

przegląd powszechny

9/757/84

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 Œpiela SJ (red. naczelny)
Mirosław Paciuszkiewicz SJ
Grzegorz Schmidt 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.

ZUP „INCO”, Warszawa, ul. Owsiana 9/11
Zam. 0995/84 Z-874 (1-55), nakład 10 000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Jan Strzelecki

- Wokół „Laborem exercens”.**
Inspiracje personalistycznych rozwiązań 273

Zaproszenie tkwiące w „Laborem exercens” jest zaproszeniem do zbiorowej refleksji nad problematyką upodmiotowienia pracy w różnych krajach i ustrojach.

Marek Arpad Kowalski

- Krajobraz kulturowy wsi** 282

Wies na nowo musi określić swoje potrzeby i aspiracje, jeśli ma odzyskać swoją tożsamość kulturową.

Zygmunt Narski

- Osobowość pracownicza** 292

Kształtowanie się osobowości, w tym pracowniczej, stanowi wynik doskonalenia się człowieka oraz kultury życia społecznego.

Kazimierz Świądecki

- Norwid i religijne motywy w poezji**
Krzysztofa Baczyńskiego (część I) 306

Do Norwidowskiego skarbca motywów należą u Baczyńskiego motywy: wiara, nadzieja, miłość i cierpienie.

Ryszard Łużny

- „Spowiedź” Lwa Tołstoja** 322

„Spowiedź” powstała po roku 1877, po głośnym przełomie ideowym Tołstoja – jako odpowiedź na pytanie: „w co wierzę”.

Michał Jagiełło

- „Prąd” w okresie II Rzeczypospolitej** 335

Działalność środowiska „Prąd” przed pierwszą wojną światową a następnie Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie” i miesięcznika „Prąd” w dwudziestoleciu formowała postawę katolików, którzy po drugiej wojnie światowej nadawali ton prasie katolickiej.

Małgorzata Głódź

Ruch – sposób wszelkiego istnienia 350

Żaden byt poza przyrodą nie istnieje; szukanie przyczyn poza przyrodą nie ma sensu; każdy cel przekraczający granice materii jest nie do przyjęcia – oto główne tezy systemu Holbacha.

Stefan Moysa SJ

Uzasadnienie wiary według Karla Rahnera 366

Nie uważał się za teologa naukowca. Teologię uprawiał ze względu na głoszenie słowa i duszpasterstwo. Chciał być przede wszystkim chrześcijaninem.

Kazimierz Dziewanowski

Irracjonalność – znak firmowy dwudziestego wieku 382

Wbrew potocznym wyobrażeniom wiek energii atomowej i podróży kosmicznych był zarazem wiekiem irracjonalności. Czy można już dzisiaj sporządzić bilans stulecia kryzysów i sprzeczności?

Andrzej Osęka

Sztuka, postęp, przeznaczenie 392

Co dzieje się z wiarą w postęp w sztuce, gdy znika poczucie doniosłości dokonujących się historycznie przemian?

Ku cywilizacji miłości (J. Szczęsny) 396

Kościół parafialny w Poświętnem 404

(K. Kucza-Kuczyński) 404

Recenzje 408

Table des matières

Jan Strzelecki

**Autour de „Laborem exercens”.
Inspirations des solutions personalistes** 273

L'invitation contenue dans „Laborem exercens” appelle à la réflexion collective sur la problématique de la subjectivisation du travail dans divers pays et régimes politiques.

Marek Arpad Kowalski

Le paysage culturel de la campagne 282

La campagne doit définir ses besoins et ses aspirations à nouveau, si elle veut reconquérir son identité culturelle.

Zygmunt Narski

La personnalité du travailleur 292

La formation de la personnalité, y compris celle du travailleur, est le résultat du perfectionnement de l'homme ainsi que de la culture de la vie sociale.

Kazimierz Świądecki

**Norwid et les motifs religieux dans la poésie
de Krzysztof Baczyński (1-ère partie)** 306

Il y a chez Baczyński des motifs appartenant au trésor de Norwid, et ce sont: la foi, l'espérance, la charité et la souffrance.

Ryszard Łużny

La „Confession” de Lew Tolstoj 322

La „Confession” est née après 1877, suivant la grande crise idéologique de Tolstoj – comme réponse à la question: „en quoi est-ce que je crois?”

Michał Jagiełło

„Prąd” aux temps de la II-ème République 335

L'activité du milieu „Prąd” avant la première guerre mondiale, et ensuite celle de l'Association de la Jeunesse Catholique Étudiante „Odrodzenie” („Renaissance”) et du mensuel „Prąd” entre les deux guerres mondiales, formait l'attitude des catholiques, qui après la deuxième guerre faisaient le ton de la presse catholique.

Małgorzata Głódź

Mouvement – moyen de toute existence 350

Aucun être n'existe en dehors de la nature; la recherche des causes en dehors d'elle est dépourvue de sens; chaque but dépassant les limites de la matière est inacceptable – voici les thèses principales du système de Holbach.

Stefan Moysa SJ

La motivation de la foi selon Karl Rahner 366

Il ne se croyait pas théologien savant. Il cultivait la théologie en raison de la prédication et de la prêtrise. Avant tout, il voulait être chrétien.

Kazimierz Dziewanowski

Irrationalité – signe du XX-ème siècle 382

En dépit des idées courantes, le siècle de l'énergie atomique et des voyages cosmiques fut, en même temps, un siècle d'irrationalité. Peut-on déjà aujourd'hui dresser le bilan du siècle des crises et des contradictions?

Andrzej Osęka

Art, progrès, destinée 392

Qu'est-ce que devient la foi en progrès dans l'art lorsque disparaît le sens des transformations s'accomplissant historiquement?

Vers la civilisation de l'amour (*J. Szczęsny*) 396

L'église paroissiale à Poświętne 404

(*K. Kucza-Kuczyński*) 404

Comptes rendus 408

Contents

Jan Strzelecki

**Around "Laborem exercens".
Inspirations of personalistic solutions** 273

The invitation contained in "Laborem exercens" is an appeal to collective reflexion on the problems of objectivisation of work in different countries and political systems.

Marek Arpad Kowalski

The cultural landscape of the country 282

The country must define once more its needs and aspirations if it wants to recover its cultural identity.

Zygmunt Narski

The personality of the worker 292

The formation of the personality, including that of the worker is a result of man's improvement and of the culture of social life.

Kazimierz Świątecki

**Norwid and religious motives in
Krzysztof Baczyński's poetry (part I)** 306

In Baczyński's poetry there are some motives to be found in Norwid's treasury, viz. faith, hope, charity and suffering.

Ryszard Łużny

Lew Tołstoj's "Confession" 322

"Confession" came to being after 1877, following Tołstoj's famous ideological crisis - as an answer to the question: "what do I believe in?"

Michał Jagiełło

"Prąd" in the time of the Second Republic 335

The activity of the circle "Prąd" before World War I and that of the Association of Roman-Catholic Students "Odrodzenie" ("Renaissance") between the two World Wars, formed the attitude of Roman-Catholics, who after World War II inspired the Roman-Catholic press.

Małgorzata Głódź

Movement – way of every existence 350

No being exists beyond nature; looking for causes beyond nature is senseless; each aim surpassing the limits of matter is unacceptable – these are the principal theses of Holbach's system.

Stefan Moysa SJ

Motivation of faith according to Karl Rahner 366

He did not consider himself a scientist theologian. He dealt with theology because of preaching and cure of souls. Above all he wanted to be a Christian.

Kazimierz Dziewanowski

Irrationality – mark of the twentieth century 382

In spite of current ideas, the century of atomic energy and cosmic travels was also one of irrationality. Is it possible to strike already today a balance of the century of crises and contradictions?

Andrzej Osęka

Art, progress, destiny 392

What happens to the faith in the progress of art when the sense of importance of transformations occurring in history disappears?

Towards the civilisation of love

(J. Szczęsny) 396

The parish church at Poświętne

(K. Kucza-Kuczyński) 404

Reviews 408

Jan Strzelecki

Wokół „Laborem exercens”. Inspiracje personalistycznych rozwiązań

Wszystkie tkwiące w „Laborem exercens” sugestie zmian dotyczą podstawowych zagadnień problematyki podmiotowości społeczeństwa w „ustroju kolektywnym”. Zadaniem tego artykułu jest rozpatrzenie natury zawartych w encyklice sugestii. W myśl też dotyczących najogólniejszych cech ustroju nie znajdujemy się w czystym polu ludzkiej pracy, która wyzwolona z dawnych niesprawiedliwości, buduje świat braterskiej wspólnoty bez jakiegokolwiek degradacji człowieka. Jesteśmy w przestrzeni możliwych i rzeczywistych zagrożeń godności pracy.

Jeśli więc w wieku ubiegłym dawne postacie uchybiania godności pracy zrodziły tak zwaną *kwęstię robotniczą*; jeśli kwestia ta stała się *źródłem słusznej reakcji społecznej*, wyzwoliła wielki *zryw solidarności między ludźmi pracy*, a przede wszystkim *między pracownikami przemysłu* (LE 1131), to [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 1, pkt 1 i 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)] posłuchajmy, jak na tym tle brzmią słowa encykliki przypominające dawniejsze czasy rodzenia się ruchu robotniczego:

To wezwanie do solidarności i wspólnego działania skierowane do ludzi pracy – przede wszystkim wycinkowej, monotonnej pracy w zakładach przemysłowych, która ogranicza osobowość ludzką na rzecz panującej nad nią maszyny – posiadało swoją doniosłą wartość i wymowę z punktu widzenia etyki społecznej. Była to reakcja PRZECIWKO DEGRADACJI CZŁOWIEKA JAKO PODMIOTU PRACY..., która połączyła świat robotniczy we wspólnocie wielkiej solidarności (LE 1131).

TRZEBA PRZETO W DAŁSZYM CIĄGU STAWIAĆ SOBIE PYTANIE ZWIĄZANE Z PODMIOTEM PRACY i warunkami jego egzystencji. Dla realizacji sprawiedliwości społecznej w różnych częściach świata, w różnych krajach i we wzajemnych między nimi sto-

sunkach, potrzebne są coraz to NOWE FRONTY SOLIDARNOŚCI LUDZI PRACY a także solidarności z ludźmi pracy. Solidarność taka winna występować stale tam, gdzie domaga się tego społeczna degradacja podmiotu pracy (LE 1132).

Rozdział ten kończy się wyznaniem woli uczestnictwa w solidarności z ludźmi pracy ze strony Głowy Kościoła. *Kościół jest w tej sprawie żywo zaangażowany, uważa bowiem za swe posłannictwo, za swoją służbę, za sprawdzian wierności wobec Chrystusa – być „Kościółem ubogich”. „Ubdzy” zaś pojawiają się pod różnymi postaciami, pojawiają się w różnych miejscach i momentach, pojawiają się w wielu wypadkach, jako WYNIK NARUSZENIA GODNOŚCI LUDZKIEJ PRACY – bądź przez to, że zostają ograniczone możliwości pracy ludzkiej, a więc przez klęskę bezrobocia, bądź przez to, że się zanizają wartość pracy i prawa, które z niej wynikają (LE 1133).*

Mówiono niejednokrotnie, że encyklika „*Laborem exercens*” jest w jakiś szczególny sposób „polską” encykliką. Można w tym orzeczeniu uznać oczywistość, jeśli chodzi o to, że doświadczenia ludzkiego istnienia, zarówno te, z których wyrasta, jak i te, ku którym się zwraca, działy się i dzieją w Polsce, w różnych momentach najnowszej historii; słowa tego tekstu rodziły się w podkrakowskich kamieniołomach i wobec «*Arbeit macht frei*» oświęcimskiej kaźni; tutaj ukazywały się jego autorowi najniższe stopnie degradacji pracy, dawno niewidziane postacie zniewolenia człowieka. U źródeł tej encykliki leży również nowohucki trud, trud i dzieło ludzi pracy tego miasta, których Jan Paweł II uznał w swej mogińskiej homilii za *szczególnie sobie bliskich*. Ich praca stała się dlań jednocześnie symbolem *czynienia świata podległym człowiekowi* jak i kolejnym znakiem związku między ludzką pracą a treściami i znaczeniami symboliki krzyża. [— — —] [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)]. I jakby w oparciu o to zjawisko, w całym jego możliwym znaczeniu, pojawia się w encyklice rodzaj zaproszenia, zwracający się ku wszystkim ludziom, żyjącym w społeczeństwach o «ustroju kolektywnym». Wybranymi adresatami tego zaproszenia jesteśmy my wszyscy, ludzie tego kraju.

Co rozumiem tu pod pojęciem zaproszenia? Pewien szczególny sposób, w jaki Jan Paweł II zwraca się do ludzi,

do których kieruje swoje słowa i myśli. W jego zwracaniu się ku ludziom tkwi rodzaj oczekiwania i dramatycznej ufności w możliwość oddziaływania i przenikania Słowa, ukazującego wartość szczytowych etycznie postaci osobowego i zbiorowego istnienia¹. Pojęcie «powołania człowieka» łączy każdego z nas z przestrzenią, w której szczytowe możliwości ludzkiego istnienia stają się rzeczywistością.

Zaproszenie tkwiące w „*Laborem exercens*” jest to właśnie zaproszenie do zbiorowej refleksji nad problematyką upodmiotowienia pracy w różnych krajach i ustrojach. Pojęcie «ustroju pracy» pojawia się w tekstach encykliki jako nazwa czegoś nie istniejącego, dalekiego i cennego; jako nazwa pewnej stojącej przed ludźmi możliwości, która mogłaby stać się rzeczywistością, gdyby spotkały się wszystkie – zewnętrzne i wewnętrzne – warunki, niezbędne do tego, aby uczynić pracę każdego trwałym aktem spełniającej się ludzkiej dojrzałości². Pojęcie «społecznego ładu pracy» (LE 1134) jako korelatu tej szczytowej możliwości, *solidarności świata pracy* („*Oss. Rom.*” nr 7-8, 1982, s. 5) jako postaci zbiorowego uczestnictwa w tym dążeniu czy «ustroju pracy» (Homilie, 1979, „*Więź*” 7-8, 1979, s. 45), jako zespołu warunków, czyniących zadość wymogom godności pracy – te pojęcia są aktywnymi pojęciami jego wyo-

¹ Wyraz tej dramatycznej ufności ukazuje się w homilii na Błoniach: „Więc pragnę jeszcze raz powtórzyć... że w Jezusie Chrystusie człowiek powołany jest do zwycięstwa: do takiego zwycięstwa, jakie odniósł Ojciec Maksymilian i Brat Albert, Ojciec Rafał i Matka Urszula – w stopniu heroicznym.

Jednakże do takiego zwycięstwa powołany jest każdy człowiek i powołany jest każdy Polak, który wpatruje się w przykłady swoich świętych i błogosławionych... Oni też „temu Narodowi są dani jako znaki zwycięstwa. Naród bowiem, jako szczególna wspólnota ludzi jest również wezwany do zwycięstwa – mocą wiary, nadziei i miłości” (Nauczanie Jana Pawła II, 1981, s. 108-9).

² Ta możliwość jest dla Jana Pawła II czymś niezmiernie cennym; czymś, ku czemu ludzie winni dążyć, nie oznaczając nazbyt wcześnie granicy między tym, co im się wydaje realne a co nierealne. Stąd rodzi się jego przekonanie, iż „twierdzenie, że można świat pracy uczynić światem sprawiedliwości, nie jest utopią”. (*Osservatore Romano*, nr 7-8, 1982, s. 5). Przytaczam kontekst, w którym występuje pojęcie «społecznego ładu pracy»: „Wiadomo przecież, że pracy można także na różny sposób używać przeciwko człowiekowi, że można go karmić obozowym systemem pracy, że można z pracy czynić środek ucisku człowieka, że można... na różne sposoby wyzyskiwać ludzką pracę, czyli człowieka pracy. To wszystko przemawia na rzecz moralnej powinności łączenia pracowitości jako cnoty ze społecznym ładem pracy, który pozwoli człowiekowi w pracy bardziej stawać się człowiekiem a nie degradować się przez nią tracąc... nade wszystko właściwą sobie godność i podmiotowość” (LE 1134).

braźni. Jest to wyobraźnia Głowy Kościoła; Kościoła, który jest przekonany, że praca stanowi podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi (LE 1123).

Wymieniając ogrom zmian, które nastąpiły w okresie, dzielącym dwie encykliki, „*Rerum novarum*” i „*Laborem exercens*”, Jan Paweł II tak określa stanowisko Kościoła: *Nie jest zadaniem Kościoła przeprowadzanie naukowych analiz wszystkich tych zmian oraz ich możliwych następstw we współżyciu ludzi i ludów. Natomiast Kościół uważa za swoje zadanie stałe przypomnienie o godności i prawach ludzi pracy oraz piętnowanie takich sytuacji, w których bywają one gwałcone, starając się przez to oddziaływać na bieg tych przemian, aby wraz z nimi dokonywał się prawdziwy postęp człowieka i społeczeństwa* (LE 1120).

Zasadnie możemy więc postawić pytanie, jakie przemiany w położeniu pracy uważałby Jan Paweł II za takie, poprzez które dokonywałby się tutaj *prawdziwy postęp człowieka i społeczeństwa*? Sądzę, że zmiany te dałoby się przedstawić w trzech punktach.

Po pierwsze, byłaby to zmiana, której wprowadzenie i pełne przystanie na nią zalecał Leon XIII ówczesnym rzeźnikom «sztywnego kapitalizmu» (LE 1144) – to znaczy uznanie niezależnych i samorządnych zrzeszeń ludzi pracy za twórczy składnik życia społecznego³. Przywołajmy słowa „*Laborem exercens*” uznającej prawa związkowe za *jedno z podstawowych uprawnień po stronie człowieka pracy* (LE 1147): *Doświadczenie historyczne poucza, że organizacje tego typu (stowarzyszenia lub związki mające na celu obronę żywotnych interesów ludzi w różnych zawodach) są nieodzownym SKŁADNIKIEM ŻYCIA SPOŁECZNEGO zwłaszcza w nowoczesnych społeczeństwach przemysłowych..., są one wykładnikiem walki o sprawiedliwość społeczną, o słuszne uprawnienia ludzi pracy wedle poszczególnych zawodów. Jednakże walka ta winna być traktowana jako normalne staranie o właściwe dobro – w tym wypadku o dobro odpowiadające potrzebom i zasługom ludzi zrzeszonych wedle zawodów, nie jest to natomiast walka przeciwko innym. Jeśli w sprawach spornych przybiera również taki charakter, to dzieje się to z uwagi na dobro społecznej sprawiedliwości, a nie dla „walki” albo też wyeliminowania przeciwnika... W tym znaczeniu działalność*

związków zawodowych wkracza niewątpliwie w dziedzinę polityki – rozumianej jako *ROZTROPNA TROSKA O DOBRO WSPÓLNE*. Równocześnie jednak zadaniem związków nie jest uprawianie polityki w znaczeniu, jakie nadaje się temu słowu dzisiaj (LE 1155–56).

Towarzyszy tym słowom, zgodnie z kościelną tradycją, wskazanie na więź, która winna łączyć wszystkich uczestników procesu pracy, jakiegokolwiek zajmowałiby w nim stanowisko. Ten wyszydzany zazwyczaj przez marksistów akcent «solidarystyczny» zaczyna brzmieć na tym tle ustrojowym szczególnym tonem: *W ostateczności we wspólnocie tej muszą się w jakiś sposób połączyć i ci, którzy pracują i ci, którzy dysponują środkami produkcji lub są ich posiadaczami. W ŚWIEŁLE TEJ PODSTAWOWEJ STRUKTURY WSZELKIEJ PRACY – w świetle faktu, że ostatecznie w każdym ustroju „praca” i „kapitał” są nieodzownymi składnikami procesu produkcji – zrodzona z potrzeb pracy łączność dla zabezpieczenia właściwych im uprawnień pozostaje konstruktywnym czynnikiem ŁADU SPOŁECZNEGO i nieodzownej dla tego SOLIDARNOŚCI⁴* (LE 1156).

W myśl encykliki związkom przysługuje szeroki zakres funkcji: *Mogą i powinny dążyć również do tego, aby ze względu na dobro wspólne całego społeczeństwa naprawić i to wszystko, co jest wadliwe w systemie posiadania środków produkcji oraz w sposobie zarządzania i dysponowania nimi*

⁴ Posłuchajmy, jak brzmi dzisiaj owo dawne uzasadnienie zwracające się obecnie ku współczesnym rzecznikom «szywnego kolektywizmu»: „W Piśmie Świętym czytamy zdanie: *Lepiej dwiema być spolem niż jednemu; albowiem mają pożytek ze swego towarzystwa: jeśli jeden upadnie, drugi go podeprze. Bieda samemu, bo jeśli upadnie, nie ma kto by go podniósł* (Ekl. 4–9–12)... Z tego to naturalnego pędu rodzi się wszelka łączność... on także skłania człowieka do tworzenia wraz z współobywatelami w ramach państwa innych związków, szczuplejszych wprawdzie i niedoskonałych, w każdym razie prawdziwych społeczności... Stąd, że stowarzyszenia prywatne istnieją w łonie państwa, którego są niejako częściami, nie wynika bynajmniej, by państwo mogło dowolnie odmawiać im prawa do istnienia. Wolność bowiem tworzenia prywatnych stowarzyszeń ma człowiek na podstawie prawa natury, a państwo istnieje nie dla niszczenia prawa natury, a dla jego ochrony (RN 671–672).

Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* tak formułuje uzasadnienie praw związkowych: „Do podstawowych praw osoby ludzkiej należy zaliczyć prawo pracowników do swobodnego zakładania związków, które by ich naprawdę reprezentowały i mogły przyczyniać się do kształtowania życia gospodarczego według prawidłowego porządku a nadto prawo każdego pracownika do swobodnego udziału w działalności tych związków bez obawy narażenia się na zemstę” (GS 930).

⁴ Zwróćmy uwagę, że w przestrzeni społecznej «ustroju kolektywnego» wezwanie do solidarności wszystkich uczestników procesu produkcji zawiera propozycję objęcia tą solidarnością również części «dysponentów środków produkcji».

(LE 1156). Zadania związków widnieją tu na tle dwu ustrojowych przestrzeni podlegających odmiennym zasadom społecznej konstrukcji. Również w stosunku do tych dwu przestrzeni formułowana jest zasada nadrzędności prawa natury i wynikające z niej w dziedzinie związkowej następstwa: *Gdy idzie o prawo zrzeszania się ludzi, to nie jest to prawo nadane przez kogoś, bo to jest własne prawo wrodzone. Dlatego państwo nam tego prawa nie nadaje, ma ono tylko obowiązek je ochraniać i czuwać nad tym, aby nie było ono naruszone* (Nauczanie Jana Pawła II. Druga pielgrzymka do Ojczyzny, 16–23 VI 83, Homilie Polskie, 83, s. 83).

Po drugie byłaby to zmiana polegająca na przestrzeganiu uprawnień ludzi pracy w *szerokim kontekście ogółu praw, właściwych człowiekowi* (LE 1147). Oznacza to, że godności człowieka pracy nie rozpatruje autor encykliki jako odłączonej od godności obywatela i że nie proponuje budowy ładu społecznego, opartego na zasadach enklaw prawodawstwa specjalnego, segregującego i różnicującego «społeczeństwo obywatelskie» na grupy o nierównych uprawnieniach; gdyż w takim społeczeństwie podzielone byłoby zarówno społeczeństwo jak i podzielony byłby «człowiek pracy»: uprawnienia przysługujące mu jako człowiekowi pracy w stosunku do wydzielonego sektora życia zbiorowego nie obejmowałyby ogółu praw obywatelskich. Propozycja ta tkwi w następujących słowach encykliki: *Uprawnienia te należy rozpatrywać w szerokim kontekście ogółu praw, właściwych człowiekowi, z których wiele zostało już proklamowanych przez odnośne instancje międzynarodowe i gwarantowanych coraz bardziej przez poszczególne państwa w stosunku do własnych obywateli. Poszanowanie tego szerokiego ogółu praw człowieka stanowi warunek pokoju w świecie współczesnym – zarówno pokoju wewnątrz poszczególnych państw i społeczeństw jak też w obrębie stosunków międzynarodowych..., jak już na to, zwłaszcza od czasów encykliki „Pacem in terris”, Magisterium Kościoła wielokrotnie zwracało uwagę. PRAWA LUDZKIE WYNIKAJĄCE Z PRACY mieszczą się w szerokim kontekście tych właśnie podstawowych praw osoby* (LE 1147).

Prowadzi to ku propozycji *zmiany trzeciej*, która dokonywałaby się na drodze wiodącej od ideokratycznego i monopolistycznego charakteru struktur władzy, zmierzającej do

wchłonięcia całego życia społecznego w celu przetworzenia go według zasad swej ideologii ku społeczeństwu pluralistycznej współpracy różnych «rodzin duchowych» wokół celów, których humanistyczna doniosłość mogłaby stać się podstawą szerokiego konsensu różnych społecznych grup. Założenia ideokratyczne łączą się nieuchronnie ze strukturą władzy wyposażoną w bogate środki kontroli nad społeczeństwem a nie podlegającą społecznej kontroli; prowadzi to do utożsamiania *troski o dobro wspólne społeczeństwa* (RH 1052) z troską o dobro wspólne grupy sprawującej władzę. Tradycyjna nauka Kościoła o właściwym stosunku praw stanowionych do praw naturalnych, wyznaczająca instytucji państwa rolę wspomagającą i pomocniczą, a nie zwierzchnią w stosunku do wymogów, płynących z kręgu praw naturalnych i najwyższych duchowych wartości, łączy się w tej propozycji z humanistycznie motywowanymi racjami, występującymi przeciwko nadawaniu władzy politycznej wszechstronnego i jedyne go autorytetu w sprawach ciała i ducha.

Tylko wówczas bowiem owo dobro wspólne, któremu służy w państwie władza, jest w pełni urzeczywistnione, kiedy wszyscy obywatele mają pewność swych praw. Bez tego musi dochodzić do rozbicia społeczeństwa, do przeciwstawiania się obywateli władzy, albo też do sytuacji ucisku, zastraszania, terroru, którego dowodów dostarczyły totalizmy naszego wieku pod dostatkiem (RH 1052).

Prawa człowieka są również prawami ludzkich zrzeczeń. W obrazie «dobrego społeczeństwa», ku któremu ta propozycja zmierza, chodziłoby o przekształcenie celów i struktur życia publicznego, narzucanych społeczeństwu przez ideokratyczny przymus, celami i strukturami, wyłanianymi poprzez współdziałanie różnych społecznych nurtów na rzecz zadań wspólnie uznanych za służebne człowiekowi⁵.

⁵ Rozważając problematykę «usołecznienia», encyklika *Mater et magistra* wyraża następujący pogląd: „Wzrastające zatem w naszych czasach współzależności między ludźmi ułatwiają państwu wypracowanie właściwego ustroju pod warunkiem, że zostanie zachowana równowaga dwóch ograniczających się wzajemnie sił społecznych. Z jednej strony, opartej na zgodnym współdziałaniu, siły nacisku społecznego posiadających odpowiednią autonomię obywateli oraz ich zrzeczeń, z drugiej zaś działalność państwa, które we właściwy sposób koordynuje i wspiera poczynania prywatne” (MM 786).

Jacques Maritain, omawiając «ideał historyczny nowego świata chrześcijańskiego», opowiadał się za «pluralistyczną strukturą społeczeństwa» opartego nie na idei «świę-

Widoczny tu na horyzoncie pluralizm nie jest pluralizmem walki różnych ugrupowań o totalną władzę, walki prowadzonej do momentu zwycięstwa przez strony ożywiane przeciwstawnymi ideami społecznego ładu. Jest pluralizmem, w którym płodna różnorodność inicjatyw i duchowych rodzin wyłania łąd współpracy oparty na bliskości wartościowań istotnych cech praktycznego porządku zbiorowego życia; przede wszystkim na zbliżeniu wartościowań o humanistycznej i chrześcijańskiej genezie. To zbliżenie jest dla Jana Pawła II uderzającą oczywistością. O podstawowej kategorii swej encykliki, o kategorii godności pracy, wyraża się w sposób następujący: *Jak widać, ta podstawowa kategoria jest humanistyczna. Pozwolę sobie powiedzieć: ta podstawowa kategoria – godność pracy jako miara godności człowieka – jest chrześcijańska* (Homilie polskie 79, s. 45–46). Ta bliskość wartościowań ukazuje się jako fundament drogi, którą iść można ku doniosłej zgodności na temat tego, co czynić należy *dla wprowadzenia większej sprawiedliwości, szerszego braterstwa, bardziej ludzkiego uporządkowania dziedziny powiązań społecznych* – mówiąc słowami Konstytucji Duszpasterskiej „Gaudium et spes” (GS 897).

Tkwące w encyklice zaproszenie kieruje się ku nam wszystkim. Włączeni są w nie również ci, których Jan Paweł II określa jako «grupę osób» nie posiadających na własność środków produkcji, lecz *dysponujących nimi na skalę gospodarki całego społeczeństwa* poprzez sprawowanie władzy *w ustroju kolektywistycznym* (LE 1145).

Wszystkie tkwące w „Laborem exercens” sugestie zmian dotyczą podstawowych zagadnień problematyki podmiotowości społeczeństwa w «ustroju kolektywnym». Encyklika nie zawiera i zawierać nie może katalogu instytucji, które należałoby wprowadzić, aby ten cel osiągnąć. Zawiera, obok propozycji wymienionych powyżej, tezę ogólnej natury orzekającą, że *powołanie do życia w szerokim zakresie organizmów pośrednich o celach gospodarczych, społecz-*

tego władztwa», jak w koncepcjach chrześcijańskich średniowiecza, lecz na idei «świętej wolności»: «W przeciwieństwie do różnych koncepcji totalistycznych państwa, modnych obecnie, chodzi tu o koncepcję państwa pluralistycznego, która łączy w swej jedności organicznej różność ugrupowań i struktur społecznych, wcielających swobody pozytywne» (*Humanizm integralny*, Veritas, Londyn 1940, s. 120).

cznych, kulturalnych, które cieszyłyby się rzeczywistą autonomią w stosunku do władz publicznych (LE 1145) wydaje się zasadniczym warunkiem wkroczenia na tę drogę. U końca poświęconych problematyce podmiotowości rozważań znajdujemy następujące słowa: *Niezależnie od konkretnej stosowalności tych różnych propozycji, jasną pozostaje rzeczą, iż uznanie właściwej pozycji pracy i człowieka pracy w procesie produkcji domaga się różnych adaptacji... również w ustroju własności uspołecznionej* (LE 1145) i że również w tej ustrojowej przestrzeni *argument personalistyczny nie traci swej mocy zarówno zasadniczej, jak i praktycznej. Każde celowe i owocne uspołecznienie środków produkcji musi uwzględniać ten argument* (LE 1147).

Jeśli więc stanowisko „sztywnego” kapitalizmu w dalszym ciągu domaga się rewizji w celu dokonania reformy pod kątem widzenia jak najszerzej rozumianych praw człowieka w związku z jego pracą (LE 1145), to z tego samego punktu widzenia stwierdzić należy, że owych tak bardzo pożądaných i wielorakich reform domaga się również stanowisko «sztywnego» kolektywizmu. Zaproszenie do dialogu wokół problematyki godności pracy i człowieka jest jednocześnie zaproszeniem do wykroczenia poza to stanowisko.

Autour de „Laborem exercens” Inspirations des solutions personalistes

Toutes les suggestions des changements contenues dans „Laborem exercens” concernent les problèmes principaux de la société – comme sujet – dans un régime collectif. L’encyclique ne contient pas, et ne peut pas contenir, de catalogue des institutions qu’on devrait introduire afin d’obtenir ce but. Elle contient, avant tout, une thèse de nature générale déclarant que la *vocation* à la vie dans une sphère des organismes indirects, ayant des buts économiques, sociaux, culturels, qui jouiraient d’une autonomie réelle

par rapport aux autorités publiques (LE 1145), semble être la condition fondamentale du choix de cette voie.

Si donc la position du capitalisme “rigide” continue à demander la révision dans le but d’exécuter la réforme du point de vue des droits de l’homme concernant son travail (LE 1145), compris de la façon la plus large, il faut constater du même point de vue que la position du collectivisme rigide demande aussi ces réformes si multiples et si désirées.

Marek Arpad Kowalski

Krajobraz kulturowy wsi

Krajobraz wsi jest zdewastowany. Nie tyle krajobraz rozumiany potocznie – choć i ten – ile przede wszystkim krajobraz kulturowy. Przez krajobraz kulturowy należy rozumieć nie tylko obejmowany okiem wygląd środowiska, który nazwiemy po prostu krajobrazem, bez dodatkowych przymiotników.

To nie tylko ładny (lub brzydki) budynek, sensownie (lub bezsensownie) zlokalizowane i rozplanowane gospodarstwo, logicznie (lub nielogicznie) sąsiadująca ze sobą zabudowa, ale przede wszystkim logika kultury ludowej, która ongiś kazała tak, a nie inaczej konstruować chaty, umieszczać je w danym położeniu. Tak więc wygląd wiejskich chat, ich układ przestrzenny, układ przestrzenny całych gospodarstw oraz poszczególne dziedziny «krajobrazu wyobraźni» – ideologia kultury ludowej, swoiste pojmowanie świata, hierarchia wartości, filozofia i styl życia, tradycyjne normy obyczajowe – wszystko to składa się na wspomniany krajobraz kulturowy. Jego fundament stanowiła funkcjonalność kultury ludowej.

Jest rzeczą oczywistą, że wieś nigdy nie wyglądała jak z pudełka. Ale też niechlujne podwórka, domy z powykrywanymi ścianami, brudne obejścia itd. świadczyły raczej o niedbalstwie ich właścicieli. Wieś natomiast jako całość była logicznie skonstruowanym środowiskiem osadniczym, w którym poszczególne jednostki – chaty i zagrody – podporządkowywano potrzebom ich mieszkańców, potrzebom wynikającym z rodzaju pracy – zajęć domowych i rolniczych – a więc z tego, co stanowiło o istocie kultury ludowej.

Zanik kultury ludowej (do tego przejdziemy później) spowodował, że to, co składało się na dotychczasowy krajobraz kulturowy wsi, uległo zniszczeniu. Mianowicie uległ zniszczeniu ład funkcjonalny, który w swoim tradycyjnym wydaniu był «techniczną», «warsztatową» podstawą kultury ludowej. Nie powstał natomiast jeszcze nowy ład, mimo że

jego konieczność jest uzasadniona nadal istniejącą odmiennością wiejskiego trybu życia. W tę pustkę kulturową wkroczyło mechaniczne naśladownictwo wzorów miejskich, narzucane zresztą propagandowo.

*

Warto przez chwilę zatrzymać się nad teoretycznymi, z punktu widzenia etnologii, przyczynami dewastacji kulturowego krajobrazu wsi:

(...) Każda kultura zakłada, dla zaspokojenia organicznych, czyli podstawowych, potrzeb człowieka lub gatunku, istnienie pewnego minimum warunków. Ludzkie potrzeby żywotne, reprodukcyjne i higieniczne muszą być zaspokojone. Są one zaspokajane przez kształtowanie nowego, wtórnego, sztucznego środowiska. To środowisko, stale reprodukowane i utrzymywane, jest właśnie samą kulturą. Twór ten możemy najogólniej określić jako nowy standard życiowy, który zależy od kulturalnego poziomu społeczeństwa, otoczenia i produktywności grupy.

I dalej, co zbliża nas do omawianego tematu:

Kulturowy standard życiowy oznaczał, że pojawiają się nowe potrzeby i ludzkie zachowanie jest zdeterminowane przez nowe konieczności¹.

W praktyce potrzeby kulturalne uważa się za wtórne w stosunku do biologicznych. Trywializując: potrzeby kulturalne bywają drugorzędne w stosunku do materialnych. W naszym przypadku posiadanie domu przez mieszkańca wsi będzie poczytywane za potrzebę materialną, biologiczną, podstawową. Ale jaki będzie ten dom, jak zostanie zbudowany i zlokalizowany – to już bywa ujmowane w kategoriach potrzeb kulturalnych, zatem wtórnych, rzekomo więc – mało ważnych.

W rezultacie zaspokajanie jednych potrzeb odbywa się kosztem innych, jak wskazuje praktyka. Tymczasem wszystkie potrzeby ludzkie są ze sobą powiązane, uzupełniają się. Izolowane ich traktowanie prowadzi do dewastacji całości życia. Zostają bowiem zerwane związki funkcjonalne między tym, co «dla ciała», a tym co «dla ducha». Koncentrowanie się na sferze materialnej powoduje w kon-

¹ Bronisław Malinowski, *Naukowa teoria kultury*, w: *Szkice z teorii kultury*, PWN, Warszawa 1958, s. 29–30.

sekwencji zubożenie nie tylko sfery duchowej działalności ludzkiej, lecz i materialnej.

Przemiany standardu kulturowego można ułożyć w cykl: potrzeby – standard kulturowy – nieadekwatność standardu do nowych potrzeb – nowy standard – ponowna nieadekwatność itd. Ów tok przemian zależny jest od ogólnego stanu kultury całego społeczeństwa czy narodu. On to określa aktualny standard kulturowy i narastanie nowych potrzeb, wreszcie, co istotne, praktyczne zaspokajanie owych potrzeb, a właściwie możliwość ich zaspokajania².

Mówiąc dalej o wsi musimy pamiętać, że nie ma jednej wsi jako takiej. Są rozmaite czynniki określające jej różnicowany charakter. Oto one:

- *środowisko geograficzne*; narzuca ono w sposób naturalny rozplanowanie przestrzenne wsi i determinuje jej gospodarkę;

- *typ gospodarki* określa położenie ekonomiczne wsi a także jej kulturę;

- *typ kultury ludowej* zależny jest od tradycji regionalnych na większym czy mniejszym obszarze, a po części określony nie tylko historią sensu stricto (dziedzictwem kultury), lecz także środowiskiem geograficznym i rodzajem gospodarki;

- *rodzaj zabudowy wsi* (ulicówki, okolnice, wsie z przysiółkami i koloniami, zwarte, rozproszone) wynika bezpośrednio z tradycji osadniczych, ale także z otoczenia (środowiska geograficznego) i typu gospodarki, a ma wpływ na tworzenie się (lub rozluźnianie) międzyludzkich więzi lokalnych;

- *dostępność materiałów budowlanych*;

- *położenie administracyjne* określa typ gospodarki; powiązanie bardziej bezpośrednie z rynkiem krajowym lub względne oddalenie od niego decyduje także o trwaniu lub zaniku kultury ludowej.

Jeśli więc traktujemy wieś jako względnie jednolitą całość, czynimy to dla pewnej wygody rozumowania, a także dlatego, że – na zasadzie podziału dychotomicznego na wieś i miasto – środowisko wiejskie zachowuje, niezależnie od wszelkich zróżnicowań, pewne cechy wspólne, wynikające z rodzaju pracy, podporządkowanej w dużej mierze

rytmowi przyrody, a także mające wspólne dziedzictwo zwane – jako całość – kulturą ludową.

Powszechne jest u nas zmitologizowane spojrzenie na wieś, przy czym mamy do czynienia z dwoma wykluczającymi się stereotypami. Według pierwszego wieś jawi się – zwłaszcza dziś, acz rodowód tego stereotypu jest wielowiekowy – jako sielankowa wyspa szczęśliwości. Bukoliczny krajobraz odziedziczony, by nie odwoływać się już do Jana z Czarnolasu, po romantykach, którzy na wsi szukali «starożytności słowiańskich», «pierwiastków prawdziwie narodowych przetrwałych w nieskażonej formie» i «Króla Piasta».

Stereotyp drugi jest odwróceniem pierwszego. Wieś – to siedlisko zabobonu, ciemnoty, konserwatyzmu. Życie toczy się w brudzie, wyższe uczucia – piękno, sztuka, estetyka – to pojęcia obce temu środowisku.

Są jeszcze stanowiska pośrednie, ale nie będziemy zajmować się nimi. Warto natomiast przypatrzeć się konsekwencjom tych stereotypów. Mają one bowiem charakter ogólny i rozciągają się na poszczególne dziedziny życia. Ich ukonkretnionym odpowiednikiem są stereotypy dotyczące kultury wsi. Węć znów pierwszy to ten, że wieś jest źródłem narodowo czystej kultury, nie zakłóconej wpływami zewnętrznymi, zaś kultura ludowa stanowi antidotum dla pojawiających się niebezpiecznie często w kulturze narodowej pierwiastków kosmopolitycznych. Lud wiejski natomiast – aż do dziś – ma niespotykane w innych środowiskach uzdolnienia twórcze, z zapałem twórczość własną uprawia, a czyniłby to jeszcze chętniej, gdyby czas na to pozwalał.

Stereotyp drugi uznaje kulturę ludową za prymityw gorszący poczucie dobrego smaku, rozsądek zepsutej estetyki, a zajmowanie się nią uważa za wynik bezkrytycznych zachwytów «panów z miasta» nad byle rzemieślniczym wyrobem byle kmiecia. Trzeba przeto czynić wszystko, by do każdej wsi dotarła prawdziwa kultura. Ponieważ jednak

² Szeroko na temat potrzeb kulturowych i warunków ich zaspokajania pisze Grażyna Ungeheuer, *Przemiany standardu kulturowego. Z badań w środowisku wiejskim*, PWN, Warszawa 1974.

wieś w swej masie jest nie przygotowana do odbioru trudniejszych treści, tedy na długie lata wystarczy, jeśli chłop będzie kontentował się telewizorem, radiem, może jeszcze prasą dlań przeznaczoną. Owszem, jednostki wybitne należy otaczać opieką, ale generalnie dopiero drugie albo i trzecie pokolenie tych «barbarzyńców» może się ucywilizuje.

Może nie mielibyśmy do czynienia z tak wielką dewastacją krajobrazu kulturowego wsi, gdyby wspomniane wyżej stereotypy nie znajdowały przedłużenia w praktycznych poczynaniach administracyjnych, dyktowanych właśnie takim sprzecznym spojrzeniem na wieś. Innymi słowy, gdyby kultura ludowa ewoluowała samodzielnie, bez poczynania wpływających na nią decyzji administracyjnych:

Działanie użyteczne polega na przyroście samorządnej koordynacji w układzie funkcjonalnym grupy doznającej, wywołanem przez przyływ energii, wydatkowanie jej nadmiaru lub pokonanie tamujących ją przeszkód. Działanie szkodliwe polega na wymuszonym zachwianiu koordynacji wewnętrznej w grupie doznającej, wywołanem przez zatamowanie energii, przymusowy nadmierny jej wysiłek lub zaburzenia w jej funkcjach³.

*

Można zaobserwować zadziwiający paradoks historyczny. Po I wojnie światowej wieś polska po raz pierwszy w pełny sposób znalazła się w bezpośredniej orbicie spraw państwa i narodu, stała się konstytucyjnie równa innym środowiskom społecznym. Przy czym – jak to bywa z grupami, które dopiero odnalazły własną tożsamość – popadała niekiedy w kompleks wyższości. Według opinii ówczesnych kierowników ruchu ludowego to, co pochodziło ze wsi, miało być najbardziej polskie, postępowe i wartościowe. Faktem jest, że nastąpiła znaczna radykalizacja wsi, i tak też wieś, jako środowisko zradykalizowane, postrzegali inni.

Po 1945 r. mamy do czynienia z pozornie zaskakującą woltą. To, co było uważane za radykalne i postępowe, stało się konserwatywne i zacofane. [— — —] [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)].

Taki jest początek dwojakiego traktowania kultury wsi. Z jednej strony mamy do czynienia z „wywłaszczaniem” wsi z jej tożsamości i samodzielności kulturowej, z drugiej – agitację na rzecz pewnych jej wartości kulturalnych, dotyczących zwłaszcza sztuki ludowej. Nie ograniczyło się to do sztucznego w tym przypadku rozdzielenia pojęć «kulturalny» i «kulturowy». Kulturą ludową była silnie przesiąknięta elementem religijnym⁴. Świadomie go wymazywano z tradycji chłopskiej, którą wprowadzono do obiegu ogólnonarodowego. Forowano więc twórców wiejskich jako wyrazicieli czystego socrealizmu (pojmowanego tu jako styl), przeciwstawiając ich dekadencej sztuce inteligencji. Głoszono, że nie ma już w Polsce Janków Muzykantów, bo nad każdym talentem państwo rozacza opiekę i nie musi to być talent kształcony w akademii. Nawet lepiej, że nie będzie kształcony, gdyż pozostanie czysty i autentyczny. W ten sposób skrzywdzono wielu ludzi, którzy uwierzyli, że są wielkimi twórcami na miarę nowych czasów. Utwierdzał ich w tym przekonaniu udział w licznych konkursach, a następnie zasiłki i stypendia. Jedynym ich powołaniem stało się uczestniczenie w konkursach, przy czym preferowano tematy «zaangażowane» – rzeźbienie lub malowanie postaci politycznych, wybranych wydarzeń historycznych, wątków pracy. To tylko jeden z przykładów.

Jednocześnie popularyzowano miasto jako wartość najwyższą. Nawoływano do pracy w przemyśle, mówiono, że wieś winna świadczyć na rzecz industrializacji kraju, rozaczano miraż lepszego bytowania. Propaganda ta musiała spowodować, iż wieś uznała wyroby miejskie (w znaczeniu: wytwory kultury) za wartość cenniejszą od własnych. W ten sposób utraciła własną inwencję artystyczną, a szerzej – kulturotwórczą. Przemiany charakteru obiektywnego (cywilizacyjne) oraz subiektywnego (ustrojowe) spowodowały uzależnienie kulturalne wsi od scentralizowanych ośrodków dysponenckich. Uzależnienie tym większe, że wsparte propagandą, iż państwo dba o wszystko i daje wszystko. Zatem

³ Zygmunt Balicki, *Psychologia społeczna*, Warszawa 1912, s. 48.

⁴ Analizę powiązań elementów chrześcijańskich z przedchrześcijańskimi daje Ludwik Stomma, *Słońce rodzi się 13 grudnia*, LSW, Warszawa 1981.

⁵ Interesująca jest rozprawa Anny Zadrozyskiej *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*, PWN, Warszawa 1983.

jeśli daje, to po cóż troszczyć się samemu? Lepiej brać, bo mogą nie dać. Skutek? To, co było dotychczas samodzielną wartością artystyczną – wytworzoną na wsi na użytek własny – ma charakter eksportowy. To, co ma świadczyć o likwidowaniu zapóźnień cywilizacyjnych, ma charakter importowy.

W rezultacie obserwujemy wyjąłowanie kulturalne wsi, degradację jej krajobrazu kulturowego, gdyż podcięte zostały korzenie kultury ludowej. Bowiem kultura ludowa – to nie tylko kapliczki przydrożne, wycinanki, oberki i barwne stroje. To przede wszystkim filozofia życia wsi, swoisty dla niej ogład świata i hierarchia wartości, słowem: ideologia. Wieś została pustynią kulturalną.

*

Kultura ludowa w jej tradycyjnym kształcie musiała zniknąć. Zwykle proces ten przebiega selektywnie i w sposób naturalny. Pewne elementy kultury zamierają, inne trwają jako przeżytki, lepiej lub gorzej adaptujące się do nowych warunków życia, jeszcze inne poddają się samorzutnym zabiegom przystosowawczym. Pojawiają się też nowe elementy kultury, obce tradycji, ale przyjmowane przez wieś bądź w sposób nie zmieniający, bądź po dwoistej obróbce, by dostosować je do konkretnego środowiska i warunków jego życia. Na tym polega naturalny proces zmian kulturowych wynikający z ponadustrojowych zmian cywilizacyjnych, technicyzacji życia, kurczenia się odległości informacyjnych. Walka z tym procesem powodowałaby fałszywe upychanie wsi w opłotki tradycji. Pod warunkiem jednak nie negowania tradycji kultury ludowej, lecz pozwolenia na jej ewolucję. Tak dokonywało się to znacznie wcześniej w wielu krajach Europy. U nas natomiast dokonała się folkloryzacja wsi, której symbolami zostali: góral z ciupagą, wąsaty chłop w pasiaku łowickim, hoża dziewczyna w stroju krakowskim z dożynkowym wieńcem. Albowiem totalną negacją kultury ludowej zanegowano coś znacznie szerszego – samodzielność wsi w życiu społecznym. Na to miejsce wprowadzono zuniformizowany model kultury dla miast i wsi od Karpat do Bałtyku niszcząc więzi lokalne i regionalne.

Najbardziej przygnębiające jest to, że wieś sama nie bardzo umie wyrazić obecnie swoje potrzeby. Pozbawiona została tradycyjnych norm kultury, na których miejsce nie

weszły normy nowe. Stąd mamy do czynienia ze środowiskiem zdeintegrowanym społecznie, żyjącym w niszczonej krajobrazie kulturowym³.

*

Spróbujmy spokojnie nakreślić położenie i cechy charakterystyczne dzisiejszej wsi:

– Wieś pozostaje, jak niegdyś, taka sama pod względem zarobkowania rolniczego, lecz jednocześnie następuje znaczne zróżnicowanie gospodarstw: obszarowe, materialne, w stopniu modernizacji, specjalizacji, stosunków własnościowych (indywidualne, spółdzielcze, państwowe).

– Wieś nadal jest nastawiona pod względem produkcyjnym na zaspokajanie indywidualnych potrzeb rodzinnych, ale bardzo silnie została powiązana z rynkiem krajowym (sprzedaż coraz większych nadwyżek towarów, kontrakcje – i odwrotnie kupno maszyn, urządzeń rolniczych, pasz, nawozów) będąc odcień uzależniona. Stała się więc niesamodzielna ekonomicznie. Stała się też niesamodzielna kulturalnie, biorąc z zewnątrz nowe modele obyczajowości, spędzania czasu wolnego (możemy w tym znaczeniu mówić o powiązaniu z «rynkiem kulturalnym»), tym bardziej że więzi rodzinne i lokalne uległy rozluźnieniu.

– Wieś odczuwa znacznie większe niż kiedyś potrzeby kulturalne (ambicje). W warunkach wszakże ekonomicznego i kulturalnego uzależnienia (czy też ubezwłasnowolnienia) została zmuszona do naśladownictwa odmiennego środowiska kulturowego – od miasta. Jeśli przeto własne potrzeby wsi nie mogą zostać zaspokojone w obrębie własnego środowiska i własnego ładu funkcjonalnego (którego nie ma, a tradycyjny rozpadł się), wówczas dają znać o sobie aspiracje nie przylegające do potrzeb tegoż środowiska własnego. Mamy zatem do czynienia z biernym i bezkrytycznym przyjmowaniem tych wzorów kulturowych, które są przekazywane całemu krajowi. Trzeba je brać, bo nie ma innych, bo nie ma szans wyboru, bo nie ma innych możliwości zaspokojenia własnych aspiracji.

– Wieś przyjęła bądź została zmuszona do przyjęcia zuniifikowanych elementów cywilizacyjnych, nieadekwatnych

³ Pisze na te tematy Ignacy Uloczek, *Problemy gospodarki przestrzennej na obszarach wiejskich jako czynnik kształtowania kultury*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia PAX”, nr 2 (33) 1982.

do specyficznych potrzeb wynikających z istoty pracy rolniczej i zamieszkania w środowisku wiejskim (specyficznym środowisku przyrodniczym).

Niezależnie od przyspieszonego w sposób sztuczny zaniku kultury ludowej powodującego degradację krajobrazu kulturowego wsi, mamy do czynienia z przesunięciami w strukturze użytkowania ziemi, z kurczeniem się użytków rolnych pod wpływem urbanizacji, z degradacją gleb, deficytem i zanieczyszczeniem wody, nadmierną koncentracją inwestycji rolniczych, ekspansją budownictwa wypoczynkowego na tereny rolne i leśne. System planowania przestrzennego w Polsce przewiduje aktywizację ośrodków miejskich i przemysłowych, natomiast tzw. strefa zielona przewidziana jest na cele gospodarki rolnej i leśnej, a także na cele rekreacyjne, bez względu na to, czy między tymi ostatnimi a potrzebami nowoczesnego rolnictwa zachodzą sytuacje konfliktowe. Ziemia przeto nie może być kopciuszkiem planistycznym, gdyż głównym zadaniem w planowaniu przestrzennym środowiska winno być uznanie potrzeb społecznych i kulturowych jako nadrzędnego czynnika. Podupadły też miasteczka rolnicze – ongiś centra ekonomiczne i kulturalne w wiejskiej sieci osadniczej. Tymczasem reprezentują one potencjalnie okazałe zasoby ekonomiczne, społeczne i kulturalne będąc naturalnymi ogniwami prawidłowego funkcjonowania rozmaitych gałęzi przemysłu, rzemiosła, rolnictwa, handlu, kultury, oświaty, pracującymi na rzecz wsi. Niestety dla tych miasteczek były nieustanne zmiany administracyjne. Początkowo stanowiły one ośrodki tzw. gmin zbiorowych. W 1952 r. zniesiono te gminy i stworzono liczne a drobne gromady. W 1972 r. notujemy powrót do koncepcji większych gmin. Lecz to ostatnie posunięcie spowodowało powstanie we wsiach ośrodków dublujących funkcje gospodarcze, społeczne i kulturalne miasteczek. W rezultacie mamy do czynienia z nie wykorzystaną substancją kulturową, przy ciągłym nie zaspokojonych potrzebach ludności wiejskiej⁶.

Wiąże się z tym sprawa zabudowy obszarów wiejskich, czyli krajobrazu w węższym sensie. Kiedyś tę strefę wyznaczała zupełnie dobrze kultura ludowa. Po 1945 r. wytworzyły się nowe modele życia, odmienne od tradycyjnych, jakie panowały we względnie zamkniętych środowiskach.

Gwałtowne przemiany demograficzne, nakazy administracyjne i powszechna propaganda, zwłaszcza wizualna (głównie telewizja) dopełniły reszty. Wieś odeszła od funkcjonalnej tradycji, od kultury regionalnej. Polityka rolno-społeczna też nie sprzyjała wytworzeniu się nowego ładu funkcjonalnego. Negatywne cechy osadnictwa wiejskiego pogłębiły się stając się jedną z przyczyn niepowodzeń w gospodarce rolnej. Wyraźnie widoczne są dysproporcje w stanie techniczno-sanitarnym wsi, w sieci usług leczniczych, socjalno-bytowych, kulturalnych, oświatowych.

Standard kulturowy wsi jest nieadekwatny do jej oczekiwań i aspiracji. Rzecz w tym, że wieś sama musi wyrażać swoje własne potrzeby nie oglądając się, aż rozmaite dobra spłyną do niej, musi mieć poczucie tego, iż jej wygląd i struktura, własna tradycja kulturalna i własny krajobraz kulturowy stanowią część narodowego dziedzictwa. Zanik kultury ludowej jest procesem nie do uniknięcia. Problem polega na tym, by zachowały się te jej wartości, które mogą i powinny egzystować i funkcjonować także współcześnie. Albowiem na wieś należy patrzeć nie jak na «fabrykę żywności», lecz pojmować ją jako całość kulturową.

Le paysage culturel de la campagne

Le paysage culturel de la campagne est une idée embrassant aussi bien l'ordre perçu par l'œil que le paysage d'imagination, c'est-à-dire l'organisation fonctionnelle de la vie à la campagne. La disparition de la culture populaire, dont la conception se réduit aujourd'hui aux figures des saints, aux chants et à des cérémonies, causa la destruction de ce qui composait le paysage culturel de la campagne. Un nouvel ordre fonctionnel, motivé par la différence de la vie campagnarde, n'est pas né. Le vide culturel a été rempli par une imitation mécanique des motifs urbains, im-

sée partiellement par l'action administrative.

Le déclin violent de la culture populaire, ne permettant pas l'élaboration évolutive de nouveaux modèles de la culture et de la vie quotidienne, a causé le manque d'indépendance économique, culturelle et sociale de la campagne, ayant pour conséquence la dévastation du paysage culturel et, par là, en une certaine mesure, la dévastation de la culture nationale. La campagne d'aujourd'hui doit elle-même définir à nouveau ses besoins et ses aspirations, si elle veut recouvrer sa propre identité culturelle.

Zygmunt Nariski

Osobowość pracownicza

Związek między osobowością a pracą

Osobowość pracownicza – to indywidualność, która przejawia się w pracy za pomocą cech moralnych i charakteru oraz zdolności umysłowo-manualnych i umiejętności zawodowych. Są to cechy zapewniające sprawną pracę, to znaczy skuteczną, oszczędną i pożyteczną. Zakłada się, że nie istnieje osobowość negatywna, na przykład przestępcza, bowiem byłaby ona zaprzeczeniem wymienionych właściwości osobowości. Jej objawami są chęć i wola pracy, nawyk i potrzeba pracy, a także zrozumienie jedności interesu własnego i społecznego.

Każdy pracownik może stać się osobowością, jeśli będzie dążył w tym kierunku, to znaczy doskonalił cechy charakteru sprzyjające sprawnej pracy, jak np. wytrwałość, oraz pogłębiał swe umiejętności zawodowe. Każdy człowiek, z racji swych duchowych właściwości, jest osobowością samą w sobie. Jej uzewnętrznienie się wymaga jednak starań i zachodu, a więc własnego doskonalenia. Nie należy sądzić, że osobowością pracowniczą stać się może tylko człowiek wybitny, utalentowany i wyróżniający się osobliwymi cechami.

Osobowość pracownicza charakteryzuje się różnorodnością, indywidualizacją charakteru i umiejętności. Stanowi to o bogactwie pomysłów, celów, działań i efektów. Wynikają stąd wszelkie możliwości innowacyjne i przedsiębiorcze na każdym stanowisku pracowniczym, bez względu na jego rangę. Ludzie absolutnie jednakowi, co do cech i właściwości, byłiby robotami. Pracowaliby oni wydajnie, lecz bez inwencji usprawniającej i twórczej. Osobowość pracownicza nie przypomina wyspecjalizowanej maszyny przeznaczonej do jednego celu. Przedstawia ona możliwości urzeczywistniania wielości celów, różnorodności zadań. Z tego powodu tworzenie warunków sprzyjających rozwojowi osobowości pracowniczych jest jednym z czynników pomyślnego gospodarowania.

Z punktu widzenia sprawnej pracy należałoby wskazać na następujący proces kształtowania się osobowości pracowniczey. W początkach stażu zawodowego zdobywa ona doświadczenie, uczy się na własnych błędach – bez względu na poziom swego rozwoju moralno-intelektualnego. W tym okresie jej rozwój wymaga pomocy i zrozumienia, gdyż niesprzyjające warunki (np. intrygi) mogą zahamować jej postępy. Z biegiem lat przekształca się w osobowość dojrzałą, dysponującą doświadczeniem i umiejętnościami. Chodzi o to, aby rozwijała się możliwie szybko, bowiem tylko odpowiednio ukształtowana zapewnia maksymalną aktywność i pomysłowość w pracy.

Osobowość pracownicza charakteryzuje się różnymi poziomami rozwoju. Najniższy z nich, polegający na uczciwej, wydajnej pracy, osiąga każdy pracownik, jeśli zmierza do tego celu. Najwyższy jej poziom sięga rangi geniuszy, którzy wytyczają ludzkości nowe drogi postępu. Każdy pracownik, jeśli zechce, może przechodzić do coraz wyższych poziomów swego rozwoju aż do granicy swych możliwości. Wydaje się, że granica ta jest u ludzi dość odległa, co znaczy, iż nawet mimo starań nie wyczerpują oni wszystkich swoich zdolności i możliwości.

Z innego punktu widzenia wyróżnia się osobowość rewolucjonizującą i usprawniającą. Pierwsza z nich łączy się z wybitnym talentem przełamującym rutynę. Jej celem są radykalne, innowacyjne zmiany, na przykład w organizacji i zarządzaniu gospodarowaniem. Wielcy przedsiębiorcy są przykładami takiej osobowości. Natomiast jej postać usprawniająca ma charakter cyzelatorski, polepszający i uzdatniający. Człowiek o tym typie osobowości nadaje się do pracy zrutynizowanej, wymagającej dokładności i przestrzegania zasad wzorcowej instrukcji. Ma ona więc charakter urzędniczy lub wykonawczy. Jest wszakże potrzebna i niezbędna tam, gdzie należy cierpliwie usuwać drobne przeszkody i sprzeczności w dążeniu do równowagi funkcjonowania układu gospodarowania.

Istnieje także osobowość przywódcza i wykonawcza. Pierwsza z nich odnosi się do samodzielnego stanowiska kierowniczego, na którym należy wykazywać nie tylko przedsiębiorczą pomysłowość, lecz także umiejętności kierowania ludźmi. Osoby szczególnie utalentowane w tym

kierunku potrafią wręcz pozyskać swą osobowością, potęgą ducha swych podwładnych. W gospodarce potrzebna jest także osobowość typu wykonawczego. Jej szczególną właściwością jest umiejętne realizowanie odcinkowych zadań. Ma ona znaczenie tam, gdzie kierownictwo naczelne przedsiębiorstwa słusznie nie podejmuje decyzji szczegółowych dotyczących odcinków gospodarowania, a wytycza prawidłowe kierunki ogólnego działania.

Człowiek nadaje produktom cechy swej osobowości. Odnosi się to w największym stopniu do pracy twórczej, innowacyjnej. Człowiek uczłowiecza pracę. Z kolei praca wspiera kształcenie oryginalnej osobowości. Ludzie tego typu tworzą kulturę współzycia pracowniczego opartą na wymaganiach i życzliwości, pomocy i dyscyplinie oraz na sprawiedliwej ocenie pracy. Taka kultura sprzyja doskonaleniu osobowości. Doskonaląca się osobowość staje się przykładem sprawnej pracy zachęcającym do naśladownictwa.

Osobowość pracownicza rozwija się nie dla siebie samej, lecz dla ludzi, dla społeczeństwa. Ona tworzy właściwości zespołów pracowniczych, buduje więzy społeczne oparte na zrozumieniu interesu publicznego. Bez osobowości nie ma aktywnego narodu, który zmierza ku celom ogólnoludzkim.

Kultura współzycia pracowniczego powinna charakteryzować się najpierw poszanowaniem osobowości pracowniczey. Chodzi o poszanowanie przede wszystkim przez kierowników, ale także przez współpracowników. Pracownik, odczuwając swój osobowościowy autorytet, zyskuje poczucie wartości. Sprzyja temu także poszanowanie siebie samego, wiara w siebie, przekonanie o pożyteczności swej pracy. Poszanowanie siebie powinno łączyć się ze skromnością charakteru.

Warunkiem poszanowania osobowości jest własna postawa moralna. Wyraża się ona w dążeniu do pogłębienia umiejętności zawodowych, a także w dostrzeganiu swego osobistego interesu w realizacji korzyści publicznych. Oznacza to doskonalenie charakteru oraz pełniejsze zrozumienie i przestrzeganie norm moralnych.

Pracownik powinien odczuwać, że jego stanowisko i praca są niezbędne w przedsiębiorstwie. Chodzi o podkreś-

lenie roli pracownika w całokształcie działalności gospodarczej zakładu. Powinien on być zadowolony i dumny z tej roli. Praca wówczas nie będzie pojmowana jako przykra konieczność, lecz jako potrzeba dająca zadowolenie i sens życia. Łączy się z tym swoboda działania innowacyjnego i przedsiębiorczego na swym odcinku. Pracownika nie można sprowadzić do poziomu maszyny nie myślącej i nie odczuwającej. W każdym tkwi instynkt twórczy. Należy go rozbudzać.

Uznanie osiągnięć podwładnego w pracy przez kierownika jest kolejnym, liczącym się warunkiem poszanowania osobowości. Ocena tych osiągnięć powinna stanowić podstawę do udzielania pochwał, nagród i odznaczeń, a następnie do wzrostu wynagrodzenia za pracę i awansu zawodowego. Pracownik sprawnie pracujący powinien być wyróżniany i honorowany. Człowiek bowiem nie tylko pracuje za pieniądze i dla pieniędzy, lecz także dla zaspokojenia swej ambicji twórczej i altruistycznej. Niecenienie pracy ludzkiej jest przejawem kryzysu, jeśli obejmuje szersze kręgi pracowników.

Nie można w tym miejscu pomijać sprawy godziwego zarobku za pracę. Płaca powinna zapewniać znośny byt pracownikowi i jego rodzinie proporcjonalnie do jego wkładu pracy i możliwości społecznych. Chodzi tu o eliminację ewentualnego wyzysku płacowego oraz o prawo do słuszných świadczeń społecznych, które są pośrednim elementem wynagradzania pracownika. Płaca jest także warunkiem kształtowania się osobowości pracowniczej.

We współczesnych warunkach gospodarowania funkcję rozwoju osobowości spełnia także uczestnictwo w życiu społecznym przedsiębiorstwa, w tym we współgospodarowaniu i we współzarządzaniu. Łączy się z tym prawo wyboru do kierownictwa każdej organizacji, na przykład do rady załogi oraz nałożenie do stowarzyszeń, na przykład ekonomiczno-technicznych, które działają w zakładzie pracy. Oznacza to także prawo każdego pracownika do przedstawiania, celem wdrożenia, swych usprawnień i pomysłów oraz do krytyki niedociągnięć i błędów w działalności przedsiębiorstwa, bez negatywnych następstw dla krytykującego.

Czynniki osobowości pracowniczej

Człowiek pracuje pod wpływem czynnika wewnętrznego (duchowego) lub zewnętrznego (potrzeby materialne, przymus organizacyjny). Aby żyć, trzeba pracować. Potrzeby ludzkie (interes własny) są motywem wszelkiego działania. Intensywność pracy jest uzależniona od zakresu koniecznych potrzeb ludzkich. Dlatego interes własny – to pierwotny warunek zarobkowania. Osobowość pracownicza nie może go pomijać. Jednak w warunkach wychowywania zbiorowego, zmierzającego do zrozumienia i realizacji interesu społecznego, korzyść własna spleta się z publiczną. Egoizm ludzki przemienia się stopniowo i najczęściej do pewnej granicy w altruizm preferujący korzyści ogólne.

Los społeczeństwa zależy w dużej mierze od liczby osobowości pracowniczych, to znaczy od osób, które gotowe są poświęcać własny interes dla korzyści publicznej. Jeśli w narodzie uzyska przewagę prywatą, będą się tworzyć pozory pracy. W takich warunkach osobowości pracownicze zostaną zanegowane, bowiem swą pracą zagrażają ludziom prywaty i oportunizmu. Krytykują ich własnymi osiągnięciami. W takich okolicznościach pracownicy sprawni mogą być napiętnowani jako przyczyniający się rzekomo do pogłębiania zła społecznego.

Działalność altruistyczna oznacza poświęcanie się dla dobra ludzi, społeczeństwa, kraju. Wykształca ona wolę sprawnej pracy, która to wola opiera się na ambicji dokonania dzieła dla innych. Nie musi ona wykluczać interesu własnego. Często, a może najczęściej, jest z nim zgodna. Lecz w przypadku niezgodności podejście altruistyczne domaga się rezygnacji z własnych korzyści. Odczuwanie potrzeby realizowania interesu publicznego skłania do pogłębiania więzi pracownika z kolektywem, ze społecznością zakładu i z całym społeczeństwem. Jest to proces długotrwały, uzależniony od rozwoju duchowego człowieka.

Każde zajęcie, bez względu na motyw egoistyczny lub altruistyczny, wychowuje człowieka i uczy go nawyku do pracy i dokładności w działaniu pod warunkiem odpowiedniej organizacji pracy. Powoduje to nie tylko powstawanie poczucia obowiązku pracy, ale z czasem powinno wywoływać jej potrzebę. Pracownik, odczuwając potrzebę pracy, nie kieruje się tylko interesem własnym. Potrzeba pracy ma

charakter społeczny i altruistyczny. Ten trend rozwoju człowieka zmierza od egoizmu do altruizmu. Człowiek odczuwający potrzebę pracy wykonuje ją dokładnie, nie będzie jej zbywał, gdyż ona staje się sensem jego życia. Dokładność taka wynika z zamiłowania, a nie z przymusu. Praca dokładna sprzyja z kolei mistrzowskiej specjalizacji.

Specjalizacja w pracy, wynikająca ze społecznego podziału działalności ludzkiej, pogłębia umiejętności manualne i rozumowe człowieka. Sięga ona po mistrzostwo w wykonywaniu zajęć zawodowych. Wówczas sensem pracy może stać się motyw altruistyczny, poświęcanie się dla ogółu. Taka praca będzie miała na celu nie tylko odtwarzanie znanej technologii, ale także, a może przede wszystkim, dążenie do innowacji, tworzenie nowego dzieła.

Wydaje się, że tworzenie nowego i postępowego jest przeznaczeniem człowieka. Każdy jest w pewnym stopniu twórcą, nawet w zakresie pracy manualnej. Istnieje wszakże twórczość rewolucyjna, innowacyjna, która buduje, odkrywa coś oryginalnego. Na działalności odtwórczej opiera się byt narodu, a na twórczości nowatorskiej – wszelkiego rodzaju postęp. Pierwszy z tych czynników odnosi się do teraźniejszości, a drugi do przyszłości społeczeństwa.

Praca innowacyjna wymaga samodzielności w przełamaniu rutyny. Człowiek przyswaja sobie tę samodzielność szukając nowych sposobów działania. W gospodarowaniu staje się on przykładowo przedsiębiorcą. Tworzy dzieło gospodarcze. Przeświadczenie o tworzeniu dzieła oznacza rozumienie swego powołania (posłannictwa). Wówczas praca znajduje najwyższe uzasadnienie w postaci motywacji ideowej i moralnej. Tworzy to szlachetny motyw pracy. Bodźce materialnego zainteresowania zostają zastąpione ideowo-moralnymi. Praca ludzka nabiera sakralnego znaczenia.

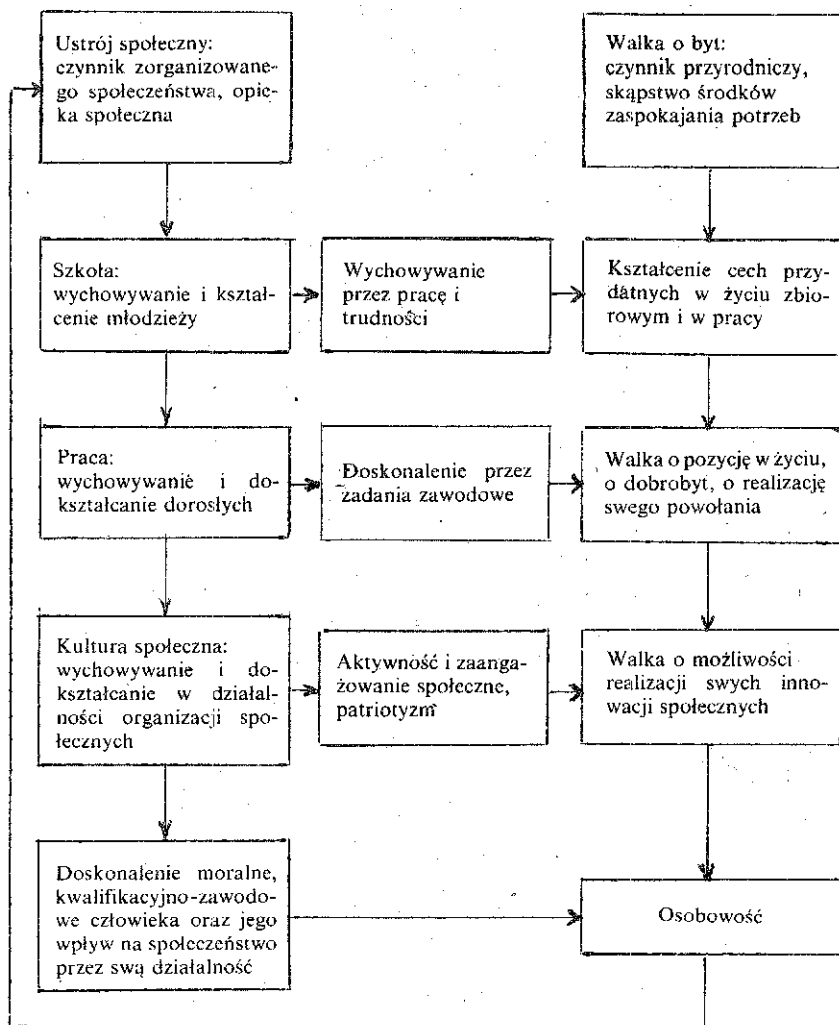
Mechanizm kształtowania się osobowości pracowniczej

W tabeli przedstawia się schemat mechanizmu, który kształtuje osobowość pracowniczą. Jego treść wymaga objaśnienia.

Osobowość ludzka, w tym pracownicza, kształtuje się w szkole, w zakładzie pracy, w stowarzyszeniach, to znaczy w całym życiu człowieka, tworzy się stale, codziennie. Jej

Tabela

Mechanizm kształtowania osobowości



promotorami są: wychowanie, kształcenie i doskonalenie moralne tak własne, jednostkowe – jak i zinstytucjonalizowane. Wszystko, co dzieje się w społeczeństwie, ma wpływ na kształtowanie osobowości. Chodzi o to, aby to był wpływ możliwie korzystny. Również środowisko naturalne (przyroda) bierze udział w kształtowaniu osobowości pracowniczej.

Nie należy wszakże problemu osobowości sprowadzać wyłącznie do czynników zewnętrznych i materialnych, a więc do ustroju społecznego i skąpstwa przyrody. Jej istotą tkwi w duszy ludzkiej. To sprawa rozwoju duchowego człowieka, jego wielkości umysłowej i moralnej. Cechy osobowości są wrodzone, jak przykładowo talent. Od społeczeństwa i przyrody zależy, czy te wrodzone cechy ulegną wzmocnieniu czy osłabieniu. W tym sensie osobowość jako zjawisko jest tak mało poznana jak talent człowieka.

Osobowość ludzka podlega oddziaływaniom społeczeństwa i przyrody. Przez społeczeństwo rozumie się ustrój polityczny, gospodarczy, kulturalny i socjalny, a w tym istotny czynnik opieki nad człowiekiem, na przykład pod względem oświaty, zdrowia, pomocy społecznej. Przyroda oznacza to, co nazywa się skąpstwem środków zaspokajania materialnych potrzeb ludzi w zakresie pożywienia, odzienia i mieszkania. Środki, jakie przyroda udostępnia człowiekowi, są ograniczone. Z tego powodu narzuca ona ludziom walkę o byt, która ma wpływ na kształtowanie osobowości.

Między opieką społeczną nad człowiekiem a skąpstwem przyrody zachodzą w społeczeństwie różne relacje, które ograniczają lub wzmacniają walkę o byt jednostki i przez to wpływają na zakres walki o byt społeczeństwa. Nadmiernie ograniczona, przez pomoc instytucjonalną, walka o byt powoduje zmniejszanie się starań o swój los przez poszczególnych ludzi. Skłonni są oni wówczas do stawiania żądań, aby przynajmniej częściowo społeczeństwo zapewniało im dobrobyt bez względu na starania o siebie. Natomiast zbyt ograniczona opieka społeczna nad człowiekiem potęguje walkę o byt, która często w tych warunkach skłania do posługiwania się środkami niemoralnymi. W walce tej człowiek człowiekowi staje się często wrogiem, co ogranicza

stosowanie zasad sprawiedliwości i powoduje niezadowolenie oraz przeciwdziałanie ze strony pokrzywdzonych.

Nie sposób określić prawidłowych relacji między opieką społeczną i skapstwem przyrody, czyli nie można wyznaczyć optymalnego zakresu walki o byt człowieka. Zakres ten określany jest także przez subiektywne właściwości człowieka, głównie przez cechy jego charakteru. Nie można więc zbudować takiego ustroju społecznego, który by optymalnie mobilizował do starania się o siebie i jednocześnie o interes społeczny. Jedynym rozwiązaniem jest takie umoralnienie człowieka, które tworzy wystarczające bodźce do pracy. Wyrazem tego jest osobowość pracownicza.

Z racji swych obywatelskich powinności człowiek staje się członkiem społeczeństwa w szkole, a więc gdy zaczyna się go kształcić i publicznie wychowywać. Tam przygotowuje się go do życia w społeczeństwie, do pełnienia jego życiowej roli. Chodzi o wykształcenie w nim cech charakteru oraz umiejętności umysłowych i manualnych przydatnych w życiu zbiorowym, a w tym głównie w pracy zawodowej. Z tego punktu widzenia można sobie wyobrazić dwa mechanizmy wychowawczo-dydaktyczne: wychowywania przez pracę i trudności oraz przez lenistwo i łatwiznę. Niestety, ten drugi sposób wychowywania jest także stosowany.

Wychowywanie przez pracę ma na celu usamodzielnianie się wychowanków i zdobywanie przez nich niezbędnych kwalifikacji potrzebnych w walce o byt własny i społeczeństwa. Wychowywanie przez lenistwo oznacza pobłażanie lenistwu i nieuctwu, brak wymagań w szkole i w pracy. Jest to patologia wychowywania opierająca się na oportunistycznym nauczycieli i uczniów. Nauczyciele – nie wymagając od uczniów, okazując im litość i rzekomą życzliwość – skłaniają ich w ten sposób do zaniedbywania powinności uczenia się. Jednocześnie zyskują oni sympatię uczących się ze względu na tak zwane dobre serce, za którym kryje się prywatna nauczycieli. Natomiast nauczyciel wymagający ma konflikty z uczniami, rodzicami i nierzadko z kierownictwem szkoły, któremu przez stawianie niedostatecznych stopni psuje dobre wyniki rzekomego sprawnego nauczania. Wbrew pozorom wychowywanie przez lenistwo jest dość powszechne.

Nie wydaje się prawdopodobne, aby wychowywanie przez lenistwo mogło stanowić oficjalną politykę oświatową państwa. Można jednak tworzyć warunki, które skłaniają nauczycieli w tym kierunku, przykładowo przez niedostateczną kontrolę nauczania lub pobłażanie wobec powinności dydaktycznych, albo też z pomocą tworzenia fałszywych norm ocen wyników pracy nauczycieli chociażby podkreślających sprawność nauczania opartą na stopniach uzyskiwanych przez uczniów.

Pozaszkolne wychowywanie dorosłych odbywa się głównie w pracy zawodowej. Łączy się ono ze staraniami o pozycję w życiu, a więc między innymi o stanowisko zawodowe, na przykład kierownicze, a także lub może przede wszystkim o dobrobyt własny i rodziny. Ludzie realizują również swe powołanie (posłannictwo) życiowe, którego wyrazem jest zdobywanie mistrzowskich umiejętności dla tworzenia swego dzieła. Procesy te uzależnione są w pewnym stopniu od ustroju społecznego, który nakreśla organizację współżycia między ludźmi. Ustrój opieki społecznej w imię humanitaryzmu często pobłaża niedociągnięciom w pracy i w szkole, a także zapewnia opiekę wszystkim bez względu na ich uzasadnione potrzeby lub wkład pracy. Ludzie niemoralni potrafia ten humanitaryzm ustrojowy wykorzystywać do tego stopnia, że można mówić o wyzysku społeczeństwa przez niemoralnego człowieka.

Ustrój opieki społecznej może i powinien uwzględniać konieczne wymagania wobec poszczególnych osób. Wyrazem tego jest przeświadczenie, że lepiej wykwalifikowany skuteczniej konkuruje z mniej wykwalifikowanym pod względem moralnym i zawodowym. Lapidarnie wyrażają to słowa, według których lepszy człowiek wypiera gorszego. Wynika z tego, że świadczenia społeczne na rzecz poszczególnych ludzi powinny być sprawiedliwe. Znaczy to popieranie osób zasługujących na to ze względu na własne staranie się i zdolności. Jednocześnie uniemożliwia się wykorzystywanie społeczeństwa przez niemoralne osoby.

Szczytne hasła humanitaryzmu skłaniają do eliminacji walki o byt ze strony poszczególnych ludzi i na jej miejsce próbują wprowadzać do praktyki zasadę podziału dóbr według potrzeb, bez względu na efekty pracy. Taka idea odpowiada poziomowi osobowości pracowniczej, a więc

człowiekowi wysoko rozwiniętemu pod względem duchowym. Przeciętny pracownik, nie rozumiejąc idei humanitaryzmu, zatracając poczucie troski o siebie oraz rodzinę i zleca ją instytucjom społecznym. Zmierzają to do kształtowania postaw egoistycznych, konsumpcyjnych, hołdujących prywatności. W warunkach, w których każdemu zapewnia się minimum egzystencji, a maksimum dobrobytu jest trudno osiągalne – pojawia się pasywność ludzi. Młodzież wówczas mówi, że nie widzi przed sobą przyszłości, nie ma motywacji do pracy i ulega bierności. Ci sami jednak młodzi ludzie, jeśli znajdują się w warunkach walki o byt, gdy mają alternatywę między dobrobytem, a walką o byt, dają z siebie wszystko, aby uzyskać odpowiednią pozycję społeczną. Reguły funkcjonowania ustroju społecznego nie są bez wpływu na doskonalenie człowieka, od czego z kolei zależy funkcjonowanie instytucji społecznych.

Społeczeństwo przez swych członków za pośrednictwem instytucji organizacyjnych buduje kulturę moralną, polityczną, literacko-artystyczną i gospodarczą. Kultura ta tworzy normy współżycia (reguły działania) obowiązujące ludzi, które to normy wpływają na efektywność kształcenia i wychowywania człowieka. Może to być kultura aktywności i zaangażowania społecznego. Niewykluczony jest rozwój kultury zachęcającej do bierności i pozorowanej pracy. Taka kultura jest zwiastunem upadku społecznego. Spełnia więc ona rolę twórczą lub destrukcyjną, bowiem realizuje ona związek człowieka ze społeczeństwem, który decyduje o funkcjonowaniu państwa. Na jej podstawie rozwija się patriotyczny altruizm skłaniający do pracy w imię korzyści społecznych.

Wydaje się, że w mechanizmie kształtowania się osobowości do sprawnej pracy siłą rozwojową są normy moralne. Normy te w ogólności według chrześcijaństwa sprowadzić można do miłości i sprawiedliwości, do praw moralnych wzajemnie się uzupełniających i harmonizujących. Harmonizowanie to polega na tym, że miłość korygowana jest przez sprawiedliwość, a sprawiedliwość łagodzona przez miłość. Te czynniki moralne działają na każdym szczeblu życia ludzkiego: w rodzinie, w szkole, w pracy, w instytucjach społecznych. Działają one wszędzie powodując powolne i stopniowe doskonalenie człowieka od postawy

egoistycznej do altruistycznej, od przeciętności do osobowości. Z kolei osobowości oddziałują zwrotnie na ustrój społeczny, instytucje, rodzinę – doskonaląc życie społeczne. Dzięki temu czynnik subiektywny splata się z obiektywnym w rozwoju ludzkości. Według mego przekonania człowiek w znaczeniu osobowości (czynnik subiektywny) jest najważniejszym elementem rozwoju społecznego. Z wniosku tego wynika pierwszeństwo jednostki ludzkiej przed kolektywem. Teza ta wszakże może budzić wątpliwości w świetle nadrzędnych interesów społecznych, które podporządkowują człowieka społeczeństwu.

Prawo osobowości pracowniczej

Osobowość pracownicza jest wyrazem siły duchowej człowieka, to znaczy jego poziomu moralnego i zawodowego. Podstawą osobowości jest doskonalenie moralne, które powoduje rozwój intelektualny i zawodowy ludzi. Moralność najlepiej uruchamia bodźce do zdobywania mistrzowskich kwalifikacji, umiejętności wykonywania skomplikowanych czynności.

W życiu prywatnym spotyka się osobowości między innymi o zdolnościach manualnych. Oznaczają one szczególnie zręczność fizyczną człowieka. Rozwój techniki sprawia, że często nie docenia się manualnego talentu. W przemysłach precyzyjnych nadal poszukuje się uzdolnionych pod tym względem pracowników. Osobowości intelektualne (intelektualiści) pojawiają się przeważnie w sferze nauki, w której błyszcą precyzyjnym i odkrywczym rozumowaniem. Typ osobowości artystycznej odnosi się do talentu twórczego w literaturze, malarstwie, rzeźbie, muzyce. Tacy ludzie kształtują kulturę. W dziedzinie polityki działają szczególnie utalentowani przywódcy także o cechach charyzmatycznych, którzy potrafią skupiać masy wokół wielkich celów rozwoju ludzkości. Istnieją także osobowości moralne wyróżniające się świętością życia i posłannictwem doskonalenia duchowego ludzi.

Osobowość jest w pewnym stopniu kształtowana przez warunki życia zbiorowego, na przykład w szkole i w pracy zawodowej. Istota wszakże osobowości sprowadza się do wielkości duszy człowieka, jego charakteru, talentu, zdol-

ności, poziomu moralnego. Stosunki społeczne z łajdaka raczej nie stworzą osobowości. Warunki życia dają jednak możliwości uzewnętrzniania się, to znaczy działania osobowości.

Właściwością osobowości jest odczuwanie własnego powołania lub posłannictwa (w przypadku wielkich ludzi). Powołany pragnie dokonać życiowego dzieła i zmierza konsekwentnie w tym kierunku, pomimo nieraz niemożliwych do pokonania trudności. Z punktu widzenia codziennej, zawodowej pracy zwrócić należy uwagę na powołanie profesjonalne, na przykład nauczyciela, lekarza, księdza. W istocie każdy z nas jest powołany do dokonania dzieła na miarę swych możliwości, w tym także pracownicy manualni. Wielu jednak swe powołanie gubi bądź nawet neguje i nie dostrzega swej roli w pracy zawodowej. Elementem zrozumienia swego powołania jest poświęcanie się dla bliźnich i dla społeczeństwa. Nie osiągnie się tego zrozumienia bez odpowiedniego poziomu rozwoju moralnego. Poczucie własnego powołania sprawia, że praca staje się sprawna. Ludzie, którzy poświęcają się dla sprawy, pracują rzetelnie, dokładnie i wydajnie.

Osobowości swą pracą doskonałą urządzenia społeczne i przyczyniają się do rozwoju społeczeństwa. Tworzą oni kulturę, naukę, cywilizację materialną. Doskonające się społeczeństwo organizuje z kolei warunki do rozwoju działalności przez osobowości. Tego rodzaju związek zwrotny sprawia, że rozwój społeczeństwa w zasadzie staje się ciągły, mimo okresowych załamania. Jednym z warunków tego rozwoju jest poszukiwanie talentów, ich kształcenie i wciąganie do twórczej pracy.

Wydaje się, że na podstawie dotychczasowych rozważań można sformułować prawo (zasadę) osobowości pracowniczej.

Kształtowanie się osobowości, w tym pracowniczej, wynika z duchowego doskonalenia człowieka oraz z kultury współżycia społecznego, która tworzy bodźce i warunki do przejawiania się powołania (posłannictwa) ludzi, w celu doskonalenia urządzeń społecznych sprzyjających rozwojowi osobowości.

Prawo to stwierdza, że:

– poziom duchowy człowieka określa istotę osobowości;

- osobowość odczuwa i rozumie swe powołanie, w tym zawodowe, którego najwyższym wyrazem jest posłannictwo;
- kultura współzycia tworzy bodźce i warunki do przejawiania się i doskonalenia osobowości;
- przejawianie się osobowości powoduje doskonalenie urządzeń społecznych, a więc również społeczeństwa;
- doskonalenie urządzeń społecznych sprzyja dalszemu kształtowaniu się osobowości.

Tendencji tej nadaje się rangę prawa z uwagi na pionierską rolę osobowości w życiu społecznym. Ma ono treść optymistyczną. Stwierdza ono, że kultura współzycia w każdych warunkach sprzyja przejawianiu się osobowości, chociaż w różnym stopniu. Oznacza to nadzieję lepszego jutra w znaczeniu postępu moralnego i cywilizacyjnego.

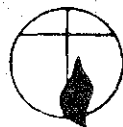
La personnalité du travailleur

Les traits de la personnalité du travailleur sont: l'envie, la volonté, l'habitude et le besoin du travail. Il y a une personnalité révolutionnante et rationalisant l'activité, et ensuite celle d'un chef et d'un exécutif.

L'homme travaille sous l'influence d'un besoin spirituel ou matériel. La personnalité du travailleur est guidée par les impulsions morales, par sa vocation (mission). Le travail prend alors un caractère altruiste. Les promoteurs de la personnalité sont: l'éducation, la formation de l'intellect et le perfectionnement moral. La personnalité est une particularité de l'âme. La société ou la nature peuvent les aider ou les freiner.

Le mécanisme de l'éducation par le travail et par les difficultés est favorable au développement de la personnalité. Il agit à l'école et dans le travail professionnel. L'essence de ce mécanisme se réduit à la régularité suivante:

La formation de la personnalité, y compris celle d'un travailleur, résulte du perfectionnement spirituel de l'homme ainsi que de la culture de la coexistence sociale, qui crée les stimulants et les conditions facilitant la manifestation de la vocation (mission) des gens, dans le but de perfectionner les organisations sociales favorisant le développement de plus en plus large de la personnalité.



Kazimierz Świądecki

Norwid i religijne motywy w poezji Krzysztofa Baczyńskiego

Część I

O związkach Krzysztofa Baczyńskiego z Norwidem wiadomo co najmniej od czasu, gdy Kazimierz Wyka opublikował w konspiracyjnym „Miesięczniku Literackim” w 1943 roku «List do Jana Bugaja»¹. Wiadomo także każdemu czytelnikowi wierszy Baczyńskiego, jak silnie bije w nich puls religijnej inspiracji. Chciałbym tutaj przedstawić swoje refleksje wyniesione z lektury poezji tego autora, którą przebyłem niejako z Norwidowym kluczem. Nie miałem jednak zamiaru pisać pracy komparatystycznej w utartym tego słowa znaczeniu. Pragnę natomiast dotrzeć do tych warstw poezji Baczyńskiego, w których słowo przekracza już funkcje ściśle poetycko-estetyczne i staje się znakiem rzeczywistości poza- i ponad-poetyckiej – moralno-religijnej i metafizycznej. W tych bowiem warstwach głębokich obaj poeci spotykają się i łączą najściślej. Idzie mi o wskazanie i określenie tej światopoglądowej podstawy, na której obaj budują swoją rzeczywistość – każdy po swojemu, ale jednocześnie ożywieni tym samym źródłem duchowym. Tą podstawą i źródłem jest chrystianizm.

U Baczyńskiego wyraża się on w kilku głównych motywach: wiary, nadziei i miłości oraz w ściśle z nimi związanym motywie krzyża i cierpienia. Chrystianizmu i katolicyzmu Norwida nie kwestionuje dziś żaden poważny badacz jego twórczości. Zaczyna się nawet mówić o nim jako o teologu². W istocie jego twórczość poetycka przeniknięta jest treścią teologiczną w stopniu bodaj wyższym niż treścią filozoficzną.

Krzyż jest życie

Omówienie religijnych motywów w poezji Baczyńskiego i próby wykazania ich Norwidowego rodowodu lub paraleli zaczniemy od motywu krzyża. U Norwida motyw ten należy do najważniejszych. Trudno byłoby zliczyć miejsca, a choćby same tylko utwory, w których się pojawia. Nie-

łatwo też byłoby sporządzić wyczerpującą listę odcieni znaczeniowych tego słowa-symbolu. Ograniczmy się przeto do paru przykładów:

(...) *nie ma grobów... oprócz w sercu lub w sumieniu,
Albowiem krzyż jest życie już wiek dziewiętnasty*
(A PANI CÓŻ JA POWIEM, I 266)¹

Chrześcijański sens nadany tutaj słowu krzyż nietrudno daje się odczytać. Krzyż nie jest symbolem cierpienia jako niczym nie umotywowanego i donikąd wiodącego bólu, lecz bólu pełnego wyższego znaczenia; cierpienia takiego, które jest eschatologiczną bramą do rzeczywistości czystej i prawdziwej, do życia doskonałego. Wskazują na to wyrażenia *nie ma krzyżów...* i *nie ma grobów*, które uzupełnione tym, co następuje po przyimku *oprócz*, ujawniają swój właściwy sens: nie ma absolutnej śmierci dla tych, którzy mają czułe serca i czyste sumienia oraz nie ma czystego cierpienia dla cierpienia. Nie ma więc już krzyża jako tylko narzędzia tortury, bowiem śmierć Chrystusa nadała mu nowy soteriologiczny wymiar i odtąd stał się symbolem, źródłem i siłą nowej, chrześcijańskiej cywilizacji. Następną zwrotka tego wiersza mówi o *najweselszym żalu*, z jakim *Maryje i Salome, trzy święte niewiasty* przyniosły dobrą nowinę o zmartwychwstaniu do Jeruzalem. To oksymoroniczne wyrażenie *najweselszy żal* oddaje też istotę krzyża jako symbolu cierpienia wyzwalającego, zwycięskiego, a więc ostatecznie jako symbolu życia w prawdzie, czyli takiego życia, którego cierpienie jest integralnym elementem nie odrzucałym w imię jakiegś hedonicznej wygody, elementem w ostateczności zbawczym.

W symbolice krzyża odbija się w doskonały sposób Norwidowe widzenie świata historii i jednostki, dialektyczne ujęcie bytu jako wyższej harmonii elementów sprzecznych. Krzyż – to mistyczne naczynie, w którym wszelkie sprzeczności egzystencji człowieka rozplývają się, nierozwiązy-

¹ Kazimierz Wyka, „List do Jana Bugaja”, w: *Rzecz wyobraźni*, Warszawa 1959; pierwotnie w: „Miesięcznik Literacki” 1943, czerwiec, „Jan Bugaj” to okupacyjny pseudonim Krzysztofa K. Baczyńskiego.

² Ks. Antoni Dunajski – *Norwid teolog?*, w: „Przegląd Powszechny” 1982, nr 5(734), ss. 153–167, 6(735), ss. 353–367.

³ Wszystkie cytaty z Norwida pochodzą z wydania: Cyprian Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz W. Gomułicki, t. 1–11, Warszawa 1971–1976. Cyfra rzymska oznacza tom, arabską stronę.

walne węzły rozwiązują się, niezrozumiałe i ciemne rzeczy nabierają jasności, to co złożone staje się proste, to co smutne przemienia się w radość, co wydawało się pozbawione sensu, nabrzmiewa teraz sensem zwielokrotnionym.

Przyjrzyjmy się jeszcze fragmentowi dedykacji „Promethidiona”, w której pojawia się wizja krzyża jako punktu zamykającego dzieje wszechświata i podsumowującego je:

*(...) bliskim znajdziesz mnie i wiernym
– Na szlaku białych stoic – na tym niezmiernym,
Co się kaskadą stworzenia wytacza
Z ogromnych BOGA piersi... Co się rozdziera
W strumieniu... potem w krzyż się jasny zbiera
I wraca – i już nigdy nie rozpacza!... (III 425)*

Dodajmy jeszcze przypis autora: «Rozpacza – w sferze ciał znaczy także: rozstępuje, rozdziela, rozciela». Jest zatem krzyż bramą do życia wiecznego, przejściem z rzeczywistości stającej się do rzeczywistości dokonanej, ze świata złożonego i rozpierzchniętego do prostego, z niedoskonałego do doskonałego. Jest on zarazem idealną miarą i wagą rozdartej egzystencji człowieka. Tak w wierszu „Nieskończony”:

*Niżej, niżej – duch i kał,
Człek, wcielona sprzeczność, dział...
Z raną śmierci, co go dwoi,
Z bliźną grzechu – rozłamany –
Ledwo stoi...
Nad nim, droga...
Krzyż, jak waga... przewidziany
Od wszech sumień wstęp do Boga... (I 202)*

Jest także rękojmnią nadziei w ucieczce przed ludzką małością i podłością jak w wierszu „Stolica”:

*nie patrząc na niedobliżnione bliźnich lica,
Utonę myślą wzwyż:
Na lazurze balon się rozświeca;
W obłokach?... – KRZYŻ! (II 39)*

U Baczyńskiego symbolika krzyża prezentuje się oczywiście skromniej niż u Norwida i nie zawsze jej znaczenia po-

krywają się z Norwidowskimi. Ale w istocie są im bliskie. Najbardziej może znamieny jest pod tym względem fragment wiersza „O wielkie niebo świata”, w którym zawarte jest wołanie z dna wojennego piekła o światło i ład moralny⁴:

*O, niebo, niebo boże, połącz nas i uczyn
krzyż jakiś albo znamię czasu, co pouczy,
co nakaże wybaczać i zbudować korab,
który przez każdy potop przejdzie jakby chorał (...)* (I 490)

W wierszu „Poległym” jest fragment o podobnej wymowie:
I trzeba martwą broń zamienić w krzyż i płomień... (II 94)

Tak jak u Norwida, krzyż jest w obu przypadkach pojęty jako miara moralna, droga miłości, wybaczenia, jako wzór na zbudowanie nowego, lepszego świata, w którym groźne żywioły (*potop*) utracą grozę i przemienią się w harmonie (*chorał*). W drugim cytacie *krzyż* występuje w bliskim pokrewieństwie z *płomieniem*. Krzyż jest źródłem oczyszczenia i płomień (ogień) także. Jeden i drugi oczyszczają przez cierpienie. Są one także symbolami życia i nadziei (por. np. potoczne wyrażenie «iskra nadziei») przeciwstawione *martwej broni*, czyli narzędziom zabijania.

Mniej określony w znaczeniu religijnym sens posiada to słowo u Baczyńskiego w innych kontekstach. Ale zawsze towarzyszy sytuacjom zagrożenia życia i niepewności działania, a więc można pośrednio przyjąć, iż jawi się jako znak rzeczywistości wyższej, jako moralna i metafizyczna podpora, a zarazem swoiste memento dla sumienia, że moralny sens czynów ludzkich rodzi się tylko w odniesieniu ich do czegoś, co je przekracza, a zarazem jak gdyby śledzi tajemniczym, ukrytym wzrokiem:

*Ruszyli z wolna, lęk ich biały zmroził
i czarny krzyż ze ściany jak milczenie – groził.
Było wysoko, cicho jak w kościele.* (WIGILLA, I 352)

⁴ Wszystkie cytaty z Baczyńskiego pochodzą z wydania: Krzysztof Baczyński, *Utwory zebrane*, opracowali Aniela Kmita-Piorunowa i Kazimierz Wyka, t. 1–2, Kraków 1979. Cyfra rzymska oznacza tom, arabska stronę.

*Smutne nieba nad nami jak krzyż złamanych rąk.
(...)*

*My sami – takie chmurki z skrzyżowanych dróg,
gdzie armaty stuleci i krzyż, a nad nim Bóg. (TEN CZAS, I 357)*

Wiara, nadzieja, miłość i cierpienie

Do Norwidowskiego skarbca leksykalnego należą u Baczyńskiego również takie o szczególnej religijnej doniosłości wyrażenia, jak: wiara, nadzieja, miłość. Tworzą one bogaty i ważny szereg motywiczny, do którego dotacza się także motyw cierpienia. Przy ich omawianiu w mniejszym niż do tej pory stopniu będziemy przytaczać odpowiednie fragmenty Norwida, gdyż pełna paralelna prezentacja obu poetów spowodowałaby znaczne przekroczenie zamierzonych rozmiarów niniejszej pracy. Nie ma też, jak sędzę, zbytnej potrzeby demonstrowania tutaj chrystianizmu Norwida wyrażającego się m.in. w wyliczonych tu motywach, ponieważ poeta ten jest już pod tym względem stosunkowo dobrze znany⁵. Inaczej sprawa przedstawia się z twórczością Baczyńskiego, dlatego też skoncentrujemy uwagę głównie na analizie jego utworów. Oto dwie strofy jego wiersza „Dzieło dla rąk“:

*Kiedy przekłeto wszelki płód człowieczy,
aby nie cierpiał, aby nie mógł trwać,
błogosławieni byli ci, co rzeczy
nazwali nędzą poczetą we łzach.*

*Kiedy się krwawym szwem zszywały dzieje,
choć ziemia była jak jaśminów pęk,
błogosławieni byli ci – nadzieją
łączący z niebem ton – źródłany dźwięk. (II 45)*

Zwróćmy uwagę na to, że drugi dwuwiersz pierwszej z cytowanych tu zwrotek kontrastuje treścią z drugim dwuwierszem drugiej zwrotki. Mamy tu jak gdyby przejście od stanu pesymizmu, czy nawet rozpacz (rzeczy – nędza poczetą we łzach), do uspokojenia i nadziei związanej z niebem. Nadzieja ta wreszcie znajduje swą kulminację w osiągnięciu

stanu wiary w Boga, na co wskazuje ostatnia strofa tego wiersza, która właśnie mówi o *znalezieniu... Boga dla wiary*. Można powiedzieć, że nadzieja, o jakiej tu mowa, nie jest jakimś stanem męczącego oczekiwania na spełnienie się upragnionego celu ani oczekiwaniem na podstawie wyrozumowania, lecz stanem pełnego zaufania raczej, które płynie z wiary w dobroć Boga, w nienaruszalność prawdy ostatecznej, w to, że Bóg nie pozwoli zwyciężyć w świecie złu. Nadzieja zlewa się tu niejako w jedno z wiarą w wyższy ład – na przekór dziejom *zszywającym się krwawym szwem* i na przekór ziemi, na której *przekłeto wszelki płód człowieczy*, na przekór czasowi, *kiedy się w ludziach miłość śmiercią stała* – jak to powie poeta w innym jeszcze miejscu tego wiersza.

Nadzieja więc tak pojęta jest nierozdzielnie złączona z miłością jawiącą się jako potęga pokonująca śmierć i wszelkie zło ludzkiego świata:

*I pokochałeś jeszcze ziemię grozy
z ognistym śladem wielkich kroków bożych,
ziemię, gdzie bracia popieleją z tobą,
gdzie śmierć i wielkość jak dwa gromy obok (...)*
(*DWIE MIŁOŚCI*, II 47)

Taka miłość, która nawet ogarnia *ziemię grozy*, byłaby trudna do pojęcia w kategoriach czysto ludzkich i naturalnych. Domaga się więc uzasadnień transcendentálnych i nadprzyrodzonych, stąd jakby wniosek kończący ten wiersz:

*(...) myślisz, że z Boga musi być ta miłość,
dla której młodość w grobie się prześniła.*

Pochwała takiej miłości znajduje może najczystszy wyraz poetycki w wierszu, w którym mówi się wprost: *Tych miłości (...) nie wydepczą nienawiści*. Miłość ta więc nie tylko pokona ostatecznie śmierć, ale także przeważa ciężar nienawiści i zbrodni:

*(...) bo cóż zbrodnia? – Tylko mocniej
za bijące morze sumień
kochać każe (...)*
(*TYCH MIŁOŚCI*, II 99)

³ Zob. Alina Merdas, *Diament Norwida*, w: *Inspiracje religijne w literaturze*, Warszawa 1983.

W niej odrodzi się ostatecznie upadły świat i ona zatriumfuje na ziemi w ludzkich sercach:

*W nas, co jak pomników głązy,
Z tych miłości mocno rośnie
przez te czasy, nad te czasy,
ponad nami – czas miłości.* (II 100)

Bo choć w człowieku tkwi immanentnie zło, które on wnosi do świata, to przecież tkwi w nim także i dobro wyrażające się w miłości. I jeśli na ogół przyjmuje się zło jako paraliżujący wolę człowieka czynnik tajemniczy (tajemnica grzechu pierworodnego), to również tajemnicze wydaje się bijące w jego najgłębszych warstwach źródło miłości. Tak można rozumieć słowa poety:

Bo ciemne miłowanie jest na dnie człowieczem (...)
(CIEMNA MIŁOŚĆ, II 44)

W innym jeszcze utworze z tego samego okresu jest jakże znamienna dla chrześcijańskiego sposobu pojmowania miłości strofa:

*Bo przecież trzeba znów miłować.
Oczy – granaty pełne śmierci,
a tu by trzeba w ludzi spojrzeć
i tak, by Boga dojrzeć w piersi.*
(GDY BRON DYMIĄCA... II 101)

Jej sens jest taki: człowieka, bliźniego, kochać należy nie tylko dla niego samego, lecz dla tego ułamka boskości, który w nim się mieści i który czyni go *dziecięciem Boga*⁶. On to bowiem dopiero nadaje wartość człowiekowi ustanawiając go jako człowieka właśnie, jako osobę. Tylko taka miłość, zakorzeniona w Bogu, może być siłą twórczą, zwyciężać śmierć, łamać nienawiść, przemieniać świat.

Norwid nazywa ją po imieniu – Chrystusem. W liryku „Do słynnej tancerki rosyjskiej – nieznannej zakonnicy” opisując sztukę tańca i znajdując w niej duchowy wzlot człowieka tak mówi:

*Płynniej i słodziej tylko ciekną fale,
Tylko różańców zlatują opale,
Grawitujące do Miłości-środką,
Co zwie się Chrystus – i każdą z nich spotka!* (I 393)

Imię to jest tu szczególnie znaczące, jeśli wziąć pod uwagę, że Chrystus ponosi z miłości do człowieka dobrowolną ofiarę. W pojęciu miłości ściśle chrześcijańskim tkwi nie tylko pierwiastek dążenia ku temu, co nam się podoba ze względu na tkwiące w nim obiektywne wartości – tak jak to jest u Platona w słynnym fragmencie „Uczty” mówiącym o Erosie – ale na dawaniu, ofiarowywaniu absolutnie bezinteresownym siebie samego bez względu na jakość przedmiotu, ku któremu miłość nasza się zwraca. Miłość taka nie jest jedynie odpowiedzią na wartość odkrytą w drugim człowieku, czy ogólnie: w świecie, ale także siłą wnoszącą wartość w świat, który może być ich pozbawiony. Tak właśnie kocha Bóg, który grzesznemu człowiekowi zsyła swego Syna, aby człowieka odkupił, czyli udoskonalił, nadał mu wartość. Miłość taka nazywa się z grecka *agape* (łac. *caritas*), zaś miłość w przyjętym znaczeniu platońskim – *eros*. Norwid w powyższym wierszu ma na myśli właśnie miłość jako *agape*. A nie inaczej ujmuje ją w „Promethidionie”, gdzie ją ściśle łączy z pojęciem ofiary:

Bo Miłość strachu nie zna i jest śmiała,

Choć wie, że konać musi jak konać;

(...)

I wszelka inna Miłość bez wcielenia

Jest upiornym myśleniem myślenia... (III 442)

Ewangeliczna koncepcja miłości, owa *agape*, jest tym, co najgłębiej i najściślej łączy Baczyńskiego z Norwidem. Żadne z pojęć należących do podstawowego słownika nauki chrześcijańskiej nie zostało tak poetycko wyeksploatowane przez Baczyńskiego jak pojęcie miłości. I żadne nie zyskało tak jasnej wykładni w jego ciemnych wierszach jak to. Wykładni ewangelicznej. Dlatego też godzi się nadać mu miano poety chrześcijańskiej miłości. A jeśli zważyć, że zasada miłości jest w religii chrześcijańskiej naczelną zasadą stojącą wyżej np. od zasady sprawiedliwości, to przyjdzie nam określić Baczyńskiego jako poetę z ducha chrześcijańskiego. Tym bardziej, że był on jeszcze przecież piewcą wiary i nadziei, poetą swoistego chrześcijańskiego tragicznego optymizmu.

⁶ Wyrażenie z *Promethidiona*, patrz: *Pisma wszystkie*, t. I, s. 437.

Może sens tej nadziei najlepiej wyraził w wierszu „Z wiatrem”, choć nie ma w nim samego słowa «nadzieja»:

*Nie płacz kochana lat złowrogich.
Spod twoich rzęs zielony liść,
ptaki i drzewa trysną, drogi,
po których trzeba dalej iść.*

*Liście opadły. Wróć liście
i-modlitewne łuki gór,
przełminą ludzie w nienawiści
zostanie trzepot ptasich piór. (I 327)*

Wiara, iż *ludzie przełminą w nienawiści* pozostaje tu w związku z odwołaniem się do wyższego prawa, do boskiej transcendencji, która każe mijać zło i obiecuje zwycięstwo dobra; w związku z odwołaniem się do *nieba, które nad nami wisi, jak przykazania ciemny kwiat* („Do Matki Boskiej”). Ostatecznie stanie się tak, że

*(...) znowu poda Bóg kwiat, co jak niebo szumi,
i wyschną wreszcie zbrodnie w nieudolnych dłoniach.*
(RÓŻA ŚWIATA, II 53)

Wiara w wyższe prawa, w rzeczywistość transcendentną najdobitniej została wyrażona w wierszu „Nie to, co mi się śniło”:

*Trzeba mi było jeszcze,
żem wierzył w ludzkie czyny,
(...)
bym teraz wierzyć umiał
w to, co łżejsze niż ziemia,
w to, co się nie przemienia. (II 110)*

Jest w tym utworze myśl prosta i zasadnicza dla wszelkiej religijnej postawy: to co skończone, odsyła nas do nieskończonego; co przemijające – do nieprzemijalnego; co niedoskonałe do doskonałego. Świat sam w sobie nie znajduje dostatecznej racji, jego sens musi mieć swe źródło poza nim. Podobnie człowiek nie wyczerpuje swojego bytu w sferze ciała:

*Oto słyszę, jak w popiół
przemieniam się i kruszę.
I coraz mniejszy ciałem
wierzę we własną duszę.*
(O MOJ TY SMUTKU CICHY, I 380)

Z motywem nadziei łączy się **motyw cierpienia**. Oto pytanie o kres cierpienia:

*Cierpienie to kula, koło,
rzeźbi, lecz toczy się dokąd?*
(DO MATKI BOSKIEJ, II 68)

W pytaniu tym jednakże zawarta jest też odpowiedź, czym jest cierpienie. Jest tym, co *rzeźbi*, czyli doskonali człowieka, kształtuje i podnosi jego duchowy wymiar. Gdzie indziej znowu skarga na cierpienie, którego nie można zrozumieć do końca:

*My ciągle senni. Ból daleki,
nie zrozumiany nigdy do dna,
jak gdyby płomień przez powieki,
tak kruszą nas mocarne rzeki.*
(WIERZ O CIERPIENIU, II 96)

Te dramatyczne pytania nie są tylko czystą retoryką poetycką, lecz kierują się po odpowiedź w stronę religii i Ewangelii. W pierwszym z przytoczonych tu wierszy adresatem jest Matka Boska w tradycji katolickiej występująca jako orędowniczka u Boga w ludzkich sprawach, jako pocieszycielka i matka-opiekunka. Do niej zwracają się słowa prośby, aby nauczyła człowieka obchodzić się z trwogą i gniewem tak, aby uczynić z nich ich przeciwieństwa. Tak bowiem można interpretować następujące słowa:

*(...) A teraz oczy nauczaj,
jak w baldachimy przestrzeni trwogę zamienić i gniew.* (II 68)

Baldachimy przestrzeni symbolizują tu obszar bezpieczeństwa i uspokojenia.

Drugi z przytoczonych wierszy kończy się odwołaniem do cierpiącego Boga w poszukiwaniu jakby analogii i usprawiedliwienia dla własnego cierpienia oraz w poszukiwaniu racji dla swej miłości zagrożonej przez doznane od świata krzywdy i bóle:

*A ty, jak kochasz jeszcze, kiedy
ukrzyżowany wzgardą Bóg,
przed śmiercią w oczach miałeś wieki
krwi pełne jak ciężkiego snu?
(...)
jakiż ty cierpisz, czy wieczność całą,
Ty, co rozumiesz? (II 97)*

Są wreszcie w wierszu „Z wiatrem” znamienne słowa o cierpieniu: *Nie płacz kochana, śpij w cierpieniu* (I 377). Nie ma w nich nawet skargi na zły los, który owo cierpienie zsyła. W poprzednich fragmentach przejawiała się ona nieśmiało przechodząc w ufność i nadzieję, że ból nie jest pozbawionym głębszego sensu zjawiskiem. I tak jest zasadniczo u Baczyńskiego wszędzie, gdzie tylko pojawia się motyw bólu, cierpienia, trwogi, zagrożenia.

Skarga nigdy nie osiąga napięcia i siły buntu. Nigdy w niej człowiek nie wysuwa się przed Boga, ani nie próbuje się z Bogiem – jak Konrad z „Wielkiej Improwizacji” – mierzyć i licytować w cierpieniu. Nie rozpytywa się też nigdy ona w postawie rezygnacji, jakiejś stoickiej *apatheia*. Skarga ta rozwija się w iście chrześcijańskiej pokorze – nie tej wobec praw ziemskich i ludzkich, lecz tej, która polega na uznaniu zależności własnej od Boga, skończoności wszelkich bytów ziemskich i własnej oraz nieskończoności Boga. Pokora taka nie jest niczym innym jak akceptacją swego bytu pojmowanego stale w perspektywie Boga.

W poezji Baczyńskiego trudno mówić o motywie pokory. Jej sens jednakże nie jest też zbyt głęboko ukryty. Jawi się on w ścisłym powiązaniu z wymową motywu wiary, nadziei i miłości jako ich ideowa komponenta i jako ich konieczna konsekwencja. W wierszu „Spojrzenie” pokora pojawia się jako ostatni wymiar ludzkiej egzystencji znoszący nienawiść i ból, a nade wszystko przeciwstawiający się ślepej buciej epoki:

*I czwarty ten, którego znam,
który nauczę znów pokory
te moje czasy nadaremne
i serce moje bardzo chore
na śmierć, którą się łęgnie we mnie. (II 51)*

Przypomnijmy, że *pierwszy* to był ten, *który pokochał*, drugi, ten, *który nienawiść drżącą poczęł*, trzeci zaś to ten, *którego ból (...) jest jak wielka ciemność*. Pokora nie jest rezygnacją i nie rodzi się z lęku przed śmiercią, przed nicością, lecz z uznania elementarnych praw rządzących ludzkim bytem. Pokora jest religijną odpowiedzią na cierpienie.

Czym zatem jest cierpienie? Raz już padła odpowiedź poety, że *tym, co rzeźbi człowieka*. W takim jednak ujęciu zawiera się dość potoczna, obiegowa myśl. Zna ją chyba wszystkie kultury. U Baczyńskiego mamy jednak szersze ujęcie tego zjawiska. Cierpienie jest u niego włączone w ogólniejszy plan zbawienia świata, a więc w plan nadziei. I ona nadaje mu sens i wartość, tak iż przestaje ono być skutkiem niezrozumiałego, fatalnego czy też niesprawiedliwego zrzędzenia losu przyprawiającego człowieka o gorzki smak absurdałności istnienia. Cierpienie staje się jak gdyby fazą przygotowującą i poprzedzającą wielkie uspokojenie, ciszę wyzwalającą i oczyszczającą. Tak jest w wierszu „Z wiatrem”. Jeśliby dosłownie odczytać tam zdanie: *próchnieje pod stopami czas* z przedostatniej zwrotki, to można by tu nawet mówić o antycypowaniu przez cierpienie wieczności. Lecz jeśli sens tych słów nie upoważnia do takiego wniosku, jeśli zbyt daleko idące byłoby tu mówienie o wieczności w znaczeniu eschatologiczno-religijnym, o wieczności jako zwycięstwie nad czasem, to przynajmniej możemy tu mówić o jakimś uciszeniu złego czasu, konkretnego czasu historycznego. Ostatnie dwie zwrotki tego doprawdy angelicznej czystości wiersza szkicują taki właśnie transcendentálny pejzaż ciszy dotykający świata i ludzkiego serca:

*Bo już kolebią aniołowie
imię – jak złote imię gwiazd,
próchnieje pod stopami czas,
zostaje wieniec chmur na głowie.*

*Bo już kolebią aniołowie
na niewidzialnych dłoni śnie
proste jak sosna czyste dnie
rosnące w ptasim słowie. (1378)*

Wiara, nadzieja i miłość przenikają się wzajemnie w poezji Baczyńskiego i razem tworzą owo specyficzne środowisko

znaczeniowo-emocjonalne, które wyraża m.in. to, co Norwid określa mianem *słodyczy chrześcijańskiej*⁷.

Z trzema cnotami teologicznymi wiąże się jak najściślej **problematyka śmierci**. Postawa wobec śmierci może przyjmować różne formy w zależności od pojmowania samego jej fenomenu. Może wyrażać się pełnią przerażenia i poczucia absurda własnego istnienia, gdy śmierć pojmuje się jako bramę do czystej nicości. Może przyjąć formę heroicznego buntu przeciwko takiemu statusowi istnienia, którego nicość jest nieodłączną komponentą i nieuchronnym przeznaczeniem – buntu niejako permanentnego, zamkniętego w ramach samej tylko ludzkiej egzystencji, a zatem najdosłowniej beznadziejnego. Może przyjąć jednak formę rezygnacji, pogodzenia z naturą, poddania się przeznaczeniu. Ale może też wyrażać się w formie pokory i nadziei. Tak jest wówczas, gdy śmierć pojmuje się jako tajemniczą bramę do nowego życia. Wtedy nie ma miejsca na trwogę zrodzoną z poczucia absurdu metafizycznego, gdyż w gółę nie ma takiego absurdu. Egzystencja ludzka jest otwarta szeroko na transcendencję, a los człowieka powierzony planom Opatrzności i przeniknięty nadzieją. Śmierć przestaje być bezsensownym zdarzeniem a nabiera najgłębszego sensu soteriologicznego, staje się jakby «błogosławionym uczynkiem». Norwid trafnie umiał odróżnić *śmierć* od *zgonu* oddając w wierszu „Na zgon ś.p. Józefa Z...” ducha nauki chrześcijańskiej o cierpieniu i śmierci:

*Przedwieczny nie pragnie boleści tej,
Która ośłupia serce ludzkie,
W wytrwały je zamieniając głaz.
Przenosi On ową raczej, która zwycięża
Siebie samą – i z pociechami graniczy.
(...)*

*Dlatego to w Epoce, w której jest więcej
ROZŁAMAŃ – niżli DOKOŃCZEŃ...
Dlatego to w czasie tym, gdy więcej
Jest Roztrzaskań – niżeli Zamknięć;
(...)*

*Twoja śmierć, Szanowny Mężu Józefie,
Doprawdy że ma podobieństwo
Błogosławionego jakby uczynku! (II 148)*

U Baczyńskiego śmierć występuje jako nieodłączny motyw nie tyle istnienia w ogóle, co działania, spełniania czynu, jako jego nieusuwalne ryzyko i cena. Toteż nie ma u niego tak spokojnych na temat śmierci rozważań jak u Norwida i darmo by szukać tak wyważonego zdania, iż życie należałoby kończyć z *tym królewskim wczasem i pogodą, z jakimi kapłan zamyka Hostię w ołtarzu* (Norwid, II 149). U poety «czasów pogardy» nie ma nigdzie trwogi przed śmiercią, ani nawet skargi na nią jako wyraz niedoskonałości ludzkiego bytu. Mamy natomiast trwogę i lęk przed grzechem, który polega na zakłóceniu porządku miłości. Mamy też tęsknotę do czystości moralnej i świętości, ale nie tęsknotę do wiecznego trwania. Wyraża to ogromna liczba wierszy, ale może najgłębiej oddają dwa iście norwidowskie utwory bez tytułu zaczynające się od słów: *Śnieg jak wieko żelazne na oczy opadnie i Dotąd to jeszcze. Ten cień stoi we mnie*. Tam czytamy między innymi:

*O, Bo ja jestem mieczem krzywdy wszelkiej,
przez moje ręce wyciągnięte we śnie
wędrują grzechy jak milczące węże
(...)*

*I czego dotknę, to się łzą pokryje
(...)
i jestem jak ten pierwszy człowiek po potopie,
który zawinił (...)*

*(...)
i jestem duszą smutku (...)
(...)*

*O, żeby chwila jedna, dzban by dano
ze zdrojem chłodnym, żeby klątwę zdjęto
i żeby serce – sercem, a nie raną,
i żeby droga choć w konaniu – świętą (...)*
(DOKAD... II 11–12)

*O! wy bracia w milczeniu moi – niedorośli.
I Bóg mnie nie przypomni, ani mnie odgadnie
Z nagrobka przechodzący, aż w tysiącznej wiosnie*

² Patrz: Irena Stawińska, *Reżyserska ręka Norwida*, Kraków 1971, ss. 149–166. Autorka daje wnikliwą analizę miniatury dramatycznej p.t. „Słodczy” wyjaśniając m.in. sens wyrażenia tytułowego.

*może dłoń jakaś biała odgarnie ciemności
i będzie to prawdziwy czas, czas tej miłości,
której u was nie znałem (...)
i taka błogość nieba osiada w błękicie,
że wraca czas zbłądzony, choć nie wraca życie.
(...)*

(...) To są te nadzieje.

*Jeśli w popiele zgrzebnym taki blask, podobny
bożym chyba zainystom, przed oczy się jawi –
nic są te ciemne ciała, które zbrodnia trawi,
nic są te dymy czarne, ta kurzawy ciemność.
To wszystko nic. I żadna trumna nadaremno.*

(...)

*a na ziemi dalekiej żaden czas nie zgadnie,
jak rośnie niewidzialnie łask wszelakich drzewo.*

(ŚNIEG... II 7-8)

Jest tutaj mowa o *smutku*, ale nie ma trwogi; jest *kłótnia*, ale nie rzucana przez tajemnicze a złośliwe bóstwo, lecz wystająca z grzechu człowieka i możliwa do zmycia, jest *kona- nie*, nie ma tragicznego unicestwiania; nie wchodzi się do nicości, lecz można wejść do świętości. Tam, po tamtej stronie może nas czekać *prawdziwy czas*, a *prawdziwy czas* znaczy *czas miłości*. I jeśli nie wraca życie (w znaczeniu trwania ziemskiego), to jednak wraca *czas zbłądzony*, który można rozumieć tu jako utracony *czas prawdziwy*, czyli utracony *czas miłości* – wolno dodać – *miłości nadprzyrodzonej*. W takiej perspektywie nicością staje się to, co grzeszne (*te ciemne ciała, które zbrodnia trawi*). Wreszcie wyrażenie *I żadna trumna nadaremno* jest wyrazem eschatologicznej nadziei. Groza śmierci jako absurdałnego unicestwienia rozplywa się w perspektywie nadziei i świętości, zostaje przeto metafizycznie nobilitowana. Baczyńskiego wizja i odczucie problematyki śmierci mieszczą się całkowicie w obszarze myślenia chrześcijańskiego.

Norwid et les motifs religieux dans la poésie de Krzysztof Baczyński I-c partie

Il existent des liens entre Krzysztof Baczyński (1921-1944) et Cyprian Norwid (1821-1883). Cela vaut la peine de parvenir jusqu'à ces couches de la poésie de Baczyński, dans lesquelles la parole transgresse déjà les fonctions strictement poétiques et esthétiques pour devenir le signe de la réalité morale, religieuse et métaphysique. Car c'est dans ces couches profondes que les deux poètes se rencontrent et s'unissent le plus

étroitement. Le fondement, sur lequel ils bâtissent, est le christianisme. Aujourd'hui aucun chercheur sérieux ne questionne plus le christianisme — et même la catholicité — de Norwid. Le christianisme de Baczyński s'exprime dans quelques motifs principaux: la foi, l'espérance et la charité, ainsi que dans celui de la croix et de la souffrance étroitement lié avec les précédents.



Ryszard Łużny

„Spowiedź“ Lwa Tołstoja*

Zostałem ochrzczony i wychowany w wierze chrześcijańskiej, prawosławnej. Uczono mnie jej i w dzieciństwie, i przez cały okres pachołectwa oraz młodości. Ale kiedy mając lat osiemnaście wystąpiłem z drugiego roku uniwersytetu, nie wierzyłem w nic z tego, czego mnie uczono.

L. Tołstoj, SPOWIEDŹ

„Od dawna znana jest wschodnia przypowieść o wędrowcu, na którego napadł w szczerym polu rozwścieczony jednorożec. Ratując się przed zwierzęciem podróżny wskakuje do głębokiej, ale suchej, bezwodnej studni. Tam jednak widzi na dnie smoka, który otworzył paszczkę i chce go pożreć. Nieszczęsny boi się wrócić na powierzchnię, bo tam czeka go zguba ze strony żadnej krwi bestii, nie śmie też skoczyć na dno studni, bo tam pożre go smok, więc w trwodze w ostatniej chwili chwytając gałąź rosnącego w szczelinie skalnej krzewu dzikiej róży i na nim zawisa. Ręce mu słabną, czuje, że długo tak nie zdierży, że i z jednej, i z drugiej strony grozi mu nieunikniona zagłada. Ale czas jakiś jeszcze wisi, a dopóki żyje rozgląda się i oto spostrzega, że dwie myszy, jedna czarna, druga biała, powoli, jak w rytmie obchodząc pęd krzewu, na którym zawisł, podgryzają go systematycznie. Jeszcze trochę i krzak się złamie, oderwie – i człowiek spadnie wprost w paszczę potwora. Wędrowiec widzi to i wie, że nie ma dlań ratunku, że zginie niechybnie, ale dopóki jeszcze wisi, szuka rozpaczliwie ocalenia; oto spostrzega, że po liściach i gałązkach krzaka dzikiej róży ściekają pojedyncze krople miodu wydobywającego się ze skalnej barci dzikich pszczoł, więc podciąga się na mdlejących rękach, przybliża twarz i zaczyna zlizywać krople, radując się tym jak dziecko.

Tak i ja trzymam się za gałąź życia widząc, że nieuchronnie czeka na mnie smok śmierci, który mnie pożre, i nie jestem w stanie pojąć, dlaczego przypadły mi w udziale

* Szkic niniejszy stanowi rozszerzoną wersję prelekcji, którą autor wygłosił w lutym 1982 roku w ramach Studium Myśli Chrześcijańskiej przy Duszpasterstwie Akademickim w parafii św. Szczepana w Krakowie.

takie męczarnie. Ja również usiłuję zlizywać ten miód, który dawniej jeszcze był mi pociechą; ale obecnie miód ten już mnie nie cieszy, zaś mysz biała i czarna – tzn. dzień i noc – podgryzają gałąź, której kurczowo się trzymam. Widzę wciąż wyraźnie smoka, który na mnie czeka, więc miód nie wydaje mi się już słodki. Zdaję sobie sprawę z tego, że nie ujdę ani przed smokiem, ani przed myszami, widzę je i nie mogę oderwać od nich wzroku. I to nie przypowieść niestety, nie bajka-alegoria, tylko najprawdziwsza, nie do obalenia i dla każdego człowieka zrozumiała prawda.

Poprzednie oszukańcze radości życia, które zagłuszały strach smoka-śmierci, już nie stanowią dla mnie pocieszenia, już mnie nie zwodzą. I chociażby nie wiem ile ktoś usiłował mnie przekonać, że i tak nie zdołam zrozumieć sensu życia, że nie powinienem myśleć, zastanawiać się, ale po prostu zwyczajnie żyć – nie potrafię tego czynić nadal, dlatego że już zbyt długo robiłem to przedtem. Teraz nie mogę już nie widzieć dni i nocy, które mijają nieubłaganie i prowadzą mnie ku śmierci. Widzę tylko to, dlatego że jedynie to jest prawda. A wszystko pozostałe – kłamstwo, omamienie, nieprawda...¹

Tą alegoryczną historią wraz z jej bardzo osobistą, autobiograficzną wykładnią posłużył się wielki pisarz rosyjski, twórca powieści *Wojna i pokój*, w jednym ze swych późniejszych dzieł, powstałych już po głośnym przełomie ideowym, noszącym tytuł *Spowiedź* (*Wstęp do nie ogłoszonego drukiem utworu*). Pracował nad nim Tołstoj, podobnie jak nad wielu swoimi dziełami, zwłaszcza tymi, które miały odsłonić sekrety jego wewnętrznych zmagani duchowych bądź ujawnić druzgocący sąd pisarza-proroka o nieprawościach otaczającego go świata; długo, przez lat kilka. Zaczął je pisać zaraz po przełomie, jako odpowiedź na pytanie «w co wierzę?», w roku 1877; pisał wówczas do przyjaciela i powiernika, Mikołaja Strachowa: „...próba ta pokazała mi, jakie to dla mnie trudne; lękam się – może w ogóle niemożliwe. I dlatego tak mi smutno i ciężko na duszy”². Zarzucał więc pracę

¹ Lew Tołstoj, *Spowiedź*, w: L. Tołstoj, *Sobranije soczinienij w dwadcati tomach*. Tom XVI: *Publicystičeskie soczinienija 1835–1909*, Moskwa 1964, 108–109. Przekład z rosyjskiego – R. Łużny.

² Cytuję według: L. Tołstoj, *Sobranije soczinienij*..., tom XVI, s. 630 (Przypisy do tekstów). Przy dalszym cytowaniu czy powoływaniu się na tekst *Spowiedzi* lokalizację podaje się wprost w tekście zasadniczym pracy w nawiasie.

nad *Spowiedzią*, by w ciągu dwóch lat najbliższych wracać jeszcze kilkakrotnie do prób zwerbalizowania wypracowanego na nową światopoglądu i przedstawienia go – poprzez krytykę dotychczasowego życia oraz zarys programu pozytywnego – w formie zwartego i przekonującego dokumentu-wyznania.

Po odbyciu jesienią 1879 roku dwóch pielgrzymek do słynnych miejsc odpustowych – Kijowskiej Ławry Pieczerskiej oraz podmoskiewskiego klasztoru Troicko-Siergiejewskiego, a także kilku rozmów-dysput z teologami-profesjonalistami, reprezentantami prawosławnej hierarchii, pisarz szkicuje dalsze wersje brudnopisowe przyszłego dzieła w zimie roku 1879/80, następnie powraca do nich w czerwcu roku 1881, by wreszcie na podstawie wcześniejszych redakcji ukończyć w kwietniu roku następnego tekst ostateczny, który otrzymał właśnie tytuł *Spowiedź*. Ale z tą chwilą nie skończyły się jeszcze pisarskie kłopoty; dzieło, które miało być ogłoszone w czasopiśmie „Russkaja Mysl”, zostało kategorycznie zakazane przez cenzurę duchowną, tak że ukazało się dopiero w emigracyjnym wydawnictwie Michała Elpidina w Genewie w 1884 roku. W Rosji natomiast krążyło długo w rękopiśmiennych odpisach i doczekało się pierwszego oficjalnego wydania dopiero po pierwszej rewolucji, w 1906 roku.

Cytowana tu *Spowiedź* należy do mniej znanych dzieł Tołstoja, podobnie zresztą jak inne jego pisma nicartystyczne. Nie zawsze się pamięta, że beletrystyka, na czele z trzema wielkimi powieściami i równie jak tamte popularnymi nowelami oraz opowiadaniem, nie stanowi nawet połowy spuścizny pisarskiej tego autora. Spod pióra pisarza wyszła także pokaźna liczba prac publicystycznych, krytycznoliterackich i naukowych na tematy filozofii i religii, estetyki i literatury, pedagogiki i życia społecznego. Drugą zaś połowę tej spuścizny zajmuje niezwykle bogata epistolografia oraz proza wspomnieniowo-pamiętnikarska. A przecież na fenomen życia i twórczości Lwa Tołstoja składają się ponadto, obok literatury właściwej, a także pisarstwa pozaartystycznego, publicystyczno-naukowego oraz listów, wspomnień i dzienników również zespół poglądów filozoficznych i wskazań religijno-etycznych, koncepcje estetyczne, wyniki przemyśleń na tematy oświaty i wychowania

czy literatury i sztuki, wypowiedzi o historii i współczesnej rzeczywistości Rosji i Europy, no i przejawy różnorodnych poczynąń praktycznych w tych wszystkich dziedzinach, działania typu organizacyjnego, udział w rozmaitych akcjach i przedsięwzięciach o charakterze społecznym, gospodarczym, kulturalnym czy filantropijnym.

Wśród tych różnorodnych i wielostronnych sfer myślenia, odczuwania, aktywności artystycznej oraz działalności życiowej tego twórcy, którego słusznie nazywano człowiekiem-instytucją, którego domy – moskiewski i jasnopolański – były ośrodkiem kształtowania się wpływowej doktryny etyczno-religijnej i centrum dyspozycyjnym całego opartego na niej ruchu społeczno-ideologicznego, zajmuje swoje – i to wcale nie marginalne – miejsce system poglądów ideowych pisarza, rozwijający się jako proces zachodzący w toku jego długiego życia, a ukształtowany ostatecznie w postaci głośnej niegdyś doktryny zwanej «tołstojostwem».

Świadcstwa poszukiwań myślowych pisarza, nieodłącznych od nich trudności i pomyłek, ale i konstruktywnych zdobyczy, odnajdujemy zarówno w sferze jego biografii i działań praktycznych, jak i w dziełach literackich, materiałach autobiograficznych, a więc w dzienniku, wspomnieniach, listach; a także wypowiedziach ludzi z otoczenia Tołstoja. Ale swój najpełniejszy wyraz znalazły one w szeregu pism o charakterze publicystycznym i naukowym, zwłaszcza powstałych w późniejszych latach życia.

Znamienna dla tego twórcy skłonność do autoanalizy, do zagłębiania się we własną sferę duchową oraz do ustawicznego analizowania i określania relacji własnej osobowości z innymi ludźmi, z otaczającym ją światem, a także kategoryczny imperatyw snucia teoretycznej refleksji nad sobą, bytem, procesem poznania, wartościami – przejawiał Tołstoj już od wczesnej młodości, by poprzez lata studenckie, etap dojrzałości życiowej i pisarskiej rozwinąć ją w pełni w okresie podsumowywania dorobku u schyłku lat siedemdziesiątych i w ostatnich dwóch dekadach lat XIX wieku. Wtedy to bowiem powstają – w wyniku tzw. przełomu, a w istocie jako rezultat ostatecznego skryształowania się i sprecyzowania od dawna go nurtujących wątpliwości i pasjonujących problemów – takie podstawowe wypowiedzi myśliciela, jak właśnie programowa *Spo-*

wiedź, *Próba teologii dogmatycznej, Przekład i zestawienie czterech ewangelii oraz traktaty: Na czym polega moja wiara?, Cóż więc mamy czynić?, O życiu, Królestwo Boże jest w was, Cerkiew i państwo.*

Już samo wyliczanie tytułów pozwala się zorientować, że wszystkie te prace w istocie dotyczyły w taki czy inny sposób jednej sfery, jednego wielkiego problemu: człowiek a transcendencia, rzeczywistość a ideał, życie a świat wartości. I rzeczywiście dla Tolstoja były to zaiste prawdziwie «przekłète problemy», w których zagłębianie się doprowadziło go najpierw nieomal do samobójstwa, a następnie do dramatycznego przewartościowania całego dotychczasowego życia zarówno swego, jak i własnej warstwy społecznej, do poddania druzgocącej krytyce całej współczesnej rzeczywistości (zarówno europejskiej jak i rosyjskiej) w jej przekroju społeczno-ekonomicznym, politycznym, cywilizacyjnym, obyczajowo-kulturowym i religijnym, wreszcie do sformułowania pozytywnego programu naprawy zła w postaci całościowego systemu i kroków podjętych w celu jego szerokiego rozpropagowania i skutecznego zastosowania.

Autor *Zmartwychwstania* nie był oczywiście filozofem czy teologiem sensu stricto; nie miał ani specjalnych studiów tego rodzaju, ani nie uprawiał tego typu profesji. Nie uważał się zresztą za teoretyka, twórcę światopoglądowej konstrukcji samej dla siebie. Był pisarzem i człowiekiem czynu, który znalazłszy wyjście z matni dla siebie, chciał podzielić się tym dobrem z ludźmi, otworzyć im oczy na sytuację, w jakiej się znajdują i pomóc im – jako jednostkom i jako zbiorowości – we właściwym ułożeniu sobie życia.

Tolstojowska *Spowiedź* nawet na tle tak bardzo autobiografizmem a równocześnie profetyzmem przesyczonego pisarstwa jest czymś wyjątkowym, niezwykle znamionym. Nawet listy, pisane do jednego, konkretnego adresata, nawet zapisy dziennika czy wypowiedź pamiętnikarska nie pozwalają czytelnikowi w sposób tak całościowy, a równocześnie tak głęboko wglądać w istotę osobowości tego niezwykłego człowieka i artysty. Jest to rzeczywiście dzieło, a może raczej dokument, który w sposób maksymalny zasługuje na taki tytuł: jest to zaiste «spowiedź», i to gene-

ralna, taka, jaką odprawia się chyba raz tylko w życiu, a niewiele przecież ludzi jest do tego zdolnych, spowiedź gruntowna, całościowa, szczerą, spełniająca na pewno wszystkie warunki dobrego, skutecznego «wyznania win» – poprzedzona długotrwałym «pasowaniem się» z własnym wnętrzem, uwierzytelniona świadomością błędzenia i aktem szczerzej skruchy, wsparta decyzją o zmianie dotychczasowego trybu życia i otwierająca realne perspektywy realizacji wpływających z aktu pokutnego postanowień na przyszłość.

Jej największa wartość kryje się oczywiście w samej formie wyznania, autocharakterystyki, odsłonięcia oblicza duchowego jej twórcy. Jest to tekst obszerny, kilkudziesięciostronicowy; szesnaście kolejno po sobie następujących rozdziałów-części rozwija stopniowo dyskurs wyznaniowy obejmujący całe dotychczasowe świadome życie pisarza. Na kanwie więc faktów i momentów własnej biografii – takich jak dzieciństwo, lata wczesnej i dojrzałej młodości, czas przerwanych po II roku studiów najpierw filologicznych, potem prawniczych, okres pisarskiego debiutu, dwie zagraniczne podróże po Zachodniej Europie, lata ożywionej działalności gospodarczej oraz oświatowej we własnym majątku, wreszcie małżeństwo i życie rodzinne łączone z żywym udziałem w życiu środowiska ziemiańsko-chłopskiego i z intensywną pracą pisarską – rekonstruuje autor etapy swych poszukiwań moralnych oraz fazy przemian postawy religijnej prowadzące do przełomu w końcu lat siedemdziesiątych.

Pokutne, a do tego przecież tak bardzo publiczne wyznanie rozpoczyna Tolstoj konstatacją – przytoczoną na samym początku jako motto do niniejszej prelekcji – o stanie pełnej niewiary, do jakiej doszedł w osiemnastym roku życia mimo normalnego chrześcijańskiego wychowania rozpoczętego aktem chrztu. Jej przyczyny dopatruje się pisarz w całkowitym rozziwieniu, jaki i w jego życiu, i w życiu ludzi jego środowiska istniał między sferą sacrum a praktyką życiową. I mimo jasno uświadomionego i konkretnie wytkniętego sobie celu – dążenia do ideału, samodoskonalenia się moralnego – «penitent» oskarża siebie jako człowieka dorosłego o wszystkie wady, złe skłonności i przewinienia moralne.

„Bez lęku, wstrętu i bólu serdecznego nie potrafię wspominać o tych latach. Zabijałem ludzi na wojnie, wyzywałem na pojedynki, aby ich uśmiercić, grałem w karty, marnotrawilem pracę poddanych, karałem ich surowo, tajdaczyłem się. Kłamstwa, złodziejstwa, czuźliwość najrozmaitszego rodzaju, pijaństwo, gwałty, zabójstwa... Nie było występku, którego bym się nie dopuścił, ale za wszystko to byłem chwalony, uznawany, a moi rówieśnicy uważali mnie i nadal uważają na człowieka stosunkowo moralnego, żyjącego zgodnie z wymogami etyki“ (s. 98).

Pustka po utraconej wierze i brak motywowanych przez nią kryteriów etycznych nie mogły być zrównoważone czy zastąpione ani przez racjonalnie uzasadniany rygoryzm moralny, ani tym bardziej przez przeświadczenie o potrzebie postępu cywilizacyjnego i konieczności stałego rozwoju człowieka jako jednostki. Podobnie było z próbami odnalezienia sensu twórczości pisarskiej traktowanej jako misja z pozycji «nauczyciela życia», z akcją oświatową prowadzoną – jako forma «pracy od podstaw» – wśród ludu, a więc ze szkołą dla chłopskich dzieci, wreszcie z poświęceniem się sprawom własnej rodziny, miłości małżeńskiej, trosce o swoje własne potomstwo. Rozrachunek z życiem Tolstoja – człowieka patrzącego na nie z perspektywy przeżytego już półwiecza – kończy się takim zarzutem wobec siebie i o minimalizm etyczny, i o kapitulację wobec formułowanych życiowych programów:

„Dążenie do doskonałości, zastąpione już wcześniej dążeniem do doskonałości w ogóle, do postępu, ustąpiło teraz zwyczajnym staraniom o to, aby i mnie, i rodzinie było coraz lepiej (...) Pisałem, ucząc innych tego, co dla mnie stanowiło jedyną prawdę, że mianowicie należy żyć tak, aby i mnie, i rodzinie było jak najlepiej“ (s. 104).

Od roku 1877 pisarz wchodzi w swoistą życiową «smugę cienia». Budząca się świadomość bezsensu dotychczasowej postawy, rozwijanych zabiegów o pomyślność swoich bliskich czy o sławę pisarską, aktywności społecznej stają się dlań sygnałem wewnętrznego niedomagania, duchowej choroby, która doprowadza aż do myśli o konieczności radykalnego wyrwania się z zakłętego kręgu przez samobójstwo:

„I wtedy ja, człowiek szczęśliwy, u szczytu powodzenia, wyrzuciłem z pokoju, w którym zazwyczaj sam kładłem się

spać, sznur, aby się nie powiesić na drążku opartym o wierzech dwóch stojących obok siebie szaf, przestałem też chodzić ze strzelbą na polowania, abym przypadkiem nie skorzystał z lekkiego sposobu pozbawienia się życia“ (s. 106–107).

„Życie to jakiś głupi i złośliwy żart, który ktoś sobie ze mnie stroi“ (s. 107) – tak kończy Tolstoj tę część swej *Spowiedzi*, która bezpośrednio doprowadziła nas do relacji o tym, na jakich drogach i bezdrożach szukał on odpowiedzi na pytanie, czy rzeczywiście życie człowieka nie ma żadnego sensu i celu. Swą relację zaczął od przytoczonej tu wcześniej wschodniej przypowieści o wędrowcu wiszącym w bezwodnej studni pomiędzy jednorożcem i smokiem, symbolizującym kondycję człowieka zawieszzonego między śmiercią a domniemanym miodem życiowych dóbr doczesnych, zakończył zaś sformułowaniem nowego światopoglądowego *credo*, wieńczącego kilkuletni okres religijnych poszukiwań, błędzeń i znalezisk.

Poszukiwanie owej całościowej odpowiedzi dokonywało się w kilku etapach. Zaczęło się od krytycznego przeglądu wszystkiego, co mogło zdawać się tą «życiową słodkością»; ani umiłowana sztuka pisarska, ani spokojne, dostatnie życie rodzinne i zajęcia ziemiańskie nie zasłużyły w odczuciu autora *Spowiedzi* na to miano. Przyszła faza usilnych zatrudnień intelektualnych, wytężonej pracy umysłu, pytań kierowanych wobec wyników nauk przyrodniczych i ścisłych. Ale uzyskiwane tą drogą odpowiedzi również nie satysfakcjonowały pytającego, podobnie jak zrażały go dyscypliny teoretyczne abstrakcyjnością swych prawd.

Niewiele więcej dała lektura filozofów i mistrzów życia duchowego. Pytał Tolstoj Sokratesa i Schopenhauera, Salomona i Buddę. I znów dochodził do podobnych co uprzednio konkluzji:

„I to, co odpowiadały mi te wielkie umysły, to samo myślały i odczuwały miliony, miliony ludzi do nich podobnych. I to samo myśle i tak samo czuję i ja sam.

Nie ma co się okłamywać. Wszystko – marność. Szczęśliwy, kto się nie urodził, śmierć jest lepsza niż życie; należy się odeń uwolnić“ (s. 123).

Nie pomogło też zwrócenie się do otaczającego, realnego świata, do praktyki życiowej ludzi – współtowarzyszy nie-

doli. Pisarz skonstatował, że reprezentują oni tylko cztery kategorie postaw czy zachowań, «wypróbowane», przeżyte zresztą przez niego samego również: poprzestanie na niewiedzy co do wyjścia z bezsensu życia, postawa epikurejska, stanowisko dyktowane przez moc, siłę wewnętrzną, ale prowadzące do wniosku o konieczności radykalnego rozwiązania – samobójstwa, wreszcie kondycja zwykłej ludzkiej słabości.

Kolejna porażka naprowadza pisarza na myśl, że u źródeł błędzenia zarówno jego samego jak i całej tzw. «ludzkiej mądrości» leży jakiś błąd w rozumowaniu, bo przecież ludzkość, zwłaszcza w osobach swoich niezliczonych «zwykłych» reprezentantów nie tylko jakoś żyła i żyje, ale także widzi w tym jakiś sens; kierując się swą „nierozumną“ świadomością po prostu ludzie żyją, bo **wiedzą** inaczej, przez **wiarę**, bo **wierzą**.

„Sytuacja moja była straszna. Wiedziałem już, że niczego nie znajdę na drodze «wiedzy rozumowej» prócz negacji życia, natomiast tam, w wierze – nie ma niczego, prócz negacji rozumu, co jest jeszcze mniej możliwe, jeszcze gorsze niż negowanie życia (...) Wychodziła sprzeczność, z której były tylko dwa wyjścia: albo to, co uznawałem za rozumne, nie było tak rozumne, jak mi się wydawało, albo też to, co zdawało mi się nierozumne, nie było tak nierozumne, jak mi się zdawało“ (s. 130).

Wniosek, iż w tym pozornym konflikcie – «nierozumna» wiara a «rozumna» wiedza – nie ma sprzeczności, doprowadza pisarza do odkrycia – dla siebie, na użytek własny – prawdy, że w ostatecznym rozrachunku to właśnie wiara daje odpowiedź na wszystkie podstawowe pytania i wątpliwości, chociaż rozum na nie się nie może zgodzić, bo ta wiara właśnie, chociaż jest «wiedzą nierozumną», daje możliwość życia. Zdobyta na nowo, samodzielnie, po tak długiej, okólnej drodze, okazuje się ona dla Tolstoja czymś jednym, wspólnym wszystkim ludziom dobrem, zawierającym w sobie mądrość całej ludzkości. Pisarz przeczuwa tę prawdziwą, wspólną wiarę, ale szuka jej konkretnych przejawów w buddyzmie, mahometanizmie, chrześcijaństwie oraz w różnych jego wcieleniach konkretnych: w religijności ludzi swojego kręgu społeczno-obyczajowego, w duchowości członków różnych sekt religijnych, «wreszcie

w wierze prostego ludu i z tej warstwy wywodzących się mnichów, pielgrzymów, «poszukiwaczy prawdy i sprawiedliwości».

„Wpatrywałem się w życie nieprzeliczonych mas ludzkich, w przeszłości i teraźniejszości. I zobaczyłem takich, którzy zrozumieli sens życia, umieli żyć i umierać (...) a byli ich setki, tysiące, miliony. I wszyscy oni (...) w przeciwieństwie do mnie, znali sens życia i śmierci, spokojnie pracowali, trudzili się, znosili braki i cierpienia, żyli i umierali, widząc w tym nie marność, a dobro. I pokochałem tych ludzi, a im bardziej wnikałem w ich życie, tym więcej ich kochałem i tym łatwiej było mi żyć samemu. Żyłem tak 2 lata, aż dokonał się we mnie przełom, który zresztą od dawna już narastał (...) (s. 137–138).

I to było odkrycie pierwsze, najważniejsze. Autor wyrobił w sobie przeświadczenie, że jego błędzenia duchowe były po prostu wynikiem złego życia, że poczucie bezsensu świata rodziło się z braku sensu **własnego** tylko życia, że dopiero własne życie godziwe daje możliwość odczytania tego sensu. Tołstoj teraz już wie, że te błędzenia i wątpliwości były człowieczym **szukaniem Boga**, że droga do Niego prowadzi nie poprzez roztrząsania rozumowe, nie jest czymś, co wiąże się z tokiem pracy myśli, lecz rodzi się z uczucia, z serca. Zgadza się z Kantem i Schopenhauerem co do niemożności dania rozumowego dowodu na istnienie Boga, autor *Spowiedzi* już nie miał wątpliwości, że «skądś pochodzi, Ktoś o nim myśli, Ktoś go kocha», że «żyje wtedy, kiedy wie o Bogu i weń wierzy, żyć zaś przestaje, kiedy o Nim zapomina» (s. 144).

„Przecież nie żyję, kiedy o Bogu zapominam, kiedy tracę wiarę w Jego istnienie... Żyję zaś, prawdziwie żyję tylko wtedy, kiedy odczuwam Go i szukam... Dlaczegoż więc wciąż jeszcze Go szukam? Przecież On jest. On jest tym, bez czego nie można żyć. Znać Boga i żyć – to jedno i to samo. Bóg równa się życie“ (s. 144).

Za tym pierwszym odkryciem przyszły dalsze, jeszcze bardziej pogłębiające Tołstojowską odzyskaną wiarę. Przesłała go prześladować myśl o samobójstwie, powróciła chęć życia i stawiania się coraz lepszym – tak znamienita dla czasów dzieciństwa i młodości. Zaczął uczestniczyć w życiu liturgicznym i sakramentalnym Cerkwi, tłumiąc w sobie

opory racjonalisty-pozytywisty i przyjmując ludowy sposób przeżywania sfery *sacrum*. Pomocna mu tu była nowa teologia rosyjska eksponująca zwłaszcza idee eklezjologiczne, widzenie Kościoła jako zgromadzenia wiernych związanych miłością. Przyjął też za swoją naukę, że prawdę odkrywa się przez miłość, zgodził się spełniać obrzędy nawet za cenę ukorzenia rozumu i poddania się mądrości tradycji. Nie odbywało się to oczywiście bez oporów wewnętrznych, bez charakterystycznego selekcjonowania prawd wiary i zasad oraz obowiązków religijnych; ujawniło się także zarówno w traktowaniu tzw. wiary ludowej, religijności «prostaczków», jak i w lekturze intensywnie wówczas czytanej literatury hagiograficznej oraz dogmatycznej.

Ale i ta faza nie była w rozwoju duchowym Tołstoja etapem ostatnim, nie zakończyła jego poszukiwań. Trzymał się prawosławnego chrześcijaństwa i pozostawał w łączności ze swym Kościołem do czasu, kiedy potknął się na dwóch kwestiach, które stały się dlań kamieniem obrazy i przyczyną głębokiego zgorzienia. Zraziły go mianowicie do prawosławia i oficjalnej Cerkwi dwie rzeczy: a) stosunek do innych wyznań chrześcijańskich, zwłaszcza katolicyzmu i protestantyzmu, zasadzający się na nietolerancji i przeświadczeniu o wyłączności posiadania prawdy; b) postawa wobec wojny oraz kary śmierci. Konsekwencją tego było wyrobienie w sobie przekonania, że w Kościele, obok prawdy, jest także fałsz, błąd; że i Pismo Św., i tradycja wymagają «oczyszczenia» od nawarstwień im obcych, niesłusznych, wypaczających istotę «chrześcijaństwa czystego».

I tu znów obudziły się w pisarzu przyrodzona mu dociekliwość, krytycyzm wobec autorytetów oraz zaufanie do intelektu: „Zostałem zmuszony – chcąc nie chcąc – do studiowania, do krytycznego poznawania Pisma i tradycji, czyli do tego, czego – jako pracy rozumu – tak się właśnie już lękałem“ (s. 156) – wyznał wprost. Powrócił więc poniekąd na zajmowaną już przedtem pozycję: postponowany jeszcze niedawno intelekt jako droga do prawdy uznany został za władny rozstrzygnąć nowe wątpliwości i pokonać wynikię przyszłości. Teraz, poprzez pracę umysłu, ma się dokonać ostateczne oddzielenie w nauczaniu kościelnym i w wyznawanej wierze prawdy i fałszu.

Pisarz ma świadomość ograniczeń intelektu w dziedzinie tak specyficznej, zna granice jego władz, ale przekonany jest zarówno o konieczności podjęcia takiego trudu, jak i o możliwości osiągnięcia wytkniętego celu. Wyniki przedsięwzięcia – zarówno wykazanie fałszów i błędów wobec istoty chrześcijaństwa jak i wydobycie jego prawdziwych wartości – powinny zostać ujawnione w dziele, do którego wprowadzeniem miał być tekst *Spowiedzi*, nad którym pracę Tolstoj podjął właśnie w latach stopniowego powstawania tego literackiego dokumentu. Ostatecznie wprawdzie Tolstoj zapowiedzianego – osobnego i ujmującego rzecz w sposób całościowy i jednolity – dzieła nie stworzył, ale szereg jego prac powstałych w latach najbliższych po *Spowiedzi*, takich zwłaszcza jak traktaty *Na czym polega moja wiara?*, *Próba teologii dogmatycznej*, *Królestwo Boże jest w was*, a zwłaszcza *Przekład i zestawienie czterech ewangelii* świadczy, że do celu takiego pisarz usilnie dążył.

Spowiedź swoją zakończył pisarz jeszcze jedną przypowieścią, która miała w zwartej formie przedstawić obrazowo istotę tego, czemu był poświęcony cały jego utwór. W śnie – bo była to wizja senna przeżyta w trzy lata po zakończeniu dzieła, w momencie jego ostatecznego zredagowania przed oddaniem do druku – ujrzał siebie w sytuacji człowieka zawieszzonego między dwiema przepaścistymi, nie mającymi dna ni kresu głębi. Jedną, ta pod nim, ciągnie go z przemożną siłą w dół, wieje od niej grozą; druga, sfera nad nim, emanuje nadzieję i obiecuje utrzymanie się zawieszzonego na czymś mocnym, wciąż zachowującego chwiejną równowagę ciała. Jedynie uparte wpatrywanie się w to, co w górze, co zsyła siłę, zapewnia człowiekowi możliwość utrzymania się między tymi głębi, przetrwania, pozostania sobą. Rękojmią tej pewności jest coś, co trzyma ciało, co nie pozwala mu zsunąć się, spaść w przepaść nicości, co daje i w dosłownym, fizycznym, i w przenośnym, duchowym sensie oparcie i moc, a równocześnie pozwala trwać w nadziei i pokoju.

Chyba niewiele jest w literaturze światowej (a może nie ma w niej wcale?) utworów typu Tolstojowskiej *Spowiedzi*, równych jej stopniem szczerości, głębią prawdy i bezwzględnością krytycyzmu wobec samego siebie. Dzieło to w sposób maksymalnie wierny i szczerzy rekonstruuje

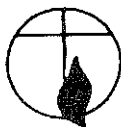
«drogę do wewnętrznej wolności» pisarza, pokazuje proces duchowy, którego wynikiem stało się zjawisko tak oryginalne i tak równocześnie wciąż ludzi intrygujące i fascynujące, jak osobowość, biografia duchowa, spuścizna artystyczna oraz doktryna religijno-etyczna «proroka z Jasnej Polany». I ta okoliczność właśnie wyznacza *Spowiedź* Lwa Tołstoja – zarówno na tle całego jego pisarskiego dzieła jak i w kontekście rosyjskiej i światowej literatury z gatunku autobiografii, wspomnień, wyznań czy spowiedzi – miejsce szczególnie eksponowane³.

³ Warto na zakończenie przypomnieć, że o omawianym tu dziele Lwa Tołstoja pisał już na łamach „Przeglądu Powszechnego” jego twórca, ks. Marian Morawski SJ (por. numer kwietniowy z roku 1888); szczegół ten przytacza ks. Mirosław Pacuszkiewicz SJ w swoim artykule pt. *Twórca „Przeglądu Powszechnego”*, w: „Przegląd Powszechny”, nr 1 (737), 1983, s. 30.

„La Confession” de Lew Tołstoj

Il n'y a sans doute pas beaucoup d'oeuvres dans la littérature mondiale qui pourraient égaler la „Confession” de Tołstoj, dans le degré de sa sincérité, la profondeur de sa vérité et le manque d'égards envers soi-même. Cette oeuvre reconstruit d'une façon absolument fidèle et sincère *la voie qui mène à la liberté intérieure* de l'écri-

vain, montre le procès spirituel dont résulte un phénomène si original – et, en même temps, si intrigant et fascinant sans cesse les gens – qui est la personnalité, la biographie spirituelle, l'héritage artistique, la doctrine religieuse et l'éthique du *prophète de Jasna Polana*.



Michał Jagiełło

„Prąd” w okresie II Rzeczypospolitej

Odzyskanie bytu państwowego postawiło na porządku dziennym sprawę katolickich elit świeckich. Ogrom pracy, przed którą stanął Kościół, bezwzględnie wymagał własnie udziału w niej laikatu. Jednak katolików przygotowanych do nowej sytuacji prawie nie było i hierarchia, znając ten stan, siłą rzeczy musiała posługiwać się głównie klerem. To zaś rodziło czasem posądzenia o klerykalizm i powstrzymywało grupy świeckie przed aktywnym włączeniem się do szeroko rozumianej pracy misyjnej. Ks. Zygmunt Zieliński, pisząc o inteligencji w okresie Dwudziestolecia, konstatuje: *Z trudem (...) koła te godziły się przyjmować gotowy produkt zarówno w sferze ideologii, jak i nawet światopoglądu, stąd punktem newralgicznym była zawsze autonomiczność katolickich stowarzyszeń inteligencji*¹.

Grupą o dużej autonomii był „Prąd” z lat 1909–1914; środowisko to potrafiło się odnaleźć i po wojnie, dając załazek Stowarzyszenia Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”. Miesięcznik „Prąd” stał się organem Stowarzyszenia, które od samego początku swego istnienia cieszyło się sympatią kół kościelnych. „Przegląd Powszechny”, odnotowując wznowienie miesięcznika już jako organu „Odrodzenia”, pisze w r. 1921, że wpływ tego stowarzyszenia *rozciąga się nie tylko na przejściowy okres życia akademickiego, ale i na przyszłość, gdyż wyrabia ludzi, którzy w kraju naszym mają zająć potem stanowiska (...)*².

Główny organizator i ideolog stowarzyszenia, Władysław Lewandowicz (późniejszy ksiądz, marianin), *nadaje od razu organizacji charakter jednoznacznie katolicki, prawie ortodoksyjny, a równocześnie patriotyczny*³. Rychło tworzy się

¹ Zygmunt Zieliński, *Rola katolicyzmu w okresie Dwudziestolecia*, „Więź”, 1982, nr 9, s. 12.

² St. Podoleński, *Przegląd Piśmiennictwa*, „Przegląd Powszechny”, t. 149/150, 1921, s. 144.

³ Ks. Józef Majka, *Katolickie organizacje młodzieżowe*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832–1939*, Warszawa 1981, s. 358. Por. także wartościowy szkic ks. Zbigniewa Skrobickiego: *Geneza i dzieje czasopisma „Prąd”*, „Chrześcijańskie życie”, 1982, nr 6, ss. 38–49.

Związek Seniorów „Odrodzenia” (1926) pod przewodnictwem Tadeusza Błażewicza. W r. 1929 SMA „Odrodzenie” łączy się z Katolicką Młodzieżą Narodową (wywodzącą się z „Odrodzenia”) i zmienia nazwę na Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”. Seniorat tworzy w tym czasie Związek Polskiej Inteligencji Katolickiej i przejmuje miesięcznik „Prąd” przenosząc go do Lublina, gdzie wokół Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego istnieje prężne środowisko intelektualne. Młodzi z SKMA „Odrodzenie” wydają swoje pisma: „Pax” w Wilnie, „Odrodzenie” w Lublinie, „Dyszel w Głowie” we Lwowie i „Vox Universitatis” firmowany przez Wilno-Cieszyn-Gdańsk. Związek między „Odrodzeniem” a Senioratem był bardzo silny, często przybierał postać «unii personalnych»: odrodzeniowcy, dojrzewając i wkraczając w życie zawodowe, pozostawali w ścisłym kontakcie ze swą macierzystą organizacją, a równocześnie pełnili odpowiedzialne funkcje w Senioracie; bywało i tak, że Seniorat przyjmował do swego grona ludzi nie związanych uprzednio z „Odrodzeniem” i działacze ci, z racji swej pozycji naukowej i społecznej oddziaływali na stowarzyszenie akademickie. *Wpływ seniorów nie posunął się jednak, jak się wydaje, aż tak daleko, ażeby można go było nazwać patronatem – pisze współczesny nam badacz⁴. Ks. Józef Majka, którego właśnie cytujemy, daje zwięzłą ocenę „Odrodzenia”, organizacji akademickiej cieszącej się zaufaniem hierarchii, sfer uniwersyteckich i znacznej części katolickiej inteligencji. W życiu uniwersyteckim było ono czynnikiem równowagi, ośrodkiem ducha uniwersalizmu, przeciwstawiało się rozpolitykowaniu studentów, szukając rozwiązań nacechowanych bezinteresownością i obiektywizmem. Zmierzało też konsekwentnie do rozwijania kultury narodowej na podstawach katolickich i tak pojmowało swoje główne zadanie. I dalej: Wyrazem znaczenia tej organizacji jest wreszcie fakt, że przeszli przez nią ludzie, którzy zdecydowali w dużym stopniu o późniejszym rozwoju katolicyzmu polskiego⁵.*

Czesław Strzeszewski, omawiając działalność „Odrodzenia” i jego bezspornie dziś uznawaną największą rolę w wytworzeniu elity inteligencji katolickiej w Polsce dwudziestolecia, nie pomija i sprawy Senioratu: *Wpływ ten szedł –*

sądzimy – w kierunku większego związania z Kościołem, pogłębienia religijnego, akcji liturgicznej⁶.

Było to zgodne z ogólną tendencją hierarchii, by zachować postawę ponadpartyjną, i właśnie w tym duchu prowadził „Prąd” ks. Antoni Szymański w okresie lubelskim tego miesięcznika. „Odrodzenie” cały czas walczyło na dwa fronty: z jednej strony z organizacjami młodzieżowymi ulegającymi wpływowi radykalnych kierunków politycznych, z drugiej zaś – z prawicą nacjonalistyczną. Na początku swego istnienia „Odrodzenie” skłaniało się ku chrześcijańskiej demokracji, potępiało zamach majowy (tak jak cała licząca się prasa katolicka⁷) i dość długo jeszcze zachowywało rezerwę w stosunku do obozu rządzącego. Jednak po przejściu chadecji do opozycji związki „Odrodzenia” z tym nurtem politycznym rozluźniły się. Dominowała, niemal programowo, postawa apolityczna. Umiarkowane zbliżanie się hierarchii do sanacji jeszcze dodatkowo umacniało tę tendencję. Silne dotychczasowe związki „Prądu” i „Odrodzenia” z chadecją musiały zostać zepchnięte w cień, gdyż dalsze ich kultywowanie prowadziłoby do sytuacji politycznie niezręcznych⁸. Sytuacja Kościoła nie była wcale łatwa: nie mogąc i nie chcąc poprzeć swym autorytetem chadecji – najbliższego mu ideowo stronnictwa – hierarchia zmieniała powoli swe nastawienie do sanacji, nie rezygnując jednak ani z samodzielności, ani z prawa do krytyki jaskrawych nadużyć systemu. Kościół polski nie mógł też oderwać się od uwarunkowań międzynarodowych i od wewnętrznej sytuacji młodego państwa; w rozpolitykowaniu powszechnym, w walkach partyjnych nie chciał brać udziału uważając, że jego rola polega na łagodzeniu sprzeczności. Instrumentalnie traktowany przez obóz narodowy, taktycznie kokietywany przez ekipę rządzącą, atakowany przez lewicę

⁶ Tamże s. 360.

⁷ Tamże s. 362, 363.

⁸ Czesław Strzeszewski, *Katolickie organizacje inteligencji*, w: *Historia...* dz. cyt., s. 368, 372.

Por. Konstanty Turbowski, *Nauka społeczna Kościoła w polskich czasopiśmiech katolickich*, w: *Historia...* dz. cyt., passim. A także: Ks. Jan Urban, *Nauka krawczych dni*, „Przegląd Powszechny”, t. 170, 1926.

⁹ Por. Andrzej Micewski, *Z geografii politycznej II Rzeczypospolitej. Szkice*, wyd. 2, Kraków 1966.

i chłopskich radykałów a także przez część inteligencji – Kościół skupił swe siły na walce z wpływami socjalistycznymi.

Takie nastawienie Kościoła prowadziło często do jednostronnych ocen różnych zjawisk społecznych, skądinąd dalekich od podlegania rzeczywistym wpływom Kominternu. Nazbyt często antyklerykalizm (mający u nas genezę społeczną, a nie światopoglądową) utożsamiano z wrogością do katolicyzmu, a hasła demokratyczne traktowano nazbyt pochopnie jako komunizujące. Prowadziło to do napięć, konfliktów, pogłębiało wzajemne urazy między hierarchią a tymi spośród wiernych, którzy oczekiwali, że Kościół w sposób jednoznaczny poprze konieczność reform społecznych. Kościół reformy popierał, ale równocześnie pilnie baczył, by nie opowiedzieć się za postulatami, które można by interpretować jako socjalistyczne. Ta ostrożność, a także nieskuteczność nawoływań Kościoła do ograniczonych reform systemu powodowała niezadowolenie wśród wielu katolików. Część z nich przeszła pod sztandary endecji, a szczególnie jej młodzieżowych odłamów, szermujących nie tyle może radykalizmem społecznym, co chwytliwymi hasłami populistycznymi; część poddawała się propagandzie socjalistycznej i sterowała w stronę lewicy. Nurt chadecki nie liczył się w tej rozgrywce.

Zrezygnowanie z poparcia chadecji oznaczało faktycznie rezygnację Kościoła z tworzenia katolickich elit zdolnych do podejmowania działalności politycznej i do wprowadzania w życie nauki społecznej katolicyzmu. Przyjęcie w 1934 r. sztywnej struktury organizacji Akcji Katolickiej oznaczało zaś ograniczenie roli katolików świeckich, a co za tym szło i paternalistyczne rozumienie roli asystenta kościelnego. Miało to swoje poważne skutki – odczuwane zresztą po dzień dzisiejszy.

Kościół nasz począwszy od 1930 r., chcąc zachować dobre stosunki z rządem, skłonny był popierać te nurty w młodym katolicyzmie, które skupiały się na długofalowej pracy nad odrodzeniem religijności i nad wytworzeniem kultury katolickiej, a niechętnym okiem patrzył na tych, którzy z pozycji katolickich chcieli oceniać bieżące wydarzenia polityczne kraju. W efekcie nurt pierwszy mógł się rozwijać, zaś nurt

drugi usychał coraz bardziej. Doszło w końcu do paradosu: gdy w drugiej połowie lat trzydziestych Kościołowi zaczęło gwałtownie zależeć na propagowaniu nauki społecznej katolicyzmu, to znaleźli się, co prawda, ludzie, którzy podjęli z energią to dzieło – coś z tego, skoro nie miał kto przenosić tych zasad na płaszczyznę polityczną! Nie było realnej siły, która uznałaby za swoje ogólne wskazania nauki społecznej Kościoła. Stało się to faktycznie dopiero ostatnio...

Dopiero na tak zarysowanym tle można zrozumieć program odnowy katolicyzmu, jaki daje się odczytać z dawnych roczników „Prądu”.

I Kongres „Odrodzenia” odbył się w Warszawie w grudniu 1922 r. Przyjęta „Deklaracja ideowa” stwierdzała, że członkowie „Odrodzenia” – „katolicy społeczni” – pragną odradzać się w Chrystusie i w Narodzie. *Najwyższą przeto formą uspołecznienia jest NARÓD. I dalej: Hasłem naszym: Oddać naród Chrystusowi, a metodą działania: Chrześcijaninem jestem i nic mi nieobce!*⁹

Władysław Lewandowicz, wspominając po latach początki działalności, tak skomentował główną myśl deklaracji: *Nie możemy dopuścić, o ile to od nas zależy, aby choć jedna cząstka życia Polski mogła się rozwijać bez zakwasu Chrystusowego*¹⁰.

Bardzo wcześniej, bo już na początku 1923 r., pojawiają się w „Prądzie” przestrogi przed faszyzmem, bowiem dla katolika nie do przyjęcia jest zasada: siła przed prawem¹¹. Redakcja występuje przeciwko podporządkowywaniu religii celom nacjonalistycznym, jak również przeciwko bezprawiu i nadużyciom przy rozwiązywaniu kwestii żydowskiej¹². W artykule pt.: „Ciszej nad tą trumną” – nawiązującym do głośnego tekstu S. Strońskiego – ostro przeciwstawiono się próbom czczenia pamięci zabójcy prezydenta G. Narutowicza¹³.

⁹ Deklaracja Ideowa Stowarzyszenia Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”, „Prąd”, 1923, nr 4/5.

¹⁰ Ks. dr Władysław Lewandowicz, *Z dziejów „Odrodzenia”*, „Prąd”, 1930, luty (z. 2), s. 79.

¹¹ Władysław Lewandowicz, *O zdrowie moralne młodego pokolenia*, „Prąd”, 1923, nr 1.

¹² Władysław Lewandowicz, *Sejm młodej inteligencji polskiej*, „Prąd”, 1923, nr 6/7.

¹³ Jerzy Lubowski, *Ciszej nad tą trumną*, „Prąd”, 1923, nr 2.

„Odrodzenie” zderza się z młodzieżą endecką i często też naraża się na krytykę ze strony skrajnie zachowawczej i zaciekłe nacjonalistycznej części naszego katolicyzmu. Przypominając – w 1924 r. – dawne ataki na „Prąd” redakcja stwierdza: *Daleko dziś odbiegliśmy od możliwości tego rodzaju zarzutów*¹⁴. Rzeczywiście: nikt już nikogo nie pomawiał o modernizm, ale nie oznacza to, że „Odrodzenie” cieszyło się powszechnym poparciem. Postawa «centrowa» narażona jest zwykle na zarzut przesadnego solidaryzmu i nie zadowala w pełni tych, którzy liczą na doraźny sukces polityczny. Ale nie o to przecież szła gra podjęta przez młodych odrodzeniowców. „Odrodzenie” było dobrą szkołą tomistycznego myślenia. *Tworzenie się elity katolickiej w ówczesnej Polsce musiało się oprzeć na fundamencie rozumu, na pogłębieniu filozoficznym i teologicznym*¹⁵. Nie było to łatwe. O. J. Woroniecki nie bez powodów wołał: *U nas niestety (...) wszyscy unikają myślenia jak największej chłosty*¹⁶.

Dziś zgodnie się uważa, że o. J. Woroniecki zapoczątkował u nas krytyczną refleksję nad polskim katolicyzmem. *Jego publicystyka wywarła głęboki wpływ na zmianę poglądów i postaw katolików. O. Woroniecki stał się pionierem odrodzenia katolicyzmu w Polsce*¹⁷.

W „Prądzie”, na początku 1924 r., opublikowany został esej o. J. Woronieckiego pt. „Sensus catholicus”; po nim przysły następne teksty – równie ważne jak ten pierwszy¹⁸. Konieczny jest – pisze o. J. Woroniecki – instynkt katolicki oparty na realistycznym obiektywizmie. *Katolik nie może dać się zwodzić «miazmatom subiektywizmu». W atmosferze subiektywizmu na służbę Bożą miejsca być nie może, pozostaje tylko posługiwanie się Bogiem*. Kolejnym wymogiem jest uniwersalizm – pojedynczy człowiek realizuje swe powołanie włączony we wspólny rytm i podporządkowany jednemu celowi. *Uniwersalizm dzięki temu nadaje unystwość katolickiej pewien ton społecznej bezosobowości*.

Dodajmy tu od razu, że właśnie ów ton «bezosobowości», jakim odznaczał się neotomizm, spowoduje reakcję: dla wielu ludzi kultury tomistyczna, wzniosła, piękna, logiczna budowla przestanie wystarczać przy próbach opisu współczesnego im świata. Tendencje odchodzenia od tomizmu lub też – co częstsze – wychodzenia poza myśl Doktora Aniela

skiego nasila się pod koniec lat trzydziestych. Na razie jednak trzeba było oprzeć się na solidnej tomistycznej konstrukcji, by wypłenić przywary naszego katolicyzmu, tkwiącego wciąż w atmosferze z końca ubiegłego wieku. O. J. Woroniecki, analizując życie religijne inteligencji polskiej, wyróżnia trzy zasadnicze warstwy. Po jednej stronie – zdecydowani przeciwnicy religii, po drugiej – zdecydowani katolicy, a pośrodku – «masa niezdecydowana», która zbliża się to do jednego, to do drugiego brzegu. *Rachować na przekonania religijne tych ławic piaszczystych nie można; zdarza się, że widząc głęboki związek życia religijnego z narodowym w pewnych chwilach niebezpieczeństw zaznaczają one bardzo wyraźnie swe przywiązanie tradycyjne do wiary przodków; gdy jednak warunki się zmieniają i ktoś potrafi podrażnić ich miłość własną lub podniecić fałszywy wstyd, są one w stanie bardzo radykalnie przeciwstawiać się tradycyjnym czynnościom życia religijnego.*

Autor powołuje się na S. Brzozowskiego, który doceniał rolę katolicyzmu dla życia narodu i dlatego tak ostro rozprawiał się ze sprowadzaniem go do «czapki i papki». Według o. J. Woronieckiego istnieją trzy grzechy główne naszego katolicyzmu: fideizm, sentymentalizm, indywidualizm. To one sprawiają, że *życie religijne naszej inteligencji jest jak we mgle!* Autor, w polemicznym zapamiętaniu, rozdziela ciosy nie zawsze precyzyjnie. Nie można się dziś zgodzić z poglądem jakoby romantyzm programowo ugrzązł w fideizmie i zapoznawał całkowicie katolicki obiektywizm. Również atakowanie literatury okresu modernizmu za jej «anemię sentymentalistyczną» (wywodzącą się od J. J. Rousseau) i nadmierną skłonność do immanencji obciążone jest jednostronnością spojrzenia. Najistotniejsze jest to, że

¹⁴ Wspomnienie historyczne (Przegląd prasy), „Prąd”, 1924, nr 6/8.

¹⁵ Cz. Strzeszewski, dz. cyt., s. 368.

¹⁶ Ks. J. Woroniecki, *Wychowanie społeczne i praca społeczna*, Warszawa 1921, s. 22. Cyt. za: Cz. Strzeszewski, wyż. cyt.

¹⁷ K. Turowski, dz. cyt., s. 306.

¹⁸ O. Jacek Woroniecki, *Sensus catholicus*, „Prąd”, 1924, nr 1, 2/3; *O życie religijne współczesnej inteligencji polskiej*, „Prąd”, 1926, nr 1; *Nasz polski fideizm*, „Prąd”, 1926, nr 2; *Nasz sentymentalizm i jego wpływ na życie religijne*, „Prąd”, 1926, nr 3; *Indywidualizm naszego życia religijnego*, „Prąd”, 1926, nr 4. Ważnym tekstem był również artykuł pt.: *O ton akcji katolickiej*, „Prąd”, 1922, nr 4/6. Wydanie książkowe wymienionych tekstów: *U podstaw kultury katolickiej*, Poznań 1935. Cytatów ze szkiców o. J. Woronieckiego OP nie lokalizuję, by nadmiernie nie rozbudowywać przypisów.

cykl ten w ogóle powstał! Niezależnie od szczegółowych sądów, co do których można mieć zdanie różne od zdania o. J. Woronieckiego, nieprzemijającą wartością tego cyklu jest odważne odsłonięcie takich wątków z naszej tradycji, które – nadmiernie rozrośnięte – hamowały polski katolicyzm na drodze ku odrodzeniu.

Dla młodych, którzy chcieli odradzać społeczeństwo poprzez wewnętrzną duchową pracę nad sobą, uprawa intelektu stała się jednym z najważniejszych zadań¹⁹. Począwszy od 1922 r. „Odrodzenie” urządza Tygodnie Społeczne łączące refleksję nad kwestiami społecznymi z zainteresowaniami filozoficznymi i pogłębianiem religijności. Sferę religijną, a szczególnie wartości kulturalno-wychowawcze liturgii podnosił ks. W. Kornilowicz – jeden z duchowych przywódców „Odrodzenia”. Przypomnijmy tu, że rolę liturgii w odnowie katolicyzmu doceniał już Marian Zdziechowski. Wiele myśli zawartych w jego dziele „Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa” (1915) zaczynało zdobywać sobie szersze uznanie dopiero pod koniec lat dwudziestych. Już zresztą w 1905 r. autor ten opublikował rozprawkę pt. „Pestis perniciosissima”, która tytułowym zwrotem – «zaraza najzgubniejsza» – nawiązywała do słów, jakimi Pius IX napiętnował ówczesne przejawy katolickiego liberalizmu. M. Zdziechowski wystąpił w obronie «liberalizmu» rozumiejąc pod tym terminem otwarcie się Kościoła na świat i wytworzenie nowej, odpowiadającej współczesnemu człowiekowi świadomości religijnej. Miarodajny intelektualista z kręgu duchownego – ks. J. Rostworowski TJ – odniósł się z powagą do propozycji wysuniętych przez M. Zdziechowskiego, lecz starał się wykazać, że ożywienie religijne może się obyć bez dostosowywania się Kościoła do świata; katolicyzm ma dość siły, by wprowadzić konieczne zmiany bez uciekania się do reformy i bez zbliżania się do świata zewnętrznego²⁰.

Nie chodziło tu – jak sądzę – o szczelne odgródzenie się od świata; autorowi „Przeglądu Powszechnego” droga nade wszystko była całość Kościoła i wyrażał obawy, iż przystosowanie może oznaczać rezygnację, wycofanie się z pozycji, których nigdy nie wolno opuszczać. Sądzę, że trzeba starać się zrozumieć pewnego typu umiarkowaną zacho-

wawczość ludzi Kościoła: idzie wszak nie o zamknięcie się na glucho w warownym zamku – tendencje takie nie interesują nas w tej chwili – a o rozsądne uchylenie bram.

Nie uchylenie, a wręcz otwarcie zaproponował J. Maritain, którego odczyt – wygłoszony na Międzynarodowym Kongresie Filozofii Tomistycznej w Poznaniu w 1934 roku – drukował „Prąd”. Stosunek do dzieła autora „Trzech reformatorów” i „Humanizmu integralnego” będzie u nas przez wiele lat jednym z kryteriów wyznaczających granicę między katolicyzmem tradycyjnym a zwolennikami lepszego niż dotychczas przystosowania Kościoła do świata. Można by powiedzieć, że J. Maritain zmuszał do opowiedzenia się albo za integryzmem, albo za integralizmem. Nurt, którym się zajmujemy, opowiedział się zdecydowanie za wyborem obozu drugiego: za chrystianizacją świata, za tworzeniem «cywilizacji chrześcijańskiej» nowoczesnymi metodami, za «środkami ubogimi»... Spór o Maritaina przybrał u nas rozmiary daleko wykraczające poza dyskusję czysto religijną. Przypisanie się do któregoś z wymienionych obozów było deklaracją nieomal polityczną. Polityka jest zresztą nieustannie obecna w życiu młodych katolików jako tło, na którym toczy się ich uparta walka o nową formację polskiego katolicyzmu, łączącą świadomą, na intelektualnych przesłankach opartą, ale żarliwą wiarę z demokratycznymi poglądami na sprawy społeczne i z krytycznym często spojrzeniem na kierunki oficjalnej polityki państwowej. Przy całym jednak krytycyzmie „Odrodzenie” broniło zawsze dwóch kwestii, uważanych za niepodważalne: katolicyzmu i stabilności państwa. Odrodzeniowcy widzieli konieczność reform i w Kościele, i w państwie, ale nigdy nie proponowali rozwiązań zbyt gwałtownych, mogących narazić na szwank zasadniczą strukturę tych dwóch budowli. Czytając dziś „Prąd” nie można nie zauważyć

¹⁹ Por. Antoni Chaciński, *Ostani Tydzień Społeczny „Odrodzenia”*, „Prąd”, 1926, nr 1.

²⁰ Por. Marian Zdziechowski, *Pestis perniciosissima. Rzecz o współczesnych kierunkach myśli katolickiej*, Warszawa 1905. A także: Ks. J. Rostworowski, *Z nowych kierunków myśli katolickiej. Na tle broszury prof. M. Zdziechowskiego „Pestis perniciosissima”*, „Przegląd Powszechny”, t. 85/86, 1905. Por. Także: Czesław Głombik, *Metafizyka kultury. Grabmann-Maritain-neoscholastyka polska*, Warszawa 1982, ss. 169–172.

wyważonego tonu pomieszczonych tam artykułów, odznaczających się umiarem, taktem, dbałością o poziom publikacji.

Zdarzały się i w „Odrodzeniu” grupki, które – zniechęcone porażką parlamentaryzmu – opowiadały się za rządami silnej ręki. Był to zresztą trend w ówczesnej Europie niemal powszechny i nie mógł w pewnym stopniu nie oddziaływać i na młodych odrodzeniowców, i na «seniorów». Pozostał jednak nurtem pobocznym. Konsekwentny, integralny katolicyzm chronił młodych przed nacjonalistycznym i totalistycznym zacządzeniem, jakiemu poddawała się niemała część katolików. Od początku istnienia u nas narodowej demokracji był to problem; skomplikował się on jeszcze bardziej z chwilą zmodyfikowania przez endecków swego stosunku do religii i Kościoła. Jeśli w „Egoizmie narodowym” (1902) Z. Balickiego Kościół jest traktowany jako najlepsze narzędzie narodu, to w pracy R. Dmowskiego „Kościół, naród, państwo” (1929) mamy już do czynienia ze swoistą «polityczną teologią narodu» – przypisywaniem religii roli narodowo-twórczej. *Było to przygotowanie tezy, że naród może istnieć i rozwijać się tylko w obrębie Kościoła i tylko katolickiego* – pisze ks. Jerzy Lewandowski, podkreślając, iż koncepcji tej nie wolno łączyć z «teologią narodu» wypracowaną później przez Prymasa S. Wyszyńskiego²¹! Ale poglądy R. Dmowskiego miały dużą siłę przyciągającą. Rozczarowanie do rządów sanacyjnych i wzrastające z każdym rokiem poczucie zagrożenia granic państwowych prowadziły do szukania oparcia w strukturze, która może zapewnić bezpieczeństwo. Ludzie lewicy widzieli przyszłość kraju w oparciu o ścisły sojusz z ZSRR. Wielu katolików lgnęło do Kościoła; zachodziła jednak realna obawa, że w relacjach Kościół-naród górę weźmie naturalna sfera oddziaływania Kościoła – ze szkodą dla nadprzyrodzonej. W ogólnym rozchwianiu wartości, w poczuciu kryzysu, jaki ogarniał Europę, propozycje swoistego „nacjonalistycznego totalizmu katolickiego” wydawały się kuszące. To, że młodzi z „Odrodzenia” oparli się tej pokusie, że nie pozwolili sobie na mieszanie porządku nadprzyrodzonego z przyrodzonym, jest bodaj największą ich zasługą. Mieszanie tych dwóch sfer musiało nieuchronnie prowadzić do nowego

typu integralizmu, który miał być zasadą ustrojową satysfakcjonującą Polaków – równie skuteczną w wyeliminowaniu błędów sanacji jak i w zwalczaniu wpływów komunistycznych. Była to utopia. Utopia groźna. I młodzi doskonale to rozumieli, choć i oni przecież poddawali się czasem tej mrzonce. Potrafili jednak przewyciężyć te tendencje. *Naród nie jest w tym sensie „sekularystyczny”, żeby nie miał zależeć od Stwórcy ludzkości. Ale narodu nie tworzy Kościół, który sam rozwija się najlepiej na bazie narodu* – komentuje ks. J. Lewandowski jedno z kazań prymasa S. Wyszyńskiego²². Stosunek Kościoła do narodu, narodu do państwa, państwa do jednostki rozumianej personalistycznie – oto wielkie zespoły zagadnień, jakie próbowano rozwiązywać w „Prądzie”. Jeśli uznajemy za swoje – w sensie własności ogólnonarodowej – przemyślenia w tym zakresie poczynione przez prymasa S. Wyszyńskiego, którego twórczym kontynuatorem jest w tym względzie papież Jan Paweł II – to powinniśmy pamiętać, że poglądy ich rozwinęły się między innymi na bazie wytworzonej przez środowisko „Prądu” i SKMA „Odrodzenie”²³.

Jednym z najtrudniejszych problemów była kwestia żydowska. W „Przeglądzie Powszechnym” z 1906 r. pisano: *Kwestia żydowska! Ileż bólu ona sprawia! Ile trudności nastręcza!*²⁴ Byłoby dziś chowaniem głowy w piasek zapominanie o całej złożoności tego zagadnienia. „Odrodzenie” przeszło tu znaczącą ewolucję: od popierania zasady «*numerus clausus*»²⁵ do niepomiarnej bardziej umiarkowanych propozycji rozwiązania tej polskiej «kwadratury koła»²⁶. Nurt katolicyzmu odrodzeniowego zawsze ostro występował przeciwko metodom stosowanym przez skrajnych nacjonalistów. Powodowało to nieustanne spięcia

²² Ks. Jerzy Lewandowski, *Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1982, s. 78.

²³ Tamże, s. 79.

²⁴ O związkach ks. S. Wyszyńskiego z „Odrodzeniem” pisali ostatnio: Andrzej Micewski, *Kardynał Wyszyński Prymas i mąż stanu*, Paris 1982, s. 24; Ks. J. Lewandowski, dz. cyt., s. 80.

²⁵ *Posłowie ankiety*, „Przegląd Powszechny” t. 91, 1906, s. 136.

²⁶ Zdzisław Roehr, *Numerus Clausus*, „Prąd”, 1924, nr 6/8.

²⁷ Por. a.s. [Ks. Adam Szymański], *Ideologia działacza wszechpolskiego*, „Prąd”, 1929, wrzesień (z. 9); Ks. A. Szymański, *Manifestacje antyżydowskie*, „Prąd”, 1932, grudzień (z. 12); N, *W sprawie żydowskiej*, „Prąd”, 1936, marzec-kwiecień (z. 3–4).

z Młodzieżą Wszechpolską. Ks. A. Szymański musiał nawet polemizować z jednym z publicystów, który zarzucił „Odrodzeniu”, że *balansuje między obozem antymasońskim a masońskim*. „Odrodzenie” – pisze redaktor naczelny „Prądu” w okresie lubelskim – odrzuca zdecydowanie etykę Z. Balickiego!²⁷

Ks. A. Szymański nieustannie nawołuje w „Prądzie” do politycznego umiarkowania; reprezentuje pogląd: *Lepiej tu zbłądzić przez ostrożność niż przez pochopność do czynu*. Potępia kategorycznie traktowanie więźniów podczas sprawy brzeskiej²⁸ i zaleca zachować *spokój i roztropność ze względu na trudność rozwiązania samego zagadnienia*, jakim jest problem żydowski²⁹.

Wiele miejsca poświęcono katolickiej nauce społecznej, której jednym z najwybitniejszych znawców był przecież ks. A. Szymański. Atakowany jest «zatruty duch» kapitalizmu³⁰ i oczywiście tendencje kolektywistyczne. Przeciwstawia im się katolicki personalizm będący syntezą koniecznych dla osoby ludzkiej praw i równie nicodźwownych obowiązków, jakie spoczywają na jednostce włączonej w układy społeczne. Ks. Jan Salamucha pisał: *Obrona liberalizmu w imię nauki katolickiej jest, świadomym lub nieświadomym, nadużywaniem katolicyzmu; chociaż – z drugiej strony – katolik uświadomiony nie zgodzi się nigdy na ustrój totalny – nawet jako na fazę przejściową*³¹. Ks. Józef Pastuszka wtórował: *Życie ślepo podporządkowane autorytetowi jest niewolą, a życie oparte na nieograniczonej wolności jest samowolą*³².

Za cechę charakterystyczną publicystów „Prądu” uznać można wyjątkową zdolność do syntezy. Jest to zresztą rys typowy dla całego nurtu katolicyzmu, który nazywamy odrodzeniowym (a co wykracza poza ściśle organizacyjne ramy SKMA „Odrodzenie”!): wierność katolickim zasadom, wierność hierarchii, a równocześnie umiejętne korzystanie z dorobku kulturalnego powstającego nawet poza kręgiem chrześcijańskim. Być może jest to polska specyfika wnoszona do uniwersalizmu Kościoła powszechnego? Każdy nurt docierający do nas ulega przetworzeniu tak poważnemu, że uzyskuje częściowo nową postać. Tak było i z personalizmem J. Maritaina. Jest to temat odrębny i w tym miejscu trzeba poprzestać tylko na zasygnalizowa-

niu zagadnienia. Przetwarzanie personalizmu dokonywało się u nas z jednej strony poprzez wiązanie obowiązku aktywności katolickiej z tradycją polskiej «filozofii narodowej» i tych elementów naszego mesjanizmu, które akcentowały konieczność «czynu», z drugiej zaś poprzez poszerzanie koncepcji Maritaina o tendencje podnoszone kiedyś przez kardynała J.H. Newmana. Nic dziwnego, że w tej sytuacji coraz bardziej urastała postać C. Norwida. Nie obawiano się też sięgać do S. Brzozowskiego. Z uwagą śledzono pojawienie się E. Mouniera. Coraz wyraźniej nawiązywano do kwestii nurtujących kiedyś katolickich modernistów... Polski katolicyzm potrafił kontynuować nurt metafizyki neoscholastycznej a równocześnie nie zaniedbywać subiektywno-personalistycznego opisu osoby. Oczywiście: nie odbywało się to bez tarć. I nie mogło być inaczej. Między «integralistami» typu Maritainowskiego a «personalistami» typu Mounierowskiego były ogromne różnice u samych fundamentów ich postaw intelektualnych. Integraliści obawiali się immanencji, personaliści obawiali się skostnienia w neoscholastyce. Nie brakowało i wzajemnych uzupełnień; a jednak czynione były interesujące próby zbliżenia: integraliści wydobywali z tomizmu nurt egzystencjalny, personaliści dalecy byli w rzeczywistości od poddania się fali subiektywizmu. Na polskim gruncie dochodziło do interesującego i niezwykle płodnego spotkania nie tylko katolicyzmu z socjalizmem, ale i różnych nurtów myśli katolickiej.

W „Prądzie” królował Maritain: *Zamiast zamku obronowego, wystawionego pośród ziem, należałoby raczej myśleć o armii gwiazd, rozsianych na niebie. Taka jedność nie jest wcale mniej realną, ale jest rozproszoną, zamiast być skoncentrowaną* – czytamy³³. A w innym miejscu: *Filozofia kultury musi unikać dwóch przeciwstawnych sobie błędów, i tego*

²⁷ a.s. [Ks. A. Szymański], *Ideologia działacza...*, dz. cyt.

²⁸ Ks. A. Szymański, *Sprawa brzeska*, „Prąd”, 1931, styczeń (z. 1).

²⁹ Ks. A. Szymański, *Manifestacje antyżydowskie*, dz. cyt.

³⁰ Marian Manteuffel, *Współczesny kapitalizm*, „Prąd”, 1931, wrzesień (z. 9), s. 56.

³¹ Ks. Jan Salamucha, *Zagadnienie przymusu w życiu społecznym*, „Prąd”, 1939, marzec (z. 3), s. 181.

³² Ks. Józef Pastuszka, *Autorytet i autonomia*, „Prąd”, 1939, marzec (z. 3), s. 171. Por. także: Ignacy Czuma, *Wolność narodu w państwie*, „Prąd”, kwiecień (z. 4).

³³ Jacques Maritain, *Jedność kultury chrześcijańskiej*, „Prąd”, 1929, marzec (z. 3) i kwiecień (z. 4), s. 233.

*błędu, który pojmuje wszystko jednoznacznie, i tego, który rozprasza wszystko w różnoznaczności*³⁴. Jednoznaczność – to synonim skostnienia, zamknięcia; różnoznaczność – to rozproszenie w świecie zewnętrznym, otwarcie prowadzące do utraty własnej tożsamości. Sądzę, że przestrogi te idealnie wręcz odpowiadały odrodzeniowcom. Dzięki działalności środowiska „Prądu” w okresie przed I wojną, dzięki SKMA „Odrodzenie” i miesięcznikowi „Prąd”, a także dzięki wielu innym mniej znanym, bo mniej rozpoznanym – niewielkim środowiskom a nawet poszczególnym osobom publikującym w „Przeglądzie Powszechnym”, w „Ateneum Kapańskim” i w innych periodykach – pojawienie się u nas myśli Maritaina mogło zostać *twórczo* przejęte i rozbudowane w latach trzydziestych, dając realną podstawę stworzenia całej formacji katolików, którzy po II wojnie światowej zaczęli nadawać ton naszej religijności. Maritain czytany był z uwagą. Ale – na szczęście – nie była to lektura na klęczkach.

Odrodzeniowcy widzieli człowieka w całości. Praca wewnętrzna łączyła się u nich z aktywnością społeczną, uprawa intelektu z pielęgnowaniem tradycyjnych (w dobrym sensie), spontanicznych form religijności. Siłą rzeczy wysiłki swe skupiali na inteligencji, ale mieli świadomość, że *nie inteligencja polska sama zdecyduje, czy Polska pozostanie państwem katolickim, czy nie. Zdecyduje przede wszystkim dół – szerokie masy ludowe i robotnicze*³⁵. Zasadniczo szli tropem Maritaina, ale nie stronili od innych źródeł inspiracji. Wyczuwali zapewne, że oddzielenie kultury od religii – nieodzowne w pewnej fazie rozwojowej katolicyzmu – jest poniekąd zabiegiem sztucznym, że kulturę trzeba widzieć nade wszystko jako środek ułatwiający człowiekowi perspektywę transcendentną. Konsekwentne Maritainowskie rozdzielenie religii od kultury prowadziło do przekonania, że wszystko co nadprzyrodzone jest zarazem ponadkulturowe! A to miało dalsze konsekwencje: stawiało przed katolicyzmem bariery utrudniające uznanie tych przejawów kultury nowoczesnej, które nie mieściły się rzekomo w tomistycznej wykładni. Karol Górski np. odrzucał kubizm i futuryzm *we wszelkich formach*. Jest to konsekwencja założenia, że dzieło sztuki, odbierane przez zmysły człowieka,

powinno emanować pięknem, chciałoby się powiedzieć – pięknem uładowym: *Człowiek nie może rządzić swymi zmysłami w imię swych estetycznych zachcianek* – dobitnie stwierdza autor³⁶. Ale ks. J. Pastuszka śledzi punkty styczne między kulturą a religią i wypowiada zdanie: *Każda rzecz jest zogniskowaniem pewnych wartości, widowym znakiem miłości Boga i jego podobieństwa. Tak pojmowany świat nie może być uważany za zło, a praca nad jego rozwinięciem jest godziwa, a często konieczna*³⁷.

Taka interpretacja dawała dobrą podstawę na przyszłość.

³⁶ Jacques Maritain, *O nową cywilizację chrześcijańską*, „Prąd”, 1935, maj (z. 5), s. 236. Dokończenie w nrze czerwcowym (z. 6) i lipcowo-sierpniowym (z. 7–8).

³⁷ Antoni Chaciński, *Czego katolikom w Polsce brak*, „Prąd”, 1929, luty (z. 2), s. 100.

³⁸ Karol Górski, *Szczerość w sztukach pięknych a światopogląd katolicki*, „Prąd”, 1936, styczeń (z. 1), ss. 20 i 26–27.

³⁹ Józef Pastuszka, *Chrześcijaństwo a kultura*, „Prąd”, 1936, październik (z. 10), s. 129.

„Prąd” au temps de la II-ème République

„Prąd” des années 1909–1914 était un groupe de catholiques laïcs d’une grande autonomie. Ce milieu sut se retrouver aussi après la guerre de 1914–1918. Il a initié l’Association Catholique de la Jeunesse Etudiante „Odrodzenie” („Renaissance”). Le mensuel „Prąd” devint l’organe de l’Association.

Perè Jacek Woroniecki OP, dont on dit qu’il avait commencé chez nous la réflexion critique sur le catholicisme polonais, publiait ses articles dans „Prąd”. C’est pourquoi les jeunes gens du milieu de „Prąd” et d’„Odrodzenie” considéraient le développement intellectuel comme une des demandes les plus importantes. Depuis 1922 ils organisaient des Semai-

nes Sociales unissant l’intérêt porté aux questions sociales à un approfondissement philosophique et religieux.

Comme trait caractéristique des publicistes de „Prąd” on peut considérer une aptitude exceptionnelle à la synthèse. C’est d’ailleurs le trait typique pour tout le courant du catholicisme appelé la renaissance: fidélité aux principes catholiques, fidélité à la hiérarchie et, en même temps, l’habileté à profiter du bien culturel naissant même en dehors du cercle chrétien. C’est peut-être une spécificité polonaise apportée à l’universalisme de l’Eglise universelle. Chaque courant qui nous parvient subit une transformation si profonde qu’il acquiert, en grande mesure, une forme nouvelle.

Małgorzata Głódź

Ruch – sposób wszelkiego istnienia

Biblia materialistów

Wśród zwolenników materializmu we Francji, w drugiej połowie osiemnastego wieku, na czoło wysuwa się barwna postać barona Holbacha, autora, lub – jak niektórzy uważają – głównego autora rozprawy „System przyrody”¹. Choć do dziś toczą się spory, w jakiej mierze dzieło to zawiera oryginalne idee i nowe ujęcia, a w jakiej czerpie ono z innych ówczesnych i wcześniejszych poglądów, z chwilą ukazania się „System przyrody” wywołał wielkie poruszenie. Nazywano go «Biblią materialistów»; świadczy to o roli, jaką miał odegrać.

Traktat ten połączył mechanistyczny materializm z różnymi doktrynami Oświecenia. Tatarkiewicz mówi, że „System przyrody” *głosił materializm jak La Mettrie, determinizm jak Diderot, sensualizm jak Condillac, hedonizm jak Helvetius, ateizm jak jeszcze inni myśliciele tej epoki*².

Baron d'Holbach

Baron d'Holbach był z pochodzenia Niemcem, większość życia mieszkał jednak we Francji i jego dorobek literacki oraz działalność należą do francuskiego Oświecenia.

Bibliografowie podają różne wersje podstawowych informacji o Holbachu. Według nowych badań³, Paul Tiry, późniejszy baron d'Holbach, urodził się w 1723 roku w wiosce Edesheim, w zachodniej części Niemiec, w wieśniamczo-mieszczańskiej rodzinie właściciela winnic. Paul Tiry przejął majątek, tytuł barona i nazwisko Holbach od swego wuja, Franza Adama Holbacha, który nobilitował się dorobiwszy się majątku.

Wuj dbał o wychowanie i wykształcenie Paula-chłopca, a potem Paula-młodzieńca. Dzięki niemu Holbach mógł podjąć studia na uniwersytecie w Lejdzie w Holandii, na tym samym uniwersytecie, na którym znacznie wcześniej La Mettrie pogłębiał swoją wiedzę medyczną.

Około 1750 roku Holbach przeniósł się do Paryża, uzyskawszy uprzednio obywatelstwo francuskie. Dość szybko nawiązał tam kontakt z encyklopedystami¹.

Pokaźny majątek, odziedziczony po wuju, pozwalał Holbachowi wieść życie intelektualisty. W swym domu przy ulicy Saint Roch Holbach prowadził słynny salon, w którym pojawiało się wiele czołowych postaci epoki. Filozoficzny salon barona Holbacha zastąpił jako «kuźnia» Wielkiej Encyklopedii. Salon ten Holbach wyposażył w zaplecze naukowe w postaci bogatej biblioteki, galerii obrazów, gabinetu przyrodniczego a nawet laboratorium chemicznego.

Wśród wielu bywalców salonu trzon stanowili ateści, jak Diderot, Naigon... Przychodzili jednak także deści, a nawet przedstawiciele Oświecenia katolickiego, na przykład abbé Bergier. Filozoficzne obiady odbywały się w atmosferze namiętnych dyskusji, w których formowały się poglądy i rodziły pomysły Holbacha i innych uczestników. W salonie gościli nie tylko filozofowie, ale i przyrodnicy (Buffon), lekarze, chemicy, pisarze, artyści sceny. Sława salonu sięgała poza Francję. Odwiedzali go Grimm, Galiani, Hume, Priestley, Franklin...

Niektórzy goście salonu – jak d'Alembert, Buffon, Rousseau – niebawem odsunęli się jednak od «Holbachowskiej koterii», którym to mianem Rousseau nazwał środowisko skupione wokół salonu Holbacha.

Mimo często bardzo radykalnych poglądów wyznawanych i głoszonych przez uczestników spotkań, zmowa lojalności i milczenia chroniła salon i jego gości. Abbé Galiani, po wysłuchaniu ateistycznych wypowiedzi Diderota i Roux, miał się wyrazić: *...gdybym był papieżem, wydatyliby was*

¹ *Le système de la nature*. Wszystkie cytaty z tego dzieła będą wzięte z polskiego przekładu Jadwigi Jabłońskiej i Haliny Suwały: Paul-Henri d'Holbach, *System przyrody – czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, t. I i t. II, PWN, Warszawa 1957.

² Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, PWN, Warszawa 1968, s. 152.

³ Dane według książki Mariana Skrzyпка: *Holbach*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978.

⁴ Wielka Encyklopedia, zbiorowe dzieło – symbol francuskiego Oświecenia wyszła drukiem w latach 1751–1772. Zgodnie z duchem epoki miała ona zestawiać i upowszechniać wiedzę o przyrodzie.

*inkwizycji, a gdybym był królem, wsadziłbym was do Bastylii; na szczęście nie jestem ani jednym, ani drugim...*⁵

Od zgiełku wielkiego miasta i wrzawy sporów Holbach uciekał do swojej wiejskiej posiadłości w Grandval nad Marną, gdzie znajdował też miejsce pracy Diderot. Obu tych filozofów prawie przez całe życie łączyły bliskie stosunki.

W 1752 roku ukazały się pierwsze polemiczne prace Holbacha. Były to rozprawki z dziedziny estetyki. Na lata pięćdziesiąte osiemnastego wieku i na początek lat sześćdziesiątych przypada współpraca Holbacha z Wielką Encyklopedią, dla której pisał on liczne artykuły przyrodnicze, zwłaszcza dotyczące geologii. W tym samym czasie Holbach intensywnie tłumaczył z języka niemieckiego dzieła z zakresu metalurgii, fizyki, chemii, geologii. Opatrywał je artykułami wstępnymi lub komentarzami.

Mniej więcej od połowy lat sześćdziesiątych do wczesnych lat siedemdziesiątych trwał okres nasilonych ataków Holbacha wymierzonych przeciwko idei Boga i przeciwko religii. Krytykował on także stosunki społeczne. Ukazały się prace o znamienitych tytułach: „Rozprawa o przesądach”⁶, „Historia krytyczna Jezusa Chrystusa”⁷, „Święta zaraza”⁸. „System przyrody”, wydany w 1770 roku, jest głównym dziełem tego okresu.

W ostatnim etapie działalności pisarskiej Holbach powstały jego traktaty społeczno-moralne, jak „Polityka naturalna”⁹, „System społeczny”¹⁰, „Moralność powszechna”¹¹. Pod koniec lat siedemdziesiątych Holbach zamknął i nie publikował już nic aż do swojej śmierci, która nastąpiła w 1789 roku, w przeddzień rewolucji francuskiej.

Większość pamfletów antyreligijnych, traktatów i rozpraw, w których Holbach podejmował problematykę filozoficzną, została wydana potajemnie, anonimowo lub pod cudzym nazwiskiem. Budziło to wątpliwości biografów co do autorstwa niektórych utworów. Istnieją też teorie, że współpraca Holbacha z Diderotem posuwała się tak daleko, iż całe fragmenty „Systemu przyrody” wyszły spod pióra tego ostatniego.

Świat – samowystarczalna całość w ruchu

Wszystko, co nie jest materią, jest niczym. Żaden byt poza przyrodą nie istnieje. Szukanie przyczyn poza przyrodą nie ma sensu. Każdy cel przekraczający granice materii jest nie do przyjęcia. Przyroda jest przyczyną wszystkiego; istnieje sama przez się; istnieć będzie zawsze, działać będzie zawsze; sama jest swoją przyczyną; jej ruch jest koniecznym następstwem jej koniecznego istnienia. Bez ruchu nie możemy pojąć przyrody.

Holbach w dwóch tomach rozprawy „System przyrody” usiłuje przekonać czytelnika, że mechanizm świata na żadnym etapie swojego istnienia nie potrzebuje Boga, że nie potrzebuje go również mechanizm człowieka i że mechanizm człowieka bez reszty należy do mechanizmu świata. Człowiek «pozbawiony» przez Holbacha nieśmiertelnej duszy nie kieruje się też wolną wolą, ale we wszystkich swych zachowaniach poddany jest tej samej konieczności, która wyznacza historię każdego elementu przyrody.

La Mettrie z pewną dozą ostrożności ujawniał swoje sympatie dla ateizmu¹², natomiast Holbach głosił ateizm zdecydowanie, bez zawoalowań. W „Systemie przyrody” Holbach rysuje obraz deterministycznego, mechanistycznego świata i taki obraz rzeczywistości służy mu jako argument natarczywie powtarzanych ataków antyreligijnych.

Uważajmy przyrodę – mówi Holbach – za ogromną pracownię zawierającą w sobie wszystko, co jest potrzebne do działania i wytwarzania wszelkich widzialnych przez nas bytów (a inne byty nie istnieją). Holbachowska pracownia-świat jest całkiem nietypowa: nikt jej nie założył i nikt jej nie prowadzi. Działa ona sama, bez żadnej zewnętrznej

⁵ Według relacji Morelleta; cytat z książki Jakuba Litwina: *Polemiki osiemnastowieczne – Linguet, Holbach i ich adwersarze*, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.

⁶ *Essai sur les préjugés*.

⁷ *Histoire critique de Jésus-Christ*.

⁸ *La Contagion sacrée*.

⁹ *La politique naturelle*.

¹⁰ *Système social*.

¹¹ *La Morale universelle*.

¹² Omówienie poglądów francuskiego mechanicyzmu La Mettrie w oparciu o jego główne dzieło: *Człowiek maszyna* można znaleźć w artykule: Małgorzata Głódź, *Zagadka substancji wszechrzeczy i człowieka*, „Przegląd Powszechny” 6 i 7–8/84.

interwencji, według deterministycznych praw. Niezmienne prawa rządzące przyrodą są *oparte na samej istocie bytów*. *Wszystko dzieje się zgodnie ze swą istotą*.

Przyroda, czyli materia istnieje z konieczności [podkr. M.G.] *i nie może wyzwolić się spod praw, jakie nakłada na nią jej istnienie*. Zwalczając przekonania religijne, które istnienie świata przypisują stwórczej roli Boga, Holbach wprowadza swój dogmat koniecznego istnienia świata. Konieczne są również wszystkie wydarzenia, które zachodzą w przyrodzie – powtarza z naciskiem Holbach.

Materia jest dla Holbacha ogółem bytów zróżnicowanych mimo pewnych wspólnych cech, jak *rozciągłość, podzielność, nieprzepikliwość, podatność na kształtowanie oraz ruchliwość, czyli własność podlegania ruchowi całości*. Materia ognia posiada ponadto szczególną własność poruszania się *ruchem wywołującym w naszych narządach wrażenie ciepła oraz ruchem wywołującym w naszych oczach wrażenie światła*. Holbach utrzymuje, że *powietrze, woda, ziemia i ogień* stanowią pierwotne elementy, ale stwierdza on także, że wszelkie ciała są ukształtowane z *przyciągających się wzajemnie, pierwotnych i nieczułych molekuł*.

Materia nie przestanie istnieć i jest odwieczna, ale dlaczego? Wszyscy [...] przyznają, że *materia nie może unicestwić się całkowicie, czyli przestać istnieć; jakże więc można pojąć, że coś, co nie mogło przestać istnieć, mogło kiedykolwiek zacząć istnieć?* – oto jeden z typowych argumentów autora „Systemu przyrody”. I dalej dowodzi on, że z materią związany jest odwieczny ruch:

Z racji swojego istnienia materia musiała poruszać się odwiecznie. Istnienie zakłada pewne własności w rzeczy, która istnieje; skoro zaś posiada ona pewne własności, to jej sposoby działania muszą z konieczności wynikać z jej sposobu istnienia. Wskutek istotnych podstawowych własności, takich jak *rozciągłość, ciężkość, nieprzenikliwość, kształt itd., bez których niepodobna stworzyć sobie jej (materii) idei, rozmaite substancje, z jakich zbudowany jest wszechświat, musiały* [podkr. M.G.] *odwiecznie ciążyć ku sobie nawzajem, grawitować ku pewnemu środkowi, zderzać się i spotykać, przyciągać i odpychać, łączyć się i rozdzielać, słowem działać i poruszać się w różny sposób, zależny od istoty i energii, właściwych każdemu rodzajowi materii i każdemu z ich związków*.

Wszystkie zjawiska przyrody powstają dzięki rozmaitym ruchom różnorodnych substancji – oto kwintesencja mechanicyzmu Holbacha. We wszechświecie wszystko dokonuje się dzięki prawom mechaniki, dzięki własnościom, związkom i modyfikacjom materii i nie szukamy innego wyjaśnienia zjawisk ukazywanych nam przez przyrodę.

Nie potrzeba wielkiej znajomości mechaniki newtonowskiej, żeby zauważyć, że pojęcia i prawa, którymi operuje Holbach, bardzo arbitralnie – delikatnie mówiąc – nawiązują do zasad i pojęć mechaniki. Nic nie pomoże, że Holbach kilkakrotnie powołuje się na autorytet Newtona. Mechanika Newtona – pierwsza prawdziwa, w dzisiejszym rozumieniu, teoria fizyczna – mogła w pewnym sensie inspirować Holbacha, ale korzysta on także z wielu dawniejszych, przed-newtonowskich koncepcji; niektóre z nich sięgają swym rodowodem starożytności.

Aby śledzić mechanizm świata w „Systemie przyrody“, musimy szukać intuicji albo zgoła poza fizyką, albo w bardzo luźnym powiązaniu z jej aparatem pojęciowym. Już Holbachowska definicja ruchu jest tego przykładem: *Ruch jest to działanie – pisze Holbach – przez które ciało zmienia miejsce lub dąży do zmiany miejsca, to znaczy do zajmowania kolejno różnych części przestrzeni, czyli do zmiany odległości w stosunku do innych ciał.* Nie samo zatem przemieszczanie się, charakteryzowane prędkością, miałoby być istotą ruchu, ale owo «działanie» ukierunkowane na zmianę miejsca. Dlatego Holbach mówi, że przekazywanie ruchu jest to *przechodzenie działania z jednego ciała na drugie*, a także, że spoczywający na ziemi kamień jest w pozornym tylko bezruchu, gdyż *nie przestaje on ani na chwilę uciskać silnie ziemi, która z kolei opiera mu się, czyli go odpycha*, a więc zarówno ziemia jak i kamień działają. *Nawet ciała będące pozornie w stanie najdoskonalszego spoczynku w rzeczywistości otrzymują bądź z zewnątrz, bądź od wewnątrz ciągłe impulsy od ciał, które je otaczają lub od tych, które je przenikają, rozszerzają, rozrzedzają czy zgęszczają, a nawet od tych, z których się składają.* Dzięki temu cząstki tych ciał w rzeczywistości *nieustannie działają i przeciwdziałają, czyli pozostają w ciągłym ruchu* [podkr. M.G.], którego skutki ukazują się ostatecznie w postaci bardzo ważnych zmian. Warto tu podkreślić, że wszechobejmujący ruch sięgał, zda-

niem Holbacha, także w mikrostrukturę ciał. Zwróćmy uwagę na to, że w kontekście przekazywania ruchu Holbach używa, jak Kartezjusz, pojęcia «impuls».

Za pośrednictwem ruchu całość przyrody utrzymuje związek ze swoimi częściami, te zaś z całością. Za pomocą ruchów wszystko powiązane jest łańcuchem przyczyn i skutków, „które nieustannie wypływają jedne z drugich”. Przyczyna jest to byt, który wprawia w ruch inny byt lub wywołuje w nim jakąś zmianę. Skutek jest to zmiana, którą jedno ciało wywołuje w drugim przez ruch.

Zdaniem Holbacha ruch przenosi się zawsze proporcjonalnie do gęstości (!) ciał, ale do tego, aby ciało mogło przekazać ruch, muszą je łączyć z innymi ciałami *jakieś stosunki podobieństwa, zgodności, analogii*. Przykładem miałby być ogień, który rozprzestrzenia się tylko wtedy, gdy *napotka analogiczne do siebie pierwiastki*.

Świat jest powiązaną całością, materia istniała zawsze i jako całość jest niezniszczalna, ale jej formy wciąż się zmieniają. Za pośrednictwem ruchu w przyrodzie dokonuje się ciągle krążenie cząstek materii, które wchodzi w skład coraz to innych substancji. Ciała, również ciała organiczne, powstają, a w końcu rozpadają się; są one wciąż zmuszane do *nabywania i tracenia pewnych własności, słowem – do ulegania ciągłym przemianom zachodzącym w ich istocie, własnościach, siłach i masach, w ich sposobach bycia i cechach. [...] Wszystko, co istnieje, ruchowi jedynie zawdzięcza swoje powstanie, swoje przemiany, wzrost i rozkład.*

Wszystkie ruchy są nabyte, czyli *nadane ciału przez przyczynę zewnętrzną*. Ruchy samorzutne, które byłyby wywołane w ciele zawierającym *w sobie samym przyczynę zmian*, nie istnieją, gdyż *ciąta [...] bezustannie nawzajem działają na siebie* i wszystkie ich zmiany determinowane są przez zewnętrzne przyczyny, przez te przyczyny, które znamy i te, których nie znamy. Ma stąd wypływać wniosek, że wolna wola u człowieka jest fikcją; wola, a więc i postępowanie człowieka są również w pełni zdeterminowane.

«Zewnętrzne» względem danego ciała przyczyny ruchów nigdy nie mogą oczywiście pochodzić spoza przyrody. Holbach nie dopuszcza istnienia sprawcy ruchu – kartezjańskiego pierwszego poruszyciela. *Przyroda otrzymała ruch [...] od siebie samej, gdyż jest wielką całością, poza którą nic*

nie może istnieć. [...] Ruch jest to sposób istnienia, z konieczności wynikający z istoty materii, która porusza się dzięki swej własnej energii, a ruchy swoje zawdzięcza tkwiącym w niej siłom.

Działanie piorunu, wybuchy wulkanów, trzęsienia ziemi, wybuchy prochu strzelniczego *połączonego z ogniem* mają świadczyć o tym, że ruch materii powstaje, zwiększa się i przyspiesza bez udziału jakiegokolwiek czynnika zewnętrznego; musimy stąd wnioskować, że ruch ten jest koniecznym następstwem niezmiennych praw, istoty i własności tkwiących w różnych pierwiastkach i w różnorodnych połączeniach.

W obrazie bytów sprzężonych przekazywanym sobie lub wywoływanym deterministycznie ruchem niezbyt zrozumiale odzywa się, bardzo zresztą dalekie, echo zasady bezwładności Newtona: celem¹³ wszystkich ruchów bytów jest zachowanie obecnego istnienia, trwanie w nim i wzmacnianie go, przyciąganie tego, co jest dlań [dla danego bytu] korzystne, a odpychanie tego, co może mu zaszkodzić; *jest nim opieranie się impulsom sprzecznym ze sposobem istnienia i z dążnością naturalną danego bytu [...]. Raz połączone byty dążą siłą bezwładności [!]* do trwania w tym stanie. Holbach wie jednak, że *połączone byty* także w końcu rozpadają się, żywe organizmy umierają. Dodaje on więc, że dążenie do zachowania istnienia jest z góry skazane na niepowodzenie, bo wszystkie byty znajdują się pod stałym wpływem innych bytów. Holbach wprowadza nadrzędność ogólnych praw przyrody nad *prawami tkwiącymi w istocie każdego ciała*. Przyroda reguluje ruchy wszystkich bytów jako *siła centralna*, według swego planu, swego jedyne go celu¹⁴, którym jest *utrzymanie całości przez ciągłe zmiany jej części*.

Życie i człowiek

Istnieć, to znaczy doznawać ruchów właściwych określonej istocie. Według Holbacha życie [...] nie jest niczym innym jak zespołem ruchów. Tak samo jak w przypadku pozostałych

^{13 14} Holbach przeciwstawiał się koncepcji, według której przyroda jako całość miałaby wyznaczony cel przez nadrzędny inteligentny byt. Trzeba więc mieć na uwadze, że „cel”, o którym mówi Holbach, nie jest to „cel rozumny”.

ruchów, przyroda nie potrzebuje również impulsu zewnętrznego, żeby wywołać ruch – życie. Holbach powołuje się tu na *bezsprzeczny dowód* występowania samoródtwa: dostrzeżono pod mikroskopem, że w trzymanym pod zamknięciem, fermentującym roztworze mąki z wodą, pojawiają się, po pewnym czasie, istoty organiczne.

Wszystkie zwierzęta podlegają koniecznym prawom przyrody, która wytwarza zwierzęta *za pomocą związków nieprzerwanie działającej materii*. Między człowiekiem, a zwierzętami *nie ma żadnej różnicy oprócz tej, która wynika z odmienności ich konstytucji*. Podobnie jak inne byty człowiek jest materialnym wytworem przyrody. Mechanizm ludzki jest częścią wielkiej całości doznaje jej wpływów i podlega *takim samym prawom, jakim przyroda poddaje wszystkie zrodzone przez siebie byty, które rozwija, obdarza pewnymi własnościami, powiększa, zachowuje przez jakiś czas przy życiu, a wreszcie niszczy lub rozkłada powodując ich przekształcenia*.

«Zasada życia» – źródło energii, ruchliwości, aktywności psychicznej człowieka jest pochodzenia materialnego. Holbach upatrywał jej w *pierwiastku ognia*. W tym samym kontekście mówił on też o *cieple, ogniu lub materii ogniowej czyli ożywiającym cieple*. Ciepło przekazała naszemu ciału matka, ciepło pochodzi z pokarmów, z otoczenia. Również czynnik materialny sprawia, że mózg jest szybko powiadamiany *o wszystkim, co się w nas dzieje*. Tym informatorem – *ruchliwą materią* miał być tak zwany fluid nerwowy, który przypuszczalnie *nie jest niczym innym jak materią elektryczną*.

Holbach zastanawiał się, czy człowiek istniał odwiecznie. Pewne refleksje zdają się przemawiać za *prawdopodobieństwem hipotezy, w myśl której człowiek powstał w czasie i jest tworem właściwym zamieszkiwanemu przez nas globowi [...] i jest wynikiem szczególnych praw rządzących Ziemią*. Jeśli Ziemia miała kiedyś inną formę i własności niż obecnie, człowiek mógł wtedy nie istnieć. Gdy warunki na Ziemi się zmieniają, gatunek ludzki i inne twory Ziemi mogą ulec przekształceniu lub mogą zagać. Również człowiek pierwotny różnił się zapewne od nas. Holbach twierdził jednak, że doświadczenie nie pozwala nam rozstrzygnąć zagadnie-

nia, skąd pochodzi człowiek i uważał, że jest to dla nas w ogóle zagadnienie obojętne. Obojętny jest też ogólniejszy problem, czy wszechświat i cała przyroda, ze zwierzętami i roślinami, faktycznie przekształcają się, czy też wiecznie miały taką samą postać jak dziś i na zawsze ją zachowają.

Materialistyczna, mechanistyczna koncepcja człowieka w „Systemie przyrody” ogarnia również to wszystko, co nazywano duszą ludzką. Holbach uważał, że dusza nie jest odrębna od ciała, że nie jest ona w ogóle niczym innym niż ciało. *Dusza jest [...] człowiekiem rozpatrywanym z uwagi na jego zdolności odczuwania, myślenia i działania w sposób wynikający z właściwej mu natury [...].*

W sobie samym i w ogóle wszędzie dostrzegamy jedynie materię, z czego wnioskujemy, że materia może czuć i myśleć. Władze intelektualne, myśli, namiętności, akty woli – to po prostu wewnętrzne ruchy w człowieku. Wszystkie czynności przypisywane duszy miałyby się dokonywać przy pomocy mózgu – centrum, do którego zbiegają się nerwy. *Mózg zmodyfikowany [...] przez impulsy, zmiany i ruchy udzielane nerwom albo wprawia w ruch narządy ciała, albo działa na samego siebie i w sobie samym wytwarza różnorodne ruchy – władze intelektualne.*

Dusza jest materialna – rozumuje Holbach – bo napotyka ona materialne przeszkody: dusza wprawia w ruch ramię człowieka, ale gdy ramię obciążymy zbyt wielkim ciężarem, dusza nie może sprawić, aby ramię go uniosło. Dla duszy *nie mającej żadnej analogii z materią* przedmioty materialne nie powinny być przeszkodą, nie powinny niweczyć skutków działania impulsów duszy. Substancja, która powoduje ruch lub która sama się porusza (przy spostrzeżeniach, myśleniu itd.), musi mieć cechy substancji materialnej.

Materialnej duszy ludzkiej, jako podporządkowanej prawom wielkiej całości – przyrody, Holbach nie pozostawia żadnej swobody działania. *Nie wierzymy [...], że dusza działa samorzutnie, czyli bez przyczyny, podlega [ona] z ciałem naciskom bytów, które działają na nas w sposób konieczny i zgodny ze swoimi zasadami.* Wolna wola nie istnieje. *Los całej ludzkości i każdego człowieka zależy stale od niedostrzegalnych przyczyn.* Wychodząc od takich stwierdzeń Holbach będzie budować swoją etykę na nieco karkołomnych podstawach.

Człowieka łączą z przyrodą zmysły, dzięki którym może on *poddawać ją doświadczeniu oraz odkrywać jej tajemnice*. Co więcej, to czego zmysły nie pozwalają nam poznać, jest dla nas niczym. Były działają na nas tylko przez ruch. W ten sposób u Holbacha sensualizm spotyka się z mechanicyzmem: *Znamy przedmiot wtedy, kiedyśmy go odczuli, a odczuliśmy go wtedy, kiedy zostaliśmy przezeń poruszeni*. Wiedzę nabywamy przez wielokrotnie powtarzane i dokładnie przeprowadzone doświadczenia, aby upewnić się *co do idei, wrażeń zmysłowych i skutków, które jakiś przedmiot może wyrzucić na nas samych lub na innych ludziach*. Stąd Holbachowska definicja prawdy: **Prawda jest [...]** *zgodnością lub stałą odpowiednością między znanymi nam przedmiotami a cechami, jakie im przypisujemy*.

Etyka i społeczeństwo

Człowiek nie rodzi się ani dobrym, ani złym. *Rodząc się przynosimy na świat tylko potrzebę zachowania życia i osiągnięcia szczęścia*. Poszukiwanie szczęścia i chęć samozachowania należy do *istoty człowieka*, a doświadczenie, wychowanie, przykład uczą nas dopiero, co jest dla nas szkodliwe, a co jest korzystne. Możemy odczytać korzyści mylnie, ale bodźcem, który determinuje wolę człowieka, nie jest faktyczna korzyść, ale nasze wyobrażenie o korzyści. *Człowiek musi być przyciągany przez te przedmioty, które uważa [podkr. M.G.] za pożyteczne, a odpychany przez te, które uważa [podkr. M.G.] za szkodliwe dla swego stałego lub przejściowego sposobu istnienia*.

Działamy, gdy bodziec zaistniał, nie działamy, gdy bodźca nie było, lub gdy bodźce się równoważą. Przy wielu nie równoważących się bodźcach działamy zgodnie z ich wypadkową. Impulsy-bodźce przychodzą do nas bezpośrednio od przedmiotów przez zmysły lub idea bodźca już w nas spoczywa i wydobywamy ją z pamięci. Nie możemy jednak przypominać sobie dowolnie idei, która stałaby się przeciwbodźcem działania. Wierność pamięci zależy od stanu, w którym się znajdujemy. Ludzie pod wpływem silnych namietności są *wskutek chwilowego szalu pozbawieni* możliwości trafnego kojarzenia.

Tak więc czyny [ludzi] są zawsze koniecznym następstwem ich temperamentu, wpojonych im poglądów, prawdziwych lub

błędnych pojęć, jakie tworzą sobie o szczęściu, a wreszcie przekonani popartych przykładem, wychowaniem i codziennym doświadczeniem.

Holbach uważał – jak wiemy – że wolna wola jest fikcją. Tylko nieznaną *łańcucha działań duszy* sprawia wrażenie wolności. Władza dokonywania wyborów – które prowadzą się do oceny największej korzyści – nie świadczy o tym, że dokonujemy wolnych wyborów, gdyż *nasza wola poruszana jest przez przyczyny niezależne od nas*.

Konsekwentnie Holbach głosił, że to, czy jesteśmy dobrzy czy zli, nie zależy od nas. Co wobec tego, zdaniem Holbacha, znaczą słowa: *czyn dobry*, *czyn zły*? Wszyskie czyny ludzkie są jednakowo konieczne, ale skutki postępowania człowieka mogą być różne. Postępowanie nazywamy albo cnotliwym, albo występny patrząc na jego skutki.

Rozróżnienie zła od dobra nie opiera się na umowie, nie opiera się na żądaniach bytu nadprzyrodzonego, lecz wynika z doświadczenia społecznego – twierdzi Holbach. Do zachowania istnienia i osiągnięcia szczęścia potrzebni są człowiekowi inni ludzie. Będą oni sprzyjać człowiekowi tylko wtedy, *gdy będzie w tym zainteresowane ich własne szczęście*. To, co Holbach nazywa cnotą, jest właściwie wyrachowaniem: *Człowiekiem cnotliwym jest ten, kto zapewnia szczęście istotom zdolnym odplacić mu się w ten sam sposób*, czyli innym ludziom. Człowiek występny to taki, który unieszczęśliwia ludzi. *Musi to z reguły pociągnąć za sobą jego własne nieszczęście* w postaci nienawiści u ludzi, zemsty lub choćby w postaci żalu i wyrzutów sumienia.

Holbach nie ogranicza się do analiz, ale zaleca *podążanie ścieżką cnoty*, umiar w używaniu przyjemności... Jaką podstawę i skuteczność mogą mieć wskazówki etyczne, jeśli człowiek nie miałby dokonywać wolnych wyborów moralnych? Holbach uważa, że można nakłonić człowieka do zmiany postępowania nie dlatego, że jest on wolny, ale dlatego, że dostarczy mu się dostatecznie silnych bodźców, które *zdeteminują jego wolę w sposób [...] konieczny i skłaniają go do obrania nowej linii postępowania*.

Holbach głosił, że ludzie są zdeterminowani nawet wtedy, gdy popełniają samobójstwo. Zapewne wiedział on, że jest to czyn sprzeczny z *dążnością do samozachowania*, powoływał się więc na działanie całościowo rozumianej przyrody

(nadrzędne wobec praw i celów poszczególnych jej części). Samobójstwo miałoby być konieczną konsekwencją takiego stanu człowieka, gdy *żelazna dłoń* [przyrody] *skruszyła sprężynę, która czyniła dłoń* [dla człowieka] *życie godnym pożądania i zmuszała go do zachowania swego istnienia*.

Dla łatwiejszego zaspokajania swoich potrzeb i dla zapewnienia sobie bezpieczeństwa ludzie połączyli się w społeczeństwa na zasadach świadczenia sobie usług i nieszkodzenia sobie wzajemnie.

Siłą, która zmusza jednostki do wypełniania zobowiązań względem społeczności, są ustalone przez społeczeństwo i egzekwowane zasady prawne. Czyny ludzkie są konieczne – mówi Holbach – zbrodnie popełniane są bez udziału wolnej woli, ale społeczeństwo, dla zachowania swego istnienia «ma prawo» zapobiegać skutkom tych czynów odstrasżając i karząc ludzi, którzy mogliby mu szkodzić. Wolność obywatelską określa Holbach jako możliwość czynienia dla swego szczęścia wszystkiego, co nie szkodzi współobywatelom.

Kary są tylko jednym ze sposobów, w jaki społeczeństwo ma zapobiegać zbrodniom. *Wychowanie, prawo, opinia publiczna, przykład, przyzwyczajenie i strach – oto przyczyny, które powinny modyfikować ludzi [...]*.

W społeczeństwach nie mogą wszyscy naraz *objawiać swej woli*, dlatego ludzie wybierają zaufanych przedstawicieli, którzy rządiliby jako wykonawcy woli społecznej. Władza jest tylko wtedy prawowita, jeśli opiera się na nie przymuszanej aprobacie społeczeństwa. Holbach głosił pogląd, że społeczeństwo może cofnąć władzę, gdy nie działa ona dla wspólnego dobra, może ono też zmienić formę lub zakres władzy przywódców, *ponieważ zawsze zachowuje ono wobec nich najwyższą władzę zgodnie z niezmiennym prawem przyrody, które chce, aby część była podporządkowana całości*.

„System przyrody” czytany dzisiaj

Filozofia „Systemu przyrody”, czerpiąc tworzywo z różnych doktryn i prądów, jest spokrewniona z filozofią La Mettrie zwłaszcza przez ładunek mechanistycznego materializmu; ocena poglądów Holbacha musi więc, przynajmniej w części, spotykać się z oceną filozofii autora „Człowieka-maszyny”¹⁵.

Mechanicyzm miał być w „Systemie przyrody” metodą sprowadzającą wszystkie zjawiska i procesy do wspólnego mianownika. Holbach z wielką, czasami niefrasobliwą, swobodą stosował mechanistyczne wyjaśnienia jako unifikującą zasadę. Na przykład utrzymywał on, że ta sama «skłonność» (przyciąganie), która powoduje, że molekuły tworzą ciała, sprawia też, że ludzie łączą się w małżeństwa, rodziny, społeczeństwa.

Zbytne uproszczenia – to jeden z zarzutów stawianych autorowi „Systemu przyrody”. Gdy w rozumowaniach Holbacha retoryka bierze górę nad logiką, powstają wówczas takie dowody, jak wspomniany już jego dowód na odwieczność materii: skoro, *wszyscy przyznają* [podkr. M.G.], że *materia nie może się unicestwić*, jakżeby mogła kiedyś zacząć istnieć.

Główny zarzut, jaki można skierować pod adresem filozofii Holbacha, dotyczy jej metodycznej osi. Holbach twierdzi, że wszelka filozofia musi opierać się jedynie na doświadczeniu i obserwacji, a sam wprowadza szereg założeń i zasad metafizycznych, własnych lub przeniesionych z innych systemów. Zasada, którą miała się rządzić przyroda: *utrzymanie całości przez ciągłe zmiany jej części*, i prawa podrzędne względem tego naczelnego planu, które Holbach nakłada «częściom», przekonanie o tym, że wszystkimi zjawiskami rządzi bezwzględny determinizm... – takich przykładów metafizycznych założeń Holbacha można by przytoczyć więcej. Wśród jawnych zapożyczeń zauważamy na przykład średniowieczną zasadę *operari sequitur esse* (działanie postępuje za istnieniem), którą Holbach posługuje się między innymi wtedy, gdy dowodzi, że materia musiała się poruszać odwiecznie «z racji swojego istnienia».

Przypatrzmy się jeszcze, w jaki sposób Holbach realizował postulat oparcia filozofii na wiedzy przyrodniczej. Z dzisiejszego punktu widzenia Holbach popełniał podobny błąd jak jego przeciwnicy teologowie chrześcijańscy, których ostro piętnował za potępienie różnych teorii naukowych. Teolog odrzucał teorię naukową, gdy „nie pasowała” ona do jego interpretacji Objawienia, a Holbach tworzył nadbudowę filozoficzną wokół teorii, jaka «paso-

¹² Por. odnośnik 12.

wała» mu do jego tez. Powiedzielibyśmy dziś, że obaj naruszali metodologiczną zasadę, która rozdziela płaszczyznę poznawczą nauk empirycznych od płaszczyzny filozofii (teologii).

Przyroda, według Holbacha, realizuje swoje odwieczne «cele»¹⁶ czy «plány» w układzie dwustopniowym: nadrzędne są cele «całości», a podrzędne względem nich cele «części». Wprowadzenie dość tajemniczego zewnętrznego zdeterminowania całości, ponad kierunkami, w jakich zmierzają wszystkie ciała, jest chwytem wiodącym do łatwego niwelowania trudności. Na przykład: poszczególne ciała dążą z konieczności do zachowania swego istnienia, skąd więc rozpady, śmierci? Leżą w planie nadrzędnym – mówi Holbach. Wprowadzona przez Holbacha hierarchia ważności obowiązujących praw pomaga mu omijać niekonsekwencje w jego systemie etycznym.

Postaniem, które miał głosić „System przyrody“, było nawrócenie czytelnika na ateizm. Holbach przeciwstawiał się wszelkim poglądom religijnym, nawet religijnym w tak szczątkowej postaci, jaką przybrał deizm. Niewątpliwie jednak chrześcijaństwo, którego wpływ najbardziej odczuwał, znalazło się też najbliżej ostrza jego krytyki, a była to krytyka zaciekle. Retoryka doprowadza go do karykaturalnych obrazów poglądów religijnych. Oto przykłady: *Przyroda każe człowiekowi radzić się rozumu i brać go za przewodnika; religia poucza go, że rozum jest znieprawiony, że jest przewodnikiem zdradliwym, danym człowiekowi przez Boga-zwodziiciela, który chce wprowadzać w błąd swoje stworzenie. [...] Przyroda mówi człowiekowi żyjącemu w społeczeństwie: „Kochaj sławę, staraj się osiągnąć szacunek innych, bądź energiczny, odważny i przedsiębiorczy“; religia mówi mu: „Bądź pokorny, podły i tchórzliwy, żyj w odosobnieniu; niech zajęciem twoim będą modły, rozmyślanie i pobożne praktyki; bądź bezużyteczny dla siebie samego i nie czyn nic dla innych“.* (!)

Ocena poglądów Holbacha wypowiedzianych w „Systemie przyrody“ nie jest łatwa. Z jednej strony demagogia, uproszczenia i inne słabości metodyczne rozprawy zachęcają do krytycznego ich wychwytywania i *a priori* dyskwalifikowania źle uzasadnionych tez. Tymczasem należy też zauważyć, że uznajemy dziś słuszność szeregu, także źle

udokumentowanych przez Holbacha, tez i tendencji zawartych w „Systemie przyrody”. Nieliniowa suma przemysłów, przewartościowań, odkryć naukowych i innych istotnych zdarzeń, które przypadają na dwa ostatnie stulecia, stawia dwudziestowiecznego krytyka w sytuacji uprzywilejowanej względem oświeceniowego autora. (Każda zresztą polemika kierowana w głąb historii jest, w tym sensie, nieuczciwa.) Oceniając wypowiedzi Holbacha trzeba pamiętać o realiach jego epoki.

Przesadą byłoby twierdzić, że to realia XVIII wieku zmuszały Holbacha do ateistycznych rozwiązań, ale na pewno prowokowały one takie rozwiązania. Podłoża zarzutów stawianych myśli religijnej nie można sprowadzić do karykaturalnych wyobrażeń Holbacha. Na przykład głęboko gorsząca Holbacha nietolerancja nie była jego wymysłem, gdy wypowiedział on gorzkie, na szczęście nieaktualne już słowa: *Kościół chrześcijański ma tylko jeden sposób oczyszczenia się z zarzutu nietolerancji lub okrucieństwa: byłoby nim uroczyste oświadczenie, że nie wolno prześladować ani dręczyć za przekonania. Ale tego właśnie jego słudzy nigdy nie powiedzą. (!)*

Myśl chrześcijańska nie była przygotowana do zderzenia z rodzącym się przyrodoznawstwem. Nie była przygotowana ani w XVIII wieku, ani jeszcze długo później. Dlatego tezy Holbacha: *jeśli nieznajomość przyrody zrodziła bogów, to znajomość przyrody musi ich obalić oraz postępy zdrowej fizyki będą zawsze zgubne dla zabobonu* – czyli oczywiście religii, tezy podjęte chętnie przez późniejszych filozofów materialistów, przenoszone przez ideologów i popularyzatorów myśli ateistycznej, do dziś znajdują posłuch.

¹⁶ Por. odnośnik 13-P4.

Le mouvement – moyen de toute existence

Paul Tiry, plus tard baron d'Holbach, est l'auteur ou – comme certains croient – l'auteur principal du traité „Le système de la nature”, qui a causé une grande émotion. Le rôle, qu'il devait jouer, est prouvé par le fait qu'on l'appelait la „Bible des matérialistes”. Le traité a uni le matérialisme mécanique avec les différentes doctri-

nes du Siècle des Lumières. Władysław Tatarkiewicz écrit dans son „Histoire de la philosophie” que „Le système de la nature” *proclamait le matérialisme comme La Mettrie, le déterminisme comme Diderot, le sensualisme comme Condillac, le hédonisme comme Helvetius, l'athéisme comme d'autres penseurs de l'époque.*

Ks. Stefan Moysa SJ

Uzasadnienie wiary według Karla Rahnera

W dniu 30 marca 1984 roku zmarł nagle na atak serca, zaledwie w parę tygodni po ukończeniu osiemdziesiątego roku życia, Karl Rahner uważany przez wielu za najwybitniejszego teologa współczesności. Do ostatka pozostawał czynny, a jeszcze w dniu 12 lutego podczas akademii urządzonej na jego cześć we Fryburgu wygłosił odczyt, w którym – jakby przewidując bliski koniec swego życia – powiedział między innymi: *Osiemdziesiąt lat to długi czas. Ale okres życia odmierzony każdemu jest tylko krótką chwilą, w której dokonuje się to, co ma być*¹.

Bibliografia prac Rahnera obejmuje około 4000 pozycji, w tym przeszło 30 książek. Co dziwniejsze – nie uważał się za teologa naukowca. Chciał być przede wszystkim chrześcijaninem, który żyje we współczesnym świecie, z niego czerpie problemy i nad nimi myśli. Teologię uprawiał ze względu na głoszenie słowa i duszpasterstwo. W tym też zapewne należy szukać tajemnicy rezonansu, jaki znajdował u współczesnych. Wydawcy jego pism tak o tym mówią: *Calemu pokoleniu młodych ludzi dał on odwagę do wiary, a zwłaszcza do kapłaństwa. Nie można zapominać o niezliczonych chrześcijanach, którzy do dziś są mu wdzięczni za pomoc w uformowaniu ich wyrastającej z wiary egzystencji. Wielu współczesnych ludzi, którzy raczej dystansowali się od Kościoła, szukało u niego światła i pomocy*².

Uzasadnienie wiary i jej zbliżenie współczesnemu człowiekowi było jednym z naczelných zamierzeń niemieckiego teologa. Temat niezmiernie szeroki, który nie przestaje wzbudzać zainteresowania i pragnienia, by przejść samemu drogę w ten sposób nakreśloną, a to celem pogłębienia i wzmocnienia własnej wiary³. Chcąc jednak prześledzić rozumowanie autora, czy iść drogą przez niego wskazaną, trzeba jeszcze pamiętać o zasadniczym założeniu, które Rahner często przypomina. Uzasadnienie wiary pojmuje on bowiem bardzo szeroko. Uważa, że jest to przede wszystkim

ukazanie racjonalnych podstaw wiary i stara się wykazać, że człowiek, który przyjmuje istnienie Boga, Jego zbawcze dzieło, Jego udzielanie się zarówno przez łaskę jak i na drodze historycznej w osobie Jezusa Chrystusa, że taki człowiek postępuje zgodnie ze wskazówkami swojego rozumu, co więcej, że skłania go do tego cała jego egzystencja. Ale uzasadnienie wiary pojmuję on również jako zdanie sprawy z tego, czym jest wiara, jaka jest jej wewnętrzna budowa, spójność i logika. Pragnie więc wyjść poza czysty pozytywizm teologiczny, który przyjmuje zdania dotyczące wiary wyłącznie dlatego, że są przez Boga objawione i poprzestaje na tym stwierdzeniu. Uzasadnienie wiary jest więc zarówno zewnętrzne jak i wewnętrzne. Jest zarówno argumentacją racjonalną jak też opowiadaniem dotyczącym samej wiary. Globalnie rzecz biorąc jest to biblijna wszechstronna gotowość do obrony i uzasadnienia tej nadziei, która jest w chrześcijaństwie (por. 1 P 3,15) (XII, 19–19).

Tajemnica człowieka

Droga rozumianego w powyższy sposób uzasadnienia wiary rozpoczyna się od rzeczywistości człowieka. Jest on nieskończonym pytaniem, na które odpowiedź może dać tylko nieskończona tajemnica (MWD 30). Człowiek doświadcza swojej wolności i chciałby zrealizować swój projekt życiowy. Pragnie być człowiekiem wiernym, kochającym, odpowiedzialnym. Widzi, że historia jego życia zmierza do jakiejś zasadniczej decyzji, która jest związana z relizacją tych wartości. Ten zasadniczy projekt życiowy nie może być sprowadzony do rozmaitych wrażeń i determinizmów, ani też rozłożony na różne uwarunkowania psy-

¹ Die Furche, 4 kwietnia 1984.

² K. Lehmann i A. Raffelt w: *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner – Lesebuch*, Zürich-Köln-Freiburg-Basel-Wien 1979, s. 5.

³ Możemy oprzeć się jedynie na zasadniczych pozycjach dotyczących tego tematu. Należą do nich: *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1976 (skracam GKG), różne artykuły rozproszone po 16 tomach *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln-Zürich-Köln (skracam cyfrę rzymską oznaczającą tom i arabską oznaczającą stronę), *Ich glaube an Jesus Christus*, w: K. Rahner, K. H. Weger, *Was sollen wir noch glauben?*, Freiburg-Basel-Wien 1979, s. 187–205 (skracam: *Ich glaube*). W języku polskim ukazały się: *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1983 (skracam: MWD), *Przez Syna do Ojca*, Kraków 1979, *Rzeczy chrześcijanina*, Warszawa 1979 (skracam: RCH); *Bóg stał się człowiekiem*, Poznań 1978.

choanalityczne czy biologiczne. Dążność do jego realizacji jest związana z istnieniem ludzkiego podmiotu, a równocześnie przekracza człowieka i warunki, w jakich żyje. Determinuje ona całą ludzką egzystencję. Jej los rozgrywa się wokół tego, czy człowiek całą tę egzystencję wraz z wszystkimi danymi, które są od niej niezależne, przyjmuje, czy mówi i tym samym ją potwierdza, czy też przeciw niej protestuje i odmawia jej uznania. W tym leży owa zasadnicza życiowa decyzja i realizacja lub brak realizacji życiowego projektu (*Ich glaube*, 188–191).

Potwierdzenie i przyjęcie egzystencji jest równocześnie zgodą na jej zmianę, ulepszenie i rozwój. Takie przyjęcie dokonuje się w nadziei. Jest to nadzieja na sensowność nie tylko bytu ludzkiego, ale i całej rzeczywistości, a więc nadzieja globalna i bezwarunkowa, sięgająca poza śmierć. Umożliwia ona realizację takich wartości, jak wolność, wierność, odpowiedzialność, do których człowiek dąży jako jednostka. Owa nadzieja jest też zaufaniem, że te wartości nie mogą być zrodzone przez nicłość, ale muszą być udziałem jakiejś szerszej rzeczywistości, która też nosi znamię sensowności (*Ich glaube*, 188–191). Bezsens bowiem nie może być źródłem sensu.

Człowiek może przeciw tak pojmowanemu istnieniu zaprotestować, nie uznać rzeczywistości ludzkiej egzystencji, starać się ją zatrzeć i rozmiąć na doraźne wrażenia. Może o niej zapomnieć żyjąc tylko chwilą i starając się doświadczyć w życiu maksimum przyjemności. Taka jednak postawa jest równoznaczna z uznaniem pustki, bezsensu i absurdu. Człowiek w ten sposób podcina korzenie, z których wyrasta i staje w sprzeczności z trwałymi danymi, które jego egzystencję niezależnie od niej samej charakteryzują. Kto odrzuca sensowność istnienia, musi dojść do tego stanu. Powraca wówczas nieuchronnie pytanie Piotra: *Panie, do kogo pójdziemy?* (J 6, 68) (MWD 18–20).

Uzasadnienie dla powyższego doświadczenia widzi Rahner w strukturze osoby ludzkiej. Posiada ona właściwość transcendentalności, czyli stałego przekraczania siebie i zdążania do czegoś, co ją przewyższa. Jest to właściwość poznającego podmiotu, który posiada taką właśnie strukturę aprioryczną, a więc niezależną od poznawanych przedmiotów. Jednakże ta struktura mówi też coś o poznanym

przedmiocie. Na przykład dziurka od klucza ma aprioryczną strukturę, która decyduje o tym, że klucz może wejść do zamka, ale zdradza też budowę samego klucza (GKG 30). Owa struktura polega na tym, że człowiek w każdym akcie poznawczym niezależnie od poznanego przedmiotu pozostaje sobą, trwa w sobie, całkowicie powraca do siebie. Tak trwający podmiot poznający jest zasadniczo otwarty na całą rzeczywistość i może osiągnąć każdego bytu. Dzieje się to, mimo iż podmiot poznający jest ograniczony i ma świadomość tego ograniczenia. Tu sięgamy Rahnerowskiego pojęcia transcendentalności. Doświadczeniem transcendentalnym nazywa on mianowicie *podmiotową, nietematyczną świadomość poznającego podmiotu i jej otwartość na szerokie pole każdej możliwej rzeczywistości* (GKG 31). W każdym poznaniu zawiera się więc świadomość istnienia poznającego podmiotu, ale ta świadomość istnieje jakby na zapleczu poznania, poznanie jej bezpośrednio nie dotyczy, dana jest zatem w sposób nietematyczny. Jednak istnieje ona rzeczywiście, jest rzeczywistym doświadczeniem i dana jest wraz z poznaniem każdego możliwego przedmiotu. Jest to równocześnie doświadczenie transcendentalne, gdyż należy do zasadniczej struktury poznającego podmiotu i przekracza każdą możliwą grupę poznanych przedmiotów. Poznający podmiot jest dzięki swej strukturze ukierunkowany na coś, co przekracza świat historyczny i empiryczny.

Człowiek porusza się więc w nieskończonym horyzoncie stale nowych pytań. Skoro tylko usiłuje ograniczyć ten horyzont i poprzestać na niektórych tylko zagadnieniach, zaraz powstają nowe, a człowiek nie może uniknąć tego dynamicznego ruchu, który go kieruje do bytu w ogóle i który pozwala w ten sposób doświadczyć jego nieskończoności. Człowiek widzi, że wartości, do których dąży, przekraczają go, istnieją niezależnie od niego i mają swoje uzasadnienie w tej właśnie nieskończoności bytu. Ta nieskończoność nie może być nicością, gdyż nicość nie może uzasadnić tej sumy dobra, wolności, odpowiedzialności, miłości, której człowiek w dynamicznym ruchu transcendentalnym doświadcza (GKG 44-46).

Transcendentalność człowieka nie dotyczy tylko jego poznania, ale też jego wolności i odpowiedzialności. Wolność i odpowiedzialność są danymi, które wypływają z psy-

chologii empirycznej, ale – podobnie jak poznanie – związane są ze strukturą ludzkiej osoby. Człowiek doświadcza swojej wolności w konkretnych warunkach otaczającego go świata, ale wolność – i konsekwentnie odpowiedzialność – jest właściwością transcendentálną samego podmiotu. Gdzie człowiek doświadcza swojej podmiotowości, gdzie działa jako podmiot i osoba, tam działa jako człowiek wolny. Wolność dotyczy więc jego osoby i przejawia się w jej działaniu... *Wolność nie jest zdolnością czynienia tego czy tamtego, ale zdolnością decydowania i stanowienia o samym sobie* (GKG 40). Wolność jest więc nierozłączną właściwością osobowego działania i dlatego przekracza wszelkie kategorie konkretnych ludzkich czynów.

Doświadczenie transcendentálne człowieka nie da się zdefiniować, gdyż przewyższa to, co jest mierzalne, czym można manipulować i co można zaplanować. Ogarnia ono wszystko i jest dane w każdym akcie duchowej natury, przynajmniej w jakiś nie wypowiedziany, anonimowy sposób. Wyraźniej może je człowiek przeżyć, gdy zostaje oderwany od rzeczy, jakimi się zwykle zajmuje i dochodzi do sytuacji granicznych, które zwracają go ku samemu sobie. *Zachodzi to – pisze Rahner – gdy człowiek staje się nagle samotny, gdy wszystko inne jak gdyby się wycofało do jakiejś milczącej dali i w niej rozplynęło, gdy, jak się to zwykle mówi, cisza brzmi silniej niż zwyczajny hałas codziennego dnia. Dzieje się to wówczas, gdy człowiek nagle i w nieubłagany sposób zostaje postawiony wobec swojej wolności i odpowiedzialności. Ta odpowiedzialność obejmuje całe życie, nie pozostawia żadnego wyjścia i usprawiedliwienia. Człowieka nie wspomaga wówczas żaden pokłask, nie ma on nadziei na żadne uznanie i podziękowanie. Stoi wobec milczącej, nieskończonej, nie dającej się manipulować odpowiedzialności, która nie jest jemu poddana, a pozostaje najbardziej wewnętrzna, a zarazem najbardziej różniąca się od człowieka. Doświadcza on, w jaki sposób ta odpowiedzialność milcząco rozprzestrzenia się na całe istnienie, wszystko przenika, wszystko ze sobą łączy, a pozostaje sama niewytłumaczona. Jest ona tym, czym jest i posiada znaczenie nie dlatego, że człowiek sam ją stworzył, ale ponieważ wzywa bezwarunkowo jego wolność i pozostaje nad nim jako sąd nawet wtedy, gdy zaprzecza tej odpowiedzialności i ucieka przed nią. Również wówczas, gdy*

nagle doświadcza osobistej miłości i spotkania, stwierdza z lekkiem, jak w miłości zostaje przyjęty w sposób absolutny, mimo że z powodu swojej skończoności i ułomności nie potrafi dać wystarczającej przyczyny i uzasadnienia dla tego rodzaju bezwarunkowej miłości. Sam zaś kocha w podobny sposób i z niepojętą odwagą przechodzi do porządku dziennego nad tym, co w drugim człowieku wzbudza zastrzeżenia. Ufa wówczas jakiejś absolutnej podstawie, która nie jest poddana miłości, ale pozostając niepojęta, wewnętrznie się od niej różni (IX, 168–169).

Człowiek wobec świętej tajemnicy

W doświadczeniu transcendentálním człowiek zostaje postawiony wobec rzeczywistości, która go przekracza, nie da się więc wytłumaczyć przy pomocy danych, które wchodzą w konstytucję samego człowieczeństwa, nie mieści się w żadnych ludzkich kategoriach. Ta rzeczywistość nie może więc być «użyta» do tego, by w obrębie świata ludzkiego wytłumaczyć jakieś zjawiska, które inaczej wyjaśnić się nie dadzą. Byłoby to znowu sprowadzenie transcendencji do rzeczywistości ludzkiej. Równocześnie ta transcendencja jest czymś najbardziej zrozumiałym i nieodzownym warunkiem każdego duchowego aktu ludzkiego.

Nieskończoną transcendencję nazywa Rahner tymczasowo *świętą tajemnicą* (GKG 67–70). Nie chce on zbyt wcześnie używać na jej oznaczenie słowa «byt absolutny» czy «podstawa wszelkiego bytu», czy wreszcie «Bóg», aby nie dawać pola do zarzutów, że operuje pustymi abstrakcjami. Słowo *święta tajemnica* jest otwarte na wszystkie tego rodzaju możliwe interpretacje, a równocześnie zawiera w sobie problematykę bytu, którą wyżej za Rahnerem staraliśmy się przedstawić. Ta tajemnica jest nie nazwana i nieskończona. Nazwa bowiem i granice, które chciałoby się jej postawić, zaszeregowują ją w ramy wewnątrzświatowej rzeczywistości, a tymczasem polega ona na tym, że ją przekracza, jest czymś zawsze więcej niż ona i nie da się ogarnąć. Nie da się umieścić w ramach jakiegoś systemu współrzędnych i cokolwiek mierzyć (GKG 70–71). Ona jest bowiem miarą, według której wszystko inne jest mierzone.

Można ją nazwać świętą tajemnicą, gdyż jest transcendentna wobec wolności, odpowiedzialności, miłości, potwierdza je i uzasadnia oraz jest warunkiem istnienia podmiotu, który tych wartości doświadcza. Potwierdzenie zaś podmiotu w tym wszystkim, co stanowi jego osobowość, może się też dokonać tylko przez jakiś osobowy podmiot wzniesiony ponad wszystkie poznawalne, doświadczalne podmioty. Do tego podmiotu kierowana jest miłość, która wobec tego co nieogarnięte i niewypowiedziane staje się modlitwą. Tak dochodzi się do pojęcia Boga osobowego, któremu można mówić «Ty».

Człowiek staje wobec świętej tajemnicy, odkrywa ją na przedłużeniu swojej dynamiki jako czynnik, który ją uzasadnia. Nie może jednak nigdy tej tajemnicy osiąść i nią zawładnąć. To ona go całego ogarnia i umożliwia jego istnienie. Człowiek odnajduje ją wszędzie, ale nie na drodze czystego rozumowania, lecz przez przyjęcie całej swojej egzystencji. Jeżeli człowiek tę egzystencję afirmuje, przyjmuje ją w nadziei, to ta dynamika doprowadza go do absolutnej tajemnicy. Niemożliwy jest obojętny, racjonalistyczny stosunek do niej, gdyż jest ona kwestią całej egzystencji i dlatego człowiek winien ją przyjąć w milczeniu, modlitwie i adoracji. Wtenczas odkrywa, że nie może ona być projekcją jego potrzeb, pragnień i wysublimowanych życzeń. Projekcja bowiem nie może być gruntem i uzasadnieniem egzystencji człowieka i wytłumaczeniem tego, co stanowi sens jego istnienia i sens całej rzeczywistości. *Z jednej strony bowiem i w tym samym momencie, kiedy pomyślę o Bogu jako o mojej projekcji, Bóg staje się dla mnie w moim życiu czymś bezsensownym i bezużytecznym; z drugiej zaś strony mogę podstawę mojej nadziei, tak małą jak ona sama, odrzucić* (RCH 22).

Jeżeli święta tajemnica jest rzeczywistością, a nie projekcją ludzkiego «ja», jeżeli człowiek stoi przed nią w milczeniu i adoracji i ma doświadczenie z jednej strony tego, że ona człowieka absolutnie przerasta, z drugiej zaś, że jest czymś niewypowiedzianie bliskim, to powstaje pytanie, czy może on dalej zgłębiać istotę tego doświadczenia transcendentalnego. Otóż posłannictwo chrześcijańskie mówi, że człowiek nie stoi osamotniony wobec tajemnicy. Jej poznanie,

doświadczenie transcendentalne w całej jego wyżej opisanej złożoności, dynamika tego ruchu ku Bogu jako świętej tajemnicy jest cała niesiona przez Boga i Jego szczególne działanie (RCH 22–23). To działanie Boże wszczepia się niejako w doświadczenie transcendentalne i to nie jako czynnik dodany z zewnątrz, ale jako coś, co to doświadczenie konstytuuje i umożliwia. Ten czynnik nazywa teologia chrześcijańska łaską, życiem Bożym, działaniem Ducha Świętego. Chrześcijanin odpowiada na to działanie Boże i artykułuje swoją odpowiedź jako wiarę, nadzieję i miłość (RCH 22–23).

Powyższe działanie Boże nazywa Rahner *Selbstmitteilung Gottes* – samoudzielanie się Boga, i widzi w nim istotę chrześcijaństwa. *Mimo wszelkich pozorów skomplikowanej dogmatyki i moralistyki – stwierdza – chrześcijaństwo mówi coś bardzo prostego: że tajemnica pozostaje na wieki tajemnicą i że jako to co nieskończone, niepojęte, niewymowne, jako to, co nazywamy Bogiem, udziela się duchowi człowieka, staje się dla niego darem bliskości i absolutnego samooddania wtedy, gdy człowiek doświadcza pustki swojej skończoności* (MWD 21). A więc Bóg daje się cały człowiekowi. Dawca staje się sam darem i daje się stworzeniu jako jego wykończenie i spełnienie. Nie przestając być Bogiem, nie umniejszając w niczym swojego bóstwa, Bóg staje się czynnikiem konstytutywnym bytu człowieka i umożliwia jego dynamikę polegającą na wierze, nadziei i miłości. Jest to więc dar ontyczny, który tylko dla Boga jest możliwy. Bóg przebóstwa człowieka, wynosi go do stopnia miłości, który jest niemożliwy do osiągnięcia dla jego sił naturalnych, a jednak się z nim nie stapia, stworzenie nie rozplywa się w Bogu, ale pozostaje jeszcze bardziej sobą. To samoudzielanie się Boga jest równocześnie dla człowieka jakimś absolutnym nakazem i wymogiem. *Doświadczam – mówi Rahner – (w tym, co my chrześcijanie nazywamy łaską), że ta tajemnica, aby być sobą, nie musi oddalić się ode mnie w nieskończoną dal, ale że się daje jako moje spełnienie. Chrześcijanina obowiązuje zakaz (jedyne zakaz, który musi być brany całkiem serio), by się zadowolić czymś mniej niż nieskończoną pełnią Bożą, by szczęśliwie i ostatecznie zagnieździć się w skończoności albo udusić się w jej małości, by w sposób rzekomo skromny,*

a właściwie błźnierczy sądzić, że Bóg nie może brać serio stworzenia, które jest skończone i ograniczone tysiącem uwarunkowań (XIV,13).

Samoudzielanie się Boga jest absolutnym, niezasłużonym darem. Jest cudem Bożej miłości i zostaje udzielone nie tylko człowiekowi grzesznemu jako nie zasłużona łaska przebacząca, lecz również jest nie zasłużone w tym, że Bóg staje się wewnętrzną zasadą umożliwiającą spełnienie egzystencji człowieka. W tym też sensie powiada teologia, że jest darem nadprzyrodzonym. To znowu z kolei nie znaczy, by takie wyniesienie było przypadkowe, zewnętrzne i dodane do duchowej natury człowieka. Człowiek jako byt rozumny i wolny jest stworzony tak, że Bóg chce mu się udzielić w sposób darmowy i nie zasłużony. W samym swoim stworzeniu jest z tym darem skonfrontowany, tak że jego transcendentalność jest punktem, w którym wszczepia się jego nadprzyrodzone wyniesienie (GKG 128–129).

Jezus Chrystus jako absolutny Zbawiciel

Dynamika człowieka, który szuka rozwiązania problemu własnej egzystencji, znajduje dla chrześcijanina swój kres i syntezę w osobie Jezusa Chrystusa (RCH 23). Okazuje się przy tym, że Bóg udziela się człowiekowi nie tylko jako czynnik dynamiczny przenikający jego egzystencję, ale także w wymiarze konkretnym i historycznym w osobie Jezusa Chrystusa, którego chrześcijanin spotyka w przepowiadaniu i wierze Kościoła. W ten sposób następuje synteza między pragnieniem przekroczenia siebie i doświadczeniem transcendentalnym a tym spotkaniem historycznym. Stajemy więc przed zagadnieniem, jak dokonuje się ta synteza.

Człowiek szuka odpowiedzi na pytanie, którym jest on sam i chce w wolności zdać sprawę z własnej egzystencji. Jest to nic innego jak poszukiwanie i troska o własne zbawienie. Tego zbawienia nie znajduje człowiek w historii, gdyż ona jest ciągiem następujących po sobie wydarzeń i nie daje odpowiedzi na pytanie, czym jest metafizyczna egzystencja, o której uratowanie chodzi i która tego rodzaju wydarzenia przekracza. Ale człowiek pozostaje przekonany, że jako byt historyczny nie może tego zbawienia znaleźć gdzie indziej, jak tylko w historii. W niej więc szuka

kogoś absolutnie doskonałego, w kim to zbawienie konkretnie nastąpiło, a równocześnie związane jest z jego własnym zbawieniem. Taki człowiek pragnie znaleźć drugiego człowieka, który pozostaje solidarny w zbawieniu ze wszystkimi ludźmi, w którym to zbawienie widzialnie się ukazało i zostało przez Boga zwycięsko, przyobiecane wszystkim. Takiego człowieka nazywa Rahner absolutnym Zbawicielem. Stawia on tezę, że tym absolutnym Zbawicielem, którego człowiek poszukuje w transcendentnej dynamice zbawienia, jest historyczna postać Jezusa z Nazaretu (XIII, 175–176; GKG 194).

Kim jest Jezus Chrystus, okazuje się ze źródeł ewangelicznych. Rahner podchodzi do nich z całym krytycyzmem, jakiego nauczyła współczesna egzegeza. Opiera się tylko na wypowiedziach synoptycznych pomijając szersze teologiczne rozwinięcia św. Pawła i św. Jana. U synoptyków dostrzega wystarczające dane, by uznać Jezusa za absolutnego Zbawiciela. W ich świetle bowiem Jezus Chrystus ukazuje się jako człowiek wierny, kochający aż do śmierci, jako człowiek, który znajdował się w jakimś szczególnym stosunku synostwa do swego Ojca i w niewyraźnej z Nim jedności. Całe Jego istnienie było otwarte na tajemnicę Ojca. W świetle tej tajemnicy Jezus działa, jej oddaje się bez reszty i pozostaje wierny aż do śmierci, która jest ostatnim wyrazem Jego oddania się Ojcu. Dlatego też mówi: *Ojcze, w ręce Twoje oddaję ducha mego...* W Ojcu więc widzi swoje zbawienie.

Z Ewangelii synoptycznych wynika, że Jezus miał również poczucie, iż w Jego zbawieniu leży też zbawienie wszystkich ludzi. Głosił bowiem przekonanie, że królestwo Boże jest bliskie. Pojmował je jako szczególne działanie Boże dla zbawienia ludzkości. Przez głoszenie królestwa zbawienie zostaje ofiarowane wszystkim ludziom. Królestwo Boże jest nieodłącznie związane z Jego osobą, nadchodzi wraz z Nim. On więc ofiarowuje ludziom możliwość zbawienia. Wraz z Jego osobą królestwo Boże jest bliskie w jakiś nowy sposób, a mianowicie w sposób ostateczny i nieodwracalny. Żaden dar nie może być od niego większy; dar Jezusa jest ostatecznym powiedzeniem «tak» ludzkości, a to wypowiedzenie jest absolutnie zwycięskie. Nie w tym sensie, by niweczyło działalność wolnej woli człowieka i aby

człowiek nie mógł powiedzieć «nie» na Bożą ofertę. Jest absolutne i zwyczajne w sensie, że Bóg tę możliwość daje wszystkim ludziom, że ta możliwość nie będzie odwołana i że Bóg czegoś więcej nie może już dać człowiekowi (*Ich glaube*, 195–197; XIII, 178–181, GKG 247–251).

Można więc powiedzieć, że Jezus na krzyżu był przekonany o nierozdzielным związku Jego zbawienia ze zbawieniem całej ludzkości (XIII, 180). Oddając swojego ducha Ojcu oddawał równocześnie w ręce Ojca wszystkich swoich braci. W nie wypowiedzianej nadziei powierzył swój własny los i los wszystkich ludzi Ojcu, który przyjął to powierzenie. Rahner podsumowuje ostatecznie swoje rozważania w następującej tezie: *Jezus głosi, że w Jego osobie i Jego nauce królestwo Boże, czyli łaskawe samoudzielanie się Boga, nie jest tylko stale obecne jako oferta skierowana pod adresem wolności człowieka, ale w sposób zwyczajny i nieodwracalny od Boga przybyło i zapanowało. W ten sposób zostało wypowiedziane ostatecznie i ostateczne słowo łaski w historii. Słowo to stało się ostatecznym i nieprzekraczalnym słowem Bożym w historii przez zmartwychwstanie Jezusa, w którym nastąpiło przyjęcie Go w solidarności z innymi ludźmi* (XIV, 58).

Zmartwychwstanie Jezusa jako ukazanie absolutnego Zbawiciela i Syna Bożego

Ewangelie świadczą, że uczniowie przeżyli śmierć Jezusa jako katastrofę ich Mistrza, a wraz z nią również swoją własną klęskę życiową. Nagle i w sposób zupełnie niewytłumaczalny przechodzą od nastroju zwątpienia i klęski do przekonania, że Jezus rzeczywiście żyje. Wyrazem tego przekonania są zarówno proste stwierdzenia: *Pan rzeczywiście zmartwychwstał*, jak też opowiadania o ukazaniu się Jezusa i pustym grobie. Było to więc przeżycie i przekonanie szczególnego rodzaju, za którym stała nieopisywalna rzeczywistość, jakiej nie da się sprowadzić do przeżyć czysto subiektywnych (GKG 271–272; XIII 182–183).

Przez zmartwychwstanie Jezus został przyjęty i potwierdzony przez Ojca. Na krzyżu złożył całą swoją egzystencję w jego ręce, a zmartwychwstanie przyszło jako odpowiedź na to oddanie się. Potwierdziło zarówno osobę jak i dzieło, w szczególności zaś to przekonanie, że Jezus w swoim zba-

wieniu widział równocześnie zbawienie wszystkich ludzi. Zmartwychwstanie ukazało więc, że Jezus jest absolutnym Zbawicielem człowieka.

W ten sposób pragnienie absolutnego Zbawiciela spotyka się ze świadectwem źródeł ewangelicznych. To spotkanie wyraża się wiarą w świadectwo apostoelskie, iż Jezus Chrystus zmartwychwstał, a Jego zmartwychwstanie jest równocześnie źródłem naszego zmartwychwstania. Aby tego rodzaju wiara mogła powstać, człowiek musi przystąpić do świadectwa apostoelskiego ożywiony nadzieją, że jego własna egzystencja będzie uratowana, winien więc przystąpić do tego świadectwa z wyżej wspomnianym pragnieniem transcendentalnym własnego zbawienia i nadzieją zmartwychwstania. Gdzie tego zabraknie, świadectwo apostoelskie pozostanie martwe, chociaż byłoby najbardziej wierogodne. Najwyżej człowiek dojdzie do wniosku, że fakty z Ewangelii nie dadzą się w sposób zadowalający wyjaśnić. Dla poznania zbawczego znaczenia zmartwychwstania potrzeba osobistego zaangażowania i pragnienia potwierdzenia i zbawienia własnej egzystencji. Inaczej fakt zmartwychwstania Chrystusa pozostanie dla człowieka czymś obojętnym.

Rahner nie poprzestaje na samym pojęciu absolutnego Zbawiciela. Wykazuje, że absolutny Zbawiciel jest identyczny z Tym, w którego wierzy Kościół. Swoją wiarę określił Kościół na Soborze Chalcedońskim w następującej formule: Jezus Chrystus doskonały w bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, który w jedności osoby jednoczy dwie natury – boską i ludzką.

Jezus Chrystus bowiem uważał się za Mesjasza, a nie za zwyczajnego wysłannika Bożego. Jak widzieliśmy wyżej, był On wysłannikiem, w którym Bóg wypowiedział się ostatecznie, a królestwo Boże nastąpiło w sposób nieodwołalny, tak że tego daru w Nim udzielonego nic nie może przekroczyć. Taki zaś wysłannik jest identyczny z odwiecznym Synem Bożym, w którym nastąpiła unia hipostatyczna. Gdyby bowiem był tylko człowiekiem, to nie mogłoby nastąpić w Nim to ostateczne wypowiedzenie się Boga. Zwyczajnego proroka, który niesie posłanie Boże, może przewyższyć inny prorok. Posłania Jezusa nic nie może przewyższyć. Gdyby

Bóg chciał je przekroczyć, musiałby sam się zmienić i przestać być sobą. W ten sposób absolutny Zbawiciel jest równocześnie Synem Bożym, kimś identycznym z Bogiem. Oczywiście, prawdziwość świadomości Jezusa, fakt że uważał siebie za absolutnego Zbawiciela – to wszystko znajduje rękojmię i potwierdzenie w Jego zmartwychwstaniu. Wskrzeszając Jezusa z martwych Ojciec nie tylko zwraca Mu życie, ale potwierdza wszystkie Jego roszczenia, przede wszystkim zaś to, że tylko w Nim dane jest zbawienie⁴.

Po co Kościół?

Jako ostatni akord w uzasadniającym wiarę rozumowaniu Rahnera przychodzi konieczność Kościoła. Chrześcijaństwo nie jest religią indywidualistyczną i tylko sprawą między Bogiem a człowiekiem. Wymaga ono istnienia wspólnoty, w której wiara chrześcijańska jest wyznawana także w formach zewnętrznych, która tę wiarę utrzymuje, strzeże jej czystości i przekazuje z pokolenia na pokolenie. Kościół jest konieczny, ponieważ chrześcijaństwo jest w pierwszym rzędzie religią i dotyczy globalnie stosunku człowieka do Boga. Obejmuje więc całego człowieka w jego komponencie duchowej i materialnej, jako jednostkę i istotę społeczną. Do istoty człowieka zaś należy komunikacja z innymi ludźmi. Nie może być pełnym człowiekiem ten, kto od społeczności jest odizolowany; nie może też dać pełnego wyrazu swojej religijnej postawie człowiek, który nie czyni tego także w sposób zewnętrzny. W religii następuje więc połączenie i harmonia pierwiastka subiektywnego i wewnętrznego z pierwiastkiem obiektywnym i zewnętrznym. Człowiek więc musi spełniać swoje akty religijne w Kościele jako społeczności, która je uznaje, przyjmuje i czyni swoimi (GKG 313–315).

Dalej. Chrześcijaństwo jest religią objawioną. Nie pochodzi – jak religia naturalna – z ludzkiego rozumowania, ale z Bożego posłania, które jest skierowane do człowieka. Stąd też musi istnieć w tej religii element autorytetu. Religia nie jest czymś, co sobie człowiek sam tworzy, nie jest jego życiowym projektem. Jest pewną kategorią niezależną od niego, występującą jako norma, której człowiek winien się trzymać. Subiektywna akceptacja religii winna się dokony-

wać właśnie w obrębie i w zakresie tej normy, która w chrześcijaństwie istnieje jako Pismo Święte, Tradycja, nauka Kościoła. Nie mogą one być inaczej przekazane jak właśnie przez społeczność wierzących, w której istnieje też władza jako konkretny wyraz autorytetu tej społeczności. Sprawa autorytetu Kościoła i jego urzędu nauczycielskiego znajduje tutaj swoje uzasadnienie. Bez niego religia i konsekwentnie chrześcijaństwo wydane jest na łup stałej zmienności i rozplywa się w czystej subiektywności (GKG 333–334).

Chrześcijaństwo jest wreszcie religią Jezusa Chrystusa, absolutnego Zbawiciela, który zmarł i zmartwychwstał dla zbawienia człowieka. W tej konkretnej i jedynej osobie i wydarzeniu leży zbawienie wszystkich ludzi. Zbawienie ma zatem wymiar obiektywny i historyczny. Jeżeli zatem ma ono zostać przekazane ludzkiej społeczności w ciągu historii, to jedynym na to sposobem jest wspólnota, w której będzie żyła osoba Chrystusa i będzie stale się uobecniać Jego wydarzenie zbawcze. Oczywiście, zbawienie dane obiektywnie musi być przyjęte przez człowieka w jego subiektywności, aby mogło wywierać skutki. Zgodność czynnika obiektywnego z subiektywnym jest konieczna, by przekazywanie zbawienia dokonywało się w sposób naprawdę ludzki. Natomiast nie do przyjęcia jest pogląd, jakoby zbawienie mogło być przekazywane jedynie w sposób duchowy i zaakceptowane wyłącznie przez subiektywność człowieka. Brakłoby mu wówczas istotnego ludzkiego aspektu. Kościół jest więc wspólnotą ludzi wierzących w ukrzyżowanie i zmartwychwstanie Chrystusa oraz w trwałą moc zbawczą tych wydarzeń dla wszystkich. We wspólnocie przekazywana jest prawda drogą instytucjonalną. To przekazywanie nie zawsze odbywa się bez reszty harmonijnie. Nieraz zachodzi konflikt między obiektywnie we wspólnocie przekazywaną prawdą a jej subiektywną akceptacją. Zresztą i samo przekazywanie nie jest wolne od trudności, jak o tym świadczą różne interpretacje prawdy w rozmaitych wspólnotach chrześcijańskich. Niemniej jednak Kościół jako zbawcza wspólnota pozostaje tu niezastąpiony, jak również niezastąpiony jest znak chrztu, przez który dokonuje się włączenie do tego Kościoła (*Ich glaube*, 199–201).

⁴ *Was heisst Jesus lieben?* Freiburg-Basel-Wien 1982, s. 32–40.

W świetle łaski

Jeżeli spróbujemy raz jeszcze rzucić okiem na rozumowanie Rahnera, musimy stwierdzić, że na każdym etapie tego rozumowania przyjmuje on konieczność łaski, która do tego rozumowania pobudza i wspiera je w ciągu całego procesu dochodzenia do pełnej wiary chrześcijańskiej. Łaska jest też obecna w rozumowaniu, które przedstawia wewnętrzną logikę wiary oraz jej swoistą budowę i które również w uzasadnieniu wiary odgrywa istotną rolę. Człowiek więc pod wpływem łaski zastanawia się nad swoją egzystencją i jej sensem. Łaska towarzyszy transcendentalnej świadomości człowieka i odkryciu tajemnicy, która go przerasta. Ona stawia go w obliczu świętej tajemnicy samoudzielania się Boga człowiekowi. Pozwala mu też poznać wymiar historyczny tajemnicy w osobie Jezusa Chrystusa, który jest absolutnym Zbawicielem, jakiego człowiek też pod wpływem łaski poszukuje. Wreszcie łaska umożliwia też poznanie Kościoła jako konsekwencji historycznego wymiaru tajemnicy wcielenia.

Czy jednak tego rodzaju założenie nie osłabia wartości rozumowania i nie zakłada czynnika, którego istnienie wynika właśnie z wiary i może być dopiero w jej świetle przyjęte? Człowiek wierzący, który usiłuje przejść przez rozumowanie Rahnera, nie miałby może tych trudności. Jemu bowiem powyższe rozumowanie może być potrzebne jedynie dla wtórnego uzasadnienia i umocnienia się w wierze, którą skądinąd wyznaje. Ale człowiek niewierzący lub uważający się za takiego mógłby tego rodzaju trudność postawić i widzieć w rozumowaniu Rahnera jedynie błędne koło.

Czy jednak człowiek niewierzący, który pragnie poznać tajemnicę chrześcijaństwa, zaczyna rzeczywiście od zera? I on przecież stwierdza w sobie istnienie jakiegoś pociągu do poznania tajemnicy, czuje, że go coś popycha do jej zgłębienia, pragnie w niej znaleźć sens swojej egzystencji. On może również doświadczyć otwartości wobec niej i pragnienia jej przyjęcia, skoro tylko o jej istnieniu zostanie przekonany. Może w sobie odkryć wystarczające dane, by przynajmniej chwilowo założyć, że istnienie tajemnicy jest możliwe i odpowiada najgłębszym pragnieniom człowieka.

To wystarczy, aby móc w sobie przeprowadzić powyższe rozumowanie. Obecna w nim łaska nie będzie zakłócała jego przebiegu. Ona nie zmienia praw naturalnego rozumowania, a jedynie je wspiera i zabezpiecza przed czynnikami, które próbowałyby przeszkodzić w normalnym jego biegu.

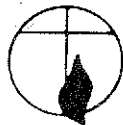
Dochodzenie do wiary jest procesem długotrwałym, różnorodnym zależnie od jednostek i aż do śmierci nie zakończonym. Tylko pozornie dla wielu ludzi, którzy otrzymali wiarę wraz ze środowiskiem, nie stwarza ono problemów. I ci muszą przejść długą drogę, zanim dojdą do wiary uzasadnionej i świadomej. Tylko taka wiara bowiem może się dziś ostać wobec presji wielostronnej sekularyzacji. Na tej drodze pozostaje Rahner niezastąpionym przewodnikiem.

La motivation de la foi selon Karl Rahner

L'occasion d'écrire cet article est la mort récente de Karl Rahner, considéré par de nombreux admirateurs comme le plus éminent théologien des temps modernes. Dans ses écrits se trouve, entre autres, la motivation de la foi conçue aussi bien comme la démonstration de ses prémisses rationnelles que le compte rendu de sa construction intérieure et de sa logique.

Le point de départ est le mystère de l'homme qui éprouve sa dépendance de la transcendance, c'est-à-dire de la réalité qui le surpasse. Rahner appelle cette particularité la transcendentalité. Grâce à elle l'homme peut adorer la

transcendance en tant que *mystère sacré*. Ce mystère c'est Dieu qui se communique à l'homme intérieurement par la voie de la grâce et par la voie historique en Jésus de Nazareth. L'homme peut Le découvrir aussi comme Sauveur absolu. Car la Croix et la Résurrection ont montré que Jésus, qui avait déposé toute son existence dans les mains du Père, a été accepté par Lui. Avec Lui ont été sauvés tous ceux qui restent essentiellement liés avec le Christ. Par égard à la nature sociale de l'homme le salut s'opère dans l'Eglise en tant que communauté du Christ.



Wielkie pojęcia polityczne

Kazimierz Dziewanowski

Irracjonalność – znak firmowy dwudziestego wieku

Spór o to trwa od dawna i będzie trwał jeszcze długo: czy wszystko już było, a historia zatacza tylko wielkie kręgi (albo meandruje na zamkniętej przestrzeni), czy też zmierza naprzód. Jeśli zaś zmierza – to w jakim kierunku? Osiemnasto- i dziewiętnastowieczna wiara, że historia ma postać linii wznoszącej się (lub też przelamywanej skokami w postaci rewolucji, lecz w sumie skierowanej ku górze) uległa znacznemu osłabieniu. Może więc słowo «spór» nie jest trafne, może należy mówić raczej o zamieszaniu. Chińczycy w latach Rewolucji Kulturalnej zwykli byli co pewien czas wydawać komunikaty mówiące tak: sytuacja międzynarodowa jest doskonała, panuje ogólne zamieszanie. Zamieszanie panuje również w poglądach na rozwój i historię. Ale czy z tego wynika, że sytuacja jest doskonała? Wątpię, choć może nie jest to takie złe? Może to rezultat załamania się wielu irracjonalnych teorii i idei urągających ludzkiemu umysłowi, wyrastających z najmroczniejszych pokładów świadomości; takim przecież teoriom część ludzkości hołdowała przez spory szmat dwudziestego wieku.

Tak czy inaczej to pytanie coraz silniej zaprzęta uwagę historyków. Przykład: Braudel i jego studia nad «długim trwaniem», u nas koncepcje profesora Łepkowskiego. Z jednej strony zagadnienie sięga w rejony filozofii, z drugiej – do polityki, jest więc problemem abstrakcyjnym, lecz i praktycznym. Wiele jeszcze czasu musi upłynąć, zanim ludzie uzyskają jaką taką pewność, jak naprawdę przedstawia się zagadnienie rozwoju, sprawa liniowego lub kołowego charakteru historii. Najprawdopodobniej nigdy nie będzie na to ścisłej i wszystko wyjaśniającej odpowiedzi. Może zresztą bywa i tak, i tak. Może w jednych rejonach tak, a w innych inaczej.

Wydaje się natomiast, że pewne zagadnienia, które jeszcze kilkadziesiąt lat temu mogły budzić wątpliwości i spory, a dla pewnych ludzi były artykułem wiary, dziś są już właściwie rozstrzygnięte. Tak na przykład dawna wiara wielu myślicieli (wiara, która przez pewien czas udzieliła się również masom, przez co uzyskała siłę materialną) w kreatywną moc człowieka w dziedzinie społecznej, ustrojowej, politycznej postrzępiła się do tego stopnia, że poprzez widoczne w niej dziury coraz wyraźniej przeziiera kilka prawd podstawowych, od których nie ma, jak się zdaje, ucieczki. Innymi słowy wiara w możliwości skonstruowania i realizacji utopii społecznej niemiłosiernie się przetrzała. Nie wyrażam przez to ani radości, ani żalu, stwierdzam po prostu fakt.

Można ten fakt ująć następująco: wiek dwudziesty uczy, że nie istnieją całkowicie nowe rozwiązania polityczne i społeczne. Wiele takich prób zaczęło niezwykle prędko przypominać formy dobrze znane historii. Inne okazały się nicudane i nietrwałe. Okazało się na przykład, że zagadnienie: skąd władza pochodzi, skąd się bierze, kto ją tworzy – nie może być ani pominięte, ani przemilczane, ani wyjaśnione ogólnikowymi sformułowaniami. Wymaga zawsze praktycznej odpowiedzi. Jest to bowiem zarazem zagadnienie teoretyczne i praktyczno-prawne. Jego praktyczny charakter od razu ujawnia się, gdy wynika kwestia sukcesji, następstwa, przekazywania władzy. I wtedy właśnie okazuje się, że są tylko dwa możliwe rozwiązania: albo dziedziczenie, albo elekcja – czyli wybory. Nic innego wymyślić się nie udało i zapewne nie jest to możliwe. Trzecie rozwiązanie: pozostawienie sprawy otwartej, a więc rozstrzyganie sprawy za każdym razem drogą mniej lub bardziej jawnego zamachu stanu jest niepraktyczne i nie nadaje się do instytucjonalizacji. Trzeba jednak pamiętać, że istniały w historii potężne państwa, które przez długi czas nie potrafiły się zdecydować na jasne rozwiązanie tego dylematu: na przykład Rzym cesarski, albo sultańska Turcja. Ten brak rozstrzygnięcia był główną przyczyną ich upadku.

Nie rozwiązały tego zagadnienia, ani też – siłą rzeczy – nie potrafiły go w ogóle dostrzec dwudziestowieczne dyktatury typu «wodzowskiego», czyli cezarycznego. Ani faszyzm we Włoszech, ani hitleryzm w Niemczech nie były w stanie

wyobrazić sobie chwili, w której wódz zejdzie z tego świata. Nie miały zresztą na to czasu. Jest zadziwiające, że żadna z tak licznych w XX wieku ideologii wspierających się na zasadzie wodzowskiej nie spróbowała nigdy wziąć się za bary z tym problemem. Zrozumiałe, że sami wodzowie, czy kandydaci na wodzów, pomijali sprawę milczeniem, ale teoretycy, intelektualisci, których nie mało było przecież w orszakach wodzowskich, a więcej jeszcze przyglądało się z oddali, ale z sympatią. Czyżby nie rozumieli, że nie można zbudować trwałego porządku ustrojowego bez rozstrzygnięcia podstawowego pytania: co będzie, gdy wódz poczuje się nietęgo?

Jeden tylko z dwudziestowiecznych wodzów podjął praktyczną próbę rozwiązania tego dylematu: generał Franco w Hiszpanii. Opowiedział się za dziedzicznością i oddał państwo w ręce monarchy. Ale tym samym zlikwidował swoje dzieło.

Można więc chyba uznać za pewnik, że faszyzm (używam tego pojęcia w sposób bardzo rozciągliwy, obejmując nim ustroje pokrewne, oparte na zasadzie wodzostwa – na przykład przedwojenne Węgry, powojenną Argentynę Perona, a oczywiście również i Portugalie Salazara) musiał prędzej czy później zbankrutować i to nawet bez wojny. Nie potrafił wszak odpowiedzieć na fundamentalne pytanie ustrojowe: skąd się bierze władza? Nie miał więc przyszłości, bo mógł istnieć tylko za życia wodza.

Ale jednak? Czy nie można rozstrzygnąć sprawy inaczej? Czy nie ma takich przykładów?

Dochodzimy tu z wolna do drugiej możliwości: elekcji, czyli wyborów. To zaś z kolei wymaga odpowiedzi na dodatkowe pytania: elekcja, ale w jakich warunkach i przez kogo? Kto ma prawo wyboru: czy ogół, czy też tylko jakaś określona grupa? Jak liczna, z kogo złożona? Skąd pochodzi jej prawo dokonywania elekcji? Jeżeli zaś prawo wyboru zostaje przekazane grupie, to historia dała już temu nazwę: oligarchia. Trzeba jednak pamiętać, że w dwudziestym wieku, wobec rozpowszechnienia w masach świadomości demokratycznej, żadna grupa nie może występować w kwestii władzy i sukcesji we własnym tylko imieniu, a przynajmniej nie może tego czynić długo. Musi zatem występować w imieniu ogółu. Ale jak sprawić, by ogół stale godził się na

odstępowanie swych praw grupie uznającej się za jego reprezentantów? Czy może to być rozwiązanie trwałe? Lecz tu wykraczamy już poza zasięg naszych obecnych rozważań.

*

Takie są zasadnicze pytania ustrojowe, których w żadnym systemie wyminąć ani przemilczeć się nie da. Jak widać, nie są to pytania nowe. Zadawano je zawsze, a szczególnie w poprzednich czterech stuleciach. I nie ograniczono się do stawiania pytań, znaleziono rozmaite rozwiązania, które wypróbowano w praktyce. Stały się one też przedmiotem wnikliwych i wszechstronnych rozważań. Najgłębsze, najświatlejsze myśli w tym zakresie wyszły spod pióra Tocqueville'a, ale było też wielu innych, u nas choćby Krasiński, Mochnacki, Lelewel. Jakże przenikliwie pisał o tym markiz de Custine. A Burke, Hegel, wreszcie Marks? Wydawało się więc, że cały ten problem i każda próba rozwiązania go wspiera się na ogromnym dorobku myślowym wywodzącym się ze starożytności, wzbogacanym przez wszystkie następne stulecia. I otóż w wieku dwudziestym zrodziły się ruchy i systemy, które jak gdyby zignorowały ten cały dorobek, proklamowały, że wszystko, co było, już się nie liczy, one zaś same stworzą nowe formy i nową treść, przede wszystkim zaś nowego człowieka, który będzie zupełnie inny, będzie inaczej czuł, pojmował, działał, zachowywał się i pragnął. Były to utopie, które przez pewien czas dobrze służyły tym, którzy je proklamowali. Nie dziwi więc, że powstały, dziwi natomiast to, że nie umiając odpowiedzieć na odwieczne, fundamentalne pytania były jednak akceptowane przez tak wielu wykształconych i światłych ludzi. Problem dwudziestowiecznych intelektualistów, którzy sami wyrzekli się rozumu i «uciekli od wolności» wydaje się najbardziej złożonym problemem psychologicznym i socjologicznym tego stulecia. W nim właśnie uwidoczniła się irracjonalność tej epoki.

Takim systemem, który ni z tego, ni z owego proklamował, że w krótkim czasie odmieni historię i przekształci człowieka, był faszyzm. W poprzednim numerze „Przeglądu“, z okazji ukazania się książki Denisa Mack Smitha o Mussolinim była mowa i o śmieszności pretensji faszyzmu, i o nieefektywności jego działania, i o wytworzonej przezeń pustce intelektualnej, teoretycznej, prawnej. Dziś

wiemy, jak marne były jego dokonania, jak fałszywe pozy, jak gliniane nogi i jak pusta głowa. Ale przecież wtedy, na początku, nie było to takie oczywiste. Wielu nawet najrozsądniejszych dało się przez pewien czas zwieść. Był to przecież początek owego stulecia, w którym propaganda i hasła masowe usiłowały zastąpić filozofię, analizę, logiczne myślenie. Wtedy było z pewnością trudniej ocenić to wszystko, bo nie było jeszcze doświadczeń historycznych następnych lat, które udowodniły ponad wszelką wątpliwość, że wódz jest nagi, a nie jest to piękna nagość antyczna, lecz wstydliva nagość przystońnięta kabotyństwem.

Jednak nie wszyscy byli wtedy ślepi i głusi. Niedawno pewien publicysta wezwał mnie, abym zadał sobie trud przestudiowania dawnych dziejów pisma, w którym obecnie publikuję. Pokornie uczyniłem, jak kazał, choć nie wiem, czy to ma tak doniosłe znaczenie, podobnie jak nie wiem, czy to, co w „Trybunie Ludów” pisywał Mickiewicz, ma bezpośredni związek z tym, co w „Trybunie Ludu” pisuje Daniel Luliński. Nie wynika z tego oczywiście, abym przeprowadzał jakąkolwiek analogię między sobą a Lulińskim. Boże broń przed taką myślą. Sięgnąłem jednak na przykład do rocznika „Przeglądu Powszechnego” z roku 1927. Proszę zwrócić uwagę na tę datę: było to na początku rządów faszystowskich we Włoszech, przed Wielkim Kryzysem, przed dojściem Hitlera do władzy, w okresie, gdy istniały złudzenia co do Ligi Narodów, gdy demokracje zachodnie wydawały się niezwykle mocne, komunizm słaby; gdy jednak istniało mocne poczucie, że wojna światowa podważyła a nawet zgruchotała dawny porządek, stara Europa zachorowała, a wielu wątpiło, by mogła kiedykolwiek powrócić do zdrowia. Był to okres przejściowy, w którym tlił się niepokój. W Polsce przed rokiem siwy wódz dokonał zbrojnego przewrotu. Mówił, że położy kres sejmokracji i wszystko w kraju uzdrowi. Uzdrowienie, sanacja – to było modne hasło, nie tylko w Polsce.

I oto w tym roczniku „Przeglądu” znalazłem dwuczęściowy artykuł pod tytułem: *Faszyzm i jego ideologia*. Bardzo obszerny i gruntowny esej analizujący to nowe zjawisko, które miało uzdrowić Italię, poddający badaniu jego podstawy teoretyczne, polityczne, gospodarcze, socjalne; odnośzący się do jego haseł i proklamowanych celów;

rozważający też jego stosunek do religii, a wiadomo przecież było, że rozpoczyna się powolny i trudny, ale postępujący proces zbliżania do kompromisu pomiędzy nowym reżymem a Watykanem, co doprowadziło po następnych dwóch latach do podpisania konkordatu i utworzenia takiego państwa watykańskiego, jakie znamy dziś. Trzeba więc powiedzieć, że dla ówczesnego publicysty „Przeglądu” temat był niełatwy, na pewno o wiele trudniejszy niż dla publicystów ówczesnej lewicy. Ale, o ile lewica właśnie przed rokiem poparła zamach majowy, a i w Mussolinim widziała wtedy w równym stopniu faszystę co socjalistę, o tyle autor „Przeglądu”, inżynier Adolf Kliszewicz, nie miał żadnych złudzeń co do wartości i trwałości nowego ustroju. Napisał esej, w którym z niezwykłą jasnością wskazał wszystkie słabości, niekonsekwencje i nielogiczności, fałsz, pozory i wewnętrzną pustkę, z której najteżsi europejscy intelektualiści zaczęli zdawać sobie sprawę dopiero w latach trzydziestych, a które uznali za dowiedzione dopiero wtedy, gdy faszyzm zaczął się walić. Muszę wyznać, że byłem zdumiony proroczymi wręcz sformułowaniami tego eseju. Zdałem sobie sprawę, że ani Denis Mack Smith, o którym pisałem, ani tym bardziej ja sam nie musimy właściwie zadawać sobie trudu, aby odsłaniać przed czytelnikami istotę tego, czym był faszyzm. Wystarczy zacytować publicystę „Przeglądu” sprzed 57 lat. On to wszystko już wtedy zrozumiał.

Postanowiłem zatem oddać mu sprawiedliwość i poświęcić trochę miejsca na zacytowanie jego ówczesnych rozmyślań, tak jasnych, choć nie opartych jeszcze na bogatym materiale historycznym, jakim rozporządzamy dzisiaj. Oto seria cytatów z *Faszyzmu i jego ideologii* pióra Adolfa Kliszewicza, zamieszczonego w tomie 176 „Przeglądu Powszechnego” w roku 1927.

Najpierw o państwie i o ludzie, czyli o fundamentalnym problemie, o którym mówiliśmy na początku (zachowuję pisownię oryginału):

«Rzecznik i entuzjasta faszyzmu prof. Rocco, po szumnych wynurzeniach o wielkości, znaczeniu i misji suwerennego państwa nie jest w stanie wskazać nawet, kto ma reprezentować sobą suwerenność i wolę państwa. Tu zadawalnia się on skromnem i bezbarwnem stwierdzeniem, że

ustawodawstwo syndykalne rozwiązuje zagadnienie organizacji społeczeństwa włoskiego na podstawach zawodowych. Pomijając już samą bezbarwność i nieokreśloność tego twierdzenia, musimy zaznaczyć jeszcze, że jest w niem mowa o społeczeństwie, nie państwie, a przecież państwo, będąc organizacją prawną społeczeństwa, nie pokrywa się z tem ostatniem i musi posiadać bezwzględnie widome uosobienie swej suwerenności i woli. O tem faszyzm milczy, bo przez nadanie jedynie państwu realnego, wszystko pochłaniającego bytu poza jednostkami ludzkimi pozbawił siebie tem samem możności wytworzenia teoretycznej koncepcji uwidocznienia suwerenności państwa, a w praktyce musi z konieczności identyfikować wolę państwa z wolą władczej, rządzącej grupy, a właściwie jej wodza. System faszystowski jest przeto bezsprzecznie zamaskowanym cezaryzmem *sui generis*, który występuje w roli organizatora i wodza narodu, mając na celu nie tylko przeistoczyć strukturę społeczną i państwową Italji, ale przeobrazić również psychikę narodu włoskiego w ten sposób, by państwo mogło z czasem pokryć się ze społeczeństwem, to znaczy, by organizacja prawna i społeczna była jednako wyrazem woli narodu, jako jednostki zbiorowej. Dla osiągnięcia tego podstawowego celu niezbędnem jest jednak zasadnicze przeobrażenie psychiki mas ludowych i faszyzm szczerze, czy nieszczerze, porywa się na dokonanie i tego dzieła».

I dalej konkluzja na ten temat:

«Jeżeli od sprawy suwerenności zwrócimy się teraz do poglądów prof. Rocco na zadania i cele państwa, to spotkamy tu również cały szereg sprzeczności i niedomówień, które wykażą nam dobitnie, że faszyzm nie opiera się na żadnych logicznych podstawach, a zmuszony jest operować tylko ogólnikami i frazesami, by przykryć niemi swój właściwy cel, jakim jest dokonanie trwałego podziału na rządzących i rządzonych, na tych, co mają reprezentować sobą wolę państwa i na tych, co mają tej woli ulegać».

«Ustrój faszystowski da się określić w teorii jako system przejściowy, mający doprowadzić do wskrzeszenia typu narodowego państwa antycznego o odpowiadającej współczesnym warunkom organizacji gospodarczej i socjalnej przez stopniowe przeobrażenie psychiki mas ludowych drogą cezarystycznej dyktatury grupy faszystowskiej nad

resztą narodu. W grupie tej ma być całkowicie skoncentrowany autorytet rządzący aż do osiągnięcia zamierzonego celu, to jest przekształcenia psychiki mas na modłę antyczną. Wówczas cały naród ma stać się faszystowski. Taką jest zasadnicza koncepcja i teoria faszyzmu, w praktyce zaś dokonał on w obecnej chwili właściwie tylko podziału na rządzących i rządzonych, usuwając w ten sposób chwilowo w Italji kryzys autorytetu rządzącego – kwestja tylko na jak długo – reszta zaś ma się dokonać dopiero w przyszłości».

W dalszym swym wywodzie Kliszewicz przedstawia wszystkie te niebezpieczeństwa, które istotnie w krótkim czasie doprowadziły do degeneracji systemu i do jego całkowitego skorumpowania. Pisał o tym:

«Grupa składająca się z najróżniejszych elementów, osobiwie w czasach upadku moralnego, zapomni nieuniknienie o swych szczytnych hasłach dobra ojczyzny, o ile nawet z początku szczerze hołdowała tym hasłom i zaczęnie wykorzystywać prerogatywy swej władzy przeważnie w celach osobistych, poczem suwerenność państwa reprezentowana przez tę grupę posiadałaby już cechy niczem nie usprawiedliwionej tyranji, o której wspomina prof. Rocco w swej pracy, a przeto musiałaby być też pozbawioną wszelkich cech trwałości. Już obecnie rządy faszystowskie posiadają wszystkie cechy rządów opartych na wyraźnym przymusie nie mającym sankcji w duszy narodu... System szpiegostwa jest tam rozwinięty w wysokim stopniu w stosunku do ludzi podejrzanych o niesprzyjanie faszyzmowi, a najniewinniejsza krytyka, nie znaczące słowo, mogą spowodzić karę kilkoletniego więzienia».

«Tak więc rządy faszyzmu mogą się łatwo przerodzić w tyranję nieusprawiedliwioną żadnymi wyższymi względami, to też obecny wódz faszyzmu... dąży przede wszystkim do urobienia i przeobrażenia psychiki mas ludowych w ten sposób, by kult nacji i państwa stał się główną religją tych mas, a ustrój faszystowski przestał być sztucznym tworem, któremu może wciąż zagrażać niebezpieczeństwo przerodzenia się w rządy tyrańskie grupy, a stał się rzeczywistym i trwałym tworem ducha narodowego. Ale już same te dążenia do przeobrażenia psychologii mas posiadają charakter nadzwyczaj sztuczny i nie mogą zapowiadać trwałszego i na szerszą skalę powodzenia».

«Wiara we wszechwładzę państwa, które... dbać ma między innymi również o moralność ludu, wiara ta sprawia, że faszyzm dąży do przeprowadzenia pewnej sanacji skorumpowanego społeczeństwa powojennego drogą rozmaitych rozporządzeń administracyjnych i prohibicji, których tu szczegółowiej rozpatrywać nie będziemy. Jaka jest jednak wartość umoralnienia społeczeństwa drogą administracyjną, o tem historia wydała już ostateczny sąd.»

Nie mam miejsca, aby po prostu przedrukować obszerny i rozpatrujący sprawę z rozmaitych punktów widzenia esej Kliszewicza. Przytoczę więc tylko jego główną konkluzję:

«Nie należy powierzchownie i lekkomyślnie twierdzić, jak to czynią zapaleni zwolennicy faszyzmu, że system ten realizuje wyższą formę państwowości, bo w rzeczywistości realizuje niższą formę od demokratycznej, bo opartą na niwelacji jednostki i przymusowym podporządkowaniu jej nacji, jako jednostce zbiorowej... Czy autorytet rządzący typu faszystowskiego uważać można za trwały na dłuższą metę? Na to ostatnie pytanie należałoby już a priori dać odpowiedź przeczącą, chociażby już z tego względu, że historia stwierdza niezbicie, że wszelka władza nie oparta na zasadach religii i moralności, lub przynajmniej nie kontrolowana w pewnym stopniu przez rządzonych, ma zawsze i wszędzie tendencję do wyradzania się i wykorzystywania swych prerogatyw w egoistycznych celach. Dlatego też średniowiecze ugruntowało zasadę hierarchii nadzmysłowej, w myśl której rządzący odpowiedzialny jest za swe rządy przed Bogiem, zaś przewodnią myślą demokracji, która powstała na gruzach tej średniowiecznej zasady było kontrolowanie i uzależnienie władzy wykonawczej od reprezentantów rządzonych, czyli ludu. To prawo kontroli i usuwania władzy wykonawczej w osobie ministrów wyrodziło się wprawdzie, na gruncie korupcji obecnej w oligarchicznych rządy partyj, które interesy państwa podporządkowują interesom osobistym, ale pomimo ogromnych wad rządy demokratyczne posiadają jednak tę olbrzymią zaletę w porównaniu z innymi, że kontrola nad czynnościami władzy wykonawczej nie zanika tu nigdy, chociażby ze względu na rywalizację samych partyj i droga do poprawy nie zostaje odcięta».

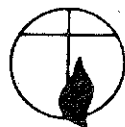
«W ustroju faszystowskim trzeba widzieć to tylko, czem on jest właściwie, to jest nadzwyczajne wzmocnienie egzeku-

tywy przez rządy oligarchicznej grupy, która potrafiła się ukonstytuować pod wodzą Mussoliniego i następnie narzucić swą wolę reszcie narodu.»

Tyle cytatów z eseju Kliszewicza. Zdziwiałem, jak jasno i bezbłędnie potrafił on już wtedy zanalizować i ocenić treść ustroju, który tak wiele zamieszania spowodował w głowach licznych intelektualistów. I jak trafnie odczytał to, co miało się stać w przyszłości (z braku miejsca nie zamieszczam jego miazdzącej analizy imperialnych ciągów faszyzmu). Trudno też nie zauważyć, że pisząc o doświadczeniach Włoch autor miał również na myśli ówczesne polskie doświadczenia. Było to przecież w rok po zamachu majowym i w chwili, gdy propaganda lansowała hasło «sanacji».

Kończę ten artykuł w głębokiej zadumie. Pięćdziesiąt siedem lat temu publicysta „Przeglądu” napisał przecież to wszystko, co w tej kwestii było do napisania. Wyraził pogląd, do którego historia następnego półwiecza dopisała jedynie olbrzymi materiał dowodowy.

I w ten sposób znów doszliśmy do pytania, które zanotałem na początku: czy historia zatacza tylko wielkie kręgi, czy też idzie naprzód? Na przykładzie sprzed 57 lat widzimy, że najprzenikliwsza nawet publicystyka ma niewielkie możliwości wpływania na bieg wydarzeń. Ale widzimy też, że rzeczywistość bezlitośnie przekreśla nawet najhałaśliwsze i najnatrętniejsze hasła i teorie, jeśli za nimi kryje się pustka i fałsz.



Andrzej Oseka

Sztuka, postęp, przeznaczenie

Trudno powiedzieć, jak to się właściwie stało, że w pewnym momencie w świadomości zbiorowej artystów zapanało przekonanie, iż sztuka musi «rozwijać się», «iść z postępem», artysta zaś «otwiera nowe drogi», i na tym polega jego rola w społeczeństwie. Przekonanie to czasem tylko łączyło się z «klasową» interpretacją dziejów sztuki, wedle której na przykład – jak to sformułował jeden z włoskich teoretyków – renesansowe malarstwo Florencji było wyrazem interesów mieszczaństwa, gdy współczesne mu malarstwo Sieny – rycerstwa, i dlatego pierwsze stało się siłą rzeczy bardziej postępowe niż drugie. W progresistowskiej wizji sztuki, jaką narzucił wiek XX, cechą istotną zdaje się być nieustanny ruch, mobilność zasad, wieczne zaprzeczanie wartościom przyjętym w poprzednim pokoleniu.

Krytycy używali zwulgaryzowanej terminologii heglowskiej, przy czym do sytuacji pasowała ona całkiem nieźle: po impresjonizmie przychodziła «reakcja na impresjonizm» w postaci różnych form symbolizmu, po kubizmie – «reakcja» na jego racjonalizm, przybierająca między innymi postać nadrealizmu. Po abstrakcji «chłodnej» – abstrakcja «gorąca», etc. Negacja stała się w sztuce XX wieku zjawiskiem niezwykle rozpowszechnionym i uznanym za pozytywne, choć nie zawsze wyrażała się ona w prostym zaprzeczeniu bądź odwróceniu pojęć. Inna jest negacja Malewicza, inna futurystów, inna przedstawicieli pop-artu.

Malewicz zwalcza samą ideę przedstawiania w malarstwie czegokolwiek, poza «odczuwaniem». Futuryści zwracają się przeciw tradycji artystycznej Italii którą czuli się skrupowani, zduszeni; robią to z niesłychaną gwałtownością, brutalnością, histerią – jak zbuntowani, ale i wciąż uzależnieni synowie. Pop-art zaś – to jakby futuryzm zwycięski: wyraża epokę przemysłową nie idealizując jej wcale, odrzuca tradycję i kulturę, czyni to jednak bez krzyku, z niedbałą nonszalancją. Nie przeciwstawia się tutaj dawnym rzeźbom i obrazom – ryczącego samochodu, lecz łączy w jedno cytaty z klasycznego dzieła, maszynę i jeszcze puszkę

piwa lub zupy. Artyści z tego nurtu – to jakby synowie, którzy opuścili dom rodzinny, usamodzielnili się i żyją w wygodnym świecie, rzeczy przyziemne (hamburger, puszka piwa) ceniąc sobie tak samo jak maszyny – idole postępu. W ikonografii pop-artu wszystko jest równie dobre, równie ważne, przy czym najważniejsze są jednak rzeczy najpowszechniejsze. A więc nie absolutnie nowe, niebywałe, świeżo poczęte w głowie artysty-demiurga, lecz dostępne wszystkim i wszędzie, o każdej porze.

Była to w gruncie rzeczy sztuka wyzuta z hierarchii wartości i samo pojęcie wartości traciło w niej sens. Bunt został ukryty i jakby zapomniany: bunt przeciw wszystkiemu co wysublimowane, uduchowione, wypływające z zasad innych niż potoczny hedonizm.

W dawnych wizjach postępu sztuki historia miała oczywiście zawsze rację; język form winien był się zmieniać zgodnie z postępem technicznym, upraszczając się, syntetyzując na podobieństwo coraz bardziej zwięzłych znaków informacyjnych. Alegoria Cnoty i Sprawiedliwości jeszcze w XIX wieku ustępowały miejsca alegoriom Elektryczności czy Pary, pozostając tradycyjnymi figurami, którym przydano nowe atrybuty. Mogłoby się wydawać, że istotne przemiany w sztuce nastąpiły dopiero po latach, gdy figurę z atrybutami zastąpiła dynamiczna czysta forma, sądząc jednak, że to ostatnie było jedynie konsekwencją tamtej zmiany tematu, kiedy przypowieść o życiu cnotliwym poczęła w oczach artystów blaknąć w zestawieniu z przypowieścią o rytmie czasu, o dudnieniu historii, rozwijającym się przemyśle. Aż wreszcie znika gdzieś romantyzm dziejów, cichnie walka między «starym» i «nowym» – zwycięża, bowiem po prostu potoczność, przeciętność. Rozpęd zostaje wyhamowany – jako że nastąpił swego rodzaju triumf historii, przeznaczenie spełniło się, można się rozluźnić.

Dotąd o rozluźnieniu się nie mogło być mowy: wyznawcy determinizmu historycznego z niezwykłym uporem dopatrywali się w dziejach sztuki prawidłowości, nieuchronnej konieczności, we wszystkim szukali oznak «starego» i «nowego», tego co przebrzmiało i tego, co niesie zapowiedź nadchodzącego czasu. Z niesłychaną, jak to dziś możemy ocenić, arbitralnością teoretycy, krytycy a także i twórcy wygłaszali sądy o kierunku dokonujących się przemian,

ogłaszali wyroki – skazujące na zapomnienie, odsyłające na śmietnik historii dzieła, artystów, całe style.

Zjawisko to miało w sobie siłę ogromną, było jak samonakręcająca się maszyna, samosprawdzająca się przepowiednia. Tezy raz sformułowane realizowały się niekiedy w tysiącach, dziesiątkach tysięcy dzieł, jak słynna teza, iż *malarstwo zmierza do abstrakcji*. Odkąd zaistniało i nabrało pozytywnego znaczenia słowo „awangarda” – działalność twórcza upodobniła się w opinii środowisk twórczych do pochodu armii lub wyprawy poszukiwawczej; pojawił się lęk, by się nie znaleźć w ariergardzie, lub by nie utknąć na terenach wyeksploatowanych, gdzie już nie sposób znaleźć coś nowego.

Mało kto miał odwagę Picassa, by powiedzieć: *Ja nie szukam, ja znajduję*. Szukać było trzeba, a jeśli się samemu niczego nie znalazło – należało się przynajmniej przyłączyć do tych, którzy ostatnio mieli więcej szczęścia, byli najbardziej zaawansowani. Pamiętam taki moment w polskim malarstwie po 1956 roku, kiedy wielu twórców uprawiało już sztukę nowoczesną idąc za Picassem, Légerem, klasykami abstrakcji; odbywali oni wówczas podróże na Zachód, pierwsze po latach, i tam stwierdzali, że *tak się już teraz nie maluje* – po czym następowało szybkie przedstawianie się na taszyzm, informel.

Krytykowałem wówczas tego rodzaju postawy jako uleganie modzie, koniunkturalizm; oskarżałem o wtórność. Dziś widzę, jak krytyka moja była powierzchowna, nie dotyczyła bowiem istoty sprawy. Chciałem, by w marszu ku lepszej przyszłości sztuki każdy artysta kroczył sam, samemu wypracowując własne środki wyrazu; by nie ulegał coraz to nowym wpływom, nie poddawał się coraz to innej zwycięskiej na jeden sezon awangardzie.

Ci, do których się zwracałem, nie przyjmowali mych słów do siebie, wiedzieli bowiem doskonale, że chodzi o coś znacznie poważniejszego niż moda: o spełniającą się historię, w której człowiek szuka dla siebie miejsca, jeśli opanowany jest wolą uczestniczenia. Wielu z nich czuło dramat swej sytuacji w stopniu znacznie większym, niż mogłem sobie wyobrazić. Widzieli sprzeczność między tym, co podsuwała im własna wrażliwość, własna wyobraźnia – a tym, co dochodziło do nich jako echo przemian w sztuce światowej.

Jeszcze pod koniec lat trzydziestych Henryk Wiciński, członek Grupy Krakowskiej, wierzący nieugięcie w postęp społeczny i w postęp w sztuce, skarżył się na tkwiące w nim samym obciążenia: wciąż nie potrafił zrezygnować w swych dziełach z elementów przedstawiających, a przecież «wiedział» już, że sztuka przyszłości będzie nieprzedstawiająca; mówił o tym ze wstydem, jak rewolucjonista o «obciążeniach drobnomieszczańskich».

Każdy, kto raz uwierzy w historię tak, jak się wierzy w przeznaczenie, będzie się starał wsłuchiwać w głos historii i będzie zawsze słyszał jakieś głosy; bez nich musiałby czuć wokół siebie pustkę nie do wytrzymania. Aż wreszcie przychodzi moment, kiedy nie słyszać już wichru dziejów, łopotu rewolucyjnych haseł, ustaje oczekiwanie. Wtedy nieuchronnie jawi się potrzeba sztuki prymitywnej, zbiorowej, hałaśliwej – trochę jak dyskoteka. I zawsze znajdą się tacy, którzy będą dyskotekę jako sposób na życie lansowali.

Mam jednak wrażenie, że to jest zarazem początek końca wiary w automatyzm dziejowych przemian. Pojawia się wtedy sytuacja, która podobnie jak triumf banału w ikonografii pop-artu – zmusza do spojrzenia wzwyż, ku zlekceważonym sferom ideałów i wartości.



Ku cywilizacji miłości

Ostatnie lata służby Kościoła w Polsce charakteryzuje wyraźne ożywienie intelektualne laikatu. Różne inicjatywy, zarówno duszpasterskie jak i samych świeckich, owocują całą gamą dokonań kulturalnych, naukowych i społecznych stając się integralną częścią życia Kościoła. Dokonania te, aczkolwiek w dalszym ciągu niewystarczające w krajobrazie życia narodowego, rysują się jako znaczące potwierdzenie autonomii człowieka, jego wolnej myśli i moralnie niepodległego czynu.

Przyczyn tego stanu rzeczy jest kilka i są one tak powszechnie znane, że można poprzestać na konstatacji, iż trudno w najbliższym czasie spodziewać się, aby te przyczyny ustąpiły. Aktywność Kościoła rozumianego najszerzej postąpiła tak daleko w sferze organizacyjnej, koncepcyjnej czy wreszcie edytorskiej, że można bez ryzyka błędu mówić o zapelnieniu luki, która niepokoiła kardynała Wojtyłę w jego homiletyce adresowanej zwłaszcza do inteligencji katolickiej. Kilkanaście lat temu w Częstochowie metropolita krakowski analizował obowiązki i zadania, jakie Sobór Watykański II nałożył na inteligencję katolicką. *I chociaż zadania te są tak podstawowe i tak stare jak Kościół, są jednak współcześnie w nowy sposób nam zadane* – mówił ks. kard. K. Wojtyła w kazaniu wygłoszonym do inteligencji katolickiej 19 IV 1970 roku. – *Pozostawalaby w naszym życiu niepokojąca luka, gdybyśmy tych zadań nie próbowali podjąć, gdybyśmy całej tej sprawy, jaką jest apostołstwo świeckich w życiu Kościoła – zwłaszcza apostołstwo świeckiej inteligencji – nie próbowali bliżej określić; wtedy powstałaby w naszym katolicyzmie, w naszej świadomości katolickiej niepokojąca luka. Z taką luką trudno byłoby żyć, musielibyśmy sobie wtedy powiedzieć, że nie rozpoznaliśmy znaków czasu...*

Takim rozpoznaniem współcześnie znakiem czasu jest niewątpliwie potrzeba swobodnego rozwoju myśli naukowej oraz ożywienia działalności wykładowej i wydawniczej w zakresie społecznej nauki Kościoła. Społeczeństwo obywatelskie nie miało dotychczas zbyt wielu okazji i miejsc, gdzie mogłoby się zapoznawać z pełnym obrazem historii Polski, rozwoju chrześcijaństwa etc.

Odczytanie tych potrzeb z jednej strony oraz niezbędność nowych form misji ewangelizacyjnej Kościoła z drugiej legły u genezy powstania pod prymasowskim patronatem Ruchu Kultury Chrześcijańskiej „Odrodzenie”. Ruch ten nakreślił sobie ambitne zadania określenia zasad i sposobu realizacji dziejącego się procesu cywilizacyjnego w wizji ładu *powszechnego według prawa Bożego* – jak to zostało ujęte podczas interdyscyplinarnego Sym-

pozjum Społecznej Nauki Kościoła. Sympozjum odbyło się w Tyńcu w dniach 16–17 XII 1983 r. Pragnieniem organizatorów tego i kolejnych, zapowiedzianych już sympozjów, jest nakreślenie głównych ram cywilizacji miłości, a zwłaszcza odpowiedź na pytania: co znaczy pojęcie cywilizacji miłości, jakie z niej wypływają zadania dla ludzi znajdujących się w różnych sytuacjach życiowych, jak docierać do ludzi posiadających określone możliwości społecznego działania i oddziaływania? Jak wreszcie skutecznie eliminować te wszystkie zjawiska, postawy i tendencje, które w niestety wdzięcznym podglebiu współczesności kultywowane są jako «cywilizacja nienawiści», walki i przemocy? Innymi słowy idzie o to, aby – ukazując nadzieję lepszego świata – stworzyć formuły i autonomiczne pola aktywności chrześcijańskiej, na których trudne urzeczywistnianie dobra i sprawiedliwości nadzieję tę będzie wzmacniać. Mówiąc jeszcze inaczej, rzecz w tym, aby podjąć, jak to możliwe, najszerszą realizację trudnej polskiej wolności, o której mówił Papież w Częstochowie podczas swej drugiej pielgrzymki do ojczyzny.

Tak zarysowany program Ruchu może przytłaczać swym ogromem i wzniosłością. Tym większa zasługa organizatorów sympozjum tyńckiego, że potrafili podjąć wyzwanie i dać pierwszą koncepcyjną przysmiarkę złożonej problematyki. Konspekt Sympozjum zawiera 42 streszczenia referatów, wypowiedzi oraz komunikaty z badań. Zostały one podzielone na cztery części i w takiej kolejności zostaną skrótkowo omówione.

Pierwsza część konspektu zatytułowana „Społeczne uwarunkowania budowy cywilizacji miłości” zawiera ogólne rozważania dotyczące nadziei lepszego świata zarówno w aspekcie magisterium Kościoła (ks. bp Alfons Nossol, Stanisława Grabska) jak i w aspekcie praktycznym (prof. Paweł Czartoryski, haremistrz Dominik Oreczykowski). Polemizując z zarzutami o wyłącznie eschatologicznej formule życia człowieka S. Grabska dowodzi w swym referacie, iż jest to zarzut niezasadny. *...Pozostaje prawdą, że chrześcijanin więcej nadziei na przemianę świata wiąże z tym, co się wkłada w wychowanie i nawracanie człowieka niż z tym, co się wkłada w tworzenie instytucji. Dlatego nie rozpacza on, gdy przychodzi mu żyć w złych strukturach i instytucjach, gdy przegrywa walkę o bezpośrednią przemianę struktur złych na lepsze. Pragnie nadal zmieniać takie instytucje i instytucjonalne formy życia, które demoralizują i zniewalają na inne – lepsze. Ale dąży do takich zmian z cierpliwością, która wynika z nadziei położonej w Boga, oraz, nawet gdy pożądaných przemian nie osiąga, nie rezygnuje z pracy nad przemianą ludzkiej mentalności – nad otworzeniem ludzi na wartości najwyższe, oraz na wzajemną solidarność, miłość i szacunek człowieka do człowieka.*

Skoro cywilizacja miłości ma pomóc człowiekowi wyzwolić się z pętających go łańcuchów – dowodził w swym referacie dotyczącym prawdy jako zwornika czterech wymiarów tej cywilizacji dr Krzysztof Turek – i skoro nie ma się okazać utopią preradająca się z biegiem czasu w przynoszącą zniewolenie ideologię, cywilizacja ta musi się oprzeć przede wszystkim na prawdzie. K. Turek odwołał się do czterech wymiarów cywilizacji miłości wskazanych przez ks. bpa Alfonsa Nossola wyznaczanych przez poczwórny prymat: osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, prymat umiłowania «więcej być» przed «więcej mieć» oraz prymat miłosierdzia przed sprawiedliwością. Prawda jest zwornikiem tych czterech wymiarów cywilizacji miłości – konkludował dr Turek i proponował w kolejnych sympozjach wyodrębnienie grupy tematycznej, która zajęłaby się ogólnym tematem prawdy w życiu indywidualnym i społecznym.

[— — —] [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)].

Drugą część konspektu Sympozjum zatytułowaną „Koncepcja osoby ludzkiej” otwiera informacja ks. prof. Tadeusza Stycznia dotycząca podstawowych założeń pracy Instytutu Jana Pawła II przy KUL. Na szczególną uwagę w referowanym programie pracy Instytutu zasługuje wyjaśnienie filozoficznego ujęcia człowieka przez Karola Wojtyłę, ujęcia jednoczącego w sobie przeciwstawne dotychczas nurty filozoficzne (klasyczna antropologia i tzw. filozofia świadomości). W tej części Sympozjum omawiano niektóre aspekty psychologiczno-medyczne autonomii człowieka, miejsce i rolę człowieka we wszechświecie (prof. Teresa Rylska), jak również genetyczne i biologiczne pierwiastki mające znaczenie dla zachowań ludzkich (prof. Zbigniew Chłap, prof. Józef Kałuża). Ks. dr Piotr Lenartowicz SJ i dr Zbigniew Barbaro poruszali zagadnienia związane z filozoficznymi i psychologicznymi aspektami wolności osoby.

Ks. dr Piotr Lenartowicz SJ dokonał analizy arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji wolności dochodząc do konkluzji, iż w koncepcji tej wolność nie jest traktowana jako cel sam w sobie, ale jako rodzaj narzędzia do osiągnięcia celu człowieka, tj. pełni człowieczego bytu. Osiągnięcie wolności jest absolutnie koniecznym warunkiem osiągnięcia celu, który nie może być osiągnięty bez świadomej dobrowolności, bez samorealizacji.

— Mechanizmy psychologiczne, zwłaszcza emocje jako czynniki ograniczające wolność jednostki, zilustrował na przykładzie współczesności dr Zbigniew Barbaro. Zanalizował on trzy sytuacje psychologiczne ludzi: sytuację człowieka działającego nielegalnie, sytuację człowieka sprawującego władzę oraz sytuację tak

zwanego szarego człowieka. W przenikliwym psychologicznie, krótkim studium dokonał szeregu obserwacji, których trafność poznawcza jest trudna do zakwestionowania. Wskazał przy tym na szereg pułapek psychologicznych związanych z dość potocznym i powierzchownym postrzeganiem rzeczywistości oraz na zagrożenia, jakie te pułapki niosą dla wolności osoby ludzkiej.

Jak tworzyć cywilizację miłości w systemie, który opiera się na ideologii walki i programowo zaprzecza transcendentalnej naturze człowieka? Odpowiedzi na to pytanie poszukiwał dr Jerzy Mischke formułując program minimum. [— — —] [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)]. Wytyczenie tej granicy jawi się jako postulat pierwszoplanowy. Taką granicą jest zdaniem referenta: a) dobrowolne wspomaganie ludzi o nieetycznych motywacjach i kierunkach działania lub uczestniczenie w działaniach pozorowanych obliczonych na zatarcie prawdy; b) uchylanie się od czynienia dobra bez uzasadnionej poważnej przyczyny lub w zamian za korzyści osobiste. Warunkiem przetrwania społeczeństwa w sensie historycznym i biologicznym jest zbudowanie cywilizacji miłości — stwierdza w konkluzji dr J. Mischke.

W tej części sympozjum omawiano także warunki altruizmu jednostki (ks. Stanisław Połetek), problem cierpienia (dr Jan Cieciewicz) oraz funkcje układu nerwowego w kontekście wychowania i stresów, jakim podlega osoba ludzka (dr Anna Starczewska).

Trzecia część sympozjum zatytułowana była „Osoba ludzka w kulturze”. Centralne miejsce w tej części przeznaczono dla nauczania Jana Pawła II (ks. prof. Jan Kowalski, doc. Wojciech Chudy). Autorzy referatów uwypuklili rolę kultury w samorealizacji człowieka, w budowie Chrystusowego planu świata oraz akcentowali potrzebę wolnego rozwoju kultury. Kościół, domagając się wolności kultury, domaga się także wolności rozpowszechniania jej dzieł. Korzystając bowiem w sposób wolny z kultury, ciesząc się przywilejem wolności zarówno w jej tworzeniu jak i przekazywaniu człowiek zyskuje niepowtarzalną szansę właściwego formowania siebie i swojego sumienia — ten wątek jest bardzo często podkreślany w nauczaniu Jana Pawła II.

[— — —] [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)]. Jeśli bowiem nawet niektórzy twórcy potrafią abstrahować od sztywnych autorytetów dyktujących skalę wartości czy wręcz formuły etyczne, to recepcja dzieł tworzonych w duchu niezawisłym jest utrudniona i najczęściej opóźniona.

W tej części Sympozjum omówiono kolejno problem związków techniki i nauki z kulturą, zagadnienia twórczości kulturalnej oraz implikacje Objawienia wcielonego w kulturę. Omawiając w inte-

resujący sposób ten ostatni temat Stanisława Grabska wykazywała, że od wewnętrznej przemiany osób, po tworzenie form międzyludzkiego działania, a więc form kultury, rozwija się historia spotkania Boga z ludźmi.

Ostatnią, czwartą część konspektu Sympozjum zatytułowano „Osoba ludzka w społeczeństwie”. Pomieszczono w niej w sposób dość eklektyczny niezmiernie rozległą problematykę. Można mieć wątpliwości przy przeglądaniu konspektów referatów i wystąpień w tej części Sympozjum, czy jej tytuł jest adekwatny do tego, co w niej zamieszczono. Społeczeństwo jest kategorią makrosocjologiczną, natomiast kilka tematów (problematyka rodzinna, małe grupy) omawianych w tej części skłaniałoby do zatytułowania jej: osoba ludzka w społeczności. Uwaga ta ma z pozoru charakter formalny, gdyż w takim ujęciu, jakie zaprezentowano w konspekcie Sympozjum, w naturalny niejako sposób zabrakło tematu centralnego: omówienia sytuacji osoby ludzkiej w społeczeństwie *hic et nunc*. I chociaż poszczególne teksty dotyczą tego problemu, czynią to fragmentarycznie i powierzchownie. Budowa cywilizacji miłości musi zakładać plan i procedurę czynności, ale przede wszystkim musi zawierać opis placu budowy, a zwłaszcza istniejącej topografii dotychczasowych naniesień, których niwelacja byłaby wskazana, a często niezbędna dla powodzenia całości dzieła.

Przechodząc do szczegółowych konspektów warto zwrócić uwagę na dwa interesujące ujęcia problematyki rodzinnej, których dokonał prof. Franciszek Adamski. „Rodzina między *sacrum* a *profanum*” – to tytuł pierwszego konspektu omawiającego historyczno-społeczne i kulturowe uwarunkowania. Drugi konspekt prof. Adamskiego dotyczy etosu rodziny polskiej i sytuacji społeczno-demograficznej na przykładzie szeregu badań empirycznych.

W tej części Sympozjum nie mogło oczywiście zabraknąć problemu, który Jan Paweł II uczynił tematem jednej ze swych encyklik. O cywilizacji współczesnej w kontekście sensu pracy mówił doc. Tadeusz Syryjczyk.

Na wstępie autor przypomina dwie myśli zawarte w papieskich wystąpieniach ostatniej pielgrzymki: podkreślenie przynależności Polski do zachodniej cywilizacji poprzez wykazanie, że Polska związała się niegdyś z Rzymem nie tylko jako Stolicą Apostolską, ale także jako ośrodkiem kultury. Druga myśl – to wskazanie, iż człowiek nie jest w stanie pracować, gdy nie widzi sensu swej pracy. [— — —] [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)]. Autor stawia pytanie o kierunek działań w poszukiwaniu sensu pracy i stwierdza ogrom trudności w tym względzie. Naj-

prostszy do sformułowania jest niewątpliwie postulat niezależnej oświaty ekonomicznej, która – jak pisze – *przewyciężyłaby uproszczone myślenie o gospodarce i pracy, jakie stało się następstwem braku obserwacji normalnej gospodarki i jednostronności państwowego nauczania w tym zakresie...*

Trudniej jest sformułować sensowne zalecenia bezpośredniego udziału w kształtowaniu obyczajów kultury pracy i gospodarowania. Przy takich próbach trzeba – zdaniem doc. T. Syryjczyka – wyjść od poszukiwania sensu pracy nie w ogóle, ale w każdym indywidualnym przypadku, mając ciągle w pamięci, iż brak jest przesłanek ekonomicznych, a inne dość powszechnie zaufania nie budzą. *Dopiero po odpowiedzi na pytanie, jak poszukiwać sensu pracy, także w użytkowym jej rozumieniu, można stawiać nowe problemy: co robić, gdy ustalenie użyteczności pracy jest niemożliwe i jak postępować, by odrzucić pracę pozbawioną sensu, a raczej poszukiwać pracy sensownej w tych warunkach, jakie istnieją* – pisze w zakończeniu doc. T. Syryjczyk.

Niezwykle interesujące są trzy tezowe konspekty przygotowane na Sympozjum przez Zespół przy Duszpasterstwie Akademickim ojców Dominikanów we Wrocławiu. Pierwszy dotyczy możliwości dialogu, zwłaszcza w ujęciu Jana Pawła II i zwraca uwagę na trudność dialogu z tymi, którzy posługują się wiarołomstwem, kłamstwem i zdradą. Drugi dotyczy problemów pacyfizmu i zawiera szereg pytań dotyczących całokształtu zagadnienia wolnego od koniunkturalnej retoryki. Trzeci postuluje stanowczo inkorporację zagadnień walki bez przemocy (*non violence active*) do budowy cywilizacji miłości. Autorzy polemizują z twierdzeniami jakoby metody Gandhiego czy Kinga były realne i skuteczne tylko w określonych warunkach i stawiają postulat adaptacji i aplikacji tych metod we wszystkich warunkach. Wątek ten wymaga poznawczego rozszerzenia wobec szeregu prospołecznych aktywności, z jakimi mamy do czynienia we współczesnym świecie.

Konspekt Sympozjum zawiera również doświadczenia praktyczne Wspólnot Nadziei będących wspólnotami młodzieży akademickiej, które praktycznie próbują realizować wskazanie cywilizacji miłości.

Tezowo w konspekcie ks. Jana Siega SJ została omówiona istotna sprawa praw człowieka. Sądzić należy, że temat ten zostanie rozwinięty i pogłębiony w kolejnych pracach Ruchu „Odrodzenie”, jako że znaczenie tej problematyki, również w świetle nauczania Jana Pawła II, skłonić musi do szerszych analiz i omówień. Ks. Jan Sieg SJ zamieścił w konspekcie również spis treści referatu dotyczącego kapitalnego zagadnienia udziału laikatu w posłannictwie Kościoła wobec współczesnego świata.

Konspekt Sympozjum zawiera także materiały o charakterze uogólnionych ankiet. Jedną z nich odpowiada na pytanie, czego studenci oczekują od Wspólnot Nadziei. Warto byłoby może tego typu pytanie postawić innym grupom społecznym. Wiedza w tym względzie może być znakomitym przyczynkiem do kształtowania programów i przyszłych działań.

Zamykają konspekt rozważania dr Haliny Wantuły dotyczące pojęcia godności ludzkiej, pojęcia, które w zasadniczy sposób organizuje czy powinno organizować wyobraźnię o człowieku i cywilizacji, w jakiej pragnie on żyć.

Co można powiedzieć w podsumowaniu tynieckiego Sympozjum? Pewne wnioski rysują się już po lekturze zbioru konspektów, chociaż z pełną oceną przyjdzie poczekać do obiecywanego przez organizatorów wydania całości tekstów.

Po pierwsze więc, typowo roboczy charakter Sympozjum i jego nastawienie praktyczne wydają się godne utrzymania w przyszłości. Rzecz przecież w tym, aby rozważaniom nad społeczną nauką Kościoła nadać, poza walorem popularyzatorskim, walor również aplikacyjny. Po drugie, istnieje pilna potrzeba samowiedzy laikatu. Formułując dalekosiężny i perspektywiczny program cywilizacji miłości zgodnie ze wskazaniami Jana Pawła II musimy znać choćby w przybliżeniu swoje wyobrażenia, oczekiwania i nadzieje, jakie wiążemy z uczestnictwem w dziele, które Kościół nazwał budową cywilizacji miłości. Stąd konieczność rzetelnej, socjologicznej wiedzy, której wstępne elementy zawierają tynieckie propozycje. Jest to jednak stanowczo za mało dla możliwie pełnego obrazu oczekiwań, jakie wiążane są z powstaniem na przykład Wspólnot Nadziei czy z szeregiem innych inicjatyw. Wiedza o współczesnym katolicyzmie polskim, nie tylko tym realnym, ale i postulowanym, ma poważne znaczenie zarówno dla samego laikatu, jak i dla Kościoła instytucjonalnego. Rzecz dotyczy przecież nie tylko ułatwienia w programowaniu prac duszpasterskich, ale polega również na wspieraniu korzystnej dla polskiego katolicyzmu tendencji: zaangażowania szerokiej rzeszy wiernych w działalność na rzecz wspólnoty. Inicjatywy, o których wspomniałem na wstępie, zarówno te *stricte* intelektualne, jak i te o charakterze samopomocy społecznej, poza wartościami czysto instrumentalnymi, mają wartość szerszą, wspólnotową. Umiejętnie wspierane przez duchowieństwo powodują, jeśli tak można powiedzieć, że katolicyzm niedzielny części laikatu staje się katolicyzmem dnia powszedniego. Jeśli w tej perspektywie widzieć Ruch Kultury Chrześcijańskiej „Odrodzenie” i zainicjowane przezeń Sympozjum, to trudno oprzeć się stwierdzeniu, iż ta inicjatywa jest trafnym odczytaniem potrzeb katolicyzmu polskiego i wymaga ofiarnej kontynuacji.

I jeszcze jedna uwaga czytelnika konspektu Sympozjum: z rozmaitych tekstów zawierających pośrednio lub bezpośrednio interpretacje społecznej nauki Kościoła, niezależnie od tego, czy teksty te dotyczą problemów moralnych, ekonomicznych, kulturalnych czy filozoficznych, przebija teza stanowiąca jak gdyby zwornik myślenia ludzi świadomych swego chrześcijaństwa. Jest to teza o potrzebie odważnej i roztropnej zarazem chrześcijańskiej postawy rewindykacyjnej wszędzie tam, gdzie następuje redukcje człowieka do wymiarów mało istotnego kółka w społecznej maszynie czy wręcz «myślącego narzędzia». Przy czym ci wszyscy, którzy *explicitie* bądź *implicitie* formułują ową tezę, świadomi są, iż postawa rewindykacyjna nie może przybierać charakteru wyłącznej roszczeniowego: dawanie siebie w najbardziej Chrystusowym rozumieniu tego słowa jest pierwszym warunkiem realizowania cywilizacji miłości. Sens chrześcijańskiego myślenia zarówno w perspektywie szerokiej, eschatologicznej, jak i w tej węższej, składającej się na naszą codzienność polega bowiem na dawaniu, w którym zawiera się zawsze element ofiary. Wielkiej i małej – każda buduje międzyosobową nadzieję i każda jest cegiełką w budowie cywilizacji miłości.

Jerzy Szczęsny

Niepokoje o konsekwencje przestrzeni świątyni

Wśród dotychczas prezentowanych w tym miejscu nowych polskich świątyń starałem się świadomie pokazać szeroki obszar tendencji kształtowania ich przestrzeni. Wybierając subiektywnie dobre lub względnie dobre przykłady, przygotowuję się w duchu do rozpoczęcia w niedalekiej przyszłości przedstawienia następnej «generacji» architektury sakralnej. Jej zwiastunem był już może kościół w Śródborowie. Reszta przykładów (znanych mi z projektów) jest jeszcze w realizacji. Przegląd ponad rocznej już prezentacji architektury sakralnej z lat 1970–84 wykazuje znaczną przewagę świątyń o planie opartym o geometryczne układy prostokątne, trapezowe, sześcioboczne, a jeśli nawet nieregularne – to jednak z zasady prostokreślne. Być może moja nieznaczna zawodowa awersja do miękkich form przesądziła o wyborze przykładów. Jedynym reprezentantem tej grupy był chyba kościół Św. Ducha w Wrocławiu („W poszukiwaniu romantycznej odrębności” – nr 1(737) o wyraźnych reminiscencjach architektury skandynawskiej, ale przy próbach pogodzenia jej z «historycznym» romantyzmem. Brak szerszej prezentacji tej grupy nie oddaje zjawiska licznych prób tego typu na świecie, szczególnie w latach 1960–70. Sam odbyłem w 1969 roku jedną z moich zawodowych «pielgrzymek» do Tampere, aby obejrzeć kościół „Kaleva” – rewelację architektoniczną z lat 1964–66, autorstwa zespołu Pieiła i Paatalainen. Polskie próby architektury sakralnej (i nie tylko sakralnej) – opartej o kompozycję miękkiego, niegeometrycznego planu – nie są liczne.

Niech uzupełnieniem tego braku będzie spotkanie z projektem kościoła Św. Jana Chrzciciela i Św. Wojciecha w Poświętnem k. Wołomina. Autorem jest, przedstawiony już przy okazji ceglanej kaplicy na Żoliborzu, Władysław Pieńkowski – jeden z najdłużej działających w dziedzinie architektury sakralnej twórców. Rozwinięciem autorskiej idei kościoła w Poświętnem jest również kościół

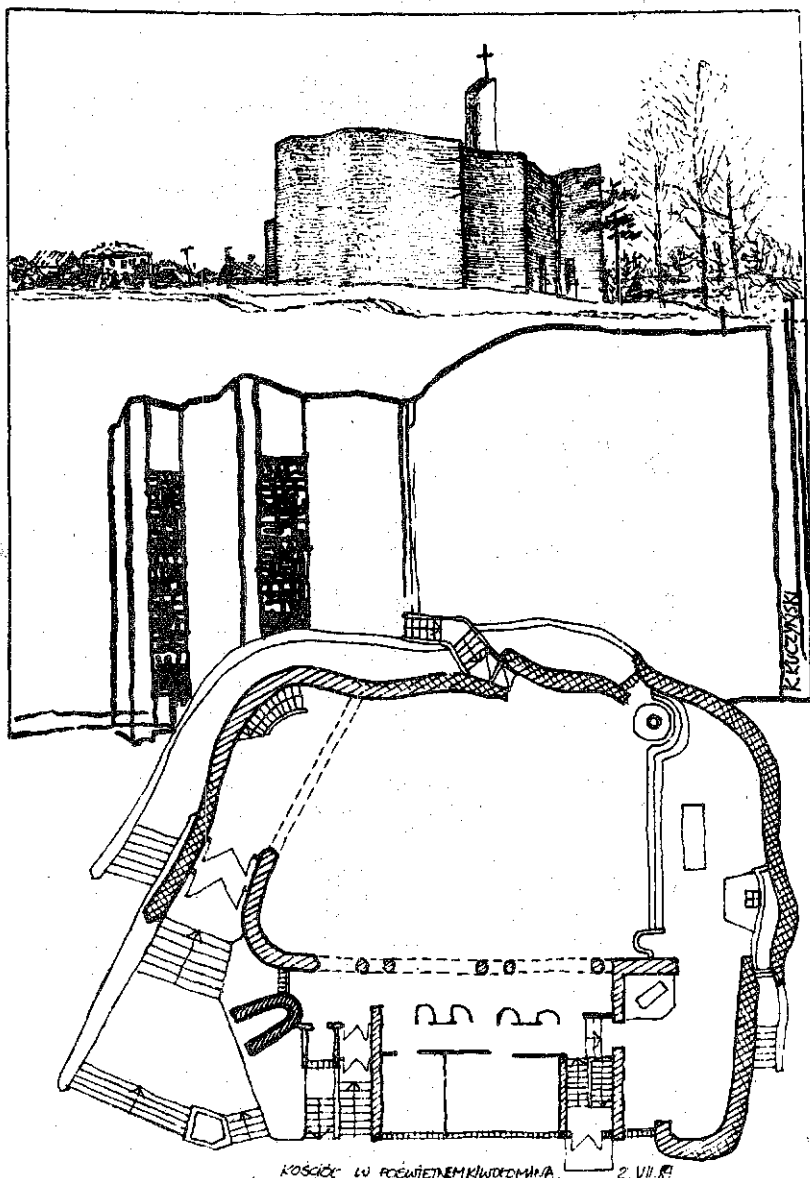
Kościół Św. Jana Chrzciciela i Św. Wojciecha w Poświętnem

autorzy:

projekt architektury – Władysław Pieńkowski
projekt konstrukcji – Stanisław Woźda
inwestor – ks. Ludwik Antolak

ogólne dane użytkowe:

kubatura – 7880 m³
powierzchnia całkowita – 750 m²
powierzchnia nawy – 330 m²
pojemność nawy – 1000 wiernych



KOSCIÓŁ W POŚWIĘTNYM KLUTKOWYM. 2. VII. 81

zrealizowany w Przedborzu koło Kolbuszowej, charakterystyczny przez rzadko współcześnie stosowany motyw bocznej empory, podwyższonej nieznacznie kilkoma stopniami w stosunku do poziomu nawy.

Koncepcja przestrzenna kościoła w Poświętnem jest prosta: architektura ścian-kulis nawy – uformowanych płynnie, miękko – w planie została przykryta płaskim w zasadzie stropem żelbetowym. Przez okna-szczeliny między ceglanymi ścianami wpuszczone zostało do wnętrza światło dzienne bez niekorzystnego oślepiania wiernych w nawie i na chórze. Jest to efekt już wielokrotnie sprawdzony w realizacjach i przez to pewny w użytkowaniu wnętrza.

Ściany prezbiterium, lewej strony nawy i chóru – odznaczające się charakterystyczną dla tego projektu nieregularną, opływową formą – delikatnie kontrastują z prostokątnym układem części zapleczewowej, z zakrystią. To kolejny «skandynawski» zabieg. Całość obu wątków spina element 21,5-metrowej wieży-dzwonnicy, górującej nad 12-metrową główną bryłą świątyni. Ta opływowa forma ścian jak gdyby wywołała zasadę głównego wejścia nie po osi «świętej» kościoła, ale przez boczne usytuowanie.⁶ Rzadko stosowane, bo bardzo trudne rozwiązanie wejścia, w tym przypadku nie budzi zastrzeżeń. Znam natomiast projekty operujące schematem wprowadzenia wiernych do wnętrza świątyni takim wymuszonym przez formę zabiegowym wejściem, które w realizacji jednak odstąpiły od konsekwentnej zasady na korzyść standardowego, bezpiecznego wejścia osiowego. Łatwo mi o tym pisać, ponieważ sam nie odważyłem się jeszcze na odejście od rozwiązania tradycyjnego, osiowego. Może i dlatego, że lubię tradycję, a raczej jej uznane współcześnie elementy w świątyni. I nie uważam tego za architektoniczny konserwatyzm.

Zwyczajową koleją recenzji powinienem przejść teraz do opisu atmosfery wnętrza świątyni i jego elementów. Zniechęca mnie jednak do tego fakt niezależny od projektu. Stało się tu coś, co nie jest możliwe w krajach czy środowiskach, gdzie panuje wzajemne zaufanie inwestora do architekta i odwrotnie. Mam tu na myśli, często w pozornie dobrej wierze dokonywaną, samowolę inwestora. Jest to coraz częstszy przywilej polskiej metody budowania świątyń.

W przypadku Poświętnego była to dość zaskakująca dla autora projektu decyzja otynkowania całości wnętrza – zamiast projektowanej, surowej faktury ceglanej nieregularnych ścian nawy. Łatwo sobie wyobrazić różnicę nastroju. Ale się stało. Już tylko drobnym uzupełnieniem tych spontanicznych działań było otynkowanie żelbetowych elementów konstrukcji stropu – przewidzianych do zachowania w surowej fakturze betonu: podobnie jak to zrobił

autor w kościele Św. Michała w Warszawie czy w kaplicy na Żoliborzu. To już była wręcz specjalność Pieńkowskiego, której często aż zazdrościmy, jeśli chodzi o wyciśnięcie tak wysokiego standardu wykonawstwa żelbetowych prefabrykatów.

I dlatego nie mogę i nie chcę opisać wnętrza. Nie jest to już fragment autorskiego projektu.

Problem ten podejmuję w intencji obrony konsekwencji przyjętego do realizacji i wzajemnie uzgodnionego projektu. W obronie architektury surowych faktur, którą potrafimy podziwiać gdzieś daleko, a którą tak trudno akceptujemy w naszym zaścianku. Nie jest to już temat do recenzyjnego omówienia, a wymaga innego typu opisu (co zresztą niniejszym zapowiadam).

W Poświętnem czytelna kompozycja całości bryły została zubożona przez przypadkowość. W duchu chrześcijańskiego optymizmu pozostaje mi tylko przypuszczać, iż nie było to działanie świadome.

Warszawa, 2.07.1984

Konrad Kucza-Kuczyński

książki

Czesław Zgorzelski

Mistrzowie i ich dzieła

Kraków 1983, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, ss. 203+1 nłb., 11 fotografii, indeks osób opracowała Barbara Poźniakowa

Dziesięcioletni nakład książki Czesława Zgorzelskiego, która ukazała się na rynku wydawniczym w grudniu 1983 r., rozszedł się błyskawicznie. Jest to książka o ludziach tworzących wspólnotę przynajmniej w pięciopakim sensie. Po pierwsze – przez podobieństwo losów; po drugie – przez uczestnictwo we wspólnocie akademickiej, zinstytucjonalizowanej, chociaż zmieniającej się, rozbijanej i niszczonej; po trzecie – przez wspólnie wyznawane wartości, takie jak wiara w prawdę, w moralne postępowanie nauki; po czwarte – jest to wspólnota ludzi o podobnych zainteresowaniach – wspólnota polonistów; po piąte wreszcie – jest to wspólnota mająca wspólnego patrona, twórcę nowoczesnej polszczyzny literackiej – Adama Mickiewicza.

Książce tej można by dać tytuł *Poczet polonistów polskich XX wieku*. Prawda, że jest to poczet niepełny. Prawda, że napisany z bardzo osobistego punktu widzenia. Ale te dwa argumenty, których czasami używa się jako zarzutów, tu zarzutami być nie mogą; co więcej: zarówno niepełność, jak i subiektywizm podnoszą piękno tej bardzo ludzkiej książki.

Jest to wyśmienite wprowadzenie do polonistyki, chociaż jest ono szczególnego rodzaju. Nie jest to wprowadzenie napisane suchym stylem akademickim odgradzającym się od świata, któremu wystarczyłoby przytaczanie danych encyklopedyczno-bibliograficznych. Jest to wprowadzenie ideowe do polonistyki ciągle pielęgnującej, odnawiającej i tworzącej wartości. Jest to zarazem, poprzez punkt wyjścia i punkt końcowy, taka wizja polonistyki, która „współżyje z trudnymi dziejami Polski. Nie jest to wprowadzenie napisane z punktu widzenia Warszawy, lecz z punktu widzenia dalekiego i coraz bardziej oddalającego się Wilna, Lublina, zacisznego Torunia, Wrocławia żyjącego tradycją przeniesionego Ossolineum, a jednocześnie Komborni S. Pigoń sasiadującej z „Rzeczpospolitą Krzeszowicką” K. Wyki czy też Zamkową 11 w Wilnie, o którym to mieście Profesor napisał, iż jest to *jedyny punkt na świecie, z którego zwykliśmy rozpoczynać swą wędrówkę po różnych tematach. Szczęśliwy, kto nie utracił go w realnej rzeczywistości i może tam powracać – nie tylko w sferze wspomnień!* (s. 195). To jest właśnie ten punkt wyjścia będący – jak pisał K. Wyka o rodzinnej ziemi krakowskiej – *równoważnikiem całej ojczyzny*.

Tam właśnie rozciąga się dziwna, tajemnicza, coraz bardziej mistyczna ojczyzna. Ojczyzna polszczyzny. Jest jedna taka ojczyzna, na którą później nałożyło się i nakłada wiele ojczyzn małych, lokalnych, regionalnych, porzucanych tak jak ci, co w polszczyźnie żyją, żywota jej bronią, a przez arcydzieła wzbogacają.

Jest to książka o badaczach polszczyzny i spraw polskich: Marianie Zdziechowskim, Stanisławie Pigoniu, Manfredzie Kridlu, Konradzie Górskim, Tadeuszu Mikulskim, Tadeuszu Makowieckim, Karolu W. Zawodzińskim, Wacławie Borowym, Marii Dłuskiej i Kazimierzu Wyce.

Większość tych szkiców drukowana była już wcześniej, chociaż czasami tylko częściowo (jak np. szkic o Konradzie Górskim w „Tygodniku Powszechnym” nr 26 z 1980 r.). Są dopiski do szkiców starszych, są wreszcie trzy rozprawki dotychczas nigdzie nie drukowane: o Tadeuszu Makowieckim (s. 105–114), „Powojenne Soplicowo w poetyckiej wizji Makowieckiego” (s. 115–137) i uzupełnienie o K.W. Zawodzińskim (s. 149–156).

Wśród szkiców o mistrzach i ich dokonaniach nieco odmienny jest szkic interpretacyjny napisany przez Profesora w 1983 roku pt. „Powojenne Soplicowo w poetyckiej wizji Makowieckiego”. Poemat „Pani Zosia” pisał T. Makowiecki w 1948 lub w 1949 r. Jest to coś jakby *epilogowe dzieje kilku postaci Mickiewiczowskiego Soplicowa* (s. 113). Jak w „Panu Tadeuszu” tak i tu mieści się w nim cały kraj, powojenna Polska. Ciemny, opustoszały dwór, gospodarska troska o przetrwanie, nadśłuchiwanie, czy nie odezwie się z Zachodu, z emigracji, nowe wezwanie (Saka: „Kiedy?”) i groźne perspektywy tajemnych, konspiracyjnych poczynañ – uogólnione zostały w poemacie do wymiarów każdej powojennej rzeczywistości kraju zniszczonego. To jest „krajobraz po bitwie” – mniejsza, czy po powstaniu, czy po wojnie (s. 134). To nie jest świat „Pana Tadeusza”. Skomplikowano go proble-

matyką naszej dwudziestowiecznej świadomości, pomroczono perspektywami eschatologicznej wizji bytu, obciążono niepokojem oczekiwania niepewnej przyszłości – Soplicowa? Polski? ludzkości? (s. 136). Wyśmienita jest analiza stylistyczna tego poematu dokonana przez prof. Zgorzelskiego, podkreślenie zestrojenia treści i formy nie tak sielskiej, anielskiej, ale i nie godzącej się z „wieksem męskim” w czasach, o których Sędzia Makowieckiego powiada: *Wiem, Polak dziś to więcej dużo, ale – i mniej* („Pani Zosia”, s. 57).

Szkice, gawędy prof. Zgorzelskiego nie wynikają tylko z rozumu. Jest tu serca wiele zarówno w tym, co sam Profesor mówi, jak i w tym, czego uczyli Profesora jego Mistrzowie. Jeden z nich, Manfred Kridl, tak pisał: *Tam, gdzie się serca palą, nie wystarcza erudycja, czytanie, znajomość metody i umiejętne posługiwanie się nią; chłód i obojętność, niestudnie podszywające się pod pojęcie obiektywizmu – nie zdołają nigdy dotrzeć do jądra jakiegokolwiek zagadnienia* (s. 65), a innym razem przytacza Profesor zapytanie K. Wyki: *Bez popędu osobistego, po cóż pisać...?* (s. 194).

Czesław Zgorzelski z czyjegoś życia i pracy wytuskuje zawsze to, co trwałe, znaczące i szlachetne (słowa Andrzeja Mazierskiego z jego recenzji opublikowanej w „Tygodniku Powszechnym” nr 9 z 26.02.1984, s. 10). I zawsze czyni to dwójako: raz wydobywając te wartości, którymi mistrzowie żyli, które określały ich pracę, a dwa – wydobywając z ich pracy ich istotę. W tym drugim przypadku mamy do czynienia także z wartościowaniem surowym i sprawiedliwym, by jeden tylko przykład przytoczyć.

Profesor – przedstawiając dokonania Konrada Górskiego, autora „Słownika języka Adama Mickiewicza” – stwierdza, że jest to *najtrwalsze osiągnięcie nowoczesnej humanistyki polskiej* (słowa Z.J. Nowaka) znaczeniem swym porównywalne z dziełem Lindego i Estreicherów (s. 79).

Jest w szkicach prof. Zgorzelskiego ścisłe powiązanie między wartościami ludzi w ich życiu osobistym, a wartościami ich dzieł. To podwójne zapatrzenie się w świat wartości nie byłoby możliwe, a przynajmniej nie byłoby tak doskonale przedstawione, gdyby były to opowieści o ludziach znanych tylko ze słyszenia i czytania się w ich pisma bez żadnych odczuć. Dzięki tej metodzie podwójnego zapatrzenia się w świat wartości otrzymaliśmy książkę mądrą, żywą i bardzo ludzką, książkę o mistrzach i ich dziełach.

Jerzy Prus

Ks. Stanisław Kowalczyk

Drogi ku Bogu

Wrocław 1984, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, ss. 338

Książka – jak sam tytuł wskazuje – należy do zakresu teodycei. Autor omawia w niej drogi do Boga w bogactym zróżnicowaniu, obejmującym główne punkty wyjściowe, które prowadzą do stwierdzenia: *Jest Bóg*. Te punkty wyjściowe sięgają w wielu kierunkach poza granice pięciu dróg Tomaszowych i psychologicznych dowodów teodycei Augustyńskiej, cho-

ciaż również i one znajdują w książce właściwe miejsce.

Na tle współczesnej filozofii Boga, przechodzącej od kilku już wieków pewien kryzys z racji zagubienia – w niektórych przypadkach – transcendencji Boga i *polaryzacji stanowisk przy uzasadnianiu tomizmu* Autor ukazuje zasadnicze drogi, na których człowiek może odnaleźć Boga, a więc: doświadczenie egzystencjalne, religijne i mistyczne, intuicję, hermenutykę i refleksję intelektualno-dyskursywną.

W omawianym dziele zadziwia bogactwo podanej informacji oraz troska o precyzję w przedstawianiu zróżnicowanych poglądów poszczególnych autorów i szkół filozofii Boga.

„Drogi ku Bogu” trzeba postawić w jednym rzędzie ze „Współczesnymi kierunkami w filozofii religii” księdza Józefa Pastuszki, jakie ukazały się jeszcze w czasach międzywojennych, z „Anschauungen moderner Denker” księdza Franciszka Sawickiego, z magistralnymi pracami księdza Mieczysława Krąpca i siostry Zofii Zdybickiej.

Książka ta katolikom polskim była bardzo potrzebna: Długo trzeba się zamyślić nad końcowym jej wnioskiem: *Prawda istnienia Boga nie jest jednym z aksjomatów filozoficznych, lecz stawia człowieka wobec tajemniczej RZECZYWISTOŚCI*. Wiemy, że Bóg jest Pierwszą Przyczyną, Bytem koniecznym, osobową Miłością, Wszegmocną, najdoskonalszą Prawdą. Bogactwo zawarte w tych pojęciach przekracza możliwości ludzkiego poznania, dla-

tego Bóg – rozpoznawalny w kosmosie i człowieku – wciąż pozostaje dla nas fascynującą Tajemnicą.

Może byłoby dobrze, gdyby Wydawnictwo w następnym wydaniu książki zamieściło indeks imienny i rzeczowy.

Józef Majkowski SJ

Milan Hauner *Hitler*

A Chronology of his Life and Time
Macmillan Reference Books, Macmillan Press Ltd., London 1983, ss. 221

Wiele książek napisano o Adolfie Hitlerze i wiele jeszcze zostanie napisanych. Niemniej, pomimo stałego dopływu zarówno popularnych jak i specjalistycznych opracowań, nie było dotąd zwięzłego przeglądu jego życia – pisze we wstępie do swej ostatnio wydanej pracy o Hitlerze jej autor, czeski historyk żyjący obecnie w USA.

Podkreślając głęboki wpływ, jaki wywarł Hitler na kształt obecnego stulecia, Hauner wyodrębnia trzy główne wątki, które zdominowały życie wodza Trzeciej Rzeszy: rasizm, idea «Lebensraumu» oraz panowanie nad światem. Wokół tych wątków skupia też większość zebranego przez siebie materiału. Praca Haunera jest drobiazgową kroniką życia Hitlera. Rok po roku, miesiąc po miesiącu, dzień po dniu śledzić w niej można gorączkowe dążenia twórcy nazizmu do spełnienia głównych celów, rozwój jego *fantastycznego talentu uosabiania uczuć mas*, apogeuum władzy hitlerowskiej i jej dantejski koniec. Ambicją

autora książki, który jest zdania, iż nie napisano jeszcze przekonującego wyjaśnienia osobowości Hitlera, nie była interpretacja, lecz zapis faktów. Należy więc kronika Haunera do opisywającego nurtu historiografii, nurtu bardzo interesującego, gdyż dostarczającego czytelnikowi rejestru wydarzeń i pozostawiającego mu obowiązek samodzielnego wyciągnięcia wniosków.

Jak zwykle w pracach typu kronikarskiego najistotniejszy problem polega na tym, czy dokonany wybór faktów najlepiej odzwierciedla istotę tematu. W przypadku książki Haunera odpowiedź na to pytanie powinna w zasadzie brzmieć twierdząco, choć wskazać by można w niej punkty mocniejsze i słabsze.

W całej części dotyczącej młodości Hitlera przed I wojną światową i formowania się jego osobowości brakuje nieco ostrzejszych konturów psychologicznych. Wówczas to ukształtował się neurotyczny charakter przyszłego führera, jego obsesje oraz *instynkt tyranii*, jak to określił Alan Bullock¹. Obraz młodego Hitlera rysuje jednak Hauner bardzo ostrożnie prezentując niektóre znane fakty, jak na przykład zauroczenie Hitlera dramatami muzycznymi Wagnera lub wpływ, jaki na przyszłego twórcę Trzeciej Rzeszy wywarł szwiniestyczny nauczyciel historii, Leopold Pötsch, ale nie wnikając głębiej w jego psychikę. Jest to obraz dość blady, pozbawiony na przykład drapieżności Joachima Festa², który pełniej ukazał charakter młodego Hitlera, ukształtowany między innymi w czasie pobytu w wiejskim przytułku: połączenie mitomanii, gnuśności, pyszałkowatości oraz dławionych urazów wybuchają-

cych w atakach gwałtownej nienawiści. Choć świadectwo niektórych pamiętnikarzy znających Hitlera z tego okresu uznał Hauner za mało wiarygodne, wydaje się, że sięgnąć mógł nieco szerzej do dzieła «Mein Kampf», w którym wódz Trzeciej Rzeszy określił swą młodość dostatecznie jasno.

Wyczerpująco udokumentowane są lata 1918–1923, okres nieprawdopodobnej aktywności Hitlera, który w wystąpieniach publicznych i politycznej demagogii odnalazł pole działania. Nawiasem mówiąc, w programie NSDAP z 1920 r., sformułowanym zresztą nie tylko przez Hitlera i Antona Drexlera, ale i Gottfrieda Federę, akcentuje Hauner raczej obronę własności prywatnej, podczas gdy w programie tym wiele miejsca poświęcono swoistemu narodowemu kolektywizmowi społeczno-gospodarczemu. Ciekawe są w tej części książki fragmenty wywiadów, których udzielał Hitler określając mniej lub bardziej szczerze zasady swej «filozofii» społecznej. W sierpniu 1923 r. powiedział na przykład wysłannikowi amerykańskiej gazety „The World”: *Demokracja to żart (...) Historię zawsze tworzyły zorganizowane mniejszości, które przejmowały władzę z korzyścią dla większości* (s. 41). Dla ideologii Hitlera charakterystyczne też były słowa wypowiedziane w Monachium w kwietniu 1927 r.: *Nie istnieje humanitaryzm, lecz tylko wieczna walka, walka, która jest warunkiem rozwoju całej ludzkości* (s. 56). W 1930 r. Hitler tak określił system, do którego dążył: *Odpowiedzialność idąca do góry i władza idąca w dół* (s. 64). I w tym przypadku mówił prawdę. Natomiast z kroniki Haunera wyraźnie widać, jak często i z jakim

mistrzostwem uciekał się do nagiego kłamstwa.

Oszustwo i kłamstwo było wręcz istotą polityki i systemu tworzonego przez Hitlera. 10 kwietnia 1938 r. – usłyszawszy, że 99,08% Niemców i 99,75% mieszkańców Austrii aprobowало «Anschluss» – Hitler wykrzyknął: *To najchlubniejsza godzina mego życia* (s. 126). Parę dni później, przygotowując plany ataku na Czechosłowację, wódz Trzeciej Rzeszy kreował fałszywą rzeczywistość na uroczystościach Narodowego Święta Pracy – 1 maja 1938 r.: *Nigdy więcej wojny* (s. 127). Wielką wagę przywiązywał też Hitler do aparatu manipulacji opinią publiczną. 10 listopada 1938 r. mówił do przedstawicieli propagandy: *Prasa, panowie, może dokonać niewiarygodnych rzeczy (...) Dla prasy najważniejsze jest ślepe uznawanie następującej maksymy: kierownictwo ma zawsze rację. Co do intelektualistów miał Hitler «wątpliwości»: Gdy patrzę na intelektualistów w naszym społeczeństwie, myślę: jaka szkoda, niestety są oni potrzebni, bo inaczej, pewnego dnia, nie wiem, można by ich wykończyć, czy coś w tym rodzaju. Ale niestety są oni potrzebni* (s. 135).

Autor najnowszej książki o Hitlerze zwraca też uwagę na dość mało znaną „Drugą Księgę” wodza Trzeciej Rzeszy, napisaną w 1928 r., a wydaną dopiero w 1958 r. Głównym tematem tego «dzieła», pozostającego w manuskrypcie w archiwach przejętych przez armię USA w 1945 r., były plany ekspansji zewnętrznej Niemiec, głównie na wschodzie, a także walka o prymat w świecie ze Stanami Zjednoczonymi (s. 59).

W okresie dochodzenia Hitlera do władzy i w latach 1933–1938 Hauner

eksponuje znakomicie, jak hitlerowska demagogia opierała się na walce z «wrogiem» zewnętrznym lub wewnętrznym i jak potrzebne dla władzy totalnej jest kreowanie wroga fikcyjnego, a także czystki w samym aparacie władzy.

Sprawy polskie nie zostały opracowane w książce Haunera z równomierną dokładnością. Autor nie zaznaczył na przykład w ogóle zwrotu, jakiego dokonał Hitler w stosunku do Polski po przejęciu władzy w 1933 r. Nie wspomniał o wywiadzie udzielonym przez nowego kanclerza Niemiec angielskiemu pułkownikowi, Ethertonowi, w dniu 12 lutego 1933 r., gdy Hitler stwierdził, że Polska będzie musiała oddać Niemcom «korytarz» pomorski. Dlatego też stanowiącą przełom rozmowa Hitlera z posłem R.P., Alfredem Wysockim, z 2 maja 1933 r., wypadła jako mało znacząca, podobnie jak polsko-niemiecka deklaracja o niestosowaniu siły ze stycznia 1934 r. Wspominając o niemieckim kuszeniu Polski perspektywami owoców współpracy przeciw ZSRR, Hauner pomija zupełnie niechętne stanowisko dyplomacji polskiej wobec tych propozycji. Wręcz błędnie określił autor polsko-angielskie porozumienie z 25 sierpnia 1939 r. jako *ratyfikację układu o wzajemnej pomocy z 6 kwietnia 1939 r.* (s. 144). W dniu 6 kwietnia ogłoszono komunikat o wizycie ministra Becka w Londynie po uzyskaniu gwarancji brytyjskich, natomiast 25 sierpnia podpisano w Londynie układ o wzajemnej pomocy między Polską i Wielką Brytanią, który nie był ratyfikowany, gdyż wszedł w życie z chwilą podpisania.

Z innych braków książki Haunera wymienić by można dość pobieżne

potraktowanie sprawy pożaru Reichstagu i rozprawy z lewicą. Słabo zaakcentował autor sprawy ukraińskie. Brakuje także choćby najogólniejszego zaznaczenia tła międzynarodowego, szczególnie w roku 1939. Autor potraktował na przykład zbyt pobieżnie kulisy gry dyplomatycznej Niemiec wobec ZSRR z lata 1939 r. Obraz wydarzeń byłby z pewnością jaśniejszy, gdyby go uzupełnić wydarzeniami z międzynarodowej sceny politycznej tego okresu, nawet kosztem niektórych suchych wzmianek o takim czy innym spotkaniu lub przemówieniu Hitlera nie zawierających omówienia treści owych wystąpień. W sumie nie zmienia to jednak faktu, iż praca Haunera, oparta na rzetelnych badaniach źródłowych i szerokiej bibliografii, zasługuje na polecenie jako interesujący informator podręczny.

¹ A. Bullock, *Hitler. Studium tyrantii*, Warszawa 1969, s. 38.

² J. Fest, *Oblicze Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1970, s. 23-31.

Wojciech Roszkowski

czasopisma

Prasa o gospodarce (19)

Przełom gospodarczy na świecie jest już faktem. Kraje najbardziej rozwinięte myślą kategoriami, które także w pozostałych krajach muszą być brane pod uwagę. Należy obserwować uważnie tendencje rozwojowe gospodarki w krajach produkujących,

a to po to, by uniknąć kolosalnych błędów. Wobec wymagań, jakie niesie przyszły rozwój świata, nie można bowiem poruszać się tak, jakby nic się nie działo. W końcu to nie jest wymysł niżej podpisanego, że przed wezwaniami przyszłości nie da się uciec.

Reakcją na konieczność przeprowadzenia radykalnych przeobrażeń strukturalnych w gospodarce światowej może być, w przypadku poszczególnych krajów, albo odwołanie decyzji poza okres bezpośrednio interesujący polityków – co jak wiadomo nie jest w przekroju historycznym żadnym wyjściem – albo też wyjście naprzeciw tym potrzebom. Idzie po amerykańsku – jak określili to „Newsweek” (podają na odpowiedzialność 18 nr. Przeglądu Prasy Światowej „Forum”) – zareagował na tę konieczność prezydent Francji Mitterand, mówiąc na specjalnej konferencji prasowej: *Znam swoje obowiązki i muszę je wypełnić*. Następnie przedstawił, podjęty przez gabinet francuski (nie trzeba ukrywać: kontrowersyjny) plan przebudowy struktury gospodarczej przewidujący zamykanie nierentownych, nienowoczesnych zakładów przemysłowych i skierowanie zasobów do tych gałęzi przemysłu, które posługiwać się będą wysoko rozwiniętą techniką i nastawiać się na eksport. Koszt realizacji planu będzie wysoki. W samym tylko przemyśle stalowym plan przewiduje redukcję blisko 30 tys. stanowisk pracy – jedną trzecią obecnej siły roboczej w tym przemyśle.

Na tak zasadniczą zmianę tradycyjnego modelu strukturalnego gospodarki może sobie pozwolić sprawny system gospodarczy, który jest w stanie wypełnić postawione cele, w tym wchłonąć olbrzymią liczbę pracowni-

ków bez konfliktów społecznych. Przypuszczać należy, iż gra, którą rozpocznie ten plan, między rządem francuskim i związkami zawodowymi będzie warunkowała w dużym stopniu realność planu i sposób osiągnięcia celów. Niezależnie od rządu przedstawicielstwo pracownicze staje się w czasie tak zasadniczych przemodelowań gospodarki niezbędnym i koniecznym elementem gospodarczym.

Plan francuski idzie po linii światowych tendencji gospodarczych, gdy już jest wiadomo, że przyszłość gospodarczą nie będzie zależała od starego, z czasów rewolucji przemysłowej, modelu strukturalnego polegającego na warunku rozwoju przemysłu ciężkiego jako sposobu osiągnięcia postępu gospodarczego:

Nadmierne zatrudnienie i niska wydajność pracy – kontynuuje „Newsweek” – od dawna ciąży na takich tradycyjnych gałęziach przemysłu, jak górnictwo węgla kamiennego, budownictwo okrętowe i hutnictwo. Od 1961 r. kolejne rządy francuskie wydały łącznie 8,5 mld dol. na subsydiowanie przemysłu stalowego, który wciąż przynosi straty w wysokości 1,25 mld dol. rocznie. Mitterand powiedział bez ogródek, że Francja mogłaby zainwestować te pieniądze w mądrzejszy sposób. Jednocześnie próbował pozyskać przychylność regionu, który najboleśniej odczuje skutki modernizacji, to znaczy Lotaryngii, gdzie zamknięcie najmniej wydajnych hui oznaczają będzie zlikwidowanie około 15 tys. stanowisk pracy. Mitterand oświadczył, że skutki tego dotkliwego ciosu będą amortyzowane dzięki rządowym programom przenoszenia hutników na wcześniejszą emeryturę, skracania tygodnia pracy i przekwalifikowywania robotników

przez okres sięgający nawet dwóch lat, przy jednoczesnym wypłacaniu im 80% dotychczasowych poborów. „Żaden robotnik nie będzie zwolniony” – obiecał prezydent. (...) Jednakże rząd może wskazać na pewne zachęcające oznaki. Szeroko zakrojona „przebudowa struktury” nie wywołała jakichś nie dających się opanować zamieszek, nawet wśród twardych hutników.

Warto jeszcze przytoczyć istotne stwierdzenie prezydenta ze wspomnianej konferencji prasowej: *Przyszłość Francji jest nierozdzielnie związana z modernizacją. Albo Francja będzie zdolna stawić czoło konkurencji, zapewniając sobie niezależność i dobrobyt, albo straci równowagę i zacznie chylić się ku upadkowi.*

„Życie Gospodarcze” nr 21 przynosi materiał informacyjny Krzysztofa Fronczaka „Hutnictwa drugie podejście”, obrazujący plany rozbudowy przemysłu ciężkiego (hutnictwa) w Polsce – w latach 1984–1992.

Plan przewiduje: na mocy porozumienia ze Związkiem Radzieckim o udzieleniu przez stronę radziecką kredytów mają być wznowione i zakończone wstrzymane obecnie inwestycje – koksownia w Hucie Katowice, wydział profili giętych w Hucie Pokój oraz wydział obróbki cieplnej szyn w Hucie Katowice (nakłady łącznie 75,6 mld zł.) Za 18 mld zł powstanie bateria koksu pakowego w Zdzeszowicach. Do 1992 r. program rozwoju przetwórstwa, wyrobów ze stali jakościowych oraz poprawy jakości – pochłonie 111,3 mld zł. W ramach programu przewidziana jest m.in. rozbudowa walcowni zimnej blach w Hucie im. Lenina. W ogóle na rekonstrukcję

i modernizację tej huty ma być przeznaczonych 51,7 mld zł. Rekonstrukcja części surowcowej hutnictwa oraz program zmniejszenia materiał- i energochłonności wymagać będzie 94,1 mld zł oraz 30,3 mld zł na przemysł koksochemiczny; modernizacja i rozbudowa zakładów przerobu złomu – 5 mld zł. Program ochrony środowiska w hutnictwie, w latach 1984–1992 pochłonie 35,3 mld zł. Udział w rozbudowie bazy rudnej w ZSRR w latach 1986–92 wymaga nakładów «rządu» (takiego słowa używa K. Fronczak, a zatem ostateczna kwota nie jest ustalona) 300 mld zł. Wreszcie na rozwój przemysłu miedziowego ma być przeznaczonych w omawianych latach 101,8 mld zł; na przemysł cynku i ołowiu – 32,2 mld zł; na hutnictwo i przetwórstwo aluminium – 41,5 mld zł.

Tak olbrzymi program rozwoju przemysłu ciężkiego na terenie naszego kraju pociąga za sobą oczywiście określone skutki. Przede wszystkim – finansowe. *M.in. w celu sfinansowania tych przedsięwzięć uznano za celowe pozostawienie w latach 1985–90 całej amortyzacji wypracowanej przez hutnictwo do dyspozycji resortu.* Tym samym likwidacji ulegają w przemyśle ciężkim (hutnictwie) zasady obecnej reformy gospodarczej: *Minister hutnictwa i przemysłu maszynowego ma do 30 czerwca br. przedłożyć Radzie Ministrów propozycję w sprawie utworzenia w przemyśle hutnictwa żelaza i metali nieżelaznych ponadzakładowych organizacji gospodarczych zapewniających możliwość centralizacji środków finansowych i prawidłową kooperację oraz racjonalizację produkcji. Prezes NBP, stwierdza uchwałą, rozważy możliwość w indywidualnych*

przypadkach zastosowania karencji na nie spłacone kredyty inwestycyjne zaciągnięte w poprzednich latach przez przedsiębiorstwa objęte programem.

Trudne jest też do przewidzenia, czy planowane środki na ochronę środowiska, wobec kolosalnego rozwoju tego sektora, okażą się wystarczające dla zapewnienia równowagi ekologicznej na południu Polski. Tym bardziej że resort uważa ten program za „minimum”.

Nie ulega wątpliwości – kończy K. Fronczak – że program, który hutnicy uznali za wariant minimum, będzie dla gospodarki narodowej ogromnym obciążeniem finansowym, materialnym i społecznym (napięty rynek pracy). Z tym większą troską i nie bez obaw, mając w pamięci nie tak przecież odległą przeszłość i nie spełnione nadzieje, będziemy obserwować, jak hutnictwo spożytkuje ten kredyt społeczny i czym go spłaci.

Cenny materiał „Życia Gospodarczego” nie powinien przejść niepostrzeżenie – stąd decyzja o zamieszczeniu go w dzisiejszym przeglądzie.

Sławomir Nowek

Umysł wyzwany

Polskie środowisko intelektualne przechodzi głęboką przemianę. Zdobytą w ostatnich latach samowiedzę moralną zaczyna proces, którego przyszłe skutki trudno jeszcze przewidzieć, choć będą bardzo poważne. W owym nurcie odyskiwania wewnętrznej autonomii mieści się szkic prof. Józefa Kozieleckiego „Arogancja i pokora intelektualistów”, zamieszczony w piątym numerze tegorocznej „Gdzy”.

Prof. Kozielecki rozpatruje typowe sprzeniewierzenia racjonalizmowi i stwierdza, że «najbardziej znaną dewiacją jest koniunkturalizm poznawczy, który wymaga specjalnych właściwości umysłu i charakteru. Intelektualista, który jej podlega, posiada znaczne zdolności adaptacyjne i umiejętności giętkiego myślenia. (...) Koniunkturalista nie ma własnych poglądów, nie tworzy oryginalnych wizji społecznych. Zabiera głos jeden dzień później niż politycy, mówiąc o statusie i menadżerowie». Przeciwna dewiacja polega na tym, że «intelektualiści surowo krytykują społeczeństwo, w którym żyją, a jednocześnie w sposób łagodny i apologetyczny piszą o innych krajach, jeśli kraje te nie są związane z ich własnym». Inna dewiacja to podwójne standardy: «intelektualiści gloryfikują osiągnięcia gospodarczo-społeczne własnego kraju, deprecjonując jednocześnie stosunki panujące w innych społeczeństwach, które nie są z nim związane». Czwarta dewiacja «ma specyficzną strukturę. Dane historyczne i obserwacje współczesne potwierdzają pogląd, że wielu intelektualistów posiada silne dążenie do zdobycia władzy i kontroli nad innymi. (...) Intelektualiści nie zawsze są świadomi własnych dewiacji. Budują oni – podobnie jak inne grupy zawodowe – systemy obronne, które polegają na psychicznej represji lub racjonalizacji kompromitujących zachowań, na zniekształcaniu i fabrykacji epizodów z własnej biografii. Deformują indywidualną samowiedzę. Głównym uwagi jest mechanizm obronny, który nazywam zjawiskiem N-1. Intelektualiści z reguły przyznają, że jako grupa zawodowa podle-

gają różnorodnym dewiacjom, że deformują prawdę i poprawiają fakty empiryczne. Jednocześnie jednak uważają, że sami nie podejmują takich nieracjonalnych i niegodnych zachowań. Deformacja to sprawa innych. Ja – jako intelektualista – postępuję zgodnie z powołaniem tego zawodu. Zatem wszyscy podlegają dewiacjom, prócz mnie».

«Przypuszczam, że większość intelektualistów posiada silną potrzebę potwierdzenia i wzrostu swojej wartości oraz znaczenia: chcą oni być przedmiotem admiracji i aprobaty społecznej. Tymczasem możliwości jej zaspokojenia i powiększenia poczucia własnej wartości jako osoby są dość ograniczone. Owoce ich pracy twórczej – idee, hipotezy, konstrukcje symboliczne – wydają się niewymierne. W przeciwieństwie do działalności menadżera i polityka, nie mają one bezpośredniej wartości praktycznej. Obraz świata, który intelektualista tworzy, rzadko zyskuje powszechne uznanie. Często trzeba czekać dziesięciolecia, zanim ludzie docenią osiągnięcia swoich przewodników duchowych. Wiele twórców czuje swoją małowartościowość: uważają oni, że są niedoceniani przez opinię publiczną. Trzeba być bardzo odpornym na frustrację, aby wytrwać w roli intelektualisty».

«Trudność zaspokojenia tej osiowej potrzeby powoduje, że intelektualiści – podobnie jak większość ludzi – poszukują środków kompensacyjnych i paliatywnych, uciekają się do mitów i fantazji. Jedną z metod potwierdzenia poczucia własnej wartości jest identyfikacja z elitami politycznymi i *flirt z władzą*. Dzięki całkowitej afirmacji struktur społecznych

dominujących w danym kraju, uczeni, filozofowie czy pisarze otrzymują zaszczyty, zdobywają lukratywne pozycje w maszynie biurokratycznej, stają się bohaterami mass-mediów. Osiągnięcia te w pewnych przypadkach potwierdzają i podnoszą ich poczucie własnej wartości. Intelektualiści mogą również poszukiwać swojej wartości poza własnym społeczeństwem, w krajach o odmiennych systemach społecznych i odmiennej kulturze. Casus zachodnich pielgrzymów z lat trzydziestych lub sześćdziesiątych potwierdza te poglądy».

«Ludzie posiadają potrzebę (tendencję) projekcji własnych ideałów i marzeń. Jest ona szczególnie silna u intelektualistów. Tworząc wizję idealnego społeczeństwa, czy budując scenariusz *wiecznego pokoju*, starają się oni jednocześnie pokazać, że ich idee można zrealizować w prawdziwym świecie. Szansa urzeczywistnienia podnosi wartość pomysłów i wizji. (...) Intelektualiści najczęściej rzutują swoje idee na kraje odległe, mało im znane. Ignorancja rodzi inklinację pozytywną. Myśliciele, pisarze czy publicyści zachodni starają się często wykazywać, że ich projekty kulturalne czy społeczne realizowane są w krajach Trzeciego Świata, w Chinach czy na Kubie. Nieznajomość rzeczywistych procesów zachodzących w odległych i egzotycznych obszarach ułatwia takie postępowanie».

«(...) Wiele autorów, takich jak Koestler, zwraca uwagę na to, że intelektualiści są często wyobcowani z własnego środowiska, że brak im poczucia realizmu. Praca twórcza wymaga całkowitej koncentracji uwagi na strukturach symbolicznych i jednocześnie oderwania się od codzien-

nych trudności i konfliktów. (...) Wyobcowanie z rzeczywistości nie zawsze jest korzystne. Dystans wobec spraw aktualnych i bieżących problemów człowieka pozwala globalnie spojrzeć na zjawisko społeczne, pozwala antycypować przyszłe zdarzenia. Natłok faktów utrudnia perspektywiczne myślenie. Jednocześnie jednak zjawisko wyobcowania osobistego może prowadzić do negatywnych konsekwencji. Intelktualista oderwany od rzeczywistych układów społecznych czasem staje się przedmiotem manipulacji; nierzadko tworzy również naiwne, nierealistyczne idee. Można by długo podawać przykłady myślicieli, naukowców i twórców kultury, którzy bezkrytycznie popierali represyjne systemy i jednocześnie odrzucali układy liberalne: robili to w imię ideałów wolności i godności ludzkiej».

«(...) Doświadczenie ostatnich dziesięcioleci potwierdza poglądy Mannheim'a, że kluczową rolę w działalności intelektualisty odgrywa jego autonomia. Jedynie intelektualista niezależny od grup interesów i klas może spełniać swoje obowiązki zawodowe, obowiązki krytyka struktur społecznych i stróża najwyższych wartości humanistycznych. Niezawisłość jest mu równie potrzebna jak dla ptaka umiejętność latania. Smutne doświadczenia naszego wieku wykazały, że myśliciele, uczeni czy twórcy kultury, którzy dobrowolnie wyrzekli się swojej niezależności, którzy oddali swój talent różnorodnym grupom wpływu, elitom, sponsorom i instytucjom religijnym, zdradzili swoje powołanie: stali się propagatorami obcych im idei; przyjęli pozycję dobrze płatnych urzędników. Służąc partykularnym interesom, przestali służyć społeczeń-

stwu. Niektóre ich koncepcje i teorie stały się groźne dla ludzkości».

«W naszych czasach wielkich zagrożeń egzystencjalnych, w wieku, w którym widmo Armagedona jest wśród nas, straciły swoje znaczenie utopijne wizje społeczne i polityczne, tak charakterystyczne dla wieku dziewiętnastego. Jednocześnie wzrosła rola intelektualisty jako obrońcy najwyższych wartości humanistycznych, takich jak pokój, wolność, prawda i godność. Wzrosła także jego rola jako krytyka i demaskatora destrukcyjnych systemów i ideologii. Obecnie bardziej potrzebny jest ludzkości intelektualista-strażnik niż intelektualista-wizjoner. Działalność poznawcza jest nie tylko próbą umysłu, ale również próbą charakteru. Intelktualista pozbawiony humanistycznej wyobraźni – nawet najwybitniejszy – stanowi zagrożenie dla powszechnych wartości».

Szkic Kozielskiego spotkał się z ostrą repliką Daniela Passenta w „Polityce” nr 23/84. Główny zarzut Passenta sprowadza się do tego, że Kozielskiemu *marzy się niezależność od klas, lecz faktycznie chodzi mu o niezależność od jednej klasy, od jednej władzy, od jednego obozu, od jednej ideologii i ubolewa, że dziś, kiedy w sercach i umysłach naszych polskich intelektualistów tyle jest rozterek, autor sugeruje, że intelektualista może być tylko prawicowy*. Obawiam się, że to żonglerka słowami. Tenże Passent biorąc w obronę przed Kozielskim Noama Chomskiego (oskarżonego o sprzyjanie Pol Potowi) nazywa go *sumieniem liberalnej inteligencji amerykańskiej oraz krytykiem systemu opartego na wszelkiej koncentracji władzy, na konformizmie i na służebności*

wobec wszechpotężnego centrum. Przypuszczam, że gdyby Chomski działał w Polsce Ludowej, zostałby ze swymi poglądami uznany za prawniczcę.

K.K.

sztuka

Żeby żyć godniej

Do tej pory, gdy pisałam kolejne teksty do „PP”, niepokoiły mnie trudności związane bądź z kontekstem pozaartystycznym rozważanych kwestii, bądź ze stopniem czytelności moich intencji. To zrozumiałe, zważywszy istniejące ograniczenia cenzuralne. Dziś sprawy te uważam w jakimś stopniu za rozstrzygnięte, układ artystyczny bowiem zrobił się tymczasem na tyle jasny, że pozostaje jedynie skonstatować istnienie kilku obiegów artystycznych, powstałych w wyniku dokonanego przez artystów wyboru postaw światopoglądowych i politycznych. Pomijam ocenę tego układu, nie wartościuję go tutaj. Stwierdzam jedynie, że mamy do czynienia z pewną w miarę ustabilizowaną sytuacją.

W jej obrębie funkcjonuje sfera związana bezpośrednio z mecenatem państwowym i odeń zależna. Zdarzają się tam obok postaw czysto serwilistycznych także postawy indyferentne politycznie, aż po selektywnie krytyczne.

Drugą sferę stanowi ruch artystyczny – może stosowniej: wystawowy – powstały i rozwijający się przy Kościele (w Warszawie np. u ks. Niewęg-

łowskiego na Przyryнку, w parafii na Żytniej i w Muzeum Archidiecezjalnym). Określenie mecenat kościelny byłoby tu nietrafne, ponieważ nie myślę o sztuce sakralnej zamawianej i robionej dla świątyń. Właściwsze wydaje się mówić o oparciu, którego artyści oczekują i doświadczają ze strony Kościoła, przy czym mowa tu nie o oparciu materialnym, a instytucjonalnym i – dla wielu – moralnym. Gwoli uczciwości trzeba też uwzględnić wcale nierzadki czynnik snobizmu i «mody na Kościół». A i księża niekiedy usurpują sobie nadmierne prawa traktując wystawiane w kościołach, czy raczej przy kościołach, dzieła jako atrybuty religijne bądź dowody cudownych nawróceń.

Z tą drugą sferą często koegzystuje trzecia, najbardziej chyba zróżnicowana światopoglądowo i generacyjnie. Tu znajdują się artyści uznani i cenieni przez środowisko obok samotników i *outsiderów* – aż po młodych i bardzo młodych, niechętnych i polityce, i instytucjonalnym związkom z Kościołem, i środowiskowym modom, nieufnych wobec autorytetów; za to spragnionych normalności i luzu, słowem *chcących być sobą wreszcie*, jak śpiewa ich zespół „Perfect”. Aktywność w obrębie tej sfery wyraża się albo wspólnymi, grupowymi działaniami albo kameralnymi pokazami twórczości po pracowniach lub w małych, zazwyczaj prywatnych galeriach.

Oczywiście niekiedy zdarzenia odbywające się w którejś z trzech wyróżnionych sfer wywołują oddźwięk w pozostałych, ale zdaje się to mieć coraz mniejsze znaczenie dla sposobu funkcjonowania każdej z nich. Cały ten układ, opisany tu pobieżnie, cha-

rakteryzując się – jak wszystko w naszym kraju – niemałą porcją patologii, ale i autentyzmu, posiada obecnie – w moim mniemaniu – cechy, nietrwałej być może, niemniej jednak stabilności.

Stąd właśnie pewien spokój, że wreszcie będę mogła zajmować się sztuką, nie czyniąc nieustannych odniesień do spraw pozaartystycznych i zastrzeżeń, których – jak się okazuje – niekiedy i „Tygodnik Powszechny” nie chce zrozumieć. Być może jest to nieuzasadniony optymizm, szczególnie że dwie ostatnie sfery, które – o czym nie muszę chyba przekonywać – są mi sympatyczniejsze, cierpią na sporą liczbę słabości, o których pisać nie zawsze jest łatwo. A nawet wówczas, gdy jest to możliwe, okazuje się, że krytycyzm czysty i bezinteresowny też bywa podejrzany o jakieś ukryte, niecne intencje.

Przy tym wszystkim ten zagrożony niezrozumieniem i nieporozumieniami krytycyzm – nie tylko w sprawach polityki kulturalnej i życia artystycznego, ale także w sprawach sztuki samej i tworzonych współcześnie dzieł – jest bez porównania łatwiejszy – przynajmniej dla mnie – niż uzasadnianie, dlaczego jakieś obrazy uważam za świetne czy ważne. Szczególnie, że pragnęłabym pisać o tym w sposób zrozumiały, rzetelny i formułując takie jedynie sądy, które mogłyby bronić się merytorycznie. W „PP” jest to tym trudniejsze, że słowom nie towarzyszą reprodukcje opisywanych dzieł. Zaś cykl wydawniczy sprawia, że wystawa, na której można było te dzieła oglądać, będzie od dawna zamknięta, gdy ewentualne uwagi na ich temat ukazały się w druku. Okolicznością nie mniej istotną jest

i ta, że uwag tych nie adresuję do specjalistów, ale do ludzi po prostu lubiących sztukę lub nią zainteresowanych, nawet jeśli względem niej nieufnych.

Oczywiście dzieła sztuki nowoczesnej, podobnie jak różnego typu akcje i działania da się interpretować. I to na wiele sposobów. Na przykład opisując obrazy. Bądź historycznie: podaje się wówczas nurt, odłam, słowem kwalifikuje się daną rzecz, wskazując ewentualnie jej odrębności. Albo rozważa się indywidualną drogę rozwojową artysty, mniej lub bardziej posiłkując się biografią tegoż lub analizując jego twórczość na sposób psychologiczny. Można też rekonstruować wrażenia i odczucia, które były udziałem osoby sporządzającej daną interpretację. Tyle że osobiście uważam te zabiegi za niewystarczające i przyznam, że sama – jako czytelnik – bywam względem nich sceptyczna.

W pierwszym przypadku bowiem opis obrazu dać może co prawda dalekie wyobrażenie o jego wyglądzie, nikt jednak o tym, czym ów obraz jest (gdy jest!). Interpretacje genetyczne mają sens dla fachowców, a i tak ograniczają się zazwyczaj do obszarów, za którymi dopiero zaczyna się sfera rzeczywistego wartościowania. W wydaniu popularnym natomiast owe zabiegi wyjaśniające przypominają najczęściej formułki profesora Pimki z „Ferdynurka”. Zaś opis własnych – nazwijmy je tak – doznań wywołuje we mnie trojaki wątpliwości. Po pierwsze, o prawo do zwracania głowy innym subiektywnymi odczuciami i wrażeniami. Warto zresztą zwrócić uwagę, że ów proceder zakłada – nawet jeśli ukryte lub nieuświadamiane – przekonanie piszącego o szczególnej wrażliwości włas-

nej na plastykę, co jest – trzeba przyznać – dość podejrzanym a i trudnym do udowodnienia założeniem. Po drugie, zazwyczaj przy opisach bardzo pozytywnych lub entuzjastycznych trudno oprzeć się sugestii, czy aby opis nie jest «naddany» i przeniknięty głównie troską o urodę swoją jako słownego ekwiwalentu dzieła sztuki plastycznej. Po trzecie wreszcie – *last but not least* – uważam, że prawdziwie dobry obraz ma całe sfery, których nie da się zwerbalizować i w pewnym sensie one stanowią o jego wartości.

Łatwo poznać z tych, jakże fragmentarycznych refleksji, że wyznaję pogląd, iż kryzys sztuki współczesnej to także kryzys krytyki artystycznej, w szczególności kryzys języka opisu dzieła sztuki. Klasycyzm czy akademizm posiadały ów język, dysponowały kryteriami oceny jakości dzieła sztuki. Kpimy ciągle z krytyków, którzy nie poznali się na impresjonistach, na fowistach, na Cézanne'ie i Picaśsie. Współcześni krytycy całe długie lata chwalili niemal wszystkich nowatorów, ponieważ bali się kpiny następnych pokoleń z siebie. A tymczasem coraz wyraźniej widać, że to my dziś jesteśmy śmieszni z naszą egzaltacją w miejsce kryteriów oceny, z naszymi specjalizacjami, spoza których przeziara bezradność.

I oto stoję jak przysłowiowy nagi w pokrzywach. Bo wszystkie te wątpliwości są pochodną chęci napisania o obrazach oglądanych na wystawie w Muzeum Archidiecezjalnym, czynnej w maju i czerwcu br. Wystawie, na której jej autorzy – Danuta Wróblewska i dyrektor Muzeum, ks. Przekaziński – zgromadzili i zestawili razem ryciny Albrechta Dürera z cy-

klem „Apokalipsy”, litografie Jana Lebensteina z dedykowaną Orwelowi teką pt. „Folwark zwierzęcy” oraz obrazy trzech malarzy z pokolenia Arsenału: Jana Dźiędziory, Jacka Sempolińskiego i Jacka Sienickiego.

A chcę pisać o tej wystawie z trzech powodów.

Pierwszy jest – żeby tak rzec – taktyczny. Otóż we wszystkich dotychczasowych tekstach w „PP” ciągle coś krytykuję lub zgłaszam nieufność wobec takich czy innych dzieł. Czytelnik mógłby zatem dojść do wniosku, że ma do czynienia z permanentnym malkontentem, którego w sztuce współczesnej nie nie satysfakcjonuje i który ciągle wybrzydza. Słowem przydałoby się wreszcie napisać, że cokolwiek prawdziwie akceptuję, lubię, uważam za znakomite. Już teraz mogę uczynić temu oczekiwaniu zadość: całą czwórkę artystów, nie mówiąc o Dürerze, prezentowaną w Muzeum Archidiecezjalnym uważam za twórców wybitnych (skądinąd nie jest to sąd odosobniony), a ich prace – te, które znalazłam wcześniej i te, które pokazano na Solcu – wydają mi się prawdziwie dobre, nierzadko nie-
zwykle cenne i – jak kiedyś o tym pisałam – dla mnie «konieczne».

Drugą przyczyną jest okoliczność zorganizowania świetnej wystawy, której zwykła recenzencka rzetelność nie pozwala ominąć. Dlaczego oceniam ją tak wysoko – o tym za chwilę.

Wreszcie przyczyna trzecia: prawdę, od dawna tęsknię do dobrej sztuki, szukam jej wyposażona ponad miarę. A szukam jej, bo jest mi potrzebna. Piszę **mi**, a myślę **nam**, pewna, że ludzi jej potrzebujących – choćby niekiedy sami o tym nie wiedzieli – jest wielu. Do czego potrzeb-

na? Na przykład po to, by żyć godnie. Żeby nie poddać się czczości, brzydocie i jałowości codziennej rutyny bytowania. Żeby na chwilę wychnąć czasem innym niż beczsensownie uciekający i niechlujnie mitrzący. Żeby ucieść się i być dumnym z czyjejs niezgody na uwięzienie w tej przeraźliwie wąskiej czasoprzestrzeni zwanej rzeczywistością naoczną, namacalną, nawykową i – jak każdy nawyk – banalną i nieprawdziwą w swojej schematyczności.

I otóż wystawa w Muzeum Archidiecezjalnym zadośćuczyniła tym i innym – już tu nie formułowanym – «żeby». To zdarzenie tyleż rzadkie, co – nie będę wstydić się tego słowa – prawdziwie krzepiące.

Ktoś mógłby zarzucić mi, że piszę o własnym, subiektywnym odczuciu i podlegam egzaltacji, a więc popełniam błędy, przed którymi przestrzegałam przed chwilą. Powiem, że staram się ich maksymalnie unikać, pozostając przy subiektywizmie (wolę to jednak niż zmistyfikowany obiektywizm) jedynie wówczas, gdy wydaje mi się niezastępowalny lub nieunikniony i z nadzieją, że lojalnie uprzedzony Czytelnik będzie wobec mnie krytyczny.

Chcę jednak uzasadnić, że ów sąd o pokrzepieniu czerpanym z tej wystawy, a raczej dającym się z niej czerpać, nie jest do końca subiektywny. I nie zamierzam przekonywać o tym powołując się na powszechnie bardzo wysoką ocenę jej poziomu oraz nie małą liczbę zwiedzających. Mówiąc najprościej: siłą tej wystawy był zaproponowany przez jej autorów kontekst wzajemny prezentowanych dzieł. Genialny artysta niemiecki doby renesansu i czterech polskich

malarzy urodzonych między 1925 a 1930 r. Wczesnoszesnaowieczna groźna i patetyczna „Apokalipsa”. A obok rozpaczliwe i śmieszne *bestiarium* Lebensteina. I obolałe, skupione w sobie – nieprzedstawiające lub prawie nieprzedstawiające – obrazy: „Zbity” Dzieciory, „Czaszki” Sempolińskiego, „Ochłapy” i „Szczęki” Sienickiego.

Ów nieoczekiwany kontekst – abstrahujący od kryteriów historycznych, formalnych i estetycznych, oparty za to na *iunctim* sensów głębokich i czegoś, co można by nazwać powagą tworzenia – sprzyjał spokojniejszej, pewniejszej refleksji nad każdym z nowoczesnych dzieł prezentowanych w jego obrębie. Odniesienie do Dürera sprawiło, że w miejsc grząskiej dowolności znaczeń, tak męczącej i drażniącej w sztuce współczesnej, zaproponowano przekonywający dukt interpretacyjny, po którym widz mógł bez obawy o nadużycia i zgodnie ze swoją wrażliwością i potrzebami duchowymi niejako «wchodzić głębiej» w te obrazy. Ku temu, czego szukają i czemu próbują w swej twórczości dawać świadectwo czterej polscy malarze, podobnie jak niegdyś czynił to Dürer. O tym dążeniu i celu zarazem mówił otwierając wystawę ks. prof. Janusz Pasierb¹, pisze o tym Jacek Sempoliński wyjaśniając, że on i jego dwaj koledzy malują każdy *co innego i inne obszary spraw ludzkich obejmują. Rzeczywistość w jej „sprawiedliwym” wyglądzie, rzeczywistość jako coś dojmującego, ucieczkę czy wyjście poza rzeczywistość; vanitas vanitatum, cierpienie, eschatologiczną ciemność – ale zawsze zniewolenie życiem, ciężar skazania.*

Zapewne inne lęki, wątpliwości i niepewność były udziałem Dürera i jego współczesnych, inne pokoleń dzisiejszych. Ale i wtedy, i dziś lęk i nadzieja były przypisane do człowieka, o czym sztuka – ówczesna i współczesna – przekonuje najlepiej. I dlatego dzieła Dürera, Dziędziory, Lebensteina, Sempolińskiego i Siennickiego wolno wieszać obok siebie. Świadczą tyleż o odmienności czasu, w którym powstały, co o identyczności ludzkiej kondycji. I jedno, i drugie otwierają się przed oczyma szukających, nawet jeśli nie zawsze i nawet jeśli wymaga to wysiłku. Cierpliwym dają radość i poczucie zakorzenienia we wspólnocie zwanej sztuką.

¹ Ks. Janusz St. Pasierb, *Świadomość eschatologiczna* „Przegląd Katolicki” nr 4, 15 lipca 1984.

Nawojka Cieślińska
czerwiec 84



Śmiech wolnych ludzi

W filmie *Szpital Britania* Lindsay'a Andersona wszystko zostało wykpione: państwo, związki zawodowe, klasa robotnicza, elita społeczna, ucisk człowieka przez człowieka, rewolucja oraz nauka i postęp. Kto zachować taki dystans potrafi, jest panem swego umysłu.

Szpital nazwany „Britanią” przedstawia Anglię pod dominacją związków zawodowych. Trwająca stulecia demokratyczna ewolucja sprowadziła

arystokratyczne niegdyś państwo do absurdu. Tradycja i nowość, porządek i anarchia kolidują ze sobą wyzwalając śmiech. Niektóre sytuacje znamy z własnego doświadczenia, lecz mamy do nich inny stosunek. Inaczej Anderson, który niczym nowy Wolter sądzi, że wynikają one z ludzkiej próżności i głupoty, niezależnych od okoliczności. Czyż genialny profesor Miller nie jest głupcem, skoro roi mu się zmieszczenie rodzaju ludzkiego w kostce wielkości pudełka zapalek? Postęp mikroelektroniki może przynieść i taki skutek, lecz nasz gatunek nie służy do zabaw umysłowych. Uczony nie waha się jednak przed pchnięciem nauki w nieludzką stronę, ponieważ chce przejść do historii. Należy więc do głupców, którzy nie potrafią okiełznać inteligencji dobrocią i rozumem.

Wszelako pomysł prof. Millera wydaje się szokujący tylko w perspektywie zdrowego rozsądku, raczej słabo pasującej do filozofii, o teologii już nie mówiąc. Kostka intelektualnie równoważna ludzkości żywo przypomina punkt Omega zapowiadany w pismach Teilharda de Chardin jako miejsce skupienia gatunkowej świadomości. Różnica polega na czasie ewolucji. Oblakany uczony sądzi, że to kwestia dziesięcioleci, gdy zmarły przed rozkwitem cybernetyki o. Teilhard mówił o milionie lat, co mu pozwoliło uniknąć drastyczności. Również gdyby L. Anderson miał wybierać, unikałby pośpiechu.

Autor filmu nieufnie słucha okrzyków postępu każdego rodzaju. Wyzwolenie klasy robotniczej śmiesz go tak samo jak emancypacja ludów kolonialnych. Więcej władzy dla robotników, to więcej okazji dla syce-

nia próżności działaczy związkowych, marzących skrycie o przedstawieniu ich królowej. Obluda i demagogia występują wszędzie, lecz u pokrzywdzonych przybierają nazbyt prymitywną formę. Anderson z przerażeniem obserwuje, jak do cywilizacji wdziera się kolorowy motłoch świata, zięjący podsycaną przez demagogów nienawiścią do kultury europejskiej. Zresztą, jego szyderstwo obejmuje zarówno dzikie obyczaje prezydentów młodych państw afrykańskich, jak brytyjski dwór królewski, przedstawiony jako siedziba związanych etykietą degeneratów. Szefem protokołu jest karzeł lord Mount (czyli Góra), w roli damy dworu występuje przebrany za kobietę aktor, przemawiający soczystym tenorem i tylko Jej Królewska Mość została oszczędzona, co wzmacnia groteskowy efekt wyrodnego tła, na którym występuje.

Film zawiera degustację zmiksowanego w wirówce mózgu ludzkiego i scenę rozprucia się pstrokatego homunculusa, zszytego z przeszczepów od różnych dawców. Anderson wyszydza nadzieje niczym nie ograniczonego samoprzekształcania się człowieka, obudzone przez mit stałego postępu. Zanim ludzkość skurczy się do paprocha globalnej świadomości, czekają nas odrażające etapy pośrednie, jak demonstrowany w finale Genesis, pulsujący supermózg podłączony do dziwnej maszyny. Recyto-

wany przez tę bio-elektroniczno-mechaniczną hybrydę pean na cześć piękna człowieka zaczyna się przy słowach o naszym podobieństwie do Boga, kpina tak gorzka, że nie sposób mówić o bluźnierstwie.

Szpital Britania jest bodaj najlepszym filmem sprowadzonym do Polski w ciągu ostatnich trzech lat. Mimo anarchistycznych pozorów technie rozsądkiem, z jakim Anderson traktuje złudzenia naszych czasów. Jest świadectwem rozczarowania postępową demokracją, wolnością i nauką. Anderson boi się czyhajacej za progiem przyszłości, która zniszczy stary, dobry, choć obłudny świat. Nie widzi ratunku. Człowiek starający się utrzymać szpital w ruchu musi brnąć w nonsensy i podejrzaną kompromisy, które dają skutek ledwie tymczasowy. Próby rozsądnej mediacji między zrewoltowanymi masami a rządem nie dały rezultatu, tłum wdziera się do środka i uspokaja go dopiero ochydlne objawienie prof. Millera. [———] [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)]. Trzeba tysiąca lat wolności i siedmiu stuleci parlamentarizmu, by wszystko wykpić, bez obawy, że świat się rozleci. Natomiast film Andersona nie ma widzów, co jest świadectwem prowincjonalizmu kulturalnego.

Krzysztof Kłopotowski