rzymskiego.

Nie sądzę, aby streszczanie ostatniej książki Kahna było tutaj możliwe i celowe, nie zamierzam więc tego robić. Chciałem tylko wskazać fundamentalne i, jak mi się wydaje, nieprzezwyciężalne ograniczenia futurologii, której wciąż daleko do tego, aby stać się nauką. Z powyższego wcale jednak nie wynika, aby nie było z niej żadnych pożytków. Przewidywanie nadchodzących wydarzeń, szczególnie zaś kryjących się w przyszłości gróźb – uświadamiając ludziom, do czego może prowadzić ich dotychczasowy sposób postępowania – służyć może jako pożyteczne ostrzeżenie. Ukazując możliwe konsekwencje osłabia poparcie dla pewnego typu działań, wzmacnia dla innego. I nigdy nie wiemy, czy przepowiednia, która się nie sprawdziła, nie przyczyniła się jednak choć trochę do zmiany biegu wydarzeń. Byłby to zatem trzeci immanentny błąd futurologii: to, że samo jej istnienie może w jakimś stopniu wpływać na kształt przyszłości sprawiając, że prognozy nie mogą się nigdy sprawdzić. Ale gdyby tak było, nie mielibyśmy do niej o to pretensji.

*

Swego czasu Juliusz Mieroszewski napisał: *Poziom naszego myślenia politycznego jest dysproporcjonalnie niski do naszych osiągnięć na innych polach. Naród wysoko patriotyczny produkuje bohaterów lecz nie mężów stanu... Ow niski poziom myśli politycznej utrudnia nam niemal od dwóch stuleci zorganizowanie sobie miejsca pod słońcem. Fakt, że*

wypadło nam żyć w trudnej geopolitycznie sytuacji, nakłada na nas dodatkowy obowiązek w tej dziedzinie.

Może to i prawda. Nie da się zaprzeczyć, że w historii naszych ostatnich dwustu lat mało było ludzi, którym bez wahania można by przyznać miano mężów stanu, a nasza myśl polityczna zrodziła niewiele twórczych koncepcji. Myślę wszelako, że było to bardziej skutkiem uzależnienia kraju i długotrwałego utrzymywania się sytuacji, która przerastała siły narodu, niż jakiegoś przyrodzonego Polakom braku uzdolnień w tej dziedzinie. Myślę, że w latach 1832–1914 i później, w roku 1939 najwyższej nawet jakości myśl polityczna nie uchroniłaby nas od skutków naszej ogólnej sytuacji. Jednakże, podobnie jak w przypadku studiów nad przyszłością zwanych futurologią, nie powinno nas to prowadzić do wniosku, że wysiłek wkładany we wzbogacenie, poszerzenie i udoskonalenie myśli politycznej, jest pracą bez wartości. Czymże bowiem jest myśl polityczna i związana z nią publicystyka? Śmiałe plany, o których pisał Braudel, projekty zimowe, nie są tylko ot, takim sobie gaworzeniem przy kominku. Ich zadanie jest ważne. Spełniają one podobną rolę co formułowanie hipotez w nauce, co podejmowanie eksperymentów w technice. Nie wszystko musi się udać, nie wszystko jest realne, ale wszystko to poszerza naszą wiedzę, popycha naprzód myślenie. Jest jakby obmacywaniem przez ślepcę kształtów, o których całości nie ma on jeszcze wyobrażenia. Ale w jego umyśle powstaje z wolna idea tego kształtu i wpływa na jego postępowanie.

Ludzie nie umieją trafnie przewidywać przyszłości, a co gorsza, zazwyczaj nie wyciągają też właściwych wniosków z historii. Ludzie działający – «prowadzący świat» – często zachowują się tak, jakby nic o przeszłości nie wiedzieli. I często naprawdę nic nie wiedzą. Wchodzą na scenę sądząc, że są wyjątkowi i bez precedensu, dlatego też ich los musi być odmienny. Dopiero schodząc z niej przekonują się, że rzeczywistość i właściwe jej prawa społeczne nie ustąpiły przed ich wolą i okazały się mocniejsze; że ich los przypomina dzieje tylu już innych przed nimi. A także, iż podobne były ich błędy, których może udałoby się uniknąć, gdyby uważniej przyjrzeni się historii i nie dali się ponieść wierze, że są zjawiskiem bez precedensu.

I tu właśnie ujawnia się znaczenie, jakie może mieć śmiała i światła myśl polityczna oraz pracująca na jej rzecz publicystyka; oczywiście publicystyka nie ograniczająca się do wykonywania zamówień aktualnych urzędników. Analizując przeszłość i wgłębiając się w hipotetyczne możliwości, jakie może – choć nie musi – przynieść przyszłość, konstruując „projekty zimowe”, służyć powinna głębszemu zrozumieniu rzeczywistości i pomagać w ustalaniu lepszych i skuteczniejszych sposobów postępowania. Oczywiście i ona również, podobnie jak futurologia, podlega tym samym dwom czy trzem ograniczeniom: jej obraz przyszłości często stanowi proste przedłużenie stanu istniejącego, natomiast analiza teraźniejszości nie jest w stanie dostrzec ważkich elementów tego, co nadchodzi, elementów istniejących już dzisiaj, lecz trudnych do odróżnienia. Wszystko jednak zależy od jakości owej myśli, od ostrości widzenia myślicieli.

Nie sądzę, aby – jak zdaje się uważał znakomity publicysta – wyższa jakość myśli politycznej mogła w przeszłości w istotny sposób zmienić nasze położenie. Nie można jednak wykluczyć, że w przyszłości może być inaczej i że myśl polityczna w Polsce może odegrać rolę nieporównanie większą niż dawniej. Istnieje taka hipotetyczna możliwość. Stanie się ona faktem, jeżeli potwierdzi się jedno z głównych twierdzeń ostatniej książki Hermana Kahna, to mianowicie, że żyjemy obecnie w długim i trudnym okresie przejściowym, który trwa już dwieście lat i nie wiemy, jak długo potrwa, ale możemy przewidywać, że spowoduje jeszcze głębokie i rozległe zmiany. Myśl polityczna służyć powinna wcześniejszemu rozpoznaniu nadchodzących przemian. Taki właśnie może być sens owych «projektów zimowych».

Ale możliwe, że to wszystko, co napisałem to też tylko «projekt zimowy», którego przeznaczeniem jest dno jakiejś przepastnej szuflady.

Robinson

[— — —] [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)].

M.B.

[— — —] [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)].

Współczesna świątynia – bez architekta

Gdy w 1938 roku właściciel dóbr w podwarszawskiej Wesołej, Emanuel Bulhak, fundował na Górze Miłowej kaplicę w stylu neoromańskim, jako że był miłośnikiem przeszłości, nie przypuszczał, jak dziwne będą losy tej świątyni. Nie wiemy, kto naprawdę był autorem tej prostej, jednonawowej z absydą kaplicy. W księdze pamiątkowej wspomniano tylko, iż inspiracją miał być szkic profesora Malgheriniego, przywieziony pewnie przez fundatora z ulubioncj Italii. I pewnie nie usłyszeliśmyby nigdy o tym małym i skromnym kościółku, gdyby nie zdarzenie artystyczne, które uczyniło kościół w Wesołej własnością nie tylko miejscowych parafian, ale wartością dla szerszego kręgu odbiorców.

Dla porównania mogę odwołać się do znanego przykładu: Vence – miasteczko niedaleko Nicei, słynne nie ze swej XI-wiecznej katedry z grobem św. Lamberta, ale od 1950 r. – z kaplicy du Rosaire z wnętrzem wykonanym przez Henri Matisse'a.

Utarło się mniemanie, jakoby współczesną świątynię, jej przestrzeń wewnętrzną tworzył przede wszystkim «uniwersalny architekt XX wieku», przez odpowiednie ukształtowanie przestrzeni elementami architektury wykorzystując oczywiście elementy czystej plastyki: rzeźbę, malarstwo ścienne, tkaninę, rzadziej obraz – jako akcenty podkreślające bardziej samą architektonikę przestrzeni niż tę przestrzeń współtworzące. To jest ciągle przeważający model tworzenia wnętrza sakralnego – mimo powracających dyskusji na temat zintegrowanego działania architekta i plastyka. I takie były prawie wszystkie prezentowane przeze mnie uprzednio współczesne świątynie.

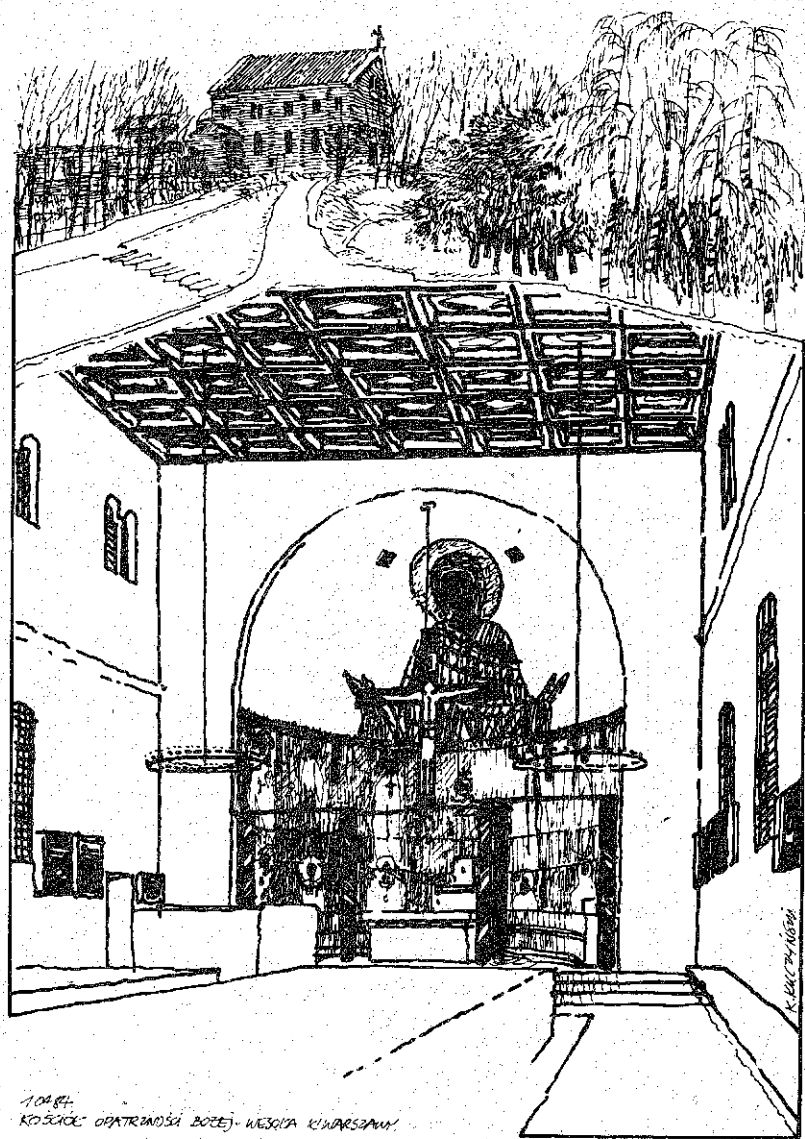
I teraz nadszedł czas na opisanie «wyjątku» Wesołej.

Punktem wyjścia jest nijaka, trochę zbyt wysoka jak na romańszczyznę, przestrzeń nawy o prawie kwadratowym przekroju, kasetonowy płaski strop, chór na całej szerokości nawy, stylizowane romańsko okna – pozorny brak jakiegokolwiek oparcia o istniejący detal.

W 1975 roku na zaproszenie ks. proboszcza Stefana Wysockiego (autentyczny mecenas!) zjawia się Jerzy Nowosielski, aby po

Kościół Opatrzności Bożej w Wesołej k. Warszawy

autor wnętrza (malarstwo, detale, światło, witraże) – Jerzy Nowosielski
inwestor – ks. Stefan Wysocki



10484
KOŚCIÓŁ OPATRONOSI BOŻEJ - WIEŚCIA KŁODZKIM

dwóch latach, w 1976 przekazać wiernym swoje w pełni autorskie dzieło. Nie wątpię, iż w pierwszej chwili mogło szokować na zasadzie zaskoczenia nie tylko parafian, do których było w końcu skierowane, ale przede wszystkim dość konserwatywną w tym względzie hierarchię kościelną.

Nie przypuszczam, aby do ostatecznej i pełnej akceptacji wnętrza przyczyniły się jedynie prelekcje profesora Nowosielskiego wygłaszane do wiernych po zakończeniu pracy i tłumaczące intencję.

Myszę, iż mimo trudnego czasem języka, całość trafiła sama do ludzi i sprawiła, iż *mogą się tu dobrze modlić* – jak przytacza słowa wiernych ks. Wysocki. Czegoż więcej można oczekiwać od współczesnej architektury sakralnej?

Alte przecież ta architektura powstała bez architekta. A jest to architektura, skoro elementy malarskie rozwinięte są w przestrzeni całej świątyni: monumentalna kompozycja malarska absydy prezbiterium z przeskalowaną na wzór bizantyjski *Madonną Orantę*, na jej tle krucyfiks malowany na drewnie jak średniowieczne Krzyże Asyżu, abstrakcyjne, mondrrianowskie witraże, ale o dziwo harmonizujące z językiem przedstawiającego malarstwa, czerni ścian pod chórem i wreszcie znakomita choć trudna Droga Krzyżowa w formie obrazów olejnych na jakby pogrubionym, wystającym ze ściany białym blejtramie, prostota terrakotowej posadzki i biel ścian.

Droga Krzyżowa – to było novum w twórczości Nowosielskiego. Ta Droga – brązowo-czarno-biała, inna od znanego kolorytu Nowosielskiego, nawet tego z prezbiterium – zaskakuje. Miała to być Droga „Za murami Jerozolimy” – stąd zagęszczona przestrzeń zamiast Stacji Męki na tle pejzażu. Wierni odczytali ją jako polską Drogę – wśród murów znanych więzień, Drogę ku egzekucji. Takie odczytanie, nawet jeśli inne niż w założeniu autorskim, staje się potwierdzeniem współczesności i prawdziwości tego dzieła.

Nie potrafię pełniej opisać tej nietypowej współczesnej architektury sakralnej. Tu trzeba przyjechać.

Kiedy w pierwsze kwietniowe, niedzielne południe, czerwono-biali ministranci zajmują półkolem sedilia absydy, nakładając się z biało-brązowymi świętymi o twarzach z ikon Rublowa, a ksiądz rekollekcionista mówi o potrzebie obecności wśród nas Krzyża, kościół w Wesolej przestaje być ciekawostką, o której plotkuje się w warszawskich salonach. Staje się łącznikiem 1950 lat tradycji chrześcijaństwa, tradycji bizantyjskiej, romańskiej, może i praprawosławia, ale i tradycji narodu.

K. Kucza-Kuczyński

książki

William Langland
*Widzenie
o Piotrze Oraczu*

Przełożył i przypisami oraz posłowiem
opatrzył Przemysław Mroczkowski
Kraków 1983, Wydawnictwo
Literackie, ss. 156

Stosunkowo szczupły u nas zasób tłumaczonych tekstów literackich zachodniego średniowiecza wzbogacił się niedawno o nową, ważną pozycję. Przyswojenie językowi i kulturze polskiej XIV-wiecznego poematu Williama Langlanda wymagało nie lada trudu. Niewielka, stylowo wydana przez Wydawnictwo Literackie, książeczka kryje w sobie dużą sumę pracy i specjalistycznej wiedzy. Mówiąc o przyswojeniu mam na myśli nie tylko sam przekład, o którego szczególnych trudnościach natury wersyfikacyjnej (angielski wers aliteracyjny zastąpiony dwuczłonowym wierszem białym) i językowej wspomina tłumacz. Równie istotna jest tu otoczka erudycyjna – bogate przypisy i posłowie, które stanowi właściwie małą rozprawkę, ze znanstwem osadzającą wydany utwór w szerokim kontekście historycznym, kulturowym i literackim, na tle kryzysu cywilizacji późnego średniowiecza, ówczesnych problemów etyczno-społecznych i sporów doktrynalnych, a także na tle tradycji piśmienniczej. Wydawca, licząc się z trudnościami czytelnika, wprowadza

go w gąszcz aluzji historycznych i obcych jego przyzwyczajeniom procederów pisarskich, pomaga rozszyfrować alegorię, podaje, na użytek absolwenta dzisiejszej szkoły, wersję polską łacińskich cytatów z Pisma Św. I dostarcza mu elementarnej podbudowy teologiczno-filozoficznej. Wszystko to zakłada nastawienie na czytelnika studiującego, wnikliwego, pragnącego zrozumieć poznawane dzieło w perspektywie czasu i miejsca jego narodzin.

Nastawienie takie wydaje się ponieważ konieczne wobec „inności” – *altérité* – mentalności i kultury średniowiecznej, jaką podkreślają nieraz dzisiejsi krytycy; szczególnie zaś wskazane w przypadku tego właśnie tekstu. Przedsięwzięcie polskiego wydania Langlanda łączyło się bowiem nie tylko z trudem, ale i z pewnym ryzykiem. Trudno však wykluczyć, że książka ta trafić może również do rąk odbiorcy o mniej filologiczno-historycznym a bardziej „czytelnicznym” podejściu, któremu nie stałoby cierpliwości na lekturę komentarza. Czy starczy mu jej wówczas na lekturę samego tekstu? Poemat Langlanda należy do mniej wdzięcznej i mniej znanej, choć bardzo obfitej, dziedziny piśmiennictwa średniowiecznego, jaką jest tzw. literatura dydaktyczna. Czym może ona pociągnąć XX-wiecznego czytelnika? Nie ma w sobie ani szlachetnego patosu pieśni rycerskiej, ani wykintu i barwności dwornego romansu, ani subtelności liryki miłosnej, ani „nowoczesnej” śmiałości i pomysłowości średniowiecznego teatru. Kto dziś czyta *Powieść o Róży*, która kiedyś pasjonowała tyle pokoleń? Sama nawet *Boska Kome-*

dia, szczyt artystyczny i najwyższe osiągnięcie poezji tego typu, jest szacownym arcydziełem, ale czy znajduje wielu szczerych entuzjastów? Alegoria jako chwyt literacki – prof. Mroczkowski podkreśla to w posłowie – obca naszemu sposobowi myślenia, zbija z tropu i nuży. Stosunkowo łatwo jest przyjąć do wiadomości, że św. Franciszek z Asyżu poślubił Panią Biedę; ale gdy u Langlanda zaczyna się szczegółowa relacja z niedoszłych zaślubin Panny Zapłaty z Fałszem, jej dyskusje z Panem Sumieniem przed obliczem króla i cała, barwnie zresztą opowiedziana sekwencja scen, w których prawdopodobnie każdy szczegół znaczy, ktoś nie przyzwyczajony może się zniechęcić. Ten tłum postaci o mówiących imionach, zamek z alegorycznego budulca czy przykazania Dekalogu jako nazwy miejscowości, przez które wiedzie droga... A same stereotypowe ramy snu, w którym narrator ogląda wszystkie te dziwy... Odeszliśmy od tego sposobu myślenia i smak takich obrazów w dużej mierze jest dla nas stracony.

W dodatku można się zastanawiać, czy substancja i tendencja nauczania, podawanego za pośrednictwem tych chwytów tak w dziele Langlanda jak i w wielu podobnych utworach – przy lekturze powierzchownej i zwłaszcza przy uprzedzeniach światopoglądowych – nie byłaby zdolna utwierdzić w niektórych czytelnikach wciąż jeszcze rozpowszechnionej, smutnie schematycznej wizji średniowiecza. Wystarczy poasystować przy egzaminach wstępnych na studia humanistyczne, by dojść do przekonania, że ludzie tej epoki troszczyli się głównie o zapewnienie sobie jak najlepszych warunków

w „życiu pozagrobowym” i w tym celu się biczowali, natomiast myśleć zaczęli dopiero w dobie Odrodzenia. Miejmy jednak trochę zaufania do krytycyzmu czytelnika o tak ukształtowanej, choć nieco karykaturalnie tu odmalowanej perspektywie: może to właśnie Langland każe mu ją poddać rewizji? To prawda; nauczanie, które przekazuje – zakorzenione głęboko w chrześcijaństwie – cel ostateczny ludzkiego życia umieszcza istotnie nie na tej ziemi, lecz w wieczności. Ale droga ku wieczności wiedzie poprzez tę ziemię, poprzez konkret teraźniejszości, widziany ostro i jaskrawo. Głosząc prawdy katechizmowe, Langland nie powtarza bynajmniej abstrakcyjnych formuł. Z pełnym przekonaniem, wsłuchany w głos własnego sumienia i „przyrodzonego rozumu”, szuka dróg realizacji tego, w co wierzy, w świecie ludzkim takim, jaki on jest, dalekim od doskonałości. Jego postawa jest postawą satyryka i moralisty: świat jest zły, trzeba dążyć do jego zmiany. Langland myśli – właśnie myśli, zastanawia się nad przyczynami zła i nad drogami reformy. Oczywiście, mają w tym wszystkim swój udział także tradycja literacka, stereotyp, topos, rysy wspólne całej twórczości średniowiecza i łatwo wykrywalne dla specjalistów, podobnie jak stereotypowa, nie wynaleziona przez autora sama alegoryczność fikcji. Jednakże, przy pomocy tych odziedziczonych materiałów, dokonuje się budowa własnego, nowego gmachu, twórczość osobista, ożywiona myślą, pragnieniem, oburzeniem wobec zła. To właśnie pociąga przy czytaniu *Widzenia o Piotrze Oraczu*: Langland czegoś chce,

coś się w tym pali. Lektura tekstu, przynajmniej, bywa nielekka, chropawa, utrudniają ją przeskoki myślowe (nie darmo mamy do czynienia z wizją „oniryczną”), gwałtowne zmiany tonu – od głębokich myśli i lirycznych uniesień do wulgarnego realizmu; jest w tym i trochę scholarskiej pedanterii, i trochę nudziarstwa. Ale jest też pasja apostołska, przenikająca wszystko.

Zmienić świat, to przede wszystkim zmienić człowieka, przez nawrócenie i pokutę. Poprzez cały pesymistyczny, bez złudzeń kreślony obraz rzeczywistości przebija się stara chrześcijańska nadzieja: żaden grzesznik nie jest stracony. Grzech, od którego trzeba się odwrócić, to jednakże nie tylko wady indywidualne, chciwość, pijaństwo czy lenistwo, opisywane w kapitalnych, chwytających życie na gorąco scenkach rodzajowych. Każde zło jednostkowe ma reperkusje społeczne, tym większe, im wyżej w hierarchii społecznej postawiona jest jednostka i im cięższą dźwiga odpowiedzialność. Langland wyraźnie boryka się z problemami etyki społecznej, takimi jak uczciwość i nieuczciwość zysku i zło płynące z potęgi pieniądza, albo jak pogodzenie zasady obowiązku pracy i twardej postawy wobec pasażerów z powinnością miłosierdzia i pomocy społecznej w stosunku do prawdziwie potrzebujących. Interesuje go wszystko, co dotyczy organizacji życia ludzi w społeczeństwie. Żadnej sprawy nie można pominąć, każdy przejaw rozpanoszonego zła trzeba nazwać po imieniu, gdy się chce przemawiać w imię PRAWDY-PRAWOŚCI.

Ta właśnie PRAWDA-PRAWOŚĆ (TREUTHE), którą śławi na początku poematu Matka-Kościół i ku której wskazuje potem drogę szukającym prosty człowiek – Piotr-Oracz – stanowi jakby soczewkę skupiającą całą rozproszoną materię Langlandowskich rozważań.

TEN, KTO WSZYSTKICH SPRÓBOWAŁ SKARBÓW, PRAWDĘ-PRAWOŚĆ STAWIA NAJWYŻEJ.

PRAWDA-PRAWOŚĆ, najwyższy ideał, chwilami wyraźnie utożsamiający się z Bogiem, to niczennienny drogowskaz, latarnia morska wśród mroków tego świata, coś, co rozgrzewa serce i każe wciąż od nowa dźwigać się z upadku. Bo tuż obok tego imienia pojawia się drugie imię tej samej rzeczywistości: CARITAS.

Prof. Mroczkowski, który wskazuje na liczne aspekty aktualności *Widzenia o Piotrze Oraczu* w naszych czasach, w tym właśnie punkcie – ścisłego związku prawdy i prawości z miłością bliźniego – dostrzega możliwość rozdziwku między pojęciami średniowiecznymi a mentalnością nowożytną. „Człowiek dzisiejszy skłonny jest odróżnić prawdę jako zgodność wypowiedzianej tezy z danymi, do których się ona odnosi, a nawet jako rzetelność w wypełnianiu poznanego obowiązku, od miłości bliźniego, która jawi mu się jako coś wspaniałego i spontanicznego, ale wykraczającego poza normy obowiązku” (s. 148). I dalej wyjaśnia autor postawia, drogą jakiegoś – opartego na wicrze – rozumowania Langland i jego poprzednicy dochodzą do przekonania, iż *przyjęcie i praktykowanie postawy miłości jest jedynym prawdziwym i prawnym postępowaniem* (tamże).

Można widzieć w tych rozróżnieniach rzetelność uczonego, uwzględniającego pluralizm światopoglądowy, ale także ustawienie problemu w perspektywie scjentystycznego intelektualizmu, oddzielającego drogi poznania od dróg życia. Czy jednak w pewnych okolicznościach, momentach historycznych, zbieżność, więcej: tożsamość Prawdy-Prawości z Miłością nie nabiera znów zdumiewającej aktualności? Langlandowska Prawda-Prawość – to nie chłodne intelektualne poznanie, to wartość przede wszystkim etyczna, ogarniająca całego człowieka, nie tylko jego umysł, tak jak całego człowieka ogarnia CARITAS.

Prawda jest (...) fundamentem miłości. I prawda jest też mocą miłości. Wzajemnie też miłość jest mocą prawdy. W mocy miłości człowiek gotów jest przyjąć nawet najtrudniejszą, najbardziej wymagającą prawdę. (...) Istnieje też nierozdzielna więź między prawdą i miłością, a całą ludzką moralnością i kulturą. Można z pewnością stwierdzić, że tylko w tym powiązaniu wzajemnym człowiek może prawdziwie żyć jako człowiek i rozwijać się jako człowiek.

Te słowa nie padły przed wiekami w obcej, przebrzmiałej kulturze. Padły 21 czerwca 1983 we Wrocławiu, z ust Jana Pawła II. Gorący odzew w sercach milionów, jaki słowa takie dziś wywołują, każe zadumać się nad ponadczasową trwałością pewnych spraw, nad ich odradzaniem się nawet wbrew oczekiwaniom. Piotr-Oracz, przeorujący serca i sumienia, nie wszystek pogrążył się w mroku zamierzchłej przeszłości.

Anna Drzewicka

Włoskie nostalgie

Roman Brandstaetter

Krajobrazy włoskie

Wydawnictwo Poznańskie, Poznań
1982

Pisarstwo Romana Brandstaettera leży raczej na marginesie zainteresowań krytyki literackiej. Wiele drobnych utworów pisarza przechodzi bez echa, umykając ocenie krytyka, który znalazłby w nich obfity materiał do przemyśleń. Jego trudno osiągalne książki poszukiwane są przez czytelnika, podczas gdy krytyka ich nie zauważa. Brak także głębszego, obszernego studium o jego twórczości, która przecież ciągle wykazuje różnorodny obraz gatunków literackich – od dramatu, poezji, eseju po tłumaczenia Pisma Świętego i wielkie dzieło o życiu i czasach Chrystusa, mistrzowskie pod względem treści i formy. Bogactwo pisarstwa Brandstaettera i możliwości jego literackiej palety ujawniają się w tomikach niewielkich, których kilka opublikował w ostatnich latach. W niezrównanych „Kronikach Assyżu” potrafił zamknąć nie tylko istotę myśli św. Franciszka, ale i naszkicować barwnie i plastycznie pejzaż, w którym rozgrywało się misterium franciszkańskie.

Z tym większą radością powitałimy opublikowany przez Wydawnictwo Poznańskie tomik „Krajobrazy włoskie”, tematyczny wybór z czterech książeczek: „Poezje”, „Kroniki Assyżu”, „Inne kwiatki świętego Franciszka z Assyżu” oraz „Bardzo krótkie opowieści”. Dopiero po prze-

czytaniu tej niejako summy doznań włoskich pisarza widzimy, do jakiego stopnia jest on zauroczony Włochami, ich pejzażem, miastami, historią, sztuką. Przewijają się tu bowiem najważniejsze miejsca Półwyspu Apenińskiego, słynące urodą. Oto Wenecja, Toskania z Florencją, Umbria z Asyżem, Rzym i okolice, Capri, Cuma, Paestum, Neapol, Ischia, Amalfi, Herkulanum, Palermo, Syrakuza, Monreale, Castelvetro, Donnafugata, Taormina.

Różnorodna paleta środków pisarskich Brandstaettera przyczynia się do tego, że obrazy powstałe pod jego piórem są pełne kolorów życia, oddają nastrój miast, ich ulic i placów, są dowodem głębokiego ukochania i przeżywania Włoch. Ale są też produktem tęsknoty za tym krajem, gdy żyje oddalony od niego, czując wtedy potrzebę pisania o nim, wspomniania tego, co widział i czym się zachwycił. Sam pisarz uważa, że na tęsknotę za Włochami *nie ma lekarstwa. A właściwie jest jedno: pisać o tym, co było* (z listu do niżej podpisanego z dnia 27 marca 1983 r.).

Myśli, jakie snuje pisarz obcując z miastami i pejzażami Włoch, są dowodem zarówno głębi jego spostrzeżeń, jak i odczucia piękna, które ogląda. Wiersz otwierający tomik, zatytułowany „Wenecja”, jest przykładem bezbłędnego odczytania pejzażu, sztuki, ale i ukazaniem meandrów własnej filozofii. Płynąc w gondoli przez Canale Grande autor widzi gondoliera, który *wiosłuje śpiewem Wiosłem melancholii*; Przemyka się obok historii Serenissimy związanej z symbolem dumnego lwa i ogromem jej sztuki, którą w wierszu reprezen-

tuje jeden z wielkich mistrzów, Veronese; przypomina Byrona, więzionego w Pałacu Dożów, który pod jego piórem uzyskuje kapitalne określenie, zastępujące wszystkie inne najdokładniejsze opisy i analizy: *sonet architektury*. Zawarł w nim Brandstaetter wszystko, co można powiedzieć o tym wyjątkowym, zachwycającym gmachu, odczytując jego wdzięk, urok i wykuint architektoniczny, ale równocześnie przypominając – poprzez słowa o zakratowanych celach – ciemną stronę jego dziejów. Gondolą płynie autor *wśród pałaców haftowanych mauretańską nicią*:

*A dokoła mnie jest tyle rzeczywistości,
Że chcąc w pełni zrozumieć jej
[nadmiar,
Muszę ją przetłumaczyć
Na metaforę gondoliera,
Który owinął szyję
Zachodzącym słońcem.*

Trzy inne obrazki weneckie są opisem chwil spędzonych poza Placem św. Marka, wypełnionym niezliczonymi tłumami, co pozwala na kontemplację tutejszych zakątków, gdzie zwraca uwagę nie na cuda architektury, ale na sprawy powszednie, w zasięgu spojrzenia, a więc na: *zaczysne domy i kanały*, czarną łódź ze śpiącym przewoźnikiem, bieliznę suszącą się na sznurach (*niedostępna dekoracja włoskich zaułków*), doniczki z azaliami, drzemiącego psa, grających w szachy (*Patrzymy z tklwym zadowoleniem na ten obraz ciszy i nudy, i pragniemy jak najdłużej zachować w pamięci jego nie-skazitelną urodę*). Okolice zaś Rialto przywołują proste, codzienne sprawy, jakich tu rozgrywają się tysiące, ale które też trzeba zauważyć, żeby

o nich napisać jak Brandstaetter, nie wpadając w sztampę przewodnikowych opisów. Gdy zatem bohater tego miniaturowego opowiadania, Anzelm, pyta samotnego młodzieńca o nowość na Rialto, ten *cmoknął wargami i rzekł znużonym głosem*: – *Jak pan widzi... To powiedziawszy, wskazał palcem na butelkę, która teraz powoli oddalała się od brzegu, niesiona leniwym i ledwo dostrzegalnym prądem wody.*

„Moja jesienna Wenecja” – to spotkanie ze smutkiem miasta, w którym mieszka autor. Oddalenie od miejsc ukochanych powoduje, że wspomina je patrząc na najbliższą okolicę i widząc *ceglany brzydko dom; suchotnicze ogródki; zaśmiecony trawnik; pusty plac ze stosem materiałów budowlanych, dwa kominy poskreślające z okrutną wyrazistością smutek tego zakątka, niebo mokre i postrzępione jak łachman; tęskni za Południem, za słońcem, za domami – może też często brzydkimi – ale tkwiącymi w cudnym krajobrazie. A gdy zamyka oczy wydaje mu się, że okno mieszkania wychodzi na Canale Grande.* Gdy jednak musi wreszcie otworzyć oczy, zauważa uśmiechające się do niego *złotne tramwaje, gdyż są mi wdzięczne za chwilę mojego złudzenia, w którym uczestniczyły swoim przeobrażliwym jazgotem. A więc istnieje możliwość oderwania się od codziennej szarżyzny i przeniesienie w inny świat, który – chociaż zna go się dobrze – wydaje się w aktualnym momencie nierealny.*

Zmieniają się krajobrazy. Od lagun Wenecji Brandstaetter przenosi czytelnika do malowniczej Toskanii, której

*krajobraz przypomina
Stary gobelin,
Wprowadź jego barwy
Są nieco spłowiałe,
Ale jest w nich
Dojrzałość
Znużonej ziemi.*

Są oczywiście nicodłaczne dekoracje Toskanii, a raczej jej renesansowej stolicy: Ponte Vecchio, przez który idzie *do modystki po nowy kapelusz* dwudziestowieczna *Beatrycze w lazrowym golfie*; jest Piazza della Signoria ze swą studnią Nepruna, pomnikiem Kosmy Medyceusza, Loggia dei Lanzi. Ale i zauważa młodą parę, odwróconą plecami do jednego z najciekawszych placów Włoch, zajętą: on swoją fajką, ona *pustym pudełkiem po zapałkach...* Przypomniany zaś komunikat wojenny z 1943 r. o nalocie samolotów RAF na wojskowe obiekty Florencji, wywołuje u Brandstaettera zapytanie: *Po co tak się trudzisz. Leonardo?* Po co ukochał lot gołębi, rysował ich skrzydła i lotki? W co się zamieniają owoce jego badań i poszukiwań? Oto *mosty krwawiące / Jak odrąbane ręce.*

A na to Leonardo:

*„Szaleńcze,
Przecież tego nie mogły uczynić
Gołębie”.*

Brandstaetter umie kontemplować przeszłość i piękno Florencji, umie odłączyć brzydotę rzeki Arno, przecinającej miasto, od wdzięku mostów łączących oba brzegi i od dzieł sztuki, które znajdują się w mieście.

Kulminacją poetyckich uniesień jest niewątpliwie ta część tomiku, która dotyczy regionu będącego dla Brandstaettera miejscem bodajże naj-

piękniejszym i najbardziej wzruszającym we Włoszech, gdzie został oczarowany nie tylko słodkim pięknem pejzażu Umbrii, ale też przeżył chwile najwyższych religijnych uniesień, czego odzwierciedleniem cały tekst „Kronik Assyżu”, jeden wielki, wspaniały poemat prozą. W „Krajobrazach włoskich” są tylko niewielkie fragmenty „Kronik” (choć chciałoby się je czytać tu w całości) oraz poezje poświęcone Asyżowi i okolicom z uміłowaniem szczególnie przez pisarza Eremo dei Carceri, klasztorkiem zatopionym w lasach, kilka kilometrów od miasta, związanym z legendą o ptakach i świętym.

„Powrót do Assyżu” jest właściwie stwierdzeniem, że na szczęście nic się tu nie zmieniło, jest *ten sam co przed laty*.

*Tylko Prospero dorobił się majątku,
Tylko rumiany signor Rossi umarł,
Tylko Taddei zamienił się w ptaszka,
Tylko na via della Catena
Zgasty lustra.*

Z pobytu w Eremo dei Carceri wynosi jedną naukę:

*Mądrość Carceri polega na tym,
Że podłożysz pod głowę kamień,
Śpiemy na nim jak na puchowej
[poduszce.*

*To jest trudny rodzaj literacki.
Bardzo trudny.*

*Więc cóż ze mnie za poeta,
Skoro nie umiem się pomieścić
W tak prostej alegorii?*

„Widok z tarasu naszego pokoju” – to wielki hymn o oglądanym stąd pejzażu, o wszystkich kolorach, gdzie błękitne powietrze nasycy się z biegiem dnia słonecznym skwarem, a w połud-

nie, chociaż wciąż jest przeźroczyste jak szlachetny haft, staje się złote tym niepowtarzalnym złotem Lorenzettiego, które wypełnia jego „Zwiastowanie”. I tak trwa to święto złota do wieczora. Kolorystyczne skojarzenia Brandstaettera są poetycką metaforą, trafność jednak tej metafory potwierdza pejzaż Umbrii, który jest czymś wyjątkowym i nadzwyczajnym. Kraj obraz Umbrii – pisze Paweł Muratow w „Obrazach Włoch” – odznacza się osobliwymi cechami, których nie natkniemy w innych częściach Włoch. Brandstaetter snuje marzenia, aby na drugim świecie było tak pięknie jak na Piazza del Comune o dwunastej w południe...

Właściwie po punkcie kulminacyjnym tomiku można by zakończyć refleksje o Brandstaetterowym zaurzeczaniu Włochami. Ale przecież są jeszcze dalsze karty pełne zachwytu i wspomnień z miejsc, które odwiedził oraz próby szkicu niejako formuły włoskiego pejzażu. *Charakter włoskiego krajobrazu – pisze w «Krajobrazach rzymskich» – jest muzyczny. Muzyczność jego jednak nie wypowiada się w dźwiękach towarzyszących codziennemu życiu tej ziemi, lecz także w dojrzałym, mądrym kształcie, w zarysie wzgórz i dolin, w perspektywie cyprysowych alei, w melancholii antycznych fontann o kolorze i zapachu utworów Debussy'ego.*

Wplata impresje ze spacerów po Rzymie, po miejscach, które trudno zapomnieć i które są symbolem tego niezwykłego miasta. Z Monte Pincio, patrząc na dachy, kopuły i wieże Rzymu, poeta zauważa:

*I nic nie jest przedwczesne,
I nic nie jest spóźnione.*

Dochodzi do wniosku, że przecież

*Wystarczy uświadomić sobie
Bezsilność wobec Twojej woli,
Boże,*

Aby poczuć się bardzo szczęśliwym.

A szczęściem dla poety jest również to, że mógł niejedną raz słuchać melodii włoskich fontann i pogрузić się w muzycznym krajobrazie Italii. Odczytuje w nim smutek ruin Paestum, wspaniałość kamieni monumentalnej katedry w Palermo, uroki Capri, Ischii, Amalfi, Taorminy i złociste blaski Monreale. Na tle tych wspaniałości odbija dysonansem wspomnienie zielonej Ischii, gdzie nagle osaczają go ponure wspomnienia. Tutaj, przy tych cudach przyrody? Na Ischii nadlatują bowiem wspomnienia o tragicznym wrześnie, ucieczce, strachu śmierci:

*W gorące południe
Siedzieli w kawiarniach*

W Berlinie,

W Monachium,

W Rzymie,

Na Capri,

Na Ischii.

A Leon stawał się upiorem,

A ja przylepiony do sosny

Czekałem na śmierć,

Która miała

Twarz

Dużego ciastka.

A tu nagle słyszę:

„In Lacco Ameno

Sind gute Kuchen

Mit Schlagsahne“.

Dla tych, którzy tu nie byli, konieczny jest komentarz: Ischia to ulubiona – ponoć od czasów wojny – wyspa Niemców, a język niemiecki

styszy się tu w sklepach na równi z włoskim...

„Oda na pożegnanie Sycylii“ jest równocześnie pożegnaniem Włoch. Poeta wchodzi do kajuty i zasypiając trzyma w ramionach „Wyspę nieukojonego zmęczenia“, żegnając się *z ustami wulkanów; wyspą nieszpórów; aniołem o zwęglonych skrzydłach*. Ale czy pożegnanie to jest już pożegnaniem ostatecznym, czy włoskie nostalgia w poetyckiej twórczości Brandstaettera znalazły swoją końcową przystań?

Józef Dużyk

Ks. Roman E. Rogowski

Mistyka gór

Wydawnictwo Wrocławskiej
Księgarni Archidiecezjalnej
Wrocław 1983, ss. 154

W „Podróży do krainy nieprawdopodobieństwa“ (1964) Kazimierz Wyka – trochę się dziwiąc, że widok Zatoki Neapolitańskiej zrobił na nim kiczowate wrażenie – napisał, nie tylko sobie samemu to doznanie tłumacząc, iż znany aforyzm Oscara Wilde'a o naturze, która naśladuje sztukę, *mieści ten słuszny sens, że natura posiada – żeby tak powiedzieć – wielką pojemność na nasze propozycje i interpretacje dotyczące jej wyglądu. Dopiero te propozycje i interpretacje pozwalają w chaosie natury ujrzeć pewien porządek. Porządek, który wcióż, w miarę twórczego ludzkiego gatunku ulega zmianom. Te propozycje nie tyle natura nam stawia, ile my, ludzie i artyści, stawiamy właśnie jej.*

W takim ujęciu problemu Wyka miał niejednego wielkiego poprzednika. Dość wspomnieć słynne zdanie Amiela, że *pejzaż jest stanem duszy*, czy też uwagi Delacroix, że przyroda jest słownikiem, w którym każdy szuka swoich własnych słów. Przypomnienie tych myśli na marginesie – modnej niemal, a w każdym razie bardzo dobrze przyjętej i cieszącej się sporą poczytnością – książki Romana E. Rogowskiego „Mistyka gór” nie jest złośliwością, chociaż jest repliką na arbitralność, z jaką ks. Rogowski narzuca swoją osobistą wykładnię gór i ich teologii – czytelnikowi.

Mistyka – tłumaczy autor – jest (...) *pokornym i nieudolnym, ale głębokim i pełnym entuzjazmu odczytywaniem myśli Bożych o tej ukrytej tajemniczej rzeczywistości, którą w naszym wypadku są góry*. W istocie więc rzeczy nie ma generalnej sprzeczności między zdaniami Amiela, Delacroix i Wyki a koncepcją książki ks. Rogowskiego (a właściwie czymś więcej niż samą tylko koncepcją książki). Można to tłumaczyć na kilka sposobów. Można przypomnieć słowa Franciszka Nowickiego, iż wielkie góry wywoływały zawsze przejmujące wrażenie w umyśle ludzkim. Zetknięcie się z tymi nieznanymi dziełami przyrody, widok owoców jej tytanicznej twórczości i potęgę, oddalenie od wszystkich form społecznego życia, a zbliżenie do nieskończoności przestrzeni i czasu wyłabiają piętno pewnego upokorzenia na dumnych myślach Prometeuszowych pokolenia ludzkiego. A równocześnie – rzecz dziwna – wypiętrzają te same myśli ku niedoścignionym wysokościom. Tu łatwo wyrozumieć, dlaczego zaczątki najstarszej

filozofii i religii urodziły się w olbrzymich górach Indii, gdzie niby w świątyni (...) po raz pierwszy zabrzmiały święte pieśni wedyjskie o nieskończoności.

Można też inaczej – przypominając Eliadego: *Góra jest najbliższa niebu i fakt ten nadaje jej podwójną sakralność: z jednej strony góra partycypuje w przestrzennej symbolice transcendencji („wysokie”, „pionowe”, „najwyższe” itp.), a z drugiej jest ona w najwyższym stopniu obszarem zastrzeżonym dla hierofanii atmosferycznych i wobec tego jest siedzibą bogów. Wszystkie mitologie znają świętą górę, jakiś Olimp grecki w różnych wariantach*. Powiada też Eliade, że skała objawia człowiekowi coś, co przekracza kruchość ludzkiego sposobu bycia: *absolutny sposób istnienia. Jej opór, bezwładność, proporcje i dziwne kształty nie są ludzkie. Są one dowodem czegoś, co olśniewa, przeraża, pociąga i grozi. Widząc wielkość skały, jej twardość, kształty i barwę, człowiek natrafia na jakąś rzeczywistość i siłę, które należą do INNEGO świata niż świat niesakralny, świecki, którego część on sam stanowi*. Te wypowiedzi, tak różne od siebie i zarazem tak podobne, stanowią świetne narzędzie interpretacyjne, umożliwiające lepsze zrozumienie szeregu zjawisk związanych z sakralnym sposobem przeżywania gór. Można przez ich pryzmat zrozumieć fakt osadzania miejsc kultowych na szczytach wielkich Andów, na Olimpie i podwrocławskiej Ślęży. Można z ich perspektywy zrozumieć lepiej ładny wiersz Wojciecha Bąka „Biblia górską”:

Oto biblia kamienna przed tobą
[otwarta,

Bije prawdą jak gromem każda biblia
[karta.
Rosną słowa szczytami, grzmią stru-
[mienię skaliste,
Rozkazy granitowe, prawdy przepaści-
[ste.

Próbą czytania tej «górskiej biblia» i tłumaczenia jej «prawd przepaścistych» jest właśnie „Mistyka gór” ks. Rogowskiego i dlatego odnotowanie na jej marginesie myśli Amiela, Delacroix, Wyki, Nowickiego i Eliadego nie jest złośliwością ani też próbą przekornego interpretowania autorskich intencji, a tym bardziej wymowy książki. Jest to raczej próba znalezienia kulturowej perspektywy dla mówienia o tym ciekawym, oryginalnym, ale też kontrowersyjnym; ładnym, acz manierycznym «poetyzowanym» czy liryzowanym, eseju. Stąd nie obejdzie się bez sporów z autorem i to o kwestie zasadnicze, nie obejdzie się też bez pewnych zastrzeżeń.

Zastrzeżenie pierwsze: traktująca o sprawach świętych książka zawiera dwa, a właściwie aż trzy przesłania dedykacyjne, o jedno więc (dwa!) za dużo: *aut -aut*. Tak przynajmniej sądzę. Drugie: jest w tej książce za dużo «poetyzacji» i za dużo odświętnego patosu, niezbyt przylegającego do «teologii codzienności» (a wedle autora «mistyka gór» jest tej teologii cząstką). Z przesadnym na przykład patosem pisze autor o śmierci górskiej. To prawda, że nie posuwa się aż do supozycji o «śmierci pięknej», ale przecież śmierci w górach nie można tak traktować aksjologicznie, jakby to była męczeńska śmierć za wiarę, tedy najkrótza do zbawienia droga. Tu wpadł autor w przesadę i demagogię,

zapominając, że śmierć w górach jest straszna. Jak każda śmierć ma ona wprowadzić swój metafizyczny wymiar kroczenia ku zmartwychwstaniu (tylko o tym pamięta ks. Rogowski), ale ma także zwyczajny wymiar ludzki, zazwyczaj bardziej tragiczny niż w innych sytuacjach życia. To nie przypadek, że Jan Huszcza w wierszu o śmierci wspaniałego alpinisty Johna Karlina, który zginął na północnej ścianie Eigeru, napisał: *Nie będzie wniebowstąpienia na szczycie Eigeru!* Spierać się też trzeba, gdy ks. Rogowski, bardzo po staroświecku i anachronicznie, prawie jak bohater „Uważaj, żmija!” Jalu Kurka, odmawia prawa do gór rekordomanom, zupełnie zapominając, że czym innym jest (w górach i wszędzie) rzeczywiste dążenie do rekordu, czym innym megalomania gadulstwa, czym innym jeszcze – kradzież śpiwora. Mało rozsądne jest twierdzenie, że te skalne rekordy bić można w kamieniołomach i na ścianach starych bunkrów, skoro dobry Bóg stworzył góry dla wszystkich i książd Rogowski o tym wie, skoro mówi, że góry – to przestrzeń i wolność. A wolność dać trzeba każdemu, więc i rekordomanom. I dalej: autor jest romantykiem i oczywiście ma prawo nim być, ale daje popis kiepskiego gustu w opowieści o nagle urywających się śladach stóp ludzkich na śniegu (s. 117–118). Jest to obiegowy motyw bardzo tandetnej *Unterhaltungsliteratur* i bardziej on przylega do pisarstwa Rafała Malczewskiego („Narkotyk gór”, 1928). Jeśli się chce dowodzić metafizyczności gór, to nie wolno tego robić przy pomocy chwytów zaczerpniętych z literackiej tandeciarni, bo wiary-

godność całości wypowiedzi siłą rzeczy musi na tym porządnie ucierpieć...

Chciałbym także, nie bardzo jednak śmiem, pospierać się z autorem o ową «teologię codzienności». Mniejsza, że z przesadnym patosem się o niej mówi, że w ujęciu autora góry jawią się jako odświętność i sacrum (vide zakończenie książki). Także dlatego, że cała kariera gór w kulturze europejskiej wywodzi się właśnie z ich odmienności od wszystkiego, co w życiu ludzkim jest zwyczajnie, codzienne. Oczywiście, góry nie muszą od codzienności odgradzać – mogą do niej nawet prowadzić. Ale jest w nich inność, która przesądza o ich wartości – i z ich perspektywy sprawy «dólskie» nabierają zupełnie innego znaczenia (o tym już Kordian wiedział na szczycie Mont Blanc). Trudno mi się jednak dalej z autorem spierać, bo się nie znam na teologii. Przyznaję, że jest tu mowa o *Bogu i człowieku, o stworzeniu i Odkupieniu, o Chrystusie i świecie, o poznaniu Boga i życiu wiecznym, o Eucharystii i charyzmatach, o przemijaniu i codzienności*, zaś góry spełniają rolę soczewki, w której spełniają się losy człowiecze. Sądzę jednak, że autorski sposób rozumienia «mistyki gór» jest trochę sprzeczny z ową «teologią codzienności». Wszak tyle jest różnych powodów chodzenia w góry – i nie wszystkie są tak wzniosłe, jak te, które przytacza autor. Są i tacy, co w góry chodzą, bo ich żona zdradza i są tacy, którzy dążą do pobicia «sportowego rekordu». Oczywiście, zgodzić się trzeba, że istnieje (i to duża) grupa ludzi, których góry w ową teologię codzienności wprowadzają tak, jak to chce czynić ks.

Rogowski. Ale trudniej się zgodzić na aksjomatyczność jego twierdzeń w tym zakresie, bo też wątpić można w skuteczność techniki nawracania niedowiarków polegającej na aplikowaniu im górskich wycieczek, iżby w górach zobaczyli Boga. Zgoda – to w pewnych przypadkach może być skuteczne, trudno zaprzeczyć. Ale tylko w pewnych, osobliwych, wyjątkowych i pojedynczych przypadkach.

Spierać się można tylko z dobrymi książkami. „Mistyka gór“ ks. Rogowskiego budzi niejednen sprzeciw i jest dobrą, jeśli nawet nie bardzo dobrą, ważną i potrzebną książką. W całym naszym (i nie tylko polskim) pisaniu o górach takie ujęcie problematyki jest ewenementem. Do tej pory mieliśmy tylko szkicowe eseje, teraz otrzymujemy monografię, utrzymaną (tym lepiej) w konwencji popularnej, przeznaczonej dla bardzo szerokiego odbioru. Autorska znajomość gór (jest on alpinistą o niemałym doświadczeniu, aczkolwiek przesadzają trochę niezbyt zorientowani recenzenci, sugerując niedwuznacznie, że to alpinista wybitny – od dawna wiemy, że miarą wielkości alpinisty nie są drogi, które przeszedł, lecz drogi, których on nie przeszedł!); orientacja, jakie jest ich miejsce w kulturze, literaturze, sztuce; orientacja w realiach i skomplikowanych sprawach «technicznych» turystyki i alpinizmu dowodzą wysokich kompetencji merytorycznych, dzięki którym ks. Rogowski skutecznie wprowadza w arkana chrześcijańskiej interpretacji gór (a może szerzej – natury), dokumentuje i objaśnia wielość form ich religijnego i niereligijnego przeżywania. Daje więc ta książka bardzo dobry

klucz do zrozumienia pewnych dzieł sztuki, do pewnej postaci przeżywania gór, a nawet do zdefiniowania trudnych, mistycznych uniesień doznawanych w górach. Uczy ta książka Boga i uczy wiary, ale uczy także pokory, a równolegle uczy gór i takiego w nich sposobu bycia, by było ono radością oraz pożytkiem doczesnym i wiecznym. Uczy też, że ludzkie w górach bytowanie może być edukacją, doświadczeniem Boga, innych ludzi i siebie samego. Jest w niej wiele kart ładnych, są wnikliwe interpretacje dzieł literackich i samych gór. Ma też ona osobisty wymiar autorski – widać, że pisał ją entuzjasta kochający góry, głęboko tkwiący w tradycjach kultury chrześcijańskiej. Więc, mimo wszystkich zastrzeżeń, warto tę książkę przeczytać, by zrozumieć – więcej. Bo przez pryzmat tej książki widać rzeczywistą głębię ładnych słów Fabiana Birkowskiego z „Kazania obozowego o Bogarodzicy” (1623): *Iż Jezus Chrystus tak prędko chciał po górach i pagórkach biegać, jeszcze się nie narodziwszy, dziwujemy się wszyscy: bo nie bał się śmierci ten, który był panem żywota i żywotem własnym; nie strachał się niewoli ten, który świebodą istotną, ojcem złotej wolności.*

Jacek Kolbuszewski

Trzy mistyczki

Emmanuel Renault: *Święta Teresa z Avila*. Tłum. Janina Fenrychowa. Kraków, Znak, 1983, ss. 150;

Ks. Francis Trochu: *Święta Bernadetta Soubirous*. Tłum. Konstanty M. Brodzik OFM-Conv. Niepokalanów, Wydawnictwo OO. Franciszkanów, 1983, ss. 434;

O. Albert Wojtczak: *Aniela Salawa*. Warszawa, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, 1983, ss. 340

Trzy mistyczki – dwie święte i jedna Sługa Boża – zostały niedawno przypomniane polskiemu czytelnikowi. Powody wielorakie, o których nie sposób tu pisać, sprawiły, że religijność polska wyraźnie odległa jest od mistyki i całą tę sferę doświadczeń otacza w powszechnej świadomości pewien chłód, tożsamy z lekceważeniem i niezrozumieniem. Nie można zapewne stawiać w tej mierze nazbyt ostrej diagnozy. Ostrości spojrzenia przeczyłaby dosyć obfita rodzima literatura mistyczna. Bogata była już w przeszłości, zachowała żywotność w wieku XX. To zatem błogosławiona Dorota z Mątówów, benedyktynka Magdalena Mortęska, karmelitanka bosa Anna Maria Marchocka, jezuita Kasper Drużbicki, także i Juliusz Słowacki (jako autor pism mistycznych). A w naszym stuleciu: Aniela Salawa, siostra Faustyna Kowalska ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia, Krystyna Suda. Są to wszakże

w większości postacię zapoznane, to znaczy obecne w polu zainteresowań historyków duchowości (i historyków literatury), jednak nieobecne w społecznej mentalności. Nie odczuwa się nawet tej nieobecności. W podobnej sytuacji więc każdą publikację dotyczącą zagadnień mistyki wypada odczytać jako szansę na pogłębienie i ubogacenie polskiej religijności, jak dotąd mocnej, lecz raczej powierzchownej, zwykle zrytualizowanej, dalekiej zaś od dogłębnego przeżycia Bożego Słowa i całości Objawienia. Duchowa pełnia, jaką odsłania mistyka, stanowi wspaniałe i kuszące urzeczywistnienie chrześcijańskiego humanizmu. I jakkolwiek ta sfera doznań pozostanie zawsze sferą poniekąd elitarną, dla wybranych (przez Stwórcę), to przecież wartości stąd płynące winny być znane szeroko. Są bowiem szansą.

Emmanuel Renault napisał zwięzłą i zgrabną monografię poświęconą Teresie od Jezusa. Trafny tytuł pracy – *Ste Thérèse d'Avila et l'expérience mystique* (*Św. Teresa z Avila i doświadczenie mistyczne*) – pozbawiony został w przekładzie polskim drugiego członu. Nie pada więc słowo „mistyka”. Jakże to znamienne. Książka ma stosunkowo tradycyjną, zarazem przejrzystą i pożyteczną dla laika, konstrukcję. Składa się z trzech części. Pierwsza omawia życie świętej. Autor próbuje naszkicować duchowy portret Teresy, ujawnić motywację jej działań, odsłonić całe bogactwo psychologiczne, zawikłanie wewnętrzne tej genialnej i fascynującej kobiety. Opis jest plastyczny i barwny, narracja – wręcz pasjonująca. Niewątpliwą zaletę owego zarysu biografii Teresy

stanowi bardzo umiejętne – klarowne a zarazem subtelne – ukazanie jej przeżyć mistycznych. Wielokrotnie odwołuje się autor do pism świętej, zwięźle je komentując, uwypuklając ważniejsze momenty. Ekstazy, zaręczyny, „małżeństwo duchowe”... Powstaje tak przejrzysty obraz przeżyć nieledwie nadludzkich, przykład znakomitej roboty popularyzatorskiej. Gdyż trud ukazania tych spraw to właśnie – praca. I niełatwa.

Książka Renault daje celną charakterystykę mistyki terezańskiej. Czyni to zwłaszcza część druga, omawiająca dzieło świętej. Doktryna Teresy dotyka spraw na wskroś ludzkich (cierpienie, grzech, działanie) i zarazem prawd nadprzyrodzonych. Źródłem jej wiedzy pozostaje niewyraźne w istocie swej doświadczenie obecności Boga, wewnętrzne i transcendentne, wiodące do poznania Trójcy Świętej. Rodzi się radość, poczucie wolności i nadaje mistyce Teresy – jako dialogowi osoby ludzkiej i Boga Osobowego – wyraźny rys personalizmu. Personalizm terezański odsłania humanizm tej doktryny. Doktryna Teresy wytycza bowiem drogi, które przemierzy myśl chrześcijańska XX wieku. Jeszcze je przemierza.

Sporo uwagi poświęca Renault piśmom Teresy. Mówi wręcz o jej geniuszu pisarskim. Bez wątpienia *Twierdza wewnętrzna* (lecz także inne utwory) należy do arcydzieł literatury światowej. Wciąż zresztą nie w pełni to dostrzegamy. Trzecią część książki wypełnia skromny, ale reprezentatywny wybór tekstów świętej. Stanowi on pożyteczne wprowadzenie do jej twórczości. Nie może jednak zastąpić pełnej edycji dzieł, których ostatnie

polskie wydanie ukazało się w roku 1962, zatem dawno.

Nakładem ojców franciszkanów w Niepokalanowie ukazała się obszerna (powiedzmy nawet – nieco rozwlekła) praca księdza Francis Trochu poświęcona życiu Bernadetty Soubirous. Postać św. Bernadetty nieodłącznie wiąże się z objawieniami w Lourdes i w pełni zrozumiałe jest zainteresowanie, jakim obdarzyło tę książkę Wydawnictwo OO. Franciszkanów, jeśli pamiętać, jak wiele miejsca w refleksji teologicznej św. Maksymiliana Kolbe zajmował dogmat o Niepokalanym Poczęciu. Sięgając do objawień Bernadetty budował Kolbe złożoną koncepcję mariologiczną, ujmując Matkę Bożą jako Oblubienicę Ducha Świętego. Tej myśli Kolbego poświęcona była interesująca praca ojca Mantcau-Bonamy, dominikanina, której polski przekład (*Nauka maryjna ojca Kolbego. Duch Święty a Niepokalane Poczęcie*. Niepokalanów 1981) nie spotkał się chyba z należnym rozgłosem, skoro wciąż jeszcze zdarzają się wypowiedzi kompetentnych nawet osób, utyskujących na „nieścistości myślowe” Kolbego, *nota bene* „intelektualnie przeciętnego” (zob. felieton J. Turnaua w „Więzi” 1983, nr 5).

Na tym tle książka o Bernadecie wydaje się ze wszech miar zajmująca. Autor otwiera swe wywody przedmową bibliograficzną. Omawia w niej źródła, z których korzystał. Wskazuje to na niezmiernie ważną cechę omawianej pracy – na jej źródłowy właściwy charakter. Nadaje on całej książce szlachetne piętno rzetelności, tworzy klimat autentyczności wiarygodnej relacji. Jest to bardzo wiele. Dzieło księ-

dza Trochu składa się z trzech części. Pierwsza omawia dzieciństwo Bernadetty. Druga – objawienia w grocie Massabielle. Trzecia – żywot świętej w kongregacji Sióstr Miłości i Wychowania Chrześcijańskiego. Jak widać, mamy do czynienia z sumienną biografią. Jednak autor nie poprzestaje na tym.

Opis objawień wyróżnia się precyzją. Jest dokładny i plastyczny. Ma posmak filmu dokumentalnego, świetnie oddając naoczny (tylko dla Bernadetty jednak) charakter zjawisk. Dobrze tu chyba zrekonstruowano świadomość bohaterki, przyjmującej objawienia Matki Bożej jako coś jasnego i wyrazistego, bezwzględnie pewnego i oczywistego, co wpisuje się w krąg jej naturalnych doświadczeń życiowych. Spotkanie mistyczne traktuje prosto, poważnie i z pokorą. Jest ufna i ulega Bogu. Przy tym wszystkim pozostaje żywą i wesołą wiejską dziewczynką, w jakiejś mierze typową, przeciętną. Choć wyróżniona Łaską Bożą, aż do końca niejako nieustannie dorasta do swej misji. Dorasta do świętości.

Nie było to łatwe. Autor dyskretnie, zarazem dobitnie ujawnia rozmaite przeszkody na tej drodze. Bywały nimi oznaki braku ufności otoczenia, krzywdzące i bolesne (stosunek matki Teresy Vauzou do Bernadetty). Trudności podobne – dodajmy – nie omiły przecież i Teresy z Avila, czy choćby Faustyny Kowalskiej. Nie omijają chyba żadnego mistyka. Bernadetta przyjmowała to z pokorą. Wspomniała raz o „dziecięcym poddaniu się woli Bożej”. Jest to znamieny rys jej duchowości, który spokrewnia ją ze św. Teresą z Lisieux.

Właśnie w trzeciej części książki próbuje autor opisać duchowość Bernadetty. Zadanie to niełatwe wobec niewielu w tym zakresie źródeł. Toteż wywody autora wypadają uznać jedynie za szkic tematu. Są jednak trafne. Trochu podkreśla prostotę, niewinność i czystość Bernadetty. Była niejako dosłownie dzieckiem Bożym. Stanowi to zasadniczą cechę jej postawy. Przytaczane (w rozdziale VIII części trzeciej) autentyczne zapiski świętej ujawniają jej wielkie bogactwo wewnętrzne, są wstrząsające. Pojawia się też motyw zjednoczenia z Jezusem. Trochu nie w pełni wykorzystał ów materiał.

I trzecia postać: Aniela Salawa. Traktuje o niej wydana pośmiertnie praca ojca Alberta Wojtczaka, franciszkanina. Znowu też otrzymujemy biografię (zresztą dokładną i źródłową), chociaż odśladania autor również i zasadnicze rysy duchowości Salawy. Książka Wojtczaka stanowi naturalne dopełnienie wcześniejszych publikacji poświęconych tej niezwyklej postaci. Warto przypomnieć ładny szkic Zofii Starowieyskiej-Morstinowej (w tomie pierwszym serii *Chrześcijananie*, Warszawa 1974). Ostatnio wreszcie pierwszy – i arcyciekawy – tom serii *Polscy święci* (Warszawa 1983) przyniósł skróconą, choć i tak obszerną, wersję pracy ojca Wojtczaka. W obu seriach, wydawanych przez Akademię Teologii Katolickiej, znalazło się zatem poczesne miejsce dla Anieli Salawy.

Krótszy tekst wydaje się bardziej wyrazisty, lepiej też ukazuje duchowość Anieli. Wersja książkowa natomiast dokładniej oddaje jej życie. Także i tu uwidacznia się dobitnie owo dorastanie do wewnętrznej czys-

tości, do skupienia, kontemplacji. Dorastanie do Boga. Aniela Salawa urodziła się w ubogiej podgórskiej wsi. Powędrowała później do Krakowa. Lata całe była służącą. W tę banalną biografię wpisuje się przecież coraz mocniej doświadczenie Boga.

Salawa wiele czytała. Sięgała światem po teksty mistyczne. Ulubioną jej lekturę stanowiły pisma św. Katarzyny ze Sieny. Znała też autobiografię św. Teresy z Avila, *Droga na Górę Karmel* św. Jana od Krzyża. Czytała teologiczne komentarze do *Pieśni nad pieśniami*. A szczególnie chyba jej zachwyt budził błogosławiony Jan van Ruysbroeck. Pisma jego wydano w Polsce w roku 1874. Czytała wykorzystując rzadkie wolne chwile. Obraz służącej pochylonej przy stole kuchennym nad pismami mistyków jest czymś fascynującym. Ujawnia od razu niezwykłą moc wewnętrzną Salawy.

U schyłku życia dostąpiła objawień. Przebyła zresztą całą drogę doświadczeń wewnętrznych ukazaną przez mistykę karmelitańską. Trzeba tu jasno powiedzieć, iż jest Aniela Salawa jedną z największych mistyczek polskich (może i europejskich?). Zachował się jej dziennik, który zamieszczono w całości na końcu książki ojca Wojtczaka. Jest to tekst rzadkiej urody. Zasluguje też na osobne omówienie. Dziennik Salawy odśladania olśniewające bogactwo przeżyć. Relacje o „upale miłości”, o widzeniu „małej Dzieciny”, o rozmowach z Jezusem – mówią o tych porażających doświadczeniach, jakie jej były dane.

Trzy mistyczki. Teresa z Avila (1515–1582), Bernadetta Soubirous (1844–1879), Aniela Salawa (1881–1922). Teresę kanonizowano w roku

1622, Bernadette – w 1933. Proces beatyfikacyjny Anieli jest w toku. Są to więc trzy epoki, odmienne postacie i modele duchowości. Lecz zarazem są to trzy odpowiedzi osoby ludzkiej na Boże wezwanie.

I jeszcze drobiazg. Książki, o których mowa, rozkupiono błyskawicznie. Pracę o Teresie kupiłem w kiosku przy kościele św. Stanisława Kostki na Żoliborzu jako egzemplarz ostatni. Pracę o Bernadecie kupiła moja żona u księży pallotynów w Otwocku (jak twierdzi – wszyscy ją brali). Książka o Anieli Salawie była w ogóle niedostępna i musiałem ją wypożyczyć z Biblioteki Uniwersyteckiej. Jeżeli ta sytuacja świadczy o autentycznym rzetelnym zrozumieniu dla mistyki, to oby tak dalej.

Antoni Czyż

Wołanie o sens pracy

Ks. Józef Tischner

W kręgu filozofii pracy

Biblioteka Służby
Liturgicznej, Kraków 1983
nr 5, ss. 90

Co robić, aby było więcej chleba?

W tym pytaniu ukryty jest sens rozważań przebiegających pomiędzy filozofią i ekonomią, gdzie praca ludzka jest punktem wyjścia i dojścia, a nie pretekstem do snucia rozważań na tematy pochodne, na przykład polityczne wyłącznie. Dla autora – co się czuje od pierwszych stron książki –

praca ludzka nie jest wartością samą w sobie, nie ma tu traktowania pracy w oderwaniu od człowieka, przeciwnie, człowiek – z jego naturalnymi prawami – jest punktem odniesienia.

Co robić, aby było więcej książek? – pyta dalej ks. Tischner. I w tym pytaniu jest zawarta owa «ekonomiczna treść» i jej filozoficzne podłoże. Więcej chleba, książek... Równie dobrze można by zapytać: co robić, żeby było więcej traktorów, mieszkań, butów – co robić, żeby w ogóle «rosła w siłę, a ludziom żyło się dostatniej?»... Bo tylko wtedy pozytywnie można będzie odpowiedzieć na jeszcze jedno, stawiane zaraz z początku pytanie: *Co robić, aby Polska była krajem niepodległym?*

Niech nas jednak to pytanie nie prowadzi prosto do wniosku, że mamy tu do czynienia wyłącznie z książką «polską». Fakt, że powstawała ona w ciągu trzech ostatnich lat i jej przystawalność do naszych problemów jest wyraźna. Mamy tu jednak do czynienia z pracą nad tematem obchodzącym dzisiaj intelektualistów całego świata i dotyczącym bezpośrednio wszystkich ludzi pracy.

Pisze ks. Tischner w przedmowie: *Główną ideą niniejszego zbioru (prace wchodzące w jego skład pochodzą z lat 1980–1983) jest idea pracy niepodległej. Praca niepodległa to nie to samo, co praca niezależna. Praca jest ze swej istoty związkiem zależności, co jednak nie musi stać na przeszkodzie jej niepodległości. Praca niepodległa to praca, która w pełni jest sobą, w której zależność jest zależnością wzajemną, równą, bez iluzji i zakłamania. Praca taka jest płaszczyzną autentycznego porozumienia między ludźmi. Bo czymże jest w swej istocie praca? Albo*

czymże się ona staje? „Definicja” pracy, na której opierają się niniejsze refleksje, wydobywa na jaw dwa momenty współczesnego procesu pracy: moment porozumienia i moment decyzji. Praca staje się dziś i już się stała pracą decyzji ludzi pracy, opartych na rozumieniu i porozumieniu wzajemnym. Praca mniej jest wysiłkiem mięśni i zmęczeniem ducha a bardziej, jak mówił C. Norwid, „czynnym myśleniem” przy czym „czyn” ów to przede wszystkim decyzja. Robotnik stał się współdecydem i decydem. Staje się tak dzięki samemu postępowi pracy.

Postęp pracy jest marnotrawnym synem... Wraca w postaci pytań. Zadają je najbardziej uwikłani w pracę bezpośrednią, czyli robotnicy; uciec od nich nie mogą kierownicy życia gospodarczego i społecznego.

Pytają: *Czemu nasza praca ma służyć i czy służy czemuśkolwiek?* Pytają o sens swej pracy i buntują się, gdy dostrzegają jej bezsens.

Człowiek, jako istota myśląca, ma powody, aby swą pracę oceniać według kryteriów sensu i bezsensu. Postęp pracy uwiadcza bowiem wszelkie niebezpieczeństwa bezsensu działania ludzkiego. Żąda dostosowania się do niego; porzucenia niesprawności systemu; przejścia na mechanizmy proefektywnościowe w sensie ekonomicznym i etycznym.

Kryzys pracy, z którym mamy dzisiaj do czynienia na całym świecie, bierze się niewątpliwie z owego zastanawiania się człowieka pracy nad tym, jak i co robi. Na pewno bezmyślność pracownicza nie jest produktem postępu, chociaż czasami tak się wydaje... Kryzys pracy, z którym mamy do

czynienia na całym świecie, jest kryzysem relacji między teorią a rzeczywistością. Zadziwiające jest na przykład to, jak ta teza znajduje potwierdzenie w rzeczywistości krajów, które – wchodząc na mapę polityczną świata – jednocześnie przechodzą na zupełnie inny od dotychczasowego typ stosunków społecznych. Myślę o krajach rozwijających się. Proces budowy nowych «ustrojów» potyka się o «starego człowieka», posilającego się w codziennej swej działalności układem rzeczywistym, lecz przecież nie przystosowanym do nowych czasów w żadnej mierze. W tym procesie tworzenia «nowego człowieka» dochodzi do dysharmonii układu pracy.

Pół biedy, kiedy nowy układ stosunków społeczno-ekonomicznych narzuca mechanizm proefektywnościowy, jest zdołać wprowadzić nową harmonię pracy. Gorzej, gdy mamy do czynienia z ustabilizowaniem się mechanizmu dysharmonizującego. Wtedy pytanie o sens i bezsens pracy ma szansę przybrać drastyczne formy.

Kryzys – pisze w pewnym miejscu autor – ma swe główne źródło na poziomie relacji międzyludzkich. Naruszona została godność człowieka pracy. Człowiek padł ofiarą wyzysku. Z czyjej strony? (...) Naruszenie godności nie jest ani przypadkowe, ani przelotne. Zostało bowiem USPRAWIEDLIWIONE I UZASADNIONE odpowiednimi TEORIAMI pracy. W dzisiejszych konfliktach pracy, w kryzysach pracy, teorie te okazują swój futsz... A cóż to innego niż owa dysharmonia między teorią i rzeczywistością?

Być może – jak chce ks. Tischner – wyjściem jest znalezienie wspólnego mianownika między pracą i kulturą.

Jan Paweł II mówił swego czasu w UNESCO: *...człowiek jest sobą przez prawdę i staje się bardziej sobą przez coraz pełniejsze poznanie prawdy. Czyż to jest właśnie ów wspólny mianownik – PRAWDA?... Komentuje ks. Tischner: Jeżeli jednak zachodzi ścisły związek prawdy i pracy, trzeba powiedzieć, że człowiek staje się sobą również poprzez pracę. Praca byłaby wtedy dla człowieka jakimś szczególnym sposobem bycia w prawdzie...*

Lecz w takim razie tym bardziej zasadne jest pytanie ludzi pracy o sens ich pracy. Bezsensowna praca byłaby bowiem uderzeniem w prawdę o człowieku, byłaby zaprzeczeniem wartości prawdy. Upominanie się o sens pracy będzie więc ubieganiem się o pełnię godności pracowniczej, o ŻYCIE GODNE.

Tu «polska kwestia» tych rozważań: *Ujmując sprawę najogólniej, trzeba powiedzieć: bunt polskich robotników w 1980 r. był buntem skierowanym przeciwko patologii pracy. Na czym polegała owa patologia pracy? Krótko mówiąc: powstało w Polsce zjawisko PRACY BEZ SENSU...*

Praca bez sensu ma nie tylko aspekt ekonomiczny czy estetyczny. Praca bez sensu ma swą wagę polityczną. Jej istnienie, a następnie pojawienie się PYTAŃ o sens pracy, oznacza zerwanie nici porozumienia istniejącej między ludźmi i to w dwóch najważniejszych dla życia społecznego przekrojach: obywatel-obywatel i obywatel-władza.

Filozofowie i ekonomiści nie mają dzisiaj wątpliwości, że brak porozumienia uniemożliwia podjęcie efektywnych działań gospodarczych. Brak

porozumienia międzyludzkiego ROZKŁADA KAŻDY SYSTEM ekonomiczny.

Dlatego raz jeszcze nie ma racji J. Habermas. Prawda ma sens absolutny. Im bardziej rośnie beznadzieja pracy, tym wyraźniejsze staje się doświadczenie zagubionej prawdy pracy. Tym bardziej katoryczny charakter ma również postulat przywrócenia pracy jej prawdzie. Prawda staje przed nami jako to, co niezbędne. Jedyne co napawa wtedy amutkiem to fakt, iż potrzeba dopiero pracy bezsensownej i beznadziejnej, by wewnętrzna prawda pracy ujawniła swą siłę.

Ślawomir Siwek

Anna Teresa Tymieniecka
*„Poetica Nova.
 The Creative Crucibles
 of Human Existence
 and of Art“
 a treatise in the
 „Metaphysics of the
 Human Condition
 and of Art“*

Part I
*The Poetics of Literature
 The Philosophical Reflection
 of Man in Literature
 Reidel Publishing Company 1982*

Prof. Anna Teresa Tymieniecka rozpoczęła studia filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie u prof. Romana Ingardena. W Krakowie studiowała równocześnie malarstwo w Akademii Sztuk Pięknych.

Na Sorbonie uzyskała Diplôme d'Etudes Supérieures de Philosophie (magisterium), a w roku 1952 doktorat z filozofii na Uniwersytecie we Fryburgu w Szwajcarii. Wykładała na kilku uniwersytetach w Europie i Ameryce. W r. 1975 powołała do istnienia The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning (Belmont Mass. USA) i jest jego przewodniczącą. Założyła: International Society for Phenomenology and Literature, International Husserl and Phenomenological Research Society oraz International Society for Phenomenology and Human Sciences. Jest dyrektorem tych towarzystw oraz członkiem wielu innych towarzystw naukowych. Przewodniczyła podczas jedenastu międzynarodowych kongresów fenomenologii w Europie i Ameryce. Tę samą godność piastowała w czasie wielu sesji Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego. Ogłosiła jedenaście książek i rozpraw filozoficznych w języku francuskim i angielskim. Ponadto około sześćdziesięciu esejów i artykułów napisanych w pięciu językach. Anna Teresa Tymieniecka jest założycielką i naczelnym redaktorem The Phenomenology Information Bulletin a także redaktorem siedemnastu tomów *Annalecta Husserliana*. Jako dziesiąty numer *Annalecta Husserliana* zredagowała pracę Karola Wojtyły *The Acting Person (Osoba i czyn)*.

Omawiana tutaj pokrótce praca przedstawia kolejny etap długofalowych badań autorki w dziedzinie fenomenologii twórczości. *Poetica Nova. Twórcze próby ludzkiej egzystencji i sztuki. Traktat o metafizyce kondycji ludzkiej i sztuki*. Angielski tytuł rozprawy trudno przetłumaczyć.

Trzeba bowiem do określenia «twórcze próby» dodać «twórcze probierze» (czy probiernie) lub «twórcze tygle ludzkiej egzystencji i sztuki». Już sam tytuł angielski zawiera istotę traktatu: «tygłem» jest sztuka i człowiek jednocześnie; twórczość i człowiek są testem nawzajem dla siebie; człowiek jest własną zarówno esencjalną jak i egzystencjalną próbą; a być może twórczym sprawdzaniem się jako właściwością jego egzystencji. Poprzez wybory swego bytowania staje się twórcą sztuki.

Traktat ten jest szczególnie ważny dla człowieka lat osiemdziesiątych. Jesteśmy bowiem wyrzuci programowo poprzez współczesną cywilizację z ukazywania człowieka potencjalnie twórczego. Historyczna inwentaryzacja zmagających w jego wyborach umieszcza go jednak w planie transcendentnym. Człowiek kształtujący się poprzez twórczość. Jakież inny jest jego metafizyczny obraz od obecnych przedstawień we współczesnej literaturze tzw. pięknej i tzw. naukowej, która uważa się nawet za humanistyczną. Wizerunki człowieka podawane skrzętnie przez specjalistów od «obiektywnego widzenia» – psychologów, antropologów, socjologów – nie zawierają owych dramatycznych rysów, które od paru tysięcy lat powodują kłótnie o człowieka.*

A. T. Tymieniecka jest filozofem, który nie tylko nie zaniechał walki o potencjalnego człowieka, ale broni zasadności tej walki i proponuje swój własny warsztat metodologiczny. Czyni to poprzez analizę znaczeń i terminologii lub zastąpienie ich jej własnymi terminami i pojęciami, jak i poprzez budowanie nowych punktów odniesienia czy nowych linii

podziału w topologii ujęć filozoficznych. Pytania i wnioski budujące tę rozprawę – pisane językiem ścisłym – są osadzone w poetyckim zawieszeniu, jakie mu nadaje częsta tu metaforyczność (opisy funkcjonowania człowieka w polu widzenia autora). Poetyckie zawieszenie wzbogaca czytelnika poprzez przypomnienie, że człowiek w swoim codziennym życiu rozpoznaje siebie i to co na zewnątrz poprzez wyglądy, wybory będące pomieszaniami różnych warstw rozważań czy kategorii. Ponadto metaforyka ta nie narusza ścisłości terminologii filozoficznej, bowiem jej nie dotyczy ani jej nie używa, natomiast dzięki niej uzyskujemy konfrontację środków opisu, ujęć. Tak więc rozdział III „W poszukiwaniu proberczy poezji”, pisany językiem teoretyka literatury*, otrzymuje poprzez uprzednią weryfikację materii życia tło do rozważań językoznawczych lub z zakresu filozofii języka. Znajdujemy się więc w tym samym miejscu zjawisk opisanych w poprzednich rozdziałach, ale z osadzeniem ich w innych kategoriach. Dzięki takiej konfrontacji analiza prowadzi do konkluzji będącej własnym wkładem autorki do badań procesu twórczego. Zastosowana bowiem różnowarstwowość opisu twórczego stawania się poprzez działalność liryczną czy epicką, przez którą czytelnik przedzierai się uprzednio, przedstawia obszar «Realnego» w jego innych cząstkach i o innej wymierności «szyfrowania», «cyfrowania» i «znakowania» (ciphering – termin wprowadzony przez A.T. Tymieniecką) – tym samym wytyczając czy zarysowując determinanty kondycji twórczej. Wśród nich znajduje się także poezja – ujęta za

przytaczanym przez nią Jakobsonem – jako fundamentalne tworzywo języka, a w rozwinięciu A.T. Tymienieckiej, jako samowytłumaczenie się człowieka w bycie poprzez język.

Omawiany traktat jest poszukiwaniem prawidłowości. Autorka uniknęła w nim błędów często spotykanego w rozprawach filozofów, w których roboczo zastosowana terminologia – swoim obciążeniem wyniesionym z innego pola ocen – ingeruje i nabiera wartości samouzasadniających się a także określających logikę aktualnej analizy. A.T. Tymieniecka natomiast – ze swoim warsztatem czy odruchem redukcji transcendentalnej – obserwuje cząstki «naturalnego nurtu życia człowieka» i poprzez studiowanie ich przekształceń w formułowaniu się wywodzi i dalej proponuje pojęcie «kreatywnego kontekstu». Nie mamy więc tu założenia *a priori*, ilustrowanego i racjonalizowanego wygodnym materiałem dowodowym. Odwrotnie, różnorodnie jawiące się wybory człowieka – niewygodne w obserwacji – są «tym pierwszym», ujmowanym w swoiste kategorie. Dalej mamy tu przedstawione adaptowanie i pomijanie przez człowieka znaczeń i wątków zgodnie z jego «kondycją twórczą» – w nim czy na zewnątrz niego się mieszczących.

Prace A. T. Tymienieckiej, znane i cenione w różnych krajach na całym świecie, niestety nie są tłumaczone na język polski a czas już, żeby ukazały się nawet w zbiorowym wydaniu.

Teresa Mellerowicz-Gella

* Na doktorat fryburski – obok rozprawy z filozofii pt. *Essence et existence* (édition Aubier, Paris 1957) – A. T. Tymieniecka przedstawiła rozprawę z teorii literatury pt. *Poezja czysta*.

Kwestia polska

Andrzej Walicki dał kolejną książkę, która pomaga przybliżyć się do własnej przeszłości i lepiej zrozumieć nasze niektóre dzisiejsze ideologiczne zawężenia. Szkice, zebrane w tomie pod wyrazistym tytułem¹, znane są w większości z wcześniejszych publikacji, tu jednak uzyskują nowy walor przez ich nowe przepracowanie i odpowiednio uszeregowanie. A oto ich kolejność: Marks i Engels o sprawie polskiej; Koncepcja narodu i ujęcie kwestii narodowej; Marks, Engels i narodnictwo rosyjskie; O pewnych osobliwościach polskiej myśli marksistowskiej okresu zaborów; Kwestia narodowa w polskiej myśli marksistowskiej przed 1914 r.; Stanisław Brzozowski i Edward Abramowski; Stanisław Brzozowski i rosyjscy «neomarksści» początku XX wieku. Wyliczenie tytułów jest poniekąd hasłową prezentacją zawartości zbioru, w którym mówi się ponadto o G.W. Plechanowie i K. Kautskim, P.B. Struwwem i G. Sorelu, Róży Luksemburg i Julianie Marchlewskim, Kazimierzu Kelles-Krauzie i Ludwiku Krzywickim... Na pozór nie ma w omawianym tomie ani rewelacji interpretacyjnych, ani nowych ustaleń faktograficznych. Całymi stronicami autor idzie tropem swych bohaterów i właśnie to oświeca czytelnikowi wyszukiwanej przez A. Walickiego drogi staje się niebagatelnym walorem jego pracy. Autor oświeca bowiem nie tylko to, co stałe podsuwane jest nam przez użytkowo traktowaną wykładnię myśli Marksa i Engelsa, ale i to, co bywa przemilczane. Rzeczywistą wartość posiadają jednak dopiero

komentarze autorskie dyskretnie rozsiadane na wielu kartach tej ważnej książki, aktualnej przez uczciwe podejście do kwestii polskiej w ujęciu marksistowskim, a nie przez dołączoną polityczną aktualizację. Oczywiście nie sposób obcować z tymi tekstami nie pamiętając, co wydarzyło się u nas w Sierpniu, i w ogóle w tym niezwykłym okresie 1980-81. Polecany przeze mnie tom mówi bowiem o dramatycznych próbach poszukiwania przez polskich socjalistów własnej drogi do nowego ustroju społecznego. Bez znajomości myśli socjalistycznej w kwestii narodowej nie zrozumie się fenomenu Sierpnia. Więc dlaczego nakład książki ustalono zaledwie na 1650 egzemplarzy?

Różnie o nas mówiono.

Polacy – naród niezbędny. To znów: Polska *stanie wkrótce na czele wszystkich szczepów słowiańskich* (Engels). Polska musi się odrodzić w granicach sprzed 1772 roku. Znajdujemy jednak i taki sąd: Polacy – to naród odważny, ale miękki, niezdolny do misji cywilizacyjnej, nie potrafił sobie podporządkować mniejszości etnicznych – niech więc znika z map Europy. Takie jest bezlitosne prawo Historii, prawo Postępu. Ale w parę lat później – znów w imię Postępu – jesteśmy traktowani jako termometr żywotności rewolucji europejskich. Nasze zrywy wolnościowe nie są powielaniem wzoru rewolucji francuskiej, mnożą się więc nieporozumienia. P.J. Proudhon w swych atakach na powstanie styczniowe, widziane jako reakcyjny ruch katolicki, zbliża się do rosyjskiego szowinisty Michała Katkowa. Sojusz narodu polskiego z ołtarzem jest niezrozumiały, a za-

pewne i niepokojący, tak dla pewnego odłamu socjalistów jak i dla znacznej części Rosjan. Polską specyfikę starał się zrozumieć Marks i Engels. Po okresie zwątpienia w Polaków i nawoływaniu, by Niemcy umacniały swą pozycję na zachód od Kłajpedy i Krakowa, bo każde ustępstwo terytorialne z ich strony na rzecz Polaków byłoby zdradą cywilizacji (Engels) – znów nazywano nas *nieśmiertelnym rycerzem Europy* (Marks).

Ale to właśnie nie kto inny tylko polscy marksiści, wydawcy „Równości” (Genewa), marksistowski okrzyk *Niech żyje Polska* chcieli zagłuszyć kontr-okrzykiem *Precz z patriotyzmem i reakcją*. Jedno zdanie, wypowiedziane na jakimś mitingu, wydrukowane w jakimś piśmie może brzmieć przez pokolenia – łącząc ludzi albo ich rozdzielając. *Niech żyje Internacjonal i Rewolucja Socjalna* – krzyczeli niektórzy nasi socjaliści. Oddajmy im przynajmniej to, że powodowała nimi szlachetna idea. [— — —] [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)].

Rozumieli to twórcy „Manifestu Komunistycznego”, nie rozumieli inni, co chcieli być bardziej od swych mistrzów dogmatycznie klasowi. Rozumiał to później Lenin wypowiadając zdanie, że w interesującym nas okresie *rewolucyjna była właśnie Polska jako całość*. Dążenia niepodległościowe Polaków uznane zostały przez tych trzech komunistycznych prawodawców za niezbędny etap rewolucji socjalnej. Przyznano nam prawo do suwerennego bytu państwowego. Dlaczego? Dlatego, że trakto-

wano nas jako wielki historyczny naród, naród nie tylko w sensie etniczno-językowym, ale nade wszystko w sensie politycznym. Umieszczono nas w klasie narodów „politycznych”, które – w odróżnieniu od narodów „kulturalnych” – miały pełne prawo do niepodległości. Zaproponowana przez Engelsa hierarchizacja formacji społecznych była bezpośrednim nawiązaniem do heglowskiego historycyzmu. A przecież to właśnie przeciwko skrajnym wnioskom wysuwany z Hegla zbuntowali się nasi «filozofowie narodowi». Naród, który został poćwiartowany, nie mógł zgodzić się ze swoistą logiką, że prawo ustanawia siły. Historycyzmowi przeciwstawialiśmy głęboką ufność w istnienie sprawiedliwości dziejowej poddanej woli Boga. Wszak ten sam Engels potrafił publicznie podawać w wątpliwość przekonanie Marksa i swoje przecież, o konieczności odbudowy Polski. Etos walki, niebezpieczeństwa, w którym wykują się charaktery, etos silniejszego – to broń obosieczna. Jeśli ktoś wygrywa, ktoś inny musi przegrywać. W zwycięzcy można dopatrzyć się nie agresora, a li tylko wykonawcy nieuchronnych praw historycznego rozwoju. Jakże łatwo spaść z klasy narodów «państwowych» do szuflady z narodami «kulturalnymi» mającymi – a jakże – prawo do własnego języka, kultury, do własnych artystów narodowych i zespołów regionalnych, ale nie do politycznej autonomii. Istotne jednak jest to, że dla Engelsa w ostatecznym rozrachunku ważna była nie brutalna siła, ale raczej wola walki o wolność. Szanował te narody, które nie godziły się na spełnianie roli naro-

dów cichych, potulnych, rezygnujących z heroizmu. I dlatego mesjanistyczna nadzieja (szeroko rozumiana) polskich romantyków tak w kraju jak i na emigracji – znajdowała u niego uznanie. Pisał przecież: *Jedna jedyna odważna próba demokratycznej rewolucji, nawet zduszona, wymazuje z pamięci ludów całe wieki hańby i tchórzostwa, rehabilitując natychmiast najbardziej nawet pogardzany naród.*

W powyższym zdaniu widoczny jest «eschatologiczny» nurt socjalizmu, szczególnie bliski wielu polskim myślicielom XIX wieku, a także intelektualistom naszego stulecia. Bunt przeciwko determinizmowi i naturalizmowi, akcentowanie aktywistycznej roli poznającego podmiotu, próba nowej interpretacji marksizmu łączonego z nowożytnymi prądami subiektywistycznymi – oto największa zasługa umysłów tak różnych, jak S. Brzozowski, K. Kelles-Krauz, E. Abramowski czy K. Krzywicki. Sądzę, że do tego grona można także włączyć J. Marchlewskiego, tak czułego przecież na etyczną wartość marksizmu. Propozycje przez K. Kelles-Krauzę «uspołecznienie» i «uklasowanie» stanowiska Kanta, idea humanizmu socjalistycznego jako koncepcji heroicznej mogły stanowić pomost dialogu katolików z socjalistami. Ale od samego początku pojawiały się tu przeszkody nie tylko fundamentalne i nie do przezwyciężenia, ale i doraźne. I właśnie te drugie uniemożliwiały spokojne wyznaczenia pola, na którym katolicyzm mógłby twórczo spotkać się z marksizmem.

Wydaje się, że dla Polaków – począwszy od rozbiorów – ideowy

podział świata nie wyczerpywał się w rozgraniczeniu na «lewicę» i «prawicę» z przypisywaniem pierwszej grupie patentu na «postęp», a obciążeniu drugiej immanentną wręcz «reakcyjnością» postaw. U nas postępowy był ten, kto działał na rzecz odzyskania niepodległości, kto był wierny tradycji narodowej (tu pojawia się kwestia katolicyzmu jako stabilizatora polskości), kto pracował na rzecz możliwie chrześcijańskiego rozwiązania narastającego konfliktu społecznego... Postępowy w polskim rozumieniu jest ten, kto występuje przeciwko koncentracji siły w jednym ręku, niezależnie, czy jest to ręka królewska, czy dyktatorska, czy też będąca emanacją jednej klasy rządzącej. Nasze dzieje tak się skomplikowały, że musieliśmy raz na zawsze rozstać się z imperialnymi mrzonkami i uznać za bezcenne wartości kryjące się w pojęciach-ideach wolności, suwerenności politycznej, praw jednostki. I w tym punkcie zaczynały rozchodzić się drogi wielu Polaków. Trzeba bowiem pamiętać, że socjalizm docierał do nas w pewnym okresie poprzez Rosję. *Jest to ironia losu, że Rosjanie, których od 25 lat zwalczałem nieustannie, byli zawsze moimi „protektorami”* – zauważał K. Marks. Interpretując jednostronnie Marksę radykalowie rosyjscy, hołdując koncepcjom narodnickim, występowali gwałtownie przeciwko parlamentarizmowi, liberalnej konstytucji, prawom człowieka... Absolutyzując czynnik ekonomiczny i socjalny nie mogli (i nie chcieli) zrozumieć ogromnej roli czynnika politycznego w dziele wyzwolenia człowieka z kępiących go więzów. To, co dla zdecy-

dowanej większości Polaków miało zasadniczo swe konkretne znaczenie narodowe, dla polskich marksistów sympatyzujących z narodnictwem rosyjskim przedstawiało się jako kwestia nie tylko trzeciorzędna, ale wręcz szkodliwa dla ruchu socjalistycznego. Z polskiego punktu widzenia i narodnicy, i grupa Plechanowa, i «legalny marksizm» Piotra Struwego – mimo wszystkie różnice – w gruncie rzeczy pracowali na rzecz Rosji. W tej czy w innej formie opowiadali się przeciw za koncentracją siły w jednym ręku, co nie wróżyło dla nas niczego dobrego. Dwoistość: internacjonalizm – patriotyzm stałe w ruchu socjalistycznym szczególnie ostro uzewnętrzniały się na gruncie polskim. Ci, którzy w swym programie nie kładli na pierwszym miejscu postulatów niepodległości, nie mogli liczyć na szersze społeczne poparcie. Tym bardziej że dochodził tu jeszcze cały kompleks rosyjski... Charakterystyczne, że Partia Robotnicza „Solidarność” (1883), wzorująca się nie na rosyjskim narodnictwie, ale na socjaldemokracji niemieckiej, rozumiała wagę, jaką dla Polaków posiadała kwestia narodowa. Partia ta była jednak efemerydą. I praktycznie nie odegrała żadnej roli w zbliżeniu polskich socjalistów do ich własnego społeczeństwa.

A przecież wiele przemysłów polskich socjalistów weszło, mimo wszystko, do ogólnonarodowego dorobku. Stało się to głównie dzięki S. Brzozowskiemu i E. Abramowskiemu. Każdy na swój sposób wywarł potężny wpływ na nas wszystkich. Obaj podkreślali wartość etyczną socjalizmu i obaj przeciwstawiali się naturalistycznej interpretacji

marksizmu rodem z II Międzynarodówki. Najwybitniejsi z polskich socjalistów wnosili do marksizmu indywidualizm uspołeczniony. Nie oznaczało to wcale niedoceniań powiązań społecznych. „Jednostka jest wprawdzie jedyną realnością społeczeństwa, ale z drugiej strony, jedyną realnością jest społeczeństwo, gdyż to, co odczuwamy jako siebie samych, jest substancją społeczną” – referuje A. Walicki poglądy E. Abramowskiego. Według tego myśliciela sumienie jest *rodnikiem świata społecznego*; nie można więc na serio myśleć o rewolucji socjalnej bez postawienia na porządku dnia rewolucji moralnej. Ominięcie tej koniecznej fazy doprowadzi nieuchronnie do skutków katastrofalnych. Brzozowski był apostołem wolności przez pracę, wydobywał z marksizmu jego nurt heroiczny wiążąc go z naszą rodzimą tradycją czynu zbawiającego jednostkę i społeczeństwo, promieniującego na całą ludzkość. Humanizacja człowieka zbiorowego była tą platformą, na której mogło dojść do spotkania polskich socjalistów z myślą inaczej światłą częścią społeczeństwa. Abramowski zaś zwracał uwagę na inne aspekty wolności: wydobywał na jaw potrzebę twórczości tkwiącej w człowieku i jego niezbywalne prawo do kontemplacji, przestrzegał też – jak wiemy – przed etatyzmem i swoistą dyktaturą państwa.

Polscy socjaliści byli uczuleni na wolność. Spoglądali na tę ważną dla Polaków wartość z wielu punktów obserwacyjnych. Aktywizm Brzozowskiego, jego koncepcja wyzwolenia gatunku ludzkiego spod władzy przyrodniczej konieczności mogła prowa-

dzić w swych skrajnych konsekwencjach – do absolutyzowania siły woli, prężności, kultu produkcji. Abramowski chciał wyzwolić człowieka od pracy. Dla Brzozowskiego wolność – to twarda dyscyplina autokracji. Dla Abramowskiego wolność – to spontaniczność. Brzozowski mógł odnaleźć się w totalizmie. Abramowski w anarchizmie. Uchronił ich przed tym zmysł syntezy. Tak nazywam tę szczególną zdolność wielu naszych myślicieli do twórczego łączenia w nową całość tego co internacjonalistyczne z tym co narodowe, tego co ogólne, z tym co jednostkowe. Wydaje się, że ów zmysł syntezy zawdzięczamy KATOLICYZMOWI. To właśnie katolicyzm umożliwił wielu polskim marksistom przejście od «człowieka historycznego» do «człowieka indywidualnego». To właśnie katolicyzm ukazuje kwestię narodową tym wszystkim, którzy tkwią w kosmizmie czy antropocentryzmie. Tym zaś, którym zagraża rozmycie się w nacjonalizmie, zwraca uwagę na szersze niż narodowe posłannictwo człowieka. Katolicyzm chroni przed indywidualizmem, ale także przed „rozmyciem się” w masie. I na tym – między innymi – zasadza się jego nieprzemijająca wartość społeczna.

Michał Jagiełło

¹ Andrzej Walicki, *Polska, Rosja, marksizm. Studia z dziejów marksizmu i jego recepcji*, Warszawa 1983, Książka i Wiedza, ss. 373.

Nad Rocznikiem Statystycznym 1983

Z gospodarką polską jest niedobrze. Mnożą się analizy, recepty i prognozy na przyszłość, cytowane są różne oceny i wielkości, lecz obraz całości staje się z wolna coraz bardziej niejasny i niepewny. Niestety, najnowszy Rocznik Statystyczny za rok 1983 nie daje przejrzystego przeglądu sytuacji.

Według nowego wydania Rocznika dochód narodowy wytworzony w Polsce spadł w 1982 r. o 5,5% wobec spadku o 12,0% w 1981 r., natomiast dochód narodowy podzielony zmniejszył się w 1982 r. o 10,5%, czyli o tyle samo, co w roku poprzednim (s. XXXIII). Nasuwa to od razu parę refleksji. Po pierwsze, w ubiegłorocznym Roczniku spadek dochodu narodowego wytworzonego w 1981 r. wyliczono na 12,1%, zaś dochodu narodowego podzielonego na 12,3%; nie jest jasne, skąd wzięły się korekty tych danych w najnowszym wydaniu Rocznika. Po drugie, wskaźniki za rok 1982 wykazane obecnie okazują się lepsze, niż w komunikacie Głównego Urzędu Statystycznego ogłoszonym w wielkonakładowych gazetach na początku 1983 r. Według tego komunikatu („Życie Warszawy” z 12–13 lutego 1983 r.) spadek dochodu narodowego wytworzonego w 1982 r. oceniono na około 8%. Podobną dynamikę wykazano w Małym Roczniku Statystycznym za rok 1983. Różnica wydaje się duża, a nie wiadomo, którą wielkość należy uwzględnić. Po trzecie wreszcie, niezależnie od takich czy innych niedokładności

danych, zwraca uwagę niespotykana dotąd rozpiętość między dynamiką dochodu narodowego wytworzonego i podzielonego. Różnica znaleźć winna odzwierciedlenie w przyroście nadwyżki eksportu nad importem i tak jest w istocie. Ogólne dodatnie saldo polskiego handlu zagranicznego wzrosło z 2,0 mld zł w 1981 r. do 82,3 mld zł w 1982 r. (s. XLI), jednak 5% różnicy między spadkiem dochodu narodowego wytworzonego i podzielonego to wielkość rzędu 200 mld zł (s. 69).

Sięgając nieco w głąb mechanizmów funkcjonowania gospodarki polskiej znaleźć można w tabeli 269 dane o materiałochłonności dochodu narodowego. Wskaźnik ten spadł z 1405 zł na 1000 zł produkcji globalnej w 1981 r. do 1232 zł w 1982 r. Spadek ogólnej materiałochłonności produkcji globalnej byłby oczywiście zjawiskiem ze wszech miar pozytywnym, lecz z tabeli 270 dowiadujemy się, że zużycie podstawowych materiałów i surowców na 1 mln zł dochodu narodowego wytworzonego wykazało wzrost: węgla kamiennego z 31 t w 1981 r. do 35 t w 1982 r., energii elektrycznej – z 22 do 23 tys. kWh, miedzi – z 31 do 37 kg, nawozów sztucznych – z 763 do 790 kg, a celulozy – ze 111 do 131 kg. Jednocześnie zużycie wyrobów walcowanych, tworzyw sztucznych, kauczuku i niektórych innych materiałów nie spadło niemal wcale. Importochłonność dochodu narodowego wzrosła w zakresie ropy naftowej, gazu ziemnego, wyrobów walcowanych, fosforytów, apatytów i bawełny, spadła natomiast w zakresie rud żelaza i surówki. Zmniejszyła

się jednocześnie zapasochłonność dochodu narodowego (s. 182).

W tabeli 106 Rocznika znajdujemy interesujące zestawienie czynników tworzenia dochodu narodowego. Obrazuje ono ogólne tendencje zachodzące w gospodarce. Pierwsza obserwacja dotyczy malejącej produktywności środków trwałych. Zjawisko to występuje już w naszej gospodarce od paru lat, a rok 1982 nie przyniósł jego zahamowania. O ile w 1980 r. 1 zł środków trwałych przynosił średnio 0,34 zł dochodu narodowego wytworzonego, to w 1981 r. – 0,29, a w 1982 r. – 0,27 zł. W przemyśle wskaźnik ten spadł z 0,34 zł w 1981 r. do 0,31 zł w 1982 r., w rolnictwie utrzymał się na poziomie 0,15 zł, natomiast w budownictwie zmniejszył się z 0,74 zł w 1981 r. do 0,67 zł w 1982 r. (obliczenia własne według s. 69). Malejącej produktywności środków trwałych towarzyszyło równie niepokojące zjawisko – wzrost przeciętnego stopnia zużycia tych środków. W całej gospodarce oszacowano ten stopień w 1979 r. na 36,5% (RS 1981, s. 196); w 1981 r. wskaźnik ten wzrósł do 38,8% (RS 1983, s. 166). Danych za rok 1982 jeszcze nie opublikowano, ale można się obawiać, że wykazą one dalszy wzrost stopnia zużycia majątku produkcyjnego Polski. Wskaźnik ten wzrósł, nawiasem mówiąc, w przemyśle z 36,6% w 1979 r. do 41,2% w 1981 r., w budownictwie – z 35,2% do 39,5%, w transporcie i łączności – z 39,9% do 43,8%, w nauce i technice – z 46,4% do 52,1%, zaś tylko w rolnictwie utrzymał się na poziomie około 40%. Proces zużywania się majątku produkcyjnego utrzymuje się, a nawet nasila

wobec spadku inwestycji. Dekapitalizacja gospodarki grozi zaś w niedalekiej przyszłości dalszym załamaniem produkcji.

Nakłady inwestycyjne w cenach stałych spadły w 1982 r. o 12,1% (w tym nakłady «produkcyjne» o 15,3%) (s. 155). W tej właśnie dziedzinie tkwi najpoważniejsze, zauważane zresztą dość powszechnie, zagrożenie dla gospodarki polskiej. W świetle danych o dynamice nakładów inwestycyjnych niezbyt zrozumiałe jest utrzymanie się udziału akumulacji w dochodzie narodowym podzielonym na poziomie 21,6% wobec 20,7% w 1981 r. (s. XXXIII). Jest to tym dziwniejsze, iż Rocznik Statystyczny 1982 wykazywał udział akumulacji jako 10,7% dochodu narodowego podzielonego. Być może mamy tu do czynienia z błędem drukarskim, lecz wówczas udział akumulacji musiałby wzrosnąć, co przy spadku inwestycji wydaje się nieprawdopodobne.

Drugim czynnikiem tworzenia dochodu narodowego jest, w myśl różniczenia zawartego w Roczniku, praca. Spadek zatrudnienia w gospodarce narodowej wyniósł w 1982 r. 2,4%, a więc mniej niż spadek dochodu narodowego wytworzonego. Oznaczałoby to nieznaczny wzrost przeciętnej wydajności pracy w gospodarce. W 1980 r. jedna godzina pracy robotnika grupy wytwórczej w sferze produkcji materialnej poza rolnictwem przynosiła 459,88 zł dochodu narodowego wytworzonego, w 1981 r. – 469,22 zł, zaś w 1982 r. – 484, 65 zł (obliczenia własne według s. 61 i 69). Porównanie to musi prowadzić do wniosku, iż starzejący się i zużywa-

jący coraz szybciej majątek produkcyjny Polski daje malejące efekty, mimo że ludzie pracują coraz intensywniej.

Produkcja przemysłowa zmalała w 1982 r. o 2,1%, zaś produkcja czysta przemysłu – o 4,5%. Wydobycie węgla wzrosło ze 163 mln t w 1981 r. do 189 mln t w 1982 r., przy czym nie osiągnięto jeszcze poziomu z 1980 r. Zwiększyła się także produkcja węgla brunatnego, benzyny, energii elektrycznej, ołowiu, siarki, soli, nawozów sztucznych i papieru, przy czym w żadnej z tych dziedzin nie przekroczono jeszcze poziomu z 1979 lub 1980 r. Z ważniejszych produktów poziom ten przekroczono tylko w wydobyciu rud miedzi. Z drugiej strony nadal spadała w 1982 r. produkcja surowki żelaza, stali, wyrobów walcowanych, cynku, łożysk tocznych, pralek, odkurzaczy, łodówek; zupełnie załamała się produkcja środków transportu – lokomotyw o 13,6%, wagonów towarowych o 30,0%, a wagonów tramwajowych o 70,6%. Zmalała też wytwórczość samochodów osobowych, autobusów, maszyn elektrycznych, wyrobów chemicznych, szkła, tarcicy, porcelany, przędzy oraz tkanin bawełnianych (o 14,0%) i wełnianych (o 13,4%). Nie zmieniła się prawie wcale produkcja mięsa i jego przetworów, masła, pieczywa, makaronu i mleka, natomiast połowy ryb spadły.

Globalna produkcja rolna spadła w 1982 r. o 2,8%, natomiast produkcja czysta rolnictwa wzrosła o 6,1% wobec wyliczonego w Roczniku spadku kosztów materialnych w cenach stałych. Globalna produkcja roślinna zmalała w 1982 r. o 2,5%, zaś zwie-

rzęca o 3,2%. Warto zaznaczyć, iż według komunikatu GUS z lutego 1983 r. globalna produkcja rolna spadła o 4,5%, w tym roślinna o 3,3%, zaś zwierzęca – o 5,8% („Życie Warszawy” z 12–13 lutego 1983 r.).

Dysproporcje w efektywności gospodarstw indywidualnych i uspołeczniowanych nadal się utrzymały. Dysponując 71,0% powierzchni użytków rolnych sektor indywidualny wytwarzał w 1982 r. 80,0% produkcji globalnej rolnictwa, zbierając 75,7% zbóż, 92,0% ziemniaków i 82,7% buraków cukrowych oraz hodując 77,3% bydła i 75,2% trzody chlewnej (s. 247–248). Na 1 hektar użytków rolnych gospodarstwa indywidualne wytwarzały 94,3 tys. zł produkcji globalnej, podczas gdy gospodarstwa uspołecznione – 75,9 tys. zł. Jedna złotówka kosztów materialnych dawała w gospodarstwach uspołeczniowanych 1,15 zł produkcji globalnej, natomiast w gospodarstwach indywidualnych – 1,77 zł produkcji globalnej (s. 249). Po raz pierwszy od wielu lat gospodarstwa indywidualne zainwestowały w wyrażeniu absolutnym więcej niż uspołecznione, choć na 1 hektar użytków rolnych gospodarstwa indywidualne włożyły 7201 zł, podczas gdy uspołecznione – 20940 zł (obliczenie własne według s. 156 i 251). Z porównań tych widać wyraźnie, że rekonstrukcja rolnictwa polskiego wymagałaby przywrócenia choćby równomiernego nasycenia kapitałem obu sektorów, a więc podjęcia kroków w kierunku proponowanym przez Episkopat w programie specjalnego funduszu dla rolnictwa indywidualnego.

W 1982 r. globalna produkcja budownictwa spadła o 6,1%. Szczeg-

ólnie dramatyczna sytuacja wystąpiła w budownictwie mieszkaniowym, gdzie oddano do użytku znów o 900 mieszkań mniej niż w roku poprzednim. Dramatyzm tych danych polega na tym, że nawet w szczytowym okresie 1978 r., gdy oddano do użytku 283,6 tys. mieszkań, oznaczało to zaledwie 867 mieszkań na 1000 nowo zawartych małżeństw. W 1982 r. nowych mieszkań było już tylko 589 na 1000 nowych rodzin (s. 396). Kolejka oczekujących na mieszkania wydłużyła się więc ponownie, i to bardzo gwałtownie, odsuwając perspektywę otrzymania mieszkania dla większości oczekujących w zupełnie nieokreślonej przyszłości.

Na temat handlu zagranicznego trudno sobie wyrobić jednoznaczny pogląd. Według Rocznika eksport wyniósł w 1982 r. 951 mld zł i był wyższy niż przed rokiem o 8,7%, natomiast import osiągnął 869 mld zł i był niższy o 13,7%. Dane te różnią się znów od wielkości podanych w komunikacie GUS z lutego 1983 r. Według danych Rocznika eksport polski do krajów socjalistycznych zwiększył się w 1982 r. o 16,6%, zaś do krajów pozostałych – o 0,9%. Warto zauważyć, iż wzrósł polski eksport do Austrii, Finlandii, Francji, Holandii, Wielkiej Brytanii i Brazylii (łącznie o 13,4 mld zł), zaś zmniejszył się w obrotach z RFN (o 6,3 mld zł) i USA (o 7,5 mld zł). Eksport do ZSRR zwiększył się o 65,4 mld zł. Znacznie poważniejsze było ograniczenie importu z USA (o 47,6 mld zł), co w skali całego handlu zagranicznego PRL oznaczało zmniejszenie udziału USA w imporcie z 6,1% do 1,3%. Po raz pierwszy od wielu lat

obroty polsko-amerykańskie wykazały nadwyżkę polskiego eksportu nad importem, choć ograniczenie zakupów w USA obciążało w pewnym stopniu możliwości gospodarki polskiej (przypomnijmy: dochód narodowy wytworzony wyniósł w 1982 r. 4581 mld zł, a więc utrata importu z USA stanowi około 1% tej wielkości) (s. 69: 335–336).

Sytuacja rynkowa została w 1982 r. przejściowo opanowana. Fundusz osobowy w gospodarce uspołecznionej wzrósł o 44,7%, dochody nominalne rolników indywidualnych – o 35,4%, zaś sprzedaż detaliczna, w cenach bieżących – o 78,1% (s. XXXIII–XLI, 280, 368). Dokonano tego przez ogromną podwyżkę cen z lutego 1982 r. Ceny towarów i usług konsumpcyjnych wzrosły w 1982 r. o 100,8%, w tym żywności – o 136,3% (s. 368). Ponieważ podaż rynkowa nie tylko nie uległa zwiększeniu, ale w bardzo wielu asortymentach zmalała, owo względne uspokojenie rynku mogło się stać jedynie przez gwałtowne obniżenie stopy życiowej. Koszty kryzysu odczuło potężnie całe społeczeństwo nie tylko w postaci dotychczasowej – trudności zakupu, kolejki, gromadzenia zapasów itd. – lecz również w postaci spadku siły nabywczej. Dane na ten temat są liczne i obrazują różne aspekty tego samego zjawiska. Spadek przeciętnych dochodów realnych na 1 mieszkańca wyliczono w Roczniku na 17,3%, w tym wynagrodzeń realnych – na 27,5%, a realnych dochodów z pracy w rolnictwie indywidualnym – na 18,6% (s. 99–103, 280). Dane te brzmią nadęty optymistycznie. Wystarczy wspomnieć, że

realna wartość przeciętnej płacy w Polsce w cenach stałych spadła według innego szacunku (M. Giżycka, A. Kubiczka, Siła nabywcza przeciętnej płacy w gospodarce uspołecznionej w latach 1960–1982, „Wiadomości Statystyczne” Nr 6/1982) aż o 32,5% cofając się do poziomu z 1972 r.

Sytuacja gospodarki PRL na tle innych państw RWPG wyglądała źle. Co prawda, nieznaczny spadek dochodu narodowego wytworzonego zanotowano także w 1982 r. w Czechosłowacji, stagnację w Rumunii i na Węgrzech, a zahamowanie tempa wzrostu w ZSRR, ale postępujące nadal załamanie w Polsce było znów wynikiem najgorszym. Przyczyny słabnącego rozwoju gospodarczego wydają się zresztą wszędzie podobne – malejąca produktywność środków trwałych we wszystkich, poza NRD, krajach RWPG. Nie jest przy tym pociechą, że nieznaczną recesję zanotowano także w RFN, USA czy Kanadzie. W sumie bowiem gospodarka światowa wykazała w 1982 r. wzrost gospodarczy bliski zeru, podczas gdy Polska znów się cofnęła.

Wojciech Roszkowski

czasopisma

Prasa o gospodarce (16)

Gdy 7 stycznia br. TV nadała, bardzo przez siebie reklamowane, „Rozmowy o gospodarce” (ludzie telefonują i pytają o różne sprawy gospodarcze – telewizja przez swych specjalistów odpowiada), pewien robotnik – pytany drugiego dnia przez Dziennik Telewizyjny – podał taką oto ocenę działań telewizji:

Takie audycje jak ta powinny być. Tylko jest jedno małutkie „ale” – skąd robotnik ma wziąć telefon?!...

Wydaje się, że ten smaczny cytat powinien stanowić motto dyskusji na temat udziału społeczeństwa w podejmowaniu decyzji istotnych dla wychodzenia kraju z kryzysu.

Powstaje też pytanie, czy wszyscy, którzy mają telefon, a odpowiadają za sprawy gospodarcze, w obecnej sytuacji – sytuacji ciężkiej, bo kryzysowej – zdolni są do zrobienia z niego odpowiedniego użytku. Innymi słowy – czy decyzje podejmowane w sprawach podstawowych dla naszej gospodarki mogą być rzeczywiście skuteczne?

Oto w nr. 12 „Przeglądu Budowlanego” (pisma Polskiego Związku Inżynierów i Techników Budowlanych) znajdują rozważania Andrzeja Czyżewskiego „Oszczędności w urbanistyce i architekturze”. Przy tej okazji – kto wie czy w sposób zamierzony – inżynier architekt Czyżewski

formułuje kilka uwag i spostrzeżeń o charakterze wysoce przekraczającym zakres tak postawionego tematu. Chociażby uwaga: *Specyfiką projektowania jest to, że od jego rozpoczęcia do uzyskania jego efektów w postaci realizacji, upływa w najlepszym razie 2–3 lata, a często znacznie więcej. Stąd wywodzi się konieczność stabilnych w czasie kryteriów i zasad działania. To co jest słuszne w momencie projektowania, winno być uznawane za słuszne również po kilku latach.*

Można z czystym sumieniem polecić ten akapit specjalistom od planowania i teorii zapoczątkowanej przed dwoma laty tzw. reformy gospodarczej, jako materiał pomocniczy dla rozumienia podstawowych prawd systemowych rządzących gospodarką.

Swc myślenie inż. Czyżewski podbudowuje przykładami z życia: *Zaczynano się zwykle od oszczędności na projektowaniu. Ograniczało się konsekwentnie koszt projektów, a więc czas przeznaczony na projektowanie, doprowadzając do skandalicznego jego zaniżania. Dalej szły oszczędności w rozwiązaniach technicznych i funkcjonalnych. Eliminacja izolacji termicznych i akustycznych, masowe stosowanie niewentylowanych stropodachów, ubogo rozwiązywane mieszkania z pośrednio oświetlonymi kuchniami, pozbawione skutecznie działającej wentylacji, już po kilku latach eksploatacji przynosiły straty większe niż uzyskane chwilowo oszczędności. A niektóre z tych wad są nieusuwalne.*

W artykule inż. Czyżewskiego znajdują również «humorystyczny» – chociaż gorzki to humor – przykład podejmowania poważnej decyzji, z gruntu nielogicznej gospodarczo.

Oto zastosowano w budownictwie mieszkaniowym w pewnym momencie, w ramach «szukania oszczędności»; wymóg stosowania w mieszkaniach M-3 kuchenek gazowych trzypłomiennych zamiast czteropłomiennych (stosowanych dopiero od M-4 w górę). Wszystko ładnie, tyle że nie pomyślano w momencie podejmowania tej decyzji o tym, iż w Polsce... nie produkuje się takich kuchenek, a podejmowane w tym kierunku próby dowodziły, że takie «oszczędnościowe» kuchenki kosztują drożej niż czteropłomnikowe...

Być może, łatwiej jest w tym miejscu zrozumieć jedną z przyczyn dzisiejszego stanu budownictwa zarówno przemysłowego jak przede wszystkim mieszkaniowego. Jednak tak już jest, że przypadkowy i pozamerytoryczny dobór kadr decyzyjnych powoduje w konsekwencji pojawianie się przypadkowych i niemerytorycznych decyzji. Decyzji kumulujących się w tak zwaną sytuację gospodarczą...

Łatwiej też przyszło mi zrozumieć decyzję administracji warszawskiej o zawieszeniu starań grupy obywatelskiej o powołanie Towarzystwa Reformy Mieszkaniowej, mającego na celu rozwijanie inicjatyw budowlanych społeczeństwa. W programie telewizyjnym (styczeń br.) wicepremier Komendera uzasadniał tę negatywną decyzję administracji tym, że «mnożenie bytów» sytuacji tu nie poprawi. Prawdę mówiąc wydaje mi się, że jest to argument żaden, bo skąd akurat pewność, że inicjatywa tego rodzaju, gdy grupa ludzi chce przyczynić się chociażby w małym zakresie do wychodzenia z «mieszkaniowego dołka» – nie jest godna poparcia?

A wszystko to w czasie, gdy na łamach „Polityki” (nr 3) pojawia się artykuł prof. Goryńskiego pod znamennym tytułem „Stan klęski mieszkaniowej”.

Wracamy do spraw poruszanych na łamach „Przeglądu Budowlanego”. Materiały budowlane. Jest źle. I znowu mamy tu do czynienia z konkretnymi decyzjami konkretnych ludzi podejmujących je w konkretnym systemie gospodarczym. Doc. dr Czesław Uhma w artykule „Materiały dla budownictwa – kierunki i instrumenty oszczędności” analizuje początki pojawienia się «dołka»: *...obecny kryzys w polskim budownictwie rozpoczął się w 1977 r. Od tego roku bowiem produkcja materiałów dla budownictwa stanęła w martwym punkcie, przestała się rozwijać, o czym świadczą dane... Sytuacja stanęła w jaskrawej sprzeczności z rozwojem potencjału tzw. fabryk domów, a także z dynamiką rozwoju inwestycji przemysłowych. Po 1980 roku uzupełnianie produkcji krajowej importem zostało wydatnie ograniczone, środków na inwestycje też nie ma. W tej sytuacji budownictwo w Polsce cierpi na dotkliwy brak zaopatrzenia materiałowego. Wiadomo, jak ujemnie odbija się taka sytuacja na sprawności organizacyjnej robót budowlanych. Jak bardzo obniża zdolności produkcyjne przedsiębiorstw i wydajność pracy.*

Innymi słowy: podejmowane były decyzje nie sprzyjające wzajemnemu zgraniu potrzeb i możliwości. Blokady – jak zapewne wydawało się w tamtym czasie konkretnym ludziom – były stawiane w atmosferze ich słuszności. Tyle, że bez koniecznej przynajmniej do perspektywy rozwoju w budownictwie. Zadziwia gospodar-

cza nielogiczność takich działań. Dziś pytanie brzmi: nie *kto tak decydował*, a *jakie były mechanizmy pozwalające tak decydować...*

Stąd już tylko krok do wniosków sformułowanych w artykule prof. prof. Stanisława Kajfasza i Antoniego Paprockiego („Uwagi o sytuacji w dziedzinie materiałów budowlanych“): *Problem dostępności materiałów budowlanych oraz wykorzystania materiałów lokalnych i odpadowych musi być oparty na prawidłowych przesłankach ekonomicznych, stabilnych wzajemnych relacjach cenowych gotowych produktów w budownictwie i kalkulacji kosztów ciągniętych produktu. Tylko taki rynek stworzy zachętę do inwestowania i rozwoju produkcji. Reforma gospodarcza może tu odegrać stymulującą rolę.*

Dodajmy dla jasności całej sprawy: o ile potrafi odtworzyć właśnie rynek...

Sławomir Siwek

Krzywe lustro języka

Przekład z języka na język jest zawsze interpretacją, a często – zubożeniem oryginału. Proszę zobaczyć, co zostaje z treści nauczania Kościoła po przeniesieniu w obce mu kategorie pojęciowe. Oto w miesięczniku „Nowe Drogi” wywiązała się dyskusja na temat społecznych poglądów Jana Pawła II, wywołana artykułem Dionizego Tanalskiego (nr 5/83). W pierwszym numerze tegorocznym z autorem polemizuje Eryk Sztekker odrzucając tezę, jakoby papieża mniej

interesowały kwestie ustrojowe niż losy cywilizacji: *W rzeczywistości, obecna doktryna społeczna papieża zawiera – jak mi się wydaje – co najmniej tyle treści politycznych, ile zawierały ich doktryny poprzednie. Wymieńmy tu choćby koncepcję prywatnej własności środków produkcji jako podstawy «godziwego» ustroju społecznego, solidaryzm między grupami antagonistycznymi, koncepcję reform społecznych, które bądź to w samej swej istocie są burżuazyjne, bądź też prowadzą do pluralizmu kapitalistycznego. Tow. Tanalski przecenia przy tym «pionierskość» krytycyzmu Jana Pawła II wobec kapitalizmu, jako że już niektórzy poprzedni papieże nie-raz oceniali go ostro. Tanalski ma natomiast rację pisząc, że papież chciałby poprawy statusu społecznego klas plebejskich (...) przecenia jednak radykalizm tych koncepcji (miałaby to być – tego zdaniem – autonomia klas wyzyskiwanych i decydowanie przez nie o swoim losie), nie wiążąc tego przy tym z tą koncepcją ustrojową, która jednak z całokształtu poglądów społecznych papieża wynika. Społeczne poglądy obecnego papieża mieszczą się w ramach reformizmu burżuazyjnego, czego, autor artykułu zdaje się nie widzieć dość wyraźnie.*

W czasie obecnego pontyfikatu – zdaniem Dionizego Tanalskiego – nastąpiło osłabienie społecznej aktywności Kościoła. (...) Tymczasem dzieje się na odwrót. To Jan XXIII i Paweł VI hamowali angażowanie się Kościoła w politykę, podczas gdy Jan Paweł II wyraźnie je nasilił, odzeglunując się jednak od niektórych jego form (por. na przykład choćby wystąpienia „Jana Pawła II w Ameryce Łacińskiej w I dekadzie marca 1983 r.). Trzeba tu

dodać, że państwom o odmiennych ustrojach społecznych Kościoł podsuwa rozwiązania różnych problemów społecznych nie zawsze bezstronnie, a jego mediacjom nieraz brak obiektywizmu.

Nie tracąc z oczu tych wszystkich faktów i okoliczności, nie wolno jednak nie dostrzegać pozytywnych aspektów zarówno kościelnej doktryny społecznej, jak i działań centralnych władz Kościoła Rzymskokatolickiego, które w wielu przypadkach przejawiają realizm, elastyczność i kompromisowość. Katolicka doktryna społeczna programowo potępia wszelkie fizyczne konfrontacje społeczne, praktycznie odcinając się np. od ekstremy w naszym kraju i tych ośrodków zagranicznych, które dążą do zaostreżenia napięć w Polsce. W kwestii naszych ziem zachodnich i północnych, a także w sprawach związanych z pokojem w Europie i na świecie stanowisko Watykanu jest dobrze znane i zbliżone z polskim punktem widzenia. Znaną jest też np. ostra reakcja Watykanu na politycznie agresywne komentarze licznych burżuazyjnych publikatorów w czasie trwania drugiej wizyty Jana Pawła II w Polsce. Wszystko to jest na pewno nie na rękę światowej reakcji, zażartych przeciwników socjalizmu dezorientuje, nierzadko wzbudzając wśród nich nastroje frustracji, jawnej lub tłumionej. (...)

I jeszcze jedna krytyczna uwaga. Chyba nietrafnie tow. Tanalski dopatruje się w doktrynie społecznej obecnego papieża poglądu, że problemy społeczne dążą się rozwiązać jedynie na drodze moralnego wychowania. W rzeczywistości w doktrynie tej dostrzec można równoległą koncepcję, że samo wychowanie nie wystarcza, dla zmiany postaw i efektywnego rozwią-

zywania trudnych problemów społecznych potrzebne są również zmiany instytucjonalne.

Pomieszczona w tym samym numerze „Nowych Dróg” odpowiedź D. Tanalskiego jest mało przekonująca. Poza tym autor dziwi się, że papież, który tyle mówi o dialogu i który, wzorem swoich ostatnich poprzedników, do dialogu tak gorąco i z takim naciskiem nawołuje, nie dostrzegł, że w Polsce odtwarza się z mozołem, a może nawet i od nowa się buduje, struktury społeczne mające za główne zadanie służyć dialogowi. Mam na myśli związki zawodowe i rady w przemyśle, związki rolników, a przede wszystkim Patriotyczny Ruch Odrodzenia Narodowego. (...) Jest to fakt, czyn, i jest co najmniej dziwne, że papież, który od dawna głosi filozofię i program czynu – tego czynu uwzględnić nie chce.

Najpoważniejsza kontrowersja między autorami odnosi się do proporcji doskonalenia moralnego i działalności politycznej w nauczaniu Jana Pawła II. Tanalski stwierdza, że papież nieraz proponował zmiany strukturalne, ale jednocześnie i to z coraz większym naciskiem występuje przeciw rozwiązywaniu problemów społecznych przez wprowadzanie do życia gospodarczego i politycznego zorganizowanej siły społecznej klas pracujących i wyzyskiwanych oraz uciskanych politycznie. Autor ma w tej sprawie tak dalece krótką pamięć, że posuwa się do oskarżenia (choć nie wprost) papieża o naiwność: Błąd papieża polega na przekonaniu, że siły ekonomiczne, polityczne i militarne, gnębiące ludzi nie posiadających pracy, same ustąpią pod naporem apeli o moralność, miłość, miłosierdzie bez

zastosowania wobec nich dostatecznie skutecznej społecznej siły tychże gnębionych. Współczesnej katolickiej doktrynie społecznej nie zarzucam, że nie proponuje zmian. Doktrynie tej, zwłaszcza doktrynie głoszonej przez Jana Pawła II, zarzucam, że nie proponuje dostatecznie skutecznych środków wprowadzania tych zmian i że przez to skazuje ludzi cierpiących społeczną niesprawiedliwość na czekanie w cierpieniu, aż klasy ekonomiczne i politycznie panujące, stosujące swoją siłę społeczną bez skrępowania i brutalnie wobec nieposiadających ludzi pracy i wobec bezrobotnych, zaofiarują tym ludziom swoją miłość i miłosierdzie – zaofiarują społeczną sprawiedliwość.

Autor wyraźnie nie docenia mobilizujących właściwości języka sakralnego, który, przy apostołskim rozmachu Ojca Świętego, realnie stwarza nowe sytuacje. Zresztą, język obu polemistów jest skażony bezrefleksyjnym wartościowaniem. Z tej przyczyny nie dostrzegają oni, że społeczne poglądy Karola Wojtyły ukształtowały doświadczenia naszego wieku, w którym moralność została wyparta przez pragmatyzm polityczny, z wiadomym skutkiem. Kiedy siły organizacji powołanych do naprawiania świata nie równoważy poziom etyczny ich członków, wtedy przewagę osiągają ludzie żądni władzy. Tkwiące w człowieku zło wymyka się spod kontroli, zyskując potężniejsze niż przedtem narzędzia działania. Wspomniane projekty stają się rodzajem szatańskiego kuszenia. Obiecują wiele, zostawiają rozpacz.

K.K.

P.S. Podczas sejmowej debaty nad ordynacją wyborczą do rad narodowych poseł sprawozdawca projektu ustawy Henryk Ślawski wyraził się, że wysuwane w niektórych środowiskach propozycje, aby w ramach mandatu nazwiska kandydatów umieścić alfabetycznie jest niepoważne, bowiem naruszałoby suwerenność organizacji wysuwających kandydatów – które najlepiej potrafią ocenić wartość danego człowieka. Poseł sprawozdawca jest członkiem Stronnictwa Demokratycznego.

sztuka

Nieufność

Mówią mi: nie pisz o tym. Właśnie dzisiaj daruj sobie ten temat. Nic się przez to złego nie stanie, twoja uczciwość na tym też nie ucierpi. To prawda – przyznają – ich też zupełnie te obrazy nie przekonują. Ale przecież takie, a i większe rozczarowania w kontaktach z współczesnymi dziełami są nagminne. Niemniej tym razem nie powinno się o tym pisać. I to z przyczyn prozaicznych. Po prostu ktoś mógłby ów tekst krytyczny względem obrazów wykorzystać przeciw osobie ich twórcy. Wyjątkowo zaś lichy trzeba się czuć wiedząc, że nasze słowa przyczyniły się – nawet jeśli użyte całkowicie niezgodnie z intencjami, które skłoniły nas do ich napisania – do skrzywdzenia człowieka.

Czy warto więc podejmować podobne ryzyko i brać na siebie tego rodzaju odpowiedzialność, po to jedynie, by zgłosić swą nieufność pod adresem kilku obrazów. Szczególniej, że nieufność ta rozciąga się w istocie na *gros* zdarzeń sztuki współczesnej,

więc też da się ją bez straty sformułować przy stosowniejszej okazji, nieuniknionej w ów pozaartystyczny kontekst.

Ta rozmowa nie jest wyimaginowana, problem nie jest, niestety, urojony. Winnam więc uzasadnić swą decyzję: pisać! Decyzję skądinąd wcale nie tak oczywistą i jednoznaczną.

Powie ktoś, że o takiej decyzji przesądza «racja bytu», skoro alternatywą pisanania musiałoby być milczenie. Otóż, jakkolwiek nielogicznie to zabrzmieć, wcale nie. Można bowiem w tekście znakomicie uchylać się od wyrażania własnych wątpliwości i obiekcji występując z pozycji Wtajemniczonego Rozumiejącego Świadka (WRŚ), który obiektywizująco, apriorycznie i mniej lub bardziej hermetycznie relacjonuje zawile drogi współczesnej plastyki i poszukiwania pojedynczych artystów ludziom, którzy ich nie rozumieją i już nawet rozumieć ich nie mogą z braku «prawidłowego odbioru», jakby powiedziała w sobie właściwy, inkwizytorski sposób Bożena Kowalska¹.

Jak czytelnik łatwo zrozumie, takie rozwiązanie mnie nie kusi. Uważałabym je – przynajmniej w odniesieniu do siebie – za połowiczne, a i za uzurpatorskie. Nie posiadam bowiem ani kwalifikacji, ani ambicji by być WRŚ. To natomiast, co mnie szczególnie mocno zajmuje, to kwestia, czy i jak można być Prawdziwym Odbiorcą (PO) sztuki współczesnej, czyli – rzecz całą ujmując paradoksalnie, ale trafniej – czy sztuka dzisiejsza w ogóle takich PO potrzebuje, czy też wystarczą jej tylko pełniący obowiązki (p.o.) odbiorców.

Wracając jednak jeszcze na chwilę do kwestii owej decyzji. Nie pisać, a raczej pisując o sztuce milczeć o swoich w związku z nią wątpliwościach w obawie, że ktoś uczyni z nich niegodny użytek, znaczy dać się dokumentnie sparaliżować lękowi przed manipulacją. W praktyce sprowadza się to do własnowolnej rezygnacji z prawa do krytyki, która oczywiście może być nietrafna, ale której poniesienie jest patologią i zgodą na patologię. Tymczasem ja ciągle jeszcze wierzę, że tutaj – w dziedzinie plastyki, a ściślej w odniesieniu do autentycznie tworzonych przedmiotów i zdarzeń zwanych dziełami sztuki – da się jeszcze ową możliwość sformułowania jawnie własnych sądów zachować. Zaś fakt, że moje wątpliwości pod adresem owych obrazów są szerszej natury, jest jedynie argumentem za tym, by o nich pisać. Oto bowiem ktoś, kto chciałby wykorzystać mój tekst przeciw konkretnemu artyście lub grupie artystów popełniłby – obok ewidentnej nieuczciwości – równie ewidentną głupotę.

I wreszcie argument ostatni, jeśli nie najważniejszy to w każdym razie przesądzający. Rzeczywiście mogłabym poniechać tego tematu, bo jakkolwiek interesuje mnie sztuka współczesna, a raczej jej sytuacja, to z pewnością nie przedkładam tego zainteresowania ponad tzw. życie i w przypadkach «wątpliwych» – a o takim mowa – daję posłuch już niegdyś przywołanej na tym miejscu maksymie: *przynajmniej nie szkodzić*. Otóż w tej konkretnej sytuacji szacunek dla twórcy, jak również pewność, że jest on świetnym malarzem (to daje się, proszę mi wierzyć, względnie

łatwo udowodnić) – obligują mnie do napisania mojej prawdy o tym, jak postrzegam jego obrazy. O ile bowiem dzieła współczesne często mnie do siebie nie przekonują, o tyle nauczono mnie cenić faktyczne umiejętności, rzetelną pracę i twórczy wysiłek. Jakże więc mogłabym lekceważyć wieloletni trud i upartą konsekwencję artysty, kwestionować ich znaczenie dla niego samego i tworzonych przez niego dzieł. Mogę podejrzewać jedynie, że został on, jak i wielu innych, oszukany przez nowoczesną sztukę, która się zupełnie pogubiła, albo przez dzisiejszy świat, który ma się jeszcze znacznie gorzej. Tak więc prawdziwy szacunek dla twórcy zobowiązuje mnie do uczciwości względem jego dzieł. I każe napisać, że w moim przekonaniu jego obrazy są niekoneczne, to znaczy, że przynajmniej dla mnie równie dobrze mogłyby nie istnieć.

Uczyniwszy te wszystkie groźnie brzmiące, ale niestety konieczne dziś zastrzeżenia, przechodzę na koniec do lutowej wystawy malarstwa Stefana Gierowskiego, którą rozpoczęła działalność Galeria Stowarzyszenia Historyków Sztuki w małej sali kamienicy Fukierowskiej na Rynku Starego Miasta. Na otwarciu wystawy było wielu artystów i wielu historyków sztuki, wśród nich bardzo wybitni przedstawiciele obydwu tych środowisk. Należy do nich zresztą sam Stefan Gierowski, powszechnie szanowany za swoją bezkompromisowość jako człowiek i jako twórca, profesor warszawskiej ASP i jej niedoszły rektor.

Zaraz po wernisażu odbyła się kilkugodzinna dyskusja. Historycy sztuki,

z którymi potem rozmawiałam, w większości zachowali pełen zadziwienia dystans. Milczał także Stefan Gierowski. Mówili inni artyści. Interpretowali obrazy na różne sposoby dostrzegając w nich i mistykę, i fizykę, i absolut, i tradycje caravaggionistycznej kolorystyki.

A cóż ja mogę powiedzieć o obrazach Gierowskiego? Że są. Że są dobre namalowane. Znakomicie zrobione walorowe przejścia barwne gwarantują płótnom «dźwięczność», przestrzenność i dynamikę, wzmocnioną niekiedy napięciem przecinających je świetlistych linii, niejako szczelin w sugerowanych kolorem przestrzeniach płócien.

Tylko co z tego? Współczesne majstersztyki, malarskie ilustracje abstrakcyjnych pojęć, którym całkiem dowolnie można imputować kontakt z transcendencją lub współczesną nauką, albo traktować je jako odważne eksperymenty z nieskończoną przestrzenią lub trzecim wymiarem.

Nie chcę przez to powiedzieć, że takie interpretacje są wyssane z palca, nawet jeśli wielu z nich grozi oczywista egzaltacja i mnożenie bytów ponad jakkolwiek formułowaną potrzebę. Skądże. Oto bowiem mogę wywołać w sobie wobec tych obrazów zblizoną postawę i wówczas w moim te i podobne sensory i niemal je zobaczę, przekonana siłą autosugestii, że dadzą się one w tych płótnach uzasadnić.

Martwi mnie sztuka współczesna; fakt, że nie mogę ufać tak wielu jej dziełom nawet wówczas, gdy wiem, że robione były najpoważniej, świadczono świetnym rzemiosłem, prawdziwym skupieniem, wreszcie latami

pracy tworzących je ludzi. Nie móc zaufać dziełu: obrazowi, rzeźbie – to tyle co nie widzieć, nie rozumieć szczególnej konieczności jego istnienia w formie nadanej mu przez artystę. Zapewne jestem konserwatywna – ani tego nie ukrywam, ani się tego nie wstydzę – ale sensu, racji istnienia obrazu doszukuję się w nim samym, nie zaś w komentarzu odautorskim lub czyimkolwiek. Po prostu nie chce mi się – właśnie tak – nie chce mi się kłamać oczom. I nie chce mi się czytać obrazu poprzez to, co ktoś inny lub nawet ja sama mogę weń włożyć. Chcę w obrazie mieć konieczną i wystarczającą przyczynę myślenia o nim, myślenia od niego. Inaczej dzieło – szerzej sztukę – musiałabym traktować jedynie jako symptom obecnego stanu kultury, co gorsza – jako znak jej niemocy.

A już na pewno nie dam się zaszantażować i pozbawić prawa do niewiedzenia. Jeśli akceptuję wolność twórcy, to muszę także akceptować wolność odbiorcy. I dlatego nie dam się sterroryzować formułkom typu: *Wbrew pozorom nadmiernej intelektualizacji – nie jest to malarstwo* (Gierowskiego – przyp. N.C.) *chłodne. Jego sugestywna siła, nie pozbawiona liryzmu, mieści się w dwóch sferach. W bezpośredniej, wizualnej – oddziałuje samą wymową barwnych przesłzeń. Druga strefa wydaje się ważniejsza: jawi się w końcowym punkcie procesu prawidłowego odbioru, gdy percepcja wzrokowa pobudza do szerszych myślowych asocjacji i pozostaje w pamięci uniwersalną refleksją – filozoficzną lub poetycką*².

Mnie percepcja wzrokowa nie pobudza tu do szerszych myślowych

asocjacji. Pobudza mnie do nich najwyższej okoliczność, że nie wypada patrzeć i nie widzieć, bo uznają ciebie za niewrażliwego przygłupa. A pochlebiam sobie, że było sporo dzieł sztuki starej i nowej (i wcale nie tzw. naśladowczych), po których zobaczeniu, więcej – po których doświadczeniu – jestem bogatsza i które nazywam dla siebie koniecznymi.

Zakładam, że obrazy Stefana Gierowskiego mogą być dla innych ludzi takimi koniecznymi dziełami i bardzo tym płótnom tego życzę. Sprzeciwiam się jedynie, by miało to być obowiązkowe lub postulowane jako norma. Nie ma prawidłowego, jedynie słusznego odbioru dzieła sztuki, jest ich tyle, ilu ludzi patrzy na obraz. Można kogoś oduczać nawyków patrzenia na obrazy, prezentować mu uroki innego, nietradycyjnego ich postrzegania, ale nie wolno narzucać mu sposobu ich widzenia i oglądania, stanowionego jako właściwy przez areopag specjalistów od nowoczesnej plastyki. Bronię prawa widza do wolnego, swobodnego postrzegania dzieł sztuki, w tym jego prawa do «niewiedzenia». Wolność w sztuce nie może być gwarantowana jedynie artystom.

¹ Ta pozycja Wtajemniczonego Rozumiejącego Świadka (WRŚ), przy czym częściej W niż R, była w krytyce artystycznej przynajmniej lat siedemdziesiątych niezmiernie popularna; czasu teraźniejszego nie używam z racji całkowitej absencji krytyki artystycznej na łamach dzisiejszych czasopism społeczno-kulturalnych.

² Bożena Kowalska, *Twórcy – Postawy*, Kraków 1981, s. 101.

Nawojka Cieślińska

lutym 84

P.S.

Już po napisaniu tego tekstu zobaczyłam w Galerii Studio jeden obraz Stefana Gierowskiego (CCCLXXV), który mnie urzekł: wielkie białe płótno. Rzecz w tym, jak namalowana jest ta biel a raczej jak ta „podskórnica” wielobarwna biel konstytuuje niezwykle – w moim przekonaniu – sensualną, niemalże iluzjonistyczną przestrzeń obrazu.

muzyka

Kościół śpiewa

(Międzynarodowy Festiwal Piosenki Religijnej – Rzym 1983)

W dniach 5–11 listopada 1983 roku odbył się w Rzymie Międzynarodowy Festiwal Piosenki Religijnej zorganizowany staraniem Ośrodka Duszpasterskiego „Corda Cordi”. Bezpośrednie kierownictwo nad całością imprezy ogarniającej kilkadziesiąt krajów z różnych kontynentów sprawował ks. Kazimierz Przydatek – jezuita.

Informacja o inicjatywie Komitetu pojawiła się już na początku kwietnia. Określono regulamin oraz ogólny cel festiwalu. Założeniem nadrzędnym stało się stworzenie więzi religijnych jednoczących wielość językowe i kulturowe biorące udział w Roku Świętym i równocześnie ofiarowanie światu nowego materiału do wymiany doświadczeń religijnych.

Tak określone credo zostało harmonijnie połączone z dominującym w koncepcji plastycznej festiwalu mo-

tywem Dobrego Pasterza. Dodajmy, iż stanowi on dewizę i znak organizatorów „Corda Cordi”.

Odpowiedź śpiewającego Kościoła na propozycję Komitetu Organizacyjnego była potwierdzeniem głębokiej potrzeby i zasadności festiwalu. Z kilkudziesięciu krajów wpłynęło 500 zgłoszeń w postaci nagranych taśm i kaset; dane liczbowe ujawniają skalę i zasięg przedsięwzięcia.

Na podstawie nadesłanych materiałów jury wyłoniło finalistów z 24 krajów Europy, Ameryki Południowej i Północnej, Afryki i Azji. Zostali oni dopuszczeni do listopadowych eliminacji, które oceniała międzynarodowa komisja złożona z muzykologów, kompozytorów, ekspertów w dziedzinie pastoralnej i reprezentantów świata kultury. Jury oceniało walory muzyczne piosenek, ich atmosferę religijną połączoną ze specyfiką i tradycją muzyczną danego kraju, realizację tematyki odkupienia – nawrócenia.

Ostatni dzień tygodniowych eliminacji miał charakter galowego koncertu w Pałacu Sportu. Koncert z EUR-u transmitowany bezpośrednio przez I kanał telewizji RAI emitowano w programie Eurowizji, dzięki czemu istotnie Kościół stał się uczestnikiem Festiwalu Roku Odkupienia. Koncert galowy obejmował 12 finałowych piosenek oraz występy gościnne. Reżyserska koncepcja wieczoru wydatnie uwypukliła zróżnicowanie wieku uczestników – występowały wszystkie generacje reprezentując różnorodne formy wykonania (soliści, zespoły muzyczne, chóry), a równocześnie obok profesjonalistów, śpiewali amatorzy. Taki właśnie zamysł

odzwierciedlał Wieleś. Wieczór otwierała szczególnie głęboka w treści a zarazem harmonijna muzycznie i z wyraźnym talentem aranżowana sigla „Gioia di Salvezza” – słowa i muzyka Amelio Cimini. Ona też stanowiła ramę kompozycyjną koncertu.

Ocena poszczególnych piosenek stwarza poniekąd pewną trudność wobec zarówno ich perfekcji muzycznej, głębi treściowej jak i staranności wykonania. Stwierdzenie to koresponduje w pewnym sensie z decyzją jury, które przyznało finalistom 12 równorzędnych medali, nagradzając równocześnie światowej sławy gości – uczestników Festiwalu – Mireille Mathieu i Salvatore Adamo.

Wskazanie poszczególnych piosenek ma tu więc raczej charakter subiektywnego odczuwania. Szczególną ekspresją wyróżniała się dyskretna w wyrażeniu ekstatycznego religijnego hołdu piosenka angielska „Our Lady”, śpiewana z wysoką kulturą wokálną przez Paula Damiana.

Ton osobistego wyznania o nawróceniu i przemianie brzmiał w dziękczynnej i bardzo włoskiej piosence „Soltanto Tu”, skomponowanej i śpiewanej przez Guido Focardi –

urzędnika bankowego z Florencji. Z kolei piękno ewangelicznego tekstu stanowiło o walorze polskiej piosenki w wykonaniu Janusza Warzochy, jezuitę.

Wyraźny związek z rodzimą kulturą muzyczną eksponowały piosenki z Bangladeshu i Nigerii. Motyw jedności i poczucie wspólnoty domino wało w kanadyjskiej piosence „O Père, unis ta famille”, której wartości melodyjne zapowiadają popularność.

Ocniając wieczór festiwalowy już tylko jako imprezę dodajmy jeszcze, iż w foyer można było nabyć programy zawierające zapis nutowy 12 piosenek finałowych wraz z tekstem w języku oryginalnym i równolegle tłumaczonym na języki kongresowe. Obok tego – płyta oraz kasetta. Te formy utrwalenia i rozpowszechnienia osiągnięć Festiwalu służą w sferze świadomości religijnej i estetycznej pogłębieniu przeżyć, które towarzyszyły całej imprezie.

Wysiłek organizatorów przyniósł uzasadnione przekonanie, że Kościół na świecie umie śpiewać i pragnie wyrażać piosenką przeżycia religijne.

Irena Kadulska