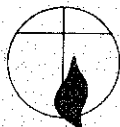


przegląd powszechny

10/770/85

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Michał Jagiełło
Stefan Moysa SJ
Stanisław Opieła SJ (red. naczelny)
Mirosław Pacuszkiewicz SJ
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Joanna Wirpsza

"PRZEGŁĄD 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 41 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.

Druk: Drukarnia nr 1, Warszawa, ul. Rakowiecka 37
Zam. 1366/85 (N-7), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 74 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

„Logika jest bez mała ontologią“ 9

Z prof. Czesławem Lejewskim rozmawia ks. Dariusz Gabler. Rozmowa dotyczy logiki, a zwłaszcza myśli i osiągnięć Stanisława Leśniewskiego.

Ks. Józef Życiński

W poszukiwaniu ideału nauki 23

Sny o zjednoczonej nauce są wyrazem nie dających się zrealizować marzeń ludzkiego ducha.

Ks. Jan Sochoń

Tolerancja czyli równość filozofii 39

Propozycja „demokratycznej” koncepcji filozofii, która podważa mit o jakiejś idealnej metodzie czy idealnym systemie.

Henryk Pietras SJ

O męczeństwie i unikaniu męczeństwa według Orygenesza 46

Felicjan Paluszkiwicz SJ

Kapłan i męczennik. Św. Andrzej Bobola 52

Henryk Litwin

Katolicyzacja szlachty ruskiej 1569–1648 58

Stosunki wyznaniowe na Kijowszczyźnie i Braclawszczyźnie.

Jan A. Chorośzy

Na płaju „Wysokiej połoniny“ 71

Huculszczyzna w literaturze polskiej po roku 1939.

Kazimierz Dziewanowski

Nasłuchując kroków Boga 93

Timing to w polityce jedna ze sztuk najtrudniejszych.

Bohdan Pociąg

Duch i ciało 103

Wagner: U żadnego innego kompozytora Zachodu dialektyka ducha i ciała nie występuje dobitniej i ostrzej.

Katechumenat dzisiaj: Chrzest w czasie studiów 109

Wieczny sen amerykański (*Jerzy Gaul*) 115

Arcybiskupie Seminarium Duchowne w Białymstoku pod wezwaniem Św. Jerzego
(*Konrad Kucza-Kuczyński*) 121

Album podręczny: Tadeusz Brzozowski 126

Książki – *M. Jagiełło*: Religia patriotyzmu (M. Janion, „Czas formy otwartej”) 128

M. Paciuszkiewicz SJ: Biblia jak literatura polska (K. Bukowski „Biblia a literatura polska. Antologia”) 131

A. S. Kowalczyk: Gombrowicz w oczach argentyńskich przyjaciół („Tango Gombrowicz”) 134

W. Roszkowski (J. Kornai, „Niedobór w gospodarce”) 137

Czasopisma – *S. Siwek*: Prasa o gospodarce 141

K.K.: Nowy etap? 144

Sesje. Sympozja – *Zb. T. Wierzbicki*: Austriacko-polskie sympozjum 146

Sztuka – *N. Cieślińska*: Votum separatim 150

Teatr – *T. Nyczek*: Poeta i aktor (Teatr Powszechny w Warszawie: „Pan Cogito szuka rady” wg Z. Herberta. Układ tekstu i reż. Z. Zapasiewicz) 157

Table des matières

„Logique est à peu près ontologie“ 9

Une conversation entre le professeur Czesław Lejewski et l'abbé Dariusz Gabler, concernant la logique et surtout la pensée et les réalisations de Stanisław Leśniewski.

Abbé Józef Życiński

A la recherche de l'idéal de la science 23

Les rêves de l'unification de la science sont l'expression des rêveries irréalisables de l'esprit humain.

Abbé Jan Sochoń

Tolérance ou égalité de la philosophie 39

Proposition d'une conception „démocratique“ de la philosophie, qui mine le mythe d'une méthode idéale ou d'un système idéal.

Henryk Pietras SJ

Sur le martyre et la manière de l'éviter selon Orygène 46

Felician Paluszkiwicz SJ

Prêtre et martyr. Saint André Bobola 52

Henryk Litwin

Conversion au catholicisme de la noblesse ruthène 1569–1648 58

Relations confessionnelles aux alentours de Kieff et de Braclaw.

Jan A. Choroszy

A la lisière du „Haut pâturage“ 71

La région des Carpathes Orientales dans la littérature polonaise après 1939.

Kazimierz Dziewanowski

Aux écoutes de pas de Dieu 93

Timing est un art des plus difficiles en politique.

Bohdan Pocij

L'Esprit et le corps

103

Wagner. Chez aucun d'autres compositeurs de l'Ouest la dialectique de l'esprit et du corps n'apparaît plus expressivement et plus vivement.

**Catéchuménat aujourd'hui: Baptême au cours
des études**

109

Eternal Rêve Américain (*Jerzy Gaul*)

115

**Grand Séminaires Saint Georges de l'Archevêché
à Białystok** (*Konrad Kucza-Kuczyński*)

121

**Album à la portée de la main: Tadeusz
Brzozowski**

126

Comptes rendus

128

Contents

"Logic is almost ontology" 9

Conversation between Professor Czesław Lejewski and Father Dariusz Gabler concerning particularly Stanisław Leśniewski's thought and achievements.

Father Józef Życiński

In search of the ideal of science 23

Dreams about unified science are an expression of reveries of human spirit that cannot come true.

Father Jan Sochoń

Tolerance or equality of philosophy 39

A suggestion of a "democratic" concept of philosophy that shakes the myth of an ideal method or ideal system.

Henryk Pietras SJ

On martyrdom and how to avoid it according to Orygenes 46

Felicjan Paluszkiiewicz SJ

Priest and martyr. Saint Andrew Bobola 52

Henryk Litwin

Conversion to Roman Catholicism of Ruthenian nobility 1569-1648 58

Confessional relations in the surroundings of Kiev and Braclaw.

Jan A. Choroszy

On the edge of the "High coomb" 71

The region of East Carpathians in Polish literature after 1939.

Kazimierz Dziewanowski

Listening to God's steps 93

Timing is one of the most difficult arts in politics.

Bohdan Pociąg

Spirit and flesh 103

Wagner. There is no other composer of the West in whose work the dialectic of spirit and flesh appears more clearly and distinctly.

Catechumenate today: Baptism during studies 109

Eternal American Dream (*Jerzy Gaul*) 115

**Saint George Theological Seminary
of the Archdiocese in Białystok**
(*Konrad Kucza-Kuczyński*) 121

Handy album: Tadeusz Brzozowski 126

Reviews 128

Logika jest bez mała ontologia

Z prof. Czesławem Lejewskim rozmawia ks. Dariusz Gabler

Czesław Lejewski urodził się w Mińsku 20 kwietnia 1913 roku. Gdy miał siedem lat, jego rodzice przenieśli się do Lublina, gdzie ukończył szkołę średnią. W roku 1931 rozpoczął studia w zakresie filologii klasycznej na Uniwersytecie Warszawskim, które ukończył w roku 1936. W trzy lata później przedstawił pracę doktorską na Wydziale Humanistycznym i zdał przepisane egzaminy. Wymagana przepisami promocja nie odbyła się z powodu wypadków wojennych. Niezależnie od studiów filologicznych słuchał wykładów prof. T. Kotarbińskiego, prof. J. Łukasiewicza i prof. S. Leśniewskiego.

Pierwsze dwa lata II wojny światowej spędził w Rosji, a następnie jako żołnierz Polskich Sił Zbrojnych przeszedł przez Środkowy Wschód, by w roku 1943 zatrzymać się w Wielkiej Brytanii. W roku 1952 rozpoczął studia na Uniwersytecie Londyńskim i w 1955 r. uzyskał tytuł doktora filozofii na podstawie pracy „Studies in the Logic of Propositions”, którą napisał pod kierunkiem K. Poppera. W roku 1956 został Assistant Lecturer w Departamencie Filozofii Uniwersytetu w Manchester. W dwa lata później otrzymał stopień Lectureship, a w 1964 roku – Senior Lectureship. W roku akademickim 1960/61 był Visiting Professor na Uniwersytecie Notre Dame, w Indiana. W roku 1966 otrzymał nominację na profesora filozofii. W 1980 roku odszedł na emeryturę.

Zainteresowania profesora Lejewskiego koncentrują się głównie na logice Leśniewskiego. W tej dziedzinie ma on największe zasługi i dorobek naukowy. Rozwinął bowiem w wielu punktach w oryginalny sposób systemy Leśniewskiego. Jako następny etap po prototypie, ontologii i mereologii proponuje ogólną chronologię (General Chronology), która różni się całkowicie od tak zwanej Tense Logic. Profesor Lejewski prowadzi również badania w dziedzinie historii logiki, zwłaszcza logiki starożytnej, oraz w dziedzinie filozofii języka.

Opublikował przeszło 40 rozpraw i artykułów, z których najważniejsze to: *Logic and Existence*, „The British Journal for the Philosophy of Science”, 5 (1954/55); *On Leśniewski's Ontology*, „Ratio”, 1 (1958); *On Prosleptic Syllogisms*, „Notre Dame Journal of Formal Logic”, 2 (1961); *A Theory of Non-Reflexive Identity and its Ontological Ramifications*, „Grundfragen der Wissenschaften und ihre Wurzeln in der Metaphysik”, ed. P. Weingartner, Salzburg-München, 1967; *Consistency of Leśniewski's Mereology*, „The Journal of Symbolic Logic”, 34 (1969); *A Contribution to the Study of Extended Mereologies*, „Notre Dame Journal of Formal Logic”, 14 (1973); *Popper's Theory of Formal or Deductive Inference*, „The Philosophy of Karl Popper”, The Library of Living Philosophers, ed. P. A. Schilpp, La Salle, Illinois, 1974; *Systems of Leśniewski's Ontology with the Functor of Weak Inclusion as the Only Primitive Term*, „Studia Logica”, 36 (1977); *Propositional Attitudes and Extensionality*, „Philosophie als Wissenschaft”, eds. Morscher, Neumaier, Zecha, Bad Reichenhall, 1981; *Ontology: What Next?*, „Sprache und Ontologie”, Wien, 1982.

— W naszej rozmowie chciałbym skoncentrować się na trójczłonowej relacji: logika – język – ontologia, a następnie zastanowić się, jak mają się elementy tej relacji do rzeczywistości, oczywiście w kontekście systemów Leśniewskiego.

— Bardzo często charakteryzuje się logikę jako pewnego rodzaju narzędzie. Tak na przykład zbiór traktatów logicznych Arystotelesa nosi tradycyjny tytuł: organon, czyli narzędzie. Wydaje mi się jednak, że takie podejście do logiki nie jest uzasadnione. Logika nie jest narzędziem. Narzędziem jest język, za pomocą którego formułujemy nie tylko twierdzenia logiczne, ale w ogóle twierdzenia wszelkich innych nauk. Arystoteles tworząc sylogistykę posługiwał się ówczesnym naturalnym językiem greckim. Logicy współcześni oprócz języków naturalnych mają do dyspozycji języki symboliczne, które sami stworzyli. Jeśli idzie o tworzenie i rozbudowywanie różnych teorii logicznych, języki symboliczne okazały się lepszym narzędziem niż języki naturalne. Co do trzeciego członu wspomnianej przez Księdza relacji sądzę, iż logika ma bardzo dużo wspólnego z ary-

stotelesowską koncepcją nauki o bycie jako takim. Innymi słowy logika jest bez mała ontologia.

– *Wśród logików długą i bogatą tradycję ma zagadnienie dotyczące relacji logika – ontologia. Co Pan Profesor może powiedzieć na ten temat?*

– Nie utożsamiam logiki z ontologią. W moim przekonaniu różnica pomiędzy tymi dwiema dyscyplinami polega na tym, że ontologia nie stroni od twierdzeń egzystencjalnych, podczas gdy logika stara się utrzymać postawę neutralną wobec pytania, jakiego rodzaju byty składają się na całość rzeczywistości. Jako ontolog Bertrand Russell nie wątpił, że istnieje na świecie wiele różnych przedmiotów, ale jako logik bołaf nad tym, że w jego systemie logiki można udowodnić istnienie co najmniej jednego przedmiotu. Ideałem Russella była „czysta” logika. Ideału tego nie osiągnął. Pierwszym, o ile mi wiadomo, systemem „czystej” logiki był system stworzony przez Leśniewskiego. Ontologia różni się od logiki jeszcze pod innym względem. Ontologia, uprawiana powszechnie w językach naturalnych, stara się dać niezbyt ścisły, ale za to bardziej obszerny i bardziej wszechstronny obraz rzeczywistości. Logika natomiast koncentruje uwagę na podstawach, a formułując i uzasadniając podstawowe twierdzenia dąży do ścisłości przewyższającej ścisłość matematyczną.

– *Pan Profesor jest jednym z nielicznych uczniów Leśniewskiego, twórcy nowego systemu logicznego „prototypyki, ontologii, mereologii”. Czy mógłby Pan Profesor coś więcej powiedzieć o swoim mistrzu?*

– Rozpoczynając studia w zakresie filologii klasycznej na Uniwersytecie Warszawskim musiałem przygotować się do egzaminu z głównych zasad filozofii. Miałem do wyboru albo historię filozofii, albo psychologię, albo logikę. Wybrałem logikę i rozpocząłem lekturę „Elementów” Kotarbińskiego. Dzieło to wywarło na mnie bardzo mocne i trwałe wrażenie. Dowiedziałem się z niego o istnieniu Łukasiewicza i Leśniewskiego. Zacząłem studiować „Elementy” Łukasiewicza i chodzić na jego wykłady. Zarówno Kotarbiński jak i Łukasiewicz pisali i mówili o osiągnięciach Leśniewskiego w taki sposób, iż w mojej wyobraźni urósł on do

rozmiarów logicznego olbrzyma. Dopiero po kilku latach odważyłem się pójść na jego wykłady. Była to jedna z najbardziej owocnych decyzji w moim życiu i nadal uważam za najcenniejszy dar losu to, że przez kilka lat mogłem słuchać jego wykładów i brać udział w jego seminarium. Leśniewski doprowadził mnie, by użyć jego górniczej przenośni, do czołówki, gdzie mogłem własnymi siłami zacząć wydłubywać logiczny węgiel.

– *Co spowodowało, że Leśniewski inaczej spojrzał na rzeczywistość kategoryzując ją odmiennie niż tradycyjna filozofia?*

– Według tradycyjnej filozofii rzeczywistość jest ukonstytuowana z wielu kategorii ontologicznych. Oprócz ontologicznej kategorii przedmiotów jednostkowych przyjmuje się istnienie ontologicznej kategorii cech. Stosunki, czyli relacje należą do jeszcze innej kategorii ontologicznej. W ciągu ostatnich stu lat niektórzy logicy o nastawieniu ontologicznym zaczęli mówić o klasach jako o bytach tworzących hierarchie wyższych kategorii ontologicznych. Teorie ontologiczne tego rodzaju uważał Leśniewski za mitologię. Według niego poza kategorią przedmiotów jednostkowych nie ma żadnych innych kategorii ontologicznych. A pojęcie przedmiotu definiował Leśniewski jak następuje: przy wszelkim A A jest przedmiotem wtedy i tylko wtedy, gdy przy pewnym b A jest b. Znaczy to, że A jest przedmiotem wtedy i tylko wtedy, gdy A jest czymśkolwiek. Warto zauważyć, że Leśniewski nie godził się z reizmem Kotarbińskiego. Sądził bowiem, że istnieją przedmioty, które nie są rzeczami w sensie postulowanym przez reizm. Swoistemu spojrzeniu na rzeczywistość towarzyszyło w przypadku Leśniewskiego swoiste spojrzenie na rolę semantyczną różnych części mowy. Zgodnie z jego rozumieniem stosunku języka do rzeczywistości przedmioty są oznaczane przez nazwy i tylko przez nazwy, to znaczy przez rzeczowniki, proste i złożone, i przez niektóre przymiotniki. Inne części mowy niczego nie oznaczają. Tak na przykład czasowniki przechodnie nie oznaczają żadnych stosunków. Leśniewski żywo interesował się składnią i semantyką języka potocznego a spostrzeżenia, które poczynił w tej dziedzinie, tłumaczą okoliczność, iż gramatyka wypra-

cowanego przez niego języka symbolicznego różni się od gramatyki ogólnie przyjętych języków symbolicznych.

– *Na czym ta różnica polega?*

– Hierarchia kategorii semantycznych, innymi słowy hierarchia części mowy, w przypadku ogólnie przyjętych języków symbolicznych opiera się na kategorii zdań i na kategorii niepustych nazw jednostkowych. Hierarchia kategorii semantycznych w języku symbolicznym Leśniewskiego ma u podstawy kategorię zdań i kategorię nazw, którą objęte są nazwy jednostkowe, nazwy ogólne, i nazwy puste. W językach pierwszego rodzaju nie ma miejsca na nazwy ogólne i na nazwy puste. Zamiast nich mamy tak zwane predykaty, które właściwie są czasownikami. W języku symbolicznym Leśniewskiego jest miejsce i na nazwy, w najszerszym znaczeniu tego słowa, i na predykaty. Język Leśniewskiego jest bogatszy, jeśli idzie o części mowy, od powszechnie używanych języków symbolicznych. Uwzględnienie nazw pustych umożliwiło Leśniewskiemu zbudowanie systemu „czystej” logiki. Język bez nazw pustych ukrywa w sobie pewne założenia egzystencjalne. W związku z tym inaczej interpretuje się w takim języku tak zwane kwantyfikatory, którym w języku naturalnym odpowiadają takie wyrażenia, jak „wszystko”, „coś” i „nic”.

– *W złotym okresie scholastycznej semiotyki istniał nurt bardzo realistyczny, obalony przez nominalistów, próbujący każdemu słowu języka (nie tylko nazwie), przyporządkować referent w rzeczywistości. Nie zawsze ów referent musiał być jednym bytem substancjalnym np. chimera. Co sądzi Pan Profesor o takim podejściu?*

– Ucząc się języka od rodziców najwcześniej zaznajamiamy się z nazwami jednostkowymi. Przyzwyczajamy się do tego, że imionom własnym zawsze odpowiadają ich nosiciele, uogólniamy niesłusznie nasze spostrzeżenie do wszystkich nazw i twierdzimy, że „Pegaz” musi coś oznaczać i że „chimera” również musi coś oznaczać, gdyż inaczej nazwy te nie miałyby znaczenia i byłyby nieużyteczne.

– *Można by bronić wspomnianego realistycznego stanowiska twierdząc, że np. nazwie „chimera” odpowiada potwór z paszczą lwa, ogonem węża, ciałem kozy.*

– Z nazwą „chimera” można skojarzyć wyrażenie „potwór z paszczą lwa, ogonem węża, ciałem kozy”; wyrażenie to nie jest półtwarem i nie ma ogona, lecz składa się z szeregu wyrazów. Nie jest ono referentem nazwy „chimera”, ale nadaje się na definiens tej nazwy. Pamiętać jednak należy, że poprawnie zbudowane definicje nie mają żadnych konsekwencji egzystencjalnych.

– *Powróćmy jeszcze do Leśniewskiego. Logicy zajmujący się Leśniewskim uważają, że można system filozofii św. Tomasza oddać w języku Leśniewskiego.*

– Logika Leśniewskiego wyprzedza system św. Tomasza w sensie następującym: w systemie logiki Leśniewskiego mamy jedynie słownictwo logiczne, podczas gdy w systemie filozofii św. Tomasza – oprócz stosunkowo skromnego słownictwa logicznego – mamy bardzo bogate słownictwo swoiste dla systemu. Otóż wypowiedzi św. Tomasza, w których występują terminy logiczne, można interpretować w świetle języka logicznego systemów Leśniewskiego. Teoretycznie nic temu nie stoi na przeszkodzie. Od szeregu lat dr D. P. Henry, jeden z moich manchesterskich kolegów, interpretuje logiczne i metafizyczne poglądy św. Anzelmia i innych filozofów średniowiecznych z punktu widzenia logiki Leśniewskiego i z punktu widzenia gramatyki używanego przez niego języka. Dr Henry osiągnął tą metodą interesujące wyniki i cieszy się uznaniem wśród mediewistów.

– *Czy można stwierdzić, że język Leśniewskiego jest bliższy językowi naturalnemu niż język tradycyjnej filozofii?*

– Trudno mi odpowiedzieć na to pytanie. Wydaje mi się jasne, że potoczny język naturalny i język tradycyjnej filozofii różnią się słownictwem, ale nie różnią się gramatyką, podczas gdy język logiki Leśniewskiego odbiega gramatyką od obu tych języków. Za językiem logiki Leśniewskiego kryje się ontologia, zgodnie z którą jest tylko jedna kategoria ontologiczna, mianowicie kategoria przedmiotów jednostkowych. Język tradycyjnej filozofii sugeruje istnienie kilku kategorii ontologicznych. Tak na przykład konie, psy, koty należą do kategorii przedmiotów jednostkowych, ale różne gatunki zwierząt tworzą rzekomo jakąś wyższą kate-

gorię ontologiczną, a rodzaje należą do jeszcze wyższej kategorii. W języku naturalnym wyrażenia „przedmiot jednostkowy“, „gatunek“, „rodzaj“ są rzeczownikami. Odpowiedniki znaczeniowe tychże wyrażen w języku Leśniewskiego należałyby do różnych części mowy. Wyrazowi „gatunek“ na przykład odpowiadałoby w języku Leśniewskiego wyrażenie czasownikowe.

– *Semantyka średniowieczna sugerowała, że rzeczowniki, ogólniej nazwy, oznaczają coś stałego, a czasowniki ruch.*

– Osobiście opowiadał się za semantyką, wedle której nazwy oznaczają, a wyrażenia czasownikowe (predykaty) pozostają w innym stosunku semantycznym do przedmiotów oznaczanych przez nazwy. Jest to stosunek, który na gruncie semantyki daje się ściśle określić.

– *Jak zatem należałoby oddać w języku Leśniewskiego: „Koń jest gatunkiem“?*

– Myślę, że dam na to pytanie zadowalającą odpowiedź, jeśli wykażę, że za użytymi w przykładzie rzeczownikami „koń“ i „gatunek“ kryją się właściwie wyrażenia czasownikowe. Zauważmy przede wszystkim, że w zdaniu „Koń jest gatunkiem“ wyraz „koń“ ma inne znaczenie niż podobny wyraz w zdaniu „Każdy koń jest czworonogiem“. To pierwsze zdanie można by bez nieporozumienia zastąpić zdaniem „Klasa koni jest gatunkiem“, gdzie słowo „klasa“ jest użyte w sensie dystrybutywnym. A zdanie „Klasa koni jest gatunkiem“ wydaje się równoważne koniunkcji następujących dwu zdań: „Konie i tylko konie tworzą klasę koni“ i „Konie tworzą gatunek“. Z koniunkcji tej wynika, co następuje: tworzyć klasę koni to tworzyć gatunek. Wyrażenia „tworzą klasę koni“, „tworzą gatunek“, „tworzyć klasę koni“, „tworzyć gatunek“ są wyraźnie wyrażeniami czasownikowymi, a zatem wyrażeniami, które w przeciwieństwie do nazw nie oznaczają żadnych przedmiotów. Pozostają jednak w innym semantycznym stosunku do przedmiotów oznaczanych przez nazwy. Chciałbym dodać, że wyrażenie typu „przedmioty a tworzą klasę przedmiotów b“ daje się zdefiniować, czego nie można powiedzieć o wyrażeniu typu „przedmioty a tworzą gatunek“. Wyrażenie „tworzą gatunek“ jest terminem należącym do taksonomii, a nie do logiki.

– *Zaliczanie języka do narzędzi jest dziś wśród logików teorią mało popularną. Proszę coś więcej powiedzieć na ten temat.*

– Wyraz „język” nie jest jednoznaczny. W literaturze logicznej i w życiu codziennym spotykamy się z wypowiedziami, w których wyraz „język” chciałoby się zastąpić słowem „pogląd” lub „teoria”. Tak na przykład czytamy w gazetach, że w pertraktacjach o podwyżkę płacy zarząd przedsiębiorstwa i przedstawiciele związków zawodowych nie doszli do porozumienia, gdyż nie znaleźli wspólnego języka. W rzeczywistości pertraktacje były prowadzone w języku zrozumiałym dla obu stron. Trudność polegała na tym, że – używając tego samego języka jako narzędzia – jedna strona uzasadniała poglądy niezgodne z poglądami uzasadnianymi przez stronę przeciwną. Jak już wspomniałem, widzę bardzo daleko sięgającą analogię pomiędzy językiem a narzędziem. Narzędzi używamy przede wszystkim, by zdobyć sobie lub wytworzyć potrzebne nam narzędzia. Używamy ich jednak również do wyprodukowania lepszych narzędzi. Aby zaspokoić swoje potrzeby, ludzie zaczęli w zamierchłej przeszłości używać swoich rąk, nóg, zębów, kamieni, ułamanych gałęzi, przypadkiem znalezionych kości zwierząt. Zaczęli również za pomocą tych prymitywnych narzędzi produkować ulepszone narzędzia oraz narzędzia umożliwiające zaspokojenie nowych potrzeb. Zaczęło się od zbudowania sani i wozu, a w naszych czasach skonstruowano narzędzie, które umożliwiło wysłanie człowieka na Księżyc i sprowadzenie go z powrotem na Ziemię. Z językiem jest podobnie. Zaczynamy od posługiwania się prymitywnym słownictwem przyswojonym od rodziców, rodzeństwa, krewnych, rówieśników, przyjaciół. Usprawniamy zdobyty w ten sposób język i dostosowujemy go jako narzędzie do wykonywania poszczególnych zadań. Prawnicy mają język, który w sprawach prawnych jest lepszym narzędziem niż język potoczny. Lekarze mają swoje, dla pacjentów niezrozumiałe, słownictwo. Nawet złodzieje wytwarzają sobie specjalną gwarę, gdyż służy ona ich niecnym celom lepiej niż mowa codzienna. Logika ma język symboliczny. Bogactwem form gramatycznych przewyższa on języki naturalne i w rozważaniach logicznych umożliwia

osiągnięcie poziomu ścisłości, zwięzłości i jasności nie osiąganego w innych dyscyplinach.

– *Spotykamy się często z zarzutem, że język logiczny jest ekstensjonalny, nie intensjonalny, i dlatego jest tak mało przydatny w filozofii.*

– Wydaje mi się, że ekstensjonalność i intensjonalność jest nie tyle kwestią języka, ile kwestią poglądu na świat. To prawda, że język filozoficzny ma bardzo bogate słownictwo intensjonalne. Filozofowie używają swobodnie tego słownictwa w wypowiedziach, które na pierwszy rzut oka wydają się sprzeczne z тезami ekstensjonalności. Idę jednak w tej sprawie za Leśniewskim i uważam wszystkie tezy ekstensjonalności za tezy prawdziwe, a wypowiedzi sprzecznych z tymi тезami nie uważam za wypowiedzi ostateczne. Wymagają one – moim zdaniem – dokładnej analizy znaczeniowej, która w wielu przypadkach wykazuje pozorność sprzeczności i tłumaczy intuicyjność pozorów.

– *Czy uważa Pan Profesor, że język logiki jest użyteczny w analizach poezji, literatury?*

– Język logiki jest narzędziem specjalnym i służy celom różnym od celów krytyki literackiej. Sytuację można wyjaśnić przykładem z życia codziennego. Byłoby niepraktyczne używanie noża chirurgicznego, by ukroić kawałek polędwicy, ale byłoby też szaleństwem mając skalpel chirurgiczny pod ręką dokonywać poważnej operacji nożem kuchennym. Trzeźwy język logiki, bez przenośni i bez hipostaz, zanu-dziłby czytelnika zainteresowanego krytyką literacką.

– *A czy język logiki służy do rozwiązywania problemów filozoficznych?*

– Filozofia szczyści się różnorodnością swoich problemów. Do porządnego rozwiązywania pewnych problemów – mam na myśli problemy ontologiczne i semantyczne – język logiki jest narzędziem niemal nieodzownym. Do owocnego uprawiania filozofii wartości, a więc do etyki i do estetyki, wystarczy – moim zdaniem – usprawniony do pewnego stopnia język naturalny.

– *Współczesna szkoła filozoficzna z KUL-u z o. M. Krąpcem i ks. S. Kamińskim przyjmuje teżę, bliską niemal każdemu logikowi, że teoria poznania nie uprzedza ontologii jako*

dyscyplina samodzielna. Wydaje się, że teoria poznania nie ma też większego znaczenia dla logika. Czy Pan Profesor zgadza się z tym twierdzeniem?

– Zgadza się w zupełności. Zawsze uważałem teorię poznania za naukę, która w hierarchii nauk zajmuje miejsce po ontologii. Uzasadnienie tego poglądu jest proste. Teoria poznania oprócz własnego słownictwa posługuje się słownictwem ontologicznym, które jest właściwie słownictwem logicznym. Wydaje mi się jednak, że teoria poznania jest dyscypliną trudniejszą od logiki.

– Dlaczego?

– Słownictwo teorii poznania jest bardzo bogate i zawiera wiele wyrażen intensjonalnych. Nie umiemy sprowadzić tego słownictwa do niewielkiej liczby terminów pierwotnych. Istnieją spory co do syntaktycznej analizy zdań typu: „Piotr wie, że to a to się stało”, „Piotr ma nadzieję, że to a to się stanie”, „Piotr widzi, że to a to się dzieje”, nie mówiąc już o analizie znaczeniowej.

– Jak, ocenia Pan Profesor osiągnięcia logiki deontycznej i podobnych?

– Mam poważne zastrzeżenia do logiki deontycznej i do podobnych logik w ich obecnej postaci. Nie są one zgodne nie tylko z zasadami ekstensjonalności, ale wymagają również odrzucenia zasady dwuwartościowości logiki zdaniowej. Wydaje mi się, że próby aksjomatyzowania w tej dziedzinie są przedwczesne. Nie znaczy to jednak, że nie przywiązuję wagi do rozważań natury deontycznej prowadzonych w języku naturalnym. Problemem, który mnie bardzo interesuje, a którego nie umiem rozwiązać, jest analiza syntaktyczna wypowiedzi deontycznych, na przykład analiza zdania „Powinniśmy szanować rodziców”.

– Następną tezę wspomnianej szkoły KUL-owskiej, zresztą bardzo kontrowersyjną, jest teza o nieanalizowalności sądów egzystencjalnych. Czy Pan Profesor zgadza się z tym?

– Nie jestem pewien, czy dobrze rozumiem tę tezę. Weźmy pod uwagę twierdzenie następującego typu: przedmioty a istnieją. Jeśli teza o nieanalizowalności orzeka, że pojęcie istnienia uwikłane w naszym przykładzie nie daje się zdefiniować, to trzeba by dalej pytać, w jakim systemie nie

można dać wymaganej definicji. W systemie ontologii Leśniewskiego definiuje się pojęcie istnienia za pomocą zdania, które głosi, że przedmioty *a* istnieją wtedy i tylko wtedy gdy coś jest przedmiotem *a*. Jeśli teza o nieanalizowalności zakłada, że żadne zdanie egzystencjalne nie wynika z przesłanek nieegzystencjalnych, wówczas nie sposób jest nie zgodzić się z tezą. Inaczej jednak trzeba by ustosunkować się do tezy nieanalizowalności, gdyby miała ona utrzymywać, że zdania egzystencjalne nie posiadają za sobą żadnych interesujących konsekwencji. W ramach aksjomatyzowanych teorii, które gotów jestem uznać za prawdziwe, znajduję następujące tezy:

jeśli przedmioty *a* istnieją, to każdy przedmiot *a* jest kolektywną całością składającą się ze wszystkich swoich części właściwych;

jeśli przedmioty *a* istnieją, to każdy przedmiot *a* jest rozciągly w czasie;

jeśli przedmioty *a* istnieją, to każdy przedmiot *a* jest rozciągly w przestrzeni.

Wydaje mi się, że zdania tego rodzaju stanowią w pewnym sensie analizę zdań egzystencjalnych.

– Jak wygląda stan badań nad myślą tego geniusza, który porównywany jest do umysłów miary Arystotelesa?

– Leśniewski miał nielicznych, ale oddanych przyjaciół i uczniów. Wojna rozrzuciła ich po świecie, lecz jednoczyło ich zadanie uratowania, odtworzenia, rozwijania i rozprzestrzeniania logicznej i filozoficznej myśli Leśniewskiego. Zadanie to było trudne, gdyż rękopiśmienna spuścizna po Leśniewskim przepadła w powstaniu warszawskim, a prace opublikowane przez niego przed wojną nie były łatwo dostępne na Zachodzie. W Polsce Kotarbiński wystosował apel do byłych studentów Uniwersytetu Warszawskiego o zdeponowanie pod jego opieką wszelkich notatek z wykładów Leśniewskiego. Materiały zdobyte tą drogą były podłożem rozpraw Słupeckiego na temat prototypyki, ontologii i mereologii. Słupecki zainteresował systemami Leśniewskiego pokątną liczbę swoich uczniów, tak iż można mówić o ośrodku „leśniewszczyzny” związanym z Uniwersytetem Wrocławskim. Imię i bardzo aktywny taki ośrodek powstał dzięki Sobocińskiemu na Uniwersytecie Notre

Dame, w stanie Indiana. Sobociński był najbliższym współpracownikiem Leśniewskiego i najlepszym znawcą jego dorobku w dziedzinie logiki i podstaw matematyki. Sobocińskiemu zawdzięczamy szereg oryginalnych i bardzo ważnych przyczynków do każdej z trzech teorii składających się na system Leśniewskiego. Jako założyciel i redaktor „Notre Dame Journal of Formal Logic” umożliwił Sobociński rozprzestrzenienie osiągnięć Leśniewskiego i jego uczniów w różnych krajach. Jako profesor Uniwersytetu Notre Dame Sobociński wykształcił trzynastu doktorów, z których pięciu, R. E. Clay, J. T. Canty, V. F. Riekey, C. C. Davis i J. G. Kowalski, wyspecjalizowało się w logice Leśniewskiego. Są oni profesorami uniwersytetów amerykańskich i przekazują wiedzę o Leśniewskim młodszemu pokoleniu logiczów. W porównaniu ze szkołą Słupeckiego szkoła Sobocińskiego wyróżnia się ortodoksją i może się szczycić lepszymi wynikami, jeśli idzie o rozbudowę systemów Leśniewskiego. Tu w Manchesterze celem moim było również odtwarzanie, rozwijanie i rozprzestrzenianie myśli Leśniewskiego. Jak dalece udało mi się zbliżyć do tego celu, innym sądzić wypadnie. By zaokrąglić tę raczej przydługą odpowiedź, niech mi wolno będzie wspomnieć, że na Zachodzie zainteresowanie Leśniewskim rośnie z każdym rokiem; zwłaszcza wśród filozofów. Teorie Leśniewskiego są studiowane nie tylko w Ameryce i w Wielkiej Brytanii, ale również w Austrii, w Belgii, we Francji, we Włoszech i w Niemczech Zachodnich, a także na Łotwie i w Japonii. Zawsze byłem zdania, że Leśniewski wyprzedził swoje pokolenie co najmniej o pięćdziesiąt lat i teraz przychodzi czas na podjęcie jego myśli na nowo.

– *Istnieją języki bezkopulowe. Język rosyjski jest tego przykładem. Czy to jest ciekawe dla logika zajmującego się językiem logiki Leśniewskiego?*

– Pozorny brak spójki w języku rosyjskim można porównać z pozornym brakiem znaku mnożenia w niektórych wzorach algebraicznych. Nie prowadzi to do trudności, gdyż kontekst pomaga nam się domyślić, czego brakuje. W języku mówionym pomaga w tym przypadku intonacja. Rosjanin łatwo odróżni zdanie zbudowane z dwu nazw od listy, w której wymienione są dwie nazwy.

– W ciągu ostatnich piętnastu lat dostrzegamy wśród lingwistów skłonność do używania terminów „meaning of word” i „meaning of sentence” w miejsce pary Fregego „Bedeutung” – „Sinn”.

– W języku filozofów i lingwistów wyraz „meaning” jest wyrazem wieloznacznym. W pewnych kontekstach znaczy on tyle co wyraz „znaczenie”, w innych – tyle co „przedmiot oznaczany”. Tylko niektórym wyrażeniom mającym znaczenie przyporządkowane są przedmioty przez nie oznaczane. Wiele jest natomiast wyrażen sensownych (to znaczy mających znaczenie), które niczego nie oznaczają. Zdania należą to tego rodzaju wyrażen.

– Ajdukiewicz mocno podkreślał różnicę między oznaczaniem i znaczeniem twierdząc, że tylko nazwy oznaczają, a zdania znaczą. Czy rzeczywiście jest to tak bardzo istotne dla filozofa języka?

– Wydaje mi się, że jasna i ścisła terminologia ma wielkie znaczenie dla filozofii języka. Zagadnienie oznaczania jest zagadnieniem semantycznym, a semantyka, jak wiadomo, zajmuje się badaniem stosunków, jakie zachodzą pomiędzy wyrażeniami języka a przedmiotami opisywanymi w tym języku. Jednym z tych stosunków jest stosunek oznaczania. Zgadnam się najzupełniej z twierdzeniem, że tylko nazwy oznaczają. Wyrażenia innych kategorii semantycznych, czyli gramatycznych, stoją w innym dającym się ściśle określić stosunku semantycznym do przedmiotów opisywanych. Zagadnienie znaczenia nie jest zagadnieniem semantycznym. Jest to zagadnienie należące do teorii znaczenia, która moim zdaniem powinna się interesować tłumaczeniem, to znaczy badaniem stosunków zachodzących pomiędzy sensownymi wyrażeniami dwu różnych języków. Słusznie twierdzi Ajdukiewicz, że zdania znaczą. Są one bowiem przekładalne na inne języki.

– Dlaczego myśl katolicka była tak bardzo nieufna wobec dokonań logików i stroniła od wykorzystania tych osiągnięć w teologii, w religii?

– W odniesieniu do teologii i do religii stanowisko logiki jest neutralne. Żadne twierdzenie „czystej” logiki nie stoi w sprzeczności z twierdzeniami teologicznymi lub z przekonaniami religijnymi. Dlatego logikę wykląda się i na uni-

wersytetach świeckich, i na katolickich. Wśród logików mamy teologów oraz ludzi wierzących obok ateistów i agnostyków. A wśród teologów znajdujemy entuzjastów nie tylko logiki tradycyjnej, ale również współczesnej logiki symbolicznej. Znajdujemy też wśród nich zaciętych przeciwników logiki współczesnej. Sytuację można zilustrować przykładami z polskiego świata logiki i teologii wymieniając z jednej strony nazwiska ojca profesora I. M. Bocheńskiego i księdza J. Salamuchy, a z drugiej strony nazwisko księdza A. Jakubisiaka.

– *Co Pan Profesor mógłby powiedzieć młodemu adeptowi logiki? Jakie rady dałby Pan Profesor?*

– Radziłbym mu przede wszystkim, by studiując logikę współczesną nie pominął osiągnąć Szkoły Warszawskiej. Radziłbym mu nawet, żeby gruntownemu poznaniu tych osiągnąć poświęcił najwięcej uwagi i wysiłku. Radziłbym mu również, by po zaznajomieniu się z teorią mnogości pozostawił ją matematykom, i by oparł swoją filozofię logiki i matematyki na fundamentach przygotowanych przez Leśniewskiego.

– *Bardzo dziękuję Panu Profesorowi za rozmowę, za przybliżenie myśli i osiągnięć Leśniewskiego. Oby stały się one bodźcem dla młodych polskich logików do podążania śladami polskiego Arystotelesa.*



Ks. Józef Życiński

W poszukiwaniu ideału nauki

W latach dwudziestych naszego stulecia obok ambitnych prób uporządkowania podstaw matematyki podejmowano także próby wypracowania krytycznej i niezawodnej epistemologii nauk przyrodniczych. Miała ona stanowić rękojmię pewności poznania przyrodniczego prowadząc do teorii wolnych zarówno od balastu metafizycznych interpretacji, jak i od spekulatywnych niesprawdzalnych empirycznie założeń. W kontekście przełomu, jaki dokonał się w wyniku powstania teorii względności i mechaniki kwantowej, naturalne wydawało się przekonanie, iż filozofia nauki powinna również doczekać się swego Einsteina i Plancka. Wynikiem ich prac byłaby rewolucja metanaukowa, dzięki której można by raz na zawsze oddzielić twierdzenia naukowe od nienaukowych bezsensownych spekulacji, określić warunki sprawdzalności, sprecyzować, które z procedur badawczych można uznać za niezawodne lub, przynajmniej, krytyczne. W dążeniach tych uzewnętrzniały się ślady neokartezjańskiego *cogito* zreinterpretowanego empirycznie. Zamiast „Myślę więc jestem” sugerowano zasadę „Sprawdzam, więc istnieje nauka”. Wśród zwolenników tej zasady występowały jednak wyraźne przejawy neokartezjańskich tęsknot za racjonalnością i pewnością przy porządkowaniu podstaw naszej wiedzy. Dlatego też H. Reichenbach nazywał Rudolfa Carnapa Kartezjuszem współczesności, który *szuka absolutnie pewnej podstawy dla nauki*¹. Nie wszyscy badacze tego okresu podzielali jeszcze wiarę w absoluty. Wielu z nich sądziło, iż absolutnej pewności nie osiągniemy w żadnej z dziedzin; możemy dążyć jedynie do maksymalnej pewności. W dążeniu tym usiłowano w perspektywach epistemologii kulturować schematy intelektualne charakterystyczne dla XIX-wiecznego mechanicyzmu przypisując procedurom epistemologicznym (sprawdzanie, konfirma-

¹ H. Reichenbach, *Logistic Empiricism in Germany*, „J. of Phil.” (1936).

cja, falsyfikacja) podobną rolę, jaką Boltzmann czy Mach przypisywali prawom mechaniki. Rygorystyczny i ściśle określony kanon metodologicznej poprawności miał strzec przed zalewem fantazyjnych hipotez i bezpodstawnych spekulacji. Rolę fundamentu w tej krytycznej, uporządkowanej nauce przypisywano zdaniom obserwacyjnym, co do których miała zachodzić zasadnicza możliwość osiągnięcia zgody przez wszystkich uczonych.

Program ten, zarówno w wersji przedstawionej w operacjonizmie P. Bridgmana jak i w pracach Koła Wiedeńskiego, był w latach trzydziestych symbolem ścisłości, niezależności intelektualnej oraz optymizmu poznawczego, który głosił, iż nauka w swej XX-wiecznej postaci może wreszcie uwolnić się od przestarzałych schematów, zjednoczyć i jasno określić swą tożsamość. Zaletą poszczególnych propozycji składających się na ten program było podjęcie wielu zagadnień okrytych wcześniej znową milczeniem. Pozytywną cechą u autorów tych propozycji była także otwartość na krytycyzm prowadząca do zarzucania krytykowanych ujęć i ostatecznie do rezygnacji z samego programu. Z perspektywy pięćdziesięciu lat badań były gorący zwolennik idei Koła Wiedeńskiego, A. J. Ayer, wyznaje rozbijając, iż sformułowany przez Koło program uzdrowienia nauki miał bardzo wiele zalet i jedną poważną wadę wyrażającą się w tym, iż jego podstawowe założenia były fałszywe lub niemożliwe do zrealizowania².

Jedność nauki a wielość filozofii

Program definitywnego uporządkowania języka i metodologii nauki był wyrazem protestu przeciw niefrasobliwości tych filozofów, którzy w stylu osób posiadających głęboką wiedzę tajemną wyrażali tę wiedzę w swojej mowie wewnętrznej wykazującej duże podobieństwa do wypowiedzi Pytii delickiej. Zwłaszcza teksty M. Heideggera, F. Bradleya i J. McTaggart napotykały w latach dwudziestych zasadnicze sprzeciwy w kręgach fizyków i matematyków. Uznali oni wypowiedzi o nieującej nicości i bytującym byciu za przejaw bełkotu pozbawionego sensu. Następnie zaś, wprowadzając założenie, iż inni filozofowie

robią w odmienny sposób to samo co Heidegger, zakwestionowali sensowność tradycyjnej metafizyki i zaproponowali, by za sensowne uznać jedynie zdania sprawdzalne empirycznie.

W ujęciu zaproponowanym w 1927 r. przez P. Bridgmana na kartach „The Logic of Modern Science” gwarantem sprawdzalności sensu miała być analiza operacyjna. Bridgman, który w 1946 r. uzyskał nagrodę Nobla w dziedzinie fizyki, uważał, iż najlepszym antidotum przeciw filozoficznemu wizjonerom stosującym prywatny język, a nie rzadko i prywatną logikę, byłby przykład ich wypowiedzi na język obserwacji laboratoryjnych, pomiarów czy procedur instrumentalnych. Jeśli przykład taki jest niemożliwy, oznacza to, iż elokwentny dyskurs głęboko wtajemniczonych mówców pozbawiony jest sensu. Mocna teza operacjonizmu głosząca, że „pojęcia są równoznaczne z zespołami operacji”, prowadziła do podstawowego pytania o to, jaki zespół procedur badawczych można opatrywać nobilitującym mianem operacji. Odpowiedź na to pytanie musiała uwzględnić fakt, iż od 1934 r. Bridgman usiłował stosować procedury operacyjne również w analizach z zakresu teorii mnogości i filozofii matematyki. Jakie operacje należy jednak przeprowadzić, by wypowiedź dotycząca np. iloczynu zbiorów spełniała warunki sensowności? Sam twórca operacjonizmu dawał w różnych okresach różne odpowiedzi na to pytanie. Razem z upływem czasu traciły one swój początkowy radykalizm i pozwalały na uznanie za wartościowe procedury badawcze „operacji słownych” czy „operacji papierowo-ołówkowych”. Uznanie tych ostatnich mogło w praktyce prowadzić do rehabilitacji sympatyków Heideggera, jako że cierpliwy papier zniszczy wszystkie operacje zapisowe, nawet wówczas, gdy ich treść nie jest zbyt jasna dla samego piszącego. Operacjonistyczny program uzdrowienia nauki wikał się między Scyllą drakońskiego krytycyzmu i ścisłości a Charybdą liberalizmu, który – głosząc zasadę „wszystko jest operacją” – strzegł przed pośpiesznymi amputacjami, ale też okazywał się bezwartościowym

metodologicznie. Samym autorem programu głęboko wstrząsnęła wiadomość o twierdzeniach Gödla jaskrawo sprzecznych z jego maksymalistycznymi dążeniami do nauki wolnej od sprzeczności i braków. Refleksja nad tymi twierdzeniami prowadziła do dalszego łagodzenia metodologicznych postulatów Bridgmana oraz do ostrożniejszych ujęć przy ocenie relacji między teoretyczno-spekulatywnym i obserwacyjno-operacyjnym elementem naszej wiedzy. To późny Bridgman sformułował właśnie tzw. PIERWSZE PRAWO DYNAMIKI MYŚLOWEJ, które mówi, iż w naszej interpretacji świata nie jesteśmy w stanie uwolnić się od wcześniejszych założeń teoretycznych, uprzedzeń czy strukturalizacji zdarzeń. Czynniki te sprawiają, że dążenie do jednolitego opisu tych samych zdarzeń staje się dążeniem utopijnym, gdyż dynamika myślowa czy to poszczególnych badaczy, czy całych ośrodków naukowych prowadzi do odmiennego ujmowania identycznych procesów.

Mimo wewnętrznych braków i niespójności operacjonizmu, jego program w wielu ośrodkach badawczych uważano za gwarant naukowej solidności, krytycyzmu i precyzji. Jego entuzjastyczni wyznawcy olśnieni nowością idei Bridgmana, błyskotliwością krytyki i szerokością ukazywanej perspektywy nie zwracali uwagi na braki analizy operacyjnej, lecz traktowali ją jako *niezawodny i uniwersalny środek na wszelkie trudności i kryzysy nie tylko fizyki (...), ale i matematyki, logiki, psychologii, nauk społecznych a wreszcie codziennego, przednaukowego, uporządkowanego myślenia*³.

W ten sposób program, który miał być gwarantem merytorycznego krytycyzmu, stawał się przedmiotem niekrytycznej adoracji, wbrew intencjom twórcy, który dostrzegał coraz wyraźniej jego ograniczenia i słabe punkty. Ten adoracyjny stosunek wobec empiryzmu epistemologicznego dominował w tamtym okresie w wielu innych ośrodkach badawczych. W Berlinie wyznawał go H. Reichenbach, w Wiedniu skupieni wokół Schlicka, Carnapa i Neuratha członkowie tzw. Koła Wiedeńskiego. W filozofii angielskiej propagował go Ayer, który przyznaje, iż powodem sukcesu jego książki „Language, Truth and Logic” było przede wszystkim to, iż odbiorcy angielscy znudzeni idealizmem

- i spekulacjami głównych ośrodków filozofii akademickiej z odczuciem ulgi i wyzwolenia przyjęli radykalne postulaty empiryzmu.

Rozległy i wielokierunkowy program uporządkowania fundamentów nauki zaproponowany został w pracach Koła Wiedeńskiego. Jego najbardziej niefortunna wersja był przygotowany przez O. Neuratha „Manifest Koła”, w którym wzniosłe deklaracje i pozbawione treści ogólniki bardziej dezinformowały, niż wskazywały konkretne cele przyświecające działalności grupy. „Zasługą” Neuratha, który przez piętnaście lat pełnił funkcję kronikarza Koła, jest również zretuszowanie podziałów i różnic występujących w poglądach poszczególnych członków tej grupy⁴. W jej tonie najbardziej ostrożne poglądy głosił spadkobierca katedry Macha i Boltzmanna w Uniwersytecie Wiedeńskim – Moritz Schlick. Miał on opinię przedstawiciela prawicy w Kole; lewica reprezentowana była przez Neuratha, który elementy naiwno-rozbrajającej ideologii wprowadzał do wszystkich możliwych mu tekstów zapowiadając zarówno epistemologię z happy endem, jak i rychłe powszechne uszczęśliwienie ludzkości dzięki walce klas⁵. Charakterystyczny dla Koła jako całości był radykalizm głoszony zarówno w teorii nauki, jak i w teorii społeczeństwa oraz w ocenach filozofii klasycznej. Ta ostatnia była uznawana za zbiór bezsensownych zdań, które o niczym nie informowały, lecz jedynie służyły jako forma ekspresji odczuć autorów. Żona Neuratha wspominała po latach, że gdy narzekała, iż nie jest w stanie zrozumieć Hegla, Otto bardzo cieszył się z tej uwagi i wyjaśniał, że teksty Hegla nie są wcale po to, aby je usiłować zrozumieć.

Idee odrzucenia tradycyjnej metafizyki oraz zjednoczenia nauki usiłował propagować Neurath również w Moskwie.

⁴ E. Poznański, *Operacjonalizm po trzydziestu latach*, w: „Fragmety filozoficzne”, seria II, Warszawa 1959, s. 181.

⁵ Zob. R. Haller, *New Light on the Vienna Circle*: „The Monist”, 65 (1982) 26.

⁶ Próbkę stylu Neuratha dostarczają np. wypowiedzi: „Marksizm (...) oznajmia frontowi proletariackiemu, iż stał się on nosicielem postawy naukowej”. „Większość tych, którzy walczą o socjalizm proletariacki będzie napelniona niewątpliwie duchem epikurizmu oraz nadzieją, że historia świata uwolni proletariat niosąc mu szczęście Epikura.” O. Neurath, *Empiricism and Sociology*, w: „Philosophical Papers 1913–1946”, Dordrecht 1983, ss. 297, 290.

Podczas wizyt w Kraju Rad podejmowany był on z honorami właściwymi dyplomatom, zaś jego żona z przejęciem opisywała po powrocie dni spędzone w jednym ze stołecznych pałacików wyznając: *Było to bardzo interesujące, że mogliśmy z tak bliska oglądać życie rosyjskie od środka, spotykając ludzi i gawędząc z nimi przy herbach do późnej nocy*". Bliskość ta sprawiła, że Neurath po powrocie do Wiednia śledzony był jako osoba podejrzana przez policję austriacką. Jego fascynacje społeczne bliskie były jednak wielu innym członkom Koła i Carnap, którego wówczas zwano czerwonym Carnapem, pisał po latach do R. S. Cohena: *Jeśli chcesz znać moje poglądy polityczne lat dwudziestych i trzydziestych – czytaj Neuratha, ja myślałem tak samo*.

Zarówno ideologiczne wtręty Neuratha, jak i osobowościowy wpływ Wittgensteina sprawiły, iż w pierwotnych postulatach Koła było bardzo dużo egzaltacji i manichejskich przeciwstawień. W duchu epistemologicznego manicheizmu przeciwstawiano ostro bezsensowne zdania filozofii sensownym i weryfikowalnym zdaniom nauk przyrodniczych, terminy obserwacyjne – terminom teoretycznym, analityczne zdania logiki i matematyki – syntetycznym zdaniom nauk realnych. Z upływem czasu okazało się, iż trzeba było albo złagodzić ostry charakter wprowadzonych przeciwstawień, albo w ogóle zrezygnować z nich. Zasadnicze trudności wyszły na jaw przy procedurze tak podstawowej jak weryfikacja, która miała służyć za podstawę oddzielenia zdań sensownych od bezsensownych. Wprowadzenie weryfikacji jako kryterium sensu łączono tradycyjnie z wpływem L. Wittgensteina i filozofii zawartej w jego „Traktacie logiczno-filozoficznym”. W okresie, kiedy znane już były braki teorii weryfikacji, sam autor „Traktatu” zastrzegał się, że nigdy nie przyjmował weryfikacji, której można by przypisywać podobne funkcje, jakie łączyli z nią członkowie Koła. Niezależnie od tego, jak wyglądał konkretnie wpływ Wittgensteina na uznanie weryfikowalności za kryterium sensu, istnieją dowody, iż w dyskusji prowadzonej w domu Schlicka 22 XII 1929 r. Wittgenstein przedstawił swoją teorię weryfikacji. Zastanawiał się on wówczas m.in., czy do zweryfikowania zdania: „*Książka*

leży na komodzie" wystarczy zwyczajny rzut oka na komodę, czy też trzeba samą książkę wziąć do ręki, przekartkować i przekonać się, że nie jest to np. jedynie imitacja książki?

Wskazówki co do sposobów weryfikowania zdań o książkach na komodzie miały charakter szczegółowy, a tymczasem w Kole brakowało jednej ogólnej i przyjmowanej powszechnie teorii weryfikacji. W rygorystycznych propozycjach sugerowano tak mocne postulaty, iż trzeba było specjalnych zabiegów, by uchronić naukowy charakter praw przyrody, jako że praw tych nie można zweryfikować z racji obejmowania przez nie potencjalnie nieskończonej klasy zjawisk. W liberalnych propozycjach trudności tej unikano, lecz przyjmowano tam tak łagodne warunki weryfikowalności, że praktycznie każde zdanie można było na ich podstawie uznać za sensowne i weryfikowalne. Jeśli przyjmie się np., iż sensowne i weryfikowalne są te zdania, których konsekwencje logiczne można sprawdzić obserwacyjnie, wówczas nie stoi na przeszkodzie, by za sensowne i weryfikowalne uważać zdanie: „Wszystko zło w świecie dzieje się przez krasnoludki i blondynki”. Przy tak liberalnej koncepcji weryfikacji dowolny „zły” w jakimkolwiek sensie czyn blondynek będzie traktowany jako empiryczne potwierdzenie tezy o szkodliwym wpływie krasnoludków na losy świata. Niepowodzenia poszukiwań jednego zadowalającego kryterium weryfikacji podsumowuje Ayer wyznając: *...podejmowane były próby zmodyfikowania tego kryterium (...), jak dotąd jednak żadna z nich nie zakończyła się powodzeniem*⁸.

Jeszcze większe rozbieżności zdań ujawniały się w proponowanych przez Koło teoriach zdań obserwacyjnych (protokolarnych). Neurath oskarżał Schlicka o liryzm poetycki odziany w szatę ścisłości m.in. dlatego, że Schlick przedstawiał w „Fragen der Ethik” normatywne zdania etyki jako sensowne empirycznie, zaś Neurath i Carnap uważali je za bezwartościowe poznawczo. Z kolei Carnap przedstawiał w „The Unity of Science” zdania protokolarne jako osta-

⁸ Tamże, s. 61 n.

⁹ R. Haller, art. cyt., s. 29.

¹⁰ A. J. Ayer, *The Central Questions of Philosophy*, New York 1973, s. 27.

teczne i niekwestionowalne, podczas gdy Neurath i Schlick polemizowali z tą koncepcją twierdząc, iż żadne ze zdań obserwacyjnych nie ma charakteru ostatecznego, gdyż zawsze można je uściślić lub zmodyfikować.

Jeszcze ostrzejsza polemika rozgorzała między Ayerem a Schlickiem wokół kwestii, czy można zweryfikować tezę o istnieniu ludzkiej świadomości po biologicznej śmierci organizmu. Schlick twierdził zdecydowanie: *Nie może być najmniejszej wątpliwości co do tego, iż logicznie możliwe jest istnienie zjawisk, które stanowiłyby naukowe uzasadnienie hipotezy o życiu po śmierci i pozwalałyby na badanie metodami naukowymi tej formy życia*⁹. Ayer w sposób równie zdecydowany możliwość taką odrzucał twierdząc, iż w analizach Schlicka uwikłane jest pojęcie duszy będące metafizycznym, a przeto bezsensownym tworem. Podobna różnica zdań ujawniła się między Hahnem i Neurathem przy ocenie zjawisk parapsychicznych. Hahn chciał uczestniczyć w seansach spirytystycznych i obserwować zjawiska paranormalne, by przeprowadzić ich analizę metodologiczną. Neurath protestował przeciw temu twierdząc, że seanse takie prowadzą do teologii, podczas gdy jedyną postępową filozofią jest materializm. Z tą ostatnią tezą polemizował z kolei Carnap wykazując, iż materializm jest taką samą metafizyką jak inne systemy i dlatego należy uznać go za bezsensowny¹⁰.

Podobne różnice ocen tworzyły rażący kontrast z deklaracjami o jednej zjednoczonej nauce dysponującej jednolitym zbiorem procedur badawczych i jasno określonym językiem. O nauce takiej marzył w 1934 r. R. Carnap pisząc na kartach „Jedności nauki”: *Nauka jest swoistą jednością, tzn. wszystkie jej stwierdzenia empiryczne można wyrazić w jednym języku, wszystkie stany rzeczy są tego samego typu i poznajemy je za pośrednictwem tej samej metody*. W wyznaniu tym monizm ontologiczny łączy się z monizmem epistemologicznym i metodologicznym. Ulegając tej ideologii jedności Neurath rozwijał wizjonerskie plany o tym, jak łatwo można by zdania socjologii przełożyć na język fizyki. Ideologia ta wywoływała entuzjazm w podobny sposób jak w XIX wieku filozofia mechanicyzmu i z podobnych powodów umarła, kiedy realnie istniejąca nauka nie chciała

stosować się do jej kanonów. Pozytywizm logiczny zainicjowany przez Koło Wiedeńskie zrobił swoje, pozytywizm ten mógł odejść. Jego trwałym dziedzictwem pozostało uwrażliwienie filozofów nauki na wiele trudnych kwestii związanych z podstawami poznania naukowego. Jego dydaktyczny charakter znalazł wyraz w uświadomieniu tezy, iż nie tak skutecznie nie dzieli jak gromkie nawoływanie do tworzenia prostej zjednoczonej nauki.

Indukcjonizm za horyzontem zdarzeń

Pozytywistyczna propozycja rozwijania nauki za pomocą indukcyjnego uogólniania zdań obserwacyjnych okazała się niemożliwa, do zrealizowania z wielu powodów. Jeszcze w XVIII wieku D. Hume na kartach „An Enquiry concerning Human Understanding” dzielił się pesymistycznymi pytaniami o uzasadnienie indukcji. Kiedy na podstawie niewielkiego zbioru przebadanych przypadków formułujemy zdania ogólnotwierdzące zakładając, iż prawidłowości podobne do obserwowanych będą występować w potencjalnie nieskończonej klasie zjawisk, dajemy wówczas wyraz naszej wierze w racjonalność świata i stałość występujących w nim związków. Wiary tej nie można jednak uzasadnić za pomocą zdań obserwacyjnych. Można ją przyjąć jako metafizyczne założenie nauki lub jako warunek konieczny stosowania procedur obserwacyjnych. Hume'owski skandal indukcji po dwustu latach gorących dyskusji pozostaje nadal skandalem dla środowisk badawczych, w których usiłowano wypracować metodologię nauki wolną od założeń metafizycznych. Na przekór pierwotnym ujęciom Koła Wiedeńskiego przeciwstawiającym ostro indukcję metafizyce, współcześni zwolennicy indukcjonizmu powtarzają często opinię J. Hintikki i A. Burksa, iż stosowanie indukcji można usprawiedliwić dopiero wówczas, gdy przyjmie się uprzednio założenia metafizyczne¹¹. Do Hume'owskiego klasycznego skandalu indukcji doszedł obecnie tzw. NEOKLASYCZNY SKANDAL INDUKCJI. Wiąże się on z pytaniem o uzasad-

⁹ M. Schlick, *Meaning and Verification*, [Phil. Rev.], 45 (1936), s. 357.

¹⁰ Por. O. Neurath, *dz. cyt.*, s. 43 n.

¹¹ Zob. *The Structure of Scientific Theories*, ed. I. Suppe, Urbano 1977, s. 630.

nienie różnorodnych teorii prawdopodobieństwa, wskaźników confirmacji itp. proponowanych przez zwolenników współczesnego indukcjonizmu. Tak jak w przypadku analiz Hume'a narzucało się pytanie: „Dlaczego w ogóle mamy wierzyć indukcji?“, przy ocenie propozycji późnego Carnapa, Reichenbacha czy Reschera powstają wątpliwości: „Dlaczego właśnie takie wskaźniki sugerowane przez poszczególnych autorów mają służyć jako podstawowe kryteria oceny indukcyjnych procedur badawczych“¹²⁹ Jeśli zamiast fascynować się sukcesami metod indukcyjnych zechcemy pytać o uzasadnienie tych metod, musimy dojść do wniosku, że indukcja wyrasta z ukrytych korzeni skandalu i metafizyki. W fundamentach nauki, które chciano porządkować za pomocą uogólnień zdań obserwacyjnych znalazły się elementy teoretyczno-spekulatywne, których nie można wyeliminować, gdyż bez ich ukrytej, przynajmniej, obecności niemożliwe byłoby stosowanie procedur obserwacyjnych.

Odrębną kwestią pozostaje to, iż w najbardziej rozwiniętych współcześnie dyscyplinach przyrodniczych uogólnienie wyników obserwacji nie odgrywa bynajmniej tak ważnej roli, jaką usiłował przypisywać mu pozytywizm logiczny. Pojęcie weryfikowalności można było stosować w sposób nobilitujący w kontekście dyskusji lat dwudziestych przy próbach odpowiedzi na Wittgensteinowskie pytania o książki leżące na komodzie. Było to zaledwie w dziesięć lat po ukazaniu się „Mechaniki” E. Macha, w której na kilka miesięcy przed swą śmiercią austriacki fizyk zaciekle zwalczał teorię atomizmu uważając ją za produkt metafizycznych spekulacji. W starszej o pięćdziesiąt lat fizyce największe przemiany dokonują się w dziedzinach, które w czasach Koła Wiedeńskiego kojarzyły się z metafizyką – w fizyce cząstek elementarnych i kosmologii. Dyskusje nad metodami weryfikacji zdań o książkach na komodzie pozostają natomiast interesującym reliktem, który świadczy, jak naiwne były stosunkowo niedawne wyobrażenia o metodach uprawiania nauki.

Metodologii współczesnej fizyki teoretycznej czy biologii znacznie bliższa od empirystycznej filozofii Koła Wiedeńskiego jest opozycyjna w stosunku do niej filozofia K. R.

Poppera. W dedukcjonizmie Popperowskim nie tworzy się nauki przy zastosowaniu obserwacji i indukcyjnych uogólnień, lecz za pomocą zgadywań, prób i błędów, które najpierw rozwija się przy biurku, a później dopiero konfrontuje z wynikami obserwacji, mogącymi pełnić funkcje falsyfikatorów. O sukcesach tej metody w szczególności sposób świadczy to, iż wielkich odkryć przyrodniczych w naszym stuleciu niejednokrotnie dokonali teoretycy szukając rozwiązań w zaciszu gabinetów, nie zaś zespoły obserwacyjne prowadzące badania w tej samej dziedzinie. Wśród najbardziej wymownych przykładów ilustrujących tę prawidłowość wymienilibym odkrycie ekspansji wszechświata i izotropowego promieniowania „tła”. Poszukując w 1917 r. rozwiązań równań pola A. Einstein zauważył, iż wyrażenie R oznaczające tzw. promień wszechświata nie może mieć stałej wartości, tzn. że wzajemne odległości między galaktykami w naszym wszechświecie powinny albo wzrastać, albo zmniejszać się. By wyeliminować trudności z kapryśnym wszechświatem, który albo rozszerza się, albo kurczy, Einstein wprowadził w sposób całkowicie dowolny człon λ do lewej strony równań pola i otrzymał w ten sposób wolny od niespodzianek model statycznego wszechświata bez ekspansji. Dowolność tego zabiegu wykazywał m.in. A. A. Friedman, który w 1922 r. opublikował w „Zeitschrift für Physik” artykuł przedstawiający modele rozszerzającego się wszechświata. Przekonujące obserwacyjne potwierdzenie idei Friedmana przyszło dopiero w siedem lat później w 1929 r., kiedy to E. Hubble przedstawił swoje wyniki obserwacji galaktyk wskazujące na wzajemne wzrastanie odległości między obiektami kosmicznymi naszego sąsiedztwa.

Jeszcze bardziej dramatyczny charakter miało zderzenie teorii z obserwacją w 1965 r., kiedy to A. Penzias i R. Wilson odkryli zagadkowe promieniowanie radiowe o długości fali 7,53 cm. Promieniowanie to miało nietypowe własności, gdyż nie można było określić jego źródła, ponieważ dochodziło ono równomiernie z wszystkich kierunków tworząc

²² J. Lakatos, *Changes in the problem of inductive logic*, w: „Philosophical Papers”, t. 2, ed. J. Worall, G. Currie, Cambridge 1980, s. 164.

swoiste tło. Amerykańscy obserwatorzy, nagrodzeni później za to odkrycie nagrodą Nobla, podejrzewali początkowo, iż obserwowane przez nich efekty mogą być powodowane bądź to przez szumy spowodowane ruchem elektronów w antenie radioteleskopu, bądź przez zakłócenia związane z zagnieżdżeniem się gołębi w gardzeli tej anteny. Dopiero koledzy uprawiający fizykę teoretyczną poinformowali ich o możliwości kosmologicznej interpretacji ich odkrycia. Potem zaś okazało się, że występowanie podobnego promieniowania przewidywał dwadzieścia lat wcześniej G. Gamow, opisując warunki ewolucji we wczesnych stadiach wszechświata. Efekty, których występowanie usiłowano łączyć z wizytami gołębi, okazały się następstwami procesów, jakie wystąpiły kilkanaście miliardów lat temu, w okresie gdy wszechświat liczył dopiero około miliona lat. To efektowne odkrycie doprowadziło również do „nawrócenia” wielu sceptyków, którzy uprzednio nie uważali kosmologii za naukę z powodu jej mglistego statusu obserwacyjnego. Ich empirystyczna filozofia załamała się po stwierdzeniu, iż spekulatywne zgadywanki teoretyków mogą okazać się znacznie bardziej wartościowe dla nauki niż katalogowane wyniki kolejnych obserwacji.

Dominacja teorii nad obserwacją przejawia się w obecnej nauce w sposób najbardziej jaskrawy w fizyce czarnych dziur. Te fantastyczne obiekty, które K. S. Thorn¹³ porównuje do chimer i jednorożców, w szczególnie sposób ilustrują, jak w fizyce współczesnej załamały się schematy zdroworozsądkowej metodologii, która kazała obserwować, uogólniać i jednoczyć. Teoretyczną możliwość istnienia podobnych obiektów dopuszczali jeszcze w końcu XVIII wieku J. Mitchell i P. S. Laplace pisząc o ciałach tak gęstych, że promienie światła nie mogłyby oddalić się od ich powierzchni. Na wzmiankę tę nie zwracano uwagi do lat dwudziestych naszego stulecia, kiedy to zajęto się bliżej problematyką ewolucji gwiazd. Przez pewien czas podejrzewano, że wszystkie gwiazdy umierają jednakowo zamieniając się w tzw. białe karły. W późniejszych pracach Chandrasekhara, Oppenheimera, Snydera i Wołkwa ukazano jednak zadziwiające związki między masą gwiazdy a jej końcowym stanem rozwoju opisywanym przez Einstei-

nowską teorię względności. Z prac tych wynikało, iż tylko gwiazdy, których masa jest mniejsza od 1,25 masy Słońca umierają jako białe karły, gwiazdy o masie 1,25–2,25 mas słonecznych w końcowych etapach ewolucji zamieniają się w gwiazdy neutronowe, natomiast obiekty z masą większą od 2,25 $M_{\odot}$ kurcząc się prowadzą do powstania czarnych dziur o najbardziej egzotycznych własnościach. Czarne dziury powstają wówczas, gdy siły grawitacji na powierzchni zapadającego się (kolapsującego) obiektu uniemożliwiają opuszczenie jej przez jakikolwiek sygnał świetlny czy radiowy. Kiedy promień kolapsującej gwiazdy osiągnie wielkość tzw. promienia Schwarzschilda, określoną równaniem $R = 2MG/c^2$, gdzie M – masa obiektu, G – stała grawitacji, c – prędkość światła, gwiazda zostaje oddzielona od zewnętrznych obserwatorów przez tzw. HORYZONT ZDARZEŃ. Horyzont ten, nazywany czasem powierzchnią czarnej dziury, uniemożliwia obserwatorowi zewnętrznemu jakąkolwiek formę obserwacji procesów zachodzących we wnętrzu czarnej dziury. Po osiągnięciu promienia Schwarzschilda przez gwiazdę procesy zachodzące w niej są niemożliwe do obserwacji z zewnątrz. Dopiero po uwzględnieniu pośrednich efektów, np. grawitacyjnych, dokonujących się w zewnętrznym polu czarnej dziury obserwatorzy spoza horyzontu zdarzeń mogą formułować przypuszczenia o istnieniu czarnych dziur w określonym rejonie przestrzeni.

Kiedy w latach trzydziestych najśmielsi z teoretyków formułowali hipotezy o możliwości istnienia czarnych dziur i gwiazd neutronowych, ich sugestie uważano za oznakę niekrytycznego fantazjowania. Szczególnie mocno protestował przeciw podobnym spekulacjom sir A. Eddington nazywając je absurdalnymi i niepoważnymi. Podobne poglądy podzielał wielki A. Milne pisząc w liście do Chandrasekhara: *Jest dla mnie oczywiste, że materia nie może wejść na drogę rozwoju wskazywaną przez ciebie*. W niespełna pół wieku od powstania tych ocen widoczne jest, jak bardzo ryzykowną metodą stanowi stosowanie zdroworozsądkowych kryteriów, opartych na wcześniejszym doświadczeniu, do prób określania granic racjonalności. Oswojenie się

¹³ *The Search for Black Holes*, „Sc. American”, 231 (Dec. 1974), s. 32.

z myślą, iż fantastyczne przypuszczenia teoretyków mogą być prawdziwe, dokonało się w dużym stopniu dzięki nowym obserwacjom. Obserwacje dotyczące białych karłów oraz odkrycie pulsarów i przyjęcie, iż w ich wnętrzach mogą znajdować się gwiazdy neutronowe, doprowadziło do rozwiania psychologicznych uprzedzeń w stosunku do czarnych dziur.

Na przekór dyskwalifikującym ocenom Eddingtona ponad 90% współczesnych kosmologów uznaje, iż w Łabędzie X-1 istnieje czarna dziura¹⁴, zaś w uzasadnionych oszacowaniach dopuszcza się możliwość, iż w samej naszej galaktyce może istnieć kilka milionów tych obiektów. W dziedzinie, którą jeszcze niedawno uważano za produkt nieujarzmionej wyobraźni, przyjmuje się obecnie szczegółowe rozróżnienia wyróżniając obok najprostszych czarnych dziur Schwarzschilda (charakteryzowanych jedynie przez masę), czarne dziury Kerra, (posiadające masę i pęd), czarne dziury Reissnera-Nordstroema (masa i ładunek elektryczny) oraz przedstawione w 1965 r. przez Newmana i współpracowników rozwiązanie opisujące czarne dziury z masą, ładunkiem elektrycznym i pędem. Tzw. hair theorem, nazywany w języku polskim przekornie twierdzeniem tysego¹⁵, podkreśla, iż w odniesieniu do materii przekraczającej horyzont zdarzeń nie można stosować większości pojęć, które odnosimy do obiektów materialnych na poziomie makrodoświadczenia. Bezsensowne i niedopuszczalne jest wówczas mówienie o kolorze, składzie chemicznym czy liczbie barionowej poszczególnych obiektów, zaś jedyne trzy parametry, którymi teoretyk może opisywać materię czarnej dziury to: masa, pęd i ładunek elektryczny. W ten sposób poza tajemniczym horyzontem zdarzeń nie tylko definitywnie giną ambitne próby wypracowania teorii zdań protokolarnych, lecz również próby rozciągania na wszystkie rodzaje obiektów kosmicznych schematów pojęciowych stosownych dla doświadczeń naszej codziennej egzystencji. Opracowania z zakresu kwantowej teorii czarnych dziur, analizy dotyczące nagich osobliwości, mechanizmu Penrose'a czy twierdzenia Hawkinga świadczą jeszcze wymowniej, jak daleko fizyka czarnych dziur odeszła od tego ideału nauki, który usiłowano rozwijać w programie Koła Wiedeńskiego.

Neuratha, Carnapa i Schlicka można uważać za ostatnich Mohikanów w gronie filozofów marzących o jednej zjednoczonej nauce dysponującej jednakowym zespołem procedur badawczych. Kiedy obecnie w ramach tych samych instytucji naukowych przedstawiciele pokrewnych dyscyplin nie rozumieją wzajemnie swych języków, sny o zjednoczonej nauce można uznać za piękną ekspresję nie dających się zrealizować marzeń ludzkiego ducha. Nauka mogłaby być znacznie prostsza i wolna od wielu niespodzianek, gdyby udało się w niej zrealizować czy to program mechanicystów, czy też zwolenników różnych wariantów empiryzmu. Tymczasem, na przekór ambitnym postulatom, opisywana przez naukę rzeczywistość nie chce stosować się całkowicie ani do matematycznie pięknych praw mechaniki, ani do uściślających kryteriów weryfikacji. Ambitna próba określenia fundamentów nauki uświadomiła nam, iż to, co w latach trzydziestych przedstawiano jako gmach nauki, stanowi jedynie jedną z wielu przybudówek. Zamykanie się w przybudówce w imię prostoty i ścisłości byłoby czynnością równie wygodną co doktrynerską. W wolnej od doktrynerstwa filozofii nauki trzeba przyznać, iż procedury badawcze prowadzą do ustawicznego rozsądzania granic wznoszonych przez kochających prostotę metodologów, którzy z reguły wpatrzeni są w naukowe wzorce sprzed pół wieku. To rozsądzanie prostych schematów nie musi być odbierane z melancholijną zadumą; świadczy ono przecież o dynamice naszego intelektu. Zwolennicy totalitarno-jednościowych schematów mogą natomiast szukać pociechy w opinii W. van Quine'a. Podkreśla on, że całą naukę jednoczy nie jednolity język czy metody, lecz dążenie do prawdy przyświecające wszystkim badaniom. Dążenie to realizujemy w różnych dyscyplinach, których klasyfikacja stanowi często życiową pasję dziekanów i bibliotekarzy.

¹⁴ Por. wyniki ankiety przeprowadzonej w 1980 r. przez Coppę wśród radioastronomów. „Astronom Quart.”, 4 (1982), s. 112.

¹⁵ Na poziomie codziennego doświadczenia włosy stanowią jedną z cech charakterystycznych ułatwiających identyfikację osób. Twierdzenie „czarna dziura nie ma włosów” informuje, iż w odniesieniu do czarnych dziur nie można stosować tych kryteriów identyfikacji, które stosuje się w odniesieniu do normalnych obiektów makroświata.

A la recherche de l'idéal de la science

Neurath, Carnap et Schlick peuvent être considérés comme les derniers des philosophes rêvant d'une seule science unifiée, disposant du même ensemble de procédures d'investigation. En dépit de ces demandes ambitieuses, la réalité décrite par la science ne veut pas se conformer entièrement ni aux lois de la mécanique, mathématiquement belles, ni aux critères stricts de la vérification. Les procédures d'investigation mènent à une continuelle crevasion des limites établies par les

méthodologues, amateurs de la simplicité. Cette crevasion de schémas simples ne doit pas être reçue avec une rêverie mélancolique; toutefois elle prouve la dynamique de notre intellect. Par contre, on peut chercher une consolation dans l'opinion de W. van Quine, qui prétend que toute la science est unifiée non pas par une langue ou une méthode uniforme, mais par une tendance à la vérité, qui illumine toutes les recherches.

Ks. Jan Sochoń

Tolerancja czyli równość filozofii

Refleksja nad wymienionym w tytule zagadnieniem wymaga odświeżenia osobistego rozumienia filozofii. Inaczej straci sens mówienie o tolerancji i jej konieczności w szeroko rozumianej kulturze filozoficznej. Nie można bowiem domagać się uznania dla czegoś, co nie jest dostatecznie jasne i metodologicznie uprawomocnione dla samego zainteresowanego. Trzeba zatem dokonać wysiłku uwolnienia się z historyczno-ideologicznych determinacji, zrozumieć własne „miejsce”, z którego ogląda się krajobraz filozofii współczesnej, jak również kryteria decydujące ostatecznie o własnych możliwościach interpretacyjnych. Zakładam tutaj, co oczywiste, pozytywny stosunek do filozofii jako umiłowania mądrości, nigdy zaś, jak np. Camus, nie sprowadzam wszystkich jej funkcji do badania problemu samobójstwa, ani, jak Bataille, nie uważam języka filozofii za język martwy. Filozofia nie jest uśmiercaniem języka, jak sądził autor „Summy ateologicznej”. Pozostaje ona natomiast jednym z nielicznych już elementów kultury, bez którego ludzka egzystencja gubi samą siebie, traci możliwość samowiedzy.

Oprócz pozytywnego ustosunkowania się do filozofii niezbędne są również wyjaśnienia, jakich domaga się samo słowo „tolerancja”. Nie jest ono bowiem kategorią filozoficzną (typu: wartość, prawda, wolność). Jest raczej określoną ZASADĄ POSTĘPÓWANIA, bycia w kulturze. Na określenie owej zasady proponowano różne słowa. Jednym z nich jest właśnie łaciński termin „tolerantia”, oznaczający znoszenie, wytrwałość, rzeczenie się czegoś. Od niego pochodzi polska nazwa „tolerancja”. I chociaż słowo to było używane przez klasyków starożytności, to jednakże, tak naprawdę, zajaśniało swoim pełnym sensem dopiero w nowożytności, dokładniej: z chwilą pojawienia się anonimowego druku w Goudzie (1689 r.). Był to „List o tolerancji” Johna Locke’a dedykowany Filipowi Limborchowi, profesorowi teo-

logii w seminarium remonstrantów w Amsterdamie. To oczywiście nie pierwszy traktat na ten temat. Weznieśniej podejmują go tacy myśliciele, jak Mikołaj z Kuzy, Tomasz Morus, potem odnajdujemy zagadnienia tolerancji w pismach Dircka Coornheta, Jana Crella, Rogera Williama i Barucha Spinozy. Wszyscy oni zasadniczo (wobec braku odpowiedniego rzeczownika) używali czasownika „tolerować” w odniesieniu do wolności religijnej.

W języku filozoficznym, w wąskim rozumieniu określenia jako przekaznika treści ontologicznych, termin ten w przeszłości prawie nie występował. U św. Tomasza z Akwinu cały artykuł „Summy Teologicznej” został poświęcony następującej sprawie: *Utrum ritus infidelium sint tolerandi?* (2.2, 10, a. 11). W czasach reformacji – pisał J. Lecler¹ – teologowie katoliccy będą jedynie poprawiać język Doktora Anielskiego. W rzeczywistości zagadnienie tolerancji będzie wyrażane zwykle w tych słowach: czy można „dopuszczać”, „pozwolić na”. lub „tolerować” dwa lub więcej wyznań religijnych w jednym królestwie chrześcijańskim. Zamiast rzeczownika „tolerancja”, który wszedł do piśmiennictwa znacznie później, posługiwano się terminem „pozwolenie”. Kalwin i Montaigne używali tego wyrazu w znaczeniu biernym, w sensie „znoszenia”. Ten ostatni zarzucał na przykład stoikom ich pogardliwą postawę wobec bólu, ich zachowanie wzgardliwe, a oparte o tolerancję złą.

W znaczeniu przyzwolenia, ustępstwa, odnoszącego się do wolności religijnej, słowo „tolerancja” pojawia się w drugiej połowie XVI w. w Niemczech (Toleranz) i w Niderlandach (Tolerantie), później nieco we Francji², skąd docierały do Polski ważniejsze nowinki filozoficzne. W ten sposób np. koncepcja tolerancji Locke’a znalazła uznanie wśród socynian, zwanych Braćmi Polskimi. Niemniej na naszym terenie termin tolerancja pojawił się stosunkowo późno. W zestawie słownikowym Lindego jeszcze go nie znajdujemy. Dzisiaj, w epoce pluralizmu kulturowego, rozwój badań nad tolerancją nie wymaga głębszych uzasadnień.

Powróćmy jednak do Locke’a, którego rozprawa wzniciła dyskusje i polemiki wśród współczesnych, a w wiekach późniejszych stała się podstawą rozważań o tolerancji³. Stworzył on jasno sprecyzowaną FILOZOFIĘ TOLERANCJI

opartą o racjonalne podstawy. Nie była to doktryna czysto polityczna. U jej źródeł leżała określona wizja człowieka jako istoty wolnej i rozumnej. Swoście pojęty agnostycyzm poznawczy umożliwił dowód twierdzenia, iż żadne prawdy nie powinny być narzucane. Niektórzy badacze (np. Marchi) sądzą nawet, że Locke sformułował w swoim liście teorię ustroju politycznego mającego realizować zasady tolerancji⁴. Można się z takim stanowiskiem zgodzić, ponieważ Locke, oprócz opracowania zagadnień epistemologicznych (naczelnym przedmiotem badań filozoficznych winno być poznanie), sformułował cztery podstawowe zasady ustroju:

1. prawa człowieka: do życia, wolności i własności, które są na równi udziałem wszystkich ludzi;
2. zgoda ludu;
3. odpowiedzialność władz;
4. tolerancja religijna.

Tę ostatnią zasadę można znaleźć w „Liście o tolerancji”. Z perspektywy indywidualizmu postulował Locke dość jednoznacznie tezę o rozdzieleniu Kościoła od państwa, widząc w tym możliwość wprowadzenia tolerancji w konkret życia społecznego. Bo najważniejsze są, uważał, indywidualne prawa rozumu ludzkiego. Dlatego, między innymi, tezy filozofa zaważyły w sposób zdecydowany na „światopoglądzie” wieku oświecenia (Monteskiusz, a nawet Rousseau). W Polsce, jak już wspomniałem, znalazły posłuch wśród myślicieli końca XVIII w. pomijając, rzecz oczywista, arian, którzy wcześniej przejęli się ideami Locke’a, bo już przed rokiem 1658.

Powyższe uwagi wprowadzają w krąg zagadnień etycznych. Mówią, że od nas samych zależy profil życia i kultury, właściwe stosowanie zasad tolerancji. Filozofia nie powinna o tym zapomnieć. Inaczej stanie się eklektycznym zbiorem reguł oddalonych od spraw świata (np. status Koła Wiedeńskiego). Stąd postuluję konieczność tolerancji

⁴ *Historia tolerancji w wieku reformacji*, Warszawa 1964, tom I, s. 9–10.

⁵ Tamże.

⁶ Zob. *List o tolerancji*, tekst łaciński i przekład polski, tłumaczył: Leon Joachimowicz, przedmowa: Raymond Klibansky, wstęp: Ernesto de Marchi, redakcja wydania polskiego: Zbigniew Ogonowski, Warszawa 1963.

⁷ Zob. wstęp do polskiego wydania *Listu...* m.s. XXXVIII.

w myśleniu filozoficznym. Nie istnieją przecież pewne rozstrzygnięcia i metody opisu. Rzeczywistość, w każdym przypadku, wyprzedza konstrukcje intelektu. Jest bogatsza od siatki znaczeń narzuconych na nią przez człowieka. Każda próba pojęciowego uchwycenia jej istoty pozostaje jedną z możliwych. Może zostać poddana kolejnej interpretacji. Zatem: jeżeli wszystkie tego rodzaju próby wydają się niedoskonałe, przeto nie może być mowy o wyższości czy niższości jednej w stosunku do drugiej. Każdy ma rację ze swego punktu widzenia, ale nie jest wykluczone, że wszyscy się mylą (Gandhi). Nadto trzeba przypomnieć, iż zasadniczo koncepcja filozofii implikuje przyjęcie lub odrzucenie zasad tolerancji. Główne wyznaczniki światopoglądu filozoficznego zawierają w sobie ich konieczność lub zbędność. Przedstawmy rzecz całą nieco dokładniej.

Zauważamy zmienność pojęcia filozofii. Od czasów Pitagorasa, który pierwszy użył terminu filozofia (filosofia), rozmaicie rozumie się jej funkcje i znaczenie. Zasadniczo nie można podać obowiązującej definicji. Niemniej wszyscy rozumiemy sens tego słowa kwalifikując dane teksty jako filozoficzne. Istnieje przecież stały element wyodrębniający język filozoficzny spośród innych jednostek znaczących. Jest nim byt, wewnątrz którego egzystuje człowiek świadomie odnosząc się do siebie i świata. Chcąc zrozumieć problematykę bytu należy zająć się człowiekiem, który zawsze ma jakieś „przedrozumienie” tego co realne, „tu oto obecne”. Nie można jednakże czynić tego w oderwaniu od tradycji i historycznych miejsc pamięci. Obowiązuje tu hermeneutyczne prawo rozwoju myśli. Dzieje filozofii charakteryzują się swoistą wewnętrzną logiką „rozwoju”. Pytanie i próby odpowiedzi nigdy nie są przypadkowe. Przykładowo: poszukując w bycie tego co pierwotne i zasadnicze filozofowie udzielali różnych odpowiedzi, często wzajem sprzecznych. Niemniej odpowiedź, jaką daje na to pytanie Arystoteles, mogła przyjść dopiero po Platonie, Parmenidesie i Heraklicie; odpowiedź Kanta była nie do pomyślenia bez uprzedniej próby Kartezjusza, Leibniza i Hume’a. Widać więc, że dzieje ludzkiego myślenia układają się, jak dotąd, w pewien określony ciąg przeciwstawnych sobie tez, znoszących się wzajemnie w poszukiwaniu tego, co pier-

wotne i zasadnicze będąc równocześnie dziejami europejskiej metafizyki. Owo dążenie do znalezienia prawdy jest możliwe tylko z racji powyższej ewolucji.

W tak wyznaczonej perspektywie tolerancja umożliwia prowadzenie ROZMOWY z tekstami europejskiej kultury. Uważam bowiem, że filozofia to, najogólniej, gotowość udziału w rozmowie, którą jesteśmy my sami. Nie ma gotowych prawd, doświadczamy jedynie wysiłku rozumienia. Ważniejsze wydają mi się problemy niż „organizacja formalna“, budowanie systemu czy poszukiwanie „istoty“ bytu. Nigdy nie będziemy mogli zrozumieć *cidos* filozofii, jeżeli nie podejmiemy zawartego w niej apelu egzystencjalnego. Główne problemy ludzkiej egzystencji: Bóg, sens życia, miłość, wartość itd., nie ujawniają się w swoich cechach istotnych, są figurami ustawionymi w głębi, daleko. Skoro tak jest, to filozofia nie może być czymś jednorodnym, musi posiadać strukturę życia. A równocześnie winna zakładać, jak powiedziałem, pewne „przedrozumienie świata“. Musi nas rzeczywistość jakoś obchodzić i to jest warunkiem doświadczenia. Poznajemy przecież ze względu na coś. Nie oddzielam więc filozofii od życia. Stanowią one nierozzerwalną jedność, gdyż historia filozofii jest historią bytu. Przypomniłam nam o tym Heidegger. Dzięki tak rozszerzonemu pojęciu filozofii nie tylko poznajemy, ale mamy możliwość zmiany samych siebie. Proces taki pociąga za sobą nieuchronność tolerancji, otwartość wobec innych przejawów myślenia. W filozofii spełnia ona dość zasadnicze funkcje. Umożliwia mianowicie prowadzenie sztuki interpretacji. Wysiłki tylekroć przywoływanego tutaj Locke'a wydają owoc. Chodzi o to, aby filozofia, uміtowanie mądrości, sztuka życia godziwego, wreszcie wiedza o rzeczach boskich i ludzkich – wedle określenia znajdującego się w neoplatonickich komentarzach do Arystotelesa z IV wieku – powodowała lepsze wyczuwanie prawdy, umiejętności rozmowy człowieka z człowiekiem. Tolerancja właściwa w dyskurs filozoficzny pokazuje prawdę egzystencjalną, a nie tylko esencjalną.

Nie sposób filozofować, czyli wmyślać się w sprawę człowieka, pomijając tradycję. Zdarzały się, co prawda, przypadki całkowitej ignorancji myślenia poprzedników, czego

dowodzi stanowisko Hegla, który bez dostatecznego zrozumienia przekreślał wartość epoki średniowiecza. Odsobniony to jednak przykład. Nawet jeżeli dany twórca *expressis verbis* wypowiada się przeciw jakiejś koncepcji, nie oznacza to jeszcze z jego strony braku tolerancji czy szacunku. Kartezjusz, na przykład, chcąc zbudować podstawy wiedzy pewnej i niepowątpiewalnej sądził, że może tego dokonać jedynie przeciwstawiając się doktrynie scholastycznej. Owo przeciwstawienie się nie wykraczało jednak nigdy poza ramy „dyskusji filozoficznej”. Wiele, jak wiemy dzięki badaniom Gilsona, elementów z krytykowanego systemu znalazło się w zestawie pojęć, którymi operował sam Kartezjusz. Wydaje się, że – między innymi dlatego – trudno nazwać autora „Rozprawy o metodzie” dogmatykiem czy klerkiem. Jednak historia filozofii, generalnie, pozwala uchwycić pewien charakterystyczny rys określonych epok lub stanowisk filozoficznych. Brak lub obecność w ich obrębie tolerancji filozoficznej motywowany był nie tylko powinnością samych twórców, ale, nade wszystko, „duchem epoki”, normą „aparatu nacisku”, systemem kultury itd. Stąd jednoznaczne oceny nie w każdym przypadku są słuszne. Powyższe nie oznacza, iż poszczególni filozofowie nie ponoszą odpowiedzialności za tego rodzaju stan. Kiedy mówi się autorytatywnie: „Tylko moja filozofia jest prawdziwa”, wybiera się stanowisko jawnie dogmatyczne i atolerancyjną koncepcję filozofii.

Rzadsze natomiast są przypadki PLURALISTYCZNEGO spojrzenia na rzeczywistość, kiedy to – opisując świat – pamięta się o aspektowym wymiarze procesu poznania. W takich razach konieczność tolerancji jest oczywista.

Podsumujmy: Zaproponowałem tutaj „demokratyczną” koncepcję filozofii, która podważa mit o idealnej metodzie zapoczątkowany przez myślicieli pozytywistycznych. Sądę bowiem, iż rzeczywistość nie daje się ująć w syntetyczny slogan naukowy a nawet teologiczny. Tym bardziej że tego rodzaju totalitaryzm absolutyzujący teologię – jak zauważył Józef Zyciński – został w czasach nowożytnych zastąpiony nowymi odmianami totalitaryzmów, w których jedną z podstawowych cech charakterystycznych był zachwyt dla osiągnięć nauk przyrodniczych. W tym duchu usiłowano

w ostatnim stuleciu rozwiązywać problemy szczęścia, tajemnicy czy wolnej woli przez odwołanie się do nauk przyrodniczych (M. Schlick), mówić o miłości i cierpieniu językiem fizyki (L. Boltzmann), określać drakońskie warunki poprawności metodologicznej (L. Wittgenstein, R. Carnap)⁵. Na szczęście minął okres tak płytkiego optymizmu. Dzisiaj z coraz głębszą pokorą rozumiemy, że jedyną postawą godną uwagi jest postawa tolerancji, pomagająca w rozwiązywaniu licznych trudności i niebezpieczeństw pojawiających się niemal każdego dnia. Filozofowi nie przystoi sądzić i czynić inaczej.

W kręgu mitów współczesnych (III). „Znak”, nr 331.



Henryk Pietras SJ

O męczeństwie i unikaniu męczeństwa według Orygenes

Teoretyzowanie na temat męczeństwa jest trudne zawsze, a zwłaszcza wtedy, gdy ryzyko prześladowań jest większe niż zwykle. Dyskutuje się czasem nad jego sensem, pragnie się męczeństwa lub też budzi ono strach. Nie poddaje się ono opracowywaniu teoretycznemu, gdyż wchodzi w samo życie i – tak jak życie – wymyka się schematom. Orygenes żył w takich właśnie czasach i widząc męczeństwo jako ideał dla jednych, zagrożenie dla drugich, pokusę dla trzecich a twardą rzeczywistość życia (i umierania) konsekwentnie chrześcijańskiego dla jeszcze innych, nie miał możliwości, ani pewnie ochoty, na opracowywanie systemu. Jego własne życie było też określone prześladowaniami.

W roku 202 Orygenes miał około 17 lat. Jego ojciec, Leonides, został aresztowany na początku prześladowań, które wzniecił Septymiusz Sewer, a które miały potem objąć wielu spośród przyjaciół i uczniów Orygenes. On też pragnął tego samego i był gotów zgłosić się, by umrzeć wraz z ojcem, tylko prośby i pewna przebiegłość matki, która... schowała mu ubranie, by nie mógł iść, zatrzymały go w domu. Pisał jednak do ojca: *Strzeż się, byś z naszego powodu nie zmienił postawy*. Po ścięciu ojca, gdy na nim spoczęła odpowiedzialność za rodzinę – miał sześcioro młodsze rodzeństwo, a wszystkie dobra rodziny skonfiskowało państwo – towarzyszył innym skazanym: odwiedzał ich w więzieniach, odprowadzał na szafot lub na stos, pocieszał. Sławny we wspólnocie jako syn męczennika, całym sercem oddany Kościołowi, ściągając coraz więcej uczniów do szkoły powierzonej mu przez biskupa. Przychodzili nie tylko katechumeni, ale także inni, nawet poganie, by posłuchać i poznać tego młodego, bardzo wykształconego i prawego człowieka. Tylko specjalną łaską Boga potrafi wytłumaczyć Euzebiusz fakt, że Orygenes uszedł z życiem. On sam po wielu latach, z nostalgią mówił w Ce-

zarej Palestyńskiej: *...teraz nie jesteśmy wierni. Wierni byli wówczas, gdy odbywały się szlachetne akty męczeństwa, gdy po złożeniu męczenników na cmentarzach udawaliśmy się na zgromadzenia i zjawiał się cały Kościół nie zważając na ucisk, gdy katechumeni uczyli się religii pośród męczenników i zmarłych, którzy aż do śmierci wyznawali prawdę nie dając się zastraszyć i nie zaniepokojeni w wierze w żywego Boga.* Prześladowania ze strony państwa dotknęły go jeszcze na starość, około roku 250, za panowania cesarza Decjusza. Euzebiusz pisze o długich i wyrafinowanych torturach, które miały za cel nie tyle pozbawienie Orygenesza życia, ile sprowokowanie załamania się wiary. Orygenes przetrzymał je i umarł wkrótce potem, prawdopodobnie w Tyrze.

Do tamtych prześladowań dołączyły się inne, prawdopodobnie boleśniejsze, bo pochodzące z własnego Kościoła. Być może Demetriusz, biskup Aleksandrii, z coraz większym niepokojem obserwował rosnącą sławę swojego katechety. Szkoła była coraz bardziej „Orygenesza” a coraz mniej „Demetriusza”. Gdy więc w czasie jednej z podróży biskupi z Jerozolimy i Cezarei poprosili Orygenesza, by wygłosił kazanie w ich obecności, spowodowało to natychmiastowy protest Demetriusza. Miary zaś dopełniło wyświęcenie go na przezbitera w Cezarei. Jeśli wierzyć Euzebiuszowi – a nie ma nikogo innego, kto by poświadczył – Demetriusz, nie mogąc znaleźć żadnego argumentu przeciw Orygenesowi, postawił zarzut, że święcenia eunucha, jakim uczynił się Orygenes, są nieważne. W każdym razie Orygenes musiał opuścić rodzinne miasto. Przyjęli go przyjaciele w Palestynie i tam kontynuował swoją działalność już spokojniej.

Przedstawiłem krótko trudności Orygenesowe i różnego rodzaju prześladowania, jakich doświadczał, by nadać pewne ramy temu, co napisał o męczeństwie. Różne sytuacje wymagały bowiem od niego różnych tonacji i różnego rozłożenia akcentów. Gdyby się wzięło pod uwagę tylko „Zachętę do męczeństwa”, można by uważać Orygenesza za fanatyka męczeństwa, który wszystkim je zaleca i – pogardzając życiem – myśli tylko o śmierci za wiarę. Trzeba jednak pamiętać, że to dziełko napisał on dla swoich przyjaciół, Ambrożego i Protocteta, uwięzionych za wiarę, którzy mieli tylko dwa wyjścia: wytrwać albo poddać się i podporządko-

wac woli prześladowców odchodząc od wiary. Nie mogło być mowy o żadnym honorowym uniknięciu męczeństwa i jeśli Ambroży przeżył i pozostał przyjacielem Orygenes, a na to wygląda, znaczy, że rzeczywiście zawiódł przez to innym przyczynom.

Przedstawiając przyjaciołom różne argumenty za męczeństwem Orygenes zdawał sobie sprawę z trudności: *...nieprzyjaciel – pisał – najprawdopodobniej w miarę swych możliwości będzie próbował nas oszukać, będzie chciał doprowadzić nas do tego, byśmy kłaniali się słońcu, księżycowi albo całemu wojsku niebieskiemu. Trudność mogła też stanowić opinia tych, którzy woleli się nie narażać: ...być może sąsiedzi będą nas łżyć, a ci, co nas otaczają, wyszydzają nas będą; będą kiwali nad nami głowami jak nad głupcami.* By dodać odwagi prześladowanym, Orygenes mówi więc o wielkości powołania do życia w pełni chrześcijańskiego, o konieczności pełnego powierzenia się Bogu i pójścia za Chrystusem aż do krzyża włącznie. Każdy, kto zaczyna życie chrześcijańskie, zawiera rodzaj umowy z Bogiem. Jednym z jej punktów jest też gotowość na utratę życia doczesnego, by je odnaleźć w Chrystusie. Te zachęty, raczej teoretyczne, poprzedzają w omawianym dziełku serię przykładów stałości wiary w prześladowaniach. Orygenes pisze o Eleazarze, którego godną podziwu wierność pokazują Księgi Machabejskie, o siedmiu braciach i ich matce z tego samego prześladowania, podaje rozliczne cytaty z całego Pisma Świętego, które nawołują do podobnej postawy. Przykłady te jednak nie mają jedynie zachęcać do wysiłku, by być jak ich bohaterowie. Nie chodzi o chwaleńie ludzi za ich wytrwałość, lecz o wysławianie Boga, gdyż prawdziwe męczeństwo jest Jego dziełem: *...stwierdziliśmy – pisze Orygenes – co przez okrutnym cierpieniem i strasznym męczeństwem może zdziałać pobożność i miłość do Boga, potężniejsza od wszelkiej miłości. Ludzką słabość nie może być towarzyszką takiej miłości i zostaje wygnana z duszy człowieka; nie ma ona żadnego wpływu na człowieka, który potrafi stwierdzić: „Mocą moją i piosnką jest Pan” (Ps 118/117, 14), oraz „Wszystko mogę dzięki Jezusowi Chrystusowi, Panu naszemu, który mnie umocnił” (Flp 4,13; 1 Tm 1,12).* Miłość do Boga jest tak potężna tylko dlatego, że Bóg wcześniej człowieka ukochał i jego miłość

może spowodować odporność na ból i cierpienie. Męczeństwo jest właśnie odpowiedzią na tę bezgraniczną Bożą miłość, a także jest owocem złączenia z Chrystusem. Gdzie indziej powie, że *jeśli chrześcijanin staje przed sądem nie za swoje grzechy, nie za nic innego, tylko za to, że jest chrześcijaninem, to wtedy Chrystus staje przed sądem*. Bo upodobnienie się do Chrystusa jest tym pełniejsze, im bardziej człowiek zbliża się także do Jego krzyża.

Formacja kulturowa Orygenes w nurcie platonizmu (przy znajomości wszelkich innych ówczesnych prądów filozoficznych) także wpłynęła na kształt argumentów za męczeństwem. Ciało zawsze musi ustąpić duchowi, jest stworzone w funkcji duszy, która z jego pomocą, w ziemskim życiu, ma okazję się zbawić i powrócić do pierwotnego stanu bycia z Bogiem. Dlatego też ciała będą po zmartwychwstaniu przeduchowione, eteryczne, realne, ale zupełnie inne niż jakakolwiek znana realność. Orygenes pisał więc do przyjaciół w więzieniu: *Czemu więc wahamy się i ociągamy z porzuceniem podlegającego rozkładowi ciała, które nas wiąże, i ziemskiego mieszkania, które przygniata duszę i obciąża niespokojny umysł; czemu zwlekamy z uwolnieniem się od więzów i z wyjściem z fał ciała i krwi? Zróbmy to, byśmy z Jezusem Chrystusem korzystali z własnego (oikeios) szczęśliwego spokoju, byśmy oglądali całe złączone z duszą Słowo (empsychos Logos)...* Oderwanie się od ziemskiego życia dla życia z Chrystusem jest więc ideałem, do którego Orygenes zachęca.

Poza przedstawionym dziełkiem, skierowanym do tych, którzy już prześladowań uniknąć nie mogli, Orygenes wyjaśnia wielokrotnie inny aspekt tej samej rzeczywistości. Jak bowiem on sam w 17. roku życia, tak wielu innych wyrwało się do męczeństwa i nie zawsze z powodów wystarczających. Aby więc lepiej określić, czy i kiedy można narażać się na śmierć męczeńską, pisał komentując 1 Kor 13,3: *...nawet, gdybym rozdał całe moje mienie, ale nie z powodu miłości, i nawet gdybym wydał własne ciało dla próżnej chwały (kauchesomai) (...) ponieważ można rozdać własne mienie nie z miłości, ale przez próżność i można ponieść śmierć męczeńską przez miłość chwały i czci, jakiej zażywają męczennicy we wspólnotach chrześcijańskich*. Niestety,

zachowany fragment urywa się w tym miejscu i rozwinięcia tego tematu musimy szukać gdzie indziej. Widzieliśmy, że nie oprócz miłości nie usprawiedliwia pójścia na męczeństwo. W Komentarzu do Ewangelii św. Jana, w podobnym kontekście, Orygenes przeciwstawia miłość samego siebie i miłość do prześladowców. Zwrócenie uwagi na właściwe motywacje męczeństwa było istotne także dlatego, że męczenników powszechnie uważano za pośredników między ludźmi a Bogiem, u którego wypraszała ich przez swoją mękę odpuszczenie grzechów. Ktoś mógłby pokusić się o taki zaszczyt nie oglądając się na inne skutki swojego postępowania. Przekonanie o własnej wytrwałości mogłoby się okazać złudne w obliczu tortur. Dlatego też Orygenes napisał: *To pięknie, jeśli człowiek, który znajdzie się wśród walki o wyznanie Jezusa, nie odwleka wyznania i nie waha się umrzeć za prawdę. Nie mniej jednak piękną jest rzeczą nie dawać powodu takiej próbie, lecz unikać jej wszelkimi sposobami – a to nie tylko dlatego, że jej wynik nie jest dla nas pewny, ale i dlatego, byśmy nie byli przyczyną większego grzechu i bezbożności dla tych, którzy nie stali się jeszcze istotnymi winowajcami rozlewu naszej krwi: jeśli uczynimy, co leży w naszej mocy, odmienimy tych, którzy nam śmierć szykują; jeśli jednak przez samolubstwo i nie zważając na ich sprawę wydamy się na śmierć, mimo że żadna konieczność do tego nas nie zmusza, poniosą oni większą i surowszą karę.* Wypada wyraźnie podkreślić, że w cytowanym fragmencie Orygenes stawia na równi męczeństwo i unikanie męczeństwa. Mogą to być rzeczy jednakowo dobre (greckie „kalos” znaczy i piękny, i dobry). Co więcej, godne pochwały jest wyznanie wiary, za które grozi śmierć tylko wtedy, gdy człowiek znalazł się w sytuacji prześladowań, a nie wtedy, gdy sam ich szuka. W dalszym ciągu przytoczonego tekstu Orygenes porównuje narażanie się na męczeństwo do namawiania do grzechu. Może więc być ono karygodne mimo całej wartości, jaką ma pragnienie śmierci za wiarę.

Orygenes nie chce oczywiście zachęcać do ukrywania własnej wiary, do uciekania przed wyznaniem jej i przed męczeństwem za wszelką cenę. W czasie publicznej dysputy z jednym z biskupów Azji, Heraklidem, woła: *Jestem gotów umrzeć za prawdę i zaraz potem: Niechby były dzięki zwie-*

rzęta, krzyże, ogień, tortury; wiem, że jak tylko umrę, wyzwolę się z ciała i będę odpoczywał z Chrystusem. Idealem bowiem zawsze jest Jezus Chrystus i to, do czego Orygenes wzywa, jest rozumnym naśladowaniem Go.

Przytoczę jeszcze jeden tekst Orygenesowy, ze zbioru homilii do Księgi Ezechiela. Możemy znaleźć w nim z jednej strony potwierdzenie tego, co już wcześniej innymi słowami nam powiedział, z drugiej – interesujące uzupełnienie. To, do czego zachęca w tym tekście, to nie męczeństwo jako takie, ale gotowość na nie. Widocznie kilkanaście lat spokoju i wolności od prześladowań przygłuszyło w chrześcijanach słuchających jego kazań pierwotną żarliwość i gotowość na najgorszą ewentualność. Orygenes pisze więc: *...z całego serca prosimy Boga, by dał nam (łaskę) dążenia do prawdy całą duszą i całym ciałem, aby, gdy nastanie czas próby dla naszej wiary – bowiem jak złoto próbuje się w ogniu (Mdr 3,6), tak i nasza wiara jest poddawana próbom w niebezpieczeństwie i w prześladowaniach – gdy wybuchnie prześladowanie, zastało nas przygotowanych, by nasz dom w ziemi się nie zawalił i by nie uległ zniszczeniu przez burze budynek, jakoby na piasku wybudowany; żeby, gdy będą wiać wichry szatana, najgorszego z duchów, ostały się nasze dzieła, które dotrwały aż do tego dnia (jeśli nie są nadpsute od wewnątrz), i byśmy będąc w pełni gotowi, okazali naszą miłość, tę, którą mamy do Boga w Chrystusie Jezusie, któremu chwala i pocta na wieki wieków (I P 4,11).*

Słowa te, przepojone głęboką pobożnością, ukazują nam człowieka całym sercem oddanego prawdzie, w którą wierzy i którą głosi. Ta prawda jest ważniejsza od męczeństwa. Gdy ona jest w człowieku zagrożona, trzeba się zdecydować na zapłacenie nawet najwyższej ceny. Połączenie pojęć: prawda, wiara i miłość w cytowanym fragmencie służy Orygenesowi także do precyzyjnego określenia miejsca męczeństwa: musi być ono tym trzem podporządkowane. Tak więc możemy powiedzieć, że ubieganie się o męczeństwo, gdy się nie żyje prawdą lub też z innego powodu niż miłość do Boga, nie ma sensu.

Felicjan Paluszkiewicz SJ

Kapłan i męczennik Święty Andrzej Bobola

12 maja Kościół obchodzi pamiątkę śmierci św. Andrzeja Boboli. „Martyrologium Rzymskie” zamieszcza o nim jedynie lakoniczną notatkę: *W Janowie koło Pińska, na Polesiu, św. Andrzeja Boboli, kapłana Towarzystwa Jezusowego. Wycierpiawszy od schizmatyków różne rodzaje tortur zdobył chwalebną palmę męczeństwa (†1657)*¹. Zwięzły zapis ogranicza się do rejestracji faktu szczególnego uczestnictwa Boboli w tajemnicy Krzyża Chrystusowego. Nic więcej.

Wielkość człowieka pieczętującego własną krwią głoszoną przez siebie Prawdę poprzedziło zwyczajne, szare życie, które przypuszczalnie minęłoby nie zauważone przez historię, gdyby nie męczeństwo. Andrzej bowiem nie odznaczył się niczym, co ludzie upamiętniają naukowymi monografiami. Nie zasłynął dorobkiem publicystycznym jak współcześni mu jezuici: sinolog – Michał Boym, leksykograf – Grzegorz Knapski, wynalazca w dziedzinie wojskowości – Oswald Krüger, poeta – Maciej Sarbiewski, matematyk – Stanisław Solski, architekt – Bartłomiej Wąsowski i wielu innych. On był tylko szeregowym duszpasterzem.

Uczeń szkoły jezuickiej w Wilnie do Towarzystwa Jezusowego wstąpił 31 lipca 1611, a w jedenaście lat później otrzymał święcenia kapłańskie. Po ukończeniu formacji zakonnej rozpoczął pracę duszpasterską w Nieświeżu, gdzie dzielił czas pomiędzy zajęcia administracyjne oraz postugę wier-
nym na ambonie i w konfesjonale. Oprócz zajęć w macierzystym kościele podejmował wyprawy misyjne głosząc słowo Boże w okolicy. Od początku zyskał sławę kaznodziei i dlatego chciano go mieć w stolicy, aby tutejszej elicie zapewnić dobrego mówcę. Pomimo zabiegów jezuitów warszawskich został Bobola skierowany do Wilna i pracował tam w kościele Św. Kazimierza. Powierzono mu Sodalieję

Mariańską mieszczan, ambonę, konfesjonal, administrację kościoła oraz popularne wykłady z zakresu Pisma Świętego i dogmatyki. Już wtedy okazał zadatki heroizmu. Gdy w czerwcu 1625 r. nawiedziła Wilno epidemia i kto mógł ratował się ucieczką z miasta, on z kilku innymi, nie zważając na niebezpieczeństwo zarażenia się, pospieszył do posługi chorym. Następstwem samarytańskiej pomocy była wtedy śmierć sześciu jezuitów. Zebrano jednak niemały plon duchowy: wysłuchano 8000 spowiedzi, a przykładem bohaterskiego poświęcenia nawrócono 26 innowierców.

2 czerwca 1630 złożył Andrzej Bobola uroczystą profesję zakonną. Po niej odczuł na sobie jedną z cech jezuickiego charyzmatu: przenoszenie z miejsca na miejsce. Najpierw został posłany do Bobrujska, niewielkiego miasteczka zabudowanego drewnianymi domkami, zamieszkanego przede wszystkim przez prawosławnych. Nikły odsetek katolików rozproszonych w innowierczej społeczności pozbawiony był całkowicie opieki duszpasterskiej. Ignoracji religijnej towarzyszył zanik życia sakramentalnego oraz obniżenie poziomu moralności. W 1630 r. jezuita założyli tutaj placówkę. Spędził na niej trzy lata. Dzieło, którego dokonał w Bobrujsku, ocenił sprawiedliwie prowincjał Mikołaj Łęczycki w sprawozdaniu do Rzymu. Podkreślił poza tym u Boboli zdrowy rozsądek, dobre wykształcenie, łatwość obcowania z ludźmi oraz wywieranie dodatniego wpływu na otoczenie. Z Bobrujska przeniesiono Andrzeja do Płocka, stamtąd do Warszawy, następnie znowu do Płocka, później kolejno do Łomży, Wilna, Pińska. Trzeci raz do Wilna i wreszcie w roku 1652 – powtórnie do Pińska. W ostatnim okresie życia Andrzej Bobola pracował przede wszystkim jako misjonarz na Polesiu. Zadanie, jakie postawili mu przełożeni, nie było łatwe. Żyjący w nadzwyczaj prymitywnych warunkach lud nie zawsze potrafił odróżnić przyjaciela od wroga i prawdę od fałszu, łatwo było nim manipulować, nawet pchać do zbrodni. Mieszkający w nędżnych lepiankach lub w najlepszym przypadku w kurnych chatkach – pod jednym dachem z żywym inwentarzem – wieśniacy, dla których każdy kaprys przyrody oznaczał

¹ *Martyrologium Rzymskie*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków (1967), s. 144.

głód, nastawiali ucha na ponętne szepty ludzi kierujących się wyłącznie własną ambicją, gotowych zdobywać złudny cel kosztem mas.

Do tego spłotu niesprzyjających apostołowaniu warunków kulturalnych, gospodarczo-społecznych i cywilizacyjnych, jak brak dróg, a przez to trudny dostęp do ludzi żyjących wśród grząskich bagien, dołączyła się jeszcze sytuacja polityczna Polesia żyjącego w ciągłym zagrożeniu ze strony kozactwa spiskującego z Moskwą. Opinia współczesnych o tych wojownikach nie była pochlebna. Zygmunt III Waza nazwał ich *faex hominum ex variarum gentium latro-nibus collecta* (szumowiny ludzkie zebrane z łotrów rozmaitych narodowości)². Kierowali się oni swoistą dialektyką i mieli własne normy moralne. Ośławiony Bohdan Chmielnicki – stojąc w 1649 r. przed komisarzami królewskimi – oświadczył: *Nie kazałem niewinnych zabijać, ale który do nas przystać nie chce, albo na wiru naszu chrestiti się (sic!)*³. Brak uległości wobec przemocy klasyfikował jako winę.

Pomimo wspomnianych trudności mieli jezuita na tamtych terenach znaczne sukcesy duszpasterskie. Do największych osiągnięć Boboli należało przyjęcie na łono Kościoła katolickiego wiosek: Bałandycze i Udrożyn. Owocność pracy ewangelizacyjnej drażniła ludzi wrogo nastawionych do religii katolickiej oraz do kojarzonej z katolicyzmem polskości. Z braku racji rozumowych sięgali po argument pięści. Andrzej Bobola stał się kolejną ofiarą tej szatańskiej apologii światopoglądu rysującego się u samych fundamentów.

Misja dana apostołom w dniu Wniebowstąpienia: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody”⁴, zobowiązuje kapłanów do głoszenia słowa Bożego wszędzie, gdzie ludzie chcą ich słuchać. Nie ograniczają się przeto do własnych placówek duszpasterskich, lecz wędrują w poszukiwaniu zagubionych umysłów, aby wskazywać im drogę do Prawdy. Stąd wycieczki misyjne Andrzeja Boboli i innych księży. W czasie jednej z takich wypraw, w środę, 16 maja 1657, ojciec Andrzej dowiedział się o grożącym mu niebezpieczeństwie. Usiłował umknąć przed czyhającymi na jego życie. Wsiadł na pożyczony wóz i wraz z powożącym Janem Domanowskim jechał co koń wyskoczy, chcąc znaleźć jakieś bezpiecz-

ne miejsce. Kozacy byli jednak szybsi. Dopadli uciekających w pobliżu folwarku Predyła, w którym uprzedzono ich o niebezpieczeństwie. Domanowskiemu udało się umknąć do lasu, dzięki czemu zachowało się dla historii świadectwo o okolicznościach schwytania Boboli.

Znienawidzonego Lacha obnażono najpierw i skatowano nahajkami, a potem dostał jeszcze kilka kułaków tak silnych, że posypały się zęby. Po tej uwerturze skrepowano mu ręce powrozem i przytroczono do pary koni, które popędzono w kierunku Janowa. W czasie czterokilometrowego biegu między końmi dostał jeszcze mnóstwo razów batogami, cięcie szablą w lewe ramię oraz kilka ukuć lancą; po której pozostały głębokie rany. W Janowie zbiegł się tłum ciekawych niecodziennego widowiska. Aby uchronić się od nadmiaru świadków, wprowadzono Andrzeja do szopy służącej za rzeźnię. Z gałązek dębowych upleciono wieniec i wcisnięto mu na głowę, następnie rzucono na stół i ogniem przypalano ciało, wbijano drzazgi za paznokcie, zdzierano skórę z rąk, piersi, pleców i głowy, odcięto palec wskazujący od lewej dłoni i końce dwu innych palców, wydłubano prawe oko, świeże rany posypano plewami, odcięto nos i wargi, wyrwano język, wreszcie za nogi powieszono u powały. Po dwu godzinach żywego jeszcze zdjęto ze sznura. Dwukrotne cięcie szablą w szyję zakończyło męczarnię Boboli.

Ciało ks. Andrzeja stało się przedmiotem kultu religijnego. Okoliczna ludność tłumnie przychodziła pod okienko krypty kościoła Jezuitów w Pińsku, gdzie został pochowany, aby oddać hołd męczennikowi. Do trumny zamordowanego kapłana garnęli się nie tylko katolicy. Po rozbiorach przychodzili również prawosławni widząc w nim orędownika u Boga. Sponiewierany naród szukał wsparcia. Ludzie, których ojcowie w latach apostołowania Boboli spluwali z pogardą na widok łacińskiego księdza, teraz instynktownie garnęli się do jego grobu. W obawie przed sprofanowaniem zwłok, w styczniu 1808 r. przewieziono je do Połocka,

² Kesseling Rudolf, *Siosunki kulturalne polskie w. XVI*, Warszawa 1932.

³ Michałowski Jakub, *Księga pamiętnicza*, Drukarnia K. C. Uniwersytetu, Kraków 1863, s. 379.

⁴ Mt 28, 19.

gdzie wydawały się bardziej bezpieczne pod opieką jezuitów działających tam jeszcze pomimo kasaty zakonu.

Sława kapłana, który podejmując walkę o uświadomienie człowiekowi jego godności wkalkulował w to własne męczeństwo⁵, sięgała daleko poza granice ojczystego kraju. Znamienne jest, że pierwsze biografie Boboli zostały wydrukowane nie w którejs z oficyn krajowych, ale poza Polską: jedna w Wiedniu, druga w Würzburgu (w 1725 r.).

Pomimo rozwijającego się kultu wyniesienie na ołtarze szło opornie. Zabiegi polskich biskupów oraz starania jezuitów sprawiły jedynie, że Benedykt XIV, 9 lutego 1755, wpisał Bobolę na listę męczenników za wiarę.

W 1764 r., na sejmie konwokacyjnym w Warszawie, sprawa wypłynęła na nowo. W konstytucjach, które zaprzysiął Stanisław August Poniatowski w dniu swojej koronacji, zamieszczono również takie zobowiązanie: *Starać się będziemy wnieść instancję do Stolicy Apostolskiej o beatyfikację Andrzeja Boboli SJ*⁶. Nastąpiły jednak rozbiory Polski i beatyfikacja stała w martwym punkcie. Opatrzność odłożyła tę chwilę na czas bardziej stosowny, gdy zniewolonemu i poddanemu silnej rusyfikacji narodowi, a szczególnie prześladowanym unitom podlaskim, potrzebny był wzór mocarza ducha, który nie uląkł się przemocy. Pomimo iż rząd carski robił wszystko, aby przeszkodzić sprawie, Pius IX ogłosił Andrzeja Bobolę błogosławionym. Nastąpiło to w październiku 1853 r. Uroczystość urządzono z wielką okazałością. Wnętrze bazyliki Św. Piotra wybito czerwonym adamaszkiem i oświetlono mnóstwem świateł. W miejscu, gdzie według zwyczaju umieszczano herb papieski oraz herb panującego w państwie, z którego pochodził błogosławiony, polecił Ojciec Św. powiesić dwa herby papieskie, aby zaznaczyć, że zniewolonemu narodowi on chce zastąpić króla. W breve beatyfikacyjnym napisał: *Pragnąc, aby w tak ciężkich czasach i wobec wielkiej liczby nieprzyjaciół wierni Chrystusa uzyskali nowy wzór, który wzmógłby ich odwagę w walce, pozwalamy sługę bożego Andrzeja Bobolę, kapłana profesa Towarzystwa Jezusowego, który za wiarę katolicką i dusz zbawienie poniósł męczeństwo, nazywać odąd mianem błogosławionego*⁷.

Na swój sposób uczcił tę uroczystość rozgniewany car, Mikołaj I. Swojego posła, Apolinarego Buticniewa, za to, że

nie przeszkodził beatyfikacji, odwołał z Rzymu i ukarał niełaską, a poza tym kazał rozstrzelać sześciu Polaków wcielonych do armii rosyjskiej, ponieważ po odczytaniu im manifestu wzywającego wojsko do obrony prawosławia oświadczyli, że za obcą sobie religię walczyć nie mogą. Pomimo rozmaitych represji szerzył się jednak kult bł. Andrzeja również w imperium rosyjskim, a w 1908 r. udało się nawet w Petersburgu wydrukować życiorys Boboli napisany przez ks. Jana Urbana SJ.

Po odzyskaniu niepodległości episkopat Polski rozpoczął starania o kanonizację Andrzeja Boboli. Zabiegi zostały uwieńczone pomyślnym skutkiem w uroczystość Zmartwychwstania 1938 r.

Barwne są dzieje wędrówki relikwii Andrzeja. Odbyły one długą podróż po świecie, zanim wróciły do ojczyzny. Z Połocka powędrowały do Moskwy. [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Przez Odessę i Konstantynopol dotarły do Rzymu. Gdy po kanonizacji wieziono je do Warszawy, obecny na trasie tłum manifestował swój hołd człowiekowi, który stał się chlubą narodu i aż do krwi przelania głosił zaczerpniętą z Ewangelii prawdę, że każda osoba jest dzieckiem Bożym i dlatego ma niezbywalne prawo do wynikającego stąd szacunku oraz do wolności.

W chwilach doświadczeń narodowych potrzebne jest ludziom duchowe wsparcie. Ostoją dla cierpiących bywają ci, którzy sami wiele wycierpieli. Trumna ze zwłokami Boboli w Warszawie spełniła moralną misję we wrześniu 1939 r., podczas całej okupacji, a zwłaszcza w dniach powstania, kiedy krzepiła ludzi wgniatanych w ziemię w sposób niesłychanie brutalny, zwłaszcza na Starówce, najbardziej nękaną przez wroga.

⁵ Cfr (Kajsiewicz Hieronim ks.), *Dzieje błogosławionego ojca Andrzeja Boboli kapłana Towarzystwa Jezusowego... spisane przez księdza Antoniego Świętomiana*, Paryż 1854, s. 25.

⁶ Cyt. za: Popłatek Jan ks. TJ, *Błogosławiony Andrzej Bobola*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1936, s. 188.

⁷ Dz. cyt., s. 214-215.

Henryk Litwin

Katolizacja szlachty ruskiej 1569–1648

Stosunki wyznaniowe na Kijowszczyźnie i Braclawszczyźnie

Wszystko, co w historiografii polskiej i ukraińskiej wiąże się ze stosunkami między tymi dwoma narodami, było przez długie lata tematem zbyt aktualnym, by poglądy formułowane nawet w pracach naukowych mogły być wyważone i w pełni obiektywne. Wielka dyskusja rozpoczęła się w II połowie XIX wieku i – choć podlegała różnym przekształceniom – trwa właściwie do dziś. Jej prześledzenie jest o tyle skomplikowane, że brało w niej udział wiele środowisk i ośrodków spolarizowanych także politycznie. Nie można w związku z tym, mówić o dyskusji między szkołą polską a ukraińską, bo często najostrzejsze spory toczyli ze sobą badacze tej samej narodowości. Owych „szkół” można więc naliczyć daleko więcej. W przypadku historiografii ukraińskiej, już w okresie przed pierwszą wojną światową, mamy do czynienia z dwoma różnymi – choć związanymi ze sobą – ośrodkami. Stanowiły je: Lwów w austriackiej Galicji i stolica rosyjskiej guberni – Kijów. W latach międzywojennych istniały co najmniej trzy takie środowiska – w ZSRR, w Polsce i na emigracji, przede wszystkim w Niemczech. Aktualnie, obok badaczy z Ukrainy radzieckiej, wiele do powiedzenia mają historycy z USA i Kanady, w znacznej części rekrutujący się ze środowisk emigracji ukraińskiej.

W Polsce takich podziałów było mniej. „Szkoła krakowska” i „Szkoła warszawska” w okresie rozbiorów; w Polsce Odrodzonej jednolite środowisko naukowe; dziś kraj i emigracja, której dorobku naukowego nie można lekceważyć. Mimo tej różnorodności środowisk i stanowisk poglądy na interesujący nas temat były i są wyjątkowo zgodne. Trudno tu wliczać wszystkich zasłużonych historyków, wspomnieć jednak wypada o sztandarowych postaciach wymienionych

środowisk. M. Hruševskij, P. Kuliš, I. Krypjakevyč, D. Do-rošenko, V. Lypynskij, A. Baranovyč i F. Sysyn ze strony ukraińskiej – oraz A. Jabłonowski, K. Szajnocha, K. Chodyncki, J. Woliński, O. Halecki, Z. Wójcik i W. Serczyk¹ ze strony polskiej zgodni są co do tego, że po unii lubelskiej magnateria i średnia szlachta ruska katolicyzują się, a co za tym idzie polonizują, w coraz szybszym tempie. Pogląd taki utrwalił się, mimo iż badania szczegółowe przeprowadził jedynie P. Viktorovskij², i to w ograniczonym zakresie. A. Jabłonowski i V. Lypynskij zwracali co prawda uwagę na fakt, że duża liczba szlachty ruskiej trzymała się prawosławia jeszcze w połowie XVII wieku, ale w syntetycznych pracach przyłączali się do zgodnego chóru pozostałych³.

Jedynym sposobem na sprawdzenie wiarygodności przyjętego w historiografii sądu jest mozolne policzenie rodzin prawosławnych i przyjmujących wiarę katolicką. Zadanie o tyle trudne, że brakuje źródeł, za pomocą których można określić konfesję danej osoby. Te zaś, którymi dysponujemy, rozproszone są w kilku monumentalnych wydawnictwach rosyjskich z epoki przedrewolucyjnej⁴. Na nich to, w dużej mierze, oparte będą podane niżej wyliczenia. Często wykorzystywane będzie też zestawienie Józefoviča⁵. Wiele nazwisk szlachty prawosławnej odnaleźć też można w „Rejestrze Wojska Zaporoskiego” z roku 1649⁶.

¹ W związku z możliwościami i wymogami czasopisma, w którym artykuł jest drukowany, ograniczono do minimum przypisy bibliograficzne i źródłowe, a część umieszczono w tekście – w nawiasach – Polski Słownik Biograficzny (PSB), herbarz Niesieckiego (Nies.) i inne, patrz niżej.

² P. Viktorovskij, *Zapadnorusskija dvorianskija familii otpawszija ot pravoslavija na konce XVI i XVII v.*, w: „Trudy Kijevskoj Duchovnoj Akademii”, 1908–1911 (dalej Vikt.).

³ Źródła dziejowe, Polska XVI wieku pod względem geograficzno-statystycznym, ziemie ruskie – Ukraina, wyd. A. Jabłonowski, Warszawa 1894–1897, T. XX–XXII, s. 546 w T. XXII; tegoż, *Historia Rusi południowej do upadku Rzeczypospolitej Polskiej*, Kraków 1912, s. 221, 228; W. Lipiński, *Szlachta na Ukrainie. Udział jej w życiu narodu ukraińskiego na tle jego dziejów*, Kraków 1909, por. s. 18, 19, 43 ze s. 46.

⁴ *Archiv jugozapadnoj Rossii*, Cz. 1–8, Kiev 1859–1911; *Pamjatniki izdavaemyje Komissijeju dla razbora drevnich aktov*, T. I–IV, Kiev 1846–59; *Akty odnoszaszcziesia k istorii Južnoj i Zapadnoj Rossii*, T. I–XV, Pietierburg 1863–1892.

⁵ W. Archiv jugozapadnoj..., dz. cyt., Cz. 4, T. I, s. XV–LV. (dalej Józef.).

⁶ W. Lipiński, Stanisław Michał Krzyczewski, *Z dziejów walki szlachty ukraińskiej w szeregach powstańczych pod wodzą Bohdana Chmielnickiego*. Aneks nr 1, w: „Z dziejów Ukrainy”, Kijów-Kraków 1912, s. 467–491. (dalej: Lip.).

Spółeczność szlachecka Ukrainy nowożytniej była bardziej zróżnicowana niż polska, a podziały wewnętrzne były tu wyraźniejsze. Bojarzy – najniższa kategoria stanu uprzywilejowanego – mieli nawet odrębny status prawny. Ziemianie – ukraiński odpowiednik szlachty średniej – to grupa niejednolita. Zubożali upodobniali się warunkami życia i stopniem aktywności politycznej do bojarów. Zamożni mogli stanąć do politycznej rywalizacji nawet z kniaziami, bowiem pozycja tych ostatnich po inkorporacji zachwiała się na skutek wpływu polskiej idei egalitaryzmu szlacheckiego.

Drobna szlachta i bojarzy pozostali przy prawosławiu przez cały badany okres, a potem stanęli przy Chmielnickim, jak wykazał V. Lypynskij (przyp. 6). Dokładniejsze badanie tego problemu jest więc zbędne. Zająć się natomiast trzeba wyższymi warstwami społeczności szlacheckiej Ukrainy. Nie sposób w tego typu artykule zbadać i omówić całość zagadnienia. Zainteresować się więc trzeba wybraną grupą, która chyba może być uznana za reprezentatywną. Przedmiotem rozważań będą rodziny szlacheckie Kijowszczyzny i Bracławszczyzny. Na podstawie zachowanych rejestrów poborowych oraz ustaleń Jabłonowskiego⁷ wyodrębniliśmy grupę rodów pochodzenia ruskiego, których przedstawiciele posiadali co najmniej jedną całą wieś na wymienionych terenach. Grupa ta liczy 206 rodów i zawiera praktycznie całą średnią i bogatą szlachtę i magnaterię ruską (prócz wołyńskiej). Udało się ustalić wyznanie przedstawicieli 137 rodzin i to właśnie zestawienie będzie podstawą badań. W celu zdynamizowania obrazu podane zostaną obliczenia dotyczące trzech podokresów: 1569–1596 – od unii lubelskiej do unii brzeskiej, która osłabiła siły prawosławia w Rzeczypospolitej; 1596–1620 – do momentu reaktywowania hierarchii dyzunickiej; 1620–1648 – do powstania Chmielnickiego.

W okresie przed unią brzeską tylko w 7 rodach zdarzyły się przypadki przejścia na „wiarę rzymską”. Chyba najwcześniej z „panów ruskich” porzucił prawosławie Janusz Ostrogski, już w latach 1575–1577 (Vikt.). W jego ślady rychło ruszył młodszy brat, Konstanty. Jednak najmłodszy z braci, Aleksander, oraz ich ojciec Konstanty Wasyl, woje-

woda kijowski, najpotężniejszy z magnatów kresowych, pozostali do śmierci przy „błahoczestju”. Podobnie było w innych rodach. Zdarzały się przypadki konwersji, ale część rodziny pozostawała przy wierze przodków. Wyjątkiem była, być może, rodzina Chaleckich, której prawosławnych przedstawicieli nie udało się odnaleźć w okresie walki o unię brzeską. Jest to jednak mało prawdopodobne, skoro czołowy w tym rodzie propagator katolicyzmu i unii – Dymitr, podskarbi litewski – odszedł od „wiary greckiej” dopiero w 1591 r. (PSB). Prócz wymienionych także Jerzy Czartoryski, Aleksander Proński, Stefan Zbaraski, Konstanty Wiśniowiecki – kniaziowie, i ziemianin Aleksander Siemaszko, kasztelan braciowski, złożyli katolickie wyznanie wiary. We wszystkich tych przypadkach, z wyjątkiem Prońskich, którzy byli kalwinistami (Aleksander także przeszedł później na kalwinizm), odnajdujemy prawosławnych krewniaków naszych bohaterów. Przy tym Zbaraski, Chalecki i Proński – to osoby urzędami i działalnością związane z terenami Litwy. Dla Kijowszczyzny i Braciowszczyzny znaczenie miały jedynie konwersje Wiśniowieckiego, Czartoryskiego i Siemaszki (Vikt.). Wobec potęgi Konstantego Wasyla Ostrońskiego „odstępstwo” jego synów nie było, na razie, odczuwalnym uszczerbkiem dla „wiary ruskiej”.

W okresie przed unią brzeską 123 z badanych rodów pozostały „czysto” prawosławnymi (90%), a co najmniej 132 miały jeszcze przedstawicieli pozostających przy „błahoczestju” (96,4%). Liczba katolików była niewielka i nie dorównywała liczbie kalwinistów (w 9 rodach). Sukcesy niezbyt olśniewające. Zyskano wprawdzie kilku potężnych magnatów, ale prawosławie chronione było przez równie władnych wyznawców, występujących w znakomicie większej liczbie. Stan ten doskonale ilustrują słowa Józefa Wereszczyńskiego, pierwszego biskupa kijowskiego, który rezydował w swej stolicy. Oto, co zastał w diecezji w pierwszych latach działalności pasterskiej (ostatnie dziesięciolecie XVII wieku): *...będąc więcej niż sto lat bez biskupów swych własnych [nie miał Kijów] ani jednego kapłana, kościoła i ołtarza, oprócz kapliczki jednej na zamku, gdzie urzędniczy zamkowi,*

² Źródła dziejowe.... dz. cyt., T. XX i XXII.

na wzgardę w nią zawierają szkapę swe, a drugi kościółek Dominikanów i z zakonnikami jednym. Jakoż do takowej dezolacji powodem nie tylko Tatarzy, ale i sami nawet ludzie religii greckiej a obywatele kijowscy, którzy umyślnie wiarę katolicką jak mogąc niszczyli⁸.

Po unii brzeskiej prawosławie znalazło się niewątpliwie w defensywie. Okazuje się jednak, że postępy katolicyzmu były niewiele większe niż w okresie poprzednim. Przez 24 lata nieistnienia hierarchii prawosławnej (1596–1620) w kolejnych 10 rodach pojawiły się przypadki przyjęcia obrządku rzymskiego. Były to jednak bez wyjątku rody magnackie o ustalonej wysokiej pozycji. Porzucił prawosławie Janusz Zasławski oraz Adam i Symeon Sanguszkowie (Vikt., Józef.). Ponieważ już wcześniej zanotowaliśmy podobne przypadki w rodach Ostrogskich, Zbaraskich i Wiśniowieckich, stwierdzić możemy, że czołówka najbogatszych i najpotężniejszych rodów magnackich Ukrainy przeszła, choć jeszcze nie w całości, na stronę katolicką. Tym bardziej że jednocześnie zmarli ostatni prawosławni przedstawiciele Ostrogskich (1603, 1608), a kolejni Zbarascy i Wiśniowieccy przystąpili do Kościoła rzymskiego. W 1620 roku, gdy z areny dziejów znikli właśnie Ostrogscy, nie było już ani jednego wyznawcy „wiarę greckiej“ wśród Zbaraskich, Zasławskich i Sanguszków. Tą drogą poszli również Koreccy i Rużyńscy. Bardziej skomplikowane były manewry wyznaniowe Tyszkiewiczów. W 1603 roku Fedor i Fryderyk przystąpili do unii kościelnej. Mniej więcej jednocześnie Eustachy, Jerzy, Piotr i Krzysztof przyjęli katolicyzm. Dodając do tego fakt, że Dymitr, marszałek litewski, jego syn Jerzy i ich daleki kuzyn Iwan pozostali do śmierci przy prawosławiu (Vikt.), otrzymamy pełny obraz sytuacji, w jakiej znalazła się po unii magnateria ruska. Na Tyszkiewiczach nie kończą się jednak sukcesy Kościoła katolickiego. W poczet jego członków wstępują w tym czasie także Woronieccy, Zahorowscy, Massalscy i Tryznowie. Jednak także i w tych rodach następuje rozdzielenie wyznaniowe. Nazwiska te spotykamy bowiem wśród przedstawicieli szlachty prawosławnej jeszcze długo potem. Trzeba tu wspomnieć o jeszcze jednym „nabytku“ katolicyzmu wśród szlachty ruskiej. Są nim Łukomscy (Józef.). Ich przypadek

jest o tyle wyjątkowy, że prawosławie porzucili oni już dawniej stając się wyznawcami kalwinizmu. Na początku XVII wieku nastąpiła zaś kolejna zmiana.

W latach 1596–1620 odnajdujemy, wraz z omówionymi wcześniej, 17 rodów, których przedstawiciele są katolikami, przy czym w 8 z nich nie spotykamy już, pod koniec badanego okresu, prawosławnych. Zważywszy na to, że rody te stanowią ekonomiczną i polityczną czołówkę Ukrainy, uznać by można, iż Kościół katolicki odniósł decydujące zwycięstwo. Że byłoby to pochopte stwierdzenie, świadczy list biskupa płockiego, S. Łubieńskiego, w którym – zalecając popieranie Stefana Aksaka, katolika, na urząd sędziego ziemskiego kijowskiego – podkreśla on ważność sprawy tym, że *...w tych tam stronach nie mamy wiele katolików*⁹ (1627 r.).

Słowa listu komponują się z naszym zestawieniem. W latach 1596–1620 127 rodzin ma prawosławnych przedstawicieli (92,7%). 102 spośród nich są „czysto” prawosławne (74%). Cała ta masa „błahoczystej” szlachty toczy uporczywą walkę przeciw unii a w obronie nie istniejącego formalnie prawosławia¹⁰. Skatolicyzowani magnaci udzielają jej zresztą często swego poparcia – częściowo pod przymusem – nie chcąc utracić poparcia rzesz szlacheckich na Ukrainie, częściowo wykorzystując tę sprawę jako atut w rozgrywkach politycznych z dworem i innymi frakcjami magnackimi.

W omawianym okresie właściwie cała średnia i bogata szlachta pozostała wierna prawosławiu. Jedyne „nabytki” katolicyzmu w łonie tej warstwy stanu uprzywilejowanego – to niektórzy przedstawiciele Zahorowskich i Woronieckich (tych ostatnich trzeba bowiem zaliczyć w poczet szlachty średniej, mimo ich kniaziowskiego tytułu). „Wiara ruska” na Kijowszczyźnie i Braclawszczyźnie dysponowała w związku z tym silnym oparciem. Katolicycy magnaci traktowali te tereny przede wszystkim jako zaplecze ekonomiczne.

⁸ J. Wereszczyński, *Pisma polityczne*, Kraków 1858, s. 37.

⁹ S. Golubev, *Kievskej mitropolii Petr Mohyla i ego spudvżniki*, Prilozhenije k 1-mu tomu, Kiew 1883, s. 293.

¹⁰ Por. P. N. Żukovic, *Sejmowaja borba pravoslawnoho zapadnorusskago dwojanstwa s cerkownoj uniej*, S.-Peterburg 1901–1911, Cz. 1–5.

czne, działalnością polityczną wiążąc się z areną centralną. Lokalne ośrodki opanowane były przez „błahoczystywe” ziemiaństwo współpracujące z dysydentami. Z tych powodów katolicyzacja magnaterii ruskiej nie wpływała decydująco na zmianę sytuacji „wiary rzymskiej” na Ukrainie i nie możemy się dziwić, że biskup Łubieński ubolewał nad brakiem sojuszników na tych terenach.

W roku 1620 reaktywowana została, potajemnie, prawosławna hierarchia kościelna. W 12 lat później uznano ją oficjalnie. Te sukcesy Cerkwi były dodatkowym hamulcem dla postępów Kościoła. W latach 1620–1648 odnajdujemy, co prawda, wśród wyznawców wiary katolickiej 10 nowych nazwisk szlachty ruskiej, lecz we wszystkich przypadkach mamy do czynienia jedynie z podziałem wyznaniowym w ramach rodzin. Żadna z nich w całości nie porzuciła prawosławia. Istotnym sukcesem było natomiast to, że Kościół zyskał sobie wyznawców wśród szlachty średniej. Niewielu jednak. Ich skromną listę otwiera Stefan Czerlenkowski, stolnik braclawski, fundator klasztoru dominikanów w Winnicy¹¹. Należał on do starego, miejscowego rodu ziemiańskiego, którego inni przedstawiciele wytrwali przy prawosławiu¹². Pozostali nowi katolicy związani byli z Kijowszczyzną. Na ich czoło wysuwają się Aksakowie. Być może już sędzia kijowski, Jan, „rewokował” przed śmiercią, gdyż pochowany został w kościele katolickim (Nies.). Niewykluczone jednak, że stało się to za sprawą jego syna, Stefana, o którym posiadamy przekaz, iż ...z ojca *ortodoxus*, jest *obrońcą kościelnym*¹³.

Godny dokładniejszego opisu jest też przypadek Teodora Tyszy-Bykowskiego, który prawdopodobnie jako jedyny z rodu porzucił prawosławie. Wiemy o nim, że był otoczony niechęcią i żył bardzo burzliwie. Trudno jednak rozstrzygnąć, czy przyczyną braku popularności było jego wyznanie a wyczyny skutkiem wyobcowania z rodzimego środowiska, czy odwrotnie¹⁴. Teodor zmarł w 1644 roku i został pochowany w gródku na Ukrainie – majątności Korczowskich – w kościele dominikańskim. W ten sposób dotarliśmy do kolejnych katolików-ziemian. Na wiadomości o pogrzebie Tyszy-Bykowskiego kończą się jednak nasze informacje¹⁵. Nie wiadomo, od kiedy i w jakim stop-

niu ród Korczowskich był katolicki. Wiemy natomiast, że pięciu jego prawosławnych członków stało w szeregach powstania Chmielnickiego (Lip.).

Wśród dwuwyznaniowych rodów Kijowszczyzny spotykamy jeszcze Jelców, Myszków-Chołoniewskich i Słuszków (Józef.). Takie samo oblicze religijne miał prawdopodobnie przybyły z Wołynia ród kniaziów Kozików (Józef.). Możliwe, że jeszcze jedna średnioszlachecka rodzina Kijowszczyzny, również pochodząca z Wołynia, Łosiatyńscy, miała swoich katolickich przedstawicieli. Jeden z nich był bowiem uczniem lwowskiego kolegium jezuickiego w roku 1648 (Nies.). Nie daje to jednak pewności, gdyż skądinąd wiadomo, że także rodziny prawosławne posyłały swe dzieci do szkół jezuickich¹⁶.

Pozostał nam jeszcze do omówienia przypadek Aleksandra Piaseczyńskiego. Wspominamy o nim oddzielnie, gdyż wybił się ponad poziom średnioszlachecki otrzymując miejsce w senacie wraz z kasztelaną kamieniecką, a potem kijowską. Piaseczyńscy byli starą szlachtą wołyńską, która zebrała na Braclawszczyźnie pokaźny majątek. Aleksander – to pierwszy i jedyny przed 1648 rokiem katolik w rodzie, który jeszcze do końca XVII wieku trzymał się prawosławia (PSB, Józef.).

W omawianym okresie umierają, bądź dokonują konwersji, ostatni prawosławni Wiśniowieccy, Czartoryscy i Tyszkiewiczowie. Jednocześnie jednak kończą się dzieje skatolicyzowanych Ostrogskich i Zbaraskich, podupadają Rużyńscy i Siemaszkowie. Świeckimi podporami Kościoła na Ukrainie są w tych latach Jeremi Wiśniowiecki i Janusz Tyszkiewicz, wojewoda kijowski. Mnożą się fundacje, ale liczba katolików nie wzrasta w równie szybkim tempie.

W latach 1620–1648 70% badanych rodów (96) pozostaje w całości przy „wierze ruskiej”. Natomiast jedynie 10% (14) to familie „czysto” katolickie. W 117 rodzinach odnajdu-

¹¹ L. Królik, *Organizacja diecezji łuckiej i brzeskiej od XVI do XVIII wieku*, Lublin 1983, s. 362.

¹² Pamiętniki..., dz. cyt., wyd. II, Kiev 1898, T. I/II, s. 434.

¹³ S. Golubev, *Kievszkiy mitropolit Petr Mohyla i...*, dz. cyt., s. 293.

¹⁴ J. Jerlicz, *Łetopisiec*, wyd. K. W. Wójcicki, Warszawa 1853, T. I, s. 47 i poprz.

¹⁵ Tamże, s. 47.

¹⁶ D. Dorošenko, *Narys istorii Ukryiny*, Varšava 1932, T. I, s. 171.

jemy wyznawców prawosławia (85%). W kilkunastu dwuwyznaniowych mają oni zdecydowaną przewagę. Siłę „błahoceztja” podbudowuje awans ekonomiczny kilku rodów, które sięgają poziomu magnackiego i stają na czele swych współwyznawców. Kisielowie, Brzozowscy i kniazio- wie Czetwertyńscy stają obok Kropiwnickich, Drewińskich i Puzynów, którzy dotąd byli przewodnikami braci prawosławnej. Na niekorzyść katolicyzmu na Ukrainie działa też sojusz dyzunitów z dysydentami, przede wszystkim socynianami, których przewodnikami na tych terenach są potężni Niemiryczowie.

Dysydenci pojawili się na Ukrainie bezpośrednio po unii lubelskiej. Oddziałał tu wpływ szlachty polskiej, wśród której nauka Lutra, Kalwina czy później Socyna była w owym okresie popularna. Przed unią brzeską w kilku rodzinach spotykamy już kalwinistów. Abrahamowiczowie i Dórohostajscy prawdopodobnie bez wyjątku stanęli w szeregach dysydentów. W ich ślady poszli Łukowscy i Prońscy (Aleksander, kasztelan trocki, i jego potomkowie byli katolikami). W kilku innych rodach notujemy pojedyncze przypadki przyjęcia nauki Kalwina. Największym sukcesem dysydentów było zdobycie potężnego współwyznawcy w osobie wojewody bractawskiego, Andrzeja Wiśniowieckiego. Nie pozostawił on jednak po sobie potomków i kalwinizm nie zyskał już innych zwolenników w tej rodzinie. Nie brakowało ich natomiast wśród Hornostajów, Drucekich-Horskich, Czapliców i Hulewiczów. W tych rodzinach pozostali też jednak wyznawcy prawosławia¹⁷.

Przed unią brzeską kalwiniści byli wśród zwolenników Cerkwi ruskiej niepopularni, uważani za większych wrogów „prawdziwej wiary” niż katolicy. Sytuację zmienił Brześć. Broniąca prawosławia szlachta zaczęła szukać sojuszników. Już w 1599 roku odbył się wspólny z dysydentami synod. Odtąd współpraca dyzunitów z kalwinistami stała się normalną praktyką. Nicco później wciągnięto do niej nawet arian. Zwolennicy Socyna zyskali sobie w pierwszych dziesięcioleciach XVII wieku sporo współwyznawców na Ukrainie. Najpotężniejszymi byli wspomniani już Niemiryczowie, potomkowie Stefana, podkomorzego kijowskiego (te gałęzie rodu, które wywodzą się od jego braci, pozostały przy

prawosławiu). Nie można jednak zapominać o Babińskich, Obodońskich, Iwaszeńcewiczach-Makarewiczach i Wojnarowskich. W latach trzydziestych i czterdziestych XVII wieku socynianie nie tylko współpracowali z dyzunitami, ale i stawali na czele wspólnych przedsięwzięć. Kontakty wzajemne ułatwiałoby być może to, że partnerzy byli często krewnymi, we wszystkich bowiem wymienionych rodzinach odnajdujemy obok arian także prawosławnych¹⁸. Jest oczywiste, że w tych warunkach katolicy, mimo potężnych protektorów, znaleźli się na Ukrainie w defensywie.

Mimowolnymi sprawcami tej sytuacji byli twórcy unii brzeskiej. Dzieło, które miało doprowadzić do połączenia się Kościoła katolickiego z prawosławnym, zmusiło nieprzejeżdżanych wyznawców „wiary ruskiej” do szukania sojuszników wśród zwolenników religii uznawanych przez nich dotąd za heretyckie. Sojusz ten zawiązał się zresztą przede wszystkim przeciwko naciskom aparatu państwowego, bowiem unia nie zdobyła sobie zbyt wielu zwolenników wśród szlachty. Już od wielu lat utrwalony był pogląd, że było to „wyznanie chłopskie”. Uważano jednak, że uznanie przez część szlachty prawosławnej zwierzchnictwa papieża było zwykłym wstępnym krokiem do przejścia na katolicyzm. Czy było tak rzeczywiście? Chyba tylko w przypadku magnaterii. Spośród nazwisk figurujących w naszym zestawieniu odnajdujemy 15 pojawiających się na dokumentach podpisanych przez unitów¹⁹. Czartoryscy, Zbarascy, Tyszkiewiczowie i Zasławscy rzeczywiście, jak już wiemy, porzucili następnie wyznanie greckokatolickie dla rzymskokatolickiego. Nie udało się z pewnością ustalić, czy potomkowie Andrzeja kniazia Koziki, unity, przeszli na katolicyzm. Pewne jest tylko, że w rodzie tym, jeszcze wiele lat po unii, spotykamy także prawosławnych. Wiadomo natomiast, że „błahoczestymi” byli potomkowie Hrehorego kniazia Czetwertyńskiego i Aleksandra Woronicza, że wśród Jelowiekich, Horainów, Szyszków²⁰, Koszków próż-

¹⁷ Por. O. Lewicki, *Socynianie na Rusi*. „Reformacja w Polsce”, nr 2, 1922, s. 204–234; A. Jabłonowski, *Akademia Kijewsko-Mohylańska. Zarys historyczny na tle rozwoju ogólnego cywilizacji zachodniej*, Kraków 1899–1900, s. 17, 18.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Wyd. w: *Z dziejów Ukrainy*, s. 119–120.

²⁰ Wśród Szyszków unia utrzymuje się jeszcze w latach dwudziestych.

no by szukać, po roku 1603 a przed 1648, wyznawców jakiegokolwiek innej wiary niż „ruska”, że szlachcie noszący nazwisko Hulewicz mógł być w tym czasie jedynie dysydem – bądź dyzunią. Dla dopełnienia obrazu dodać trzeba, że Myszkowie-Warkowscy pozostali wierni unii, ale chyba tylko dlatego, iż ród ten wymarł na początku XVII wieku.

Widzimy więc, że szlachta średnia równie chętnie porzucała wyznanie greckokatolickie dla prawosławia, jak magnateria dla „wiary rzymskiej”.

Zmiany konfesji odbywały się na Ukrainie także w odwrotnym, w stosunku do dotąd omawianych, kierunku – z katolicyzmu na prawosławie. W literaturze przedmiotu powoływano się zwykle na cztery takie przypadki – Brzozowskich, Zalewskich, Lasotów i Dzików. Przykłady dwóch pierwszych rodów budzą jednak poważne wątpliwości. Przynależność członków tych rodzin do „Kościoła ruskiego” jest pewna, nie można się natomiast zgodzić z sądem, iż są to familie pochodzenia polskiego, pierwotnie katolickie. Brzozowscy to ród ruski, zamieszkały na Polesiu, skąd rozprzestrzenił się na tereny pobliskie, także na Kijowszczyznę. Z kolei Zalescy pochodzą z Wołynia i jeszcze przed unią lubelską pojawili się na Bracławszczyźnie, gdzie spotykamy ich w interesującym nas okresie. Polskie i pierwotnie katolickie są natomiast bez wątpienia rody Dzików i Lasotów. Do przykładów tych dodać można podejrzenia dotyczące kilku kolejnych familli pochodzenia polskiego. W ostatnich dziesięcioleciach I połowy XVII wieku Drzewiczcy, Charłęscy, Bieniewscy pojawiają się między szlachtą prawosławną zanoszącą do grodu protesty w obronie religii greckiej i obierającą dostojników Cerkwi. Brakuje jeszcze ostatecznego potwierdzenia, by ich akces do „błahocześcija” można było uznać za pewnik, ale nie możemy wykluczyć takiej możliwości. W każdym razie żywioł polski i katolicki zanotował na Ukrainie prócz zysków także straty na rzecz prawosławia.

Sposób widzenia kluczowych problemów dziejów Ukrainy ukształtował się w historiografii polskiej i ukraińskiej jeszcze w XIX wieku, kiedy oba narody nie posiadały swej państwowości, a na dodatek dzieliły je aktualne konflikty. Formułowanie sądów historiograficznych determinowane

było nie tylko naukowymi, ale i politycznymi przesłankami. W kwestii nas interesującej poglądy naukowców obu nacji były, jak już wspomniano wyżej, zbieżne i sprawdzały się do twierdzenia o skatolicyzowaniu się magnaterii i szlachty ruskiej – wyjąwszy drobnych posiadaczy i bojarów – jeszcze przed powstaniem Chmielnickiego. O ile jednak Polacy uważali, iż jest to dowód na atrakcyjność kultury polskiej i skuteczność tzw. misji cywilizacyjnej, to Ukraińcy mówili jedynie o skutkach „ucisku religijnego i narodowościowego” w Rzeczypospolitej szlacheckiej. W świetle przytoczonych wyżej faktów i rozważań problem jawi się inaczej i wolno chyba podać w wątpliwość zarówno twierdzenie jak i obie jego interpretacje. Przed 1648 rokiem doszło do katolizacji magnaterii ruskiej. Wśród motywów wymienić trzeba, prócz religijnych, także polityczne. Arystokracja ruska, z uwagi na swą potęgę ekonomiczną, predestynowana była do odgrywania czołowej roli w państwie, zajmowania wysokich krzeseł w senacie, dzierżenia urzędów ministerialnych. Przyjęcie katolicyzmu znakomicie ułatwiało, szczególnie w czasach Zygmunta III, takie kariery. Magnaci kresowi rzeczywiście dokonali tego dzieła. Stali się decydującą siłą w państwie. Ich naturalnym środowiskiem stał się dwór i towarzystwo możnych z innych części Rzeczypospolitej, w olbrzymiej większości katolików.

Właściwym polem działania średniej szlachty, nawet tej najbardziej aktywnej politycznie, był sejmik. Podróż do Warszawy na sejm i zetknięcie się z gronem w większości katolickim były jedynie epizodem. Pozycję zdobywało się w społeczności lokalnej, gdzie większość była prawosławna. Motywy polityczne działały więc odwrotnie niż w przypadku magnaterii. Struktura ustrojowa Rzeczypospolitej, w której punktem ciężkości były sejmniki, działała na korzyść prawosławia. W przypadku średniej szlachty na ewentualne konwersje wpływać więc mogły przede wszystkim motywy religijne. Na drugiej szali leżały jednak nacisk środowiska i głęboko zakorzeniona tradycja. Przytoczone fakty świadczą o tym, że na ogół ta druga szala przeważała. Na Kijowszczyźnie i Braclawszczyźnie do powstania Chmielnickiego prawosławie wśród szlachty ruskiej było wyznaniem zdecydowanie przeważającym nad innymi.

Wydaje się więc, że ani „misja cywilizacyjna” nie była tak zwycięska, ani „ucisk narodowościowy” tak wielki, jak sądzono.

Katolicyzacja i polonizacja szlachty ruskiej musiały więc nastąpić później, po powstaniu Chmielnickiego i latach „ruiny”, a jej przyczyny i przebieg należy raz jeszcze zbadać. Można jednak już teraz domniemywać, że nie bez znaczenia były – długi okres „egzulancki” w dziejach szlachty ruskiej i konieczność wyboru między prawosławną, kozacką Ukrainą a katolicką, szlachecką Rzeczpospolitą.

Niniejszy obraz stosunków wyznaniowych na Ukrainie nie jest jeszcze pełny. Brakuje w nim opisu skali i znaczenia napływu magnaterii i szlachty polskiej. Jest to jednak temat wymagający odrębnych żmudnych badań, prowadzonych zresztą przez autora, który wyraża nadzieję, że także przedstawiony szkic zdoła zainteresować Czytelnika okresem burzliwego współżycia narodów ukraińskiego i polskiego.

Conversion au catholicisme de la noblesse ruthène 1569–1648 Relations confessionnelles aux alentours de Kijów et Bracław

Avant 1648 se produisit la conversion au catholicisme des magnats ruthènes. La chose fut décidée non seulement par les motifs religieux mais aussi politiques. L'adoption du catholicisme facilitait à merveille l'accès au sénat et aux charges ministérielles, surtout au temps du règne de Sigismond III. Le champ propre de l'activité de la noblesse moyenne, même celle la plus active politiquement, fut la diétine. On acquérait une position dans la société locale où la majorité était orthodoxe. Les motifs politiques agissaient donc contrairement à ceux au cas des magnats. Les éventuelles conversions étaient in-

fluencées surtout par les motifs religieux. Sur les terrains en question, jusqu'à l'insurrection de Chmielnicki, l'orthodoxie était la confession dominante sur les autres parmi la noblesse ruthène. Il semble donc que ni la „mission civilisatrice” n'était pas aussi victorieuse, ni la „pression nationale” aussi grande qu'on le croyait. La conversion au catholicisme et la polonisation de la noblesse ruthène devaient s'accomplir plus tard, après l'insurrection de Chmielnicki et les années de „la ruine”, et ses causes ainsi que son parcours restent encore à être examinés.

Jan A. Choroszy

Na płaju „Wysokiej połoniny“

Huculsczyzna w literaturze polskiej po r. 1939 (rekonesans)

Kto pyta, nie błądzi, ale też nie od razu trafia do domu. Znajomi znawcy polskiej literatury współczesnej zapytani o wszelkie możliwe, poza Stanisławem Vincenzem, literackie skojarzenia z Huculsczyzną, wzruszali ramionami, a po chwili głębokiego namysłu znajdowali jedno, dwa nazwiska. Stało się zatem to, co było nieuchronne. Huculsczyzna niemal zupełnie zniknęła z szerokiej świadomości literackiej, odeszła w prehistorię, jaką stały się lata międzywojenne; badanie huculskiego tematu w polskiej literaturze porównać można do uprawiania archeologii Hawajów. Gdyby zabrakło tetralogii Vincenza i gdyby dokonała się już zupełna wymiana pokoleń przed- i powojennych, nie byłoby z kim o Czarnohorze i Gorganach mówić (jedyńc rozmowa z ludźmi gór przybiera zawsze postać przedmiotową – z prof. Jackiem Kolbuszewskim nagadałem się najwięcej – ale z tymi fanatykami równie konkretnie można rozmawiać o Andach i Wogezach). Na szczęście Huculi nie zniknęli z literatury zupełnie, a to, jak się wydaje, tylko dzięki równoczesnemu zadziałaniu kilku kulturowo-wydawniczych mechanizmów, neutralizujących te znacznie wcześniej uruchomione. Obserwacji tematu huculskiego w literaturze po r. 1939 poświęcony jest niniejszy rekonesans.

Rewasz*

Śpośród Huculsczyzną inspirowanych tekstów kultury zdecydowanie najlepiej przechowała się pieśń „Czerwony pas, za pasem broń”. Pieśń ta, jak wiele innych utworów

* Rewasz – rozcięty kawałek drewna karbowany przez Huculów podczas kontraktowania wypasu owiec: jedną część zabierał właściciel stada, druga zostawała na połoninie.

romantycznych (na przykład „Chwalcie łąki umajone” Karola Antoniewicza), „wymancypowała się” z ogarniającego ją tekstu dramatu Józefa Korzeniowskiego „Karpaccy górale”, zgubiła nazwisko autora i, nieznacznie tylko zmieniając swoją formę, zasymilowała się w środowisku polskich pieśni narodowo-liberalistycznych. Z historycznej katastrofy dramatu („Karpackich górali” nie ma nawet w spisie uniwersyteckich lektur polonistycznych) ocalał tekst, który pełnił w nim rolę stiuku, wystylizowanego „na realizm” według naiwnej romantycznej matrycy ludowości. W wykonawczej praktyce przyjął natomiast funkcję manifestacji turystycznej kultury wolności, zgodnie zresztą ze słowami zawrotnego refrenu: *Dla Hucuła nie ma życia, jak na poloninie*.

Równie dobrze, aczkolwiek w pomieszczeniach zamkniętych i znacznie węższym kręgu społecznego odbioru, przechowało się malarstwo Fryderyka Pautscha, Władysława Jarockiego, Kazimierza Sichulskiego i Teodora Axentowicza. Z perspektywy lat straciły zasadność zastrzeżenia Tadeusza Rutowskiego, jakoby *stanowczo przebrano miarę w kulcie ruskiego Hucuła, jako narodowego typu* („Sztuka”, t. 3, Lwów 1913); obrazy, pozostawione własnemu „zdaleczonemu” wyglądowi, wzbudzają ciągłe zainteresowanie w galeriach Krakowa, Warszawy, Wrocławia i Poznania, a wystawy monograficzne przygotowywane przez Piotra Łukaszewicza niewątpliwie sprzyjają tych postaw wzmocnieniu. Jeszcze więcej zabytków ludowej sztuki huculskiej posiadają polskie zbiory etnograficzne.

W stanie rokującym dalszy postęp huculska problematyka przetrwała w getcie nauki. Prace etnografów, dialektologów, muzykologów i historyków (Stefan Hrabec, Stanisław Mierczyński, Kazimierz Moszyński i in.), publikowane po zakończeniu wojny, nawiązują do bogatego dorobku nauki dawnej (O. Kolberg, A. Fischer, W. Szuchiewicz, J. Falkowski, J. Janów, W. Kuraszkiewicz, J. S. Bystron). Próbę wyprowadzenia tematyki karpackiego opryszkostwa w literaturze z czytelniczego cienia podjął Zdzisław Piasiecki, którego książka „Byli chłopcy, byli...” ukazała się w r. 1973. Największe wszakże dla współczesnego stanu wiedzy o Huculszczyźnie znaczenie przypisać należy wyda-

niu w latach siedemdziesiątych tomów 54–55 „Dzieł wszystkich” Oskara Kolberga poświęconych Rusi Karpackiej. Podobnie, aczkolwiek różna jest skala przedsięwzięcia, potraktować trzeba wydanie przez J. Babicza z rękopisu „Prac z etnografii północnych stoków Karpat” Wincętego Pola. Trzy wymienione książki stanowią znakomity „odrestaurowany” komentarz do pogłębionej lektury „Wysokiej połoniny”.

Inny, z uwagi na czytelniczy zasięg – najważniejszy, aspekt przetrwania Huculszczyzny w kulturowej świadomości tworzą powojenne wznowienia utworów huculskich ogłoszonych drukiem do r. 1939. Bodaj najdalej w przeszłość sięgającym powtórzeniem okazują się „Wiersze wybrane” Franciszka Karpińskiego, ze względu oczywiście na wiersz „Na odmienione Nadprucie”, powstały po r. 1772:

*Pruciel w którego przeźroczystej wodzie
Białe umywa nogi pokucianka,
Pożal się, Boże! już po twej swobodzie,
Po twych rozrywkach w wieczór od poranka!*

Reprint „Gawęd i obrazów” Kazimierza Władysława Wójcickiego i trzy wydania jegoż „Klechd. Starożytnych podań i powieści ludowych” (ostatnie w r. 1981) przypominają imiona najsłynniejszych karpackich opryszków (Dobosza, Głonki) i czarnohorską scenerię ich burzliwego życia. Łukasz Gołębiowski w opisie ludowych zwyczajów i zabobonów Hucułom poświęcił sporo uwagi, co ukazuje reprint „Ludu polskiego”. W r. 1969 w „Bibliotece Narodowej” w informacyjnym, zaledwie czterotysięcznym nakładzie przypomniano huculski dramat Korzeniowskiego w rzetelnym opracowaniu Stefana Kawyna. W „Betlejem polskim” Lucjana Rydla, równocześnie a niedawno wznowionym w trzech oficynach, pojawiła się w scenie pokłonu sylwetka karpackiego górala, traktowanego na równi z innymi reprezentantami polskiego społeczeństwa. Jarosława Iwaszkiewicza „Pejzaże sentymentalne” z r. 1926, zawierające opowiadanie „Pod Howerlą”, znalazły się w tomie *Proza poetycka* w cyklu „Dzieł” (1980). Wydane w r. 1976 w „Bibliotece Więzi” „Pisma zebrane” Jerzego Lieberta przyniosły pośmiertnie ogłoszony (w 1932 r.) tom „Kofysanka jed-

lowa", przepelniony krajobrazami okolic Worochty. W r. 1979, po ponad 40 latach nieobecności, na czytelniczym rynku pojawiła się głośna „Sól ziemi” Józefa Wittlina mająca za głównego bohatera Piotra Niewiadomskiego – Huculę, „który wyszedł z ciemności”. W wyborze wierszy Antoniego Gronowicza („Prosto w oczy”, Warszawa 1978) znalazł się opublikowany w wydaniu książkowym w r. 1938 poetycki cykl „Góry w szczyrach-oczach”, bliska Wittlinowi polemika z ideologią „Prawdy starowieku” Vincenza. To właśnie pierwsze pasmo huculskiej tetralogii wznowienia doczekało się dopiero w r. 1980 (pierwsze wydanie w Warszawie w r. 1936, skrócone przez autora wydanie trzecie ukazało się w Londynie w r. 1956). Niewymierny wprost wpływ na odnowienie huculskiej tradycji mają recenzje i omówienia tych książek (szczególnie Vincenza), od r. 1980 skutecznie przebijające się do najrozmaitszych czasopism.

W ostatnich latach i miesiącach problematyka Huculszczyzny przeżywa więc jakby swój renesans, aczkolwiek z przytoczonego zestawu jako dominujący wybija się historyczny już charakter naukowego i literackiego opisu i refleksji. Czy jest to jedyny aspekt zagadnienia? Opisane na wstępie wzruszenie ramion zapada w pamięć, ale nie przekonuje.

Płonąca watra

Okres międzywojennego zainteresowania Huculszczyzną, zdominowany przez „Prawdę starowieku” Vincenza i Ferdynanda Antoniego Osendowskiego apologię z wydawniczej serii „Cuda Polski”, kończyła w 1939 r. wydana w Potulicach książka Bolesława Kaprockiego „Na tle legend huculskich”. Dziełko to, składające się z kilku niewielkich opowiadań, oglądać można jako literacki pamiętnik Czarnohory, tyle w nim bowiem gruchomiono konwencji i tradycji obowiązujących w przeszłości. Vincenzowska mitografia odzywa się tu w „Kwiecie paproci”: *Najlepsza część synów nizin, nie mogąc pogodzić się z władzą złota, uciekła w góry i osiedliła się na wysokich szczytach – tak powstała Huculszczyzna*. Bezpośrednie wpływy noweli i powieści Juliusza Tuńczyńskiego ujawnia „Śmierć oprysz-

ka", choć bohater tego opowiadania jest ponadto wiernym wecieleniem typu opryszka grającego na fujarze przed stracaniem, o jakim w „Pamiętnikach” pisał już Franciszek Karpiński. Kaprocki czyni Marusieka ostatnim huculskim opryszkiem, który w muzycznym akcie ekspiacji za grzechy żądną widowiska gawieź wprowadził w ekstazę. Rzucona przez Marusieka bardka poleciała daleko, aż za Worochtę i Popa Iwana. Świst jej lotu i rozlegające się w górach na św. Jana tęskne granie to sygnały, że skończyło się krwawe rzemiosło, a nastały czasy pokoju i współzycia.

Opowiadania Kaprockiego w sposób najpewniej nie zamierzony ukazują wielkość „Prawdy starowiku”, a wzajemna relacja tych utworów charakteryzuje całą dotychczasową literaturę huculską. Jej rysem najistotniejszym, wyznaczającym przecież podstawową perspektywę, było zajmowanie pozycji zewnętrznej wobec świata Czarnohory i Gorganów. To, co udało się Vincenzowi, a więc zapisanie świata odczuwanego od wewnątrz, było niemożliwe do osiągnięcia dla Korzeniowskiego i Turczyńskiego, którzy, aczkolwiek Huculszczyznę znali dobrze, kierowali się raczej kryteriami literackimi. Jeszcze inny punkt widzenia przyjął Wittlin, który swojego bohatera odkuł z brązu plemiennego etosu (*Ze świtem wyruszał zawsze na połoninę, skąd w niebiosach nieograniczone fruwała jego myśl, wyciągał tam swe krzepkie ciało, przesiąkał cały wonią gór...* – pisał Kaprocki) i pozbawił choćby cienia kulturowej pamięci i refleksji, traktując go jako wygodne, bo ciemne, na wpół-anonimowe exemplum ludzkiej nędzy i degeneracji. Najczęściej wszakże, w całej liryce huculskiej i w części prozy, punkt widzenia świata stawał się prostą bądź bardziej złożoną funkcją roli, w jakiej konkretyzowała się obecność na Pokuciu. Do września 1939 r., z wyjątkiem okresu legionowych walk, była to przeważnie rola turysty, klienta burkuckiego źródła, później – narciarza, letnika i naturysty (!) w kosowskiej lecznicy doktora Apolinarego Tarnawskiego. Stąd dystans do przestrzeni Huculszczyzny rozszczepiał się na dwie jakości: mały w stosunku do krajobrazu, olbrzymiały w stosunku do górali.

Vincenz, z racji swego urodzenia i miejsca zamieszkania, miał szczególnie predyspozycje do przyjęcia na siebie roli „Homera Huculszczyzny”. Ale iluż to acjów Czarnohory

odnotować musiałaby polska encyklopedia literacka, gdyby był to powód wystarczający! Wydaje się, znacznie co prawda sprawy upraszczając, że fascynacja Vincenza zrodziła się z akceptacji tej ludowej kultury, z ogarnięcia i przeniknięcia jej wartości, zarówno jako „kultury produktywnej” (kultura materialna i folklor) jak i „kultury ontologicznej” (sfera mitu i tradycji duchowej). Złamanie dystansu, tak przecież widoczne w „Połoninie”, szło w parze z przekonaniem o nieprawdziwości dyskredytującego twierdzenia o podrzędności i prowincjonalizmie każdej kultury lokalnej. Z drugiej strony – tak hermetyczna kultura, jak huculska, szokowała „obnażeniem” mitu – jego realną obecnością na powierzchni życia. To, co dla większości gości Huculszczyny było zwyczajem, przesądem, zabobnem, kolorytem lokalnym – w oczach Vincenza nabierało cech wykraczających poza granice Rzeczypospolitej i poza obręb grupy etnicznej, stawało się częścią wielkiej struktury, antropologii. Każdy przeprowadzony przez pisarza zabieg mitograficzny wyrastał z głębokiego przeświadczenia o jego znakowym charakterze, był naturalnym wyrazem znakowej (rytualnej) rzeczywistości. Mitografia Kaprockiego („Kwiat paproci”, „Płacz sosny”) przyjmuje już optykę legendy, nie najlepszym piórem doprowadzoną do absurdu sztuczności.

Trudno w tym miejscu oprzeć się refleksji, że jeśli mimo wszystko, jak pisał Kaprocki, po śmierci opryszka *buczki i wierchy modlić się będą, na szczytach Howerli zamigoce nigdy niegasnąca watra, lasy się pokłonią i poślą w doliny szept*, to tylko dzięki łukowi przymierza, jaki pomiędzy światami rozpiął na kartach swej księgi Vincenz, łukowi, który – z innego już punktu widzenia – jak najlepiej rokował na przyszłość.

Woda

W połowie września 1939 r. na Huculszczynie rozegrały się zdarzenia dramatyczne. Karpaty Wschodnie stały się, podobnie jak w r. 1915, miejscem wojny i wojennego zagrożenia, inaczej niż wtedy – przestrzenią ucieczki. Literackim refleksem tych dni, słonecznej niedzieli siedemnastego i deszczowego poniedziałku osiemnastego września, są

utwory Stanisława Czernika, Jerzego Hordyńskiego i Wita Tarnawskiego (syn doktora Apolinarego Tarnawskiego, lekarz, wybitny znawca Conrada i pisarz). Nieprzypadkowo występuje w tych utworach zbieżność tytułów: „Ucieczka za Czeremosz” Czernika (1957) jest zapisem pamiętnikarskim, „Ucieczka” Tarnawskiego (1960) to zbeletryzowana nowela zawierająca wątek romansowy i przepyszne huculskie pejzaże; wiersze Czernika („W osiemnastym dniu wojny”) i Hordyńskiego („Ranny most”), każdy w swojej odmiennej dykcji, w sposób bezpośredni inspirowane są przekroczeniem granicy na Czeremoszu.

Jeśli w noweli Tarnawskiego dostrzec można ciągłość i komplementarność opisu świata, pochodne doskonałego w nim zorientowania i zadowolenia, oswojone wspomnieniami z dzieciństwa, to elementy opisu Huculszczyzny zawarte w opowieści Czernika ujawniają swoje nikłe znaczenie z jednej strony, a kulturowy charakter skojarzeń z drugiej. Na palcach jednej ręki można w „Ucieczce za Czeremosz” policzyć spojrzenia odrywające się od powierzchni drogi, tłumy uciekinierów, kawalkady samochodów i miast, w których zbierające się grupy ludności ruskiej wzbudzały zaniepokojenie Polaków (*W magistracie przygotowują czerwone sztandary i okolicznościowe napisy*). Ta ucieczka odbywa się w przestrzeni określanej prawie wyłącznie nazwami mijanych miejscowości. Widok rzeki odbierany jest przez obrazowy pryzmat powszechnie znanej pieśni, który tu dodatkowo jest pryzmatem rozczarowania: *Czeremosz szumi na skale. Nie sprawdziła się ta pieśń karpaccich górali. W tym miejscu, gdzie most graniczny obejmował obydwie brzozy rzeki, szumu nie było. Zamiast skał – jakaś łąka. Tylko nasyp kolejowy biegnący do mostu mógł sprawiać wrażenie skały*. Sam Czeremosz chyba po raz pierwszy w polskiej literaturze funkcjonalizuje się jako rzeka graniczna, *Graniczna rzeka, ostatnia z wód, / Pod mostem mrocznie przecieka, / Jak półtwierdzenie złud* („W osiemnastym dniu wojny”).

Wiersz Hordyńskiego, po raz pierwszy opublikowany w nader interesującej konspiracyjnej zbiorówce („Wierne płomienie”, red. S. Skwarczyńska, Lwów 1943) dedykowany był wtedy *Tym wszystkim, co w tragicznych dniach*

września 1939, przekraczali Czeremosz (dokładniej o tym wypada wspomnieć dlatego, że w wydaniu zbiorowym poezji Hordyńskiego z r. 1976 z dedykacji zniknęły słowa *tragicznych dniach*). W wierszu przekraczanie mostu *nad rzeką, w której woda zmieniła się w glaz...*, obok waloryzacji obywatelsko-państwowej uzyskało wymiar jawnie eschatologiczny, kulminujący bezpośrednio w ostatniej strofie:

*Na próg wstępuje jeszcze jakiś szary człowiek,
przystanął – helm mu ciąży, ciąży jak mnie wszystko...
spojrzałem, lecz spojrzenie nie wyszło spod powiek...
na poranionym moście skonał ranny Chrystus.*

Sądzić można, że zaprezentowane teksty nie wyczerpują całej listy utworów huculskich reagujących na tragiczne dni września. Grupa ta jest ważna z kilku względów, stąd jej osobne miejsce. Wprowadza po pierwsze do polskiej literatury Huculszczyznę traktowaną jako integralną część państwa i jednocześnie ten historyczny związek zamyka. Wpisuje drogę przez Pokucie w mapę polskich wojennych wędrówek, zdarzeń przewidzianych i bolesnych niespodzianek. Wreszcie w utworach tych Huculszczyzna występuje w przedjałtańskim kostiumie jako sceneria koniecznej aktywności bohaterów, jako przestrzeń wymagająca przyjęcia zupełnie nowej roli, roli pobitego uciekiniera. W 1939 r. Jerzy Hordyński mniemał, że *tylko czas przekraczali żołnierze na moście*; jak się okazało, było to jednak przede wszystkim przekraczanie pewnej przestrzeni.

Dogasanie

Czas przekraczały utwory napisane przed wojną a opublikowane już po r. 1939. Dla tekstów tych Huculszczyzna stanowi sferę odniesienia wielu składników literackiego Kosmosu: fascynacji pejzażem, presji gór, porażenia odmiennością kultury (z dzisiejszego punktu widzenia nie bez znaczenia są ujawnione przy okazji lektury porównawczej zakrety polityki wydawniczej ...). Ponieważ jednak te teksty pisane były bezpośrednio, powstawały w jednej płaszczyźnie teraźniejszości z obserwowanym i poddawanyw refleksji światem, ich świadectwo kulturowe „agresyw-

ności" i zasobności Karpat Wschodnich jest godne uwagi; z tych m.in. względów znajdują się tu obok tekstów powstałych po r. 1939.

Jednym z takich wierszy jest „Z Pokucia” Jana Wyki, w „Wierszach wybranych 1929–1981” (Warszawa 1983) zamieszczony jako pochodzący z tomu „Hiszpańska warszawianka” (1953). (Ponieważ w „Hiszpańskiej warszawiance” wiersz taki nie figuruje, nawet pod zmienionym tytułem, można się zastanawiać, czy wiersz zalicza się do tomu w momencie złożenia maszynopisu w redakcji, czy też po wydrukowaniu – ?) Cały wiersz jest linearnie uporządkowanym ciągiem obrazów i wrażeń dźwiękowych. Przestrzeń, obserwowana z przejeżdżającego przez nią pociągu, wypełnia się widzeniem.

*od szyn stalowych – grzywa konia
górski pomyka szlak.
Wije się węzłem suchym w krzakach,
opodal szczytu lotem ptaka
spada w iglasty krzak.*

Jest ono dynamicznie podwójne, ponieważ Noc zimną derką tuli ciało, / jakby się spało, nie czuwało. W sposób oczywisty z widzeniem rywalizuje zatem, a nawet je przeważa – przypuszczenie, obrazowanie oparte na wiedzy bądź wyobraźni. W tej optyce ta przestrzeń jest światem, w którym w poranku stado owiec / wypędzi Hucul na pokrowiec / zleniałych ziół. I ryś w zadumie gwiezdnych oczu, / miękkie zranione ciało tocząc, / posokę będzie pił. To ciągłe napięcie pomiędzy widzianym a wyobrażonym motywuje w znacznym stopniu atmosfera: nocy, dymów, szarugi, w wełnę wpłatanych chmur, osnucia w świt w srebrnym Kompasie gwiazd, atmosfera wytwarzająca podmiotowi wiersza przestrzeń sprzyjającą ekspresjonistycznym konstrukcjom.

W wierszu Wyki Hucul porusza się *po szlaku w przesmyk*, a owce wypędza *na pokrowiec ziół*. Trzeba o Huculszczyźnie wiedzieć znacznie więcej i znać ją z autopsji, by pisać jak Krystyna Krahelska: *Pomiędzy woryniami jedzie złoty święty, i Puścić konia na miękką trawę w poloninę*. „Ballada o świętym Jerzym”, opublikowana w „Wierszach” w r. 1978, to tekst przesiąknięty Huculszczyzną już od pierwszego wersu:

*We wnętrzu starej cerkwi gdzieś nad Czeremoszem
zateśknął za górami święty Jerzy złoty:
To wiatr wiosenny przyniósł wonny świerków poszum
I białą grzywę konia przegarnia z pieszczotą.*

Nie budzi niczyjzego zdziwienia fakt, że Święty zdecydował się *Nad potokiem krętym / Kadzidło sczyścić z zbroi słońcem i powietrzem*, tym bardziej że Smok już skończył, do ziemi oszczepem przybity. Gdyby słowo „archetyp” nie miało, wskutek nadużywania, kwestionowanego znaczenia, można by stwierdzić, że wiersz jest dla Czarnohory i Gorganów jakby archetypiczny, zbiera bowiem i scala w uderzającą swoją spójnością strukturę to wszystko, co w stu pięćdziesięciu latach literackiej eksploracji tego regionu zdążyło się utrwalić i usymbolizować. Uwagę przyciąga lokalne słownictwo, ale gdyby i jego nie było, pozostałby wiersz przeświecany słońcem i przewiany wiatrem, wiersz odkryty i rozległy jak połoniny, miękki jak carynki. Poetycka kreacja wyprawy św. Jerzego, jego obecność na czarnohorskich plażach – koresponduje przecież znakomicie z fundamentami huculskiej religijności i mitycznego poczucia rzeczywistości. Ale tekst Krahelskiej, obok wartości stylizatorskich, przynosi swoistą refleksję o wartości tak potężnej i nieskażonej przyrody dla człowieka, który zateśknął, jak św. Jerzy, *za radością, słońcem i swobodą, / Za lasu ciemną gęstwiną, za zimną krynicą*. Czarnohora ofiarowuje scenerię, w której można *zamyślić się cicho, pod błękitnym niebem, /.../ Jedną chwilę... bo koń już napił się i trzeba / Wracać*. Mistyczna refleksja egzystencjalna nie jest bynajmniej jedyną lekcją, pobieraną nad Prutem i Czeremoszem. Wszak św. Jerzy chciałby *u zielonej wody, / W oczy zajrzeć idącym od niej młodocycom!*...

W „Malinowej Popadii” Andrzeja Kuśniewicza (z tomu „Diabłu ogarek”, 1959) napotykamy podobny, balladowy ton opowieści o schadzce zanimizowanych i zantropomorfizowanych czarnohorskich szczytów. Jest to także kolejny wiersz, w którym pojawia się tak istotny dla „Wysokiej połoniny” motyw podróży (wędrowki), dokąd trafił z dobrze podglądniętej rzeczywistości, stając się swoistą wielką figurą semantyczną. Jeśli tekst Kuśniewicza zaskakuje świeżością i niebanalną, bardzo poetycką kreacją pejzażu (*Na*

Popa Iwana czeka, / rżesami świerków porusza.), to głównie dlatego, że organizuje ten wiersz miękki montaż przenikających się obrazów. Opisy przywołanych szczytów kojarzą się równocześnie z portretem huculskich typów, łeginia (*Okrakiem na huculskim koniku / Pop Iwan /.../ z fajką w zębach się kiwa.*) i młodyci (*Czarnohorska Popadia / warkocz chmur okręciła na czołe / i patrzy na skośne pola.*). „Uczłowieczone” góry jawią się w tym kontekście jako swego rodzaju „matryce antropologiczne” (a wtedy wiersz mieściłby się w nurcie literatury kreującej przekonanie o antropogenym charakterze Czarnohory) albo też utwór Kuśniewicza należy widzieć wyłącznie jako aluzyjne nawiązanie do huculskiej fantastyki, zrealizowane w afirmatywnej, pogodnej balladowej konwencji.

Dwa wiersze, Aleksandra Janty-Połączyńskiego i Macieja Józefa Kononowicza, znajdują komentarz u pierwszych polskich folklorystów. Żegota Pauli pisał w „Pieśniach ludu ruskiego w Galicji” (Lwów 1839–1840) o kołomyjkach (hucułkach), że *Taniec ten, któremu smętna i tęskliwa muzyka (...) towarzyszy, przy śpiewie zrazu lekko się posuwa, potem idzie coraz chyżej (w 2/4 taktu) dokoła, póki chłopak stroniącej przed nim dziewczyny nie uchwyci. W świetle tych słów „Hucułka” Kononowicza (z cyklu „Przelot motyli” w zbiorze „W sitowiu niebieskim”, 1957) wydaje się stylizacją nader udaną. Tempa wiersz nabiera bardzo powoli:*

*Las zaszumi. Z gór się zsuwa
Miękką cień – lawinę.
Póki jasno, póki widno,
Szukaj za dziewczyną*

by wkrótce osiągnąć zawrotną prędkość:

*Już się zaczął wir szalony,
Już warkocze w różne strony,
Już się usta, oczy, wstęgi
Poszczepiały w barwne kręgi –
Wir i obłęd – oddech rwany –
Skaczą okna, drzwi i ściany,
Smugą wiją się ikony,
Kwiatów płomień wiatrem rwany –*

Wrażenie jakby rozsadzenia ścian chaty daje zabieg zestrojenia tańca z otaczającym światem gór. Góry „odkrzykują”, „noc się zwali, spadną gwiazdy”, trzykrotnie powtarza się słowo „lawina”.

Aczkolwiek „Kołomyjkę” Janty (z „Widzenia wiary”, Montreal 1946) do Huculszczyzny odsyła jedynie tytuł, oznaczający zresztą taniec niezwykle popularny i w wielu innych regionach Polski, istotę tego wspomnieniowego wiersza określić można słowami Wacława z Olecka piszącego w r. 1833: *...wesołość rzadka, owszem posępność jakaś, cecha samotności, wszędzie się przebija. Tak w kołomyjkach jak w ogólności we wszystkich niemal pieśniach ruskich jakieś żałośliwe, truchliwe przeciąga powietrze; wszystkie niemal są obciążone mglistą powłoką jakiejś niewypowiedzianej tęsknoty, co im właśnie tę niepojętą moc nad sercem ludzkim i ten powab nadaje, który tylko czuć można, a którego słowami wyrazić nie podobna* („Pieśni polskie i ruskie ludu galicyjskiego”). Doprawdy brak pewności, czy tak daleko idąca analogia ma swoje uzasadnienie w tekście wiersza, ale czy tekst do takich powiązań nie prowokuje?:

*kwitną w pastelach mgieł wrzosowiska
czas z tych pamiątek plecie godzinki
wiersze odmawia i serce ścisła*

*czas z tych pamiątek plecie godzinki
wspomnień dalekich drogie dotknięcie
nawleka słowa w takt katarynki*

Spośród wierszy huculskich zamieszczonych w „Kontrastach” Stefana Borsukiewicza (Londyn 1942, wydanie krajowe – 1981), „Balladę huculską” i „Gorgany” wydrukowano w r. 1939 w czasopiśmie. W części zbioru zatytułowanej „Akwarele” znalazły się jeszcze dwa utwory huculskie – „Fragment” i „Świat bez granic”. Warto wbrew przyjętym regułom potraktować te wiersze łącznie, tym bardziej że najprawdopodobniej powstały w tym samym czasie (rodzinne wakacje w Jaremczu). Pisała Jadwiga Rużyłło-Stasiakowa, że wiersze Borsukiewicza zdumiewają konkretnością i autentyzmem, lapidarnością sformułowań i uczuciową powściągliwością. Te cechy poetyckiej dykcji nie przeszkadzały jednak młodemu poecie w niezwykle plastycznym

rysunku (*Umierały jaskry i maki, a żał wspinał się jak zapach na kopce.* – „Gorgany”) i bogatej, wielostopniowej metaforyce:

*Dziewczęta chodziły szukać w chłodnej rosie malin,
niosąc plecione dzbany i pod rzęsami sen.
W Prucie noc przecierały i śmiech jak bańka pękał w wodzie –
Śmiechu jak pstrągów.*

(Ballada huculska)

Najważniejsze wszakże jest bodaj to, że Borsukiewicz, któremu rola biernego letnika nie wystarczyła, stworzył liryki, bez których już trudno sobie wyobrazić dzieje huculskiego motywu w polskiej literaturze, tak jak trudno tu nie zacytować dwóch charakterystycznych fragmentów. W „Gorganach” dzwięczy cała dziewiętnastowieczna tradycja:

*Michał Orfeniuk uchodził sam w Gorgany,
bo grały, jak kościół na sumę.*

A „Świat bez granic” jest wysokim światem „Wysokiej połoniny” –

*Noc ugaszona jak pożar dymi żywica –
jodły się modlą, a od Żabiego – cisza.
Hen w Kutach – pusto.
Nie ma granic.*

Pozostały jeszcze dwa wiersze wspomnieniowe, napisane w 1968 r. „Osobiste” Józefa Wittlina i „W takiej szkockiej Worocheie” Wawrzyńca Czereśniewskiego (ogłoszony w 1942 r., powtórzony w „Wierszach czasu wojny”, Londyn 1945), oba od „dokumentalnego” wspomnienia oddzielone elementami poetyckiej kreacji. Wiersz Czereśniewskiego jest niebýwale prosty i przejrzysty, zbudowany na paraleli (ekwiwalencji) obrazów z kraju i współczesnych (szkockich), na podwójnym widzeniu. Tekst Wittlina (zob. „Poezje”, Warszawa 1978) – przeciwnie, wydaje się niezwykle hermetyczny i pozwala jedynie domyślać się napięć rządzących wierszem. Pojawiający się w nim, z wieloletniej perspektywy, obraz Huculszczyzny (Jaremcze, Prut) funkcjonuje jako konkretyzacja jednego z biegunów etycznych wartości, ale w ostatniej strófie –

*Czterdzieści lat minęło od tej chwili,
a jeszcze w oczach mam tę czarną galęz
nad bystrym Prutem i powróż hamaka,
na którym biedny brat mój, Judasz, wisi.*

- i ta przestrzeń jakby podlegała ponadczasowym prawom zdrady i kary, jakby i ona uległa kiedyś skażeniu...

W powojennej prozie dzieło Vincenza, którego kolejne pasma wychodziły na zachodzie w latach 1970–1979, nie znalazło, jak i w całym piśmiennictwie polskim tego okresu, godnego rozmówcy. Tym szczególniejszego znaczenia nabiera odnotowanie utworów dwóch pisarzy, u których zresztą dostrzec można znaczącą rozbieżność w potraktowaniu tematyki huculskiej.

Proza Andrzeja Kuśniewicza od dawna była rozpoznana jako literatura związana z dawną Galicją, a szczególnie jej wschodnią częścią. Na Bojkowszczyźnie, a więc w sąsiedztwie Czarnohory i Gorganów, umieścił Kuśniewicz akcję „Lekcji martwego języka” (1977). W powieści tej Huculszczyzna pojawia się przywołana przez narratora, który precyzuje w ten sposób topografię i relacje przestrzenne: *To już nie są Bieszczady (...) a jeszcze nie dzika, zbójcka uroda Gorganów; tamte odległe, aż poza następną linię kolejową, a nawet i jeszcze kolejną, daleko, daleko, całe w mgłach oddalenia, czapach chmur nasadzonych junacko na wysokie trawiaste kopy i stożki Popa Iwana i Popadii, i Howerli (...).*

W „Strębach” (1971) przedmiotem opisu znowu jest kraj, który był od wieków siedliskiem ludności mieszanej, i który znowu do Huculszczyzny nie sięga, poza kilkoma zdaniami i jednym dłuższym monologiem, z którego tropiciel śladów Huculszczyzny na zawsze zapamięta zapisane marzenie: *...natrafilibyśmy na wieś o nazwach jak słowa pieśni – posłuchaj – w ich brzmieniu została również jakaś częśćka nas samych, tego nikt inny nie zrozumie (...) – gdy się jechało z Tatarowa ku Worochcie, pamiętasz? – wieś takie: Ardżeluża i Fenterale, to brzmi jak organy i jak daleki głos huculskiej trąbki, i pachnie jałowcem, a wygląda jak różanecznik porastający stoki górskie nad morzem połonin – zapamiętaj na zawsze nazwy: Dancerz i Durniniec (...)*

Te pejzażowe i kulturowe wartości, które nawet w powieściowym świecie nabierają specjalnego, wybijającego się

znaczenia, Kuśniewicz ocala jako uniwersalną tradycję i po-jedynczy klucz do wielu polskich biografii. Trudno to samo powiedzieć o Józefie Bieniaszu, którego przedwojenna opo-wieść o karpackim niedźwiedziu Turulu („W puszczy nad Salatrukiem“, 1935, bardzo poczytne!) w powojennych wydaniach (od 1951 r.) czepiała się różnych gór, byle nie Karpat Wschodnich! Można byłoby pytać, kto bardziej zbłądził, Turul, czy jego animator, ale w wydaniu z r. 1947 wszystko jeszcze istnieje bez zmian, a zatem pomiędzy datami 1947–1951 dokonać się musiała wydawnicza wolta. W r. 1947 wyszła ponadto w Warszawie «powieść sporto-wo-turystyczna» Bieniasza, „Lawina idzie“, w której *Pod lazurową kopułą nieba, cała w blaskach słońca, stała cicha, pełna spokoju i słodczy Czarnohora...*, co zresztą widać na kilku bardzo dobrych fotografiach.

Maria Danilewiczowa-Zielińska o esejach Stanisława Vincenza („Po stronie pamięci“, 1965, „Dialogi z Sowietami“, Londyn 1966, polskie wydania: „Z perspektywy podróży“, 1979, „Po stronie dialogu“, 1983) twierdziła, że powstały jakby na marginesie jego pracy nad „Połonią“ (oby Bóg dał każdemu pisarzowi takie marginesy!). Siłą rzeczy Huculszczyzna i Huculi pojawiają się w tych tek-stach wielokrotnie, wpisywani w europejski kontekst kultu-rowy, u podstaw którego Vincenz umieszczał Homera i Dantego, kulturę ludową traktując jako pełnoprawny, funkcjonalny element kultury powszechnej, *jako popiół, w którym drzemią iskry, uśpione ślady życia dawnego, ale także jako zapas sił, które dotąd nie znalazły dostępu do kultury świadomej*.

Inny z klasyków polskiej eseistyki, Jerzy Stempowski („Eseje dla Kasandry“, Paryż 1961, „Od Berdyczowa do Rzymu“, Paryż 1961, krajowy wybór: „Eseje“, 1984) w Kar-patach Wschodnich u źródeł Cisy umieścił akcję opowieści „Księgozbiór przemytników“, co nie powinno specjalnie dziwić, ponieważ wiadomo, że pisarz planował napisanie pracy o starej cywilizacji rolniczej na Huculszczyźnie. W „Dzienniku podróży do Austrii i Niemiec“ znajduje się pod datą 17 listopada 1945 zapisek dający chyba pojęcie o przebiegu „choroby emigracyjnej“: *Myślę, że w takiej ciszy emigranci słyszą szum swoich rzek. Wystarczy skupić się*

w pamięci, aby wśród setek innych poznać szum swojej rzeki. Dalej Stempowski przebiega myślą znane mu i zapamiętane rzeki, Ikwę, Dniestr, Niemen, Dźwinę, rzeki Polesia, Wilię, rzeki emanujące dodatkowo kulturową tradycją. Ta podróż – osobliwy rejs śródlądowy – kończy się na Huculszczyźnie: *Największą siłę magiczną posiada Czeremosz, który spośród wszystkich rzek górskich sam jeden płynie w cieniu stuletnich jodeł i świerków. Wody jego pienia się wartko w kamiennym łózysku, szemrzą na żwirowych mieliznach, dzwonią po kamieniach, bełkoć w cieśninach, huczą i dudnią w skałach, a każdemu z tych tonów, opóźniając się z lekka, wtóruje niskie, ciemne, basowe echo puszczy.* Wydaje się, że i Vincenz, i Tarnawski, i Kuśniewicz, i Władysław Krygowski mogliby napisać zdanie następne: *Zdaje mi się, że gdybym ociemniały, stary, trawiony gorączką i obłędem postyszał znów ten szum, lata błędzenia po manowcach spadłyby ze mnie jak łachmany niedoli i stałbym się znów sobą.*

Przeprowadzona inwentaryzacja huculskiego tematu w polskiej literaturze współczesnej nie jest jeszcze kompletna. Pomijając w tej chwili sprawę tekstów, do których nie udało się dotrzeć (wiersze Eugeniusza Kolanki i Ferdynanda Kurasia) oraz tych, o których istnieniu nie wiem, warto parę słów poświęcić ostatniemu elementowi huculskiej tradycji, opublikowanym wspomnieniom.

Popiół

Wspomnienia te poświęcone są praktycznie dwom sprawom. „Moje wspomnienia turystyczne” Mieczysława Orłowicza (1970) w pobieżnej nawet lekturze objawiają swoją nieprzeplaconą wartość, którą tworzy bogactwo faktograficzne i topograficzne, zalety jasnego języka i wiele innych elementów: wszystkie razem potrafią Huculszczyznę nawet dziś uczynić bliską i jakby namacalną. Są to wspomnienia radosne, krystalizacje czasu żywiołowej aktywności, pisane ponadto z takiej czasowej perspektywy, która pozwala pogodzić się ze wszystkim i wszystkimi.

W „Górach i dolinach po mojemu” Władysława Krygowskiego (1977) Karpat Wschodnich prawie nie ma – pojawiają się jakby marginesowo, ukradkiem, nieśmiało.

Dopiero wspomnieniowy tom „W litworowych i piarzystych kolebach“ (1982), w trzeciej części swojej objętości poświęcony Czarnohorze i Gorganom, w pełni odsłania niezbędny do właściwej oceny myśli Krygowskiego wątek. Jeśli dla Orłowicza turystyka górską była formą aktywności społecznej, którą on sam organizował i napędzał, to dla Krygowskiego bez wątpienia była ona i jest nadal formą życia jak najbardziej osobistego, intymnego nawet. Przestrzeń i czas – przeżyte – celnie określa tytuł jednego z rozdziałów, „Moje niezapominanie“, takiego bowiem charakteru nabierają. Świat życia jest światem nieustannie trwającym, powracającym do świadomości, stale reprodukowanym i reaktualizowanym, światem niemal mitycznym, który w przypadku Czarnohory był „dawniej niż dawno“. W innym miejscu wyznaje Krygowski, że jego piarstwo to *geografia serdeczna, wspólna wszystkim ludziom, kwiatom i zwierzętom karpackim, z którymi kiedyś żyłem, wędrowałem i wspólnie czułem, a nie żaden opis krajoznawczy – zasuszony w zielniku wspomnień*. Stąd też pytanie „Jakie to ma znaczenie dzisiaj...“ jest pytaniem retorycznym. Pomijając już fakty, że Krygowskiemu na Huculszczyźnie towarzyszyło poczucie, że *wszędzie gdzie stąpasz, stąpała przed tobą historia*, że obok niego *przemykał dziwny świat*, wartością największą był rodzaj kontaktu nawiązanego ze światem gór, ze światem Wierchowiny. Krygowski, postawiwszy pytanie o to wszystko, co *pozostaje z gór, które się przemierzło?* udziela odpowiedzi, która z pewnością znaczy więcej, niż mówi. *Wszystko bowiem, co bym próbował odpowiedzieć, przypominałoby nic nie mówiący pył na palcach ze skrzydeł nie schwytanego motyla. A tak cudowny odfrunął motyl*.

W pogodnym tonie utrzymane są wspomnienia Janiny Surynowej-Wyczółkowskiej, opublikowane w londyńskiej „Bibliotece Veritasu“ („W cieniu koronkowej parasolki“, 1962). W rozdziale XIII – „Bady, wody i letniaki“ sporo uwagi autorki skupia Kosów i jego gwiazda pierwszej wielkości – doktor Apolinary Tarnawski, który *Przypominał płynący opodal Czeremosz (rwący, oszalały, porywisty)*.

To chyba nie przypadek, że Kosów zasłużył sobie na wspomnienie Ignacego Wieniewskiego („Kalejdoskop wspomnień“, Londyn 1970), jednego z tytanów polskiej lite-

ratury na emigracji. Wieniewski pisze najpierw o wielkiej, niezwykłej roli, jaką w polskiej kulturze odgrywały miejscowości letniskowe z Zakopanem na czele. *W przeciwnym zaś kącie Rzeczypospolitej, na huculskim Pokuciu, powstało coś w rodzaju arcywłoskiego zaścianka. (...) Podróżny, jadący w lecie szosą od Kołomyi do Kuty, gdy mijał powiatowy Kosów, spotykał dziwne postacie ludzkie, odziane w jakieś kurty, ineksprymable czy spódnice, o nieprawdopodobnym kroju, z białawej gęstej siatki, białe lub w sandałach i z gołymi głowami – budziły nieodparte skójarzenia.* Wieniewski nie ogranicza się jednakże do opisu beztroskiego (?) życia wlecznicy Tarnawskiego. Próbuje oddać klimat polityczny i kulturalny tej ludzkiej enklawy wtopionej w niecodzienny pejzaż. Niezwykła jest wszakże „lista obecności” Kosowa, którą autor przywołuje: Ignacy Chrzanowski, Wincenty Lutosławski, Władysław Bukowiński, Lucjan Rydel, „Oleńka Drahonowska”, Ignacy Daszyński, Wojciech Korfanty, Zygmunt Balicki, Roman Dmowski, Władysław Folkierski, Zygmunt Wasilewski, Władysław Tarnawski, Edward Abramowski, Stanisław Szczepanowski, Jan Baudouin de Courtenay, Wacław Sobieski, Gabriela Zapolska, Stanisław i Wanda Miłaszewscy, Ferdynand Antoni Ossendowski, Melchior Wańkowicz, Juliusz Osterwa, Leon Schiller, Zygmunt Nowakowski, Józef Pankiewicz, Xawery Dunikowski i wielu, wielu innych. Już to zestawienie wystarczyłoby do twierdzenia, że Kosów nie był zwykłym uzdrowiskiem, jak Krynica czy Truskawiec. *Był on cegielką w gmachu kultury narodowej – piękną, wartościową, oryginalną i bardzo polską.*

Wspomnienie o ojcu napisał także Wit Tarnawski („Mój ojciec”, Londyn 1966), traktując je może bardziej jako historię życia Doktora i dzieje jego zakładu niż zbiór impresji. Warto przytoczyć tu zapamiętane przez syna zdanie, jakie na długo przed śmiercią Doktora (w 1943 r. w Jerozolimie) wypowiedział jeden z ukraińskich działaczy: *Tarnawski to politycznie nasz wróg – on sprowadził Polskę do Huculszczyzny; ale człowiek porządkny.* O głębokiej zasadności środkowej części tego sformułowania przekonuje już choćby ogład przewodników i informatorów turystycznych, których redakcje w dwudziestoleciu międzywojennym opierały się najczęściej na informacjach Apolinarego Tarnawskiego.

Epilog czyli straż pożarna

Na pierwszy rzut oka zajmowanie się motywem Huculszczyzny w literaturze współczesnej wydać się może zajęciem jałowym i ubogim poznawczo. Kilkanaście wierszy, z czego kilka powstało jeszcze przed r. 1939, wzmianki w esejach, drugorzędne, „przesiedlone” powieści Bieniasza, kilka rozbudowanych zdań u Kuśniewicza – i to wszystko? Nawet jeśli uwzględnimy diagnozę Jacka Kolbuszewskiego, że temat górski w całości jest w polskiej literaturze powojennej tematem marginesowym, wrażenie ubóstwa literatury huculskiej jest dojmujące. (...) Nie ulega wszakże wątpliwości, że w sposób wystarczający i bezdyskusyjny przeprowadzone rozpoznanie motywuje istnienie tetralogii Vincenza, wymagającej zupełnie odrębnego potraktowania. Tatry, o których obecności i pozycji w polskiej literaturze nikogo nie trzeba przekonywać, w wieku XX nie doczekały się dzieła o takim znaczeniu i literackim formacie, jak „Połonina”. Gdyby w tym aspekcie rozważać kulturotwórczą rolę gór, okazałoby się, że Czarnohora bije na głowę Tatry i Sudety razem wzięte! A ta „statystyka” nie jest motywacją jedyną ani najważniejszą.

Głównym powodem podjęcia tak głęboko w rezerwy literatury współczesnej sięgającej eksploracji jest fakt, że obserwowany okres kończy długoletni, blisko dwuwiekowy romans polskiej kultury z Huculszczyzną. Błędem byłoby stwierdzenie, że temat huculski wyczerpał się. (...) Specyfika modelu polskiej kultury sprawiła, że była to obecność stała, aczkolwiek rzadko wychodziła poza momentalność ról społecznych podróżnika, turysty, gościa, kuracjusza, letnika... To spowodowało, że literatura współczesna podejmująca huculski wątek jest (w przeważającej części) bardziej zapisem wrażeń i przefiltrowanej egzotyki niż kreacją jedynej w swoim rodzaju i zupełnie niepowtarzalnej atmosfery życia, co odnajdujemy np. w wierszach kresowych Beaty Obertyńskiej. Praktycznie rzecz biorąc tylko dla Vincenza i Tarnawskiego Huculszczyzna była domem. Wyjawszy tych dwóch pisarzy, a szczególnie Tarnawskiego, trudno znaleźć w prezentowanych tu tekstach dobrze skądinąd znane elementy idealizacji przestrzeni i ewokowania mitu

utraconej Arkadii. Wydaje się raczej, że teksty te próbują ocalić wyłącznie pierwiastki estetyczne i emocje kontemplatywne. Ba, nawet „Wysokiej połoninie” trudno wmówić takie zabiegi mitograficzne, które za jedyny bądź najważniejszy cel stawiały sobie wyartykułowanie elegijnej arii. Elegijność, jeśli przebija z kart epopei i towarzyszy lekturze, dotyka tu zupełnie innej, odprywatyzowanej sfery, będąc raczej tenorem historycznej refleksji nad procesem kultury, jej ciągłością i stanami przenikania się różnych kultur lokalnych, czyli nad tym, co Vincenzowi zawsze było bliskie.

Precedens „przesiedleńczych” powieści Bieniasza jest także ważniejszy, niżby się mogło na pierwszy rzut oka wydawać. Praktyka bezkarnego (dla dzieła, oczywiście) eliminowania ze spójnej scenerii nazw i określeń toponomastycznych i zastępowania ich nazwami innych gór i okolic dowodzi, że istnieć musi daleko idąca odpowiedniość, paralelność obu struktur przestrzennych. Przeniesienie akcji z Karpat Wschodnich, w Bieszczady jest bowiem kulturową substytucją, w wyniku której następuje przeniesienie całego zespołu kulturowych wartości ponownie w granice Polski. I nie jest chyba tak, że Bieszczady jakby dorastają do literackiej eksploracji, która zdecydowanie rozpoczyna się około r. 1956. Podkreślić trzeba ów moment przeniesienia znaczeń, ich zachowania kosztem osadzenia w nowej, acz podobnej przestrzeni. Odkrycie się Władysława Krygowskiego, odkrycie jego zauroczenia Czarnohorą, światem *po tamtej stronie gór, po tej stronie pamięci*, to wydarzenie, które pozwala wszystkie przypuszczenia i hipotezy związać. Przecież to nie kto inny, ale Krygowski był Kolumbem Bieszczadów i po nich niestrudzonym Przewodnikiem! W jego wspomnieniach uderzają bezpośrednie (!) choć gorączką tłumaczone zbliżenia Huculszczyzny i Bieszczadów, jak w opowieści „Przywołaj lato, Święty Jurze”. Przecież i emocje doznawane w wędrowce na Halicz i Połoninę Bukowską były w przedwojennej literaturze górskiej zarezerwowane dla Czarnohory... A jeśli ta hipoteza, niemal pewność, zweryfikuje się pozytywnie, otworem staje wiele dotąd zamkniętych literackich drzwi, jak choćby te do twórczości poetyckiej Jerzego Harasymowicza...

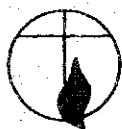
Ponieważ nie po raz pierwszy Huculszczyzna znalazła się w osi kulturowej substytucji (Wincenty Pol pisał w XIX wieku, że Huculi są tym na pograniczu siedzib słowiańskich, w krainie karpackiej, czym w innym czasie i pod wpływem innych okoliczności była kozaczyzna na Zaporozu), może warto byłoby podjąć kwestię modelu polskiej kultury jako układu dynamicznego z trwałymi elementami niezbywalnymi? Hipotetycznie można stwierdzić, że pierwiastek kresowy ukraiński od samego początku polskiej kultury był tym elementem niezbywalnym, mającym konotacje orientalne i „liberalistyczne”. W procesie wędrówki wschodniej granicy państwa, najpierw Huculszczyzna, a po ostatniej wojnie Bieszczady, uzyskiwały „samoczynną” nominację do pełnienia funkcji elementu wschodniego i górskiego (podwójnie „liberalistycznego”). Ten punkt widzenia dodatkowo motywowałby przedstawione tu poszukiwania, choć nakazywałby modyfikację ich nachylenia w kierunku badania mechanizmów i technik przenoszenia kulturowych wartości na Bieszczady. Nie od rzeczy byłoby ponadto podjęcie próby skonfrontowania utrwalonego w literaturze, a zatem złożonego konterfektu Huculszczyzny z wrażeniami, wspomnieniami i jej obrazem wyniesionymi przez gości Jaremecza i Worochty. Takich materiałów niestety nie ma, wyjąwszy śladowe i rozproszone rękopisy w zbiorach przepastnych bibliotek.

Czuję się tak, jakbym napisał Huculszczyźnie... nekrolog. Z pewnego punktu widzenia jest to prawda, ponieważ w tym królestwie śmierci trudno spodziewać się nowych narodzin – jest mało prawdopodobne, by pojawiło się nagle ni stąd, ni zowąd wiele utworów huculskich. Wymiana pokoleń postępuje – tym więcej uwagi i troski należy poświęcić temu, co już niedługo zupełnie zasypie „proch pokoleń”, a co jeszcze nie tak dawno istniało w powszechnej świadomości. Na szczęście tą ostatnią deską ratunku będzie zawsze „Na wysokiej połoninie”. Cóż, tak wyglądają chyba ciemna strona i cena – przejścia do nieśmiertelności.

A la lisière du „Haut pâturage“**La région des Carpathes Orientales dans la littérature polonaise après 1939 (une reconnaissance)**

La région d'ancienne Pologne sud-orientale (les Carpathes Orientales) et ses habitants n'ont pas entièrement disparu de la littérature polonaise. Il en est ainsi principalement grâce à la magnifique tétralogie de Stanisław

Vincenz dont s'occupe l'article. Ce sujet disparaît pourtant de la conscience commune, il s'éloigne dans la préhistoire que deviennent les années entre les deux guerres mondiales.



Wielkie pojęcia polityczne

Kazimierz Dziewanowski

Nasłuchując kroków Boga

W dniu 29 września 1862 roku, przemawiając w parlamencie pruskim, Bismarck wypowiedział słynne słowa: *Wielkie zagadnienia naszych czasów nie będą rozstrzygnięte mowami, ani uchwałami większości, ale żelazem i krwią*. Przeszły one do historii wyrażając sedno zjawiska, którym był Bismarck i jego polityka, stanowiąc najtrafniejszy wyraz zasad, na których wspierały się Prusy, a później cesarstwo niemieckie, wreszcie jako realistyczny wykład odwiecznych prawideł rządzących polityką. Znany brytyjski historyk, wykładowca z Magdalen College w Oxfordzie, A. J. P. Taylor zwraca zresztą uwagę, że z nieznanych przyczyn słowa Bismarcka przeszły do historii w nieco zmienionej wersji, a ściśle w odmiennej kolejności. Nie tak, jak zacytowałem według oryginalnego tekstu Bismarcka, a manowiecie: *żelazem i krwią*, lecz w kolejności odwrotnej: *krwią i żelazem*. Dlaczego dokonano tej zmiany? Profesor Taylor pisze po prostu, że nie wie¹. Może stało się to z przyczyn językowych – bo tak lepiej brzmiało? A może uznano, że czynnik ludzki ma większe znaczenie, niż martwe żelazo? Nie dowiemy się tego.

Wiemy natomiast, że już w najbliższych dniach po wygłoszeniu owej sentencji Bismarck jak tylko mógł starał się zatrzeć jej skutki i zmienić znaczenie. Debata w parlamencie dotyczyła budżetu, a szczególnie kwestii finansowania wojska. Była to sprawa kardynalna: kto, jak i kiedy będzie decydował o pieniądzach na armię. Nawet jednak sojusznik Bismarcka, pruski minister spraw wojskowych Roon, uznał, że te słowa były zbyt mocne i nadmiernie prowokujące deputowanych. Największe zaś niebezpieczeństwo zagroziło ze strony króla Wilhelma I (późniejszego cesarza Niemiec).

¹ A. J. P. Taylor, *Bismarck. The Man and the Statesman*, Alfred A. Knopf, New York 1955.

Przebywał on w Baden-Baden, gdzie przeczytał w gazetach wypowiedź swojego premiera. Król mianował Bismarcka na to stanowisko zaledwie przed kilku miesiącami. Teraz doszedł do wniosku, że ci, którzy ostrzegali go przed tą kandydaturą (szczególnie królowa), mieli rację. Kazał więc podstawić salonkę i wyruszył do Berlina, by zdymisjonować niezręcznego i brutalnego premiera.

Bismarck wyczuł niebezpieczeństwo i zwykłym pociągiem wyruszył Wilhelmowi na spotkanie. Obliczył, że złapie pociąg królewski na pewnej budującej się jeszcze i nie wykończonej stacji gdzieś na trasie. Tak się też stało. W długiej, dramatycznej rozmowie przekonał Wilhelma, że nie zamierzał nikomu grozić, nie pragnął też okazać nikomu pogardy. Jedyne, czego chciał, to umocnić królewski autorytet. Na koniec król uwierzył, choć opatrzył to ponurym komentarzem: *Wyraźnie widzę, jak to się wszystko skończy. Na szubienicy. Pana spotka los Strafforda, a mnie – Karola Pierwszego.*

Bismarck wyciągnął właściwe wnioski z tych przygód. Dokonał wobec parlamentu poważnych ustępstw. W jego długiej karierze sprawa budżetu wojskowego miała jeszcze wielokrotnie powracać. Udało mu się rozwiązać ją po swojej myśli dopiero w roku 1887. Było to już po wygranej wojnie z Danią o Szlezwik-Holsztyn, z Austrią – o przewodnictwo w Niemczech, z Francją – o pierwsze miejsce w Europie. Królestwo pruskie przekształciło się w Cesarstwo Niemieckie, a Bismarck z niepewnego swego losu urzędnika państwowego czekającego w polu na królewski pociąg – w Żelaznego Kancelarza Rzeszy Niemieckiej, arbitra sporów między wielkimi mocarstwami, twórcę nowego porządku europejskiego.

Tymczasem jednak, w roku 1862, Bismarck ustąpił i zawarł kompromis. Taylor pisze: *Było to typowe dla wszystkich kompromisów Bismarcka. Jego przeciwnicy uniknęli upokorzenia, a on sam zostawił sobie otwartą drogę na przyszłość.* Kompromis został zawarty i miał trwać aż dwadzieścia pięć lat. Z debaty zostało tylko jego wspaniałe sformułowanie, które odtąd stało się stalową dewizą „politików realnych”, to znaczy tych, którzy nie ulegają złudzeniom i sceptycznie zapatrują się na sposób, w jaki świat jest urządzony. Bis-

marck zostawił wiele powiedzeń, które zadziwiają celnością, błyskotliwymi skrótami, czasem zjadliwym humorem. Kiedy próbowano wciągnąć go w przedsięwzięcia kolonialne, którym był raczej przeciwny, powiedział: *Tu jest Rosja, a tutaj Francja. Pośrodku Niemcy. To jest moja mapa Afryki*. Potrafił też oświadczyć cesarzowi: *Władza suwerena ustaje przed drzwiami salonu mojej żony*. Powiedział kiedyś, że całe Bałkany nie są dla niego warte zdrowych kości jednego grenadiera pomorskiego. Ale za najważniejsze jego sformułowanie dotyczące polityki (oprócz „krwi i żelaza”) uważam następujące: *Mąż stanu niczego nie może stworzyć sam. Musi czekać i słuchać, aż poprzez wydarzenia usłyszysz odgłos kroków Boga. Wtedy winien się porwać na nogi i uchwycić rąbek jego szaty*.

Nie mylmy się: w tym cytacie przejawia się coś innego niż religijność Bismarcka. Przez większą część swego życia kanclerz był dość skłócony z religią. Wprawdzie zawsze uważał się (tak przynajmniej twierdził) za wierzącego, ale wiemy przecież, jak brutalną i nieubłaganą walkę toczył podczas „Kulturkampfu” z Kościołem katolickim, a nie miał też bynajmniej ciepłego stosunku do protestantyzmu. Wydaje się, że uważał sam siebie za odrębny kościół, a Boga za uczestnika zwoływanych przez siebie kongresów międzynarodowych. Taylor wyraża przypuszczenie, że podobnie jak i innych uczestników tych kongresów starał się przechytrzyć i wymanipulować również Boga. Powiedział wprawdzie: *My, Niemcy, prócz Boga nie boimy się nikogo*, ale była to być może tylko zręczna formuła dyplomatyczna, której celem było zawarcie odpowiedniego kompromisu z Opatrznością.

Dlatego usprawiedliwione jest mniemanie, że w tym cytacie chodziło mu o coś innego. Nie o to, że mąż stanu powinien czekać na znak. Z tego, co wiemy o jego stosunku do innych ludzi, wynika, że miał pewność, iż znaki są dawane tylko jemu. Nie mógł więc traktować tego jako ogólnej wytycznej dla ludzi parających się polityką. Chodziło raczej o to, że polityk powinien czekać na właściwy moment i podejmować działanie dopiero wtedy, gdy w wirze wydarzeń, nad którymi nikt panować nie potrafi, błysnie mu w końcu wielka szansa. Powinien czekać na nią i umieć ją rozpoznać.

Było to zatem zagadnienie „timingu“.

W tej dziedzinie Bismarck był mistrzem. Potrafił wykorzystywać czas do tego stopnia, że na przestrzeni niewielu lat prowadził kolejno różne i całkiem ze sobą sprzeczne polityki, jeżeli, w miarę zmiany warunków, stawały się one kolejno korzystne dla niego i dla Niemiec. Jego wiraże zapierały dech w piersiach. I tak na początku zwalcza Austrię, bo chce jej wydrzeć hegemonię nad niemieckimi państwami. Następnie, w sojuszu z Austrią, toczy wojnę przeciwko Danii. Potem bije Austrię pod Sadową i spycha ją w Niemczech na drugie miejsce. Wkrótce potem zawiera z nią sojusz.

Podobnie z Francją. Najpierw przez długi czas jest rzecznikiem zbliżenia prusko-francuskiego. Potem fabrykuje słynną „depeszę emską“, która popycha Napoleona III do wojny. Następnie dyktuje warunki pokoju tocząc jednocześnie walkę ze swymi generałami, bo pragnie, by Niemcy zrezygnowały z aneksji Metzu, albowiem przewiduje już dalszy ciąg. Przegrywa tę walkę i później żałuje tego, ale natychmiast po zakończeniu wojny podejmuje wysiłki, by ponownie doprowadzić do zbliżenia z Francją. Jednakże, gdy to jest mu potrzebne w walce z Reichstagiem i z cesarzem – nie waha się wskrzesić i wyolbrzymić widmo francuskiego rewanzyzmu strasząc opinię rzekomo zbliżającą się wojną.

Można mnożyć podobne przykłady. Dotyczą one również, choć nie w tak drastycznym stopniu, najtrwalszej części bismarckowskiej polityki, a mianowicie kwestii współpracy z Rosją. Jest prawdą, że Bismarck starał się przez całe życie, by Niemcy nie znalazły się w konflikcie z kolejnymi carami. Ale czynił to po swojemu, nie wahając się przed wykorzystywaniem okoliczności niekorzystnych dla Rosji, a nawet przed groźbami i szantażem, gdy sytuacja układała się tak, że Niemcy mogły odnieść z tego korzyść, a Rosja nie mogła wystąpić przeciwko nim. Bismarck dążył do reasekuracji ze strony Rosji i unikał konfliktu, ale równie stanowczo unikał też sojuszu. Można było mówić o współdziałaniu w niektórych sprawach (zwłaszcza w polskiej), ale mówienie o przyjaźni byłoby przesadą. Bismarck nie przyjaźnił się z nikim, co najwyżej nawiązywał współpracę. Ta

zaś współpraca oparta była nie na wzajemnym zaufaniu, lecz na najmocniejszym podówczas fundamencie na świecie: na zdrowych kościach pomorskich grenadierów. *Rozstrzyga krew i żelazo...*

Co to znaczy „timing”? W „The Penguin English Dictionary” mamy następujące wyjaśnienie tego słowa: *Decyzja ustalająca, kiedy jedno wydarzenie ma nastąpić w stosunku do innych; dokładność i właściwa tego ocena; następstwo wypadków lub ustalenie ich kolejności*. Przykładami timingu są więc połączenia kolejowe i lotnicze, wchodzenie poszczególnych instrumentów do gry w orkiestrze wykonującej „Bolero” Ravela (i każdy inny utwór), proces nauczania w szkole, gdy danym okresom (klasom) odpowiada odrębny program, kolejność prac polowych i ogrodniczych, a także przebieg starannie przygotowanego napadu na bank. Przykładami timingu są również precyzyjnie zaplanowane operacje wojskowe, no i naturalnie dobra polityka. Z tego zaś, co powiedzieliśmy, wynika, że z punktu widzenia timingu szkodliwe jest zarówno przyspieszenie poszczególnych składników, elementów, czy operacji, jak i ich opóźnienie. W doskonałym timingu wszystkie posunięcia i wydarzenia powinny przypaść nie za wcześnie i nie za późno, lecz w jednym, właściwym i określonym momencie.

Nie trzeba tłumaczyć, jak trudna to jest sztuka.

Tenże Bismarck mówił jednak, że *polityka nie jest wiedzą ścisłą*. Miał bez wątpienia rację. Lecz jeśli tak – to czy można w polityce spodziewać się doskonałego timingu? Czy to jest osiągalne i czy w ogóle do pomyślenia? Przecież w grę wchodzi setki i tysiące czynników wywierających wpływ na sytuację, naciskających w różnych, sprzecznych kierunkach, tworzących wciąż nowe groźby i nowe możliwości. Przy ich ocenie i przy podejmowaniu decyzji nie można się oprzeć na żadnych sprawdzalnych i obiektywnych wskaźnikach, nigdy też nie ma pewności, że polityk ogarnia wszystkie elementy mogące mieć znaczenie. W odróżnieniu więc od organizatora połączeń kolejowych czy napadu na bank, polityk nie dysponuje sprawdzonym i niezawodnym zegarem. Zwykle jest jeszcze gorzej, nie sposób bowiem dostrzec cyferblatu i wskazówek.

Czym więc kierowali się i kierują ci przywódcy, mężowie stanu, działacze, którzy odnosili sukcesy w polityce, którzy prowadzili politykę skuteczną i dalekowzroczą, którzy umieli wykorzystać nadarzające się szanse, a uniknąć groźących niebezpieczeństw, lub skutecznie się im przeciwstawić? Wyrazę tu pogląd, który zostanie przyjęty z niesmakiem przez uczonych politologów, ale ja nie wierzę w naukowość politologii, nie dowierzam więc również uczonym politologom. A pogląd jest taki: zgodnie ze słowami Bismarcka polityka nie jest nauką ścisłą; jest zatem bardziej podobna do sztuki; dlatego podstawowe, najważniejsze znaczenie ma talent, czyli osobiste uzdolnienie adepta, a także wielka, cierpliwa praca, która daje mistrzostwo. Wynika z tego, że podobnie jak dla sztuki, również dla polityki zabójstwem jest bezmyślna rutyna, stałe powtarzanie tych samych chwytów, kurczowe trzymanie się raz ustalonych kanonów.

Materia, w której działa polityk, podobnie jak materia, w której porusza się artysta lub pisarz jest zbyt złożona, zbyt różnorodna, zbyt zaskakująca i nieprzenikniona, by można było raz na zawsze ustalić dla niej obowiązujące reguły. Jest ona przecież siostrą ludzkiego życia, córką naszego świata. Tępi wyrobniecy nie osiągną w niej nigdy sukcesu, nie osiągną go też ludzie pozbawieni wyobraźni.

Niemiecki polityk, o którym mowa w tym szkicu, był obdarzony przegromnym talentem. Co do tego nie ma wątpliwości. Zachowywał się przez całe życie podobnie, jak się zachowuje wielu artystów. Miał okresy gorączkowej, spalającej aktywności przeplatane okresami depresji lub długotrwałej gnuśności. Znikał z Berlina na długie miesiące, zaszywał się na wsi, nie wykonywał obowiązków. Był bardzo próżny, ale unikał ludzi, nie zawierał przyjaźni, obrażał się łatwo i nigdy nie zapominał raz doznanych uraz. Nie cierpiał protokołu dyplomatycznego i nie lubował się w pustych, prestiżowych obrzędach, jakie dla wielu polityków mniejszego kalibru są główną atrakcją sprawowania urzędu. Najwyżej cenił sobie własne towarzystwo.

Miał wielki talent i wyobraźnię i dlatego polityka w jego wykonaniu była podobna do sztuki. Nie był natomiast upartym nowatorem. To prawda, że łatwo mu było w każdej chwili wyobrazić sobie kierunek odwrotny, niż ten, którym

w danej chwili żeglował, rozważyć korzyści płynące z takiej zmiany i gdy to się opłacało – przełożyć ster na drugą burtę. Jednak po wojnie prusko-francuskiej roku 1870 i po powstaniu cesarstwa niemieckiego wszystkie właściwie zmiany, jakie wprowadzał, miały jeden cel: zmieniać tak, aby nie się nie zmieniło. Istnieje wiele świadectw i wiele jego własnych wypowiedzi świadczących, że jego głównym celem od tej pory była obrona status quo i pozycji uzyskanej już przez Rzeszę Niemiecką. Nie zamierzał ryzykować tego, co już udało się osiągnąć. Czynił wszystko, by nie dać się wciągnąć w żadną awanturę: ani na Bałkanach, ani w koloniach, ani z Rosją, ani z Francją, ani z Anglią.

Jakie kierowały nim motyw? Nie łatwo na to pytanie odpowiedzieć, ponieważ pod tym względem był oszczędny w słowach i nie lubił się zwierzać. Wiadomo, że nie cierpiał i zwalczał tych polityków, którzy otwarcie dawali pierwszeństwo zasadom, pryncypiom filozoficznym i w ogóle ideologii. A przecież nie można powiedzieć, aby motorem jego działań był wyłącznie oportunizm i chęć osiągnięcia korzyści osobistych (choć tymi ostatnimi nie pogardzał i zawsze starannie liczył pieniądze). Dążył do zjednoczenia Niemiec pod dominacją Prus i ich króla. Ale kłócił się z królem (Wilhelmem I), straszył go i szantażował, a jego następcami otwarcie pogardzał. A. J. P. Taylor, nie mogąc poradzić sobie z wykryciem jakiejś jasnej i niewątpliwej motywacji Bismarcka, napisał w desperacji (mówiąc o schyłku, kiedy cesarz Wilhelm II odsunął Bismarcka od władzy): *Wydaje się, że Rzesza Niemiecka została powołana do życia wyłącznie po to, aby ocalić Bismarcka przed nudą – a teraz mogła się rozlecieć w kawałki.*

Pod koniec sprawowania władzy, w okresie defensywnym, zdawał sobie jasno sprawę, że stworzył nie tylko cesarstwo niemieckie, ale cały system. System europejski. Stał się najwyższym arbitrem równowagi w Europie, podobnie jak niegdyś Aleksander I i Metternich. I jak inni twórcy systemów, natychmiast po zrealizowaniu tego zadania, przeszedł do uporczywej obrony status quo. Miał świadomość, że jego system, podobnie jak wszystkie, nie będzie trwał. Na krótko przed śmiercią powiedział: *Jena przyszła w dwadzieścia lat po śmierci Fryderyka Wielkiego. Jeżeli sprawy pójdą*

*dalej tak, jak teraz, katastrofa przyjdzie w dwadzieścia lat po moim odejściu*¹. Zmarł 30 lipca 1898 roku, dodajmy do tego dwadzieścia lat, a otrzymamy datę: 1918. Miał więc nie tylko talent i wyobraźnię, okazał się również jasnowidzem. Mistrz timingu wyraźnie w zgiełku wydarzeń usłyszał zbliżające się kroki Boga. Ale nie mógł już na to nie poradzić.

Kiedys w Biarritz powiedział do Napoleona III: *Człowiek nie powinien powodować wydarzeń, powinien czekać aż nadejdą*. Może nie przemyślał tego zdania, a może zbyt mocno wierzył w swoje siły i umiejętności. Bo przecież te słowa mogą oznaczać, że nie trzeba przygotowywać się do nadchodzących zmian, na nic zda się przewidywanie ich, a więc myślenie i działanie uprzedzające jest zbyteczne. Ale dzieje polityki Bismarcka nie potwierdzają takiego wniosku. Potrafił wszak inicjować całe serie wydarzeń, które ostateczny rezultat przynosiły dopiero po jakimś czasie, w którymś kolejnym posunięciu. Był jednak w tej rozmowie o tyle szczery, że bez wątplenia wierzył, iż potrafi sprostać każdej sytuacji i znaleźć zawsze właściwe wyjście. Można pokiwać głową nad taką pewnością siebie, ale trzeba też zrozumieć, że mąż stanu, tak samo jak artysta, musi wierzyć w swe powołanie i w swoją wyjątkowość. To jest kardynalny wymóg zawodu. Bez takiej wewnętrznej pewności obaj nie osiągną niczego.

Chociaż więc można sceptycznie odnieść się do rozmowy w Biarritz, trzeba jednak uznać wagę pewnej płynącej z niej nauki. Ta nauka wynika zresztą z całego życiorysu kancлера Bismarcka. W polityce mianowicie trzeba umieć cierpliwie czekać, czasem bardzo długo. Jeżeli talent i intuicja mówią mężowi stanu, że trafnie rozpoznaje przyszłe zmiany i przesunięcia w układzie sił – wtedy powinien czekać, przygotowując grunt i w miarę możliwości poprawiając pozycję swoją i swego kraju. Nie powinien się śpieszyć. Operacja przeprowadzona, czy zapoczątkowana zbyt wczesnie, zaprzepaści szanse tak samo jak spóźniona.

Uważny czytelnik tego tekstu zwróci zapewne uwagę, że piszę o Bismarcku nie wspominając o jego stosunku do sprawy polskiej. Wszyscy wiemy, że jego rola w tej kwestii była złowroga. Ale nasza ocena Żelaznego Kancelarza i nasze rozważania nad tą niecodzienną postacią często ograni-

czają się tylko do tego. W polskiej historiografii istnieje znakomita książka wnikliwie przedstawiająca problem, o którym mowa: Myślę oczywiście o książce Józefa Feldmana: „Bismarek a Polska”. Brak natomiast równie rzetelnego i wszechstronnego dzieła poświęconego roli Bismarcka w polityce europejskiej w ogóle, a w Niemczech w szczególności. Myślę zresztą, że nigdy nie za dużo dzieł, analiz, rozważań dotyczących historii europejskiej, a zwłaszcza dziejów naszej części tego kontynentu. I niekoniecznie muszą to być rzeczy bezpośrednio wiążące się ze sprawą polską. Albo można powiedzieć inaczej: dzieje Europy i tak zawsze ściśle wiążą się ze sprawą polską.

W książce Feldmana sprawa ta i stosunek Bismarcka do Polaków wyrastają do rangi czołowego zagadnienia w polityce i działalności kanclerza. Jest wielką zasługą znakomitego historyka, że umiał tak wnikliwie wydobyć i ukazać znaczenie tego wątku, jego wpływ na posunięcia Bismarcka na różnych polach i w różnych okresach. Taka koncentracja na jednym zagadnieniu bywa i potrzebna, i odkrywcza, rzuca też często nowe światło na wiele innych spraw. Feldman wywiązał się ze swego zadania w sposób znakomity. Ale w takim podejściu kryją się też niebezpieczeństwa. Przedstawienie długotrwałej i niezwykle wszechstronnej działalności wielkiego męża stanu poprzez pryzmat jednego tylko problemu może zmienić i zniekształcić proporcje i perspektywę. Albowiem dla Bismarcka sprawa polska była problemem ważnym, ale była to tylko jedna ze spraw, jakimi się zajmował. Dla nas zaś jest sprawą centralną. Ale myślę, że i my też powinniśmy dzisiaj podchodzić do tego problemu w sposób szerszy, rozpatrywać kwestię stosunków polsko-niemieckich w całej ich złożoności i bogactwie historycznym. I podobnie powinniśmy też przyjrzeć się na nowo naszym dziejom jako fragmentowi dziejów Europy, naszym związkom z tym kontynentem i naszemu na nim miejscu.

Alę ponieważ parokrotnie powoływałem się w tym szkicu na książkę Alana Johna Percivale'a Taylora powiniennem

¹ Słowa wypowiedziane w grudniu 1897 po ostatniej wizycie Wilhelma III u ciężko chorego już Bismarcka w Friedrichsruh.

dla uczęciwości przytoczyć także ten fragment z owej książki, w którym brytyjski znawca historii (często zresztą krytykowany) bardzo sceptycznie wypowiada się o korzyściach płynących ze studiowania dziejów: *Próby wyciągania nauk z historii i naprawiania dawnych błędów są przyczyną wielkich katastrof. Ponieważ ludzie są tym, czym są, przeto lepiej chyba myśleć o dniu dzisiejszym, niż o przeszłości – lub o przyszłości* (s. 187).

Bardzo to efektowne zdanie zwłaszcza pod piórem historyka. Tym efektowniejsze, że zawarte w biografii człowieka, który sam wciąż myślał o przyszłości i bardzo często też odwoływał się do dawnych dziejów wyciągając z nich niemało nauk. I nikt nie może powiedzieć, że był on politykiem nieskutecznym i nie odniosącym sukcesów. Choć prawdą jest również, że jego system – i państwo – trwały po nim tylko tyle, ile sam wyprorokował: dwadzieścia lat bez trzech miesięcy. Można darować Bismarckowi tak nikłą pomyłkę w timingu.

Systemy europejskie nigdy nie trwały długo.

Marek Budziarek

[— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1 i 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Muzyka duchowa (3)

Bohdan Pociąg

Duch i ciało

Duch i ciało. Duch jako pierwiastek boski, niezniszczalny, czysty i nieskażony, porywający wzwyż ku światłu, do nieba Idei, Absolutu, Boga; kierujący ludzką istotę ku źródłom wiecznego życia. Ciało – skażone i przemijające, obarczone grzechem, poddane rozkładowi, w swej organicznej złożoności skazane na zniszczenie; zakorzenione w ziemi i ciężące ku niej; skłonne do upadku; źródło silnych wzruszeń i rozkoszy ale i wielkich udręk; przeniknięte i targane potężną „ślepą” wolą życia; ciało spokrewniające nas z naturą, z uniwersum materii.

Duch a ciało. Prastara opozycja, którą dostrzegli już pitagorejczycy i którą tak dotkliwie odczuwał i tak sugestywnie opisywał Platon (wyłamując się jakby z tradycyjnie greckiej cielesno-duchowej harmonii). Święty Paweł buduje chrześcijańską antropologię na opozycji między duchem a ciałem, podkreślając dobitnie jej aksjologiczny aspekt: człowiek prawdziwy to człowiek duchowy. To przeświadczenie jest u nas mocno zakorzenione, można by powiedzieć niewzruszone. Poczucia opozycyjności, dialektyki czy dualizmu ducha i ciała nie są zdolne z nas wykorzenie najwspanialsze koncepcje (utopie) harmonijnego współistnienia.

Duch a ciało; duch przeciw ciału – oba skazane na współistnienie, na ziemskie życie. Opozycja zadomowiona w sztuce chrześcijańskiej Europy, przedstawiana bezpośrednio z ekspresją często wstrząsającą naturalizmem (męka ciała na późnośredniowiecznych krucyfikсах, w malarstwie niemieckim Grünewalda, Dürera) znajduje swoje symboliczne odbicie również w muzyce. Jednakże stanie się to parę wieków później niż w malarstwie czy rzeźbie. Muzyka europejska musi dojrzeć do tego, żeby mogła przejąć w siebie i wyrazić tak fundamentalnie „antropologiczną” symbolikę. Rozwój muzyki Zachodu jest w ogóle czymś bardzo swoistym, nieporównywalnym z rozwojem sztuk innych. Tam

bowiem chodzi głównie o nowe środki, nowe układy i kombinacje, nowe formy, nowe jakości ekspresji. W rozwoju muzyki natomiast najbardziej znamienne jest powiększanie objętości, powierzchni, ciężaru, stopniowe jakby nabywanie cielesności, ciała. Najpierw – w postaci równoległych głosów (rozwój polifonii), przybywanie jakby warstw, pięter w utworze muzycznym. Później także w samej barwie brzmienia. Ogólnie powiedzieć można, że już od XI wieku (początki wielogłosowości) muzyka staje się coraz bardziej współbrzmiąca i współdźwięcząca; jej tkanka („ciało”) stale się wzbogaca. A przez tę rosnącą współdźwięczność i współbrzmieniowość muzyka staje się coraz bardziej zmysłowa.

Tak więc to, co w potocznie muzykologicznym języku nazywamy „polifonią” i „harmoniką” jest jakby pierwszą cielesnością muzyki, w ciągu wieków stale wzrastającą. Do tego w XVI stuleciu przybywa jeszcze trzeci główny element cielesności – barwa brzmienia, jako efekt stosowania w kompozycji muzycznej instrumentów. Ona właśnie okaże się w przyszłości najbardziej aktywnym momentem cielesności muzyki.

Z upływem czasów muzyka europejska staje się coraz bardziej konkretna, materialna. Czy to znaczy, że zanika w niej pierwiastek duchowy? Przeciwnie – rozwija się on wraz z „cielesnością” w nowej sferze ekspresji – ekspresji „ciała”.

W chorale gregoriańskim, także we wczesnych formach wielogłosowości (organum, motet), duchowość, nierozłączna z myślą kompozytorską, wynikała wprost z dźwiękowej substancji (moment cielesny dopiero się tu zaznacza). I dalej jeszcze: aż po formy mszalno-motetowe polifonii niderlandzkiej XV wieku muzyka religijna jest jeszcze czystą muzyką ducha. Jej cielesność w postaci delikatnych harmonii i subtelnych barw brzmieniowych utworów Dufaya – jest wręcz eteryczna (jak postacie świętych w obrazach Fra Angelico czy Giotto). Duch jeszcze nie szuka owych niezwykłych modi własnej ekspresji transcendującej muzykę, jej materię, substancję i formę. Duch nie szuka odpowiednich dla siebie form muzyki, aby się przejawić. On po prostu w nich jest immanentnie. Lecz z chwilą kiedy duch trans-

ecenduje wzrastającą materialność muzyki – a dzieje się to już chyba w dostojnych pełnych współbrzmieniach mszy Palestriny w drugiej połowie XVI wieku – otwiera się wielka droga dualizmu, z czasem też opozycji ducha i ciała, prowadząca do muzyki Ryszarda Wagnera.

U żadnego innego kompozytora Zachodu dialektyka ducha i ciała nie występuje dobitniej i ostrzej; nie owocuje tyłoma wspaniałymi dziełami muzycznymi. Poczucie i świadomość tej opozycji przenika całą twórczość dramatyczną Wagnera, od „Holendra tułacza” po „Parsifala”; jest wręcz jego obsesją; wynika bowiem z głębi osobistego odczucia świata. Odczucia romantycznego spotęgowanego do skrajności. Wszystko bowiem, co się światopoglądowo nawarstwiło na tej niezwykle artystycznie i intelektualnie bogatej i złożonej osobowości, skupiającej w sobie wszystkie główne prądy epoki – secentyzm, materializm Feuerbachowski, Schopenhauerowski pesymizm, religię sztuki, naturalizm (bliski naturalizmu literackiego Zoli, co wykazał T. Mann w swoim esej o Wagnerze), tęsknota ku duchowi chrześcijaństwa – to wszystko nie zdołało przytłumić w Wagnerowskim światoodczuciu głęboko romantycznego rdzenia. Niezależnie od tego, co nam mówi słowami swoich szkiców, artykułów, książek, Wagner pozostaje do końca życia człowiekiem romantyzmu. A to znaczy, że świat (rzeczywistość) odczuwa – dramatycznie, boleśnie, błogo – poprzez skupienie wszystkiego we własnym Ja. Samo zaś swoje „ja” przeżywa w dramatycznym duchowo-cieleśnym rozdwojeniu. Własne istnienie, rozdwojone bycie jawi mu się jako prawdziwe jedynie dzięki uczuciu, czyli miłości (*Kocham więc jestem*, mógłby powiedzieć człowiek romantyzmu, trawestując kartezjańskie kryterium rzeczywistości). Mogłoby się wydawać, że człowiek romantyzmu, ukształtowany bezpośrednio lub pośrednio przez idee J. J. Rousseau, kartezjańską „myśl” zamienił na „uczucie”. Sprawa nie jest tak prosta; człowiek romantyzmu przedstawia wysoką formację człowieczeństwa, zapewne przewyższającą wszystkie dotychczasowe w owym Faustowskim dążeniu do uzyskania najwyższego poziomu samoświadomości, świadomości transcendentalnej. Uczuciowej konstytucji świata towarzyszy nieodłączna refleksja, przetrawianie uczucia myślą.

Człowiek romantyczny to istota dialektyczna: pragnie skrajności, więcej – chciałby je godzić, dąży do maximum. Jak Faust pożąda najsilniejszej rozkoszy na ziemi i równocześnie pragnie najpiękniejszej gwiazdy na niebie. Tęskni do idealnej miłosnej harmonii między duchem a ciałem równocześnie zdając sobie sprawę z jej nieosiągalności.

Ze Wagner jest pełnym człowiekiem romantyzmu – o tym świadczy najlepiej jego muzyka, w swoim rdzeniu romantycznie ekspresyjna, mówiąca romantyczną mową uczuć, przebijającą skroś całą intelektualną robotę kompozytorską; krążenia, odmiany, przetworzenia i kombinacje motywów przewodnich, nowe koncepcje formy muzyczno-dramatycznej. Fundamentalny idiom i modus Wagnera, niezależnie od stopnia intelektualnego przetrawienia, jest natury bezpośrednio uczuciowej, podobnie jak idiomy innych wielkich i mniejszych kompozytorów XIX stulecia; więcej – Tristanowski motyw melodyczno-harmoniczny zdaje się wręcz uczucie absolutyzować ustanawiając ponadczasową muzyczną formułę wyrazu miłosnej tęsknoty.

Drugą ze swej trójcy oper romantycznych („Holender”, „Tannhäuser”, „Lohengrin”), stanowiących dopiero genialne preludium do dzieł największych („Tristan”, Tetralogia, „Meistersingerzy”, „Parsifal”) rozwija Wagner na kanwie średniowiecznej legendy o sławnym rycerzu Minnesingerze. Tannhäuser jest w swoim byciu rozdarty między dwoma kręgami miłości: zmysłowym królestwem Wenus a czystym idealnym światem Elżbiety. Odpowiednio do treści akcji scenicznej partytura dramatu muzycznego budowana jest na biegunowej opozycji charakteru muzyki. Świat miłości zmysłowej – królestwo Wenus – maluje muzyka wręcz orgiastyczna, o bujnej i wyrafinowanej kolorystyce (pod tym względem jest to jedna z najbardziej odkrywczych partytur Wagnera), pieszczotliwie giętkich frazach, żywiołowym ruchu. Miłość duchowa (Elżbieta), prowadząca ku Bogu, charakteryzuje się muzyką skupioną, często subtelnie archaizowaną o odcieniu hymnicznym. Ten wyższy świat ducha symbolizuje Chór pielgrzymów, temat przewodni całego dramatu i zarazem jeden z najpiękniejszych i najpodnioslejszych tematów muzycznych romantyzmu. Oba światy, zmysłowy i duchowy, są równie choć zupełnie ina-

eże piękne, pięknem muzycznym realizowanym z genialną odkrywczością w orkiestrowej partyturze.

Czyżby więc były aksjologicznie uprawnione, tzn. równie dobre? Nie wydaje się, aby taka była wymowa symboliki muzycznej Wagnera. Ostatecznie cały świat *Wenus* (słynne *Bacchanalia*) to olśniewające piękno powierzchni, błyskotliwie uwodzący powab i wdzięk, można powiedzieć – erotyzm czysty. Natomiast w skupionym chorałowym pięknie Chóru pielgrzymów w długim, fazowym narastaniu muzyki, jak również w czystych frazach *Modlitwy Elżbiety*, odczuwamy coś wzniosłego, głębszego, a więc wyższego. Tamto piękno tylko olśniewa, to – wzrusza głęboko.

Partytura Wagnerowskiego *Tannhäusera* przedstawia opozycję i konflikt między „ciałem” a „duchem” z nieprześcignioną sugestywnością, z najwyższym mistrzostwem a równocześnie klarownie, niemal wzorcowo. Wagner swoim geniuszem muzycznym, tyleż odkrywczym w dziedzinie muzycznej mowy co w zakresie techniki orkiestrowej i nowej poetyki symfonizmu, niebywale pobudził do wzrostu sferę cielesnej muzyki. Kolor dźwiękowy w jego najróżniejszych niuansach i stopniach nasycenia; przestrzeń brzmienia w całej jej rozpiętości i skali „gęstości”; współbrzmienia i sieć akordów, komplikując do skrajności, do własnego zaprzeczenia sieć związków między nimi. Tkanka orkiestry u Wagnera sprawia często wrażenie wręcz naporu życia cielesnego, biologicznego. Wydawałoby się, iż jest to muzyka w ogromnej większości i przede wszystkim „z ciała”. Zakorzeniona w ziemi, konkretna, o wielkim niejednokrotnie ciężarze.

A przecież od początków jej dojrzałości („*Holender*”) aż po dzieło twórczość wiczące („*Parsifal*”) przebija z niej głębokie pragnienie i dążenie do tego, aby „cielesność” i „materialność” transcendować – w stronę ducha. Ilościowo takie miejsca przebicia, rozszerzenia i „zniesienia” sfery ciała i materii są zapewne w mniejszości, tym bardziej są frapujące.

Inspirowany niewątpliwie na wskroś duchową muzyką Beethovena z ostatniego okresu twórczości (*IX Symfonia*, *Kwartety*, *Sonaty*) stwarza Wagner w „*Tannhäuserze*” i w „*Lohengrinie*” nowy symfoniczny idiom muzyki duchowej.

wej o odcieniu religijnym, muzyki jako czystego wyrazu sacrum (Wstęp do „Lohengrina”): jasne eteryczne barwy, stopniowe nasilenie dźwiękowego światła, ruch wolny ku górze, czas jakby znoszony; hymniczne skupienie, potęgowanie wzniosłości, ekstatyczność. Jest to tym ciekawsze, że sam Wagner był raczej daleki od religijności w ścisłym sensie i skłaniał się ku niej dopiero pod koniec życia.

Po „Lohengrinie” Wagner od tego wzniosłego idiomu i górnych rejonów symboliki raczej odchodzi, pochłonięty ekspresją namiętności, pogańską mitologią, symboliką stanów natury – w Tetralogii, metafizyką uczuć miłosnych – w „Tristanie i Izoldzie”. Do symboliki sfer ducha i do idiomu religijnego, do ekspresji sacrum powraca natomiast i niebawem je rozwija w swym dziele ostatnim – „Parsifalu”, którego treść oparł na legendach arturiańskich i eposie Wolframa von Eschenbacha. Dzieło to (1882) jest wspaniałym i właściwie jedynym przejawem realizacji idei romantycznej teatru religijnego w muzyce. Partytura „Parsifala” w całej Wagnerowskiej koncepcji rozplanowania i krążenia motywów przewodnich znaczących i symbolicznych, zbudowana jest według precyzyjnego systemu symboliki zakorzenionej w tradycjach religijnych misterii; na opozycji napięcie między dobrem (krąg rycerzy Graala: jasne barwy, quasi-chorałowe melodie, Palestrinowskie współbrzmienia; hymniczne formuły, pełna euforia, dzwony, czas adaggia) a złem (krąg czarownika Klingsora, zmysłowa siła erotyzmu w postaci Kundry; niepokój achromatyzowanych fraz, dysonanse, ciemne barwy, przyspieszony nerwowy puls muzyki). Cała więc „cielesność” muzyki Wagnera – tak frapująco opozycyjna w stosunku do „duchowości” w „Lohnhäuserze”, tak intensywnie rozwijana w Tetralogii „Pierścień Nibelunga” – tu zostaje zawieszona, wzięta w nawias, zniesiona w jakimś wyższym porządku.

Maria Walendowska

[— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1 i 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Katechumenat dzisiaj

W artykule „O katechumenat w Polsce” („PP” 9/85) zapowiedzieliśmy druk tekstów, które mogą stanowić konkretną pomoc w katechezie dorosłych kandydatów do sakramentów wjałemniczenia chrześcijańskiego. Opracowania z tego cyklu będą mieć wspólny nadtytuł: Katechumenat dzisiaj. Na początek proponujemy wyznaczenie osoby, która w czasie studiów przyjęła sakrament chrztu. Na prośbę autorki tekst drukujemy anonimowo.

Chrzest w czasie studiów

Jak to się stało, że w wieku dwudziestu dwóch lat poprosiłam o chrzest? Nim odpowiem na to pytanie powinnam odpowiedzieć, dlaczego nie należę do Kościoła od urodzenia.

Urodziłam się i wychowałam poza Polską. Pochodzę z małżeństwa mieszanego. Moja matka jest Polką. Mój ojciec był pryncypialnym i konsekwentnym ateistą – przed ślubem postawił matce jeden warunek: dzieci będą wychowywane po laicku.

Jednakże dziecka nie sposób zaprogramować ani wymyślić. Byłam inna, niż spodziewał się mój ojciec – od dziecka wierzyłam w Boga. Gdy obecnie myślę o mej dziecięcej wierze, nie potrafię oprzeć się myśli, że jest to mój prywatny dowód na istnienie Boga, taki mały cud, jeden z wielu, którymi Bóg w Swoim miłosierdziu obsypuje nas potajemnie.

Byłam dzieckiem przeciętnym, rozwijającym się wolno, a w wieku czterech lat przeżyłam następującą przygodę. Mój starszy brat zapytał gospozię, czy wierzy w Boga? Już nie pamiętam, jaka odpowiedź wtedy padła, pamiętam natomiast, o czym wtedy myślałam: Co to właściwie znaczy – wierzyć w Boga? Kto to jest Bóg? I natychmiast ogarnęła mnie nieugięta pewność, że On istnieje, istnieje i jest starym, ale nieskończenie ogromnym i zielonym drzewem, bez porównania wspanialszym niż orzech na polanie za oknem.

Ta uparta pewność, że On istnieje, towarzyszyła mi od tej chwili niezmiennie. A była ona zbawienna zwłaszcza w la-

tach szkolnych. Była presja, argumenty bądź prymitywne, bądź bardziej wyrafinowane. Ale ja i tak wiedziałam: On istnieje. Co to było? Łaska, sprzężona z instynktem samozachowawczym. Gra toczyła się o moją duszę, a ja to podświadomie czułam. Ze szkołą radziłam sobie jakoś, o wiele boleśniej odczuwałam stosunek mojego ojca do wiary. Bardzo go kochałam. A przecież potajemnie wierzyłam, wbrew jego woli i wyobrażeniom o tym, jaka powinnam być. Czułam się winna. I jeszcze czułam, że to on błądzi. Bardzo przez to cierpiałam.

Co wiedziałam wówczas o Chrystusie? Co roku zasiadaliśmy do kolacji wigilijnej, a mama, babcia i ciocia śpiewały kolędy. Chwaliły Jego cudowne narodzenie, a ja mówiłam mamie, że Go kocham i wylewałam łzy, gdy dowiedziałam się o Jego męce.

Co wiedziałam wówczas o Kościele? Prawie nie. Wiedziałam, oczywiście, że kiedyś było coś takiego jak inkwizycja, o czym poinformowano mnie czym prędzej w szkole. Wiedziałam, że w naszym mieście jest mały kościółek katolicki, do którego chodziła moja babcia, matka mojej matki.

Po ukończeniu liceum przyjechałam na studia do Polski. Do nowego kraju, nowych ludzi, którzy żyją w innej atmosferze. I którzy inaczej podchodzą do spraw wiary. To robi ogromne wrażenie, zwłaszcza na przybyszu z kraju takiego jak mój. Pełne kościoły, procesje, pielgrzymki. Patrzyłam na to z zachwytem i lękiem. Wiedziałam, że nie należę do tej modlącej się wspólnoty, czułam się gorsza i niepełnowartościowa – barbarzyńca z zewnątrz ogrodu.

Zachwycała mnie i fascynowała w Kościele tradycja, trwałość i niezmienność, to, że na przestrzeni wieków pokolenia przekazują sobie skarb wiary. Spostrzegłam, że Polacy mają coś niezmiennego, coś, wokół czego tworzyła się cała ich kultura i co ześrodkowywało ich wysiłki we wszystkich epokach. Z drugiej strony pamiętałam i lekcje historii, jakie pobierałam w liceum. Inkwizycja i mroki Średniowiecza tkwiły jak drzazga w mej pamięci. Kościół był przecież dziedzicem tego, czego sam w przeszłości dokonywał, a poza tym – czy ta wspaniała i budząca mój lęk instytucja nie zasuszyła Jezusa Chrystusa jak roślinę w herbarium? Czy On jest żywy? Czy olśniewa i zniewala? Moje wątpliwości

podbudowywały spotkania z moimi rówieśnikami. Jakoś tak się składało, iż trafiałam na ludzi, wychowywanych od dzieci w wierze katolickiej, którzy w późniejszych latach odchodzili od Kościoła. Ponieważ problem mnie nurtował, przeprowadziłam niejedną rozmowę o tym, dlaczego tracili wiarę, lub – dlaczego odchodzili od Kościoła?

Odpowiedzi były uderzająco do siebie podobne. Niemal wszyscy wskazywali na głupiego katechetę lub księdza-formalistę, którzy niezgrabnie i schematycznie ingerowali w delikatną psychikę dziecka. Te rany nie goiły się prędko lub nie goiły się wcale. Dorastający młodzi ludzie dochodzili do wniosku, że Kościół jest skostniałą instytucją, mniej lub bardziej obłudną, posługującą się ludźmi o bardzo przeciętnym poziomie umysłowym. Taki spreczny i niejednoznaczny był obraz Kościoła, jaki sobie wyrobiłam w okresie moich studiów, niedługo przed przyjęciem chrztu.

W tym czasie także dużo czytałam. Przede wszystkim Ewangelię, ale i takie lektury, dzięki którym zrozumiałam, jaką cywilizacyjną i kulturotwórczą rolę odegrał Kościół, rolę, o której dotychczas tak mało wiedziałam. Oczywiście stało się też dla mnie, że Kościół, nawet gdy bardzo grzeszył i zdradzał swego Mistrza zawsze – nawet wtedy – wypuszczał zielone pędy i miał dziesięciu sprawiedliwych, którzy usprawiedliwiali jego istnienie przed Bogiem.

Powoli dojrzewała we mnie myśl o chrzcie. Wierzyłam przecież w Jezusa Chrystusa, dlaczego miałabym stać na zewnątrz? Śmierć mojego ukochanego ojca zahamowała jakby ten proces. Miałabym zrobić coś tak sprzecznego z jego wolą? A jednak zrobiłam. Stało się to pod wpływem przeżycia, o którym nie chciałabym pisać. Nadaje się do konfesjonalu i trudno w ogóle mi o nim mówić. Zdarzyło się to wszystko ze mną pod wpływem Łaski, dzięki której ujrzałam w wyjątkowo ostrym świetle moją grzeszność. Zrozumiałam wtedy także, że stanie na zewnątrz Kościoła, gdy się jest w istocie tak blisko, jest zwykłą pychą. Czy ja jestem jakaś szczególna, wyjątkowa, niezwykła? Nie, a dotychczas wymyśliłam sobie jakiś ekskluzywizm religijny i uparcie w nim tkwiłam. Przecież ludzkość nie powtarzałaby przez dwa tysiące lat jakiejś formuły, gdyby ta formuła nie zawierała w sobie żadnej treści. A ponadto tęskniłam do

wspólnoty, do ciepłej obecności ludzi, którzy są braćmi w Chrystusie. Do wspólnej modlitwy. Zrozumiałam też, że woła mojego zmarłego ojca nie może determinować całego mojego życia. W pewnym momencie zaczyna się odpowiedzialność dojrzałego człowieka i nie można się wtedy niczym usprawiedliwiać.

Do końca nie miałam odwagi (Kościół mnie onieśmiał). Z księdzem, który mnie później ochrzcił, skontaktowałam się za pośrednictwem kolegi ze studiów. W wyborze duszpasterza nie szłam „w ciemno” – słyszałam o nim bardzo wiele dobrego od moich znajomych i kolegów.

Wreszcie nasze spotkanie odbyło się. Opowiadałam o mojej wierze, samotnej drodze do Boga, mówiłam o wszystkich herezjach, zwichrowaniach i dziwactwach, w jakie wierzyłam i ciągle bałam się, że ten dobry człowiek wyrzuci mnie za drzwi. Ale to był wspaniały kapłan, mądry i łagodny, z ogromnym doświadczeniem duszpasterskim i z wrażliwą duszą poety. Wysłuchał cierpliwie moich wynurzeń i powiedział: *Ja panią ochrzczę*. Postąpił po prostu tak, jak zapewne postąpiłby jego Mistrz – łagodnie zaakceptował moją grzeszność, pęknięcia i ułomności – i mnie przygarnął. I ochrzcił. W czasie chrztu śmiałam się z radości. Miałam wtedy dwadzieścia dwa lata.

Nieraz wracam myślami do tego przełomowego momentu w moim życiu. I myślę, że gdybym trafiła wtedy na jakiegoś księdza doktrynera i biurokratę, nasze spotkanie skończyłoby się fatalnie, a ja nigdy nie ośmieliłabym się po raz drugi stanąć u wrót Kościoła. Ludźmi, którzy pragną się nawrócić, powinni opiekować się księża-poeci.

Obecnie mam trzydzieści lat. Od ośmiu należę do Kościoła katolickiego. Dużo się w tym czasie w moim życiu wydarzyło. Wyszłam za mąż. Urodziłam troje dzieci. Jestem katoliczką. Taką samą jak ci, którzy są katolikami od urodzenia, czy inną? Chyba nadal jestem odmieńcem. Bardzo długo trwało na przykład, nim zaczęłam regularnie praktykować. Można to prawdopodobnie wytłumaczyć tym, że moja dzika i nieokrzesana religijność wyrobiła we mnie trwałe nawyki. Z Bogiem przyjaźniłam się od dziecka „prywatnie” – po co więc pośrednik? Minęło dobrych parę lat, nim zrozumiałam – po co. Powoli i mozolnie opanowuję

prawdy wiary. I z upływem lat staje się coraz bardziej „prawowierna”. Dawne herezje nie brzmią już dla mnie przekonująco. Teraz zdaje sobie sprawę, że to dojrzewanie, ta droga będzie trwała do końca.

A co widzę w Kościele – takim, jaki jest on obecnie – moje oczy neofity? Czy znalazłam w nim to, co spodziewałam się znaleźć? Spotykam się tu z Chrystusem i wobec znaczenia tego faktu w moim życiu nie więcej mogłoby mnie już nie interesować. Ale szukałam i wspólnoty ludzi, zebranych wokół Jezusa. Tego nie znalazłam. Wspólnota parafialna jest zbiorem mechanicznym. Nasza parafia to ogromna parafia wielkomicjska, gdzie liczba parafian jest taka, iż nie ma mowy o jakimś zindywidualizowanym podejściu do wiernych, a kościół nasz, rzecz można świadczy usługi dla ludności. I to taśmowo. Wizyta duszpasterska odbywa się raz na cztery lata, księża (a są oni, jak sądzę, bardzo sumienni) są przeciążeni pracą i nie są w stanie zająć się jakąś działalnością dodatkową, poza tym co jest absolutnie konieczne. W tej sytuacji parafianin jest anonimem, który zna, owszem, swoich duszpasterzy, ale nie odwrotnie. Więc chodzimy w niedzielę na mszę, kupujemy prasę w kiosku przykościelnym i wracamy na świąteczny obiad do domu. Czasami zastanawiam się, czy można zaprzyjaźnić się z księdzem lub z zakonnicą? Bardzo o tym wątpię, oni po prostu nie mają na to czasu, a poza tym traktują świeckich z nieufnością i rezerwą. Gdy parafianin zwraca się z czymś do nich, korzystają z okazji i wygłaszają dość banalną naukę timoralniającą. Penitent czuje, że jest traktowany jak osobnik opóźniony w rozwoju i w ogóle powinien uznać takie spotkanie za lekcję pokory.

Spowiedź jest przeważnie u anonimowego księdza, a penitent też jest anonimem. Spowiednik nie dysponuje jakimś ogólnym obrazem osobowości wiernego, spowiada po „kawałku”. Jeżeli penitent potrzebuje rady, często musi streszczać swój życiorys od początku. I tak ciągle. To musi być wspaniałe – mieć stałego spowiednika, który jest przewodnikiem duchowym i mistrzem, i który wie, co się dzieje z człowiekiem, gdy ten klęka przed konfesjonalem.

Nie rozumiem także, jaka powinna być rola świeckich w Kościele? Tyle się pisze i mówi obecnie o niej. Nieraz

zastanawiałam się, co ja mogłabym dla tegoż Kościoła zrobić. I wychodzi mi ciągle – że nic. I to nie dlatego, że nie chcę – mam dużo chęci i pewne moje umiejętności mogłyby się, jak sądzę, przydać, ale są niepotrzebne.

Przeciętność intelektualna niektórych księży przeszkadza mi najmniej. Nudne kazanie zawsze można sobie powtórzyć czytając Biblię, bądź Ojców Kościoła, i przypomnieć sobie w ten sposób, że niejeden genialny mąż (a czasami nawet niewiasta) oddał, względnie oddawała swą inteligencję na usługi Kościoła.

Tyle o klerze. A świeccy? O tym lepiej w ogóle nie wspominać. Przeważnie nie przekazujemy sobie nawet znaku pokoju podczas mszy, więc o czym tu mówić?

Tak widzę mój Kościół. Mimo to, co napisałam powyżej, nie zamierzam przybijać na jego drzwiach ani jednej tezy. Zawsze przecież, nawet w najgorszych dla niego czasach, miał w swej pieczy Sakramenty, ale teraz, po Vaticanum II stał się po prostu sympatyczny i bardziej ludzki. Czuję, że naprawdę należę do niego, że jest mi bliski. Jest zapowiedzią innej, ledwie przeczuwanej rzeczywistości.

Obecnie wychowuję po katolicku trójkę moich dzieci. Próbuje dać im to wszystko, czego sama byłam w dzieciństwie pozbawiona (gdyż czuję, że właśnie zabrano mi coś niezmiernie istotnego). Porównuję ich drogę do wiary z moją. Czasami się o nie martwię: czy Jezus Chrystus nie opatrzy im się za bardzo, nie spowszednieje? Czy nie stanie się nudnym znajomym z dzieciństwa, o którym bez końca opowiadali księża i matka? My, którzy przyjęliśmy chrzest jako dorośli, byliśmy pod pewnymi względami w lepszej sytuacji. Nasze spotkanie ze Zbawicielem było olśnieniem, wstrząsem, miało znamiona miłostnego oszołomienia. Jak będzie z nimi? Czy przeżyją swój przewrót, czy nawrócą się nagle, czy od dzieciństwa będą po cichu i od zawsze wierni? Zbyt wielu jest w moim otoczeniu katolików, którzy nie zinternalizowali wartości chrześcijańskich i wtórnie spoganili, abym się o swoje dzieci nie bała. Więc niezmordowanie wymadlam im łaskę wiary i ufam w Jego miłosierdzie.

Wieczny sen amerykański?

Stany Zjednoczone Ameryki Północnej były od początków swego istnienia – i są praktycznie do dzisiaj – Ziemią Obiecaną dla milionów ludzi, w tym także dla wielu Polaków. Jest to jeden z tych nielicznych krajów, do którego bram nieustannie kołaczą emigranci i uchodźcy ze wszystkich stron świata. Na czym polega atrakcyjność i siła Amerykańskiego Snu?

Dla jednych USA są państwem o nieograniczonych możliwościach zrobienia kariery i zdobycia majątku, dla innych symbolem wolności. Imigrują ludzie prześladowani, poszukujący kraju, gdzie respektowane będą ich wyznanie, mowa, przekonania polityczne. Na ile Ameryka jako symbol wolności znajduje pokrycie w rzeczywistości? Odpowiedź na to pytanie, daną przez samych Amerykanów, znaleźć można w wydanym ostatnio nakładem Czytelnika, w serii „Panorama”, zbiorze jedenastu szkiców¹. Mają to być, zgodnie ze wstępem, *najbardziej wnikliwe refleksje krytyczne, jakie wyszły ostatnio spod pióra amerykańskich badaczy*. Główny ton publikacji nadają, jak się wydaje, eseje R. B. Morrisa, A. Schlesingera jr. oraz D. M. Pottera, koncentrujące się wokół problemów rewolucji i realizacji jej haseł, a zwłaszcza postulatu wolności.

Korzenie Ameryki – symbolu wolności – tkwią w samej rewolucji. Czy po dwustu latach Rewolucja Amerykańska może być nadal źródłem inspiracji? Na to pytanie próbuje dać odpowiedź R. B. Morris w szkicu, „My, Lud Stanów Zjednoczonych...” Rewolucja Amerykańska była walką o zerwanie przez ujarzmiony naród kolonialnej zależności od wielkiej światowej potęgi. Idea ta została zrealizowana tylko dlatego, że przeciwko władzy, oprócz patriotycznej elity, wystąpiły również, co podkreśla szczególnie mocno Morris, różne warstwy społeczeństwa, głównie w miastach – rzemieślnicy, dokerzy itp. Mobilizacja opinii publicznej przebiegała różnie. W miastach ważną rolę odgrywały uliczne demonstracje, ale także zorganizowana infrastruktura ruchu Patriotów, powstała na bazie wspólnoty codziennego życia w miastach przedindustrialnej Ameryki. Tam, gdzie nie sięgała sanckaja tłumy, a więc na wsi, dźwignią poruszającą opinię publiczną była... milicja, z reguły jedno z najbardziej żarłocznych dzieci rewolucji. Kapitałną rolę

¹ *Dwieście lat USA. Idealy i paradoksy historii amerykańskiej*. Wybrał i wstępem opatrzył L. D. Orton. Czytelnik, Warszawa 1984.

odegrały również zgromadzenia ludowe. Przekształcanie się zebrań miejskich i gminnych w masowe zgromadzenia „Przedstawicieli Ludu”, stwierdza Morris, jest historią zastępowania rządu królewskiego przez ciała nieformalne. Owe pozaustawowe drogi wyrażania woli ludu były po części dziełem przypadku, po części zrodziła je sytuacja rewolucyjna. W rezultacie jednak wybór delegatów na pierwszy i drugi kongres dokonał się w dużym stopniu poza ciałami przedstawicielskimi kolumni. Drugi kongres ustanowił rządy rewolucyjne w kraju, a działające nieoficjalnie Komitety bezpieczeństwa publicznego objęły kierownictwo ruchu rewolucyjnego. Akcje te doprowadziły do rozpowszechnienia przekonania, że władzę ustawodawczą sprawuje lud. Stąd trafne zdanie Jeffersona, że rządy czerpią swą *prawowitą władzę z woli rządzonych* i proklamowanie *prawa ludu do zmiany lub obalenia rządu, który nie wywiązuje się z postawionych przed nim zadań*.

Obalenie przez rewolucję władzy kolonialnej zmuszało społeczeństwo do wypełnienia powstałej próżni. Stare schematy potępiono i odrzucono, trzeba więc było wymyślić zupełnie nowe wzory struktury politycznej. Naród amerykański nie ułakł się eksperymentów w zakresie tworzenia konstytucji i ustanawiania praw, zapoczątkowując erę nowych rozwiązań precedensu w swojej epoce. *Pod naciskiem opinii publicznej nieodpowiedzialny i skorumpowany system monarchii musiał ustąpić miejsca republice, opartej na etyce obywatelskiej i poprzez system wyborczy oraz instytucje przedstawicielskie uznającej suwerenność ludu*. Konstytucje poszczególnych stanów zawierały gwarancje swobód obywatelskich, zabezpieczały przed uzurpowaniem władzy i zapewniały częstą rotację na stanowiskach urzędniczych. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że w rezultacie nastąpiła nie tylko egalitaryzacja, ale powstało także społeczeństwo pluralistyczne. Hasłom równości, wysuwanych przez masy, towarzyszyły bowiem postulaty przywódców, którzy kładli szczególny nacisk na praworządność, wolność polityczną i prawa konstytucyjne.

Dla zwycięstwa rewolucji ważne było nie tylko poparcie przez lud idei wyzwolenia spod wpływów obcego mocarstwa, ale również zjednoczenie narodu we wspólnej sprawie. Ponadrozbieżnościami opinii, wśród patriotycznie nastawionych amerykańskich mas ludowych górowało przekonanie, że tylko prawdziwa niepodległość pozwoli na stworzenie wolnego społeczeństwa. Doświadczenie amerykańskie jest kolejnym potwierdzeniem tezy, że w sytuacji zagrożenia bytu narodu wszelkie spory wewnętrzne należy odłożyć na bok. Głównym celem musi być wyzwolenie spod obcych wpływów i ustanowienie suwerennego państwa, w którego ramach można dopiero podjąć rozwiązywanie własnych problemów. (...)

Gdzie leży zatem przyczyna, że w Ameryce porewolucyjnej istotnie realizowano w praktyce zapisane w konstytucji ideały? Ten aspekt Rewolucji Amerykańskiej, potraktowany marginalnie przez Morrisa, związany jest z rolą przywódców. Amerykańska elita dochowała wierności głoszonym hasłom. Morris kwituje sprawę krótko: *...ich (przywódców) troska o praworządność i zasady konstytucyjne połączona z umiejętnością zachowania umiaru odróżniała Rewolucję Amerykańską od prawie wszystkich innych, które po niej nastąpiły*. Wyjaśnienie to nie sięga głębszych przyczyn tego stanu rzeczy.

Problem rozwija A. Schlesinger w eseju pt. „Ameryka – eksperyment czy przeznaczenie”. Sądzi on, że we wczesnym okresie republiki dominującym nurtem świadomości – dodajmy: na szczęście dla Amerykanów – była koncepcja Ameryki jako eksperymentu podjętego na przekór historii, doświadczenia o niepewnym wyniku. U podstaw tego nurtu, wywodzącego się z postaw i przekonań anglosaskich purytanów, tkwiła idea historii opatrnościowej. Zakładała ona, że wszystkie społeczeństwa świeckie miały swój początek i koniec; przeżyły okres rozkwitu i upadku. Dla założycieli republiki, poszukujących wzorów postępowania w starożytności, historia Rzymu była nie tylko natchnieniem, ale i groźnym ostrzeżeniem przed despotyzmem i degeneracją. Głęboka świadomość historyczna ojców założycieli zasługuje na podkreślenie. Nie lansują twierdzeń o nieuchronności, o konieczności dziejowej, o osiąganiu wyższego etapu rozwoju. Wręcz przeciwnie, dominuje pokora wobec historii, świadomość grożących niebezpieczeństw, przekonanie, że nie ma idealnych rozwiązań. Zapewne dlatego Rewolucja Amerykańska nie utonęła w morzu bratniej krwi i nie zaowocowała instytucjonalnymi rozwiązaniami kwestii przeciwników nowego ustroju i władzy. Związek z historią, nieublaganym świadkiem wszystkich zbrodni i pomyłek ludzkości, stanowi z reguły skuteczny hamulec dla zbyt daleko idących zapędów reformatorskich. Natomiast odcięcie się od dziedzictwa przeszłości, wiara, że wszystko, czego się dokonuje, jest lepsze od tego, co było, na ogół prowadzi do absurdów i ludzkich cierpień.

Podobne niepokoje dręczą Schlesingera w związku z dostrzeżonym drugim nurtem świadomości amerykańskiej, nazwanym kontrtradycją. Korzenie tej koncepcji również tkwią w kalwińskim etosie. Idea historii odkupienia – dążenie wybrańców do zbawienia poza historią – zaowocowała przeświadczeniem, że Ameryka jest narodem wybranym, krajem o szczególnym posłannictwie. Można zgodzić się ze Schlesingerem, który poddaje tę koncepcję ostrej krytyce. Mesjanizm jest zawsze ułudą, bo żaden naród nie jest wyjątkowy. Nie należy także zapominać, na co zwraca uwagę

R. Niebuhr, inny krytyk mesjanizmu, w *jakie otchłanie zła mogą się pogrążyć tak jednostki jak całe społeczeństwa, zwłaszcza jeśli próbują odgrywać w historii rolę Boga*. Dlaczego więc, pyta Schlesinger, przeświadczenie o ludzkiej nieprawości i słabości państw oraz wynikająca z niego idea Ameryki jako eksperymentu ustąpiła miejsca mitowi niewinności i złudnej wierze w świętą misję i wyższe postannictwo?

W miarę rozkwitu republiki wygasło pierwotne przeświadczenie o niedoskonałości ludzkich społeczeństw, bazujące na realistycznym widzeniu historii i ludzkiej natury. Zjawisku ahistorycznego traktowania republiki sprzyjało również to, że nowy naród składał się w większości z ludzi, którzy zerwali z własną historią lub zbuntowali się przeciwko niej. Kontrtradycja – zdaniem autora – w chwili obecnej zdominowała społeczeństwo amerykańskie. A przecież, argumentuje on dalej, znaczenie doświadczenia amerykańskiego polega na tym, że jest to nadal eksperyment, w którym chodzi o realizację wartości zawartych w Deklaracji Niepodległości i w Konstytucji. Jak jednak uczy historia, same szczytne hasła i zapisy konstytucyjne nie wystarczają. Po to, żeby ideały nie pozostały tylko w sferze postulatów, lecz nadawały realny kształt rzeczywistości, muszą być przestrzegane pewne warunki. Należą do nich m.in. podstawowe prawa człowieka, a zwłaszcza prawo do wolności.

Kapitałny esej D. M. Pottera pt. „Wolność i jej ograniczenia w życiu amerykańskim” stanowi przestrożę nie tylko dla chępliwych Amerykanów wierzących, że są najbardziej wolnym narodem na świecie, ale i dla przedstawicieli innych nacji objętych zasięgiem cywilizacji przemysłowej. Zastanawiając się nad istotą amerykańskiej koncepcji wolności Potter zauważa, że wyróżnia ją odrzucenie symbolizowanego przez monarchię autorytetu władzy. Wszelka władza musi być sprawowana w imieniu ludu i nikt nie ma prawa rościć sobie pretensji do wyższej pozycji jako członek klasy rządzącej – to jedno z najbardziej rozpowszechnionych przekonań doby porewolucyjnej. Zasada ta tak głęboko zapadła w świadomość Amerykanów, że nawet znalazła swój specyficzny wyraz w wojsku. W rezultacie główną ideą amerykańskiego konstytucjonalizmu jest całkowita depersonalizacja władzy. Odnosi się to nie tylko do sfery politycznej („rządy praw, a nie ludzi”), ale także ekonomicznej (prawa gospodarki rynkowej) czy religijnej (wielka rola Biblii). Konstatacja Pottera odnośnie do pewnych cech amerykańskiego systemu politycznego, np. niechęć do stosowania siły i skłonność do dyskusji jako środka rozwiązywania konfliktów czy też niemożność zapoczątkowania jakiegokolwiek nowej polityki, dopóki wszystkie znaczące grupy interesów w spo-

leczeństwie nie wyrażą zgody na zmiany, mogą wywołać zdumienie, zwłaszcza w świetle ogólnego tonu rozpowszechnianych u nas publikacji, filmów i komentarzy rodzimych ekspertów.

Amerykanie tworząc własne, nowe struktury dążyli do ograniczenia władzy urzędników i stworzenia konstytucyjnych zabezpieczeń przed arbitralną siłą wierząc, że jej skrępowanie jest równoznaczne z zabezpieczeniem wolności. Jak podkreśla jednak Potter, władza wspiera się nie tylko na przemoc, ale i na możliwości nieudostępniania czegoś, co jest powszechnie potrzebne. Szersza definicja wolności powinna uwzględniać ograniczanie wolności wskutek manipulowania ludzkimi potrzebami. Autor proponuje więc, aby problem wolności rozpatrywać nie tylko w kontekście praw, ale także w kategoriach stopnia, w jakim potrzeby ludzkie są kontrolowane przez innych.

Ludzie muszą jeść, a przed rewolucją przemysłową oznaczało to, że potrzebują ziemi. W Stanach Zjednoczonych dostępność ziemi spowodowała, że Amerykanie stali się narodem właścicieli ziemskich i w tym sensie byli najbardziej wolnym narodem na świecie. Wraz z rozwojem gospodarki przemysłowej podstawowe znaczenie dla zakresu wolności odgrywał stopień zaspokojenia potrzeby zatrudnienia. Możliwości pracy w USA były różne w poszczególnych okresach, chociaż – zdaniem Pottera – i tak znacznie większe niż w innych krajach. Z konstatacji dotychczasowych wypływa ważny wniosek. Nie może być mowy o wolności w obliczu pracodawcy-monopolisty – czy to indywidualnego, czy państwowego – choćby oferował zatrudnienie wszystkim chętnym. Tylko w sytuacji wyboru można negocjować warunki pracy. Podstawą wolności jest istnienie alternatywnych możliwości zatrudnienia!

Problemu wolności nie należy zawężać wyłącznie do stosunków między pracodawcą a zatrudnionym, stwierdza dalej autor. Wiele potrzeb, poprzez które można sprawować kontrolę nad człowiekiem, ma charakter nie tylko ekonomiczny, jak się najczęściej przyjmuje, ale także pozackonomiczny. Na poziomie psychologicznym kontrola nad ludźmi zależy niemal całkowicie od perswazji. Związana jest więc z pełnieniem władzy bez stosowania przymusu, przy czym władza ta skierowana jest na całą osobowość człowieka, działając zarówno poprzez potrzeby psychiczne jak i fizyczne. Ponieważ w USA rola jednostki jako konsumenta nie jest mniej ważna niż producenta, uzyskanie wpływu na to, co ludzie kupują, spowodowało niesłychany wzrost władzy instytucji reklamy. W tym miejscu nasuwa się refleksja, jak względne są wszelkie oceny. Dla żyjących bowiem w naszej rzeczywistości ograniczanie wolności poprzez zmuszanie do zakupu coraz to nowych atrakcyjnych towarów jawi się jako „słodka niewola”.

Bardzo aktualne są również spostrzeżenia Pottera odnośnie do roli telewizji. Reklama jako instrument kontroli społecznej, wpływający na kształt amerykańskiej wolności, uzyskała szczególnie zakres oddziaływania z chwilą zastosowania telewizji. Jest to bowiem wyjątkowo skuteczny środek przekazywania pośrednich i ukrytych apeli, skierowanych pod adresem irracjonalnej części natury ludzkiej. Potter uważa telewizję za symbol wszystkich sił manipulacyjnych oddziałujących codziennie na świadomość i podświadomość współczesnego Amerykanina. *Posiada on całkowitą wolność; by wyłączyć guzik lub przekręcić gałkę, a mimo to w pewien sposób został zaprogramowany, by tego nie robić (...) Wolność współczesnego Amerykanina zależy w mniejszym niż dawniej stopniu od oporu wobec środków kontroli stosowanych przez innych, w większym zaś niż kiedykolwiek od jego własnej siły woli i samokontroli. Nieustanna czujność jest ceną wolności, ale pierwszą osobą, wobec której trzeba być czujnym, jest się samemu.*

Lektura omawianej książki daje wiele satysfakcji, skłania także do refleksji. Choćby tej, że budowanie nowej rzeczywistości społecznej nie jest aktem jednorazowym. Nie wystarczy rzucić wyzwanie monopolowi władzy i przywilejom klasy rządzącej. Nie wystarczy także atrakcyjny program, który porwie masy i poprowadzi do zwycięstwa. Jest to długotrwały proces i na nic nie zdadzą się dekrety, uchwały, instrukcje. Pomyślny wynik takiego eksperymentu zależy od głębokiej świadomości historycznej wszystkich uczestników, zwłaszcza przywódców. Jak w przypadku „ojców założycieli” Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, niezbędne jest głębokie przekonanie, że nie ma idealnych rozwiązań, a przeszłość lubi się powtarzać. Tylko taka postawa stanowi może zabezpieczenie przed pokusami zgubnych idei – nierzadko ubranych w szaty naukowości – postannictwa i zbawiania ludzkości na siłę i wbrew jej woli. Szczególnie nie warto i nie powinno się za to płacić ceny wolności. Jeśli zaś chodzi o społeczeństwo amerykańskie, to ma ono nadal okazję, jak ujął Alexander Hamilton, *aby swym postępowaniem i przykładem rozstrzygnąć ważną kwestię, czy społeczeństwa ludzkie są, czy też nie są zdolne do ustanowienia dobrego rządu drogą refleksji i wyboru, czy też po wieczne czasy skazane na to, by o ich uстроju politycznym decydował przypadek lub przemoc.*

Jerzy Gaul

Arcybiskupie Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku z kaplicą Św. Jerzego

Zbyt długa przerwa w relacjach o nowej architekturze sakralnej, do których zobowiązałem się (nieopatrznie!) ponad dwa lata temu, mniej tłumaczy się ciężką zimą, a znacznie wygodniej obowiązkami zawodowymi wobec własnych, projektowanych często wśród kłopotów świątyni. Bez względu jednak na moją opieszałość, z ducha chrześcijańskie zaproszenie Ojców na redakcyjne spotkanie dało efekt.

Tłem tej prezentacji niech będzie odważny tekst ks. Marka Starowieyskiego z „Tygodnika Powszechnego”, z 17 marca bież. roku. Autor – szukając źródeł braku przygotowania księży do mecenatu nad współczesną architekturą i sztuką sakralną – dociera do uczelni kształcących budowniczych kościołów, bo przecież nie *Kościół buduje konkretny kościół, ale indywidualny ksiądz*. Ale zanim ksiądz będzie budowniczym, jest uczelnia: *Spotkanie z seminarium rzadko stanowi spotkanie z pięknem. Owszem, są piękne wnętrza budynków, piękne kaplice, kościoły, do których niestety, ze wszystkich stron wpelza kicz – jakież żałośnie wygląda on w tych pięknych wnętrzach... Większość kaplic seminaryjnych jest po prostu brzydka... wszystko to polane soseni nowoczesności, a będące naprawdę przykładem beztalentia i twórców i brakiem gustu zamawiającego. A co najgorsze, klerycy biorą to poważnie jako sztukę nowoczesną i będą to powielali na parafiach...*

Nazwałem ten tekst „odważnym”, ponieważ tak mocny lieźbą budowanych świątyni mecenas sztuki sakralnej, jakim jest Kościół, rzeczywiście z trudem przyjmuje do wiadomości prawdę o małej znajomości spraw sztuki sakralnej u większości księży i proboszczów. A przecież nie będzie ujmą stwierdzenie, że i tego trzeba się uczyć. Wielokrotnie w tym miejscu przy okazji relacji o nowych świątyniach – i to tych względnie dobrych – pisałem o przypadkach niezrozumienia intencji twórcy i nieporozumieniach na tym tle wynikających, w dodatku, z braku zaufania do twórcy (a to już polska cecha narodowa).

Z racji wieloletniego zainteresowania i praktyki w dziedzinie architektury szkół wyższych, korzystając z tego doświadczenia oraz znanych mi opinii, mogę tylko potwierdzić zjawisko dydaktycznego wpływu architektury szeroko pojętej – od mebla do krajobrazu – na jakość kształcenia, a poprzez nią, na jakość uczestnika tego procesu: studenta, kleryka.

Jest to tak oczywiste, iż nie tylko uczelnie krajów rozwiniętych, ale nawet o średnim stopniu rozwoju szkolnictwa wyższego, nie zapominają o tym dodatkowym elemencie dydaktyki człowieka oświeconego. Tę samą rację wyłożył ks. Starowieyski w stosunku do seminariów.

Jako pozytywny, moim zdaniem, przyczynek do obrazu z „Tygodnika”, chciałbym dziś przedstawić nowo skończony (prawie) obiekt, gdzie kształcą się potencjalni inwestorzy – moi i moich kolegów-architektów. Powołanie się zaś na „Tygodnik” pozwala mi na względny obiektywizm w stosunku do dzieła mojego kolegi z białostockiej uczelni architektonicznej, do której już gościnnie piąty rok peregrynuję. A teraz opisanie delikwenta.

Wciśnięte w minimalnej wielkości działkę (zbyt małą nawet jak na warunki walki ideologicznej), na zapleczu jednej ze starszych i atrakcyjniejszych ulic miasta i dlatego nazwanej Warszawską, rozłożyły się nowe zabudowania białostockiego Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego. Ulica Warszawska to jednocześnie skraj dzielnicy Bojary, mego białostockiego oczarowania, rysowanego i fotografowanego zawzięcie we wszystkich moich wolnych od studentów chwilach, a zagrożonego, jak wszystko co urokliwe w naszym kraju, przez cywilizację substandardu wielkiej płyty. Ten passus nie dotyczy co prawda sztuki sakralnej, ale dotyczy tej samej kultury zagrożonej przez prymitywizm.

Budynki są nowe, ale niosą w sobie historię wileńskiego seminarium założonego w 1582 r. przez bpa Jerzego Radziwiłła, a przeniesionego wraz z kadrą 8 maja 1945 roku przez abp. Jalbryzkowskiego spod wileńskiej katedry na nowe wschodnie rubieże.

Konkurs w 1979 roku na rozbudowę seminarium wygrał znany architekt białostocki, Henryk Toczydłowski. Realizację rozpoczęto w 1981 roku, zakończono 17 września ubiegłego roku poświęceniem. Oczywiście trwają jeszcze roboty wykończeniowe i wnętrzarskie, a na ich tle, jak zwykle, znacznie żywsze niż podczas stanu surowego, „dyskusje” inwestora z autorem.

Zgodnie jednak z zasadą tej rubryki, mam już co relacjonować.

Seminarium jest raczej średniej wielkości – docelowo dla 160 alumnów. Czytelna koncepcja ułożenia na sposób klasztorny wszystkich funkcji pierścieniem wokół dziedzińca-wirydarza, w trzech kondygnacjach, pod czterospadowymi dachami, jest zintegrowana z otaczającą zabudową i daje dobrą skalę tak całości zespołu jak i poszczególnych fragmentów.

Ominię szczegółowe opisywanie całości zespołu; niech wystarczy powyższa informacja. Wolę opisać to, co mi się podoba, niż czeptać się drobiazgów w rodzaju inspirowanych bezpośrednio – znów nie wiadomo dlaczego – przez wykonawców i inwestora

a nie architekta, detali zbyt ozdobnej kamieniarki ścian. Tego typu krytyczne uwagi przekazałem opiekunowi budowy.

Skupię się na impresji związanej z seminaryjną kaplicą Św. Jerzego. To wnętrze jest skończone i całe związane z Henrykiem Toczydłowskim, jako autorem całości architektury – z wnętrzami włącznie.

Jest to przede wszystkim rzadki przykład, gdzie już sama forma architektoniczna dała skończoną atmosferę sakralną. Z zawodową zazdrością odbierałem tę przestrzeń, tak różną od na razie nie skończonej przestrzeni naszej grochowskiej świątyni.

Centralna w założeniu kaplica przewidziana jest na 160 miejsc siedzących w układzie amfiteatralnym, ze spadkiem posadzki jak w uniwersyteckich audytoriach. Bo też i funkcje jej mogą być różne.

To co najbardziej uderza w odbiorze tej przestrzeni, to niezwykle zreżne wpuszczanie światła dziennego przez system szczelinowych okien, ukrytych świetlików, do białej w założeniu kaplicy. Białe, bez witraży, ma również pozostać szkło okien. Ich układ jest taki, iż daje na ogół światło odbite, pośrednie. Ta trochę barokowa sceneria światła tworzy nastrój skupienia, indywidualnej modlitwy. Mogłaby to być równie dobrze kaplica klasztorna. Klasztor-seminarium: podobieństwa korzystania z sacrum są zbliżone. Niestety żadne szkice nie oddadzą nastroju światła; trzeba znaleźć się w środku tej przestrzeni, aby odczytać jej reżyserię. Uzupełnieniem scenerii światła są ciemne meble tawek, trochę może zbyt ozdobny detal balustrady balkonu, względnie prosty krzyż nad tabernakulum i oczywiście kopia obrazu Matki Boskiej Ostrobramskiej.

Nie widziałem w naturze kościoła Vouksenniska Alvara Aalto w Imatra z lat 1957–59, ale – wertując znane wszystkim architektom zdjęcia z tego białego kościoła – znajduję wspólny mianownik z wnętrzem kaplicy. Być może, nie wszystkim ta protestancka biel będzie odpowiadać, z racji odejścia od tradycyjnie zagranych przez zbytek materiałów, niepokój oświetlenia, przypadkowość wyposażenia, gipsowych świętych i krzykliwość parafialnych plakatów, wewnątrz naszych nowych świątyń.

O ile kaplica broni się (na razie) surowym dostojenstwem samej architektury, to już kompozycja malarska w refektarzu na temat miłego memu kresowemu sercu Wilna, budzi wątpliwość co do trochę socrealistycznej metody obrazowania. A to przecież jeszcze dziś tak piękne miasto! Życzę więc białostockim mecenasom seminarium, z księdzem prokuratorem na czele, aby udało się nie wpaść w taniost pseudowspółczesnej plastyki rodem z „Ars Christiana” i „Veritasu”. Mam nadzieję, iż w trosce o dziś(budowane, a w przyszłości administrowane przez obecnych kleryków ko-

cioty, mury tego seminarium zachowają konieczną prostotę, a otrzymają jako uzupełnienie sztukę religijną najwyższej jakości. A taka istnieje! chociaż często przytłumiona kieżem.

Marzyłoby się (czy to takie niemożliwe?), aby ta dobra sztuka religijna, z nie odwiedzanych przez księży Muzeów Diecezjalnych, powędrowała na ściany seminarium.

Optymistycznie wierzę w skuteczność takiego bezpośredniego starcia dobrego ze złem.

Konrad Kucza-Kuczyński

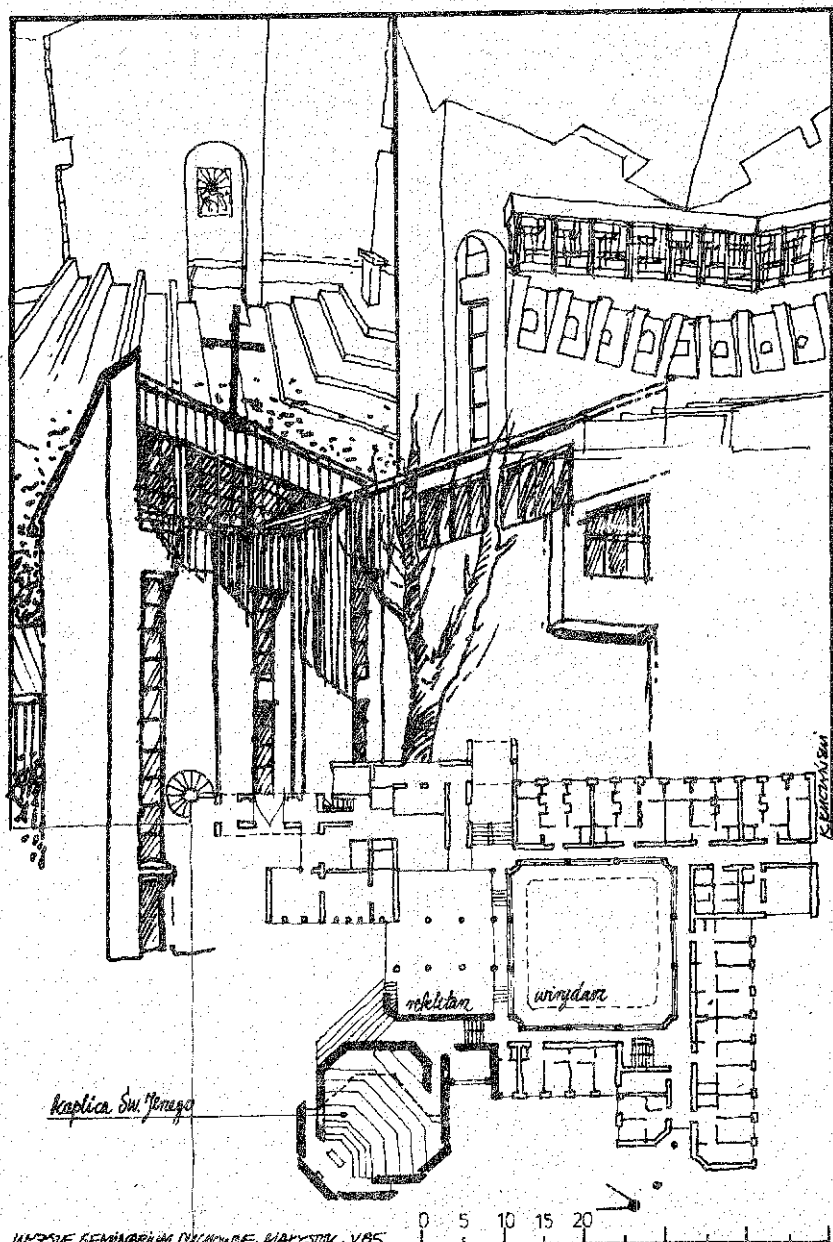
Arcybiskupie Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku z kaplicą Sw. Jerzego

Autorzy:

projekt architektury – Henryk Toezydlowski,
projekt konstrukcji – Zdzisław Szymulski,
inwestor – ks. prokurator Tadeusz Krawezenko

ogólne dane użytkowe:

powierzchnia użytkowa – 5200 m²
kubatura – 28000 m³
pojemność kaplicy – 160 miejsc siedzących



WYŻSZE GEMINARIUM DUCHOWNE. WIAŁYSTOK, VBS.

ALBUM PODRĘCZNY

Tadeusz Brzozowski był przez jedenaście dni obywatelem Austro-Węgier, a potem od 11 listopada 1918 r. „jest już za Polaka”. Miał miesiąc, kiedy wyjechał ze Lwowa do Krakowa. Tu się wychował, zdał maturę, studiował na ASP w latach 1936–1945, z przerwą na wojnę. Tu związał się trwale z Grupą Krakowską. Przez 36 lat uprawiał dydaktykę – kolejno: na Politechnice Krakowskiej, w Liceum im. Kenara w Zakopanem, w którym mieszka od 1954 r., w PWSSP w Poznaniu, dokąd dojeżdżał przez 17 lat, wreszcie w krakowskiej ASP ostatnie 2 lata przed emeryturą w 1981 r.

Sporo podróżuje. Ma słabość do małego miasteczka; do prowincji i to, jak mówi, na całym świecie. Chociaż bardzo lubi pojechać do dużego miasta «na hulankę».

Uczestniczył w wielu wystawach w kraju i za granicą, miał też kilkanaście wystaw indywidualnych, w tym wielką monograficzną w poznańskim Muzeum Narodowym w 1974/75 r. Ostatnimi laty jego obrazy eksponowano w Paryżu (1983, *Présences Polonaises* w Centre Pompidou), w Bayonne i Bordeaux (1984); jego rysunki znalazły się na wystawach *Znak Krzyża* (1983) i poświęconej pamięci ks. J. Popiełuszki w Mistrzejowicach (1984). Najbardziej był zadowolony z ubiegłorocznej, wspólnej z Arkadym Walochem, wystawy w XVIII-wiecznej synagodze w Nowym Sączu. Na Antałówce w Zakopanem ma stałą galerię autorską.

Obok malarstwa sztalugowego i rysunku (ale woli malować) projektuje także gobeliny, witraże, robi scenografię a nawet wykonywał polichromie w kościołach. Ale choć jest „papistą”, nie ma serca do sztuki sakralnej, którą określa jako użytkową (w dobrym znaczeniu tego słowa) i wymagającą kompromisów.

Są w nim jakby dwie osoby – odbiorca i producent. Ceni dobrą robotę i lubi obcować z dobrym dziełem sztuki. Mawiał swoim studentom: albo jest się jak Nikifor, który pracował tylko jakąś wspaniałą intuicją, albo już się coś wie i wtedy trzeba wiedzieć wszystko, na co człowieka stać. Nie można być w sztuce półinteligentem.

Z biegiem czasu zamiast mieć uporządkowane sądy, coraz mniej znajduje spraw, do których jest bezwzględnie przekonany. W każdej tendencji sztuki potrafi się znaleźć – tylko coś tam w sobie przekreśli – nawet jeśli niekiedy przychodzi mu to z trudem.

Co innego jako robotnik sztuki. Uważa, że człowiek jest wrośnięty w konkretny czas i przestrzeń, w których przyszło mu żyć. I to nie tyle człowiek wybrał, a jego „wybrało”. Nigdy nie pracuje w stu procentach świadomie, ale tak, aby usłyszeć to, co jest poza nami.

Właściwie maluje całe życie, nawet gdy nie maluje, nawet gdy odpoczywa. To się dokonuje jakby w procesie, w ciągłej improwizacji. A jednocześnie wraz z żoną, Barbarą Gawdzik-Brzozowską, graficzką, dbają, by pracować regularnie; żadne natchnienia, żadne.

Bardzo lubi chłonać, łapać, jeść, żeby mieć na potem. Stale czuje tę potrzebę. Tak samo z czytaniem. Dlatego też lubi telewizję. *Isaura* była nudna, ale ją uwielbiał. Chciałby kiedyś nagrać takie przygaduchy, gdy ludzie oglądają telewizję i wszyscy pyskują, tylko każdy inaczej – babcia inaczej, wnuczek inaczej.

Mam taką zasadę – kiedyś to przeczytałem i mi się to spodobało – jak wchodzisz do dyrektora i się boisz, to sobie wyobraź, że on tam siedzi i ma akurat nocnik na głowie... Nie na to nie poradzę, nie potrafię widzieć świata w jego solenności, dla mnie jest kłownowaty. Wszędzie dojrzę coś koślawego, śmiesznego.

A sztuka jest jednym wielkim komedianctwem, w znaczeniu francuskiego *comédien*. Po polsku brzmi to trochę inaczej, ale coś z tej dwuznaczności pozostaje. No bo w końcu wszelkie udawanie jest komedianctwem. Wiem też, że to jest bardzo niebezpieczna zabawa, bo można dać wspaniałe opakowanie a w środku okruciny. Tymczasem nie wystarczy przepięknie tańczyć, trzeba jeszcze, żeby coś w środku zapiekło. Więc chodzi mi o to, żeby tę wirtuozerię przychwycić w ugie. Aby te piękności nocy, to czarowanie, czyli po prostu forma nie zabiła tego, co chcę powiedzieć. A chcę mówić do człowieka o człowieku – że on właśnie taki jest, to znaczy, że jest kaleki. Bo ja odczuwam człowieka, że zawsze, zawsze, choćby nie wiem jak był szczęśliwy, zawsze w nim jest ten moment kaleki, zawsze tam utyka na tę jedną nogę. Już nie mówię, że czasami chodzi na czworakach. A jednocześnie nie chcę opowiadać o tym zbyt surowo.

Jestem przygotowany, że ludzie mogą powiedzieć o tym, co robię, że to chała, szajs. Takie jest życie. Ale jeżeli komuś, choćby jednemu człowiekowi, dam trochę wzruszenia – czy to tylko samą formą, czy tymi różnymi symbolicznymi historiami, które znajdzie w moim obrazie – to jestem szczęśliwy.

Ostatnio oglądałem Rembrandty w Nowym Jorku. Nie mogłem się od nich oderwać. Tam się czuje jakby dotknięcie anioła, bo to jest takie doskonałe i takie niedotykalne, niepojęte a istniejące. Tam jest mięso życia i równocześnie coś tak bardzo subtelnego. Dla mnie istnieje coś takiego jak doskonałość, tylko nie ma granic doskonałości. No i jest we mnie pasja, żeby to, co człowiek robi, robił jak najlepiej.

W moim odczuciu największymi dziełami sztuki, przynajmniej tymi, które zafascynowały mnie najbardziej, były te na granicy kiczu, kiedy właściwie nie wiadomo, czy one tę granicę już przekroczyły, czy jeszcze nie. I ja bym chciał taką sztukę robić, ale mi nie wychodzi. Kiedyś w Bordeaux wszedłem do magazynu portowego podczas próby zespołu punk rock. Chłopcy grali na jakichś dziwnych instrumentach a jedna dziewczyna stała w środku i tylko co pewien czas kuciała i tak strasznie krzyczała. Nie mogłem się od tego oderwać. Bo przyznam się, że dla mnie malarstwo nie jest najważniejszą rzeczą, najważniejszą jest życie chyba. Ja po prostu poddaję się życiu takiemu, jakie jest: gorzkie, gorzkie, gorzkie i czasem otworzy się okienko łaski. To jest tak, jak Armstrong śpiewał, tak chrapał, ale zawsze był w tym moment szczęścia. Ja przyjmuję świat właśnie z tym garbem. A zarazem jestem jak złodziej, który zachłannie ogląda i kradnie jakieś przecięcia, jakieś zmartwienia, bo wiem, że to będzie materiał, pożywka dla mojej roboty. I zawsze jakoś ten moment kalectwa, cierpienia, groteski – może to grzech – bardziej mnie fascynował niż te dobre, jasne strony.

A najbardziej to nie lubię nudy.

książki

Religia patriotyzmu

Maria Janion

Czas formy otwartej

Tematy i media romantyczne

Warszawa 1984, PIW, ss. 389. Tom składa się z następujących części: I – *Romantyczny „sposób Odczuwania”*, II – *Polski Tyrteusz*, III – *Twórcy formy otwartej*, IV – *Media romantyczne*.

Najnowsza książka Marii Janion jest pozycją nie tylko ważną z naukowego punktu widzenia, ale i atrakcyjną czytelniczo dla każdego, kto szuka korzeni naszych dzisiejszych zbiorowych reakcji na otaczający świat. Wydarzenia ostatnich lat postawiły w sposób drastyczny pytanie o to, jacy jesteśmy: szaleni czy rozważni, infantylni czy dojrzałi, leżący na sobie czy leżący na innych, otwarci na świat czy zasklepieni w zaściankowej megalomanii... Nie ma jednej odpowiedzi na to kluczowe pytanie, a ci, którzy twierdzą, że ją znają, mówią to albo z cynicznego wyrachowania, albo z nieodpowiedzialnego zadufania. Odpowiedzialność w tej materii zaczyna się właśnie od świadomej rezygnacji z udzielania łatwych odpowiedzi-recept. Maria Janion zbyt wiele wie o polskim romantyzmie, by mogła sobie pozwolić na uogólniające sądy o tej fascynującej epoce, a tym

bardziej na przerzucanie bezpośrednich pomostów między NIMI a nami. Ale też właśnie dzięki temu czytelnik ma zaufanie do autorki, która pochyłając się nad NIMI mówi przecież poniekąd i o nas; romantycy towarzyszą nam bowiem stale i jako nasi partnerzy w wędrówce narodu przez najnowsze dzieje, i jako ci, którzy dla nas są ostrzeżeniem przed powtarzaniem CAŁEJ ich drogi. Byli chorzy na Polskę. Z właściwą sobie przesadą głosili przekonanie, że pierwiastek świętości dziejów i czynu historycznego najpełniej ujawnia się właśnie w tym równinnym kraju. Bóg MUSI nam pomagać, nasza sprawa jest ŚWIĘTA. Sakralizowali historię, a dzieje narodu rozpatrywali jako *mysterium winy, grzechu i odkupienia*. Powstanie listopadowe ujawniło swoistą RELIGIĘ PATRIOTYZMU – zjawisko tak ściśle związane z polskością, że odradzające się po dzień dzisiejszy. Tak już bowiem jest, że inicjacja patriotyczna łączy się u nas zazwyczaj z religijną, co z jednej strony pogłębia nasz stosunek do ojczyzny-matki, z drugiej zaś – w skrajnych przypadkach – niepokojąco spłaszcza religię do wymiarów „polonizmu” (określenie T. Parnickiego). Romantycy leżyli na cud zmartwychwstania Polski, ale nie byli przecież bierni w tym oczekiwaniu: moment wskrzeszenia miał być poprzedzony indywidualnym i zbiorowym wysiłkiem, w którym zresztą akcentowano konieczność ofiary, poświęcenia się dla sprawy narodowej. Maria Janion uzmysławia nam równocześnie, że w romantycznej miłości ojczyzny odnaleźć można i przerażenie przed tym, co czeka jednostkę: *Ojczyzna jako wampir i jej nściciele jako wampiry dopełniają całości obra-*

zu ukrywającego się w podtekście wielu polskich utworów romantycznych i postromantycznych – czytamy: Problem to zresztą otwarty i godzien szczegółowego przebadania; można go poszerzyć o zagadnienie swoistego narodowego i religijnego przymusu działania jednostki zgodnie z wymogami tej trudnej do zdefiniowania siły kształtującej od pokoleń nasz styl myślenia o kwestiach narodowych (coraz częściej używa się tu terminu entelechia – w nawiązaniu do Arystotelesa i witalistów). Niewątpliwą zasługą autorki jest zwrócenie uwagi na dwuznaczność położenia romantycznych bohaterów uwikłanych w walkę o Polskę; byli oni nade wszystko aniołami świętej sprawy, ale aniołami nie pozbawionymi świadomości, że aby być skutecznym, trzeba by zapłacić wielką cenę osobistą. Romantyk – stając się konsekwentnym i nieubłagany mścicielem – ryzykował wyjściem poza chrześcijańskie nakazy moralne. *Rozpacz patriotyczna rodzi przeświadczenie, że tylko wampiry mogą zwyciężać w tej nierównej walce; jaka przypadła w udziale Polakom* – powiada autorka i nawet, jeśli to szokujące zdanie nie zostało w książce przekonująco obudowane materiałem dowodowym, to i tak zachowuje ono swą wartość pobudzającą czytelnika do samodzielnego zastanawiania się nad ostatecznymi konsekwencjami absolutyzowania walki z wrogiem wszelkimi dostępnymi środkami.

Romantycy zdawali sobie sprawę z tragicznego zawężenia, w jakie byli uwikłani. Konrad Wallenrod świadom jest rozgrywanego się – dosłownie właśnie kosztem jego życia – konfliktu między wolnością jednostki a wolnością narodu. Wie również, iż

musi swą wolność oddać na ofiarę! Zdaje sobie ponadto sprawę, iż nie uniknie konfliktu między koniecznością zemsty „na nieprzyjacielu” dla obrony „sprawy biednego narodu” a wewnętrzną destrukcją moralną, jaka mu nieuchronnie zagraża. Sytuację taką lapidarnie ujął Wacław Borowy w słowach: *W imię sumienia – przeciw sumieniu – oto tragizm*.

W wierszu „Do matki Polki” (jednym z najbardziej przerażających, jakie zna polska poezja) Mickiewicz w wizjonerski zaiste sposób opisał to, co okazało się codziennością spiskowców w okresie po upadku powstania styczniowego. Spiskowiec nie ma już szans na otwarte zmierzenie się z rycerskim przeciwnikiem i dlatego musi zmienić metody walki: *Mową truć z cicha, jak zgnilił wyziewem / Postać mieć skromną jako wąż wystygły*. Ale lata trzydzieste i czterdzieste – choć zapowiadały ten stan – dawały jeszcze nadzieję na uzgodnienie sfery moralności i polityki. Mesjanizm polski proponował ideę chrystianizacji polityki, a rolę Polski widział nie w kategoriach nacjonalistycznych czy szowinistycznych, lecz w wymiarze ogólnonarodowym, bowiem jej cierpienia mają sens uniwersalny. Dopiero klęska Wiosny Ludów załamuje romantyczną ideologię narodową i od tego momentu – jak powiada Andrzej Walicki – można datować początki nowoczesnego nacjonalizmu. *KTO PATRIOTYZM zamienił na WYLACZNOŚĆ (...), ten musi koniecznie z OJCZYZNY zrobić SEKTĘ i skończyć fanatyzmem!!* – pisał C. Norwid (w liście do W. Zamoyskiego) na początku 1864 roku. Poruszamy się tu po gorącej ziemi, gdzie łatwo o poparzenie. Zachowanie równowagi między war-

tościami uniwersalnymi a kwestiami natury narodowej to bodaj jedno z najtrudniejszych zadań stojących przed ludźmi, którzy będąc chrześcijanami decydują się na podjęcie walki o wolność i suwerenność swego narodu. Realia tej walki spychają czasem jej zwolenników w kierunku patriotyzmu sekciarskiego, z wszelkimi z tego faktu wypływającymi konsekwencjami. Wspomnieć tu można o „świętokrzyżowcach” – warszawskich spiskowcach z lat 1836–1838, skupionych wokół Gustawa Ehrenberga – których losy dobrze oddają nie tylko ciężar konspiracji, ale i zagubienie się w pozornej jednoznaczności postępowania narzuconego przez rygorystyczne wymogi „sektę demokratycznej”. Na ich przykładzie prześledzić można typowo romantyczne relacje między „legendą” a „prawdą”: literatura jako kanwa spisku i spiszek jako kanwa literatury – tak rzecz tę ujmuje autorka. „Książki zbójce” stawały się impulsem do czynu – ten zaś obrastał literaturą (i mitologią), która pobudzała do czynu... Charakterystyczne, że w zdecydowanej większości utworów tamtej epoki występuje w różnych zresztą wariantach symbolika ofiary i poświęcenia. Odruchy buntu przeciwko nakazowi poddania swego życia jednej tylko sprawie, sprawie narodowej – są nieliczne. Ale jednak są. Autorka przytacza taki oto fragment „Myśli” Romana Zmorskiego:

*Dzień i noc jako upiór krew twoją
[wysysa,
Dopóki całej duszy wreszcie nie
[wypije. –
Myśl-upiór życiem ofiar żywi się i tyje.*

To drastyczne ujęcie powinności narodowej jest skrajnym przykładem

krytycznej refleksji nad czynem, a raczej nad dylematem czynu. U Słowackiego ów dylemat czynu (*psychologiczny i etyczny dramat czynu* – powiada autorka) jest jednym z głównych problemów stojących przed człowiekiem: *Egzystencjalny dylemat czynu, miejsce czynu w egzystencji ludzkiej, psychologia czynu w jego niespełnieniu i spełnieniu – oto właściwa domena zainteresowań Słowackiego. Bez niego obraz polskiego czynu byłby nie tylko niepełny, zubożony, lecz i fałszywy* – czytamy.

Ukazanie człowieka uwięzionego w swoim czasie historycznym, w problematyce narodowej i społecznej ukazuje Słowacki na tle uwięzienia w egzystencji! Człowiek musi nieustannie zderzać się z wszechwładną tragiczną ironią Losu: musi – bo takie jest jego posłannictwo – decydować się na czyn, ale dokonanie jednego wyboru jest równoznaczne z przekreśleniem innych wyborów.

Wagę tego przesłania – nie zrozumianego przez współczesnych – mamy szansę docenić dopiero my, dla których konieczność nieustannych wyborów jest powinnością, przed którą nie ma sensownej ucieczki.

Michał Jagiełło

Biblia jak literatura polska

Kazimierz Bukowski

Biblia a literatura polska

Antologia

Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne,
Warszawa 1984, Wyd. I, ss. 336

Kontakt czytelnika z tą książką zaczyna się od zaskoczeń. Przyzwyczajony do „regularnych”, „poprawnych” ujęć tematu spodziewa się on, że znajdzie obszerne opracowanie poszczególnych okresów naszej literatury, a tymczasem już spis treści informuje, że jest inaczej. Owszem, kilka stron – niemal na początku książki – stanowi ukłon w stronę obowiązującego schematu: Średniowiecze, Odrodzenie itd... do Współczesności. Ale potem jest już podział na Stary i Nowy Testament. W obrębie Starego Testamentu są działy: Prehistoria biblijna, Przymierza z Bogiem, Prorocy – ludzie Przymierza, Liryka religijna, Poszukiwanie mądrości życia i na końcu Wybrane postacie Starego Przymierza. Drugą część – Nowy Testament – autor podzielił następująco: „Ewangelia dzieciństwa” Jezusa; Działalność Jezusa; Kazanie na Górze, Poematy o miłości; Przypowieści; Męka i Zmartwychwstanie Jezusa; Apokalipsa, czyli Księga Objawienia św. Jana.

Pozwoliłem sobie przytoczyć niewielką porcję tytułów części i działów tej książki, żeby wskazać, jakim kluczem posługuje się autor opracowania. Oczywiście wolno mu było

dokonać takiego podziału, tym bardziej że książka ma być antologią zarówno tekstów biblijnych jak i wziętych z naszej literatury. Teksty są opatrzone przypisami, wprowadzeniami, które często pełnią rolę słowa wiążącego. Wyraźnie należy pochwalić takie rozwiązanie.

Jeśli już mowa o kompozycji, wypada od razu zgłosić zastrzeżenia pod adresem pierwszego działu, zatytułowanego „Rzut oka na Biblię i jej związki z literaturą”. Jest w nim dość duże materiały pomieszanie – przypadkowe zestawienie tematów, nieodpowiedniość tytułów, omawianie spraw, które zasadniczo są podjęte w dalszych partiach książki. Na przykład na końcu tegoż działu – po krótkim omówieniu okresów literackich – jest jednostronnicowy „punkt”: Stylizacja biblijna. Trzy akapity są rzeczywiście na temat, trzy pozostałe dotyczą polskich przekładów Biblii. Takie zestawienie daje niedobłą sugestię, że nasze przekłady – dawne i nowe – są po prostu stylizacjami.

Z zagadnieniem kompozycji ściśle wiąże się sprawa wyboru tekstów do tej swoistej antologii, jaką stanowi książka Bukowskiego. Na jakiej zasadzie dokonuje autor wyboru? Otóż nie poprzestaje na wyszukiwaniu motywów, wątków czy słów biblijnych, żeby ukazać zależność naszej literatury od Biblii. Często wskazuje po prostu na współbrzmienie utworów polskich pisarzy z Biblią. Przykładowo można wskazać na skojarzenia z Księgą Hioba. Autor przytacza kilka pokaźnych fragmentów z tej Księgi, daje do nich komentarz, a następnie pisze: *Napięcie pomiędzy wiarą a niewiarą, nadzieją a rozpaczą, pewnością a niepewnością, szczególnie w*

wymiarze religijnym a nie tylko ludzkim, znane jest polskiej literaturze na przestrzeni dziejów. Niemniej – wydaje się – jest ono szczególnym znamiem naszych czasów (s. 145).

To napisawszy przytacza Władysław Broniewskiego „List z więzienia” adresowany do córeczki milej, w którym poeta pisze o cierpieniu i zarazem wyznaje wiarę w słuszną sprawę. Dalej są utwory, względnie fragmenty utworów, Krzysztofa Baczyńskiego, Leopolda Staffa, Józefa Ignacego Kraszewskiego, Czesława Miłosza, Anny Kamieńskiej, a następnie uwagi o buncie bohaterów Mickiewicza, Kasprowicza oraz Jana Parandowskiego. Utworom towarzyszą krótkie choćby uwagi o nich, uwagom – fragmenty utworów. Na dobrą sprawę wyraźny związek z Księgą Hioba mają tylko utwory Kamieńskiej „Hiob i młodzienc” oraz „Odejdźcie Hioba”.

W dziale zatytułowanym „Liryka religijna” zajmuje się autor trzema księgami biblijnymi: Księgą Psalmów, Pieśnią nad Pieśniami oraz Trenami Jeremiasza (Lamentacjami). Przywołuje różnych pisarzy, którzy nawiązywali do psalmów. Dla porównania podaje krótki Psalm 117(116) w kilku różnych tłumaczeniach. I nieco dalej ma miejsce następujący ciąg skojarzeń: Początek parafrazy Psalmu 19(18) Mikołaja Sępa Szarzyńskiego. *Parafraza tego psalmu jest niejako prototypem wiersza „Rozum i wiara” (1832) Mickiewicza* (s. 127). Po przytoczeniu całego wiersza daje uwagę: *Warto przypomnieć tu żmudną drogę innego poety poszukującego Chrystusa. Jeden z piérwszych wierszy Juliana Tuwima „Chrystusie...” („Czyhanie na Boga” 1918) jest świadectwem*

dramatu pełnego nadziei (s. 129). Tu następuje tekst utworu Tuwima i dalej następująca uwaga i cytaty:

Należy jeszcze przytoczyć rozmowę poety z Romanem Brandstaetterem („Krag biblijny i franciszkański” 1981), jaka miała miejsce już po drugiej wojnie światowej:

– *Czy Chrystus istniał?* – *pyta Tuwim.*
– *Istnieje* – *odpowiada Brandstaetter.*
– *A gdyby udowodniono, że nie istniał?*
– *To niemożliwe.*
– *Dlaczego?*

– *Bo Chrystus MUSI ISTNIEĆ...*
– *Wie pan, pan ma rację... To MUSI ISTNIEĆ jest bardzo mądre...* (s. 130)
I zaraz Bukowski dodaje:

Jeszcze wcześniej, bo podczas wojny, Tuwim parafrazuje w „Kwiatach polskich” psalm 42(41). Przytoczona parafraza.

W temacie mieszczą się tutaj dwie parafrazy – Szarzyńskiego i Tuwima. Inne wymienione utwory świadczą o erudycji autora Antologii, ale nie dla nich tutaj miejsce. Można było z korzyścią pominąć te i sporo innych utworów i uwag o nich, a na ich miejsce wprowadzić inne. Tym bardziej że autor – ze względu na brak miejsca – *pomija wiele sławnych postaci, które w różnych okresach byłyby popularne w naszej literaturze* (s. 181). Pominiecia względnie skwitowania krótkimi wzmiankami pewnych motywów czy wątków biblijnych w naszej literaturze byłoby bardziej usprawiedliwione, gdyby nie było niepotrzebnych omówień i przytoczeń.

Jeszcze sprawa proporcji. Niewątpliwie najobficiej czerpie autor z literatury współczesnej. W jakiejś mierze jest to usprawiedliwione faktem, że ona może być najciekawsza, w każdym razie najbardziej czytelna. Jeśli

jednak brakiem miejsca tłumaczy się pominięcie wielu autorów, wolno zapytać, dlaczego przynajmniej cztery razy występuje Franciszek Kamecki i poświęca mu się niemal trzy stronic? Kamecki jest "niezłym poetą i sympatycznym kapłanem, ale...

Na koniec tego wyliczenia – kilka zdań o najpoważniejszym braku. W dziale „Ewangelia dzieciństwa” Jezusa autor ukazuje, w *jaki sposób tajemnica Wcielenia Syna Bożego inspiruje poetów myślowo i duchowo* (s. 193). Przytacza i omawia ich wiersze. Wiersze bożonarodzeniowe pisywali i pisują poeci chyba we wszystkich krajach, do których dotarło chrześcijaństwo. Natomiast jest dziedzina twórczości szczególnie charakterystyczna dla naszej literatury, mianowicie twórczość jasełkowa. O tej twórczości nie ma nawet wzmianki. A przecież istnieją setki utworów jasełkowych. Większość jest dziełem pisarzy-amatorów i nie odznacza się wielkim artystycznym. Ale są również utwory znanych autorów: Ernesta Brylla, Jędrzeja Cierniaka, Tadeusza Istreichera, Anny Kamieńskiej, Tadeusza Łopalewskiego, Artura Oppmana (Or-Ota), Lucjana Rydla, Ewy Szelburg, Anny Świrszczyńskiej, Jerzego Zawieyskiego, Emila Zgadzowicza. Jest wreszcie dzieło stanowiące syntezę tradycji jasełkowej – „Pastoralka” Leona Schillera, dzieło, którego może nam pozazdrościć literatura światowa.

Tyle o pierwszym zaskoczeniu. Dotyczy ono oryginalnego układu książki, któremu wszakże towarzyszą pewne braki.

Zaskoczenie drugie. Omawiana książka ukazała się w Wydawnict-

wach Szkolnych i Pedagogicznych w roku 1984 w nakładzie ponad stu pięćdziesięciu tysięcy egzemplarzy. I właśnie te okoliczności decydowały, że wielu ludzi w księgarniach państwowych brało tę książkę do ręki i odkładało z przekonaniem, że jest to coś w rodzaju „Opowieści biblijnych” Zenona Kosidowskiego. A wystarczyłoby otworzyć książkę na stronie 18 i przeczytać opinię o dziele tegoż autora. Zresztą od pierwszych stronic, od pierwszych zdań, można się zorientować, że książka w dużej mierze stanowi – pisane z pozycji chrześcijańskich – wprowadzenie w Biblię. Po przeczytaniu całości wielu ludzi – być może – doszło albo dojdzie do wniosku, że owa Antologia, pomyślana jako pomoc szkolna, ukazująca bogactwo naszej literatury, lepiej wprowadza w Biblię niż w literaturę. A może nie trzeba tak przeciwstawiać?

Nie ma wprawdzie w tej książce opracowanego tematu: Biblia jako dzieło literackie, są jednak wypisy ukazujące piękno Biblii, jej literacki charakter, obszerne fragmenty tekstu biblijnego zaczerpnięte z przekładów zawodowych tłumaczy-bibliistów: ks. Jakuba Wujka, ks. Eugeniusza Dąbrowskiego, ks. Seweryna Kowalskiego, ks. Kazimierza Romaniuka i tych, którzy dali swój wkład w Biblię Tysiąclecia i Biblię Poznańską. Są także fragmenty przekładów, których dokonali „amatorzy”: Mikołaj Rej, Jan Kochanowski, Franciszek Karpiński, Leopold Staff, Wojciech Bąk, Roman Brandstaetter, Czesław Miłosz. Już sam fakt, że wybitni pisarze chętnie tłumaczyli Biblię, wymownie świadczy o tym, że Biblia przenika literaturę a literatura Biblię. Dlatego niezwykle słusznie wybrano motto,

które znajduje się na odwrocie strony tytułowej – fragmenty wiersza Brandstaettera zaczynającego się od słów: *Biblio, ojczyzno moja, / Biblio, moja ziemio polska...* Można by dać parafrazę drugiego wersu albo dodać jako trzeci wers: *Biblio, moja literaturo polska.*

W ścisłym związku z zaskoczeniami towarzyszącymi początkom kontaktu z omawianą książką pozostaje trzecie zaskoczenie, którego doświadczam po przeczytaniu Antologii i już prawie po napisaniu recenzji, że recenzja nie jest tak entuzjastyczna, jak się na to zanosilo. Niech jednak Czytelników nie zmylą pozory. Jest w pierwszej części niniejszego opracowania nieco zastrzeżeń. Jeśli ukaże się następne wydanie – a wydawca i autor zapewne spodziewają się, że tak, skoro zaznaczyli na karcie tytułowej: wydanie pierwsze – można będzie uwzględnić głosy krytyczne i ulepszyć dzieło. Póki co twierdząc, że ukazanie się Antologii, wspomniane już okoliczności, w jakich ją wydano, decydują o tym, że mamy do czynienia z jednym z największych wydarzeń wydawniczych w powojennym czterdziestoleciu.

Mirosław Pachuszkiewicz SJ

Gombrowicz w oczach argentyńskich przyjaciół

Tango Gombrowicz

Zebrał, przełożył i wstępem opatrzył Rajmund Kalicki

Wydawnictwo Literackie, Kraków-
-Wrocław 1984, ss. 392+28 nlb.

Wprawdzie nie mamy jeszcze krajowego wydania zbiorowego dzieł Gombrowicza, a jego utwory wydane w okresie Października nawet w bibliotekach nie są już osiągalne, ale rośnie liczba książek poświęconych Gombrowiczowi i interpretujących jego dzieło. (Sytuacja ta jest w Polsce czymś na porządku dziennym; raz jeszcze okazało się, że człowiek może przyzwyczaić się do największych absurdów.)

Do książek historyków literatury i krytyków dołącza „Tango Gombrowicz” – zbiór wspomnień, listów, wywiadów etc. opowiadających o życiu autora „Ferdydurke” w Argentynie. Mówią, piszą i wspominają ludzie, którzy zetknęli się z Gombrowiczem w czasie jego ponad dwudziestoletniego pobytu w Ameryce Południowej. Człowiek w oczach innych ludzi, stwarzany przez nich – to bardzo gombrowiczowskie.

Jakiego zatem Gombrowicza spotykali, z jakim rozmawiali jego argentyńscy przyjaciele? Myślę, że zebrane w tomie „Tango Gombrowicz” teksty wzbogacają naszą wiedzę o twórcę „Operetki”, pisarzu, który przecież podkreślał, jak ściśle jego dzieło związane jest z nim, jego osobą, osobowością, biografią. Czyż nie akceptował tego postulatu egzystencjalistów, zgodnie z którym myślenie to akt, za którego pomocą człowiek stwarza sam siebie? Gombrowicz poszukiwał harmonii między życiem a dziełem, słowem i czynem. *Życ według zasad własnej filozofii* – wspomina Alejandro Rússovich – *dla Gombrowicza było sposobem prywatnego i publicznego istnienia, chlebem dnia powszedniego.* Uprawiał on myślenie osobiste, tj. takie, w które zaangażo-

wana jest cała osobowość. Jego krytyka masek, ról, wier, doktryn i systemów wynikała z pragnienia bezwzględnej autentyczności (choć wiedział, że nie jest ona możliwa). Chciał przecież człowieka, Polaka, wyzwolić z dobrowolnego przyjmowanego fałszu, aby zetknąć go bezpośrednio z życiem, uczynić samodzielnym i swobodnym. Ma to być nie tylko wolność myślenia, ale i krytyczny stosunek do form obyczajowości, życia codziennego. Gombrowicz pragnął ratować czy ściślej: pragnął skłonić jednostkę, aby ratowała swoją godność i niezależność. *A więc najbardziej fundamentalny bój rozgrywa się tutaj: pomiędzy człowiekiem, który chce przeżyć naprawdę swoje życie, a ciśnieniem zbiorowym które zamienia go w numer, w tryb, w marionetkę.* Gombrowicz sądził, że jedyne, co pozostaje dziś Polakowi, to on sam jako siła indywidualna, egzystencja suwerenna, własny, nie zdobyty świat. No dobrze, ale jak dawał sobie radę sam Witold Gombrowicz, cudzoziemiec, urzędnik bankowy, nie znany, niedoceniony przez wiele lat pisarz? Jak go widzieli ci, z którymi przestawał na co dzień?

Gombrowicz bulwersował swoje otoczenie, nikogo nie pozostawiał obojętnym. Virgilio Pinera wspomina, że autor „Pornografii” dla jednych był geniuszem, dla innych głupcem. *Obdarzony poczuciem humoru fantasmique, darem ciętej riposty, nie-tolerancją, która wielu przypominała zbrojną napad, zbierał na równi zachwyty i obelgi.* Częściej, szczególnie w pierwszym okresie pobytu w Argentynie, te drugie. Ernesto Sabato pisze we wstępie do hiszpańskiego przekładu „Ferdydurke”, że

ludzie skłonni byli uważać go (Gombrowicza – A.St.K.) raczej za mistyfikatora lub mitomana. Wielu podkreśla jego programowy nonkonformizm – *gdyby nieczuł, z pewnością zrobiłby w Argentynie literacką karierę.* Czy jednak autor takiego dzieła jak „Dziennik” mógłby pozwolić sobie na kompromisy? W.G. – często w listach używał tego skrótu – był człowiekiem dbającym o swój styl i poziom. *Problem hierarchii – problem etyczny o płynnej i być może tajemniczej konsystencji – zajmował go szczególnie –* zauważa Carlos Mastrorandi. *Nazywano go „el antinómico”, wszędzie znajdował źródła wartości, nie było granic dla jego niezależnego ducha.* Oczywiście taki styl bycia zrażał wielu, Gombrowicz wydawał im się arogancki – *miał szczególny dar budzenia nienawiści, antypatii; mógłby napisać wspaniały podręcznik o sztuce niepodobania się lub niewłaściwego zachowania.*

Jakie były podstawy tego krytycyzmu, który nie cofał się przed kwestionowaniem nie tylko norm obyczajowych, ale i autorytetów? Pełną odpowiedź odnaleźć można w „Ferdydurce” czy „Dzienniku”, ale przytoczmy trafne spostrzeżenie A. Rússovicha: *Gombrowicz, niczym Izajasz, mówi nam: przyjrzyj się swoim batwanom, popatrz na surowiec, z którego ich tworzymy, bo to twoja własna istota. Baw się nimi, jeśli chcesz, ale nie oszukuj się, nie daj się ponieść owej głupiej powadze, z jaką w nich czujesz samego siebie. Atmosfera ziemską staje się nieznosnie duszna od woni kadzideł palonych przed nim. Krew, proch, gazy, śmiercionośne promienie wznoszą się na ołtarzach, jakie budujemy Rasie, Ojczyźnie, Cywilizacji, Nauce, Honorowi. Sztuce.*

Akcentuję te cechy postawy Gombrowicza, ponieważ charakteryzują go one jako myśliciela poważnego, zdającego sobie sprawę z grożących współczesnej kulturze – a więc i światu – niebezpieczeństw. Wydawałoby się, że to oczywiste, a jednak dają się ostatnio słyszeć głosy usiłujące zredukować Gombrowicza do zrécznego mistyfikatora, bawiącego się kosztem zdeзорientowanej publiczności kłówna, którego jedynym celem jest wywołanie hecy. Tak przykrojony Gombrowicz staje się bezpieczny i lekkostrawny – ot, jeszcze jeden trochę wprawdzie szokujący, ale niegroźny literacki prestidigitator. Pomniejszanie intelektualnej rangi Gombrowicza nie przybliża momentu takiego krajowego wydania jego dzieł, dzięki któremu te książki mogłyby się znaleźć w publicznych czytelniach i bibliotekach. Przekonywanie ludzi, że Gombrowicz nie jest na pewno „narodowym wieszczem”, gdy jego utwory są niedostępne, jest czynnością jałową. Zdaje sobie zresztą sprawę, że i moja wysoka ocena intelektualnej postawy Gombrowicza jest zachwalaniem towaru, którego brak.

Wróćmy jednak do książki Rajmunda Kalickiego. Zawiera ona między innymi blok wspomnień i listów młodych przyjaciół Gombrowicza, których poznał w Tandifu. Przyjaźń tę opisywał i analizował pisarz w „Dzienniku”, ale nie mniej interesujące jest poznać relacje drugiej strony. Gombrowicz w roli wychowawcy? A jednak stał się dla nich prawdziwym autorytetem, ukształtował ich widzenie świata. ...skomplikował moją świadomość – pisze Jorge Di Paola – całe moje życie (...) był moim Orientem, odwrotną stroną medalu, odmien-

nością (...) stałem się czujny (...). Myślę, że Gombrowicz mógł imponować nie tylko ekstrawagancją i inteligencją, ale i swego rodzaju – nie waham się użyć tego słowa, choć on pewnie by je wykił – heroizmem. ...nigdy nie słyszałem – pisze Adolfo de Obieta – by się na cokolwiek skarżył. On, który napisał „Ferdynurke” i przeżył – choć za oceanem – rozpad Europy, własnego kraju i rodziny w tych latach wojny i totalitaryzmu, znajdował w swym życiu więcej sensu i logiki niż my wszyscy. (...) Ten arystokrata mógł być złośliwy, przesadny, antypatyczny, ale nie czuł żalu; jego odpowiedzią nie było ani narzekanie, ani gniew, ani rezygnacja. Odpowiedź brzmiała: ja, Gombrowicz.

Wydaje mi się, że tylko dzięki takiej postawie mógł z dała od Polski, Europy tworzyć dzieła istotne, takie, jakich dzisiaj potrzebujemy. Był w tej dbałości o własny poziom (na którym jednak nie zawsze udawało mu się utrzymać – zob. listy do J. Wittlina ogłoszone przez W. Wyskiela, „Ruch Literacki” 1985, 1) podobny do innych wielkich emigrantów: Vincenza, Stempowskiego, Miłosza, Herlinga-Grudzińskiego.

Trudno wyczerpać bogactwo książki Rajmunda Kalickiego. Dodajmy jeszcze, iż ozdobiona ona została oryginalnymi rysunkami Mariano Betelú, jednego z młodych przyjaciół Gombrowicza. Zawiera również prawie osiemdziesiąt, dotąd chyba jeszcze u nas nie publikowanych, zdjęć autora „Bakakaju” i bliskich mu Latynosów.

Andrzej Stanisław Kowalczyk

János Kornai

Niedobór w gospodarce

Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1985, ss. 822

Teoria funkcjonowania systemu pojawia się zazwyczaj wtedy, gdy system ujawni nie tylko wszystkie swe możliwości, ale i ograniczenia. Książka Jánosa Kornai'a jest taką teorią gospodarki centralnie kierowanej, mimo iż autor zastrzega się, że nie ma takich ambicji. Istniejące ustroje gospodarcze dzieli Kornai na dwa rodzaje: systemy ograniczone przez wielkość popytu oraz ograniczone przez wielkość zasobów. Dotychczasowe teorie ekonomii zajmowały się głównie gospodarkami pierwszego typu, natomiast w pracy swej autor analizuje mechanizmy drugiego typu, które zaobserwował w praktyce socjalistycznej Europy Środkowo-Wschodniej. Nie interesują go przy tym systemy hipotetyczne, lecz same realia, których stara się nie wartościować. Na podstawowe zjawiska owej praktyki patrzy Kornai z punktu widzenia „niedoboru”, który stał się osią tematyczną dzieła. Taki punkt odniesienia sprawia, że zawiera ona ogromne bogactwo przemysłów.

Kornai rozpatruje trzy typy organizacji mikroekonomicznych: firmę, pokrywającą swe wydatki z dochodów, ale korzystającą z potencjalnego wsparcia ogniw wyższych, instytucję, dostarczającą dobra i usługi często nieodpłatnie i stąd bardziej zależną od „góry” oraz charakteryzującą się łagodnymi „ograniczeniami budżetowymi”, a także gospodarstwo domowe, którego odrębność i odpowiedzialność finansowa jest największa.

Dla gospodarki ograniczonej przez wielkość popytu charakterystyczny jest, zdaniem autora, stan, w którym istnieje nadmiar każdego z niezbędnych do działania zasobów (kapitał, praca, energia, surowce itd.), natomiast w gospodarce ograniczonej właśnie przez zasoby, możliwości produkcyjne wyznacza zasób znajdujący się w minimum, nawet jeśli pozostałych zasobów jest pod dostatkiem (s. 58–60). Rezultatem niedoboru któregoś z zasobów jest zmniejszenie produkcji lub „wymuszona substytucja” – użycie zasobu gorszej jakości prowadzące do pogorszenia jakości produktu lub dostosowanie struktury produkcji do zasobów dostępnych. Skutki te przenoszą się natychmiast do innych firm czy przedsiębiorstw, z którymi zakład modelowy kooperuje. Jeden niedobór pociąga za sobą następny odrywając podaż rzeczywistą od planowanej. Niedobór ma dla firmy skutki nie tylko materialne, ale i psychologiczne – wzmacnia nerwowość i bałagan, co może prowadzić do mniej efektywnego wykorzystywania istniejących zasobów.

Kornai zrywa z tradycyjnym przekonaniem o symetryczności rynków sprzedawcy i nabywcy. W ekonomii niedoboru, powiada on, *sprzedawca sądzi, że zaopatruje nabywcę w „coś poważnego” (...). Tego, co za ten produkt otrzymuje (...) nie uważa on za coś naprawdę „serio”* (s. 157). Efekty rynku sprzedawcy ujmuje autor tak: sprzedawca woli nabywców, którzy nie stwarzają problemów, stąd też nabywcy mają skłonność do potulnego przemykania oczu na łamanie przez sprzedawcę warunków umowy (jakość, terminowość dostaw itd.). Co więcej, sytuacja ta skłania nabywców

do wychodzenia naprzeciw sprzedawcy i to często nie tylko słowem, ale i czynem, na przykład przekupstwem lub świadczeniami związanymi z zakupem. Ponieważ firmy stają wobec siebie często nawzajem w rolach sprzedawców i nabywców, powstaje nierozzerwalny łańcuch wzajemnych usług. Mogą wręcz powstawać swoiste „banki wzajemnych korzyści”, które na płaszczyźnie gospodarki przenoszą prawa mafii (s. 115–116).

Autor stawia tezę, iż skoro niedobór w gospodarce ma charakter chroniczny i powszechny, a organizacje szczebla mikro dostosowały się do tego ograniczając rolę pieniądza i cen, to system taki posiada własne prawidłowości, które nie są symetrycznym przeciwieństwem gospodarki ograniczonej przez popyt. Do prawidłowości owych zalicza na przykład rozróżnienie między popytem deklarowanym a realizowanym czy tendencją do nadmiernego gromadzenia zasobów przez firmy socjalistyczne.

W formie syntetycznej przedstawia autor różnice w sytuacji sprzedawcy i nabywcy w systemie opartym na „ssaniu” (ograniczenie zasobów) oraz „tłoczeniu” (ograniczenie popytu). W tym pierwszym wyjściowy zamiar zakupu bywa kilkakrotnie korygowany, gdyż napotyka się tu niedobory, dlatego też proces ten wymaga przeciętnie dłuższego czasu oraz wiąże się z niepewnością i koniecznością podejmowania wielu dodatkowych decyzji. W systemie „tłoczenia” zamiar zakupu można zrealizować od razu. Odwrotnie ze sprzedawcą: w systemie „ssania” może on swój cel zrealizować natychmiast, gdyż nie ma ograniczeń ze strony popytu. W rezultacie w systemie ograniczonym przez

zasoby zapasy nakładów mają z reguły przewagę nad zapasami produktów, przy czym te ostatnie znajdują się w pobliżu minimum organizacyjnego, podczas gdy zaległości w realizacji zamówień znacznie przekracza minimum uzasadnione przez czynniki organizacyjne. Przewaga sprzedawcy w systemie „ssania” nie daje mu żadnej zachęty do rozszerzania podaży lub podnoszenia jakości produktów.

Praca Kornai’a zawiera model rynku produktu, po który ustawia się kolejka (s. 179–184). Normalnym stanem rynku w systemie „ssania” nazywa autor sytuację, w której kolejka jest stale tak samo długa, niezależnie od tego, czy czas oczekiwania wynosi pół godziny, czy parę lat. Nie jest to, jak twierdzi Kornai, symptomem kryzysu, lecz jego cechą stałą, akceptowaną przez uczestników rynku, którzy muszą się do takiej sytuacji dostosować. Dopiero gwałtowny wzrost czasu oczekiwania oznacza zaostrzenie napięć w gospodarce i społeczeństwie. Nie musi to być zresztą równoznaczne ze stagnacją lub załamaniem: kolejki występują w systemie ograniczonym przez zasoby również przy wzroście produkcji.

Bardzo interesujące i ważne są uwagi autora dotyczące mechanizmów inwestycyjnych (s. 262 nn.). U źródeł wadliwego funkcjonowania procesów inwestycyjnych widzi on „pęd do ekspansji” kierownictw gospodarczych, wynikający z ambicji, przekonania o znaczeniu przedsiębiorstwa lub utożsamiania prestiżu swej władzy z rozwojem firmy, a potęgowany przez występujące niedobory. Inwestycje wydają się środkiem podniesienia znaczenia dyrekcji lub

lekarstwem na niedobory. Pęd do ekspansji rozdyma popyt inwestycyjny w nieskończoność: nie ma tu czynników dobrowolnie ograniczających ten pęd, gdyż nie ma ryzyka straty lub innego niepowodzenia. Petenci zaniżają swe żądania inwestycyjne u władz zwierzchnich, by jak się to mówi w PRL, „zaczepić się o plan”, co powoduje, że w praktyce koszty inwestycji znacznie przekraczają planowe oczekiwania. Ponadto pojawiają się wydatki dodatkowe, nieprzewidziane, ale niezbędne do realizacji inwestycji. Wywołuje to ogromne napięcia w procesie inwestowania i jego wydłużanie, a w konsekwencji – opóźnianie wyników produkcyjnych. Zjawiska te pogłębia różnicowanie zachowań poszczególnych szczebli: na „górze” są one restrykcyjne w stosunku do „dołu”, tam zaś dominują ekspansywne żądania w stosunku do władz zwierzchnich. Do najwyższej „góry” docierają jednak tylko, dodajmy, potężne głosy wielkich centrów przemysłu kluczowego, najczęściej ciężkiego, a nie cienkie głosiki zakładów drobnych, rzemiosła czy indywidualnego rolnictwa. Kornai jeszcze raz potwierdza istnienie cykli inwestycyjnych w gospodarce centralnie kierowanej, zauważane także przez wielu innych autorów.

W systemie rynkowym zatrudnienie ograniczone jest przez rozmiary popytu, gdyż i produkcja jest oden zależna. W systemie ograniczanym przez wielkość zasobów pojawia się stosunkowo szybko niedobór siły roboczej, który wchłania także osoby dotąd nie zatrudnione. Według Kornai'a jedną z głównych przyczyn tego stanu rzeczy jest ekstensywny model wzrostu powszechnie przyjmowany

we wstępnym stadium industrializacji, obliczony właśnie na wchłonięcie nadmiaru siły roboczej. Gromadząc zapasy deficytowych zasobów dyrekcje tworzą bardzo często ukryte nadmiary siły roboczej, zwane „bezrobociem w miejscu pracy”. Autor stawia wręcz tezę, iż *im częstszy i intensywniejszy jest niedobór siły roboczej, tym większy będzie nadmiar wewnętrzny, tj. bezrobocie w miejscu pracy* (s. 345). Jest to, dodajmy, nadmiar nie dający się uruchomić z braku nakładów komplementarnych, jak: energii, półfabrykatów, części zamiennych itd.

W całym osobnym rozdziale, dość zawiłym zresztą, autor dochodzi do tezy o fundamentalnym, jak się zdaje, znaczeniu. Oto w gospodarce opartej na „ssaniu” pęd do ekspansji powoduje nagminne dążenie do maksymalnego wykorzystania zdolności wytwórczych, co powoduje stałe przekraczanie minimum kosztów. Gospodarka taka stale funkcjonuje w przedziale rosnących kosztów krańcowych produkcji (s. 362–399). Obserwacja ta tłumaczyłaby, dlaczego dla gospodarki ograniczonej przez zasoby normalny jest ekstensywny model wzrostu oraz dlaczego napotyka ona rosnące trudności przy wyczerpywaniu się zasobów traktowanych uprzednio jako praktycznie nieograniczone.

Analizując sytuację firmy „w obecności cen” Kornai zauważa przynajmniej dwie różnice: w gospodarce typu „ssania” ceny nie są zewnętrzne w stosunku do przedsiębiorstwa, toteż nie stanowią czynnika ostrzegawczego jak w gospodarce rynkowej. Podobnie się ma rzecz z kredytem oraz w ogóle poczuciem bezpieczeństwa firmy. Łatwość wsparcia z zewnątrz lub, jak to określa autor *łagodność*

ograniczeń budżetowych jest, jego zdaniem, stopniowalna. Obserwuje on jednak trend ku łagodzeniu tych ograniczeń oraz niewielką reakcję firm socjalistycznych na wzrost cen nakładów ze względu na możliwość przetrzucenia rosnących kosztów na patrona, państwowego lub konsumenta. W związku z tym, powiada Kornai, żadne zmiany cen nie są w stanie wyeliminować niedoboru w sektorze firm.

Autor „Niedoboru” stoi twardo na gruncie praktyki: stwierdza, że można zaspokoić wszystkie potrzeby niektórych ludzi kosztem innych lub niektóre potrzeby wszystkich ludzi, lecz zaspokojenie ogółu potrzeb wszystkich członków społeczeństwa jest niemożliwe i to nie tylko dziś, ale i w przyszłości (s. 549). Dostrzega trzy sposoby alokacji produktów wśród konsumentów-gospodarstw domowych: aukcję (kto da więcej?), racjonowanie (według kryteriów: potrzeby, zasług, statusu społecznego, postawy politycznej, znajomości, rewanżu lub przekupstwa) oraz wyczekiwanie w kolejce. Kornai podkreśla, że w przeciwieństwie do firmy „ograniczenia budżetowe” gospodarstwa domowego są ostre, między innymi ze względu na małą dostępność kredytu konsumpcyjnego. Słusznie zauważa, że równoległe sposoby alokacji produktów powodują wzrost napięć społecznych: ci, którzy latami czekają na przydział administracyjny, czują zawiść do tych, których stać na zakup rynkowy po wygórowanych cenach, zaś ci ostatni mają pretensje do osób, które niemal bezpłatnie otrzymują to, za co oni muszą płacić tak drogo.

Z książki Kornai’a wynika wniosek, może niezupełnie jasno wypowie-

dziany, że w warunkach gospodarki trapionej niedoborami inflacja sama się hanuje, niezależnie od reglamentacji cen i płac. Oto wyczekiwanie w kolejkach powoduje masowe przetrzymywanie pieniędzy tracących na wartości. Stratę tę przejmuje państwo w postaci znanego skądinąd „podatku inflacyjnego”. Ponadto popyt jest stale odkładany, „wisi” nad rynkiem, ale niedobór skutecznie go powstrzymuje: skoro towaru nie ma, to się go przecież nie kupi, nawet za wyższą cenę. Podobny efekt ma oszczędzanie docelowe lub przymusowe (np. książki mieszkaniowe, samochodowe itd.), a także „czujność nabywcy” (określenie Kornai’a), wymagająca posiadania stałego zapasu gotówki, a także torby, „na wszelki wypadek”. Jeśli nabywca zobaczy kolejkę, powinien się do niej przyłączyć *na wszelki wypadek – później może zapytać, co zostało dostarczone* (s. 602). Mowa oczywiście o „normalnym” stanie niedoboru, a nie o sytuacji, w której następuje masowy wykup czegośkolwiek.

Kornai nie szydzi z takiej sytuacji ani jej nie wartościuje. Interesuje się tylko tym, co istotnie ma miejsce. Zauważa, że w odczuciu społecznym liczy się nie tylko poziom konsumpcji, ale i sposób zdobywania towarów. Sposób ten wywołuje bowiem w systemach trapionych niedoborem frustracje społeczne eliminujące w dużej mierze satysfakcję z długookresowego wzrostu konsumpcji. W systemach takich konsument nie zauważy poprawy stopy życiowej, o ile czas oczekiwania w kolejce nie ulegnie skróceniu. Będzie, niezależnie od takich czy innych sympatii politycznych, uważał

za niewłaściwą sytuację, w której zdany jest na łaskę tych, którzy winni mu służyć (s. 624).

Pozostaje wreszcie kwestia przyczyn powstania niedoboru w gospodarce centralnie kierowanej. Przez cały czas lektury czytelnik pozostawiony jest pod tym względem własnej domyślności. Może więc przyczyna leży w odmiennych niż w gospodarce rynkowej kryteriach decyzji gospodarczych – tam zysk, tu planowość władzy i jej aspiracje polityczne? A może jest to związane z wszechogarniającym upaństwowieniem? Stefan Kisielewski zauważył ostatnio sentencjonalnie, iż *skoro państwo zajmuje się wszystkim, ludzie starają się nie zajmować niczym, aby mu nie przeszkadzać*. Więc może niedobór jest wynikiem zaniku inicjatywy? Ale w końcu i Kornai wypowiada w tej kwestii swoje zdanie. W jednym z ostatnich rozdziałów książki zajmuje się stopniami paternalizmu w gospodarce socjalistycznej porównując sytuację firmy do sytuacji dorastającego dziecka. Wydaje się zatem, że przyczynę niedoboru widzi autor głównie w owym paternalizmie i łagodnych ograniczeniach budżetowych. Jest w tym niewątpliwie coś z prawdy, lecz chyba nie wyczerpuje to kwestii przesłanek powstania gospodarki ograniczonej przez zasoby, a nękaną przez niedobory. W gospodarce tego typu nie ustaje głód inwestycji, zatrudnienia i dóbr konsumpcyjnych. Kuriozum sytuacji polega na tym, że teorie takiej gospodarki napisał ekonomista z Węgier, a więc kraju, gdzie zjawiska te występują stosunkowo łagodnie.

Wojciech Roszkowski

czasopisma

Prasa o gospodarce (31)

19 kwietnia 1985 r. Rada Ministrów zatwierdziła „do konsultacji społecznej” „Warianty koncepcji Narodowego Planu Społeczno-Gospodarczego na lata 1986–1990”. Komisja Planowania przy Radzie Ministrów wydała owe „Warianty” w 99-stronicowej broszurze. Prasa poczęła rozwodzić się na ich temat w wielu publikacjach.

Dokument został podzielony na pięć rozdziałów: uwarunkowania rozwoju; warianty podstawowych mikroporcji rozwoju i scenariusze polityki społeczno-gospodarczej; główne linie polityki społeczno-gospodarczej; umacnianie i rozwój nowego systemu funkcjonowania gospodarki narodowej w latach 1986–1990; polityka kształtowania warunków bytowych.

Określono cel NPSG na pięć lat: *Tworzenie i utrwalanie zdolności gospodarki narodowej do zrównoważonego efektywnego rozwoju*. Oznaczać to ma – zdaniem autorów dokumentu – *osiąganie i utrwalanie równowagi na rynku, przy stałym wzroście spożycia z dochodów indywidualnych oraz niedopuszczenie do pogarszania stopnia zaspokojenia potrzeb w sferze konsumpcji zbiorowej; przyspieszenie procesów modernizacji całej gospodarki, w tym zwłaszcza przemysłu, nawiązanie kontaktu ze światowym postępem naukowo-technicznym; stworzenie wa-*

runków do rozwoju produkcji i zastosowań nowoczesnych materiałów, półproduktów oraz materiałów i energooszczędnych technologii i konstrukcji; zwiększenie ekspansji i poprawę efektywności eksportu oraz stworzenie warunków do zahamowania wzrostu zadłużenia.

Ten ostatni problem wiąże się ściśle z głębokimi przeobrażeniami jakościowymi uważanymi za decydujący warunek realizacji postępu gospodarczego.

Dotyczy to – czytamy we wstępie – w szczególności zmniejszenia energo- i materiałochłonności produkcji.

Tym samym już we wstępie materiału zasygnalizowano najpoważniejsze bariery ograniczające naszą gospodarkę. Dostrzeżono również ogrom pracy, jaka musi zostać podjęta. I wcale w tym przypadku nie chodzi o pracę mięśni robotnika, rolnika czy urzędnika, a o pracę umysłową nad niezbędną już koncepcją radykalnych przeobrażeń w naszej gospodarce i w systemie gospodarczym, w którym przychodzi jej działać.

Tu zresztą warto przejść do ogólnego przynajmniej zapoznania się z pierwszym rozdziałem dokumentu – o uwarunkowaniach dalszego życia gospodarczego w naszym kraju. Zasygnalizowałem ten problem przed miesiącem, dzisiaj nieco dokładniej.

Przede wszystkim spodziewny jest mniejszy przyrost naturalny ludności, dynamika wzrostu liczby ludności w wieku produkcyjnym będzie słabsza w porównaniu z poprzednim pięcioleciem a dodatkowo przewiduje się, że cały przyrost ludności Polski (1,2 mln) wchłonięty zostanie przez miasta. Trudno w tym miejscu nie zauważyć

braku logiki w fali krytyki – na kanwie jednorazowego, choć gwałtownego, skoku liczby urodzin w dwóch ostatnich latach – krytyki pronatalistycznego stanowiska prezentowanego przez katolickie środki społecznego przekazu. Kto się śmieje ostatni... – można by w tym miejscu z satysfakcją powiedzieć, gdyby sprawa nie była poważna. Trudno bowiem w dokumencie tak doniosłym zauważyć ślad refleksji pronatalistycznej, jakby się można tego było spodziewać. Nie liczymy więc na tak poważny czynnik ekstensywnego rozwoju, jakim jest wzrost liczby ludności.

Nie ma większych kłopotów, gdy chodzi o surowce krajowe (jeszcze jeden dowód, że nasz kraj jest w nie bogaty i jeszcze jeden dowód, że nasz system gospodarczy tego bogactwa nie jest w stanie wykorzystać). Zupełnie źle będzie jednak z importem surowcowym. I to nie tylko z Zachodu. *Brak jest obecnie podstaw do tego, aby zakładać, że import ropy naftowej i bawełny z I obszaru (kraje socjalistyczne, w tym głównie ZSRR – przyp. S.S.) wzrośnie ponad poziom 1985 r.*

Stan produkcyjny majątku trwałego. O tym właśnie pisałem przed miesiącem. Dzisiaj tylko przypominam: *Stopień zużycia produkcyjnych środków trwałych w końcu 1983 roku wynosił: w budynkach i budowlach – 26 proc., maszynach i urządzeniach technicznych – 59 proc., środkach transportu – 51 proc.* To było przed dwoma laty. Jak jest dzisiaj? Zapewne jeszcze gorzej, skoro podano dane, że w najbardziej „postępownościach” gałęziach zużycie sięga 80 proc.

Następująca w wyniku tego tendencja do sukcesywnego wzrostu kosztów

działalności gospodarczej – sprzyja pogarszaniu efektywności produkcji.

I dalej: *W drugą połowę lat 80-tych gospodarka nasza wkracza z poważnym obciążeniem w postaci programu kontynuowanego budownictwa inwestycyjnego. W istotny sposób ogranicza to swobodę wyborów inwestycyjnych w najbliższym 5-leciu. Bez nowych inwestycji – kończąc tylko to co rozpoczęte – należy wydać 2,5 raza więcej niż w 1985 r.!*

Ograniczenie „wodne”. Zanotowano zwiększoną ilość obszarów „suchych”, szczególnie gdy chodzi o potrzeby przemysłu.

Uwarunkowania ekologiczne: *Największa degradacja walorów środowiska przyrodniczego kraju wystąpiła w 27 regionach, które zgodnie z Uchwałą Rady Ministrów w sprawie NPSG na lata 1983–1985 nazwano obszarami ekologicznego zagrożenia. Na obszarach tych zamieszkuje 35 proc. ludności kraju. (...) Dalsza koncentracja produkcji na obszarach ekologicznego zagrożenia prowadzić będzie do pogorszenia, ponad społecznie akceptowaną granicę, jakości życia mieszkańców tych obszarów, albo do wielkiego wzrostu nakładów na ochronę środowiska, bądź też do obu tych procesów jednocześnie...* Te niezmiernie słuszne uwagi piszą specjaliści z instytucji (myślę i o Komisji Planowania, i o rządzie), które jednocześnie podejmują decyzje o kolejnych etapach rozbudowy np. Huty Katowice...

Wśród uwarunkowań zewnętrznych autorzy dokumentu wymieniają przede wszystkim istniejące i wzrastające zadłużenie naszego kraju – zarówno w stosunku do Zachodu jak i Wschodu. Nieznośna polityka restrykcyjna Zachodu ma być przełamy-

wana na drodze „torowania drogi zaufaniu i współpracy”. W „Wariantach” nie przedstawia się żadnej wizji spłaty zadłużenia na Zachodzie, a na Wschodzie dopiero po 1990 r. Toteż: *Źródłem pozyskania nowoczesnej techniki i technologii będą kraje socjalistyczne, a zwłaszcza ZSRR.*

Wreszcie wymienia się w dokumencie nicinwestycyjne i kapitałoozczędne możliwości zwiększenia produkcji i poprawy efektywności: poprawy struktury zatrudnienia, zmniejszenie absencji, poprawę organizacji i kultury pracy, zwiększenie wykorzystania maszyn, poprawę jakości produkcji, wykorzystanie surowców wtórnych i odpadowych. Są to jednak postulaty. Wszędzie tkwią rezerwy – jakby się wydawało – do natychmiastowego uruchomienia. Ale to się tylko tak wydaje. Mamy bowiem do czynienia nie tylko z uwarunkowaniami wynikającymi z dobrej czy złej woli kogokolwiek. Uruchomienie rezerw zależy od zupełnie podstawowych przeobrażeń. Od przeobrażeń systemowych, które wpłyną – być może – również na zmianę stylu myślenia gospodarczego. Wpłyną na unikanie stwierdzeń ogólnych (choć słusznych) w czasie, który wymaga pytań i odpowiedzi konkretnych, zrozumiałych dla wszystkich i akceptowanych przez większość.

Tu warto by przejść do omówienia dalszych części ważnego przecież materiału. Zrobię to już w następnym miesiącu.

Sławomir Siwek

Nowy etap?

W kwietniu [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Starająca się na ogół zachować umiar „Polityka” opublikowała w numerze 13/85 artykuł podpisany przez nikomu nie znanego Jerzego Jarzeńca, który jest bezprecedensowym atakiem na Jana Pawła II. Tajemniczy autor tego tekstu oskarża Papieża o ideologiczną współpracę z USA skierowaną przeciwko Polsce i krajom socjalizmu realnego oraz o wystąpienia antypolskie i antyradzieckie.

„Polityce” odpowiedział (okrojony do 4 stron) „Przegląd Katolicki”: *Dokumenty Watykanu i wypowiedzi Ojca świętego są adresowane do ludzi żyjących pod różnymi szerokościami geograficznymi – dotyczą Wschodu i Zachodu, bogatej Północy i biednego Południa. Wyraża się w nich głęboka troska Ojca Świętego o moralne problemy ludzkości – nieobce również Polsce. Jednostronna interpretacja tych dokumentów i wypowiedzi – tak jakby posiadały one tylko jednego adresata – niepotrzebnie jątrzy niezorientowanych (również w aparacie władzy) i kieruje ich aktywność na walkę z Kościołem, zamiast na współpracę w obszarach, które łączą ludzi w działaniu. Z bólem obserwujemy od pewnego czasu niechęć do takiej współpracy, umiejętnie podsycaną różnymi metodami – obcymi naturze Kościoła. Nie jest naszym zadaniem polemika z poszczególnymi i nieoryginalnymi myślami autora artykułu. Chcemy tylko podkreślić, że oficjalna ranga nadawana tego typu artykułom może odwracać uwagę wielu ludzi w naszym kraju od wieloletnich zaniedbań*

społeczno-gospodarczych, od narastających zjawisk patologii, od ubóstwa wielu ludzi, od pogarszającego się stanu zdrowia i warunków pracy, od problemu źle zorganizowanej pracy, od braku powszechnie akceptowanego planu wyjścia z katastrofy, która nam niechybnie grozi, jeśli dalej będzie się szukać argumentów mających na celu głównie zamiast zgody i walkę zamiast pokoju.

Tę polemikę rozgrywającą się w dziedzinach wielkiej polityki uzupełnia [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)] nieautoryzowana wypowiedź kierownika wydziału kultury KC PZPR, w której czytamy: *Kościół angażuje się i stara stworzyć własny obieg dóbr kulturalnych. Potrzebne są mu środki i wywiera presję, aby otrzymać 10 proc. produkowanej na potrzeby wydawnicze puli papieru. Takiej dziesięciny nie damy sobie narzucić. (...) Dochodzi obecnie do naruszania podstawowych kanonów działalności Kościoła przez eskalację kulturalnego oddziaływania. Terenem uprawiania kultury są kościoły, domy boże, co nie może być w zgodzie z podstawową ideą niesienia słowa bożego (! – K.K.). Państwo będzie musiało egzekwować określone, przyjęte normami zachowania Kościoła i np. wymagać zezwoleń na organizowanie występów artystycznych i prezentację innych wytworów sztuki w domach Bożych.*

W tym samym numerze pisma wtórują Witoldowi Nawrockiemu stali felietoniści pisma, Daniel Passent pisząc o premierze „Wiecznika” Ernesta Brylla w reżyserii Andrzeja Wajdy w kościele na Żytniej dziwi się

zmianie postawy politycznej autora, który w latach siedemdziesiątych stanowił ulubiony cel ataków opozycji. Wolno było znęcać się nad nim w obu obiegiach, jeden z takich pamfletów, moim zdaniem aż nazbyt jednostronny, ogłosiła właśnie „Polityka”. Młode wilczki ostrzyły sobie na nim ząbki, a Bryllowi niewiele mogło zaszkodzić. Pisano o jego poezji, ale miano mu też chyba za złe, iż był tzw. pieszczochem epoki i sam zaznał dynamicznego rozwoju. Widowisko „Na szkle malowane” do muzyki Katarzyny Gaertner biło rekordy powodzenia u publiczności, a „Zagrajcie nam dzisiaj wszystkie srebrne dzwony” z Marylą Rodowicz i Danielem Olbrychskim – u władz cywilnych i wojskowych. Było to Trzydziestolecie PRL. Polityczno-literaccy krytycy mieli zapewne autorowi także za złe, iż należał do establishmentu, był radcą ambasady i dyrektorem instytutu polskiego w Londynie, co zaowocowano m.in. wyborem poezji irlandzkiej po polsku, a później był kierownikiem zespołu filmowego, które to stanowisko uchodzi u nas za szczególnie skrupulatnie obsadzone. Passent zarzuca więc Bryllowi zmianę w ciągu dziesięciu lat poglądów i rezygnację z przywilejów. Nie chce wnikać ani w motywy przejścia Brylla do opozycji ani też w pobudki Kościoła, ustanowionego przecież dla nawracania ludzi.

Obok felietonu Passenta do spektaklu na Żytniej nawiązał KTT ubolewając, że świat poszukuje u nas egzotycznego folkloru. Co warta byłaby podróż etnografa do dzikich plemion w dorzeczu Amazonki albo do australijskich aborygenów, gdyby nie miał on tam zobaczyć żadnego z magicznych obrzędów, żadnej z tajemniczych ini-

cji lub wabienia ducha puszczy? Tylko że w tych odległych krajach widowiska podobne robią z naturalną prostotą prawdziwi tubylcy i nie w salce, wypełnionej przez mieszaninę socjety towarzyskiej i pracowników ambasad. W dodatku – mówiąc w wielkim skrócie – jest to historia Zmartwychwstania, odbywającego się rzecz jasna w Polsce, lecz jakby nie bardzo pomyślnego, ponieważ Zmartwychwstały poszukiwany jest przez cały czas przez milicję, o czym informują zebranych dające się słyszeć zza kulis milicyjne syreny. Jest to właśnie nasz koloryt lokalny, owa etnografia, coś z dreszczykiem i równocześnie coś kompletnie egzotycznego w oczach przybysza z zewnętrznego świata. Gdzie jest drugi naród, który tak potrafi marnować swoje talenty, w którym obrzędy z czasów karbonariuszy przetrwały w nienaruszonej nieomal postaci aż do końca XX wieku, gdzie jest w naszym praktycznym, nowoczesnym stuleciu drugie takie muzeum w środku Europy? Poza żubrami z Białowieży nic podobnego nie przychodzi mi do głowy. KTT niestety nie mówi, jaki naród chce dać nam za wzór: zamieszkujący Francję czy raczej [— — — — —] [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)]. A może ma w zanadrzu jakiś jeszcze lepszy przykład?

Nie bez pewnego związku z tematem wydaje się artykuł Stanisława Kwiatkowskiego, dyrektora rządowego Centrum Badania Opinii Społecznej, przedstawiający wyniki badań samopoczucia inteligencji („Polityka” nr 15/85). Nie chce się wierzyć, by w ankietach nie pytano o stosunek do Kościoła. W artykule Kwiatkow-

skiego nie ma o tym ani słowa. Natomiast w konkluzji autor pisze, że *badane grupy zawodowe: nauczyciele, inżynierowie, ekonomiści i lekarze widzą współczesną inteligencję jako warstwę, która uległa zubożeniu – intelektualnie, kulturalnie i dosłownie, czyli materialnie. Dzisiejszy inteligent jest może wysokiej klasy profesjonalistą, człowiekiem demokratycznie otwartym, czuje się jednak upośledzony w stosunku do mitu i ethosu „starej inteligencji”. Uważa, że wiele stracił ze swej genealogii: przede wszystkim pozycję społeczną i prestiż, status materialny i wyróżniające go spośród innych walory osobiste, sposób bycia, kulturę i moralność.*

Felietoniści „Polityki” mogliby się zdziwić, że w naszym praktycznym, nowoczesnym świecie może komuś jeszcze chodzić o moralność, nawet gdy ją wymienia na ostatnim miejscu.

K.K.

K.K.

[— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

sesje · sympozja

Austriacko-polskie Sympozjum

Ostatnie, siódme z rzędu, odbyło się w Austrii, w Kremsmünster w dniach 23–30 września 1984 r. Tym

razem gospodarzem był młody Uniwersytet J. Keplera w Linzu (założony w 1966 r.), a gośćmi, w większości, pracownicy nauki Uniwersytetu Lubelskiego, który będzie gospodarzem ósmego z kolei Sympozjum w 1985 r.

Sympozja te, o zmieniających się tematach, stały się już pewną tradycją, charakteryzując się otwartymi postawami obradujących i swoistą atmosferą bezinteresownego poszukiwania najwłaściwszej odpowiedzi na stawiane sobie pytania. Używając języka socjologicznego byłyby to stosunki typu Gemeinschaft (wspólnotowego), czemu sprzyja niewielka grupa uczestników (po dwadzieścia kilka osób z każdego kraju). Niebagatelną rolę spełniają w nich faktyczni kierownicy obu grup, niestrudzeni orędownicy austriacko-polskiego zbliżenia w dziedzinie nauk społecznych, a ponadto doskonalili organizatorzy: prof. prof. Klaus Zapotoczky i Jan Turowski.

Temat ostatniego Sympozjum: „Öffentlichkeit versus Privatheit”, a więc „Publiczne a prywatne” stał się ostatnio bardzo „modny” w naukach społecznych na Zachodzie, mimo niejasności sformułowania. Przewidując to organizatorzy Sympozjum dodali podtytuł: „O znaczeniu struktur pośrednich”, a więc znanych „corps intermédiaires” Monteskiusza, którego zdaniem – jak wiemy – próżno szukać wolności w państwie, mając nawet podzieloną naczelną władzę na trzy różne i od siebie niezależne: ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, tak by „le pouvoir arrête le pouvoir”, jeśli brak rozwiniętych struktur pośrednich. Toteż na francuskiego filozofa powoływali się niektórzy uczestnicy Sympozjum, m.in. W. B. Simon,

Z. T. Wierzbicki (nazwiska będą podawane bez tytułów naukowych), przy czym autor polski, mówiąc o ruchu aktywizacji i rozwoju społeczności lokalnych jako strukturze pośredniej uzupełnił rozważania Monteskiusza uwagami innego znakomitego socjologa – A. de Tocqueville'a. Wszyscy zresztą uczestnicy Sympozjum wiązali struktury pośrednie z demokratycznym pluralizmem ustrojowym.

Lecz wskazanie w podtytule Sympozjum kierunku dociekań nie usuwało jeszcze wszystkich wątpliwości. Dyskutowano o nich w ciągu kilku kolejnych dni.

Jeśli struktury pośrednie są tak ważne, to istotnym problemem staje się ich „prywatność” bądź „publiczność”, a więc określenie granic między tymi pojęciami i ich wzajemnych relacji w różnych dziedzinach życia obywateli. Cały szkopuł w tym, że „prywatne” nie tylko sąsiaduje w sposób jawny i poufaty, bądź też ukryty, z „publicznym”, lecz również często się z nim splata w tym samym zjawisku i w tej samej strukturze. Rozdzielenie tych pojęć może się wydać łatwe (często pozornie) w regulacji prawnej, ustawodawczej, a więc w podziale na prawo publiczne i prywatne; lecz komplikuje się w sposób oczywisty w socjologii, próbując wyjaśnić prawidłowości otaczającej nas społecznej rzeczywistości. Encyklopedyczne zaś określenia tych pojęć są banalne, a ponadto nie mówią o wzajemnych zależnościach obu pojęć, zwłaszcza w przekroju historycznym i funkcjonalno-kulturowym. Istniejące koncepcje czy teorie Bahrda, Habermasa, Roszaka czy Senetta, by wymienić tu najbardziej znane, nasuwają

rozliczne wątpliwości, co wykazał w swym referacie J. Turowski: nie spełniają one bowiem w pełni ani wymagań metodologii, ani nie tłumaczą złożonej rzeczywistości, choć w niejednym trafiają w sedno, np. gdy mówią o braku równowagi między „publicznym” a „prywatnym” w nowoczesnych społeczeństwach; o wynaturzeniu „publicznego” powodującym w rezultacie formalny tylko udział obywateli w życiu publicznym; o dominacji represyjnej biurokracji czy monopolistycznych korporacjach gospodarczych, a w konsekwencji ucieczce obywateli w... prywatność (Habermas, Roszak). Skoro zaś potrzebę wewnętrzną człowieka jest dążenie do rozwoju duchowego oraz do samorealizacji i przyjaźni, to wyjściem byłaby zarówno decentralizacja i priorytet dla małych dobrowolnych grup produkcyjnych, społecznych, religijnych itp. (Roszak), jak i obalenie biurokratycznych struktur ograniczających swobodę, powodującą konflikty, ba nawet agresywność ludzką czy pewien bezład (Senett, według którego nie ma bezkonfliktowych społeczności; a można by tu dodać za amerykańskim socjologiem L. Coserem, iż brak konfliktów świadczyłby o nienormalnym stanie społeczeństwa).

Inną drogą byłaby stopniowa zmiana istniejących struktur i uzupełnienie ich nowymi – pośrednimi, za czym opowiadali się na ogół uczestnicy Sympozjum, dążąc do tego samego celu, co wspomniani wyżej autorzy: autentycznego udziału obywateli w życiu publicznym, gwarancji ich praw i swobód przez pluralizm struktur pośrednich. Analizowano pod tym kątem ruchy społeczne i zawodowe,

stowarzyszenia kulturalne i młodzieżowe organizacje ideowe (m.in. ks. Rak, R. Richter), ba, nawet środki przekazu (R. Mechtler), opiekę społeczną (F. Floss) czy planowanie urbanistyczne (A. Kürmayr, E. Bodzenta). Prof. Bodzenta z Wiednia postulował dopuszczenie ludności, w tym i dzieci, do udziału w opracowywaniu planów budowy osiedli i domów, by w ten sposób rozszerzyć w planowaniu urbanistycznym podstawy porozumienia między lokalnymi społecznościami a państwową administracją oraz politycznymi instytucjami.

Wydawało się, iż autorzy, którzy mówili o sferze życia religijnego bądź rodzinnego, byli w pewnym stopniu w uprzywilejowanej sytuacji: w tych dziedzinach pośrednie struktury wyłaniają się niejako same przez się z „prywatności”. Niemniej jednak okazało się (ks. Piwowarski: „Religia narodu a religia codziennego życia”), że wartości religijne, a więc osobiste, mogą splatać się z narodowymi, publicznymi, co nasuwa nieblahe problemy dla samej religijności, by wymienić choćby niski stopień refleksyjności i „odświętość” w traktowaniu religii, co z kolei osłabia jej związki z życiem codziennym, prowadząc do tzw. religijności selektywnej.

O ile publiczne środki masowego przekazu (również w Austrii) wymagają coraz bardziej nadzoru ze strony społeczeństwa, a więc pewnej „prywatyzacji”, o tyle życie rodzinne, będące dotąd „twierdzą prywatności” (ks. Dyczewski) przesuwają się w kierunku „upublicznienia” niektórych swych dziedzin, tracąc częściowo znaczenie struktury pośredniej, choć z drugiej strony rodzina jako instytucja znalazła poparcie w upowszechnianiu się

idei indywidualnych praw człowieka (o których z kolei mówiła Hanna Waśkiewicz).

Rozważania te, mimo iż interesujące, nie uwolniły obradujących od definicyjnych kłopotów i trudności syntetycznych ujęć. Nie pomogło, choć sporo wyjaśniło, zwrócenie się ku historyczno-porównawczym analizom. Uczynił to A. Zingerle łącząc rozwój pojęć „publiczne” i „prywatne” ze specyficznością procesu rozwoju zachodnich społeczeństw, co pozbawiało jednak te pojęcia uniwersalnego charakteru.

Próbowano więc dać filozoficzną interpretację obu pojęć (B. Dembiński) lub prawnofilozoficzną (Hanna Waśkiewicz), względnie prawnopsychologiczną (K. Motyka), posługując się w ostatnim przypadku kategoriami L. Petrażyckiego, wedle którego niezbędność domowego, rodzinnego porządku, włączając doń i uprawnienia dzieci, wiąże się z uznaniem psychiki roszczeniowej jako koniecznego warunku kształtowania postaw obywatelskich. Wymownie świadczyłoby to o wewnętrznych związkach między „publicznym” a „prywatnym”.

Nie brakowało wreszcie rozważań w teologiczno-etycznych ramach (ks. Rak, H. Renöckl), a więc o właściwych warunkach do kształtowania społecznej świadomości i solidarności (sumienia) i społeczności (norm), oraz granic „publicznego” i „prywatnego” w religii w świetle praw człowieka (ks. F. Mazurek). Ostatnim niejako krzykiem mody była próba ujęcia przez E. Hałasową tematu Sympozjum w kategoriach „symbolizmu interakcyjnego”, który traktuje osoby działające nie jako konkretne bio-

-psychiczne i społeczne jednostki, lecz jako pewne systemy znaczeń doświadczanych przez uczestników interakcji (komunikowania się). W naszym przypadku kształtowałyby się one wedle krzyżujących się w działalności ludzi dwóch osi: bardziej „publicznej” (zewnątrzne obrazy jaźni w wyniku działań o charakterze publicznym oraz pełnione role społeczne) i bardziej „prywatnej” (koncepty własnej jaźni związane z rzeczywistym „ja” oraz tożsamości w postaci akceptowanego przez jednostkę, a nadawanego jej przez innych, znaczenia).

Prostsza wydawała się jednak propozycja A. Stanowskiego: potraktowania „publicznego” i „prywatnego” jako pewnych typów orientacji życiowych bądź ku sferze prywatnej, bądź – publicznej, względnie – pośredniej między nimi, a więc w przypadku, gdy cele ponadosobiste realizowano by w strukturach pośrednich, względnie niezależnych od władzy publicznej. Fluktuacje między sferami mogą zależeć zarówno od warunków systemowych jak i psychologicznych (np. nasilenie się tendencji ku prywatyzacji z powodu braku wiary w możliwość autentycznego działania w sferze publicznej bądź też vice versa).

Niektórzy autorzy dostrzegali sferę „pośrednią” w ruchach społecznych, a więc wspomnianej aktywizacji społeczności lokalnych, czy też w związkach młodzieży, następnie w organizacjach zawodowych bądź społecznych (R. Richter, H. H. Siewert), czy nawet w opiece społecznej, której publiczna organizacja w Austrii, mimo sprawności, wykazuje, zdaniem F. Floss, braki na skutek niedostatecznej „prywatności”, a więc fizycznej i psychicznej opiekuńczości,

osobistego zaangażowania. Osłabia to z kolei efektywność wydawanych publicznych pieniędzy...

Przedstawione główne nurty dyskusji nie wyczerpują, oczywiście, bogatego programu Sympozjum, w którym wiele uwagi poświęcono takim strukturom pośrednim, jak samorząd miejski (S. Cieśla), grupy nacisku (J. Rebeta) czy „konflikty w obszarze struktur pośrednich” (P. Kryczka). Na sposób ich rozwiązywania w austriackim systemie zwrócił uwagę A. Klose; mimo złożonej gry interesów różnych grup (i struktur), a zwłaszcza pracodawców i pracowników, dokonuje się, dzięki strukturom pośrednim, podział zadań, przede wszystkim między instytucjami politycznymi a związkami społecznymi, uzyskującymi legitymację dzięki demokratycznym wyborom, co z kolei nie pozostaje bez wpływu na pokój społeczny i dobrobyt, znacznie większe niż w okresie I republiki (1918–1938). Lecz jednocześnie czynnikiem spajającym jest tu konsensus społeczny, co najmniej co do podstawowego systemu wartości...

Obrady podsumował organizator Sympozjum, K. Zapotoczky. Zbierając różne wątki opracowań i dyskusji, przychylił się do zdania, że wobec trudności precyzyjnego i możliwie uniwersalnego określenia głównego tematu Konferencji, trzeba uciec się do znanej w socjologii „linii ciągłości” (continuum), na której dokonuje się stały proces wzajemnego przenikania i współdziałania oraz mają miejsce konflikty między „publicznym” a „prywatnym”, nasilający się lub słabnący, zależnie od epoki, badanej dziedziny życia, ustroju społeczno-politycznego oraz systemów wartości:

regionalnych i narodowych. Niemniej w naszym świecie – stanowiącym w coraz większym stopniu jedność, co zmusza nas do globalnego myślenia, nawet jeśli działamy lokalnie – wytwarza się, pod wpływem uznawanych coraz powszechniej praw człowieka i narodów, bardziej jednolity system wartości. Stopniowo może uda się ustalić harmonijnie wzajemne relacje między „publicznym” a „prywatnym”...

Interesujące Sympozjum, doskonale zorganizowane przez gościnnych gospodarzy, było połączone ze zwiedzeniem kilku znaczących zabytków historycznych, muzeów i instytucji społeczno-gospodarczych. Ewentualnych zwolenników idei federacyjnych informuję przy okazji, iż mimo niewątpliwie znacznej roli, jaką odegrali Polacy „galicyjscy” w II poł. XIX w. i początkach w. XX, w życiu publicznym c.k. Austro-Węgier, mało, bardzo mało można znaleźć o nich i o ich działalności wzmianek czy pamiątek w tamtejszych muzeach. Natomiast w jednym z największych klasztorów, na wspaniałym obrazie – apoteozie wiktorii wiedeńskiej – malarze zapomnieli umieścić wśród dowódców wojsk chrześcijańskich ich naczelnego wodza, Jana Sobieskiego. Okazuje się, że pokojowe i neutralne współczesne państwo mogło być w swej niedalekiej jeszcze przeszłości nieprzyzwoicie nacjonalistyczne. Tempora mutantur et nos mutamur il illis.

Zbigniew T. Wierzbicki

sztuka

Votum separatum

Zobowiązałam się napisać kilka słów o otwartej w maju we wrocławskim kościele Św. Krzyża krajowej wystawie malarstwa młodych, zatytułowanej tyleż ładnie, co życzeniowo „Droga i prawda” i o towarzyszącym jej dwudniowym sympozjum odbywanym pod tym samym hasłem. W tzw. międzyczasie ukazała się w „Przeglądzie Katolickim” (nr 23 z 9 czerwca br) rozmowa Danuty Wróblewskiej i Wiesławy Wierchowskiej również z *drogą i prawdą* w tytule, która dodatkowo skłania mnie do podjęcia tego tematu.

W. Wierchowska i D. Wróblewska – obydwie są znanymi krytykami sztuki i obydwie wchodziły w skład jury wrocławskiej wystawy – są przekonane, że wszyscy, którzy uczestniczyli w tym święcie – *kiedy na Ostrówiu płynęliśmy pod żaglem młodej sztuki jakby w innej czasoprzestrzeni, pewni swego – przeżyli coś bardzo ważnego. I że zgodnie z powszechnym odczuciem było stwierdzenie jednego z prelegentów, że Polacy mają szansę formułować jako pierwsi istotne dla przyszłości (sztuki – N.C.) wartości. We Wrocławiu czuje się to lepiej niż gdzie indziej.*

Otóż chciałam się osobiście całkowicie zdystansować wobec tego jakoby powszechnego przekonania, powszechnego płynięcia i powszechnego prognozowania – żeby nie rzec wieszczona – polskiego przodownictwa.

Tak jak już w kościele Św. Krzyża chciałam zdystansować się, przynajmniej w sporej części, wobec *speechu* Jacka Fedorowicza, a już z pewnością wobec puenty prowadzącego obrady, że do wypowiedzi pana Fedorowicza nie dodać, nie ująć. Nie posiadam oczywiście kunsztu rozrywkowego J. Fedorowicza, ale sporo bym z jego wypowiedzi wygłoszonej w tym miejscu ujęła, daleko zaś więcej dodała. A poza tym nie lubię, jak m.in. w moim imieniu uprawia się zbyt łatwe generalizacje. Nie chcę przez to powiedzieć, że podważam zasadność spostrzeżeń pana Fedorowicza i że uwagi pań Wierchowskiej i Wróblewskiej uważam za bezpodstawne. Jedynie zgłaszam swoje votum separatum, jako że moje obserwacje i moje rozumienie sytuacji są zwyczajnie odmienne od tamtych.

Wiem, że wchodzę na śliski grunt. Nie na to nie poradzę. Sądzę po prostu, że obowiązuje mnie zgodne z własnym odczuciem i rozumieniem zrelacjonowanie wrocławskiej imprezy. Może przemawia przede mną przesadny krytycyzm, może obawa popadnięcia w egzaltację i pewnego typu naddanie, które w sposób nieuchronny mistyfikuje stan faktyczny. Ktoś zarzuci mi małoduszność, ktoś inny lekceważenie realiów i ogólniejszego kontekstu. Cóż, przyjmuję ryzyko błędu.

Krótko mówiąc, posługując się cytatami, streszczę na początku stanowisko obu dyskutantek „PK”, podzielane rzeczywiście, jak sądzę, przez część członków jury i uczestników sympozjum. *Droga i prawda – czy jest coś, co bardziej kojarzy się z młodością i jej napięciami* – pyta retorycznie Danuta Wróblewska in-

formując, że kardynał Gulbinowicz otworzył wystawę *jako bramę do biennale sztuki*, wystawę, którą w powodzi pokazów, *jakie idą pod sklepieniami kościołów* (powódz pod sklepieniami – to mocne), jest ważna i to z kilku względów. Pierwszy z nich, że to wystawa młodych (warto tu przypomnieć wystawę w kościele na Przyryнку w 1984 r., choć nieporównanie mniejszą, to w mojej opinii właśnie „młodszą”, co później wyjaśnię; por. PP nr 3/85). Drugi, że dla wielu wystawiających jest ona debiutem i to w okresie gdy *ci młodzi ludzie zostali przecież skazani na „dziwne debiuty”, do tego w sytuacji, kiedy przewartościowywuje się właściwie wszystko*.

Tu wtrącenie. Nie kwestionuję szczególności kościoła jako miejsca debiutu współczesnego malarza, ale katalog wrocławski uzmysławia, że spośród dziewięćdziesięciu wystawiających tylko dla jednej trzeciej jest to debiut. Przy czym w tej trzydziestce jest jeszcze pięciu studentów, dziesięciu to zeszłoroczni absolwenci, a inni pracują jako graficy, wzornicy, nauczyciele szkolni i akademicy. Co ciekawsze, pozostała sześćdziesiątka młodych artystów legitymuje się uczestnictwem w wystawach zbiorowych a nawet wystawami indywidualnymi – w kraju i za granicą; pod auspicjami i państwowymi, i miejskimi, i kościelnymi aż po inicjatywy całkowicie prywatne. W dodatku, o ile niektórzy wyraźnie wybierają tylko określone z tych – tak je nazwijmy – kanałów wystawowych, to inni łączą je na sposób dowolny i bez kompleksów. Słowem – pluralizm postaw. Młodzi chcą pokazywać swoje obrazy i szukają różnych sposobów, żeby tę potrzebę zrealizować. Organizatorom

zaś wrocławskiego pokazu należy się, w moim przekonaniu, rzetelny uścisk dłoni, że nie wprowadzili żadnych dyskryminujących ograniczeń względem młodych malarzy, wyjąwszy uprawnione oczywiście kryteria poziomu artystycznego prac. Zwracam na to uwagę tym bardziej że wiadomo mi, iż w kilku ośrodkach wyraźnie sugerowano „niewłaściwość” wystawiania w kościele.

Wracam do przeprowadzonej w „PK” charakterystyki prezentowanego we Wrocławiu młodego malarstwa. Oto sztuka ta, choć niereligijna, *cała jest uzasadniona chrześcijaństwem* (w pewnym sensie da się to prawdziwie orzec o całej sztuce i kulturze europejskiej od mniej więcej VI w.n.e.). *Jej treści odpowiadają godnie (?) temu, czym istotnie zajmuje się większa część młodych twórców – bardzo surowej i bardzo wnikliwej obserwacji zachowań ludzkich* (spytałem podobnie, jak już kiedyś pytałam zupełnie inaczej „zorientowanych” dyskutantów – jak uzasadnić to zdanie w odniesieniu do obrazu abstrakcyjnego?). *Wątek sumienia krzyżuje się tutaj z wątkiem estetycznym* (będę złośliwa: czyżby znów *znak krzyża?*). Rozmówczynie konstatują, że *dwie postawy – wrzasku i skrajnego uspokojenia – budują architekturę duchową wystawy. Rozwiązań czysto malarzkich, galwanizowanych samym procesem malowania (?), prawie nie ma.*

Wrzask to tzw. polscy Neue Wilde – Nowi Dzicy (J. Modzelewski, Z. Dowgiałło, M. Sobczyk z Warszawy, W. Kaźmierczak z Krakowa), których malarstwo z *palniami, tygrysami, wyszczerzonymi kłami, wariacko kolorowe nie raziło w świątyni. Przeciwnie dobrze się tam czuło i nie brzmiało fał-*

szywie, o czym – zdaniem W. Wierzechowskiej – zdecydowała treść tych szulonych obrazów – gorzka w istocie i poważna. W moim przekonaniu nie tematyka czy wymowa tych obrazów, zresztą nie tak *dzikich* i nie tak *gorzkich* jak sugeruje Wierzechowska, a po prostu wielkie formaty, rzeczwiście kontrastowe i dość obcesowe użycie kolorów, oraz – relatywnie – wręcz brawura malarska zdecydowały o najwyższym wyrazistrzej obecności tych kilku malowideł.

Skrajne uspokojenie, ów wątek chłodny, przekaz bezemocyjny reprezentuje, według Danuty Wróblewskiej, malarstwo Tadeusza Boruty z Krakowa, który *swoje sprawy pomiędzy niebem a ziemią załatwia kilkoma znanymi z tradycji scenami i człowiekiem nagim.* Zdaniem Wiesławy Wierzechowskiej tendencję tę realizuje również Andrzej Umiastowski z Sopotu, który *maluje z przeraźliwą oschłością życie emerytów: w barze mlecznym przy wódce, na pogrzebie kolegi.* Tutaj jedyny raz ma miejsce kontrowersja między rozmówczyniami. D. Wróblewska powiada, że Umiastowski *wcale nie jest oschły, on nam wszystkim daje po gębie* (mnie nie – NC). Daje – mówi W. Wierzechowska – *bo wszyscy jesteśmy tym zmasowanym emerytem* (ja się nie poczuwam – NC). D. Wróblewska godzi ów krótkotrwały spór uwagę, że *dopiero dzisiaj pojęta zdanie Michela de Gheldero-de mówiące o tym, że pierwszą i fundamentalną zasadą sztuki jest okrucieństwo.* Ta wystawa w ogóle jest na miarę traktatu filozoficznego albo moralnego, bo jak się okazuje *sama zgłasza pytanie, czy człowiek jest naczyniem duchowym, umęczoną osią świata, jak chce Boruta, czy tylko kar-*

tem, jak pokazuje Umiastowski (osobiście uważam, że obydwu taką interpretacją można zrobić niedźwiedzia przysługę, skoro te określenia nieźle pasują do twórczości starszych kolegów obydwu laureatów a to np. Rembrandta, Goyi czy Bacona). Rozmowę kończy uwaga, że *młodzi są medium tego nowego – tj. nowej jakości sztuki w wymiarze zupełnie generalnym*, która oto rodzi się nie tyle nad Wisłą, co nad Odrą – *młodzi ją wcielają. Milcząc* (podkreślenie moje). *Choćby dlatego trzeba się dzisiaj nauczyć czytać sztukę jak gazetę, jak traktat.*

Ostatniego zdania, przyznam, w ogóle nie rozumiem. Nie rozumiem też, jak do zwiastowanej nowej jakości w sztuce, jakości – jak można wnosić – duchowej, mieć by się miało jej publicystyczne odczytywanie; chyba że mowa o gazecie nawiedzonych. Na wszelki wypadek informuję, że nie chcę czytać sztuki jak gazety, a obrazu nie utożsamiam z traktatem.

Zwrócę natomiast uwagę na podkreślone w ostatnim cytacie **milczenie młodych**, ponieważ ono w moim skromnym przekonaniu puentuje zdarzenie wrocławskie, choć w zupełnie innym sensie niż sugerowany przez dyskutantki „Przeglądu Katolickiego”.

Rzeczywiście młodzi milczeli we Wrocławiu.

W odniesieniu do sympozjum nie ma tu nawet przerośni. Średnia wieku referentów wynosiła – na oko – nieco ponad pół wieku. Dyskutantów była może minimalnie niższa. Referaty, także z racji miejsca, w którym były wygłaszane (świątynia) i respektu dla mówców, brzmiały niemal jak kazania, stosownie namaszczone,

podniosłe w tonie i długi. Jedynym wyjątkiem (o J. Fedorowiczu nie mówię) było wystąpienie wrocławskiego artysty, Zbigniewa Makarewicza – nieuczesane, przekorne i krytyczne wobec tzw. autorytetów, zawierające mnóstwo inspirujących i wcale nie mniej irytujących refleksji, wygłoszone z biglem, zaangażowaniem i oczywiście intencją sprowokowania prawdziwej dyskusji.

Do tej nie doszło. Młodzi milczeli spłoszeni i cisi, szemrzący gdzieś po kątach, niepewni i onieśmieni tytułem, imponującymi tytułami referatów, majestatycznością wygłaszających je osób. Nawet zachęta dobrodusznego Jerzego Puciaty nie poskutkowała. **Dlaczego milczeli?** Onieśmienie jest jakimś wytłumaczeniem, ale z pewnością nie wystarczającym, niepełnym. Młodzi milczeli – jak sądzę – także i dlatego, że byli gośćmi na jakoby własnej wystawie i na już zupełnie nie ich sympozjum. I wreszcie milczeli dlatego, że nie mieli odwagi tego powiedzieć.

O tym wszystkim przekonała mnie także wystawa – ponad 300 obrazów, skądinąd znakomicie rozwieszonych przez niebyle jakiego fachowca, Konrada Jarodzkiego. Więc obrazy sobie wisiły, nieźle kontrastowały z gotyckimi murami świątyni. Zazwyczaj były „estetyczne”, nieźle malowane, w każdym razie nie pamiętam jakichś przykładów żenujących warsztatowo. Czyli tzw. przeciętny poziom niezły. W dodatku różne style i tendencje – figuracja i abstrakcja, koloryzm i geometria, hiperrealizm i Dzicy, zimni i ciepłi, dosadni i metaforyczni. Słowem – pełna kultura. Do tego stopnia, że nie było właściwie przykładów z dość do niedawna popularnej grupy

dewocjonaliów narodowych i politycznej hagiografii (nie wiem, czy to w wyniku selekcji prac pod kątem ich artystycznego poziomu, czy też młodych tego rodzaju malowanie z jakichś względów już nie zajmuje). Więc niby wszystko OK. A tymczasem odniosłam wrażenie, że obrazy te były w większości, jeśli wolno tak rzec, nie-swoje, nie-odważne, takie stare maleńkie.

Po pierwsze niesamodzielność, wtórność malarskiego procederu, naśladowanie estetyki i techniki własnych nauczycieli akademickich. Zrobiłam sobie quasi-zabawę rozpoznając, z jakiej szkoły i z czyjej pracowni pochodzą kolejne wystawione obrazy. Często, zdecydowanie zbyt często, dawało się to ustalić. Dla przykładu, pamiętam małego Nowosielskiego, małego Tarasina, małego Fijałkowskiego, małego Sienickiego, małego Bieniasza.

Jest w tym coś niepokojącego, że student, czyli młody kształtujący się malarz, przejmując stylistykę artystycznej wypowiedzi swego nauczyciela – odpowiednio ją zresztą barbaryzując, co nieuniknione – stylistykę, którą tamten wykształcił sobie np. trzydzieści lat temu w zupełnie innych okolicznościach i przy innym stanie sztuki. Ba, ów młody adept sztuki musi tę umiejętność naśladowania czy też zdolności adaptacyjne uważać za wartościowe; skoro decyduje się takie obrazy wystawiać (nota bene nie jest to zjawisko, które ma pierwszy raz miejsce w tym roku; wszystkie wystawy dyplomów czy kolejne konkursy im. Spychalskiego przekonują raczej o jego nagminności; niemniej we Wrocławiu szczególnie silnie rzucało się to w oczy, może dlatego że

tylkoć zaklinano tam nowe, które właśnie nadciąga).

Albo tematyka. Dwudziesto-, trzydziestolatki malują rozpad, zniszczenie, ogólną beznadzieję, starość, tematy waniatatywne, sceny Ukrzyżowania i Męki Pańskiej (nie będące w zamiarze obrazami religijnymi a przesłaniem stanu własnego ducha). Nie twierdzą bynajmniej, że robią to fałszywie albo w ramach pewnej mody. Sądzą, że są każdorazowo przekonani, iż ta tematyka stanowi adekwatny wyraz ich przeżyć, ich stosunek do rzeczywistości, w której żyją. Tyle, że ja o owej adekwatności po prostu wątpię. Podejrzewam, że padają ofiarą tyleż powszechnej aury, co automistyfikacji i własnej, nieuświadomianej zresztą, nie-odwagi. Bo nie malują siebie młodych – wściekłych czy beznadziejnych; prawujących się z Bogiem, historią czy współczesnością albo klnących na trudności podróży po świecie, brak dostępu do szkół współcześnie powstających, niemożność posiadania czy to samochodu, czy video, mieszkania czy czegokolwiek innego. Po prostu nie widzę w tych obrazach ich, tylko widzę uogólnienia, żeby nie powiedzieć – banał. Zostanę przy wspomnianych przez Danutę Wróblewską i Wiesławę Wierchowską dwóch laureatów wrocławskiego przeglądu. Groteskowo zdeformowani „starzy”, łysi, w szarych długich piaszczach i z czerwonymi krawatami – to w wykonaniu młodego człowieka pewien „greps” treściowy, że to takie głębokie, gorzkie, surowe, niektórych *bije po głbie*. A ja w tym widzę *gębę* ale gombrowiczowską, dorobioną sobie własnoręcznie przez Andrzeja Umiastowskiego, który zaparł się – żeby zostać przy

Gombrowiczu – swej *młodości* i uprawia rzekomo dojrzałą, a w istocie retoryczną metaforę wyrażającą jakoby tragizm życia tu i teraz. A Tadeusz Boruta? Coś mnie w jego obrazach drażni – jakaś ich szkolarska, wymyślona poprawność, taki ideowy, wzorowy projekt, jak wyrazić tragiczną złożoność ludzkiej kondycji. I te akty, reminiscencje z malarstwa Zbyluta Grzywacza, tylko wystudzone i takie na smutno i tragicznie uestetyzowane, które dokumentują dobrą wolę, szczere intencje i powagę młodego malarza, ale zupełnie nie przekonują o rzeczywistej prawdzie przeżycia.

No i wreszcie ten dominujący na wystawie sos szaro-smutny, którym zdaje się być podlana większość obrazów – taki stosowny do naszych smutnych czasów i poważnych wewnątrz kościelnych, malarski, gorzkawy lukier.

Po prostu boję cię, że młodzi dali sobie przypisać *gęby* lub też – co prawdopodobniejsze – sami je sobie przypisali z aprobatą innych. Czasami to chyba czują, ale skoro słyszą tyle zapewnień, że z tą powagą im do twarzy i że taka już jest prawda o ich młodości, milczą.

Wiem, że przerysowuję, ale sprowokowało mnie do tego milczenie młodych we Wrocławiu. Te obrazy poprawne i smutnawe, ta nieobecność młodości, wyjąwszy Dzikich, którzy nie byli jednak we Wrocławiu tak rozmalowani i tak ostentacyjni w swoim malowaniu, jak to widziałam niejednokrotnie w Warszawie, m.in. na wspomnianej już wystawie w kościele na Przyryнку. Jej autorzy, sami trzydziestoletni, chodzili po pracowniach i mieszkaniach młodych plastyków w kilku miastach biorąc

tylko to, co ich przekonywało, zaskakiwało lub co najmniej zastanawiało. Więc na tamtej wystawie było zapewne więcej gorzej namalowanych obrazów, ale też bez porównania więcej autentyzmu, może lepiej powiedzieć – luzu i wyobraźni. Widziałam, że patrzę na obrazy malowane przez młodych ludzi, a nie na obrazy malowane przez starych maleńkich.

Jeszcze coś w sposób dramatyczny uprzytamnia wystawa wrocławska – kompletne odcięcie młodych twórców od współczesnej sztuki zachodniej – jej gestu, gier, pomysłów i zgiełku. Nie namawiam do naśladowania Zachodu, ani nie wieszczę sztuki polskiej w awangardzie przemian duchowych końca naszego wieku. Znosi się po prostu na żalosny prowincjonalizm połączony ze skansenem.

Pora kończyć, bo i tak rozpisałam się dzisiaj zanadto, choć tak naprawdę dotknęłam jedynie powierzchni kilku spraw. Ale ufam, że przyjdzie mi do nich niejednokrotnie wracać.

Trzeba by jeszcze zapytać, jak dalece na kształcie wystawy zaważyła szalenie w sumie tradycyjna zasada, że oto prace na wystawę młodych wybierają ludzie sporo starsi, o ukształtowanych dawno gustach artystycznych.

Tu kolejne wtrącenie. Wrocławscy artyści i ich przyjaciele – organizatorzy prezentacji¹, poświęcili jej mnóstwo czasu i starań. Z troską i pełni

¹ Komitet organizacyjny wystawy: ks. Mirosław Drzewiecki, Konrad Jarodźki, Jan I. Aleksim, Danuta Dziędzic, Jadwiga Hoffman, Wacław Kaniłocki, Jan Kukula, Alina Rogalska-Kacma, Jerzy Ryba, Mieczysław Zdanowicz, Jerzy Zyndwaliewicz, Andrzej Żarnowiecki i – *last but not least* – Mira Zelechower.

najlepszych chęci przygotowali ekspozycję, program sympozjum oraz imprezy towarzyszące, jak wystawa prac Waldemara Cwenarskiego (bardzo à propos) czy dwa spektakle teatralne, nie mówiąc o posiłkach ze znakomitą domową kuchnią, bukietami na stołach i pełną uśmiechu i serdeczności atmosferą. I jeśli było coś prawdziwie świątecznego, to ta radosna gościnność gospodarzy i ich niezmordowany entuzjazm, które chyba rzeczywiście ujęły wszystkich uczestników wystawy i sympozjum, a mnie – nie kryję – utrudniają krytyczne pisanie o wystawie, dla której tak pracowali i za którą trzymali kciuki. Skądinąd mogę zrozumieć, dlaczego wrocławianie zadbali o tak renomowany skład komitetu honorowego i jury wystawy². Skoro bowiem pragną kontynuować tę imprezę – a jestem przekonana, że warto, tylko na nieco innych zasadach – zależało im na nadaniu jej prestiżu, którego na początek nie zapewnią nikomu nieznani młodzi malarze. Może więc tylko trzeba na przyszłość zagwarantować czynny

udział młodych w tej imprezie – przy jej organizacji, przy wyborze prac i przyznawaniu nagród (jeśli w ogóle trzeba je przyznawać) i wreszcie w sympozjum, a skromniej i chyba lepiej, we wspólnych dyskusjach prowadzonych w ogrodzie albo w parafialnym „refektarzu”, nie zaś w świątyni.

Nie potrafię więc powiedzieć, czy o estetycznym kształcie wystawy wrocławskiej przesądziły okoliczności i zasady wyboru prezentowanych na niej obrazów, czy też jest on zgodny z tym, co młodzi malują. Myślę zresztą, że możliwości te wcale się nie wykluczają. I to chyba smuci mnie najbardziej. Nie dlatego, że mam wizję młodości durnej, chmurnej, buntowniczej, koniecznie kontestatorskiej. Nie. Ale boli mnie dostrzeżona we Wrocławiu rezygnacja młodych z siebie, zanim jeszcze w ogóle zaczęli siebie szukać, owa podejrzana dla mnie, koturnowa i banalna „powaga na wyróst”.

Może przesadzam. Nawet jeżeli tak, to w nadziei, że młodzi artyści przynajmniej temu z przekonaniem i pasją zaprzeczają.

I jeszcze jedno. Można się taplać w ogólnej beznadziei. Ale ci młodzi malarze, młodzi twórcy mają jednak niesłychaną, właściwie luksusową szansę daną – tak umownie przyjmijmy – od losu, której nie ma większość ich rówieśników – mogą próbować coś tworzyć, robić coś, co ich ciekawi, pochłania, co jest – a przynajmniej może być – naprawdę ich własne. A że to nie jest łatwe? A kto powiedział, że to ma być łatwe?

czerwiec '85

Nawojka Cieślińska

² *Komitet honorowy*: Władysław Bartoszewski, Kazimierz Braun, ks. bp Adam Dyczkowski, Czesław Hernas, Hanna Krzetuska-Gieppert, Józef Łukasiewicz, O. Jacek Salij, Stanisław Stomma, Klemens Szaniawski, Jerzy Turowicz, Piotr Wierzbicki, Jacek Wozniakowski, Mieczysław Zlat. *Jury*: Jan J. Aleksun, Janusz Bogucki, Ładusz Brzozowski, ks. Ładusz Budziński, Stefan Gierowski, Maciej Gutowski, Józef Hadas, Magdalena Hniedziewicz, Konrad Jarodzki, Janusz Kaczmarski, Zbigniew Karpiński, O. Andrzej Kłoczowski, Konrad Kucza-Kuczyński, ks. Andrzej Przekaziński, Jerzy Pucnata, Stanisław Rodziński, Wojciech Skrodzki, Wiesław Wierchowski, Aleksander Wojciechowski, Danuta Wróblewska. Dodam, że wystawa odbywała się pod patronatem ks. Henryka kardynała Gulbinowicza, metropolity wrocławskiego.

 teatr

Poeta i aktor

Teatr Powszechny w Warszawie: „Pan Cogito szuka rady” wg Zbigniewa Herberta. **Układ tekstu i reżyseria:** Zbigniew Zapasiewicz. **Scenografia:** Michał Kowarski. **Muzyka:** Stanisław Radwan. **Premiera:** 1984.

Prawie wszystko na czarno. Czarna ściana-tło. Czarny wąski podest biegnący wzdłuż tej ściany. Na czarno ubrany Zbigniew Zapasiewicz i na czarno jego partnerka, Ewa Dałkowska. Od tej gładkiej, czystej czerni tym wyraźniej odbijają nieliczne akcenty barwne: biel rąbka koszuli Pana Cogito, jego złotawe okulary, gazeta wystająca z lewej kieszeni palta. Także twarz, czasem dłonie, jeśli aktor zdejmie czarne, oczywiście, rękawiczki. W środkowej części przedstawienia odsłania się czarne tło. Za nim ukazuje się białe pomieszczenie-klatka, „infernalny oddział sztuki” Belzebuba. Zamiast podłogi tafle szklane.

Ze sterylnością czerni i bieli, wytworów cywilizacji i kultury, kontrastuje sucha, przypadkowa pokrętność przyrody: jesienne liście rozrzucone na podłodze, równie suche drzewko przywiązane do palika. I jeszcze tylko pod drzewkiem – zwykłe, składane, drewniane krzeselko parkowo-altanowe.

Podobnie prosta partytura dźwięków spektaklu. Zbigniew Zapasiewicz mówi wiersze. Ewa Dałkowska je śpiewa (tylko raz partneruje Zapasiewiczowi w recytacji). Po lewej, w kącie, siedzi skrzypek i towarzyszy śpiewającej Dałkowskiej. Gdy we wspomnianej części środkowej Zapasiewicz wchodzi do białej klatki, szklana podłoga za każdym krokiem wydaje głęboki, infernalny dźwięk, jakby aktor stapał po kruchej powierzchni bezdennej przepaści. We wszystkie te głosy i odgłosy wplata się szeleszczący szmer liści poruszanych krokami Pana Cogito.

Wszystko w niewielkiej przestrzeni małej sceny Teatru Powszechnego. Widzom w pierwszym rzędzie Zapasiewicz mógłby podać rękę. Najmniejszy drobiazg uzyskuje wyrazistość krzyku. Można mówić szeptem i słyszeć. Dałkowska śpiewa właściwie półgłosem. Kiedy Zapasiewicz wchodzi w skórę odartego ze skóry Marsjaśa (wszyscy pominiemy ten wiersz ze „Studium przedmiotu”) i krzyczy, długo, rozpaczliwie, ten krzyk-wycie przechodzi bezpośrednio we wnętrności widzów, boli.

Spektakl jest właściwie monodramem. Długą wypowiedzią, spowiedzią Pana Cogito, bohatera zbioru wierszy Zbigniewa Herberta pod tymże tytułem oraz niektórych liryków późniejszych, pomieszczonych m.in. w tomie „Raport z obłąkanego miasta”. O Panu Cogito napisano już setki stron komentarzy, nie tylko w polszczyźnie. Herbertowski bohater liryczny jest jedną z wielu współczesnych kreacji literackich tego typu, a przecież zyskał sławę nie tylko dzięki talentowi pisarskiemu swego wynalazcy. Tajemnica Pana Cogito

tkwi w tym (co zapewne ktoś już wcześniej wymyślił i opisał), że ponawia mityczny wzór everymana. Cogito, który nie jest nawet imieniem, a tylko hasłem, zawołaniem, funkcją, mieści się w tej środkowej strefie życia, w której skupiają się doświadczenia graniczne, przecinają linie obozów, rozgrywają wielkie i małe bitwy egzystencji. Pan Cogito nie unika niczego. Wie, że musi wziąć na siebie ciężar świata dlatego tylko, że po prostu żyje. Jeśli życie jest winą, jak twierdzili egzystencjaliści, to nie pozostaje mu nic innego, jak odkupienie tej winy codziennym braniem odpowiedzialności za świat.

Pan Cogito nie chce jednak brać udziału w bezpośredniej walce. Nie dalby rady. Nie czuje się do tego powołany. Woli być świadkiem epoki. Ci, którzy wybrali, będą podmiotem i przedmiotem historii. On woli być *pośrednikiem wolności / trzymać sznur ucieczki / przemycać gryps / dawać znak*. Chce należeć do miąższu dziejów, dzięki któremu innym lepiej smakuje wolność. Wie, że nagrodą za wierność ideałom (a *pośrednicy wolności* muszą być wierni enocie) będzie śmiech świata, w najlepszym przypadku miłczenie albo pogarda. Pan Cogito jest oczywiście, między innymi, poetą. Matkowanie i świadkowanie wolności to przecież także zajęcie poetów.

Może więc być także – aktorem. Wszak i aktor jest po to, by dawał świadectwo. Jego rola jest kruchsza, ale intensywniejsza od roli poety. Wiersz zostaje, aktor przemija, ale wiersz jest zbiorem czarnych plamek na białym papierze, podczas gdy aktor codziennie staje przed nami odziany w delikatną i czułą skórę

Marsjasza, pod którą biegają żywe prądy krwi. Czarne plamki są zawsze tylko Wielkim Oczekiwaniem na tego, kto przyjdzie je odczytać. Aktor jest jednym z nieprzeliczonych potencjalnych czytelników, ale za to mówi do wielu. Pan Cogito-aktor bierze więc w siebie Pana Cogito-poetę rozpisanego na czarne plamki i na powrót czyni zeń żywego człowieka, który może być Nami Wszystkimi.

Ten paradoks, na którym stoi teatr, rozwiązuje się jak najprostsze działanie arytmetyczne wówczas, gdy rzeczywiście powstanie ów niezwykle akt wcielenia. Albowiem nie idzie już o to, kto zagra Pana Cogito, ale o to, kto będzie Panem Cogito. Prymitywne to rozróżnienie, z którego śmieje się większość aktorów, choć wiedzą, o co chodzi, jest tu jednak decydujące. Bo oczywiście wszystko nadal pozostaje grą, jakkolwiek byśmy to nazwali. A przecież coś, czy raczej Coś, pojawia się w tym miejscu, w którym aktor jest, a nie gra, i owo Coś każe nam wierzyć, że mówi do nas Pan Cogito, a nie pięćdziesięciokiluletni mężczyzna przebrany w garnitur, płaszcz, kapelusz, buty i rękawiczki, noszący takie bądź inne imię i nazwisko, kojarzące się z taką to a taką rolą w tym czy owym filmie bądź spektaklu.

Piszę o tym dlatego, że wielokrotnie widywałem Zbigniewa Zapasiewicza jako „tylko” świetnego aktora. Najdoskonalszym wcieleniem Zbigniewa Zapasiewicza grającego Zbigniewa-Zapasiewicza-który-umie-wszystko, była rola Andersena w spektaklu „Z życia glist” Enquista w Teatrze Powszechnym, granym do dziś z dużym, o ile mi wiadomo, powodzeniem. Po tej roli można było albo

zwinąć manatki i zostać reproduktorem samego siebie jako matrycy idealnej, albo spróbować stanąć przed zwykłą kondycją ludzką nie po to, by ją opanować i przezwyciężyć (jak przezwycięża się sztukę ułomności cudzych dramatów), ale po to, by ją zwyczajnie zrozumieć i przyjąć. Spowiedź Pana Cogito stała się przejmującą między innymi dlatego, że nikt nie czuł się lepszym ani gorszym od tego, co się spowiadał. Jest to wypadek rzadki jak czterolistna koniczyna. Być może dlatego, że Zapasiewicz znalazł ów niezwykle ton rozmowy, w którym sztuka aktorska staje się przezroczysta jak szyba przyłożona do światła.

Właściwie tylko mówił. Zwarte frazy wierszy, metaforyczne skrót, wzięły myśli – rozsypywał na naszych oczach i uszach powoli, cierpliwie, dokładnie, jak zwikłaną nić Ariadny, która prowadzi do jedynego wyjścia. Jakże wiele wierszy, znanych nicomal na pamięć, zrozumiałem po raz pierwszy naprawdę. A być może objawiły mi się jako tylko w ten sposób właściwe, tylko tak logiczne, tylko o tym naprawdę. Krzyk Marsjasza. Twarde, gorzkie, samotne przemówienie Fortynbrasa nad trupem Hamleta.

Działania – wyłącznie niezbędne. Zdjęcie kapelusza, przeciągnięcie dłonią po włosach, strzepnięcie palcami po twarzy. Koniec parasola wbity w suchy liść. Krótkie pochylenie głowy nad rozwiniętą gazetą. Nieśmiały uśmiech, oczy na moment uciekające w bok. Przesunięcie dłoni po wgięciu denka kapelusza. Dwa kroki w prawo po szeleszczących liściach. Obrót. Kroki w lewo. Zastuchanie w śpiew Dąbkowskiej.

I jeden tylko, jedyny fałsz. Nawet

nie fałsz. Coś innego. Coś z innej parafii, innego myślenia, innego teatru, innego Pana Cogito. Ostatni wiersz spektaklu, ostatni zresztą w tomie „Pan Cogito”, słynne „Przesłanie Pana Cogito”, powiedział Zapasiewicz inaczej. Już niby prywatnie, rozbrojony ze swego bohatera, rozebrany z jego rekwizytów; powiedział ten wiersz do nas wprost. Tak jakby zostawiał „rolę” i przemawiał w imieniu „człowieka”. Nieprawda. Nie był prawdziwszy niż w „rolę”. Przeciwnie, był sztuczniejszy, bo wszedł w rolę moralisty. Zagrał tego lepszego wobec tych gorszych. Ten jeden jedyny raz. A „Przesłanie Pana Cogito” jest także głosem Pana Cogito; i też jest jego opowieścią o sobie, do siebie, od siebie. To sobie (więc i nam) mówi te piękne słowa: *Bądź wierny. Idź.*

Bo Pan Cogito nie wychodzi z roli. On jej po prostu nie gra.

Tadeusz Nyczek



Krzysztof Kłopotowski

[— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1, 2 i 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204j).

W „Przeglądzie Powszechnym” (nr 5’84) ogłosiliśmy tekst redakcyjny zatytułowany „Odejścia, zbliżenia, powroty”. Nie traktowaliśmy naszej propozycji jako ankiety, nie określaliśmy ram czasowych. Może właśnie to zadecydowało, że wypowiedzi nadsyłano powoli i dotychczas nie było ich wiele. Zastanawialiśmy się, czy te nieliczne zacząć drukować. Tymczasem „Tygodnik Powszechny” ogłosił ankietę „Dlaczego przychodzę”, zupełnie zbieżną z intencjami, jakie mieliśmy prosząc o zapisanie myśli na ważny przecież temat. Pierwsze teksty ankietowe już się ukazały w „Tygodniku Powszechnym”. I wobec tego nasza inicjatywa – mimo że wystąpiliśmy z nią jeszcze w maju ubiegłego roku – wyglądałaby teraz na powielanie czyichś pomysłów. No cóż, rytm wydawniczy tygodnika pozwalał szybciej reagować. W tej sytuacji nie decydujemy się na ogłaszanie wypowiedzi w naszym miesięczniku. Autorów i Czytelników przepraszamy.

Redakcja

Errata do 6/1985

Do artykułu Stanisława Murzańskiego pt. „Parę uwag o potrzebie dialogu oraz o niektórych różnicach między dialogiem a polajanką” („PP” 6/85) wkradły się błędy zniekształcające myśl Autora. I tak na s. 355, w. 9–10 (od góry) zamiast „histopriografię” winno być „historiozofię”. Na tej samej stronie (ww. 10–17) zdanie zaczynające się od „Jej twórca...” powinno brzmieć: „Jej twórca nie nadąża za pewnymi osiągnięciami współczesnej nauki, która z triady: wydarzenie – koniunktura – trwanie, koniunkturze przypisuje znaczenie o tyle tylko, o ile nawiązuje...” – i dalej jak w wydrukowanym tekście.

Za błędy przepraszamy Autora i Czytelników

Redakcja