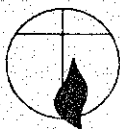


przegląd powszechny

7-8/755-6/84

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Stefan Moysa SJ

Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)

Mirosław Pacuszkiewicz SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jolanta Śledziwska

„PRZEGLĄD POWSZECHNY“

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. 49-02-71 w. 273

tel. administracji 48-09-78

PRENUMERATA

roczna 1100 zł

półroczna 550 zł

cena egzemplarza 100 zł

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie

nr konta 1560-51624-136

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

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

Warszawska Drukarnia Akcydensowa, Warszawa, ul. Nowowiejska 3a

Zam. 528/84 (T-56), nakład 10 000+350 egz., ark. druk. 16,5

Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Jakie będą nasze świątynie? 11

Dyskusja, w której uczestniczą: Andrzej Basista, Nawojka Cieślińska, Konrad Kucza-Kuczyński, Andrzej Olszewski, Stanisław Opiela SJ, Andrzej Osęka, Mirosław Paciuszkiewicz SJ, siostra Maria Rosier-Siedlecka CR, Hanna Szczypińska.

Jadwiga Puzynina

Czym jest słowo? 40

Tytułowe pytanie dotyczy roli słowa w kulturze, szczególnie w kulturze chrześcijańskiej.

Mirosław Paciuszkiewicz SJ

Czym jest słowo Boże? 53

Odpowiedź jest złożona. Uwzględnia różne kręgi rzeczywistości nazywanej słowem Bożym.

Irena Bajerowa

Katecheza i kultura języka 64

Dlaczego katecheta winien troszczyć się o kulturę języka swoich wychowanków?

Kiko Argüello

Droga neokatechumenalna 80

Przemówienie wygłoszone na Synodzie Biskupów w roku 1983.

Łęszek Prorok

Środowisko twórcze 88

Jakie czynniki najbardziej wiążą ludzi pióra?

Ks. Waldemar Chrostowski

Zawsze istnieje możliwość poprawy (Rdz 4,2b-8) 98

Perykopa o Kainie i Abli ma nam wiele do powiedzenia nie tylko w aspekcie fenomenologicznym, lecz i w dziedzinie teodycei, uwzględnia bowiem odwieczny problem „usprawiedliwienia Boga”.

Małgorzata Glódź

**Zagadka substancji wszechrzeczy i człowieka
(cz. II)**

112

Głównym dziełem La Mettrie jest *Człowiek-maszyna*. Ogólna jego
wymowa jest ateistyczna.

Ks. Ignacy Dec

Gabriel Marcel – filozof cnót teologicznych

123

Snując refleksje nad więzami interpersonalnymi – szczególnie zaś
nad wiernością, wiarą, nadzieją i miłością – Marcel dopełnił teologię
cnót antropologią egzystencjalną.

Ryszard Bender

Lata świeckie błog. Rafała Kalinowskiego

132

Niedoszły rolnik, oficer, inżynier, budowniczy kolei żelaznej,
uczeń powstania styczniowego, sybirak, wychowawca księcia
Augusta Czartoryskiego, wreszcie zakonnik-karmelita.

Maria Wierzbicka

Ksiądz Edward Szwejn

148

30 lipca 1984 roku mija 50 rocznica śmierci pierwszego duszpasterza
akademickiego.

Jan Kieniewicz

Moment otrzeźwienia

157

Chodzi o akcję trzeźwości w latach czterdziestych XIX wieku.
Wskazuje ona na gotowość zbiorowości do podejmowania działań
obronnych w chwilach, gdy jest zagrożona jej tożsamość.

Stanisław Krukowski

Z dziejów ustroju II Rzeczypospolitej

171

Spór wokół form demokracji w latach 1918–1921.

Michał Jagiełło

„Prąd” (1909–1914)

190

Ludzie z kręgu miesięcznika „Prąd” tworzyli nowy model środowi-
ska katolickiego.

Kazimierz Dziewanowski

Faszyzm, czyli wielki bluff 203

Rzadko się zdarza, aby biograf tak otwarcie dawał wyraz swojemu obrzydzeniu, jak czyni to Denis Mack Smith, autor książki o Benito Mussolinim.

Andrzej Osęka

Patrzeć i pamiętać 213

Wydana przez „Znak” książka Józefa Czapskiego *Patrząc* zmusza do zastanowienia się raz jeszcze nad sensem malarskiego widzenia świata.

Władysław Reymonta *Pielgrzymka do Jasnej Góry*

(*J. Kolbuszewski*)

Recenzje 218

226

Table des matières

Nos sanctuaires: quels seront-ils dans l'avenir?

11

Une discussion dont les participants sont: Andrzej Basista, Nawojka Cieślińska, Konrad Kucza-Kuczyński, Andrzej Olszewski, Stanisław Opieła SJ, Andrzej Osęka, Mirosław Paciuszkiewicz SJ, soeur Maria Rosier-Siedlecka CR et Hanna Szczypińska.

Jadwiga Puzynina

Qu'est-ce que c'est que la parole? 40

La question du titre concerne le rôle de la parole dans la culture, particulièrement dans celle du christianisme.

Mirosław Paciuszkiewicz SJ

Qu'est-ce que c'est que la Parole Divine? 53

La réponse est complexe. Elle comprend divers cercles de la réalité appelée Parole Divine.

Irena Bajerowa

La catéchisme et la culture de la langue 64

Pourquoi le catéchiste doit-il se soucier de la culture du langage de ses élèves?

Kiko Argüello

Le chemin néo-catéchuménal 80

Allocution prononcée au Synode des Evêques en 1983.

Leszek Prorok

Le milieu créateur 88

Quels facteurs unissent les gens de lettres le plus fort?

Abbé Waldemar Chrostowski

On peut toujours se corriger (Gen 4,2b-8) 98

L'histoire de Cain et Abel nous dit beaucoup non seulement dans l'aspect phénoménologique mais aussi dans le domaine de la théodicée car elle parle du problème séculaire de la „justification de Dieu“.

Małgorzata Glódz

L'énigme de la substance de l'univers et de l'homme (II-ème partie) 112

L'oeuvre principale de La Mettrie est *L'homme-machine*. Son éloquence générale est athée.

Abbé Ignacy Dec

Gabriel Marcel – philosophe des vertus théologiques 123

En réfléchissant sur les liens interpersonnels – particulièrement sur la fidélité, la foi, l'espérance et la charité – Marcel a complété la théologie des vertus par l'anthropologie existentielle.

Ryszard Bender

Les années laïques du bienheureux Rafał Kalinowski 132

Un agronome manqué, officier, ingénieur, constructeur des chemins de fer, participant de l'insurrection de janvier 1863, exilé

en Sibérie, précepteur du prince August Czartoryski, enfin religieux carme.

Maria Wierzbicka

Abbé Edward Szwejn

148

Le 30 juillet 1984 tombe le cinquantième anniversaire de la mort du premier aumonier des étudiants.

Jan Kieniewicz

Le moment du dégrisement

157

Il s'agit de l'action pour la sobriété dans les années 40 du XIX-ème siècle. Elle montre l'empressement de la collectivité à entreprendre des activités de défense aux moments où son identité est menacée.

Stanisław Krukowski

Sur la structure politique de la II-ème République

171

Une controverse autour des formes de la démocratie 1918-1921.

Michał Jagiełło

„Prąd” (1909-1914)

190

Les gens du cercle du mensuel „Prąd” créaient un nouveau modèle du milieu catholique.

Kazimierz Dziewanowski

Le fascisme ou le grand bluff

203

Il est rare qu'un biographe exprimât si ouvertement son aversion ainsi que le fait Denis Mack Smith, auteur d'une biographie de Benito Mussolini.

Andrzej Osęka

Le regard et la mémoire

213

Le livre *Patrycja* de Józef Czapski, publié par „Znak”, nous force à considérer encore une fois le sens de la vision du monde chez un peintre.

Le pèlerinage à Jasna Góra par Władysław Reymont

(J. Kolbuszewski)

218

Comptes rendus

226

Contents

What will our sanctuaries be like? 11

A discussion in which the following persons are taking part: Andrzej Basista, Nawojka Cieślińska, Konrad Kucza-Kuczyński, Andrzej Olszewski, Stanisław Opiela SJ, Andrzej Osęka, Mirosław Paciuszkiewicz SJ, sister Maria Rosier-Siedlecka CR and Hanna Szczypińska.

Jadwiga Puzyńska

What is the word? 40

The question in the title concerns the role of the word in culture, particularly in Christian culture.

Mirosław Paciuszkiewicz SJ

What is the Divine Word? 53

The answer is complex. It implies different circles of the reality called the Divine Word.

Irena Bajerowa

Catechesis and the culture of language 64

Why should the catechist care for the culture of the language spoken by his pupils?

Kiko Argüello

The neocatechumenal way 80

Address delivered at the Synod of Bishops in 1983.

Leszek Prorok

The creative circle 88

What are the factors that link the writers most strongly?

Father Waldemar Chrostowski

There is always a possibility of reformation (Gen 4,2b-8) 98

The pericope about Cain and Abel can tell us much not only in the phenomenological aspect but also in the field of theodicy as it includes the secular problem of "God's justification".

Małgorzata Głódź

**The riddle of the substance of universe and of man
(part 2)** 112

The principal work by La Mettrie is *Man-machine*. Its general suggestiveness is atheistic.

Father Ignacy Dec

Gabriel Marcel – a philosopher of theological virtues 123

Reflecting upon interpersonal links – particularly on faithfulness, faith, hope and charity Marcel completed the theology of virtues by existential anthropology.

Ryszard Bender

The lay years of blessed Rafał Kalinowski 132

A would-be agronomist, officer, engineer, constructor of railways, partaker of January insurrection in 1863, exile in Siberia, prince August Czartoryski's preceptor, finally a Carmelite monk.

Maria Wierzbicka

Father Edward Szwejnić 148

30 July 1984 is the fiftieth death anniversary of the first chaplain of students.

Jan Kieniewicz

The moment of sobriety 157

It is the campaign for sobriety in the fifth decade of 19th century. It shows the readiness of the community to undertake defensive activities in the moments when its identity is threatened.

Stanisław Krukowski

**From the history of political structure of the
2-nd Republic** 171

A controversy on the forms of democracy in the years 1918–1921.

Michał Jagiello

„Prąd“ (1909–1914)

190

People from the circle of the monthly „Prąd“ were creating a new model of Catholic milieu.

Kazimierz Dziewanowski

Fascism or a great bluff

203

In seldom happens that a biographer shows his aversion so openly as Denis Mack Smith does in his biography of Benito Mussolini.

Andrzej Osęka

Outlook and memory

213

The book by Józef Czapski *Patrzę* makes us reflect once more on the sense of a painter's outlook upon life.

Pilgrimage to Jasna Góra by Władysław Reymont
(J. Kolbuszewski)

218

Reviews

226

Leszek Balcerowicz, Janusz Beksiak, Jerzy Dieltl, Jan Król, Antoni Leopold, Adam Lipowski, Stanisław Opiela SJ, Wojciech Roszkowski i Sławomir Siwek.

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

Jakie będą nasze świątynie?

W dniu 2 lutego 1984 roku w redakcji „Przeglądu Powszechnego” odbyła się dyskusja na temat architektury i plastyki – w związku z budową kościołów. Rozmawiali: Andrzej Basista, Nawojka Cieślińska, Konrad Kucza-Kuczyński, Andrzej Olszewski, Stanisław Opiela SJ, Andrzej Osęka, Mirosław Paciuszkiewicz SJ, siostra Maria Rosier-Siedlecka CR, Hanna Szczypińska.

KONRAD KUCZA-KUCZYŃSKI: Skąd pochodzi pomysł dzisiejszej dyskusji? Jako projektujący i obserwujący budowy nowych kościołów architekt odczuwam pewien niepokój. Jakie są powody tego niepokoju?

Najpierw zestawię fakty. Pierwszy fakt – to duża liczba budujących się kościołów. Kościołów buduje się około 1000. W samej archidiecezji warszawskiej ponad 100. Niezwykle nas to cieszy, bo potrzeby w nowych dzielnicach są olbrzymie.

Druga sprawa. Jest oczywiste, że przestrzeń sakralna – to nie tylko dzieło artystyczne architektów, ale chyba co najmniej równoległe, a może nawet z wyprzedzeniem, dzieło i współdział sztuki plastycznych, twórców innych dyscyplin, szczególnie malarstwa, rzeźby. Dokumenty Kościoła mówią wyraźnie o sprawach sztuki, plastyki jako ważnym elemencie świątyni; tak jak to było kiedyś, przed laty.

Trzeci fakt. Buduje się wiele kościołów. Znaczy to, że za kilka lat liczba wykonanych kościołów znacznie wzrośnie. Niektóre już są oddane do użytku. Krąg architektów projektujących kościoły znacznie się rozszerzył. Natomiast jak się te sprawy mają w dziedzinie sztuki plastycznych? Mimo pięknych haseł współpracy architektów i artystów od początku, kościoły są wypełniane znacznie później.

Przechodząc do tego, co budzi mój niepokój: celem naszej rozmowy byłaby odpowiedź na pytanie, w jakiej mierze środowisko plastyczne zdaje sobie sprawę z tego gigantycznego zadania czy tematu, jaki je

czeka? Nie wystarczą już te nieliczne jednostki, które dotychczas zajmowały się wyposażeniem świątyń, bez włączenia się całego środowiska. Kościoły pozostaną martwe, jeśli zabraknie w nich elementów plastycznych. Taka jest chyba prawda o każdej świątyni. Czy środowisko jest na to przygotowane? Czy Kościół zdaje sobie sprawę z podjęcia roli mecenasa? Pytania będą się nasuwać same.

I ostatnia refleksja. Przed wyjściem na to spotkanie otrzymałem ze znakomicie działającego Muzeum Diecezjalnego zaproszenie na kolejną – nie wątpię, że świetną – wystawę. Tkanina na tematy biblijne. Oczywiście jest to też temat, tylko ja jako architekt wolałbym, by ta tkanina była związana nie z wystawą czy nawet tematem podrzuconym przez organizującego wystawę, ale żeby była elementem świątyni i stanowiła pomoc w przeżywaniu wszystkich form liturgii.

MARIA ROSIER-SIEDLECKA: Podzielam częściowo niepokoje p. Kuczy-Kuczyńskiego. Przy wystroju wnętrza pojawia się wiele problemów. Pierwszy – to wybór plastyka. W zasadzie już od początku projektowania architekt powinien współpracować z plastykiem, z którym się rozumieją. Tymczasem zdarza się, że po wykonaniu stanu surowego architekt w ogóle przestaje interesować się budową. A niekiedy nawet nie określił miejsca ołtarza! W takiej sytuacji zaczyna się szukać plastyka. Tylko jak go szukać? Przypadki organizowania konkursów są rzadkie i też nie zawsze dają pozytywne wyniki. Najczęściej inwestor ma własnego kandydata. Jeśli się nawet przyjmie, że znalazł się odpowiedni plastyk i wykonał dobry projekt, nie kończą się problemy. Przy niskim poziomie kultury plastycznej, zwłaszcza w małych ośrodkach miejskich czy wiejskich, odbiorca często nie rozumie dzieła i nie akceptuje go. Myślę na przykład o projekcie Drogi Krzyżowej, gdzie autor we wszystkich stacjach przyjął koncepcję Chrystusa łączącego niebo i ziemię. Postać Chrystusa nie była zdeformowana, ale stacje były ujęte syntetycznie, bez anegdoty. Wieś odrzuciła projekt domagając się banalnych oleodruków. Dobrzy artyści zniechęcają się, wycofują z umów lub w ogóle przestają pracować dla Kościoła. Bywa i odwrotnie: inwestor ma rozeznanie, a plastyk przedstawia kiczowaty projekt, bo sądzi, że znajdzie on uznanie. Komisje diecezjalne do spraw sztuki sakralnej są często bezsilne i praktycznie nie mają wpływu na rozwiązanie. Często też zastają fakty dokonane bez żadnego porozumienia ze strony inwestora.

ANDRZEJ BASISTA: Mamy chyba do czynienia z dwiema różnymi sytuacjami. Jedna dotyczy początków – tego, co dopiero będzie się stawać;

druga dotyczy obiektów już wykonanych przez architekta, ale bez jakiegokolwiek myśli, że wejdzie w nie plastik. Inaczej musi przebiegać rekrutacja, dobieranie plastyków, gdy chodzi o budowy zaczynające się, inaczej, gdy idzie o te, które już są.

Chciałbym zwrócić uwagę, że dobór architektów do projektowania kościołów był różny. Początkowo było ich niewielu: mały krąg, stosunkowo zamknięty, hermetyczny. Poza tym kościołów budowało się mało. Projektowali ludzie zaufani. Dzisiaj patrzy się, kto jest wielki. Nie ma konkursów. Jeżeli są, to nieliczne. Kościoły robią dziś wielkie nazwiska. Cała profesura. Możliwości „wbicia się” w układ nie mają zupełnie młodzi i zdolni architekci.

ANDRZEJ OSEKA: Zacznę od krytyki naszej dyskusji. Mówiło się tutaj, że plastik nie może dogadać się z architektem, architekt z inwestorem i w ogóle wszystko kuleje pod względem organizacyjnym, a odbiorcy też nie bardzo potrafią ocenić wykonane dzieło. To tak, jakby nie chodziło o architekturę sakralną. Przypomina mi to też wszystkie inne dyskusje, które dotyczyły nowych osiedli, centrów handlowych, centrów miast. A tu jest chyba zupełnie inny problem, do którego – wydaje mi się – należy się odnieść, od którego trzeba zacząć.

Pan wspomniał o wystawie. Że dzieła plastyki, także sakralnej, robi się na wystawę, a potem do wnętrza świątyni właściwie one nie pasują. Dlaczego kiedy indziej robi się dzieła na wystawę czy do galerii, na jakieś biennale czy triennale, a potem one jednak pasują do wnętrza? Wydaje mi się, że w architekturze współczesnej, która jest sensu stricto architekturą świecką, takim wcieleniem profanum – to wszystko musi pasować, bo to wszystko jest jedną wielką wystawą. To znaczy dworce, hotele, pomieszczenia biurowe, nawet wnętrza mieszkalne są trochę robione na wzór wystawy, według jednorazowego, tymczasowego, uniwersalnego i międzynarodowego stylu ekspozycyjnego. Rzecz zaszła bardzo daleko. Styl ten szalenie się w naszej kulturze XX wieku rozwinął i on w gruncie rzeczy ukształtował plastykę. Jeśli plastik i architekt się dogadają, to wcale nie jestem pewien, że dogadają się do dobrej rzeczy. Mnie się wydaje, że bardzo wiele naszych kościołów z zewnątrz i wewnątrz jest opartych na całkiem opacznej estetyce. Jest to sztuka o charakterze sensu stricto świeckim, o świeckim rodowodzie. To są właściwie gry formalne. Jednym z najczęściej spotykanych układów przestrzennych jest zderzenie dwóch nachodzących na siebie form, które spotykają się w centrum i nieco wyżej. Jest tego strasznie dużo. Otóż podobnie budowało się i pawilony wystawowe – całkiem świeckie – i rozmaitego typu budowle, jak nawet hale sportowe.

W większości budowanych dziś w Polsce kościołów uderza mnie niejasność kształtu. Wciąż jakieś zmagania rozmaitych brył, układów, płaszczyzn – naprawdę nie wiadomo, o co tu chodzi, o jaką ideologię. Co to ma znaczyć w języku sacrum? Już raz mówiłem w innym miejscu, że o ile w XIX w. budowano dworce podobne do kościołów, to teraz buduje się kościoły podobne do dworców. Dlaczego? Oczywiście, to zjawisko stylistyczne można by opisywać długo, analizować poszczególne elementy z mniejszym lub większym powodzeniem. Ale chyba tutaj już właściwie byłby czas na określenie jego zasadniczej przyczyny. Mnie się wydaje, że Kościół pogubił się w tym wszystkim. Kościół utracił w pewnym momencie – wobec cywilizacji współczesnej – swoją tożsamość. Zaczął się ściągać z dwudziestowieczną nowoczesnością. Starał się upodobnić na różne sposoby do architektury, do obyczajowości świeckiej – nie przeciwstawiając jej niczego sensownego, tylko jak gdyby podchwytyjąc tę samą melodię. A teraz jest chyba czas, aby Kościół starał się odzyskać swoją tożsamość.

Jeślibym miał przypomnieć sobie jakieś wielkie realizacje współczesne w architekturze sakralnej, to właściwie pamiętam tylko o jednym kościele – kościele Św. Marka w Sztokholmie. To jest rzecz wspaniała. Ale tam jasno sformułowano program samego kościoła i otoczenia, znaczy całego kompleksu skromnych zresztą zabudowań towarzyszących kościołowi.

Program – to nie tylko sprawa funkcji czy stylu, ale także sprawa poglądu na świat. Budowla – zwłaszcza świątynia chrześcijańska – jest bowiem jak gdyby odbiciem porządku świata.

Trudno jest znaleźć cokolwiek porównywalnego z historią architektury sakralnej, z tworzeniem się szkół lokalnych. Podziwiałem zawsze niesłychaną, poprzez wieki rozwijającą się kontynuację tego typu budowli, gdzie każda rzecz służyła czemuś bardzo głębokiemu, gdzie każda forma miała swój sens użytkowy, funkcjonalny i jednocześnie sens ideowy.

Otóż architektura sakralna XX w. utraciła to w stopniu – według mnie – druzgocącym. Gdybym ja zasiadał w komisji kościelnej, żądałbym od architektów nie ściągnięcia się z architekturą świecką, nie używania coraz to kosztowniejszych materiałów, coraz to wspanialszych konstrukcji, coraz to bardziej imponujących wysięgów i wsporników – tylko właśnie skromności, która by coś znaczyła.

KONRAD KUCZA-KUCZYŃSKI: Zajęliśmy się omawianiem samej architektury. Podejrzewam, że większość z nas podziela zdanie pana Osęki. Są też niepokoję trochę inne, choć powiązane. Czy w ogóle da się oddzie-

lić w kościele plastykę od architektury? Umówmy się, że współczesna świątynia jest integracją wszystkich sztuk. Do tego chcemy doprowadzić.

ANDRZEJ OŚĘKA: Tym była, ale czy dzisiaj jest?

KONRAD KUCZA-KUCZYŃSKI: Tak – na pewno się to rozdzieliło. Z kolegą Basistą poznaliśmy się dyskutując kościół Św. Marka w Sztokholmie. Rzeczywiście jest to jeden z najwspanialszych kościołów XX w. Takich kościołów „z programem” powstaje już w Polsce sporo. Może pan Ośęka jeszcze nie wszystkie widział, ponieważ rzucają się w oczy kościoły najbardziej dziwaczne. Już wyłażą jednak z ziemi inne kościoły. W Polsce powstaje cała mozaika architektury sakralnej z przekroju całego ćwierćwiecza na świecie. Wszystkie tendencje są reprezentowane: od skrajnego pudełkowego modernizmu aż do postmodernizmu, czyli do najmłodszych tendencji w świecie. Z tego chaosu może się jakaś indywidualna, polska forma wyłoni. Mój niepokój płynie z pytania, jaka jest baza integracji, skoro prawdziwej współpracy środowisk architektów i plastyków w Polsce nie ma i nie było. My ciągle o tym mówimy, ale prawda jest taka, że bardzo nieliczne jednostki wśród mojego środowiska i wśród plastyków naprawdę się kontaktują i współpracują. Generalnie są to dwa różne środowiska. Natomiast trzeba będzie kilkaset kościołów wspólnie zaprojektować; aczkolwiek nie trzeba odrzucać tego, co zrobił Nowosielski. Było to „pudełko” w Wesołej, architektura żadna. Przyszedł wspaniały malarz i zrobił z tego świątynię. Tak też można.

To przykład tylko po to, by wrócić do odpowiedzi na pytanie, jak uzyskać w przyszłości tę integrację, bo to jest nierozzerwalnie związane z każdą świątynią. Co nam grozi, jeśli jej nie uzyskamy?

HANNA SZCZYPIŃSKA: To, co mówił pan Ośęka, jest kluczowym zagadnieniem powstającej współcześnie polskiej architektury kościelnej. Sprawa poczucia tożsamości Kościoła, wzrostu samoświadomości katolików po ostatnim soborze... Niegdyś prof. J. Woźniakowski podał prostą metodę oceny tych zjawisk: *Taka jest sztuka sakralna danego okresu historycznego, jaka jest samoświadomość religijna wiernych.* Jeśli współczesna nam architektura kościelna (za wielkie to słowo: sakralna) jest niefunkcjonalna, dziwaczna, minoderyjna, eklektyczna, to mówi to coś o owej naszej chrześcijańskiej tożsamości. Czterdzieści lat desakralizacji życia i sztuki wydaje owoce: Zachwycą nas wiernych, inwestorów, artystów żywiołowe budownictwo lat ostatnich, ale nikt z zainteresowanych nie jest do tych zadań przygotowany.

Po drugie – ważna sprawa mecenatu. Posługujemy się tym terminem o treści, zdaje się, raz na zawsze ustalonej – tymczasem ja nie wiem, co znaczy obecnie mecenat Kościoła czy w Kościele. Tu już dawno nie ma Medyceuszów. Mecenasem nie jest ani biskup-ordynariusz, ani jego komisja, ani proboszcz, ani lud (czy rada parafialna). Wydaje się, że nie konkretne osoby, ale niejako sam proces socjologiczny funduje to wszystko. Mam na myśli czynniki demograficzne, migracyjne, administracyjno-diecezjalne (dzielenie parafii), wreszcie czynniki psychologiczno-religijne, to jest potrzeby wiernych.

Widziałam kościoły budowane przez samych gospodarzy, a gdy były gotowe, zmuszano niejako biskupa do utworzenia parafii. Znam też księży, którzy godzą się iść w puste pole i budować barak, bez żadnego zaplecza, uposażenia i konkretnej wspólnoty. Czy to są mecenasi?

Rady parafialne nie zdały w większości egzaminu. Komisje biskupie do spraw budowy i oceny projektów są na ogół lekceważone. W dodatku – pozbawione jakichkolwiek sankcji – są powodem zadrażnień między inwestorem, artystą i ludźmi. Na placu pozostaje ten, kto płaci, to jest proboszcz, absolutnie nie przygotowany, bez programu budowy, często bez znajomości potrzeb wiernych, nie douczony nawet w podstawowych sprawach historii sztuki, oporny wobec podstawowej lektury – a cóż dopiero mówić o książce siostry Rosier-Siedleckiej.

Nie jest też dobrze wśród architektów i plastyków. Wielu przez lata programowo unikało podejmowania takich prac i zadań. Starzy, którzy robili to z własnego wyboru (niejednokrotnie płacili za swoje decyzje), może rzeczywiście mają mało inwencji i swoje przyzwyczajenia, ale też niebagatelne doświadczenie. Wiedzą mianowicie, do czego kościół służy. Młodzi, zapatrzeni w Finlandię, Holandię i Japonię, w przenikanie form i brył, nie wiedzą nawet, że jest to budynek przeznaczony do sprawowania sakramentów, których często w owym obłędnym przenikaniu się form na równie obłędnych rzutach sprawować się nie da.

ANDRZEJ OSEKA: Starsi to robią nieraz, by doścignąć młodych.

HANNA SZCZYPIŃSKA: Wydaje się czasami, że bezpośrednią przyczyną powstawania wielu kościołów jest gra jakichś *snobizmów*. Snobuje się architekt – postacią bryły, jakiej jeszcze nie było. Podobnie inwestor – wykaże się przed biskupem, no i pokaże kolegom. Może tylko ludzie w terenie myślą najbardziej prawidłowo, co nie przeszkadza obu stronom grać i na ich snobizmach. Wierni rzadko odrzucają projekty, bo

nie mają do ich oceny ani wzorca, ani skali porównania, ani możliwości sprawdzenia ich funkcjonalności. Ich dotychczasowe przywiązanie do wzorów historycznych także osłabiło na korzyść pragnienia czegoś nowego, do użytkowania dla pokoleń następnych – co niejednokrotnie słyszałam. Czy tę sytuację należy nazwać korzystną dla rozwoju sztuki sakralnej, czy raczej groźną?

Pracy dla architektów i plastyków nie ma. Pracę tę ma Kościół ponaglany potrzebami ludzi i czasów. W tej sytuacji zdarza się, że ludzie, którzy nigdy takich zadań nie podejmowali, robią najgorszą tandetę, za ludzkie zbierane grosze, często cynicznie posiadając swoje wyobrażenie o „odpustowej pobożności”, którą trzeba zaspokoić.

Dlatego nigdy nie dość nacisku na zwykłą funkcjonalność tego, co ma powstać. Ocena stopnia sakralizacji czy desakralizacji przerasta możliwość percepcji i inwestorów, i ludzi-użytkowników. Tu trzeba wymuszać program budowy, orientować się, choć pobieżnie, w stanie wiedzy religijnej parafian, a własne eksperymenty formalne pozostawić w pracowni jako konieczne ćwiczenie do konkretnego zadania. Może to program minimum w świetle tendencji światowych – japońskich metabolistów, niemieckich „idei-koncepcji” jedności budowy sakralnej i świeckiej, belgijskich i francuskich integrystów (złania świeckiego z sakralnym), a poniekąd i rodzimych teoretyków „budowli emocjonalnych” rodem z polsko-ludowej specyfiki budownictwa sakralnego.

Istnieje jeszcze specjalny gatunek architektów, których nazwać by można „pseudosymbolistami”. Klucz do swych poczynąń znaleźli zresztą w dokumentach soborowych, gdzie jest mowa o *signa et symbola*. Bazując na fałszywym rozumieniu symbolu wmawiają inwestorom rzekomą gwarantowaną sakralność swoich pomysłów. W ten sposób powstają „arki”, „łodzie Piotrowe”, nawet „hełm rzymskiego legionisty” (mogę podać parafię) itd.

ANDRZEJ OSEKA: Nawet prasa katolicka to wmawia.

HANNA SZCZYPINSKA: Nie ma to nic wspólnego z rzeczywistym zapotrzebowaniem na współczesną symbolikę chrześcijańską, współczesną ikonografię, na szereg zapotrzebować kultowych, jak np. obrazy współcześnie kanonizowanych świętych. Pisałam przed trzydziestu laty, że doczekamy czasów, gdy autentyczne fotogramy świętych nie będą w stanie zastąpić w kościele obrazu kultowego – to właśnie ma miejsce. Straszliwy zalew malowanych kiczów o. Kolbego, m. Urszuli i innych świadczą o tym, że nikt nie podjął odpowiedzialnie tego zada-

nia. Twierdzę, że nie ma ani jednego obrazu tych świętych, w stosunku do którego można by zastosować jakieś kryteria estetyczne.

Może badania z socjologii religii sprecyzowałyby z drugiej strony rzeczywiste potrzeby wiernych. Z obserwacji, w wielkim skrócie powiem, że: Małopolska nadal fascynuje się kolorem – prosi o catościowe polichromie wnętrz. Jestem pełna podziwu dla kolegów krakowskich, którzy potrafią temu sprostać. Bogaty Śląsk nie tylko dla samej zamożności chce mieć złoto w kościele, ale także z przekonania, że całe bogactwo należy się Bogu. W całej Polsce wierni źle znoszą szare, puste, betonowe i smutne wnętrza, nierzadko pozbawione wizerunków, nawet Ukrzyżowanego. Jest to niewątpliwie tendencja protestancka (od której *nota bene* sami protestanci już odeszli) podparta teorią o czystości wątków architektonicznych i oddechu czystej przestrzeni.

Sumując te uwagi: odnozę wrażenie, że my nie wiemy, co dzisiaj znaczy mecenat Kościoła. Obawiam się, że nie wiemy... Czy to nie powinno być jakieś ciało zbiorowe mające swoje szczeble i stopnie analogiczne do struktur Kościoła?

KONRAD KUCZA-KUCZYŃSKI: Paragraf 127 Konstytucji o liturgii świętej – a my o tym często zapominamy – uwzględnia właśnie mecenat: niech biskupi itd., itd. *otoczą opieką artystów, aby w nich wpajać ducha sztuki kościelnej i świętej liturgii.* Nie wiem, w jakiej mierze ten paragraf wszedł w życie.

HANNA SZCZYPIŃSKA: Ale on nie ma najmniejszego wpływu na praktykę

ANDRZEJ OSEKA: Sądzę, że w społeczeństwie masowym, jak nasze, rolę osobowego mecenasa może spełniać świadomość społeczna. Powstaniu czy krystalizowaniu się czegoś takiego ma w jakiejś mierze służyć ta dyskusja.

KONRAD KUCZA-KUCZYŃSKI: Jesteśmy chyba bliżej rzeczywistego problemu. Podejrzewam, że rozeznanie potrzeb społeczności parafialnych – mimo pozorów – nie istnieje. Są one mało analizowane, mało testowane. Na Zachodzie robi się to z parafiami sześciotysięcznymi, w Polsce trzydziestotysięczne w ogóle nie są badane. Decyduje zazwyczaj ksiądz probosz i ktoś, kto jest pod ręką, albo kto ma trochę czasu. Taka jest prawda.

MIROSLAW PACIUSZKIEWICZ: W związku z mecenatem Kościoła. Wydaje mi się, że my nie określimy dostatecznie, na czym ten mecenat ma polegać. Ale mieliśmy zapewne okazję obserwować – jeżeli bywaliśmy

w różnych diecezjach, środowiskach – jakiś mechanizm tego mecenatu. Okazywało się niejednokrotnie, że faktycznym mecenasem w diecezji nie jest biskup, nie jest komisja liturgiczna czy budowlana, nie jest także proboszcz, który występuje w roli inwestora. Bardzo często bywa to ktoś – świecki czy duchowny – kto zdobył autorytet w diecezji. On potrafił decydować o wyposażeniu dziesiątków kościołów w swojej diecezji. I wcale na złe to tym kościołom nie wyszło. Potrafił księdzu wskazać wypróbowanych wykonawców i umiał wykonawców skontaktować z księżmi. Mogłbym tutaj podać nazwisko księdza, którego mam na myśli, który wcale nie jest z wykształcenia plastykiem, architektem. Logik i metodolog – z pewną smyką do spraw sztuki. Wiem, że wiele tandety usunął i pomógł urządzić wiele wnętrz kościołów.

ANDRZEJ OSEKA: Warto też pamiętać o krytykach architektury, którzy do tej pory właściwie prawdy o współczesnej polskiej architekturze absolutnie nie pisali. Bo ona była po prostu wstydliva.

HANNA SZCZYPIŃSKA: Są to złudzenia intelektualisty, że to, co mówimy tutaj, ma odpowiedni zasięg i wagę. Wydawałoby się, że inwestorzy i administratorzy parafii, którzy teoretycznie mają wyższe studia, a czasami doktoraty, budując winni przynajmniej przeczytać coś na ten temat, znać nowe przepisy liturgiczne, bo to my mielibyśmy prawo być przez nich pouczeni. Tymczasem my przynosimy odpowiednie teksty, zmuszeni bronić się przed nonsensownymi pomysłami.

KONRAD KUCZA-KUCZYŃSKI: Tu bym się nie zgodził. Pani powiedziała tak ostro. Z własnych obserwacji wiem, że różne materiały tego typu są czytane. Inną sprawą jest ich przenikanie do świadomości.

HANNA SZCZYPIŃSKA: Są kupowane, ale nie czytane.

Przejdźmy jednak do innej sprawy. Żeby zrobić analizę obiektów, które powstały choćby przez ostatnich pięć lat, trzeba jechać w teren, mieć materiał zdjęciowy. Gdy ojciec Jan Popiel zapytał mnie niedawno, czy ostatni okres budownictwa kościelnego nazwałabym eklektyzmem, odpowiedziałam, że eklektyzm dziewiętnastowieczny narodził się z postawy perfekcjonistycznej. Istniało przekonanie, że są już wszystkie dane, aby zbudować idealną romańszczyznę, najlepszy gotyk i klasycyzm czystszy od greckiego. Tymczasem to, co dziś powstaje, nazwałabym złośliwym pastiszem, świadomie małpującym secesję Gaudiego i kogo tam jeszcze, karykaturę Ronchamp, Finów, nawet Bauhausu. I to jest przerażające.

MARIA ROSIER-SIEDLECKA: Chciałabym wprowadzić w nasze rozważania trochę optymizmu. Wszyscy: artyści, księża, wierni jesteśmy, jacy jesteśmy. Wiem, że u nas stan świadomości religijnej – to najczęściej jeszcze fideizm, ale nadzieję budzi fakt, że w ciągu ostatnich lat widać wyraźny zwrot środowisk twórczych do Kościoła. Te środowiska były dotychczas wobec niego obojętne. Łatwiej więc będzie można znaleźć twórców poza kilkoma osobami, które dotąd były zainteresowane. Zapewne, trzeba trochę czasu. Ale jeżeli te środowiska zwrócą się do Boga, do Kościoła, to religię – a w związku z tym i sztukę religijną – będzie się przeżywać głębiej, inaczej. Bo ostatecznie cała miernota i brak „sakralności” w dziełach płyną z głębszych powodów. Jeżeli ktoś nie wie, jak zrobić, szuka wzoru. Ale jeżeli potrafi sam przeżyć problemy religijne, inaczej będzie działać jego wyobraźnia. Pobudzi ją nawet studium dokumentów Kościoła. Nie trzeba wtedy przerzucać katalogów. Pojawi się inspiracja głębsza, nasycona treściami biblijnymi. Widziałam na przykład projekt kalwarii, gdzie obok zwykłych elementów autor ustawił nieregularne, wysokie pilony, które w miarę postępowania Chrystusa Drogą Krzyżową malały lub znikwały. Pilony te symbolizowały zło, usuwane cierpieniem Zbawiciela. Być może, teologowie nie przyjęliby takiej interpretacji, ale coś w tym było.

HANNA SZCZYPIŃSKA: Ale te symbole też nie są jednoznaczne.

MARIA ROSIER-SIEDLECKA: Nie są jednoznaczne, ale myśl jest dobra. Artysta coś ustawił, czegoś próbował. Nie ściągnął z czegoś, co widział. Jako ważną widziałabym więc konieczność formacji artystów, dostarczania obiektywnej intelektualnej treści religijnej z dziedziny teologii, biblistyki, liturgii. Jest to realne właśnie dlatego, że powstało duszpaństwo środowisk twórczych w Warszawie i w innych ośrodkach. Jest to jakiś sygnał lat osiemdziesiątych. Przybyli ludzie, którzy mogą coś wnieść do Kościoła i to jest źródło nadziei, trzeba tylko dać im źródła inspiracji. Umożliwić im odczytanie według przygotowania fachowego tego, co dokumenty mówią językiem kościelnym. Ile na przykład konkretnych wskazówek praktycznych zawiera Wstęp do Mszału z roku 1969.

Druga sprawa to ta, którą pani poruszyła. Kiedyś zastanawiałam się, co to znaczy Kościół jako mecenas sztuki. Ostatni papież bardzo życzliwie wyrażają się o sztuce. I Paweł VI, i Jan Paweł II podkreślają, że Kościół potrzebuje artystów. Na tym szczeblu jest więc dobrze. Ale niżej nie bardzo wiadomo, jakie z tego wynikają konsekwencje. Na

poziomie księży jest najgorzej, ale co na to poradzić, to są ludzie z naszego społeczeństwa, które nie miało okazji osiągnąć wystarczającego poziomu kultury artystycznej.

ANDRZEJ OLSZEWSKI: Narzekamy na mecenat. Tak, to nie są Medyceusze – ja się zgadzam – niemniej jednak mecenat Kościoła jest jeszcze mecenatem, w którym zostały zachowane pewne wzorce klasyczne mecenatu. Tu jeszcze rozmawia konkretny mecenas z twórcą. Jest to jedna z przyczyn ucieczki twórców do sztuki sakralnej, gdyż często mecenat państwowy jest anonimowym mecenatem biurokratycznym.

Broniłbym też trochę owych eksperymentów formalnych. Architekt zdrowo myślący – a w moim pojęciu to jest taki, który ciągle widzi w architekturze mimo wszystko sztukę plastyczną – gdzie indziej mało ma możliwości szukania form. W kościele może realizować owo „przenikanie brył”.

ANDRZEJ OSEKA: Po co? Po co bryły mają się przenikać?

ANDRZEJ OLSZEWSKI: Żeby powstawały formy zauważalne w zupełnie zunifikowanym krajobrazie. To, że przy okazji zdarzają się rzeczy nieudane, stanowi prawidłowość. W gruncie rzeczy jednak wydaje mi się, że z współczesnej architektury sakralnej pewien procent wypadnie pozytywnie. Prof. Bogusławski nazwał kiedyś kościół w Bielicach nieudanym dworcem kolejowym. Jest to jednak ciekawa forma i ona przyciąga. A prof. Lech Niemojewski mówił przed pięćdziesięciu laty, że dziełem sztuki jest ten budynek, który zostawia pewne wrażenie na przechodzącym ulicą. Z tego punktu widzenia nawet dziwoląg wrocławski uznałbym za rzecz dyskusyjną, nie przesadzając, czy jest kiczem. Kicze skądinąd zawsze były i będą.

W dyskusji padło słowo, że pewna świadomość społeczna mogłaby być czymś na kształt mecenatu i jednocześnie mówiono o desakralizacji samego kościoła. Coraz mniej w nim sacrum, coraz więcej dydaktyki. Ale nie zapominajmy, że dzisiaj kościół pełni inne funkcje niż kiedyś: one zostały narzucone przez takie czy inne warunki i dzisiaj kościoły to są kombajny. Inny problem – to nowobogactwo, czasami plebanie zasłaniają wręcz kościoły. Ale tak bardzo pesymistycznie bym na to wszystko nie patrzył. To jest sztuka, która się rodzi.

KONRAD KUCZA-KUCZYŃSKI: Kościół w Bielicach w moim przekonaniu jest zły dlatego, że nie pozwala uczestniczyć w żadnej formie liturgicznej. Dobrze czują się tam tylko wycieczki.

ANDRZEJ BASISTA: Pisałem kiedyś w "Tygodniku Powszechnym", jak zmieniło się moje spojrzenie na kościół w Bieńczycach. Projektował go mój kolega ze studiów, kościół powstawał w moim mieście, trudno mi zatem było bezstronnie, na zimno ocenić. Ale zdawałem sobie sprawę z tego, że nie potrafię się tam modlić, nie potrafię się w ogóle skupić. Zbyt prześwietlony, za dużo przeróżnych kształtów. Następnie wielokrotnie brałem udział w zbiorowej modlitwie, w uroczystościach skupiających tysiące ludzi, z którymi czułem się zjednoczony. Ten opis podsumowałem stwierdzeniem, że sprawdziło się powiedzenie, iż człowiek kształtuje architekturę, lecz ta z kolei kształtuje człowieka.

HANNA SZCZYPIŃSKA: Ale to są rzeczy pozaarchitektoniczne. To było przeżycie wspólnoty. To nie miało nic wspólnego z budowlą.

STANISŁAW OPIELA: Wydaje mi się jednak, że to działa na zasadzie sprzężenia zwrotnego. Bo jeśli mówimy, że niektóre kościoły mają tak mało sacrum, iż trudno się w nich skupić czy w ogóle nie ma ochoty się skupiać – to zazwyczaj tak bywa. Ale jeśli wytwarza się taka atmosfera, że architektura nawet mało sakralna pobudza do skupienia w pewnych okolicznościach, to znaczy, że obecność większej liczby wiernych ma wpływ na sakralną wymowę architektury.

ANDRZEJ BASISTA: Ja tam byłem w czasie nabożeństwa i nie czułem się jak na dworcu.

HANNA SZCZYPIŃSKA: Ale wróćmy do praktyki czy tak zwanej Arki w Bieńczycach. Pojechałam tam specjalnie w sobotę po południu, by sprawdzić, jak to działa, jak się tam sprawuje liturgię. I jest to skandaliczny zamęt. W obu wejściach korki wchodzących i wychodzących, schody nad wejściem do tabernakulum, po których wchodzi i schodzą aniołowie jak po drabinie Jakubowej, aby się dostać po puszkę z komunią. Wchodzący zaglądają im pod sutanny przez przestrzenne stopnie schodów. Przy tym wszystkim odprawia się Msza św., ani wstać, ani klęknąć nie sposób. Żeby podać komunię św., diakon musi biegać po kościele, przeciskać się, czyli dzieje się coś, co nie ma nic wspólnego ze zrozumieniem, skupieniem i w ogóle modlitwą. Podobnie w kaplicy-spowiednicy. Piękne ukryte konfesjonały dopuszczają ludzi w pojedynkę, tymczasem naokoło kaplicy stoją krzesła, zakręcają się ogonki, każdy każdego widzi, a nawet słyszy.

Jeżeli wielotysięczne miasto ma jedno wnętrze w jednej świątyni, to nawet dziesięciu kapłanów – trynując i odprawiając przez 24 godziny

na dobę – nie obsłuży chętnych wiernych. Dlatego mądry architekt – znając sytuację – nie buduje jednego wysokiego pomieszczenia, ale szereg wewnątrz sprzężonych na tym samym terenie, w tej samej lokalizacji i kubaturze, dzięki czemu w ciągu jednej godziny wewnątrz jest w stanie przyjąć 5 tys. ludzi. To są, być może, uwagi techniczno-mechaniczno-liturgiczne, ale doprawdy nie można sobie pozwalać na dziwolagi wbrew wszelkim zasadom funkcjonalnym.

ANDRZEJ BASISTA: Ja bym się z panią nie zgodził. Była to pierwsza wielka świątynia. Wybijała drogę.

HANNA SZCZYPiŃSKA: Nie, założenie było fałszywe – obawiam się, że nie był tu pierwszy oczywisty cel, dla którego buduje się kościół. Decydowały względy prestiżowe, jak na przykład zbudowanie pomnika-ponad-pomnik.

ANDRZEJ BASISTA: Dla mnie gorszą sprawą jest co innego. Nie to, że zbudowano ten kościół w taki właśnie sposób – to były rzeczywiście początki – lecz to, że w tej chwili, w parafii, która ma 3 tys. ludzi, ksiądz zamawia kościół o dwu poziomach, na 8 tys. Ja się jednak temu księdzu nie dziwię. Raz, że powstały wzory, które on naśladuje. Dwa, ponieważ korzysta z szansy. W Polsce kościoły, które ostatnio powstały i aktualnie powstają, powstają w zupełnie nienaturalny sposób. Albo powstają bieda-kościółki biskupa Tokarczuka, budowane spontanicznie, albo powstają kościoły-giganty. Skoro bowiem istnieje szansa na otrzymanie pozwolenia, buduje się na wyrost.

Lecz wracając do kościoła w Nowej Hucie, chciałbym go wziąć jako przykład tematu, o którym się wiele mówiło. Rzeźba Chrystusa, która tam jest, scalila to miejsce. Ten Chrystus stał się ogniskiem.

HANNA SZCZYPiŃSKA: Ohyda. To straszy. Ani w formie, ani w proporcji, ani w wyrazie. To właściwie antyteologiczna rzeźba.

ANDRZEJ BASISTA: Reakcje na to są różne. Mnie tu jednak chodzi, niezależnie od jakości rzeźby, o tę charakterystyczną sytuację, gdy w nowym kościele powstaje coś, co nie było pierwotnie przewidywane i „poprawia” wewnątrz, ogniskuje je.

KONRAD KUCZA-KUCZYŃSKI: A wracając do przykładu Wrocławia, to ludzie – parafianie i proboszcz – są zadowoleni, że na terenie swojej parafii mają tego typu kościół. Bądźmy ostrożni w sądach – przecież to jest kościół dla nich. Dla tych dwudziestu tysięcy, nie dla nas.

HANNA SZCZYPIŃSKA: Ale bądźmy szczerzy. Ronchamp jest małą kaplicą. Kopiowanie tej bryły dla użytku tysięcy jest nieporozumieniem.

ANDRZEJ OLSZEWSKI: Czy Ronchamp według pani jest dziełem sztuki?

HANNA SZCZYPIŃSKA: Tak.

ANDRZEJ OLSZEWSKI: Ołóż miejscowy proboszcz ma księgę, w której tyle krytyk, ile pochwał.

HANNA SZCZYPIŃSKA: To nie ma znaczenia.

ANDRZEJ OSEKA: Dla mnie to jest dzieło sztuki, ale nie ma nic wspólnego ze sztuką sakralną. Nie ma chyba sensu wybudowanie czegoś większego niż Pałac Kultury. Nie zgodziłbym się kategorycznie z Andrzejem Olszewskim, który twierdzi, że jeżeli już coś się różni, to wszystko w porządku. Robić rzeczy, które są inne niż pudełkowe osiedla, to jeszcze nie wystarczy. Oczywiście, one powinny być inne, ale nie na zasadzie, że tam jest protopadłośćian, a tutaj forma dynamiczna na wszystkie strony. Mówiąc tak odwołujemy się do ściśle świeckiego zmysłu współzawodnictwa. Uważam, że jest to mylna droga. Trzeba przede wszystkim dążyć do logiki form, do formy, która z jednej strony służy liturgii, a z drugiej także symbolice i atmosferze skupienia. Architektura sakralna dawnych wieków dowodzi, że było możliwe to zjednoczenie – integracja architektury i plastyki. Oczywiście, pewnie było to mniej zintegrowane, niż nam się to dzisiaj wydaje. Ale jednak było.

MARIA ROSIER-SIEDLECKA: Dobrze, ale Kościół to jest osiem błogosławieństw. O tym u nas nie bardzo chce się pamiętać.

STANISŁAW OPIELA: Nie jestem mecenasem, ale zapisałem sobie kilka pytań, które padały w czasie tej dyskusji:

- Czego należałoby oczekiwać od mecenatu Kościoła?
- Dlaczego architekci budują tak, a nie inaczej?
- Dlaczego plastycy tworzą tak, a nie inaczej?
- Czy istnieje potrzeba prowadzenia badań socjologicznych? – Dobrze, ale wydaje mi się, że już dziś w trakcie dyskusji padło parę bemoli dotyczących właśnie tego badania opinii o budowanym czy projektowanym kościele.
- Czy symbol musi być jednoznaczny? – Nie może być jednoznaczny.

– Czy inspiracja znajduje się w dokumentach soborowych? Jeśli tak, to na zasadzie przeczytania i przyswojenia sobie, ale czy to jest wystarczające?

– Czy księża nie płacą? – Ba, z mecenasami renesansu artyści też się kłócili.

Właściwie na żadne z tych pytań nie potrafiłbym dać jednoznacznej odpowiedzi, odpowiedzi bez wątpliwości.

Mówi się o inspirowaniu duchem Kościoła. Siostra podpowiedziała przed chwilą: osiem błogosławieństw – to Kościół. Tak, ale nie tylko. To zawsze było.

MARIA ROSIER-SIEDLECKA: Ale my o tym zapominamy.

STANISŁAW OPIELA: Nie wiem. Ja powiedziałbym o czymś innym; można oczywiście nie lubić sztuki baroku. Ale ten styl wyphywał z inspiracji, która była zgodna z ówczesną teologią. Natomiast inspiracją afirmowaną przez Kościół obecnie jest właśnie ubóstwo i prostota. A budowane kościoły idą najczęściej wbrew tej inspiracji.

Do czego zmierzam? Wydaje mi się, że jeśli artyści projektujący kościoły czy plastycy, którzy kościoły zdobią, będą mieć tylko zewnętrzną znajomość dokumentów Kościoła czy nawet Ewangelii – to chyba niczego dobrego nie stworzą. Nie kłóciłbym się o to, czy używa się takiej czy innej formy. Dlaczego księża chcą czegoś nowego? Trochę ich rozumiem. Bo właśnie środowiska artystyczne długo mówiły księżom, że neogotyck jest do niczego, bo nie jest sztuką oryginalną; że neoklasyccyzm podobnie, że styl neoromański identycznie, zatem księża odrzucili krytykowane style i chcą czegoś nowego. Ale przecież gusta księży są – czy powinny być – także kształtowane przez artystów, przez ich wartościowe dzieła. I tak zawsze bywało.

O ile natomiast chodzi o stare budowle, które są świetne z punktu widzenia architektonicznego czy plastycznego – powołam się na bazylikę Św. Piotra w Rzymie. W moim przekonaniu i odczuciu ma ona niewiele z sacrum. Jeśli tęskni się za nastrojem sacrum w rzymskich kościołach, to trzeba się udać do kościołów barokowych, a ja najczęściej chodziłem w okolice Forum Romanum do starych, małych i przybrudzonych kościołów.

Nie wiem, czy nie byłoby dobrze, by nasza dyskusja skupiła się trochę na tym właśnie wyczuciu i przeżyciu sacrum przez artystów. Można oczywiście badać opinię publiczną. Ale zauważmy, że opinia publiczna jest właśnie przyzwyczajona do gipsowych figurek, zwłaszcza chyba na wsi – choć nie jestem pewien tego „zwłaszcza”.

HANNA SZCZYPIŃSKA: Badać w jakim sensie? W sensie rzeczywistych zapotrzebowań religijnych. Nie w sensie: to mi się podoba. Trzeba wyczuć rzeczywiste zapotrzebowanie wewnętrzne.

STANISŁAW OPIELA: Tak – czyli wyczuć atmosferę sacrum.

HANNA SZCZYPIŃSKA: Modne słowo, ale co ono znaczy, nie bardzo wiemy. Ex post można powiedzieć o desakralizacji...

STANISŁAW OPIELA: Coś jednak wiemy. Jeśli padło tu porównanie pana Osęki o kościołach podobnych do dworców, to świadczy to przecież także o desakralizacji artysty, który buduje kościoły.

HANNA SZCZYPIŃSKA: Czyli sprowadza ojciec wszystko do...

STANISŁAW OPIELA: Nie wszystko, tylko mówię, że to nie jest takie proste.

HANNA SZCZYPIŃSKA: Do zagadnienia moralnego, do wątpliwego naszego katolicyzmu.

STANISŁAW OPIELA: Absolutnie nie.

HANNA SZCZYPIŃSKA: Gdy swego czasu ks. bp Bejze kazał mi coś napisać na temat zależności między wiarą artysty a dobrym dziełem, które on stworzy, to powiedziałam: Przepraszam, ja nie będę sprawdzać jego kartek od spowiedzi. Bo to nie tędy droga. Czyli – postulat może być, tylko co z tego wynika?

KONRAD KUCZA-KUCZYŃSKI: Aczkolwiek istnieje rachunek sumienia artysty.

STANISŁAW OPIELA: Ale znowu pani sprowadziła wszystko do formalizmu, co nie było moją intencją. Nie każdy głęboko wierzący stworzy dzieło sztuki, gdyż nie każdy jest po prostu artystą.

MARIA ROSIER-SIEDLECKA: Nie idzie tylko o zagadnienia moralne, ale o pogłębienie.

STANISŁAW OPIELA: Nie chodzi o moralność. Wiara nie jest tylko moralnością.

KONRAD KUCZA-KUCZYŃSKI: Padają „święte słowa”, Boję się jednak, by dyskusja nie ograniczyła się do tego. Jest to element równie oczywisty jak i trudny. Nie ma co ukrywać, łatwo się mówi w dyskusji o pogłębieniu. Natomiast w rzeczywistości jest to jeden z obowiązków każdego artysty, który przystępuje do tworzenia. Musi pogłębić, odczytać bazę nie tylko warsztatową, ale i inspiracyjną.

Ciągle jeszcze kluczymy wokół niepokojów. Może się z nimi rozejdziemy, co też będzie znaczące. Na razie bowiem jeszcze ich nie wyjaśniliśmy.

Przygotowując się do dyskusji zapisałem sobie, że po ogłoszeniu Konstytucji o Liturgii Świętej Paweł VI – zwracając się do artystów – powiedział: *...trzeba przywrócić przyjaźń między Kościołem i artystami*. Czyli nie jest to wcale nowy problem. Nie jest to również problem tylko polski, ale ogólnoswiatowy. Twierdzą, że ten problem wyjdzie u nas dramatycznie w najbliższych latach.

Nie wiem, jak jest w plastyce, ale jeśli chodzi o architekturę, to kościoły są jedynym miejscem, gdzie odtwarza się rzemiosło budowlane. Na budowy kościołów mogę przywieźć moich kolegów z zagranicy i pokazać je. Ma to pewien poziom. Czyli w architekturze stało się to szansą odrobienia sztuki budowania. Kościoły – jakiegokolwiek by były – mogą się nie podobać, ale pod względem wykonawstwa to jest jedyne budownictwo w tej chwili. Moim zdaniem tutaj będą się wychowywać nowi rzemieślnicy. Czy nie powstanie teraz właśnie coś takiego w dziedzinie sztuki? Mnie to nurtuje, bo musi powstać. Nie jest prawdą, o czym pani wspominała przedtem, że łatwo znaleźć każdego, bo są pieniądze i tylko robić. Słyszę coraz częściej od moich kolegów, że szukają ludzi, z którymi mogliby współpracować.

Jaki jest zatem klucz do znalezienia ludzi, z którymi się dogadam? Jacy ludzie ze środowiska plastycznego podejmą te próby? Co się stanie z tysiącem kościołów? Środowisko plastyczne ma kilka tysięcy ludzi. Jak oni porozumieją się z architektami? Proboszczowie też są bezradni. My mówimy: Warszawa, Kraków, ale przecież są również małe kościołki rozsiane po całej Polsce.

MARIA ROSIER-SIEDLECKA: Słyszałam podobną dyskusję we Francji i oni tam próbowali robić jakąś listę w kurii, żeby wiedzieć, gdzie szukać plastyków. To jest problem.

NAWOJKA CHESLIŃSKA: Rozmowa, jak dotąd, przebiega co najmniej na dwóch płaszczyznach problemowych. Jedną wyznaczają kwestie

ogólne dotyczące statusu sztuki sakralnej czy szerzej: religijnej we współczesnym świecie. Drugą określają liczne zapytania i wątpliwości na temat przyszłego kształtu artystycznego czy – mówiąc skromniej – wystroju plastycznego wznoszonych obecnie w kraju 1200 świątyń. Jakkolwiek rozumiem, że obydwie te płaszczyzny mają ze sobą wiele wspólnego i wzajemnie warunkują się, to przecież mnogość zagadnień wiążących się z każdą z nich uprawnia, by dyskutować je rozłącznie. Nie kryję też, że walorów dzisiejszego spotkania upatrywałam nade wszystko w wierności sferze problemów praktycznych, które pan Kucza-Kuczyński podał nam pod rozwagę we wstępie.

Niemniej, jak to zwykle bywa, sama rozpoczną od niekonsekwencji. Mówiono tu wiele, zazwyczaj krytycznie, o księżach zlecających artystom i architektom określone prace, o ich często bardzo złym guście i przeraźliwie słabej orientacji w sztuce, zwłaszcza nowoczesnej. Mówiono też o braku przejrzystego programu ideowego Kościoła względem sztuki. Myślę, że ów brak jest wyrazem pewnej bezradności Kościoła – mimo wszystkich dokumentów i rozważań na ten temat – wobec sztuki współczesnej; jest wyrazem jakby niepewności, czego od sztuki można dziś oczekiwać i jakim warunkom potrafi ona jeszcze sprostać. Jasne ustalenia względem sztuki sakralnej – takie np., jakie niegdyś sformułował sobór Trydencki a rozwijali i stosowali teologowie – były możliwe wówczas, gdy oczywisty był służebny status sztuki, a podział na sztukę sakralną i świecką przebiegał zasadniczo w warstwie tematycznej i nie implikował w obrębie jednej całości stylowej różnicy języków czy form artystycznych (wyjawszy respektowanie zasady *decorum*). Ale też mowa tu o okresie kultury, w którym przeżył sacrum było doświadczeniem zbiorowym i niewątpliwym. Dziś Kościół jedynie zgadza się – zresztą od nie tak dawna – a próbuje w sztuce współczesnej sytuację zastaną; sytuację, na którą od dobrych co najmniej stu lat praktycznie nie miał żadnego bezpośrednio znaczącego wpływu. Sytuację tyle skomplikowaną co dramatyczną, zważywszy coś, co można umownie nazwać tragedią dowolności sztuki, która straciwszy oparcie utraciła też swą wolność.

Tymczasem wydaje mi się, że właśnie w tej sytuacji Kościół – a może lepiej religia w najszerszym tego słowa znaczeniu – stwarza sztuce i pogubionym artystom szczególnie ważną szansę. Szansę odnalezienia a raczej odnajdywania utraconej wolności poprzez stopniowe zdobywanie – nawet jeśli powolne i nawet jeśli bardzo drobnych – punktów, oparcia i poprzez pełnienie najszlachetniej rozumianych funkcji służebnych. Przyznam, że ta szansa – może raczej nadzieja – bardziej potrzebna jest artystom plastykom niż architektom, ponieważ

– jakkolwiek by oceniać ewentualny kryzys panujący w architekturze współczesnej, w tym kościelnej (przekonuje mnie ostrożny optymizm pana Kuczy-Kuczyńskiego) – nigdy ta ostatnia nie przestała być sztuką publiczną, to jest robioną dla ludzi bądź z myślą o nich i przez nich „weryfikowaną”. Dawniej malarstwo też było sztuką użytkową.

Otóż Kościół może mógłby tę nadzieję sztuce dać, przywracając jej jednocześnie pokorę, ale musi w tym celu nauczyć się stawiać jej sensowne warunki. Nie kwestionując swobody tworzenia i nie eliminując podmiotowości artysty, warunki te są w stanie uratować sztukę przed owym całkowicie już pozakomunikowalnym subiektywizmem, indywidualizmem i doświadczeniem immanencji jedynie, jakże często a błędnie identyfikowanym z doświadczeniem transcendencji czy wręcz przeżyciem religijnym.

Tyle generalia, które jednak nie miejsce dziś dyskutować. Zwrócić nadto mogą uwagę w rozmowie państwa dwie kwestie ciągle w niej – *explicite* lub *implicite* – obecne, które skądinąd wcale nie muszą być pewnikami.

Jedna – to postulat koniecznej integracji sztuki, czyli w istocie marzenie pochodne względem nowożytnej idei Gesamtkunstwerku. Tymczasem jest to marzenie właśnie – po pierwsze – nie wiem, czy konieczne jako postulat. Łatwo np. wyobrazić sobie opcję na rzecz narastania, stopniowego i niejako naturalnego przybywania różnych elementów wystroju świątyń, szczególnie w przypadku, gdy społeczności parafian narzuca się nowy, nietradycyjny w więc „obcy” wzorzec estetyczny. Zresztą obawę przed takim „gotowcem” można żywić dodatkowo znając skłonności niektórych teorii i nurtów dwudziestowiecznej sztuki; chcąc organizować idealną wszechogarniającą przestrzeń w myśl najlepszych nawet chęci, w rzeczywistości uprzedmiotawiały one ludzi poddając osobę zabiegom totalizującym jej zachowania i reakcje. Po drugie zaś: nie wiem, czy i jak owa integracja sztuk w obrębie świątyni miałaby się realizować, skoro cele i „język” różnych dziedzin sztuki nie są tożsame, a program ideowy, którym dysponuje Kościół, wystarczająco precyzyjnie ich nie formułuje. Może więc na użytek tej rozmowy i spodziewanej praktyki byłoby bezpieczniej mówić o współpracy architekta z plastykiem i o pożądanej zgodności, potrzebnej koegzystencji architektury i wystroju plastycznego: zarówno stałego (rzeźby ołtarzowe, obrazy, witraże) jak i ruchomego wyposażenia świątyni i jej dekoracji.

Inna sprawa – to obecny i w tej rozmowie postulat oryginalności, czyli kryterium wartościującego, kanonizowanego w estetyce i sztuce europejskiej od czasów romantyzmu. A tymczasem owo kryterium

może być zakwestionowane lub poddane w wątpliwość. Skoro bowiem architektura i sztuka świątyni mają sprzyjać liturgii i skupieniu, wspomagać istniejące i wprowadzane rytzy zachowań wspólnoty wiernych, to wydaje się, że oryginalność, nowość postrzeganych form może owe procesy opóźniać. Słowem, obok koniecznej stosowności i funkcjonalności – choćby z liturgicznego punktu widzenia – podziałów i elementów wystroju kościoła, winny one chyba w sposób uchwytny stanowić kontynuację tradycji, tak ogólnej jak i lokalnej. Czyli dawać wiernym jakieś bliskie im punkty odniesienia.

Nie przypadkiem historia sztuki europejskiej, w tym sakralnej, opiera się na wzorach, jakkolwiek oczywiście modyfikowanych i rozwijanych. Warto zwrócić uwagę, że w XX wieku z dwóch członów: tradycji i innowacji, których wzajemne relacje konstruuja niejako ów proces historyczny, lekceważony i kwestionowany był pierwszy, zaś drugi niekiedy aż karykaturalnie gloryfikowany. Nie wiem oczywiście, jak by ów związek z tradycją miał być praktycznie realizowany, żeby nie popadać w śmieszny anachronizm lub nieszczerą stylizację. Idzie mi jedynie o podważenie dogmatu oryginalności i wskazanie czysto estetycznej proveniencji tego kryterium. A także o owo jak najsluszniej w moim przekonaniu podkreślane przez Henryka Drzewieckiego („Przegląd Powszechny” 3/83) konieczne wiązanie formy z miejscem, z konkretną kulturą, z której forma ta winna niejako wynikać, wyrastać. Obok argumentów teoretycznych, ogólnie trafnych, u nas w kraju za tą koncepcją przemawia jeszcze dodatkowa okoliczność sprowadzająca się do – najkrócej mówiąc – niezgody na wywłaszczenie, przed którym nie udało się uchronić tak wielu obszarów tradycji, obyczaju, kultury, co uczyniło nas nie wiadomo o ile uboższymi i słabszymi.

Oczywiście i w kwestii pewnej wierności tradycji – w tym narodowej i lokalnej – trzeba być ostrożnym. Pomijam już niebezpieczeństwo szowinizmu. Myślę natomiast o tym, że nie zawsze wiadomo, do czego sięgać w sposób autentyczny a jednocześnie – z tego warunku bynajmniej nie rezygnować – estetycznie wartościowy.

Poza tym znaczna część nowo budowanych kościołów znajduje się w nowych miastach lub na nowych osiedlach, gdzie o tradycji lokalnej mówić nie sposób, a których uniformizm i anonimowość są przerażające i sprawiają, że mieszkający w nich ludzie – skądinąd pochodzący z bardzo różnych środowisk i części kraju – gotowi są z przysłowio-
wym wdzięcznym sercem przyjąć coś, co będzie „ich”, z czym będą chcieli identyfikować się, w czego wznoszeniu i czynieniu „pięknym własnym” chętnie będą pomagać. I zgodzą się nawet na – tak to nazwijmy – ekstrawagancje projektu względem ich najczęściej bardzo

zachowawczych upodobań estetycznych. Nierzadko pewien snobizm, jak również łączenie prestiżu z nowoczesnością formy, może ułatwić im pełną dumy akceptację ich kościoła.

Konkludując, zgadzam się z Tomaszem Mertonem, który twierdzi, że sztuka w kościele może być szkodliwa, jeśli pogłębia bierność wiernych swoją konwencjonalnością wzmagając konwencjonalną religijność. Przy kształcie polskiego katolicyzmu, jego odpustowej i kiczowatej estetyce (*vide* dewocjonalia w sklepach Veritasu tudzież większość darów składanych z największą przecież serdecznością Papieżowi podczas jego obydwu wizyt w kraju), łączonej z symboliką narodową i ostatnią społeczną, przy obecnej sytuacji wyrażającej się – mówiąc za ks. Piwowarskim („Przegląd Powszechny” 1-2/82) – kolosalnym wzrostem znaczenia Kościoła ludowego w Polsce przy relatywnie niewspółmiernie małym wzmocnieniu Kościoła wspólnotowego – niebezpieczeństwo, o którym wspomina Merton, jest tym większe. Toteż uważam, że niebawem ważne jest, by poszczególni księża zamawiający prace u architektów i artystów do swoich kościołów, jak i odpowiednie instytucje doradcze (z koniecznym prawem weta) wystrzegali się przede wszystkim tego, co jest ewidentnie złe, tandetne, nowobogackie, po prostu w złym guście. To, co jest dobre, trudniej sformułować. Zaś z pewnością nie sformułuje się tego co najlepsze. Natomiast nie można zgadzać się na rzeczy ewidentnie złe ani tym bardziej promować ich.

Powie ktoś: program minimum. Tak, ale jeśli ma powstać 1200 kościołów, to owo minimum trzeba precyzyjnie określić. Mówimy tu o architektach, przy czym w wielu przypadkach projekty są już realizowane albo gotowe. Stąd możliwość wpływu na ich optymalizację jest mniejsza. Zresztą panowie Kucza-Kuczyński i Olszewski przekonują, że jeśli chodzi o architekturę, to nie jest ona najgorsza a niekiedy wręcz znakomita. Z drugiej strony mowa o artystach-plastykach, jak rozumiem przede wszystkim malarzach, rzeźbiarzach, witrażystach. Tutaj niepokój jest całkowicie uzasadniony i to wieloma względami. Natomiast milczenie, państwo, o całej świetnie zresztą wykształconej grupie plastyków równie potrzebnych w kościele. Myślę o projektantach, grafikach, plakacistach. Popatrzcie na lampy, świeczniki, konfesjonały, ławki, okucia, tablice ogłoszeń w najlepszym nawet kościele. Zazwyczaj jest to pełna bezguścia amatorszczyzna albo coś, czemu nadają miano „domu rzemiosła”, tzn. przy świetnym wykonawstwie rzeczy wzywające o przysłowiową pomstę do nieba. Otóż wydaje mi się, że przynajmniej temu bezhołowiowi można spróbować zaradzić. Istniała zawsze instytucja książek-wzorników zawierających np. projekty

mebli, okuć, lamp i innych sprzętów. Niektóre mogą być unikatowe, inne robione w krótkich seriach czy na zamówienie określonego architekta dla określonego, wznoszonego przezeń kościoła. Rzemiosło, świetne wykonawstwo, które tak nas wszystkich cieszy, pozostanie, a jednocześnie służyć będzie ono wartościowemu estetycznie efektowi. W tych kwestiach nie trzeba mówić o sacrum, a jedynie o kompetencji, umiejętnościach i wiedzy artysty projektanta, do jakiego wnętrza i do jakich celów służy np. konfesjonał. Można powiedzieć, że są to rzeczy drobne w stosunku do ołtarzowego obrazu. Ale jeśli architekt i plastyk myślą o kościele, o świątyni jako o pięknie, przejrzystości i godnie zorganizowanej przestrzeni, w której ludzie zbierają się na Mszy św. albo przychodzą, aby się modlić, to te rzeczy pozornie drobne także są niezwykle istotne. Podobnie ważne jest, czy wierni przychodzący do kościoła znajdują się w przestrzeni wypełnionej troskliwość, przejrzystej i harmonijnej. Słowem w przestrzeni świątyni, a nie w ersatu tej przestrzeni. Nie idzie mi wcale o jej totalność, o brak miejsca na swobodę, elementy improwizowane, o „ordnung“. Nie, nie, chodzi mi tylko o to, żeby wnętrze świątyni nie stanowiło prowizorium, ani nie było jak etykieta zastępcza. Wystarczy tego w rzeczywistości, od której ludzie w kościołach chcieliby odetchnąć.

KONRAD KUCZA-KUCZYŃSKI: Padła tu pierwsza konkretna propozycja. Pani proponuje stworzenie pewnych struktur. Oprócz barier formalnych mogą być także bariery wynikające z powodów merytorycznych. Gdyby takie bariery zostały stworzone – czy Kościół jest w stanie stworzyć takie ramy? Czy środowiska plastyczne, które od takich barier są odzwyczajone, przyjmą je? Czy w ogóle jest realne przyjęcie takiej formuły?

ANDRZEJ OSEKA: Wrócę do tego, o czym mówiła Nawojka wspominając wzornictwo przemysłowe i grafikę użytkową: żeby fachowcy z tych dziedzin przyszli do kościołów i zaczęli coś robić. Otóż, ja sobie tego nie wyobrażam. Znam wielu naprawdę dobrych grafików użytkowych i wzorników przemysłowych, którzy robią lampy, telewizory, dla Uniry czy Bumaru rozmaite rzeczy, elektronikę, plakaty. Otóż ja ich w sztuce sakralnej po prostu nie widzę. A przynajmniej uważam, że jest to strasznie daleka droga, aby ci ludzie, znakomici fachowcy w swojej dziedzinie, ale odpowiadający po prostu na zamówienia całkowicie zdesakralizowanego świata współczesnego, podjęli pracę dla Kościoła.

To samo dotyczy bardzo wielu znakomitych malarzy. Wiem jednak, że w ciągu ostatnich lat, nie tylko po tym, jak papieżem został kardynał

Wojtyła – sytuacja zaczynała się zmieniać. Ale już po Sierpniu i zwłaszcza po Grudniu bardzo wielu ludzi chce iść do Kościoła ze swoimi możliwościami twórczymi. Ponieważ jednak są to ludzie poważni, jest im bardzo trudno. Chcą przecież odpowiedzieć serio sobie i innym na pytanie, co oni tu mają malować, jak mają malować, dla kogo – tak więc na razie często jeszcze milczą.

KONRAD KUCZA-KUCZYŃSKI: Czy w tym momencie nie pojawia się rola mecenatu? Natychmiast. Czy nie jest obowiązkiem sformułowanie programu?

ANDRZEJ OSEKA: Mnie się wydaje, że Nawojka powiedziała już o pewnym udoskonaleniu praktycznym, które jest jednocześnie szalenie ważne, mianowicie, żeby te wszystkie wystawy i konkursy nie zamieniały się w jeszcze jeden kolejny pokaz dewocjonaliów. Jeżeli poważni artyści coś takiego zobaczą, to boją się wysłać swoją pracę na następny konkurs. Tym samym zamyka im się drogę.

HANNA SZCZYPIŃSKA: Dlatego, że droga przez wystawy jest zła. Gdy odbywały się jeszcze wystawy ogólnopolskie, Warszawa – Kraków – Wrocław, nie doczekał się nikt żadnego odzewu inwestora, żadnego. Ani nie zainteresowano się obrazem kultowym, ani nikt nie zaprosił żadnego artysty do współpracy.

KONRAD KUCZA-KUCZYŃSKI: Ale wtedy była zupełnie inna sytuacja. Obecnie są miejsca, gdzie sztuka powinna się znaleźć, natomiast w dalszym ciągu organizuje się konkursy – jak na znane tematy plakatowe, które przez wiele lat nam obrzydły. To jest ta sama droga. Niech ci sami ludzie zrobią to do kościoła, ale z programem. Jak zatem przełamać te mechanizmy, które powstały we wszystkich środowiskach? W kościelnym i w plastycznym. Wracam do punktu wyjścia dyskusji: jak przełamać te bariery?

MARIA ROSIER-SIEDLECKA: To jest to, co mówię. Trzeba mieć wizję, że chcę mieć tutaj tkaninę.

ANDRZEJ OSEKA: Gdyby pan z takim programem trafił do większego kręgu ludzi...

KONRAD KUCZA-KUCZYŃSKI: Ale jak trafić?

ANDRZEJ OSEKA: Ogłoszenie w gazecie nie wystarczy. Może poprzez duszpasterstwo środowisk twórczych? Ogłosić coś takiego na tablicy ogłoszeń: szukam ludzi, którzy mi coś takiego zrobią. Są teraz nowe, dodatkowe sposoby dogadywania się jednych z drugimi – czasami bezsensowne, ale nie zawsze.

KONRAD KUCZA-KUCZYŃSKI: Chciałbym, byśmy wymyślili takie metody. Znam ludzi projektujących kościoły. Sytuacje są bardzo różne. Ojciec Opiela powiedział, że w pewnych zaleceniach, jakie pojawiły się w posoborowych dokumentach o architekturze, była także mowa i o swobodach, bo Kościół jest otwarty na wszelkie formy, style. Padło też słowo o prostocie. Mam jeszcze jedno przekorne pytanie: czy ta prostota, bo tak jest ona odczytywana, nie jest trochę wbrew odbiorcom, szczególnie wbrew polskiemu odbiorcy? Chciałbym przypomnieć zdarzenie z własnych doświadczeń przy projektowaniu pierwszego kościoła. Mielśmy wiele najróżniejszych wątpliwości i tak się złożyło, że prezentowaliśmy projekt ks. prymasowi Wyszyńskiemu. Ks. kard. Wyszyński powiedział jedną rzecz, na którą się w pierwszej chwili zachnąłem, ale z perspektywy czasu jestem do tego częściowo przekonany. Powiedział, iż w umysłowości polskiego katolicyzmu jest i będzie zdobniczość wnętrz sakralnych. Tego nie przełamamy. Proszę to wziąć pod uwagę. To jest powiedziane wprost, bez kamuflowania. My to czasami opatrujemy pewnymi formułami artystycznymi, natomiast on powiedział zupełnie prosto. W poszukiwaniu pseudoprostoty czasami gubimy to, co ludzie zamawiają.

MARIA ROSIER-SIEDLECKA: Może trzeba by szukać, co to jest prostota?

HANNA SZCZYPIŃSKA: Zwracałam na to uwagę mówiąc o malarstwie, o bogactwie, na które jest zapotrzebowanie.

STANISŁAW OPIELA: Nie wiem, ale mi się wydaje, że prostota nie musi oznaczać prostactwa i że może ona być piękna i ozdobna.

MARIA ROSIER-SIEDLECKA: Tak, właśnie o to chodzi.

ANDRZEJ OSEKA: Powiedzmy: jak chałupa wiejska, przecież ona nie wszędzie jest zdobiona. Wystarczy nieraz, że zdobiona jest belka.

ANDRZEJ BASISTA: Mówiła pani o sondażu odbiorcy. Przypomina mi się sytuacja, która miała miejsce na Azorach w Krakowie. Architekt, pro-

jektując kościół, miał koncepcję istotnego udziału malarstwa. Powstał więc problem, kto może tę koncepcję rozwinąć. Dogadali się z Nowosielskim. Ale i architekt, i ksiądz bardzo się bali, jak parafianie przyjmą tak nowoczesne malarstwo. Parafianie istotnie nie zaakceptowali, ale nie dlatego, że to nowoczesne, ale dlatego, że „ruskie” (bizantyjskie?).

HANNA SZCZYPIŃSKA: Fundować sobie cerkiew w katolickim kościele nie ma sensu. Zburzyliśmy ją na Pl. Saskim.

ANDRZEJ BASISTA: Ponieważ była tu mowa o tym, że architekt robi czasem wnętrze, w którym plastyk nie może potem znaleźć miejsca dla swej działalności, pragnę podzielić się dość ciekawym spostrzeżeniem na temat architektów. Przez dwadzieścia parę lat pracowałem na politechnikach, obecnie zaś w Akademii Sztuk Pięknych we wnętrzarstwie i to nie zdominowanym przez architektów. Otóż absolwenci są zupełnie inni niż ci z politechnik. Są mniej świadomi technicznie, ekonomicznie, prawnie, inwestycyjnie; są jednak tak samo świadomi przestrzeni jak architekci z politechniki; są wreszcie znacznie bardziej świadomi plastycznie od tamtych. Sami rzeźbią i malują. Przypominam sobie, że gdy terminowałem jako student u architekta, był on architektem, który także rzeźbił. Ten model fachowca zaginął i dlatego teraz robi się architekturę, w której rzeźba będzie może tu, może tam. Nie ma wizji, gdzie będzie element plastyczny, gdzie włączy się plastyka. Słowem, nieprawidłowości, o których mówimy, mają swe korzenie także w sposobie kształcenia.

HANNA SZCZYPIŃSKA: Ponieważ w Polsce nie istnieje praca zespołowa, nawet w nauce.

NAWOJKA CIEŚLIŃSKA: Tam, gdzie nie udaje się zorganizować dobrej współpracy architekta z artystą plastykiem bądź plastykami, gdy trudno o robotę zespołową – przynajmniej na początku – lepiej zawsze odczekać, niż dawać tandecie dostęp do kościoła. Są bowiem różne sposoby dekorowania wnętrza kościoła na sposób tymczasowy, czemu zresztą sprzyja generalna tendencja skromnej, za to skłaniającej do skupienia estetyki postulowanej w związku z ustaleniami Vaticanum II. Jest prosty krzyż, białe ściany, kwiaty i uśmiech Madonny. Znacznie to lepsze niż „załatwienie” kościoła na długo kosztownymi kiczami.

Pani Szczypińska mówiła o tradycyjnym w niektórych częściach Polski oczekiwaniu czy wręcz żądaniu parafian, by kościół był bogaty. I ta tradycja, jak również wyrażająca się w tym oczekiwaniu odczu-

wana przez wiernych potrzeba trwałości, prestiżu świątyni, jest zrozumiała. Zgadzam się, że nie powinno się forsować na siłę – wbrew wiernym – rozwiązań skromnych, wręcz ascetycznych. Kościół może być wyposażony zasobnie, barwnie i – żeby tak rzec – zmysłowo. Barok, także nasz rodzimy, daje na to wiele świetnych przykładów. Istotne jest jedynie, by owo bogactwo nie było nowobogackie, żeby nie ociekało pieniędzmi i złym gustem. Użycie szlachetnych i cennych materiałów, ich staranna obróbka – przy dobrym i naprawdę niekoniecznie purystycznym projekcie – świetnie owej potrzebie bogactwa i zasobności mogą sprostać.

Dodam jeszcze przy okazji, że nie rozumiem, dlaczego do tej pory – przynajmniej nic mi o tym nie wiadomo – nie powstał przy episkopacie jakiś ośrodek gromadzący i udostępniający informacje o architektach, artystach-plastykach i wykonawcach, którzy dysponując takimi czy innymi kwalifikacjami (oczywiście owemu ośrodkowi znanymi) mogliby i chcieli pracować na tak wielkie obecnie potrzeby Kościoła. Takie informatorium, szczególnie od kiedy rozwiązano Związek Polskich Artystów Plastyków, byłoby niezwykle przydatne. Pozwoliłoby w dużym stopniu uniknąć przypadkowych pomyłek, szmiry i niefachowości, zwiększałoby też znacznie możliwości dokonywania wyboru wśród projektantów i wykonawców. Skoro buduje się 1000 kościołów, a trwanie każdego z nich nie jest obliczone na kilka lat, zdanie się na przypadkowe informacje i koneksje a także grupy interesów (bo to także pieniądze i to niemałe) wydaje się być zgola nieodpowiedzialne. Słyszałam jakiś czas temu nawet o takiej inicjatywie, którą podjęli moi znajomi, ale inicjatywa ta z racji trudności przebicia się przez instancje kościelne upadła. Nie wiem, czy zabrali się do tego właściwie, nie zależy mi na obciążaniu instytucji kościelnych ponad potrzebę, jednakże powiedzenie od początku, że taka inicjatywa nie ma szans – zarówno z racji sposobu funkcjonowania struktur i organizacji kościelnych, jak z drugiej strony z racji rzekomej czy nawet faktycznej nieumiejętności pracy zespołowej naszych artystów – jest argumentem niepoważnym. Tym bardziej jeśli wziąć pod uwagę sytuację materialną większości z nich, zainteresowanie sprawami wiary i ogólną sytuacją w kraju; elementy ewidentnie sprzyjające, w moim przekonaniu, powodzeniu takiej inicjatywy. I Kościół, i artyści, i zespoły projektujące mogłyby wynieść z tego wiele korzyści i nauki, nawet jeśli nie obyłoby się bez starć i kontrowersji. Ale konfliktów rzeczywistych nie rozwiązuje się przez ich zaniechanie.

HANNA SZCZYPiŃSKA: Nie ma szans. Pani tu pomija psychologię, psychologię artystów i pewien status. Jeżeli ja dostaję całe wnętrze i proszę kolegów o innych specjalnościach, to czuwamy wzajem nad sobą. Oni mają prawo korygowania mojej specjalności, ja mam jakąś wizję integrującą ich prace. Wymieniamy doświadczenia. Natomiast pani chce sprowadzić tych ludzi, którzy mają ambicję, że urządzają wnętrza od świecznika do architektury w tym zakresie, do którego uprawnia ich specjalność, do roli takiego rzemieślnika, który ustawia powielane typowe projekty. Tymczasem oni sami mają ambicję i po to mają 8 lat studiów, żeby dali sobie radę z każdym detalem. Plastyk nie zejdzie do poziomu rzemieślnika, zaś plastyk urządzający wnętrza nie pozwoli sobie na wstawienie czegoś obcego.

KONRAD KUCZA-KUCZYŃSKI: Ale ktoś może zrobić świecznik lepiej niż my. Ja się nieraz męczę z projektem klamki, z pochwytym. W tej chwili praktycznie robimy wszystko: konfesjonal itd., ale to może robić mój kolega-plastyk, który np. zna lepiej wzornictwo przemysłowe niż ja. Chętnie wtedy go przyjmę. Panią poproszę o witraże czy malarstwo a Wojciechowskiego o rzeźby. Dlaczego nie? – przecież to jest sprawa do załatwienia.

MIROSLAW PACIUSZKIEWICZ: Można mieć zaufanie do jednych, a do innych nie.

KONRAD KUCZA-KUCZYŃSKI: Sprawdzę najpierw, co robił. Żeby powiedzieć, że ktoś mi odpowiada, muszę widzieć jakieś jego dzieło.

HANNA SZCZYPiŃSKA: Ale w latach pięćdziesiątych ludzie ci narażali się na wszystko, co mogło ich spotkać – i spotykało. Wówczas robili sztukę sakralną z dobrowolnego wyboru. Było zaledwie około stu tych ludzi.

KONRAD KUCZA-KUCZYŃSKI: No, ale teraz to nie wystarcza.

NAWOJKA CIESIŃSKA: Wie pani – sytuacja obecnie bardzo się zmieniła.

HANNA SZCZYPiŃSKA: Teraz natomiast przyszli ci, o których ja mówiłam meskromnie, że są to „nawróceni”, jak pan Oseka mówił, z różnych powodów.

STANISŁAW OPIELA: Myślę, iż należy tu odróżnić dwie rzeczy. Jeśli powierzchowne zbliżenie się artysty do Kościoła zauważa się w jakimś dziele, to jest to po prostu kicz. Ale problem nawrócenia jest czymś bardziej złożonym. Nie byłbym tak kategoryczny w etykietkowaniu.

NAWOJKA CIEŚLIŃSKA: Natomiast na tym poziomie trzeba zapytać, czy środowiska artystyczne są przygotowane do tego zadania, które stawia Kościół. Uważam, że nie.

KONRAD KUCZA-KUCZYŃSKI: Wiedziałem, że na niektóre pytania nie otrzymam odpowiedzi.

WSZYSCY INNI: To, co mówiliśmy, jest odpowiedzią.

MIROSLAW PACIUSZKIEWICZ: Pan Kucza-Kuczyński zaczął od konkretnych pytań. W czasie dyskusji zauważyłem, że niektóre głosy szły w kierunku bardziej zasadniczej refleksji. Przyznam, że odbierałem to trochę jak oddech w rozmowie. Oczywiście, jest bardzo wskazane, żeby to była praktyczna dyskusja, ale jest także bardzo wskazany ten oddech. Brakowało mi dzisiaj pomyślenia na temat sztuki sakralnej. Można przecież pytać, jakie dzieła proponowane do kościoła służą modlitwie czy szerzej: transcendencji? Jakie warunki dzieła takie powinny spełniać? Myślę, że jeszcze kiedyś do tego wrócimy.

NAWOJKA CIEŚLIŃSKA: Właściwie to ta dyskusja przekonuje mnie, że są różne poziomy dyskusowania tych problemów: jeden – najogólniejszy charakter sztuki sakralnej, religijnej (religijny traktowałabym szerzej) i to jest między innymi kwestia tego, o czym mówił Ojciec Paciuszkiewicz. Na poziomie praktyki jest to kwestia trudna do dyskusowania, o czym także przekonuje nasza dzisiejsza rozmowa z jej zasadniczym pytaniem: czy środowisko artystyczne podoła zadaniom, które stawia przed nim dzisiejsza sytuacja?

KONRAD KUCZA-KUCZYŃSKI: Odnoszę wrażenie, że nasza rozmowa ukazuje całą złożoność problemów ogólnych i szczegółowych, wielość istniejących oraz możliwych konfliktów i kontrowersji między wszystkimi zainteresowanymi stronami i tym samym przekonuje o konieczności wspólnego ich rozwiązywania. Od tego zależy jakość przestrzeni przyszłych świątyń – a więc także jakość przeżycia religijnego wiernych.

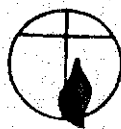
Nos sanctuaires: Quels seront-ils dans l'avenir?

En Pologne on est en train de bâtir environ un mille églises. Le cercle des architectes des églises s'élargit. On devrait engager un nombre correspondant d'artistes qui arrangeraient les intérieurs des nouveaux sanctuaires. Le milieu des artistes est-il préparé à cette tâche gigantesque? Les artistes sauront-ils collaborer avec les architectes? Il est difficile de donner à ces questions une réponse absolument positive.

Un autre problème discuté largement pendant la conversation - c'est celui du mécénat de l'Eglise. Maintes

fois il apparaît que dans le diocèse le mécène réel n'est ni l'évêque, ni le comité liturgique ou constructeur, ni même le curé dont le rôle est celui d'investisseur. Souvent c'est une personne - laïque ou ecclésiastique - qui acquit une autorité dans le diocèse. Il sait trouver les architectes et décide de l'arrangement des églises dans le diocèse.

Au cours de la discussion on a mentionné aussi des églises concrètes bâties il n'y a pas longtemps - particulièrement celles à Nowa Huta et à Wrocław.



Jadwiga Puzynina

Czym jest słowo?

Odpowiedź na to pytanie może stanowić zawartość opasłego tomu, a gdyby chcieć zebrać, nawet w wyborze, wielowiekowe rozważania na ten temat – to i kilkunastotomowego wydawnictwa by nie starczyło, zbierałaby się cała biblioteka! Swoją wypowiedź chcę potraktować jako szkicowe wprowadzenie do tematu dzisiejszej sesji, wskazanie punktów, które wydają mi się szczególnie ważne, kiedy podejmujemy refleksję nad rolą słowa w kulturze, w kulturze w ogóle i w kulturze tu i teraz, w kulturze w ogóle i w kulturze chrześcijańskiej w szczególności.

Polskie *słowo* wywodzi się z mroków praindoeuropejszczyzny. Prawdopodobnie istniało ono już tam w postaci **kleos* i znaczeniu m.in. tymże, co polskie *słowo*; można w nim wykryć rdzeń **kleu* – o znaczeniu „słyszeć, dowiadywać się”.

Jest więc słowo od początku powiązane z fizycznym zjawiskiem słyszalności oraz psychicznym – interpretacji tego, co usłyszane jako jakiegoś komunikatu o świecie. Inaczej mówiąc od początku było ono ujęte jako znak foniczny, znak przynoszący jakąś wiedzę, odsyłający więc do czegoś poza sobą. Od początku też i w różnych językach podobnie, słowo (łac. *verbum*, niem. *Wort*, fr. *le mot*) było i jest wieloznaczne: jest znakiem – wypowiedzią o różnych, nie określonych wyraźnie granicach (por. użycia takie, jak *słowo Boże*, *słowo biskupów polskich*, *słowo poety*), jest też – w polszczyźnie współczesnej i nie tylko współczesnej podstawowo – znakiem o mniejszym zasięgu, nie samodzielnią wypowiedzią, ale jej budulcem, synonimem wyrazu. Pozostawiając na boku inne wieloznaczności oraz trudności identyfikacji tego odcinka wypowiedzi, który traktujemy jako odrębne słowo, rozważmy nieco bliżej pewne istotne cechy i funkcje *słowa-wyrazu* i *słowa-wypowiedzi*.

Onufry Kopczyński, autor podręczników gramatycznych dla szkół Komisji Edukacji Narodowej, zgodnie z oświece-

niową teorią znaku pisał: «Natura mowy jest malowanie myśli»¹. A także: «Mowa jest obrazem myśli według krajowego zwyczaju»². Współcześni językoznawcy i filozofowie zajmujący się językiem formułują często zdania podobne do tego, jakie zacytuje z pism prof. Witolda Doroszewskiego: «Język to pryzmat, a (...) nawet układy pryzmatów, przez które patrzymy na świat (...), sieć, którą nasza (...) świadomość zarzuca na rzeczywistość»³. Powstanie słowa jest świadectwem wyodrębnienia jakiegoś wycinka rzeczywistości lub jakiejś jej cechy – *domu, snu, starości* itp. Struktura słowa często ukazuje nam, przez jaki to pryzmat ten wycinek rzeczywistości został ujęty – naprawdę, genetycznie, lub też w naszym mniemaniu; tak jak nam się wydaje na podstawie naszej znajomości języka współczesnego. I tak *prawda* wiąże nam się z *prawością* i *prawą ręką, stroną, uczciwością* dla drugiego człowieka; a *ładny* z *ładem* – choć wszystkie te więzi są już nieco zatarte. *Broń* wydaje nam się – wprowadzie tym razem niezgodnie z rzeczywistością historyczną – narzędziem *bronienia się, obrony* (w rzeczywistości pochodzi od czasownika psl. **borti* «walczyć», jest więc narzędziem walki), *Słowianina* (niezgodnie również z jego etymologią) Mickiewicz, jak i wielu innych romantyków, rozumiał jako «człowieka *Słowa*», *Słowa*, które dla niego miało w sobie całą wieloznaczność, ale i transcendencję, i świętość biblijnego Logosu⁴.

Wiele jest oczywiście wyrazów bez takich pól asocjacyjnych, wyrazów o zmarłej już strukturze, jak choćby właśnie sam wyraz *słowo*, od którego etymologii zaczęliśmy nasze rozważania, lub wyrazów przesadzonych w pewnym momencie historycznym z cudzej gleby – tam pulsujących życiem, bogactwem skojarzeń, tu sztywnych, nijakich. Oto np. *gratulacje*: łac. *gratulatio* ma oparcie w czasowniku *gratular*, pośrednio w przymiotniku *gratus* «miły», a także

¹ Por. O. Kopczyński, *Gramatyka dla szkół narodowych*, cz. I, Warszawa 1778, cyt. za: *Ludzie Oświecenia o języku i stylu*, oprac. Z. Florczak i L. Pszczołowska pod red. M. R. Mayenowej, Warszawa 1958, s. 202.

² Por. O. Kopczyński, *Układ gramatyki dla szkół narodowych*, Warszawa 1785, cyt. za: *Obróńcy języka polskiego. Wiek XV–XVIII*, oprac. W. Taszycki, Wrocław 1953, s. 349.

³ Por. W. Doroszewski, *O funkcji poznawczo-społecznej języka*, Warszawa 1973, s. 5.

⁴ Por. Z. Kopczyńska, *Język a poezja. Studia z dziejów świadomości językowej i literackiej Oświecenia i Romantyzmu*, Wrocław 1976, s. 163.

w rzeczowniku *gratia*, oznaczającym m.in. łaskę, wdzięczność, życzliwość, przyjaźń. W polskim wyraz powiązany jest tylko z czasownikiem, jego archeologia dostępna tylko tym, którzy znają łacinę. Wyrażenie *składać gratulacje* odczuwamy jako konwencjonalną formułkę, której chciałoby się uniknąć przy autentycznej chęci wyrażenia komuś radości z jego osiągnięć. *Sukces*, który nie ma w polskim nawet podstawy czasownikowej, dla wielu z nas – podobnie jak dla Norwida i Miłosza – nacechowany jest ujemnie, wiąże się z karierowiczostwem i zewnętrżnością. Łac. *successus* nie ma takich nacechowań – ale też łączy się z czas. *succedo* – m.in. o znaczeniu «iść naprzód», a także «wstępować na górę, wspinać się». Utrata korzeni, utrata formy wewnętrznej słów to jeden z powodów zastrzeżeń wobec dużej liczby zapożyczeń w języku. W szczególny sposób naturalny, odrębny rozwój języka narodowego, jego kreatywność w zakresie słownictwa, przejrzystość budowy słowa, jego zakorzenienie cenili u nas romantycy – i filozofowie, i poeci. Mickiewicz pisał: «Są języki, co przyjmują słowa cudzoziemskie i gubią się (...). W takim języku niepodobna wyrazić wielu pojęć, wielu uczuć wyższego rzędu, jak niepodobna rylcem wydać kolorytu i światłocienia»⁵.

Ilekoć słowo staje się dla nas ważne – chcemy znać jego genealogię, zakrzepłe w nim widzenie i odczucie świata. W sposób oczywisty istotne jest ono dla poetów, także dla uczonych, ale nie tylko dla nich. Kiedy mówiłam czy pisałam o *solidarności*, o *manipulacji*, zauważyłam, że moich słuchaczy czy czytelników zawsze żywo interesowały dane o etymologii, o powiązaniach pojęciowych. *Solidarność* nabiera nowego blasku, kiedy dostrzega się jej związki z *solidnością* i *konsolidacją*, z pojęciem zwartości, mocy, czy kiedy się odkrywa jej dalekie pokrewieństwo z polskim *żołnierzem*, z łacińskim rzecz. *salus* «zdrowie» i *salvare* «ratować», z angielskim *whole* «cały». Jeżeli *solidarność* jest dla nas pojęciem ważnym, cieszymy się z tych nowo odkrytych dobrych a istotnych skojarzeń. *Oszczerczo* staje się tym obrzydliwsze, kiedy dowiadujemy się o jego związku z *oszczerzaniem* czyli *wyszczierzaniem* zębów. *Oszczerca* staje się nie tylko pojęciem, ale i obrazem odrażającym. *Oszczerczo* to pierwotnie *szyderstwo* – *oszczerca* śmieje się szyderczo, «oszczercząc się», a w *szyderstwie* jest pogarda i nienawiść.

Poznanie etymologii słowa sprawia, że jego odbiór staje się wielowymiarowy, plastyczny, wbudowuje się w szerszy kontekst kulturowy.

Wracając do ogólniejszej sprawy zakreptego w wyrazach danego języka widzenia świata, trzeba stwierdzić, że ogólna ocena tego, co w «sieci językowej» polszczyzny należy do naszego «krajowego zwyczaju», o którym pisał Kopczyński, a co jest wspólnym dobrem kultury europejskiej lub słowiańskiej – jest sprawą przyszłości.

*

Słowo, jeśli nie jest sztucznym tworem terminologicznym, powstaje zawsze w czyimś tekście, jest słowem moim, twoim, słowem dziecka lub poety. Lubimy takie słowa czyjeś – zaskakujące nas, świeże, czasem śmieszne, czasem coś nowego odkrywające w rzeczywistości. Takie Wańkowiczowskie *chciejstwa*, *nadobłocza* Słowackiego, *niepotrafi* i *mironczarnie* Białoszewskiego, dziecięce *trzymaczki* zam. *rąk*, *dorosłaków* zam. *dorośli*, *kradników* zam. *złodziei*, publicystycznych *oklaskiwaczy*, *schemacıarzy*, *papierojadów* i *państwobójstwa*. Jednakże podstawowe nasze porozumienie musi się odbywać za pomocą słów nam wspólnych, słów, które z indywidualizmów przeobraziły się w wyrazy języka ogólnego czy przynajmniej słowa jakiegś jego odmiany, stały się tym, co tradycja oświeceniowa określała metaforą «słowa – wymiennej monety».

Ale co to właściwie znaczy, że słowo jest wspólne, że słowo jest wymienną monetą? Czy tylko to, że np. dla nas wszystkich *brat* to syn tej samej matki, a *matka* to ta, która nas urodziła, wychowała? Nie tylko, to także fakt, że i *brat*, i *matka* to dla nas słowa niosące poczucie bezpieczeństwa, oparcia, bliskości, zrozumienia, dobre konotacje odzywające się w przesunięciach znaczeń takich jak *brat* «ktoś bliższy» – stąd także *brat* «zakonnik» – w użyciach przenośnych takich, jak Franciszkowe *brat słońce* i *brat wilk*, jak *matka ziemia* i *matka ojczyzna*. Jednakże są znaczenia i są zwłaszcza konotacje słów, które nas łączą, i takie, które nas dzielą, nawet w obrębie jednego języka, zasadniczo jednego kręgu kulturowego. Bywają układy rodzinne, doświadczenia życiowe takie, w których słowo *brat*, a nawet słowo *matka*

stają się nienawistne, doświadczenia, które niszczą całe przez pokolenia stworzone otoczki ciepła i światła wokół tych słów. Człowiekowi o takim balaście doznań nic nie powie czyjaś deklaracja: «Chcę być dla ciebie bratem», «chcę być dla ciebie matką». Słowo nie funkcjonuje tu jako moneta wymienna, to samo słowo – dwóch ludzi rozumie różnie w ich aksjologicznym nacechowaniu, ich dialog przestaje być dialogiem porozumienia.

Ale nie tylko różnice indywidualnych doświadczeń niszczą mit słowa – wymiennej monety. Niszczy go również znamieny dla współczesności, ale przecież zawsze w jakimś stopniu obecny, pluralizm kulturowy, światopoglądowy. Co innego znaczy słowo *religia* dla człowieka wierzącego, co innego dla zagorzałego ateisty. Innymi konotacjami obrasta słowo *posuszenie* we wspólnotach zakonnych – i w środowiskach młodych kontestatorów, podobnie jak różne są konotacje słowa *socjalizm*, *komunista*, a z drugiej strony *ksiądz*, *Kościół* w rozmaitych odłamach naszego społeczeństwa, w innych także społeczeństwach współczesnego świata.

I wreszcie wieloznaczność i nieostrość znaczeniowa słów, tylu słów tak dla nas ważnych. Ileż dyskusji wokół słowa *godność*, słowa *prawda*, słowa *wolność*. Ileż razy ci, którzy używają tych słów, rozumieją je całkiem inaczej niż ci, którzy ich słuchają, którzy je czytają.

Wnioski z tego oczywiste – słowa wcale nie zawsze stanowią monetę wymienną o stałym kursie, słowa nie zawsze prowadzą do zrozumienia, bardzo często – do nieporozumień.

O słowie mówi się także, że jest ono bronią, bronią, którą się walczy o różne sprawy, o postawy, zachowania, o dusze ludzkie. Walka bywa różna – uczciwa i nieuczciwa, walka w obronie wartości i walka przeciw nim, walka z uszanowaniem przeciwnika i bez szacunku dla niego. Słowa ważne i święte, takie jak *wspólne dobro*, *ojczyzna*, *godność ludzka* wypisują na swoich sztandarach ci, dla których są to rzeczywiście imponderabilia, i ci, dla których są to slogany służące manipulacji. Słowa pełne jadu, pogardy, takie jak *zdrajca*, *ojczyzny*, *pasożyt*, *politykier*, *kolaborant*, *głupiec* godzą boleśnie we wszystkich tych, którzy zostają tak nazwani –

jakże często przy tym nazwani niesprawiedliwie lub wręcz oszczerczo. Słowa te zdobywają czytelników i słuchaczy dla postaw pełnych potępienia, nienawiści, poczucia obcości.

Tę broń w postaci słowa, którą społeczeństwo mogłoby się osłaniać przed złem, system totalitarny często wytrąca z ręki, skazuje na zapomnienie lub tępi jej ostrze zmieniając znaczenie i zakres użycia słów. To jest problem Orwellowskiej nowomowy i problem takich skazywanych na banicję wyrazów, jak *pokój* w Niemczech w r. 1939 czy *katastrofa* w r. 1944⁶, jak *cenzura* i *cenzurować* w Polsce lat siedemdziesiątych⁷. Przykłady można by mnożyć.

Częściej jeszcze słowom grozi przeinaczenie ich znaczeń i konotacji aksjologicznych, przykrawanie ich do tego modelu kulturowego i światopoglądowego, który się lansuje, ograniczanie ich łączliwości. Na tej zasadzie w Leksykonie Meyersa z 1936 r. *intelekt* określony jest jako «termin oznaczający charakter krytyczny, wywrotowy i destruktivny», a przymiotnik *fanatyczny* określa się jako wyraz «z konotacją dodatnią». Na tej też zasadzie *pluralizm* w naszym Słowniku wyrazów obcych z r. 1955 zdefiniowany jest jako «fałszywy, idealistyczny światopogląd, który zaprzecza jedności świata uznając istnienie wielu różnych substancji».

Można sobie zadać pytanie, czy słowo jest we współczesnym społeczeństwie naprawdę bronią, skoro tak wiele wiemy o jego nadużyciach, skoro tylu ludzi słowom nie ufa? Sądzę, że mimo wszystko jest – dlatego, że duża część społeczeństwa jest naiwna w odbiorze, i że istnieje psychologiczne prawo wsączania się w podświadomość treści wielokrotnie powtarzanych oraz prawo tzw. racjonalizacji – aprobującego odbioru takich treści, których przyjęcie jest dla człowieka w jakiś sposób wygodne.

Z drugiej strony jest też słowo bronią w dobrej sprawie, a to dzięki temu, że moc słowa wiąże się z osobowością i świadectwem życia tego, kto je wypowiada, że słowa odzyskują swój utracony blask i wiarygodność w ustach tych, do których mamy zaufanie, ludzi prawych. To jest tajemnica

⁶ Por. Klaus Müller, *The Politics of Communication*, New York 1973. Por. też liczne przykłady tego typu w: V. Klemperer: *L[ingua] T[ertii] I[mperii]*. *Notizbuch eines Philologen*, wyd. 1, Berlin 1949.

⁷ Zamiast cenzury należało używać nazwy: *organ kontroli prasy, publikacji i widowsk*, zamiast czasownika *cenzurować* – *kontrolować, kwestionować, zatrzymywać, eliminować*.

odbioru słów wypowiedzianych przez Jana Pawła II. Wszyscy czują, że w jego ustach naprawdę «prawo prawo znaczy, a sprawiedliwość – sprawiedliwość». I to jest moment optymistyczny: słowo może być bronią w służbie dobra, jeśli używa go człowiek mądry i dobry, bronią bez jadu, bez kłamstwa, bez nienawiści, pogardy i potępienia. Słowo takie może być znakiem sprzeciwu, a przecież pozostaje znakiem ogólnoludzkiej wspólnoty, «słowem życia», jak je określa Pismo Św. Takie słowo nie boi się konfrontacji z czynem ono staje się Norwidowym «testamentem czynu», czynu opartego o prawdy Boże i ludzkie sumienie.

Rzeczywistość obecna, czasy napięć, wielkich trudności życiowych, zagrożeń powodują, że często słowa ludzkie, czasem wbrew najgłębszym intencjom wypowiadających je, przestają być słowami życia, dzielą, zamiast łączyć. Dzielą tych, którzy są po dwóch stronach frontu, dzielą i tych, którzy są po tej samej stronie. Jednakże ludzka rzeczywistość jest ciągłym następstwem upadków i prób podnoszenia się, naprawy zła, czasem nieporadnej, czasem znajdującej wyraz tylko w wewnętrznym przeżyciu, w modlitwie. Istotne jest, by to właśnie pulsowanie było, by nie utrwalac w sobie stereotypów potępień, wrogości, poczucia obcości. Jedna jest ludzka rodzina i każdy człowiek, każdy bez wyjątku jest naszym bratem, w każdym jest coś z Boga, a słowo jest po to, by temu, co boskie, pomagało kiełkować, i by to, co w człowieku jest złem, wiedło, choćby powoli, choćby w dalekiej przyszłości.

*

Ale oto zatarta się granica między *słowem*-wyrazem i *słowem*-wypowiedzią. W sposób niepostrzeżony mówiąc o *słowie* życia, *słowie* jako *znaku sprzeciwu* przeszłam do *słowa* w znaczeniu szerszym, w polszczyźnie i innych językach odczuwanym jako wtórne, metonimiczne, do *słowa* rozumianego jako akt mowy – czyjś sąd, ocena, nakaz, życzenie, prośba... I tu chciałabym kontynuować motyw *słów* *dobrych* przeciwstawionych *nadużyciu słowa*. Chciałabym poświęcić chwilę refleksji pojęciu kultury słowa – inaczej kultury języka – w ujęciu tradycyjnym i w ujęciu, jakie ona winna mieć w świetle głębszej myśli wartościującej akty ludzkiej komunikacji.

Kultura języka operuje kryteriami funkcjonalności wypowiedzi, jej jasności, prostoty, oszczędności; są to kryteria pragmatyczne, oceniające wypowiedź z punktu widzenia jej użyteczności (w którym to pojęciu kryje się w tym wypadku także i wartość poznawcza). Taki charakter ma też samo przestrzeganie przed odchyleniami od reguł i od wyraźnych tendencji rozwojowych języka – ponieważ może to wprowadzić nieład, dysharmonię. Tu być może jest już i element oceny estetycznej, zupełnie wyraźny we wszystkich wartościowaniach eufonicznych. Walka z cudzoziemszczyzną łączy w sobie elementy wartościowania pragmatycznego – poznawczego (sprawa niezrozumiałości), estetycznego i – moralnego – kiedy jest obroną tożsamości narodowej. I jest to chyba jedyny moment, w którym problematyka moralna odzywa się w obrębie kultury języka, poza walką z wulgaryzmami, od której kultura języka obecnie na ogół się odrzeka.

Współczesna myśl językoznawcza jest w bardzo dużym zakresie inspirowana przez prace amerykańskiego filozofa języka H. P. Grice'a, między innymi dotyczące zasad współdziałania językowego⁵. Wśród zasad wysuwanych przez Grice'a – obok takich, które są znane tradycyjnej kulturze języka, jak jasność, relewantność wypowiedzi wobec tematu, oszczędność w słowie – jest i zasada nowa, zasada prawdziwości wypowiedzi jako warunku dobrego współdziałania językowego. Jednakże Grice nie motywuje jej etycznie, ale także użytecznościowo, prakseologicznie. Kłamstwo utrudnia według niego porozumienie językowe, porozumienie zaś jest jednym z celów ludzkiej działalności, tak jak produkowanie wytworów.

Jest inny wielki filozof języka, już nieżyjący, John Austin, który poszedł może dalej od Grice'a; wprowadził on pojęcie szczęścia komunikacyjnego, inaczej fortunności komunikacyjnej uzależnionej m.in. od sensowności i szczerości aktu mowy – wszelkiego aktu mowy, nie tylko stwierdzenia, ale i rady, prośby, obietnicy⁶. Określenia «nieszczęśliwych»

⁵ Por. H. P. Grice, *Logic and Conversation. Syntax and Semantics*, Vol. 3. Speech Arts. P. Cole, J. L. Morgan (eds), New York 1975. Przekład polski ukazał się w tomie: *Język w świetle nauki*, red. B. Stanoż, Warszawa 1980.

⁶ Por. J. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford 1962.

aktów mowy są u Austina w pewnych momentach otwarcie etycznej natury: wypowiedzi nieszczerze i wewnętrznie sprzeczne powodują, jak pisze, uczucie zniewagi u odbiorcy¹⁰, są niewłaściwe¹¹. W jego terminologii wraca do współczesnej nauki o języku, nauki o języku w działaniu – pojęcie nadużycia języka¹² stosowane przez świętego Augustyna w jego pismach o kłamstwie¹³.

Wydaje się istotne, aby uznać całą problematykę fortuności komunikacyjnej za ważny element współczesnej kultury słowa, nie ukrywając wstydliwie także i etycznego uzasadnienia tego kryterium. Wymaga to wprowadzenia analiz znaczeniowych aktów mowy – ale to dobrze – wszyscy powinniśmy dużo uwagi poświęcać temu, by rozumieć, co naprawdę wypowiadamy radząc, prosząc, obiecując, a przede wszystkim stwierdzając coś, i jak się to ma to tego, co w rzeczywistości myślimy. Ważniejsze to od problemów takich, jak właściwość lub niewłaściwość posługiwania się wyrażeniem w *międzyczasie*, w *oparciu o*, w *uniwersytecie* czy *na uniwersytecie*. Kultura słowa winna mieć za cel główny takie kształtowanie międzyludzkiego kontaktu językowego, by był to kontakt rzeczywiście ludzki, kontakt osób. Kłamstwo niszczy u podstaw możliwość takiego kontaktu – choćbyśmy mówili najpoprawniej, najpiękniej, najzgodniej z tendencjami własnego języka.

I wreszcie raz jeszcze – teraz już wyłącznie z perspektywy *słowa* – aktu mowy – sprawa wzajemnego rozumienia, tak często wbrew naszym pragnieniom bardzo cząstkowego lub pozornego.

Wypowiedzi nasze mają swoje intencje znaczeniowe, swoje znaczenia intencjonalne. Znaczenia te realizujemy środkami nam właściwymi, posługując się słowami wieloznacznymi i nieostrymi i podobnie wieloznacznymi konstrukcjami gramatycznymi. Mówimy tak często nie wprost – z niedomówieniami, podtekstami, aluzjami, posługujemy się wyrażeniami okazjonalnymi a także ironią, metaforą i innymi figurami stylistycznymi. Jakże często nasz odbiorca nie dociera do naszych intencji komunikacyjnych. Jakże często na to, by dotarł, musi nie tylko być bardzo inteligentny, ale również dobrze znać realia i nas samych. Mówimy «jesteś niecznośny» – a myślimy «jesteś kochany». Mówimy, «to spotkamy się o ósmej» – a to znaczy o «ósmej

rano». Poeta pisze: «Lawina bieg od tego zmienia, po jakich toczy się kamieniach» – a idzie mu nie o lawinę i kamienie, ale o historię i ludzi, a Lec pociesza, że prócz prawa dżungli istnieje chyba i jej bezprawie, nie dżunglę mając w rzeczywistości na myśli, i ostrzega, że pod prąd własnej krwi najtrudniej płynąć, wypowiadając w ten sposób prawdę o trudności przeciwstawiania się temu, do czego zdąża, w co wierzy społeczność, do której się należy.

Można sądzić, że te akurat przykłady wypowiedzi nie wprost rzadko bywają powodem nieporozumień – choć także być mogą. Ale kiedy np. czytamy aforyzm Leca «Nie wierzcie bajkom. Były prawdziwe», to wcale nie jest dla nas oczywiste, co kryje się w tej jego myśli nieuczesanej (nawet jeżeli pominiemy pozorną nielogiczność): gorycz i pesymizm wobec współczesności – czy pełen ironicznego dystansu cytata z wypowiedzi kogoś, kto boi się bajek mówiących zazwyczaj o zwycięstwie dobra nad złem.

Część psychologii humanistycznej radzi, by wobec tylu niedomogów słowa bardziej opierać się w kontaktach międzyludzkich na gestach niż na słowie, większą wagę przywiązywać do nich, a słowo traktować jako element im towarzyszący. To prawda, że gestu, uśmiechu, spojrzenia, uścisku dłoni często nie doceniamy – tylko że gest jest ograniczony w zakresie tego, co może wyrazić. Poza tym – gest także może kłamać, stąd też i nieufność współczesnego człowieka zarówno wobec słowa, jak i wobec gestu.

*

¹⁰ Por. J. Austin, *Performatywy i konstatywy*, w: *Brytyjska filozofia analityczna*, wyd. M. Hempoliński, Warszawa 1974, s. 241–43.

¹¹ Austin pisze: „A good many (...) things have as a general rule to be right and to go right if we are to be said to have happily brought off our action. What these are we may hope to discover by looking at and classifying types of cases in which something goes wrong and the act (...) is therefore at least to some extent a failure”. *How to do...*, s. 14.

¹² Właśnie ten typ niewłaściwości w dokonywaniu aktów mowy, o którym tu mowa, tj. nieszczerłość, określa Austin jako „abuses” a akty tak dokonane jako „professed and hollow”. Żeby pozostać w ramach naukowego, nie emocjonalnego dyskursu, Austin przestrzega, aby nie podkreślać konotacji towarzyszących zazwyczaj tym wyrazom („do not stress the normal connotations of these names”). *How to do...*, s. 16.

¹³ Św. Augustyn pisze: „(...) słowa nie po to zostały ustanowione, by ludzie za ich pośrednictwem wprowadzali się w błąd, lecz w tym celu, aby móc swą wiedzę przelać z ich pomocą do umysłu bliźniego. Nadużywać tedy słów dla wprowadzenia w błąd, a nie dla celu, dla którego słowa zostały ustanowione – jest grzechem”. *Enchiridion ad Laurentium – sive de fide, spe et caritate*, c. 22. Cyt. w przekładzie Z. Golińskiego, zawartym w jego książce *Nauka św. Augustyna o kłamstwie na tle historycznym*, Lublin 1948, s. 55.

Opowieść biblijną o pomieszanii języków związanym z budową wieży Babel tradycyjnie interpretowano jako alegorię tragedii podziału i niezrozumienia, tragedii stanowiącej dla człowieka karę za grzech pychy. Ostatnio pojawiły się interpretacje inne, związane z doświadczeniami ludzi w systemach totalitarnych, ze zrozumieniem strasznych dla kultury skutków pełnej jednolitości języka, myślenia, interpretacje mówiące o błogosławieństwie wielości języków, pluralizmu koniecznego dla rozwoju kultury¹⁴. Wielki współczesny semiotyk kultury, Jurij Łotman, kładzie nacisk na fakt, iż możliwości różnorodnego odczytywania dzieł literackich i wszelkich istotnych kulturowo tekstów są źródłem kreatywności, pozwalają kulturze zmieniać się i rozwijać¹⁵. Rozumienie tego, co chciał naprawdę powiedzieć historyczny Shakespeare w swoim utworze – mówi Łotman – nie jest ważne i nie jest nawet ciekawe, istotna jest nasza interpretacja tego utworu.

Przy takim ujęciu, charakterystycznym i dla hermeneutyki fenomenologicznej, istotna jest relacja między słowem i jego odbiorcą, nie między nadawcą i odbiorcą za pośrednictwem słowa; ważny jest sam utwór i projekcja odbiorcy na ten utwór i jego przesłanie, na przeszłość i jej wymowę.

Wracając do myśli Norwida, wokół którego krążymy dziś wszyscy chyba właśnie dlatego, że znajdujemy w nim mądrość, o której mówił prof. Świeżawski, mądrość, której nam bardzo potrzeba – otóż wracając do Norwida, myślę, iż jego uparte stwierdzanie, że słowo jest nie tylko środkiem, ale i celem, wiąże się ze zrozumieniem samodzielnego bytowania dzieł literackich, ich niewątpliwie bardzo ważnego swojego dialogu z odbiorcą.

Jednakże jeżeli pozostaje się tylko w kręgu takiego dialogu, to w historii kultury rezygnuje się z docierania do prawdy o ludziach różnych epok, a problem żywego kontaktu między ludźmi współczesnymi, współżyjącymi ze sobą, pozostaje w cieniu lub też dostrzegany jest tylko z punktu widzenia potrzeb odbiorcy, od którego przestaje się wymagać tak bardzo istotnego trudu przekraczania w dialogu siebie, swojego zaczarowanego kręgu schematów, pewników, upodobań. Tymczasem istnieją w nas, uczestnikach dialogów, także potrzeby nadawców, potrzeby

bycia dostrzeganymi i rozumianymi przez innych. Zaspokajanie tych potrzeb jest istotnym elementem rozwoju osobowości – a tym samym, w dalszej perspektywie – rozwoju kultury, podobnie jak docieranie do prawdy o ludziach epok minionych, nie tylko naszego współczesnego ich odczytywania, jest czynnikiem wzbogacającym perspektywę kultury, stanowiącym także potencjalny bodziec jej rozwoju.

Może więc w micie o pomieszaniu języków trzeba widzieć parabolę wyrażającą tragizm ludzkich niespełnień, tak często daremnego trudu szukania jedności – jednocześnie dostrzegając w nim i obraz rzeczywistości pluralistycznej, zachowującej odrębności ludzkie i wyzwalającej siły twórcze w człowieku mozołnie odczytującym na swój sposób niezrozumiałe dla niego słowo. Może też ważną implikacją przekazywanego przez ten mit dramatu ludzkości jest i to, że człowiek nie rozumiany lub nie rozumiejący drugiego, człowiek żyjący, jak Norwid, «w żywota pustyni», człowiek cierpiący, zaczyna szukać zrozumienia gdzie indziej, zaczyna sam rozumieć Słowo Boga – i tak wchodzi w dialog najważniejszy w ludzkiej egzystencji, podstawowy dla jednostki, a poprzez nią i kultury narodu. Dialog, który daje autentyczne doświadczenie tej «świętości słowa», o której pisał Norwid, poczucie odpowiedzialności za nie i zrozumienie bezradności i ograniczeń słowa tam, gdzie cierpienie lub zło zbyt wielkie, by mu sprostać ludzką mową.

Może wtedy właśnie człowiek zyskuje szanse nawiązania takiego dialogu, który przechodzi w wielkie milczenie pełni, kiedy to Słowo staje się ciałem, a cały gwar słów ludzkich, dobrych i złych, mądrych i głupich, potrzebnych i niepotrzebnych pozostaje za nim jak dalekie echo zaślepień i olśnień, upadków i dźwigania się, zmagania i poszukiwania. Tak przeżywa się moment iluminacji – a potem są znów zaślepienia i olśnienia, upadki i dźwigania się, zmagania i poszukiwania i wraz z nimi słowa takie, które ranią

² Por. H. Siewierski, *Wieża Babel i dar języków*, „Znak” nr 310, 1980, s. 1362–1364. R. Mazurkiewicz, *Semiotyka wieży Babel*, „Znak” nr 329, 1982, s. 277–283.

³ Por. J. Lotman i B. Uspieński, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, w: *Semiotyka kultury*, Wybór i opracowanie E. Janus i M.R. Mayenowa, Warszawa 1977, s. 147–170.

lub męczą, i takie, które leczą, ratują od zła, słowa, które zapadają w duszę, i słowa, które kielkują. Może tylko więcej jest też milczenia, milczenia rozumiejącego. Z pożytkiem dla kultury.

Qu'est-ce que c'est que la parole?

Le terme *parole* a lui-même plusieurs significations. La limite entre la parole-expression et la parole-énonciation est vague.

Il faut connaître la généalogie de la parole ainsi que de la vision et de la sensation du monde figées en elle.

La parole est-elle *monnaie d'échange*, conduit-elle toujours à une entente? Pas toujours. Souvent elle conduit aux malentendus, elle sépare au lieu d'unir. D'où un souci pour la culture de la parole comprise au clair d'une pensée évaluante approfondie comme

souci de faire la parole servir une entente mutuelle.

Et comment comprendre le récit biblique de la confusion des langues liée avec la construction de la tour Babel? Il fut traditionnellement interprété comme allégorie de la tragédie du partage et d'incompréhension, tragédie étant pour l'homme une punition du péché d'orgueil. Peut-être qu'il faut discerner en lui l'image d'une réalité pluraliste, conservant les particularités humaines et libérant les forces créatrices de l'homme qui déchiffre péniblement la parole incompréhensible pour lui?



Mirosław Paciuszkiewicz SJ

Czym jest słowo Boże?

Wielokrotnie słyszymy w kościołach: *oto słowo Boże* – po odczytaniu perykop biblijnych. Panuje ponadto przekonanie, że kapłani głoszą słowo Boże. Bierzymy do ręki Biblię i od razu w trzecim wersie pierwszej Księgi znajdujemy takie wyrażenie: *Wtedy rzekł Bóg: „Niechaj się stanie światłość”*. Gdy skończył Bóg dzieło stworzenia, przechadzał się w ogrodzie w porze, kiedy był powiew wiatru. Pierwszy mężczyzna i jego żona już mieli na sumieniu grzech, zlekli się Boga i skryli się przed Nim. Bóg ich odnalazł i podjął rozmowę. Takich rozmów jest wiele w Biblii. Otwieramy księgi proroków i tam co rusz znajdujemy formuły: *Tak bowiem mówi Jahwe Pan; Jahwe skierował do mnie te słowa*.

Jak rozumieć mowę Boga, o której czytamy w Piśmie Świętym?

Niechaj się stanie światłość. Bibliści zapewnijają, że hebrajskie słowo *dabar* zawiera w sobie zarówno znaczenie słowa jak i czynu. *Rzekł Bóg* znaczy tyle, co *sprawił Bóg*. Jest tu więc świadectwo stwórczej mocy Boga, który powołał do istnienia: *niebo i ziemię*, a więc ląd, morze, księżyc, słońce, gwiazdy, rośliny, ptaki, zwierzęta i człowieka.

Bibliści zapewnijają także, że opis stworzenia świata jest opisem literackim. Język tego opisu, podobnie jak wielu innych fragmentów Pisma Świętego, jest językiem obrazowym. Antropomorfizuje Boga. Cały kontekst Biblii wskazuje jednak, że Izraelici wierzyli w Boga, którego *niebo i niebiosy* najwyższe objąć nie mogą.

Tak bowiem mówi Jahwe Pan. Prorocy mieli przekonanie, że mówią w imieniu Boga¹. Przesłanie od Boga mogli odbierać w jakimś natchnieniu, w wizji. Powołanie Izajasza na proroka dokonało się np. w chwilach wspaniałej wizji Boga w świątyni. Wtedy człowiek doznał oczyszczenia i usłyszał *głos Pana mówiącego*. Prorocy stosowali często uroczystą

¹ Etymologia słowa prorok (greckie *profetes* od *pro-femi*) zawiera ten właśnie sens mówienia w czyimś imieniu.

formułę *wyrocznia Pana*, zazwyczaj jako wyrażenie wtrącone. Tym sposobem zapowiadali, że słowa pochodzą od Boga, a oni są tylko pośrednikami w ich przekazaniu.

W podanych wyżej przykładach mamy do czynienia z przytaczaniem słów Boga w Piśmie Świętym. Tytułowe pytanie o słowo Boże dotyczy wszakże całej Biblii. W Kościele bowiem całą Biblię uznaje się za słowo Boże. Całą, a więc najpierw wszystkie księgi². Ale już tutaj zaczynają się komplikacje. Które księgi? Protestanci bowiem nie uznają za Pismo Święte tzw. ksiąg deuterokanonicznych, co do których natchnienia istniały gdzieś w starożytnym Kościele pewne wątpliwości. I tutaj potrzebne jest wyjaśnienie. Już synod w Hipponie, w roku 393, a następnie synody Kościoła Wschodniego i Zachodniego oraz dekrety papieży przyjmują do kanonu Pisma Świętego, a więc do spisu czy katalogu ksiąg, wszystkie księgi, które później wyliczył dla przypomnienia Sobór Florencki w roku 1441, a które Sobór Trydencki w roku 1546 uroczyście uznał za natchnione i kanoniczne.

Upraszczając nieco sprawę można powiedzieć, że zarówno chrześcijanie jak i żydzi księgom kanonicznym przypisują niezwykłą rangę. Uważają je za pisma w szczególny sposób natchnione przez Boga. Dlatego nazywają je świętymi. Oto świadectwo Soboru Watykańskiego II: *...święta Matka-Kościół uważa na podstawie wiary apostołskiej Księgi tak Starego, jak Nowego Testamentu w całości, ze wszystkimi ich częściami za święte i kanoniczne dlatego, że spisane pod natchnieniem Ducha Świętego* (por. J 20, 31; 2 Tm 3, 16; 2 P 1, 19–21; 3, 15–16). *Boga mają za Autora i jako takie zostały Kościołowi przekazane. Do sporządzenia Ksiąg świętych wybrał Bóg ludzi, którymi jako używającymi własnych zdolności i sił posłużył się, aby przy Jego działaniu w nich i przez nich, jako prawdziwi autorzy przekazali na piśmie to wszystko i tylko to, co On chciał* (KO 11).

Nie miejsce tu na podejmowanie problemu, na czym polega natchnienie biblijne. Problem ten uwzględnia szeroko Luis Alonso Schökel w wydanej niedawno w polskim tłumaczeniu książce „Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku” (Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie 1983, ss. 304). Niech tutaj wystarczy uwaga,

że w rozumieniu autora natchnienie jest charyzmatem językowym. *W kontekście wielorakich charyzmatów Izraela i Kościoła* – pisze Schökel – *znajduje się również charyzmat natchnienia Pisma, przenikalny dla innych charyzmatów i współistniejący z nimi* (s. 14). Ów charyzmat nawiązuje do podstawowej umiejętności człowieka, jaką jest zdolność mówienia. Mówienie służy zazwyczaj porozumieniu. Gdy Bóg chce się porozumieć z człowiekiem, przekazać mu orędzie zbawienia, odwołuje się do jego zdolności poznawczych. Wybiera naród, wybiera ludzi w tym narodzie. Poprzez szczególne działanie, nazywane zazwyczaj tchnieniem Ducha Świętego, przekazuje słowa. Słowa komponują się w dzieła. Dzieła natchnionych autorów razem wzięte stanowią właśnie Dźbłę albo Pismo Święte.

W tym miejscu wypada przypomnieć: pytanie o słowo Boże dotyczy całej Biblii – to znaczy wszystkich ksiąg, ale także «wszystkich części» w niej zawartych. Okazuje się bowiem, że byli wybitni nawet myśliciele chrześcijańscy, którzy – jak zauważa Schökel – *dokonywali cięć w Piśmie świętym, wyjmując spod wpływu natchnienia niektóre jego fragmenty, jak: zdania przypadkowe i wypowiedziane mimochodem, to co nienaukowe, to, co nie odnosi się do wiary i obyczajów. Chodzi tu o cięcia wzdłuż: na taśmie graficznej słowa pisanego można wycinać słowa, zdania, wiersze, i można by złożyć resztę tak, by otrzymać czystą księgę natchnioną*. Takie ograniczenie charyzmatu natchnienia nie znajduje dziś zwolenników – twierdzi Schökel – i wraz z ojcem Benoit proponuje rozciągnąć zakres natchnienia *na wszystkie właściwości, na wszystkich, którzy przyczyniają się do powstania książki, na całą treść...* (s. 114). Dodajmy: także na przekłady.

W Kościele powszechnym mamy Septuagintę, Wulgatę. W Polsce: dostojne tłumaczenie Jakuba Wujka, tłumaczenie ks. Eugeniusza Dąbrowskiego, ks. Seweryna Kowalskiego, Biblię Tysiąclecia, Biblię Poznańską i jeszcze szereg innych tłumaczeń. A w świecie tysiące. Oczywiście różne bywają stopnie wierności tekstom, które służyły za podstawę tłumaczenia. Ale nie sposób odmówić im natchnienia i – co za tym idzie – miana słowa Bożego.

² Przypominam, że forma Biblia w języku greckim jest liczbą mnogą rzeczownika to biblion. Ta biblia – księgi.

Pierwsza odpowiedź w długim łańcuchu cząstkowych odpowiedzi byłaby więc taka: słowo Boże to jest słowo zawarte w Biblii. Rozumie się słowo pisane – Mojżesza, Dawida, Izajasza, Mateusza, Marka, Pawła z Tarsu. Ale dzisiaj wiemy, że najpierw był przekaz ustny i to zarówno, gdy chodzi o Ewangelie, jak i o część przynajmniej Starego Testamentu. Czy tylko Pismo jest natchnione, czy także może być natchnione mówienie? Czyżby Apostołowie głoszący dobrą nowinę jeszcze przed jej spisaniem nie głosili słowa Bożego? Albo prorocy, do których najczęściej stosuje się termin «mówić»? Wskazują na to choćby początkowe słowa Listu do Hebrajczyków: *Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg przez proroków...* Już w pierwszej połowie XIX wieku zdecydowanie stawiał ten problem Jan Chryzostom Drey, teolog z Tübingen:

Dziwne! A zatem dopóki nie przyszło im do głowy spisać tego, co apostołowie przepowiadali ustnie, codziennie, wszędzie, przez wiele lat, nie było to słowem Boga; słowo stawało się Bożym dopiero wówczas, gdy zostało napisane³.

Drey sprowadza rzecz do absurdu, ale w ten sposób pomaga sformułować drugą cząstkową odpowiedź: słowem Bożym było także słowo mówione, jeśli głoszone je w duchu Objawienia, jeśli zasadniczo oddawało to, co głosił Chrystus i co głosili Apostołowie. W listach apostoelskich są wypowiedzi o natchnieniu Pisma i o natchnieniu odnoszącym się do autorów. Św. Paweł stwierdza: *Wszelkie Pismo od Boga natchnione (jest) i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do kształcenia w sprawiedliwości...* (2 Tm 3,16). A św. Piotr: *...kierowani Duchem Świętym mówili od Boga święci ludzie* (2 P 1,21).

Tu jednak otwierają się nowe perspektywy i pojawiają się nowe pytania. Przede wszystkim padł termin «Objawienie». Przypomina się wielowiekowy spór: dwa źródła Objawienia czy jedno? Pismo Święte i Tradycja czy tylko Pismo? Między innymi odpowiedź na to pytanie dzieliła chrześcijaństwo, a w jakiejś mierze chyba i dziś jeszcze dzieli, mimo że ludzie dochodzą do rozsądnego rozwiązania problemu. Objawienie jest jedno – to, które pochodzi od Boga. Zawiera się nie tylko w sformułowaniach słownych, w księgach Starego i Nowego Testamentu, ale także w wydarzeniach zbaw-

czych obu Testamentów, szczególnie jednak w Osobie i czynach Jezusa Chrystusa. W Konstytucji o Objawieniu czytamy: *Pismo Święte jest mową Bożą, utrwaloną pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie; a święta Tradycja słowo Boże, przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego powierzone Apostołom, przekazuje w całości ich następcom, by oświeceni Duchem prawdy, wiecznie je w swoim nauczaniu zachowywali, wyjaśniali i rozpowszechniali. Stąd Kościół osiąga pewność swoją co do wszystkich spraw objawionych nie przez samo Pismo Święte (KO 9).*

Wyłaniają się z tekstu soborowego dwa twierdzenia szczególnie ważne. Jedno, że mianowicie Tradycja jest ściśle związana ze słowem Bożym, które Chrystus i Duch Święty powierzają Apostołom i właśnie zadaniem Tradycji jest przekazywanie owego słowa w całości. A więc nie tylko słowa zapisanego w Biblii. A drugie twierdzenie – bardzo bliskie pierwszemu: są sprawy objawione nie tylko przez Pismo Święte. I one także są słowem Bożym. Przypomina się tu klasyczny już przykład: ogłoszony w roku 1950 dogmat Wniebowzięcia NMP, dla którego na dobrą sprawę nie ma wystarczających podstaw w Biblii. A tymczasem od wieków było święto Wniebowzięcia, były liczne kościoły tej prawdzie czy temu wydarzeniu poświęcone. Uroczyste orzeczenie Kościoła utrwaliło Tradycję, słowo Objawienia, słowo Boże skierowane do nas. Zresztą ostatni sobór potwierdza ścisły związek Tradycji, Pisma Świętego i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (KO 10).

Następny krąg. I powrót do naszego doświadczenia. Uczestniczymy w Mszy św., w liturgii któregośkolwiek sakramentu lub w nabożeństwie biblijnym. Lektor czyta urywek Pisma Świętego. Niekiedy duka po prostu. Ale po zakończeniu czytania uroczyste oznajmiamy: *oto słowo Boże*. Po lekturze Ewangelii kapłan lub diakon mówi: *oto słowo Pańskie*. Pańskie – Pana Jezusa – a więc też Boże. I to nie tylko dlatego, że powtarza się słowa natchnione. Powstaje nowa sytuacja. Słowo zapisane i zamknięte w księgach zaczyna dźwięczeć w zgromadzeniu liturgicznym, ożywa. Wtedy przede wszystkim żyje – jak kiedyś, gdy wypowiadały

¹ Cytuję za L. A. Schökelem, dzieło wymienione w tekście, s. 176.

je usta proroków, Jezusa, Apostołów: gdy słuchali go uczniowie Jezusa czy nawet mniej lub więcej przygodni słuchacze w synagogach, nad jeziorem, w górach. W liturgii słowo przejawia taką samą moc, jaką miało, gdy je po raz pierwszy wypowiedział Chrystus: *To jest Ciało Moje; To jest Krew Moja...* W przedziwny sposób uobecnia Chrystus Swoje słowo. Dlatego ono jest mocne, skuteczne, zbawcze. Przecież nawet moja wiara, że tak jest, stanowi triumf słowa Bożego. Jest odpowiedzią, jaką człowiek daje przemawiającemu doń Bogu.

Konstytucja o Liturgii świętej zwraca uwagę na obecność Boga w Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych, w ofierze Mszy świętej, w osobie odprawiającego, we wszystkich sakramentach i zawsze wtedy, *gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy*. I wreszcie: *Jest obecny w Swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, wówczas On sam mówi* (KL 7). Mamy więc do czynienia z czymś więcej niż historyczne Objawienie, którego refleks trwa nieustannie w słowie. Nie wystarczy stwierdzić, że słowo natchnione mówi o Chrystusie, to Chrystus ogłasza słowo życia. Słowo nie tylko mówi o łasce, ale w pewnym sensie jest łaską, darem Boga. W słowie jest obecny Bóg nie ograniczony miejscem ani czasem, przemawiający właśnie do ludzi. *W liturgii bowiem Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię...* (KL 33).

Słowo w liturgii ma więc wymowę najmocniejszą, chciałoby się powiedzieć: jest najbardziej słowem Boga. Tak oto powiązanie słowa z liturgią i ową moc słowa usiłuje wyjaśnić Schökel:

Akcja zbawcza słowa natchnionego nie jest sakramentalna: w sakramencie, oprócz słowa, istnieje pewna rzeczywistość ziemską, która działa symbolicznie, to znaczy sakramenty, dzięki swej kwalifikacji symbolu „czynią to, co oznaczają”. Z drugiej strony Pismo Święte jest czymś o wiele większym niż sakramentalia.

W tym momencie Schökel powołuje się na niemieckiego teologa Semmelrotha, który rozróżnia i łączy oba działania w następujący sposób: *Chrystus dokonuje zbawienia poprzez swą śmierć i zmartwychwstanie i poprzez głoszenie swego posłannictwa. Obie te rzeczywistości, które swe istnienie i Bóstwo czerpią z tej samej osoby, uzupełniają się wzajemnie.*

słowo jest nie tylko wyjaśnieniem, ale działaniem, działanie ujawnia swe znaczenie w słowie. Nie możemy zrozumieć ani osiąść Chrystusa, jeśli rozdzielimy obie te rzeczywistości Jego życia: działanie od słowa. Obie znajdują swe przedłużenie w Kościele: działanie w ofierze Mszy świętej i we wszystkich sakramentach, które w niej się zawierają; słowo w Piśmie Świętym, powierzonym Kościołowi i głoszonym w Kościele. Obie rzeczywistości działają łącznie: słowo także jest działaniem, gdyż jest głoszone lub czytane; a działanie objawia swoje znaczenie w słowie. Liturgiczna jedność słowa z działaniem nie jest dziełem przypadku ani samowoli (s. 284).

W Konstytucji o Liturgii zaś ojcowie soborowi tak określają związek słowa i sakramentu:

Dwie części, z których w pewnym stopniu składa się Msza święta, mianowicie liturgia słowa i liturgia eucharystyczna, tak ściśle wiążą się z sobą, że stanowią jeden akt kultu (KL 56).

Jeżeli taka jest świadomość współczesnego Kościoła, możemy zgodzić się z opinią, że my teraz lepiej słuchamy Chrystusa niż Apostołowie przed zmartwychwstaniem Mistrza. Dzisiaj Ewangelia jest słowem Chrystusa uwielbionego, dlatego lepiej rozumiemy to słowo i ono może działać skuteczniej.

Są jeszcze inne sposoby działania słowa, gdy mianowicie podejmuje się próby wyjaśniania słowa Biblii i wyjaśniania liturgii. Nie chodzi w tej chwili o dzieła teologiczne czy publicystyczne. Chodzi o dzieła kaznodziejów. Przecież oni dalej prowadzą budowę Kościoła przekazując wciąż nowym pokoleniom orędzie zbawienia.

Czy jednak kaznodzieje rzeczywiście głoszą słowo Boga? Jeżeli liczba mnoga czasownika «głosić» dotyczy całego procesu przepowiadania w Kościele, możemy odpowiedzieć: tak. Kościół zasadniczo głosi naukę Chrystusa, ma zapewnioną Jego asystencję, obecność (Mt 28,20; J 16,33 nn.). Ale czy poszczególni kaznodzieje głoszą słowo Boże? Tu już trudniej o jednoznaczną odpowiedź. Trzeba określić warunki.

Gdyby nawet całe kazanie składało się z fragmentów Biblii, niekoniecznie byłoby słowem Bożym. Przecież i szatan cytował Biblię, choćby w scenie kuszenia. I odwrotnie,

kaznodzieja może nie cytować Biblii, a jednak jego przemówienie będzie w duchu Chrystusa. Chrystus uwzględniał mentalność ludzi, do których przemawiał, ich potrzeby, cały ów krąg kulturowy, w którym żyli. Dosłowność, stosowanie się do litery Objawienia może być zdradą słowa Bożego, jeżeli nie uwzględni się ducha. A więc nie litera, lecz duch ma być przekazywany w społeczności Kościoła. Duch nie wypływa z litery, lecz z osobowości kaznodziei. Kazanie jest słowem Bożym za pośrednictwem człowieka docierającym do drugiego człowieka. Słowo Boże jest słowem Boga i zarazem słowem człowieka. Dlatego jest taka ogromna odpowiedzialność, żeby człowiek nie zniekształcał Bożego słowa, nie głosił go w swoim duchu, w imię własne. Wtedy bowiem może być słowo o Bogu, ale nie będzie słowem Bożym.

Słowo Boże zawsze apeluje o wiarę i nawrócenie. Jest słowem zobowiązującym. Jeżeli nawet występuje w szacie literackiej – jak w pięknych obrazach starotestamentowych proroków, jak w przypowieściach Chrystusa – jego zadaniem nie jest budzenie estetycznych doznań u odbiorców. Dlatego pochwała: *ale ksiądz ładnie powiedział* – jest wątpliwą pochwałą. Ważne jest, czy człowiek mocniej uwierzył, czy choć trochę życie zmienił.

Słowo jest słowem Bożym, gdy apeluje o wiarę...

Jakże więc mieli wzywać Tego, w którego nie uwierzyli? Jakże mieli uwierzyć w tego, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił? Jakże mogliby im głosić, jeśli by nie zostali posłani? (...) Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa (Rz 10, 14–15a i 17).

Słowo jest słowem Bożym, gdy w sposób zobowiązujący apeluje o nawrócenie...

W książce ks. Antoniego Lewka, homilety z ATK, znalazłem takie zdania nawiązujące – jak cała książka – do niemieckiego pastorałisty Wiktora Schurra: Są słuchacze, którzy *najbardziej lubią kazania napętnione sentymentalizmem, liryką, wzruszeniem, cklowymi przykładami, bezproblemową i nie wymagającą myślenia treścią lub pochwałą ich doryczasowego życia. Zadaniem kaznodziei jest nie tylko uwzględnić oczekiwania słuchaczy, lecz również stopniowo, cierpliwie i stanowczo głosić słowo Boże wymagające, kar-*

jące grzeszne życie, wzywające do niełatwego życia według przykazań Bożych, do praktykowania miłości Boga i bliźniego, która nie istnieje bez ofiary i poświęcenia⁴.

Słowo jest słowem Bożym wówczas, gdy jest dobrą, radosną wieścią... Dlatego nie wolno przesadzać w gromieniu, nie wolno ludzi przygniatać. Ktokolwiek załamywałby ludzi, odbierał im nadzieję – przemawiałby nie w imieniu Chrystusa, lecz szatana.

Uprzywilejowane miejsce w kaznodziejskim przepowiadaniu zajmuje homilia. Stanowi ona część liturgii i na dobrą sprawę uwagi dotyczące liturgii odnoszą się w dużej mierze do homilii. Można również do niej odnieść myśli na temat warunków, jakie powinno spełniać słowo, żeby było rzeczywiście słowem Bożym. Służebną rolę w stosunku do słowa czytanego podczas Mszy świętej pełnią także wprowadzenia i komentarze. Mogą one oczywiście ułatwiać później lekturę indywidualną Pisma Świętego.

Coraz bliżej biblijnego słowa i coraz bliżej liturgii bywa teraz katecheza. Obserwuje się dążenie, żeby ona stanowiła przygotowanie do liturgii albo jej przedłużenie. Jednostkę katechetyczną wiąże się od czasu do czasu z jakimś rytmem, niekiedy przeprowadza się w formie nabożeństwa słowa. I zapewne nie należy twierdzić, że wszystko, co mówi katecheta, jest słowem Boga w ścisłym znaczeniu, można jednak sądzić, że jeśli rzeczywiście katechetę cechuje troska o przybliżenie uczestników katechezy do Pisma Świętego i liturgii, jego słowo ma w sobie wiele ze słowa Boga. Sądzę, że coś podobnego wolno powiedzieć o teologach.

Po szkicowym określeniu kręgów słowa Bożego kwestia nadal pozostaje otwarta. Chciałoby się jeszcze pytać: jaka jest natura tego słowa? W ciągu wieków szukali ludzie odpowiedzi. Narzucało im się porównanie, które Schökel przyjął jako metodę w swojej książce: Słowo Wcielone – Słowo Natchnione. Tysiące razy Ojcowie Kościoła, papieże, teologowie, kaznodzieje i katecheci nawiązywali do znanego fragmentu z Listu do Hebrajczyków: *...w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna*. Autor tych słów

⁴ Ks. Antoni Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa. Zeszyt 2. Zarys homiletyki ogólnej*, ATK Warszawa 1980, s. 107.

wytyczył drogę, która prowadzi aż do Soboru Watykańskiego II – do takiego określenia: *Bo słowa Boże, językami ludzkimi wyrażone, upodobniły się do mowy ludzkiej, jak niegdyś Słowo Ojca Przedwiecznego, przyjąwszy słabe ciało ludzkie, upodobniło się do ludzi* (KO 13). Owo porównanie – wiele razy powtarzane – prowadzi do wniosku, że *natchnienie Pisma podporządkowane jest Wcieleniu: przygotowuje je, przedłuża, wyjaśnia*⁵. Ale wiadomo, że chodzi nie tylko o słowo Pisma, lecz o wszystkie kręgi słowa Bożego, o których tutaj mowa. We wszystkich porównanie coś wyjaśnia. Wskazuje na dwoistą naturę słowa: boską i ludzką. Uczciwie zastanowienie się nad słowem Bożym – we wszystkich kręgach – prowadzi do wniosku, że słowo Boże jest słowem ludzkim, które Bóg przyjmuje za swoje dając mu szczególną wartość. Jest słowem ludzkim i zarazem wypowiedzianym przez ludzi, względnie pisanym przez nich. Wynika to z całej historii zbawienia. Ani jednej księgi Pisma Świętego Bóg nie napisał sam. We wszystkich przypadkach zaprosił ludzi do pisania. Niejednokrotnie zbierali oni materiały pisane, odtwarzali w pamięci to, co słyszeli np. od Chrystusa czy Apostołów. Trudziło się, żeby zamknąć w słowach wielkie sprawy Boże.

Gdyby Bóg wprawiał powietrze w drgania odpowiadające kolejnymi częstotliwościami zdań gramatycznych – pisze Schökel w „Słowie natchnionym” – człowiek, który by to słyszał, usłyszałby słowo ludzkie. Lecz wypowiedziane nie przez ludzi. W podobny sposób Bóg mógłby kazać mówić aniołowi lub wywoływać w ośrodkach nerwowych system odpowiednich wrażeń, albo mógłby działać wprost na wyobraźnię. Wszystko to byłoby językiem ludzkim, lecz mówionym nie przez ludzi. I niektórzy zapewne pomyślą, że to właśnie byłaby idealna forma komunikacji Boskiej: za pośrednictwem aniołów, przez słuchanie wewnętrzne. Lecz takie wyjaśnienie byłoby obce znaczeniu, jakie posiada tajemnica Wcielenia (s. 33–34).

Pozostaje oczywiście problem: jak jedno i to samo słowo może być jednocześnie Boskie i ludzkie? Tu właśnie stajemy wobec Słowa, które stało się ciałem. Było, jest Bogiem. W pewnym momencie historii stało się człowiekiem. I odtąd już istnieje jako Bóg-człowiek. Ale dlaczego właśnie Słowo? Otóż Bóg – doskonała jedność i zarazem doskonała społeczność – jest Ojcem, synem i Duchem. Ojciec poznaje

Siebie. To samopoznanie Boga jest wspaniałe, płodne, że jest aż Osobą. Jako owoc poznania – na mocy analogii z poznaniem ludzkim – nazywa się Słowem. Słowo-osoba wchodzi w nasze dzieje, przyjmuje za Swoje ludzkie słowa i całą naszą rzeczywistość – dla przezwyciężenia grzechu i dla naszego przymierza z Bogiem. Ale Chrystus – Bóg i człowiek zarazem – pozostaje dla nas tajemnicą, przed którą trzeba po prostu skłonić głowę. Podobnie przed tajemnicą słowa Bożego, tym bardziej że dość często zacierą się granica między słowem Bożym pisanym z małej litery a Słowem Bożym w znaczeniu: druga Osoba Trójcy i w znaczeniu: Chrystus. On jest przedmiotem i podmiotem Biblii; On jest podmiotem i przedmiotem słowa głoszonego w Kościele. Genialnie to określa św. Augustyn: *Christus praedicat Christum*. A więc Chrystus głosi Chrystusa. Między innymi taki jest skutek Wcielenia.

Czym więc jest słowo Boże? Słowem Boga w słowie ludzkim; natchnionym słowem Objawienia, które Kościół przechowuje i udostępnia ludziom; słowem apelującym o wiarę i nawrócenie. Można by jeszcze dodać: słowem prawdziwym, nieomylnym, dynamicznym, skutecznym. Zmieściłoby się tu jeszcze wiele innych określeń. Niech jednak wystarczą te, które znalazły się w artykule – małym przyczynku w wielkiej bibliotece.

² L. A. Schökel, dz. cyt., s. 38.

Qu'est-ce que c'est que la Parole Divine?

Elle est la parole de Dieu dans la parole humaine. C'est, entre autres, le résultat de l'Incarnation. La Parole-Personne entre dans les paroles humaines et dans toute notre réalité pour vaincre le péché et créer notre entente avec Dieu. La Parole Divine

est la parole inspirée de la Révélation, que l'Eglise garde et met à la portée des gens; elle est la parole demandant la foi et la conversion. On pourrait encore ajouter au moins ceci: c'est une parole vraie, infaillible, dynamique, efficace.

Irena Bajerowa

Katecheza i kultura języka

Wyjaśnijmy na wstępie: a) co będziemy uważać za kulturę języka, b) jakie – najogólniej biorąc – powody skłaniają do takiego raczej nietypowego połączenia dwu dziedzin: katechetyki i kultury języka.

Kultura języka to pojęcie o dwóch znaczeniach, ściśle zresztą ze sobą powiązanych:

1. Świadome, celowe kształtowanie, uprawa i doskonalenie języka; ta od tysiąclecia trwająca praca nad jego sprawnością. W tym znaczeniu kultura języka oznacza proces – jest więc pojęciem o wartości diachronicznej.

2. Stan doskonałości języka, stopień jego wyrobienia i ogłady, który jest zresztą elementem ogólnej osobistej ogłady kulturalnej, w określony sposób regulującej różne zachowania (np. jedzenie, zabawę, strój itd.). W tym znaczeniu „kultura języka” dotyczy pewnego tylko momentu czasowego, jest więc pojęciem o wartości czasowej „przekrojowej”, synchronicznej.

Oba znaczenia się ze sobą łączą, gdyż kultura języka 'stan' jest wynikiem, owocem owej kultury języka 'procesu'.

Drugie zagadnienie wstępne ująć można w formę pytania: dlaczego katecheta winien troszczyć się o kulturę języka swoich wychowanków?

Troska o język winna być dla katechety troską podwójną: o dobre wyniki wychowania narodowego i wychowania religijnego. Język jest dobrem kultury narodowej i wszyscy mówiący to dobro współtworzą, za nie są odpowiedzialni – specjalna jednak odpowiedzialność ciąży na tych, którzy nauczają i wychowują, a wyróżniając się swą pozycją w środowisku, stanowią wzory. Nie ulega wątpliwości, że katecheta taką właśnie pozycję posiada, a więc ma też świeckie obowiązki wobec kultury języka, a jego język winien być wzorem dla środowiska.

O tym obowiązku narodowym, o swojej za język narodowy odpowiedzialności winien pamiętać. Jako duszpaśterz powinien także zwrócić uwagę na to, że odpowiednie

wyzyskanie problematyki z zakresu kultury języka pomoże mu zrealizować cele duszpasterskie.

Właśnie niniejszy artykuł ma za zadanie przedstawienie pewnych propozycji wprowadzenia zagadnień kultury języka do katechezy – także dla lepszej realizacji celów religijnych.

Jako jeden z najważniejszych celów szczegółowych wymienię powstrzymywanie zanikania w języku komponentów religijnych czy – ogólniej rzecz ujmując – komponentów sakralności.

Proces zanikania treści religijnych w języku mieści się przede wszystkim w świeckiej problematyce kultury języka, gdyż zanik jakichkolwiek elementów może być szkodliwy dla języka, może ograniczyć jego różnorodność i siłę ekspresji. Z punktu widzenia potrzeb kulturalnojęzykowych należy więc wyrazić zaniepokojenie takim procesem ubożenia języka, pozbawiania go treści związanych z całą głębią i gamą przeżyć i emocji, wyrażanych od wieków we wszystkich językach świata.

Z punktu widzenia religijnego również jest to zjawisko niezadowolające. Istnieje bowiem ścisła więź między językiem a myśleniem i pojęcia nie posiadające swojej nazwy, swojego uokretnienia w języku, mogą łatwo ulegać zatępciu, rozmazaniu się konturów, a wreszcie mogą zaniknąć. Miłosz powiada o takich zjawiskach: *Cale sfery rzeczywistości przestają istnieć po prostu dlatego, że nie mają nazwy*. Tak więc dzisiaj może jesteśmy na etapie zanikania niektórych wyrazów religijnych, a jutro przyjdzie etap zanikania odnośnych pojęć. Czyż katecheta może pozostać obojętny wobec takiej perspektywy?

Widzimy więc, że i z uwagi na troskę o bogactwo języka, i troskę o stan treści religijnych w świadomości społecznej należałoby czuwać nad zasobem religijnych komponentów w języku.

Czy jednak rzeczywiście zasób ten traci pewne elementy? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że procesu takiego nie ma, a złudzeniom tego rodzaju mogą ulegać zwłaszcza duchowni – każdemu wydaje się, że wszyscy dookoła używają podobnych form językowych, w podobnym znaczeniu i z podobną frekwencją. Trzeba też wziąć pod uwagę, że procesy

językowe są bardzo powolne i aby je zauważyć, należy nie-
raz mieć w zasięgu obserwacji dobre kilkadziesiąt lat.

I tu materiał językowy da nam odpowiedź.

Oczywiście pewne fakty są nieodwracalne i nie warto nad nimi ubolewać, ani nie ma sensu im przeciwdziałać. W ciągu ostatnich kilkuset lat nastąpiło daleko posunięte zeświecczenie życia społecznego i to zjawisko musiało znaleźć odbicie w języku, który wszak się określa jako *zwierciadło życia narodu*. A więc pewne wyrazy, które uprzednio miały treść ściśle związaną z religią, z życiem Kościoła i jego instytucji, zatraciły częściowo lub całkowicie ten charakter, zlaicyzowały się.

Tak np. wyraz *seminarium* oznaczał dawniej kościelny zakład kształcący kler, a od czasu reform Komisji Edukacji Narodowej nazwę tę otrzymują też świeckie zakłady kształcące nauczycieli świeckich; nazwa przechodzi też na zespół (najczęściej uniwersytecki) pracujący naukowo pod kierunkiem starszego, doświadczonego badacza, a nawet przenosi się na naukowe spotkanie tego zespołu, jego obrady i na siedzibę. Znaczenie kościelne jednak pozostaje, gdyż *seminarium* dalej oznacza również zakład kształcenia duchownych. Nastąpiło więc znaczne zeświecczenie znaczenia tego wyrazu, spowodowane historycznymi przemianami społeczno-kulturalnymi.

Znamienna jest ewolucja wyrazu *święto*, który jeszcze w słowniku Lindego (tom z r. 1812) ma przede wszystkim charakter religijny: 'dzień, który się uroczystie obchodzi. święci, osobliwie dla pamiątki jakiego świętego'. W słowniku nowszego języka polskiego (pod red. W. Doroszewskiego, tom z r. 1966) ten charakter już się zaciera, a na pierwsze miejsce wysuwa się inna cecha święta: 'dzień zwykle wolny od pracy (podkreślenie I.B.), obchodzony uroczystie ze względów kultowych lub państwowych'. I tu zatem widzimy częściowy zanik komponentu religijnego i to mimo wyraźnych słowotwórczych powiązań z jeszcze wyraźnie religijnymi formami jak *święty*, *świętość*.

I tę zmianę uznać musimy za nieusuwalną i konieczną, związaną z całym splotem uwarunkowań społecznych.

Katecheta winien natomiast zwrócić uwagę na takie przejawy, które sygnalizują zmiany chyba niekonieczne, bo nie wiążące się nierozzerwalnie z szerszymi przekształceniami

społecznymi, nie wynikające wprost z wielowickowych procesów dziejowych.

Do takich zmian należy zaliczyć zanikanie znajomości tzw. biblizmów, czyli wyrazów i zwrotów zaczerpniętych z Biblii, ale używanych czy to w języku literackim, czy potocznym, w znaczeniu przenośnym. Np. *raj* 'miejsce szczęśliwości', *faryzeusz* 'obłudnik', *Judasza* 'zdrajca', *gehenna* 'ciężkie, tragiczne przeżycia', *golgota* 'jw.', *wyrok salomony* 'wyrok trafny, sprawiedliwy', *wieści hiobowe* 'wieści złe', *egipskie ciemności* 'kompletne ciemności', *groby pobielane* 'obłudnicy', *głos wołającego na puszczy* 'próżne namowy, napominania'.

Wyrazy takie i zwroty są powszechnie znane w starszych pokoleniach, o czym świadczy też umieszczanie ich w ogólnych słownikach języka polskiego, prezentujących zasoby literackiej i potocznej polszczyzny.

Niestety okazuje się, że znajomość tej grupy leksykalnej wśród młodzieży jest bardzo słaba; w wielu przypadkach nie rozumie się w ogóle znaczenia, nie rozpoznaje się komponentu religijnego i nie potrafi się wyjaśnić pochodzenia biblijnego.

W dwóch szkołach stopnia średniego (w Dąbrowie Górniczej i w Nowym Targu) przeprowadzono badania mające stwierdzić stopień rozumienia dziewięciu następujących biblizmów: *apokalipsa*, *golgota*, *Sodoma i Gomora*, *niewierny Tomasz*, *rzeź niewiniątek*, *ślup soli*, *uczynek samarytański*, *umyć ręce*, *wieża Babel*. Odpowiadało (anonimowo) 135 osób, z których żadna nie dała 100% poprawnych odpowiedzi. Zaledwie 1/4 młodzieży rozumiała słowo *apokalipsa* (w przenośnym i dosłownym – biblijnym znaczeniu), zaledwie 1/3 umiała związać zwrot *uczynek samarytański* z przypowieścią o miłosiernym Samarytaninie! Tylko połowa osób rozumiała poprawnie zwroty *wieża Babel* i potrafiła wywieść z odpowiedniego opowiadania biblijnego zwroty *ślup soli*, *Sodoma i Gomora*. Nawet *Golgotę* mylono z *Ogrójcem*, a św. Tomasza apostoła ze świętym Piotrem lub św. Tomaszem z Akwinu.

Ten stan rzeczy niepokoi właśnie przede wszystkim z punktu widzenia kultury języka, a także ogólnej kultury humanistycznej. Ta kultura w Polsce i w świecie chrześcijańskim (i poza nim!) jakże często odwołuje się do Biblii,

jakże często korzysta z jej symboliki, tak barwnej, a równocześnie tak skrótowo i syntetycznie ujmującej odwieczną problematykę ludzkiej kondycji. Motywy biblijne przenikają i plastykę, i literaturę, i w pewien sposób odzywają się one w każdej gałęzi sztuki – w muzyce, w tańcu, w dramacie. Człowiek nie znający tych motywów jest po prostu nowoczesnym barbarzyńcą, zubożonym duchowo o tradycję przekazywaną kilkutysięcletnią spuścizną.

I w języku tkwią te elementy i ożywiają go przez odnoszenie do tak bogatych w treść opowieści biblijnych, a zarazem dodają odpowiedniej aury emocjonalnej; np. słowo *apokalipsa* wywołuje grozę, a zwroć *uczynek sumarytański* powinien wzbudzić reakcje pozytywne, może nawet czasem – heroiczne. Tak więc elementy te wzbogacają język i o wątek sakralny, i o różnego typu zabarwienia emocjonalne.

Niestety. Jak widzimy, wzbogacać przestają.

Nie przerzucamy odpowiedzialności za ten stan rzeczy na nauczycieli świeckich przedmiotów, jak język polski czy historia; to katecheta jest odpowiedzialny za znajomość Pisma Św. i za wynikające z tej znajomości konsekwencje językowe. Wydaje się, że obecne programy katechezy nie sprzyjają rozwinięciu zainteresowania uczniów anegdotyczną stroną treści Pisma Św. Anegdota, fabuła, zwłaszcza w Starym Testamencie, podporządkowana jest historii zbawienia; jest to oczywiście wielka zdobycz ostatniego okresu nauczania Kościoła, pozwalająca lepiej odczytać sens ksiąg Starego Przymierza, sens aktualny także dla współczesnego człowieka. Nie można jednak zaniedbywać poznania czysto powierzchniowego biegu tamtych dziejów i wpojenia pewnych stereotypów o znaczeniu kulturowym. Te stereotypy, te właśnie czysto anegdotycznie rozumiane opowieści (np. o wieży Babel, o zniszczeniu Sodomy i Gomory, o ucieczce Lota) wchodzą w skład kultury religijnej, która z kolei wpłata się w kulturę ogólnoludzką, przepajając ją duchem sakralności.

Ale i dla formacji religijnej ta strona anegdotyczna jest przecież potrzebna, gdyż stanowi jak gdyby materialne rusztowanie, konstrukcję złożoną ze stałych, widomych punktów oparcia, pomiędzy którymi rozpina się siatkę bardziej abstrakcyjnej interpretacji. Lepiej ta siatka się trzyma, jeśli jest zaczepiona o mocne rusztowanie!

Sądzę więc, że katecheza winna więcej uwagi poświęcać fabularnej stronie Pisma Św., zapoznając z nią zwłaszcza dzieci najmłodsze, które chętnie chłoną opowiadania biblijne i łatwo je zapamiętują, nieraz już na całe życie. Dopiero w wyższych klasach na tę formalną podstawę faktograficzną nałożyć się głębsze wyjaśnienie, uwytatniające rozwój dziejów zbawienia czy formujące aktywną postawę religijną.

Biblizmy nie są jedyną grupą leksykalną podlegającą obecnie zapominaniu. Inną dość dużą a zagrożoną kategorią są nazwy niektórych świąt. Ponieważ w popularnych kieszonkowych kalendarzykach (i innych) nie wymienia się nazw różnych świąt maryjnych, podając jednolicie „Marii”, młodzież już zapomina takie nazwy, niejednokrotnie obrosłe tradycją i zwyczajami, jak np. *Wniebowzięcie* (które nawet kiedyś w telewizji pomyłono z *Wniebowstąpieniem*), święto *Niepokalanego Poczęcia, Matki Boskiej Gromnicznej, Zwiastowanie*. Podobnie dzieje się z *Zaduszkami* i dniem *Wszystkich Świętych*, zastępowanymi przez *Święto Zmarłych*, używane nawet przez niektórych duchownych. Zauważmy, że np. ostatnia z wymienionych wyżej zmian pociąga za sobą eliminację z nazwy komponentu religijnego, gdyż jest on już bardzo wąty w wyrazie *święto* (o czym wyżej wspomniano). Nie ma go w wyrazie *zmarli*, podczas gdy jest w pełni obecny czy to w *Zaduszki* (przypominające o modlitwie *za dusze*), czy w nazwie czysto religijnej *Wszystcy Święci*.

W związku ze świętami przypomnijmy dawniej powszechnie używany zwrot, wyrażający życzenia z okazji Wielkanocy: „Wesołego Alleluja!”. Zwrot ten obecnie rzadko jest spotykany, a zastąpiło go ogólnikowe „Wesołych Świąt”, nie mające religijnego komponentu, zawartego w wyrazie *Alleluja*. Katecheta winien taką formę życzeń przypomnieć; może np. dzieciom zadać wykonanie ozdobnych okolicznościowych rysunków z napisem „Wesołego Alleluja” jako życzenia wielkanocne dla rodziców.

Niech katecheta też każe dzieciom rozejrzeć się po okolicy, zobaczyć tabliczki z nazwami ulic i placów. W niejedynej miejscowości jeszcze z poprzedniego okresu zachowały się tabliczki z błędnymi formami nazw, np. „ulica Mikołaja”, „plac Andrzeja”. Opuszczono tu wyraz *święty*, co jest błędem językowym, gdyż np. *święty Mikołaj* jest zestawie-

niem, tzn. jednym (choć złożonym z dwu części) wyrazem, wskazującym na konkretną osobę, pozwalającym odróżnić *świętego Mikołaja* od np. *Mikołaja Kopernika*. Wyraz *święty* ma tu więc określoną funkcję językową i opuszczanie go jest i eliminacją komponentu religijnego, i okaleczaniem języka. Rozmowa z młodzieżą na temat tych błędów będzie więc miała i religijny, i świecki aspekt wychowawczy.

Innym, bo ortograficznym błędem, jest pisownia *bóg*, stosowana dla Boga chrześcijańskiego. Pisownia taka (spotykana np. w książce M. Łopatkowej „O sztuce wychowywania”, Warszawa 1974) jest desakralizacją, bo sprowadza Boga do rzędu nieokreślonego bożka, a ponadto jest błędna z punktu widzenia przepisów ortograficznych, które nakazują wielką literą pisać nazwy własne, a w naszym kręgu kulturowym *Bóg* jest nazwą własną Boga monoteizmu (zaś *bóg* oznacza bożka pogańskiego). Nawet ateista winien tu stosować dużą literę; wszak wiemy, że Diana czy Apollo w rzeczywistości nie istnieją, a jednak ich imiona pozostają nazwami własnymi i nikomu do głowy nie przychodzi pisać *diana* i *apollo*.

Należałoby też zapoznać młodzież z określeniami czasu, szeroko stosowanymi w literaturze naukowej innych krajów. Również w dawniejszej naszej nauce bezwyjątkowo używano: *przed narodzeniem Chrystusa* i *po narodzeniu Chrystusa*, obecnie jednak prawie wyłącznie, nawet w tekstach związanych z Kościołem, spotyka się określenia *przed naszą erą* i *naszej ery* (zazwyczaj wprowadzane przez samych autorów). Rzecz jest jakoby dyskusyjna z tego powodu, że – jak wykazały nowsze badania – rok zerowy nie był faktycznie rokiem narodzenia Bożego. I co z tego? I tak nie przesunęło się granicy „er”, tkwi ona w tym samym miejscu co dawniej i symbolicznie oznacza ten sam w swej jakości przełomowy moment w dziejach ludzkości. Jakość przełomu pozostaje, choćby nawet należało go sytuować o kilka lat wcześniej czy później, a za jakością winna iść odpowiednia nazwa.

Zachowanie bogactwa językowego tkwiącego w podanych wyżej przykładach powinno być stałą troską katechety, którego nikt w tej pracy nie zastąpi, gdyż mało kto zauważa powolne postępy opisywanych procesów językowych, już mało kto dysponuje zintepretowaną kilkudziesię-

cioletnią skalą porównawczą pozwalającą stwierdzić istotne zaszły zmiany. Dlatego tu zwraca się na nie uwagę młodszym wychowawcom, którzy zupełnie mogą sobie nie zdawać sprawy z rozwijających się zmian tego typu.

Ale kulturę języka na katechezie można uprawiać też zupełnie inaczej, można ją wiązać w różny sposób z 1000-letnią tradycją polskiego chrześcijaństwa, ukazując starożytność i ciągłość tej tradycji właśnie poprzez pewne fakty językowe, zwłaszcza – z historii języka. W obecnych programach katechetycznych problematyka ta jest tu i ówdzie zaznaczana, ale chyba niewystarczająco, raczej tylko z punktu widzenia ogólnego znaczenia inspiracji chrześcijańskiej w rozwoju kultury polskiej. Za mało podkreśla się rolę najstarszego piśmiennictwa religijnego w rozwoju języka, w tworzeniu się początków kultury językowej (szerzej o tym zob. w Materiałach homiletycznych Wydż. Duszp. Kurii Metrop. w Krakowie nr 58, r. 1982). Zazwyczaj uwydatnia się tylko znaczenie Bogurodzicy, a przecież olbrzymią rolę w wyrabianiu się języka miały pozornie niezdarne pierwsze kazania, apokryfy, psalterze i nawet zwykłe modlitwy. Trzeba wyraźnie podkreślić, że nasz język literacki zaczął się kształtować (w okresie do k. XV w.) właśnie przede wszystkim jako język religijny, a więc religijnej głównie inspiracji zawdzięcza się ustalenie pierwszych norm gramatyki słownictwa i ortografii.

Zwrócić też trzeba uwagę na znaczenie Reformacji dla rozwoju języka. K. Górski powiada, że *reformacja, zmuszając do dyskusji nad zagadnieniami abstrakcyjnymi (teologia, etyka, filozofia), uświadomiła potrzebę stworzenia języka, który by mógł być precyzyjnym narzędziem myśli i dzięki temu przyczyniła się do rozwoju polszczyzny jako środka wyrazu treści intelektualnej*. I wtedy właśnie ożywiają się prądy słowotwórcze, powstają nowe wyrazy, różnicujące zespoły wyznaniowe, np. *kościół-zbór, kapłan-pastor-minister, chrest-ponurzenie*. Ale jeszcze ważniejszy jest fakt, że Reformacja ze względów doktrynalnych preferowała właśnie język narodowy i przyczyniła się do jego gwałtownego skoku rozwojowego w w. XVI, zmuszając też katolicką stronę do szerszego wprowadzania polszczyzny do życia Kościoła – wszak tłumaczenie Biblii Wujka jest

taką właśnie reakcją na wcześniejsze polskie tłumaczenia dysydentów.

Ten temat daje też okazję do szerszego zaznajomienia młodzieży z problemem języka narodowego w Kościele, ze zmianami wprowadzonymi tu przez Sobór Watykański II, o których doniosłości już się dziś powoli zapomina, a przecież była to istna „kopernikańska” rewolucja (jak to określił ks. W. Świerżawski). Temat ten pozwoli nawiązać do opisu stanowiska luteranizmu, a na niektórych terenach stając się on okazją do poruszenia spraw ekumenizmu, a to zwłaszcza przez pozytywną ocenę roli Reformacji w rozwoju języka polskiego. Skoro praktycznie nie ma wielu okazji do przełamywania wzajemnych uraz, do prostowania niesprawiedliwych ocen, ten wątek uwydatniający zasługi Reformacji dla rozwoju języka może przyczynić się do budowy pomostów porozumienia i wzajemnej życzliwości.

Rozważając znaczenie inspiracji religijnej w rozwoju języka, należałoby też wspomnieć o roli tej inspiracji w dalszym rozwoju stylu polskiej literatury. Być może polonista omówi to zagadnienie, ale i katecheta winien je poruszyć. Na szczególną uwagę zasługują problemy:

1. Znaczenie **psalmów**. Stają się one wzorem i natchnieniem dla wielu twórców – od Kochanowskiego po Miłosza, są (jak to określił Błoński) *poetyckim laboratorium* – np. psalmy Kochanowskiego na długi czas wyznaczają *kształt polskiej wypowiedzi lirycznej*. I tu katecheta niech zadba o to, by uczniowie – nawet już w wyższych klasach szkoły podstawowej – zapoznali się z paroma psalmami, przynajmniej Kochanowskiego i Miłosza.

2. Znaczenie **Biblii Wujka**, której tekst już z wolna jest zapomniany, wypierany przez nowsze tłumaczenia. A przecież tekst to słynny, o znaczeniu narodowym (przypomnijmy „Latarnika” Sienkiewicza!), tekst, którego styl mistrzowsko wyzyskują takie późniejsze arcydzieła, jak „Księgi narodu i pielgrzymstwa” czy „Anieli”; elementami tego stylu przetkane są utwory wielu współczesnych poetów, jak Miłosz czy T. Nowak. Na katechezie (raczej w klasach licealnych) powinno się poczytać trochę tekstu Wujka, aby uczniowie uchwycili ów charakterystyczny staropolski, dostoyny a potoczny rytm tego tłumaczenia, któremu pod

względem piękna nie mogą dorównać (skądinąd ogromnie starannie opracowane) teksty tłumaczeń współczesnych.

3. Znaczenie ogólne komponentu sakralności w języku poetyckim. Na uwagę zasługuje fakt, że poeci szczególnie chętnie korzystają ze słów i zwrotów zawierających komponenty religijne, gdyż one, stwarzając swoistą atmosferę sakralności, dźwigają poezję na najwyższe szczyty uogólnienia i najprostsze sprawy ludzkie nobilitują przez odniesienie ich do absolutu. Nic więc dziwnego, że nawet ateistyczna proletariacka poezja rewolucyjna (pozornie paradoksalne!) wykazuje duże nasycenie motywami sakralnymi, zwłaszcza biblijnymi. Ależ i ta poezja walczy ze złem, walczy o określone wartości, o sprawy rangi dla człowieka szczególnej – stylizacja sakralizująca najkrótszą drogą uwydatnienie tej rangi uzyskuje.

Nowsza historia języka polskiego przypomina nam walkę o język polski w czasie rozbiorów. W programie katechezy przewiduje się omówienie Kulturkampfu w kl. II licealnej, ale chyba niektóre tematy można poruszyć i wcześniej, ze względu na ich wartości patriotyczne i religijne, zwłaszcza że są to fakty mało znane a interesujące. Zwykle wspomina się o Wrześni, a przecież w latach 1901–1908 strajkowało i za to w różny sposób prześladowane było kilkaset tysięcy dzieci polskich oraz ich rodziców. Opisy owych wypadków są barwne, tchną autentyzmem i wstrząsają, gdy widzi się bohaterską i zdecydowaną postawę tych dzieci, ezerpiących siły do walki przede wszystkim z ducha religii. Chodziło bowiem o to, by religii nauczano po polsku, czyli o to, by rozumieć katechezę, by obcy język nie zamknął dostępu do treści religijno-moralnych. Dzieci i ich rodzice bronili więc prawa do religijnego wychowania i ich walka stanowi przykład walki o podstawowe prawa człowieka. Katecheta może tu bezpośrednio sięgnąć do opisów strajków szkolnych pomieszczonych w „Znaku” r. XXX, nr 10–11, artykuł T. Ruczyńskiego: „Strajki szkolne na ziemi lubawskiej”.

Splot historii naszego języka z życiem religijnym można też w wyższych klasach ukazywać, zwracając uwagę na archaiczność niektórych dziś jeszcze używanych tekstów modlitw czy pieśni. To nie jest obojętne dla formacji religijnej, to może wzmocnić poczucie łączności z wielowiekową

tradycją chrześcijaństwa, może zadziwić trwałością form równoległą do trwałości idei.

Religioznawca Wierusz-Kowalski powiada: *Tekst sakralny [...] znosi granice czasu i przestrzeni, co więcej – nadaje reprezentowanej rzeczywistości pozatekstowej wartość ponadhistoryczną*. Sądzę, że akcentowanie tej ponadhistorycznej wartości tekstu sakralnego jest potrzebne zwłaszcza teraz, gdy uwspółcześniono język Pisma Św., kiedy z modnymi młodzieżowymi piosenkami religijnymi codzienny potoczny język wtargnął do kościelnego śpiewania, kiedy wraz z odpływem łaciny zszarzał patos starożytności. Dobrze, że tak się dzieje, ale czy nie brak czasami odczucia owej patyny wieków, owej ponadczasowości ducha religii? Toteż pokazanie archaiczności jakiegoś znanego tekstu może zadziwić, a tę ponadczasowość uprzytomnić i uwydatnić.

Jako przykład przytoczyć można tekst „Ojcze nasz”, który na pierwszy rzut oka nie wydaje się ukrywać jakichś osobliwości. A jednak są tam formy świadczące, że tekst ten w obecnym kształcie sięga co najmniej XV wieku. Są to rozkazniki *święć się, przyjdź, bądź*, które by dziś brzmiały *niech się święci, niech przyjdzie, niech będzie*. Tryb rozkazujący zachowany w „Ojcze nasz” już w zabytkach jest wielką rzadkością! Utrzymuje się też jeszcze w utartym zwrocie o charakterze religijnym *Bóg zapłać*.

Ciekawe słownikowe archaizmy spotykamy w kolędach i pieśniach wielkopostnych oraz wielkanocnych. Myślę, że warto dzieciom uświadomić, że np. „Anioł pasterzom mówił” pochodzi z XVI w., a „Wesoły nam dziś dzień nastał” z XVII w. (tam w drugiej zwrotce znajdujemy piękny archaizm *k nam* zamiast *ku nam*).

Niech też uczniowie zwrócą uwagę na stare napisy na figurach, kapliczkach przydrożnych czy w kościołach. Niech wypiszą wyrazy z odmienną niż dziś ortografią, ze starymi końcówkami czy z odmienną budową i znaczeniem (np. stare *Matka Boska Pocieszna* to dzisiejsze *Matka Boska Pocieszająca*). Takie obserwacje nie tylko zastanowią nad zmiennością języka; pozwolą też w ten powierzchowny wprowadzić – ale łatwo dostępny – sposób przynajmniej dotknąć historii życia religijnego danego regionu.

Formy językowe niosą ze sobą ślady pradawnych nieraz wątków znaczeniowych, toteż czasem warto zatrzymać się

nad etymologią niektórych wyrazów – lepiej, czyściej zrozumie się ich aktualne znaczenie. Oto *niedziela* to 'dzień, w którym się *nie działa*'; *cnota* to 'właściwość bycia *cnym*', a staropolski *cny* to pierwotny *czstny*, czyli 'mający cześć'. A więc *cnota* to 'właściwość bycia takim, że się ma, odbiera cześć'. Pierwotne znaczenie wyrazu *Bóg* to 'bogactwo, szczęście'; potem 'ten, kto udziela bogactwa'. *Bierzmowanie* pochodzi z łac. *firmare* 'umacniać'.

Wszystkie powyższe uwagi dotyczyły związków języka z treściami religijnymi obecnymi czy to w formach językowych, czy w świadomości historycznych powiązań kulturowych. Ale trzeba jeszcze podnieść problem związków języka z moralnością sensu stricto.

Język może być niemoralny. Kultura języka, rozumiana jako składnik osobistej kultury człowieka, stara się wyeliminować uchybienia przeciw normom zachowania się językowego; także przykazania zwracają uwagę na łamanie normy moralnej, w którym uczestniczy język (np. kłamstwo), ale całość problemu kultury języka rozumie się dopiero na tle szerokiej interpretacji przykazania miłości bliźniego, o której przecież katecheza wielokrotnie przypomina od początku wychowania religijnego.

Czy jednak podkreśla się dość mocno i często, że wulgarne słowa są grzechem przeciw miłości bliźniego? Niestety wulgaryzmy są ogromnie rozpowszechnione w potocznym języku nawet kobiet i trzeba z tym zjawiskiem walczyć, tłumaczyć już dzieciom i młodzieży, że język wulgarny, może nawet w danym środowisku traktowany jako coś potocznego i obojętnego, poza tym kręgiem może drażnić i boleć, a więc stanowi naruszenie przykazania miłości bliźniego. Wulgaryzmy są przykre i oburzają nawet tego, do którego się nie odnoszą bezpośrednio, nawet zupełnie obcego i przypadkowego słuchacza, trzeba się więc z tym liczyć i tak jak idąc ulicą, nie trącamy łokciami przygodnych przechodniów, tak nie powinniśmy ich „trącać” językiem. Jest to zupełnie świeckie zalecenie kultury języka, jest to zarazem nakaz płynący z wymogu miłości bliźniego.

Tak więc praca katechety nad językiem wychowanków zmierzać powinna do 1) zachowania w ich języku całego bogactwa elementów religijnych, 2) do ożywienia w nich

świadości więzów z tradycją chrześcijaństwa polskiego – a to przez analizę różnych historycznych i współczesnych faktów językowych, 3) do pogłębienia w nich miłości bliźniego a to przez czuwanie nad moralnością języka.

Ostatecznie zatem język wychowanków ma w coraz doskonalszy sposób wyrażać ich chrześcijański etos.

I tu odsłania się przed katechetą jeszcze jedno zadanie, zarazem kulturalnojęzykowe i duszpasterskie.

Współczesny nasz język potoczny niestety nierzadko bywa jałowy i prymitywny. Nie kto inny, jak Jerzy Urban pisał w „Polityce” parę lat temu, że język ten wręcz nie umie sobie poradzić z treściami bardziej złożonymi niż *jeść, kupić, pojechać, zarobić*. Trudno przychodzi wyrazić treści bardziej abstrakcyjne, treści duchowe – w tym też – treści religijne. W znacznej mierze wynika to z naporu konkretnego języka technicznego oraz problematyki związanej z bieżącymi trudnościami ekonomicznymi. Jest to jednak też pozostałość dawnego okresu, w którym po prostu bardzo rzadko (albo wcale) używało się takich słów, jak *etyka, wartości, moralność, duch*. Okres przeszedł, ale zostało spłycenie języka, została jakaś niemoc informacyjna, umyślne lub podświadome rozmijanie się z prawdą, którą woli się obejść niż wprost wejść w nią odpowiednimi ujęciami językowymi. Świetnie wyraził to Roman Gorzelski w wierszu pt. „Otoczaki”, drukowanym w r. 1982 w „Przekroju”:

*Mówimy słowami okrągłymi jak otoczaki
zamiast morderstwo – pozbawienie życia
zamiast prostytutka – kobieta źle prowadząca się
zamiast dom starców – dom pogodnej jesieni
zamiast – wiara w Boga – wyznanie
zamiast ludobójstwo – faszyzm, despotyzm, hitleryzm
zamiast Boże Narodzenie – wesołych świąt
zamiast alkoholik – ten co lubi wypić
– i tak sobie mówimy słowami jak środki nasenne
a problem choć otoczony milczeniem
nie przestaje istnieć.*

Trzeba pracować nad przywróceniem naszemu językowi uprzedniej głębi i bogactwa znaczeń, nad wytworzeniem swego rodzaju rzetelności językowej, rzetelności w nazywaniu rzeczy po imieniu, śmiałości w eksponowaniu i werbaliz-

zowaniu tam, gdzie trzeba, także wartości duchowych. Pracować ma polonista i właśnie – katecheta, który winien uczyć języka autentycznego i śmiałego, języka prawdy, w sposób kulturalny nazywającego rzeczy właściwym imieniem, nie zasłaniającym istotnej treści wypowiedzi.

Bezpośrednio już dla formacji religijnej wychowanków ważne jest, by umieli sobie samym i swym rozmówcom zwerbalizować własne przekonania religijne, zagadnienia wiary. Oczywiście jest to bardzo trudne, w jakimś minimalnym choćby stopniu jednak konieczne, bo zwerbalizowanie przekonań pomaga do zajęcia i utrzymania aprobującej, czynnej postawy. Trzeba liczyć się z tym, że już w wyższych klasach szkoły podstawowej zaczynają się dyskusje między młodzieżą, roztrząsanie wątpliwości, zderzenia różnych postaw i różnych zakresów wiedzy religijnej. I wtedy młodemu chrześcijaninowi potrzebna będzie umiejętność apologetyki, umiejętność doboru właściwych słów, w czym powinni ćwiczyć się na katechezie właśnie. Katecheta winien zachęcać do samodzielnego formułowania treści religijnych, powinien inicjować dyskusje, usilnie skłaniać do zabierania głosu czy to na lekcji, czy pisemnie – w zadaniu domowym. Tak trzeba przygotowywać młodzież do trudnych rozmów z samym sobą czy z innymi, rozmów, które z pewnością ich nie ominą, a, jak powiada Merton, gdy doświadczenie Boga ma się przekazać innym, *język musi starać się o jasność, dokładność i wyrazistość*.

Kluczowym przy tym problemem jest znamienne uwarunkowanie: wyniki całokształtu pracy katechety nad językiem wychowanków zależne są przede wszystkim od jakości języka samego wychowawcy. Jest rzeczą oczywistą, że ten język winien być wzorem. Myślę tu o „wzorowości” tego języka pod różnymi względami, ale specjalny nacisk położyć trzeba na moralną stronę języka, którą u katechety bacznie się obserwuje i osądza, a osąd ujemny (o czym zawsze trzeba pamiętać!) bywa uogólniany i może się odbić negatywnie na wynikach pracy duszpasterskiej.

Niestety zdarzają się tu uchybienia, które tłumaczy się tym, że katecheta, nie dysponując takimi sankcjami jak nauczyciel w szkole i nie mogąc sobie dać rady z „rozdzikowaną” klasą, sięga po „gwałtowne środki językowe”, tj. po wulgaryzmy. Może to i dać doraźny skutek, ale wywołuje

szeroką falę zgorszenia. Dzieci skarżą się rodzicom (*jak to ksiądz się odezwał!*) rodzice – sąsiadom i znajomym, ubolewając nad zdarzeniem, dziwiąc się i narzekając, że *takiego mamy katechetę, jak to można takich słów używać* (przykład z przedmieścia Krakowa).

Innym uchybieniem językowym bywa stosowanie słów nie tyle wulgarnych, co żargonowych, typowo młodzieżowych, jak np. *fajny, ubaw, draka*. Wynika to z chęci zbliżenia się do środowiska młodzieżowego, demonstrowania znajomości tego środowiska, co w sumie ma ułatwić nawiązanie z nim ściślejszych kontaktów. Jest to jednak zabieg bardzo ryzykowny, coś w rodzaju językowej maskarady, która może raczej ośmieszyć niż wzbudzić zaufanie. Maskarada jest nie tylko śmieszna, ale i żalosna, jeżeli przebiera się ktoś, z kogo w istocie żadnym sposobem nie można zdjąć piętna autorytetu szczególnej wagi...

Ale jest rzeczą też z punktu widzenia językoznawczego oczywistą, że językiem trzeba się posługiwać elastycznie, zależnie od tego, co się mówi, do kogo i w jakiej sytuacji. Inny więc język obowiązuje na ambonie, inny na katechezie, a jeszcze inny, swobodniejszy np. na wycieczce z młodzieżą. Są jednak granice, wyznaczane przez kulturę języka, granice, których przekraczać nie wolno.

Granice są z dwu stron. Za jedną granicą jest język zbyt swobodny, czasem aż prostacki i wulgarny, za drugą – język zbyt sztuczny, wymuszony, język pustych a natrętnych sloganów i nadętych ogólników, nie mających żadnych związków z konkretną sytuacją, z aktualnymi potrzebami słuchających.

Umiejętność poruszania się między tymi dwoma granicami – to też właśnie kultura języka.

Mowa tu była o podwójnej trosce, o podwójnych celach łączenia problematyki religijnej z kulturą języka i o podwójnych zyskach: religijnych i świeckich – ogólnokulturalnych, narodowych. Sądzę, że realizacja przedstawionych tu propozycji nie wymagałaby ani osobnego czasu, którego tak katechetom brak w nauczaniu, ani specjalnych pomocy naukowych (pewne lektury tu wskazałam, łatwo dostępne), raczej potrzebna by była tylko uważna i chętna postawa,

odpowiednie rozłożenie akcentów nauczania i wychowania. A podwójność celów powinna wzmocnić podwójne efekty. Wiadomo, iż dążymy do integracji treści nauczania różnych przedmiotów wiedząc, że takie łączenie wiadomości przedstawianych z różnych aspektów wzmacnia ich percepcję. I dlatego mam nadzieję, że zaproponowana tu próba integracji treści religijnych z szeroko pojętą kulturą języka przyczyni się do silniejszego związania wychowanków z wartościami chrześcijańskimi, do utwierdzenia i pogłębienia ich wiary.

Le catéchisme et la culture de la langue

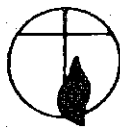
Le souci de la langue doit être double chez le catéchiste: celui des bons résultats de l'éducation nationale ainsi que de l'éducation religieuse. La culture de la langue peut aider à réaliser les buts religieux. Un des plus importants buts détaillés doit être la lutte contre la disparition de la langue des éléments du sacré – afin que la langue ne devienne pauvre.

Mais il s'agit non seulement des liens de la langue avec les sujets religieux présents ou dans les formes de la langue ou bien dans la conscience des liens culturels historiques. Il faut encore prendre en considération le problème des liens de la langue avec la morale sensu stricto. La langue peut être immorale. La culture de la langue, comprise comme un élément de la culture personnelle de l'homme, peut

éliminer les manquements aux normes de la conduite dans le domaine de la langue. Est-ce qu'on souligne assez fort, par exemple, que les mots vulgaires sont un péché contre l'amour du prochain?

Il faut travailler à restituer à la langue sa profondeur préalable et sa richesse des significations, à créer une sorte d'honnêteté de la langue, honnêteté menant à appeler les choses par leurs noms, à exposer et verbaliser audacieusement là, où c'est nécessaire, les valeurs spirituelles elles aussi.

Les résultats de l'ensemble du travail d'un catéchiste consacré à la langue de ses élèves dépendent, avant tout, de la qualité de la langue du précepteur lui-même.



Kiko Argüello

Droga neokatechumenalna

Pod koniec Soboru Watykańskiego II narodziło się w Hiszpanii nowe doświadczenie pastorałne zwane neokatechumenatem albo drogą neokatechumenalną odhywaną w tzw. wspólnotach neokatechumenalnych. W ciągu ostatnich 15 lat doświadczenie to rozpowyszechniło się niemal w 80 krajach świata. W Polsce istnieje ono od 1975 roku, rozwijając się coraz bujniej. Czytelnikowi pragnącemu bliżej poznać tę rzeczywistość pragniemy dać do ręki informację z pierwszego źródła – relację wygłoszoną przez Kiko Argüello, inspiratora drogi neokatechumenalnej, na posiedzeniu plenarnym ostatniego Synodu Biskupów w dniu 26 października 1983 roku. Kiko Argüello był jednym z trzech audytorów Synodu powołanych z szeregow laikatu przez papieża Jana Pawła II.

Ojcie Świąty! Drodzy Ojcowie Synodalni!

Myszę, że jest prawie niemożliwe w tak krótkiej jak ta relacji wyjaśnić, czym jest droga neokatechumenalna. Spróbuję to jednak uczynić i w tym celu nawiążę (zachowując oczywiście należyty dystans) do tego, co czynili apostołowie w pierwotnym Kościele.

Oni, przemienieni obecnością Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy, odwiedzali synagogi w małych zespołach wędrownych, obwieszczając KERYGMAT, samo jądro przepowiadania, Słowo zbawienia, nawołując do nawrócenia:

Tego, którego ukrzyżowaliście na skutek niewiedzy, prosząc o ulaskawienie dla zabójcy, Tego Bóg wskrzesił ze śmierci i dał Mu Imię, które jest ponad wszelkie imiona, imię Pana, KYRIOS. I tego my wszyscy jesteśmy świadkami. Nawróćcie się i uwierzcie w Dobrą Nowinę, a Pan ześle wam z nieba obietnicę, to znaczy Ducha Świętego, który został dla was przeznaczony!

To przepowiadanie dokonane z mocą stawiało tych, co go słuchali, wobec wydarzenia: Jezus jest Panem, tylko w Nim mamy zbawienie, On został wskrzeszony z martwych, On zwyciężył śmierć, abyśmy mieli dostęp do nowego życia, do

życia wiecznego. Ci, którzy czuli, że ich serca dotknął Duch Święty, towarzyszący apostołom w ich misji, pytali: *Cóż mamy czynić?* Św. Piotr odpowiadał: *Nawróćcie się i niech każdy z was ochrzci się w Imię Jezusa NA ODPUSZCZENIE WSZYSTKICH WASZYCH GRZECHÓW, a weźmiecie w darze obiecanego Ducha Świętego* (Dz 2,38).

W Kościele pierwotnym Chrzest nie był jakąś rzeczą magiczną ani tym bardziej natychmiastową, szczególnie gdy chodziło o pogan*. Oznaczał on wejście na drogę wtajemniczenia w wiarę, drogę zwaną później katechumenatem. Na tej drodze poprzez katechezę, rytę wprowadzające, skrutynia, nakładanie rąk, egzorcyzmy, znaki takie, jak sól, biała szata itp. katechumeni, jak dziecko w łonie matki, byli kształtowani do tego, by stać się nowym stworzeniem, co dokonywało się za sprawą Ducha Świętego w czasie Chrztu.

Uczono ich wchodzić w historię zbawienia, którą Bóg uobecnia w każdym pokoleniu oraz wierzyć w cierpiącego Sługę Jahwe, który powróci jako Syn Człowieczy, zapowiedziany przez proroka Daniela, aby sądzić żywych i umarłych. Uczono ich **zanurzać się** w krzyżu Jezusa wyznając własne grzechy, to znaczy te postawy i czyny, które są przeciwne miłości, jaką Bóg okazał w Swoim Synu na krzyżu: On bierze na siebie grzechy nie sprzeciwiając się złu, więcej jeszcze, On kocha i ofiarowuje siebie samego za złych, za swoich wrogów.

Może jeszcze za człowieka sprawiedliwego odważyłby się ktoś ponieść śmierć. Bóg zaś daje nam dowód Swojej miłości właśnie przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami. (Rz 5,7-9).

Miłość do człowieka złego, do wroga, do kogoś, kto w jakiś sposób się nam przeciwstawia lub nas niszczy – oto nowa miłość, która pojawia się na ziemi; miłość, która jest zgorszeniem, bo świat uważa, że nie należy kochać grzesznika i łajdaka, gdyż to oznaczałoby pogрузić się w grzechu razem z nim, w tym grzechu uczestniczyć. Należy raczej wymierzać sprawiedliwość, walczyć ze złymi, usuwać ich z powierzchni ziemi. Lecz sprawiedliwość Boża objawiła się w Jezusie Chrystusie jako miłosierdzie, które nie oznacza tylko współczucia. Już w Izraelu bowiem słowo *miłosierdzie*

* M. Dupanier, *Beve Histoire du Catechumenat*, Abidjan, 1980.

brzmiało *rahamim*, pochodzące od rdzenia *reham*, co oznacza *macicę*. Mieć miłosierdzie oznacza zatem *zrodzić na nowo, powtórnie się narodzić*, jak to mówi Jezus do Nikodema (J 3,7).

To *zanurzenie się* w śmierci Chrystusa wyrażone było trzykrotnym zanurzeniem w wodzie Chrztu, w Imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego z wiarą, że Bóg z nieba dawał im nowe sumienie (1P 3,21), że niszczył *ciało grzechu* (Rz 8,3), które zabiło i zabija *Dawcę życia* (Dz 3,15), ponieważ czyni siebie Bogiem, aby mocą Ducha Świętego zmartwychwstać do nowego życia. Uczono ich przyoblekać się w świętość Boga i dlatego wręczano im białą szatę jako znak obecnego w nich życia Bożego. Uczono ich w czasie całego okresu katechumenalnego kroczyć drogą ustawicznego nawracania i dlatego określano ich mianem ludzi *drogi*, a nawet samo chrześcijaństwo nazywano DROGĄ, (Dz 9,12). Poprzez Chrzest wchodzili do Kościoła, wspólnoty chrześcijańskiej, Ciała Chrystusa zmartwychwstałego, który zwyciężył śmierć, co dawało im darmową zdolność do **nowej relacji miłości**, która ukazywała się w znakach będących znakami zbawienia dla wszystkich: *Miłujcie się tak, jak Ja was umiłowalem. W tej miłości poznają wszyscy, żeście moimi uczniami* (J 13,34). *Jak ja was umiłowalem*. Chrystus umiłowal nas pozwalając się zabić przez nasze złe czyny, bez sprzeciwiania się, jak baranek na rzeź prowadzony. Pan mówi nam, że teraz możemy kochać wroga, że teraz możemy nadstawiać drugi policzek, że jeżeli ktoś nas okradnie, to nie będziemy dochodzili swego itd.; że mamy wszystkim pokazywać, iż miłość Chrystusa ukrzyżowanego żyje w nas. Św. Paweł mówi: *Jesteśmy jak owce prowadzone na rzeź, każdego dnia* (Rz 8,26). *Zawsze i wszędzie nosimy formę umierania Jezusa, aby widoczne było w naszym ciele, że Chrystus żyje; tak że, gdy my umieramy, świat otrzymuje życie* (2Kor 4,10-12).

Można zatem powiedzieć, że proces formowania do wiary w Kościele pierwszych wieków rozwijał się w trzech zasadniczych etapach:

- pierwszy: kerygmaticzny – silny, dający świadectwo (Ewangelia mówi, że należy to czynić bez torby, trzosa, sandałów) – wzbudzający wiarę;
- drugi: dłuższy, dydakaliczny albo katechetyczny, w którym ten kerygmat sprowadzano na ziemię osobistej

historii każdego dnia, ucząc chodzić w krzyżu chwalebnym Jezusa – drodze życia;

– trzeci: homiletyczny, w którym już ochrzczonych napominano, pobudzano do gorliwości, przypominano im przebyta drogę i zachęcano, by postępowali nadal drogą ustawicznego nawrócenia, jako że katechumenat nie wyczerpuje życia chrześcijańskiego, lecz ukazuje jego wzór.

A teraz w krótkiej syntezie, jakby w kilku pociągnięciach pędzla to, co Pan czyni z nami:

Głosimy kerygmat w parafiach całego świata w małych ekipach wędrownych, zawsze z prezbyterem w centrum, które wyruszając ze swych Kościołów lokalnych i nie mając gdzie skłonić głowy (katechiści wędrowni sprzedają wszystkie swoje dobra i opuszczają wszystko), tracą swoje życie w tym posługiwaniu, w tym nowym kulcie, jakim jest nawracanie zbłąkanych serc ku Bogu żywemu (Rz 1,9).

Tę pierwszą, kerygmatyczną fazę przeprowadzamy w parafiach w ciągu dwóch miesięcy, wzywając z mocą, by się nawrócić do cierpiącego Sługi jako do drogi prawdy, jako do szczęścia ofiarowanego człowiekowi w imię Jezusa, tzn. do możliwości kochania totalnego, oddania całkowitego. Każdy człowiek wie z własnego doświadczenia, że miłość jest prawdą i że realizuje się on jako osoba dając siebie w darze, to znaczy pomagając innym, zapominając o sobie, wychodząc ze swego JA, by wejść w ty osoby drugiej. Jeżeli tylu ludzi błądzi i pada ofiarą rozmaitych sekt i ideologii, to dzieje się tak, ponieważ jako ideały oddania przedstawia się im walkę z niesprawiedliwością lub walkę o to, by zlikwidować cierpienie. My uważamy, że dziś trzeba na nowo zaproponować chrześcijaństwo wszystkim, zarówno tym, którzy są w Kościele, jak i tym, którzy są poza nim.

W ramach tego kerygmatycznego przepowiadania i po obwieszczeniu przebaczenia grzechów, wychodząc z założenia, że większość osób w parafii to ludzie ochrzczeni, zachęca się ich, by przypieczętowali swoje nawrócenie w Sakramencie Pokuty, jako drugim Chrzcie, by przekazali swoje grzechy, wyznając je, Jezusowi obecnemu w kapłanie, aby je zniszczył w swym ciele umartym i zmartwychwstałym oraz by otrzymali poprzez absolicję i nałożenie rąk przebaczenie grzechów, przychodzące od Boga, który zwraca nam na nowo łaskę Chrztu i wprowadza nas w nowe stworzenie.

Po zakończeniu liturgii pokutnej urządza się w sąsiadującej z kościołem sali agapę, by wyrazić radość z powrotu do Boga, święteczną radość, jak w przypowieści o synu marnotrawnym.

W tym momencie katechez zaczynamy już dostrzegać pierwsze cuda przepowiadania: ludzie latami oddaleni od Sakramentu Pokuty przychodzą spowiadać się z radością, odzyskują pokój, którego nie znali od dawna. W niektórych krajach zaczyna powracać praktyka Sakramentu Pojednania, która w nich prawie zaniknęła.

Zakończenie fazy kerygmatycznej stanowi wręczenie Biblii przez biskupa i utworzenie, po liturgii Eucharystii, wspólnoty złożonej z 40–50 braci. Wtedy zaczyna się droga, czyli druga faza – katechetyczna. Na początku odkrywa się w niej język biblijny, za pomocą którego Bóg objawił się ludziom. Jest on zasadniczo bardziej językiem historycznym i egzystencjalnym aniżeli abstrakcyjnym i pojęciowym. Nie czyni się tego poprzez konferencje, lecz poprzez liturgie Słowa, którym przewodniczy prezbiter. Mamy przekonanie, że w tych liturgiach uobecnia się Duch Święty, prawdziwy Nauczyciel, który nas uświęca i prowadzi krok za krokiem do pełnej prawdy.

Doświadczenie pokazało nam, że, aby nauczyć chodzić drogą nawrócenia, potrzebny jest jakiś *konwerty*, jakieś *tono*, w którym można by być noszonym: jest nim mała wspólnota chrześcijańska. W niej, zawsze pod przewodnictwem prezbitera, może nastąpić inicjacja w tajemnicę Kościoła jako ciała scalonego spojeniami stawowymi i ścięgnięciami, z jego posługami i charyzmatami: prezbiter jako głowa wspólnoty, odpowiedzialny – diakon, katechiści, nauczyciele dzieci, wdowy, dziewice, rodziny itd. Ukazuje się socjologiczna rzeczywistość bardzo podobna do Kościoła, o którym czyta się w Dziejach Apostolskich, co powoduje, iż to Słowo staje się bliższe i realne.

Z drugiej strony wspólnota pomaga swoim członkom, ponieważ nie pozwala kamuflować ich rzeczywistości. Po dwóch lub trzech latach wszyscy się znają, znane są ułomności każdego, doświadcza się, jak trudno jest kochać drugiego, gdy ten jest nieznośny lub przykry.

Kazanie na Górze – program całej katechizacji – ukazuje się jako słowo, które stale nas oskarża i pokazuje nam naszą małą wiarę oraz potrzebę naszego ustawicznego nawracania się; stąd potrzeba liturgii pokutnych, które wytyczają etapy całej drogi neokatechumenalnej; krótko mówiąc, ukazuje nam ono, że stale potrzebujemy Kościoła, który jak matka ciągle nas karmi dając nam wiarę.

W czasie tego okresu katechetycznego, przebiegamy kolejne etapy naszego Chrztu, stawiając sobie przed oczyma rzeczywistość, którą już w sobie mamy, aby poprzez dobrowolne przyłgnięcie do łaski Chrztu mogła ona wzrastać i rozwijać się. Z braku czasu nie mogę szerzej omówić wszystkich etapów tych faz: katechezy o krzyżu chwalebny, wyrzeczenia się idoli świata, wtajemniczenia w modlitwę, „przekazania” i „zwrócenia” (*traditio et redditio*) „Wierzę w Boga”, wręczenia „Ojczyzny” itd.

W fazie trzeciej bracia, którzy są już razem na drodze od wielu lat, doświadczyli w swojej historii miłosierdzia i miłości Boga w wymiarze krzyża. W świetle Kazania na Górze widać, że to my zabieraliśmy Bogu „honor” uderzając Go w policzek, gdy czyniliśmy z siebie bogów, a On zawsze nadstawiał nam drugi policzek; że to my wytaczaliśmy Bogu proces, gdy nie rozumieliśmy cierpienia lub posiadania nie-normalnego dziecka i tym się usprawiedliwialiśmy, by grzeszyć; to my kradliśmy to, co nie jest nasze, robiąc z seksualności użytek, jaki nam się tylko podoba itd. W ten sposób zaczyna się rozumieć *logion* wstawiony w Kazanie na Górze według Łukasza, który mówi: *Wszystko, co byście chcieli, aby wam czyniono, czyńcie i wy drugim* (Łk 6,31), co w kontekście oznacza: doświadczyłeś tej wspaniałej, nieskończonej miłości, którą okazuję ci w twojej historii, miłości, która bierze na siebie twoje grzechy, która przebacza tysiące i tysiące razy; widziałeś, że taka miłość jest prawdą i życiem? Zatem – idź i czyń to samo: kochaj tych, którzy są względem ciebie źli, abyś był dzieckiem Ojca Niebieskiego, który jest dobry dla przewrotnych i złych (Łk 6,35).

W ten sposób uczą się wzrastać w miłości, którą Bóg żywi względem nich, a dojrzewając w wierze osiągają duchowość uwielbienia i błogosławieństwa i mają serce przepełnione

wdzięcznością – centrum uczestnictwa w każdej liturgii eucharystycznej.

Droga wspiera się na „trójnogu”: SŁOWO BOŻE, które celebrowane jest raz w tygodniu; EUCHARYSTIA, która w każdą niedzielę proponuje nam przymierze z Bogiem działającym w naszej historii i która uczy nas dziękczynienia, a przede wszystkim daje nam Chrystusa, który pozwala się „łamać” dla nas, uobecniając w ten sposób Misterium Paschalne Pana naszego Jezusa Chrystusa, misterium naszego odkupienia, abyśmy mogli pojednać się z Bogiem, tzn. przejść do Ojca, karmić się Jego miłością, wchodzić w Jego wolę, która jest zawsze dobrem i szczęściem wiecznym dla każdego z nas; WSPÓLNOTA – trzecia noga trójnogu.

Wszystko to w tej małej wspólnotie stwarza powoli kołoność, komunię, znak nowej miłości, caritas. W naszym zsekularyzowanym świecie wspólnota ukazuje się jako powszechny sakrament zbawienia. Okrzyk: *Patrzcie, jak oni się miłują!*, znowu rozlega się wśród ludzi. Dobra Nowina, że Królestwo Boże jest wśród nas, staje się widoczna i uobecnia się w Kościele. To ma taką moc, że tam, gdzie pojawiły się te znaki, zaczęli przychodzić oddaleni od Kościoła. I tak w samym Rzymie mamy parafie, w których istnieje 10 lub 11 wspólnot i gdzie już powstała prawdziwa droga powrotu do domu Ojca dla człowieka współczesnego, zsekularyzowanego i zateizowanego.

Kończąc tych parę wierszy, mając na uwadze trudność przedstawienia ponad 14-letniego doświadczenia, rozciągniętego na 77 krajów, podam jeszcze trzy wyjaśnienia:

1° – Neokatechumenat nie jest „ruchem” w znaczeniu, jakie temu słowu dotąd się dawało, ale jest to czas, w którym prowadzi się ludzi do ponownego odkrycia swej wiary, przez co stają się oni żywymi członkami Kościoła lokalnego, parafii i diecezji.

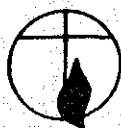
2° – Aby mógł zaistnieć cały ten proces katechetyczny, konieczne jest przepowiadanie, które by postawiło człowieka wobec krzyża jego własnej historii, oświeciło jego sens i pogodziło go z nim.

3° – Z radością możemy świadczyć wobec niniejszego synodalnego zgromadzenia (co zostało potwierdzone przez dwa tysiące proboszczów zebranych w Rzymie, by dać swój

wkład w synod) o cudach, których dokonuje Bóg: tyle zniszczonych małżeństw, które się odrodziły i otworzyły na życie, tylu młodych uratowanych od narkotyków i terroryzmu, tylu nawróconych ateistów, tyle powołań kapłańskich, szczególnie w krajach, gdzie droga trwa dłużej, odrywanie się od bogactw i dzielenie się dobrami we wspólnocie, służba w diecezji na odcinku katechizacji na wszystkich poziomach, dawanie świadectwa, często heroicznego, w środowisku pracy itd.

Kończę dziękując Dziewicy Maryi, Niepokalanie Poczętej, która natchnęła tę drogę, Ojcu Świętemu i Sekretariatowi Synodu, którzy pozwolili mi tutaj być. Proszę Ojców synodalnych o modlitwę za mnie, który jestem grzesznikiem.

*Thum. Bolestaw Szatymski
Alfred Cholewiński SJ*



Leszek Prorok

Środowisko twórcze

Prezentując kilka refleksji mam na myśli przede wszystkim środowisko pisarskie znane mi blisko od wielu lat.

Środowisko... – nie jest tak stare jak sztuka pisania, jak niektóre okresowe lub trwalsze skupiska twórców wyrastające na podłożu podobnej kondycji społecznej i potrzeb zawodowych, a choćby też pokus dworskiej opieki. Nie są równoznaczne ze środowiskiem grupy pisarskie, które rodzą się pod sztandarem wspólnego programu lub wokół fascynującej osobowości, choć oczywiście ujawniają środowiskowe znamiona. Nie stworzyły więc w gruncie rzeczy środowisk głośne poetyckie Plejady.

W środowisku dochodzą do głosu realne i materialne problemy zawodu, lecz nie jest ono syndykatem; dla jego istnienia mają pewne znaczenie kluby, kawiarnie czy bodegi artystyczne, lecz nie one rysują jego kształt, nie one wpływają w sposób istotny na charakter osobliwej więzi, którą się tutaj zajmuję. Można tkwić głęboko w środowisku twórczym nie przestępując progu tych osławionych, malowniczych zresztą wnętrz, które niemało ulotnych plotek i anegdot, świadectw rywalizacji, zwad i sojuszków autorskich przemieniły w tworzywo literackie. Środowisko twórcze z reguły nie ma wyraźnie zaznaczonych konturów, rozbrzmiewa polifonią artystycznych wiar, ukazuje mozaikę poglądów i postaw.

Wydaje mi się, że tym, co w najbardziej nawet przeciwnych sobie twórcach pióra budzi przekonanie o środowiskowej więzi, jest głębokie, choć nie zawsze może wyraziste, poczucie osobliwych związków z zagadkową materią słowa, nad którym się panuje, i któremu się służy, z uległością albo w ustawicznych buntach. Słowa, którego czasem nawet się ze wstydem lub bezwstydnie nadużywa. Tajemny związek z domeną słów, tą najbardziej elementarną i niczym równie skutecznym w rozwoju nie zastąpioną drogą od człowieka do człowieka, tworzy solidarność, poza którą wszystko inne dzielić może.

Dziela zatem nieraz nie tylko poglądy lecz, nakładające się na pulsacje środowiskowego życia, sojusze związane na przykład dla doraźnych celów materialnych lub prestiżowych. Rozbrzmiewają we wspólnocie wtajemniczenia chwilowym w gruncie rzeczy dysonansem, jakiego nie należy się doszukiwać w sporach o poglądy i wartości. Te ostatnie bowiem dynamizują środowisko i nie naruszają rozległych w czasie oraz przestrzeni perspektyw istnienia tej wspólnoty.

Stwierdzenia takie prowadzą z kolei do uznania w środowisku tworu moralnego, choć niejedna z socjologicznych analiz świata sztuki zaprzeczyłaby podobnej opinii. I tak konflikt między sztuką a moralnością podkreślał wyraźnie twórca francuskiej szkoły socjologicznej, Emil Durkheim (1858–1917), którego zdanie w tej materii cytuje Maria Ossowska na kartach swej „Socjologii moralności” (W-wa 1963): *Sztuka buntuje się przeciwko powinnościom i przymusom. To teren swobodnej ekspansji. W moralności rzecz ma się przeciwnie. Moralność wymaga posłuchu dla autorytetu* (s. 94).

Zakończenie cytatu pozwala jednak rozwiązać niepokój, jaki nieci Durkheimowska antyteza. Nie chodzi w niej o twórcę dzieła, wolnego w akcie tworzenia, na wzór wolności aż po granice grzechu, ale o zbiorowość. Sztuki, w każdym zaś razie sztuki pisarskiej, poza wyjątkami, nie tworzy się kolektywnie, zaś środowisko osobowości, dla których Durkheim rezerwuje teren swobodnej ekspansji, rzeczywiście posiada autorytet i domaga się dlań posłuchu, szczególnie w okresach napięć i konfliktów. Autorytetem tym jest prawda, w jej najprostszej, scholastycznej – by nie cofać się do plennej w następstwie bezradności pytającego Piłata – formule, rozumienia jako zgodność myśli z rzeczywistością.

Sztuki prawdziwej nie da się uprawiać z pogwałceniem prawdy. Stwierdzali to najwybitniejsi twórcy, czasem a priori, czasem zaś po latach żalosnych prób obejścia tego aksjomatu. Falszywa manifestacja słowna rozmaitej natury i zastosowania nie doprowadzi nigdy do dzieła autentycznie artystycznego.

Zamykać oczy na tę oczywistość może zainteresowany mecenat różnej maści, a także krytyka, jeżeli jest tania i przeniewiercza. Nie zatai jej natomiast autentyczne środo-

wisko twórcze. Właśnie na jego terenie w sposób naturalny dochodzi do demaskacji prób przemykania nieprawdy w słowach. Przy całej ułomności ludzkiej, od której nie są także wolni twórcy, ich zbiorowość oparta na poczuciu tajemnych, obligujących wszakże głęboko, związków ze słowem, bezbłędnie wykrywa i piętnuje fałsze, pozwala też odszukać głębokie prawdy skrywane w kunszcie lub tylko w zawiłościach formy. Można podrwiwać ze środowiskowych opinii – i nieraz tak bywało, niemało zresztą trafia się w środowisku zachęcających do kpiny śmiesznośtek – jednakże w chwilach szczerości nawet kpiarz zawołany, choćby sam dla siebie, dostrzega i uznaje to znamię zawodowego otoczenia.

*

Osobliwe związki z materią słów, z ich mocą i słabością, rzetelnością i pozorem, przydają profesji naszej w niejednych oczach posmak tajemnicy. Od wieków w przekonaniu natur wrażliwych zażyłość ze słowami i umiejętność odtwarzania przy ich pomocy oraz utrwalania świata w cząstkach albo w syntezie, jak też możność kreowania światów wyimaginowanych, podobnie jak ciągła styczność z kręgiem ludzkich archetypów i bogactwem nagromadzonych mitów, jak zdolność zatrzymywania czasu w zapisie, metaforze, aluzji, wreszcie ochrona autorytetu prawdy – wszystko to podnosi prestiż działalności pisarskiej.

Prestiż ten utrzymuje się współcześnie wbrew powszechnemu odrzuceniu koturnów z autorskiego ekwipunku. Dzieje się tak z różnych powodów. U źródeł współczesnego kryzysu wartości, nade wszystko moralnych, leży kryzys znaczenia prawdy w ludzkim życiu; znaczenie to w autentycznej sztuce nie podlega zakwestionowaniu. Nawet jeśli wyraża się w buntach, w burzeniu idoli, świadczy choćby o tęsknocie do prawdy trudno dostępnej.

Prestiż pisarskiego powołania wynika również stąd, że umasowienie zjawisk życia zbiorowego, kolektywizacja wielu form egzystencji, edukacji, rozrywki, nauki, więc nawet myślenia, odrywa najczęściej opinie lub manifestacje uczuć od osoby, zamazuje jej kontury, zaciera kształty, rozważnia odpowiedzialność za czyny i słowa. Tymczasem przywilejem, choć równocześnie ciężarem, autorskiej pro-

fesji jest możliwość, a więc także powinność, wypowiedziania własnych sądów i wartościowań publicznie oraz na własne ryzyko. Osobista jawność wypowiedzi, wydana na widok i odbiór publiczny, każe samemu nieść skutki własnych błędów i bić się w piersi własne, nie w cudze. Społeczny charakter literackiego działania, podniecająca domieszka osobistego ryzyka, wreszcie wartości, które za nadrzędne uważa i chroni zdrowe środowisko twórcze, stanowią – zapewne pośród innych – jakości szczególnie atrakcyjne i godne. Tak je zresztą odczuwa autentyczny twórca.

*

Środowiska nie tworzą zabiegów ani środków administracyjnych. Kielkuje ono i rozwija się w sposób niejako organiczny. Oddziałuje w różnych kierunkach. Jednym z najważniejszych jest wpływ na młodych twórców oraz ich formację. W dziedzinie tworzenia normalna inicjacja – której może przez całe życie nie doświadczyć wyrobnik pióra – nie jest równoznaczna ze sformalizowanym tokiem studiów, przypomina raczej cykl gromadzenia umiejętności i doświadczeń wypróbowany w dobrych tradycjach cechowych: uczeń – czeladnik – mistrz.

Narybek, który dostał się w obręb środowiskowego działania, przyswaja sobie wiele z arkanów sztuki w sposób naturalny i bezpośrednio, jak czyni to dziecko. W trudnej sztuce pisania droga wtajemniczenia twórczego wiedzie poprzez szczeble nieustannych zestawień i porównań. W liściach Brunona Schulza do Nałkowskiej wzruszają szczególnie te fragmenty, które świadczą, że ten ogromny talent dławiony małomiasteczkowymi rygorami życia i ocen, z czego zresztą wyłącznie snuł swe artystyczne tworzywo, wyrwywał się choćby na krótko do odległej Warszawy w krąg pisarki i jej literackich przyjaciół.

Rozwój autorski wymaga nieustannych przymiarek. „Anch'io sono pittore” – powiedział Rafael na widok dzieła któregoś z mistrzów swej młodości. W słowach tych tkwi buntownicza pycha, nieodłączny składnik psychiki artystycznej, lecz zarazem uspokajające potwierdzenie własnej mocy twórczej. Dojrzewające ziarna sztuki miele młyn środowiskowy. Od kalibru i ostrości jego kamieni zależy także plon pisarskiego trudu.

*

Środowisko przeciwdziała zrywaniu tradycji zawodowej, ta zaś – choć nie zawsze widoczna od zewnątrz – dla twórców jest szczególnie cenna. Ma zresztą również znaczenie dla oblicza życia literackiego w ogóle. Zdarza się wprawdzie, iż środowisko rodzi nastroje katastroficzne. Dekadent Nosskowski kończy w „Weselu” swoje wynurzenia posępną prognozą: *après nous le déluge*. Daleka od katastrofizmu, pełna odpowiedzialności troska rodzi w zdrowym środowisku twórczym obawy o luki i przerwy w tradycji. Normą bowiem w odczuwaniu czasu zbiorowego jest, mimo wszelkich możliwych załamień, poczucie ciągłości. Natura nie zna skoków – tak w przysłowiowej formule wyraziła ważną obserwację rytmu świata łacina. Choć życie społeczne nie powtarza mechanicznie rytmów natury, czerpie z nich jednak wiele. Świadomość twórcza hodzi mniej lub więcej wyrażnie poczucie rozwoju, godzi się natomiast z koniecznością ustawicznego, więc nieraz burzliwego wyboru dla spadkobrania wartości uznawanych za najcenniejsze, albowiem, jak słusznie zauważył Tomasz Mann, w umiejętności dziedziczenia wyraża się najgłębiej pojęta istota kultury.

Luki życia środowiskowego występują najczęściej na styku pokoleń, przy czym pamiętać trzeba, iż pojęcia generacji artystycznej nie rysują jedynie wyznaczniki wieku. W sposób kontrastowy czynią to nowe programy twórcze, a także zdarzenia historyczne. W luki owe wdzierają się łatwo bunt nadchodzących, zarazem na tym samym obszarze jawią się próby hamowania naturalnych pokoleniowych awansów i zmian, zjawiska nietolerancyjnego lekceważenia ze strony posiwiłych w praktykowaniu arkanów zawodu. Widoczna bywa tendencja do zasklepiania się na pozycjach zdobytych. Fenomeny te łączy czasem impuls wychowawczy, którego prawdziwa dojrzałość udziela opłaki.

Sprzeczność między rytmem rozwojowym bez skoków, jak w naturze, a buntami następców, jest pozorna, rozwój bowiem jest falowaniem, zaprzeczeniem bezruchu; pocieszenie natomiast wygląda obraz zabiegających o stabilizację awangard, którym się powiodło. Stabilizacja awangardy zawiera sprzeczność już w samym określeniu.

Świat wspiera się – powiedział Conrad – *na kilku prostych wyobrażeniach*. Miał on na myśli elementarne reguły towarzyszące ludzkości od narodzin pierwszych refleksji moralnych. Nie sądzę, by pogląd ten zestarzał się, jakościowe novum wniosła w życie ludzkie raczej technika, w naszym stuleciu szczególnie widoczne przyspieszenie rozwoju techniki militarnej i możliwość manipulowania biologią, ta ostatnia sięgająca już granic tożsamości człowieka.

Wróćmy jednak na węższy i spokojniejszy w analizie stanu rzeczy, choć pełen symptomów o szerokim znaczeniu, teren środowiska twórczego. Wydaje się, iż na przekór wyczekiwanym jako zwyczajność buntom międzypokoleniowym czas ostatni ukazał u nas odchodzenie od tej normy. Obserwujemy za to znamiona sympatii oraz życzliwości międzygeneracyjnej. Czy działają tu jedynie okoliczności zewnętrzne, czy zmiany w charakterze środowiska? Cokolwiek waży na tym fenomenie, jest on godny ochrony przed zmarnotrawieniem. Wiadomo, jak łatwo trwoni się wartości życia społecznego, choćby przez ich niedostrzeżenie, lekceważenie, niewrażliwość.

*

Jakież zatem środki mogą ochronić trudną do uchwycenia jakość? Najbardziej skuteczne w oddziaływaniu wzajemnym między ludźmi, i to na długą metę, są środki zwane ubogimi. Pojmuję głęboki walor określenia, lecz nie jestem pewny, czy wyczerpuje ono pełny sens znaczenia, którego niedostrzeżaną dostatecznie siłę pragnie uwydatnić wywód niniejszy, poświęcony przecież także roli słowa. Równoprawna, wolna od pośredników wymiana słowa – to istotnie klasyczny środek ubogi, zwłaszcza w obliczu rozwielnionych technik przekazu, zarazem jednak najbardziej owocny sposób kontaktu, a więc fenomen współzycia wielkiej autentycznej mocy.

Chodzi oczywiście o rozmowę, której wiek XX zadał ciosy dotkliwe, lecz która nadal pozostaje rezerwatem chroniącym przywilej swobodnego myślenia i pełnego poszanowania wszystkich uczestników tej formy wymiany duchowej.

Bardzo dawno ogłosiłem felieton pełen zaniepokojenia degradacją rozmowy w arsenale środków komunikacji mię-

dzy ludźmi. Już wówczas stał się bowiem widoczny zanik sztuki rozmawiania, zaś ludzie, którzy tę gasnącą umiejętność posiadali, należeli do rzędu wyjątków potwierdzających słuszność tezy. Lata, a nawet lat dziesiątki, które później nastąpiły, upewniły, że degradacja rozmowy pogłębia się zastraszająco; miast rozmawiających słyszać było jedynie, jak ludzie się do siebie odzywają. I to zjawisko, choć bieg czasu odnowił szansę rozmowy, można obserwować po dzień dzisiejszy. Odezwania, nawet jeśli nie mijają się całkiem, często nie łączą się w spójną, harmonijną co do treści i formy całość. Odezwania pozostają w takim stosunku do dobrze prowadzonej rozmowy jak zdarte odzienie do sztywnego ongiś garnituru. Jest to rozmowa w strzępkach.

A przecież były czasy, kiedy umiano dobrze i głęboko rozmawiać. By się w tym upewnić, nie trzeba sięgać do dialogów Platona. Historia kultury i obyczaju zgromadziła dostatecznie dużo potwierdzeń kunsztu i kształtującej roli rozmawiania w XVII i XVIII wieku. Można salonom pań sawantek zarzucać, że pławiły się w snobizmie, bywały wszakże nieraz kuźnią myśli, która ważyła później wiele na rozwoju społeczeństwa. Z innej strony rzecz oglądając warto wspomnieć i nasz wiek XIX, który w dobie romantyzmu tragycznym finałem wiersza uznał *długie nocne rodaków rozmowy* za ostateczną formę duchowej koegzystencji w zbiorowości.

W felietonie sprzed lat pisałem, iż ówczesznie spychają rozmowę z jej przyrodzonego centralnego miejsca w głębszych kontaktach między ludźmi jednostronne sposoby (lub pozory) porozumienia, jak prelekcja, odprawa, komunikat. Nie ujmując im pragmatycznej skuteczności, choć nie sprawdza się ona natychmiastowo jak w rozmowie, łatwo można dostrzec, ilu w nich wartości brakuje. Niewiele ratowała dyskusja, forma, przed którą czas zdawał się otwierać drogę wielkiej kariery. Kariera ta utonęła wszakże w nieporozumieniach. Dziś niewielu ludzi wie w gruncie rzeczy, co słowo to oznacza. Mimo iż można by tu przypomnieć wielkie i efektowne dyskusje na tematy polityczne, społeczne, światopoglądowe i kulturalne lat ostatnich, w potocznym rozumieniu zaginęło przekonanie, iż u źródeł każdej

dyskusji leżeć musi jakaś kontrowersja. Wiele osób rozumie słowo to niejako jako wielogłos potakujących dopowiedzi. Tam zaś, gdzie pozostało poczucie, iż słowo dyskusja wiąże się nieuchronnie ze zjawiskiem kontrowersji, zachodzi często brak koniecznej w dyskutowaniu kultury. *Patrz, jak się różnić nie umiejąc – biją* – powiedział Norwid na temat swarów emigracji paryskiej. Kultura różnienia się jest równie cenna jak kultura zgody. Tym nawet cenniejsza, że trudno ją osiągnąć.

Rzadką umiejętność, a nawet – powiedzmy to z pełną odpowiedzialnością – sztukę rozmawiania niszczy skutecznie również kurczący się stale zasób słownikowy w powszechnym użyciu. Od dawna rozpanoszył się ideał niechlujnego slangu. Słowne ubóstwo nie prowadzi do cennej lapidarności, lecz do monotonii, spadku inwencji wyrażen, do zaniku wrażliwości językowej, w dalszych zaś następstwach – do bezruchu umysłów.

Rozmowa jako normalna, zdrowa forma duchowego styku ludzi wymaga swobody gwarantującej pełnoprawny udział każdego, kogo zagarnia. Swobody, a więc i naturalności. Każdego wieczora ekran TV ujawnia bezlitośnie, jak niewielu ludzi posiada te przymioty. Tymczasem właśnie kultura rozmowy pozwala je kształtować.

Na szczęście sztuka rozmowy nie jest luksusem, przeciwnie – to sztuka najbardziej dostępna dla szerokich kręgów, tyle że haniebnie zaniedbana. Niejeden zatracił świadomość jej istnienia w ogóle i gotów jej odkrycie kwitować podobnie jak Molierowski pan Jourdain olśniony, że mówi prozą.

Życie zwykło wbrew nadziejom burzyć nasze iluzje, czasem jednak zaskakuje niespodziewanym odnowieniem szansy. Mówi się dziś sporo o ucieczce młodych ludzi w prywatność, w krąg świeżo założonej rodziny, skoncentrowanej na realnych trudach wychowania dziecka, co z reguły wychowuje też rodziców. Jednakże położenie i wspólna potrzeba samoobrony przed kłopotami potocznego życia popychają owe drobne komórki społeczne do wzajemnych solidarnych świadczeń, na przykład wspólnej opieki nad dziećmi, wspólnego pokonywania koszmarów zaopatrzenia. Prywatność rozrasta się zatem do przyjaznego kręgu kilku rodzin, ujawnia także potrzeby duchowe, które można

zaspokoić wspólnie dzieląc się refleksjami, doświadczeniem, poglądem, poszukując w tej wymianie także rozrywki.

Tak pojęte odchodzenie w prywatność, choć mawia się o nim z przyganą, nie jest wyrazem alienacji, lecz znamię- niem aktywnej samoobrony. Sprzyja też odrodzeniu rozmowy jako prostej, dostępnej bez kłopotów wartości, którą dalej się rozwija. Samoistnie kształtuje ona osobowość, zwłaszcza ludzi młodych, lecz znaczących już niemało w życiu zbiorowym. Rozmowa praktykowana rozumnie może się stać – i chyba tak się dzieje za oświetlonymi wieczorem oknami tysięcy mieszkań – szkołą dojrzałości, prawdziwą atrakcją w naszym mozołnym bytowaniu, uczciwą zaprawą do wszelkiego dialogu, którym to mianem nieco wznioślej określamy przecież właśnie rozmowę o szczególnym znaczeniu w naszym dzisiejszym odczuciu i w naszych nadziejach.

*

W środowisku twórczym rozmowa nigdy nie doznała degradacji, choć nurt jej okresami trafiał na płycizny. Nic w tym zdrożnego, łatwo żeglować tylko po głębinie. Widome i krzepiące zjawisko międzygeneracyjnej sympatii, na pewno silniejsze niżeli bywało kiedykolwiek wcześniej, pozwala wierzyć w szansę rozkwitu zaniedbanej na tym styku sztuki rozmawiania, w owocność przekazywania drogą żywego słowa tradycji godnych pielęgnacji, które – na przykład w naszym środowisku przede wszystkim dla dobra uczniów i czeladników lecz także dla określonych już w pełni wyzwolenców pióra – wiążą się z nazwiskami, działaniem, postawą mistrzów pisarskiego rzemiosła, jak Dąbrowska, Malewska, Gołubiew, Jasienica, Jastrun, Parandowski, Słonimski, Staff, Zawieyski i inni. Z ich wspólną wrażliwością na sprawy ogółu, na czystość intencji, rzetelnością w myśleniu, odrzą do fałszu, w szczególności do fałszowania słowem, które przecież z istoty profesji w opiekę jest nam dane. Rozmowa o wartościach mieści się tyleż w podniosłym wspominaniu, co w celnej anegdocie, dobrotliwym żarcie, nade wszystko zaś w kielkującej zawsze, gdy dobrze się rozmawia, nieuniknionej skłonności do zestawienia czasu ich i naszego, postaw ich i naszych, wypowiedzianych opinii, napisanych dzieł. Odzywa się też

nieraz conradowskim przeświadczeniem, iż świat wspiera się od wieków na kilku prostych wyobrażeniach moralnych, czego ci wszyscy z dobrej środowiskowej tradycji byli tak samo głęboko świadomi, jak dzisiaj najbystrzejsi i najbardziej wrażliwi pośród nas.

Le milieu créateur

Il s'agit avant tout du milieu des écrivains. Dans ce milieu les problèmes réels de la profession s'élèvent, mais ce n'est pas un syndicat. Il n'est créé ni par les efforts ni par les moyens administratifs. Le lien du milieu semble provenir d'un sentiment des liens étranges avec la matière énigmatique de la parole. L'influence des jeunes auteurs est très importante pour

qu'une sorte d'initiation créatrice s'opère.

Evidemment, il y a aussi de nombreuses menaces. Un des moyens de la défense les plus efficaces est la conversation. Le XX-ème siècle lui a porté des coups douloureux, mais elle demeure la réserve protégeant le privilège de la parole libre.



Ks. Waldemar Chrostowski

Zawsze istnieje możliwość poprawy

(Rdz 4,2b-8)

Opis bratobójstwa zawarty w Rdz 4,2b-8 jest przejmująco lakoniczny, jak gdyby natchniony autor nie potrafił się roz wodzić nad degeneracją tak bezwzględną i okrutną. Sceneria i okoliczności zabójstwa Abła stały się pierwowzorem i punktem odniesienia dla oceny wszelkiej ofiary, kiedy niewinność ulega w bezpośredniej konfrontacji z brutalną przemocą. Jest to tym bardziej znamienne, że dramat rozgrywa się w obecności Boga, można by powiedzieć «na Jego oczach». Bóg jest, jak się wydaje, niemy świadkiem. I to wrażenie «milczenia Boga» wobec zła i gwałtu jest być może trudniejsze do zniesienia niż czyn Kaina. Widziany w tej perspektywie tekst trzeba zatem zestawzić z zarzutami tych, dla których i w naszych czasach istnienie zła w świecie jest nie do pogodzenia z dobrym i wszechmocnym Bogiem.

Należy oczekiwać, że perykopa ma nam wiele do powiedzenia nie tylko w aspekcie fenomenologicznym, lecz i w dziedzinie teodycei, poruszając odwieczny problem «usprawiedliwienia Boga».

Trzon perykopy stanowią ww. 6-7. Wokół nich nagromadziła się niezliczona ilość dociekań, a proponowane objaśnienia w mniejszym czy większym stopniu zabarwiły całość obrazu. Zanim przyjrzymy się zasadniczym kierunkom w interpretacji naszej perykopy, musimy zauważyć, że chociaż opisuje się w niej wydarzenia tak, jak przebiegały na poziomie ludzkim, to jednak – obok dwóch braci – bohaterem fabuły jest równocześnie Bóg. Początkowo cały dramat dokonuje się bez słów. Dopiero ww. 6-7 przekazują wypowiedź Boga, w której zawiera się Jego ocena sytuacji na krótko przed zaistnieniem zbrodni bratobójstwa. Ta obserwacja jest istotna dla właściwego zrozumienia całej historii o Kainie i Ablu. Nie opisane w niej wypadki są podstawową lekcją, z której może czerpać także i dzisiejszy człowiek, lecz słowa Boga, który zabiera głos i przedstawia swój

punkt widzenia. Już to samo dowodzi, że Bóg wcale nie jest «niemym świadkiem». I dlatego Jego wypowiedź jest aż tak ważna. Spróbujmy ją odtworzyć i wyjaśnić.

Ofiara obnaża tajniki ludzkiego serca

W.2b wyszczególnia zajęcia obu braci i stanowi początek epizodu bratobójstwa:

Abel był pasterzem trzody, a Kain uprawiał ziemię.

Wielu komentatorów utrzymuje, że skoro oba zajęcia są tak wyraźnie wzmiankowane, to nie może to być sprawa przypadku. *Wzmianka o Kainie-rolniku i o Ablu-pasterzu jest wstępem do opisu zbrodni Kaina i nawiązuje do konfliktu pasterza z rolnikiem w jednym z mitologicznych utworów sumeryjskich z pierwszej połowy II tysiąclecia przed Chrystusem o bogu-pasterzu Dumuzi i o bogu-rolniku Enkundu*¹. Nie sądzę, aby było niezbędne dopatrywać się genezy dramatu między braćmi w temacie konfliktu rolnika z pasterzem. Taka antropologiczna spekulacja odnośnie do dwóch sposobów życia, gdyby istotnie stanowiła ośnowę naszej opowieści, nadawałaby jej w tym zakresie walor symboliczny. Ale tak nie jest. Opowieść o Kainie i Ablu jest zakorzeniona znacznie głębiej: same postacie są wprawdzie symboliczne, co sprawia, że opis staje się ponadczasowy, ale warunki i okoliczności są typowe dla starożytnego Izraela. Nauka nie stwierdza śladów konfliktu kultury rolniczej z pasterską. Napięcie miało miejsce pomiędzy osiadłą społecznością miejsko-rolniczą a mniej «cywilizowaną» społecznością ludów okolic górskich lub nomadów stepowych. Także w naszym tekście nie ma niczego, co mogłoby sugerować konflikt rolnika z pasterzem. Nie ma w nim przecież żadnego zatargu czy sporu między braćmi. A jeżeli mimo to w wielu komentarzach próbuje się tak rekapitulować całą opowieść o Kainie i Ablu, to jest to podejście, które po prostu ją zniekształca. Punktem wyjścia podobnych dociekań nie jest jednak w.2b, lecz w.8a. Pozorną lukę w narracji wypełniono najróżniejszymi domysłami. Celowała w tym szczególnie egzegeza żydowska. Opierając się na zagadkowej uwadze KAIN ZWRÓCIŁ SIĘ DO ABLA, SWEGO BRATA sugero-

¹ Cf. Jakubiec, *Genesis. Księga Rodzaju*, Warszawa 1957, s. 91.

wano kłótnię między braćmi, aczkolwiek rozmaicie określano jej przedmiot.

Zestawienie tych dociekań odnajdujemy w Berešit Rabbah 22, 7-16: zamordowanie Abła jest tłumaczone racjami ekonomicznymi (kłótnia o dobra materialne), religijnymi (spór o to, gdzie powinna być wybudowana świątynia), albo popędem seksualnym (*sprzeczali się o Ewę*). Ciekawe, że egzegeci żydowscy nie rozciągali swoich domysłów na początkowe wersety perykopy. Wiedzieli, że one nie upoważniają ich do przenoszenia akcentu na ideę waśni. Ale z biegiem czasu niejeden czytelnik zabierał się do lektury mając w głowie ogólny schemat kłótni pomiędzy braćmi. Takie podejście fałszuje opowieść, bo usuwa w cień Boga. To On jest główną Osobą dramatu, a faktyczne rozróżnienie jest przeprowadzone na poziomie wewnętrznej postawy Kaina i Abła względem Niego. Mówią o tym ww.3-5a:

Po upływie pewnego czasu przyniósł Kain z plodów ziemi ofiarę dla Pana.

I Abel, on również przyniósł z pierworodnych swej trzody i z ich tuszczu.

Pan okazał wzgląd na Abła i na jego ofiarę. Na Kaina zaś i na jego ofiarę nie okazał wzglądu.

Najczęściej stawia się pytanie o to, dlaczego ofiara Abła została przyjęta, a ofiara Kaina – nie. Część egzegetów, nie widząc lepszego rozwiązania, twierdzi, że przyjęcie lub nieprzyjęcie ofiary było wyrazem wyboru wolnej woli Boga¹. W żaden sposób nie można się z takim tłumaczeniem zgodzić. Jest ono sprzeczne z tekstem, zaś idea, jaką sugeruje, to Bóg kapryśny i mimo wszystko chyba niesprawiedliwy. Autor biblijny stanowczo podkreśla, że Pan **OKAZAŁ WZGLĄD** najpierw **NA ABLA**, a przez to **I NA JEGO OFIARĘ** i odpowiednio **NIE OKAZAŁ WZGLĘDU NA KAINA I NA JEGO OFIARĘ**. Przyjęcie lub nieprzyjęcie ofiary nie wynika z jakości jej samej ani tym bardziej z kaprysu Boga. Jest wynikiem rozumnej akceptacji albo jej braku w odniesieniu do człowieka przynoszącego dary ofiarne. Oczywiście, postawa każdego z braci znajduje wyraz w składanych darach, ale te są wtórne względem tego, co było rzeczywistym powodem takiej lub innej odpowiedzi Boga.

Dokładna analiza językowa tekstu pozwala sprecyzować istotne różnice w wewnętrznym usposobieniu Kaina i Abła.

Zauważmy, że idea składania ofiar Bogu jest sama w sobie zrozumiała i autor nie widzi potrzeby jej uzasadniania. Człowiek składa Bogu ofiary z Jego darów. Ale ofiara powinna stać się wypadkową wartości człowieka, bo takie jest jej prawdziwe przeznaczenie.

Abel składa Bogu dary *Z PIERWORODNYCH SWEJ TRZODY I Z ICH TŁUSZCZU*. Jego ofiara zakłada świadomy wybór (*Z PIERWORODNYCH*, które trzeba było zapamiętać i odłączyć od pozostałych sztuk), rezygnację z posiadanego mienia (*SWEJ TRZODY*, która dotąd wymagała czujnej pasterskiej troski) oraz usposobienie dające Bogu wszystko, co najlepsze, bez zatrzymywania sobie czegokolwiek (*I Z ICH TŁUSZCZU*). To w tym sensie względ, jaki miał Bóg *NA ABŁA*, był odpowiedzią na jego ofiarnicze otwarcie się. Znajomość intencji, którymi kierował się Abel, była możliwa już dzięki obserwacji jego zewnętrznych poczynań. Całościowy przegląd własnej trzody, wybór najlepszych sztuk i oddzielenie tłuszczu – wszystko to było znakiem, że ofiara Abła ujawniła, jak przeżywa i realizuje on swój stosunek względem Stwórcy.

Przeciwnie Kain: złożył wprawdzie swoją ofiarę jako pierwszy, ale nie pochodziło to wyłącznie z faktu, że był starszym bratem ani tym bardziej z jego gorliwości. Zdawkowe *PRZYNIOŚ KAIN Z PŁODÓW ZIEMI OFIARĘ DLA PANA* zdaje się odzwierciedlać pośpiech i brak troski o to, aby w tychże *PŁÓDACH ZIEMI* można było rozpoznać owoc rolniczego trudu, brakuje zarówno motywu wyboru, tak silnie podkreślanego w przypadku Abła, jak i elementu ofiarnej rezygnacji na rzecz Boga oraz kwalifikacji, że to, co Bóg otrzymał, otrzymał w całości. Dar nie spełnił niezbędnych warunków, które nadałyby mu walor indywidualnej ofiary. Postawa Kaina przypomina zwodnicze zachowanie Ananiasza i Saffiry u zarania (!) Kościoła, opisane w Dz 5,1–11. Tam przyniesiony dar obnażył zepsute nastawienie ludzkiego serca.

Pośpiech nie zdał się na nic! Wykręt nie powiódł się! Bóg nie chce resztek zbywających ofiarodawcy, lecz jego całego. Ofiara – to sposobność do zgłębienia tajników ludzkiej

² Tak otrzymywali np. J. B. Bauer, „Kain und Abel”, ThPo 103(1955), s. 126–133.

³ Zob. np. S. Lach, *Księga Rodzaju. Wstęp - Przekład / oryginału - Komentarz*, (Pismo Święte w Tłumaczeniu), Poznań 1962, s. 226.

duszy. Taka jest optyka Stwórcy; a jaka była reakcja Kaina, który uprzytomnił sobie, że Bóg totalnie odsłonił jego wnętrze nie tylko przed nim samym, ale i przed świadkiem, Ablem?

Kain stał się bardzo przygnębiony, a jego twarz zmieniła się (4,5b).

W tekście hebrajskim czytamy: wajjihar l qain m od przekładane na języki nowożytny jako *rozniewało to Kaina bardzo, rozniewał się Kain srodze, Kain zapłonął wielkim gniewem, Kain zapalał do niego tak wielką zazdrością* itp. Słabością tych tłumaczeń jest, że nie potrafią wyjaśnić, dlaczego Kain miałby się rozniewać i przeciw komu byłby skierowany jego gniew: przeciw Bogu czy przeciw bratu? Obie ewentualności nie dają się uzasadnić. Tymczasem M. Gruber, w wydanej niedawno przez Papieski Instytut Biblijny cennej pracy³, udowadnia, że należy uważnie rozróżniać pomiędzy utożsamianymi dotąd dwoma zwrotami harah lo i harah ap. Wyrażenie harah ap, dosłownie *płonie, pali się twarz*, wzięło się z łatwego do zaobserwowania zjawiska zaczerwienienia twarzy u osób zagniewanych i *znaczy być rozniewanym, złym*⁴. Zwrot harah lo, dosłownie *zapłonąć, być zapalonym*, który mamy tutaj, też nawiązuje do podniesienia się ciepłoty ciała towarzyszącej uczuciu gniewu. Ale tym razem chodzi o gniew skierowany przeciw sobie, a więc o objaw silnego zakłopotania, załamania czy depresji, a w związku z tym przygnębienia i skrajnego smutku⁵. Wszystko to rodzi się wskutek uświadomienia sobie własnej przegranej oraz na skutek utraty pewności siebie.

Wobec braku akceptacji ze strony Boga Kain widzi, że powierzchowność jego zachowania została zdekonspirowana. I to staje się przyczyną przygnębienia. Ma ono również swój wyraz zewnętrzny: *JEGO TWARZ ZMIENIŁA SIĘ, dosłownie jego twarz opadła*. Znowu nie chodzi o objaw złości czy gniewu, bo w gniewie twarz wcale nie jest opuszczona. Gruber przytacza trzy racje, dla których spuszczone głowa jest synonimem przygnębienia lub smutku: dane kliniczne potwierdzające tę obserwację, akadyjski odpowiednik zwrotu hebrajskiego brzmiący appu quddud = „twarz opadła”, wskazujący właśnie na objawy przygnębienia, oraz użycie synonimicznego harah lo w tym wierszu

i w innych miejscach Starego Testamentu⁶. Dodajmy, że ta starożytna konotacja nie odbiega i od naszych odczuć: opuszczona głowa jest przeciwieństwem tego, co mamy na myśli mówiąc o kimś, że *chodzi z podniesioną głową*.

Crux interpretum po staremu odczytany

Wyczuwamy, że Kain – skoro poznał, iż jego postawa została rozszyfrowana – powinien był żałować za swój czyn i zrobić wszystko, co było w jego mocy, aby zatrzeć dezastratę, jaką wobec siebie wzbudził. Ale Kain nie poszedł tą drogą. Co gorsza, zamyka się w sobie, posępnieje i milczy. Czy to znak, że już coś knuje? – W każdym razie z inicjatywą występuje Bóg, którego Kain przecież obraził. Jest to bardzo wymowne! Bóg szuka kontaktu z Kainem i rozpoczyna od pytania:

Pan zapytał Kaina:

Dlaczego jesteś przygnębiony i dlaczego masz spuszczone głowę? (4,6).

Bóg nie zapytał z ciekawości ani z powodu niewiedzy. W Jego słowach brzmią te same nadzieje, jakie żydowscy egzegeci odnaleźli w przypadku epizodu w raju: *Bóg wiedział, gdzie on (Adam) się znajdował, jednak usiłuje wciągnąć go do rozmowy w tym celu, aby wskutek nagłego ukarania nie powstrzymał się od pokuty* (Taszi ad Rdz 3,9). W momencie składania ofiary Bóg dał odczuć Kainowi, że zna całą prawdę o nim. Ale zostawia mu czas na refleksję, a więc umożliwia poprawę. Ten akcent dominuje przede wszystkim w w.7.

To, co w poważnej polskiej literaturze biblijnej⁷ zostało napisane na temat Rdz 4,7, jest odbiciem dwóch głównych

⁶ M. I. Gruber, *Aspects of Non-Verbal Communication in the Ancient Near East*, Rome 1980, I-II.

⁷ Tamże, s. 491–502.

⁸ Tamże, s. 370–379.

⁹ Tamże, s. 356–358.

¹⁰ Nie będę się zatrzymywał nad wykładem tak bezkarnie deformującym orędzie „historii początków” (i nie tylko!) jak ten, którym w książce *Bóg, Szatan, Mesjasz i...* popisał się A. Sandauer. Podszedł on do perykopy o Kainie i Ablu z założeniem jakoby miała być pomyślana jako nowa, ulepszona wersja – jego zdaniem nieudanej – opowieści o grzechu pierworodnym z Rdz 3. I chociaż zestawione ze sobą teksty biblijne w każdym punkcie przeczą wywodom Sandauera, ten uparcie przeprowadził ich bolesną wniwsekację bez oglądania się na język, dane historyczne i wymogi zdrowego rozsądku.

tendencji interpretacyjnych w biblistyce światowej. Przyjrzyjmy się najważniejszym elementom wypowiedzi biorąc za podstawę tekst oryginalny.

Najpierw czytamy: *hālo i m-tefīb š et*. Trudność sprowadza się do zrozumienia *š et*.

a. Cz. Jakubiec w Biblii Tysiąclecia daje taki przekład: *Przecież gdybyś postępował dobrze, miałbyś TWARZ pogodną*. Jest to nieco zmieniona wersja tłumaczenia, jakie tenże autor przedstawił kilkanaście lat wcześniej⁸: *Przecież gdybyś postępował dobrze, nie miałbyś głowy spuszczonej*. Wybór takiego przekładu był powodowany dwoma względami: w.7a łączy się na poziomie wyrazowym z w.6 i zakłada, że w dalszym ciągu chodzi o smutny wyraz twarzy Kaina, co opiera się na założeniu, że w tekście mamy do czynienia ze zwrotem *naša panīm*, dosłownie *podnieść twarz (głowę)*, z którego tu występuje sam czasownik. Z drugiej strony Cz. Jakubiec idzie za wieloma starożytnymi tłumaczeniami – Akwili, Teodocjona, Pešitta i za Wulgatą. Taki sposób myślenia podziela S. Łach w KUL-owskim Komentarzu do Księgi Rodzaju: *Jeżeli dobrze będziesz postępował, czyż nie wzniesiesz (twarzy twojej)?* S. Łach utrzymuje, że *tłumaczenie to lepiej odpowiada kontekstowi* (s. 227) i dodaje następujące objaśnienie: *Zasmuconego Kaina, który z przynębnienia opuścił głowę swoją ku ziemi, zachęca Jahwe do dobrego i przyrzeka, że znikną powody jego smutku i wzniesie on głowę radośnie ku niebu* (tamże).

W odpowiedzi trzeba zaznaczyć, że mieliśmy tu do czynienia z jednym przypadkiem, gdy czasownik *naša* odnosiłby się do aktu podniesienia głowy bez użycia towarzyszącego mu rzeczownika. Zwrot *naša panaw* w sensie literalnym występuje w Starym Testamencie zawsze w połączeniu z partykulą *el* (zob. 2Kl 9,32; 2Sm 2,22). Częściej spotykamy go w znaczeniu metaforycznym: *życzliwie przyjąć* (Rdz 32,21; Ml 1,8; Lm 4,16), *mieć wzgląd, zważać na coś lub kogoś* (2Kl 3,14; Rdz 19,21 – w obu tekstach z partykulą *l*; Prz 6,35) i w kilku innych bardzo pokrewnych odcieniach znaczeniowych. Żadna z tych domniemyanych paraleli ani co do formy, ani co do sensu nie pokrywa się z kształtem i duchem Rdz 4,7. Pogląd jakoby chodziło tu o jakieś *przyrzeczenie Jahwe*, ukierunkowane ku przyszłości, również nie ma żadnego poparcia w tekście. Wreszcie wyjaśnienie to nie

wytrzymuje krytyki z powodu swojej powierzchowności; nie wydaje się, aby zasadnicza wymowa naszej perykopy sprowadzała się do rozważań na temat samopoczucia Kaina.

b. W wielu komentarzach proponuje się zatem inny przekład, ten mianowicie, którego w Biblii Poznańskiej dokonał M. Peter: *Czyż (ofiara) bywa nie przyjęta, jeśli postępujesz dobrze?*⁹ W tym przypadku za podmiot czasownika *naša* uważa się *ofiare* (*minhah*), o której była mowa w ww. 3a–5. To rozwiązanie na pierwszy rzut oka wydaje się być lepsze, jako że w centrum opisu znajdują się składający ofiarę i ich ofiary i temu jest podporządkowana wzmianka o zmienionym wyglądzie twarzy Kaina. Takie rozumienie jest poświadczane już w Septuagincie; grecki przekład *jeśli składasz ofiarę właściwie* (= z należyтым usposobieniem) jest próbą odniesienia tekstu do rytu ofiarniczego. Odczytane w tej perspektywie zdanie wskazywałoby na rolę ofiar w schemacie całości praktyk religijnych: tam, co naprawdę się liczy jest właściwe postępowanie. Ofiara, nawet wartościowa, niewiele zmienia. Chodziłoby więc o płaszczyzną analogiczną do tej, jaka na pewno istnieje w innych tekstach Starego Testamentu, zwłaszcza w pismach prorockich, gdzie podkreśla się, że *posłuszeństwo jest lepsze niż ofiary*.

Ale i to objaśnienie po dokładniejszym zbadaniu jest nie do utrzymania. Czasownik *naša* jest jednym z najczęściej powtarzających się w Starym Testamencie, nigdzie jednak nie stosuje się go dla wyrażenia idei przyjęcia lub nieprzyjęcia ofiary przez Boga. Nie bardzo wiadomo, w jaki sposób ewentualne *uniesienie się* ofiary mogłoby być znakiem akceptacji. Malowane czasami sceny z unoszącym się ku niebu dymem ofiary Abła i zalegającym nisko nad ziemią dymem ofiary Kaina, chociaż sugestywne, mają niewiele wspólnego z duchem naszego opisu. Decydujące jest jednak inne zastrzeżenie: omawiane objaśnienie nie respektuje składni w. 7. Ten zarzut przedstawił i uzasadnił U. Cas-

⁸ Cz. Jakubiec, *Genesis. Księga Rodzaju*, dz. cyt., s. 92.

⁹ Ale M. Peter nie był do końca konsekwentny. Mimo że w samym tekście komentarza opowiada się za tą drugą interpretacją, to jednak w odnośniku 6 na s. 294, wyjaśniając sens *š* et pisze: „Dosl. 'podniesienia' (twojej głowy). Myśl jest ta, że gdy smutek opuszcza człowieka, ten 'podnosi swą głowę', bo przedtem chodził ze spuszczoną ku ziemi”. – Wygląda to na nieudaną próbę uzgodnienia obu wykładów albo po prostu na przeoczenie ze strony autora.

suto¹⁰. Nie można wyjaśniać w.7 w taki sposób, jakby jego sens ograniczał się do twierdzenia: *jeśli czynisz dobrze (ofiara jest przyjęta) – jeśli nie czynisz dobrze (ofiara nie jest przyjęta)*. Właśnie taki jest faktyczny tok argumentowania w wykładzie podtrzymywanym przez M. Petera. A w takim przypadku zdanie albo powinno być powtórzone w swym sformułowaniu negatywnym, albo musiałoby wyglądać inaczej: (w zależności od tego) czy czynisz dobrze, czy nie (ofiara zostaje przyjęta).

Właściwą drogę do odczytania w.7 U. Cassuto wskazał w ten sposób: *Stosownie do obecnej formy wiersza mamy tu dwa kontrastujące warunki: „Jeśli czynisz dobrze”; „jeśli nie czynisz dobrze”. Słowo ś et nie jest częścią zdania z „jeśli”, lecz tworzy zdanie główne*¹¹. Chodzi więc o wypowiedź zawierającą dwa antytetyczne zdania warunkowe:

1. *Jeśli czynisz dobrze,*
(wtedy) ś et;
2. *jeśli nie czynisz dobrze,*
(wtedy) grzech waruje u drzwi.

Poprawniejszy byłby zatem wykład podtrzymywany przez Cz. Jakubca, bo uwzględnia właściwości składni w.7. Ale widzieliśmy, że nie może się on ostać wobec innych zarzutów.

c. Prawidłowy klucz do zrozumienia ś et w Rdz 4,7 został podany przez egzegezę żydowską. Starożytni targumiści dostrzegli, że hebrajski tekst Rdz 4,7 w swoim literalnym brzmieniu nie ma sensu ze względu na eliptyczne zastosowanie ś et. W przekładzie na język aramejski domagało się to dopowiedzenia. Tę samą potrzebę dostrzegają dzisiaj tłumacze nowożytni radząc sobie, jak zobaczyliśmy, na dwa sposoby. W odróżnieniu od nich Targum Onqelos, jeden z nieocenionych świadków starożytnego rozumienia tekstu Pięcioksięgu, łączy ś et z rzeczownikiem awon lub het i tak uzyskuje sens: *usunąć, przebaczyć winę (grzech)*. Konsekwentnie czytamy: *Jeśli postępujesz dobrze, zostanie ci przebaczone. Ale jeśli nie postępujesz dobrze, twój grzech będzie zachowany na Dzień Sądu*. To samo rozumienie poświadcza również starożytny Targum Neofiti, nieco późniejszy Targum Pseudo-Jonathana, a także tłumaczenie Symmachusa, tekst zachowany we fragmentach z Genizy Kairskiej (VIII-IX w.) i najstynniejszy średniowieczny

komentator żydowski Tazsi. Ta długa tradycja egzegetyczna nie może być lekceważona. Najstarsze targumy aramejskie, przechowujące relikty egzegezy z ostatnich wieków przed Chrystusem, dopiero od niedawna zaczęły być doceniane przez biblistów. Charakterystyczne, że w XI wieku Raszi był w pełni świadomy trafności wielu zawartych w nich interpretacji, czemu dał wyraz w przypadku naszego tekstu, gdzie cały komentarz odnośnie do trzech pierwszych słów w.7 brzmi: *Ich wyjaśnienie jest takie, jakie zostało podane w Targumie (Onqelos)*.

Wszystkie wyliczone świadectwa traktują ś et, jako następnik zdania warunkowego, paralelny do zdania nadrzędnego *GRZECH WARUJE U DRZWI*. Dwa antytetyczne zdania podrzędne to odpowiednio: *JEŚLI POSTĘPUJESZ DOBRZE – JEŚLI NIE POSTĘPUJESZ DOBRZE*. Widoczne jest też wspólne usiłowanie, aby wykazać, że Kain był w pełni odpowiedzialny za nieprzyjęcie jego ofiary.

Objasniając ś et w związku z ideą „odpuszczenia, przebaczenia” żydowska tradycja egzegetyczna idzie po linii biblijnego posługiwania się czasownikiem *naśa*. Sześciokrotnie spotykamy połączenie *naśa* *awono* i trzykrotnie *naśa* *het* o ze znaczeniem *dźwigać, zaciągać winę* (Wj 28,43; Kpł 5,1; 7,18; 19,8; Lb 5,31 oraz Kpł 20,20; 22,9 i Lb 9,13), a nadto pierwsze z nich pięciokrotnie w znaczeniu *z konieczności dźwigać winę, być odpowiedzialnym, pokutować* (Wj 28,38; Lb 14,34; 18,1 – dwukrotnie; Ez 44,10) i jeden raz *naśa* *zimmato* w tymże samym znaczeniu (Ez 23,35). Czasownik *naśa* ma w Biblii również sens *zabierać, usuwać* (zob. Sdz 21,23; 2Sm 5,21; Mi 2,2; Pnp 5,7; Dn 1,16). Dlatego obok kilku innych spotykamy i takie połączenia: *naśa* *awon* oraz *naśa* *peśa* = *zabrać, usunąć, odpuścić, przebaczyć czyjaś winę* (Kpł 10,17; Ps 85,3 oraz Rdz 50,17; Hi 7,21), czy też *naśa* *jatta* i (Ps 32,5). Czterokrotnie czytamy *naśa* i *peśa* (Rdz 50,17; Wj 23,21; Joz 24,19 i Ps 25,18), a pochodną tego wyrażenia jest bodaj najbliższe Rdz 4,7 połączenie *naśa* i = *usunąć winę, odpuścić, przebaczyć* w Rdz 18,24,26; Iz 2,9; Oz 1,6(?) i Syr 16,7. W każdym z tych zdań czasownik został użyty bez rzeczownika *grzech, wina*. Wygląda więc na to, że eliptyczne ś et, zachowane

¹⁰ U. Cassuto, *From Adam to Noah*, Jerusalem 1961, s. 209.

¹¹ Tamże.

w Rdz 4,7, to rzadki, archaiczny idiom. Jego sens, o czym świadczy literatura targumiczna, był klarowny jeszcze w okresie intertestamentalnym i później, ale stopniowo poszedł w zapomnienie na skutek wepchnięcia ś et w ramy sformalizowanej wykładni narzuconej całej perykopie.

Następnym często dyskutowanym wyrażeniem jest *hatta t robec*. To prawda, że *grzech* (*hatta t*) jest w języku hebrajskim rzeczownikiem rodzaju żeńskiego. Choć forma imiesłowu *robec* jest męska, to przecież połączenie obu jest dopuszczalne, ponieważ chodzi o grzech uosobiony w nawiązaniu do postaci węża z Rdz 2,14-15. Czasownik *rabac* w znaczeniu *być rozpostartym, rozłożonym, zalegać* występuje w Starym Testamencie kilkakrotnie: odnosi się do zwierzęcia powalonego pod ciężarem ładunku (Wj 23,5), do ludzi wypoczywających, wylegających się (Iz 14,30; So 2,7; Hi 11,19), albo jest stosowany na oznaczenie czyhających demonów (Iz 13,21 – *dziki zwierz*; Ez 29,3 – *krokodyl*; Rdz 49,25 – *otchłań* i Pnp 23,13). Ta ostatnia grupa tekstów pokazuje, że tym razem podmiotem może być wąż.

Słownictwo opowieści o Kainie i Abli dowodzi, że trzeba ją odczytywać w łączności z opowieścią o upadku pierwszych ludzi. Analogia w *elēka t šuqato* (4,7) i w *el- lšek t šuqatek* (3,16) oraz użycie w obu wierszach czasownika *mašal*, to następne dowody ciągłości na poziomie leksykalnym i sposobność do przemyślenia, z jaką siłą uwidacznia się pożądanie zła względem człowieka. Grzech jest porównany do węża (*nahaš* jest rodzaju męskiego), leżącego u bramy Kainowego *serea* i gotowego, aby w każdej chwili doń się wdrzeć. Cokolwiek sądzić o podkreślanej przez wielu uczonych zbieżności hebrajskiego *robec* = *warujący* z akkadyjskim *rabisu* = *demon*, nie ulega wątpliwości, że zapożyczenie terminu – jeżeli w ogóle miało miejsce – stoi na usługach teologii wyłożonej w Rdz 3. Egzegeza żydowska i chrześcijańska są co do tego jednomyślne; powszechnie tłumaczy się: **GRZECH WARUJE** (*czyha, łasi się*) *u drzwi (twojego serca)*.

Wiersz 7 kończy się słowami: w attah timšal bo. Znowu tłumaczenia różniły się: **TY JEDNAK MASZ NAD NIM PANOWAĆ** lub **TY BĘDZIESZ NIM WŁADAĆ**. Prawdziwą dynamikę hebrajskiego *timšal* genialnie wyraził J. Steinbeck¹² w XXIV rozdziale

swej filozoficzno-moralnej epopei „Na wschód od Edenu”. Jej bohater, Chińczyk Li, opowiada Samuelowi swoje przeżycia na kanwie zasłyszanej od niego dziesięć lat wcześniej opowieści o Kainie i Abla. Zaintrygowało go wtedy właśnie timśal i zwrócił się z tym do współrodaków *czterech czci-godnych starców, z których najmłodszy przekroczył już dziewięćdziesiątkę*. Ci zaangażowali rabina i rozpoczęli żmudną naukę hebrajskiego. Li tak streścił jej efekty: *Po dwóch latach uznaliśmy, że możemy już przystąpić do pańskich szesnastu wersetów z czwartego rozdziału Genesis. Moi starzy panowie też uważali, że tamte słowa są bardzo doniosłe: „będziesz” czy „masz”. A oto skarb, do którego się dokopaliśmy: MOŻESZ. „Możesz panować nad grzechem”. Starzy panowie uśmiechnęli się, pokiwali głowami i pociuli, że dobrze spędzili te lata*¹².

Targumy Palestyńskie (tj. Neofiti, Pseudo-Jonathan, Targum Fragmentaryczny i Fragn. z Genizy Kairskiej) także widzą w tym sformułowaniu stwierdzenie o wolności woli człowieka, zdolnej pokonać złe skłonności i podają następującą parafrazę: *W twoje ręce złożyłem władzę nad skłonnością do złego, abyś mógł nią rządzić, zarówno aby być sprawiedliwym, jak i aby grzeszyć*.

Starożytna parafraza targumiczna jest uderzająco zbiedzna z intuicją współczesnego nam powieściopisarza. Oddajmy jeszcze raz głos Steinbeckowi: *Amerykańskie tłumaczenie* (tzn. „masz”) *NAKAZUJE* ludziom tryumfować nad grzechem, a grzech można nazwać niewiedzą. Przekład Jakuba daje *OBIETNICĘ* w słowie „będziesz” co oznacza, że ludzie z całą pewnością nad grzechem zatryumfują. Natomiast słowo hebrajskie, wyraz *timśel* – *MOŻESZ* – daje prawo wyboru. Kto wie, czy to nie najważniejsze słowo na świecie. Mówi ono, że droga jest otwarta. Przenosi odpowiedzialność na człowieka. Bo jeżeli „możesz”, to znaczy również, że „możesz nie” (tamże).

A oto pełny przekład Rdz 4,7:

*Gdybyś postępował dobrze,
czyż nie dostałbyś przebaczenia?*

¹² Wdzięczny jestem za tę życzliwą sugestię ks. Mirosławowi Paciuszkiewiczowi SJ.

¹³ *Na wschód od Edenu*, tłum. B. Zieliński, Warszawa 1981, t. II, s. 44.

*A jeśli nie postępujesz dobrze,
grzech waruje u drzwi.
Ku tobie (skierowane jest) jego pożądanie,
ale ty możesz nad nim panować.*

Nigdy nie jest za późno na nawrócenie

Orędzie Rdz 4,7 to zachęta skierowana do człowieka, aby pamiętał, że nigdy nie jest za późno na poprawę. Nie byłoby problemu, gdyby usposobienie Kaina, uzewnętrznione w jego ofierze, było od początku właściwe, tak jak usposobienie jego brata, Abła. Skoro tak się nie stało, Bóg mimo wszystko daje mu szansę; nawet teraz istnieje możliwość nawrócenia i zmiany postępowania. Sytuacja nie jest wprawdzie taka sama jak w punkcie wyjścia; schodzący na bezdroża Kain ośmielił węża-szatana tak dalece, że ten może warować tuż obok wrót jego serca. Ale i teraz nie ma usprawiedliwienia dla rozpacz i beznadziejności. Zapraszając Kaina do rozmowy, Bóg daje mu poznać, że nie może czuć się odtrącony. Bóg nie jest więc niemym obserwatorem zagrożenia, lecz pragnie wyzwolić w człowieku obecne w nim moce dla pokonania niebezpieczeństwa i wskazuje na ludzką wolność, będącą w stanie dokonać alternatywnego wyboru. To przypomnienie i wyakcentowanie wolności dowodzi, że Bóg jest wierny wobec aktu stworzenia: nawet wobec zagrożenia zła respektuje człowieka takim, jakim go stworzył. Mimo że wezwanie do nawrócenia jest na pierwszym miejscu, to jednak ostateczny wybór należy do Kaina. Przymiotem Boga jest to, że potępiając zło i uświadamiając jego istnienie, nie potępia samego grzesznika, ani go nie zniewala.

Reakcja Kaina unicestwia Bożą inicjatywę. Wiersz 8 jest pełen napięcia. Kain zabija Abła, jedyne – obok Boga – świadka jego kłamstwa. To, co było porażką, staje się klęską. Stwierdzamy nerwowość stylu, jakby Kain chciał jak najprędzej wyeliminować brata. Późniejsze przekłady dodawały *CHODŹMY NA POLE*, chcąc nieco zniwelować lakoniczność opisu. Targumy umieszczały tutaj nawet dłuższe wstawki. Ale w tym brzmieniu, w jakim czytamy w.8 w oryginale hebrajskim – właśnie wskutek niedopowiedzeń – opis bratobójstwa przemawia najmocniej:

Kain zwrócił się do Abla, swego brata.

A kiedy byli na polu, Kain powstał przeciw Ablowi, swemu bratu, i zabił go.

Występek przeciw Bogu okazał się początkiem wewnętrznej zatwardziałości, która doprowadziła do zbrodni przeciw własnemu bratu. Walka z Bogiem jest w efekcie skierowana przeciw człowiekowi. Zbrodnia zrodziła się z pychy, a ta nie pozwalała przyznać się do błędu ani szukać drogi poprawy. Raczej usunąć potencjalnego oskarżyciela, który przez samo swoje istnienie stanowił wyrzut sumienia, aniżeli odmienić sposób postępowania.

Tuż po dokonaniu zbrodni Bóg jeszcze raz rozpoczyna od pytania: *GDZIE JEST ABEL, TWÓJ BRAT?* (4,9a). Rozumiemy, że jest to pytanie retoryczne. Bóg nie potrzebuje informacji! Raszi, którego subtelne analizy pozostają do dzisiaj niedoścignione, w komentarzu do tego wiersza napisał: Bóg zapytywał, *aby ulagodzić go uprzejmymi słowami po to, aby być może wyraził żal i wyznał: „Zabiłem człowieka i zgrzeszyłem przeciwko Tobie”. Nawet teraz Bóg nie odbiera Kainowi szansy poprawy. Uświadamia mu potrzebę zdania sprawy, rozliczenia się z dokonanego czynu. A skoro nie można odwołać przeszłości, to niechże przyszłość będzie lepsza. Niestety i tym razem Boża inicjatywa pozostała bez odpowiedzi: Nie wiem! Czyż jestem stróżem mego brata?* (4,9b).

Cechą ludzi pokroju Kaina jest to, że odrzucają jakąkolwiek odpowiedzialność za swoich bliskich. Odpowiedź Kaina – to wstrząsający przykład uśmiercenia sumienia.

On peut toujours se corriger (Gen. 4,2b-8)

La description du fratricide contenue dans Gen. 4,2b-8 est laconique d'une façon saisissante, comme si l'auteur inspiré n'était pas à même de s'étendre sur une dégénération aussi absolue et cruelle. La scène et les circonstances du meurtre d'Abel sont devenues le prototype et le point de repère pour l'évaluation de tout sacrifice, quand l'innocence cède dans une confrontation directe avec la violence brutale. C'est d'autant plus significatif que le drame se joue en présence de

Dieu, on pourrait dire *sous Ses yeux*. Dieu semble en être un témoin muet. Et cette impression du *silence de Dieu* en face du mal et de la violence est peut-être plus difficile à supporter que l'action de Caïn. Vu dans cette perspective-là le texte doit être alors confronté avec les objections de ceux pour lesquels, en nos temps aussi, l'existence du mal dans le monde ne peut être en accord avec un Dieu bon et tout-puissant.

Małgorzata Głódź

Zagadka substancji wszechrzeczy i człowieka (dokończenie)

Teoria poznania

W „Człowieku-maszynie” La Mettrie przedstawia siebie jako realistę w kwestii poznawczych możliwości naszych zmysłów i jako przeciwnika kartezjańskich «idei wrodzonych», wycofuje się on jednak z dyskusji, która mogłaby doprecyzować jego przekonania epistemologiczne. Przyczynki na temat zachodzenia procesów poznawczych znajdujemy w wypowiedziach poświęconych władzom duszy – wyobraźni⁵.

Realizm teoriopoznawczy nie dziwi u kogoś, kto cały swój światopogląd chce oprzeć na doświadczeniu i kto mówi o zmysłach: *Dzierżą [one], że tak powiem, pochodnię przyświecającą mojemu rozumowi.*

Podsumowując swoje rozwiązanie zagadki substancji wszechrzeczy i człowieka (człowiek jest maszyną, a jedyna substancja wszechświata to materia), La Mettrie podaje uzasadnienie, dlaczego jego tezy można uważać za wiarygodne. W uzasadnieniu tym mieści się pogląd La Mettrie na prawidłową relację rozumu i doświadczenia. *Nie jest to wcale hipoteza zbudowana przy pomocy pytań i domysłów, ani dzieło przesądów, ani nawet wyłączny twór mojego umysłu* – pisze La Mettrie o wniosku swych dociekań. Uważa on, że dopiero zmysły – pochodnia rozumu – zmusiły go do przyjęcia takiego, a nie innego poglądu. *Doświadczenie przemówiło więc na korzyść mego rozumu i tak połączyłem doświadczenie i rozum.* Wytwór umysłu nabiera wartości, jeżeli poprze go doświadczenie.

Stosunek do religii

La Mettrie, podobnie jak Wolter, sięga po metaforę zegara. Świat-zegar u Woltera wymaga jednak istnienia zegarmistrza – na takim z grubsza rozumowaniu opiera się

deizm Woltera. La Mettrie zegarem nazywa ciało ludzkie i zwierzęce. Jest to zegar samonakręcający się. Nie wiadomo wprowadzić, od której sprężyny rozpoczął się ruch zegara, ale nie wydaje się, aby taka luka w modelu martwiła jego twórcę. Mechanicyzm prowadzi La Mettrie do ateizmu, choć wnioski *explicite* ateistyczne podawane są w „Człowieku-maszynie” w sposób dość ostrożny i miejscami nieostry.

Idea duszy niematerialnej, a więc niefizycznej, a nie sama idea Boga, jest w tej rozprawie przedmiotem głównych, powtarzających się ataków autora. Jak zostało to nakreślone w poprzednich paragrafach, usiłuje on pokazać, że uzdolnienia i zachowania człowieka oraz funkcje jego organizmu przypisywane tradycyjnie działaniu duszy ludzkiej, jedne podlegają materialnemu organowi, dla którego La Mettrie utrzymuje nazwę «dusza», inne zaś są w ogóle niezależne od działania centralnie sterującej duszy – jakkolwiek mielibyśmy ją sobie wyobrażać.

Atak na ideę spirytualistycznej duszy czy ducha, był – zarówno w rozumieniu teologów, jak i La Mettrie – atakiem na ważny filar ówczesnej teologii, w której ostry kartezjański podział, przeciwstawiający ducha materii, zdążył już na dobre zagościć.

Wypowiedzi La Mettrie w „Człowieku-maszynie” dotyczące absoulutu, religii i jej głosicieli, charakteryzuje różnorodność tonacji: od szyderstw – nie szczędi ich La Mettrie teologom – poprzez zawieszanie sądów i deklaracji na te tematy, aż do stwierdzenia, że istnienie Najwyższej Istoty jest w *najwyższym stopniu prawdopodobne*. Być może autentyczny sceptycyzm, do którego przyznaje się La Mettrie, powstrzymuje go przed podpisaniem się pod szeregiem wniosków, ku którym sam doprowadza w „Człowieku-maszynie”, albo kierują nim względy taktyczne – niezrażenie od razu czytelnika czy raczej zamiar zmylenia przeciwnika.

O teologach La Mettrie wyraża się po prostu, że nie zasługują na to, «by ich tu wymieniać». *Filozofii ciała ludzkiego*, którą porównuje do potężnego i krzepkiego dębu, przeciwstawia on „słabe trzciny teologii, metafizyki oraz różnych szkół filozoficznych”. Poglądy swych przeciwni-

⁵ Por. paragraf „Dusza z błota”.

ków nazywa – czczymi i pospolitymi ideami, oklepanymi i nędznymi rozumowaniami. Według La Mettrie – przypomina – tylko lekarze mają prawo zabierać głos na temat duszy i człowieka. *Cóż mogliby nam powiedzieć inni, zwłaszcza zaś teologowie?* – pyta lekarz-filozof.

La Mettrie nie atakuje Objawienia w sposób bezpośredni. *Jeśli istnieje objawienie – mówi La Mettrie – to nie może ono zadawać kłamu przyrodzie. Jedyne ona pozwala nam pojąć znaczenie słów Ewangelii, jedynie doświadczenie jest ich wiernym tłumaczem. Albowiem inni komentatorowie dotychczas tylko zaciemniali prawdę.*

Referując poglądy ateistów La Mettrie stwierdza jednak, że badanie przyrody może skłonić i skłania do niedowiarstwa, oraz dalej oświadcza, że podstawy etyki (prawo naturalne) nie wymagają wiary w Objawienie.

Stosunek do treści Objawienia przyjmowanego przez chrześcijan jest w konfrontacji teizm – ateizm zagadnieniem o mniejszej ogólności niż sam pogląd na istnienie jakkolwiek rozumianej Najwyższej Istoty: Boga. Swoje stanowisko w tej zasadniczej kwestii teologicznej przedstawia La Mettrie także w nieostrej formie. Podaje on argumenty za i przeciw istnieniu Boga i usiłuje sugerować, że nie sympatyzuje on z żadną ze stron sporu. Rozpoczyna jako sceptyk i zarazem agnostyk: *Nie gubmy się w nieskończoności; [...] nie możemy dotrzeć do początku wszechrzeczy. Obojętna jest zresztą dla naszego spokoju wiedza o tym, czy materia jest odwieczna, czy stworzona, czy Bóg istnieje, czy nie istnieje. Cóż za szaleństwo tak bardzo się niepokoić o rzeczy, których poznać niepodobna, i które zresztą nie uczyniłyby nas szczęśliwsiymi nawet wówczas, gdybyśmy je poznali.*

Mimo deklarowania swojej bezstronności La Mettrie szczególnie rozbudowuje racje ateistów: *Natura jest nam zupełnie nie znana, może przyczyny ukryte w jej łonie działy wszystko same. [...] Dlaczegoż miałoby być niedorzecznością mniemanie, że wszystko zostało stworzone przez pewne przyczyny fizyczne, że cały łańcuch zjawisk zachodzących w naszym rozległym wszechświecie pozostaje w tak koniecznym związku z tymi przyczynami, tak ściśle jest od nich zależny, iż niepodobna, żeby którekolwiek ze zdarzeń mogło było się nie wydarzyć?*

Dla nieprzewycięzalnej nieznajomości tych przyczyn mielibyśmy się uciec do pojęcia Boga. *Odrzucając istnienie przypadku, nie dowodzi się bynajmniej istnienia Istoty Najwyższej, może bowiem istnieć coś jeszcze innego, nie będącego ani przypadkiem, ani Bogiem: mam na myśli przyrodę.*

Przyrodnik ateista powie, że *ruch, podtrzymujący istnienie świata, mógł również stworzyć świat, że każde ciało zajęło miejsce wyznaczone mu przez przyrodę.* Powietrze, struktura wnętrza ziemi, elektryczność, słońce, deszcz byłyby takimi wytworami przyrody, nie są zaś one stworzone celowo.

Za poglądem ateistycznym miałyby przemawiać i względy praktyczne: *Ludzie nigdy nie będą szczęśliwi, jeśli nie zostaną ateistami.* Zniszczenie wszelkich odmian religii zniosłoby okrutnie wojny teologiczne. *Śmiertelnicy, głusi na wszelkie inne głosy, słuchaliby spokojnie samorządnych rad własnej natury – jedynych, których nie lekceważy się bezkarnie i które mogą prowadzić nas do szczęścia rozkosznymi ścieżkami cnoty.*

Ostatni cytat wprowadza pojęcie «prawa naturalnego», kluczowe w etyce La Mettrie; będzie jej poświęcony następny paragraf.

W „Człowieku-maszynie” trafiamy także na wypowiedź La Mettrie, że istnienie Najwyższej Istoty wydaje mu się w *najwyższym stopniu prawdopodobne.* Istnienie to nie dowodzi konieczności jakiegoś kultu [...] *stanowi ono zatem prawdę teoretyczną, nie mającą żadnego zastosowania w praktyce.* Byłby to więc Bóg rozumiany po epikurejsku.

La Mettrie nie chce rozstrzygać problemu nieśmiertelności maszyny ludzkiej. *Nie mówmy, że każda maszyna lub każde zwierzę musi z czasem obrócić się w nicość albo też przybrać po śmierci inną postać, albowiem nic zupełnie o tym nie wiemy.* Wszakże utrzymywać, że maszyna nieśmiertelna jest tylko urojeniem albo czystym wytworem umysłu, znaczy rozumować równie niedorzecznie, jak rozumowałyby gąsienice, gdyby na widok zrzuconych skór swoich towarzyszek opłakiwały gorzko los swego gatunku, sądząc, że jest on skazany na zagładę. [...] *Najbardziej nawet przewidująca z gąsienic nie mogłaby sobie nigdy wyobrazić, że kiedyś powstanie z niej motyl.* Tak samo rzecz się ma z nami. *Cóż więcej wiemy o naszym przeznaczeniu niż o naszym pochodzeniu? Pogódź-*

my się więc z naszą niewiedzą, której nie umiemy przezwyciężyć i na której opiera się nasze szczęście.

La Mettrie pozostawia szereg otwartych pytań stwierdzając, że nie interesuje go odpowiedź na nie, lub że nie jest on w stanie jej udzielić. W niektórych przynajmniej kwestiach stanowisko bezstronnego obserwatora, jakie sobie La Mettrie przypisuje, nie wydaje się być szczere. Ogólna wymowa rozprawy jest ateistyczna. Tak odczytali „Człowieka-maszynę” zarówno współcześni, jak i potomni La Mettrie.

Etyka

Religia, według La Mettrie nie pociąga za sobą bezwzględnej uczciwości, ale ateizm uczciwości nie wyklucza. Uczucie, które pozwala rozróżniać dobro od zła – czyli prawo naturalne, dostarcza nam jedynej wytycznej postępowania. *Prawo naturalne jest tylko poczuciem wewnętrznym należącym do dziedziny wyobraźni [...]. Posiadanie go nie zakłada zatem oczywiście ani wychowania, ani objawienia, ani prawodawcy, chyba że – śmiesznym obyczajem teologów – będzie się je mieszać z prawami społecznymi.* Tylko ten jest porządnym człowiekiem, kto przestrzega prawa naturalnego. *Niech [gmin] twierdzi zuchwale, że nie masz uczciwości bez wiary w objawienie – słowem, że potrzebna jest jakakolwiek inna religia niż religia naturalna. Biedacy, godni pożałowania! I jakież to dobre mniemanie ma każdy o własnej religii! Ale my nie zabiegamy tu o poklask gminu – woła La Mettrie.*

Jak rodzi się ocena, według której kwalifikujemy nasze postępowanie jako moralnie złe lub moralnie dobre? La Mettrie wiąże nakazy i zakazy prawa naturalnego z zasadą: *nie czynь drugiemu, co tobie nie miłe. [Prawo naturalne] jest to uczucie, które nas poucza o tym, czego nie powinniśmy czynić, ponieważ nie chcielibyśmy, aby nam to uczyniono. [...]* Uczucie to jest, jak mi się zdaje, tylko pewnego rodzaju lękiem, czy strachem, równie zbawiennym dla całego gatunku jak dla jednostki; szanujemy bowiem mienie i życie innych może tylko po to, abyśmy mogli zachować nasze własne mienie, honor i nas samych.

Następstwem złego postępowania są wyrzuty sumienia. *Kto dręczy ludzi, ten sam z kolei doświadczy udręki własnego sumienia i dozna cierpień na miarę tych, które zadawał innym.*

Poza swoistym wyrachowaniem, także filozoficzne racje skłaniają materialistę do poszanowania innych ludzi (i przyrody). Musi on po stoicku pogodzić się z niemożnością przeniknięcia przyszłego przeznaczenia. *Ten kto tak będzie myślał, będzie mądry, sprawiedliwy, spokojny o swój los, a zatem szczęśliwy.* Nie będzie on obawiał się ani pragnął śmierci, będzie miłował życie w *świecie pełnym rozkoszy*. Otrzymana wrażliwość, doznane od natury dobrodziejstwa, odczucie uroków natury, udział w czarującym widowisku wszechświata wywołają w nim poczucie szczęścia i wdzięczności, poszanowanie natury i przywiązanie do niej. *Z pewnością nigdy jej nie zniszczy ani w sobie, ani w innych.* Stąd stosunek człowieka do innych ludzi: *Będzie [on] kochał znajmiesz natury nawet u swoich wrogów. [...] Będzie żałował występnych, zamiast ich nienawidzić, gdyż w oczach jego są to tylko ludzie zniekształceni. Wybaczając im wady w budowie umysłu i ciała niemniej będzie podziwiał ich piękne strony, ich cnoty.* Szczególnymi względami i hołdem materialista będzie darzyć ludzi utalentowanych, *hojnie wyposażonych przez naturę.*

Są też inne pozytywne przesłanki kultywowania cnót: szlachetnemu postępowaniu towarzyszy uczucie rozkoszy. *Cóż [...] za rozkosz: czynić dobro, odczuwać, rozumieć doznane dobrodziejstwa. [...] Człowiek, który nie miał szczęścia urodzić się cnotliwym, został już przez to samo dostatecznie ukarany.*

La Mettrie uważa, że *natura stworzyła nas wszystkich jedynie po to, abyśmy byli szczęśliwi.* Dotyczy to zarówno ludzi jak i zwierząt. Dlatego również wszystkie zwierzęta obdarzyła ona w większym lub mniejszym stopniu prawem naturalnym, *zależnie od budowy i przystosowania narzędzi każdego zwierzęcia.*

W swym hedonistycznym świecie, w którym szczęście jest najwyższą wartością i celem, La Mettrie wyróżnia dwa rodzaje przyjemności: nie ogranicza się on do pochwał rozkoszy zmysłowej, którą nazywa wprawdzie *cecią i pożądaniem*⁶, ale w uniesieniu sławi też *zasoby rozkoszy duchowych*⁷. Do tych ostatnich La Mettrie zalicza rozkosz

⁶ W młodości La Mettrie napisał dziełko *La volupté* (Rozkosz), z którego powstała później rozprawa *L'art de jouir* (Sztuka doznawania przyjemności).

⁷ O rozkoszach duchowych La Mettrie pisze w *Discours sur le bonheur* (Rozprawa o szczęściu).

twórczości artystycznej, rozkosz percepcji dzieł sztuki, a przede wszystkim rozkosze dociekań filozoficznych oraz rozkosz poszukiwania i odkrywania prawdy towarzyszącą badaniom naukowym. Doznawanie rozkoszy wymaga jednak od człowieka umiarkowania.

Zwyrodniałe i chore zmysły są przyczyną wielu występków. La Mettrie głosi, że *należałoby [...] życzyć sobie, aby tylko wyborni lekarze pełnili funkcję sędziów. Jedyne oni bowiem zdołaliby odróżnić przestępcę bez winy od prawdziwego winowajcy.*

Posiadanie sumienia nie wyróżnia człowieka wśród zwierząt. Człowiek nie jest umieszczony na innej płaszczyźnie niż ta, którą zajmuje cała materia ożywiona i nieożywiona. Człowiek jest tylko lepiej od zwierząt zorganizowaną materią. Nawet gdyby przypuścić, że zwierzęta nie otrzymały prawa naturalnego, a otrzymał je tylko człowiek, to nie przestałby on być z tego powodu maszyną. Lepsza konstrukcja (*organizacja*) maszyny ludzkiej byłaby przyczyną takiego wyróżnienia. *Czyżby więc organizacja wystarczała dla wyjaśnienia wszystkiego? Tak i jeszcze raz tak. Skoro zdolność myślenia rozwija się najwidoczniej razem z narzędziami cielesnymi, czemuż by materia, z której one są utworzone, uzyskawszy z czasem zdolność odczuwania, nie miała również doznawać wyrzutów sumienia?* Fenomen sumienia wiąże La Mettrie z materią, nie wyjaśnia go jednak do końca.

„Człowiek-maszyna“ z dzisiejszej perspektywy

Materializm powiązany z naturalizmem był najbardziej typowym systemem Oświecenia. Do metafizyki materialistycznej, sprowadzającej zjawiska duchowe do cielesnych, skłaniali się encyklopedyści. La Mettrie wyprzedził jednak Encyklopedię. Władysław Tatarkiewicz⁸ nazywa go pierwszym i najoryginalniejszym wyznawcą materializmu tego okresu.

Już Kartezjusz nazwał zwierzęta maszynami, przeniósł tym samym mechanicyzm z przyrody martwej także na żywą; człowiekowi pozostawił jednak niematerialną duszę. La Mettrie idzie dalej: rozciąga mechanicyzm na całego człowieka.

Wszechświat w „Człowieku-maszynie” nie jest opisany w ewolucyjnej dynamice – w dzisiejszym znaczeniu słowa «ewolucja», ale w rozprawie tej znajdujemy idee, które można uważać za prekursorskie dla ujęcia ewolucyjnego. La Mettrie nie zamierza śledzić, w jaki sposób materia martwa – nieorganizowana staje się czynną – zorganizowaną (ani też «nie dba» on o to, jak powstaje wrażliwość i myśl w istocie żywej⁹). Gdy przyznaje się do niewiedzy w tej kwestii, sugeruje tym samym, że przejście pomiędzy materią martwą a żywą zachodzi.

La Mettrie stwierdził także, że *przejście od zwierząt do człowieka nie jest gwałtowne*. Na kartach „Człowieka-maszyny” znajdujemy konkretną wizję procesu przemian: kreśli ją autor próbując odgadnąć drogę przeobrażania się ludzkości¹⁰. Nie ma wprawdzie mowy o ewolucji ciała ludzkiego, ale za to o kształtowaniu się zdolności duszy – intelektu.

La Mettrie, na miarę XVIII wieku, był wykształconym przyrodnikiem i filozofem. Dziś rozważania jego wydają nam się w wielu miejscach naiwne. Po pierwsze dzieli nas od jego czasów około dwa i pół wieku rozwoju nauk przyrodniczych i z tej perspektywy patrzymy na fakty i na ich interpretacje uważane w XVIII wieku za naukowe. Po drugie krytycznie oceniamy sposób, w jaki La Mettrie wyciągał filozoficzne wnioski z ówczesnych teorii naukowych. O swojej metodzie filozofowania mówi on: *Pozwoliłem sobie przeprowadzić to bardzo ściśle, a zarazem bardzo proste rozumowanie dopiero na podstawie licznych obserwacji przyrodniczych, których nie poda w wątpliwość żaden z uczonych*.

Zastrzeżenie budzi konstrukcja obu filarów, na których miała się wspierać filozofia La Mettrie; miały nimi być ścisłość rozumowań i dogmatycznie przyjęta wiarygodność tez wyjściowych będących opisem świata. La Mettrie bywa w swoich wywodach nieścisły, korzysta z domysłów, dokonuje ekstrapolacji wychodzących poza obserwacje, na które

* Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, PWN, Warszawa 1968, s. 149.

⁹ La Mettrie podkreśla wprawdzie, że „myślenie jest [...] nieodłączne od materii zorganizowanej”, że jest ono jej właściwością, ale nie pogłębia on dalej treści relacji materia – myślenie: „Z materią łączy się zadziwiająca zdolność myślenia, jakkolwiek nie możemy dostrzec właściwego łącznika, ponieważ istota tej cechy jest nam zasadniczo nie znana”.

¹⁰ Por. paragraf „Ewolucja człowieka”.

się powołuje. Nie na innej drodze, lecz właśnie na drodze domysłów i ekstrapolacji musiało się na przykład zrodzić jego przekonanie o możliwości «uczłowieczenia» niektórych zwierząt. Zarzut nieściśłości wysuwano pod adresem samego trzonu filozofii „Człowieka-maszyny” (zarzut ten dotyczy także innych podobnie rozumujących materialistów) – La Mettrie utożsamia świat fizyczny i psychiczny, gdy tymczasem podaje tylko argumenty za współzależnością procesów fizycznych i psychicznych.

Trzeba przyznać, że La Mettrie ujmuje trafnie i na swoje czasy nowatorsko szereg spostrzeżeń, niemniej dla dzisiejszego czytelnika, choć trochę świadomego rozwoju medycyny i biologii, wyjaśnienia procesów życiowych człowieka-maszyny są co najmniej niewystarczające, tymczasem miały one stanowić ów niepodważalny materiał empiryczny.

Nie ma sensu pytanie, czy La Mettrie, bogatszy o ponad dwuwiekowe doświadczenie, opowiadałby się nadal za ateizmem i czy nadal uzasadnienie wyboru postawy względem religii znajdowałby on w analizie swoich poglądów przyrodniczych. Bez wdawania się w spekulacje można natomiast pokazać kilka punktów zapalnych, które w XVIII wieku bulwersowały teologów chrześcijańskich, a dla dzisiejszej teologii czy filozofii teistycznej straciły już swój prowokacyjny charakter.

Weźmy dychotomię: *materia jest albo odwieczna, albo stworzona*. Za czasów La Mettrie panowało przeświadczenie, że zdanie to musi być formułowane w postaci dysjunkcji. Pierwszą możliwość zawartą w tej dysjunkcji przyjmował ateista. Teista sądził, że on sam może opowiadać się wyłącznie za drugą z możliwości. Dziś uważamy, że – przy określonym rozumieniu kreacjonizmu¹¹ – odwieczność materii i pochodzenie jej od Boga nie muszą się wzajemnie wykluczać.

Inny dowód zmian w systemie pojęciowym: kartezjańskiej przepaści dzielącej ducha od materii nie znajdujemy już na przykład w filozofii Teilharda de Chardin. Nawet tradycyjna teologia, utrzymująca ostry podział duch – materia, obecnie nie przypisuje duszy ludzkiej szeregu funkcji i właściwości, które bywały dawniej duszy przypisywane.

La Mettrie propagował swobodne korzystanie z rozumu i eksperymentu przy badaniu budowy i psychologii czło-

wieka. Atakował on wszystkich (a szczególnie teologów), którzy tę swobodę ograniczali. Teologia naszych czasów nie pretenduje do roli współnika nauki (zwłaszcza, jak to bywało, współnika z głosem nadrzędnym!) w wyjaśnianiu procesów przyrodniczych. Na ogół ani teologia, ani nauka nie wkraczają wzajemnie w zakres swoich kompetencji. Empiryk zakłada metodycznie, że na terenie nauk przyrodniczych należy doszukiwać się «tylko przyczyn fizycznych». Szereg naukowców wiernych temu roboczemu założeniu wyznaje jednocześnie teizm. Mimo że dla wielu przyrodników przekonania religijne nie stoją w konflikcie z nastawieniem czysto empirycznym, jakiemu hołdują oni w badaniach naukowych, to duch materializmu francuskiego bywa nadal obecny w argumentacji antyreligijnej.

Do naszych czasów przetrwała tendencja – często spotykamy się z jej nie pogłębioną, dydaktyczno-propagandową postacią – aby tak zwany światopogląd naukowy (jest on pojmowany zarazem jako światopogląd materialistyczny) utożsamiać ze światopoglądem ateistycznym. Trudno się oprzeć wrażeniu, że tok rozumowań uzasadniający to utożsamienie przypomina agitacyjne polemiki z „Człowieka-maszyny”.

Wskutek konfrontacji teizmu z ateistycznym materializmem przeciwnicy ateistycznego materializmu musieli głębiej przyjrzeć się i swoim doktrynom. Być może, dzięki temu, odżegnano się przynajmniej od szeregu uproszczeń. Sprzężeniem zwrotnym efekt oczyszczającej refleksji objął też ateistyczny materializm. Przy usuwaniu uproszczeń, przeformułowywaniu pytań okazało się, że wielu kwestiom w nowej postaci brak jeszcze gotowych odpowiedzi. Śmiem twierdzić, że uznanie takiego stanu rzeczy jest zdrowszym objawem niż utrzymywanie, że *zagadka substancji wszechrzeczy i człowieka* jest już ostatecznie rozwiązana.

Białe plamy, jakich La Mettrie nie usiłował zatuszować w „Człowieku-maszynie”, są przejawem pewnej otwartości na tajemnicę u tego filozofa, który skądinąd starał się wszystkie śrubki wykręcić, skatalogować, a potem powkręcać z powrotem na swoje miejsca.

¹⁾ Odsyłam do rozważań Michała Hellera na temat kreacjonizmu np. w książce: Michał Heller, *Początek świata*, ZNAK 1976.

L'énigme de la substance de l'univers et de l'homme (II-e partie et fin)

Le matérialisme lié avec le naturalisme fut le système le plus typique du siècle des Lumières. Les encyclopédistes étaient enclins à une métaphysique matérialiste réduisant les phénomènes spirituels aux charnels. Cependant La Mettrie devança l'Encyclopédie.

Les déclarations de La Mettrie dans *L'homme-machine* – concernant l'ab-

solu, la religion et ses propagateurs – se caractérisent par une diversité de tonalité: de la raillerie – qu'il n'épargne pas aux théologiens – par une suspension des opinions et déclarations sur ces thèmes, jusqu'à la constatation que l'existence de l'Être Suprême est *probable au plus haut degré*.

Jan Strzelecki

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

Ks. Ignacy Dec

Gabriel Marcel – filozof cnót teologicznych

7 października 1983 roku minęła dziesiąta rocznica śmierci Gabriela Marcela, jednego z najwybitniejszych myślicieli naszego stulecia. Jego osoba i myśl godna jest przypomnienia, jako że wydatnie oddziałała i nadal jeszcze oddziałuje na współczesną myśl teologiczną i filozoficzną. Wiele już o nim napisano, zwłaszcza na Zachodzie. Różnie go nazywano, rozmaicie określano dzieło życia, które stworzył. Najczęściej mówiono, iż jest chrześcijańskim egzystencjalistą. Sam autor niezbyt chętnie akceptował takie określenie. Unikał zresztą klasyfikowania, szufladkowania i schematyzacji. Czuł się zawsze zażenowany – jak mawiał – gdy pytano go o jego filozofię. Uważał, iż takiej nie ma, że dopiero staje się, i nigdy nie przyjmie formy sztywnego, zamkniętego, dokończonego systemu. Gdy był już przynaglany do samookreślenia, wołał nazwać się chrześcijańskim neosokratykiem, filozofem nadziei, filozofem wędrującym, filozofem progu, a swoją myśl określał najchętniej jako filozofię konkretną, filozofię człowieka-pielgrzyma.

Trudnymi – czasem wprost dramatycznymi – drogami biegło jego długie życie. Urodził się 7 grudnia 1889 r. w Paryżu w rodzinie indyferentnej religijnie. W czwartym roku życia stracił matkę. Był to pierwszy bolesny cios zadany jego wrażliwej psychice. Nieobecność matki – jak sam potem wielokrotnie wyznawał – miała decydujący wpływ na ukształtowanie się jego myślenia. Wysoka pozycja społeczna ojca umożliwiła mu studia i odbycie wielu naukowych i turystycznych podróży. Już pierwsze zetknięcie się z ówczesną myślą filozoficzną, zwłaszcza francuską, rozczerowało młodego adepta filozofii, wyczułonego w sposób wyjątkowy na problemy egzystencjalne człowieka. Dziewiętnastowieczna myśl idealistyczna, głównie w wydaniu neoheglistów, a także doktryny pozytywistyczne i sejentystyczne, nie mogły zadowolić młodego myśliciela. Idealizm zrywał więc

z konkretną rzeczywistością, z konkretnym człowiekiem i uciekał w krainę abstrakcji i werbalizmu. Pomijał niemal całkowicie to, co człowieka gnębiło, niepokoiło, skłaniało do nadziei czy rozpacz.

Doktryny zaś pozytywistyczne i scjentystyczne zwały pole widzenia człowieka jedynie do jego strony cielesnej, pomijając całkowicie całą sferę życia duchowego osoby. Trzeba było szukać prawdy na innych drogach. Znaleźli się przeciwnicy i mistrzowie: Sokrates, św. Augustyn, Pascal, Kierkegaard, Bergson, by wymienić tylko niektórych. Skierowali oni myśl poszukującego Marcela ku wnętrzu konkretnego człowieka. Zaczęła się powoli rodzić i formułować filozofia wewnętrznego doświadczenia osoby.

Duży wpływ na charakter filozoficznych poszukiwań młodego myśliciela wywarła także pierwsza wojna światowa. Niezdolny do walki frontowej z powodu wątłego zdrowia, został zaangażowany do pracy w Czerwonym Krzyżu. Przez wiele lat stykał się z bólem rodzin poszukujących swoich bliskich. Przeżywał tragedię unieszczęśliwionych przez wojnę ludzi. Pytał o sens wojennych wydarzeń, o granice dobra i zła, wolności i determinacji. W burzliwych latach pierwszej wojny światowej zaczął spisywać swoje refleksje filozoficzne, które z czasem stały się jego głównym dziełem i przybrały postać „Dziennika metafizycznego”.

Przełomowym momentem w życiu G. Marcela był moment przyjęcia w czterdziestym roku życia chrztu św. i wejścia do Kościoła katolickiego. Był to znak, że prawda została znaleziona, co jednak nie oznaczało, że już jest w pełni odkryta i zgłębiona. Moment przyjęcia katolicyzmu nie był zakończeniem etapu poszukiwań, ale w pewnym sensie te poszukiwania spotęgował. Egzystencjalne myślenie autora w kierunku religijnym i etycznym pogłębiła jeszcze bardziej druga wojna światowa. W obliczu szerzącego się zła autor podejmował i rozwijał swoją refleksję nad wiernością, wiarą, nadzieją i interpersonalną komunią.

W czym tkwi specyfika filozoficznej myśli Marcela, co było jej przedmiotem i celem? Oddajmy głos samemu autorowi. Na Kongresie Filozoficznym w Wiedniu w 1968 r., w swoim jakby pożegnальnym wystąpieniu – w referacie

zatytułowanym „Testament Filozoficzny” – Marcel m.in. powiedział: (...) *fakt, że moje nawracanie się trwało tak długo, spowodował w konsekwencji moją ciągłą troskę o tych, którzy nie dobili do portu, do którego ja zawinąłem. Tutaj tkwi powód, dla którego, jak to już bardzo często mówiłem, pozostałem filozofem progu, zwróconym w zatroskaniu ku niewierzącym, do których tak długo należałem... W tej sytuacji mój główny problem polegał na określeniu, a mówiąc trafniej na ocenie typu rzeczywistości, jaką w takich warunkach można zasadnie przyznać istotnościom (essences), do których przywiera religijna afirmacja. Chodzi tu przede wszystkim o rzeczywistość naszej kondycji spowodowanej tym, że jest na nas odcisnięte Boże piętno i że powołani jesteśmy do nieśmiertelności.* Z wypowiedzi wynika, iż Marcel uprawiał filozofię o człowieku dla człowieka. Był ogromnie zatroskany o tych, którym nie dane było odczytać pełniejszej prawdy o bycie ludzkim, prawdy wyrosłej z egzystencjalnego samoświadczania. Autor odbiegł od tradycyjnego, zwłaszcza tomistycznego, filozofowania, gdzie szukano racji niesprzecznających dla istnienia doświadczanego świata i gdzie człowieka interpretowano w perspektywie metafizycznej, na tle innych, pozaludzkich kategorii bytowych. Francuski myśliciel zapatrzył się przede wszystkim w człowieka. Nie chciał pytać, skąd się wziął, dlaczego istnieje, dlaczego jest taki, jaki jest, ale pytał przede wszystkim, jaki jest człowiek, co się w nim rozgrywa, czym żyje, jak ma się spełniać, ku jakiej mecie ostatecznie zdąża? Autor chciał być zawsze bliski człowiekowi, w jego doli i niedoli. Dlatego nie bujał w obłokach, nie pogrążał się w abstrakcjach, ale sięgał do osobowego egzystencjalnego doświadczenia. Temu doświadczeniu „kazał się” wypowiadać. Medytując nad swoją ludzką kondycją wzywał czytelnika czy słuchacza do uczestnictwa w tym doświadczeniu i do jego weryfikacji. W rezultacie dogłębnej refleksji nad tajemnicą ludzkiego „ja”, dostrzegł w człowieku-pielgrzymie odbicie samego Boga, «odcisnięte Boże piętno». Odkrycie to – raz jeszcze powtórzmy – nie było wynikiem obiektywistycznego wyjaśniania doświadczanej rzeczywistości, ale było owocem wytężonej penetracji duchowego wnętrza człowieka. Marcel poszedł w tym względzie za tradycją augustyńską, rozwijając patrzeć na człowieka «od wewnątrz», od strony pod-

miotu, poprzez ludzką subiektywność. Ową intrawertyczną metodę uzyskiwania prawdy o człowieku dobrze ilustrują słowa G. Thibon, które Marcel przytacza w jednym ze swoich dzieł: *Czujesz, że ci ciasno. Marzysz o ucieczce. Wystrzegaj się jednak miraży. Nie biegnij, by uciec, nie uciekaj od siebie, raczej drąż to ciasne miejsce, które zostało ci dane: znajdziesz tu Boga i wszystko. Bóg nie unosi się na twoim horyzoncie, ale śpi w twojej głębi. Próżność biegnie, a miłość drąży. Jeśli uciekasz od siebie, twoje więzienie będzie z tobą i na wietrze towarzyszącym twojemu biegowi będzie się stawało coraz ciaśniejsze. Jeśli zagłębisz się w sobie, rozszerzy się ono w raj.* Słowa te są jakby dalekim echem wezwania św. Augustyna: *Wejść w samego siebie, w swoim wnętrzu mieszka prawda.*

Jakim typem języka można było wyrażać prawdę o duchowym wnętrzu człowieka? Okazało się, iż język filozofii klasycznej z aparaturą pojęciową przejętą głównie od Arystotelesa, nie nadawał się do adekwatnego ujęcia i wyrażenia w słownej szacie całego bogactwa doświadczanej wewnętrznej rzeczywistości. Stąd też Marcel uciekał się do języka metafory, przykładu, porównań. Tego typu język był lepszym narzędziem do wyrażenia poznawczych owoców samodoświadczenia człowieka.

Wskażmy z kolei nieco bliżej na niektóre rysy bytu ludzkiego ujawniające się w wewnętrznym doświadczeniu.

Człowiek w pierwotnym doświadczeniu jawi się sobie samemu przede wszystkim jako *byt wcielony* (l'être incarné). Moje istniejące «ja» odkrywam jako nierozzerwalnie związane z ciałem. Złączenie «ja» z ciałem stanowi tzw. *sytuację wcielenia*. Owo «ja» wcielone jawi się nam zarazem jako «ja» otwarte na rzeczywistość zewnętrzną, zwłaszcza zaś na świat drugich osób. Osoba – oznajmia autor – posiada charakterystyczną dla siebie strukturę, domagającą się od niej przekraczania siebie i wyjścia ku czemuś – względem niej – transcendentnemu. Marcel wskazuje na źródło owego niestannego przekraczania siebie. Znajduje się ono wewnątrz osoby, w najgłębszych jej pokładach. Źródłem tym jest tzw. *wymóg ontologiczny* (l'exigence ontologique). Przejawia się on w formie jakiegoś wewnętrznego, tajemniczego apelu wzywającego człowieka do przekraczania siebie, do czyn-

nego otwarcia się ku rzeczywistości w stosunku do siebie zewnętrznej. Apel ontologiczny jest związany z faktem przeżywania przez człowieka swojej bytowej niewystarczalności i niepełności. Człowiek naprawdę «obudzony» do rzeczywistości, czyli człowiek zdający sobie sprawę ze swojej kondycji ludzkiej, doświadcza siebie jako istoty przygodnej, sobie niewystarczającej i w związku z tym domagającej się jakiegoś dopełnienia przez coś zewnętrznego. Owo wewnętrzne – chciałoby się powiedzieć – naturalne otwarcie się «ja» ludzkiego na to co zewnętrzne, a w szczególności na drugie «ja» ludzkie, czyli na «ty», winno być – zdaniem Marcela – przez człowieka odkrywane i realizowane w sposób świadomy i wolny. Świadome i wolne realizowanie wewnętrznego otwarcia się osoby dla osoby, czyli czynienie zadość *wymogowi ontologicznemu* ludzkiego «ja», jest jedyną szansą *upełniania* swojej osoby – samorealizacji. Człowiek zatem odnajduje się w doświadczeniu siebie samego jako byt dynamiczny wezwany do ciągłego *wychodzenia* ku czemuś zewnętrznemu. Dzięki temu otwarciu się i wyjściu «ku» może wzrastać w swoim człowieczeństwie, może upelniać swoje bytowanie. Jest więc człowiek z natury swojej *homo viator* (l'homme itinérant), pielgrzymem mającym dążyć w kierunku pełniejszego człowieczeństwa. Dewizą jego życia winno być nie «sum», ale «sursum», nie «jestem», ale *rosnę w górę, przekraczam siebie, dążę ponad siebie*. Człowiek jest w każdym czasie jak gdyby jeszcze *niegotowy, nie dokończony*. Na bazie tego «kim jest», może budować *kim jeszcze nie jest*. Od niego samego właściwie zależy, kim będzie. Może pełniej «być», jeśli się otworzy na «ty», jeśli przestanie być tylko widzem, a zacznie stawać się zaangażowanym uczestnikiem.

Ukazanie przez Marcela perspektywy pełniejszego bycia osoby godziło w te prądy filozoficzno-społeczne, które w swoich programach stawiały głównie na posiadanie, na mienie. Zdaniem francuskiego neosokratyka przewaga «mieć» nad «być» prowadzi nieuchronnie do poniżenia a nawet do podeptania godności ludzkiej. W ustawicznym przesuwaniu akcentu z «mieć» na «być» autor widział ratunek dla zagrożonej ludzkości i drogę do tworzenia świata bardziej humanistycznego.

Jest prawdą niewątpliwą, że żaden z myślicieli filozofujących w pierwszej połowie naszego stulecia nie poświęcił tyle uwagi relacjom interpersonalnym co Gabriel Marcel. Przy wskazywaniu na konieczność otwarcia się «ja» na «ty» autor prezentował te formy aktywności duchowej osoby, poprzez które dosięga ona drugiej osoby i w ten sposób, uczestnicząc w jej subiektywności, sama *upełnia się* w bytowaniu. Owe formy twórczej partycypacji osobowej – to wiara, nadzieja i miłość. W aktach wiary, nadziei i miłości człowiek przekracza siebie i uczestniczy w «ty» ludzkim, a w ostatecznej perspektywie w «Ty» Boskim.

W pismach Marcela znajdujemy wiele wnikliwych, filozoficznych rozważań-medytacji dotyczących wierności, wiary, nadziei i miłości. Z tego też względu można go uznać za filozofa tych aktywności duchowych, które w języku teologicznym zowią się cnotami boskimi. Przyjrzyjmy się tu pokrótce tym sprawnościom duchowym, używając sformułowań samego autora.

Wiara – zdaniem Marcela – to nie jakiś skok w próżnię, ani apelowanie do absurdu (*credo quia absurdum*), ani też *polityka strusia* uchylająca się przed trudną, niepojętą rzeczywistością. Wiara – to żywa komunia z tajemnicą. Wiara angażuje, mobilizuje całego człowieka. Wierzyć w coś, to znaczy wierzyć komuś. Wierzyć – to otworzyć komuś kredyt, to zawierzyć komuś samego siebie. Wierząc angażując się osobiście, nie tylko to, co mam, ale to, czym jestem. *Wierzyć to już w pewien sposób iść za kimś, o ile podążanie za kimś oznacza oddanie się, zjednoczenie (...) Wiara wtedy jest najsilniejsza i najbardziej żywa, gdy angażuje całkowicie i bez reszty wszystkie możliwości naszego bytu.* Wierząc wychodzę z siebie naprzeciw «tobie», zawierzam się «tobie». Ale wiara ta może być zawiedziona, nadużyta przez «ciebie», stąd też tragizm w stosunkach międzyludzkich. Jedynie wiara odniesiona do Boga, do Tego, który jest bardziej mną niż ja sam, jest niezawodna. Tak rozumianą wiarę Marcel przeciwstawia opinii. Opinia jest z natury rzeczy powierzchowna, ślizga się po powierzchni faktów i osób, nie sięga w głąb rzeczywistości. Opinia wszystko widzi i sądzi z zewnątrz. Opinia zakłada dystans, nie wiąże osobiście, nie angażuje.

Z wiarą związana jest nadzieja. Jest ona z *istoty swej jak gdyby gotowością duszy zaangażowanej dostatecznie głęboko*

w doświadczenie komunii, by mogła dokonać aktu transcendentnego, odmiennego od aktu woli i poznania, którym to aktem stwierdza ona żywą wieczność, przy czym doświadczenie to stanowi jednocześnie ręką i przesłanki owej wieczności. Nadzieja rodzi się zawsze w jakiejś niedoli, w sytuacji niekorzystnej dla człowieka. Nadzieja kieruje człowieka ku światłu jeszcze niewidzialnemu, mającemu się dopiero pojawić i wyrwać człowieka z aktualnej nocy oczekiwania. W nadziei dominuje cierpliwość i wytrwałość. Przeciwnością nadziei jest rozpacz. Określa ją autor jako kapitulację przed czymś, co czyjś sąd uznał za fatum, jako załamanie się w obliczu tego, co uważa się za nieuniknione. Człowiek zrozpaczony wybiega myślą w przyszłość, swoją postawą wewnętrzzną jak gdyby wyprzedza wypadki, uprzedza je myślą, zafascynowany ideą własnej klęski czy zgubnych okoliczności. Rozpacz ogranicza się do «czasu zamkniętego», odczuwając czas jako swoistego rodzaju więzienie. Nadzieja natomiast wykracza poza czas; nie istnieje dla niej «ciężar czasu». Przenosi się w wieczność.

Trzecią istotną formą międzyosobowego uczestnictwa jest miłość. Tajemnicy miłości Marcel poświęcił najwięcej miejsca w swoich refleksjach egzystencjalnych. Mówi się nawet dzisiaj o tym, że w dziejach filozofii stworzył on trzecią, wielką teorię miłości (po Arystotelesie i św. Tomaszu z Akwinu).

Miłość – według autora – jest formą bycia jednej osoby dla osoby drugiej. Warunkiem zaistnienia miłości jest wywołanie w sobie gotowości do otwarcia się i «wyjścia» ku drugiej osobie. Druga osoba odśłania się tu jako pewien apel, wzywający do uczestnictwa w jej subiektywności. Istotnym momentem w urzeczywistnianiu się miłości jest zaangażowanie i darowanie się wzajemne osób. W relacji miłości ma miejsce interpersonalna komunikacja, wymiana osobowych wartości. Miłość ma charakter twórczy, przyczynia się do tworzenia obydwóch członów relacji miłości, do tworzenia „ja” i do tworzenia „ty”. W miłości przestaje się traktować drugiego jako «on», jako przedmiot dający się scharakteryzować, czyli przedmiot będący z zewnątrz podmiotu kochającego. Tylko w miłości doświadcza się tajemnicy drugiej osoby. Miłość prawdziwa, zdaniem autora, trwa zawsze. Nie zdoła jej zniweczyć nawet śmierć. Stąd też Marcel powie:

Ukochać byt, to znaczy powiedzieć mu: „ty umrzesz”. Pamięć o zmarłych jest świadectwem naszej miłości do nich.

Ostatecznym kresem miłości ludzkiej jest «Ty» Absolutne – Bóg. Żadna miłość do «ty» ludzkiego, żadne powierzenie się osobie ludzkiej nie zaspokoí głodu ludzkiego «ja», które pragnie bezwarunkowej, idealnej więzi intersubiektywnej. Pojemność ludzkiego «ja» jest tak duża, że żadne «ty» w pełni nie zaspokoí jego pragnień. Ponadto w miłości międzyludzkiej zawsze możliwe są zdrady. Stąd też człowiek tęskni za miłością pełną. Tę miłość może urzeczywistnić tylko z Bogiem.

Wskażmy – na koniec – na te właśnie elementy filozofii Marcela, które najwyraźniej tkwią we współczesnej myśli chrześcijańskiej.

a) Marcel jako pierwszy spośród myślicieli naszego wieku wyakcentował patrzenie na człowieka *od wewnątrz*, od strony podmiotu. Dowartościował rangę doświadczenia wewnętrznego, które daje nam pełniejszy wgląd w wewnętrzną strukturę osoby. Podejście to, uwolnione dziś od zarzutu subiektywizmu i idealizmu, ogromnie ubogaca i dopełnia przedmiotowe widzenie człowieka i zyskuje sobie dziś coraz więcej zwolenników.

b) Współczesna filozofia i teologia katolicka coraz wyraźniej uwydatniają prawdę o dynamicznej strukturze osoby. Coraz częściej podkreślana jest teza, iż osoba jest bytem spotencjalizowanym, że jest zadaniem, że jest rzeczywistością, którą trzeba nieustannie budować i tworzyć, że jest wezwana do ustawicznego nawracania się i wzrastania ku pełni życia tu na ziemi i w wieczności. Nie może ulegać wątpliwości, że na te ujęcia myśli Marcela wywarła niemały wpływ.

c) W teologii współczesnej uwidacznia się tendencja uzupełniania danych Objawienia danymi czerpanymi z szeroko rozumianej antropologii, w tym także z antropologii filozoficznej. Marcel, snując refleksje nad więzami interpersonalnymi, szczególnie zaś nad rzeczywistością wierności, wiary, nadziei i miłości, dopełnił teologię cnót antropologią egzystencjalną. Słusznie zatem może być nazwany filozofem cnót teologicznych.

d) Poprzez pokazanie otwarcia bytu ludzkiego na «ty» ludzkie i «Ty» Boskie, Marcel dokonał, niejako na nowo, weryfikacji Tertuliańskiej tezy: *anima naturaliter christiana*.

e) Wielokrotnie wyrażany i filozoficznie uzasadniany apel Marcela o priorytet *bycia* przed *mieniem* pozostaje w zgodzie z biblijnym apelem do *szukania najpierw Królestwa Bożego i sprawiedliwości jego* (Mt 6,33).

Gabriel Marcel philosophe des vertus théologiques

Dans les écrits de Marcel on trouve beaucoup de pénétrantes réflexions-méditations philosophiques concernant la fidélité, la foi, l'espérance et l'amour. C'est pourquoi on peut le considérer comme philosophe de ces activités spirituelles, qui en langue des théologiens s'appellent vertus divines. Dans les actes de foi, d'espérance et

d'amour l'homme dépasse ses limites et participe en *toi* humain, et, dans la perspective finale, – en *Toi* Divin.

Dans ses réflexions existentielles Marcel a consacré la plus grande place au mystère de l'amour. On dit même aujourd'hui qu'il a créé la troisième grande théorie de l'amour – après Aristote et saint Thomas d'Aquin.



Ryszard Bender

Lata świeckie bł. Rafała Kalinowskiego

Upłynęło ich 42, zanim Józef Kalinowski – jako brat, a następnie o. Rafał – związał się z Karmelem.

Urodził się 1 września 1835 r. w Wilnie, jako syn Andrzeja i Józefy z Połońskich. Został ochrzczony 9 września 1835 r. Jego ojciec był najpierw nauczycielem matematyki w Instytucie Szlacheckim, a potem dyrektorem. Matka zmarła w kilka dni po jego urodzeniu. W 1838 r. ojciec poślubił siostrę zmarłej żony, Wiktorię i miał z nią troje dzieci: Emilię, Karola i Gabriela. W 1847 r. ojciec ożenił się po raz trzeci z 19-letnią Zofią Puttkamerówną, córką Wawrzyńca hr. Puttkamera i Marii Wereszczakówny, Mickiewiczowskiej Maryli. Z małżeństwa tego urodziło się czworo dzieci: Maria, Aleksander, Monika, Jerzy.

W 1843 r. Józef Kalinowski – wraz z bratem Wiktorem, starszym o dwa lata – rozpoczął naukę w Instytucie Szlacheckim. Dyrektorem był tam zrusyfikowany Niemiec, trzech nauczycieli byli Rosjanami, pozostali – to Polacy. Językiem wykładowym był rosyjski. Polscy nauczyciele – wychowankowie dawnego Uniwersytetu Wileńskiego, zlikwidowanego przez cara po powstaniu listopadowym – podtrzymywali tradycje patriotyczne, wyniesione przez uczniów ze środowisk rodzinnych.

W ostatnich trzech latach pobytu Józefa Kalinowskiego w Instytucie Szlacheckim opiekowała się nim trzecia żona ojca, Zofia z Puttkamerów Kalinowska. Starannie wykształcona, wrażliwa i uczuciowa wychowywała dzieci w atmosferze romantyzmu. Macocha Józefa Kalinowskiego była głęboko religijna. Starła się codziennie uczestniczyć we Mszy św., często przystępowała do komunii, przestrzegała skrupulatnie postów, dbała o uczynki miłosierdzia względem bliźnich. Te cechy oddziaływały na Józefa. Starał się ją naśladować i w latach wileńskich, i później. Wywarła ona głęboki, trwały wpływ na ukształtowa-

nie się ówczesnej i późniejszej religijności Józefa Kalinowskiego. Oboje stali się sobie bliscy. Józef przez całe życie czcił Zofię Kalinowską jak matkę, darzył ją synowskim przywiązaniem, ona z kolei otaczała go matczyną troską, nawet gdy był z dala od Wilna.

W Instytucie Szlacheckim Józef Kalinowski uczył się w latach 1843–1850. Nauka szła mu bardzo dobrze. Interesował się przede wszystkim przedmiotami ścisłymi. Szkołę ukończył ze złotym medalem, a jego imię i nazwisko zostało umieszczone na pamiątkowej płycie marmurowej. Po ukończeniu szkoły średniej Józef Kalinowski nie zgłosił się, jak niektórzy jego koledzy, do służby wojskowej, zapewniającej, poprzez stopień oficerski, awans społeczny i odpowiednie stanowisko w państwie rosyjskim. Postanowił podjąć studia cywilne. Ze względu na nie najlepszą sytuację materialną rodziny nie mógł studiować poza granicami imperium. Musiał zdecydować się na studia w Rosji. Wybór ojca padł na Instytut Agronomiczny w Hory-Horkach koło Orszy, gdzie studiowało bardzo wielu Polaków. Tam skierował Andrzej Kalinowski obu najstarszych synów, Wiktora i Józefa. Józef przyjął decyzję ojca – w przeciwnieństwie do Wiktora – niechętnie. Nie pociągało go bowiem rolnictwo. Nic więc dziwnego, że po dwu latach pobytu w Hory-Horkach zrezygnował z dalszych studiów rolniczych.

Postanowił przenieść się do Szkoły Dróg i Mostów w Petersburgu. Nie przyjęty z braku miejsc, zdecydował się ostatecznie podjąć studia w Mikołajewskiej Szkole Inżynierskiej w Petersburgu, której wyższe klasy nosiły nazwę Akademii. Studia połączone były ze służbą wojskową. Ukończył szkołę w dwa lata, w 1855 r., z tytułem inżyniera i stopniem wojskowym chorążego. Nie rozstał się jednak z uczelnią, podjął bowiem naukę w klasach oficerskich, czyli w Akademii, obejmując tam jednocześnie obowiązki asystenta (korepetytora) matematyki i mechaniki budowlanej. 2 lipca 1856 r. został awansowany na podporucznika. W niespełna rok później ukończył studia w Akademii otrzymując stopień porucznika. Umożliwiło mu to objęcie posady adiunkta w tejże Akademii.

W Mikołajewskiej Akademii Inżynierskiej, w toku studiów i w czasie pracy zawodowej, Józef Kalinowski nie tkwił wyłącznie w kręgu matematyki i inżynierii. Intereso-

wały go również inne kwestie. Pochłaniała go literatura, głównie polska, romantyczna, ale oprócz niej także rosyjska i angielska, którą czytał w oryginałach. Upodobał sobie szczególnie Szekspira i Byrona. Lubił teatr i operę, uczestniczył w spotkaniach towarzyskich, w balach i zabawach. Pasjonowały go tańce, upodobał sobie w szczególności mazura. W liście do najstarszego brata, Wiktora, z 19 grudnia 1856 r., donosił: *...na potęgę uwijam się teraz koło jednej Zofii, jedynie przez pamięć dla pani S., tego możesz jej nie mówić*. Żalił się w liście do przybranej matki, Zofii Kalinowskiej, 20 marca 1857 r.: *Jak daleko petersburskim pannom, wyemancypowanym do najwyższego stopnia, do naszych skromnych i potulnych Litwinek*. Z cytowanego listu do Wiktora dowiadujemy się, że uwijał on się nie tylko koło wspomnianej Zofii. Pisał bowiem: *Miałbym Ci wiele – wiele do opowiedzenia, mianowicie o pewnej Marguerite, za którą kompletnie szaleję*.

Taki tryb życia nie przynosił mu satysfakcji. Pisał do Wiktora 19 grudnia 1856 r.: *Bo, co do mnie, to czuję, że nigdy siebie nie zaspokoję, zawsze mi będzie czegoś brakować; zresztą być i to może, że kilka dotkliwych niepowodzeń powstrzyma gorączkowość mojej wyobraźni i zmusi ją unieść się i więcej się stosować do rzeczywistości*. Józef Kalinowski pragnął wyjść z marazmu. I był zły na siebie, że mu się to wystarczająco szybko nie udawało. Pisał: *Szukam ducha, a znajduję materię*. Te poszukiwania wiodły go do lektury „Wyznań” św. Augustyna i dzieł Józefa de Maistre. Mimo znacznego zaniedbania praktyk religijnych, także wtedy, w Petersburgu – jak stwierdza Józef Kalinowski w swych „Wspomnieniach” – *do pobożności jednak wewnętrznej popędu i ówdzie mocno, acz przechodnio, w duszy się budził*. I dodaje: *Nie byłem temu jednak głosowi wierny*. Nie jest to ściśle. Z jego listów i cytowanych „Wspomnień” wiemy, że w Petersburgu, w okresie tych wewnętrznych zmagających, bywał on niejednokrotnie w kościele. Pisał do Wiktora 10 grudnia 1857 r.: *...w kościele: stałem na ustroniu zamyślony, kiedy głośny wykrzyknik głośnym basem wydany wyrwał mnie z moich marzeń*. W roku następnym uczęszczał on w adwencie, a w 1859 r. na wielkopostne kazania wygłaszane w Petersburgu przez francuskiego dominikanina, o. Dominika Souaillard. Do zdecydowanego jednak przełomu

w jego życiu wewnętrznym jeszcze nie doszło. *A z tym wszystkim nie umiałem odszukać punktu oparcia się w ciągłej chwiejności biegu życia się toczył.* Józef był ciągle w drodze... Poszukiwał bowiem bezustannie celu, któremu mógłby się bez reszty poświęcić.

Nieobce były Józefowi Kalinowskiemu sprawy narodowe i społeczne, mimo że i te nie pochłoneły go tam całkowicie. W Petersburgu zetknął on się z rewolucyjnym kołem Zygmunta Sierakowskiego, który skupił wówczas wokół siebie spory zastęp oficerów-Polaków z armii rosyjskiej i miał kontakt z rewolucyjnie nastawionymi oficerami rosyjskimi. Stopniowo tworzył on w Petersburgu radykalną politycznie i społecznie organizację wojskową o programie niepodległościowym. Kontakt z Sierakowskim i kręgiem osób zgrupowanych wokół niego nie dał Józefowi Kalinowskiemu pełnego zadowolenia. Ogólne rozważania, dotyczące problemów społecznych i ekonomicznych oraz kwestii politycznych, były dla niego mało komunikatywne, nie wiązały się z jego zainteresowaniami. W poglądach Sierakowskiego, którego – jak wiemy ze „Wspomnień” – cenił i darzył szacunkiem, zaczął Józef Kalinowski szybko upatrywać *bardziej utopie, aniżeli praktyczny i realny pogląd na rzeczy.* O wiele bardziej odpowiadał mu kontakt z Baltazarem Kalinowskim i jego przyjaciółmi, mimo że ten ostatni był również blisko związany z Sierakowskim i rosyjskim ruchem rewolucyjnym. U Baltazara cenił on dobroć i szczere serce, a także ścisłość w myśleniu. W jego domu spotykał on wielu świetnie zapowiadających się oficerów polskich z armii rosyjskiej. Bywali tam czterej bracia Rechiniewscy, Aleksander Oskierka – z czasem współorganizator powstania styczniowego na Litwie – a także Józef Ohryzko, w 1859 r. wydawca w Petersburgu dwutygodnika „Słowo”. Józef Kalinowski był wprowadzony w sprawy tego pisma. Już rok wcześniej wiedział, że będzie się ono ukazywać. Wiązał z nim duże nadzieje. W liście do Wiktora z 19 grudnia 1858 r. stwierdzał: *Ruch literacki w Petersburgu teraz nadzwyczajny, całe rzeki atramentu muszą się wylewać, pism periodycznych liczą więcej stu i wiele z nich z pięknym kierunkiem i ma dzielnych współpracowników. Dalekośmy odstali w naszej periodycznej literaturze od naszych współbraci Rosjan; być może, że nowe pismo – „Słowo” – podźwignie*

nie trochę ją z upadku, wpłynie na utworzenie się opinii publicznej i rozrobi przedmioty, które tak starannie i z takim zapatem, prawdziwie postępowie rozbierają się w literaturze rosyjskiej, lub prędzej słowiańskiej, bo dużo Polaków niepośledni przyjmuje w tym popędzie udział. Niestety, „Słowo” ukazywało się tylko niespełna dwa miesiące, od 14 I do 15 III 1859 r., zamknięte niebawem przez władze państwowe.

Zapewne poprzez kontakty z tym środowiskiem w Petersburgu Józef Kalinowski zetknął się z polską i rosyjską literaturą emigracyjną i w ogóle z drukami zakazanymi przez rząd. Czytywał „Kołoło”. Cenił i odwiedzał redaktorów, którzy mimo piastowania stanowisk utrzymywali polskość.

Życie w stolicy, w listach do rodziny i przyjaciół, nazywał on w gruncie rzeczy smutnym. Myślał o opuszczeniu Petersburga. Zamiar ten pojawił się u niego dość wcześnie. W liście do Wiktora z 4 listopada 1856 r. pisał, że chciałby powrócić do Wilna i objąć stanowisko wykładowcy fortyfikacji w tamtejszym korpusie kadetów. W 1858 r. zamierzał wyjechać do Anglii. Pomysł ten jednak – jak i zamiar wyjazdu w 1859 r. do Chin, z misją rządową – nie doszedł do skutku. Rozstawał się więc z Petersburgiem tylko w wakacje. Wyjeżdżał wówczas z reguły na wieś. Obejmował wtedy obowiązki nauczyciela domowego. W 1858 r. został takim nauczycielem u generała Elpidifora Zurowa. Uczył jego krewnych, książąt Aleksandra i Dymitra Imeretyńskich. Pierwszy z jego wychowanków został z czasem, w 1897 r., generał-gubernatorem warszawskim. Za jego rządów wzniesiono w Warszawie, na Krakowskim Przedmieściu, ze składek społeczeństwa, pomnik Adama Mickiewicza. W domu Zurowa duże wrażenie wywarł na Kalinowskim generał-adiutant książę Bagration-Imeretyński, Gruzin, muzułmanin, dziadek uczniów. Zaprzyjaźnił się z nim do tego stopnia, że wypożyczał mu egzemplarze „Kołoła” Aleksandra Hercena i dyskutował zawarte tam poglądy.

Józef Kalinowski interesował się szerzej sprawami politycznymi. Marzył o braterstwie narodów, o chrystianizacji i cywilizacji Chin, Indii i Turcji. W liście do Wiktora pisał 19 grudnia 1858 r.: *...wkrótce całe Chiny, Indie będziemy widzieć chrześcijańskimi. I dodawał: Turcja musi ustąpić placu i na jej miejsce utworzy się państwo chrześcijańskie, tj. z cywilizacją i ideami europejskimi; nastąpi czas, kiedy Fran-*

cuz, Anglik, Turek, Chińczyk, Rusin i Polak zapomną dawnych uraz i podadzą sobie bratnią dłoń. Formułował on te myśli rozczytując się w twórczości przede wszystkim A. Mickiewicza, którego „Ode do młodości” deklamował i cytował w listach pisanych do rodziny. Próbował wtedy także własnej twórczości pisarskiej. Układał satyryczne utwory poetyckie o środowisku petersburskim. Przerwał pisanie, gdy jedna z jego krewnych, wyrocznia w sprawach poetyckich, pochwaliła talent i poradziła dalej tworzyć dla przyszłej sławy. Pisanie dla własnej sławy uznał on za próżność i zaprzestał twórczości.

Dwa lata niespełna wyrwał Józef Kalinowski na stanowisku pracownika naukowego Mikołajewskiej Akademii Inżynierskiej. Opuścił ją 14 kwietnia 1859 r. W trzy tygodnie później otrzymał przydział do Petersburskiej Komendy Inżynierskiej. W tym czasie zwrócił się do niego, w imieniu prywatnego przedsiębiorstwa budowy kolei żelaznej Odessa-Kijów-Kursk, generał-major inż. Stanisław Kierbedź, przyszły budowniczy pierwszego mostu żelaznego na Wiśle w Warszawie. Zaproponował mu objęcie stanowiska technika odcinkowego przeprowadzającego badania terenowe. Józef Kalinowski opuścił więc ostatecznie Petersburg. Wielkanoc 1859 roku spędził już w Kursku, a zaraz po świętach przystąpił do prac terenowych na odcinku między Kurskiem i Konotopem.

Czynności, które wykonywał, wymagały od niego kontaktów z miejscową ludnością, z ziemiaństwem ukraińskim i ludnością chłopską. Wtedy właśnie zaprzyjaźnił się z ziemiańską rodziną Annacuków spod Kurska. Polubił ich, mimo różnicy wiary i narodowości. Dzięki ciepłu rodzinnemu, jakie mu okazano, czuł się u nich Kalinowski jak we własnym domu w Wilnie. Wówczas to z własnej woli przybył do cerkwi prawosławnej na ślub córki Annacuków. Tak więc ponowne, pierwsze od paru lat zetknięcie się jego z domem Bożym miało miejsce w cerkwi prawosławnej. Wtedy to, jak pisze we „Wspomnieniach”, «może i chwytala chęć pomodlenia się, kto wie, może się i pomodlił».

W tym czasie nastąpiło ponowne zainteresowanie się Józefa Kalinowskiego problemami religijnymi. Przyczyniła się do tego bez wątpienia atmosfera panująca w dworach szlacheckich i wśród miejscowej ludności chłopskiej. Czyn-

nikiem wszakże, który najbardziej spotęgował zainteresowania Józefa Kalinowskiego problemami życia wewnętrznego, stała się ponowna lektura „Wyznań” św. Augustyna. Przyczyniła się też do tego książka do nabożeństwa, którą po raz pierwszy od wielu lat wziął do ręki. Dostarczył mu ją przydzielony do pomocy młody rysownik, rodem z Litwy. Prowadził on też z Kalinowskim rozmowy na tematy religijne, zawstydzając go głęboką wiarą w tak młodym wieku. Wtedy też ze szczególnym nabożeństwem zaczął Kalinowski odmawiać w chwilach dla siebie trudnych Pozdrowienie Anielskie. Z dużym, wewnętrznym zadowoleniem pisał do swego brata, Wiktora: *Poznałem cały ogrom utrwalaonych pojęć religijnych i ostatecznie ku nim się zwróciłem.*

Zimą i wiosną 1860 r. spędził Józef Kalinowski w Petersburgu, w biurze projektowym zatrudniającego go przedsiębiorstwa. W tym czasie zawieszono budowę linii kolejowej Odessa-Kijów-Kursk. Kalinowski musiał rozzejrzeć się za nowym zajęciem. W instytucjach cywilnych trudno było znaleźć zatrudnienie zgodne z jego kwalifikacjami zawodowymi. Zdecydował się więc na ponowne podjęcie wojskowej służby inżynierskiej. W Petersburgu nie chciał dłużej pozostawać. Dlaczego? Wyjaśnia to w znacznej mierze cytowany wyżej list do Wiktora z 25 września 1859 r. Już wtedy, przed rokiem, donosił mu z obawą: *Spokojniej teraz spoglądam na życie i znacznie zobojętniał ku jego rozkoszom. Zostaje mi jeszcze wiele do pracy nad sobą i drzę trochę za siebie, kiedy przypomnę wir stołecznego życia, zbyt dobrze znam jego pokusy.* Od pokus tych mógł się uwolnić najłatwiej podejmując pracę poza Petersburgiem. Tak też uczynił. Na własną prośbę 13 października 1860 r. otrzymał przydział do twierdzy w Brześciu Litewskim. Znalazł się bliżej stron rodzinnych, co było dla niego ważne.

Do Brześcia przybył Józef Kalinowski 7 listopada 1860 r. i pozostał w nim ponad dwa lata. Spotkał tam kolegów z Petersburga. Był wśród nich Fabian Wrześniowski, brat Alfa. Inni – to kapitan Konstanty Kunicki, kapitan Leonard Nowicki, porucznik Antoni Niewiarowski i porucznik Ignacy Włodczyński. Wspólne mieszkanie, przydzielone mu w twierdzy brzeskiej, dzielił Kalinowski z Rosjaninem, porucznikiem Nikołajewem. Nie doszło jednak między nimi do nawiązania głębszej przyjaźni. Poza wspomnianymi

wyżej polskimi oficerami, Józef Kalinowski utrzymywał kontakt z zamieszkałym poza twierdzą, w Brześciu, wnukiem ambasadora rosyjskiego z czasów powstania Kościuszki, pułkownikiem Igelströmem, żonatym z Polką, Mackiewiczówną. Píše o nim we „Wspomnieniach”, że w tym czasie był on *sam Polak już i katolickiego wyznania*. W grupie jego brzeskich przyjaciół znajdował się też Apolinary Hofmeister, właściciel ziemski z pobliskiej okolicy. Postać to niezwykła, luteranin, studiował filozofię w Berlinie. Tam poprzez Karola Libelta związał się ze spiskiem polskim przygotowującym powstanie 1846 r. Po wykryciu jego działalności zesłany na Syberię. Powrócił do kraju po amnestii, w pierwszych latach panowania Aleksandra II. W majątku swoim przeprowadził stopniowe uwłaszczenie włościan. Następnie znów włączył się do pracy konspiracyjnej, właśnie wtedy, gdy Kalinowski nawiązał z nim znajomość w Brześciu. W powstaniu styczniowym został naczelnikiem cywilnym województwa brzesko-litewskiego, za co ponownie zesłano go na Syberię.

Józef Kalinowski jako oficer inżynierii przeprowadzał w twierdzy brzeskiej prace związane z jej rozbudową. Polegały one przede wszystkim na rozszerzaniu fortyfikacji i wznoszeniu nowych, towarzyszących im budynków. Przez czas pewien kierował on budową nowej fortecznej prochowni. Monotonia tych prac i otoczenia ujemnie odbijała się na jego psychice. Skarżył się więc w liście pisanym 28 czerwca 1861 r. do żony Wiktora, Masi: *Okropna jednostajność w Brześciu, tak mi dokuczyły czerwone mury, a nawet sama zieloność, której tutaj dużo, ale która ma taką oficjalną minę...* Pragnął innych przeżyć, niewątpliwie religijnych. Od czasu, gdy pracował przy wytyczaniu linii kolejowej nastąpił u niego pewien postęp w rozwoju życia wewnętrznego. Odmawiał teraz przynajmniej niektóre, wybrane przez siebie modlitwy. Nadal jednak nie powrócił w pełni do praktyk religijnych. Do sakramentów świętych ciągle nie przystępował. Na podtrzymanie równowagi jego ducha i pogłębienie religijności wpłynęła w poważnym stopniu Ludwika Młocka, przyjaciółka Masi, żony Wiktora, znana w Warszawie filantropka. Od niej otrzymał Józef Kalinowski w Brześciu egzemplarz Nowego Testamentu. Z nią dzielił się swoimi przemyśleniami i informował w listach o postę-

pie w pogłębianiu prawd wiary. Poznał ją osobiście dopiero w 1862 roku.

Kalinowski podjął w Brześciu szereg inicjatyw społecznych. Dzięki jego staraniom i pomocy Ludwiki Młockiej utworzono w tym mieście w 1861 r. po raz pierwszy niedzielną szkółkę dla zaniedbanej młodzieży. Niektórych uczniów, po pewnym czasie, kierował on na praktyczną naukę zawodu. Troszczył się o ich zdrowie. Jednego z nich skierował na kurację do Ciechocinka, sam opłaciwszy koszt. Poza sprawami szkoły żywo interesował się akcją dobroczynności.

Pobyt Józefa Kalinowskiego w Brześciu przypadł na lata manifestacji patriotyczno-religijnych w Polsce i prac spiszkowych przygotowujących powstanie 1863 r. Wydarzenia te nie ominęły Brześcia. W całym kraju, we wszystkich niemal kościołach odprawiano okolicznościowe nabożeństwa, w czasie których śpiewano pieśni religijno-patriotyczne. Uliczne demonstracje łączono z wystąpieniami religijnymi. Jednak księża w Brześciu wyraźnie się przeciwstawili uprzednieniu świąt dla świeckiej akcji patriotycznej. Józef Kalinowski początkowo nie rozumiał rozgrywających się wydarzeń. Zajęty pracą zawodową w twierdzy brzeskiej i wymienionymi wyżej inicjatywami społecznymi, nie dostrzegł toczących się wypadków politycznych. Nie dostrzegł tym samym ich związków z religijną postawą ludności. Wzrost nastrojów religijnych, organizowanie patriotycznych nabożeństw, śpiewy religijne z patriotycznymi strofami – wszystko to nazwał pobożnością sentymentalną. Był rad, że pozostał wolny *od wpływu na uczucia* tej sentymentalnej pobożności i zbyt natarczywych, jego zdaniem, patriotycznych uniesień. Jego matematyczny, ścisły umysł nie chciał się poddać gwałtownej erupcji uczucia, które ogarnęło wówczas wszystkich. Nie na długo jednak wolność tę zachował. Nie mógł usunąć z pola widzenia faktu ciągłego rozwoju manifestacji patriotyczno-religijnych, które w latach 1861–1862 ogarnęły cały kraj. Ostatecznie i on im uległ. Jadąc na kurację do Ciechocinka, zatrzymawszy się w Warszawie, uczestniczył 22 lipca 1861 r. w katedrze w egzekwii za duszę księcia Adama Czartoryskiego, odprawionych przez duchowego przywódcę zniewolonego narodu, arcybiskupa Antoniego Melchiora Fijałkowskiego.

prymasa Królestwa Polskiego. Jego mundur oficerski budził u ludzi zgromadzonych w katedrze zdziwienie i podejrzenie zarazem. Docisnął się jednak do samego katafalku. W liście do rodziny napisał: *W tym dniu poznałem, co to znaczy tłum i jego ruch*. Nic więc dziwnego, że i on sam, powróciwszy do Brześcia, uległ w jakiejś mierze nastrojowi ogarniającemu cały kraj. W manifestacjach jednak nie uczestniczył, do konspiracji też się nie włączył, zrażony demagogią przedstawiciela Czerwonych, Piotra Kobylańskiego, z którym zetknął się w Warszawie. Jako wojskowy był przekonany, że nadchodząca insurekcja, przygotowywana rękami ludzi niekiedy niechrześcijańskich, politycznie niewyrobionych, pozbawionych najczęściej przygotowania wojskowego, wiedzie do klęski. Jednakże, mimo że sam przeciwnik prac spiskowych i powstania, bywał Józef Kalinowski w Brześciu na zebraniach konspiracyjnych. Krytycznie oceniał na nich robotę spiskową prowadzoną przez miejscowego lekarza Cezarego Morawskiego, tego samego, który m.in. z Karolem Przybylskim i Arturem Goldmanem przyczynił się później do wydania Romualda Traugutta władzom carskim.

Józef Kalinowski, mimo że nie sprawował żadnych funkcji organizacyjnych w konspiracji przedpowstaniowej, a samemu powstaniu był przeciwny, zdawał sobie sprawę, że ono nieuchronnie przybliży się. Nie chciał przebywać dłużej w twierdzy brzeskiej, która w wypadku powstania stałaby się punktem wypadowym przeciwko powstańcom. Postanowił więc odejść z wojska rosyjskiego, w którym od 29 kwietnia 1862 r. posiadał stopień sztabs-kapitana. Oczekiwał na dymisję, gdy powstanie już się zaczęło. Omal nie został wyznaczony na dowódcę oddziału skierowanego przeciw powstaniu. Ciągnął los. Ten padł na jego przyjaciela, Włodczyńskiego. Niemniej, widział Kalinowski w twierdzy brzeskiej jeńców polskich, wśród nich głośnego dowódcę Romana Rogińskiego, i niósł im pomoc.

Upragnione zwolnienie z wojska otrzymał Józef Kalinowski 17 maja 1863 r. Zdecydował się wrócić do Wilna. *Poświęcają się i poświęcili się inni, czy wolno mi zostawać obojętnym?* – stawiał sobie pytanie. Jadąc do Wilna zatrzymał się w Warszawie. Przekazał wówczas władzom powstańczym plany twierdz rosyjskich na terytorium Polski.

Spotkał tam też byłego pułkownika rosyjskiego sztabu generalnego, wykładowcę w akademiach wojskowych Petersburga, Józefa Gałęzowskiego, którego znał z okresu studiów, aktualnie członka Wydziału Wojny Rządu Narodowego. Za jego sprawą przyjął Józef Kalinowski kierownictwo Wydziału Wojny w Wydziale Wykonawczym Litwy, na którego czele stał Jakub Gieysztor.

Przybył do Wilna w końcu maja 1863 r. Zamieszkał u rodziców. Podjął pracę jako nauczyciel w gimnazjum. Łączność konspiracyjną nawiązał przede wszystkim z Jakubem Gieysztozem i Konstantym Kalinowskim, komisarzem pełnomocnym Rządu Narodowego na Litwę, tym samym, który budził świadomość narodową ludności białoruskiej, wydając pismo „Музыка́я Прауда”. Wraz z nim zaczął przywracać porządek i dyscyplinę w organizacji powstańczej na Litwie, a także szysk w wielu partiach powstańczych, dotąd luźno tworzonych. Aresztowania i opuszczenie Wilna przez niektórych członków Wydziału Wykonawczego Litwy utrudniły rozwój powstania. Niebawem spośród kierownictwa powstańczego na wolności pozostali tylko obaj Kalinowscy. Konstanty Kalinowski został aresztowany w nocy z 9 na 10 lutego 1864 r. i stracony w Wilnie 22 marca tegoż roku. Generał-gubernator Litwy, znany z okrucieństwa Michaił Murawiew („Wiesziatiel”), sądził, że to już koniec powstania na podległym mu obszarze. Został jednak na wolności Józef Kalinowski, który zdaniem Mariana Dubieckiego, bliskiego współpracownika Traugutta, *od warsztatu pracy nie chciał odejść bez zezwolenia Rządu Narodowego, acz cisza grobowa w owych czasach już zaległa Litwę*. Trwał świetnie zakonspirowany, tak że władze rosyjskie w Wilnie przez długi czas nie wiedziały o jego działalności powstańczej i eksponowanej funkcji – ministra wojny na Litwie.

W tym czasie Józef Kalinowski wznowił praktyki religijne. Uczynił to pod wpływem swojej siostry Marii, zaledwie 14-letniej. Zgodziła się ona przekazać mu dla uwięzionego Jakuba Gieysztora krzyżyk, ale pod warunkiem, że przystąpi do spowiedzi. Spełnił ten warunek w uroczystość Wniebowzięcia NMP w 1863 r. Donosił o tym wydarzeniu Ludwice Młockiej w liście z 6 września 1863 r.: *...po 10 latach odstępstwa, wróciłem na łono Kościoła: byłem*

u spowiedzi i bardzo mi z tym dobrze; chwale się przed Panią, gdyż uważam ten zwrot mój w pojęciach religijnych, jako ważny wypadek w życiu moim wewnętrznym. Dalszymi jego krokami ku pełnemu życiu religijnemu kierował w Wilnie ks. Felicjan Antoniewicz, przyjaciel rodziny. Raz przystąpiwszy do sakramentów św., czynił to odtąd Józef Kalinowski regularnie. Nie przerywał tych praktyk religijnych ani w więzieniu, ani na Syberii. W nocy z 24 na 25 marca 1864 roku aresztowano go w mieszkaniu rodziców i osadzono w więzieniu wileńskim, znajdującym się w klasztorze poddominikańskim. Okno jego celi wychodziło na kościół Św. Ducha, w którym codziennie odprawiana była Msza św. śpiewana. Słuchał jej więc co rano, otwierając nieco zakratowane okno celi. Miał ściśle opracowany program dnia, a czas w większości spędzał na modlitwie, czytaniu dostarczanych mu przez rodzinę książek religijnych i rozmyślanii. Tym zachowaniem zadziwiał innych więźniów, a także personel więzienny.

Wyrok w sprawie Józefa Kalinowskiego zapadł 2 czerwca 1864 r. Zaliczono go do pierwszej kategorii przestępców i skazano na karę śmierci przez rozstrzelanie. Wyrok przyjął on spokojnie, takiego bowiem się spodziewał. Rodzina żony ojca, Zofii z Puttkamerów, wszczęła interwencję. Komentantowi Wilna, gen. Aleksandrowi Wiatkinowi, za pomoc ofiarowano 500 rubli. Generał pieniądze nie przyjął, ale przyrzekł starania o zmniejszenie kary. On to miał podobno w rozmowie z Murawiewem („Wieszczem”) powiedzieć, że śmierć Józefa Kalinowskiego przyniesie korzyść jedynie Polakom. Kalinowski żył w opinii świętości, będą go więc Polacy mieć po śmierci za męczennika i świętego. Ten argument trafił Murawiewowi do przekonania i zezwolił na złagodzenie kary. Decyzją Tymczasowego Audytoriatu Połowego z 2 lipca 1864 r. zmieniono klasyfikację przestępczej działalności powstańczej Józefa Kalinowskiego. Uznano go ostatecznie za przestępcę kategorii drugiej i skazano na pozbawienie rang, szlachectwa, praw stanu oraz zesłanie na katorgę do twierdzy Syberii na lat dziesięć.

11 lipca 1864 r., zaopatrzony przez rodzinę w krucyfiks, Nowy Testament i Księgę Joba, wraz z dużą grupą zesłańców opuścił Józef Kalinowski Wilno. Kiedy pociąg ruszył, żegnający rzucali w ich stronę kwiaty. Odczuł to Kalinowski

jako ostatnie pożegnanie z miastem rodzinnym. Droga zesłańcza wiodła przez Petersburg, Moskwę, Niżni Nowgorod, dalej rzekami Wołgą i Kamą do Permu. Tam spotkał się Józef Kalinowski ze swoim bratem, Gabrielem, też skazanym za udział w powstaniu, ale do bliższych guberni. Część dalszej podróży odbyli bracia razem. Z Permu w dalszą drogę, za Ural, wyruszono w kibitkach – po trzech skazańców na jednym trzęsącym się wózku. Interwencja rodziny sprawiła, że już w trakcie drogi kara została zamieniona na ciężkie roboty w warzelniach soli w Usolu koło Irkucka.

Przybył tam Józef Kalinowski po dziesięciomiesięcznej katorżniczej wędrówce, w Wielką Sobotę 15 kwietnia 1865 r. Zastał liczną grupę rodaków, wśród nich wielu znajomych z Litwy, czynnych do niedawna w powstaniu, m.in. Jakuba Gieysztorą i Aleksandra Oskierkę, który był starostą w samorządzie. Kalinowski natomiast, mimo młodego wieku, został jednym z sędziów. Warzelnie soli znajdowały się na wyspie oblanej wodami rzeki Angary. Praca była uciążliwa i wymagała dużego wysiłku. W tych warunkach Józef Kalinowski znajdował czas i sposobność do dalszego pogłębiania życia wewnętrznego. Już w czasie drogi etapowej na Syberię zintensyfikował swoje życie religijne poprzez stałą, regularną modlitwę i uczynki miłosierdzia przejawiane wobec takich jak i on skazańców. Rozdał im w czasie wędrówki większość pieniędzy i rzeczy nadesłanych przez rodzinę. W Usolu, najpierw na wyspie, a później po złagodzeniu kary już na lądzie, w mieście, przejawiał podobną postawę. Wśród zesłańców w Usolu panowało powszechne przekonanie o wyjątkowych cechach charakteru Józefa Kalinowskiego. Wszyscy, także znajdujący się tam księża, podziwiali jego głęboką religijność oraz pomoc niesioną bliźnim. Z czasem wszyscy spoglądali na niego jak na świętego.

Amnestie carskie z lat 1866, 1868 i 1870 złagodziły wielu zesłańcom surowość kar. Józef Kalinowski w 1868 r. uzyskał prawa osiedlenia i przeniósł się z Usola do Irkucka. Utrzymywał się głównie z dawania lekcji, a także zajmował się badaniami meteorologicznymi dla Syberyjskiego Oddziału Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego. Uczestni-

czył też w badaniach naukowych prowadzonych przez Benedykta Dybowskiego nad jeziorem Bajkał. Rysował mu okazy fauny bajkalskiej, gdyż Dybowski nie potrafił z należytą precyzją wykonywać podobnych rysunków. Odtąd nawiązała się między nimi trwała przyjaźń, mimo różnicy światopoglądów. Po śmierci Józefa Kalinowskiego, już jako o. Rafała, Dybowski napisał: *Jeżeli kto może być uznany za świętego, to w pierwszym rzędzie śp. ks. Rafał. Miał on wszystkie przymioty anioła, a ni jednej z wad człowieczych.* Tak wypowiedział się o nim wolnomysłiciel, znający go ponad ćwierć wieku, jeszcze z okresu życia świeckiego. Formację duchową pogłębiał Józef Kalinowski w Irkucku pod kierunkiem ks. Krzysztofa Szvernickiego, marianina, świątobliwego tamtejszego proboszcza, również zesłańca. Jego parafia obejmowała całą wschodnią Syberię, rozciągała się aż po Ocean Spokojny. Objężdżał ją saniami w zimie. Z listów pisanych do rodziny wiemy, że już wówczas przygotowywał się Józef Kalinowski do stanu duchownego, o którym myślał jeszcze w więzieniu. Spotkanie z ks. Szvernickim w znacznym stopniu o tym zadecydowało. Wynika to i z listów, i ze „Wspomnień”. Myślał wtedy Józef Kalinowski o zakonie kapucynów.

Zamiar ten mógł on zrealizować dopiero jako wolny człowiek, a nie pozbawiony praw zesłaniec. Czynił więc odpowiednie zabiegi. W 1870 r. otrzymał pozwolenie na wyjazd do Carewa w gub. astrachańskiej. Opuścił jednak Irkuck dopiero 24 lipca 1872 r. W dniu 20 sierpnia 1872 r. zatrzymał się na czas dłuższy w Permie. W roku następnym uzyskał dwumiesięczny urlop na wyjazd do rodziny, do kraju. Odwiedzwszy Studzionki Wiktora wracał na zesłanie. Interwencja rodziny sprawiła, że w Smoleńsku doczekał się uwolnienia z zesłania. Opuścił więc Smoleńsk 2 kwietnia 1874 roku i trzy dni później był już w Warszawie, ponieważ otrzymał pozwolenie na przebywanie jedynie w Królestwie.

W Warszawie zatrzymał się u swego brata Gabriela pracującego w sklepie cygar. Nawiązał współpracę z „Gazetą Rolniczą” i poprzez konfesjonał zbliżył się do księży Justyna Borzewskiego i Henryka Kossowskiego, późniejszego biskupa włocławskiego. Za ich radą przyjął propozycję Aleksandra Oskierki objęcia stanowiska wychowawcy

syna księcia Władysława Czartoryskiego, Augusta (Gucia). Na początku września przez Częstochowę i Kraków, które to miasta widział po raz pierwszy, przybył Józef Kalinowski do Sieniawy, krajowej rezydencji Czartoryskich, gdzie spotkał się z wychowankiem. W październiku 1874 r. obaj byli już w Paryżu. Kalinowski wraz z Guciem zamieszkał w Hotelu Lambert. Książę Władysław Czartoryski spodziewał się, że były powstańczy minister wojny na Litwie wychowa jego syna na męża stanu. Kalinowski natomiast skupił uwagę wychowanka na problemach teologicznych i częstych praktykach religijnych. Gucio ten kierunek wychowawczy w pełni akceptował. Znaczną część 1875 i 1876 r. spędził z nim Józef Kalinowski w renomowanych uzdrowiskach Francji, Włoch i Szwajcarii, w celu zapobieżenia dostrzeżonej u Gucia gruźlicy. Byli też ponownie w Polsce. Choroba i wpływ wychowawcy pogłębiły zainteresowania Gucia sprawami religijnymi. Zdaniem Józefa Kalinowskiego przełom nastąpił w Davos, w listopadzie 1876 r., gdy wspólnie czytali żywoty św. Alojzego Gonzagi i św. Stanisława Kostki, pióra jezuitę włoskiego, Wirgiliusza Cepari. Wtedy to Gucio zapragnął poświęcić się życiu duchownemu. Równie jednak wielki wpływ jak lektura musiał wywrzeć przykład życia wychowawcy. Życia pełnego modlitwy, dobrych uczynków i ascezy.

Dalszymi krokami ks. Augusta Czartoryskiego, zmierzającego powoli ku stanowi duchownemu w Towarzystwie Salezjańskim, Józef Kalinowski już nie kierował. Doszedł do wniosku, że dalszą opiekę nad nim powinien przejąć kapłan. Książę Władysław Czartoryski przychylił się to tego zdania. Wychowawcą Gucia został ks. Stanisław Kubowicz.

Rozstawszy się z wychowankiem, Józef Kalinowski 16 lipca 1877 r. wstąpił do nowicjatu karmelitów w Grazu, w Styrii. Przybrał tam imię Rafała od św. Józefa. Zmarł w opinii świętości, w Wadowicach, 15 września 1907 r. Pod tym imieniem Ojciec św. Jan Paweł II beatyfikował go w Krakowie, dnia 22 czerwca 1983 r., w czasie swej ponownej pielgrzymki do Ojczyzny.

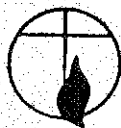
Les années laïques du bienheureux Rafał Kalinowski

Józef Kalinowski, fils de Andrzej et Józefa née Połofska, est né le 1 septembre 1835 à Wilno. Il entra au noviciat des carmes le 16 juillet 1877. Il passa donc 42 ans de sa vie en état de laïque.

Au cours des années 1843-1850 il fut élève à l'Institut de la Noblesse à Wilno, ensuite son père le fit entrer à l'Institut Agronomique. Après deux ans cependant Józef abandonna les études agronomiques. Il termina son instruction à l'Ecole des Ingénieurs à Saint Petersburg – avec le titre d'ingénieur et le grade de sous-officier. Il resta à l'école dans les classes des officiers, c'est-à-dire à l'Académie. Là il obtint le grade de lieutenant et assuma les fonctions d'agrégé. Il lisait beaucoup, s'intéressant aux affaires nationales et sociales. En 1859 il quitta l'Académie et commença le travail à la construction du chemin de fer Odessa – Kijów – Kursk. Depuis 1860 comme officier ingénieur il travaillait à l'agrandissement de la forteresse de

Brześć. Au mois de mai 1863 il obtint sa démobilisation de l'armée, ce qu'il sollicita intensément, et revint à Wilno. En la fête de l'Assomption de la Sainte Vierge il se confessa – *après dix ans d'apostasie* – et depuis ce temps le procès de l'approfondissement de sa foi progressait rapidement.

Au mois de mars 1864 Józef Kalinowski fut arrêté à cause de sa participation à l'insurrection de janvier 1863. Il fut condamné à mort. Grâce aux démarches de sa famille on lui changea cette peine contre 10 ans de travaux forcés dans les forteresses de la Sibérie. En avril 1874 il fut libéré de l'exil et se rendit à Varsovie. Il devint précepteur du jeune prince August Czartoryski qu'il accompagna dans ses voyages à l'étranger. En 1877 il quitta son élève et entra au noviciat des carmes à Graz en Styrie, où il reçut le nom de Rafał. Sous ce nom Jean Paul II le béatifia à Cracovie le 22 juin 1983.



Maria Wierzbicka

Ksiądz Edward Szwejnica pierwszy duszpasterz akademicki

W 50 rocznicę śmierci

Ksiądz Edward Szwejnica urodził się 12 maja 1887 r. w Mińsku Litewskim. Rodzina jego nie była jednolita pod względem narodowości i wyznania. Ojciec, Edward, pracownik kolei, pochodził z rodziny niemieckiej i był ewangelikiem. Matka, Franciszka z Chodkiewiczów, Polka i gorliwa katoliczka, wychowała Edwarda i jego siostrę w duchu umiłowania polskości i wiary katolickiej. Drugi syn był protestantem, zaś brat ojca, a więc stryj księdza – pastorem luterańskim. Taki układ zaważył niewątpliwie na stosunku Edwarda do wyznań niekatolickich, zawsze pełnym szacunku i tolerancji (dziś powiedzielibyśmy: ekumenizmu). Fakt zaś, że wychowywał się w środowisku mieszanym narodowościowo (Polacy, Rosjanie, Białorusini, Żydzi) wpłynął na ukształtowanie się dalekiej od nacjonalizmu postawy wobec innych narodowości.

Dzieciństwo Edwarda nie układało się łatwo: warunki materialne były skromne, nękała go długo ciężka choroba oczu, z powodu której matka woziła go na leczenie do Wiednia, wstępując po drodze do Częstochowy, by tam polecić synka opiece Matki Najświętszej. Na szczęście choroba ta nie pozostawiła trwałych następstw i ksiądz nie używał nawet w późniejszych latach okularów.

Mając lat 10 wstąpił do I klasy gimnazjum rosyjskiego. Bardzo dużo czytał i kompletował swoją prywatną biblioteczkę. Zrazu chciał zostać inżynierem, ale po długich namysłach i naradach zmienił swe plany i w r. 1905 wstąpił do Mohylewskiego Seminarium Duchownego w Petersburgu. Tam zaprzyjaźnił się z ks. Czesławem Falkowskim, późniejszym biskupem łomżyńskim. Po ukończeniu seminarium a przed przyjęciem święceń Edward zaprzagnął raz jeszcze głęboko przemyśleć swoją decyzję zostania kapłanem i wyjechał na rok do Samary, gdzie, jak się dowiedział,

znajdowała się duża biblioteka filozoficzno-religijna. Spędził tam rok na modlitwie, rozmyślaniach i lekturze mieszając u rodziny prawosławnych Rosjan. Po powrocie do Petersburga, za zezwoleniem władz duchownych, udał się do Innsbrucka na dalsze studia teologiczne. Tam przyjął święcenia kapłańskie 26 lipca 1910 r., a prymicję odprawił w katedrze mińskiej 7 sierpnia 1910 r. Na wiadomość o śmierci ojca przerwał studia teologiczne i wrócił do domu, by zająć się losem, rodziny. (Stopień magistra teologii uzyskał dopiero na Uniwersytecie Warszawskim w r. 1923.) Objął stanowisko wikarego w kolonii niemieckiej, pod Samarą, gdzie proboszczem był ks. Ignacy Łapszys, wzorowy kapłan, który wywarł na młodego wikarego silny wpływ i pozostał na zawsze w jego wdzięcznej pamięci. Pracę duszpasterską prowadził ks. Szwejnec z wielkim powodzeniem zarówno wśród katolików, jak protestantów i anabaptystów. Zwrócił tym na siebie uwagę władz duchownych i w r. 1913 został przeniesiony do Petersburga na stanowisko proboszcza przy kościele prokatedralnym, a w r. 1914 mianowany prefektem szkół średnich. Zamieszkał wtedy u ks. Antoniego Maleckiego (późniejszego biskupa), twórcy zakładów rzemieślniczo-wychowawczych. W ten sposób rozpoczął trwającą do końca życia pracę z młodzieżą, najpierw jako prefekt szkół średnich – męskich i żeńskich. Katechizował młodzież, pracował w harcerstwie, prowadził rekolekcje, pomagał w organizowaniu szkolnictwa polskiego. Mając dar przyciągania ludzi życzliwością, pogodą i okazywanym im szacunkiem zdobywał serca młodzieży, która garnęła się do niego i tworzyła pod jego kierunkiem swoje organizacje, takie jak koła samokształceniowe, harcerskie, charytatywne, czytelnicze itp. Ksiądz zajmował się nimi gorliwie, ale niezmiernie dyskretnie, nic nie narzucając i pozostając w cieniu raczej jako doradca niż kierownik. Był kapelanem harcerstwa polskiego. Prowadził wykłady etyki katolickiej na Polskich Wyższych Kursach Pedagogicznych. Mimo że był tam najmłodszym profesorem – wśród takich wykładowców, jak Jan Baudouin de Courtenay, Bohdan Winiarski, Remigiusz Kwiatkowski – cieszył się wielkim uznaniem i sympatią.

Od r. 1918 przebywał znów w Mińsku, gdzie na polecenie biskupa Zygmunta Łozińskiego pracował nadal z mło-

dzieżą szkolną oraz wykładał homiletykę i etykę w Mińskim Seminarium Duchownym. Po zajęciu Mińska przez wojska polskie ks. Szwejnica zorganizował w r. 1919 wielki zjazd młodzieży katolickiej. 14 lipca 1920 r. został kapelanem wojsk polskich. W końcu tego roku przybył wraz ze swym ordynariuszem, arcybiskupem Roppem, do Warszawy i podjął pracę prefekta w kilku szkołach (prywatne 8-klasowe gimnazjum żeńskie im. Cecylii Plater-Zyberkówny, państwowe gimnazjum żeńskie im. J. Słowackiego, prywatne gimnazjum męskie E. Kulwiecia, Szkoła im. Wawelberga). Wykładał też na wielu kursach nauczycielskich i opracował podręcznik etyki katolickiej wydany w r. 1927 przez Księgarnię św. Wojciecha.

W grudniu 1921 r. z inicjatywy księdza Szwejnica i pod jego kierownictwem powstało akademickie stowarzyszenie katolickie „Juventus Christiana”, którego założycielami byli głównie jego dawni uczniowie z Mińska. Stowarzyszenie to różniło się od dotychczasowych organizacji młodzieży katolickiej. Było koedukacyjne i dzieliło się na koła obejmujące po 20 osób. Każde koło odbywało cotygodniowe zebrania, na których rozważano Ewangelię oraz omawiano zagadnienia filozoficzne, religijne i społeczne wysuwane przez członków do dyskusji. Organizowano też zebrania ogólne, obchody rocznic i wycieczki. Po odbyciu stażu kandydackiego członkowie składali przyrzeczenie, ułożone przez księdza Szwejnica, w którym zobowiązywali się: *być wiernymi idei Chrystusowej... spełniać wszystkie obowiązki, jakie godność katolika Polaka na nas wkłada*. Ksiądz sam prowadził pierwsze koła, ale w miarę wzrostu liczebnego organizacji powoływał do pracy innych kapłanów, którzy tak jak i on byli doradcami poszczególnych kół.

Jako prefekt ks. Szwejnica wyróżniał się podejściem do młodzieży, którą umiał zainteresować. Naukę religii opierał na poznawaniu Pisma Św. Dużo wymagał, ale rozumiał trudności młodego wieku, nie zmuszał do praktyk religijnych, a nawet mając kiedyś do czynienia z klasą młodzieży męskiej opornie ustosunkowaną do spowiedzi oznajmiał, że zakazuje przystępowania do tego sakramentu tym, którzy mają poważne trudności i wątpliwości, dopóki tych spraw sobie nie wyjaśnią. Skutek tego zakazu okazał się zaskakujący: większość uczniów przystąpiła do spowiedzi.

Lekcje religii ks. Szwejnica były tak cenione przez młodzież, że z klas, w których on nie uczył, wymykało się na jego lekcje, by ich chociaż posłuchać. Prowadził też ksiądz wspaniałe rekolekcje szkolne, starannie przygotowywane które były dla słuchających głębokim przeżyciem.

Opinia niezwykle wartościowego kapłana-wychowawcy ściągnęła na księdza uwagę władz kościelnych. Kardynał Kakowski mianował go dnia 4 stycznia 1928 r. rektorem kościoła akademickiego Św. Anny. Tak powstało pierwsze duszpasterstwo akademickie.

Zadanie było pionierskie i niełatwe. Poziom życia religijnego ówczesnej młodzieży akademickiej nie był wysoki. Pisma Św. prawie nie znano, hołdowano materializmowi i racjonalizmowi. Istniejące katolickie organizacje akademickie – zresztą nieliczne – nie wywierały silniejszego wpływu na postawę ogółu. W dziewięciu wyższych uczelniach stolicy było wówczas ponad 18 tys. studentów, z tego ok. 77% katolików. Ale byli to raczej katolicy z tradycji i z przyzwyczajenia niż z przekonania. Potrzebny był duszpasterz akademicki o wysokim poziomie intelektualnym, o postawie otwartej i serdecznej wobec młodzieży, którą należało skupić przy kościele akademickim i zaktywizować. Ksiądz Szwejnica nadawał się jak mało kto na to właśnie stanowisko. Przeniósłszy się do swego nowego mieszkania przy kościele Św. Anny na tzw. górcie, rozwinął od razu intensywną działalność tak na polu materialnym jak i duchowym.

Od strony materialnej zabiegał o jak najlepsze wyposażenie kościoła, gdzie coraz częściej i coraz liczniej gromadziła się młodzież akademicka. Choć środki finansowe były skąpe, umiał nimi gospodarować. Ponadto apelował do ofiarności społeczeństwa, sam oddawał niemal wszystkie swe osobiste zasoby pieniężne, a w ostateczności zaciągał pożyczki, które skrupulatnie spłacał. W ciągu kilku lat odnowił fronton kościoła, ukończył restaurację starożytnej dzwonnicy, położył na nowo dach, odremontował korytarz. Na miejsce starego drewnianego sprawił nowe tabernakulum z różowego marmuru i brązu (istnieje do dziś!), zainstalował megafony, założył centralne ogrzewanie. Stary zakrystian kościoła Św. Anny mówił, że choć już 50 lat jest przy kościele, jeszcze tu nie widział takiego gospodarza.

Ksiądz rektor stale podkreślał, że w kościele pierwszeństwo mają akademicy i tym narażał się różnym «pobożnym osobom», które przyzwyczaiły się zajmować godzinami ławki kościelne na kolejnych nabożeństwach. Teraz jednak stan ten uległ zmianie. Młodzież akademicka brała coraz większy udział w uroczystościach kościelnych, adoracjach, procesjach. Ksiądz traktował młodych jako współgospodarzy, wciągał ich do współpracy, umiał wykorzystać swą znajomość charakterów ludzkich, by wyłowić jednostki najbardziej zapalone i powierzyć im prace odpowiadające ich zdolnościom. Niedzielną Msza św. akademicka odprawiana przez rektora skupiała coraz większą gromadę studentów, którzy byli raz na zawsze zaproszeni po niej na śniadanie do rektora „na górkę”. Podczas tych śniadań dyskutowano aktualne tematy, omawiano sprawy kościoła i organizacji akademickich, liczone pieniądze wpływające z tacy. Pragnący omówić z księdzem jakieś ważne sprawy osobiste prosili o spotkania, których ksiądz nie odmawiał, choć był bardzo zajęty. Dla niego liczyła się każda «dusza potrzebująca», szukająca pomocy.

Ileż dobrego płynęło z tych osobistych kontaktów z księdzem, który kochał młodzież i dobrze znał jej problemy, i troski. Dostrzegał ksiądz także wielkie problemy społeczne, wykraczające poza środowisko akademickie i chciał nimi zainteresować młodzież. Rosnące bezrobocie powodowało wzrost liczby rodzin borykających się z trudnościami materialnymi. Ksiądz pragnął, by młodzież akademicka w miarę swych sił i możliwości zbliżała się do tych ludzi z pomocą duchową i materialną. Założył więc Akademickie Stowarzyszenie Charytatywne „Pomoc Bliźniemu” (w skrócie zwane Pom-Bli), które zaczęło swą działalność w jesieni 1929 r. organizując opiekę nad biednymi rodzinami oraz świetlice dla dzieci. W rok później utworzył ksiądz jeszcze jedną organizację akademicką przy kościele Św. Anny: akademicki chór kościelny „Ambrosianum”. Ale jako rektor pragnął zjednoczyć przy kościele wszystkie katolickie organizacje akademickie. Dzięki jego inicjatywie powstał najpierw w r. 1928 Komitet Młodzieży przy Duszpasterstwie Akademickim, który przekształcił się w październiku 1931 r. w Związek Akademickich Stowarzyszeń Katolickich w Warszawie, obejmujący następujące organizacje: Iuven-

tus Christiana, Katolicką Młodzież Narodową, Koło Księży Teologów SUW, Pomoc Bliźniemu, Sodalicje Mariańskie męską i żeńską, Ambrosianum, Studium Filozoficzno-Religijne i Koło Misyjne. „Odrodzenie”, którego przedstawiciele należeli do Komitetu Młodzieży przy Duszpasterstwie Akademickim, do Związku jednak nie weszło. W końcu r. 1931 powstało czasopismo „Młodzież Katolicka” jako organ związku. Ksiądz Szwejnica brał udział w pracach redakcji jako doradca i rozjemca w razie powstających sporów. Jak zwykle niczego nie narzucał, wysłuchiwał wszystkich i dopiero w ostatnim słowie porządkował i podsumowywał rzucone w dyskusji myśli i projekty. Wymagał solidnej pracy, punktualności i zaangażowania. Po wejściu w życie wiosną 1933 r. ustawy o stowarzyszeniach akademickich (zwanej «jędrzejewiczowską» od nazwiska ówczesnego ministra oświaty) rozwiązującej organizacje międzyuczelniane, Związek przestał istnieć, ale „Młodzież Katolicka” ukazywała się jako samodzielne pismo do wybuchu wojny 1 września 1939 r.

Ksiądz Szwejnica pełnił nie tylko funkcję rektora kościoła akademickiego. Był także ministerialnym instruktorem nauczania religii i prefektem szkół. W r. 1932 jako delegat episkopatu brał udział w sesji Państwowej Rady Wychowania, podczas której mocno bronił idealizmu młodzieży i zagrożonej autonomii szkół wyższych. Jednak w r. 1934, na krótko przed śmiercią, zrezygnował ze stanowiska instruktora i prefekta, by całkowicie poświęcić się pracy z młodzieżą akademicką.

Jeszcze w r. 1932 z inicjatywy ks. bpa Szlagowskiego zorganizował ks. Szwejnica akademicką pielgrzymkę do Częstochowy, którą prowadził osobiście 22 października. Uczestniczyło w niej ok. 600 studentów. W następnym roku ksiądz odwołał zapowiadzaną pielgrzymkę obawiając się manifestacji młodzieży rozgoryczonej wspomnianą już nową ustawą o stowarzyszeniach akademickich. Decyzji tej nie zmienił mimo wielu zarzutów i sprzeciwów, które odczuł bardzo boleśnie. Drugą pielgrzymkę akademicką poprowadził 5 maja 1934 r. i wówczas wygłosił swe ostatnie przemówienie do licznie zgromadzonej na Jasnej Górze młodzieży akademickiej. Podkreślił w nim ważność ujawnionej właśnie inicjatywy złożenia przez młodzież akademicką uroczy-

stych ślubów, oddania się w opiekę Matce Bożej i obrania Jej patronką polskiej młodzieży akademickiej. Zachęcał do gorliwego przygotowania się do tego uroczystego aktu przez całoroczną pracę wewnętrzną. Niestety, nie dożył już spełnienia tego zamiaru, które dokonało się dopiero w maju 1936 r. podczas ogólnopolskiej pielgrzymki młodzieży akademickiej na Jasną Górę.

Wielkim dziełem duszpasterskim księdza Szwejnica były doroczne rekolekcje wielkopostne dla młodzieży akademickiej prowadzone przez niego w kościele Św. Anny. Uczestniczyły w nich tłumy młodzieży podążającej ze wszystkich dzielnic Warszawy, by posłuchać swego duszpasterza. Wbrew dotychczasowej praktyce ksiądz połączył w jedną serię rekolekcje męskie i żeńskie, by uczynić z nich moment wspólnej refleksji całej młodzieży akademickiej. W pierwszych rekolekcjach 1928 roku wzięło udział około tysiąca osób. Do następnych ksiądz przygotowywał się przez cały rok lekturą, rozmowami z młodzieżą i sondowaniem jej opinii co do tematów, jakie należałoby poruszyć. Na pierwszą serię rekolekcji ksiądz zapraszał troskliwie wybranego rekolekcyjnistę i brało w nich udział około tysiąca osób. Ale na jego konferencje przychodziło po kilka tysięcy, wkrótce też musiał swoje rekolekcje powtarzać dla tych, którzy nie zmieścili się w kościele. Liczba uczestników dochodziła do 10 tys. Ostatnie rekolekcje z r. 1934, poświęcone sprawom rodziny, ukazały się drukiem najpierw w „Młodzieży Katolickiej”, a potem jako odbitka z tego pisma – w osobnej broszurze pt. „Rachunek sumienia młodzieży polskiej” – w r. 1937 i 1938 zostały wydane przez Komitet Uczczenia ś.p. ks. Rektora Edwarda Szwejnica.

W konferencji zamykającej te ostatnie w jego życiu rekolekcje ks. Szwejnic powiedział, że kiedy poprzedniego dnia po słuchaniu spowiedzi od 7 rano do 11.30 w nocy wyszedł z konfesjonau, poczuł się bardzo rześki, bo oddychał atmosferą zdrowia duchowego ludzi, którzy idąc budować swoje życie rozumieją i uświadamiają sobie, na jakich podstawach zakładać mają swoje życie rodzinne. Konfesjonał jego w zakrystii kościoła Św. Anny był stale oblegany głównie przez młodzież akademicką, której służył na tym posterunku swą głęboką znajomością duszy ludzkiej i serdeczną chęcią dopomożenia w trudnościach. Kto, jak pisząca te

słowa, miał szczęście zaliczać się do jego penitentów, nigdy tych spowiedzi nie zapomni, a szczególnie błogosławieństwa, jakim ksiądz zwykł był je kończyć, a które tak bardzo wzmacniało na duchu i rozjaśniało perspektywy dalszego życia. Zapamiętałam z tych lat reakcję kogoś, kto długo zwlekał ze spowiedzią u ks. Szwejnica, a gdy się wreszcie zdecydował, to po powrocie z kościoła nie mógł się uspokoić, powtarzając jak w gorączce: *Nigdy w życiu nie miałem takiej spowiedzi!*

Latem 1934 roku, bawiąc na urlopie, ksiądz poczuł się tak źle, że musiał wrócić do Warszawy i poddać się badaniom lekarskim. Stwierdzono nowotwór jelit i konieczność natychmiastowej operacji, bardzo niebezpiecznej dla życia. Ksiądz nie załamał się pod tym strasznym ciosem, choć przeżył go bardzo głęboko. Zdawał sobie sprawę, że będzie musiał opuścić umiłowaną pracę z młodzieżą, placówkę duszpasterską, którą stworzył i tak pięknie rozwinął, tyle osób znajdujących się pod jego kierownictwem, rodzinę, przyjaciół. Początkowy bunt wobec nieuniknionych cierpień i grożącej śmierci zakończył się pokornym poddaniem woli Bożej. Uporządkował sprawy kościoła, napisał wzruszający list pożegnalny do matki, w którym zapewniał ją, że celem naszego życia jest Bóg, Niebo, a już rzecz drugorzędna, czy kto żyje dłużej czy krócej, byle tylko z drogi wiodącej do Boga nie zboczył. Polecił, by na wypadek jego śmierci dać następcę, który kochałby młodzież, miał takt pedagogiczny, wysoki poziom intelektualny i duchowy. Życzył mu, by z pomocą Bożą dalej rozwijał tę placówkę tak odpowiedzialną i by mu Bóg błogosławił. W obliczu śmierci wyznawał, że miał wielkie pragnienie miłości Boga i bliźnich, że nie pragnął nigdy dóbr materialnych. Niedługo pragnął sławy, ale to minęło. Jednego tylko pragnął zawsze: ludzkich serc. I one wiernie towarzyszyły mu w ostatnich dniach życia. Ksiądz zdawał się coraz bardziej odchodzić od spraw ziemskich, a coraz mocniej obejmować swój *wielki, straszny krzyż*, jak mówił. Wyrażał ciągle pragnienie zbliżenia się do Boga, nawiązania z Nim bliskiego stosunku. Mówił, że jeśli Bóg pozwoli mu jeszcze trochę żyć, zbliży się do Niego nowym, wielkim wysiłkiem. W cierpieniach okazywał cierpliwość, dziękuje odwiedzającym i starał się ich pocieszyć podkreślając, że ma zaufanie do lekarzy.

Pierwsza operacja, przeprowadzona 24 lipca, nie została dokończona z powodu osłabienia serca pacjenta. Kilka dni upłynęło wśród wielkich cierpień znoszonych z poddaniem. Chory pokornie przepraszał za odruchy zniecierpliwienia wywołane bólem. Mówił, że nie modli się już o zdrowie, ale o siły i odwagę w niesieniu Krzyża, bo zdaje egzamin z cierpliwości i odwagi. Zdał go też w pełni. Kiedy mu powiedziano o konieczności drugiej operacji, zdawał się być bliski załamania, ale opanował się wielkim wysiłkiem woli i poddał całkowicie Bogu. Zmarł po drugiej operacji, 30 lipca 1934 r. Do swego mieszkania i do ukochanego kościoła powrócił już w trumnie, dokoła której czuwano na modlitwie dniem i nocą. Pogrzb z kościoła Św. Anny na cmentarz powązkowski (kwat. g.II-1) stał się w dniu 3 sierpnia 1934 roku wielką manifestacją żałobną. Kazanie podczas Mszy św. wygłosił ks. Czesław Falkowski (wówczas profesor USB w Wilnie, później biskup łomżyński). Nad mogiłą przemawiali: ks. kan. Mieczysław Węglewicz w imieniu Koła księży prefektów i duchowieństwa Warszawy, dyrektorka gimn. im. J. Słowackiego, przedstawiciele redakcji „Młodzieży Katolickiej” i katolickich organizacji akademickich. Na grobie stanął zrazu prosty biały krzyż brzozy, zastąpiony później przez pomnik dłuta J. Trenarowskiego. Wznosi się na nim krzyż wsparty na czterech księgach Ewangelii, której ksiądz Szwejnica był wierny przez całe życie i którą z tak wielką miłością wkładał do rąk młodzieży polskiej.

Źródła wykorzystane przez autorkę a nie cytowane w artykule:

„Młodzież Katolicka” nr 4, wrzesień-październik 1934 roku.

Apostoł młodzieży ks. Edward Szwejnica, wyd. Księg. św. Wojciecha, Poznań (1936).

Szwejnica Edward ks., *Rachunek sumienia młodzieży polskiej*, wyd. II, Warszawa, 1938.

Okońska Alieja, *Ksiądz Edward Szwejnica (1887-1934)*, w: „Chrześcijaństwo” t. I, Warszawa 1974, s. 217-246.

Złotfia) T(eresa) P(łisowska), *Ksiądz Edward Szwejnica jako wychowawca młodej inteligencji polskiej* w: „Ateneum Kapłańskie”, t. 44, r. 1939, s. 45-54.

Jan Kieniewicz

Moment otrzeźwienia

W pucharach, szklanicach i kielichach dawni Polacy pili piwo, miody i wina. Gorzałka i jej pochodne nie były jeszcze w powszechnym użyciu. Mimo to polski szlachcic wieku XVI-XVIII jest często przedstawiany jako pijak. Jest to oczywiście uproszczenie, tak jak stereotyp wstrzemięźliwego Hiszpana. Rzecz wymagałaby głębszych studiów, biorących pod uwagę nie tylko opinie obcych i krytyki swoich, ale także rozmiary zjawiska. Ganiono Polaków za upijanie się. Z tego nie wynika, że Polska szlachecka po prostu się zapila. Rzeczpospolita nie upadła z przepicia, to raczej rozpicie wyrosło na gruncie tragedii utraty własnego państwa.

Może należy dokonać kilku uściśleń. Nadużycie piwa i miodu nie mogło stworzyć problemu społecznego. Od wieku XVI rosło w Polsce spożycie wina. Przywożono je z Węgier, Grecji, Hiszpanii, Portugalii, Francji i Niemiec. Szlachta polska dzięki korzystnej sprzedaży zboża na rynki zachodnie mogła zaspokoić także i tego rodzaju potrzeby. Była stanem licznym, tak że import wina stanowił znaczącą pozycję. Wódki wszelkiego rodzaju były uznane od wieku XV i wytwarzano je prawdopodobnie powszechnie, ale na użytek własny. O rozmiarach i sensie procederu świadczą fakt, że trzymano wódki w apteczkach. Może i ceniono te napoje, ale sprzedaż zboża była bardziej opłacalna niż przerób na gorzałkę.

Do wyrobu piwa także używano pszenicy, ale piwo było w Polsce napojem nie tylko alkoholowym. Zastępowało kiedyś takie napoje, jak herbata i kawa. Było napojem wszystkich stanów, natomiast wytwarzanie gorzałki było na tyle kosztowne, że nie mogła ona stać się napojem chłopów. Monopol propinacyjny właścicieli dóbr był tylko ubocznym źródłem intraty. Byłoby zapewne lepiej, gdyby mniej pito, gdyby upijanie się było rzadkością. Ale istota sprawy polegała na zasięgu oddziaływania tego zjawiska; pijąca szlachta – wbrew utyskiwaniom statystów i moralistów – nie stanowiła problemu. Pojawił się on stopniowo w XVIII w. jako

poходna kryzysu dochodów szlacheckich. Wywóz zboża malał, ceny spadały i od początku XVIII wieku zaczęła się kształtować zupełnie nowa sytuacja. Zysk z propinacji stanowiący w połowie XVI wieku ułamek procentu całości dochodów, a parę procent w połowie XVII wieku, wzrósł do blisko 40% w drugiej połowie wieku XVIII.

Trudności ze sprzedażą zboża rozwiązywano gorzelnictwem, przy okazji wzrastał udział wódki w spożyciu szlachty. Istotą nowej sytuacji było więc sprzedawanie coraz większej ilości wódki własnym poddanym. W tym czasie karczma stawała się coraz wyraźniej wyłącznie miejscem picia. Wódka, choć kiepska i ciągle droga, wypierała piwa i miody. Monopol propinacyjny stawał się de facto przymusem. Zagrożony folwark szlachecki ratował się wyciągając pieniądze od chłopów za wódkę.

Jeszcze w początku XIX w. mało kto przejmował się zmianami, jakie następowały w rezultacie rosnącego picia wódki na wsi. Szkodliwość pijaństwa traktowano w kategoriach moralności, uważano że jest przyczyną nędzy. Mało jeszcze znano biologiczne następstwa picia wódki. Staszic i Śniadecki rozważali kwestię w kontekście całej gospodarki i wskazywali na pijaństwo jako przeszkodę w rozwoju społeczeństwa. Nie podważali samej zasady. Mimo niewątpliwego wzrostu spożycie wódki w XVIII wieku było na tyle zróżnicowane, że nie możemy ustalić poziomu przeciętnego. Chłopi pili wtedy nadal więcej piwa niż wódki, jej produkcja była wtedy znacznie niższa niż w XIX wieku.

Szlacheckie picie czy pijaństwo nie było źródłem rozpicia chłopów. Nadmierne może i naganne, tworzące niezdrowe wzory zachowań, pozostawało ograniczone mechanizmami społecznymi i gospodarczymi. Mieściło się w stylu konsumpcji warstwy dominującej, nie stało się celem samym w sobie. Rozpicie szlachty jako klasy politycznej, jako narodu, było niebezpieczne dla państwa, de facto także dla jej własnego interesu. Wydaje się jednak, że – mimo trzech stuleci jeremiad i krytyk – stan szlachecki nie przekroczył progu, za którym pijaństwo stawało się klęską społeczną. Może dlatego, że nie upijał się wódką. Inaczej rzecz się miała z piciem wśród chłopów. Rozpowszechnienie wódki na wsi było pochodną ogólnego kryzysu, następstwem przetrześnięcia jego kosztów na chłopów. W procederze mającym

wszelkie cechy świadomego rozpijania zwraca uwagę nieznajomość lawinowego charakteru rozwoju pijaństwa i niedostrzeganie jego ekonomicznych uwarunkowań. Upadek państwa nie był w tym procesie żadną cezurą. Nowego przyspieszenia doznał natomiast w okresie wojen napoleońskich. Wywóz zboża ustał, bitwy i przemarsze pustoszyły kraj a likwidacja poddaństwa jakby zwolniła właścicieli z troski o chłopów. Gdy nastał pokój, majątki ziemskie stanęły wobec nowych wyzwań. Większe i wydajniejsze gorzelnie okazywały się ratunkiem i elementem postępu. Zapotrzebowanie na wódkę pobudzało usprawnianie technologii i organizacji, w rezultacie spadały ceny, rosła podaż i zaostrzała się konkurencja. Trudno określić ekonomiczne granice tego procederu. Po wyciągnięciu ze wsi gotówki istniała jeszcze możliwość zapłaty wódką, zwiększona jednak dopiero od czasu uwłaszczenia.

Czy przeobrażenia ekonomiczne i społeczne związane z uwłaszczeniem i początkami kapitalizmu wpłynęły na zmianę priorytetów, na odchodzenie od gorzelnictwa do innych działań? Czy mogło nastąpić samoczynne zmniejszenie produkcji a w konsekwencji także wymuszone opadnięcie fali pijaństwa? Uważam to za mało prawdopodobne. Gorzelnie do końca wieku XIX pozostawały najkorzystniejszym sposobem przerobu produkcji rolnej i walczono bez pardonu o ich utrzymanie. Zmniejszenie produkcji płaśowanej na rynku lokalnym wynikało ze spadku popytu. Co więcej, proces ten – choć w czasie i w formach różnorodny – wystąpił we wszystkich trzech zaborach. Jeżeli schyłek Starego Ładu, zależność i rozbiory stworzyły sytuację sprzyjającą pijaństwu, to Nowy Ład w warunkach niewoli i peryferyjnego kapitalizmu przyniósł inne, ale równie niebezpieczne okoliczności. W okresie przejściowym przez mniej więcej półwiecze można obserwować najpierw katastrofalne spiętrzenie fali a następnie jej załamanie.

Przez kilkadziesiąt lat nic nie wskazywało na zmianę. Wręcz przeciwnie. O ile w dawnej Polsce znaczna część produkcji gorzelnianej i prawie całe szynkowanie znajdowały się w rękach arendarzy żydowskich, to teraz właściciele dążyli do przejęcia kontroli nie tylko nad produkcją, ale i nad zbytem. Przyspieszenie wzrostu spożycia wódki było bardzo wyraźne. Współcześni nie bardzo rozumieli zmiany,

jakie w związku z tym występowały na wsi. Mimo sporadycznych głosów ludzi świadomych konsekwencji, mimo prób agitacji znakomita większość obywatelstwa pozostawała głucha. Żadnego programu walki o trzeźwość nie było, apele nie mogły być skuteczne, gdy sprzeciwiały się interesom producentów. Brakło zresztą także jakiegś innej motywacji dla przeciwdziałania. Tymczasem od lat dwudziestych postęp techniczny w gorzelnictwie pozwalał wytwarzać wódkę coraz mocniejszą i coraz tańszą; mimo że nadal absolutnie dominowała produkcja ze zboża. Sytuacja musiała stawać się groźna, skoro starano się różnymi sposobami wykazać, że chłopci potrzebują wódki, by podoląć ciężkiej pracy w polskim klimacie. Dostępne świadectwa wskazują, że sytuacja materialna chłopów ulegała w początku XIX w. szybkiemu pogorszeniu, a to z kolei jeszcze bardziej skłaniało ich do picia. Jedynym czynnikiem zaniepokojonym były zdaje się władze zaborcze, którym sygnalizowano pogorszenie fizycznych warunków rekrutów. W tym czasie nie można władz tych obciążać winą za rozpicie, żadne takie plany nie były potrzebne. W latach trzydziestych i na początku lat czterdziestych świadectwa nędzy konkurują drastycznością z opisem beznadziejnego rozpicia. Tak doszło do roku 1844, który uważa się za szczytowy, jeśli idzie o spożycie alkoholu na ziemiach polskich. Średnia spożycia czystego spirytusu na głowę w Królestwie musiała kształtować się wtedy około 9 litrów, przy ogromnych różnicach społecznych i regionalnych. Nie wydaje się, by sytuacja była lepsza w innych zaborach. Geneza tego stanu rzeczy daje się jakoś wytłumaczyć, choć aż wstyd, że tak mało się nad tym pracuje. Natomiast nagły zwrot ku trzeźwości nadal pozostaje zagadką.

Głosy świadczące o zrozumieniu zagrożenia wyszły z kręgu ludzi światłych i przejętych odpowiedzialnością. To w Wilnie, mieście tyłu inicjatyw, ukazało się w 1818 r. prekursorskie dzieło Jakuba Szymkiewicza „O pijaństwie”, tamże «Towarzystwo Szubrawców» starało się lansować nowy model życia i nowy sposób widzenia kwestii pijaństwa. Nie można ich pominąć. Te jednak działania, a także stosowana argumentacja, nie mogły wpłynąć na pijaństwo społeczne. Podobnie zresztą jak powstające w latach trzydziestych stowarzyszenia abstynenckie. Pierwsze chyba

w Poznańskim i na Pomorzu w latach 1836–37, gdzie inicjatywa należała do społeczników, duchownych protestanckich i lekarzy, może częściej Niemców niż Polaków. Są sugestie, że takie działania w Królestwie Polskim pojawiły się już po powstaniu listopadowym. W każdym razie wszelkie organizacje zostały w latach 1836–1838 przez władze zakazane. Wreszcie w Krakowie na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych było kilku ludzi działających przeciwko pijaństwu przez propagowanie abstynencji. Stąd zapewne wyprowadzono przypuszczenie, że ówczesne otrzeźwienie zaczęło się od grupek inteligenckich, które podały ideę duchowieństwu. Trudno dziś odtworzyć inspiracje i motywacje, ale wydaje się, że inicjatywa kleru katolickiego, zbieżna w czasie i formie, aczkolwiek inicjowana przez jednostki, z wcześniejszymi wysiłkami i ideami nie miała wiele wspólnego. Jeżeli nie była przez hierarchię inspirowana, to zyskała jej natychmiastowe, czasem bardzo aktywne poparcie.

Większe znaczenie miało doświadczenie misyjnej krucjaty trzeźwości prowadzonej od 1837 r. przez O. Mathew w Irlandii. Ujawniły się w niej elementy stanowiące o powodzeniu – charyzmat przywódcy, globalne traktowanie zagadnienia i całkowite oddanie sprawie. Na ziemiach polskich zbrakło może indywidualności o podobnym wymiarze, ale początek i sukces zawdzięczała akcja dosłownie kilku ludziom. Nigdzie też nie ograniczała się tylko do sprawy picia, dążyła do rozwiązania całego problemu, a więc społecznej i gospodarczej sytuacji na wsi. To ją odróżnia od wcześniejszych inicjatyw inteligenckich oraz planów czy programów rządowych. Należy się dziwić, że kwestia genezy tych inicjatyw w roku 1844 nie była dotąd rozważona. Ks. Alojzy Fiecek z Piekar zaczął swoją doprawdy fenomenalną działalność 2 II 1844 wraz z O. Szczepanem Brzozowskim, uciekinierem z Chełmszczyzny. Nic nie wiadomo, by istniały jakiegokolwiek zalecenia. Diepenbrock został biskupem Wrocławia dopiero w 1845, więc jego czynne poparcie przyszło dla ruchu już istniejącego. Biskupi Łętowski w Krakowie i Wojtarowicz w Tarnowie rozpoczęli swą aktywność, gdy ruch już dotarł na teren Galicji.

Warto się zatrzymać nad motywacjami tych działań. Świeccy orędownicy trzeźwości byli wolni od ograniczeń

pochodzących z systemu propinacyjnego, dostrzegali natomiast, że żadnej działalności narodowej czy społecznej wśród pijanych włościan prowadzić się nie da. Wpływu jednak mieć nie mogli. Duchowieństwo parafialne najlepiej orientowało się w stanie fizycznym i umysłowym chłopów, zdawało też sobie sprawę, że proces zagraża podstawom religijności. Nie było zainteresowane w dochodach z propinacji, mogło się natomiast obawiać rozpadu istniejącego porządku społecznego i systemu wartości. Wszystko to nie wyjaśnia fenomenu nagłego zrywu, który bez przesady można nazwać otrzeźwieniem.

Zacznijmy od faktów. Pierwsze ślady ruchu przeciwalkoholowego opartego o organizację całych parafii ślubujących wstrzeźliwość lub abstynencję spotykamy na Śląsku Cieszyńskim. Tam promotorami byli jeszcze w latach trzydziestych pastor Karol Kotschy i dziekan cieszyński ksiądz Józef Paduch. W 1842 r. abstynencję totalną ogłosiła gmina Istebna a w 1844 roku założono pierwsze bractwo trzeźwości w Ustroniu. Tymczasem rozwijała się akcja na Górnym Śląsku, gdzie do sierpnia pozyskano 185 tys. członków. Przed 1848 rokiem na 930 tys. mieszkańców wyrzekło się wódki 500 tysięcy. Podobnego tempa nabrali ruch wstrzeźliwości w Poznańskim, gdzie po włączeniu się duchowieństwa katolickiego do sierpnia 1845 naliczono 300 tys. członków bractwa. W Królestwie podjęto analogiczne próby, przy braku jednolitego i jasnego stanowiska władz. Znana jest inicjatywa administratora diecezji krakowskiej biskupa Łętowskiego, któremu udało się uzyskać zgodę na działalność trzeźwościową w Kieleckiem. Rzecz szczególna, władze pragnęły ją ograniczyć wyłącznie do pijaków.

Już od dwu lat władze rosyjskie zajmowały się kwestią nadprodukcji wódki. Były po temu złożone przyczyny. Przy okazji dyskusji nad sposobem rozwiązania sprawy ujawnił się w pełni stan rozpicia chłopów. Lokalnie w powiecie wieluńskim oceniano wtedy produkcję na 42 litry czystego spirytusu na głowę! Zdaniem H. Rozenowej, autorki podstawowej i jedynej dotąd tego formatu rozprawy o pijaństwie w XIX w., stawia to pod znakiem zapytania wiarygodność oficjalnych danych o produkcji wódki w Królestwie. W każdym razie alarmowane władze już wiosną 1844 staraty się przeciwdziałać nakazując ograniczenia sprzedaży

i zachęcając do współdziałania duchowieństwo. W czerwcu tego roku zabroniono sprzedawania w karczmach okowity (spirytus 76-80%), a dekret carski z 17 lipca ograniczył swobodę jej wyrobu.

Działania te bardzo skuteczne być nie mogły, a w intencjach z pewnością odbiegały od podjętej wtedy akcji trzeźwościowej. Dotknęły one natomiast producentów, którzy – rzecz charakterystyczna – gniew i argumenty polémiczne zwrócili przeciwko akcji trzeźwościowej. Była to sytuacja dla władz carskich korzystna. W Królestwie wszelkie działania musiało zyskać zgodę władz. Były więc podejmowane starania o zgodę na zakładanie kościelnych bractw trzeźwości, ale władze grały na zwłokę. Inicjatywa biskupa Łętowskiego została zaakceptowana tylko lokalnie i w okrojonej formie. Mimo to starał się on rozbudowywać akcję według wzoru galicyjskiego. Poza tym jednak musiały działać utajnione inicjatywy trzeźwościowe, w każdym razie istniały prawdopodobnie powiązania między agitacją społeczno-patriotyczną na wsi i ruchem na rzecz trzeźwości. Zakres takich powiązań nie został jednak, o ile mi wiadomo, ustalony. Władze carskie traktowały kwestię poważnie i jeszcze przed aresztowaniem ks. Piotra Ściegiennego namiestnik wydał (19 X 1844) bractwom trzeźwości zakaz wszelkiej działalności. W uzasadnieniu z niewątpliwą satysfakcją podchwycił argument obrońców propinacji o gwałceniu sumień przez księży. Można przyjąć, że w Królestwie i w pozostałych zaborach krewki duchowny nieraz przeholował w argumentach lub chciał zbyt szybko uzyskać znaczące efekty, wszelako wdrażane śledztwa w niewielkim stopniu przyznały rację oskarżycielom. Władze skutecznie przeciwdziałały samodzielnemu organizowaniu się wsi, cieszyły się z obaw, jakie wobec niezadowolenia i agitacji ujawnili właściciele ziemscy i skutecznie sparaliżowały akcję trzeźwości. Działania natomiast ograniczające produkcję wódki pozwoliły uporać się z nadprodukcją. Ale nie zmieniły roli, jaką gorzelnie odgrywały w gospodarce rolnej.

Tworzenie bractw trzeźwości zaczęło się więc prawie równocześnie i w dość zbliżonych warunkach, w jednym też czasie (poza Królestwem) wystąpiło apogeum i upadek. W Galicji cios ruchowi zadała rabacja 1846 roku, gdzie

indziej fala opadła w okresie rewolucji 1848 roku. Sprawa upadku ruchu jest równie niejasna jak jego początki.

Jeżeli wiązać zryw roku 1844 z trudnościami życia, niezadowolaniem chłopów i ogólnym ożywieniem rewolucyjnym, to właściwie lata 1846–1848 powinny ruchowi sprzyjać. Trudno też wyjaśnić związek między spadkiem zapału chłopów a głodem w drugiej połowie lat czterdziestych. Rzecz byłoby łatwiej zrozumieć, gdyby bractwa jakoś sugerowały, że otrzeźwienie poprawi byt materialny chłopów i przyniesie im uregulowanie ich sytuacji społecznej (czynszowania, uwłaszczenia itp.). Gdy to nie doszło do skutku, porzucono także ideę. Zwraca się dzisiaj uwagę, że w ruchu tym jak zawsze było dużo zapału a mniej zrozumienia zjawiska i gotowości do zmiany stylu życia. Dla osiągnięcia trwałych rezultatów bractwa wymagały równoległych wszechstronnych przeobrażeń na wsi. W większości przypadków szanse na to były jeszcze znikome. Nie kwestionując tych oczywistości pragnę zwrócić uwagę, że ruch w parafiach był kontynuowany także po 1848 roku, w każdym razie w niektórych diecezjach. Wydaje się też, że uzyskano jednak ograniczenie pijaństwa w tym sensie, że przestał się rozszerzać krąg pijących. Tak więc choćby lokalnie bractwa przetrwały, można natomiast mówić o opadnięciu emocji. Ruch się załamał wszędzie tam, gdzie pierwszy zryw nie został poparty ciągłą pracą nad przebudową społeczną. Wszędzie, gdzie rodziły się inicjatywy ludowe, dorobek tego okresu był wykorzystywany a bractwa kontynuowane. Nie można też lekceważyć wpływu nawet chwilowego powstrzymania pijaństwa na postawy i stan świadomości wsi. Kwestia roku 1846 i 1848 wymaga jeszcze badań, ale w następnych pokoleniach nie zaczynało od zera.

Wobec tego nagłego i niespodziewanego masowego zrywu ludności wiejskiej zarysowały się dwa zasadnicze stanowiska. Pierwsze miało charakter apologetyczny, eksponując aspekt religijny a chętnie dopisując organizowaniu bractw trzeźwości także motywacje patriotyczne. Drugie, skłonne minimalizować rezultaty, uważało całą akcję za próbę przejęcia rządu dusz. W rzeczywistości sprawa musiała być bardziej złożona. Nie ulega wątpliwości, że istniał związek między akcjami trzeźwości a budzeniem się ludu, trudniej określić jego charakter. Władze zaborcze

posuwały się do oskarżania bractw o propagandę komunistyczną i spiski, rewolucjoniści właściwie zlekceważyli szansę wykorzystania powstającej organizacji. Liberalowie przypisywali duchowieństwu najniegodziwsze zamiary, podobnie jak właściciele gorzelni – z tym że ci ostatni zagrożeni w żywotnych interesach nie cofali się przed denuncjacją. Na ślad odgórnego zamysłu do tej pory nie trafiono. Zwrócono uwagę, że te pierwsze zbiorowe wysiłki przypadły w okresie „szczególnego podniesienia ducha i rozbudowania nadziei i wiary w bliskie wyzwolenie narodu; naród nasz znajdował się w nastroju psychicznym, jaki się później nie powtórzył” (W. Chodźko, s. 645). Pogląd ten zdaje się nadmiernie optymistyczny, cóż zrobić jednak, skoro autorytety naukowe nie poświęciły dotąd tej sprawie dostatecznej uwagi. Może to się odnosić do niektórych środowisk i regionów.

Nie jest też jasne, czy i dlaczego bractwa upadły, ani też gdzie i dzięki czemu przetrwały. Może w Poznańskim udało się zmniejszyć pijaństwo o tyle, żeby wieś przeszła do innych form działania na rzecz swego rozwoju i organizacji. Prawdopodobne, że w Galicji egzystencja bractw po 1846 roku pozostawała bardzo często formalna. Oczywiście także, że pijaństwo nie zostało zlikwidowane. Dla uzyskania pełnego obrazu trzeba zatrzymać się na drugim epizodzie ruchu trzeźwości, który w Królestwie Polskim przypadł na lata 1856–1863. Ruch, przez lata hamowany, ujawnił się tam w 1856 roku, gdy tylko stało się odczuwalne złagodzenie kontroli władz. Bractwa nie uzyskały wprawdzie oficjalnego zatwierdzenia, ale tym razem biskupi w ciągu kilku lat przy pomocy najróżniejszych zabiegów umieli chronić je tak przed podejrzliwością policji jak i oburzeniem propinatorów. Zakładanie bractw trzeźwości, które tymczasem zyskały oficjalną regulację kościelną (1851), świadczy, że pijaństwo było nadal plagą społeczną. W Królestwie utrzymywały się napięcia społeczne na wsi, spodziewano się wreszcie przeprowadzenia reformy uwłaszczeniowej. Zelżenie ucisku wpłynęło na postępy działań patriotycznych, które w bractwach znajdować mogły nieraz dogodny kamuflaż.

Z ówczesnej publicystyki i danych wydobytych przez niektórych badaczy można sądzić, że np. na Żmudzi i w Płoc-

kiem sukcesy bractw były spektakularne. Ogromną rolę odegrały tu działania ks. Myślińskiego, administratora diecezji plockiej, biskupa wileńskiego Stanisława Kraińskiego i biskupa Macieja Wołoncewskiego na Żmudzi. Spożycie alkoholu było wtedy bardzo wysokie, oblicza się je na ponad 8,5 l na głowę, a w niektórych powiatach nawet dwa razy tyle. Do 1857 roku bractwa założono we wszystkich parafiach. Lokalnie uzyskiwano znaczny spadek produkcji wódki, zamykanie gorzelni i karczem (w 1859 na Litwie w bractwach było do 500 tys. osób, a produkcja wódki spadła o 1/3 w ciągu czterech lat). W stopniu większym niż przedtem mogli księża liczyć na współpracę właścicieli ziemskich. Szerszy był też krąg ludzi rozumiejących sens prowadzonego działania. Nie widać natomiast, by ujawnili się natchnieni przywódcy. Akcja była inicjowana ogólnie lub przez parafie, ale szybko przybrała ujednoczone formy organizacyjne. Gdy w 1857 roku władze odmówiły legalizacji bractw, duchowieństwo kontynuowało działalność półjawnie nie prowadząc jednak ksiąg brackich. Stało się to powodem do represjonowania księży w 1858 i 1859 roku, ale akcja trwała aż do wybuchu powstania styczniowego. Osiągano wtedy przeciętnie wstrzeźliwość od 1/3 do 1/2 parafian, czyli stosunkowo mniej niż w latach powodzenia w Galicji. Podobne było natomiast przeciwdziałanie producentów. Entuzjastom i zaangażowanym towarzyszył zresztą jak zawsze sceptycyzm obserwatorów. Obok oskarżeń o rujnowanie gospodarki i anarchizowanie ludu mocniej niż dawniej podkreślano «fanatyzm». Uważano, że ze sprawy moralno-ekonomicznej robi się krucjatę przeciwko diabłu a całość argumentacji kościelnej jest żenująca i dla sprawy szkodliwa. Spór ten nie jest tylko historyczny, dotyka kwestii motywów zbiorowych i jednostkowych decyzji o niepicciu wódki. Łączy się z odwiecznym sporem o to, czy właściwy jest program trzeźwości, czy też rację ma wyłącznie pełna abstynencja. Mało natomiast mówiono o innych aspektach, a jeśli – to nie wprost. Jeszcze w trzydzieści lat po wydarzeniach irytował się historyk: *Każdy inny rząd, dbający szczerze o dobro kraju, byłby odebrał sprawę z rąk duchowieństwa, które przez zbytek gortliwości prowadziło ją na manowce, byłby jej odjął cechę ascetyzmu kościelnego, a przez to wzmocnił ją i istotny pożytek przyniósł*

ludności. Od rządu rosyjskiego jednak oczekiwać tego nie można było, i jeżeli przez jakiś czas patrzył na propagandę wstrzemięźliwości przez palce, to dlatego, że wobec zupełnie nowego dla siebie objawu, nie wiedział, jakie zająć stanowisko (Walery Przyborowski, „Historia dwóch lat” t. I, s. 206).

A jeśli to właśnie ten irracjonalny element był konieczny dla przezwyciężenia oporu nalogu i obyczaju? Sprawa ta nie straciła na aktualności. Koresponduje z tym uwaga zapisana we wspomnieniach biskupa Łętowskiego w związku z zablokowaniem akcji w Królestwie: *Przeląkł się rząd tej władzy w ręku duchownych, co kieliszek wytrącić chłopu mogła z ręki, i to jest, co zabiło wstrzemięźliwość* („Wspomnienia pamiętnikarskie”, Wrocław 1952, s. 190). Ale kto się wtedy nie bał otrzeźwionego ludu? Prawdę mówiąc nie wierzono w otrzeźwienie i częściej zastanawiano się, czy lud pijany nie zgotuje panom nowej rabacji. Historia rozsądziła chyba ten spór po swojemu nadając właściwe proporcje dawnym lękom i sporom. Rząd carski zdelegalizował bractwa zaraz po wybuchu powstania styczniowego (9 II 1863) rozstrzygając jakby wątpliwości co do ich charakteru. Powstanie spowodowało natomiast niewątpliwy wzrost spożycia wódki. Relacja między napięciem patriotyzmu a spożyciem alkoholu nie jest tak prosta, jak się nam czasem wydaje. Mimo to w 1864 r. szacuje się spożycie na głowę na 7,6 l czystego spirytusu, a więc pewien spadek.

Niepełny i skrótowy opis pozwala jednak na kilka konkluzji. Działania trzeźwościowe z lat czterdziestych przyniosły owoce w postaci odrodzenia, unowocześnienia czy modernizacji w Poznańskim w okresie wielkiej wojny o ziemię i polskość w następnym pokoleniu. W Galicji ruch ludowy w sposób oczywisty korzystał z dorobku bractw, a częściowo go kontynuował. W Królestwie w ostatniej ćwierci wieku XIX spożycie wódki spadło dwukrotnie (do ok. 2 litrów czystego spirytusu na głowę), a program walki o trzeźwość przejęły zawodowe i polityczne organizacje robotnicze. Bractwa miały swe wzloty i upadki, pijaństwo nie zawisło jedynie od ich istnienia i działania, ale nie można zaprzeczyć, że zryw połowy stulecia stworzył szansę odwrócenia niebezpieczeństwa.

Są różne próby wyjaśnienia tych kwestii, w tym także minimalizujące rolę bractw trzeźwości. Jest to niestuszne

tak jak i pomijanie wpływu procesów ekonomicznych czy społecznych na rozmiary spożycia alkoholu. Można chyba zaryzykować sugestię, że naturalne regulatory rozmiarów spożycia alkoholu funkcjonują do pewnych granic. Poza nimi społeczeństwo przestaje być sobą, nie jest zdolne do samoczynnych regulacji zachowań. Nie można wykluczać, że społeczeństwa zagrożone w swoim istnieniu podejmują działania obronne nieraz niekonwencjonalne i na ogół całkowicie spontaniczne. W przypadku akcji trzeźwościowych wieku XIX inicjatywy przysły z zewnątrz, ale trafiły na szczęśliwy moment, który można określić jako przeczenie katastrofy. Księża posługiwali się argumentacją religijną i moralną, ale dołączali także społeczną wskazując na krzywdę i wyzysk ze strony producentów i szynkarzy. Jeżeli ich argumenty, wcale nienowe, teraz poskutkowały, to znaczy, że właśnie w tym momencie harmonizowały z nastrojem a może nawet z podświadomym poczuciem zagrożenia. Wieś stała na krawędzi katastrofy. Byłaby to katastrofa także w szerszym społecznym i narodowym wymiarze, ale ta motywacja patriotyczna ujawniała się stopniowo, wraz z budzeniem się świadomości narodowej.

Przeobrażenia wsi w ostatniej ćwierci XIX i początku XX wieku były nierównomierne. Wszędzie jednak zaobserwowano zmniejszenie pijaństwa. Nastąpiło ono dzięki nowym stosunkom na wsi, w rezultacie jej przekształceń, w konsekwencji rozpadu dawnych relacji między rolnikiem a ziemią i ukształtowaniem się nowej mentalności i obyczaju. To wszystko prawda. Ale żeby te wszystkie zmiany mogły się zacząć, chłopci na ziemiach polskich musieli otrzeźwieć, musieli się ostać jako warstwa. Dzięki temu wysiłkowi mógł się zacząć proces kształtowania narodu.

Może to zbyt śmiało powiedziane. Ale szukając właściwych proporcji dla pierwszych ruchów trzeźwości, starając się o uniknięcie anachronizmów w sądach o motywacjach i mechanizmach działania niepodobna się oprzeć refleksji, że tamten zryw miał charakter opatrnościowy. Spadły nań represje, łamały go klęski zewnętrzne i rozłamy wewnętrzne, ale został przekroczony jakiś istotny próg. Tendencja katastroficzna została zahamowana nawet tam, gdzie ruch trwał przez kilkanaście miesięcy. Wprawdzie spożycie alkoholu w wieku XX zaczęło znowu rosnąć (przed I wojną

światową w Królestwie do 4–5 litrów), zwłaszcza w środowiskach miejskich, ale nie osiągnęło nigdy wymiaru katastrofy. Przyczyny stopniowego spadku spożycia alkoholu w okresie międzywojennym, analiza postaw wobec pijaństwa w okresie II wojny światowej oraz ocena stanu zagrożenia narodu przez wódkę w dobie obecnej, to są zagadnienia stanowczo zbyt słabo opracowane. Utrudnia to snucie analogii z tak odmiennymi czasami. Można jednak zwrócić uwagę na zjawisko nie doceniane i słabo rozpoznane, czyli na gotowość zbiorowości do podejmowania działań obronnych w chwili zagrożenia ich tożsamości. Działania takie nie pojawiają się przypadkiem, powstają przez ludzi, ale przynoszą rezultaty właśnie w takich przełomowych momentach otrzeźwienia.

Pozycje bibliograficzne

- Baer A., *Pijaństwo a towarzystwa wstrzeźliwości*, Poznań 1889.
 Brensztejn M., *Bractwa trzeźwości na Litwie głównie w diecezji żmudzkiej. 1858–1863*, Wilno 1918 (Rocznik Tow. Przyj. Nauk, t. VI).
 Burszta J., *Wieś i karczma. Rola karczmy w życiu wsi pańszczyźnianej*, Warszawa 1950.
 Burszta J., *Spółeczeństwo i karczma. Propinacja, karczma i sprawa alkoholizmu w społeczeństwie polskim XIX wieku*, Warszawa 1951.
 Chodźko W., *Stulecie zorganizowanej walki z alkoholizmem. „Trzeźwość”, XII, 1937, nr 11–12.*
 Czechowska C., *Towarzystwo Trzeźwości w diecezji tarnowskiej za rządów biskupa J. G. Wojtarowicza (1844–1950)*, Lublin 1981.
 Gieczyński K., *Bractwo trzeźwości w diecezji żmudzkiej w latach 1858–1864*, Wilno 1935.
 Hechel F., *O pijaństwie*, Kraków 1844.
 Hechel F., *Człowiek nauki taki jakim był* ed. W. Szumowski, Kraków 1939.
 Jasiński J., *Ruch trzeźwości na południowej Warmii w połowie XIX w.*, „Komunikaty warmińsko-mazurskie”, 3–4, Olsztyn 1977.
 Kieniewicz S., *Ruch chłopski w Galicji w 1846 r.*, Wrocław 1951.
 Łętowski L., *Wspomnienia pamiętnikarskie*, Wrocław 1952.
 Maschek S., *Wódz mimo woli. O. Theobald Mathew*, Zakroczym 1982.
 Moczarski K., *Od dawna do dziś*, Biuletyn Domu Rekołekcyjnego Duszpasterstwa Trzeźwości, nr 20, 21, Zakroczym 1982.

- Niesiołowski K., *Walka z alkoholizmem na ziemiach polskich*, „Ate-
neum Kapłańskie”, 1909, t. II.
Przyborowski W., *Historia dwóch lat 1861–1862*, Kraków 1892.
Reinhardt K. G., *O pijaństwie*, Biblioteka Warszawska 1842, II.
Rożenowa H., *Produkcja wódki i sprawa pijaństwa w Królestwie
Polskim 1815–1863*, Warszawa 1961.
Szymkiewicz J., *Dzieło o pijaństwie przez...*, Wilno 1818.
Wojtkowski A., *Z dziejów ruchu przeciwalkoholowego*, „Świt” nr
22, 1925.

Le moment de dégrisement

La république de Pologne ne s'est pas, en XVII-ème siècle, écroulée à cause de l'ivrognerie, c'est plutôt l'ivrognerie qui poussa sur le sol de la tragédie telle que la perte de l'état indépendant. La situation en la première moitié du XIX-ème siècle était cependant alarmante. Et voici que vers 1840 s'éleva un grand élan, qu'on peut sans exagération appeler dégrisement. Cela commença en Silésie de Cieszyn, ensuite l'action embrassa la Haute Silésie, où avant 1848 500 000 habitants sur 930 000 ont renoncé à l'alcool. Le mouvement de sobriété aux environs de Poznań (territoire

annexé par la Prusse) a pris le même cours. On a fait des tentatives analogiques dans le Royaume de Pologne (territoire annexé par la Russie) et aussi dans le diocèse de Cracovie (territoire annexé par l'Autriche). Des fraternités de sobriété se formaient. On ne peut résister à la réflexion que cet élan avait un caractère providentiel. Il souffrit des répressions, des défaites extérieures et des divisions intérieures, mais un seuil très essentiel a été franchi. La tendance catastrophique a été freinée même là, où ce mouvement n'a duré que de dix à vingt mois.



Stanisław Krukowski

Z dziejów ustroju II Rzeczypospolitej. Spór wokół form demokracji w latach 1918-1921

W odrodzonej w 1918 r. Polsce jedną ze spraw najistotniejszych było określenie jej ustroju. II Rzeczpospolita – mimo mocnego akcentowania, że nie jest państwem nowym, lecz odrodzonym – nie mogła sięgać wprost do ustroju I Rzeczypospolitej¹. Było bowiem oczywiste, że to, co stanowiło wyraz postępu w wieku XVIII, byłoby skrajnym anachronizmem w wieku XX. Można było natomiast sięgać – i sięgano – do polskich demokratycznych tradycji, nadając im jednak dwudziestowieczną treść i formę. Odbudowa Polski jako państwa demokratycznego, a więc takiego, w którym władza zwierzchnia należy do narodu, nie wywoływała po 1918 r. większych kontrowersji. Popierały ją wszystkie siły stojące na gruncie istnienia suwerennego państwa polskiego – a więc ogromna większość społeczeństwa. System demokratyczny triumfował zresztą wówczas w większości państw Europy. Jego zalety podkreślał fakt zwycięstwa w wojnie światowej mocarstw demokratycznych.

Realizację idei demokracji widziano wówczas przede wszystkim w sejmie. Dlatego już 28 listopada 1918 r. Józef Piłsudski, sprawujący funkcję Naczelnika Państwa, zatwierdził uchwalony przez rząd Moraczewskiego dekret o ordynacji wyborczej do Sejmu Ustawodawczego². Była to ordynacja na wskroś demokratyczna. Opierała się na tzw. pięcioprzymiotnikowym prawie wyborczym. Wybory były więc powszechne, równe, tajne, bezpośrednie i proporcjonalne.

¹ Zob. S. Krukowski, *Polska odrodzona czy państwo nowe?*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 1977, z. 1, s. 105-130.

² Dziennik Praw Państwa Polskiego nr 18 z 1918 r., poz. 46.

Powszechność oznaczała, że prawo wybierania posłów (tzw. czynne prawo wyborcze) i prawo kandydowania na posła (tzw. bierne prawo wyborcze) miał każdy obywatel po ukończeniu 21 lat. Prawa wyborcze posiadały także kobiety – co wcale nie stanowiło wówczas reguły w państwach Europy. Chcąc uniknąć agitacji politycznej w wojsku, jak również w obawie, że wybór dokonany przez żołnierza mógłby nie być swobodny, ustalono, że *wojskowi wszystkich stopni i wszystkich rodzajów broni w służbie czynnej nie biorą udziału w głosowaniu* (art. 4).

Równość wyborów oznaczała, że każdy wyborca dysponował tylko jednym głosem, a podział mandatów pomiędzy okręgi wyborcze był taki, aby w każdej części kraju jeden poseł przypadał na tę samą mniej więcej liczbę wyborców.

Zasada tajności oznaczała tajność indywidualnego aktu wyborczego każdego głosującego.

Bezpośredniość wyborów polegała na głosowaniu bezpośrednio na kandydatów na posłów, a nie na elektorów, którzy mieliby dopiero następnie wybierać posłów.

Wreszcie proporcjonalność dotyczyła sposobu ustalania wyników wyborów. Wymagała ona podziału mandatów pomiędzy poszczególne listy kandydatów proporcjonalnie do liczby głosów, jaka padła na daną listę. I tak np. gdyby w okręgu x, w którym było do podziału 10 mandatów zgłoszono 3 listy: A, B, C i na listę A padłoby 60% głosów, na listę B – 30% i na listę C – 10%, to podział mandatów według systemu proporcjonalnego byłby następujący: lista A – 6 mandatów, B – 3 mandaty i C – 1 mandat. Jak widać wybory proporcjonalne dają najlepszy obraz sił w społeczeństwie. Jednocześnie jednak wybory proporcjonalne – umożliwiając zdobycie mandatów również stronnictwom o stosunkowo niewielkiej popularności – prowadzą do rozbitcia sejmu na liczne kluby-frakcje, co utrudnia kształtowanie się trwałej większości w parlamencie. Wybory proporcjonalne zakładają istnienie okręgów wielomandatowych oraz głosowanie na listy kandydatów. Aby zgłosić listę kandydatów, trzeba było zebrać – według ordynacji z 1918 r. – zaledwie 50 podpisów wyborców z danego okręgu. W praktyce listy zgłaszane były głównie przez bardzo liczne wówczas partie polityczne. Niektóre z nich tworzyły bloki wyborcze, wystawiając wspólne listy (Np. Narodowa

Demokracja i kilka stronnictw jej bliskich utworzyło Narodowy Komitet Wyborczy Stronnictw Demokratycznych.) Ustalenie kolejności kandydatów na liście należało do zgłaszającego listę. Wyborca głosując wybierał listę, nie mógł natomiast wskazywać preferencji co do poszczególnych kandydatów. Jeśli w danym okręgu lista x zdobyła np. 3 mandaty, to trzech pierwszych kandydatów z tej listy zostawało posłami. Przy tym systemie wyborczym głosowano więc nie tyle na osoby, co na stronnictwa, ich programy, co nie znaczy, że popularność osób umieszczonych na liście była bez znaczenia.

Wybrany na podstawie ordynacji Sejm miał przede wszystkim określić ustrój odrodzonej Rzeczypospolitej – nadać państwu konstytucję. Nazywano go, niezbyt trafnie, Sejmem Ustawodawczym, każdy bowiem sejm jest ustawodawczy, a ten, który daje państwu konstytucję to sejm konstytucyjny – konstytuanta.

Pierwsze wybory do Sejmu odrodzonej Rzeczypospolitej odbyły się 26 stycznia 1919 r. Odbywały się w warunkach nie określonego jeszcze terytorium państwa. Objęły też jedynie Kongresówkę i Galicję Zachodnią. W Poznańskim wybory odbyły się dopiero 1 czerwca, na Białostocczyźnie 15 czerwca 1919 r., na Pomorzu 2 maja 1920 r. Galicję Wschodnią reprezentowali w Sejmie Ustawodawczym byli polscy posłowie z tego terytorium do Izby Poselskiej austriackiej Rady Państwa. Podobnie b. zabór pruski reprezentowali w sejmie b. Polscy posłowie do Reichstagu. Tracili oni mandaty w miarę przeprowadzania wyborów na tych terenach. W 1922 r. znaleźli się w Sejmie przedstawiciele Wileńszczyzny.

Otwarcia Sejmu dokonał Naczelnik Państwa – Józef Piłsudski – 10 lutego 1919 r., a więc zaledwie w 3 miesiące po odrodzeniu państwa. Składając władzę w ręce parlamentu Piłsudski oświadczył, że sejm *znowu będzie domu swego ojczystego jedynym panem i gospodarzem*³. Podkreślając więc ciągłość państwa polskiego nawiązywał Piłsudski do roli sejmu w przedrozbiorowej Rzeczypospolitej.

Sejm Polski Odrodzonej różnił się jednak od sejmu przedrozbiorowego znacznie – przede wszystkim swym składem socjalnym. Bardzo liczni byli w nim chłopci, stanowiący

³ Sejm Ustawodawczy, sprawozdania stenograficzne, posiedzenie 1, tam 2.

obok inteligencji największą grupę społeczną w Sejmie. Sugestywny obraz dominacji posłów chłopskich przedstawił Maciej Rataj opisując otwarcie parlamentu, na którym miejskie stroje publiczności *odbijały od kozuchów, pasiastych ubrań łowickich, białych sukman itp. chłopskich posłów, którzy w swej masie narzucali się oku (...)* „Chłopski sejm” – jak mówiono – konkludował Rataj⁴. Liczebność chłopów w Sejmie Ustawodawczym wynikała przede wszystkim z rolniczej struktury kraju. Stronnictwa ludowe pragnąc pozyskać głosy chłopskiego elektoratu wystawiały na pierwszych miejscach swych list z reguły autentycznych chłopów a dopiero na dalszych, inteligentów. Doprowadziło to do przepadnięcia w wyborach takich liderów ruchu ludowego, jak Stanisław Thugutt, Juliusz Poniatowski czy Jan Dąbski. Dwaj ostatni znaleźli się zresztą potem w Sejmie dzięki rezygnacji z mandatów posłów-chłopów, umieszczonych przed nimi na listach wyborczych. Chłopi weszli do Sejmu nie tylko z list stronnictw ludowych. Szczególnie liczni byli w zdominowanym przez Narodową Demokrację Związku Sejmowym Ludowo-Narodowym.

Jeśli chodzi o polityczny układ sił w Sejmie, to liczył on początkowo 10 klubów. Najliczniejszy był prawicowy, złożony z endecji i stronnictw jej bliskich, Związek Sejmowy Ludowo-Narodowy. Liczył on 109 posłów. Drugim pod względem liczebności był klub lewicowego Polskiego Stronnictwa Ludowego „Wyzwolenie”. Liczył 57 posłów. Zasiadających w centrum posłów Polskiego Stronnictwa Ludowego „Piast” było 44. Polska Partia Socjalistyczna miała 35 reprezentantów. Pozostałe kluby to: 31-osobowa frakcja Polskiego Zjednoczenia ludowego (centrum), 17-osobowy (w zasadzie prawicowy, ale elastyczny w działaniu) Klub Pracy Konstytucyjnej (konserwatyści i demokraci głównie z Galicji Wsch.), również 17-osobowe, centrolewicowe, Narodowe Koło Robotnicze, liczący 11 posłów klub Polskiego Stronnictwa Ludowego „Lewica” z Galicji oraz 9-osobowy klub żydowski i 2-osobowy niemiecki. Układ ten nie utrzymał się jednak długo. Wybory w Poznańskim, na Białostocczyźnie i na Pomorzu, a w jeszcze większym stopniu łączenie i dzielenie się klubów, zmieniły zasadniczo obraz Sejmu. W roku 1920 przedstawiał się on następująco: klub Związku Ludowo-Narodowego (równający się już

teraz tylko Narodowej Demokracji) liczył ponad 70 posłów, dorównywało mu liczebnością bardzo bliskie programowo Narodowe Zjednoczenie Ludowe, powstałe z połączenia secesjonistów ze Związku Ludowo-Narodowego z grupą posłów dawnego Polskiego Zjednoczenia Ludowego. Dwudziestu pięciu posłów liczył klub Chrześcijańskiej Demokracji, trzynastu – grupa secesjonistów z ZLN, tworząca Zjednoczenie Mieszczańskie, osiemnastu posłów miał – znany nam już – Klub Pracy Konstytucyjnej, pięciu posłów liczył klub Polskiego Stronnictwa Katolicko-Ludowego (usamodzielnili się oni po rozpadzie polskiego Zjednoczenia Ludowego). Wymienione kluby stanowiły grupę centroprawicową. Na lewo od niej, choć jeszcze w centrum, zasiadał klub polskiego Stronnictwa Ludowego „Piast”. Klub ten po nieudanej próbie połączenia klubów ludowych zwiększył swą liczebność (głównie kosztem „Wyzwolenia”) do 85 posłów. Był więc najliczniejszy w Sejmie. Natomiast klub PSL „Wyzwolenie” utracił większość posłów i miał ich w początkach 1920 roku tylko 23. Nie zmienił swej liczebności klub PSL „Lewica”. Po wyborach na Pomorzu grupy narodo-robotnicze utworzyły Narodową Partię Robotniczą. Jej klub liczył 27 posłów. W Sejmie Ustawodawczym współpracował częściej z lewicą niż prawicą. Trzydziestu pięciu posłów liczył nadal klub PPS. Posłów żydowskich w 1920 roku było 11, a niemieckich (po wyborach na Pomorzu) – 8. W późniejszym okresie działania Sejmu w latach 1921–1922 zmiany nie były już tak wielkie. Z istotniejszych należy wymienić powstanie dwuosobowej frakcji komunistycznej i wystąpienie z Narodowego Zjednoczenia Ludowego grupy skrajnie prawicowej, która utworzyła klub Narodo-wo-Chrześcijańskiego Stronnictwa Ludowego⁴. Liczne zmiany w przynależności klubowej posłów były niezbyt zgodne z systemem wyborczym, w którym – jak już wspominałem – głosowano nie na osoby, lecz na stronnictwa.

Tak zróżnicowany politycznie Sejm, godząc się co do wprowadzenia i ugruntowania w Polsce ustroju demokratycznego, różnił się bardzo, gdy chodziło o bliższe określenie tego ustroju. Zaczęto jednak od zgodnego przyjęcia 20

⁴ M. Rataj, *Pamiętniki 1918–1927*, Warszawa 1965, s. 37.

⁵ S. Krukowski, *Geneza konstytucji z 17 marca 1921 r.*, Warszawa 1977, s. 60–66, 162–172, 191–194; M. Pietrzak, *Rządy parlamentarne w Polsce w latach 1919–1926*, Warszawa 1969, s. 89–92.

lutego 1919 r. uchwaliła, „O powierzeniu Józefowi Piłsudskiemu dalszego sprawowania urzędu Naczelnika Państwa”⁶. Uchwała ta znana jako Mała Konstytucja określała ustrój państwa na czas do uchwalenia konstytucji pełnej. Wprowadzała ona w Polsce system rządów parlamentarnych w postaci skrajnej. System ten w swej klasycznej postaci polega na tym, że nie ponoszący odpowiedzialności parlamentarnej król czy prezydent powołuje rząd, lecz rząd ten jest odpowiedzialny przed parlamentem, który może wyrazić mu votum nieufności. Rządowi, któremu uchwalono votum nieufności, głowa państwa musi udzielić dymisji. W ten sposób może istnieć tylko taki rząd, który jest aprobowany lub przynajmniej tolerowany przez większość parlamentarną. Prowadzi to często do tego, że rząd staje się emanacją większości parlamentarnej. Jednocześnie każdy akt urzędowy głowy państwa wymaga podpisu właściwego ministra. Minister podpisujący dany akt urzędowy głowy państwa bierze zań odpowiedzialność. W ten sposób, mimo nieodpowiedzialności głowy państwa, działalność całej władzy wykonawczej (prezydenta i rządu) podlega kontroli parlamentu. System ten, ukształtowany w W. Brytanii, w wersji republikańskiej realizowała po roku 1875 – Francja. Po I wojnie światowej w różnych zmodyfikowanych wersjach przyjęło go wiele państw Europy.

Mała Konstytucja głosiła, że *władzą suwerenną i ustawodawczą w Państwie Polskim jest Sejm Ustawodawczy*. Suwerenem w państwie był więc nie bezpośrednio naród, ale jego reprezentacja – Sejm. Naczelnika Państwa określono jako przedstawiciela państwa i najwyższego wykonawcę uchwał Sejmu. Do Naczelnika należało powoływanie rządu. Czynił to jednak *na podstawie porozumienia z sejmem*. Zarówno Naczelnik jak i rząd byli odpowiedzialni przed sejmem. Oznaczało to – jak już wspominałem – możliwość uchwalenia votum nieufności, co z kolei rodziło obowiązek dymisji. Każdy akt państwowy naczelnika wymagał podpisu odpowiedniego ministra (zasada kontrasygnaty). Jak widać twórcy Małej Konstytucji poszli dalej w zabezpieczeniu pozycji Sejmu, niż tego wymagał klasyczny system rządów parlamentarnych. Znalazło to odzwierciedlenie w wyrażeniu *expressis verbis* zasady współdziału Sejmu przy tworzeniu rządu i wprowadzeniu odpowiedzialności politycznej (parla-

mentarnej) nie tylko Rady Ministrów, lecz także Naczelnika (mimo istnienia zasady kontrasygnaty). Mała Konstytucja wprowadzała więc system dominacji Sejmu. Inna rzecz, że osobowość Józefa Piłsudskiego sprawiła, iż jego pozycja w państwie nie była wcale tak słaba, jak wynikałoby to z Małej Konstytucji.

Stosunek do Piłsudskiego określał też w znacznej mierze stanowisko poszczególnych stronnictw co do miejsca i roli głowy państwa w przyszłym ustroju Polski. Był jedną z istotnych kwestii spornych w pracach nad pełną konstytucją państwa w latach 1919–1921. Wroga Piłsudskiemu narodowo-demokratyczna prawica, obawiając się, że on zostanie prezydentem, zmierzała do przyjęcia systemu, w którym rola głowy państwa byłaby znikoma. Natomiast popierająca Naczelnika lewica niepodległościowa starała się godzić silną pozycję głowy państwa z systemem demokratycznym.

Najdalej jednak w kierunku wzmocnienia pozycji głowy państwa szedł projekt, bezpartyjnego wówczas, posła z Galicji Wsch., prof. Józefa Buzka. Opracował on na początku 1919 r. projekt ściśle wzorowany na Konstytucji USA. Polska miała więc według niego być federacyjną republiką prezydencką. Proponował podział państwa na ok. 70 ziem-stanów o znacznym zakresie samodzielności. Prezydenta, który byłby równocześnie szefem rządu, wybierano by w głosowaniu powszechnym-pośrednim (przez elektorów). Powoływani przez prezydenta ministrowie nie ponosiliby odpowiedzialności parlamentarnej. Jedyne za naruszenie prawa zarówno prezydent jak i ministrowie mogli być postawieni w stan oskarżenia przez Izbę Poselską. Sądziłby ich wówczas senat – izba wyższa parlamentu. Przewidywał więc Buzek istnienie sejmu dwuizbowego. Zgodnie z amerykańskim wzorem senat byłby reprezentacją poszczególnych ziem-stanów⁷.

Projekt Buzka spotkał się z minimalnym poparciem. Krytykowano go przede wszystkim za koncepcję podziału państwa na ziemie-stany. Odrzucano też system prezydencki godząc się niemal powszechnie na system oparty o parlamentarną odpowiedzialność rządu. W toku prac nad kon-

⁶ Dziennik Praw Państwa Polskiego nr 19 z 1919 r., poz. 226.

⁷ Projekty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa 1920, s. 81–112.

stytucją nie kwestionowano również pięcioprzymiotnikowego prawa wyborczego do Izby Poselskiej, panowała też zgoda co do konieczności umieszczenia w konstytucji szerokiego katalogu praw obywatelskich, widząc w nich – słusznie – nieodłączny element demokracji. Za przesądzone uważano odrzucenie monarchii a przyjęcie republiki.

Kwestią natomiast niezwykle sporną okazała się sprawa jedno- czy dwuizbowości parlamentu. PPS, PSL „Wyzwolenie” i PSL „Lewica” były zdecydowanymi zwolennikami utrzymania parlamentu jednoizbowego, natomiast prawica opowiadała się za wprowadzeniem drugiej izby – senatu. Wyłaniany w sposób mniej demokratyczny niż izba poselska miał stanowić zabezpieczenie przed jej zbytnim radykalizmem. Powoływano się przy tym na tradycję dawnej Rzeczypospolitej i konstytucje wielu państw współczesnych, gdzie parlamenty były dwuizbowe⁸. Do konsekwentnych zwolenników jednoizbowości dołączyli po pewnych wahaniach posłowie z PSL „Piast” i NPR. Przeciwnikami senatu byli też posłowie żydowscy. Natomiast ZLN, NZL, chadecja, KPK, Zjednoczenie Mieszczańskie i grupa katolicko-ludowa opowiadały się za dwuizbowością. Te same kluby domagały się, aby prezydent Rzeczypospolitej⁹ był wybierany przez połączone izby parlamentu. Natomiast zwolennicy jednoizbowości proponowali, aby prezydent był wybierany w głosowaniu powszechnym. Miały to być bądź wybory bezpośrednie spośród kandydatów wyłonionych przez sejm, bądź wybory pośrednie (za pośrednictwem wyłonionych specjalnie w tym celu przez ogół obywateli – elektorów). Za wariantem pierwszym opowiadało się PSL „Wyzwolenie”. PPS, NPR i PSL „Piast” były projektodawcami wariantu drugiego. Ze sposobem wyboru prezydenta ściśle wiązała się jego pozycja w państwie. Wybierany tak jak sejm w głosowaniu powszechnym mogące powoływać się na mandat narodu, siłą rzeczy musiałby odgrywać większą rolę niż prezydent wybierany przez parlament. Stąd przychylnie Naczelnikowi Państwa stronnictwa wypowiadały się za wyborem prezydenta w głosowaniu powszechnym, a ugrupowania mu niechętne wołały wybór przez parlament. Liczyły one przy tym, że wybory dokonywane z udziałem powoływanego w sposób mniej demokratyczny niż sejm – senatu, ułatwią zwycięstwo kandydatowi pra-

wicy. W grę wchodziły jednak oczywiście nie tylko względy personalne. Przedstawiciele PPS, NPR i stronnictw ludowych stwierdzali – nie bez racji – że system, w którym konstytucyjnie suwerenna władza narodu ogranicza się do wybierania posłów na sejm, to w istocie system demokracji ograniczonej. Był to model wzorowany na ustroju III Republiki Francuskiej, gdzie dwuizbowy parlament wybierał prezydenta, a ten z kolei powoływał parlamentarnie odpowiedzialny rząd. Gorącym zwolennikiem wprowadzenia tego systemu w Polsce był przede wszystkim reprezentujący w Sejmie Narodowe Zjednoczenie Ludowe, profesor prawa państwowego ze Lwowa – Edward Dubanowicz. Stał on się głównym promotorem «bloku prosenackiego» w Sejmie Ustawodawczym. Natomiast «blok antysenacki» chciał, aby zwierzchnia władza narodu wyrażała się nie tylko w wyborach do sejmu, ale również w powoływaniu prezydenta, udziale obywateli w szerokim samorządzie, możliwości bezpośredniego rozstrzygania istotnych spraw przez referendum.

Inną kwestią sporną był zakres tzw. praw społecznych. Chodziło o takie sprawy, jak: ochrona pracy, prawo do słusznego wynagrodzenia, określenie długości dnia roboczego, ubezpieczenia społeczne, prawo do strajku, prawo zrzeszania się w związki zawodowe, prawo do bezpłatnej nauki. Problematyka ta stała się przedmiotem regulacji prawnej pod wpływem z jednej strony żądań ruchu socjalistycznego, z drugiej – rozwijającej się, po wydaniu w 1891 r. encykliki *Rerum novarum*, doktryny społecznej Kościoła. Polska niemal natychmiast po odzyskaniu niepodległości wydała szereg najpierw dekretów Naczelnika Państwa, a potem ustaw sejmowych, poświęconych prawu pracy i sprawom socjalnym. Należała też w tym zakresie do światowej czołówki. Chodziło jednak o ugruntowanie praw społecznych przez nadanie najważniejszym z nich rangi norm konstytucyjnych. Tu spór uwidocznił się głównie w tym, że PPS a także NPR zmierzały do jak najkonkretniejszego ujęcia praw społecznych w ustawie zasadniczej, natomiast pra-

* Obszernie na temat kwestii spornych w pracach nad Konstytucją zob. S. Krukowski, *Geneza konstytucji z 17 marca 1921 r.*

* Niektóre projekty konstytucji proponowały utrzymanie dla głowy państwa tytułu „Naczelnik Państwa”. Ostatecznie jednak większość opowiedziała się za tytułem „Prezydent Rzeczypospolitej”.

wica była za sformułowaniami jak najbardziej ogólnikowymi. Wreszcie PPS i NPR zmierzały do zabezpieczenia praw ludzi utrzymujących się z pracy najemnej przez powołanie specjalnej ich reprezentacji – Izby Pracy. Byłaby ona wybierana głównie przez związki zawodowe. Minister Pracy odpowiadałby nie tylko przed Sejmem, ale i przed Izbą Pracy. Mogłaby ona zakwestionować każdą uchwałę Sejmu, żądając poddania jej pod ogólnonarodowe referendum. Miałaby prawo inicjatywy ustawodawczej oraz prawo opiniowania ustaw.

W pracach nad Konstytucją sporne było także ujęcie prawa własności. PPS lansowała takie rozwiązanie, które zapewniałoby stopniową nacjonalizację środków produkcji. *Rzeczpospolita przystosowuje formy własności do potrzeb społecznych i interesów ludzi pracy. Wszystkie środki wytwarzania, komunikacji i wymiany podlegają kontroli Rzeczypospolitej. Państwo ujmować będzie w sposób ustawowo przepisany, dojrzałe do uspołecznienia gałęzie produkcji pod swój zarząd bezpośredni* – głosił projekt PPS¹⁰. Stronnictwa ludowe, przeciwstawiając się nacjonalizacji środków produkcji na szerszą skalę, walczyły o prawo przymusowego wykupu ziemi na cele reformy rolnej. Domagały się oparcia ustroju rolnego na indywidualnych gospodarstwach chłopskich stanowiących własność ich użytkowników. Prawica w sposób mniej lub bardziej jawny broniła zasady nienaruszalności własności prywatnej.

Kolejną kwestią sporną była sprawa autonomii dla ziem zamieszkałych w znacznej mierze przez mniejszości narodowe.

Autonomia oznacza, że ludność zamieszkująca dane terytorium, należące do danej narodowości lub do danego wyznania, ma prawo rządzić się odrębnym prawem w granicach określonych ustawodawstwem państwowym.

Zwolenniczką autonomii terytorialnej dla Kresów była przede wszystkim PPS. Również ZLN wystąpił początkowo (maj 1919 r.) z własną koncepcją autonomii¹¹. Stanowisko to wynikało z chęci pozyskania przychylności mocarstw zachodnich w kwestii przynależności do Polski Galicji Wsch.¹² Wkrótce jednak ZLN wycofał się ze zgłoszonego w maju 1919 r. projektu i zwalczał wraz z całą prawicą koncepcje autonomii terytorialnej przedłożone Sejmowi

przez PPS i posłów żydowskich. Ci ostatni postulowali wprowadzenie obok autonomii terytorialnej także autonomii dla poszczególnych grup narodowościowych. Chodziło tu głównie o mniejszości żyjące w rozproszeniu, a więc przede wszystkim właśnie o Żydów. Ich stanowisko spotkało się jednak ze sprzeciwem wszystkich stronnictw polskich łącznie z PPS. Swoje stanowisko PPS uzasadniała głównie tym, że Żydzi łączyli autonomię narodowościową z religijną. Tymczasem PPS była przeciwna w ogóle autonomii związków wyznaniowych. Socjaliści, lansując rozdział Kościoła od państwa, nie mogą jednocześnie popierać żądań autonomii dla religii możeszowej – tłumaczył stanowisko swej partii Mieczysław Niedziałkowski¹³. Przy całej ostrości sporu o autonomię narodowościową bezsporne było prawo każdego obywatela do *zachowania swej narodowości i pielęgnowania swej mowy i właściwości narodowych* (art. 109 ust. 1 Konstytucji).

Bezsporna była też zasada wolności wyznania i sumienia. Sporna natomiast – kwestia statusu prawnego kościołów i innych związków wyznaniowych. PPS – jak już wspomniano – lansowała rozdział kościołów od państwa. Jest to, jak wiadomo, koncepcja mogąca kryć w sobie dość różne treści. Otóż PPS proponowała poddać kościoły przepisom prawa o stowarzyszeniach. Spotkało się to ze sprzeciwem zdecydowanej większości Sejmu, która opowiadała się za szczególnym statusem Kościoła katolickiego w Polsce, a także za znacznymi uprawnieniami kościołów i związków wyznaniowych mniejszości.

Ostrość sporu wokół omówionych wyżej zagadnień była jedną z przyczyn stosunkowo długotrwałych prac nad Konstytucją. Rozpoczęły się one jeszcze przed odzyskaniem niepodległości, gdy powołana przez Tymczasową Radę Stanu specjalna komisja opracowała w 1917 r. projekt konstytucji. Przewidywał on odbudowę Polski w formie monarchii konstytucyjnej¹⁴. Nie odpowiadał więc zupełnie nastrojom

¹⁰ Projekty konstytucji..., s. 48.

¹¹ Tamże, s. 69.

¹² Pamiętniki S. Wojciechowskiego, Rękopis w Bibliotece Narodowej sygn. akc. 10398, k. 34; *Archiwum polityczne Ignacego Paderewskiego*, t. II (oprac. W. Stankiewicz, A. Piłbier), Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1974, s. 149.

¹³ S. Krukowski, *Geneza Konstytucji*..., s. 281.

¹⁴ Projekty konstytucji..., s. 113–138.

panującym po odzyskaniu niepodległości. W Polsce Niepodległej prace konstytucyjne jako pierwszy podjął rząd Jędrzeja Moraczewskiego, powołując Biuro Konstytucyjne. W Biurze tym opracowano trzy projekty konstytucji. Pierwszy – to znany nam już projekt Józefa Buzka, drugi, autorstwa podsekretarza stanu w Prezydium Rady Ministrów Władysława Wróblewskiego, wzorowany był na konstytucji francuskiej, trzeci, opracowany przez Niedziałkowskiego, wyrażał koncepcje ustrojowe PPS¹⁵. Potem premier Ignacy Paderewski powołał specjalną komisję, tzw. Ankietę. Opracowała ona własny projekt konstytucji. Nie znalazł on jednak uznania rządu, który w maju 1919 r. przedstawił Sejmowi własną deklarację konstytucyjną. Wkrótce potem projekty konstytucji zgłosiły w Sejmie: PSL „Wyzwolenie”, PPS i ZLN. Wpłynął także do Sejmu projekt Buzka¹⁶. Od czerwca 1919 r. intensywne prace nad projektem konstytucji podjęła Komisja Konstytucyjna Sejmu. W jej skład wchodziło 31 posłów wybranych według klucza partyjnego. Jeden delegat klubu przypadał na mniej więcej dwunastu członków frakcji parlamentarnej. Komisji przewodniczył najpierw Władysław Seyda z ZLN, potem – od października 1919 r. do czerwca 1920 r. – Maciej Rataj, reprezentujący początkowo PSL „Wyzwolenie” a potem PSL „Piast”. Wreszcie w końcowym okresie prac na projektem konstytucji przewodnictwo objął Edward Dubanowicz z NZL. Komisja, wykorzystując otrzymane projekty (w listopadzie 1919 r. wpłynął jeszcze jeden projekt rządowy, a w styczniu 1920 r. jego zmieniona wersja), opracowała własny projekt konstytucji¹⁷. Uzupełniały go bardzo liczne poprawki zgłoszone przez członków komisji, których stanowisko nie uzyskało aprobaty większości¹⁸. Projekt konstytucji opracowany przez Komisję Konstytucyjną stał się od 8 lipca 1920 r. przedmiotem plenarnej debaty w Sejmie. Zgodnie z procedurą obowiązującą wówczas przy uchwalaniu ustaw, po debacie ogólnej nad całością projektu, przystąpiono do dyskusji szczegółowej nad każdym artykułem osobno. Poddawano także pod głosowanie osobno każdą poprawkę. Niektóre z nich przyjęto. Wiele sformułowań przechodziło znikomą większością. W razie wątpliwości co do wyniku głosowania marszałek Sejmu zarządzał tzw. głosowanie przez drzwi. Posłowie wychodzili z sali, po czym wracali

bądź przez drzwi z napisem «tak», bądź przez drzwi z napisem «nie». Podczas wchodzenia byli liczeni. Na żądanie 50 posłów przeprowadzano głosowanie imienne.

Po przegłosowaniu wszystkich artykułów projekt raz jeszcze trafił do Komisji Konstytucyjnej. Po czym powrócił na plenum Sejmu do tzw. trzeciego czytania. Po jeszcze jednej dyskusji nad całością projektu i ponownym przegłosowaniu wszystkich poprawek 17 marca 1921 r. Sejm w głosowaniu nad całością ustawy, ogromną większością głosów, przyjął Konstytucję¹⁹.

Głosiła ona, że *władza zwierzchnia w Rzeczypospolitej Polskiej należy do narodu*. Organami narodu w zakresie ustawodawstwa były sejm i senat, w zakresie władzy wykonawczej – prezydent Rzeczypospolitej łącznie z odpowiedzialnymi ministrami, w zakresie wymiaru sprawiedliwości – niezależne sądy (art. 2). Przyjęto więc zasadę trójpodziału władz. Przewagę utrzymywał jednak sejm, do którego należało nie tylko ustawodawstwo, lecz także kontrola rządu. Konstytucja stanowiła wyraźnie, że *Rada Ministrów i każdy minister z osobna ustępują na żądanie Sejmu* (art. 58). Prezydent nie ponosił odpowiedzialności parlamentarnej, bo odpowiadał za niego premier i właściwy minister, do których należało kontrasygnowanie aktów prezydenta. Prezydent mianował rząd, ale przepisy o odpowiedzialności parlamentarnej ministrów powodowały, że mógł w istocie powołać tylko taki rząd, który byłby co najmniej tolerowany przez sejm.

Wielu specjalistów prawa konstytucyjnego uważa, że parlamentarne prawo uchwalania votum nieufności rządowi winno być – w imię równowagi władz – równoważone przez prawo prezydenta do rozwiązywania parlamentu i rozpisywania przedterminowych wyborów. Uprawnienie to występuje w wielu konstytucjach. W polskiej Konstytucji z 1921 r. prezydent mógł co prawda rozwiązywać sejm i senat, ale tylko za zgodą 3/5 ustawowej liczby senatorów, co czyniło to prawo iluzorycznym.

¹⁹ S. Krukowski, *Geneza konstytucji...*, s. 15–22.

¹⁶ Tamże, s. 22–128.

¹⁷ Tamże, s. 66–68 i 131–232.

¹⁸ Sejm Ustawodawczy. Druk nr 1883.

¹⁹ S. Krukowski, *Geneza konstytucji...*, s. 233–307. Tekst konstytucji w *Dzienniku Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej* nr 44 z r. 1921, poz. 267.

Za naruszenie prawa zarówno prezydent jak i ministrowie mogli być postawieni przez sejm w stan oskarżenia, sądził ich wówczas specjalny Trybunał Stanu, powoływany w 2/3 przez sejm a w 1/3 przez senat. Ten rodzaj odpowiedzialności określa się mianem odpowiedzialności konstytucyjnej.

Mimo wprowadzenia senatu spór o dwuizbowość parlamentu zakończył się w istocie kompromisem. Senat wybierany był bowiem, podobnie jak sejm, w wyborach w zasadzie pięcioprzymiotnikowych. Ograniczono jedynie nieco powszechność, ustalając wyższy cenzus wieku. Natomiast do wymogu rocznego zamieszkiwania w okręgu wyborczym – jako warunku prawa wybierania senatorów, wprowadzono tyle wyjątków, że utracił on istotne znaczenie. Ponadto uprawnienia senatu były znacznie węższe niż sejmu. W szczególności nie miał on prawa wyrażania rządowi wotum nieufności, nie miał inicjatywy ustawodawczej (przysługiwała ona sejmowi i rządowi), w procesie ustawodawczym miał tylko prawo weta zawieszającego. Nie posiadał on jednak istniejącego w wielu konstytucjach prawa weta. Senat uczestniczył w wyborze prezydenta. Tu zwycięstwo odniosła prawica. Prezydent wybierany był na wspólnym posiedzeniu sejmu i senatu, które zbierając się razem tworzyły Zgromadzenie Narodowe. Nie udało się też lewicy wprowadzić do Konstytucji instytucji referendum.

Przepisy o samorządzie dawały możliwości bardzo szerokiego jego rozwoju, ale jednocześnie były na tyle ogólne, że zakres samorządu zależał w istocie od ustaw zwykłych.

W kwestii praw społecznych stwierdzono, że *praca, jako główna podstawa bogactwa Rzeczypospolitej, pozostawać ma pod szczególną ochroną państwa*. Każdy obywatel miał prawo do opieki państwa nad jego pracą, a w razie braku pracy, choroby, nieszczęśliwego wypadku i niedołęstwa – do ubezpieczenia społecznego. Na państwie ciążył konstytucyjny obowiązek udostępnienia opieki moralnej i pociechy religijnej osobom przebywającym w zakładach wychowawczych, koszarach, szpitalach i więzieniach (art. 102). Deklarowano opiekę nad matką i dzieckiem. Stwierdzano wreszcie, niezwykle konkretnie, jak na ustawę zasadniczą, że „praca zarobkowa dzieci niżej lat 15, praca nocna kobiet

i robotników młodocianych w gałęziach przemysłu szkodliwych dla ich zdrowia, jest zakazana" (art. 103). Wprowadzono do Konstytucji zasadę bezpłatności nauki w państwowych i samorządowych szkołach wszystkich szczebli. Przewidywano stypendia dla uczniów szkół średnich i wyższych. Otrzymywać je mieli uczniowie wyjątkowo zdolni a niezdolni (art. 119).

Dość dalekim odbiciem PPS-owskiej koncepcji Izby Pracy była przewidywana przez Konstytucję Naczelna Izba Gospodarcza Rzeczypospolitej. Tworzyć ją miały izby rolnicze, handlowe, przemysłowe, rzemieślnicze, pracy najemnej. Miały one współpracować z państwem w kierowaniu życiem gospodarczym oraz współdziałać przy tworzeniu ustaw gospodarczych.

Ujęcie prawa własności było wyrazem kompromisu. Podkreślono, że państwo uznaje wszelką własność, zarówno prywatną jak i społeczną, za jedną z najważniejszych podstaw ustroju społecznego i porządku prawnego i zapewnia jej ochronę. Zniesienie lub ograniczenie własności mogło nastąpić jedynie ze względów wyższej użyteczności, za odškodowaniem i w sytuacjach przewidzianych w ustawie. Stwierdzono jednak równocześnie, że ustawy mogą określić dobra, które ze względu na *pożytek ogółu* stanowić będą wyłącznie własność państwa. Otwierano więc drogę do nacjonalizacji części środków produkcji, w zakresie zależnym od ustawodawstwa zwykłego. Przewidywano wreszcie przymusowy wykup ziemi na cele reformy rolnej, która doprowadziłaby do oparcia ustroju rolnego *na gospodarkach rolnych, zdolnych do prawidłowej wytwórczości i stanowiących osobistą własność* (art. 99).

Natomiast w kwestii autonomii narodowościowej zadowolono się ogólnikowym i niezbyt precyzyjnym stwierdzeniem, że *osobne ustawy państwowe zabezpieczą mniejszościom w Państwie Polskim pełny i swobodny rozwój ich właściwości narodowościowych przy pomocy autonomicznych związków mniejszości o charakterze publiczno-prawnym w obrębie związków samorządu powszechnego* (art. 109 ust. 2). Próbą skonkretyzowania tego postanowienia była ustawa z 26 września 1922 r., która w swej drugiej części zawierała przepisy dotyczące województw lwowskiego, stanisławowskiego i tarnopolskiego. Przewidywała ona istnie-

nie w tych województwach m.in. sejmików dwuizbowych. W każdym z sejmików jedna izba stanowiłaby reprezentację Rusinów (Ukraińców). Ostatecznie jednak ustawa z 1922 r. nie weszła w życie. W ten sposób jedynie Śląsk, na podstawie ustawy z 15 lipca 1920 r., posiadał autonomię.

Jak już wspomniano, Konstytucja przyznawała szczególny status Kościołowi katolickiemu. Było to rozwiązanie pośrednie między koncepcją rozdziału Kościoła i państwa a koncepcją religii państwowej czy religii panującej. Konstytucja stwierdzała, że *wyznanie rzymsko-katolickie, będące religią przeważającą większości narodu, zajmuje w państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań* (art. 114). Równouprawnienie wyznań według Konstytucji nie wymagało – zdaniem Jakuba Sawickiego – *tych samych praw, tych samych przywilejów, tych samych zasad i form kształtowania się stosunku państwa do poszczególnych społeczności religijnych, lecz wymagało zasady suum cuique, każdemu to, co mu się z jego prawa i słuszności należy, bez uszczuplenia przez to słusznych praw drugiego*²⁰. Tłumaczono w ten sposób pozorną sprzeczność występującą w art. 114, jak również szczególne potraktowanie Kościoła katolickiego. Wynikało ono: 1) z liczby jego wyznawców, 2) zasługi tego Kościoła wobec narodu, 3) jego powszechnej, ponadpaństwowej struktury. Kościół katolicki rządził się według Konstytucji swoimi prawami. Posiadał więc autonomię. Stosunki państwo-Kościół miały być regulowane w drodze układu między państwem a Stolicą Apostolską (konkordat). Potrzeba takiego ujęcia wynikała właśnie z ponadpaństwowej powszechności Kościoła katolickiego, z jego podległości Stolicy Apostolskiej. Ograniczoną autonomię posiadać miały także kościoły i uznane związki religijne mniejszości. Stosunek państwa do nich regulować miała co prawda ustawa (a więc prawo wewnętrzne, a nie międzynarodowe), ale wydana po porozumieniu z reprezentacją danego wyznania (art. 115). Państwo miało obowiązek uznania wyznania nowego lub dotąd nie uznanego, jeśli jego *urządzenie, nauka i ustrój* nie były przeciwne porządkowi publicznemu lub obyczajności publicznej (art. 116). Każdy związek religijny uznany przez państwo miał prawo urządzać publiczne nabożeństwa i samodzielnie prowadzić swe sprawy wewnętrzne, posiadać majątek (art. 113). Przepisy te

służyły w istocie wypełnieniu zasady wolności wyznania konkretną treścią. Trudno bowiem mówić o jednostkowej obywatelskiej wolności wyznania bez zagwarantowania praw społeczności wierzących.

Jak już wspomniano, w pracach nad Konstytucją powszechnie aprobowano potrzebę umieszczenia w ustawie zasadniczej szerokiego katalogu praw obywatelskich takich jak: równość wobec prawa, nietykalność osobista, nietykalność mieszkania, swoboda wyboru miejsca zamieszkania i pobytu (w kraju czy poza jego granicami), wolność wyboru zajęcia i zarobkowania, swoboda wyrażania przekonań, wolność prasy, wolność nauki i nauczania, tajemnica korespondencji, prawo zgromadzania się oraz zawiązywania stowarzyszeń i związków, prawo składania petycji do władz, prawo obywatela do wynagradzania mu szkody wyrządzonej przez bezprawne działanie urzędników. Wszystkie one znalazły się w Konstytucji. Niektóre z tych praw mogły być jednak zawieszone w razie wprowadzenia stanu wyjątkowego lub stanu wojennego. Zawiesić można było tylko te prawa, co do których sama Konstytucja stwierdzała, że mogą być zawieszone. Zawiesić można było prawo nietykalności osobistej, nietykalności mieszkania, wolności prasy, tajemnicy korespondencji oraz prawo zgromadzania się i zawiązywania stowarzyszeń. Stan wyjątkowy mogła zarządzić Rada Ministrów za zezwoleniem prezydenta Rzeczypospolitej. Jednakże, gdy decyzję podjęto w trakcie sesji sejmowej, miał się on zebrać natychmiast dla zatwierdzenia lub uchylecia stanu wyjątkowego. Gdyby stan wyjątkowy na obszarze większym niż jedno województwo wprowadzono między sesjami sejmowej, miał on się zebrać automatycznie w ciągu 8 dni. Stan wojenny można było wprowadzić tylko w czasie wojny na obszarze objętym działaniami wojennymi (art. 124).

Na straży praw obywatelskich stały niezależne sądy. I to rozstrzygnięcie nie wywoływało kontrowersji w pracach nad Konstytucją.

Na zakończenie poświęćmy nieco miejsca głównym autorom Konstytucji, uczestnikom sporu o kształt polskiej demokracji. Na ich czoło wybija się zdecydowanie – wspo-

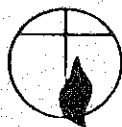
²⁰ J. Sawicki, *Studia nad położeniem prawnym mniejszości religijnych w Państwie Polskim*, Warszawa 1937, s. 130.

mniany już – Edward Dubanowicz, główny referent projektu Konstytucji w Sejmie. To jego przede wszystkim zasługą czy winą było przeforsowanie dwuizbowości i wyboru prezydenta przez parlament. Spośród posłów ZLN szczególnie aktywni byli ks. Kazimierz Lutosławski – wiceprzewodniczący Komisji Konstytucyjnej i prezes klubu ZLN, Stanisław Głąbiński – autor klubowego projektu konstytucji. Szczególną aktywnością wyróżniał się też, luźno związany z NZL, arcybiskup lwowski obrządku ormiańskiego – Józef Teodorowicz. Spośród posłów ludowych wyróżniali się Maciej Rataj, Władysław Kiernik (PSL „Piast”) i Jan Woźnicki (PSL „Wyzwolenie”). W NPR w prace nad Konstytucją zaangażował się przede wszystkim Bolesław Fichna – oficer Legionów i POW. Działał on w kierunku zbliżenia swej partii do lewicy niepodległościowej. W PPS sprawy Konstytucji spoczywały głównie na Mieczysławie Niedziałkowskim i Kazimierzu Czapieńskim. Wyróżniał się zwłaszcza, doskonale orientujący się w prawie konstytucyjnym, autor dwu projektów konstytucji, dwudziestoparoletni – Niedziałkowski. Z działaczy pozasejmowych wspomnieć trzeba przede wszystkim o przewodniczącym tzw. Ankiety, przywódcy konserwatystów krakowskich, prof. Michale Bobrzyńskim. Znaczące są też zasługi innego uczestnika „Ankiety”, prezesa Generalnej Prokuratury, późniejszego działacza Związku Naprawy Rzeczypospolitej – Stanisława Bukowieckiego. Projekt „Ankiety”, mimo że nie przyjęty oficjalnie przez rząd, został jednak złożony w Sejmie i dzięki swym wielkim walorom prawnym posłużył przy opracowaniu innych projektów. Sporą rolę w pracach nad Konstytucją odegrał też czołowy publicysta poczynnego „Kuriera Warszawskiego” – Bolesław Koskowski (również uczestnik „Ankiety”). Rządowymi pracami nad projektami konstytucji kierował w roku 1919 ówczesny minister spraw wewnętrznych, późniejszy prezydent – Stanisław Wojciechowski. Podobnie jak Bobrzyński i Bukowiecki był on zwolennikiem połączenia systemu demokratycznego z silną władzą głowy państwa – silniejszą, niż ta, której pragnęła dla prezydenta lewica sejmowa. To zdecydowało o niepowodzeniu opracowanych pod jego kierunkiem projektów. Zwyciężył system dominacji sejmu ze wszystkimi swymi zaletami i wadami.

Sur la structure politique de la II-ème République. Controverse autour des formes de la démocratie 1918-1921

En Pologne, ressuscitée depuis novembre 1918, un des problèmes les plus essentiels fut la définition de sa structure politique. La II-ème République – en dépit de l'accent très fort mis sur le fait qu'elle n'était pas un Etat nouveau, mais ressuscité – ne pouvait pas appeler directement à la structure de la I-ère République. Car il était évident que ce qui fut l'expression du progrès en XVIII-ème siècle, serait un anachronisme en XX-ème siècle. On pouvait pourtant puiser, et on puisait, des traditions démocrati-

ques polonaises, en leur donnant cependant la signification et la forme propres au XX-ème siècle. La reconstruction de la Pologne comme Etat démocratique, c'est-à-dire où le pouvoir appartient à la nation, n'élevait pas, après 1918, de grandes controverses. Toutes les forces ayant pour base l'existence du souverain Etat polonais – c'est-à-dire une grande majorité de la population – soutenaient cette conception. Le système démocratique triomphait d'ailleurs en ce temps-là dans la plupart des Etats d'Europe.



Michał Jagiełło

„Prąd“ (1909-1914)

Powszechnie przyjmuje się, że lata trzydzieste są okresem dużej aktywności intelektualnej polskich katolików, i że właśnie tam należy szukać głównych źródeł tworzenia się nowej formacji katolickiej, która dziś wywiera znaczący wpływ na nasze życie kulturalne. Zbliżenie się inteligencji do Kościoła, jakie obserwujemy w ostatnich latach, ma swe wielorakie motywy, wśród których znajdują się także kwestie natury politycznej. Byłoby jednak krzywdzącym uogólnieniem twierdzenie, że to właśnie motywacje polityczne są tu czynnikiem decydującym. Oczywiście: należy mieć w pamięci i stereotyp Polaka-katolika, który narodził się zapewne w latach 1815-1830, i swoistą unię ołtarza z narodem podsycałą przez nasze powstania, co prowadziło czasem do niepokojącej funkcjonalności katolicyzmu w stosunku do idei narodowych¹. Istniał jednak przecież i drugi nurt: masowe odchodzenie inteligencji od Kościoła. Pod koniec ubiegłego stulecia powstała głęboka szczelina między inteligencją a Kościołem i trzeba było wielu wysiłków świadomych katolików, i upłynąć musiały dziesięciolecia brzemienne tragicznymi doświadczeniami narodu, by można było powiedzieć, że oba brzegi zbliżyły się do siebie i zostały połączone licznymi mostami. Tym bardziej więc godni są przypomnienia i szacunku ci, którzy już wtedy, lat temu sto, dziewięćdziesiąt, osiemdziesiąt... – kładli podwaliny i budowali przyczółki. Logika dziejów sprawiła, że najbliżsi nowoczesnego rozumienia katolicyzmu byli ci, co potrafili łączyć sprawę narodową z próbami rozwiązywania nabrzmiałej groźnie kwestii społecznej, co doceniali wartość codziennej pracy traktowanej nie jako zło konieczne, ale jako twórczy współdział człowieka w Boskim dziele zbawiania świata. Słowem: ci, których za J. Maritainem nazwać można integralistami. Niestety, były to jednostki. Stratą niepowetowaną był faktyczny podział sfer zainteresowań, jaki się wytworzył na przełomie wieków: sprawy narodowe należały do kapłanów, sprawy społeczne – do socjalistów i ludow-

ców. Dlatego tak nieufnie traktowani byli księża, którzy starali się przełamywać ten niepisany, ale tym bardziej przestrzegany „podział pracy”. Nazbyt łatwo można było zostać okrzykniętym, jeśli już nie «socjalistą», to «modernistą».

A jednak, mimo licznych trudności, zaczyna u nas kielkować katolicka myśl społeczna inspirowana twórczością Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego i Norwida, filozofią Cieszkowskiego, Libelta, Trentowskiego...²

Po klęsce powstania styczniowego przybierają na sile tendencje organicznikowskie, a inicjatywy wielu księży i katolików świeckich wykraczają daleko poza lokalne znaczenie ich społecznikowskiej działalności. W zaborze pruskim niezwykle skutecznie organizuje polskie życie gospodarcze Karol Marcinkowski a nade wszystko ks. Piotr Wawrzyniak. W zaborze austriackim ks. Stanisław Stojałowski zakłada Stronnictwo Chrześcijańsko-Ludowe; ks. Bronisław Markiewicz CSMA realizuje swą koncepcję integralnego wychowania podopiecznych: religijnego, moralnego, obywatelskiego i zawodowego; Stanisław Szczepanowski wciela w życie gospodarcze idee romantycznego czynu; Adam Chmielowski jako brat Albert zajmuje się bezdomnymi, a generałowa Jadwiga Zamoyska zakłada szkołę dla dziewcząt. W zaborze rosyjskim pracują ukryte zgromadzenia, głównie fabryczne, ojca Honorata (Wacława) Koźmińskiego OFMCap; ks. Karol Bliziński staje się pierwszym duszpasterzem warszawskich robotników a później doskonałym organizatorem życia wiejskiego w Liskowie; Cecylia Plater-Zyberkówna skupia wokół siebie katolickie środowisko młodych³.

W r. 1909 ukazuje się pierwszy numer miesięcznika „Prąd”, organu środowiska, które miało odwagę głośno przyznawać się do katolicyzmu, a równocześnie chciało uczestniczyć w życiu naukowym, kulturalnym, społecznym i politycznym otaczającego świata. Rodziło się środowisko, które w sposób programowy zajęło się odrodzeniem katolicyzmu. Potrzeba pogłębienia polskiej religijności, a także

¹ Por. Ewa Jabłońska-Deptuła, *Religijna ideologia suwerenności narodowej w XIX wieku*, „Więź”, 1982, nr 4-5; Ryszard Przybylski, *Symbolika Powstania Listopadowego*, „Znak”, 1982, nr 328.

² Por. Maria Walendowska, *Problematyka czynu i postępu w polskiej filozofii narodowej*, „Przegląd Powszechny”, 1982, nr 6.

³ Por. *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, Warszawa 1981.

większego niż dotychczas dostosowania Kościoła do świata wyrażana była już na tyle głośno, że „Przegląd Powszechny” w podsumowaniu ważnej ankiety, ogłoszonej w 1905 roku, pisał m.in.: *Poza niezmiennym pierwiastkiem boskim istnieje w katolicyzmie i pierwiastek ludzki, który ciągle podlega zmianom i ustawicznie przystosowuje się do warunków i potrzeb chwili*⁴

Ks. Marian Morawski SJ w głośnych „Wieczorach nad Lemanem” próbował zasypać przepaść, jaka wytworzyła się między wiarą a nauką. A więc nie totalne odrzucenie wyników nauk przyrodniczych, a ich włączenie do apologetyki katolickiej. *I tak, kąt widzenia genetyczny i ewolucyjny, pod jakim dzisiejsza nauka usiłuje świat poznać, przybliży umysły (...) do teistycznego pojęcia świata.* I dalej pisze: *Ewolucja suponuje jakiś pierwiastek, który w potencji zawiera przyszłe doskonałe formy i do ich urzeczywistnienia dąży*⁵.

Niewątpliwie takie właśnie widzenie roli katolicyzmu odpowiadało młodym z „Prądu”. O środowisku tym pisze się u nas niewiele, dorobek pisma pokrywa zapomnienie, a przecież myśli tam zawarte powodowały społeczny odźwięk w swoim czasie: z jednej strony – integrowały młodych katolików, z drugiej zaś – wywoływały sprzeciw kół zachowawczych. „Prąd” jest wyrazistym uzewnętrznieniem tego nurtu, który zwykło się określać katolicyzmem odnowionym, katolicyzmem odrodzeniowym, a później – katolicyzmem integralnym. Pismo to jest dowodem, że tendencje odrodzeniowe były na tyle silne, iż zdołały stworzyć grupę, która w sensie duchowym wciąż jest wśród nas obecna. Środowisko „Prądu” i Katolickie Towarzystwo Przyjaciół Młodzieży (rozwiązane przez carat w 1915 r.) dadzą po wojnie podwaliny pod organizację „Odrodzenie”!⁶

Na przykładzie „Prądu” prześledzić możemy nie tylko ugruntowywanie się nowych zjawisk w katolicyzmie naszej inteligencji, ale także to, co owemu katolicyzmowi zagrażało niejako od wewnątrz. Postulat życia aktywnego, tworzenie motywacji do pracy, do działania, kult skuteczności lansowany konsekwentnie, na przekór bierności i wycofywaniu się z życia – wszystko to powodowało, że wielu młodych katolików zaczęło fascynować się myślą narodową. Aktywizm katolicki, budowany w opozycji do socjalizmu, znalazł się w nacjonalistycznej pułapce. Stanie się to

dopiero widoczne wyrażnie w latach trzydziestych, ale początki tej ślepej uliczki dostrzegamy już w pierwszych numerach „Prądu”.

Miesięcznik określał się jako „społeczny i literacko-naukowy”. W informacji pochodzącej od Redakcji czytamy m.in.: *„Prąd” jest pismem młodych, którzy postawili sobie za cel: kształcenie charakterów, urobienie wewnętrzne, uświadomienie społeczne w duchu chrześcijańskim i narodowym, aby tak przygotowani mogli z czasem godnie stanąć na placówkach pracy obywatelskiej. I dalej: Wierząc w lepszą część natury ludzkiej, nawet u przeciwników będziemy wyszukiwali stron i rzeczy dodatnich, bynajmniej nie zaniedbując w razie potrzeby energicznej obrony wyznawanych zasad*⁷.

Przyjrzyjmy się, jak zasady te realizowane były w praktyce. Tadeusz Błażejewicz w programowym artykule „Nowe zadania”, jako kwestię najważniejszą wymienił odrodzenie religijne. *Zresztą zadatki odrodzenia widzimy już dzisiaj – stwierdzał*⁸. Młodzi dystansują się od *poczwicznych katolików*. Chcą czynu! *Nie agitatorów nam potrzeba, lecz apostołów (...)* Ludzi odważnych intelektualnie, dysponujących pogłębianą wiedzą religijną, nie lękających się świata: *Zaprzestańmy nareszcie w naszych publikacjach utożsamiać katolicyzm z konserwatyzmem, zaprzestańmy uważać wszystko, co nowe, za szkodliwe i pogardy godne*. Występowanie przeciwko wrogim ideom łączyć się musi z tolerancją względem ludzi. *Póki nie przekonamy się niezbitcie o złą wolę przeciwnika, póty winniśmy uważać go jedynie za człowieka błędzącego*⁹.

⁷ Posłowie ankiety, „Przegląd Powszechny”, 1906, t. 91, s. 6*.

⁸ Ks. Marian Morawski SJ, *Wieczory nad Lemanem*, wyd. VII, Kraków 1923, s. 59–60. Por. także, Mirosław Pacuszkiewicz SJ: *Twórca „Przeglądu Powszechnego”* (Ks. Marian Morawski SJ), „Przegląd Powszechny”, 1983, nr 1.

⁹ Por. Konstanty Turowski, *Renesans katolicyzmu młodego pokolenia polskiego*, „Przegląd Powszechny”, 1937, t. 215. A także: Konstanty Turowski, *Nauka społeczna Kościoła w polskich czasopismach katolickich*, w: *Historia katolicyzmu społecznego...*, dz. cyt. O roli „Prądu” pisał także Bohdan Cywiński, *Rodowody niepokornych*, Warszawa 1971, s. 419. Najpełniejsza informacja o tym miesięczniku w szkicu ks. Zbigniewa Skrobickiego: *Geneza i dzieje czasopisma „Prąd”, „Chrześcijaнин w Świecie”*, 1982, nr 6, s. 38–49.

⁷ „Prąd”, 1910, nr 9–10, s. 11 okładki.

⁸ Tadeusz Błażejewicz, *Nowe zadania*, „Prąd”, 1909, nr 1.

⁹ Tamże, „Prąd”, 1909, nr 2–3.

Ten sam autor w artykule „My a niekatolicy“ jeszcze raz podjął zagadnienia katolickiej aktywności i katolickiej tolerancji. *Chryścianizm to nie teoria tylko, to świat uczuć – to czyn*¹⁰. Stąd propagowanie pracy od podstaw; pamięć o ks. P. Wawrzyniaku, ks. B. Markiewiczu i S. Szczepanowskim, artykuł o ks. W. Blizińskim i jego Liskowie¹¹. Nie zapomniano i o B. Limanowskim odnotowując jego siedemdziesięciolecie urodzin¹². Z sympatią pisano o grupie „Sillon“¹³ i interesowano się przyszłością katolików i socjalistów we Francji¹⁴.

T. Błażejewicz miał prawo napisać: *Krytykujmy błędne poglądy lecz nie podawajmy w wątpliwość bez bardzo ważnych dowodów i powodów dobrej woli przeciwnika. Stwierdzajmy, że dany osobnik w pewnych swych poglądach myli się – nie ogłaszajmy go na tej zasadzie za niekatolika: heretyka, znajdującego się poza Kościołem. I jeszcze: Słuchając rozpraw i mów naszych extra-ortodoksów odnosi się wrażenie, że za katolików uważają jedynie tych, którzy nigdy w mowie czy piśmie nie popełnili najsutelniejszego błędu dogmatycznego*¹⁵.

To, co publikowali młodzi na łamach swego miesięcznika, wzbudzało niechęć kół zachowawczych. Doszło do tego, że zaatakowano Cecylię Plater-Zyberkównę posądzając ją o modernizm. Sprawa stała się głośna w prasie; włączyło się nawet „Ateneum Kapłańskie“ ujmując się za prądowncami. Oni sami zresztą bronili się z młodzieńczym impetem: *Dość już tego pokątnego kłóśniania milczkiem, dość już tej atmosfery wzajemnej nieufności, którą ci samozwańczy zaborcy władzy biskupiej wytworzyli!*¹⁶

Zauważmy, że ataki szły głównie nie ze strony władzy duchownej, a pochodziły z szeregów katolików świeckich. „Prąd“ deklarował: *Rozwijamy działalność spokojną, bo pewną zwycięstwa sprawy, której służymy!*¹⁷ Ale równocześnie prądowncy, nie bez rozgoryczenia dawali do zrozumienia, że owa deklarowana spokojna praca napotyka nieprzewidziane przeszkody: *Uważamy, że i w czujności łatwo przebrać miarę, a wówczas dochodzi się do manii prześladowczej*¹⁸.

Po przeszło czteroletniej działalności wydawniczej przyznawali, że pisanie o Kościele jest rzeczą ryzykowną: *W zapale argumentacyjnym łatwo przebrać miarę i zrobić jakiś*

*krok fałszywy, a wtedy śmiałego reformatora czeka Tarpejska Skala*¹⁹. Autorem tych słów jest ksiądz. A więc ktoś, dla kogo autorytet hierarchii jest jedną z najsilniejszych zasad porządkujących życie; całe życie człowieka w sutannie. Zastrzeżenia wysuwane przez świeckich nadgorliwców oddziaływały w pewnym stopniu i na hierarchię, urabiały opinię niekorzystną dla inaczej myślących. Problem, z jakim zetknął się „Prąd”, ma walor typowości, interesująca nas formacja inteligencji katolickiej od samego zarania poprzez dziesięciolecia tracić musi sporą część energii na wyjaśnianie współwyznaczncom swych rzeczywistych intencji.

Ryzykując uproszczenie powiedzieć można, że mamy tu do czynienia ze zderzeniem autorytetu i wolności osobistej, a może inaczej: chodzi o uszanowanie wolności osobistej współczesnego człowieka bez naruszania zasady autorytetu Kościoła. Problem jest niezmiernie skomplikowany i nie wolno go rozpatrywać w kategoriach «prawica» – «lewica», «wsteczny» – «postępowy» itd. Jeśli już trzeba – na użytek roboczy – dokonywać podziałów, to proponuję podział na «integrystów» i «progresistów» katolickich. Oba te nurty muszą być obecne w Kościele, chodzi tylko o to, by zachować między nimi stan względnej równowagi, i o to – jak sądzę – dopominali się «integraliści». *Jedyny autorytet, jaki akceptuje człowiek nowożytny, jest to autorytet z wyboru, innego on po prostu nie uznaje* – pisano w „Prądzie” w 1914 roku!²⁰ Chodzi więc o to, by autorytet Kościoła był świadomie i dobrowolnie przyjęty przez człowieka, jako jego oso-

¹⁰ Tadeusz Błażejewicz, *My a niekatolicy*, „Prąd”, 1910, nr 3.

¹¹ Por. als. (Adam Lach Szymański), *Kapłan-obywatel*, „Prąd”, 1910, nr 9–10; *Kronika*, „Prąd”, 1910, nr 11–12; als. (A. L. Szymański), *Praca duchowieństwa wśród ludu*, „Prąd”, 1911, nr 2; als. (A. L. Szymański), *Dwa zgony*, „Prąd”, 1912, nr 2.

¹² Por. *Kronika*, „Prąd”, 1910, nr 11–12.

¹³ Por. „Sillon”, „Prąd”, 1910, nr 6; Z. Fedorowicz, *W sprawie „Sillonu”* (Z miesięca), „Prąd”, 1910, nr 9–10.

¹⁴ Wacław Mycho, *Przyszłość katolików i socjalistów we Francji*, „Prąd”, 1909, nr 9.

¹⁵ T. Błażejewicz, *My a niekatolicy* (dokończenie artykułu z 1910, nr 3), „Prąd”, 1911, nr 3.

¹⁶ *Z powodu oskarżeń*, „Prąd”, 1910, nr 5. Por. także: *Anonimowi opiekunowie*, „Prąd”, 1910, nr 4; *Dwa odgłosy*, „Prąd”, 1910, nr 6; *Niebo polemiki*, „Prąd”, 1914, nr 1; oraz „Prąd”, 1910, nr 11–12.

¹⁷ *Pro domo sua*, „Prąd”, 1909, nr 4–5.

¹⁸ als. (A. L. Szymański), *Polemika*, „Prąd”, 1910, nr 9–10.

¹⁹ Ks. Dr Jan Cierniewski, *Autorytet a wolność osobista*, „Prąd”, 1914, nr 2.

²⁰ Tamże.

bisty wybór, jego duchowa potrzeba. *Tymczasem, aby wejrzeć w głąb duszy nowoczesnego człowieka i poznać jego duchowe potrzeby, należy pozwolić mu mówić i odsłonić stan swej duszy, trzeba mu dać ujawnić swoje duchowe aspiracje.* Nie jest to łatwe; często obawa przed popełnieniem błędu doktrynalnego czy też po prostu lęk przed posądzeniem o taki błąd *zamyka mu usta na swobodne wypowiedzenie się w rzeczach, tyjących wiary i nauki Kościoła*²¹.

Trzy lata wcześniej inny ksiądz wypowiadał się w „Prądzie” o koniecznym udziale świeckich we wszelkich sprawach Kościoła nie wykluczając i dyskusji teologicznych²².

Już te dwa przykłady poświadczają, jak idee odrodzeniowe przenikają do różnych warstw i grup społecznych. Mamy tu zresztą do czynienia z ciekawym sprzężeniem: ludzie świeccy uruchamiają pismo katolickie, zapraszając do współpracy księży, bez których niemożliwe jest prowadzenie niektórych działów redakcyjnych i uprawianie pewnego typu publicystyki; pismo zaś, jako całość, oddziałuje poprzez swą linię programową nie tylko na czytelników świeckich, ale także na kler.

Jeśli tytuł wydawniczy istnieje dostatecznie długo, wtedy do grona autorów wchodzi w końcu ci, co wychowywali się intelektualnie na linii programowej pisma. Dopiero wtedy można mówić o wielowarstwowym własnym środowisku. Tak jest w przypadku „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”, tak zaczyna już być ze środowiskiem „Więzi”. „Prąd” – aczkolwiek jako tytuł przetrwał do roku 1939 – nie miał w pełni tej możliwości. Zmieniał się skład redakcji, zmieniał się wydawca, zmieniał się także profil miesięcznika; ale idea pozostawała niezmienna. Jeśli idea przewodnia pisma jest dostatecznie ważna, jeśli mówi się w nim tyleż o bieżącej współczesności, co i o przewidywanej przyszłości, to mimo wszelkich trudności wydawniczych i redakcyjnych, a nawet pomimo upadku tytułu – myśli tam wypowiedziane nie przechodzą bez odzewu. Bywa tak, że dopiero ta «przyszłość», czyli następne pokolenia, podejmą urwany wątek... Myśli raz sformułowane nie giną. Czekają na swój czas.

„Prąd” okresu 1909–1914 można traktować jako modelową strukturę inteligenckiej grupy katolickiej, powtórzoną później przez organizację „Odrodzenie”, a po drugiej wojnie

przez krąg „Tygodnika Powszechnego“ i „Znaku“. Modelowo rzecz traktując mamy tu: środowisko, pismo, wydawnictwo. Mamy przykład działalności kulturowej świeckich, ale w stałym i twórczym kontakcie z klerem. Mamy postawę otwartą na świat, krytyczną wobec „pocziwego katolicyzmu“, ale przecież pozostającą w zgodzie nie tylko z prawdami wiary, ale i z hierarchią. Mamy tu wreszcie długofalowy program pracy obliczony nie na doraźne sukcesy, ale na wysiłek pokoleń.

Tą konstrukcyjną zasadą, tym podstawowym elementem nośnym „Prądu“ było odrodzenie katolicyzmu w oparciu o Ewangelię, ale z wykorzystaniem zdobyczy nauki i kultury.

Zygmunt Fedorowicz stwierdzał: *Bez odrodzenia jednostki nie ma mowy o odrodzeniu społecznym*²³. Oddalanie się od Ewangelii jest równoznaczne z obniżaniem cywilizacji, z cofaniem się postępu. Jest to pośrednio wypowiedziana polemika z myślą socjalistyczną a raczej z socjalistyczną propagandą łączącą kult nieprzerwanego postępu z marksizmem, a religii przypisującą ciemnotę i wsteczność. Łączenie Kościoła z ciemnogrodem stawało się niemal stereotypem, utrwalającym się szczególnie wśród młodzieży akademickiej. *Jednym z najważniejszych powodów kryzysu religijnego młodego pokolenia jest nieszczęśliwy dla nas zbieg okoliczności, iż do katolicyzmu od dłuższego już czasu przyznają się PRAWIE WYŁĄCZNIE sfery konserwatywne pod względem społeczno-politycznym*. I dalej: *Dzisiaj dla człowieka religijnie nieuświadomionego wydaje się pewnikiem zasada, że katolicyzm jest rodzajem partii, do której należą tylko ludzie bogaci lub ciemni, że katolicyzm ochrania klasowe interesy pierwszych przez utrzymywanie w korbach drugich*²⁴.

Redakcja próbuje przełamać ten stereotyp publikując teksty poświęcone kwestii społecznej i propagując idee zawarte w *Rerum novarum*. Wymieńmy, dla ilustracji, tytuły trzech artykułów: „Nasze społeczeństwo wobec robotnika fabrycz-

²³ Ks. J. Ciemniewski, dz. cyt., „Prąd“, 1914, nr 4.

²⁴ Ks. Józef Archutowski, *Religia dni naszych w myśli i czynie*, „Prąd“, 1911, nr 8.

²⁵ Z. Fedorowicz, *Ewangelia w życiu społecznym*, „Prąd“, 1910, nr 6.

²⁶ Z. Fedorowicz, *Kryzys religijny młodego pokolenia*, „Prąd“, 1911, nr 1.

nego". „Chryścianizm i kwestia społeczna", „Spółdzielczość a życie narodowe"²⁵.

Na łamach miesięcznika toczyła się dyskusja nad programem środowiska: praca od podstaw, praca organiczna, wiązanie postulatu odrodzenia jednostkowego z odrodzeniem społecznym – każde z tych haseł miało, co prawda, przypisaną sobie aktualną treść, ale nie oznaczało to wcale, że te częściowe pragmatyczne odczytania programowych zawołań składają się same na spójną całość. Żywym wiązaniem mogło być tylko zakorzenienie w historii.

Sprawa wyboru tradycji stała się więc dla prądowców kwestią tyleż pilną co i niełatwą. Pozornie mogło się wydawać, że wybory zostały już dokonane. Ci, co mieli bezpośredni wpływ na grupę tworzącą miesięcznik – jak C. Plater-Zyberkówna – reprezentowali nurt pracy organicznej, tak samo jak i ci, o których „Prąd" pisał z uznaniem. Ten klarowny, „pozytywistyczny" rodowód zaczynał się jednak zaciemniać, gdy przyszło do pytań o sens owej pracy, o motywację, o system wartości. Wiadomo było, że grupa odrzuca socjalizm, że stoi na katolickim gruncie. Istniała jednak konieczność precyzyjnego określenia swego miejsca w katolicyzmie. A to oznaczało wybranie z przeszłości duchowej narodu pewnych nurtów, które można było uznać za swe intelektualne zaplecze.

Pod koniec 1909 r. Józef Zmitrowicz opublikował artykuł zatytułowany „Do źródeł natchnienia i mocy", w którym wyraził pogląd: *Natchniona twórczość wieszczów naszych jest SŁOWEM naszych czasów*²⁶. Autor dostrzegł zbieżność myśli naszych wielkich romantyków z wypowiedziami papieży Leona XIII i Piusa X. Redakcja zdystansowała się wobec tego tekstu, ale otworzyła dyskusję nad jego przesłaniem²⁷. Wydaje się, że powodem wyraźnej rezerwy zespołu redakcyjnego był Andrzej Towiański uznany przez J. Zmitrowicza właśnie za tego, na którym młodzi katolicy powinni się oprzeć.

Szukano różnych dróg: Stanisław Pigoń pisał o wychowawczych wartościach „Pana Tadeusza"²⁸, a Stanisław Brych przywoływał Norwida²⁹.

Z. Fedorowicz, jakby w podsumowaniu tych poszukiwań, nakreślił w 1912 r. genezę ruchu odrodzeniowego. Stwierdził, że wytwarza się wśród młodych «kierunek odrodzeń-

czy», nawiązujący do tradycji filaretów wileńskich. Wykształciły się już dwa nurty: «mistyczny» i «pozytywistyczny». Ten pierwszy nawiązuje do wielkich romantyków, powołuje się na Cieszkowskiego, Towiańskiego, a także na S. Szczepanowskiego, Wyspiańskiego i W. Lutosławskiego, wykorzystując czasem nawet *niektóre praktyki i zabiegi higieniczne jogów indyjskich (...)*. Mistycy – pisze autor – *bląkają duchem gdzieś w zaświatach*. Przyznaje jednak zaraz: *Ci marzyciele-mistycy są zarazem rycerzami czynu, są elementem postępu duchowego i kulturalnego w naszym społeczeństwie*. Nurt drugi, czyli «pozytywiści» – to nawiązanie do dorobku współczesnej myśli Zachodu i do polskich tradycji pracy organicznej. *I o dziwo! Ostateczne wyniki obu grup, na tak odmiennych drogach otrzymane, zeszły się na wszystkich punktach*³⁰.

W połowie 1913 r. ogłoszono w „Prądzie” program grupy zatytułowany: „Nasze stanowisko”. Czytamy tam m.in.: *Dążeniem naszym w dziedzinie ideowej jest wytworzenie syntezy myśli współczesnej naszej i zachodniej z tymi wielkimi ideami wychowawczymi i społecznymi, które tkwią w katolicyzmie*. Konieczne jest więc połączenie tradycji romantycznej ze współczesnymi prądami filozoficznymi i naukowymi. *Program nasz posiada charakterystyczną cechę: wychowawczość*. Daje też stałą metodę w ocenie zjawisk życia społecznego, a mianowicie: szacunek dla rzeczywistości, zerwanie z występującym w niektórych kręgach katolickich pogardzaniem realnego życia. Fundamentem grupy są więc: katolickie podstawy, myśl współczesna, miłość swego narodu. Podkreślano, że młodzi katolicy muszą być nie tylko aktywni, ale i skuteczni³¹.

I tak dochodzimy do momentu, w którym katolicyzm młodych zaczął zbliżać się do myśli narodowej. W skrajnej

²⁵ Dr Al. Wóycicki, *Nasze społeczeństwo wobec robotnika fabrycznego*, „Prąd”, 1910, nr 8–9; Edmund Bieńkowski, *Chryścianizm i kwestia społeczna*, „Prąd”, 1911, nr 2; Marian Pachucki, *Spółdzielczość a życie narodowe*, „Prąd”, 1913, nr 9.

²⁶ Józef Zmitrowicz, *Do źródeł natchnienia i mocy*, „Prąd”, 1909, nr 7–8.

²⁷ Od Redakcji, „Prąd”, 1909, nr 7–8. Por. głosy w dyskusji: „Prąd”, 1909, nr 9, 10–11.

²⁸ St. Pigoń, *Wychowawcze wartości „Pana Tadeusza”*, „Prąd”, 1911, nr 6.

²⁹ Stanisław Brych, *Szlakiem wyzwolenia. (Ideowość a praca)*, „Prąd”, 1912, nr 5.

³⁰ Z. Fedorowicz, *Geneza ruchu odrodzeniowego*, „Prąd”, 1912, nr 8.

³¹ *Nasze stanowisko*, „Prąd”, 1913, nr 5.

postaci oznaczało to wyrażenie zgody na rozdzielenie moralności indywidualnej od moralności społecznej, co wyraził już Zygmunt Balicki w swym „Egoizmie narodowym wobec etyki”.

„Prąd” nigdy nie zszedł na te – niezgodne z katolicyzmem! – pozycje, ale fascynacja myślą narodową była stale obecna w publicystyce miesięcznika. Józef Chaciński przestrzegał co prawda przed nadmiernie rozbudowaną pokusą zdynamizowania katolicyzmu myślą nacjonalistyczną: *Biada narodowi, który, nie licząc się z moralnością, zechce uprawiać macchiavellizm. Niech pamięta o tym szczególnie ta część młodzieży polskiej, co zapatrzona w ideał Ojczyzny, mniej zwraca uwagi na rozwój moralny*³². Ale w rok później ten sam autor, mówiąc o niechęci narodów aryjskich do rasy semickiej, konkluduje: *Jest to jakby bezświadomy, instynktowny odruch obronny przed czymś wrogim i zaborczym, co z Heirowskim chichotem drwiącego cynizmu godzi w duszę narodów chrześcijańskich*³³. Minęły znów dwa lata i w r. 1913 czytamy: *Potrzebna jest naczelna idea, która by powodowała w narodzie wszystkie prace, która by weszła w krew i kości i stała się drugą naturą, instynktem, mówiąc, co i jak trzeba robić, aby było dobrym dla ogółu*³⁴. Chodzi o ukształtowanie duszy polskiej. A właśnie myśl nacjonalistyczna – złagodzona przez zasady katolicyzmu – mogła, jak sądzono, doskonale do tego się nadawać. Myśl narodowa traktowana była jako emanacja polskości i katolickości i przeciwstawiana ideologii socjalistycznej. *Jest to ideologia ludzi z duchem polskim, bólem polskim, wiarą i nadzieją polską nie związanych. Przez szkła doktryny klasowej patrzą na życie narodu. Chcą odebrać ludowi duszę polską i katolicką*³⁵.

Głosy przestrzegające przed nacjonalizmem traktowane były krytycznie, a nawet ze zniecierpliwieniem³⁶.

Był już rok 1914.

Kończył się pierwszy okres istnienia „Prądu”. Był to czas burzliwy: rozpoczęty upadkiem rewolucji 1905 roku, a zamknięty wybuchem wojny światowej. Czas gwałtownych sporów ideologicznych i światopoglądowych, czas socjalizmu i rodzących się nacjonalizmów w nowoczesnym kształcie, czas partii politycznych nowego typu... I w tym tygłu idei

i postaw pojawiła się grupa młodych katolików, starających się zachować swą odrębność. Cenne było już to, że młodzi odwagili się wystąpić z otwartą przyłbicą. Ale naprawdę wartościowe i nieprzemijające było dopiero konsekwentne opowiedzenie się za katolickim odrodzeniem rozumianym całościowo. Niewątpliwą zasługą tego grona jest łączenie spraw religijnych z narodowymi, dostrzeganie ścisłego związku katolicyzmu z wprowadzeniem zasady sprawiedliwości w stosunkach społecznych, zespalanie wewnętrznej pracy duchowej jednostki z obowiązkami wobec społeczeństwa i narodu. Jednym z kluczowych problemów, jakie musieli stale rozwiązywać prądownicy, było pogodzenie autorytetu z wolnością. A także borykanie się z dylematem: Co w Kościele jest trwałe i nienaruszalne a co historycznie zmienne, podlegające ewolucji. Były to pytania o wielkim ciężarze gatunkowym, a sposób ich stawiania i odpowiedzi na nie udzielane, nie pozbawione były dramatyzmu. Kryzys modernistyczny ciążył wszak na atmosferze tamtych lat.

Spadek, jaki środowisko „Prądu” przekazało stowarzyszeniu „Odrodzenie” był – pod wieloma względami – bezcenny. Ale też złudzenie, że można będzie „ochrzcić” nacjonalizm, żywotne było aż po rok 1939! Inna rzecz, iż otwartą sprawą jest pytanie o tonizującą rolę polskiego katolicyzmu na polską myśl narodową. Na pytanie to trzeba w końcu odpowiedzieć spokojnie i rzetelnie. Chyba nadszedł już po temu czas.

Nie tu jednak miejsce na realizowanie tego problemu. Dla nas – w tej chwili – istotne jest to, że „Prąd”, nawet błędząc w niektórych kwestiach szczegółowych, tworzył jednak nowy model środowiska katolickiego. Z wszelkimi zaletami, które ujawniły się w formacji intelektualnej integralistów w latach trzydziestych, i z wieloma wadami, które następcy musieli przezwyciężać.

³² Józef Chaciński, *Z zagadnień polityki narodowej*, „Prąd”, 1910, nr 6.

³³ Józef Chaciński, *Kwestia żydowska u nas*, „Prąd”, 1911, nr 4–5 (cd. tego artykułu: „Prąd”, 1911, nr 7).

³⁴ Józef Chaciński, *Dookoła pracy organicznej*, „Prąd”, 1913, nr 9.

³⁵ Stefan Olszewski, *Zagadnienie ludu polskiego*, „Prąd”, 1914, nr 1.

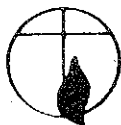
³⁶ Por. J. Chaciński: omówienie książki Józefa Lampego: *Postęp a nacjonalizm*, „Prąd”, 1913, nr 10.

„Prąd“ 1909–1914

En 1909 parût le premier numéro du mensuel „social, littéraire et scientifique“ „Prąd“. Ce fut l'organe d'un milieu qui avait le courage de professer ouvertement son catholicisme, et, en même temps, voulait participer à la vie scientifique, culturelle, sociale et politique. Ce milieu s'occupa de l'établissement d'un programme de la renaissance du catholicisme en comprenant cette renaissance catholique d'une façon globale. Le mérite des créateurs de „Prąd“ fut l'unification des problèmes religieux avec ceux de la nation, la perception des liens du ca-

tholicisme avec l'introduction du principe de la justice dans les relations sociales, l'intégration du travail spirituel intérieur de l'individu avec les devoirs envers la société et la nation, les essais de la solution du problème d'accord entre l'autorité et la liberté.

„Prąd“ 1909–1914 peut être considéré comme structure modèle d'un groupe d'intellectuels catholiques, répétée plus tard par l'organisation „Ódrodzenie“, et après la deuxième guerre mondiale, – par le cercle de „Tygodnik Powszechny“ et de „Znak“.



Wielkie pojęcia polityczne

Kazimierz Dziewanowski

Faszyzm, czyli wielki bluff

Pamiętam, że gdy miałem trzynaście lat, podczas okupacji, wpadła mi do ręki radziecka ulotka kończąca się hasłem: *Śmierć niemieckim faszystom*. Zdziwiłem się, bo nauczono mnie, że Niemcy to hitlerowcy, a faszyci to włoscy wyznawcy Mussoliniego. Myśl, że jacyś Niemcy mogliby wzorować się na Włochach i uznawać ich prymat ideologiczny wydała mi się nieporozumieniem. Dopiero po jakimś czasie zorientowałem się, że faszyzm był jednak nieco starszy od hitleryzmu, a w każdym razie wcześniej osiągnął władzę, mógł więc być uważany za pierwowzór ustrojów tego rodzaju. Ale mimo to nie zostałem przekonany. To prawda, że Mussolini był wcześniej, lecz mimo wszystko nie wydawało mi się możliwe, aby można było pojęciem faszyzmu objaśnić tę grozę i tę katastrofę ludzkości, jaką był hitleryzm. Do dzisiaj, mimo podobieństw, jakie zachodziły między obu systemami, mimo ich wielu zasadniczych zbieżności (z których najważniejszą było, że i jeden, i drugi wyrzekły się praw świata cywilizowanego, a nawet były specjalnie przeciw nim pomyślane), mimo że ich losy potoczyły się wspólną koleją i jednakowa spotkała je klęska, którą oba same spowodowały – wciąż mi się wydaje, że bezbrzeżnej potworności hitleryzmu nie da się całkowicie wyjaśnić przy pomocy ogólnych prawidłowości wspólnych różnym reżymom faszystowskim. Hitleryzm – to było zarazem to samo, ale i coś nieporównanie straszniejszego. To był faszyzm, ale kierowany przez diabła. Natomiast faszyzm włoski był sterowany jedynie przez megalomana, błazna i bandytę. To jednak nie to samo.

W roku 1981 ukazała się w Londynie nowa biografia Mussoliniego*, której autor próbuje sięgnąć głębiej, niż to

* Denis Mack Smith, *Mussolini*, London. Weidenfeld and Nicolson, s. 429.

czyniono dotąd i dostarczyć nowych uogólnień, które pozwoliłyby lepiej zrozumieć to zjawisko polityczne, społeczne i psychologiczne, jakim był faszyzm. Książek o Mussolinim i faszyzmie napisano już bez liku (choć rzeczy wydane w Polsce można policzyć na palcach jednej, no może dwóch rąk; wśród nich wspomnieć trzeba zwłaszcza prace Jerzego Borejszy). Nowa biografia, napisana przez współpracownika All Souls College w Oxfordzie, wspiera się na wszystkim, co dotąd napisano ważnego o Mussolinim i dlatego zamieszczona na końcu bibliografia liczy 27 stron druku. Uznając, że wszystkie znaczące fakty i wydarzenia z życia Mussoliniego zostały już dostatecznie wyjaśnione, autor nowej książki rezygnuje z ich wyliczania (co zwykle czynią biografowie), próbuje natomiast przedstawić szersze i głębsze wyjaśnienie, naszkicować własny wizerunek człowieka i stworzonego przezeń ruchu. W takim podejściu tkwi siła tej książki, która jest wymownym dowodem na poparcie tezy, że każde pokolenie powinno przedstawiać własny pogląd na wydarzenia przeszłości. Każde bowiem osiąga nowy stopień zrozumienia rzeczywistości, mając więc możliwość przekonania się, jak ono widzi wielkie wstrząsy i węzłowe momenty historii, uzyskujemy nowy wgląd nie tylko w przeszłość, ale i w sposób rozumowania współczesnych. Nic dziwnego, że czytając książkę Denisa Mac Smitha i widząc, jak autor buduje pewne uogólnienia, mamy czasem uczucie, że stawia on tezy zbyt samowolne i w sposób niedostatecznie udokumentowany. Dopiero gdy wgrzyziemy się w obfite odnośniki kierujące nas do źródeł, widzimy, że te pozornie zbyt prędkie konkluzje autora są oparte na ogromnym materiale źródłowym; to jednak nie rozstrzyga oczywiście zagadnienia, czy autor wyciąga zawsze prawidłowe wnioski.

Jedno zwraca uwagę już od pierwszych stron: głęboka, wręcz paląca antypatia autora dla bohatera biografii; niechęć granicząca z awersją. Istotnie, trudno dziś wykrzesać z siebie już nie tylko szacunek, ale choćby odrobinę wyrozumiałości dla Benita Mussoliniego, ale rzadko się przecież zdarza, aby biograf tak otwarcie dawał wyraz swojemu obrzydzeniu. Muszę szczerze przyznać, że ta otwartość i niechęć do tajenia swoich uczuć i poglądów wydaje mi się

u pana profesora z Oxfordu bardzo sympatyczna. Posłuchajmy:

Wielu intelektualistów, wielu prawników i członków klas wyższych, którzy mieli dostęp do źródeł informacji poza zasięgiem kontroli faszystowskiej, było zrażonych oczywistą korupcją i nieudolnością reżymu... W rzadkich momentach, gdy ukazywała się jakaś alternatywa dla faszyzmu – jak w czerwcu 1924 roku po zamordowaniu Matteottiego, w lipcu 1943, albo w niektórych rejonach w grudniu 1924 – cała machina totalitarnej zgody narodowej w jednej chwili rozpadła się. Wskazuje to, że leżący u podstaw faszyzmu „consensus” był w dużej mierze po prostu cyniczny, zależny od dalszego trwania sukcesów zewnętrznych, albo, gdy było trzeba, od zmyślenia sukcesów przez propagandę. Ten sam wniosek wypływa z faktu, że Mussolini nie mógł nigdy zaryzykować dopuszczenia do swobody wypowiedzi, nie mógł też rozwiązać milicji faszystowskiej. Zarzucano mu, że wydaje na służbę bezpieczeństwa dwa razy więcej niż Francja, z czego ponad ćwierć miliona lirów idzie na nadzorowanie pojedynczej i nieszkodliwej osoby prywatnej, jaką był Benedetto Croce. W odpowiedzi starał się przekonać opinię, że Italia jest w mniejszym stopniu krajem policyjnym niż jakikolwiek inny kraj w Europie... Kiedy odkrył, że pewna całkiem nieszkodliwa osobistość, doktor Guido Bergamo, który dość wcześniej odzegnał się od faszyzmu z powodu swych przekonań republikańskich, ma stale pod swoim domem trzydziestu policjantów, kazał zmniejszyć ich liczbę do połowy. Celem tego rodzaju nadzoru policyjnego były szykany i zastraszenie, ale koszta tego musiały być duże. Nigdy nie dowiemy się, ile pieniędzy zmarnowano w ten sposób.

Już z tego krótkiego fragmentu widać, że książka Mac Smitha jest raczej nie biografią, lecz krytyczną analizą reżymu faszystowskiego. Autor nieustannie konfrontuje wypowiedzi Mussoliniego, rzucane przez niego hasła, obietnice i zakłęcia – z faktami. Jest to zabieg przynoszący mordercze rezultaty, a przy okazji ośmieszający niejednokrotnie pewnych intelektualistów, którzy dawali się zwieść gromkim słowom i propagandowym widowiskom, rezygnowali zaś z zadawania konkretnych i rzeczowych pytań. Tego rodzaju bezkrytyczne, głupawe, lub – co gorsza –

nieuczciwe podejście do reżymów reklamujących się jako „mocne” jest niestety w dwudziestym wieku wstydliwą chorobą wielu intelektualistów.

Fałszywy obraz Włoch faszystowskich, jaki mocno rozpowszechnił się w świecie w latach dwudziestych i trzydziestych, nie wynikał oczywiście tylko ze ślepoty czy „wstydlivej choroby” niektórych intelektualistów. Mussolini poświęcał mnóstwo wysiłków i środków, aby taki obraz namalować. Wydaje się nawet, że zagadnienie prestiżu i to, co o nim myślą inni, było dla niego ważniejsze niż konkretne działanie. Smith pisze:

I tak jak zagraniczni dyplomaci mogli zostać uznani za personae non gratae, jeżeli utrzymywali kontakty z opozycją, tak też podsekretarz stanu Dino Grandi kierował specjalnym „departamentem zastraszania” zagranicznych dziennikarzy i zdarzało się, że byli oni fizycznie napastowani przez faszystowskich chuliganów... Groźby i łapówki nie tylko pomogły Mussoliniemu ukryć przed zagranicznymi czytelnikami rozmiary i zakres stosowanej przez niego przemocy, ale też przekonać wielu ludzi za granicą, że ocalił Europę przed bolszewizmem, a faszyzm posiada godną uwagi filozofię społeczną... Domagał się, aby obce kraje nie mieszały się we włoskie sprawy wewnętrzne i położyły kres propagandzie wymierzonej przeciw faszystowskiej Italii. Był natomiast zawsze gotów podkładać prasie zagranicznej sprzyjające mu relacje, na które później powoływano się we włoskich gazetach, by stworzyć wrażenie, że faszyzm jest wszędzie podziwiany.

...Już w pierwszym dniu urzędowania (jako premier) ogłosił, że jeden z najtrudniejszych i najtrwalszych problemów włoskich – zagadnienie Południa – zostanie wkrótce rozwiązany. Kilka miesięcy później przybył na Sycylię na pokładzie pancernika eskortowanego przez łodzie podwodne i samoloty. Obiecał Sycylińczykom, że w ciągu następnych dziesięciu lat ich ubóstwo zostanie przemienione w bogactwo. Powiedział, że wie wszystko o ich strapieniach: o latyfundiach, o okropnych kopalniach siarki i o braku bezpieczeństwa na wsi i na drogach. Szczególnie wstrząsnęło nim, gdy przekonał się, że w piętnaście lat po wielkim trzęsieniu ziemi w Mesynie wiele tysięcy ludzi nadal mieszka w lepiankach i szałasach. Powiedział, że to jest fakt, który „przynosi hańbę ludzkiemu

rodowi"; nie będzie mógł spać, dopóki nie rozwiąże tej sprawy. Dodał też, że nie składałby takiej obietnicy, gdyby nie wiedział, że na pewno dotrzyma słowa. Ale w chwili jego śmierci dwadzieścia lat później lepianki istniały tak samo jak przedtem, a problem Południa nie był ani trochę bliższy rozwiązaniu mimo powtarzanych deklaracji, że już nie istnieje. Te twarde fakty były do pewnego stopnia łagodzone przez kontrolę prasy. Poinstruowano dziennikarzy, że nie wolno im pisać o bandytach na Sardynii, mogą natomiast mówić o „uciekiniarach spod prawa”, ale tylko wtedy, gdy policja złapie, albo zabije któregoś z nich. Epidemię zaś malarii na Sycylii należało nazywać „okresową gorączką”.

*

Denis Mac Smith formułuje w swej książce dwa główne wnioski, dwie konkluzje, które, jak mi się wydaje, stanowią najważniejszą naukę płynącą z analizy ustrojów tego rodzaju. Ale jest to nauka, którą w gruncie rzeczy można wyciągnąć dopiero teraz: w świetle doświadczeń dwudziestego wieku, wszystkich klęsk, tragedii i rozczarowań, jakie ten wiek przyniósł. Nie umieli jej dostrzec – prawdopodobnie po prostu nie mogli – nawet bardzo światli ludzie w latach dwudziestych, trzydziestych, czasem nawet i czterdziestych. Zanotowano wprawdzie pełne zdrowego sceptycyzmu słowa Benedetto Croce, który tak miał powiedzieć o faszyzmie (Smith nie przytacza tych słów): *Wydaje mi się, że to będzie wielka strata czasu*. Dziś można już rzeczywiście powiedzieć, że dwudziestowieczne dyktatury totalitarne, które chlępiły się, że są bardziej efektywne i lepiej przystosowane do rozwiązywania problemów społecznych i w tym upatrywały swe główne uzasadnienie i usprawiedliwienie – stały się okrutną stratą czasu. Ujawniły się jako hamulec na drodze rozwoju, a ich główną cechą wspólną okazało się gigantyczne marnotrawstwo sił, środków, energii, a zwłaszcza ludzi i ich talentów.

Pierwszy z tych wniosków brzmi: faszyzm włoski, wbrew temu, co sądzili współcześni i głosili jego twórcy, okazał się tworem całkowicie bezprogramowym. Przypisywanie mu jakiegś trwałej, nadrzędnej ideologii było nieporozumieniem. Wielokrotnie podejmowano próby stworzenia takiej ideologii, ale za każdym razem kończyły się one fiaskiem. Mussolini był człowiekiem, który na kolejnych etapach wie-

lokrotnie zmieniał o sto osiemdziesiąt stopni swe stanowisko w najważniejszych kwestiach społecznych, ideowych i politycznych. Na początku pierwszej wojny światowej występował jako wojujący antymilitarysta i napisał artykuł, w którym głosił, że *sztandar narodowy nadaje się tylko do tego, by zatknąć go na kupie gnoju*. Później stał się bardem nacjonalizmu i kazał wyszukiwać w bibliotekach ów artykuł, aby go zniszczyć. Podobnie było we wszystkich najważniejszych kwestiach społecznych, na przykład w kwestii religii. Denis Mac Smith przytacza dziesiątki przykładów wskazujących, że w pismach i w myślach Mussoliniego nie ma żadnej ciągłości, przeciwnie, jest mnóstwo wykluczających się wzajemnie sprzeczności. Jeszcze dziwniejsze, że nie są to wcale sprzeczności występujące kolejno, w miarę upływu czasu i zmiany poglądów. Wprawdzie na murach pisano: *Duce ma zawsze rację*, ale Duce w tym samym czasie wygłaszał nieraz całkowicie sprzeczne tezy, w zależności od tego, do kogo mówił. Potrafił w tym samym dniu wygłosić wojownicze, pełne pogroźek i sławiące wojnę przemówienie i udzielić wywiadu, w którym potępiał wojnę i pozował na obrońcę pokoju. Następnego dnia te dwie rzeczy ukazywały się jednocześnie obok siebie. Można by sądzić, że to była gra, że po prostu starał się oszukać opinię publiczną i zagranicznych mężów stanu. Jednakże wprowadzał w ten sposób w błąd nie tylko cudzoziemców, ale i własnych ministrów, a przede wszystkim sztab generalny.

W latach 1936–40, będąc jednocześnie premierem, ministrem armii, ministrem marynarki i ministrem lotnictwa, a więc skupiając w swym ręku całość kierownictwa sił zbrojnych, udzielał sztabowi zupełnie sprzecznych wskazówek i wprowadzał generałów w błąd tak samo, jak całą opinię publiczną. Kazał im kolejno przygotowywać się do wojny z Francją, z Anglią, z Niemcami, z Jugosławią, z Grecją, najpierw zaś podjął działania w Abisynii, a później wplątał się w interwencję w Hiszpanii. W rezultacie do ostatniej chwili nie dał sztabowi żadnych wskazówek co do swych zamiarów i w ten sposób uniemożliwił jakiekolwiek planowanie. W roku 1940 Włochy przystąpiły do wojny nie mając planów operacyjnych i zupełnie nie przygotowane. Jednym ze skutków takiego postępowania był na przykład fakt, że w chwili przystąpienia do wojny Włochy straciły

niejako automatycznie trzecią część swej marynarki handlowej. Ponieważ kierowane przez niego ministerstwo marynarki nie zostało odpowiednio wcześniej uprzedzone, przeto w chwili wybuchu wojny we wrogich portach, lub na wodach opanowanych przez przeciwnika, znajdowała się jedna trzecia włoskiej floty handlowej. Utrata tych statków ciężko zaważyła na późniejszych losach kampanii w Afryce. Nic podobnego nie przytrafiło się żadnemu z krajów wojujących. Podobnych przykładów świadczących, że Mussolini nie miał jasno wytyczonego programu, było o wiele więcej. Trudno się oprzeć wrażeniu, że Duce niczego, nawet wojny, nie traktował poważnie. Niczego – z wyjątkiem jednej jedynej rzeczy, ale o tym za chwilę.

Podobnie przedstawiała się sprawa z korporacjami. Ustrój korporacyjny miał być kamieniem węgielnym faszyzmu i jego główną innowacją społeczną. Stworzono wielką korporacyjną maszynę biurokratyczną, która nigdy nie otrzymała sprecyzowanych zadań ani określonych jasno kompetencji. Był to znów przykład operacji o znaczeniu czysto propagandowym, która pochłonęła jednak wielkie środki państwowe. A na świecie napisano w tym czasie немало prac naukowych o nowym, stworzonym przez faszyzm sposobie rozwiązywania konfliktów społecznych.

Kiedy dzisiaj przyrzeć się uważnie wszystkiemu, co wiadomo na temat faszyzmu, okazuje się niezbicie, że Mussolini nie miał w rzeczywistości żadnego programu i ideologii – z wyjątkiem jednego motywu, któremu podporządkowane było wszystko: chęci zdobycia i utrzymania władzy. Aby to osiągnąć, był gotów głosić najzupełniej sprzeczne tezy, dziś zaprzeczać temu, co mówił wczoraj, jutro wyrzec się i potępić to, na co przysięgał dzisiaj. Traktował śmiertelnie poważnie jedynie władzę osobistą, wszystko inne łącznie z narodem, religią, wojną, pokojem, korporacjami, ekspansją zagraniczną, sojuszami, hasłami wielkości Włoch, łącznie nawet z własną partią, „hierarchiami“, Wielką Radą Faszystowską, Czarnymi Koszulami, armią i organizacją młodzieżową Balilla – było tylko podręcznym narzędziem służącym do tego jedyne go celu. Wszystk o inne było blufem. Faszyzm był w rzeczywistości ustrojem mafijno-bandyckim, nie reprezentującym żadnej głębszej myśli, stworzonym dla przejęcia władzy i zdobycia związanych

z tym korzyści osobistych. Dlatego Mussolini, ku zdziwieniu naiwnych, konsekwentnie tolerował nawet najjaskrawszą korupcję wśród swoich pretorianów. Potrzebował ich dla ochrony nie kontrolowanej władzy osobistej. Wiele z nich rekrutowało się prosto z szeregów kryminalistów. Na nich mógł liczyć, a nie mógłby na ludzi uczciwych.

Nic przeto dziwnego, że ten pierwszy, podstawowy fakt pociągnął za sobą drugi: kompletną nieefektywność ustroju faszystowskiego, który miał rzekomo popchnąć Włochy ku lepszej przyszłości, a w rzeczywistości, zmarnowawszy ogromne środki i mnóstwo czasu, pchnął kraj w katastrofę. Ta prawda dotyczyła również gospodarki. Najpierw rzucono hasło „autarkii”, czyli samowystarczalności. Było to hasło wojenne, jawnie absurdalne w kraju pozbawionym podstawowych surowców. Budowano huty, które miały zapewnić Włochom samowystarczalność w dziedzinie stali, ale to wymagało zwiększonego importu rud i węgla. Potem rozpoczęto „Bitwę o chleb”. Rzucono wielkie środki dla zwiększenia produkcji pszenicy ograniczając i zaniedbując tradycyjne artykuły eksportowe w rodzaju cytryn, oliwy, wina i pomarańcz. Dostatecznej produkcji pszenicy nie zapewniono, za to kraj znalazł się w obliczu konieczności masowego importu nawozów sztucznych. Wszystko to było bezsensownym marnotrawstwem, ale służyło prestiżowym ambicjom Mussoliniego.

W ten sposób Duce przebluffował dwadzieścia lat. Ale ponieważ niczego, poza władzą osobistą, nie traktował poważnie, przeto stworzony przez niego ustrój, jakże potężny z pozoru, okazał się zbudowany z papier-maché. Nie było w nim siły, ponieważ nie było sensu. W chwili, gdy Wódz głosił światu, że ma na każde zawołanie dziesięć milionów żołnierzy, armia włoska mogła zmobilizować zaledwie milion, a i to uzbrojony głównie w broń z pierwszej wojny światowej. W chwili, gdy opowiadał sojusznikowi, Hitlerowi, o swoich dywizjach pancernych wyposażonych w ciężki czołg „lepszy niż mają Niemcy”, Italia nie miała ani jednej dywizji pancernej, a zachwalany czołg w ogóle nie istniał, o czym Hitler doskonale wiedział.

Mussolini bluffował przez dwadzieścia lat. To bardzo długo. Przez jakiś czas wielu mu wierzyło, ale to było w latach dwudziestych i trzydziestych. Potem okazało się, że na

kłamstwie i bufonadzie niczego trwałego zbudować się nie da. Bluffować można długo, jeżeli nie ma poważniejszego oporu, ale – tak czy inaczej – może to trwać tylko do pewnego czasu.

Do pierwszego mianowicie poważnego kryzysu. Potem w miejscowości Dongo pojawił się pluton egzekucyjny, a następnie trup „nieomylnego wodza” zawieszony za nogi na jednym z placów Mediolanu.

*

Wszystko w tym ustroju (z wyjątkiem przemocy) było na niby i wszystko było podporządkowane propagandzie. W roku 1930 połowa ministrów Mussoliniego, połowa członków Wielkiej Rady Faszystowskiej i jedna szóstka parlamentu składała się z dziennikarzy. Dziennikarzy Duce cenił najwyżej, będąc sam z zawodu dziennikarzem wyspecjalizowanym w gwałtownych atakach polemicznych na dowolny zresztą temat. To zaś, co o nim pisała prasa włoska i prasa na świecie, było dla niego sprawą wagi najwyższej. Przez całe lata, codziennie, telefonował do redakcji największych dzienników włoskich, by poinstruować je, jak mają traktować ostatnie wiadomości i jak powinna wyglądać ich pierwsza strona. Przez lata był więc własnym rzecznikiem prasowym.

Interesował go obraz kraju w gazetach, a nie w rzeczywistości. Naprawdę zaś nie cierpiał swego kraju i narodu, gardził nimi i dawał temu niejednokrotnie wyraz. Powtarzał, że musi przerobić Włochów na kogoś innego: na Rzymian, Prusaków, Japończyków. Jego nienawiść ujawniła się w całej pełni w roku 1944, gdy domagał się od Niemców, by podjęli obronę Rzymu i Florencji, by toczyli w nich walki uliczne, by przemienili dwa najcudowniejsze miasta świata w stertę ruin. W tym przypadku hitlerowcy okazali się łagodniejszymi bestiami aniżeli on. Ktoś napisał zresztą, że jego hierarchią wartości była taka: on sam, potem jego reżym, na końcu Italia.

A jednak przez długie lata wielu mu wierzyło, wydaje się zresztą, że bardziej za granicą, niż w samych Włoszech. Dlaczego? Chyba właśnie dlatego, że był to dopiero początek wieku dwudziestego, który zaledwie zaczynał zbierać swe gorzkie doświadczenia. Wielu ludziom zdawało się, że ustroje o takim rozmachu, tak spektakularne, tak różne od

tego, co bywało dotąd, tak prężne i młode – mogą być skuteczniejsze w rozwiązywaniu problemów gnębiących ludzkość niż dotychczasowe, że są nową, odkrywczą odpowiedzią na zwątpienie i rozterki starego świata. Nielatwo było od razu zrozumieć, że będą wymierzone przeciw dotychczasowym osiągnięciom ludzkim w organizowaniu życia publicznego, państwowego i społecznego – są zarazem wielkim bluffem, oszustwem, hamulcem rozwoju i bezbrzeżnym marnotrawstwem. Trzeba było dopiero demokracji, by Włochy zaczęły istotnie czynić postępy w rozwoju, by stały się krajem, w którym cudzoziemcy naprawdę mogą znaleźć sporo rzeczy godnych podziwu.

W miarę zbliżania się wieku dwudziestego do końca, dyktatury indywidualne stały się rzadsze. To znaczy takie z religijnym ubóstwieniem wodza, z wiarą w jego nicomyślność, z pełnym podporządkowaniem mas woli jednego człowieka – i bez żadnych przestrzeganych przez władcę reguł gry. Były one możliwe wtedy, gdy jeszcze mało kto wiedział, że taka dyktatura nie daje społeczeństwu nic i prowadzi do katastrofy. Dziś też zdarzają się tu i ówdzie podobne reżymy, ale jest tak na ogół w krajach mniejszych i o niższym poziomie cywilizacyjnym. Na ogół dyktatury końca XX wieku, jeśli istnieją, nabrały innego charakteru: są raczej wyrazem woli i interesów grupy, a nie indywidualnego człowieka. Ale stopniowo, gdy nasze stulecie zmierza do schyłku, kruszy się też najważniejsza opoka, na której spoczywały dwudziestowieczne dyktatury: przekonanie, że mogą one stanowić skuteczną odpowiedź na problemy społeczeństwa, że mogą zapewnić większą efektywność i szybszy postęp. Całe doświadczenie tego stulecia świadczy, że jest inaczej. Dyktatury totalitarne nie zapewniają większego postępu, wręcz przeciwnie: są hamulcem. Szczególnie wyraźnie przejawia się to w trzech dziedzinach: w gospodarce, w nauce i w kulturze. Lecz jeśli tak, to na cóż mogą się one przydać społeczeństwom?

Dzisiaj to wszystko jest bardziej oczywiste niż było w pierwszych dekadach naszego stulecia. Myślę, że w wieku dwudziestym pierwszym będzie to jasne nawet dla najtępszych.

Andrzej Oseka

Patrzenie i pamięć

Poglądy Józefa Czapskiego na sztukę, czy raczej na coś, co można by nazwać koncepcją życia poprzez sztukę, formowały się w dwudziestoleciu międzywojennym, w czasach, gdy po roku osiemnastym *wybuchła wojna*, gdy już nie trzeba było *krzepić serc*, a nawet ubiegłowieczni krzepiciele wydali się zawadą, gronem kombatantów niezdolnych wyjść wyobraźnią poza dawne boje, odniesione rany, męczeństwa, zsyłki, łopot sztandarów – słowem poza to wszystko, co wtedy już oglądało się jak ilustracje do patriotycznej czytanki. Młodzi malarze, czy raczej adepci malarstwa, mieli już tego wszystkiego dość: pragnęli sztuki czystej, naprawdę wolnej, przy czym każdy tę czystość rozumiał trochę inaczej i trochę im się różne rzeczy mieszały; jeden z przyjaciół Czapskiego na przykład, rozmiłowany w koloryzmie i w starym malarstwie mówił, że jest futurystą. Zaś *czystość formy* była całkiem czymś innym dla Witkacego niż dla uczniów Pankiewicza, wśród których znalazł się Czapski. We wszystkich tych przypadkach chodziło jednak o jedno i to samo: o życie artystyczne i w ogóle świadomość twórczą bez ciężkiego bagażu zaborów, kompleksu niewoli i cierpienia.

Nakładem Wydawnictwa Znak ukazał się w ubiegłym roku obszerny wybór tekstów o sztuce i o artystach zatytułowany „Patrząc”. Józef Czapski pisał je na przestrzeni ponad pięćdziesięciu lat, od czasów „Komitetu Paryskiego” i wspólnej wyprawy nad Sekwanę (1923–1924), aż po rok 1980. Artysta ten – malarz i pisarz – nie jest kronikarzem swego czasu, zwłaszcza kronikarzem beznamietnym, a przecież zobaczył i przeżył tak wiele, że dla historyków książka jego musi należeć do fundamentalnych. Dla mnie – jest to przede wszystkim książka w wyjątkowym stopniu osobista: autor nie czyni tu żadnych ustępstw na rzecz czy to mody, czy to *ducha epoki* czy wreszcie sympatii ideowych. Wie na przykład, że wystawa „Romantyzm i romantyczność” była dla Polaków wydarzeniem wielkim i cennym.

a jednak zobaczywszy paryską wersję tej wystawy – sprzeciwia się jej najgoręcej – w imię tego, co widzi.

Zrozumiałem przy tym – pisze – że cała ta wystawa z Matejką, ze snami i zmorami, z jej młodopolską gorączką i formą tak często kaleką – że to i moja biografia, biografia nas wszystkich. Ale tej biografii nas wszystkich Czapski nie ma zamiaru idealizować. Przeciwnie, poczucie wspólnoty pozwala mu na szyderstwo: ...Ten kult nie tragedii rozdartej, zniewolonej ojczyzny, ale kult polskiego OBERAMMERGAU – więc kult nie samej tragedii, ale obrzędu, kult snów, zmór i koszmarów... I nagle uczciłem całym sercem Gombrowicza i Mrożka. – O tu! – krzyknąłem, szeroko otwierając jamę ustną i wskazując palcem zęby trzonowe. O tu wybili, Panie, za wolność wybili.

Żeby zrozumieć oburzenie, a nawet rozgoryczenie Józefa Czapskiego wystawą „Romantyzm i romantyczność”, trzeba właśnie przypomnieć lata dwudzieste. Ówczesne walki młodych światłych artystów o «malarskie kryteria» w malarstwie, walki prowadzone na kilku frontach jednocześnie: przeciw kultowi dziewiętnastowiecznych «kobył» historycznych, przeciw młodopolskim jękom i oparom, jak również przeciw wszelkiego typu «literaturze», także awangardowej. *Jeżeli chodzi o nasze bóstwa – pisze Czapski – zdaje się, że jedno tylko nie podlegało fluktuacji w naszej ocenie: był nim i został Cézanne.* Młodzi polscy malarze chcieli sztuki stabilnej jak fundament, pozytywnej w swym programie estetycznym, otwartej zarówno na tradycję, jak i na naturę, sztuki wywiedzionej z uważnego i rozumnego patrzenia na świat, mieszczącej w sobie przeszłość i przyszłość europejskiego malarstwa – bez wszystkiego, co wydaje się dodatkiem do materii, bez tego, co mąci wzrok: symboli, obsesji, skądkolwiek by one się brały, z erotyzmu czy z patriotyzmu. W uproszczeniu tylko można by ich walkę nazwać walką o kulturę malarską, o *qualité*. W istocie chodziło – jak to odczuwam – o nowe poczucie wolności, o więcej powietrza, światła. A tu nagle, po upływie pół wieku, na wystawie tak ważnej – wszyscy o tym wiedzą – dla współczesnych Polaków, Czapski widzi u wejścia, i na okładce katalogu, swą zmorę z tamtych lat: „Szał” Podkowińskiego. Nic dziwnego,

że reaguje gwałtownie, ma bowiem przed sobą niespodziewany a triumfalny powrót owej zmory.

Istnieje tylko – pisze – temat nie liczący się z formą. Akcent główny położony na historię, na martyrologię narodu "polskiego". To było o wystawie „Romantyzm i romantyczność”. Wróćmy teraz w lata trzydzieste, konkretnie do szkicu „Wpływy i sztuka narodowa” (1933). Młody Józef Czapski bronił wtedy artystów oskarżanych o uleganie obcym wpływom, a więc szukających w malarstwie francuskim i włoskim oparcia i ratunku przed zakiśnięciem w jałowych choć miłych sercu nastrojach. Jest coś grzesznego w stosunku Matejki do formy (podkr. – A.O.), do elementarnych zagadnień plastycznych, w rozumieniu siebie jako nauczyciela historii. Z wypowiedzi Matejki wynika bowiem, że ograniczenia narzucał sobie świadomie (Ja nie robię tak, jak bym chciał, nie komponuję i nie maluję tak, jak rozumiem warunki artystycznej doskonałości...). Młody Czapski dostrzega dramat Matejki; pisze o *konflikcie miłości do dwóch kochanek, Sztuki i Ojczyzny* i uznaje ów konflikt za tragiczny, więcej: druzgocący.

Sprawa **formy** w takim rozumieniu nie jest w istocie zagadnieniem formalnym, lecz swego rodzaju postulatem artystycznej uczciwości, i bierze się z wiary w wartości nadrzędne wobec najszlachetniejszych choćby lecz przemijających wezwań do czynu, opowieści o dobrym i złym losie Polaków.

Zajrzyjmy jednak do tekstu z połowy 1947 roku, napisanego z okazji śmierci Bonnard, którego sztukę Czapski tak bardzo przecież rozumiał i cenił. Rzecz nosi tytuł „Raj utracony”. Jest to, moim zdaniem, jeden z najbardziej wstrząsających fragmentów tej książki. Czapski pisze tu między innymi o polskich artystach malujących wówczas w duchu Bonnard’a dobre skądinąd obrazy: *Odczuwałem przepaść między tym malarstwem natury, radości i czystych spekulacji barwnych, a naszą dzisiejszą rzeczywistością.* Dalej Czapski pisze z goryczą o tym wielkim francuskim malarzu, że on *...mógł kochać sztukę i żyć w świecie sztuki, mógł żyć otoczony całym światem drobnych radości, które stwarza życie względnie normalne bez żywiołowych katastrof...* I znów cofamy się w lata młodości autora; tym razem ocenia je on

inaczej: *Myśmy w Polsce niepodległej walczyli o niepodległe malarstwo, nie wierzyliśmy w nadchodzące klęski, mordowanie, wywożenie milionów, totalizm... Wszyscy zaptaciliśmy za nasze oderwanie nagłym przebudzeniem.*

Kilka razy powtarza się tu dotyczące Bonnard określenie *raj utracony* i inne: *świat, który minął*. A więc Bonnard mógł, my zaś już nie bardzo możemy sycić się poczuciem bezpieczeństwa, klimatem raju. Nie jest to spostrzeżenie, które Czapski czyni z lekkim sercem. Nadal wie, że Bonnard *wzbogacił widzenie nasze i zaraził nas mądrą miłością życia i sztuki*, lecz między jego prawdą a naszą jest przepaść, której tylko *siroś może nie widzieć*.

Czapski nie godzi się z istnieniem tej przepaści. Jego teksty o sztuce, o życiu widzianym poprzez sztukę, nie są wolne od niekonsekwencji – właśnie dlatego, że autor zмага się z sytuacją tak złożoną, zmieniającą się w czasie, przynoszącą przypyły i odpływy nadziei, na przemian świeże dramaty, okresy uspokojenia, przy czym w okresach tych zawsze pozostaje pamięć o przeszłości i o tym, czym jest właściwie teraźniejszość z jej jakże względną stabilizacją.

Józef Czapski chce dla siebie, dla swych przyjaciół, dla nas wszystkich sztuki solidnej i jasnej, dojrzałej w mistrzostwie. Wielokrotnie mówi nam i sobie, że mistrzostwo wymaga czasu, uspokojenia. Znajdziemy ten wątek w tekście dotyczącym Prousta, w omówieniu malarstwa i metody twórczej Jana Cybisa, a także w maleńkim rozdziale „Lenistwo płodne” – o tym, jak artysta w ciszy i bezczynności syci się światem. *Artysta naprawdę nasiąknięty pracą i myślą o pracy wykorzystuje wszystko. Nie ma takiej pustyni, nie ma tak szarego, nikłego otoczenia, gdzie by nie odkrywał skarbów dla swej wrażliwości*. Czapski pisze, jak Renoir dziwił się temu, że Gauguin wyjeżdża malować na Tahiti: *Nie rozumiem dlaczego on wyjeżdża tak daleko, czyż nie można malować w Bagnolles?* Aby tak powiedzieć, tak się dziwić, trzeba być bez reszty pogodzonym z życiem w Bagnolles, mieć tę pewność, że nie nie zakłóci malowania, chyba że deszcz lub śnieg. Autor książki najwyraźniej wie o tym. O artystach wspaniale pogodzonych z życiem – jak Cézanne, Bonnard, Corot, Renoir – pisze nie bez nostalgii (prawda, że głęboko ukrytej). A jego własne malarstwo wywodzi się z innego

świata. Ten prezes Komitetu Paryskiego sam nigdy właściwie «kapistą» nie był. Prędzej już ekspresjonistą. Wiem, że to określenie może wywołać sprzeciw, może być opacznie rozumiane – jako zarzut. Wiem, że i o książce, i o malarstwie Czapskiego trzeba by napisać znacznie więcej. Sprawa jest tak bogata i tyle mieści w sobie innych spraw. Tym razem jednak chciałem tylko po prostu powiedzieć, że Józef Czapski, jak mało kto, świadom jest dramatu polskiego artysty.

Robinson

[— — —] [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)]

Władysława Reymonta „Pielgrzymka do Jasnej Góry“

Pisarskim debiutem Władysława Reymonta (1867–1925) były drukowane w „Głosie” w latach 1892 i 1893 „korespondencje” spod Rogowa, z Kuluszek i Skierniewic. Pracował wówczas Reymont jako tzw. dozorca plantowy na Kolei Warszawsko-Wiedeńskiej. Męczyła go ta praca, męczyło otoczenie, w jakim się znalazł. Sam potem pisał o tym dwuletnim okresie: (...) *poczuliśmy, że pomimo szamotań i usiłowań, znalazłem się na samym dnie życia*. Wyrazem tych szamotań i usiłowań były owe korespondencje z prowincji, pozbawione zresztą większej wartości. Ciekawsze były osobiste notatki-dzienniki prowadzone w tym czasie, jak to ładnie ujął Adam Grzymała-Siedlecki, w *chwilach wolnych od pracy na placie kolejowym, pisane w polu, w lesie, na powietrzu, wśród zbóż i traw*. Wolna przestrzeń była salą uniwersytecką Reymonta, słońce jego profesorem. W tym efektownym stwierdzeniu kryje się jednak tylko część prawdy. W większym bowiem stopniu literackim nauczycielem Reymonta była otaczająca go rzeczywistość życia. Nie przypadkiem Kazimierz Wyka dzieje rozwoju jego literackiego talentu określił słowami: „ucieczka do życia”! Reymont szlifował swe literackie uzdolnienia opisując konformizm dorobkiewiczów i ciasnotę ich horyzontów, ale także zauważając ich groźną siłę. To wtedy powstawały pierwsze „chłopskie” jego nowele. Gdy zaś zaczęły się one ukazywać drukiem, wówczas pisarz zdecydował się na porzucenie pracy na kolei i całkowite poświęcenie się twórczości. W grudniu 1893 był już w Warszawie. Tam, w redakcji „Prawdy”, założonej i redagowanej w latach 1881–1902 przez Aleksandra Świętochowskiego, doszło do wydarzenia, które dla dalszej kariery literackiej Reymonta miało znaczenie bodaj decydujące. Pisał w związku z nim Kazimierz Wyka, iż *zastępcę powstania „Pielgrzymki do Jasnej Góry” przypisał sobie wódz ideowy warszawskiego pozytywizmu*. Według wspomnień Świętochowskiego było tak, że Reymont przyszedł do redakcji „Prawdy” z rękopisem jakiegoś utworu (Wyka twierdzi, że była to „Suka”, drukowana w „Prawdzie” w r. 1894): *Przeczytałem ją i dostrzegłem talent oryginalnego blasku. (...) Z treści zaś powiastki zaczerpnąłem pobudkę do takiej rady: – Czy jesteś pan wierzącym czy niewierzącym, złóż się z jakąkolwiek kompanią idącą do Częstochowy i opisz nastrój jej uczuć*.

Reymont tej rady miał usłuchać – istotnie poszedł na pielgrzymkę i w r. 1894 w „Tygodniku Ilustrowanym” relacja z niej

została wydrukowana, następnie zaś ukazała się w rok później w osobnej edycji książkowej – i to był właśnie, jakże udany, książkowy debiut Reymonta.

„Pielgrzymka do Jasnej Góry”, opatrzona skromnym podtytułem «Wrażenia i notatki», była także sukcesem Reymonta w tym sensie, że wzbudziła spore zainteresowanie krytyki, zaś najwnikliwiej zajęli się nią, co znamienne, Ludwik Krzywicki i Ignacy Matuszewski. Wyka uznał, że najgłębszym interpretatorem Pielgrzymki był właśnie Krzywicki, który spojrział na dzieło okiem socjologa i zwrócił uwagę na to, iż oglądamy w niej, *jak tworzy się jaźń zbiorowa, nie chwilowa, lecz drugotrwałości tygodniowej, nie zwykła, ale rodząca się na podkładzie tradycji*. Krzywicki trafnie uchwycił, że Pielgrzymka jest świetnym dokumentem ukazującym integracyjną siłę przeżycia religijnego. Ten wątek rozwija też Wyka, idąc zresztą dalej i stwierdzając, że w rachubę wchodzi tu wszelkie oddziaływanie większej zbiorowości na jednostkę. Nie znaczy to, by Krzywicki imputował Reymontowi postawę ateistyczną (znów przypominam Wykę) – szło Krzywickiemu jednak raczej o to, że ujawnił tu Reymont swoje możliwości jako *pisarz jaźni zbiorowej*.

Ignacy Matuszewski nie tak głęboko odczytał „Pielgrzymkę do Jasnej Góry” i ocenił ją surowiej, zachwycając się wprawdzie *zdumiewającą pamięcią wzrokową* pisarza i zdolnością zapamiętywania oraz utrwalania wrażeń, w związku z czym chwalił go za bogactwo obserwacji, ale zarzucał mu, że jest kiepskim psychologiem i nazbyt rozrzutnie operuje materiałem, który innym twórcom *wystarczyłby na całe życie*. Zdaniem Matuszewskiego, Reymont w tym czasie w pełni swego talentu nie wykorzystywał i sąd ten zmienił on dopiero po lekturze „Ziemi obiecanej” (1897, wydanie książkowe 1899). Później zaś Julian Krzyżanowski (1937) przyznając, że w Pielgrzymce okazał się Reymont dobrym obserwatorem, zarzucił mu, że był *obojętny na procesy społeczne, których przejawy występować musiały na tle życia gromady ludzkiej pielgrzymującej do Częstochowy*, w dodatku zaś wytknął braki erudycyjne, trochę ironicznie bo pisząc, że Reymont *z chwałebną wstrzemięźliwością przemilczał wszystko, co wykraczało poza obręb spraw związanych z tłumem pielgrzymów* i ani się nie popisał erudycją geograficzną, ani znajomością dzieł sztuki po drodze widzianych. Dopiero zdania Kazimierza Wyki w pośmiernie wydanej jego książce „Reymont, czyli ucieczka do życia” (1979), w dużej zresztą mierze oparte na wspomnianych tu opiniach Krzywickiego, przywracać poczęły „Pielgrzymce do Jasnej Góry” należytą pozycję w dorobku i rozwoju pisarstwa Reymonta. Ciągłe jednak jeszcze, mimo prób przypomnienia tego dzieła, utożsamiać tego

nie można ani ze znajomością, ani też popularnością Pielgrzymki, będącej *de facto* utworem zapomnianym (choć przedrukowywany on był kilka razy i doczekał się też przekładów na języki obce – czeski, 1906, oraz francuski, 1931). Są zaś powody po temu, by Pielgrzymkę przypomnieć i dokładniej się jej wartościom przyjrzeć.

W pierwotnym zamierzeniu Reymonta rzecz ta miała nosić «symboliczny» tytuł: „Do źródeł” – z «realistycznym» podtytułem: Wrażenia z pieszej wycieczki do Częstochowy. Symptomatyczne jest, że «wycieczka» zmieniła się tu w «pielgrzymkę», a dobrze też o pisarzu świadczy, że zrezygnował z banalnej symboliki tytułu. Zmiana to o tyle istotna, że odsłania bezzasadność zarzutów Krzyżanowskiego, że pisarz nie mówił o widzianych po drodze dziełach sztuki, architekturze i geografii. Byłby do tego Reymont zobligowany, gdyby napisał «wycieczkę», związaną z tradycjami dziewiętnastowiecznej prozy podróżniczej, której ważną cechą było erudycyjne wyposażenie narratora i przekazywanie informacji o poznawanym obszarze: w pojęciu «podróży» i «wycieczki» wpiśwane były funkcje poznawcze utworu. Jeśli nawet w pierwotnym zamierze Reymonta mieściła się «wycieczka», to przecież jednak w trakcie wędrówki zmieniła się ona właśnie w «pielgrzymkę» i nie «wycieczki», nie wędrowania po Polsce, ale pielgrzymki dotyczyły te wrażenia i notatki. «Monograficznemu» i poznawczemu charakterowi relacji podróżniczej Reymont świadomie przeciwstawił impresyjny charakter zapisów. W tej relacji ważne było nie to, co po drodze widziane, lecz to, co się dzieje z zespołem ludzi idących razem na Jasną Górę. Nieprawdą też jest, że Reymont nie zauważał procesów i zjawisk społecznych. W Pielgrzymce zostały one w bardzo mocny sposób wyeksponowane, miały bowiem bardzo istotny wpływ na przebieg procesu integracyjnego pątników. W opowieści Reymonta owe różnice społeczne dzielące na początku i jeszcze w trakcie pielgrzymki jej uczestników zostały bardzo wyraźnie podkreślone. Znamiennym tego przykładem jest jedna z «podstuchanych» i zacytowanych przez niego rozmów:

Na gruszki się ma, to zboża nie będzie. – Brat z Daleka? – pyta drugi. – Nie, zaraz z pode Warszawy. – I w butach całą drogę? – A całą. – Toż szkoda, braciszku. – Cóż to, buta będę żałować, a nóg nie! To ino szlachta boso idzie; nas stać jeszcze na obucie, chociażma chłopcy – mówi uszczypliwie. – To i cóż, toż my i tak szlachta ze szlachty, a ty bracie, chłop, to i cham.

Równie zresztą znamiennym a wyraźnie zaakcentowanym rysem jest tu przyznanie się Reymonta do początkowo silnego poczucia braku łączności-więzi z pątniczą grupą. «Narrator» Pielgrzymki – jawnie tożsamy z Reymontem – od samego

początku wędrówki czyni wiele, by pielgrzymów zrozumieć, ale świadom pewnej swojej «inności», dystansuje się od nich wyraźnie jako pisarz, artysta, człowiek inny, zajmując pozycję reportażowego obserwatora z boku patrzącego na wszystko, co się wokół dzieje. Widać to wyraźnie we fragmencie mówiącym o samym początku pielgrzymki, gdy znalazła się ona tuż za Warszawą:

Spokój jest coraz większy, bo coraz dalej jesteśmy od miasta, tylko pieśń go mąci szerokim rytmem i rozbrzmiewa echami po zieleni zbóż:

*Na łwa srogiego bez obawy wsiędziesz,
I na ogromnym smoku jeździć będziesz...*

Śpiewają wszystkie piersi i wszystkie dusze zdają się chwiać i zlewać z sobą w tej szerokiej, pełnej niezmiernie mocnych dźwięków pieśni trzystoletniej. – To jest cementem, których ICH spaja i jednoczy – myśle, przepatrując twarze (podkreślenie moje – jk).

Rysuje się tu wyraźnie poczucie podziału – niemal opozycji «ja» – «oni», poczucie owej «inności», której ów narrator formalnie tylko nie uznaje, skoro do jednego z braci mówi: *idziemy przecież wszyscy razem*, w gruncie rzeczy jednak jest to jeszcze tylko dziennikarski wybieg, mający poszerzyć pole i możliwości obserwacji. To raczej udawanie integracji niż rzeczywiste zjednoczenie – wciąż jeszcze gra. Bo też o rzeczywistej integracji w początkowym stadium pielgrzymki mowy nie było i być nawet nie mogło – Reymont nie szedł modlić się, szedł, by obserwować! To właśnie nieprzystawalność celów pątniczej grupy i «narratora» sprawia, że w chwili przyłączania się do pielgrzymki Reymont notuje: *Ta szarzyzna popolitości, ten gwar jarmarczny przejmuję mnie nudą i zniechęceniem. Czuję się ogromnie obcy i osamotniony w tym tłumie*. Słowem, jest to dosyć typowe zachowanie się modernistycznego pisarza-artysty wobec pospolitego tłumu: pogarda jest niemal świadomie podtrzymywana...

Ale już w kilka dni później, za sprawą postawy różnych uczestników pielgrzymki i nadrzędnych praw rządzących tą społecznością, owa sytuacja zaczyna się zmieniać. Ta właśnie pielgrzymująca społeczność świadomie, choć zarazem w dobroci serca, spontanicznie łamie bariery podziałów. Piszac o noclegu w Różannie Reymont nakreślił taki zmienny obrazek:

Siedzę na progu i rozmyślam, zły trochę, bo mi się jeść chciało mocno, a mleka ni chleba kupić już nie było można, ba, wody już zabrakło w studniach, a tu jedna z siostr podaje mi kromkę chleba i mówi: – Wezmij, bracie, i jedz! – a jakaś druga przynosi ser, trzecia masło, tak, że wkrótce miałem i miód, i wędliny jakiś skrawek, i placzkę kawał, przekładanego cynamonem. Nim oprzytomniałem

z tej niespodzianki, siedziałem już na środku izby, w pośrodku jakich czterdziestu sióstr. Zaczęłem im dziękować i wyjść chciałem, bo mnie to głęboko rozrzewniło. Nie wypuścili mnie. – Jedz, bracie, ty się nie honoruj. My wszystkie jedne i swoje. Widzimy, coś ty, choć pan, pobożnie idziesz i przykładnie (...). Potem wyszedłem za gospodarzem domu i mówię mu po cichu, że płacę za nocleg wszystkich. Usłyszała któraś i zaczyna gadać: – Zechciałeś, bracie, ukrzywdzić dobre dusze, zapłacić za dobre serce groszakiem – to nie jest pocziwe i nie po szlachecku. Tłumaczę się, jak mogę, nie chcę słuchać i każda zaraz płaci swoje cztery grosze. – Ty nam, bracie, za to przeczytaj co z książki – mówi jedna i daje mi jakąś starą ewangelijkę, oprawną w skórę i poowiązywaną sznurkami różańca. Zaczęłem czytać Dzieje Apostolskie. Czytywałem rozmaite rzeczy i w różnych miejscach. Czytywałem obce i swoje utwory, prywatnie i publicznie, ale naprawdę nie miałem nigdy większej tremy, lecz i uważniejszych słuchaczy. Zrobił się w izbie i przed chałupą tłok, bo na głos czytania naszła siła narodu i słuchała ze skupieniem. Coraz tom musiał odpowiadać, tłumaczyć i uprzystępniać niektóre ustępy. Czytałem z godzinę.

Spory ten cytat był konieczny (także wobec małej znajomości zapomnianej Pielgrzymki), w pełni ukazuje on bowiem nie tylko przebieg owego procesu integracyjnego, ale również pewne modernistyczne właściwości utworu (np. relacja z osobistego, nie zobiektywizowanego, lecz właśnie subiektywnego, punktu widzenia opowiadającego). Najważniejsza jest tu jednak siła przeobrażeń zachodzących wśród uczestników pielgrzymki, gdy nazwanie «brat» i «siostra» wyrasta ponad podziały społeczne i traci charakter formalnie grzecznościowego zwrotu, nabierając głębi rzeczywistych treści, stając się ekspresywnym symbolem pielgrzymiego braterstwa. Proces tej integracji osiąga apogeum w chwili dojścia pod Jasną Górę, gdy już po misterium oczyszczenia na Przeprósnej Górcie, po stanięciu na ostatnim wzgórzu wszystkie oczy uderzyły o tę górę z wieżą na szczycie:

– Mario – buchnęło jak płomień z tysięcy piersi i tysiące ciał runęły na ziemię z krzykiem radości. Widok ten niby orkan rzucił te wszystkie głowy w proch.

– Matko! – wołały głosy zduszone radością i uniesieniem – i zaczęły płynąć łzy rozradowania, a oczy promienieć miłością: wszyscy się trzęśli w łkaniu, co serca rozsadało i nie było ani jednej duszy, ani jednej woli, co by nie leżała w zachwyceniu łzawym. I ten płacz tak się podnosił, że przechodził w jęk, w ryk prawie, zalewał mózgi i serca i stapał wszystkich w jedną bryłę, drgającą w łkaniu, w czucie jedno, wyrывał ze wszystkich serc smutki, bóle, całą gorycz istnienia, wszystkie twarde nędze, wszystko, co przecierpeli i płynął do stóp Tej, którą każde serce widziało, do stóp Dobra i Pocieszenia.

I ta głęboka, boska po prostu przez moc swoją rytmika płaczków, próśb i entuzjazmu długo dźwięczała w powietrzu, okręcała wszystkie ciała, przepalała je niby wicher ognisty i przekuwała dusze na inną miarę.

Popowstawali i wszystkie twarze rozświecały się nagle, spotężniały w wyrazie. Zaspiewali pieśń do Matki Boskiej i szli z siłą światłości dziwnej w oczach, z uśmiechami na chudych twarzach, pełnych śladów utrudzenia, a akcenty tego hymnu triumfalne, szerokie, jak świat, dzwoniły niby spitz serc i biły nad ziemią, pełną wiosny i słońca. Po przemowie jednego z ks. paulinów, weszliśmy do Jasnogórskiego kościoła.

Tutaj – nie jestem w stanie dać nic – com uczuł sam, zostawiam dla siebie.

I znów ten spory cytat był konieczny. Ta jedna z najlepszych w całej polskiej literaturze scen zbiorowych, ukazując głębię, spontaniczność i siłę zbiorowego przeżycia, wspaniale realistyczna (prawdziwość jej odczuje każdy, komu było dane uczestniczyć w podobnym przeżyciu zbiorowym, czyniącym jedność z wielości ludzi), napisana została ze zdumiewającą prostotą. «Narrator» Reymonta nie zapomniał o przyjętej roli zewnętrznego obserwatora, ale przez uczestnictwo w zbiorowym uniesieniu religijnym, graniczącym z ekstazą, zmienił swe nastawienie wobec patniczego tłumy, stając się zarazem jego organiczną częścią. Przeżycia tłumy są i jego doznaniem, choć do ostatka nie rezygnuje on ze swojej tożsamości. Nowatorski rys modernistycznej prozy pojawił się tu jakby mimochodem: spojrzenie z zewnątrz zmieniło się w obraz wewnętrznego przeżycia, ujętego z dwóch punktów widzenia. Więc widać tu i całość tysięcznego tłumy, ale zawarła się w opisie także istota jego wewnętrznych doznań, w których ten «narrator» musiał współuczestniczyć, aby ich doświadczyć i zrozumieć je. Inaczej przedmiotem opisu byłyby tu tylko jakieś zachowania zbiorowe, mogące sprawiać nawet wrażenie histerii, a w każdym razie wywołujące dezaprobatę jako obce, niezrozumiałe i być może nawet nieuzasadnione. «Narrator» Reymonta stał się częścią tego tłumy – zaś Reymont po raz pierwszy sięgnął progu najwyższego artyzmu, w którym potrafił także spożytkować doświadczenia impresjonistycznego liryzmu (*Ciche tony fletów wibracją spiralną i jakby złotą wlewały się w ciszę i niby lśniąca siatką osnuwały dusze. Potem skrzypce przenikające głosy podnosiły w śpiewie pełnym uczucia i rozpylały się jak woń róż, a organy brzmiały cicho i daleko niby szum morza...*). Traktując ten tekst socjologicznie Krzywicki – nie wiadomo czemu – nie dostrzegł, iż siłą napędową tej literackiej kreacji było – po prostu – religijne przeżycie autora, bowiem przez ten pryzmat własnych doznań odczuł on siłę przeżycia zbiorowego i przeniknął do owej «jaźni

zbiorowej». Gdyby ten element w postawie «narratora» był nieobecny, wówczas Reymont mógłby ukazać tylko idący, płaczący, krzyczący, modlący się tłum. Ale stało się inaczej. Badacze tekstu nie dostrzegli, że dla Reymonta punktem wyjścia była «wycieczka» (Świętochowski, jeśli to prawda, wiedział, co mu radzi, sugerując uczestnictwo w pielgrzymce!) i zamiar napisania reportażu, związanego z tradycjami prozy podróżniczej, lecz punktem dojścia stało się w wyniku intensywności przeżycia duchowego, wydobywającego z «dna życia» i wznoszącego na wyżyny, jakich w codzienności osiągnąć nie można, stworzenie nowej kreacji artystycznej, nawet nowej odmiany gatunkowej prozy «podróżniczej».

Głównym problemem „Pielgrzymki do Jasnej Góry” był właśnie ów proces duchowego wznoszenia się. Gdy pielgrzymka się zakończyła, zanotował Reymont, że go *jakis żal ogarnął, że się ta wędrówka skończyła, że rozlecimy się wszyscy, jak liście jesienią, aby się już nie zejść nigdy; żal rósł i niechęć do powrotu w jarzmo szarego życia, w ten codzienny kierat życia miejskiego i cywilizowanego*.

Trzeba więc Pielgrzymkę odczytywać w dwóch wartwach znaczeń: raz jako «reportaż» (Wyka mówi: *pierwszy tej świetności i klasy w literaturze polskiej*), drugi – jako opowieść o wewnętrznym przeobrażeniu się człowieka stworzonego przez nowoczesną cywilizację z beznamietnego, bezstronnego, jeśli nie nawet trochę niechętnego, obserwatora w członka patnicznej społeczności. Jest to więc także ilustracja zrastania się «jaźni jednostki» z «jaźnią zbiorowości». Tego aspektu nie zauważał Matuszewski i dlatego był zdania, że Reymont jest kiepskim psychologiem. Nie dostrzegł, że walor bardzo głębokiej analizy psychologicznej ma tu także samo obrazowanie religijnego przeżycia, chyba częściej do tej pory w literaturze polskiej ukazywanego «z zewnątrz». Podobnie też nie dostrzeżono, że dzieło Reymonta daje antidotum na cierpienia modernistycznych, wyalienowanych jednostek, że jest w ten sposób ważnym głosem w pokoleniowych dyskusjach jako odpowiedź na typowe «nie wierzę w nic» i «drwię z wszystkich zapałów», że jest to więc alternatywa dla dekadentyzmu. Te więc czynniki również określają ważność i wartość Pielgrzymki nie tylko w dorobku Reymonta, ale w całej literaturze polskiej, dodatkowo stanowiącej ważny przyczynek do zagadnienia relacji zachodzących między modernizmem literackim a katolicyzmem.

Trochę jakby zapomnianemu – i mimo pochlebnych zdań Wyki – jakby niedocenionemu dziełu Reymonta należy się coś więcej niż pamięć. Rację miał bowiem Zdzisław Dębicki pisząc, że *książeczka ta jest obok „Chłopów” może najtrwalszym pomnikiem, jaki postawił sobie Reymont w duszy zbiorowej narodu*.

A przecież jest jeszcze jeden aspekt – ściślej literacki, genologiczny. Dziewiętnastowieczna «podróż» – tu rozumiana jako gatunek literacki (obszernie o niej pisał w dobrej książce Czesław Niedzielski, 1966) – w tym właśnie czasie dożywała już swoich dni i ulegała silnym modyfikacjom, których przejawem było między innymi słynne Stanisława Witkiewicza „Na przełęcz”. Reymont przekształcił tak rozumianą «podróż» w «pielgrzymkę», poprzez impresyjny jej charakter tworząc dla gatunku nowe perspektywy i możliwości, jakby w odpowiedzi na postpozytywistyczny epigonizm większości ówczesnych «podróżów», które nie były w stanie uchwycić kontaktu z nową estetyką literatury modernistycznej (rzecz utrudniała koncepcja narratora – musiał być wszechwiedzący, musiał opisywać z autopsji). Przesadne by było oczywiście twierdzenie, że to Reymont «stworzył» ów gatunek literacki, czy też raczej ową gatunkową odmianę prozy podróżniczej, skoro uprawiana ona była wcześniej (np. Czesław Bogdalski, „Pielgrzymka polska do Rzymu”, 1888) i wiązała się z szeregiem inicjatyw wydawniczych Kościoła i zakonów (wspomniany Czesław Bogdalski był też autorem książki „Kalwaria Zebrzydowska. Pamiątka dla pobożnych pielgrzymów...”, 1887). Zarazem jednak faktem jest, że po wydrukowaniu Pielgrzymki Reymonta rosnąć zaczęła liczebność tego rodzaju utworów, czego chyba tłumaczyć nie można ewentualnym wzrostem liczby pielgrzymek na przełomie XIX i XX wieku. Trafiali się nawet autorzy publikujący zbiory swych wspomnień z pielgrzymek różnych (np. ks. dr J. Górka, „Wspomnienia z pielgrzymek”, Tarnów 1904), co już w oczywisty sposób dowodzi rosnącej popularności tej formy wypowiedzi, adresowanej do szerokiego kręgu odbiorców, co zgodne jest z tradycjami literatury podróżniczej, uznawanej za odmianę «pocotną» literatury. Sądzić wolno, że i w tym wypadku oddziałał nie tyle autorytet, bo go Reymont jeszcze w takim stopniu nie miał, ile talent Reymonta, którego „Pielgrzymka do Jasnej Góry” dawała artystyczną nobilitację tej formie wypowiedzi artystycznej

Jacek Kolbuszewski

książki

Czesław Białobrzeski
*Podstawy poznawcze
fizyki
świata atomowego*
PWN, Warszawa 1984, ss. 391.

Nazwisko Białobrzeskiego nie jest zbyt znane czytelnikowi polskiemu. Fizycy wiedzą o nim właściwie tylko jedno: że w 1913 roku jako pierwszy zauważył, iż ciśnienie promieniowania elektromagnetycznego powinno odgrywać ważną rolę w dynamicznych procesach zapewniających równowagę we wnętrzach gwiazd. O dalszych jego losach wspomina znany fizyk Leopold Infeld w głośnych przed laty „Szkicach z przeszłości”, tak opisując pierwsze wrażenia po powrocie w 1950 roku z Kanady do Polski: *...Opowiedzieli mi krótko o stanie fizyki teoretycznej w Polsce. Okazało się, że stan ten jest rozpaczliwy. W Warszawie był wówczas jeden profesor fizyki – Białobrzeski, starszy pan. Znałem go jeszcze z okresu międzywojennego. Nigdy nie rozbudował fizyki i nigdy nie stworzył szkoły... Brałem więc udział w końcowych seminariach fizyki teoretycznej. Wyglądały one ponuro. Zajmowano się czytaniem i referowaniem przestarzałej książki z teorii pola... Panowała atmosfera sennej nudy... Tak wyglądało moje pierwsze w Polsce zetknięcie się z fizyką, smutne i świadczące o jej niskim poziomie.*

Zabierałem się do czytania tego dzieła z ociąganiem, w obawie że okaże się ono ramotą, wydaną raczej ze względów rocznicowych niż merytorycznych. Zaskoczenie było więc całkowite, kiedy okazało się, że autor rzetelnie zna i rozumie teorię zjawisk atomowych, czyli mechanikę kwantową, że jego pojmowanie tej teorii jest zadziwiająco nowoczesne, że w ciągu ponad trzydziestu lat, jakie upłynęły od napisania tej książki, niewiele się zestarzała. Aby zrozumieć, dlaczego wcale tak być nie musiało, trzeba przypomnieć, że w wieku dwudziestym fizyka przeżyła kolejno dwie rewolucje. Pierwsza z nich, wywołana powstaniem Einsteirowskiej teorii względności, szczególnej i ogólnej, przyjęta została w kręgach fizyków dość spokojnie; przez wiele lat wprowadzić tylko nieliczni rozumieć ją dogłębnie, ale ogół naukowców pojmował, że jest to teoria prawdziwa. Protestowali za to głównie dyletanci – przekonani, że ich wiedza o czasie i przestrzeni jest znacznie większa, niż była w rzeczywistości. Drugą rewolucją, która radykalnie zmieniła fizyczny obraz świata i głęboko wstrząsnęła społecznością fizyków, było sformułowanie w połowie lat dwudziestych mechaniki kwantowej. Wraz z jej powstaniem i oszałamiającymi sukcesami, jakimi było względnie proste wytłumaczenie olbrzymiej różnorodności zjawisk atomowych, wobec których fizycy stali dotąd bezradni, zaczęły się nie kończące się spory wokół interpretacji podstawowych pojęć tej teorii, jej zupełności, obiektywności, determinizmu oraz zaangażowania samego obserwatora w badane zjawiska. Spory te początkowo przybrały charakter konfliktu

pokoleń: mechanika kwantowa była w przeważającej mierze dziełem ludzi bardzo młodych, rocznika 1900 (Heisenberg, Dirac, Pauli, Fermi, von Weizsäcker, Gamow). Niels Bohr był od nich starszy tylko o piętnaście lat. Starsi fizycy przyjmowali zasadniczą przebudowę fundamentów tej nauki bardzo różnie, na ogół jednak dość niechętnie. Współtwórca klasycznej elektrodynamiki, Hendrik Lorentz, stwierdził na jednym z kongresów, że on wyobraża sobie elektrony jako cząstki biegnące po określonych torach w atomach; było to jednoznaczny odrzuceniem nowej teorii. Ojciec teorii kwantów, Max Planck, wcale nie był zachwycony tym, co wyrosło z jego dziecka – jego sympatie były po stronie klasycznej wizji świata. Młodszy o cztery lata od Białobrzieskiego astrofizyk angielski Eddington, który w parę lat po nim niezależnie odkrył i przebadał znaczenie ciśnienia, promieniowania w gwiazdach, był wprawdzie zwolennikiem mechaniki kwantowej, ale jak wynikało z jego autorytatywnych wypowiedzi, rozumiał ją dość opacznie. Znacznie bardziej złożony był przypadek Einsteina, współtwórcy teorii kwantów, który po dwudziestu latach rozwijania tej teorii odwrócił się od niej nagle, gdy ujawnił się jej probabilistyczny, indeterministyczny charakter. Trzeba przyznać, co uznano zupełnie niedawno, że Einsteińska krytyka mechaniki kwantowej była bardzo głęboka i podważyła szereg poglądów zawartych w tzw. kopenhaskiej interpretacji tej teorii.

W okresie formowania się mechaniki kwantowej Białobrzęski dobiegał pięćdziesiątki. To nie jest dobry wiek dla zmieniania poglądów i wyobrażeń

o świecie, łatwiej już o to człowiekowi siedemdziesięcioletniemu, bez emocji śledzącemu rozwój wydarzeń. Białobrzęski nie obraział się na nową teorię, burzącą uświęcony od czasów Newtona obraz przyrody – byłoby to naiwne – ale też nie przyjął nowej wizji z gorliwością prozelity akceptującego bezkrytycznie wszystkie dziwactwa nowej wiary. Jego postawa była inna – uznał teorię kwantów za poprawny opis zjawisk atomowych, starając się zarazem tak ją sformułować i zinterpretować, by możliwie najmniej odbiegała od fizyki klasycznej, by możliwie jak najwięcej z niej zachowywała, by nie wprowadzać sprzecznych z nią idei, jeżeli tylko nie są konieczne. A więc nie fanatyczne burzenie starego świata, by na jego gruzach budować zupełnie od podstaw nowy, lecz przebudowa z zachowaniem tego, co wydaje się, że było dobre. Brzmi to banalnie, lecz z przyczyn psychologicznych jest bardzo trudne do wykonania. Twórcy nowych teorii siłą rzeczy muszą kłaść nacisk na nowatorstwo swoich dzieł, koncentrując się na różnicach dzielących je od dotychczasowych teorii i pomijając idee w nich wspólne. I tak Einstein czasami aż do przesady podkreślał odmienność swojej teorii od Newtonowskiej koncepcji czasu i przestrzeni; znacznie dalej posunęli się twórcy mechaniki kwantowej. Np. Bohr wprowadził tzw. zasadę komplementarności, która jest tylko jedną z możliwych interpretacji teorii kwantów, wcale z niej nie wynikającą, co nie przeszkadzało mu w lansowaniu jej jako jednej z fundamentalnych zasad przyrody i stosowaniu jej do opisu i interpretacji zjawisk biologicznych. Co gorsza, niektórzy biologowie pod wpływem jego autorytetu

potraktowali ją poważnie, wierząc, że Bohr udowodnił jej prawdziwość. Dzisiaj, po upływie prawie sześćdziesięciu lat, zdajemy sobie sprawę z zamętu pojęciowego, jaki towarzyszył narodzinom mechaniki kwantowej; ale wówczas nietrudno było stracić głowę. Białobrzeski referuje wiele tych i innych poglądów, poddając je spokojnej i trzeźwej analizie.

Do kogo adresowana jest ta książka? Niełatwo odpowiedzieć na to standardowe przecieź pytanie. W czasie jednego z odczytów filozoficznych Krzysztof Maurin żalił się, że najtrudniej jest znaleźć odpowiednie audytorium: jakkolwiek by mówił, to jedni się nudzą, a pozostali nic nie rozumieją. Wygląda na to, że podobne kłopoty miał też Białobrzeski i z tego powodu nie napisał wstępu, w którym zwykle umieszcza się stosowną deklarację. Niezdecydowanie w tej materii wyraźnie odbiło się na stylu książki. Około jednej trzeciej dzieła stanowi przegląd mechaniki kwantowej z naciskiem na jej strukturę matematyczną. Ta część zrozumiała jest tylko dla fizyków (i częściowo dla matematyków), aczkolwiek dla fizyków jest to materiał dobrze znany: jest to przegląd, a nie systematyczny wykład i nie można się stąd teorii kwantów nauczyć. Możliwe, że autor przeznaczył tę część dla konserwatywnych kolegów, wciąż nieufnie nastawionych do fizyki kwantowej. Przegląd ten ukazuje, że Białobrzeski rozumiał mechanikę kwantową, pomijając kwestie czysto językowe, w sposób zbliżony do obecnego, różniąc się w tym od wielu sobie współczesnych. Widać też dobre czytanie w literaturze, i to w tej, którą dzisiaj uważamy za ważną. Najlepszym tego przykładem

jest fakt, że znał i dostrzegał znacznie pierwszą wersję kosmologicznej teorii początków Wszechświata – tzw. teorii alfa-beta-gamma Wielkiego Wybuchu, wysuniętej pod koniec lat czterdziestych przez Gamow i w owym czasie całkowicie zlekceważonej. Zadziałała tu chyba intuicja badawcza, o której ładnie pisze w szkicu „W sprawie badania i genezy rozwoju twórczości naukowej”.

Na szczęście książka napisana jest tak, że poszczególne rozdziały można czytać niezależnie od siebie. Niefachowiec może więc pominąć części pisane językiem matematycznym i zając się tymi partiami, w których autor używał stylu popularyzatorskiego. Są to przede wszystkim rozważania filozoficzne, bowiem Białobrzeski parokrotnie stwierdza, że jego celem jest interpretacja fizyczna teorii kwantów i wynikające stąd ontologiczne problemy konstruowanego przez nią obrazu świata. Filozof nauki znajdzie tu mnóstwo wartościowych pomysłów, uwag i stwierdzeń.

Nie sposób tu streścić, choćby w największym skrócie, poglądów tam zawartych; mogą jedynie zachęcić do lektury podając kilka przykładów. Wbrew modnemu w owym czasie neopozytywizmowi logicznemu, Białobrzeski koncentruje się na problemach ontologicznych, a nie epistemologicznych fizyki, tzn. interesuje go to, co mechanika kwantowa głosi o świecie, a nie to, jak do tych stwierdzeń dochodzi. Wyraźnie stwierdza – co na początku lat pięćdziesiątych było nader oryginalne – że istnienie prawdziwości w przyrodzie jest założeniem nauki, którego nauka nie dowodzi, ale które nie jest też konwencją, bowiem formułuje ono realną

własność przyrody. W sporze o to, czy teoria kwantów jest deterministyczna, czy nie, zwraca uwagę, że mechanika kwantowa odrzuca jedynie klasycznie rozumianą przyczynowość, co nie oznacza odrzucenia przyczynowości w ogóle, lecz tylko potrzebę jej przededefiniowania, i przedstawia własne propozycje.

W swoich koncepcjach filozoficznych Białobrzęski wychodzi poza teorię kwantów i poza fizykę w ogóle, wysuwając monistyczną koncepcję jedności całej przyrody, nieożywionej, żywej i świadomości, kładąc u jej podstaw ideę bytu najbardziej pierwotnego – „potencjalności”. Tutaj, jak zresztą w stosunku do każdej globalnej wizji świata, można wysunąć najwięcej zastrzeżeń.

Pracę Białobrzęskiego polecam każdemu, kogo interesuje filozofia nauk przyrodniczych. Można się przekonać, że wiele aktualnych idei nie jest wcale tak nowych, jak by się to czasem wydawało.

Leszek M. Sokółowski

W stronę Milne'a

Stefan Amsterdamski

Między historią a metodą

PIW, Warszawa 1983, ss. 286

Życie pozbawione przyjemności jest nudne. Uparte dążenie do rzeczy przyjemnych przynosi niekiedy pozytywne rezultaty. Stajemy wtedy zaskoczeni i mówimy: coś się zaczyna dziać.

Refleksja powyższa nasunęła mi się po przeczytaniu ostatniej publikacji książkowej Stefana Amsterdamskiego „Między historią a metodą”. Nie było to odczucie przypadkowe. Przez kilka bowiem ostatnich lat analiza większości polskich publikacji z zakresu bardzo szeroko pojętej dziedziny nauk filozoficznych, nieodparcie kojarzy się z tytułem bardzo znanej powieści Prousta. Na tym tle pojawienie się wspomnianej pozycji musi zostać przyjęte z dużym uznaniem.

„Między historią a metodą” jest pracą dotyczącą metodologii nauk przyrodniczych. Stawia sobie ona za cel zarysowanie przebiegu rozwoju metod badawczych z pozycji metamedologii, czyli – najogólniej – teorii rozwoju metod badawczych. Motorem całości jest pytanie: czy pojęcie racjonalności musi być z samą metodologią związane integralnie? Autor, za Popperem, będzie zaprzeczał takiej konieczności.

Uzasadniając swoje stanowisko Amsterdamski zauważa, że każda metoda jest wyznaczana przez określony ideał nauki panujący w danej epoce. Ideał ten, w pewnym okresie, stanowi nieprzekraczalną barierę intelektualną. Ze zmianą ideału zmieniają się natychmiast metody. W tym samym czasie natomiast mogą również ulegać modyfikacjom sposoby realizowania określonych ideałów.

Krótko mówiąc, metodologiczne reguły uprawiania nauki stanowiące podstawę rozstrzygnięcia pytania *quid iuris?* mają za sobą historyczną faktyczność, przestają być traktowane jako wyraz jedynej, możliwej, immanentnej dla człowieka (...) racjonalności i nie mogą stanowić podstawy do formowania kryterium demarkacji odróżniających raz

na zawsze naukę od nienauki. Zarazem jednak utrzymują one swą jurysdykcję na gruncie zaakceptowanego ideału nauki (s. 30-31).

Prowadzi to w prostej linii do tezy o nieciągłości rozwoju metodologii przyrodoznawstwa, którą to zresztą tezę autor świadomie wypowiada i szeroko omawia. Zakwestionowanie racjonalizmu, w takim przypadku, nie jest błędem, a rezultatem zmiany określonego ideału nauki na inny, również określony. Zmiany takie następują i następować będą. Nie ma reguł metodologicznych, które miałyby zagwarantowany byt ponadhistoryczny, czyli obowiązywały od teraz na zawsze.

...jak to się dzieje, że mimo braku konkluzyjnych kryteriów wyboru teorii naukowych zarówno ilość rozwiązywanych problemów naukowych, jak ścisłość poszczególnych rozwiązań rośnie z upływem czasu? (s. 227) – tym pytaniem rozpoczyna Amsterdamski ostatni rozdział swojej pracy. Konsekwencją jest stwierdzenie, że metodologia nie dostarcza i dostarczać nie może konkluzyjnych kryteriów wyboru teorii czy programów badawczych... (j.w.).

Mówiąc inaczej i po prostu: o wyborze metody decyduje akceptowany ideał nauki, a o wyborze tego ideału nie decyduje nic, to znaczy nic, o czym moglibyśmy mówić jasno i wyraźnie na gruncie nauki o metodach. Ideały nauki umiejscowione w umysłach uczonych nie dają się w żaden sposób antycypować.

Na tym tle jednej z przyczyn kryzysu w nauce można upatrywać w jej totalnej instytucjonalizacji. Zniknęli uczeni-maniacy, z uporem głoszący swoje rozwiązania, przypominani

wiele lat po śmierci, odnoszący triumfy już na cokołach pomników. Doszło nawet do tego, że poważni uczeni głoszą: programy należy podzielić na te, które zdaniem większości (sic!) rokują nadzieje i na te, które nie rokują. Te drugie powinny być prawnie (!) zakazane. Powinno się – jak chcą tego m.in. Musgrave i Lakatos – odmawiać preferującym je uczonym nie tylko pieniędzy na badania, ale nawet zakazać publikacji. Więcej wolności mniej konieczności – odparowuje Amsterdamski – a nauka wykona gwałtowny skok we wspólnie przeznaczenie.

Kwestię instytucjonalizacji możemy pominąć; naukowcy klasy Poppera na pewno niedługo ją zreflektują i usuną w teorii kolejne fikcyjne paradygmaty utrudniające rozwój. Zastanówmy się natomiast, jak mogło dojść do kryzysu w refleksji nad metodą. Ogólne rozważania nad wiedzą ludzką zaprowadziły w ślepy zaułek – stały się nauką typu historycznego (opisującą przeszłość), a nie projektującą (dającą wskazówki na przyszłość). Tego zagadnienia autor „Między historią...” już nie porusza. A przecież, jeżeli metamedologia została mianowana dziedziną historii, to jest gorzej niż złe, a będzie jeszcze gorzej.

Osobiście nie mam nic przeciwko koncepcjom Duhema, Reichenbacha, Habermasa, Poppera, Nagla, Hempela i innych. Natomiast ich obecne konsekwencje są nie do przyjęcia. Badania nad nauką jako wytworem zapoczątkował Kant. On pierwszy zadał sobie pytanie, jak to się dzieje, że pomimo braku stałych kryteriów rozstrzygania, co jest słuszne, a co nie jest słuszne w nauce, ta ostatnia roz-

wija się w sposób systematyczny i nie podlegający wątpliwości.

Przed Kantem problem nie istniał. Reguły metodologiczne były wyznaczane – co trzeba przyjąć za autorem – przez określony ideał wiedzy. Stąd nie dziwiono się ich zmianom. Grecy, Bacon, Descartes, Newton – to badacze zdeterminowani stosunkiem do wymagań stawianych bądź nauce, bądź człowiekowi. Wraz ze zmianą tego stosunku czy wymagań natychmiast zmieniały się metody oscylujące między założonym minimalizmem (przykładowo: Newton) a założonym maksymalizmem (przykładowo: Arystoteles, Descartes).

Kant, chcąc zbudować autonomizującą teorię poznania, postanowił wyznaczyć kryteria obowiązujące wszystkie możliwe ideały wiedzy ludzkiej. Jego współcześni następcy – mniej lub bardziej zdając sobie sprawę, czyimi śladami idą – przejęli główny problem i zaczęli go drażnić. Jak to jednak bywa z następcami, ich pozycja w samoocenie jest odwrotnie proporcjonalna do ich pamięci. Szybko zapomniano o głównej – wynikającej z pohume'owskiego kryzysu teorii poznania – przyczynie Kantowskiego kroku, a także o potrzebie zaakceptowania koniecznego założenia: nauka w swoim rozwoju jest faktem.

Odrzucając to założenie zostajemy już tylko sam na sam z podziwem dla własnej niemocy. Do czegoż bowiem możemy dojść w analizie historycznej, jeżeli tezą wyjściową jest kryzys dotychczasowego przyrodoznawstwa, a owo przyrodoznawstwo jest jednocześnie przedmiotem badań? Każda immanentna analiza «uszkodzonego» przedmiotu może prowadzić jedynie do stwierdzenia jego niedoskonałości.

Oczywiście analiza nauki prowadzona przez badacza może i powinna doprowadzić do ustalenia nowych metod stwarzających nowe możliwości. Ale może się tak dziać jedynie przy akceptacji dotychczasowego stanu, gdy czyni się z niego punkt wyjścia bądź przez asercję, bądź przez negację. Tak było np. z teorią względności czy nowoczesnymi modelami budowy atomu (powłoki). W miarę upływu czasu, po bliższym przyjrzeniu się, okazało się, że to były rewolucje pozorne, trwale osadzone w świecie poprzedniej fizyki. Nie zaprzecza temu nawet sam Einstein. Ponadto, i to jest najważniejsze, wynikały one z praktyki badawczej, a nie z analiz metodologicznych.

Dla Kanta, jak również dla badaczy-praktyków – chociaż bez doniosłych konsekwencji teoriopoznawczych – założenie faktyczności nauki było punktem wyjścia do analiz nad ludzkim umysłem. Metodologia współczesna, stawiająca sprawy ogólnie ponad praktyką lub wbrew niej, jeżeli nawet uznaje naukę za fakt, a nie za problem (co nią jest, a' co nie jest i dlaczego?), przy okazji samą naukę czyni przedmiotem badań. Cóż zaś odkrywczego może wyniknąć z analizy (czyli rozkładu) założenia, które sami przyjęliśmy? (Nie od rzeczy będzie w tym miejscu sięgnąć pamięcią po Kantowską koncepcję sądu.)

Problem zaczyna się i kończy już w punkcie wyjścia. Zarzucając z pozycji metodologii nauk brak postępów wiedzy człowieka, metodolodowie odchodzą od praktyki dalej, niżby sobie tego życzyli. Zajmują się zupełnie innym przedmiotem niż sami fizycy, chemicy czy matematycy. Kopernik, Newton, Einstein i in. wychodzili z założenia braku adekwa-

cji w wynikach. Szukali metod ich wyprecyzowania. Prowadziło to do śmiałych rozstrzygnięć, ale ciągle na terenie tej samej prawdziwej nauki. Metodologowie starając się naukę potraktować jak przedmiot, prowadzili tym samym badania ponad nią, zakładając jednocześnie jej fałszywość i zapominając o zasadzie Dunsza Szkota. Kierunek i stan badań na dzień dzisiejszy jest już wystarczająco zarysowany. W sposób nieodparty nasuwa skojarzenie, iż sytuacja współczesnego metodologa przypomina do złudzenia jedną z przygód Kubusia Puchatka. Jego biograf, A. A. Milne, tak to zdarzenie opisał: *Im bardziej (Puchatek – AMZ) zagłądał do środka, tym bardziej Prosiaczka tam nie było.* Tak, ale Kuba to w końcu uświadomił sobie.

Andrzej Michał Ziółkowski

„Ręce za lud walczące“

Tomasz Łubieński

Czerwonobiaty

Wydawnictwo Literackie
Kraków-Wrocław 1983

„Czerwonobiaty“, czyli Ludwik Mierosławski – taki podtytuł mogłaby nosić książka Tomasza Łubieńskiego. Nie jest to biografia w tradycyjnym rozumieniu. Łubieński zgodnie ze swymi upodobaniami pisarskimi, które wymownie pokazał już w wydanej w 1978 roku książce „Bić się czy nie bić?“, zaprezentował czytelnikom szkic biograficzny. Wokół postaci

bohatera rozsunął sieć rozważań o polskim losie w dobie rozbiorowej.

„Czerwonobiaty“. Dlaczego w tytule łączą się te dwa słowa w takiej właśnie kolejności? Połączenie nazw dwóch stronnictw z doby powstania styczniowego jest być może paradoksem, którego nie należy rozwiązywać. Czerwoni widzieli w koncepcjach i działaniach swych antagonistów urojenia politycznego rozumu prowadzące do oderwania się od najżywszych nastrojów społeczeństwa. Biali z kolei skłonni byli przypisać przeciwnikom nierozważny entuzjazm patriotyczny, który wiódł wprost do narodowej tragedii. I jest chyba coś z tych wzajemnych rekryminacji w sytuacji Mierosławskiego przed powstaniem. Był czerwony – pragnął bowiem rewolucji, więcej, uznawano go za przywódcę stronnictwa ruchu emigracji, a jednocześnie ujawnił się ostro dystans oddzielający generała od młodych spiskowców z kraju. *Mógł dawać prognozy, udzielać wskazówek, ale rządził przez swoich zaufanych, a tymczasem w kraju coraz bardziej decyzje należało podejmować natychmiast, na miejscu, na miejscu również ponosić ich konsekwencje.* Życie konspiracyjne stało się tak trudne, intensywne, że najpłomienniejsze słowa z Paryża stawały się jakby spóźnione („Czerwonobiaty“, s. 126). Paradoksalnie więc miał również coś wspólnego z białymi.

Następstwo kolorów z tytułu książki wymaga jednak odwrócenia. Inaczej obraz Mierosławskiego będzie uproszczony. W myśl podstawowego absurdu naszego narodowego doświadczenia dziejów, żyć jako Polak, oznaczało czasami umrzeć. Przeżył

za wszelką cenę znaczyło często śmierć w oczach współrodaków. Mierosławski nie zginął na polu bitwy, choć – być może – taką śmiercią zatarłby w pamięci współczesnych negatywne strony swej osobowości. Nie stał się również na emigracji Francuzem, choć – zrodzony z matki gaskońskiej szlachcianki i trzymany do chrztu przez marszałka Davout – miał po temu doskonale predyspozycje. Umarł zgorzkniały, tworząc coraz to nowe wynalazki z dziedziny wojskowości. Po życiowej klęsce w czasie powstania styczniowego miał powiedzieć: *Ja już tyle dla tej Polski zrobiłem; czegoż ta Polska chce jeszcze ode mnie, czegoż się ona do mnie przyczepiła* (s. 129). Łubieński komentuje te słowa: *General przemawia tutaj jak odrzucony kochanek, bo w rzeczy samej jego stosunek do ojczyzny jest miłosny. Żąda wzajemności, uważa siebie za nikim niezastąpionego* (s. 129).

Obszerny fragment swej książki poświęca Łubieński refleksjom nad polskim losem w dobie niewoli (s. 38–64). Naród bez państwa, narodowość przeniesiona w sferę etyki i postawiona wśród najwyższych kategorii moralnych – nie jedyne to osobliwości związane z polskością. Kusi parafraza Tertuliana: jestem Polakiem, bo to absurd. Łubieński przyjrzał się owej absurdalnej kategorii i opisał swoje spojrzenia. Tu ironicznie, ówdzie z pozą wnikliwego analityka, niekiedy ze smutkiem. O tym, że opisem swym dotknął tego, co nas boli, świadczą głosy polemiczne po opublikowaniu tego fragmentu książki w „Tygodniku Powszechnym” (artykuły Tadeusza Żychiewicza, Elżbiety Morawiec i Jacka Woźniakowskiego w numerach 36 i 38 z 1982 r.).

Europa, z którą konfrontuje Polskę Łubieński, jest ideą związaną z dziedzictwem Rzymu i chrześcijaństwem, ale jest też konkretem politycznym. I jako taka jest dla Polski bezlitosna. Píše ciekawie Łubieński o tradycji dzielenia ziem polskich. *Pomysł Polski podzielonej funkcjonował przez stulecia między Wiedniem a Wersalem, potem jeszcze dał o sobie znać (...). Istnieje ponadto pewien konkretny dowód stałej obecności tradycji rozbiórki Polski w europejskiej myśli politycznej na przestrzeni 150 lat co najmniej. Oto terytorium pozostawione Polakom po drugim rozbiórce, Królestwo Warszawskie, (...) Królestwo Polskie, (...) a także obszar Polski według niektórych koncepcji wersalskich i powsalskich są bardzo do siebie zbliżone. Zawsze mniej więcej tyle samo przestrzeni życiowej przewidywano dla Polski* (s. 46). W tej Europie kongresów i konferencji, która istnieje do dziś, przyszło dokonywać Polakom rachunków narodowych sumień.

Łubieński szuka w przeszłości uspokojenia dla własnych lęków, które wzbudza w nim oglądany we włoskim hotelu dziennik telewizyjny z wiadomościami z Polski. Szuka ładu na dziś, ale również na wczoraj, aby ocenić Mierosławskiego. Jedyne porządek wartości trwałych widzi autor w powiązaniu z ludzkim życiem. *...Żaden przypadek, odczucie, trwoga nie są takie pierwsze, wyjątkowe, nadzwyczajne. (...) Wszystko, co już było, musiało się na dobre czy na złe ułożyć* (s. 38). Niewielkie to pocieszenie dla człowieka pragnącego dojść do ładu ze światem – stwierdzenie, że w losach minionych pokoleń wszystkie jego dramaty, które skłonny jest uznawać za niepowtarzalne, mają swoją prefi-

gurację. Kto wie jednak, czy nie jest to jedyne skuteczne pocieszenie. Odwołanie się do wartości witalnych jest dostępne i zrozumiałe dla wszystkich. Od nich zaś można wyjść w kierunku innych porządków aksjologicznych. Niepokoi dalej pytanie, jak wyjaśnić pozbawianie ludzi życia w imię życia innych? Czy wyjaśnienie jest w ogóle możliwe? Łubieński próbuje je chyba odnaleźć w patologii ludzkiej osobowości. Mierosławski pojawia się w pewnej chwili w zestawieniu z mieszkańcami Katanii, którzy od stuleci powtarzają te same czynności na polach, sprzedają te same towary na targu i przez 25 stuleci współistnieją z kataklizmem obecnym w postaci dymiącego stożka Etny. *Toteż obywatele Katanii 25 wieków istnienia swojego miasta, w ogóle historię, podobnie jak własne życie, zwykli opatrywać filozoficznym znakiem zapytania. Ten fatalizm nie przeszkadza im kochać świata, przeciwnie, kochają tym bardziej życie, że takie zagrożone, niezależnie od przemijania* (s. 32). Mierosławski nie rozumie ich w 1849 r., podobnie jak nie potrafi zrozumieć młodych spiskowców w 1863, dla których ofiara życia uzasadniona jest przekonaniem, że *nie muszą koniecznie się ocalić, że świat obejdzie się bez nich, świadomych, że tylu godniejszych, zdolniejszych, piękniejszych w historii ludzkości przyjęło swój los...* (s. 130). Generał nie potrafi zrozumieć prostej, naturalnej afirmacji życia, która wyrazić się może w pogodzeniu się z żywiołem lub kształtem kuli wroga. On, przekonany o własnej wyjątkowości, nie potrafi zrozumieć tego co zwykle. W tej postawie jest immoralista. Łubieński traktuje swego bohatera, jako *człowieka, który*

postanowił poświęcić się dla innych, nie pytając ich o zdanie. Który, walcząc z niemoralną rzeczywistością, próbuje się posługiwać jej własną bronią. I odrzuca, jako niekorzystne dla powodzenia słusznej sprawy, różne skrępowania moralne, wymagania ideowe. Który z tą sprawą się spoufala, utożsamia uczuciowo, ambicjonalnie, a konkurentów do pierwszeństwa w służbie patriotycznej (...) nienawidzi zjadliwiej niż wroga. (...) I w końcu musi zawsze przegrać, w każdym wypadku. Oczywiście przegrywa razem ze słuszną sprawą, kiedy ta ponosi porażkę. Lecz gdyby nawet czasowo zwyciężała, pozostaje również bez szans, jest bowiem z tych, którym „ręce za lud walczące sam lud poobcina” (s. 10–11).

Łubieński nie lubi Mierosławskiego, trudno zresztą o sympatię do tej postaci. Czytelnik może odnaleźć odmienny, właśnie z nutą sympatii (raczej dla idei niż osoby) portret generała w książce Bolesława Limanowskiego „Szermierze wolności” (wyd. 1911 r.) czy na kartach wznowionej niedawno „Historii demokracji polskiej w dobie porozbiorowej” tego samego autora. Inny obraz Mierosławskiego nie zmieni jednak wagi problemów, jakie przy pomocy generała postawił Łubieński. Osią tych zagadnień jest relacja polityka – ludzkie życie. Płynna i regulowana przez chytrą historię granica, za którą przestaje się być opatrnościowym wodzem, a pozostaje się jedynie nieczułym na urodę życia doktrynerem, jest dobrym przykładem, jak życie mści się na tych, którzy nie potrafili uznać jego uniwersalnej wartości. Ono po prostu zamyka im drzwi do Panteonu i czyni to niezwykle skutecznie w pamięci pokoleń.

O znaczeniu wartości witalnych i ich związku z innymi wartościami mówił niedawno Stanisław Baliński. W nocnej rozmowie z 21 na 22 grudnia 1981 r. opublikowanej w 5 numerze „Twórczości” z 1983 r. powiedział: *Przecież to był bardzo ciężki okres Polski w pięćdziesiątych latach pod względem cenzury i tego wszystkiego, a jednak masa Polaków wiedziała całą prawdę. Dlatego ci stale powtarzam, że biologia jest ważniejsza od strony ideowej. (...) Dzieci niedożywione z braku mleka, ludzie którzy marzną – tego się nie odrodzi tak łatwo. Przecież w Polsce może zginąć parę tysięcy osób... Może NIE! ale może...*

Piotr Brożyna

Jan J. Szczepański

Buty i inne opowiadania

Wydawnictwo Literackie, Kraków 1983,
ss. 270 i 2 nłb.

Debiut książkowy Jana J. Szczepańskiego, podobnie jak debiut Zbigniewa Herberta czy Mirona Białoszewskiego, był spóźniony i nie odbył się bez powikłań i przeszkód. Książki tych trzech autorów rozpoczynają w powojennych dziejach literatury długą, wciąż jeszcze zamkniętą, listę tekstów spóźnionych, nie wydanych z przyczyn niezależnych od pisarzy i przez to funkcjonujących w sposób szczególny w obiegu czytelnictwa (na liście krajowej znajdują się m.in.: „Miazga” i „Apelacja” Jerzego Andrzejewskiego, „Zostało z ucztu bogów” Igora Newerłego, „Maść na

szczury” Bogdana Madeja, „Ucieczka do nieba” Jana Komolki i wiele innych). Taki stan rzeczy wielokrotnie stwarzał fałszywe hierarchie literackie, zmuszał do przewartościowań i rewizji sądów.

Spośród książek Szczepańskiego jako pierwszą wydano w roku 1954 powieść „Portki Odyssa”, która powstała najpóźniej, bo na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych. W roku 1955 ukazała się w Krakowie relacja Szczepańskiego o kampanii wrześniowej – „Polska jesień”, pisana jeszcze w trakcie okupacji niemieckiej a ukończona w 1949 roku. Jako ostatni wyszedł tom opowiadań wojennych, pisanych w latach czterdziestych pt. „Buty i inne opowiadania”. W przedmowie do tej – przypomnianej przez Wydawnictwo Literackie w zeszłym roku – książki Szczepański pisał: *Tak się złożyło, że opowiadania te stanowiące moją trzecią z kolei pozycję wydawniczą, miały być kiedyś moim debiutem. Bardzo to przykro debiutować wstecz i na raty. Ale nie moja w tym wina.*

Krzysztof Dybciak pisał o partyzanckich opowiadaniach Szczepańskiego: *Narrator nie ingeruje w wydarzenia fabularne. Ich dynamika motywowana przez mechanizmy tkwiące w nich immanentnie jest zrozumiała w kontekście prezentowanej sytuacji. Narrator respektuje prawa przedstawionej rzeczywistości, chce opowiedzieć historię zgodnie z prawdą.*

Świat egzystencji partyzantów i konspiratorów opisany przez Szczepańskiego jest, w przeciwieństwie do rzeczywistości kampanii wrześniowej, asymetryczny. Pojawia się nieregularność. Ani konspirator, ani partyzant nie byli anonimowi, cechowało ich

w odróżnieniu od mundurowego żołnierza, wyraźne upodmiotowienie; swoista subiektywizacja stroju, zachowania, charakteru. Człowiek podziemia zgadzał się na zasady gry, której ryzyko było podwójne, gdyż toczyła się ona na dwóch planach – nie tylko mogła prowadzić do utraty życia w starciu z okupantem, ale także do manipulacji osobą konspiratora przez przełożonych. Stanowił on niewielkie ogniwo w długim łańcuchu powiązań podziemia, zwykle nie zdając sobie sprawy, dla kogo pracuje i co z jego działań może pośrednio wynikać. Im bardziej partyzant potrafił być odważny, oryginalny, pomysłowy, im bardziej uodpornił się na myślenie stereotypami i nie poddawał depersonalizującym zabiegom przeciwnika, tym wyżej był oceniany i tym większy podziw wzbudzał we własnym środowisku, ale równocześnie tym większy wstręt i paniczny strach prowokował wśród Niemców. Szczepański, snując rozważania nad przyczyną takiego stanu rzeczy, pisał: *Przeciwnika w przepisowym mundurze i z odpowiednimi „zawodowymi uprawnieniami” można nieomal uprzedmiotowić. Jest figurką na szachownicy, ołowianym żołnierzykiem. Każdy partyzant nie mieszczący się w konwencji i nieznosnie zindywidualizowany, stawia na nowo problem Dobrej Sprawy, otwiera niepożądaną dyskusję nad imponderabiliami.*

Szczepański wojnę, konspirację i partyzantkę ogląda z perspektywy „świata małej historii”. Interesuje go człowiek, jego skala przeżyć, uwrażliwienie na zło, styl odczuwania rzeczywistości. Zarówno Paweł Straczyński, bohater „Polskiej jesieni”, jak i Michał, bohater opowiadania „Stajnia

na Celnej” czy porucznik Szary, bohater opowiadań z tomu „Buty”, to ten sam żołnierz-inteligent. Nauczony do każdego zwracać się przez „pan”, dobrze wychowany, świetnie znający manieri i obce języki młody człowiek. Delikatny i wrażliwy, świadomy kruchości istnienia i cichających zagrożeń, niekiedy sentymentalny, nie potrafi podjąć jednoznacznej decyzji, jest rozdarty między wewnętrznym imperatywem dochowania wierności nazbyt subtelnemu sumieniu a żywiołem historii, który osacza każąc dokonywać natychmiastowych wyborów. Nic więc dziwnego, że w zetknięciu z brutalną rzeczywistością wojenną, jej okrucieństwem i bezpardonowością często staje psychicznie i emocjonalnie bezradny jak młody, niedojrzały chłopiec. Wykonanie najprostszego zadania zleconego przez przełożonego wydaje mu się olbrzymim problemem i przeżyciem, które często pozostawia trwałe ślady w psychice.

W opowiadaniach zebranych w omawianym tomie Szczepański przeciwstawił się temu stylowi myślenia o wojnie, w którym wprowadzono rozróżnienie na etykę czasu okupacji i etykę czasów pokojowych. Idąc tropem Stanisława Ossowskiego, któremu bliskie było przekonanie o polimorfizmie ludzkiej osobowości, wykazał, że żądza czynienia bezinteresownie zła i zadawania cierpienia wpisana jest w dzieje kultury europejskiej od wieków. Okres okupacji, czas wyjątkowo silnego «zatrucia nienawiścią» jedynie sprzyjał wyzwoleniu potęgi zła. W „Butach” i we „Wsza-zru” przeprowadził studium nędzy moralnej polskich partyzantów, których postępowaniem kierują – obok wzniosłych uczuć patriotycznych –

również najniższe instynkty. Skrajny nihilizm moralny oddziałów leśnych powodował, że dla ludzi w nich zgromadzonych zabijanie stało się obowiązkiem. Gdy zaistniała okazja, by wykonać wyrok śmierci na szpiegu lub zdrajcy, chętnych zgłaszało się znacznie więcej, niż było potrzeba. Mroczny świat lasu łączył braterstwo i heroizm z małością i cynizmem, a prawa w nim obowiązujące prowadziły do głębokiej deformacji ludzkich osobowości i przewlekłych schorzeń moralnych.

Opisany w mini-powieści pt. „Konic legendy” wielki maskowy bal urządzony na Sylwestra 1944 roku w ziemiańskim dworze państwa Woynów, odbywał się już w scenerii archaicznej. Jedyny uczestnik zabawy nie przebrany – to właśnie gospodarz, dziedzic Woyno, gdyż jego naturalny strój, pełen *prostoty angielskiego żurawla* był wobec nadchodzącej rzeczywistości teatralny, był właśnie swoistą maską, symbolem świata, który w ciągu kilku następnych tygodni miał całkowicie zniknąć. Odgłosy nadciągającego ze wschodu frontu wróżyły rychłe przemiany polityczne, konieczność przemiany etosu inteligentkiego. Odebranie posiadłości ziemskich, zaistnienie egalitaryzacji społecznej, usankcjonowanie jej ustawami i decyzjami administracyjnymi, głęboko przeczekało świadomość licznej grupy inteligencji. Część inteligencji realistycznie myśląca orientuje się, że legendy, w których wzrastały całe pokolenia, burzą się, że mity i wyobrażenia przeszłości przestają być aktualne. Mity doskonale uzbrojonej armii i wysmienitych dowódców, mity o pomocy sojuszników zachodnich, mity powodzenia powstania warszaw-

skiego, mity rządu na emigracji, który z odległego Londynu pragnął kierować państwem i decydować o losach społeczeństwa mieszkającego nad Wisłą.

Szczepański w opowiadaniu tym nakreślił różne postawy młodzieży inteligenckiej wobec przeżyć okupacyjnych. Bohatera opowiadania, por. Szarego, nowa sytuacja zmusza do przewartościowań, do ponownego przemyślenia kwestii podstawowych. Kulminacyjnym punktem dyskusji jest ocena powstania warszawskiego. Stosunek do tego zagadnienia skupia jak w soczewce poglądy poszczególnych bohaterów. Powstanie oglądano z czterech perspektyw: z barykad (Marek), z oddziału partyzanckiego (por. Szary), z salonu artystycznego (poeta Wielgosz) oraz z piwnicy (naukowiec Siciński). Dla Wielgosza i Sicińskiego, którzy patrzyli na świat realistycznie i myśleli kategoriami politycznymi, decyzja o wybuchu powstania była manifestacją głupoty politycznej i ludzkiej, bezsensownym wykrwawieniem narodu. Sami powiedzą, że nie brali udziału w powstaniu, gdyż od początku nie widzieli szans zwycięstwa. Charakteryzuje ich zaufanie do rozumu oraz chłodna analiza sytuacji, nieobcy jest im ironiczny dystans wobec naiwności i sentymentalizmu porucznika Szarego. Siciński w rozmowie z Szarym powie: *Nie mamy tradycji praktycznego myślenia. Mamy tylko tradycję niepraktycznego działania. Nabyli długo żyliśmy w warunkach, w których odpowiedzialność za byt narodu ogranicza się do „rządu dusz”. Stąd zamiast teorii politycznej – mesjanizm. Stąd zamiast umiejętności trzeźwego oceniania sytuacji – skłonność do urazów, aktów rozpacz. I to*

wszystko usankcjonowane mistyczną wiarą w jakąś absolutną słuszność. Wielkie słowa, piękne gesty, jakieś romantyczne misterium w samym środku zmotoryzowanego dwudziestego wieku (...). O! widzi pan: powtórzyła się tradycyjna narodowa katastrofa, umiłowana w skrytości ducha klęska – uśmiechnął się zjadliwie – i irzask, wszystko tamto odżyło. Uczucie! Uczucie niestety irwalej kształtuje osobowość niż myśl. Por. Szary – całkowicie zniewolony uczuciem i wspomnieniami o własnym, inteligencko-ziemianiskim rodowodzie – nie jest w stanie zaproponować jakiegokolwiek oryginalnej myśli. O jego bankructwie intelektualnym świadczy odpowiedź, że walczył o Polskę wolną, gdy mu postawiono pytanie – w imię jakiej Polski narażał życie. Takie uzasadnienia konieczności walki usłyszał od skoczka przysłanego przez gen. Andersa, w trakcie szkolenia politycznego w partyzantce. Tenże skoczek tłumaczył mu, że powstanie warszawskie miało swoje znaczenie propagandowe w Europie. Por. Szary w swoich decyzjach kieruje się odczuciami i nastrojami, jest pogrobowcem dziewnastowiecznego Polaka, dla którego najważniejsze zawsze były: szlachetny gest, protest i działanie pod wpływem impulsów, często bezmyślne i pozbawione jakichkolwiek kalkulacji. Bohatera „Końca legendy” – zauważyła Maria Janion – nęka świadomość okrutnego dysonansu między legendą a rzeczywistością, ale nie ma już powrotu do dawnego marzenia. (...) Druga wojna światowa oraz jej koniec w Polsce niosący za sobą likwidację warstwy inteligencko-ziemianskiej i jej obrazu świata, nie sprzyjały bynajmniej – tak jak to rozumie Szczepański –

rozwojowi baśniowo-mitycznych schematów interpretacyjnych. Zresztą pielegnowanie ich byłoby całkowicie niezgodne z właściwym mu rozumieniem posłannictwa pisarza.

Paweł Kądziała

Odgłosy Nienazwanego

Borys Bursow

Osobowość Dostojewskiego

Przełożyła Alicja Wołodźko
PIW, Warszawa 1983, ss. 633

Autor monografii „Osobowość Dostojewskiego” – Borys Bursow – jest wybitnym literaturoznawcą leninogradzkim, a jego praca wyróżniona została w ZSRR nagrodą państwową w roku 1979. Jest to dzieło solidne, nazwane słusznie przez autora «powieścią analityczną» – łączy bowiem w sobie cechy typowe dla opracowań historycznoliterackich z domysłem psychologicznym. Księga profesora B. Bursowa jest owocem wieloletniego trudu badawczego, talentu pisarskiego i miłości – niełatwej zapewne – do Fiodora Michajłowicza. Księga ta wiele mówi o jej autorze, który nie szczędzi wysiłków, by zbliżyć się do tajemnicy talentu Dostojewskiego z zachowaniem rzetelnych reguł naukowych. Książka o poszukiwaczu prawdy jest konstruowana tak, iż czytelnik nabiera zaufania do jej autora, wierząc jego słowu. A do-

¹ Ks. Konstanty Michalski CM, *Nieznanemu Bogu*, Warszawa 1936, s. 13.

dajmy jeszcze do tego uznanie dla sędziwego badacza za młodzieńczą odwagę, jaką musiał wykazać przystępując do tak ambitnego zadania jak rozszyfrowanie osobowości Dostojewskiego...

Wszystko to sprawia, że piszący te słowa nie ośmiela się recenzować polecanej Czytelnikom „PP” książki, a próbuje tylko zwrócić uwagę na niektóre zagadnienia narzucające się przy lekturze monografii.

Zacząć wypadnie od przypomnienia oporów, z jakimi polski katolicyzm przyjmował twórczość wielkiego Rosjanina. Przyznać trzeba, że kontekst pozaliteracki odgrywał tu niebagatelną rolę; wyzwoleńie się z ograniczających schematów: «My» i «Oni» – świadczy niewątpliwie o otwartości naszej kultury katolickiej, która co najmniej od lat trzydziestych uznaje za swoje to z dorobku świata, co nosi w sobie cechy inspiracji chrześcijańskiej. Ks. Konstanty Michalski CM – w głośnie i ważnej książeczce „Niezanemu Bogu” – pisał w r. 1936: *Nie na zimno, nie po akademicku, lecz z głębi rozjęsknionej za Chrystusem duszy pytał się Dostojewski, czy w obecnych czasach wykształcony Europejczyk może uwierzyć w bóstwo Chrystusowe, bo rozumiał, że kto dzisiaj traci Chrystusa, traci wiarę*¹. Teodor Parnicki w dwa lata później stawiał tezę: *Synteza problematyki katolickiej – problematyki grzechu, łaski, pokuty, wolnej woli – z dziedzictwem Dostojewskiego w powieści francuskiej niestychanie wzbo-gaciła i pogłębiła literacką analizę psychologiczną*². Wartość «mauriacyzmu» to – według tego autora – *nawrócenie dostojewszczyzny na katolicyzm*³.

Wciąż jednak pojawiały się głosy krytyczne. Jacek Woroniecki OP jeszcze w roku 1947 stwierdzał: *Oto Mauriac nigdy nie uświadomił sobie tego, co stanowi samo jądro chrześcijańskiej nauki o życiu duchowym, a mianowicie zwycięstwa dobra nad złem w duszy ludzkiej. To wpływ Dostojewskiego! Pokora, to wyrzeczenie się pychy, samopogarda natomiast tylko ją wzmacnia*⁴. Niepogodzenie z sobą jest zwykle sygnałem niepokodzenia ze światem. W innym miejscu o. J. Woroniecki stawia sprawę wręcz brutalnie: *Bo co tu tyle mówić o wzniosłych ideach wszechludzkich, gdy się nie opanowało w sobie złości i nienawiści do bliźnich. Wybitny katolicki publicysta zdaje sobie sprawę, że tym jednym zdaniem nie można rozprawić się z Dostojewskim. Toteż dodaje: Ale niewątpliwie było to u niego w małym stopniu zawinione. Gdy w ostatnich latach wzięł do ręki główne powieści Dostojewskiego, nad innymi uczuciami zaczęło górować współczucie dla tej głębokiej udręki, którą ten biedny człowiek przeszedł w życiu i uwiecznił w dziełach swego pióra*⁵.

Rzadko zdarza się, by w jednym krótkim fragmencie tekstu ujawniły się dwa typy postawy wobec kultury – a właśnie to utrwalone jest w cytowanym urywku. Wychodząc z pozycji «tradycyjnych» o. J. Woroniecki nie

¹ Teodor Parnicki, *Literatura piękna katolickiego humanizmu*, „Przegląd Powszechny”, t. 218, 1938, s. 54.

² Dz. cyt., s. 53.

³ O. Jacek Woroniecki OP, *Chrześcijaństwo powieści Dostojewskiego i Mauriac’a*, „Tygodnik Powszechny”, 1947, nr 40.

⁴ O. Jacek Woroniecki OP, *Kult Dostojewskiego i jego tragizm*, „Przegląd Powszechny”, t. 226, 1948, s. 14.

widzi możliwości włączenia dzieła Dostojewskiego do kanonu «literatury chrześcijańskiej»; szansa jednak taka otwiera się przy zastosowaniu innych kryteriów, uwzględniających nie tyle ortodoksję przypisaną do danej religii, co raczej metafizyczną potrzebę człowieka, dzięki której jego egzystencja nabiera perspektywy eschatologicznej. Przyjęcie drugiej wykładni nie oznacza bynajmniej wycofania zastrzeżeń stawianych Dostojewskiemu przez o. J. Woronieckiego. Rozmywanie różnic istniejących między nami a naszymi Sąsiadami nie służyłoby niczemu dobremu. Polski opór przeciwko rosyjskiej idei zbawienia ludzkości jest obciążony niedobrym doświadczeniem historycznym. *Z największym patosem wyraził to nastawienie duszy rosyjskiej Dostojewski, ale też nikt jaśniej od niego nie wskazał na niebezpieczeństwo ducha apokaliptycznego, jaki się coraz bardziej szerzy* – twierdzi ks. K. Michalski⁶. Tendencja do zbawiania ludzkości – tak wyraziście obecna w myśli rosyjskiej – łączyła się nam z samodzierżawiem. Wywyższenie abstrakcyjnej «ludzkości» skłonni jesteśmy oceniać krytycznie poprzez doświadczenia konkretnych jednostek. Z jednej strony: «ludzkość» – z drugiej: «osoba ludzka». Kultura polska jest obsesyjnie wręcz nastawiona na obronę wolności i niezawisłości jednostki. Jeśli wnieśliśmy coś do światowej myśli politycznej, to jest nią zapewne ten swoiście polski indywidualizm, który można chyba nazwać «polską odmianą katolickiego personalizmu», łączącego autorytet z wolnością, prawa jednostki z jej społecznymi obowiązkami, widzącego naród w Boskim dziele zbawienia.

Nasz lęk przed kosmocentrystami ma odległy, ale realny rodowód. Mamy opory przed uszczęśliwianiem nas na siłę. Nie jest to wcale jakaś narodowa histeria. To tylko zdrowy odruch przed każdą ideą, która – operując wielkimi liczbami – może nie dostrzec pojedynczych ludzkich drobin.

Borys Bursow nieprzypadkowo pozwala sobie na taki oto osobisty komentarz: *My, dzisiejsze pokolenie, dobrze wiemy, od jakich przypadków zależy nasz ziemski byt. Dlatego jest tak ważne, byśmy zrozumieli klimat niepokoju w świecie, który stworzył Dostojewskiego. Człowiek Dostojewskiego potrafi wzniesć się ponad jednostkowe nieszczęście rodzinne bądź niepowodzenia w pracy, czyli sprawy, które często mają źródło w słabościach charakteru, i ogarnąć wszechrozumienie tragedię świata.*

No właśnie! Mamy tu, jak na dłoni, wyłożoną ideę przewodnią B. Bursowa, który swą książką wprowadza całego Dostojewskiego do radzieckiej tradycji intelektualnej i moralnej. Jest to zabieg ważny i odważny. Trzeba bowiem wykazać nie tylko, że Dostojewski jest kwintesencją rosyjskości – o co nie tak znów trudno – ale też, że jego dzieło jest, wbrew narzucającym się faktom, spójne, jednorodne, na wskroś humanistyczne. I w „Osobowości Dostojewskiego” wszystko się zgadza: Fiodor Michajłowicz pozostaje w gruncie rzeczy niezmienny mimo choroby, mimo wyroku, mimo doświadczeń katorgi, mimo ewidentnie reakcyjnych wypowiedzi, mimo zapiekłego niezrozumienia katolicyzmu... *Raskolnikowa można raczej nazwać humanistą, który usiłuje*

⁶ Ks. K. Michalski CM, dz. cyt., s. 88.

być demonem, lecz nadal pozostaje humanistą – pisze profesor. W innym miejscu znajdujemy zdanie: *W Petersburgu narysowanym przez młodego Dostojewskiego wszystko jest sztuczne, zaskakujące; każda część całości technicznie niechęcią do pozostałych, całość zaś niechętna jest każdej części z osobna*.

Czy te charakterystyki nie odnoszą się przede wszystkim do samego autora „Biesów”? Przecież w każdym jego „tak” już czaiło się „nie”; a w każdym „nie” – słyszy się „tak”. Czy pochylenie się nad człowiekiem było aktem miłości chrześcijańskiej, czy też chłodnym spoglądaniem na ludzki pył z wysokości już niemal kosmicznej? Pytania to ważne dla nas. Jan Strzelecki, pisząc w 1946 roku o socjalistycznym humanizmie wyraził niezgodę na koncepcję, w której ludzkość występuje *jako abstrakcyjna, wyidealizowana istota (...)*¹. Nie chodzi więc o ludzkość, chodzi o życie ludzi.

Niestety, profesor B. Bursow nie analizuje tych kwestii. Czyżby wystarczyło mu «kosmocentryczne» spojrzenie na jednostkę? Nie sądzę. A może wolał nie ruszać tej problematyki bojąc się, że wnikliwe przeanalizowanie kwestii: jednostka – zbiorowość – ludzkość – może zagrozić konstrukcji jego książki? Borys Bursow porusza się po terenie trudnym – twórczość każdego geniusza jest pułapką dla badaczy chcących ogarnąć całość – i to trudnym w stopniu wyjątkowym: nie można mówić o Dostojewskim nie mówiąc o wolności – o różnych jej formach. W tym i o tej szczególnej wolności, którą uzyskuje człowiek poddający się woli Boga. Można oczywiście nieomal wyeliminować ten

ważny rozdział z życia pisarza i zdystansować się od *literaturoznawców związanych z dekadentyzmem* i ich ideowych sprzymierzeńców: Merczkowskiego, Szestowa, Rozanova, Wołyńskiego, Bułhakowa... – ale trzeba coś w zamian zaproponować. Profesor B. Bursow proponuje swoją, godną podziwu rekonstrukcję osobowości Dostojewskiego wysnutą z jego codziennego życia. W tej warstwie „Osobowość...” jest po prostu dziełem, które w sposób wręcz fascynujący odśladuje nam korzenie powieściowych bohaterów, wyrastających z doświadczeń fizycznych i psychicznych Fiodora Michajłowicza. Ale autor nie chce na tym poprzestać. Jego ambicją jest ukazanie całego Dostojewskiego. I tu zaczynają się kłopoty. O pewnych wątpliwościach była już mowa. Niedostatecznie rozwinięta kwestia wolności jest tylko przykładem uwag, jakie nasunąć się mogą w trakcie lektury. To samo dotyczy prób zrozumienia istoty geniuszu. Geniusz – według B. Bursowa – jest produktem epoki, który ma zdolność wykraczania poza tę epokę. *Prawdziwą władczynią losów ludzkich w każdej epoce jest jednak ona sama. Wielki artysta zależy od historii, jednakże w procesie twórczym kreuje dzieła, z których historia jest dumna. Z życia, które otrzymaliśmy, tak czy owak trzeba się rozliczyć. Bynajmniej nie wszyscy jednakowo płacą za ten dar. Zależy to nie tylko od talentów i uzdolnień. Talent pochodzi od Boga, lecz o tym, jak rozporządzić własnym życiem, decyduje sam człowiek*.

¹ Jan Strzelecki, *O socjalistycznym humanizmie*, „Wiara i Życie”, 1946, nr 4–5, s. 351.

To są słowa Borysa Bursowa. Więc jeszcze posłuchajmy: *Geniusz wszakże, nawet gdy popełnia błędy, popełnia je, ponieważ szuka sprawiedliwości. Tkwiło jakieś fatum w przyjeździe szesnastoletniego Dostojewskiego do Petersburga (...). Niewykluczone, że genialny pisarz ma wrodzoną zdolność obrony i realizowania swego geniuszu w formie tylko sobie właściwej.*

Uporządkujmy: geniusz jest dzieckiem swej epoki, ale ma zdolność wyrastania ponad epokę (a może: ponad epoki? – mój), jakaś siła prowadzi geniusza przez życie stwarzając najdogodniejsze warunki do jego rozwoju. I w końcu geniusz znajduje swój «samorodek», swoją prawdę, która jest (?), bywa (?) prawdą obiektywną, a może tylko zbliżeniem się do prawdy (?). Prawdy mogą być różne. *Jeśli zaś mamy przed sobą rzeczywistość wielkiego artysty, to musiał on odzwierciedlić w swych dziełach przynajmniej niektóre istotne strony rewolucji* – napisał W. I. Lenin.

«Prawda» rewolucji, «prawda» chrześcijaństwa, «prawda» katolicyzmu, «prawda» humanizmu laickiego... – prawdy te mogą być zbieżne w niektórych punktach. Każda z nich zawiera sobie tylko właściwy ładunek Prawdy Absolutnej. Każda bowiem ludzka prawda jest odbłaskiem Prawdy Jedynej. Oczywiście taki punkt widzenia byłby dla marksisty przykładem «dekadencji», «irracjonalizmu», mieszania tego, co «nienaukowe» z tym, co «prawdziwe i jedynie naukowe». Gdy jednak przychodzi do wnikięcia w tajniki umysłu, serca i duszy twórcy okazuje się, że mimo stosowania najsubtelniejszych marksistowskich narzędzi nie wszystko udaje się zrozumieć. Pozostaje właś-

nie owa tajemnica. I choćby ją zagłuszano, to i tak nie przytłumi się jej głosu. Wtedy trzeba mówić, że «epoka», że «geniusz», że «fatum»...

Michał Jagiełło

Janusz St. Pasierb *Pionowy wymiar kultury*

Wydawnictwo Znak, Kraków 1983,
ss. 150

Wielu ludzi sądzi, że Kościół polski zyskał wyjątkową szansę chrystianizacji kultury i stworzenia oryginalnego wzoru człowieka współczesnego. Jak żaden inny Kościół lokalny ma gotowość współpracy dużej części elity umysłowej kraju. Na razie przyszedł pod swój dach spragnionych swobodnej dysputy obywatelskiej, twórców znaknionych uczciwych reguł gry oraz wszystkich udręczonych nowomową. To dobrze, ale mało. Kultura oczekuje głębokiej inspiracji, artyści poświęcający życie na tworzenie wyrazistej osobowości rozglądają się za duchowymi wyrozumiałymi dla indywidualizmu, wreszcie wszyscy potrzebują dotknięcia świętości, która nie byłaby skojarzona z nudą. Chodzi o chrześcijański paradygmat kultury narzucający się z podobną prostotą i siłą argumentów, co swego czasu system heliocentryczny kanonika z Fromborka. Ni mniej, ni więcej.

Nie można mieć żalu do autora, że wydał inną książkę, mianowicie zbiór wystąpień z ostatnich kilkunastu lat

poświęconych różnym przejawom chrześcijaństwa w sztuce i obyczaju. Większość tekstów jest zapisem odmiennej sytuacji. Powie ktoś, że od obrony Jasnej Góry niewiele się zmieniło, więc przykłady historyczne zachowują aktualność. Otóż sądzę, że trzeba pójść dalej, przedstawiając projekt polskiej świadomości współczesnej. Należałoby przeorientować kulturę na ów pionowy wymiar nie lękając się wywrócenia przyjętych hierarchii wartości świeckich, scalić rozproszonych ludzi, stare i nowe zjawiska. Chcę wierzyć, że gdzieś w klasztorzym zacisku, na uniwersyteckim seminarium albo i przy biurku śmiałego publicysty powstaje taka wizja roku 1984 w Polsce.

* Książka Janusza Pasierba przynosi przydatne propozycje dla owego oczekiwane go dzieła. Wymagają one jednak rozwiniecia. Rozważając, co teologia może dziś zaoferować kulturze, autor wskazuje na zacerpnięty z Raju obraz osobowej więzi człowieka z Bogiem w harmonii z naturą, na pozytywną rolę cierpienia, na sens lokalnego konkretnego jako przeciwwagę dla globalizmu kultury masowej, bowiem Jezus miał matkę, rodzinę, swoje miasto i ojczyznę oraz – na dowartościowanie człowieka, ponieważ Bóg wszystkich kocha. Te propozycje rodzą mnóstwo pytań: Czy rajska wizja nie stałaby się eskapizmem w kraju skazanym przez zaco fanie na „brudne” technologie i marnotrawczą eksploatację surowców? Czy akceptacja cierpienia nie pogłębi naszego zaco fania? Czy w naszych warunkach kult św. Rodziny nie zmieni pożytecznego lokalizmu w parafian szczyznę? Czy Bóg kocha człowieka dostatecznie mocno, by go

bronić przed dyskretną manipulacją przez mass-media i komputerowe banki danych? Jest to tak przyjemny dla ofiar rodzaj manipulacji, że niweczy tradycyjny hamulec etyczny – sumienie oprawców. Ta ostatnia groźba godzi w podmiotowość jednostki i społeczeństwa, czyli zdolność do twórczego życia, które zmienia w wegetację. Kościół ostrzega, że Bóg nie zbawia człowieka bez udziału człowieka. Czy wolno stąd wnosić, że gnuśni lub tylko nieświadomi własnej sytuacji nie będą zbawieni, ponieważ utracili istotę człowieczeństwa? Potępienie małych bytów byłoby sprzeczne z Objawieniem, zgoda na manipulację otwiera drogę znu. A więc?

Autor wierzy w siłę przyciągania religii, w której *kultura szuka dziś perspektywy, alternatywy, oddechu, inności, głębi. Spłaszczonemu światu kultury horyzontalnej chrześcijaństwo przypomina i przywraca wielką skalę losu ludzkiego, (...) proponuje antykonsumpcyjny, bezinteresowny stosunek do życia i piękna, przypomina prawa osoby ludzkiej, konieczność respektowania ich w całej pełni* (s. 81). Sfrustrowany zaco faniem Polak dojrzy tu groźbę ideologicznej pożytki dla niewydajnego produkcyjnie modelu społecznego. Ta wzniosła filozofia nędzy pokazuje ludziom zapędzonym do codziennego kieratu, jak przerabiać braki na wartości. Szczęście, że jest, bo pozwala godnie znosić klęskę, lecz nie daje powodu do triumfu, który mógłby wieńczyć wolny wybór cnoty.

Autor zresztą przestrzega przed triumfalizmem posługując się przykładem nacjonalistycznej pychy. Powiada, że ilekroć mamy skłonność do samouwielbienia, tylekroć zdarza się coś, co zmusza do bolesnego oczy-

szczenia serca (s. 103). Akurat z tym przykładem trudno mi się zgodzić. Wiele pokoleń Sarmatów wynosiło się nad inne nacje, a nie oglądało „dopustu” rozbiorów. Skoro w centrum chrześcijaństwa znajduje się jednostka, kara wymierzona zbiorowości nie naprawi skutków pychy ludzi, którzy wcześniej zmarli. Lepiej zachować ostrożność w kaznodziejstwie, choćby taką jak w zdaniu, że *mesjanizm nie mylił się w jednym – ludzie i narody podlegają temu samemu prawu: spełnia się w nich tajemnica paschalna, tajemnica przejścia przez mękę* (s. 103). To już brzmi prawdziwiej, ponieważ nie jest tak kategoryczne jak reguła „ilekroć grzech, tylekroć kara”. Empiryczna nieuchwytność wyrażenia *spełnia się w narodach tajemnica* pozwala też uchylić kłopotliwe pytanie o powszechność tej reguły, na przykład pytanie o tajemnicę paschalną... Szwajcarów.

Na karb subtelnej dydaktyki muszę złożyć przeświadczenie, że *chrześcijaństwo jest zaprzeczeniem determinizmu. Z każdej pozycji jest jednakowo daleko i blisko do świętości, która jest powołaniem chrześcijanina* (s. 20). To konsekwencja poglądu o arbitralności Łaski, zrzucającej olśnionego Szawła z konia i czyniącej go sługą Bożym. Ufność w Łaskę próbuję zrozumieć jako apel do wolnej woli człowieka, wskazujący mu nieograniczoną możliwość poprawy. Kościół mówi w tym wypadku o „tasce nadzwyczajnej”. Nie radzi jednak biernie na nią czekać, ponieważ jest świadom małego prawdopodobieństwa nagłych iluminacji. W rezultacie wzywa do pracy nad sobą, czyli zajmowania kolejnych pozycji, z których właśnie coraz bliżej

do świętości. Wystarczy regułę indeterminizmu odnieść do powszechnie podziwianego kardynała Wyszyńskiego i zrównać go z kimś występny, by wywołać konsternację. Prawdopodobieństwo jest słabszym rodzajem determinizmu, więc mu nie zaprzecza całkowicie. Chrześcijaństwo tylko dopuszcza możliwość cudu. Kosmos całkiem pozbawiony determinizmu stałby się chaosem. Inteterminizm psychologiczny, to rozpad osobowości. Wierzmy więc w cuda, ale róbmy swoje. Prowadząc katechazę od dwóch tysięcy lat, Kościół nie liczy na cudowne nawrócenia a tym samym daje dowód, że chrześcijaństwo nie zaprzecza determinizmowi.

Do najciekawszych rozdziałów książki zaliczam „Człowieka współczesnego wobec Ewangelii”, gdzie w deformacjach ludzi przez nasze czasy autor dostrzega szansę dla ewangelizacji. „Człowiek techniczny” z okaleczoną wrażliwością odda przysługę kaznodziejstwu zmuszając do odrzucenia pustej retoryki, ekliwkości, sentymentalizmu (s. 28 i nn). Standaryzacja człowieka masowego może tak samo sprzyjać ewangelizacji, jak kiedyś Imperium Romanum i Pax Augusta. Sfrustrowany człowiek apokaliptyczny tym łatwiej otworzy się na Boga, który jest miłością. To o nas.

Lekturze nieustannie towarzyszy pytanie o sens polskich doświadczeń aż po ostatni rozdział, który stanowi homilia do uczestników kongresu kultury, wygłoszona w kościele Wszystkich Świętych w Warszawie 13 grudnia 1981 roku. *Powinniśmy wiedzieć, czym jest nadzieja chrześcijańska, która rodzi się po śmierci ludzkich*

wyliczeń, po drugiej stronie rozpaczy (s. 150). Pięknie powiedziane, ale co to znaczy?

Byłoby dziwne, gdyby odkrywanie Kościoła przez zlaicyzowaną inteligencję przebiegało bez nieporozumień. Dowodem choćby niniejsze uwagi wynikłe z obawy, by religijność nie była rodzajem świetlistej mgły nie-domówień, służącej osłanianiu odróżniającej rzeczywistości. Należy więc pytać o empiryczny sens wyrażen a przynajmniej – o wnioski praktyczne. Dlatego pozwoliłem sobie na wskazanie możliwości polemiki z o wiele bardziej kompetentnym ode mnie autorem książki.

A może jestem w błędzie? Może w Polsce nie należy dociekliwie pytać, co znaczą pobożne słowa? Może doczesny sens chrześcijaństwa polega tu na podtrzymywaniu nadziei za wszelką cenę i wbrew faktom po to, by godnie przeprowadzać ludzi przez życie do grobu, a tylko w krytycznych momentach wyzwać szaloną odwagę?

A może przesadne są nadzieje pokładane w Kościele, który przecież nie może być radykalnie lepszy od własnego tworzywa społecznego – narodu? Chyba nie ma podstaw oczekiwanie po tym kraju genialnej syntezy katolickiej. Janusz Pasierb przypomina, że Sarmaci byli nieufni wobec idei, towarzyszy i pojednawczy. Od tego czasu mało się zmieniło. Sławna polska tolerancja wydaje się pewną postacią obojętności, by nie rzec dosadniej. Skoro w przeszłości nie wyszły stąd wielkie doktryny, nie wyjdzie taka i teraz. Nasza „towaryskość” wywołująca pogardę u Dostojewskiego, grzanie się własnym cie-

łem jeden od drugiego, trwanie wokół najprostszych symboli – może właśnie na tym polega rola przedmurza religii przebaczenia?

Ta książka zmusza do drastycznych pytań. W tym leży jej wartość oprócz zajmującego przekazu wiedzy historycznej.

Krzysztof Kłopotowski

Peter L. Berger
Thomas Luckmann

Społeczne tworzenie rzeczywistości

Biblioteka Myśli Współczesnej, PIW,
Warszawa 1983, ss. 278

Socjologiczny funkcjonalizm wciąż jeszcze ma u nas dobrą passę wydawniczą. Po świetnym zbiorze naukowych studiów Roberta K. Merton'a zyskaliśmy kolejną pozycję, tym razem z zakresu funkcjonalistycznej metody budowania teorii społecznej. Autorzy książki, Berger i Luckmann, należą przy tym do światowej czołówki socjologów religii; P. L. Berger jest naukowcem z Boston College, USA; Th. Luckmann – wykładowcą socjologii na uniwersytecie w Konstancji, RFN. Obydwaj zetknęli się z sobą podczas pobytu w nowojorskiej New School for Social Research i powzięli zamiar wspólnego napisania tej pracy, która powstała w latach 65–67.

Każda właściwie pozycja funkcjonalistyczna, zwłaszcza gdy ukazuje się w Polsce, wymaga uzupełnień z dzie-

dziny historii myśli filozoficznej i społecznej ostatnich dziesięcioleci. Chodzi tu głównie o prekursorów funkcjonalizmu, wśród których m.in. znajdują się marksiści, również i dziś zresztą zainteresowani, aczkolwiek ma się rozumieć «krytycznie» tym kierunkiem. Zainteresowanie to uzasadnia się w pewnej mierze genealogicznie, w mniejszym stopniu merytorycznie. Wiadomo, że funkcjonalizm zaadaptował różne orientacje i refleksje naukowe, w szczególności socjologię wiedzy Karla Mannheim'a i Maxa Schelera – i tym sposobem włączył się w nurt wielkiej niemieckiej dyskusji humanistycznej okresu pomarksoowskiego. Berger i Luckmann tak oto fakt ten relacjonują: (...) *Centralny problem socjologii wiedzy ma liczne „genealogie” (...) Bezpośrednimi poprzednikami socjologii wiedzy są trzy kierunki w dziewiętnastowiecznej myśli niemieckiej: marksistowski, nietszcheański i historycystyczny. (...) Wiele z tego „zmagania z Marksem”, które charakteryzowało nie tylko początki socjologii wiedzy, ale również „klasyczny okres” socjologii w ogóle (jak to widać zwłaszcza w pracach Webera, Durkheima i Pareta) było w istocie zmaganiem z błędną interpretacją Marksa dokonaną przez marksistów (...).*

Tym razem Berger i Luckmann nie prezentują rozważań o charakterze socjoreligijnym. Przedmiot swych dociekań przedstawiają następująco: *Książka ta jest zamierzona jako systematyczny, teoretyczny traktat o socjologii wiedzy, która (...) zajmuje się analizą społecznego tworzenia rzeczywistości (...) Uważamy socjologię wiedzy za część socjologii empirycznej.*

(...) *Nasze teoretyzowanie dotyczy konkretnych problemów.*

Dążąc do uwspółcześniającej – w duchu funkcjonalizmu – redefinicji socjologii wiedzy autorzy zwracają się przede wszystkim ku filozoficznej fenomenologii Alfreda Schütz'a, według którego badać należy człowieka rzeczywiście żyjącego w świecie społecznym, interpretującego ten świat i pojmującego go. Funkcjonalizm Bergera i Luckmanna przedstawia więc sobą przykład nakładania się i przenikania wielu koncepcji teoretycznych, co go bynajmniej nie czyni kierunkiem eklektycznym. Wychodząc z Schütz'a autorzy uznają wstępnie, że (...) *socjologiczne rozumienie „rzeczywistości” i „wiedzy” mieści się między rozumieniem przeciętnego człowieka a filozofa i konkludują: Naszym celem jest socjologiczna analiza rzeczywistości życia codziennego, a dokładniej – wiedzy, która decyduje o postępowaniu w życiu codziennym. (...) Świat życia codziennego jest nie tylko przyjmowany bez zastrzeżeń przez zwykłych członków społeczeństwa. (...) Jest to świat, który powstaje w ich myślach i działaniach oraz dzięki tym myślom i działaniom trwa jako świat rzeczywisty. Rzeczywistość życia jest, zdaniem autorów, uporządkowana i zastana, zorganizowana wokół (...) mojej teraźniejszości, intersubiektywna – dzielona z innymi, wreszcie przyjmowana raczej bez zastrzeżeń. Posiada też tak czasową jak i przestrzenną strukturę.*

Każde obcowanie człowieka ze światem ma różne zakresy – bliższe i dalsze. Wchodząc w problem współuczestniczenia ludzi w dziejącej się – i tworzonej przez nich – rzeczywi-

stości. Berger i Luckmann sięgają oczywiście do interakcjonizmu, kierunku bardzo rozbudowanego w amerykańskiej zwłaszcza socjologii. Obaj autorzy przyjmują różne «perspektywy» interakcji, od kontaktów osobistych (przedmiotowo-namacalnych lub wręcz intymnych) do «wydłużonych» kontaktów z symbolami, zjawiskami historycznymi, formami kultury, instytucjami itp. Wszystkie one podlegają w procesie absorpcji tzw. typizacji. Schematy typizujące czyli uogólnienia są zaś konieczne po to, aby w osobniczych doświadczeniach ludzi mogły się znaleźć realnie kontakty z tradycją, ideologiami i tym, co autorzy zwą mianem «universów», czyli wszelkich treści (np. religijnych), wyklarowanych jako systemy wartości i norm społecznych.

Do najciekawszych wątków traktatu Bergera i Luckmanna – tradycyjnie eksponowanych przez funkcjonalistów – należą rozważania dotyczące ideologii społecznych. Trudno skrywać, że w Polsce wiedza o ideologiach traktowana jest kosztownie i uprawiana albo wręcz «administracyjnie», albo w manierze jednowymiarowej, kategorięcznie oceniającej publicystyki politycznej, mającej za tło swoisty akademizm. Tedy lektura funkcjonalistów zawsze przynosi pożytek; tak też widzieć trzeba i „Społeczne tworzenie rzeczywistości”.

Widzieć, po wtóre, należy i to, że Berger i Luckmann wprowadzają polskiego czytelnika w formę i atmosferę prozy naukowej, najzupełniej dlań nowej, a przez to dosyć trudnej. Tradycje naukowo-warsztatowe naszej humanistyki opierają się na myśleniu, które nazwałabym historyczno-substancjalnym. Kiedy mówimy «grupa»,

kojarzymy sobie to słowo w pierwszym rzędzie ze zbiorem osób, nie zaś z taką lub inną formą interakcji między rzeczonymi osobami. W naszej personalistycznie, przedmiotowo i instytucjonalnie ukierunkowanej wyobraźni łatwiej jawią się np. działające podmioty niż samo działanie. Tymczasem analiza funkcjonalno-strukturalna odznacza się właśnie wysokim stopniem «odpersonalizowania» i uabstrakcyjnienia. (Uwaga: Nie należy stąd wnioskować, że funkcjonalizm jest jakimś opozycyjnym kierunkiem wobec chrześcijańskiego personalizmu. Idzie mi tu jedynie o odpowiednią nazwę dla określenia metody widzenia tkanki społecznej – nie poprzez ludzi, a raczej poprzez ich działania i wytwory.)

Powinowactwa naukowe obydwu socjologów jak też język ich książki, dość swobodny (przez tłumacza nazwany bez ogródek «nonszalanckim» – czytaj: niekonwencjonalnym i niewymuszonym, co, rzecz jasna, odbiega od frazeologicznych kanonów polskiego piśmiennictwa naukowego), wreszcie zaś terminologia i sposób budowania wniosków nasuwają potrzebę wyjaśnienia zarówno przedmiotu analiz funkcjonalistycznych, jak też metody ich przeprowadzania. Należy zatem, korzystając z okazji wydania „Społecznego tworzenia rzeczywistości” wspomnieć, że również w roku 1983 Wydawnictwo Naukowe UAM z Poznania udostępniło nam obszerną pracę Jacka Tittenbruna „Interakcjonizm we współczesnej socjologii amerykańskiej”. Jest to jak gdyby «przewodnik» po książce Bergera i Luckmanna, nasycony wieloma interesującymi, erudycyjnymi informacjami z zakresu związków między

funkcjonalizmem (T. Parsons), interakcjonizmem (H. Blumer), fenomenologią A. Schütz'a oraz przenikania się tychże, a także wcześniejszych i innych kierunków (Goffman, Momans) na płaszczyźnie tzw. nowej socjologii i pewnej szczególnej odmiany funkcjonalizmu – etnometodologii.

Na koniec deklaracja «firmowa». Zajmując się socjologią religii – a ściślej jej polską wersją – nie po raz pierwszy, osobiście opowiadam się za teoretycznym stanowiskiem substancjalno-przedmiotowym, co uzasadniam jego walorami i szansami, zwłaszcza odnośnie do naszych warunków. Nie uważam mimo to za sprzeczność jednoczesnego zainteresowania funkcjonalizmem i jego osiągnięciami na obszarze socjologii religii. Dlatego to m.in. zachęcałabym do czytania Bergera i Luckmanna, a dodatkowo Tittenbruna. Tym bardziej że ten ostatni – deklarując się wprawdzie jako marksista, i po tej «linii» prowadząc swoje komentarze – chcąc nie chcąc udowadnia, że zawłaszczenie funkcjonalizmu przez marksizm niespecjalnie udać się może, a już na pewno cenne i pomocne są zawarte w jego pracy informacje.

Nie dość tego. W sytuacji ukazania się „Kościoła w społeczeństwie przemysłowym” ks. Janusza Mariana każda porcja wiadomości na temat funkcjonalizmu bardzo się przydaje. Nawet socjologowie religii skorzystać mogą z książek Bergera i Luckmanna, ponieważ zaś i Tittenbruna, ponieważ rozszerzą im one pogląd na teoretyczne platformy nowej socjologii, której socjologia religii stanowi subdyscyplinę.

Maria Walendowska

czasopisma

Prasa o gospodarce (18)

Sytuacja rynkowa w kraju i zwiększające się trudności bytowe społeczeństwa plus odcięcie od międzynarodowej sytuacji gospodarczej – niewątpliwie spowodowały spadek zainteresowania «przeciętnego zjadacza chleba» zwiększającym się przecież z dnia na dzień naszym zadłużeniem dolarowym. Tymczasem problem istnieje. Nie chciałbym jednak się nim dzisiaj zajmować wprost. Natrafiłem natomiast w „Rynkach Zagranicznych” nr 42–43 na ciekawe omówienie referatu J. de Larosièrre’a, dyrektora Międzynarodowego Funduszu Walutowego, poświęconego współzależności gospodarki narodowej i światowej. Referat ten rzuca światło na cały kontekst naszego problemu, zatem warto go poznać, przynajmniej w zarysie.

Dyrektor MFW stwierdza przede wszystkim postępującą współzależność ekonomiczną narodów, która szczególnie w latach powojennych stała się jednym z najważniejszych czynników w powojennej historii świata. Oczywiście – dodajmy – rodzi to określone skutki zarówno gospodarcze jak i polityczne. Niezdawanie sobie z nich sprawy lub też ucieczka od tego problemu w świat mitów różnego typu prowadzi już tylko do przebudzeń typu naszego...

De Larosière porównuje dwie wielkości, by poprzeć wniosek liczbami: otóż w latach 1955–1982 w grupie państw wysoko uprzemysłowionych eksport wzrastał w średniorocznym tempie 6,5%, zaś produkcja globalna – 3,5%. Krajem o najsilniejszym związaniu gospodarki narodowej ze światową były oczywiście USA. W 1955 r. tylko 4,5% produktu narodowego brutto szło na eksport – w 1980 r. już 10%. Niewątpliwie «proefektywnościowy» system gospodarczy Stanów Zjednoczonych był w stanie najszybciej zdać sobie sprawę ze zmieniającego się obrazu świata gospodarczego i dostosować się doń. Szacunki dotyczące roku 1982 mówiły już o eksporcie 20% wytworów przemysłu przetwórczego i 50% produkcji rolnej.

Nasilił się również przepływ kapitałów. Na rynkach eurowalutowych obroty przekraczają 1000 miliardów dol., na rynku dewizowym nowojorskim roczne transakcje sięgają 30 mld dol. A zatem: ...będzie oczywiste, że – w sensie ekonomicznym – świat jest obecnie bardziej scalony niż kiedykolwiek.

Największe korzyści z międzynarodowych powiązań gospodarczych odniosły kraje o najsprawniejszym systemie gospodarczym: rozwinięte kraje Zachodu, przy tym: Przykłady RFN i Japonii wskazują jednoznacznie na związek między proeksportowym nastawieniem gospodarki a wysoką stopą życiową. Oczywiście – postawmy kropkę nad «i» – takie nastawienie jest możliwe wyłącznie przy istnieniu systemu gospodarczego zdolnego do dźwignięcia tych zadań.

Zdaniem dyrektora MFW, kryzys ostatnich lat potwierdza tezę o docho-

dotwórczym działaniu eksportu. Kiedy w latach 1980–1983 siła kupna w państwach uprzemysłowionych wykazywała stagnację, wzrost gospodarczy obniżył się do średniorocznej wielkości 2%. Zmiana poziomu produkcji w krajach uprzemysłowionych o 1% powoduje zaś zmianę w dochodach eksportowych regionów rozwijających się o 3,5%. W rezultacie zatem stosunki gospodarcze w skali międzynarodowej, głównie interesujące owe «regiony rozwijające się», do których przychodzi się również naszemu krajowi wpisać, zależą od stabilizacji gospodarki międzynarodowej, a ta zależy: ...od rodzaju krajowych polityk gospodarczych i realizmu kursów walutowych.

Teraz problem najbardziej nas interesujący – zadłużenie: ...J. de Larosière stwierdza co następuje: kryzys zadłużeniowy jest możliwy do opanowania. Kraje najbardziej dotknięte długami, takie jak Brazylia, Meksyk i Argentyna, dysponują potencjałami gospodarczymi bardziej niż wystarczającymi dla wywiązania się ze zobowiązań i wejścia na drogę dynamicznego wewnętrznego rozwoju. Potrzebne są jednak działania szczególne. W zakresie, w jakim trudności krajów zadłużonych mają korzenie na zewnątrz, stosowane rozwiązania muszą również brać pod uwagę element ingerencji zewnętrznej (w formie np. programów stabilizacyjnych). Cała zatem sztuka polega na umiejętnej kompozycji działań autonomicznych i indukowanych. Wreszcie kraje wierzycielskie powinny prawidłowo ocenić własną rolę w rozwiązywaniu kryzysu. Chodzi przede wszystkim o takie zasilanie kapitałowe państw dłużniczych, by jednocześnie

zmniejszyła się ich zależność od zewnętrznych źródeł akumulacji oraz istniały warunki do dynamicznego rozwoju w dłuższym okresie.

Dyrektor MFW analizował również obecną sytuację gospodarczą świata zachodniego. Stwierdził ożywienie, ale jednocześnie był niezwykle w swych ocenach ostrożny. Przede wszystkim – ożywienie ma ograniczony terytorialnie zasięg. Następujące zmiany w inwestycjach w kapitał trwałym są zbyt mało znaczące, by dawać gwarancje co do rozwoju w przyszłości. Za wysoka jest także utrzymująca się stopa procentowa – jej przewaga nad stopą inflacji wynosi 5%, podczas gdy w latach ożywienia powojennego sięgała najwyżej 2%. Lecz najważniejsze – bo hamujące rozwój sektora prywatnego, zdolnego do osiągania najwyższych efektów w najkrótszym stosunkowo czasie – jest olbrzymie, bo 50% «wyciekanie» oszczędności tego sektora na rzecz pokrywania deficytu budżetowego rządów. Tu musi dojść do poważnych korekt polityki gospodarczej rządów umożliwiających uruchomienie inwestycji działalności sektora prywatnego.

Niezmiernie ciekawa jest część futurologiczna wystąpienia dyrektora MFW: *W końcowej fazie wystąpienia J. de Larosière'a* – pisze w omówieniu na łamach „Rynków Zagranicznych” T. Łamacz – *znaleźć można ocenę miejsca, w którym znalazła się obecnie gospodarka światowa. Jego zdaniem, jest to rozdroże, od którego wiedzie szlak izolacji, autarkii i spadku produkcji, a także drugi – bardziej atrakcyjny – integracji i prosperity o nieznanej dotychczas skali.*

Nie wydaje mi się, by pozostawienie inicjatywy tylko ekonomistom Zachodu mogło dać pozytywne dla ludności globu skutki. Ale tu trzeba wyzwolić się z zaściankowości w myśleniu ekonomicznym.

*

Refleksy z prasy dotyczące spraw krajowych. Andrzej Sopoćko na łamach „Słowa Powszechnego” popisuje się myśleniem ekonomicznym zaiste głęboko analitycznym. Pisząc kilka słów z zupełnie innej, tragicznej okazji – śmierci ministra Zygmunta Łakomca – tak oto ocenia wydarzenia roku 1981 od strony ekonomicznej: *Nie kontrolowany przyrost płac wymiata towary z półek, poprzedni rok nieurodaju w rolnictwie i zmniejszony dopływ pasz z importu przynosi spadek produkcji żywności. Społeczeństwo jest zaskoczone tym stanem rzeczy, pojawiają się irracjonalne odruchy i niepokoje. Wszyscy chcą kontrolować dostawy na rynek.*

Pomijając już fakt, że jak wynika z tekstu owi «wszyscy» to społeczeństwo, które po prostu ma do tego prawo i nie ma w tym nic irracjonalnego, pragnąłbym jednak w prasie codziennej, docierającej do szerszych rzesz czytelników niż prasa specjalistyczna, czytać teksty świadczące o poważnym myśleniu nad kwestiami ekonomicznymi i widzieć poważne traktowanie przyczyn i skutków pojawiających się u nas kryzysów o charakterze społecznym i gospodarczym. Inaczej może powstać niewątpliwie mylne przeświadczenie, że doradcy na temat najpoważniejszego polskiego kryzysu gospodarczego mają do powiedzenia tylko rzeczy bałamutne – jak Andrzej Sopoćko.

Inna wypowiedź na tematy gospodarcze. W „Polityce” Daniel Passent zajmując się brakami benzyny, wśród bardziej i mniej słusznych uwag, zamieszcza i tę: *Istnieją kolejki i braki, których zmienić nie możemy, np. mięsa, pościeli i innych...* W tym samym felietonie („Fakty, wydarzenia, aluzje”) myślą przewodnią Daniela Passenta jest to, że zmienić możemy jedynie to co po wierzchu, a więc na przykład nie przemyślane zarządzenia uniemożliwiające zakup benzyny do kanistrów. W sumie otrzymujemy zadziwiający zestaw poglądów gospodarczych czołowego publicysty ważnego pisma, który uważa, że na brak mięsa i pościeli nic nie możemy poradzić.

Jak te dwie drobne w sumie wypowiedzi mają się do problemu najważniejszego, dzisiaj poruszonego – naszego zadłużenia? Tak jak otwartość perspektywicznego myślenia publicystów zajmujących się w naszym kraju problematyką gospodarczą do wychodzenia kraju z klinczu gospodarczego...

Sławomir Siwek

Sto razy „nie”

„Tu i Teraz” jest pismem, które ani nie odbija opinii publicznej, ani jej nie tworzy. Rewizjonistyczne idee Adama Schaffa, ciekawe, lecz pozbawione społecznego zaplecza, równoważy występiami Jana Rema, solidne wywiady Rykowskiego i Władyki niweluje wieczną młodością Kazimierza Koźniewskiego. Marząc o wroście

sprzedaży ponad liczbę 27 tys. egzemplarzy goni za sensacją, lecz nie potrafi zdobyć się na krytykę literacką i artystyczną o przyzwoitym poziomie. Nie byłoby o czym mówić, gdyby nie okazały wydania setnego numeru a w nim – parę przykładów tego, co redaktor naczelny nazywa *zdobyciwaniem polskiej inteligencji dla sprawy porozumienia narodowego i państwowego!*

Oto na pierwszej stronie jubileuszowego numeru pojawia się wywiad z wiceprzewodniczącym Krajowej Rady PRON i członkiem Trybunału Stanu Andrzejem Elbanowskim. [— — —] [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)].

Na stronie czwartej tego samego numeru Zygmunt Kałużyński publikuje list, jaki podobno otrzymał od polskiego intelektualisty przebywającego we Francji od 1939 roku. Ów intelektualista obarcza winą za zimną wojnę... papieża Piusa XII. Zdaniem autora listu, Roosevelt był gotów do przyjaznego porozumienia ze Stalinem na przekór Churchillowi, miało ono bowiem polegać na odstąpieniu Europy. Czytamy dosłownie, że *granicę między półświatem amerykańskim i półświatem radzieckim miały stanowić przepaście atlantycka i oceanopacyficzna. W podobny sposób rozmawiał wówczas także Bertrand Russell. Jednak w roku 1944 papież Pius XII zakwestionował ten podział i zażądał zastąpienia przepaści geograficznej, przepaścią strukturalną, „ideologiczną”. Sugerował opór „przeciw komunizmowi” z wyznaczeniem granicy ustępstw. Roosevelt się zachnął i odrzu-*

cił ten projekt, który po prostu stanowił najwcześniejszą koncepcję „zimnej wojny”, czyli podziału nie na porozumiewające się, współpracujące siły, lecz na ścierające się, przeciwstawne tereny ideologiczne. Dokumentację znaleźć można w „The Cardinal Spellman Story” Doubleday 1962. A przecież, w półtora roku potem, taki właśnie podział nastąpił i Amerykanie zgodzili się na niego, wycofawszy się z koncepcji pierwotnej: w Europie amerykańskiej u władzy znaleźli się chadecy, w porozumieniu z Watykanem, wobec którego Amerykanie skapitulowali. Europa podzielona między komunizm i antykomunizm stała się modelem podziału świata, który wkrótce w podobny sposób się ukształtował.

Pod artykułem Kałużyńskiego redakcja zamieszcza *Kalendarium polskie: 1947* przypominające główne wydarzenia tego roku: wybory do Sejmu Ustawodawczego, rozbięcie PSL, tzw. bitwę o handel, podporządkowanie spółdzielczości administracji państwowej, odrzucenie przez rząd PRL planu Marshalla, utworzenie Kominfoŕmu i przygotowania do połączenia PPR i PPS. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1 (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

W okolicznościowym artykule wstępnym redaktor naczelny cieszy się, że „Tu i Teraz” należy do tygodników, których teksty są najbardziej dyskutowane. Jednak te dyskusje często polegają na roztrząsaniu pozornych problemów czy obalaniu jawnie fałszywych poglądów, którym pismo udostępnia swe łamy. Czemu np. służy tekst p. Leonory Syzdek „O inteligencji agresywnie i samokrytycz-

nie”, jak nie temu, żeby K. Koźniewski po raz trzeci w jednym i tym samym numerze uruchomił polemicznie swe prędkie pióro? Gwara uliczna mówi w takim wypadku o «biciu piany». Eleonora Syzdek odpowiedzialnością za stalinizm obarcza tę część inteligencji, która przyszła do ruchu robotniczego ze środowisk burżuazyjnych i drobnomieszczańskich, lub uległa postawom drobnomieszczańskim. Syzdek uważa się dalej, że wielu tych samych bezwzględnych inkwizytorów z pierwszej połowy lat pięćdziesiątych (...) znalazło się później w grupach opozycyjnych lat sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Niektórzy z nich zaczęli negocjować nawet sam fakt przejścia w 1944 roku władzy przez masy ludowe w Polsce. Chcą wmówić dziś społeczeństwu, że to nie oni odpowiadają za to, w jakim stanie Polska jest dzisiaj, ale przede wszystkim ci, którzy nie bacząc na niedojrzałość warunków obiektywnych i subiektywnych odważyli się dokonać w Polsce rewolucji. (Chodzi tu o poglądy Schaffa – KK.) Trudno, aby do takich inteligentów, jacy rządzą Polską w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych, robotnicy polscy żywili sympatię i szacunek nie mówiąc o zaufaniu. Nie budzili też oni i nie budzą zaufania i szacunku również i tej części inteligencji, która wyrosła z mas ludowych i cały czas starała się być z nimi masami związana. Domyślam się, że z mas ludowych wyrosła i cały czas starała się być z nimi związana właśnie p. Eleonora Syzdek.

Koźniewski zamiast odrzucić elukubrację p. Syzdek, prawie półtorej kolumny przeznacza na druk jej tekstu i własną polemikę – wszak redakcja prowadzi życie umysłowe. Zaś

obok pojawia się felieton Hamiltona o przedwojennym „Przeglądzie Powszecznym”, gdzie zostały przytoczone anachroniczne dziś wypowiedzi ks. Urbana na temat demoralizacji niesionej przez sztukę. Hamilton bawi czytelników poglądami jezuickiego redaktora sprzed pięćdziesięciu lat, gdyż jest to zajęcie bezpieczne i znacznie wygodniejsze, niż refleksja nad fenomenem „Przeglądu” dzisiaj.

K.K.

Z katolickich czasopism anglosaskich (4)

Dubliński kwartalnik „Studies” publikuje często zeszyty, w których poszczególne artykuły grupują się wokół podobnej problematyki. W numerze jesiennym pisma z 1983 r. zagadnieniem takim jest własność prywatna.

Wykładowca Trinity College w Dublinie, Ferdynand Prądyński, zastanawia się w krótkim szkicu nad „Istotą własności prywatnej we współczesnym społeczeństwie”. Stwierdza nie bez pewnej dozy zdumienia, jak niejasne jest pojęcie własności, na którym opiera się cały system nowoczesnego kapitalizmu. Epoka rewolucji przemysłowej oderwała władzę i status społeczny od posiadania ziemi, zaś rozwój kapitalizmu oparł się na «własności oczekiwanej»: ludzie gromadzący bogactwo nie posiadali ziemi, lecz akcje, udziały i argumenty przetargowe, których wymiana dawała wartości użytkowe. Papiery wartoś-

ciowe umożliwiły szaloną koncentrację własności, lecz stały się własnością bez odpowiedzialności, zwłaszcza gdy rozwinęła się prawna forma spółki z ograniczoną odpowiedzialnością. W tych warunkach, mówi Prądyński, traktowanie własności jako stosunku człowieka do rzeczy byłoby przekreśleniem ostatnich dwustu lat historii gospodarczej. Tak jednak nadal traktuje się na ogół pojęcie własności, mimo że jeszcze przed rewolucją przemysłową filozofowie rozumieli to pojęcie znacznie szerzej (Locke: „Życie, wolność i majątek”). W pewnym sensie, zauważa autor, teoria własności poszła zatem w przeciwną stronę niż praktyka życia gospodarczego.

Zdaniem Prądyńskiego, mimo zastrzeżeń co do nadużywania własności prywatnej oraz jej ograniczeń konstytucyjnych (np. art. 43 konstytucji irlandzkiej), jest kwestią dyskusyjną, na ile przybliżyły one równość szans społeczno-gospodarczych. Nadal zupełnie poza prawem własności istnieją potężne manipulacje narodowymi systemami ekonomicznymi ze strony olbrzymich firm, tak zwanych multinationals, posiadających ogromne, zakulisowe wpływy na rządy. Nasuwa się tu refleksja, iż własność prywatna w zachodnich systemach gospodarczych przypomina wierzchołek góry lodowej, której zasadniczą część zawiera całą sferę wpływów, zależności i układów niewidocznych lub nieuchwytnych prawnie. Ale dodać należy, iż wierzchołek ten w systemach zachodnich ISTNIEJE.

Prądyński broni dalej zasady współrzędzenia robotników przed zarzutami podnoszonymi przez zwolenników tradycyjnego schematu wolności kapitalistycznej, iż zasada ta

narusza prawo własności akcji. Autor wskazuje nie bez racji, iż robotnicy mają niewątpliwie prawo własności do swej pracy, podobnie jak udziałowcy – do kapitału. W konkluzji pada sformułowanie bardzo istotne: „Jeśli chcemy zachować społeczeństwo oparte na zasadzie własności, musimy posiadać formę własności odnoszącą się bardziej bezpośrednio do potrzeb i aspiracji zwykłych ludzi”. Pozostaje jednak tradycyjne już pytanie: jak to osiągnąć?

W innym artykule tego samego numeru J.I. Fitzpatrick analizuje problem spółek akcyjnych na tle zasad sprawiedliwości społecznej opisując badania irlandzkiego towarzystwa naukowego do spraw podziału zysków. Towarzystwo to odrzuciło model amerykański – nota bene, co piąty zatrudniony w sektorze prywatnym poza rolnictwem w USA korzystał z jakiejś formy udziału w zyskach – jako że nie opiera się on na zasadzie sprawiedliwości społecznej, ale na zasadzie ustępstwa przed zorganizowaną siłą pracowników. W badaniach istoty sprawiedliwości społecznej przyjęto sześć głównych stron procesu gospodarczego: dwie strony zewnętrzne z punktu widzenia spółki – państwo i społeczność lokalna, dwie strony wewnętrzne ogólne – dostawcy i klienci, a także dwie strony wewnętrzne szczególne – udziałowcy i pracownicy. Badając prawa każdej ze stron dotyka się natychmiast obowiązków drugiej strony w każdej z tych par. Harmonizowanie praw i obowiązków w takim układzie – oto, zdaniem autora, droga do sprawiedliwości społecznej. Traktowanie zysku jako wyłącznego celu działal-

ności gospodarczej jest, według Fitzpatricka, dostrzeganiem jednej tylko strony zagadnienia. Istotą spółki jest bowiem, jego zdaniem, ORGANIZOWANIE pracy i kapitału w procesie produkcji.

Program towarzystwa zakłada planowanie podziału zysku w spółce w oparciu o kryterium optymalnego zaspokojenia celów wszystkich wspomnianych stron procesu wytwarzania. Kluczowy problem polega na tym, jak dzielić zysk i między kogo. Autor zauważa, iż główną bodaj wadą dotychczasowego statusu prawnego spółek akcyjnych jest wchodzenie między żywego pracodawcę i pracownika trzeciej strony – spółki jako ciała czysto prawnego, fikcyjnego, bezosobowego, co prowadziło dotąd do osłabienia pozycji ekonomicznej pracowników i ich eksploatacji. Mimo to, podkreśla Fitzpatrick, choć słabością spółek był podział efektów pracy, to niewątpliwie ich siłą okazała się żywotność i zdolność stosowania postępu technicznego w produkcji. Jak ograniczyć słabości spółek nie tracąc niczego z ich siły? Szczegółowa recepta nie jest jeszcze gotowa, ale być może sugestie zawarte w artykule, zakładając planową ingerencję w działalność spółek, zmierzają ku rozwiązaniu tego dylematu.

Wreszcie w trzecim artykule Aidan Kelly i William Roche krytykują zasady reformy stosunków przemysłowych proponowane przez Irlandzką Komisję Ankietową w 1981 r. jako godzące w długoletnią tradycję zarówno ogólnobrytyjską, jak i irlandzką. Akcentują mocno, że ewolucja systemu stosunków w przemyśle w Wielkiej Brytanii przebiegała względ-

nie owocnie dzięki temu, iż opierała się na zbiorowych przetargach przelamujących stopniowo praktykę oraz na rozwoju organizacyjnym robotników w płaszczyźnie ekonomicznej i związkowej, zanim wykształciły się robotnicze partie polityczne.

Numer jesienny „Studies” z 1983 r. zamyka interesujący dla lingwistów szkic Briana Cleeve o tajnym języku irlandzkich włóczęgów „Swelta”, którego śladów i podobieństw szuka autor w slangach angielskich, walijskich, mowie Cyganów, ale także w pre-celtyckich pozostałościach po pierwotnej ludności Irlandii.

Tematykę ekonomiczną porusza natomiast także w numerze II (1394) londyńskiego „The Month” Neville Cooper, który zastanawia się nad problemem bezrobocia we współczesnej gospodarce zachodniej. Autor uderza w niektóre mity narosłe wokół tego problemu. Po pierwsze zauważa, iż gospodarka państw zachodnich ma obecnie więcej miejsc pracy niż kiedykolwiek przedtem oraz że liczba bezrobotnych równa się mniej więcej liczbie zamężnych kobiet, które z różnych powodów podjęły pracę zarobkową. Po drugie, rozwiewa nieco katastroficzne obawy ekonomistów twierdzących, iż automatyzacja i wprowadzanie nowych technologii pracochłonnych zwiększy jeszcze strukturalne bezrobocie w gospodarkach rynkowych. Przywołuje przy tym autor przykład rolnictwa, które na początku XX wieku zatrudniało w Anglii jeszcze 30%, a obecnie około 3% ludności i zauważa, że przecież stanowiące różnicę 27% ludności nie zwiększyło armii bezrobotnych, gdy znalazło zatrudnienie w innych dzia-

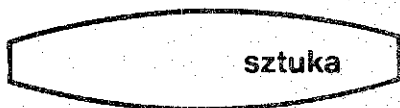
łach gospodarki. Cooper jest zdania, że nowe technologie mogą stworzyć tyle samo nowych miejsc pracy, co „zniszczyć” dotychczasowych. Ponadto nie należy, jego zdaniem, uparcie trzymać się schematu, w którym zarabianie pieniędzy przez 40–50 lat po 40 godzin tygodniowo traktuje się jako jedyny rodzaj społecznie użytecznej pracy. Problem leży przecież w wykorzystywaniu ludzkiej inicjatywy, pobudzaniu kreatywnego, aktywnego stosunku do świata, który nie zawsze znajduje najlepsze warunki w tradycyjnie rozumianej pracy.

Autor jest niewątpliwie entuzjastą postępu technologicznego. Uważa, że ponieważ jest on niejako wbudowany we wszechświat, nie ma sensu z nim walczyć, lecz należy go rozumnie wykorzystywać. *Opór wobec zmian jest jak trzymanie się tonącego statku. Powoduje nieuchronną zgubę* – powiada autor artykułu. Neville Cooper zawarł w swoim tekście rzadko dziś spotykany ładunek optymizmu i wiary w przyszłość. Jego zdaniem, świat będzie się rozwijał, mimo iż ludzie są niedoskonalymi, *pod warunkiem, że będą świadomi swej niedoskonałości, wzajemnych potrzeb oraz poszukiwać będą prawdy i mądrości*. Wymagać to będzie także nowego stosunku do pracy, tworzenia nowych rynków (a nie walki o podział istniejących), szukania czekających rozwiązania ogromnych zadań gospodarczych w skali międzynarodowej. *Powinniśmy rozważać działania globalne jak mistrzowie ekonomii, a nie jak jej ofiary* – kończy swe rozważania Neville Cooper.

W tym samym listopadowym numerze „The Month” znaleźć można

także interesujące szkice Theodore Davey'a CP na temat nowego kodeksu prawa kanonicznego i Marion Smith o różnicy między wiarą-wierzeniem i wiarą-ufnością. Charles Pridgeon SJ z kolei analizuje duszpasterstwo w brytyjskich siłach zbrojnych. Numer zamyka, jak zwykle, dział recenzyjny, w którym warto zauważyć pochlebne omówienie filmu „Danton” Andrzeja Wajdy.

Wojciech Roszkowski



„Genius loci” awangardy

Przychodzi mi na myśl dowcip (?). Do Wiesława Borowskiego, szefa warszawskiej Galerii Foksal, dzwoni anonimowy urzędnik z ministerstwa.

– Mam dla pana dwie wiadomości: dobrą i złą. Od której zacząć?

– Od tej złej – mówi zrezygnowany Borowski.

– Rozwiązujemy waszą galerię.

– A dobra?

– Przyjmijcie gratulacje, przeżyła o wiele lat i w niezłym zdrowiu wasze rywalki.

Trzy miesiące temu pisząc o książce Janusza Boguckiego zwróciłam uwagę na pewną szczególną a przykrą prawidłowość, którą dostrzegł autor „Sztuki Polski Ludowej”. Dotyczyła ona galerii autorskich powstałych w latach sześćdziesiątych – jako er-

kław autentycznej aktywności twórczej. Oto kolejno kończyły one swój żywot w wyniku tzw. biurokratycznych decyzji, abstrahujących całkowicie od niewymiernych wartości związanych z tymi galeriami i wraz z nimi zaprzepaszczanymi. Bo też, czy widział ktoś urzędowy okólnik mający zrozumienie dla czegoś tak nieokreślonego jak *genius loci*. Tadeusz Kantor też nie widział, o czym za chwilę.

Dokładnie po ośmiu latach od napisania wspomnianej książki zanosi się na to, że owa wstydliva prawidłowość nie ominie «ocalałej» wówczas – jak to określił Bogucki – Galerii Foksal. Założona w 1966 r. przez trójkę krytyków: W. Borowskiego, H. Ptaszkowską i M. Tchorka, dzięki swej wyraźnie zdeklarowanej opcji awangardowej i ostro, z rozmachem prowadzonej działalności galeria ta – w latach późniejszych prowadzona przez W. Borowskiego i A. Turowskiego – zyskała bezdyskusyjną renomę w środowiskach artystycznych kraju i za granicą. To ostatnie określenie nie jest bynajmniej retoryczne, jak to często bywa. Bo rzeczywiście rozległe kontakty „Foksalu” z twórcami i centrami artystycznej awangardy na świecie są porównywalne jedynie z posiadanymi przez Łódzkie Muzeum Sztuki Nowoczesnej, przy nieporównywalnych przecież środkach i możliwościach obydwu instytucji. „Foksal” stało się po prostu pojęciem w powojennej sztuce polskiej, a dla twórców awangardowych wystawiać w „Foksalu”, prezentować tu swoje idee, działania i dzieła oznaczało i oznacza bezwzględnie nobilitację. Szczególniej, że z galerią od po-

czątku jej istnienia najściślej związani są dwaj artyści, dziś niemal «kanonizowani»: Henryk Stażewski i Tadeusz Kantor.

Ale dość. Nie zamierzam bynajmniej relacjonować historii galerii (tę świetnie zaprezentowano na wystawie, czynnej tu w kwietniu br., pierwszej po kilkuletniej przerwie spowodowanej i sytuacją ogólną, i rzeczą tak prozaiczną jak długotrwały remont), ani też oceniać jej profilu, osiągnięć i błędów. Chcę jedynie powiedzieć, że „Foksal” to było i – ciągle mogłoby być – działanie autentyczne, „gorące”: w tym wszystkim, co dobre i złe, świetne i podejrzané, z pomysłami znakomitymi i chybionymi, z kapitalnymi prowokacjami i zwykłym „szpanem”. Tym ludziom – tu działającym, tu przychodzącym, tu kłócącym się o sztukę – o coś szło. TO ich obchodziło. Nawet jeżeli trudno ich było czasami zrozumieć, a jeszcze trudniej się z nimi zgodzić. Ba, nawet jeżeli nie uniknęli w swoim gronie hochsztaplerów. I nawet jeśli kuśił ich status «zakonu wtajemniczonych». Ale TO miało barwę i smak. TO było jakieś. To po prostu było. I dlatego TO jest. Zwyczajnie: FOKSAL.

Czas teraźniejszy zawieszam, ponieważ galeria wznowiła swoją działalność na zewnątrz dopiero niedawno. W dodatku w szczególnej dla siebie sytuacji: walcząc o prawo do istnienia.

Zastanawiające, kiedy tę walkę n si prowadzić. Wszystko bowiem s. aniałoby się raczej do domniemania, że będzie się teraz „Foksałowi” aż zanadto dobrze wiodło, że – co najwyżej – przypadnie aprobowując pozycję pieszczocha. Bo oto Muzeum Łódzkie

chwali się swoim postkonstruktivistycznym awangardyzmem na międzynarodowych forach. W Zachęcie dokonuje się sekcji na wystyglej już geometrii. Wysoki urzędnik MKiS gbiecuje nurtowi konstruktivistycznemu pełną opieką. Słowem – zielone światło dla awangardy!

A tu tymczasem chcą zamknąć „Foksal”. Więc o co chodzi? Wygląda na to, że ó ów *genius loci* nieujęty w okólnikach urzędowych, ale też z samej swej natury nie dający się ująć, nieuchwytny – a to znaczy także – niekontrolowany. Bo też, czy widział ktoś prawdziwego urzędnika, który lubi coś, co nie poddaje się kontroli. On może to coś tolerować, gdy wymagają odeń tego jego zwierzchnicy, lub da się przekonać, że coś kontroli nie wymaga. Ale lubić coś, co z istoty swojej nie poddaje się kontroli – to dlań po prostu niewyobrażalne. Dlatego nie rozumie, nienawidzi, a najczęściej kwestionuje istnienie imponderabiliów, w tym owego niepokojącego *genius loci*.

A przecież z pewnością „jest coś takiego jak *genius loci*” – wołał Tadeusz Kantor na oficjalnym spotkaniu, które odbyło się w piątek, 13 kwietnia br. w sali Galerii Foksal. Z udziałem licznie zebranej publiczności różnej konduity, zaproszonych przez artystę prominentów z Arturem Sandauerem oraz kamerami TVP. Zasadniczą część wystąpienia zajęły Kantorowi – dystansujące mu się wobec jakichkolwiek instytucji artystycznych: dawniejszych i obecnych, a określającemu się jako obrońca sztuki samej – kunsztowne złorzeczenia pod adresem tych urzędników, którzy chcą, zamierzają, planują zam-

knąć Galerię Foksal. Zamienić ją na biura albo na salon wystawowy nowo powstałego związku malarzy z siedzibą w pałacyku SARPu, w którego oficynie znajduje się, skądinąd maleńki, lokal „Foksalu”. W szczególności twórca „Umarłej Klasy” wymyślał Mieczysławowi Wejmanowi, prezesowi tegoż związku, którego nazwał po stokroć urzędnikiem odmawiając mu zarazem miana artysty. Na dowód przywołał swój własny życiorys, w którym M. Wejman dwukrotnie odegrał tę samą, w istocie specyficzną, rolę. A mianowicie usuwał wykładowcę T. Kantora z uczelni, odcinając go od pracy z młodzieżą artystyczną. Pierwszy raz miało to miejsce w końcu lat czterdziestych, drugi w początku sześćdziesiątych.

Nie piszę tego, by skandalizować, chociaż muszę zwrócić uwagę, że w przypadku Kantora skandalizowanie jest wybranym przezeń sposobem bycia artystą. I jako taki ma ono sens inny niż zwyczajna pyskówka, zawsze żenująca, bez względu na to, kto ma w niej rację. No cóż, i w tym również Kantor kontynuuje tradycję dadaistów i futurystów i rywalizuje z ciągle niedościgłym wzorem w osobie Witkacego. Tyle że czasy zmieniły się, zszarżały i reagujemy na wszelkie prowokacje artystyczne paradoksalnie: bo i obojętniej (przejadły się!) i agresywniej zarazem (pozaartystyczny kontekst!), niż czyniono to niegdyś.

Wracając do bardzo, nazwijmy ją tak, dynamicznej wypowiedzi Tadeusza Kantora: wołał on, że w obronie „Foksalu”, w obronie zagrożonej sztuki prawdziwej, przeciw objęciu galerii przez nowy związek pójdzie

wszędzie, gdzie może i gdzie tylko się da: do ministra, do wojewody, do..., do..., do... Słowem – do przedstawicieli najwyższych urzędów państwowych. I jest przekonany, że przyjmą go – wystawiającego w Warszawie pod auspicjami Teatru Rzeczypospolitej *Umarłą Klasę*, *Wielopole* a ostatnio *Niegdyśjsze śniegi* – wszyscy. Skądinąd, o ile wiem, słowa przynajmniej w części dotrzymał. Zaprosił do „Stodoły” na polską prapremierę *Niegdyśjszych śniegów* wiele osóbistości z wicepremierem Rakowskim i ministrem Żygulskim. Po skończonym spektaklu zaprowadził ich na wernisaż towarzyszącej przedstawieniu wystawy poświęconej Teatrowi Cricot i Galerii Foksal, zapewne stosownych komentarzy nie szczędząc przy okazji.

Podczas kwietniowego spotkania, zobowiązując się do owych planowanych działań interwencyjnych, wygłosił Kantor niezwykle interesującą sekwencję, szczególnie ciekawą w ustach tyłoletniego zdeklarowanego i faktycznego awangardysty. I dlatego wartą odnotowania. Powiedział on mianowicie – o ile oczywiście dobrze zrozumiałam jego słowa – że powinnością artysty wobec władzy jest ostrzegać ją przed czynieniem sztuce szkód w wyniku stosowania względem niej biurokratycznych i administracyjnych miar i metod. Czyli uwróżliwiać władze na imponderabilia – takie np. jak *genius loci* – które tylko prawdziwy artysta może wyczuwać nieomylnie i tylko on ma wyobraźnię na fatalne skutki ich bagatelizowania lub pomijania.

Nie miejsce dyskutować tu z tą tezą częściowo tylko, jak sądzę, słuszną. Wadą główną tego Kantorowskiego

przekonania wydaje się być jego połowiczność. Niemniej bardzo serdecznie życzę Galerii Foksal, aby decyzje zapadłe po przedsięwziętych przez autora *Niegdyśszych śniegów* interwencjach i perswazjach czyniły owo przekonanie – jako empirycznie przynajmniej raz dowiedzione – mniej utojpijnym i naiwnym.

Nawajka Cieślinska
kwiecień/maj '84

architektura

Architekci bez architektury

Seminarium SARP, które miało miejsce w Tucznie od 4 do 6 maja tego roku, odbyło się pod słusznym hasłem *Architektura wyrazem kultury*. Należało do licznych ostatnio działań zwanych *ratowaniem substancji*. Nie chodziło jednak o ratowanie substancji budowlanej, idącej w ruinę, lecz o ratowanie substancji intelektualnej architektów. Trzydniowe obrady dały im okazję zetknięcia się z problematyką tworzenia przestrzeni i nadawania jej znaczeń, która została usunięta z ich pracy zawodowej.

W zasadzie nie powiedziano niczego, co nie byłoby już mówione od 20 lat, gdy Władysław Gomułka polecił ówczesnemu ministrowi budownictwa Olewińskiemu przeorganizowanie budownictwa tak, by na czele znalazły się zadania ilościowe. Minister wywiązał się z polecenia, jak

umiał, i zapoczątkował agonię architektury polskiej, która trwa do dziś. Przez cały ten czas stowarzyszenie architektów i ludzie świadomi grozy sytuacji powtarzają zaklęcia o wielkich stratach kultury narodowej, które jednak nie robią wrażenia na osobach wpływowych. Nie robią na nich wrażenia, ponieważ są one nieświadomymi narzędziami technostruktury, jaka wyłoniła się z XVIII-wiecznego mitu postępu, XIX-wiecznego uprzemysłowienia i XX-wiecznego społeczeństwa masowego. Potwór technokracji, trzymany na uwięzi przez społeczeństwa demokratyczne, wyrwał się na wolność. Dodatkowo karmi się u nas niechlujstwem i niekompetencją. W latach sześćdziesiątych pochłonął Komitet Urbanistyki i Architektury, hamujący samowolę przemysłu. Od tej chwili zapanowała anarchia przestrzenna. To w zasadzie cały sens obecnego stanu architektury PRL.

Rozwinięcie powyższej diagnozy w całą gamę tez stanowiłoby jednak złamanie panujących reguł życia publicznego. Stowarzyszenie (SARP) wybrało metodę cierpliwej argumentacji, nie lękając się oskarżeń o naiwność. Wcale bowiem nie liczy na zbawienne skutki swej działalności oświeceniowej. W gruncie rzeczy chodzi bowiem o utrzymanie wśród członków poczucia odpowiedzialności wobec kultury, póki nie nadejdą lepsze czasy. Jest to rodzaj zabawy w życie umysłowe, podtrzymującej elementarne sprawności zawodowe w nadziei, że zdarzy się cud. I taki cud właśnie się wydarzył. Masowe budownictwo sakralne stało się tą wymarzoną szansą. Kościoły zajmujące maleńki ułamek prze-

strzeni zaczynają pełnić rolę dominanty środowiska człowieka.

O budowie kościołów nic jednak się nie mówiło, ponieważ poświęcono temu osobne seminarium. Szukając argumentów za ratunkiem całej reszty środowiska, organizatorzy sięgnęli po przykład Francji, gdzie obowiązuje ustawa następującej treści: *Architektura jest wyrazem kultury. Twórczość architektoniczna, jakoś budynków i harmonijne wpisanie w otoczenie, respekt dla naturalnych krajobrazów, czyli zachowanie naturalnego krajobrazu lub krajobrazu miejskiego, jak również dziedzictwa kulturowego, stanowią wartość publiczną. Władze, których zadaniem jest wydawanie zezwoleń na budowę, jak również dawanie zezwoleń na podział terenu, w czasie swojego działania muszą zapewnić, aby ten interes publiczny był respektowany.* Na wypadek, gdyby przykład Francji wydał się za wysoki, organizatorzy wsparli się przykładem Bułgarii. Mimo podobieństwa ustrojów, państwo bułgarskie traktuje zespoły mieszkaniowe jak wieczne dzieła sztuki. Sądzę, że z kilku powodów. Bułgaria przez pół tysiąclecia była pod turecką okupacją i pragnie teraz odbudować sobie tożsamość w kamieniu. Chce przyciągnąć turystów, nie może więc szpecić krajobrazu i wystawiać się na kompromitację. Być może znaczenie ma również okoliczność że od 30 lat na czele kraju stoi jeden i ten sam przywódca, co widocznie sprzyja poczuciu odpowiedzialności.

Warunki rozwoju dobrej architektury podał Aleksander Franta. Konieczne jest – powiedział – autonomiczne działanie dobrze wykształconych

architektów, rzeczników interesu społecznego, jakim jest dobrze zorganizowana przestrzeń życia, oraz funkcjonowanie wolnej opinii publicznej, powstającej na bazie pluralizmu i wolnej opinii zawodowej, stanowiącej podstawę krytyki artystycznej. Aleksander Franta objawił skłonność do światłej dyktatury projektanta, kwestionując *opieranie się na tym, czego sobie życzy użytkownik czy inwestor (...) albowiem życzy sobie tego co w otoczeniu ma i kieruje się tymi wzorcami, którymi otoczenie zostało zapskudzone.* [— — —] [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)]. Henryk Buszko stwierdził, że ideą porządkującą naród może być hasło czterech „P”, czyli *prawda, prawo, pluralizm, praca.*

Jan Tarczyński w paru zdaniach nakreślił obraz obecnej sytuacji całkowicie sprzecznej z hasłem czterech „P”. Prezes oddziału wrocławskiego SARP powiedział więc, że *system ekonomiczny i struktury organizacyjne w procesie inwestowania, projektowania i budowania nie tworzą żadnych zachęt do poszukiwania rozwiązań posiadających najwyższe walory użytkowe. Inwestor szuka rozstrzygnięć formalnie najprostszych, możliwie tanich w realizacji, projektanci unikają trudności, zmuszony jest wręcz do zaniechania myślenia innowacyjnego, wykonawca stara się poruszać w kręgu znanych, trywialnych metod i technologii, dla maksymalnego uproszczenia czynności budowlanych gotów jest poświęcić trwałość i użytkową przydatność budowli. Z tej dyskwalifikacji budownictwa płynie dla kultury wnio-*

sek ujęty przez socjologa miasta Krzysztofa Herbsta słowami: *Kiedy szwankują lub są zapoznawane symboliczne funkcje przestrzeni i budowli, wiąże się to z osłabieniem społecznej struktury, z mniej powszechnym odczuwaniem szlachetnych idei, wspólnych wartości, hierarchii i roli instytucji społecznych. W powszechnym odczuciu stopień, do jakiego nasze miasta zostały wypełnione „tkanką nieoznaczoną” budzi niepokój o wartości integrujące nasze społeczeństwo. Zaś komisja wnioskowa stwierdziła wręcz, że przestrzeń naszego kraju, dobro przecież niepomnażalne, ulega dewastacji wywołanej agresją niechlujstwa, bezładu, samowoli i brzydoty. Komisja domagała się też uznania, że architektura jest dobrem kultury oraz że działalność w dziedzinie urbanistyki i architektury ma charakter pracy twórczej a także (...) jest jednocześnie służbą społeczną.*

Można by dalej cytować szlachetne truizmy i słuszne postulaty, lepiej jednak zakończyć anegdotą z podsumowania wygłoszonego przez prezesa SARP, Zbigniewa Zawistowskiego. Prezes, jeszcze jako dziecko, bał się podskakiwać w tramwaju z obawy, że wyląduje na innym pomoście, niż podskoczył. Dzisiaj architekci podskakują w tramwaju i zawsze lądują na tym samym miejscu.

Tak, to bardzo trafna metafora, trzeba jednak spytać, dokąd jedzie tramwaj, kto nim kieruje i kto z kierunku jazdy odnosi korzyści. Czyli trzeba stawiać pytania historiozoficzne i polityczne, nie lękając się żadnych odpowiedzi. Wtedy *poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli*. Inaczej nie tylko architektura pogrąży się w upadku, lecz także refleksja nad jej smutnym stanem.

Krzysztof Kłopotowski

Odejścia, zbliżenia, powroty lub w progach Kościoła

Przybывая 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 tę 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 wybierając fałę 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?

PRZEGLĄD PÓWSZECHNY 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 najważniejszych 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, wyczulony 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. Nadestane wypowiedzi chcielibyśmy opublikować na łamach PRZEGŁĄDU POWSZECHNEGO. Zastrzegamy sobie wszelkie 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.
