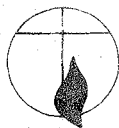


przegląd powszechny

1/761/85

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Stefan Moysa SJ
Stanisław Œpiela SJ (red. naczelny)
Mirosław Paciuszkiewicz SJ
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Joanna Wirpsza

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

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

PRENUMERATA

roczna 1100 zł
półroczna 550 zł
cena egzemplarza 100 zł

Wpłaty

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

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

Druk: Drukarnia nr 1, Warszawa, ul. Rakowiecka 37
Zam. 311/85 (1-51), nakład 10 000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Peter Hans Kolvenbach SJ

Homilia do jezuitów Ameryki Łacińskiej 9

Stanisław Opiela SJ

A może jednak dialog... 12

Po przeczytaniu instrukcji o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”.

Ks. Marek Starowieyski

Pisarze pogańscy II wieku o chrześcijanach (część I) 18

Świadectwa Swetoniusza, Tacyty, Pliniusza, Trajana i Hadrian. Komentarz Tertuliana.

Ks. Michał Heller

Mechanistyczna reforma nauki i społeczeństwa 32

Pozytywizm był nowym wcieleniem mechanicyzmu. W imię empirii potępiał tradycyjną filozofię. Z tego samego powodu odrzuca się jego własne twierdzenia.

Roman Warszawski

Metabiologia: kres ekonomiki klasycznej? 41

Do rozwiązania kryzysu metodologicznego, przed jakim stanęły nauki ekonomiczne, najbardziej przydatny – jak się zdaje – jest model organiczny, zbliżony bardziej do biologii niż do fizyki.

Jacek Bartyzel

Inspiracja Maritaina w koncepcjach estetycznych i krytyczno-literackich Ludwika Frydrego 51

Krytyk i eseista, konwertyta – w estetyce Maritaina znalazł potwierdzenie swych koncepcji.

Michał Jagiełło

Program kulturalny lubelskiego „Odrodzenia”. (1935–1939) – część I 67

„Odrodzenie” – czasopismo Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej – wypracowało nową koncepcję kultury katolickiej.

Andrzej Datko

Madonna Mickiewicza

79

Informacja o obrazie Matki Bożej, który towarzyszył poecie w ostatnich latach jego życia.

Kazimierz Dziewanowski

Dlaczego rok 1984 nie był „Rokiem 1984”?

81

Książka Orwella została napisana w okresie triumfów totalitaryzmu. Rok 1984 przypadł w okresie jego zmierzchu.

Bardziej być (*D. Filar*)

91

Album podręczny: Jacek Sempoliński

106

Pamiętniki 1982 (*J. Górski*)

108

Kościół Św. Krzyża w Koszalinie

(*K. Kucza-Kuczyński*)

112

Książki – *M. Walendowska*: (Novalis, „Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty”) **116**

J. Szczesny: Państwo i obywatel („Prawa obywatelskie i administracja państwowa. Polska – Austria”) **119**

A. S. Kowalczyk: Ponad profecja i sceptycyzmem (*M. Król*, „Ład utajony”) **121**

Wojciech Roszkowski: (Stanisław Wachowiak, „Czasy które przeżyłem”) **127**

M. Walendowska: (Jürgen Habermas, „Teoria i praktyka”) **130**

Polemika – *J. Dużyk* – *J. Kolbuszewski* **134**

Sesje. Sympozja – *W. Morawski*, *W. Roszkowski*: XIII Powsechny Zjazd Historyków Polskich. **137**

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

K. K.: Impas **143**

Sztuka – *N. Cieślińska*: Czerwone i czarne **146**

Film – *K. Kłopotowski*: Wieczna solidarność (*K. Kutz*, „Na straży swej stać będę”) **149**

Teatr – *W. Bonisławski*: Góra odkupienia („Irydion” *Z. Kasiński*, Teatr Współczesny we Wrocławiu, reż. *K. Babicki*) **151**

T. Nyczek: Pułkownik Wysocki odmawia („Wysocki” *W. Zawistowski*, Teatr Współczesny w Szczecinie, reż. *R. Major*) **154**

M. Budziarek: Węgierski etap (przyczynek do artykułu *A. M. Kowalskiego* – „PP” nr 1/84) **157**

Table des matières

Peter Hans Kolvenbach SJ

L'homélie aux jésuites de l'Amérique Latine 9

Stanisław Œpiela SJ

Et peut-être, quand même le dialogue... 12

Après la lecture de l'instruction sur quelques aspects de la „théologie de la libération”.

Abbé Marek Starowieyski

Les écrivains païens du II-ème siècle sur les chrétiens (I-ère partie) 18

l'émoinages de Svetonius, Tacite, Plinius, Traian et Hadrien. Commentaire de Tertulien.

Abbé Michał Heller

Réforme mécaniste de la science et de la société 32

Le positivisme fut une nouvelle incarnation du mécanisme. Il condamnait la philosophie traditionnelle au nom de l'empirisme. Pour la même raison on repette ses propres affirmations.

Roman Warszawski

Metabiologie: fin de l'économie classique? 41

Pour résoudre la crise méthodologique que facent les sciences économiques le modèle organique, plus proche de la biologie que de la physique, est – à ce qu'il paraît – le plus utile.

Jacek Bartyzel

Inspiration de Maritain dans les conceptions esthétiques, critiques et littéraires de Ludwik Fryde 51

Critique et essayiste, converti – il trouva la confirmation de ses conceptions dans l'esthétique de Maritain.

Michał Jagiello

Programme culturel de „Odrodzenie” à Lublin (1935–1939) – I-ère partie 67

„Odrodzenie” („Renaissance”) – périodique de l'Association de la Jeunesse Universitaire Catholique – a élaboré une nouvelle conception de la culture catholique.

Andrzej Datko

La Madone de Mickiewicz

79

Information sur une image de Notre Dame qui accompagnait le poète au cours des dernières années de sa vie.

Kazimierz Dziewanowski

Pourquoi l'an 1984 ne fut pas „L'An 1984“?

81

Le livre de Orwell fut écrit pendant la période des triomphes du totalitarisme. L'an 1984 tomba au temps de son déclin.

Plus être (*D. Filar*)

91

Album à la portée de la main: Jacek Sempoliński

106

Mémoires 1982 (*J. Górski*)

108

L'église de la Sainte Croix à Koszalin

(*K. Kucza-Kuczyński*)

112

Comptes rendus

116

Contents

Peter Hans Kolvenbach SJ

Homily to the Jesuits of Latin America 9

Stanisław Opiela SJ

And yet perhaps a dialogue... 12

After having read the instruction on some aspects of the "theology of liberation".

Father Marek Starowieyski

Pagan writers of the 2-nd century about Christians (part 1) 18

Testimonies of Swetonius, Tacitus, Plinius, Traian and Hadrian. Comment of Tertulian.

Father Michał Heller

Mechanistic reform of science and society 32

Positivism was a new incarnation of mechanistic materialism. It condemned traditional philosophy in the name of empiricism. For the same reason its own statements are rejected.

Roman Warszawski

Metabiology: the end of classical economics? 41

It seems that the most useful model to solve the methodological crisis facing economic sciences is the organic one nearer biology than physics.

Jacek Bartyzel

Maritain's inspiration in Ludwik Fryde's aesthetic, critical and literary concepts 51

Critic and essayist, a convert – he found the confirmation of his concepts in Maritain's aesthetics.

Michał Jagiełło

Cultural programme of "Odrodzenie" in Lublin (1935-1939) – part 1 67

"Odrodzenie" ("Renaissance") – periodical of the Association of Catholic Students – worked out a new concept of Catholic culture.

Andrzej Datko

Mickiewicz's Madonna

79

Information about a picture of Our Lady that accompanied the poet in the last years of his life.

Kazimierz Dziewanowski

Why was the year 1984 not "The Year 1984"?

81

Orwell's book was written in the time of triumphs of totalitarianism. The year 1984 occurred in the time of its decline.

More to be (*D. Filar*)

91

Handy album: Jacek Sempoliński

106

Memoirs 1982 (*J. Górski*)

108

The Holy Cross Church in Koszalin

(*K. Kucza-Kuczyński*)

112

Reviews

116

Homilia o. Generała P. H. Kolvenbacha do jezuitów Ameryki Łacińskiej

Wśród szeregu podróży zagranicznych ojca P. H. Kolvenbacha, przełożonego generalnego Towarzystwa Jezusowego, szczególnego znaczenia nabrała jego wizyta w Ameryce Łacińskiej w październiku 1984 r. Wiąże się to nie tylko z kontrowersjami wokół opublikowanego przez Watykan dokumentu o teologii wyzwolenia, ale i z wewnętrzną sytuacją Zakonu. Relacjonowana szeroko przez prasę sprawa ojca Fernando Cardenała SJ, powołanego do sprawowania urzędu ministra oświaty w rewolucyjnym rządzie Nikaragui, szczególnie ostro postawiła pytanie dotyczące form i granic społeczno-politycznego zaangażowania jezuitów.

Pełny tekst przemówienia o. Generała do jezuitów Ameryki Łacińskiej, wygłoszonego w Rio de Janeiro i w Caracas, 4 i 13 października, opublikowało L'Osservatore Romano z dnia 15 X 84 r. Tłumaczenie z włoskiego prezentujemy poniżej.

Nie wiem, jak wyrazić wielką radość, którą odczuwam będąc nareszcie wśród was, w Brazylii, w Ameryce Łacińskiej. Tym razem reprezentującym was Prowincjałom poświęcam cały mój czas. Mam jednak nadzieję w najbliższych latach odwiedzić poszczególne prowincje i wspólnoty, aby spotkać się osobiście z każdym z was i odkrywać razem z wami, w waszych trudnościach i radościach, misję, którą Pan powierza nam dzisiaj i teraz w swojej winnicy. Moje pragnienie poznania i usłyszenia was jest tym większe, że głos Ameryki Łacińskiej daje się słyszeć w całym Towarzystwie, a Kuria Generalna musiała wypowiedzieć się na temat wydarzeń politycznych i stanowisk teologicznych.

To Ameryka Łacińska otworzyła jezuitom oczy na szczególnie umiłowanie ubogich i prawdziwe, integralne wyzwolenie człowieka jako pierwszoplanowy cel misji Towarzystwa dzisiaj. Ze względu na różne sytuacje polityczne i kulturowe każda prowincja kładzie niewątpliwie akcent w różny sposób i powinna tak czynić. Jednak wszyscy zakonnicy składali na życzenie Ojca Św., 2 lutego bieżącego roku, przyrzeczenie oddania się ubogim poprzez śluby zakonne. We wprowadzeniu do dokumentu dotyczącego teologii wyzwolenia opublikowanego ostatnio przez Watykan Kościół w pełni potwierdza ukierunkowanie ostatnich Kongregacji Generalnych i duchowe dziedzictwo ojca Arrupe.

Gdy zatem Kościół i Towarzystwo – pobudzone przez Amerykę Łacińską – kierują swój wzrok ku ubogim, jezuici muszą się jeszcze wiele nauczyć z naszej podstawowej duchowości w zakresie codziennej działalności duszpasterskiej i społecznej oraz na płaszczyźnie refleksji. Czyż Pan nie zaprasza nas w sprawowanej właśnie Eucharystii do podjęcia dwóch wymagań, które zdają się wzajemnie wykluczać: być ubogimi i walczyć przeciw ubóstwu? Nie mogą mieć udziału w Ciele i Krwi Pańskiej nie stając się solidarnym z Jego braćmi, a zwłaszcza z Jego braćmi szczególnie umiłowanymi, ubogimi. Nie mogą przyjąć tego wieczoru Ciała Pańskiego, nie urzeczywistniając z Nim i przez Niego błogosławieństwa ubogich. W Eucharystii wyznajemy, że tylko ubóstwo, które przyjął Chrystus i którego domaga się Ewangelia, może prowadzić człowieka do jego jedynego błogosławieństwa: bycia ubogaczonym przez Boga. Z drugiej jednak strony, już od czasu pierwszych podstawowych wspólnot chrześcijańskich niemożliwe było sprawowanie Eucharystii bez walki z ubóstwem, jeśli nie płaciło się za to osobiście, sprzedając własne dobra, a także żebrząc w duchu solidarności z ofiarami nędzy, której przyczyną jest często sam człowiek. Oto dwa wymagania, niemożliwe do pogodzenia z punktu widzenia czysto politycznego czy ekonomicznego systemu, które Eucharystia łączy i chce zjednoczyć w głębi naszego istnienia: być ubogimi Bożym ubóstwem jako istotną wartością Królestwa, by walczyć z ubóstwem, które jest „nie-wartością” i któremu walka o sprawiedliwość musi zapobiec.

Prawdziwym kryterium ewangelicznym naszego zaangażowania na rzecz ubogich nie jest zresztą uprawianie czy nieuprawianie polityki, gdyż w pewnym sensie nie możemy z niej zrezygnować. Trzeba nauczyć się żyć w pełni eucharystycznym paradoksem: tylko ten, kto jest ubogi, może zniszczyć ubóstwo; walczyć o sprawiedliwość w służbie ubogim, by nieustannie szukać ubóstwa, które Pan wynosi i uświęca w Eucharystii. W imię Eucharystii nie tolerować ubóstwa głoszonego w przeszłości bez walki o sprawiedliwość, ale i nie pozwolić, by aktualna walka o sprawiedliwość zagroziła ubóstwu, którego domaga się Ewangelia, by być z Chrystusem, Synem Bożym.

Łatwo popaść w jedną ze skrajności nie do przyjęcia: walkę klas lub ucieczkę w odcieleśnioną duchowość ubóstwa. Trudno natomiast spełnić obydwa wymagania. Musimy nawet przyznać się, iż ledwie zaczynamy uczyć się tego poprzez apostołskie rozeznawanie i eucharystyczną modlitwę. A jednak jedynie one razem, zjednoczone w Panu, prowadzą do integralnego wyzwolenia człowieka, który jest miastem Boga-z-nami.

To uczenie się zmusza nas, jezuitów, do odważnego szukania drogi, z czym wiążą się w sposób nieunikniony błędy, wahania i odchylenia. Możecie być pewni, że nikt nie będzie musiał opuszczać Towarzystwa jedynie dlatego, że pracuje na rzecz ubogich. Może się jednak zdarzyć, że ktoś zapomni o jedności, która powinna istnieć pomiędzy dwoma wymaganiami jego misji. Wymaganiami, które są bez wątpienia niemożliwe do pogodzenia czy trudne do zintegrowania z realną polityką tego świata: błogosławieństwem walki o sprawiedliwość, która ma zmazać obrazę, jaką stanowi nędza ubogich i błogosławieństwem samego ubóstwa, bez którego nie ma autentycznej walki o sprawiedliwość, nie ma prawdziwej solidarności z ubogimi ani prawdziwego wyzwolenia człowieka i społeczeństwa.

To posłannictwo, które powierza nam sam Chrystus za pośrednictwem Kościoła, może i powinno być przeżywane w najróżniejszych sektorach apostołstwa zgodnie ze wskazaniem 33 Kongregacji Generalnej.

Wiem, że w krajach Ameryki Łacińskiej są jezuici, którzy zdobywali się zarówno w przeszłości, jak i zdobywają obecnie na heroiczną drogę życia, oddając się dzień po dniu zajęciom niewdzięcznym, pośród przesładowań, a także przelewu własnej krwi, tego eucharystycznego paradoksu. Świadcstwo tych naszych braci niech nas umocni w naszej drodze i pobudzi w wypełnianiu posłannictwa, o które prosi nas Pan.

Podczas Eucharystii, którą sprawujemy wspólnie tego wieczoru z oczyma zwróconymi z Brazylii na Amerykę Łacińską i na Brazylię, uczymy się trudnej misji, którą dokument z Sao Paulo określił tymi słowami: *Królestwo wypełnia i przenika ludzkie wyzwolenia, w nich się przejawia, ale z nimi nigdy się nie utożsamia*. Nam, zjednoczonym z wszystkimi jezuitami, Eucharystia mówi tego wieczoru w najróżniejszych językach i kulturach Towarzystwa: „Jako towarzysze Pana, który siebie dał za pokarm, nie potrafimy prawdziwie nasycić tych, którzy łakną sprawiedliwości, jeśli nie ofiarujemy całkowicie nas samych”.

Thum. Grzegorz Schmidt SJ

Stanisław Opiela SJ

A może jednak dialog...

„Niektóre aspekty 'teologii wyzwolenia'” stały się tematem wrześnieowej „Instrukcji” wydanej przez Świętą Kongregację do Spraw Doktryny Wiary. Jak same „teologie wyzwolenia” tak i dokument dotyczy poszczególnych krajów czy kontynentów w nierównym stopniu. Sam też temat jest bardziej czy mniej aktualny, bardziej czy mniej uświadomiony w różnych częściach nawet tylko Trzeciego Świata. W każdym razie akcenty „wyzwolenia” rozkładają się w zróżnicowany sposób. W Ameryce Łacińskiej „teologie rzeczywistości ziemskich” – których teologia wyzwolenia stanowi istotny acz nie jedyny moment – doszły najostrzej do głosu i przekroczyły stadium czystych rozważań teoretycznych. Przyczyniły się do tego jaskrawe niesprawiedliwości społeczne, zapiekłe struktury wyzysku i klasowy egoizm wyzyskiwaczy.

Nie tu jednak miejsce na szczegółową analizę sytuacji społeczno-politycznej latynoamerykańskiego kontynentu. Nie chodzi mi też o prezentację poszczególnych kierunków „teologii wyzwolenia” europejskiego czy latynoskiego pochodzenia. Pominę również kwestię indywidualnego wyzwalańia się człowieka z opresji grzechu.

Jedno jest pewne. „Instrukcja o niektórych aspektach 'teologii wyzwolenia'” nie broni wyzyskiwaczy. Przeciwnie – jednoznacznie opowiada się po stronie ubogich, choć ubóstwa nie ogranicza ani do materialnego niedostatku i nędzy, ani do jednej klasy społecznej. Ostrzeżenie – jakim jest bezspornie dokument – kieruje się tak do niektórych teologów „wyzwolenia” jak i tych, którzy pozostawaliby nieczuli na wszelką niesprawiedliwość. *Krytyka niektórych teologii wyzwolenia* – czytamy w dokumencie – *nie może w żadnym przypadku posłużyć za pretekst tym, którzy obwarowują się neutralną i obojętną postawą względem tragicznych i złośliwie cierpiących problemów nędzy i niesprawiedliwości.**

I nieco dalej we wstępnych uwagach: *Bardziej niż kiedykolwiek Kościół zdecydowanie potępia nadużycia, niespra-*

wiedliwości i zamachy na wolność – gdziekolwiek by się one ujawniały i jacykolwiek byliby ich sprawcy. Wyraża też nie mniej zdecydowaną wolę walki – właściwymi sobie środkami – w obronie i o rozwój praw człowieka, zwłaszcza względem ubogich (Przedmowa).

Dokument nie zamierza rzucać kłód pod nogi tym, którzy *wspañiałomyślnie i w duchu autentycznie ewangelicznym opowiadają się preferencyjnie po stronie ubogich* (tamże).

Oto ramy, jakie określa sobie sam dokument. One także wyznaczają perspektywę rozumienia „Instrukcji”, właściwego sytuowania krytycznych jej akcentów wymierzonych w niechrześcijańskie czy wręcz antychrześcijańskie elementy niektórych katolickich teologii wyzwolenia. Powiem od razu – elementy te pochodzą głównie z arsenału myśli i rewolucyjnej praxis marksistowskiego pochodzenia czy przynajmniej powinowactwa.

Stało się to okazją powstania artykułów wyrażających obawę, czy Kościół jest jeszcze wierny inspiracjom Soboru Watykańskiego II, który proklamował dialog jako metodę współdziałania także z odmiennymi stanowiskami światopoglądowo-społeczno-politycznymi albo formacjami ideologicznymi. Takie zatroskanie jest zbędne i nieuzasadnione. Kościół w dalszym ciągu jest wierny dialogowemu sposobowi postępowania. Takie nastawienie wyraża też omawiany dokument. Właśnie w imię dialogu dokument piętnuje stosowanie przemocy tak względem klas wyzyskiwanych jak i wyzyskujących.

Przy wspólnym celu i Kościoła, i na przykład marksistów – celu, jakim jest zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości społecznej – różnice są wprawdzie zasadnicze, ale dotyczą metod walki o jej urzeczywistnienie. Te zaś są pochodnymi globalnej wizji człowieka jednego czy drugiego systemu odniesień. Dokument opowiada się zdecydowanie przeciwko *systematycznej przemocy, która przeciwstawia się etyce poszanowania osoby* (II 3).. Otóż właśnie dialogiem przyjęło się nazywać rezygnację z fizycznej przemocy i dążenie do osiągnięcia sprawiedliwości społecznej metodami pokojowymi.

Dalej – by pozostać przy tym przykładzie – dialog upowszechniony na Soborze Watykańskim II i w okresie poso-

borowym nie jest tylko taktycznym zabiegiem. Żmudne i wielowiekowe doświadczenie Kościoła – wraz z błędami, jakich się nie ustrzegł – doprowadziło do przekonania, że narzucanie siłą nawet skądinąd słusznych wartości ogólnoludzkich dało mizerne czy wręcz nijakie rezultaty. Po prostu takie wartości, jak choćby sprawiedliwość, wymagają osobistej i osobowej akceptacji. Dopiero wówczas i przy ustawicznym wysiłku – wspieranym także właściwym porządkiem prawnym – jest szansa na rzeczywiste wprowadzanie w życie społecznej sprawiedliwości. Bez osobistego wkładu człowieka nawet najbardziej misterne konstrukcje organizacyjno-prawne nie są w stanie skutecznie przeciwdziałać niesprawiedliwości, nie mówiąc już o pozytywnym wprowadzaniu sprawiedliwości. Aż nadto obfity i powszechnie znany materiał empiryczny potwierdza taki wniosek¹.

Zresztą dialog wcale nie oznacza braku różnicy zdań czy postaw. Wręcz przeciwnie – punktem wyjścia i przyczyną dialogu jest właśnie uznanie wielorakiego zróżnicowania współczesnego świata i – konsekwentnie – uznanie niewystarczalności dziś proponowanych czy stosowanych metod przeciwdziałania krzywdom w imię sprawiedliwości. Nie może być zatem mowy o zacieraniu – czy co najmniej zawieszaniu na pewien czas – realnie istniejących różnic, by cieszyć się nierzeczywistą jednością. Inaczej mówiąc, chodzi o proces jednoczenia się – w stopniu dostępnym obu stronom – poprzez podawanie w wątpliwość własnego stanowiska partnerów dialogu po to, by zbliżyć się do prawdy, czy znaleźć lepszą metodę działania².

Taka zaś postawa zapewnia minimum wspólnej platformy dialogu, która zakłada wzajemne poszanowanie, tolerancję i rzeczywiste partnerstwo także w sytuacjach skrajnie sprzecznych i nie rokujących nadziei na porozumienie³. Ale i w takich przypadkach dialogowa postawa nie rezygnuje przedwcześnie i rezygnować nie może z troski o własną tożsamość i z twórczego ścierania się odmiennych stanowisk. Stawką bowiem jest całościowo pojmowany los człowieka, który potrzebuje niezbędnych warunków materialnych i duchowych, aby móc żyć godnie i urzeczywistniać swoje aspiracje i niezniszczalny sens.

Dialog, będąc procesem i wciąż aktualną metodą, nie jest zatem – jeśli ma być twórczy i godny swego miana – mechanicznym przenoszeniem na własny grunt obcych elementów. Troska o otwartość i rozumienie partnera musi przynajmniej w równym stopniu dotyczyć własnej tożsamości. Tylko wówczas, gdy partnerzy szanują wzajemne różnice i wypływające z nich konsekwencje, dialog i współdziałanie mogą okazać się obopólnie owocne. Nie na zasadzie więc wzajemnej instrumentalizacji rodzi się możliwość wspólnego i skutecznego działania, lecz na podłożu celu wspólnie uznanego za istotny, który można urzeczywistniać nieraz odmiennymi i zgodnymi z własną tożsamością środkami. Krótko – różnorodność stosowanych środków nie może być kwestionowana inaczej niż na drodze lojalnych konfrontacji i rzeczowej perswazji. Stanu bezkonfliktowego nie da się osiągnąć nawet poprzez dialog.

Nie znaczy to jednak, że konflikty muszą prowadzić do wniosku o konieczności walki klasowej. Linia bowiem podziału nie zawsze utożsamia się z klasowymi antagonizmami. Te ostatnie zaś nie zawsze muszą prowadzić do walki wręcz. Zastąpienie jednej klasy drugą wcale też nie gwarantuje automatycznego uzdrowienia chorej sytuacji czy systemu.

Nie można zatem dziwić się, że dokument Świętej Kongregacji do Spraw Doktryny Wiary zdecydowanie odrzuca te elementy marksistowskiej myśli i praxis, których w żaden sposób nie można pogodzić z istotą Kościoła i jego teologii.

* Cytaty tłumaczone przeze mnie z tekstu francuskiego.

¹ Por.: „Oczywiście są niesprawiedliwe i niesprawiedliwość rodzące struktury. Należy je odważnie zmieniać. Struktury jednak – dobre czy złe – są owocem działalności człowieka; są (zatem) przede wszystkim konsekwencjami, a nie przyczynami. Korzeń zła tkwi więc w wolnych i odpowiedzialnych osobach, które należy nawracać łaską Jezusa Chrystusa, by żyły i działały we właściwy dla nowych stworzeń sposób – poprzez miłość bliźniego, skuteczne dążenie ku sprawiedliwości, opanowywanie siebie i praktykowanie cnót (zob. Jk 2, 14–26)” (IV 15).

² Por.: „W naukach humanistycznych i społecznych należy głównie baczyć na mnogość metod i punktów widzenia, z których każdy podkreśla jakiś aspekt rzeczywistości. Ze względu jednak na jej złożoność rzeczywistość ta wymyka się całościowemu i jednoznaczniemu wyjaśnieniu” (VI 5).

³ Por.: „Nieziemnie uciążliwy – by nie powiedzieć niemożliwy – staje się dialog z pewnymi 'teologami wyzwolenia', w którym słuchano by rozmówcy oraz rozważano obiektywnie i uważnie jego argumenty...” (X 3).

Chodzi o ateizm i wypływające z niego konsekwencje, o walkę klas jako jedynie skuteczną metodę wprowadzania sprawiedliwości społecznej, o hermeneutykę opartą na rewolucyjnej praxis i uznającą za słuszne i prawdziwe li tylko to, co w danym momencie jest choćby doraźnie skuteczne, o wyłączenie ograniczenie losów i życia człowieka do historycznych ram, wreszcie o dopatrywanie się źródeł zła jedynie w wadliwych i niesprawiedliwych strukturach społecznych.

Zresztą sformułowane w dokumencie słowa krytyki tych założeń i specyficznie chrześcijańskich ich konsekwencji – jak np. historyczny immanentyzm Objawienia i Królestwa Bożego – wyrosłych na innym niż chrześcijański gruncie godzą w marksizm tylko pośrednio. Rozważają bowiem tę problematykę na własnej płaszczyźnie i w wydaniach niektórych teologii wyzwolenia. Przyświeca im zatem przede wszystkim troska o własną tożsamość.

I tak odrzucenie ateizmu jest samo przez się zrozumiałe. Marksistowska analiza sytuacji społeczno-politycznej – podobnie zresztą jak analizy innych nauk – ma dla teologa wartość „instrumentalną” i musi stać się przedmiotem krytycznej oceny teologicznej. Inaczej mówiąc, ostatecznym i decydującym kryterium prawdy może być li tylko (...) kryterium teologiczne (VII 10).

Zgodnie z tym kryterium „walka klas”, pojęta jako jedyne i uniwersalne prawo międzyludzkiego współżycia, sprzeciwia się równie uniwersalnemu prawu chrześcijaństwa, jakim jest prawo powszechnej miłości w imię transcendentalnej wartości osoby ludzkiej, której poszanowanie właśnie prowadzi na pokojowe drogi dialogu.

Marksistowska analiza sytuacji – z założenia nieodłączna od praxis – nie ma autonomicznego statusu. Jej bowiem kryterium prawdy zawiera się w tym, co dokument nazywa „ortopraxis”. Przez to w perspektywie walki klas transcendentny charakter odróżniania dobra od zła – tj. zasady moralności – zostaje *implicite* zanegowany (VIII 9), co jest oczywiście w niezgodzie z chrześcijańską moralnością wypływającą z transhistorycznych zasad.

Z tych samych powodów człowiek – będący bezspornie także historycznym bytem – nie zamyka się w historii.

Owszem, doczesne bytowanie, tworzenie dogodnych i sprawiedliwych struktur oraz ich ustawiczne ulepszanie jest polem i zarazem sposobem urzeczywistniania jego wartości osobowej, której istotnym i konstytutywnym elementem jest pierwiastek Boży wtopiony w naturę człowieka.

„Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia” nie jest jednak gotowym programem działania. Jest zachętą i apelem. Niezmiernie ważne jest zdanie sobie sprawy z tego jej charakteru. Postuluje on bowiem konieczność przekładania ogólnych ukierunkowań na język praktyki. Brakowało tego chyba i wcześniejszym dokumentom prezentującym społeczną naukę Kościoła. „Instrukcja” zauważa tę lukę mówiąc, że *nauczanie Kościoła dotyczące spraw społecznych wyznacza główne kierunki etyczne, które jednak – by mogły być wykorzystane w bezpośrednim działaniu – potrzebują kompetentnych ludzi, przygotowanych z punktu widzenia naukowego i technicznego, humanistycznego i politycznego* (XI 14).

Wierzącym nie oszczędzono trudu związanego z wypracowywaniem własnych programów działania – przede wszystkim zaś zgodnych z wiarą sposobów skutecznego wprowadzania ich w życie.



Ks. Marek Starowieyski

Pisarze pogańscy II w. o chrześcijanach*

Część I

Wstęp

Znamy lepiej lub gorzej historię początków chrześcijaństwa. Patrzymy na nią z perspektywy dwudziestu wieków. Odległość w czasie czyni ten obraz bardziej obiektywnym, choć niewątpliwie wiele rysów uległo zatarciu. Taki obraz przekazują nam uczeni historycy i teologowie – przetłumaczono na język polski dwie doskonałe prace: M. Simona, „Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa”, wydana przez PIW, i H. Holsteina, „U początków wspólnoty chrześcijańskiej”, wydana przez IWPax. Można próbować jeszcze innej drogi: przeczytać najstarsze pisma chrześcijańskie, szczególnie pisarzy przełomu I i II wieku, tak zwanych Ojców Apostolskich, wprowadzające nas w życie pierwszych wspólnot chrześcijańskich. W tym artykule proponujemy jednak jeszcze inny sposób spojrzenia na chrześcijaństwo: obejrzenie go oczyma pisarzy pogańskich wieku II.

Staraliśmy się zebrać możliwie wszystkie świadectwa pisarzy pogańskich na temat chrześcijan, pomijając jednak polemiki dotyczące nauki Jezusa. Jest rzeczą oczywistą, że te dwa elementy: opis życia chrześcijan i wyznawanej przez nich wiary splatają się zazwyczaj tak mocno, że trudno je rozdzielić. Przedstawiamy więc teksty, które uwzględniają przynajmniej jakiś jeden aspekt życia pierwszych chrześcijan.

Świadectw tych jest niewiele, jeśli weźmiemy pod uwagę liczbę zachowanych dzieł pisarzy pogańskich I i II wieku. Co więcej: najstarsze wiadomości o chrześcijaństwie znajdujemy dopiero u pisarzy II w., choć prawdopodobnie

Tacyt i Swetoniusz opierali się na materiałach pochodzących z I w. Z biegiem czasu liczba świadectw rośnie, stają się coraz bardziej obszerne i bogate, co bynajmniej nie znaczy – bardziej obiektywne. Do niektórych dołączyliśmy krótkie teksty pisarzy chrześcijańskich, ściśle związane z danym fragmentem.

„Przesąd nowy i zbrodniczy“ – Swetoniusz i Tacyt

To, co napisali historycy II w. na temat chrześcijaństwa, zajmuje mniej niż jedną stronę maszynopisu. Przyzwyczajaliśmy się patrzeć na chrześcijaństwo z perspektywy dwudziestu wieków, toteż trudno przychodzi nam zrozumieć, że mógł je tak całkowicie lekceważyć zarówno bystry obserwator Swetoniusz, jak i wielki historyk Tacyt. Nie zapominajmy jednak, że my widzimy, używając obrazu przypowieści ewangelicznej, wielkie drzewo, na którym siadają ptaki niebieskie, zaś Tacyt i Swetoniusz mieli przed sobą ledwo dostrzegalne ziarnko gorczycy. I raczej powinniśmy się dziwić, że obydwaj historycy w ogóle dostrzegli to małe ziarenko, choć nie przewidzieli zwycięskiego pochodu chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo w I i II w. było bowiem tylko jedną z bardzo licznych w Rzymie grup religijnych pochodzenia wschodniego, jakie szybko się rozwijały i jeszcze szybciej umierały. Jedne z nich pozostawiły po sobie widoczne pamiątki, np. Mitrea rzymskie, które przypominają nam dziś jeszcze potężny niegdyś ruch religijny, po innych wszelki ślad zagał. Tacyt pisze o chrześcijaństwie, że znalazło się w *stolicy* (tj. w Rzymie), *dokąd wszystko, co potworne i sromotne, zewsząd napływa*. Jedni Rzymianie zmęczeni jałowością kultu oficjalnego dawali się porwać nowym religiom obiecującym zbawienie i często stawiali się ofiarą szarlatanów czy kultów orgiastycznych, inni, wśród nich Tacyt, odnosili się do nich z najgłębszą pogardą, jak do wszystkiego, co pochodziło ze Wschodu.

Caius Suetonius Tranquillus (ok. 69 – ok. 140)¹, zwany

¹ Nie podajemy tu szerszych biogramów omawianych pisarzy. Odsyłamy czytelników do *Słownika pisarzy antycznych* pod red. A. Świderkówny, Warszawa 1982, a w przypadku pisarzy greckich także do znakomitej *Historii literatury greckiej* T. Sinki, t. III.1, Kraków 1951.

w spolszczonej wersji Swetoniuszem, nie był głębokim historykiem ani myślicielem. Niemniej jednak jego „Żywoty Cezarów” czyta się jednym tchem. Był bowiem bystrym obserwatorem życia dworskiego i sprawnym pisarzem; dzieło jego jest więc ciekawe, barwne i pełne dworskich plotek.

Dwie bardzo krótkie wzmianki, które Swetoniusz poświęcił chrześcijanom, zasługują na pilną uwagę. Wypędzenie Żydów, o którym wspomina w „Żywocie Boskiego Klaudiusza”, miało miejsce w 9 roku jego panowania, czyli 49/50 r. Powodem tego miały być rozruchy spowodowane przez niejakiego Chrestosa. O tym wypędzeniu wspominają również Dzieje Apostolskie (18,2): wygnani z Italii Żydzi, Akwila i jego żona Pryscylla, osiedli w Koryncie, gdzie spotkał ich św. Paweł. Nie ma podstaw do wątplenia, że wspomniany Chrestos to zepsuta forma imienia Chrystusa. Ta najstarsza wzmianka jest cenna mimo swoich błędów. Po pierwsze: chrześcijan nie odróżnia się jeszcze od Żydów, po drugie: chrześcijanie znajdują się już w Rzymie, choć wiadomości o nich są raczej bałamutne.

Drugą wzmiankę znajdujemy w „Żywocie Nerona”. Tu już chrześcijanie wydają się zidentyfikowani i stanowią określoną grupę, która została ukarana torturami przez cesarza Nerona. Nie interesuje jednak Swetoniusza, za co zostali oni ukarani – dowiemy się o tym dopiero od Tacyty. Wzmianka o chrześcijanach znalazła się wśród całej serii praw wydanych przez Nerona, np. o garkuchniach czy wążsających się woźnicach kwadryg. I już samo to świadczy o miejscu, jakie przypisywał Swetoniusz chrześcijanom.

Ale w tej krótkiej wzmiance rzymskiego historyka ważne są zwłaszcza trzy słowa, które złowieszczo zwiastują dalsze losy chrześcijan. Chrześcijaństwo to *superstitio nova et malefica* – „przesąd nowy i zbrodniczy”; jest więc przesądem, przeciwstawianym religii. *Już przodkowie nasi oddzielili przesąd od religii* – pisał Cicero³. A religia stanowiła część tkanki życia społecznego. Nikogo nie interesowało, co kto myślał, czy czcił, byle brał udział w kulcie zewnętrznym, a odmowa uczestnictwa w nim, czyli ateizm, mogła spowodować gniew bogów, zwrócony nie tylko przeciw winnej zaniedbania jednostce, lecz spadający na całe społeczeń-

stwo. Ateizm, o który oskarżano chrześcijan, uważano zatem za społecznie szkodliwy. Religia była stateczna, spokojna, bezosobowa, bezuczuciowa. Jej przeciwstawienie to przesąd, *superstitio*, gr. *deisidaimonia* – lęk przed bogami, najgorsza choroba duszy, fałszywa i niewłaściwa postawa bogów. Wyznawanie przesądów mogło prowadzić do oskarżenia o ateizm, a co za tym idzie, do procesu. „Przesądem” nazywali Rzymianie kulty wschodnie, a także religię żydowską, którymi pogardzali, a nawet brzydzili się.

Ponadto chrześcijaństwo było *superstitio nova* – przesądem nowym. Dla Rzymian religia wiarogodna – to tylko religia dawna i jedynie taka zasługiwała na szacunek. Już więc zarzut wyznawania nowego przesądu dyskwalifikował chrześcijan. Ale była to na domiar *superstitio malefica* – zbrodnicza, a to słowo przywodziło na myśl praktyki tajemne, które mogły np. zniszczyć plony, sprowadzić chorobę na człowieka, a nawet pozbawić go życia. Sprawę zaś czarów traktowali starożytni Rzymianie bardzo poważnie, stąd wymierzono przeciw nim szereg aktów prawnych.

Widzimy zatem, że owo krótkie zdanie Swetoniusza jest zarazem pełne treści: chrześcijanie – to mało znacząca grupka, o której nie warto pisać dłużej, a mimo to stanowią oni poważne niebezpieczeństwo, gdyż są wyznawcami „przesądu nowego i zbrodniczego”. Dlatego właśnie będą więzieni i skazywani na śmierć jako wrogowie rodzaju ludzkiego.

Jeśli u Swetoniusza znajdziemy zaledwie krótkie wzmianki o chrześcijanach, to Cornelius Tacitus (ok. 55 – ok. 120) przynosi nam pierwsze dłuższe świadectwo na ich temat, zawierające zarówno opis faktów jak i jego własny osąd. Jest ono tym ważniejsze, że mamy tu do czynienia nie z tuzinkowym pisarzem, ale z jednym z największych historyków rzymskich, a jego „Roczniki” i „Historia” stanowią zarazem ważne dzieła historyczne i arcydzieła literatury. (Dodajmy, że na nich oparł się Sienkiewicz pisząc swoje „Quo vadis?”) Toteż świadectwo Tacyty zasługuje na szczególną uwagę.

19 lipca 64 roku wybuchł pożar Rzymu, który z trudem ugaszono dopiero 28 lipca. Na 14 dzielnic Rzymu trzy spło-

² *De natura deorum* 2,71.

nęły doszczętnie, a zaledwie cztery zostały nietknięte. Na temat przyczyn pożaru Tacyt nie wypowiada swego zdania, łatwo jednak domyslić się, kogo uważa za jego sprawcę. Wobec rozmiarów klęski Neron musiał znaleźć kozła ofiarnego, na którego można by zwalić winę za podpalenie miasta. Tym kozłem stali się chrześcijanie, już teraz dokładnie odróżnieni od Żydów. Ten proceder oficjalnego czy nieoficjalnego zwalenia winy na chrześcijan będzie powtarzał się wielokrotnie w ciągu wieków. Pisz o tym pod koniec II w. Tertulian: *Jeśli Tyber zaleje mury miejskie, jeśli Nil nie wyleje na pola, jeśli niebo stanie i nie daje deszczu, jeśli ziemia się trzęsie, jeśli głód, jeśli zaraza, zaraz słyhać okrzyki: Chrześcijan do łwa*¹.

Rozpoczęło się więc okrutne prześladowanie chrześcijan. Aby je móc dokładnie opisać, Tacyt zasięgnął wiadomości o tej nowej religii i o jej Twórcy. U Tacyty już nie pojawia się Chrestos, który miałby w Rzymie podburzać Żydów, jak sądził jeszcze Swetoniusz zapewne na podstawie źródła, z którego czerpał. Tacyt ściśle umiejscowił Chrystusa w czasie (za cesarza Tyberiusza, skazany na śmierć przez Poncjusza Piłata) i w miejscu (w Judei). O samych chrześcijanach ma niewiele do powiedzenia. Na podstawie uwagi, że *ingens multitudo* – „ogromne mnóstwo” chrześcijan zginęło (a przecież nie wszyscy zginęli!) wnioskujemy, że w tym czasie gmina chrześcijańska w Rzymie była w pełnym rozkwicie. Nie mówi też nic o postawie chrześcijan wobec męki, ani nie zdradza zbytnej litości wobec ich losu. Wielkiego historyka oburza jedynie to, że są oni traceni dla zadośćuczynienia okrucieństwu jednego człowieka. Nie twierdzi również, że oni byli podpalaczami. Uważa jednak, że byli winni i zasługiwali na najsurowsze kary. Ich winą jest wyznawanie owej *superstitio*.

Co do uczuć Tacyty wobec chrześcijan nie możemy mieć najmniejszych złudzeń – zdradzają je już słowa, jakimi określa chrześcijan: *per flagitia invisos* („nienawidzono ich dla sromoty”), *exitiabilis superstitio* („zgubny zabobon”), *odio generis humani* („z powodu nienawiści do rodzaju ludzkiego”) itd. Cały fragment tchnie głęboką pogardą, którą Tacyt, Rzymianin, przeniósł z Żydów na chrześcijan. I jeśli podziwiamy Tacyta za zwięzły obraz prześladowania za

Nerona, godny wielkiego historyka, to mniej nas zachwyca jego głęboka pogarda dla chrześcijan i stawianie im zarzutów, których nie uzasadnia, a przyjmuje z ulicznej, antychrześcijańskiej propagandy. To nie jest na pewno opis *sine ira et studio* (bez gniewu i stronniczości) – według dewizy, jaką postawił sobie Tacyt.

Dwaj historycy, Tacyt i Swetoniusz, przekazali stereotypowe określenie chrześcijaństwa jako zgubnego zabobonu, które w kulturze europejskiej będzie funkcjonowało przez wieki, aż do czasów współczesnych.

Teksty

a) Swetoniusz

Żydów wypędził z Rzymu za to, że bezustannie wicherzyli, podżegani przez jakiegoś Chrestosa (Boski Klaudiusz XXV)³.

Wiele występków za jego panowania surowo karano, wiele wydano obostrzeń prawnych, wiele nowych zarządzeń. Umiarkowano zbytek. Uczty publiczne ograniczono do rozdawnictwa żywności. Zabroniono garkuchniom wydawania czegokolwiek innego z potraw gotowanych oprócz strączkowych lub jarzyn. Dotychczas sprzedawano wszelkie dania. Ukarano torturami chrześcijan, wyznawców nowego i zbrodniczego zabobonu. Wzbroniono wybryków woźnicom kwadryg, którym zadawniony swobodny zwyczaj pozwalał wałęsać się po mieście tu i tam, stroić złośliwe żarty z publiczności, nawet kraść. Zesłano na wygnanie zwolenników pantomimy i aktorów tego rodzaju przedstawień (Neron XVI)⁴.

b) Tacyt

Ani pod względem zabiegów ludzkich, ani darowizn cesarza i ofiar błagalnych na rzecz bogów nie ustępowała hańbiąca pogłoska i nadal wierzono, że pożar był nakazany (przez Nerona). Aby ją usunąć podstawił Neron winowajców i dotknął najbardziej wyszukаныmi káźniami tych, których znienawidzono dla ich sromot, a których gmin nazywał chrześcijanami. Początek tej nazwie dał Chrystus, który za panowania Tyberiusza skazany został na śmierć przez prokuratora Póncjusza Piłata; a przytłumiony na razie zgubny zabobon wybuchnął, nie tylko w Judei, gdzie się to zło wylęło, lecz także w stolicy, dokąd wszystko co potworne

³ *Apologetyk* 40,1, tłum. J. Sajdak, POK 20, 1947, 164.

⁴ *Żywoty cesarów*, tłum. J. Pliszczyńska, Warszawa 1954, 252.

⁵ Tamże, 277.

i sromotne zewsząd napływa i licznych znajduje zwolenników. Schwytano więc naprzód tych, którzy tę wiarę publicznie wyznawali, potem na podstawie ich zeznań ogromne mnóstwo innych, i udowodniono im nie tyle zbrodnię podpalenia, ile nienawiść ku rodzajowi ludzkiemu. A śmierci ich przydano to urągawisko, że okryci skórami dzikich zwierząt ginęli rozszarpywani przez psy albo przybici do krzyżów (albo przeznaczeni na pastwę płomieni) i gdy zabrakło dnia, palili się służąc za nocne pochodnie. Na to widowisko ofiarował Neron swój park i wydał igrzysko w cyrku, gdzie w przebraniu woźnicy z tłumem się mieszał lub na wozie stawał. Stąd, chociaż ci ludzie byli winni i zasługiwali na najwyższe kary, budziła się ku nim litość, jako że nie dla pożytku państwa, lecz dla zadośćuczynienia okrucieństwu jednego człowieka byli traceni (Roczniki XV, 44)⁶.

Dwaj cesarze – Trajan i Hadrian a chrześcijaństwo

Wymiana listów w sprawie chrześcijan między Pliniuszem Młodszym a cesarzem Trajanem (53–117, cesarz od 98) miała miejsce w roku 111/112; komentator angielski uściśla, że Pliniusz napisał swój list między 8 X 111 a 3 I 112 roku⁷. Wielokrotnie jednak podawano w wątpliwość autentyczność: najpierw całej księgi X, do której te dwa listy należą, następnie tylko dwóch listów, w końcu niektórych ich zdań. Dopiero po długich i dokładnych badaniach stylistycznych, językowych i historycznych stwierdzono, że oba listy są niewątpliwie autentyczne i dziś panuje co do tego w nauce całkowita zgoda.

A oto, w jakich warunkach doszło do tej korespondencji. Przyjaciół Trajana Caius Pliniusz Caecilius Secundus (ok. 61 – ok. 113), zwany Pliniuszem Młodszym, adoptowany przez wielkiego przyrodnika, Pliniusza Starszego, został wysłany przez cesarza jako prokonsul do Bitynii i Pontu, aby tam zrobić porządek. Pliniusz był doskonałym pisarzem i mówcą-advokatem, a zarazem człowiekiem uczciwym i szlachetnym, jak to wynika z jego licznie zachowanych listów. Ale równocześnie był on skrupulatny i nie lubił podejmować ważniejszych decyzji na własną odpowiedzialność, toteż przedstawiał Trajanowi ważniejsze sprawy do rozstrzygnięcia. Taki właśnie trudny problem wyłonił się ze spotkania Pliniusza z tamtejszymi chrześcijanami.

Chrześcijaństwo w Poncie i Bitynii istniało już w II w. i, jak się wydaje, było dobrze zorganizowane. Do tych właśnie chrześcijan skierował ok. r. 63/64 św. Piotr swój list (I List św. Piotra). Na podstawie listu Pliniusza możemy również coś powiedzieć o sile tego chrześcijaństwa; świątynie stopniowo pustoszały, ustał kult, przestano kupować od handlarzy mięso na ofiary. Pliniusz wspomina o anonimach przeciw chrześcijanom; mając te dane łatwo można się domyślić, z jakich kręgów pochodziły. Dodajmy, że w zakończeniu listu dowiadujemy się, że Pliniusz temu upadkowi starał się zaradzić drogą administracyjną.

Pliniusz wiedział coś niecoś o chrześcijanach, resztę powiedziały mu dwie niewolnice diakonissy wzięte na tortury. Ale prokonsula nie interesowały bynajmniej wierzenia chrześcijan – stanowią one, wedle jego słów, *superstitio prava et immodica* – „niegodziwy i nieumiarkowany przesąd”. Nie interesuje go więc założyciel chrześcijaństwa ani Jego nauka, zaledwie wspomina Jego imię. Interesują go natomiast zgromadzenia chrześcijan i co oni na nich robią – mamy tu typowy dla ówczesnych czasów lęk władz cesarstwa przed wszelkiego rodzaju tajnymi zgromadzeniami. To, czego Pliniusz się dowiedział, sumiennie opisuje dla cesarza, aby on, na podstawie możliwie dokładnego życia chrześcijan, mógł odpowiedzieć na jego pytania. I tak zupełnie niespodziewanie u Pliniusza, pisarza pogańskiego, znajduje się pierwszy opis... chrześcijańskiego zgromadzenia eucharystycznego, naturalnie dość niekompletny, bo – jak się wydaje – torturowane diakonissy potrafiły zachować *ius arcani* – prawo tajemnicy, a poganina Pliniusza nie wszystko interesowało, co my chcielibyśmy wiedzieć. Najstarszy chrześcijański opis Eucharystii zapisany przez św. Justyna, około czterdziestu lat później, znajdziemy w ostatnim punkcie tego artykułu.

Chrześcijanie w Poncie i Bitynii gromadzili się dwukrotnie – raz prawdopodobnie na Eucharystii, drugi raz na uczcie zwanej agapą. Po wydaniu przez Pliniusza dekretu zakazującego zgromadzeń, chrześcijanie zrezygnowali

²⁶ Plin. S. Hammer, Warszawa 1957, 461.
A. N. Scherwin-White, Oxford 1966, 691.

z tego drugiego spotkania zachowując pierwsze. To zaś odbywało się *stato die* – w określonym dniu, czyli w niedzielę – przed świętem. Podczas tego zgromadzenia śpiewali pieśni na przemian ku czci Chrystusa jako Boga – chodzi tu prawdopodobnie o śpiew psalmów. Następnie zobowiązywali się przysięgą (*sacramento*) do niepopelniania złych czynów. Pliniusz mówi tu prawdopodobnie o wyznawaniu grzechów poprzedzającym Eucharystię. Wydaje się, że „wspólny i niewinny” posiłek odnosi się również do sprawowania Eucharystii. Być może, że te ostatnie dwie uwagi stanowią sprostowanie plotek o rozpucie i mordach rytualnych dokonywanych w czasie zebrzań chrześcijan (porównajmy tekst przypisywany Frontonowi). Ponadto mimochodem dowiadujemy się o istnieniu diakonis (*ministrae*). Jest to cenne świadectwo na temat organizacji Kościoła. Streszczając to, co nam mówi ów najstarszy opis liturgii chrześcijańskiej, nie wdajemy się w zawile dyskusje fachowe liturgistów na temat poszczególnych jego elementów i nie podajemy wszystkich wysuwanych hipotez.

Ponadto Pliniusz przedstawia także swój sposób postępowania wobec chrześcijan. Zadenuncjowanych pyta, czy są chrześcijanami, czy też nie. Niektórzy z nich od dawna nie są już chrześcijanami (nie wiemy, czy chodzi tu o apostatów czy o wyłączonych z gminy), inni wyrzekają się chrześcijaństwa. Obydwu kategoriom każe udowodnić swe odejście od chrześcijaństwa wezwaniem bogów, ofiarą na ich cześć i złorzeczeniem Chrystusowi. Gdy to uczynią, puszcza ich wolno.

Iych natomiast, którzy się nie zaparli, pyta trzy razy grożąc śmiercią. Jeżeli po tym trwają nadal w wyznawaniu wiary, skazuje ich na śmierć, a w przypadku obywateli rzymskich odsyła ich do Rzymu.

Bez wątpienia Pliniusz pragnie być uczciwy wobec chrześcijan i postępować z nimi według zasad prawa. Sam ich przesłuchuje. Jak się wydaje, stara się sprostować plotki krążące na ich temat i sumiennie bada zarzuty. Równocześnie jednak nie ma żadnych wątpliwości, że należy ich skazywać na śmierć za sam fakt przynależności do tego niegodziwego i nieumiarkowanego przesądu. „Niegodziwość” jego polegała na „uporze” i „nie dającej się zmienić

krnąbrności” wynikających z przesądu. Przypuszczać można, że uważał je za przesąd niebezpieczny dla państwa i stąd samą przynależność do niego uznawał za zbrodnię godną kary śmierci. Ale nie to było przyczyną napisania listu, bo winę chrześcijan uważał za rzecz najzupełniej samą w sobie zrozumiałą. Miał natomiast wątpliwości, czy samo wyrzeczenie się chrześcijaństwa zwalnia od kary, a co za tym idzie, za co właściwie karze się chrześcijan. I w końcu trzecim problemem było, jak należy przesłuchiwać chrześcijan.

Odpowiedź Trajana jest zwięzła i ścisła. Uznaje za słuszne postępowanie Pliniusza. Trzeba odrzucać anonimy. Karze się chrześcijan wtedy, gdy przynależność do chrześcijaństwa zostanie im udowodniona. Nie należy ich poszukiwać. Ten, kto się wyprze Chrystusa i potwierdzi to modlitwą do bogów, ma zostać zwolniony. Z takiego właśnie przedstawienia sprawy dworuje sobie Tertulian (ok. 155 – ok. 220), chrześcijański retor i doskonały prawnik. Tekst ten poda-
liśmy po listach Pliniusza i Trajana.

Jaka była wartość prawna listu Trajana? Stanowił on, podobnie jak list Hadriana, exemplum – przykład, jak należy postępować z chrześcijanami. Nie wydaje się jednak, by miał on wartość ogólnopanstwowej normy prawnej.

Za krok naprzód można uznać list następcy Trajana, cesarza Hadriana (76–138, cesarz od 117), w którym potwierdza on zdanie prokonsula Azji Mniejszej, Graniaha, oburzonego na samosądy dokonywane na chrześcijanach. Hadrian przesyła odpowiedź na ręce jego zastępcy, Minuncjusza Fundanusa. Cesarz podziela w niej oburzenie na „gołosłowne żądania i krzyki” i domaga się udowodnienia bezprawia chrześcijanom. Wbrew pozorom formuła ta jest dwuznaczna, bezprawie bowiem może być rozumiane w podwójnym znaczeniu: jako czyn zbrodniczy oraz jako sama przynależność do chrześcijaństwa. W przyszłości obydwa te znaczenia znajdą zastosowanie w prawodawstwie rzymskim dotyczącym chrześcijan. Hadrian jednak idzie dalej: żąda, żeby sam oskarżyciel udowodnił winę. Przypomnijmy, że wyroki Pliniusza opierały się na przyzna-

⁸ Por. Rz 16,1.

niu się chrześcijan. Oskarżyciel, który nie udowodnił „bezprawia”, miał zostać ukarany.

Pismo Hadriana, przytoczone przez św. Justyna⁹ i Euzebiusza z Cezarei, świadczy o jego umiarkowanej postawie wobec chrześcijan a zarazem o wzrastającej fali samorządnych prześladowań i samosądów dokonywanych przez tłumy. Ta właśnie postawa Hadriana przyczyniła się do powstania legendy, którą znamy zresztą z pogańskiego źródła, jakim jest „Historia Augusta”, jakoby Hadrian miał budować dla chrześcijan świątynię¹⁰.

Teksty

a) Wymiana listów między Pliniuszem a Trajanem.

1. Pliniusz do Trajana

Jest to, Panie, moim zwyczajem zwracać się do Ciebie we wszystkich sprawach, co do załatwienia których mam wątpliwości. Któż bowiem może lepiej pokierować mną wobec mojego niezdecydowania albo pouczyć w mojej nieświadomości?

Nigdy nie uczestniczyłem w prowadzeniu śledztwa przy badaniach chrześcijan; dlatego nie wiem, co i w jakim stopniu zazwyczaj się karze, ani jak się przeprowadza badania. Niemalże też zastanawiałem się nad tym, czy trzeba brać pod uwagę wiek, czy też młodych należy traktować tak samo jak bardziej dorosłych. Czy przebacza się tym, którzy żalują swoich czynów? Czy temu, który w ogóle był chrześcijaninem, nie pomaga to, że odstąpił od tej wiary? Czy samo miano „chrześcijanin” – jeśli byłoby wolne od czynów występnych – podlega karze, czy też dopiero występki z nim związane?

Dotychczas w stosunku do tych, których przyprowadzono do mnie oskarżonych o to, jakoby byli chrześcijanami, stosowałem taki sposób postępowania: pytałem ich samych, czy są chrześcijanami; kiedy przyznali się, pytałem ich po raz drugi i po raz trzeci grożąc karą śmierci. Trwających uparcie przy swoim kazałem odprowadzać (na śmierć). Nie miałem bowiem wątpliwości, cokolwiek by wyznali, że z pewnością należy ukarać upór i nie dającą się zmienić krnąbrność. Byli znów inni, których opanował obłęd, ale, ponieważ byli obywatelami rzymskimi, zanotowałem, że należy ich odesłać do Rzymu.

Wkrótce jednak, w czasie, gdy załatwiano jeszcze te sprawy, jak to zawsze się dzieje, pojawiły się różne formy zarzutów, ponieważ przestępstwo to zaczęło się rozszerzać. Przedstawiono mi wykaz

anonimowy zawierający imiona wielu osób. Uważałem, że należy uwolnić tych, którzy twierdzili, iż nie są ani nie byli chrześcijanami, skoro za mną wzywali bogów i przed twoim posągami, który w tym celu kazałem przynieść wraz z wizerunkami bóstw, składali ofiary z kadzidła i wina, i, co więcej, zlorzeczyli Chrystusowi, do czego – podobno – nic nie jest w stanie zmusić prawdziwych chrześcijan. Inni wymienieni w owym piśmie mówili, że są chrześcijanami, a zaraz potem zaprzeczali mówiąc, że wprawdzie byli, lecz zerwali już z chrześcijaństwem, niektórzy – przed wielu laty, inni – nawet przed dwudziestu. Ci wszyscy uczcili twój posąg i wizerunki bogów, a także zlorzeczyli Chrystusowi.

Zapewniali zaś, że największą ich winą czy też błędem było to, że mieli zwyczaj w określonym dniu o świcie zbierać się i śpiewać na przemian pieśń ku czci Chrystusa jako Boga, i że związali się przysięgą dotyczącą nie jakichś występków, lecz że nie będą popełniać kradzieży, rozbojów, cudzołóstw, że nie będą składać fałszywej przysięgi, ani zapierać się wobec żądających zwrotu powierzonych im własności. Po tych obrzędach zazwyczaj rozchodzili się i znowu zbierali się, aby spożyć wspólny i niewinny posiłek; zaprzestali tego natychmiast po wydaniu przeze mnie edyktu, w którym – zgodnie z twoim poleceniem – zabroniłem wszelkich tajnych zrzeszeń (*hetaerias*). Po tych oświadczeniach uważałem za rzecz konieczną wymusić przy pomocy tortur zeznania, ile jest w tym prawdy, od dwóch niewolnic, które nazywały siebie usługującymi (*ministrae*). Nie znalazłem nic innego jak tylko niegodziwy i nieumiarkowany przesąd.

Dlatego odroczyłem śledztwo i zwracam się do Ciebie z prośbą o radę. Sprawa bowiem wydaje mi się zasługująca na zasięgnięcie rady, zwłaszcza że wielu jest narażonych na niebezpieczeństwo; liczni bowiem ludzie w różnym wieku, różnego stanu i obojga płci, są i zostaną jeszcze wezwani na śledztwo. Nie tylko bowiem miasta, ale i osady oraz wioski opanowała zaraza tego przesądu. Zdaje mi się jednak, że można ją zahamować i z niej wyleczyć. Jest bowiem rzeczą pewną, że już znowu zaczęto odwiedzać opuszczone świątynie, wznawiać zaniedbane przez długi czas uroczystości religijne oraz tu i ówdzie sprzedawać mięso na ofiarę, na które w ostatnich czasach rzadko nadarzał się kupiec. Z czego łatwo wnioskować, jaka liczba ludzi może się poprawić, o ile by tylko dano im możliwość wyrażenia skruchy.

2. Trajan do Pliniusza

Postąpiłeś tak, jak powinienś być, mój Sekundusie, przy prowa-

⁹ *Apologia* 1,68.

¹⁰ *Zyciorys Aleksandra Sewera* 43, w: *Historycy Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. H. Szelest, Warszawa 1966, 243.

dzeniu śledztwa, w stosunku do tych, o których doniesiono ci, że są chrześcijanami. Nie można bowiem podjąć ogólnej decyzji o ściśle ustalonej formie. Wyszukiwać ich nie należy. O ile jednak wpłynęłyby donosy i zostały udowodnione, należy ich karać, z tym jednak zastrzeżeniem, że jeśliby ktoś zaprzeczył, iż jest chrześcijaninem i potwierdził to swoim zachowaniem – zanosząc modły do naszych bogów – to, chociażby było podejrzenie co do jego przeszłości, powinien uzyskać przebaczenie ze względu na skruchę. Natomiast pisma anonimowe – w żadnej sprawie dotyczącej przestępstwa – nie mogą być brane pod uwagę. Dawałoby to bowiem najgorszy przykład nie pasujący do naszego wieku¹¹.

3. **Komentarz Tertuliana** (ok. 155 – ok. 220) do korespondencji Pliniusza i Trajana

A jednak faktem jest, że nawet badanie w sprawach nam wytoczonych zostało wzbronione. Albowiem kiedy Pliniusz Sekundus był zarządcą prowincji, skazał jednych chrześcijan na kary, a innych pozbawił urzędu. Liczbą ich jednak wprawiony w zakłopotanie, radził się cesarza Trajana, co ma na przyszłość robić, gdyż – jak objaśnia – oprócz oporu w nieskładaniu ofiar nic więcej nie zauważył w odniesieniu do ich praktyk religijnych, jedynie to, że odbywają zebrania przed wschodem słońca, by opiewać Chrystusa i Boga, i że umacniają się nawzajem w karności, tak że wstrzymują się od zabójstwa, wiarołomstwa, oszustwa, zdrady i innych tym podobnych zbrodni. Wtedy Trajan odpisał, że nie należy tego rodzaju ludzi wyszukiwać, ale, gdy ich wskażą, należy ich karać.

Wyrok z konieczności połowiczny! Zakazuje poszukiwać ich jako niewinnych, a rozkazuje karać jako winowajców. Lituje się, ale jest srogi, udaje, że nie widzi, ale karę nakłada! I czemu siebie samego takim postępowaniem tumanisz? Jeśli kary nakładasz, czemu także nie każesz ich wyszukiwać? Jeśli nie każesz ich wyszukiwać, czemu ich także nie uwalniasz? Po wszystkich prowincjach losem wyznacza się wojskowe placówki, by śledziły zbrodniarzy; za obrazę majestatu i zdradę stanu idzie się do obozów żołnierskich; wyszukuje się i bada współników tych nawet, co o zbrodni tylko wiedzieli. Jedynie chrześcijan wyszukiwać nie wolno! Ale donos na nich robić wolno, jak gdyby wyszukiwanie inny cel miało niż donos. Nakładacie więc kary na oskarżonego, którego nikt nie chciał wyszukać, i który – jak wierzę – już nie dlatego zasłużył na karę, że jest winny, lecz ponieważ został pochwycony, on, którego nie należało wyszukiwać (Apologetyk II, 6–9)¹².

b) **List Hadrian do Minucjusza Fundanusa**

Hadrian otrzymał od Sereniusza Graniana, jednego z najwybitniejszych wielkorządców, list w sprawie chrześcijan, w którym ten

pisze, że uważa za rzecz niesprawiedliwą wydawać ich na śmierć bez wniesionej skargi, a tylko dla przypodobania się wrzeszczącemu przeciw nim tłumowi. Cesarz odpowiedział na ręce Minucjusza Fundanusa, prokonsula Azji, by nikogo nie stawiano przed sądem, jeśli przeciwko niemu nie przemawia wniesiona skarga i dobrze uzasadnione przestępstwo... Oto jego brzmienie:

Minucjuszowi Fundanusowi!

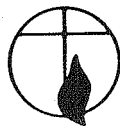
Otrzymałem list od Sereniusza Graniana, męża znakomitego, Twego poprzednika. Nie zdaje mi się, by sprawę można pominąć milczeniem, boć nie można ludzi niepokoić, a donosicielom ułatwiać niegodziwości. A zatem, jeśli mieszkańcy prowincji mogą podtrzymywać uzasadnione oskarżenie przeciwko chrześcijanom, tak że sprawę można wytoczyć przed trybunałem, niechże tylko tak postępują, a niech się nie uciekają do głoślośnych żądań i krzyków. Jest bowiem o wiele lepiej, że Ty rozstrzygniesz, czy skarga jest uzasadniona! Jeśli więc oskarżyciel udowodni, że się dopuścili jakiegoś bezprawia, wydaj wyrok stosownie do wielkości przestępstwa. Lecz, na Herkulesa, jeśli kto sprawę taką wytoczy tylko dla donosicielstwa, osądz o niegodziwość i postaraj się o jej ukaranie¹³.

¹¹ Przekładu dokonano na podstawie tekstu zamieszczonego w: W. de Boer, *Scriptorum paenorum I-IV s. de Christianis testimonia*, Leiden 1965², 6-8. Pani prof. dr Lidia Winiarczyk, znawczyni listów Pliniusza, udzieliła mi wielu cennych uwag na temat tej korespondencji, za co jej niniejszym dziękuję.

¹² Tłum. J. Sajdak, POK 20, 1947, 10 n., poprawione por. Euzebiusz, HK 3,33.

¹³ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, 6,4,9, tłum. ks. A. Lisiecki, POK 3, 1924, 155, por. św. Justyn, *Apologia* 1,68, POK 4, 1926, 78.

c.d.n.



Ks. Michał Heller

Mechanistyczna reforma nauki i społeczeństwa

Nowe wcielenie mechanicyzmu

Dla człowieka, który by potrafił ogarnąć wszechświat, stałby się on – że tak powiemy – jednolitym faktem i jedną wielką prawdą¹ – ta wypowiedź d'Alemberta łączy tendencje oświeceniowe z rodzącą się myślą pozytywistyczną. Ambicje poznawcze, określone horyzontem Wszechświata – to jeszcze Oświecenie, ale dostrzeganie granic wiedzy, zaznaczone trybem warunkowym i zrelatywizowaniem jej do człowieka – to już wyraźna nuta pozytywistyczna. Mechanicyzm zrodził był Oświecenie, teraz daje początek pozytywizmowi.

We wszystkich poprzednich rozważaniach widzieliśmy, jak bardzo mechanicyzm był filozofią i do jakiego stopnia częścią tej filozofii było uciekanie pod płaszczyk empirii. Oświecenie należy uważać za produkt tego rodzaju doktryny czy raczej strategii filozoficznej. Strategia ta miała swój cel; było nim rozprawienie się raz na zawsze z filozofią rozumianą spekulatywnie. Z czasem cel zaczął przyćmiewać wszystko inne: stawał się nie tylko celem, ale i środkiem do jego osiągnięcia. Wytyczanie granic myśleniu – oddzielanie spekulacji od tego co empiryczne – urosło do rangi podstawowego, a później wręcz jedynego zadania filozofii. To, że mechanicyzm oświeceniowy polegał na (naiwnej) wierze w rozum, a pozytywizm na wytyczaniu jego granic, nie tyle tworzyło barierę między tymi kierunkami, ile raczej wręcz przeciwnie: drugie było naturalną konsekwencją pierwszego. Pozytywizm nie jest w istocie niczym innym, jak tylko nowym wcieleniem mechanicyzmu.

Hume: ciekawość stawiająca granice

Nazwę pozytywizmowi dał Comte, ale za ojca tego kierunku historycy filozofii uważają Dawida Hume'a (1711–1776). Wszystkimi filozoficznymi poczynaniami Hume'a kierowała nie tylko intelektualna ciekawość, lecz również *przekonanie, że ustalenie granic poznania jest doniosłe p. n. Stycznie, pozwala uwolnić się od pytań zbędnych a łatwo rodzących kłótnie i pozwala zaprowadzić jasność i ład we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego*². Późniejszy pozytywizm niewiele wyszedł poza te tendencje.

Nie tylko tendencje, ale sama istota doktryny została wyrażona w pismach Hume'a. Rozróżnienie impresji, czyli bezpośrednich danych wrażeńiowych, i idei, czyli tego wszystkiego, co nie jest impresjami, wysławiane potem za pomocą różnych imion, legło u podstaw pozytywistycznego empiryzmu³. Po barwnym odmalowaniu dziwołagów, do jakich tworzenia zdolna jest myśl człowieka, Hume pisał: *Chociaż jednak myśl nasza zdaje się posiadać nieograniczoną swobodę, przekonamy się po bliższym zbadaniu, że zamknięta jest faktycznie w bardzo ciasnych granicach i że cała twórcza moc umysłu sprowadza się jedynie do zdolności łączenia, przemieszczania, powiększania lub umniejszania materiału dostarczanego nam przez zmysły i doświadczenie*⁴. Idee wywodzą się więc z impresji – i to przez mechaniczne ich przetasowywanie – czyli wszelka wiedza pochodzi ostatecznie z doświadczenia, ale i więcej jeszcze: każda wiedza jest albo wiedzą o związkach pomiędzy ideami, albo wiedzą o rejestracjach impresji, czyli o faktach. W pierwszym przypadku otrzymuje się wiedzę pewną, lecz nie mówiącą

² Cyt. za: L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, PWN (Seria „Omega”), Warszawa 1966, s. 53.

³ Tamże, s. 40.

⁴ „Przez wyraz *impresja* rozumiem więc wszystkie percepcje żywsze, które powstają, gdy słyszymy, widzimy, czujemy, kochamy, nienawidzimy, pożądamy lub chcemy. Impresję zaś odróżniam od idei, które są mniej żywymi percepcjami i które uświadamiamy sobie wtedy, gdy zastanawiamy się nad którymkolwiek z wymienionych powyżej wrażeń lub wzruszeń.” D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przekł.: J. Łukasiewicz i K. Twardowski, PWN (Biblioteka Klasyków Filozofii), Warszawa 1977, s. 18.

⁵ A. Comte, *Wykład filozofii pozytywnej*, cyt. za: E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, IW Pax, Warszawa 1977, s. 245.

nieczego o istnieniu „poznawanych przedmiotów”; taką wiedzą jest na przykład matematyka. Drugi rodzaj wiedzy stanowi jedyny możliwy sposób poznawania świata, ale poznanie to nie nosi na sobie znamion pewności czy konieczności. Świat jest, jaki jest, i można go poznać tylko za pomocą doświadczenia. Złudzenie tradycyjnej filozofii polegało na tym, że miała ona ambicję mówić o rzeczywistości i to mówić w sposób konieczny, wykluczający wszelką wątpliwość. Takiej wiedzy nie ma, bo być nie może. Wytyczenie, czy raczej odkrycie, granic poznania eliminuje metafizykę.

Krytyka metafizyki, przeprowadzona przez Hume'a, trafiła przede wszystkim w pojęcia substancji i związku przyczynowego. Przekonanie o istnieniu jakiegoś podłoża zjawisk, niepodległego bezpośredniemu doświadczeniu, sprowadza się w gruncie rzeczy do naszego przyzwyczajenia, by niektóre impresje łączyć w bardziej złożone całości, ale zabieg taki może nam mówić coś jedynie o sposobie, w jaki poznajemy, lecz nie o istnieniu substancji. Podobnie rzecz się przedstawia ze związkiem przyczynowym. Bezpośrednia styczność impresji nie zawiera w sobie żadnej informacji o jakimkolwiek koniecznym związku pomiędzy impresjami. „Jedno po drugim” wcale nie musi znaczyć „jedno z powodu drugiego”.

W ten sposób dwa podstawowe pojęcia klasycznej metafizyki zostały skazane na banieję z języka aprobowanego przez pozytywistów. Poznawcza ciekawość Hume'a spletała mu złośliwego figla – ograniczyła pole możliwych dociekań.

Comte: rewolucja myśli przeciw rewolucjom w polityce

W roku 1830 ukazał się pierwszy tom „Kursu filozofii pozytywnej” Augusta Comte'a (1798–1857). W ciągu następnych dwunastu lat światło dzienne ujrzały dalsze tomy; w sumie było ich sześć. Dzieło nie dostarczyło środków do życia swojemu autorowi, który w tym okresie musiał klepać biedę, ale stało się ważnym wydarzeniem w dziejach dziewiętnastowiecznej myśli: nie tyle z powodu doniosłości poglądów w nim wyrażonych, ile raczej z racji programu, który ujawniał wiszące w powietrzu tendencje.

Mechanicyzm triumfował w poglądach, ale mechanizmy życia społecznego były zbyt skomplikowane, by można je było zamknąć w jakiegokolwiek prostej formule. Rewolucja francuska zburzyła stary porządek, wprowadziła ferment, stwarzając sytuację daleką od bodaj pozorów stabilności. Wrzeniu przemian społecznych towarzyszyło rozpadanie się czcigodnych dotychczas konstrukcji metafizycznych. Nic dziwnego, że w tej sytuacji Comte marzył o „zakończeniu rewolucji”. Cała jego filozofia od początku była nacechowana duchem reformatorskim. *Idee rządzą światem i rewolucjonizują go, czyli, innymi słowy, cały mechanizm społeczny opiera się ostatecznie na przekonaniach*. Stare przekonania upadły, trzeba więc szukać nowych. I tu nie ma innego wyjścia: nowej ideologii. Nowej prawdy, niezbędnej do budowania nowego ładu, mogą dostarczyć tylko nauki przyrodnicze. *Problemy Comte'a polegały tedy na opracowaniu nowej filozofii, zakorzenionej w nauce, i na zastosowaniu jej prawdy jako węzła jednoczącego nowe społeczeństwo. Stąd dwa rozdziały, na które, bez przesadnej skromności, dzielił swą przyszłą karierę; w pierwszym miał być Arystotelesem, w drugim zaś św. Pawłem*⁵.

Comte przez jakiś czas był sekretarzem i współpracownikiem Saint-Simona, znanego społecznika-utopisty. Ślady tej współpracy, mimo późniejszego jej zerwania, weszły na trwałe do myśli Comte'a. Dla wszelkiego rodzaju utopistów charakterystyczne jest dzielenie historii ludzkości na okresy, ujawniające systematyczne wznoszenie się wstęgi dziejów. Kierunkowa struktura historii gwarantuje postęp i ostateczne zwycięstwo utopijnej idei⁶. Comte przejął ten schemat od Saint-Simona, ale wypełnił go swoją treścią. Ideą, która zwycięży, sama będąc drogą do zwycięstwa, jest nauka. Społeczeństwo przyszłości – to społeczeństwo racjonalne, nie tylko w tym sensie, że jego organizacja będzie oparta na „naukowych podstawach”, ale także dlatego, że akceptacja tej organizacji stanie się możliwa dzięki upowszechnieniu „naukowego poglądu na świat”.

⁵ Ostatnie dwa cytaty pochodzą z: E. Gilson i in., dz. cyt., s. 245.

⁶ Druzgocącą krytykę tego rodzaju taktyki przeprowadził K. Popper w swoim *The Open Society and Its Enemies*, vol. I-II, Routledge, London 1965.

Doktryna Comte'a o trzech fazach rozwoju myśli: teologicznej, metafizycznej i pozytywnej, jest zbyt znana, by ją tu obszernie referować. W fazie teologicznej przyrodę usiłowało zrozumieć przy pomocy czynników nadprzyrodzonych; w fazie metafizycznej bogowie przybierają zamaskowaną i zeświecczoną postać filozoficznych abstrakcji: rozmaitych „ukrytych jakości”, „form” czy „substancji”. Zresztą wewnątrz tych dwu faz można wyróżnić ewolucyjne podfazy. Tęgo rodzaju okresy i podokresy nie są ani dobre, ale złe; ich rola polega na tym, że nieuniknienie prowadzą do fazy pozytywnej. *Po długim szeregu niezbędnych przygotowań – pisze Comte – umysł nasz, wreszcie samodzielny, dochodzi do swego ostatecznego stanu, tj. do racjonalnego pozytywizmu. ...odtąd logika uznaje następujące naczelną zasadę: żadne zdanie, nie dające się ściśle sprowadzić do stwierdzenia jakiegoś faktu szczegółowego czy ogólnego, nie może mieć rzeczywistego i zrozumiałego znaczenia⁷.*

Pozytywność trzeciego okresu polega w dużej mierze nie tylko na znajdowaniu odpowiedzi na dawne pytania, ile raczej na odrzucaniu pytań, na które nie można znaleźć odpowiedzi. Późniejsze slogany scjentyistyczne: nie pytać „dlaczego?”, lecz tylko „jak?”; wiedzieć po to, by przewidywać (*savoir pour prévoir*), fakt i tylko fakt naukowy – wszystkie wyszły spod pióra Comte'a. Tyle że w jego pismach nie miały one jeszcze posmaku sloganów, lecz raczej charakter rodzących się prawd metodologicznych.

Comte był prawdopodobnie pierwszym inżynierem, któremu udało się wejść do podręczników historii filozofii. Nic dziwnego, że plan konstrukcyjny jego systemu przypomina wewnętrzny schemat mechanizmu⁸, zbyt może uproszczonego, by mógł działać skutecznie, ale zawierającego w sobie – w jakimś przynajmniej sensie – zapowiedź następnych generacji coraz to subtelniejszych i bardziej skomplikowanych zamierzeń.

Mill: mechanizmy empirycznej metody

Empiryzm, czyli przekonanie, że całe poznanie wywodzi się jedynie z doświadczenia, coraz głębiej zapuszczał korzenie w świadomości myślicieli XIX stulecia. Wyrazicielem tej

świadości na gruncie filozofii angielskiej stał się John Stuart Mill (1806–1876). Był on dla Wysp Brytyjskich mniej więcej tym, kim Comte dla krajów ulegających wpływowi francuskiej kultury. Empiryzm Milla, wyrażony w jego głównym dziele „System logiki”, przybrał postać asocjacionizmu, całe poznanie redukował do „psychologii skojarzeń”. Nie tylko nasza wiedza o świecie materii wywodzi się z wrażeń i ich kojarzenia w większe i względnie trwałe całości, ale w zasadzie to samo odnosi się do poznania, jakie ma miejsce w logice. Prawa logiki są następstwem „fizjologii myślenia”. Logika nie jest wprawdzie opisem świata, lecz tylko zbiorem reguł rozumowania, ale reguły te należy traktować wyłącznie jako wynik takiej, a nie innej budowy naszego mózgu, a co za tym idzie takiej, a nie innej konstrukcji naszej psychiki. Empiryzm Milla na terenie logiki przybrał postać psychologizmu, kierunku cieszącego się dużym wzięciem w ciągu niemal całego XIX wieku, a który upadł zdecydowanie dopiero z końcem stulecia⁹.

A więc – zdaniem Milla – wszystkie nauki, łącznie z logiką i matematyką, są naukami indukcyjnymi. Metoda indukcyjna sprowadza się do tego, że drogą pedantycznej rejestracji wrażeń (czyli wyników zmysłowych doświadczeń) i ścisłej analizy ich współwystępowania, pozwala odtworzyć następstwo zjawisk w przyrodzie. Następstwo to Mill często opisywał językiem przyczynowym, ale – dzieląc z Hume’em krytykę kauzalizmu – przyczynę pojmował w sensie czysto „empirycznym”, jako warunek konieczny danego zjawiska. Wynikiem refleksji, przeprowadzonej przez Milla, nad metodą indukcyjną było sformułowanie słynnych kanonów indukcji, czyli prostych recept, których stosowanie miało zapewnić rygorystyczną ścisłość naukom empirycznym. Kanony Milla (tzw. kanony różnicy, zgodności,

A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej – Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, przekł.: B. Skarga, PWN (Bibl. Klas. Fil.), Warszawa 1973, s. 15.

⁹ Czyż na przykład następująca recepta na szczęście społeczne nie zawiera w sobie prostoty mechanicznej konstrukcji: „Miłość jako zasada, porządek jako podstawa i postęp jako cel: oto w myśl tej długiej Rozprawy wstępnej podwaliny ostatecznego systemu zapoczątkowanego przez pozytywizm, który uporządkował całe nasze życie osobiste i społeczne dzięki trwałemu powiązaniu uczucia, rozumu i działania”. A. Comte, *Rozprawa o duchu*, dz. cyt., s. 497.

¹⁰ W dużej mierze dzięki krytyce przeprowadzonej przez Husserla.

zgodności i różnicy, zmian towarzyszących, reszt)¹⁰ rozciągały mechanicyzm na dziedzinę filozofii nauki: jedyna „filozofia” polegałaby tu na mechanicznym stosowaniu kanonicznych reguł; wszystko inne byłoby prostym następstwem¹¹.

Przejrzystość kanonów i ich pozornie niezawodna skuteczność przesłoniły Millowi jeden fakt: to mianowicie, że zadane prawo nauki nigdy nie zostało odkryte dzięki stosowaniu tego rodzaju metodologicznych schematów. W rzeczywistej historii nauki śmiała hipoteza, a dopiero potem jej empiryczne testowanie (często zresztą tylko pośrednie), zawsze odgrywały znacznie większą rolę niż kurczowe trzymanie się z góry wytyczanych metod. Wraz z metodologią Milla nabrał przyspieszenia proces, który wycisnie piętno na późniejszych dziejach filozofii nauki: metodologowie będą „odkrywać” coraz to nowe reguły postępowania w naukach, a przedstawiciele tych nauk, w błogiej nieświadomości osiągnąć swoich filozoficznych kolegów, pozostaną wierni własnym talentom lub po prostu wyuczonemu fachowi.

Bentham i Mill: mechanizmy sztuki życia

Doktryna pozytywistyczna od początku wykazywała tendencje swoistego totalitaryzmu. Istnieje tylko jedna metoda zdobywania wiedzy. Metodę tę należy rozszerzyć na wszystkie dziedziny ludzkiej aktywności, a jeśli jakaś dziedzina nie chciałaby jej ulegać, nie zasługuje na to, by się nią w ogóle zajmować. Z tej tendencji rodziły się wszystkie reformatorskie zapędy myślicieli-pozytywistów.

Empiryzm Milla nie był wolny od tego rodzaju totalitarnych skłonności; przybierając postać utilitaryzmu usiłował on sobie podporządkować także obszar ludzkiego postępowania. Kierunek ten już wcześniej był reprezentowany w pismach J. Benthama (1748–1832), który przez całe życie walczył o zreformowanie ówczesnego prawodawstwa w imię – jego zdaniem – podstawowej zasady etycznej, głoszącej, że jedynym motywem ludzkiego postępowania jest szukanie przyjemności i uciekanie od przykrości. Wykrycie tej zasady doprowadzi do prawie doskonałego zmechanizowania etyki. Trzeba będzie jedynie poklasyfikować doznania

przyjemne i przykre na różne kategorie i ustalić sposób mierzenia ich „stopnia” (nasilenia, trwania, pewności osiągnięcia, itp.), całą resztę pozostawiając już tylko prostym kalkulacjom logicznym¹².

Warto zwrócić uwagę na fakt, że przedmiotem analiz etycznych w ujęciu Bentham’a i Milla przestały być jakiekolwiek normy moralne; praktycznie jedynym zadaniem etyki stał się opis ludzkich zachowań: śledzenie przeżyć przykrych i przyjemnych oraz stopnia ich doznawania. Wprawdzie późniejszy pozytywizm porzucił przekonanie Bentham’a, że wszystkie tego rodzaju doznania da się sprowadzić do jakiejś jednorodnej klasyfikującej skali, ale zasadnicza idea – wstrzymywanie się od wypowiadania zdań rzeczywiście wartościujących – pozostała jako jeden z trwalszych dogmatów empiryzmu.

Zalążki upadku

We wstępie do tego rozdziału napisałem, że pozytywistyczne wytyczanie granic poznania było naturalną konsekwencją mechanistycznej wiary w rozum. To prawda, ale w tym przypadku konsekwencja nosiła w sobie zarodki zniszczenia przesłanki, z której się wywodziła. Mechanicyzm nie jest przecież „daną empiryczną”, lecz zbiorem twierdzeń metafizycznych, głoszących, że rzeczywistość da się ostatecznie wytłumaczyć w kategoriach mechaniki. Ani Hume, ani Comte, ani Mill nie dostrzegali jeszcze, że twier-

¹² Obszerną analizę kanonów Milla por.: K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, PWN, Warszawa 1965, ss. 157–170.

¹³ Problem indukcji, postawiony wyraźnie przez Milla, stał się przedmiotem długotrwałej dyskusji w filozofii nauki. W XIX stuleciu indukcję uważano za główną metodę nauk empirycznych, a nazwy „nauka empiryczna” i „nauka indukcyjna” używano zamiennie. Z czasem przekonania się zmieniły. Rolę klasycznie rozumianej indukcji w naukach empirycznych zredukowano prawie do zera. Punktem zwrotnym w tej dyskusji było słynne dzieło K. Poppera *Logika odkrycia naukowego* (PWN, Warszawa 1977).

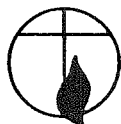
¹⁴ Doktrynę tę, w jej zasadniczych rysach, podzielał także Mill. Pisał on na przykład: „Nauka, która przyjmuje jako podstawę moralności użyteczność, czyli zasadę największego szczęścia, głosi, że czyny są dobre, jeżeli przyczyniają się do szczęścia, złe, jeżeli przyczyniają się do czegoś przeciwnego. Przez szczęście rozumie się przyjemność i brak cierpienia; przez nieszczęście – cierpienie i brak przyjemności”. *Utilitarianizm – o wolności*, przekł.: A. Kurlandzka, PWN (Bibl. Klas. Fil.), Warszawa 1959 s. 13.

dzenia mechanistyczne nie są wynikiem nauk empirycznych i że – zgodnie z wytyczanymi przez nich regułami myślenia – powinny być porzucone z tego samego powodu, co potępiana przez nich tradycyjna filozofia. Prawdę tę głośno wypowie dopiero metodologia dwudziestego wieku, ale wtedy mechanicyzm nie będzie już żyć od prawie połowy stulecia. Jeszcze jeden przykład tego, jak trudno dostrzec, że król jest nagi wtedy, gdy jeszcze sprawuje rządy.

Réforme mécaniste de la science et de la société

La démarcation positiviste des limites de la connaissance fut une conséquence naturelle de la foi mécaniste en la raison. La démarcation des limites du procès de la pensée – la séparation de la spéculation de ce qui est empirique – grandit au rang de la tâche fondamentale, et ensuite carrément unique, de la philosophie. Et pourtant le mécanisme n'est pas une „donnée empirique“, mais un ensemble d'affirmations métaphysiques proclamant que la réalité peut être finalement exp-

liquée dans les catégories de la mécanique. Ni Hume, ni Comte, ni Mill ne percevaient encore que les affirmations mécanistes n'étaient le résultat des sciences empiriques et que – en accord avec les règles du procès de la pensée établies par eux-mêmes – elles devaient être abandonnées pour la même raison que la philosophie traditionnelle condamnée par eux. Mais cette vérité ne fut prononcée publiquement que par la méthodologie du XX-ème siècle.



Roman Warszawski

Metabiologia: kres ekonomiki klasycznej?

Profesorowi Michaelowi R. Willowi
z Uniwersytetu Saarlandzkiego

Śledząc historię rozwoju myśli ekonomicznej nieuchronnie dojść trzeba do wniosku, iż od dwustu lat opiera się ona na tym samym fundamencie – na pracach klasyków A. Smitha i D. Ricardo, którzy w nauce o gospodarce próbowali zastosować wzorzec kartezjańsko-newtonowski: paradygmat, który przez kilkaset lat w kręgu kultury zachodniej był wyznacznikiem tego co naukowe, a co na miano takie nie zasługuje. Próbie tej nie można odmówić wielkości, jako że z niewielkimi poprawkami przetrwała do chwili obecnej. Wiele jednak wskazuje na to, iż ekonomia jako nauka znalazła się obecnie w przededniu wielkiego przewrotu. W jego wyniku będzie ona musiała zacząć traktować gospodarkę jako żywy organizm, w którym świadomość oraz wola ludzka uległy stopieniu w jedność z *immanentną wolą i wewnętrzną logiką maszyny*. Będzie to część głębokiej reorientacji, która nastąpi w całej nauce i w naszym pojmowaniu rzeczywistości.

Mechanistyczny substrat ekonomii

Tradycyjny pogląd na ekonomię jest reprodukcją Newtonowskiej kosmologii i bardzo wyraźnie widać w nim analogie z fizycznym modelem skonstruowanym w „Principiach” w roku 1687. *Mechanika klasyczna* – stwierdza W. Sebbą próbując definiować istotę newtonizmu – *rozważa system punktów materialnych poddanych działaniu siły. Wybór toru, jego ruchu dokonywany jest według zasady najmniejszej akcji, którą samą w sobie traktować można jako zasadę sensu stricto ekonomiczną*.

Mówiąc najkrócej – pogląd mechanistyczny prezentowany jest przez tego, kto uważa się za niezależnego obserwatora.

tora i kto twierdzi, iż jest w stanie lokalizować zachodzące zdarzenia zarówno w czasie jak i przestrzeni. Aksjomat ten rozbić można na trzy elementy, które – jak łatwo udowodnić – są wspólne tak dla fizyki klasycznej, jak i ekonomii. W obu tych dziedzinach zakłada się mianowicie, że: 1. wszystkie całości traktować można jako zbiory elementarnych części; 2. części te podlegają siłom dającym się sprowadzić w ostatniej instancji do przyciągania i popychu (A. Lowe: „push and pull”); 3. zachowanie części zapisane może zostać w ogólnych prawach, które jednocześnie pozwalają określić stan całości.

Wielka atrakcyjność poglądu mechanistycznego polegała w przeszłości przede wszystkim na tym, iż w astronomii, fizyce, optyce i elektrodynamice jego zastosowanie pozwoliło na wyjaśnienie wielu regularności i – co najważniejsze – na sformułowanie weryfikowalnych prognoz. To także głównie zainteresowało nim ekonomistów. Po zastosowaniu tego samego wzorca w naukach ekonomicznych spodziewano się podobnego rezultatu, w szczególności – matematyzacji, formalizacji i możliwości przewidywania.

Przed wszystkim tacy uczeni, jak W.S. Jevons i L. Walras przyznawali się do ambicji konstruowania teorii ekonomicznych na wzór mechaniki. Jevons pisał o „mechanice użyteczności i zaangażowania” (mechanics of utility and selfinterest); twierdził on, że *jeżeli ekonomia ma się stać w pełni nauką – musi być dyscypliną zmatematyzowaną*. Identyczne stanowisko zajmuje Walras, który w roku 1906, we wstępie do swych „Elements” podkreślał, że *jest całkiem jasne, iż ekonomia podobnie jak astronomia i mechanika jest zarówno nauką w pełni racjonalną i empiryczną*. Dalej mówił jeszcze wyraźniej: *Jeżeli teoria ekonomii (...) jest nauką fizyczno-matematyczną jak mechanika czy hydrodynamika – to ekonomiści nie powinni obawiać się używać ani metod, ani języka matematyki*.

Entuzjazm dla podejścia mechanistycznego w ekonomii może być zilustrowany również przykładem I. Fischera, który wiele wysiłków włożył w sformułowanie bardzo skomplikowanego modelu mającego odzwierciedlić czysto mechanistyczny charakter zachowań konsumentów. Prace jego zostały oparte na przekonaniu F.H. Knighta, że „mechanika jest siostrzaną nauką ekonomii” (nawet nie na

odwrot!). Prawa ekonomiczne mają – według niego – tak ogólny i uniwersalny charakter, że uzasadnione jest ich porównanie do prawidłowości rządzących naukami przyrodniczymi. Te ostatnie natomiast (Jevons:) *z reguły wyrażają z fundamentu ogólnych zasad mechaniki Newtonowskiej.*

Podobne przykłady można by jeszcze długo mnożyć. Najistotniejsze jest jednak, iż następstwem koncepcji uznającej sferę gospodarczą za hipotetyczny system mechaniczny, było położenie szczególnego nacisku w analizie na wielkości ilościowe, jak ceny i rozmiary produkcji; całkowicie natomiast zaniedbano stronę jakościową. Szło z tym w parze formułowanie hipotez ekonomicznych w oderwaniu od innych systemów życia społecznego, co ostatecznie doprowadziło do stworzenia modelu „homo economicus” – człowieka odartego z tradycji, kultury, nawyków społecznych – zredukowanego do założenia, że w życiu gospodarczym reaguje on i postępuje w sposób czysto mechanistyczny, a przez to wyliczalny. Było tak np. w koncepcjach ekonomistów burżuazyjnych, którzy porównywali przedmioty gospodarcze do... linoskoczków próbujących ustawicznie równoważyć potrzebę zadowolenia z krańcową użytecznością po stronie popytu oraz wielkość produkcji z kosztami krańcowymi i krańcowymi dochodami po stronie podaży.

Poza ogólną teorią równowagi – przetworzeniem fizykალnej idei wagi – również modele dynamiczne mające wyjaśnić zjawisko wzrostu gospodarczego oraz umożliwić jego programowanie i prognozowanie mają na wskroś mechanistyczny charakter. Najlepszym tego dowodem może być fakt zamykania ich w formuły rachunku różniczkowego, jakże charakterystycznego dla światopoglądu Newtonowskiego. Podobny substrat metodologiczny ma teoria tłumacząca związek istniejący między cyklem inwestycyjnym a obiegiem innowacji, którą sformułował J. Schumpeter. Daje się ona najlepiej zilustrować modelem składającym się z wahadła połączonego ze zbiornikiem wody, z którego w funkcji czasu „wypływają” innowacje napędzające cykl inwestycyjny – tu: ruch wahadła.

Niewątpliwie dużą odpowiedzialność za tak powszechne przyjęcie paradygmatu mechanistycznego w ekonomii ponoszą pewne czynniki historyczne; jednocześnie – jak

postaram się wykazać za chwilę – wiele wskazuje na to, iż także one zadecydują o jego przemijalności.

Sposoby gospodarowania w wieku minionym rzeczywiście charakteryzowały się racjonalnością, a tendencje rozwojowe dawały się przewidywać, jako że stopień skomplikowania procesów gospodarczych był jeszcze stosunkowo niewielki. Z drugiej strony nastąpiła błyskawiczna transformacja społeczeństw, które zmieniły się w skupiska ludzi o dużym stopniu jednorodności oraz znacznej skłonności do konformizmu. Jednak ta homogeniczność była zjawiskiem przejściowym; stanowiła ona punkt wyjścia dla mającej nastąpić w przyszłości dywersyfikacji – następstwa wzrostu autonomii jednostki pojawiającej się m.in. w obliczu coraz większego dobrobytu. Autonomii – dodajmy – kłócącej się z mechanistycznymi założeniami teorii.

Także sama technika, która najpierw upodobniła społeczeństwa i gospodarki do ogromnej maszyny, wraz z osiągnięciem wyższego szczebla rozwoju rozsadać zaczęła zbyt ciasne ramy tradycyjnego paradygmatu.

Technika ulega upodmiotowieniu

Kapitalistyczny sposób produkcji sprawił bowiem, że w dziedzinie wytwarzania dóbr powstał instytucjonalny przymus wprowadzania innowacji i nowych technik wytwarzania. Choć jest to zjawisko równie stare jak sam kapitalizm, jego konsekwencje w całej rozciągłości docenił dopiero niemiecki uczony A. Gehlen związany z tzw. szkołą frankfurcką. Dostrzegł on swoistą wewnętrzną logikę rozwoju technicznego, którą dotąd rozumiano bądź fałszywie, bądź tylko fragmentarycznie.

Dla Gehlena postęp techniczny jest wyrazem immanentnego rozwoju techniki i technologii; procesu, który jako całość nie wynika wcale z woli ludzi. W całej ludzkiej historii działa ona niejako poza plecami człowieka, można by powiedzieć – instynktownie. Rozwinięty system naukowo-techniczno-ekonomiczny – twierdzi Gehlen – będąc podstawą funkcjonowania nowoczesnych społeczeństw nie pracuje wcale według skoordynowanych planów działających podmiotów. W miarę wzrostu kompleksowości procesów techniczno-gospodarczych można raczej mówić

o zjawisku „upodmiotowienia“ techniki, o postępującej jej autonomizacji, w której następstwie człowiek – dotychczasowy podmiot – wyparty zostaje na pozycję służebną, podporządkowaną wymogom technologii. Owa dynamiczna struktura, w którą wplecione są dziś nauka, technika, gospodarka i zarządzanie, powstaje w rzeczywistości poza ludzką świadomością. W konsekwencji – postęp techniczny podąża w swoim kierunku nie sterowany żadnymi zewnętrznymi lub oddolnymi dyrektywami. Staje się on niejako procesem przyrodniczym, a próby sterowania nim przez ekonomistów porównać można do... procederu zaklinania deszczu na niższych szczeblach rozwoju.

Gehlen w poglądach swych wcale nie jest odosobniony. W sukurs przychodzi mu H. Schelsky, który twierdzi, iż począwszy od pewnego stopnia skomplikowania procesów techniczno-gospodarczych „polityczna wola zastąpiona zostaje immanentnym prawem rozwoju“. Techniczne możliwości automatycznie pociągają za sobą ich praktyczne wykorzystanie, a wykonalność przeradza się w imperatyw zastępujący hierarchię wartości i inne kryteria decyzyjne, które poprzednio wpływać mogły na charakter i kierunek zmian. Autonomiczność tego procesu jest trudno uchwytna z uwagi na duże rozczłonkowanie zjawisk techniczno-gospodarczych w łańcuchach czynności, z których – co prawda – można kontrolować każdą z osobna, lecz które – jako suma – jakiegokolwiek kontroli się wymykają. Ta ostatnia okoliczność – stojąc w jawnej sprzeczności z kartezjańskim przekonaniem, że właściwości i dynamika całości są zdeterminowane własnościami części – długo nie była zauważana jako „kłóca się ze zdrowym rozsądkiem“. Tymczasem w jej obliczu zewnętrzny mechanizm sterowania ewolucją ekonomiczno-techniczną – w postaci norm politycznych i prawnych – zastąpiony został endogenicznymi prawami cywilizacji naukowo-technicznej, których nie można rozumieć ani jako norm przekonaniowych, ani jako światopoglądu. I w ten oto sposób nauka wraz z techniką i gospodarką miały popaść w ten sam wymiar naturalnego rozwoju, w którym dokonały się historyczne przemiany spontanicznie powstałych instytucji. Gdy z takiej perspektywy popatrzyć na postęp gospodarczy – nawet mimo woli nasuwają się skojarzenia z procesami biologicznymi.

A. Gehlen taką właśnie perspektywę uznaje za poprawną. Transponując nowelę F. Kafki „Przemiana” na skalę społeczną, traktuje on powstanie nowoczesnej techniki jako etap w ewolucji gatunku ludzkiego. Według niego nowe aparaty są częścią ludzkiego organizmu, podobnie jak pancerz u skorupiaków. Mówi: *Spółczeństw o czysto społecznym charakterze, tj. takich, które były utkane wyłącznie z ludzkiej materii, poszukać dziś trzeba jedynie w kulturach przedprzemysłowych. W przyszłości prawa strukturalne rządzące relacjami między społeczeństwem a ich przemysłowym środowiskiem wymkną się wszelkim dotychczasowym miernikom. Już dziś strukturą tą nie można sterować. Z tej perspektywy polityka w jej współczesnej formie – zarówno ta o tendencjach indywidualistycznych jak i ta o tendencjach kolektywistycznych – jawi się jako konserwatywna w gruncie rzeczy próba wmówienia sobie, że istnieją możliwości kontrolowania metaludzkiego procesu, który się już spod tej kontroli wyzwolił.*

Gehlen proponuje używanie takich ram kategorialnych, które definiują „wzajemne oddziaływanie populacji ludzkiej i techniki jako proces metabiologiczny nowego rodzaju”, mogący mieć odpowiednik jedynie w sferze materii ożywionej. Dla niektórych proces ten miałby być przejawem pewnej intencjonalności i kierunkowości w skali całego wszechświata: kierunkowości, która musiałaby charakteryzować się tym, iż Kosmos już w pierwszych sekundach swego istnienia po Prawybuchu wykazał zdumiewającą preferencję dla rozwiązań fizycznych, które pozwoliły na powstanie życia inteligentnego przynajmniej w niektórych jego punktach.

Elementy paradygmatu organicznego

Idea ta wyda się mniej karkołomna, gdy zdamy sobie sprawę, że samo rozróżnienie materii ożywionej i nieożywionej „ma czysto praktyczny charakter i w dużej mierze dotyczy skali badanych zjawisk”*. Z drugiej strony – licznych dowodów na korzyść tezy Gehlena dostarcza sama

* Na ten sam temat F. Capra: „Skala to materia nieorganiczna. Organizacja atomów i cząstek, struktura skały – wszystko to ma charakter nieożywiony. Gdy zastanowimy się natomiast nad organizacją naszej planety – Ziemi – powiemy, że jest ona ożywiona”.

teoria ekonomii, która modelami zapożyczonymi z biologii – choć rzadko – zaczęła posługiwać się już w dobie fizjokratyzmu.

Już dziś w teorii ekonomii można doszukać się „desydenc-
kich” elementów zwiastujących nadejście przełomu –
zmianę paradygmatu na organiczny, w którym: 1. domino-
wałoby przekonanie o wszechzwiązku i współzależności
wszystkich zjawisk; 2. nastąpiłoby odwrócenie stosunku
między tym co pierwotne i wtórne; i wreszcie – w którym 3.
struktury nie należałoby pojmować jako podstawy, lecz
jedynie jako przejaw przebiegających w niej procesów.

Już niemiecka szkoła historyczna odrzuciła używanie
koncepcji mechanistycznych w analizie ekonomicznej.
Autorzy mieszczący się w jej nurcie podkreślali jedność
i złożoność życia społecznego, związki zachodzące między
indywidualnymi procesami społecznymi i organiczny –
w przeciwieństwie do mechanistycznego – charakter zja-
wisk ekonomicznych. W ich rozumieniu społeczeństwo
jako całość posiada charakter biologiczny, który wiązać
należy z autonomią najwyższego rzędu – z postępem techni-
cznym i ekonomicznym dokonującym się w mega-skali,
a nie z „żywnością” poszczególnych jego członków.
Szczególnie L. Roscher sugerował, iż można mówić o fizjo-
logii życia ekonomicznego; rozpatrywał on gospodarkę jako
organizm funkcjonujący w oparciu o prawa porównywalne
z prawami cyklu życiowego.

Także ekonomista tej rangi co A. Marshall należący do
szkoły neoklasycznej nigdy nie był w pełni przekonany
o poprawności i zasadności rozpatrywania działania sił
ekonomicznych wyłącznie w kontekście mechanistycznym.
Mekką ekonomistów jest biologia – stwierdza on w „Princi-
ples of Economics” z roku 1924. *Ekonomia jest gałęzią bio-
logii, o ile tę ostatnią rozumieć będziemy możliwie szeroko.*

Ciekawe zastosowanie biologicznego czy raczej organi-
cznego schematu teoretycznego znajdujemy także u J. Kor-
naia w jego „Anti-equilibrium” – pracy, która jest krytyką
myślenia o równowadze gospodarczej w kategoriach ogól-
nej równowagi mechanistycznej. Stwierdza on: *System eko-
nomiczny jest w rzeczywistości żywym organizmem, którego
funkcjonowanie wyznaczone jest pewnymi prawami.* Nastę-
pie w oparciu o tę myśl wyróżnia on w gospodarce funkcje

autonomiczne lub wegetatywne oraz funkcje wyższe, posługując się podziałem zaczerpniętym z biologii. (Funkcje wegetatywne odpowiedzialne są za podtrzymanie procesów życiowych i są niezależne od kontroli woli, zaś funkcje wyższe regulowane są przez centralny system nerwowy; między oboma rodzajami funkcji zachodzi ograniczona interakcja.) Kornai twierdzi, że zastosowanie takiego samego podziału ma swoje uzasadnienie w ekonomii. Uznaje on także istnienie w sferze gospodarczej procesów analogicznych do tych, które w biologii nazywane są selekcją i adaptacją. (Są one procesami dostosowania się żywych organizmów do warunków środowiska, od czego uzależnione jest przetrwanie i ewentualny rozwój.) *Także organizacje i całe ich systemy rodzą się, a następnie wymierają* – stwierdza Kornai. *Powstają różne wzorce zachowań i działań; niektóre z nich giną jako nie mogące spełnić swojej funkcji, inne – rozwijają się, ulegają wzbogaceniu.* Właśnie ten mechanizm – jak mówi Kornai – ma być odpowiedzialny za powstawanie zmian strukturalnych, wymianę czynników wzrostu i za obieg innowacji.

Jeszcze inny przykład zaczerpnąć można z prac K. Bouldinga. Píše on: *Jest kilka uderzających podobieństw, które w ekonomii pozwalają na wprowadzenie podziału na genotyp i fenotyp.* (Genotyp jest zespołem czynników dziedzicznych, natomiast fenotyp to zespół cech organizmu, które powstają w wyniku współdziałania genotypu z warunkami środowiska; osobniki o jednakowym genotypie mogą posiadać różne fenotypy, jeżeli rozwijają się w innych warunkach.) Boulding: *W badaniu systemów społeczno-ekonomicznych winniśmy skupić się przede wszystkim na poszukiwaniu związków o charakterze genotypicznym, te bowiem kształtują proces rozwoju i krystalizowania się struktur gospodarczych.*

Nauka w punkcie zwrotnym?

Przytoczone powyżej fakty są przykładami zastosowania na gruncie ekonomii pewnych elementów organicznej teorii systemów, której pojawienie się w opinii wielu badaczy uznane zostało za początek głębszej reorientacji w myśleniu naukowym w ogóle, nie tylko w ekonomii. Ogólną teorię systemów uznaje się bowiem za przejaw odejścia od atomi-

stycznego i mechanistycznego sposobu myślenia typowego dla wieku XIX, na korzyść całościowego – holistycznego pojmowania rzeczywistości. Jego cechą charakterystyczną jest to, że badane obiekty rozumiane są jako system – tj. jako zespół elementów, które tworząc pewną całość pozostają ze sobą w nierozzerwalnym związku i wszech-współzależności.

Możemy stwierdzić – pisze L. von Bertalanffy – że cechą charakterystyczną współczesnej nauki jest fakt, iż stosowany przez nią schemat izolowanych przez nią obiektów pozostających w jednokierunkowej zależności przyczynowo-skutkowej – okazuje się niewystarczający. Stąd też pojawiający się coraz częściej nacisk na takie pojęcia, jak „całość”, „organizm”, „Gestalt”, „holizm”, które oznaczają, że w ostatecznej instancji należy myśleć kategoriami elementów pozostających w permanentnej wszech-współzależności.

I. Blauberg jest zdania, że rozwój podejścia systemowego stał się koniecznością w obliczu trudności metodologicznych, jakie stanęły przed nauką w drugiej połowie XX w., która zająć się musiała zjawiskami o wyższym niż kiedykolwiek dotąd stopniu komplikacji i kompleksowości: okazało się, że własności całości nie mogą zostać zredukowane ani do własności poszczególnych elementów, ani do prostej sumy tych własności. Do konstatacji tego zjawiska doszło najpierw w fizyce, która posługując się metodą kartezjańsko-newtonowską dotarła do poziomu atomu i cząstek elementarnych i gdzie... fizycy stanęli w obliczu zawodności dotychczas stosowanych metod!

Współczesna fizyka narodziła się z buntu przeciw własnej bezsilności. Z tego samego buntu zrodzi się nie tyle współczesna ekonomia, co ekonomia, która dorośnie do współczesności. Zasada Nieokreśloności – kamień węgielny współczesnej fizyki, a jednocześnie śmiertelna obraza dla światopoglądu mechanistycznego – toruje sobie drogę bowiem także w naukach społecznych. Na gruncie fizyki stwierdza ona, że w mikroświecie równoczesna, precyzyjna lokalizacja obiektów w czasie i przestrzeni jest niemożliwa; że wraz z rosnącą dokładnością jednego parametru maleć będzie dokładność parametru drugiego. Boulding w „Economics as science” mówi o nieodzowności powszechnego zastosowania Ogólnej Zasady Nieokreśloności: *Kiedy zechcemy zyskać wiadomości o systemie zmieniając dane*

wejściowe, zmieniają one cały badany system, niekiedy nawet w sposób niezwykle radykalny. Inaczej mówiąc: Wiedza ekonomiczna i społeczna jest jednym z ważnych składników samego systemu społeczno-ekonomicznego. Przez to świat, który miałby pozostać nie zmieniony przez sam proces badań – jest już dziś po prostu absurdalny.

Tak więc z upadkiem dogmatów kartezjańsko-newtonowskich w fizyce zabrakło teoretycznej podstawy do twierdzenia, że inne nauki – a wraz z nimi ekonomia – powinny rozwijać się czerpiąc z aksjomatów fizyki klasycznej. Z drugiej strony – narastające a często wręcz anachroniczne rozbieżności między ekonomicznymi modelami a ekonomiczną rzeczywistością poderwały zaufanie do mechanistycznego paradygmatu ekonomii. W tej sytuacji, do rozwiązania metodologicznego kryzysu, przed jakim stanęły nauki ekonomiczne, najbardziej adekwatny wydaje się być model organiczny – zbliżony bardziej do biologii niż do fizyki. Jednocześnie metody wypracowane w ciągu trzech ostatnich dekad w dziedzinach takich, jak cybernetyka i ogólna teoria systemów – posłużyć mogą jako narzędzie do jego rozwoju, czyniąc zeń poważną konkurencję dla paradygmatu tradycyjnego.

Metabiologie: fin de l'économie classique?

En suivant l'histoire du développement de la pensée économique on arrive nécessairement à la conclusion que depuis deux-cents ans elle s'appuie sur le même fondement – sur les travaux des classiques A. Smith et B. Ricardo, qui essayaient d'utiliser dans la science économique le modèle de Descartes et de Newton: le paradigme qui, durant quelques centaines d'années, fut dans la culture occidentale la désignation de ce qui était scientifique

ou ce qui ne l'était pas. Il y a cependant beaucoup de signes montrant que l'économie en tant que science se trouve maintenant à la veille d'une grande révolution. En conséquence, elle devra commencer à traiter l'économie comme un organisme vivant. Ce sera la part d'une profonde réorientation qui surviendra dans toute la science ainsi que dans notre conception de la réalité.

Jacek Bartyzel

Inspiracja Maritaina w koncepcjach estetycznych i krytyczno-literackich Ludwika Frydego

Renesans filozofii neoscholastycznej datujący się od encykliki Leona XIII „Aeterni Patris”, a nasilający się po I wojnie światowej, nie ominął również Polski. Charakterystycznym zjawiskiem towarzyszącym temu procesowi było zbliżanie się do założeń światopoglądu chrześcijańskiego i entuzjastyczne odkrywanie – przez intelektualistów pozostających dotąd pod wpływem idei katolicyzmu i tomizmu obcych – kategorii opisu kultury wypracowanych w kręgu myśli scholastycznej. Do bogatej listy głośnych konwersji (listy, na której poczesne miejsce zajmuje przecież sam Maritain) dopisać należy, w kulturze polskiej, nazwisko krytyka i eseisty Ludwika Frydego (1912–1942). Wprawdzie sam akt jego nawrócenia z judaizmu na katolicyzm nastąpił niemalże w przededniu śmierci – w okolicznościach nader dramatycznych, bo w więzieniu hitlerowskim – i nie mógł znaleźć odzwierciedlenia w twórczości pisarza, to jednak wcześniejsze zetknięcie (w roku 1937) z dziełem Maritaina „Sztuka i mądrość” wywarło decydujący wpływ na ostateczne ukształtowanie się idei estetycznych tego krytyka.

„Odkrycie” Maritaina i estetyki neotomistycznej nie było zresztą w tym przypadku faktem, który by burzył dotychczasowy porządek wartości i wymagał całkowitego prze wartościowania postawy badawczej, jako że wątki myślowe, typowe dla estetyki Maritainowskiej przewijały się już przez wcześniejsze teksty Frydego, a teraz otrzymały jedynie ostateczną postać i precyzyjną podbudowę filozoficzną. W esejach pochodzących z lat 1934–37 dostrzec można zarówno znamienne dla Maritaina nastawienie antynaturalistyczne oraz antyformalistyczne, jak i przekonanie o autonomii dzieła sztuki, które jest tworem kreacji, a nie rezultatem

praktyk naśladowczych. Podatny grunt dla przyjęcia kategorii neotomistycznych dało wnikliwe przemyślenie teorii i praktyki klerkizmu¹. Efektem obserwacji perypetii XX-wiecznych klerków europejskich było przeświadczenie Frydrego o kryzysie klerkizmu tradycyjnego, zbudowanego na fundamencie postrenesansowego i postoświeceniowego humanizmu naturalistycznego. Fryde akceptuje wprawdzie etos klerka; etos obrony kultury przed narzucaniem jej jarzma utylitaryzmów – politycznego, społecznego, moralnego etc., ale zauważa jednocześnie, że odwieczne idee klerków: jedność kultury europejskiej, nieskrępowany rozwój osobowości oraz wiara w doniosłość bezinteresownej uprawy nauki i sztuki skazane są na zagładę w świecie współczesnym, jeśli wspierać się będą wciąż na podstawie bankrutującego humanizmu świeckiego. W świecie dzisiejszym dochodzą bowiem do głosu idee klerkizmowi obce: wrogość przeciwnych nacjonalizmów, kolektywizm niosący pogardę dla jednostki oraz utylitaryzacja nauki i sztuki.

Wartości humanistycznych nie da się uratować, dopóki idea jedności kulturowej Europy związana będzie z «płytkim», papierowym «kosmopolityzmem», zamiast wynikać z integrowania wartości wytwarzanych przez złączone wspólnym celem narody europejskie; dopóki postulat harmonijnego rozwoju osoby ludzkiej wyprowadzany będzie z egoistycznych i negujących więzi ponadjednostkowe teorii indywidualistyczno-liberalnych; dopóki nie zbuduje się nowych, bardziej realnych podstaw dla autonomiczności ducha twórczego. Klerkowie, którzy nie mogą lub nie chcą tego zrozumieć, skazani są bądź na uprawianie klerkizmu pozornego i jałowego, bądź na zdradę swych ideałów i nieuchronne zafascynowanie antyhumanistycznymi totalitaryzmami.

Prawdziwy, konserwujący wartości humanistyczne klerkizm możliwy jest – zdaniem Frydrego – tylko wówczas, gdy poszuka się ocalenia na drodze katolicyzmu. Jedynie katolicyzm, z którego wyrastają korzenie kultury europejskiej, może ocalić jej godność: *Idea europejskiej jedności, przebrana w aktualnej polityce i w nastrojach poruszanych przez powojenne prądy duchowe mas, ma swoje realne istnienie*

wytężnie" w katolicyzmie. Tu bowiem jest ona faktem, realnym faktem – jako jedność wierzących chrześcijan w uniwersalnym i uniwersalistycznym Kościele Katolickim².

Katolicyzm odrzuca zarówno wybująy indywidualizm jak i barbarzyńską negację jednostki w ideologiach kolektywistycznych. Afirmując wspólnoty, w jakich człowiek żyje i akcentując obowiązki człowieka wobec zbiorowości, za najwyższą wartość uznaje dobro osoby ludzkiej i jej zbawienie. Realizm i wszechstronność oceny (w katolicyzmie) relacja jednostka – zbiorowość powodują uznanie przez Frydego – formalnie będącego jeszcze poza Kościołem – że jedynie *sankcja religijna ocala ideę wolnej woli i ideę duszy ludzkiej, duchowego indywiduum*³. Tylko katolicyzm wreszcie jest w stanie obronić dogmat autonomiczności sztuki i nauki, nadając twórczości ludzkiej atrybut sakralności. Imperatywem naszych czasów – konkluduje Fryde – jest zbliżenie humanizmu i katolicyzmu, .

Nietrudno dostrzec w tych wywodach idee bliskie czy wręcz tożsame z tym, co głosił i pisał Maritain, choć nie był on jeszcze znany Frydemu. Wspólne jest tu i ogólne przeświadczenie o konstytutywnej dla Europy roli katolicyzmu, i szczegółowe uzasadnienie owego przeświadczenia; uznanie sztuki za autonomiczny twór duchowy; odrzucenie – w imię personalizmu – kolektywizmu i indywidualizmu oraz poszukiwanie autentycznie uniwersalistycznego «złotego szczytu» między kosmopolityzmem a skrajnym nacjonalizmem (wystarczy zestawić uwagi Frydego z rozważaniami – w „Sztuce i mądrości” – Maritaina o przenikaniu się, dzięki katolicyzmowi, ducha uniwersalnego i piętna narodowego w literaturze francuskiej XVII wieku). Klimat Maritainowski przeniknął zatem twórczość polskiego krytyka, zanim jeszcze przeczytał on „Sztukę i mądrość” i zanim w filozofii neotomistycznej powitał zapowiedź triumfu realizmu w myśli europejskiej.

² Esej *Droga klerka. Kilka uwag o współczesnym odrodzeniu religijnym*, w: „Pion” 1935, nr 16.

³ L. Fryde, *Droga klerka*, a: *Wybór pism krytycznych*, Warszawa 1966, s. 86.

⁴ Tamże, s. 87.

Wspomniano już przed chwilą, że z Maritainem łączyło Frydgo nastawienie antynaturalistyczne, antyformalistyczne i antypsychologistyczne; opowiedzenie się za estetyką kreacjonistyczną, uznanie duchowej natury sztuki i transcendentalności piękna oraz stanowcza obrona autonomii dzieła artystycznego. Spróbujmy teraz prześledzić te powinowactwa nieco dokładniej.

Maritain był – jak wiadomo – bezkompromisowym przeciwnikiem naturalizmu pojmowanego jako wierne odbicie (w dziele sztuki) materialnej rzeczywistości, które oglądającemu winno dać ludzącą iluzję tożsamości z przedmiotem naśladowanym. Mimetyzm oraz iluzjonizm naturalistyczny pojawiają się na kartach „Sztuki i mądrości” w roli swojego „bohatera negatywnego” estetyki. Demaskując «kłamstwo iluzji» podkreślał Maritain wewnętrzną sprzeczność samego pojęcia imitacji – kopii; nie wiadomo przecież dokładnie, czy chodzi tu o kopię tego, co jest samą rzeczą, czy też o naśladowanie wrażeń zmysłowych, jakich doznajemy oglądając tę rzecz? Maritain przekonuje, że tak jedno jak i drugie jest niewykonalne. Imitowanie rzeczy samej w sobie jest niemożliwe, ponieważ sztuka nie potrafi odtworzyć bezpośrednio tego, co dane jest pojęciowo. Z kolei, wrażenia zmysłowe są z natury rzeczy subiektywne, a charakterystyczny dla ich percepcji element kinetyczny zakłada nieomal «futurystyczne» pomieszczenie reprodukowanych form. Próba imitacji prowadzi więc do oszukiwania naszych zmysłów, a to przestaje być już zwykłą kopią¹. (Dodać tu można jeszcze, że słuszność wywodów Maritaina potwierdza, dostrzeżona przez teoretyków Wielkiej Reformy teatralnej, naiwność XIX-wiecznej scenografii iluzjonistycznej. «Udawaną prawdę» malowanych, a więc dwuwymiarowych płócien demaskował najmniejszy ruch trójwymiarowego aktora poruszającego się w przestrzeni scenicznej.)

Punkt widzenia Frydgo – w kwestii iluzjonizmu – zbiega się całkowicie ze stanowiskiem Maritaina. Zwolenników naturalistycznej estetyki oskarża Fryde o zwulgaryzowanie i zniekształcenie arystotelesowskiej teorii mimesis. Sztuka (tu: literatura) nie jest odbiciem rzeczywistości empirycznej

i to bez względu na to, czy odbicie owo pojmować należy jako proste opisywanie rzeczy realnych, czy nawet jako *niewielką przetwórczą deformację życiowego materiału*⁵. Antynaturalizm Frydego ma znaczenie zasadniczego światopoglądu estetycznego: jest sprzeciwem wobec traktowania dzieła artystycznego i rzeczywistości empirycznej jako tworów jednorodnych, o tej samej strukturze ontycznej. Konsekwencją traktowania dzieła sztuki jako reproduktora fenomenów życiowych jest sprowadzanie *prawdy artystycznej dzieła do prawdopodobieństwa przedstawionych w nim procesów realnych*⁶. Prowadzi to do zachwiania hierarchii funkcji dzieła; na plan pierwszy wysuwają się składniki wtórne przedmiotu artystycznego, a konstytuująca go funkcja estetyczna, przeznaczony do oglądu walor artystyczny tworzywa zepchnięty zostaje na plan dalszy.

Druzgocąca krytyka iluzjonizmu naturalistycznego nie oznacza zresztą całkowitego usunięcia kategorii mimesis poza obręb estetyki i krytyki literackiej. Można wręcz uznać, że dopiero w estetyce kreacjonistycznej kategoria ta zyskuje właściwy sens, bliższy na domiar poglądom samego Arystotelesa. Maritain gotów jest przyznać, że sztuki piękne są – w pewnym aspekcie – sztukami naśladowczymi, ponieważ za pomocą dostępnych znaków – takich jak: kolor, linie, dźwięk, rytm, słowo – naśladują jakąś rzeczywistość odmienną od tej, którą znaki reprezentują same przez się. Znaki te są więc poniekąd «przezroczyste» dla znaczenia odkrywanego przez percypujący dzieło umysł. Błędem naturalistów jest zatem nie samo zastosowanie kategorii naśladowania, lecz niewłaściwe jej zrozumienie i pomieszanie środków działania artystycznego z jego celem. Sztuka czerpie wprawdzie motywy i narzędzia ze świata empirii, ale nie gwoli dokładnego odwzorowania przedmiotu, który posłużył jako model. Naśladownictwo «uchwycone materialnie» to tylko środek do osiągnięcia celu, jakim dla dzieła sztuki jest doskonałość formy artystycznej.

Podobne rozważania snuje Fryde w odniesieniu do dzieła literackiego. Przyznaje – jak Maritain – że w przeżyciu este-

⁴ J. Maritain, *Sztuka i mądrość*, przeł. K. i K. Górscy, Poznań 1935, s. 181.

⁵ L. Fryde, *U podstaw nowej poetyki normatywnej*, w: *Wybór pism...*, s. 122.

⁶ Tamże, s. 122.

tycznym nie poprzestajemy bynajmniej na odebraniu warstwy znaków, za pomocą których dzieło zostało wytworzone. Podobnie jak widząc płamę barwną na obrazie kojarzymy ją z jakimś fenomenem, tak przedzierając się przez zapis tekstowy dzieła literackiego wyobrażamy sobie odpowiedniki realne znaków językowych, dzięki sygnałom nadawanym przez te znaki. W przypadku powieści prowadzi to często do traktowania bohaterów jak żywych ludzi, mających identyczny z naszym status metafizyczny. To dość powszechne mniemanie powoduje – zauważa Fryde – szereg nieporozumień, gdy np. autora spotykają zarzuty nie dość «żywego» i plastycznego nakreślenia sylwetki jakiejś postaci. Nieporozumienia takie wynikają oczywiście z pomieszania środków celu w czynnościach twórczych. Zadaniem i celem literatury nie jest odtwarzanie rzeczywistości, a czynności naśladowcze wynikające z sugerowania – poprzez słowa i zdania – wyobrażeń przedmiotów realnych, które *stanowią tylko jeden ze środków do utworzenia przedmiotu estetycznego*.

Drugą przyczyną wspomnianego nieporozumienia jest błędne pojmowanie samego obiektu naśladowania. W istocie bowiem, to nie rzeczy są naśladowane – choć przedstawiane – lecz *świat niewidoczny, który tętni w nas*⁸ – jak powiada Maritain; rzeczywistość inna niż *zespół pojęć i wyobrażeń zawartych w systemie języka praktycznego*⁹ – jak formułuje to, na gruncie poetyki, Fryde. Obie cytowane wypowiedzi zawierają implicite przeświadczenie o zasadniczej roli wyobraźni twórczej, która przefiltrowując doświadczenia zmysłowe powoduje nieuniknioną – dodajmy, że z estetycznego punktu widzenia pożądaną – deformację przedmiotu artystycznego w stosunku do pierwowzoru. Przedmiot ów jest zawsze artefaktem, a więc tworem posiadającym wprawdzie swój odległy ekwiwalent realny, lecz jednak co do natury swej samorodnym i zbudowanym inaczej niż wytwory naturalne. Artysta ma prawo do deformacji, która – jak dowodzi Maritain – jest w rzeczywistości *wynikającą z wizji artysty transformacją przez wierność duchową wobec formy*¹⁰ – duchowego bytu dzieła. Tej transformacji nie należy mylić z deformacją w sensie potocznym, tj. z kłamstwem, bowiem deformacja w powyżej definiowa-

nym sensie jest (podkreśla Fryde) *świadomym i skutecznym chwytem artystycznym*¹¹, np. jako celowo schematyczna karykaturalizacja lub groteskowe ujęcie postaci w dziele literackim.

Szczególne znaczenie dla obszaru zainteresowań krytycznych Frydego – dla literatury, a zwłaszcza liryki – mają rozważania Maritaina nad funkcją tworzywa językowego w poezji. Przypomina autor „Sztuki i mądrości”, że podatność znaków słownych na subiektywizm wypowiadającego i długi użytek społeczny z nich czyniony spowodowały utratę przez słowa ich waloru duchowego, pozwalającego kreować – poprzez nazywanie – rzeczywistość. Słowa zmieniły zatem swą naturę przemieniając się w słowa-rzeczy, zaś procesowi urzeczowienia – a więc i materializacji – słów nie potrafili lub nie chcieli zapobiec poeci tacy, jak np. Victor Hugo. Fryde przejmując dosłownie od Maritaina określenie słowa-rzeczy, i kieruje swe ostrze krytyczne przeciwko witalistycznej poezji Skamandrytów, oskarżając ich o te same przewinienia, którymi filozof francuski obarczał V. Hugo: o nadmierny emocjonalizm, retoryczną deklamację, zachwaszczenie liryki *tupotem słów-rzeczy*, rezygnację z wysiłku konstruowania nowych, oryginalnych znaczeń.

Dokładne przemyślenie koncepcji Maritaina pozwoliło Frydemu stworzyć nową, oczyszczoną z naturalistycznych błędów teorię twórczego realizmu, który nazwał realizmem humanistycznym. Zasadniczą ośnową realizmu humanistycznego jest właśnie dostrzeżenie twórczego charakteru konfliktu poezji i życia. Prawdzie życia sprzeciwia się bowiem nie tylko subiektywny idealizm; ucieczką od życia w imię artystowskiego introwertyzmu. Prawdzie tej zagraża również beznadziejne poszukiwanie iluzji życia; imitowanie zdolne uchwycić – co najwyżej ulotnie – naskórkową warstwę zjawisk. W konflikcie między sztuką kopiującą naturę a transcendentálním pięknem artysta musi zawsze wybierać piękno – także po to, aby ocalić sztukę!

¹⁰ L. Fryde, *Lekcja marzenia*, w: *Wybór pism...*, s. 120.

¹¹ J. Maritain, dz. cyt., s. 66.

¹² L. Fryde, *Dwa pokolenia*, w: *Wybór pism...*, s. 211.

¹³ J. Maritain, dz. cyt., s. 187.

¹⁴ L. Fryde, *Lekcja marzenia*, s. 120.

Służba prawdzie życia – we wszystkich jego przejawach, nie tylko materialnych – wymaga ustawicznej niezgody artysty ze światem. Zresztą *to nie poezja ucieka od życia; to ono się od niej odwróciło. Poezja całą swą mocą PRZECIWSTAWIA SIĘ MU; i blaskiem duchowej prawdy, która z niej bije, rzuca wyzwanie tępej i zadowolonej z siebie doczesności*¹².

Technika iluzji jest czymś wręcz przeciwnym realizmowi. Realizm to wprawdzie jakieś odniesienie się do rzeczywistości, ale nie jej kopiowanie, lecz nowe spojrzenie, uchwycenie czegoś dotychczas nie zauważonego, i to przy pomocy takich środków postaciowania artystycznego, które będą również oryginalne. Prawdziwy realizm zatem, to *nowy obraz świata, nowa perspektywa rzeczy, która ponadto stanowi ZDOBYCZ PRAKTYCZNĄ w rozgrywce człowieka ze światem rzeczy, krok naprzód w walce ducha ludzkiego o władzę nad empirią*¹³. W ten sposób, podstawowym wiaźadłem nowego realizmu staje się nie statyczna kategoria opisu rzeczy, lecz dynamiczna kategoria podboju rzeczywistości.

*

Antynaturalizm Frydego dotyczy sfery znacznie szerszej niż tylko relacji: dzieło sztuki – otaczający twórce świat zjawisk. Twór artystyczny nie jest również – zdaniem badacza – epifenomenem zawartości psychicznej twórcy. Fryde stoi zatem także na stanowisku wrogim psychologizmowi w estetyce i krytyce literackiej; nastawieniu poetocentrycznemu przeciwstawia konsekwentny ergocentryzm. Poeta, który chce odkrywać, a nie naśladować, musi przezwyciężyć ostatnią i najbardziej ponętną pokusę iluzjonizmu: pragnienie imitowania samego siebie, własnej duszy. Jeśli sprzeniewierzy się temu nakazowi, popadnie w wulgarny sentymentalizm i psychiczny ekshibicjonizm. Liryka nowoczesna, aby być godna tej nazwy, musi zerwać z tendencją do egzemplifikowania «materii psychicznej» twórcy – tej *ostatniej z imperialistycznych iluzji XIX wieku*¹⁴. Naiwnym złudzeniem jest mniemanie, jakoby istotną siłą poezji była żarliwość objawianych w niej uczuć. Głosząc taki pogląd, przeprowadzał Fryde jednocześnie zasadniczą rewizję swych wcześniejszych fascynacji tzw. estetyką wyrazu B. Crocego, ujmującego twór artystyczny jako ekspresję (wyraz) świata duchowego artysty oraz uzależniającego

ocenę dzieła właśnie od stopnia napięcia i siły tej ekspresji. Za złudzenia psychologizmu trzeba drogo płacić. Uleganie kompleksom psychicznym, narcystyczne przeglądanie się we wnętrzu własnej duszy, prostytuowanie pracy twórczej poprzez traktowanie jej jako łożyska stanowiącego ujęcie sił biologicznych i psychicznych: poety zabija to co w dziele najważniejsze: artyzm. Dzieło takie *może wstrząsać swą ludzką treścią, ale przestaje być twórczością artystyczną*¹². Ideał twórczy Frydego, to nie poeta-histrion, lecz poeta-rzemieślnik. Imperatyw czystości duchowej wymaga otrząśnięcia się z uniemożliwiającego prawdziwie wolną twórczość bagażu przeżyć psychicznych; powrotu do pokory cechującej twórczość artystów średniowiecznych. Fryde odwołuje się tu wprost do Maritaina wykorzystując jego autorytet dla uzasadnienia swej niechęci do ekshibicjonizmu, a pośrednio dla potwierdzenia koncepcji realizmu humanistycznego: *...w subtelnych, scholastycznych dystynkcjach Jacques Maritaina objawia się GŁĘBOKI PORZĄDEK BYTU, niezachwiany ład wartości, którego źródło odnajduje ten myśliciel w Bogu. I tak, na miejscu subiektywizmu czyniącego oderwaną jednostkę centrum świata, na miejsce postawy idealistycznej, z góry zakładającej kłamstwo z niezbędnych jakoby względów pragmatycznych, kształtuje się postawa oparta na uczciwości i rzeczowości. Nie przestania ona rzeczywiście majakami wyobraźni, lecz USTALA WŁAŚCIWE MIEJSCE I KONKRETNE ZADANIA JEDNOSTKI W ŚWIECIE STWORZONYM przez Boga i ugruntowanym na Jego wiecznym i niezmiennym prawie*¹³.

Podpisując się pod koncepcjami estetycznymi Maritaina, głosił Fryde, że łączą one – na wyższym pięttrze uogólnienia – idee dwu polskich teoretyków sztuki: ideę wyobraźni Leona Chwistka i ideę formy Stanisława I. Witkiewicza. Łatwo zauważyć, że obie idee zajmują wybitne miejsce w estetyce Maritaina, jak również to, że są one w stosunku do siebie komplementarne. Wyobraźnię uważał Maritain –

¹² L. Fryde, *Dwa pokolenia*, s. 212.

¹³ L. Fryde, *Aktualność „Walki o treść”*, w: *Wybór pism...*, s. 196–197.

¹⁴ L. Fryde, *Dwa pokolenia*, s. 209.

¹⁵ Tamże, s. 206.

¹⁶ L. Fryde, *Brzozowski jako wychowawca*, w: *Wybór pism...*, s. 180.

zgodnie z poglądami Akwinaty – za najważniejszą dla procesu twórczego władzę zmysłową. Pojmował ją jako *dar, przez który przede wszystkim człowiek rodzi się artystą*¹⁷. Bez wyobraźni twórczej nie ma dzieła sztuki. Przestrzegał jednak przed bezwzględnym zaufaniem samej tylko sile wyobraźni; choć jest ona najdoskonalszą władzą zmysłową, to nie może zaowocować bez wsparcia ze strony władzy wyższej – umysłowej; bez dobroczynnej dyscypliny intelektu. *Cnota sztuki jest doskonałością umysłu*¹⁸. Sztuka należy do porządku intelektualnego; jest «wyciśnięciem» idei na materii w procesie formalnego postaciowania dzieła. Dlatego właśnie forma, jaką przybrało dzieło, stanowi istotę tworu artystycznego, jego właściwy byt. Wyobraźnia nie okiełznana wędzidłem świadomej konstrukcji formalnej rozleje się w chaotyczną magmę oryginalnych, być może, lecz nie doszlifowanych pomysłów. Fryde znów wiernie referuje – w tonie całkowicie aprobatywnym – myśli mistrza z Meudon: *Wartości sztuki tkwią w formie, w IDEI FORMALNEJ, którą artifex wyciska na materii*¹⁹. Za trafne wypada zatem uznać spostrzeżenie Frydego o powinowactwie łączącym estetykę Maritaina z estetyką Witkacego, którego teoria Czystej Formy (choć nie praktyka literacka) spełnia wszystkie trzy podnoszone tu nakazy: uwolnienia od motywacji naturalistycznej, *antybebechowości* – rozumianej jako sprzeciw wobec obnażania wnętrza psychicznego twórcy, i poskromienia żywiołu wyobraźni.

Nie można wreszcie pominąć w „negatywnej” części opisu koncepcji Frydego, że był on również przeciwnikiem formalizmu w estetyce i teorii literatury. Sąd ten nie stoi bynajmniej w sprzeczności z powyższymi wywodami na temat formy w dziele, bowiem dotyczy dwu różnych znaczeń tego pojęcia. Czym innym jest pojęcie formy w estetyce kreacjonistycznej, gdzie oznacza ono byt duchowy dzieła – ideę, z której pomocą artysta konstruuje tworzywo; czym innym zaś było ono w tzw. rosyjskiej szkole formalnej, której pomysły i reprezentantów w Polsce (np. Franciszka Siedleckiego) Fryde namiętnie zwalczał. W formalizmie rosyjskim pojęcie formy jest wybitnie materialne; oznaczają po prostu zespół tzw. chwytów (np. w dziedzinie metryki czy organizacji brzmieniowej), z pomocą których dokonywana

jest transformacja materiału językowego. (Na marginesie: być może, dla pełnego zobrazowania tej różnicy przydatne mogłoby się okazać tradycyjne, romantyczne – a wywodzące się jeszcze od Plotyna – rozróżnienie formy wewnętrznej i formy zewnętrznej.)

Czysto materialne rozumienie formy sprowadza ją do poziomu określonego zespołu technicznych zabiegów i umiejętności. Było to oczywiście nie do przyjęcia dla Frydrego, który uznał, że *barbarzyńskie jest «formalne» pojęcie poezji jako sumy elementów tematycznych, stylowych, wersyfikacyjnych...*, wówczas bowiem *...poezja we właściwym, merytorycznym znaczeniu jako zespół wartości poetyckich, nie istnieje poza strumieniem rzeczywistości praktycznej*²⁰. Pojmowanie poezji jako np. zbioru schematów wersyfikacyjnych, prowadzi w konsekwencji do «ulotnienia się» zasadniczej – duchowej – wartości poezji.

Nie sposób nie zauważyć znów całkowitej zgodności poglądów z Maritainem ironizującym na temat tych, którzy *tłumaczą potęgę poezji przez muzykalność dźwięków dając w ten sposób dowód bardzo krótkiego hedonizmu*²¹. Sprzeciw wobec «technicyzmu» dotyczy oczywiście także sztuk wymagających pewnych zdolności manualnych, których rzecz jasna lekceważyć nie należy, ale które też nie tworzą samej sztuki; *usuwiają tylko przeszkodę fizyczną w praktyce sztuki*²².

*

Wyczerpaliśmy wszystkie negatywne określenia estetyki Frydrego: antynaturalizm, antypsychologizm, antyformalizm. Pora teraz, by sformułować definitywnie jej sens pozytywny, który przewijał się zresztą «podskórnie» w dotychczasowych wywodach. Estetyka Frydrego jest estetyką kreacjonistyczną. Sztuka – to wytwarzanie pięknych form, odnajdywanie – w procesie postaciowania dzieła – najdoskonalszego kształtu, aby dzieło mogło dostarczyć

¹⁷ J. Maritain, dz. cyt., s. 48.

¹⁸ Tamże, s. 48.

¹⁹ L. Fryde, *Dwa pokolenia*, s. 207.

²⁰ L. Fryde, *Nauka o wierszu czy kiepska krytyka*, w: *Wybór pism...*, s. 140.

²¹ J. Maritain, dz. cyt., s. 67.

²² Tamże, s. 14.

rozkoszy poznającemu je za pomocą zmysłów intelektowi. Oznacza to radykalne odejście od wszystkich dominujących w epoce nowożytnej estetyk: romantycznej, naturalistycznej i ekspresjonistycznej. Akt twórczy nie jest bowiem ani rewelowaniem tajemniczej i niepoznawalnej rozumowo istoty rzeczy (jak głosili ekstatyczni prorocy romantyzmu), ani kopiowaniem natury (jak żąda naturalizm), ani wyrazem przeżyć duchowych twórcy (jak chcą ekspresjoniści). Wszystkie te zadania nie są właściwością sztuki, lecz innych dziedzin aktywności ludzkiej; istotę rzeczy odśłania filozofia, iluzję natury daje fotografia, przeżycia psychiczne bada psychoanaliza. Sztuka ma własne, sobie tylko właściwe i specyficzne zadanie i pełniąc je staje się właśnie sztuką. *Zadaniem artysty jest KREOWANIE RZECZYPIĘKNYCH*²³. Takiego spojrzenia na rolę sztuki uczy estetyka scholastyczna wskrzeszona przez Maritaina. W niej to właśnie ujrzał Fryde dobitne potwierdzenie swych koncepcji, a przy okazji także uzasadnienie pożądanej ewolucji sztuki współczesnej. W estetyce neotomistycznej nieoczekiwanego sojusznika znajduje sztuka awangardowa, odwracająca się od podsuwanych jej poza-artystycznych zadań. W liryce awangardowej dostrzega Fryde znamioną tendencję do zahamowania inwazji «surowych», nie obrobionych formalnie uczuć, emocji i wzruszeń, a zastąpienie ich przez świadome wizjonerstwo, tzn. takie, w którym wizja przybiera kształt obrazu poetyckiego, traktowanego jako *ośrodek krystalizacyjny nowego stylu*²⁴. Obraz ten zostaje celowo niezwykły, bo przecież zadaniem jego jest podobać się; podobać się zaś może przede wszystkim to co oryginalne i odkrywcze. Nie oznacza to zresztą dążenia do oryginalności za wszelką cenę, prowadzącej do dziwactwa czy wręcz dewiacji estetycznej, choć nie sposób zaprzeczyć, że skłonności takie w sztuce występują. Obraz poetycki winien być jednak zawsze odkryciem zgodnym ze swoją prawdą wewnętrzną! Aksjomatem poetyki kreacjonistycznej jest bowiem przekonanie, że obraz poetycki rządzi się własną logiką, niekoniecznie zgodną z logiką zdroworoządkową lub naukową. Przedsławiadzenie Frydego o niezależności logiki wewnętrznej dzieła znajduje mocne wsparcie ze strony autora „Sztuki i mądrości”: *Dzieło sztuki powinno się hartować w logice, nie*

...w pseudologicie idei jasnych, i nie w logice poznania i dowodu, lecz w logice pracowniczej, zawsze tajemniczej i zadziwiającej, w logice budowy istot żyjących i tajemniczej geometrii natury (...) Przypadek nawet jest logicznym w sercu poety²³.

Pozorny oksymoron «logiki ciemnej» pozwala odeprzeć również tylekroć formułowany zarzut hermetyczności poezji awangardowej. Maritain udawał, że tajemnica nie sprzeciwia się zasadzie poznania intelektualnego, a nawet jest dlań konieczna, ponieważ tam, gdzie nie ma tajemnicy, nie ma też nic do poznania. Akt formalny postaciowania dzieła jest właśnie próbą poetyckiego rozjaśnienia tajemnicy w porządku logiki artystycznej. Dlatego pojęcia «jasności» nie można utożsamiać z jasnością «dla nas», zdroworozsądkową, lecz tylko z jasnością «w sobie» dzieła. Fryde dodaje, że poezja kreowana według zasady *integralnego liryzmu*, nie wyrzeka się bynajmniej treści, idei. Chce tylko, by treść ta była przefiltrowana przez wizję liryczną i uformowana w ciągu – wolnych od przypadłości zewnętrznych – obrazów kojarzonych zgodnie z ich logiką wewnętrzną.

Warto też zauważyć, że przejście się zasadami estetyki neoscholastycznej pozwoliło Frydemu dowartościować cieszącą się złą – od epoki romantycznej – sławą pojęcie konwencji i reguł w sztuce. Rzecz jasna, nie może być mowy o powrocie do sztywnych, schematycznych, arbitralnie narzuconych z zewnątrz norm, lub do kanonizowania jakiejś powszechnie obowiązującej poetyki. Błędem byłoby jednak dopatrywać się w pojęciu reguł tworzenia wyłącznie zamachu na wolność twórczą. Wszystko tu zależy od tego, jak rozumiemy konwencje i reguły. Fryde aprobuje Maritainowską definicję reguł jako *czynności operatywnych samej sztuki*²⁴. Tak definiowane reguły utożsamiają się z procesem formalnego postaciowania dzieła przez intelekt tworzący. Artysta, który by wyrzekł się stosowania reguł pozwalających nadawać kształt dziełu, skazywałby się lekomyślnie na utratę panowania nad zanarchizowanym

²³ L. Fryde, *Dwa pokolenia*, s. 208.

²⁴ Tamże, s. 211.

²⁵ J. Maritain, dz. cyt., s. 56–60.

²⁶ Tamże, s. 44.

żywołem tworzywa. Właściwie, tj. twórczo rozumiana konwencja, nie krępuje w niczym woli twórczej, lecz *wyzwala i daje ujście nagromadzonym energiom; wyznacza cel i wskazuje drogę do celu*²⁷. Wciąż świeży urok objawia Goethowskie przeciwstawienie klasycyzmu pojętego jako zdrowie, z jego atrybutami: jasnością, elegancją, wdziękiem, harmonią układu – i romantyzmu traktowanego jako choroba. Do klasycyzmu zatem – konkluduje Fryde – *wracamy jak do starych, niewzruszonych prawd, jedynych i niezastąpionych fundamentów rzetelnej kultury duchowej*²⁸.

Logiczną konsekwencją postawy kreacjonistycznej jest idea autonomii dzieła sztuki. Dzieło sztuki to twór autonomiczny, który stanowi *odrębny typ wytworów duchowych (...), odrębny świat wydzielony z rzeczywistości empirycznej i w sobie zamknięty*²⁹. Sztuka musi być wolna od wszelkiego utilitaryzmu a zwłaszcza od tego, co Maritain nazywa *tezą*. Dzieło sztuki, nie jest ani obrazkiem z natury, ani traktatem naukowym, ani podręcznikiem moralności. Idea autonomii tworu artystycznego zakłada najoczywściej jego autoteliczność. Celem sztuki jest – jak już wiemy – wytwarzanie rzeczy pięknych. Dobite potwierdzenie autoteliczności sztuki zakłada jednoznaczne rozstrzygnięcie problemu relacji: sztuka a moralność. Obie te dziedziny nie mają ze sobą nic wspólnego. Artysta – co nie znaczy człowiek, który tworzy – jest w najgłębszym tego słowa sensie amoralny. Wprawdzie tak sztuka jak i moralność są cnotami intelektu praktycznego, to jednak reprezentują dwa różne i odmienne ukierunkowane aspekty. Dziedziną moralności jest – jak powiada Maritain – Działanie, rozpatrywane w stosunku do użytku, jaki człowiek czyni z wolnej woli; Sztuka zaś jest Wykonaniem, odnoszącym się wyłącznie do dzieła. Fryde posługuje się tu scholastycznym rozróżnieniem celu robotnika (*finis operantis*) i celu dzieła (*finis operis*). Dzieło powinno być tworzone z myślą o jego pięknie samoistnym, a nie ze względu na dobro twórcy. Punktem odniesienia dla dzieła sztuki nie jest osoba twórcy, z jego moralnymi – jako człowieka – powinnościami, lecz jest nim sam *transcendens* – Bóg. To od Niego przecież pochodzi zdolność tworzenia piękna! Dzieło sztuki – Mówi Fryde – jest *faktem POZAŁUDZKIM*. W dziele *...wzrosłym na glebie ziemskiej (...)* odbija się

*niebo*³⁰. Piękno – to kategoria transcendentálna, a każdy przejaw piękna w dziele ducha ludzkiego jest zawsze emanacją piękna nieziemskiego. Piękno jest *blaskiem duchowym bijącym z przedmiotu ukształtowanego przez artystę*³¹.

Na zakończenie pragnąłbym jeszcze pokazać, jak kategorie wypracowane przez estetykę scholastyczną wykorzystał Fryde do określenia zadań krytyki literackiej. Chodzi tu o pojęcie habitus, definiowane przez scholastyków jako «stałe usposobienie» intelektu ulepszające naturę podmiotu. Zadaniem krytyki literackiej jest – w przekonaniu Frydego – *intuicyjne tłumaczenie WARTOŚCI POETYCKICH JAKO WARTOŚCI DUCHOWYCH*³². Według Maritaina, cnota stałego usposobienia wytwarza w twórcy intymną więź duszy tworzącej i dzieła. Zadaniem krytyka będzie również – przekonuje Fryde – wytworzenie w sobie owego stałego usposobienia, które winno zaowocować poczuciem solidarności krytyka z dziełem i artystą. Owo stałe usposobienie, to – w ujęciu Frydego – coś na kształt Diltheyowskiej empatii – intuicyjnego wczucia się w istotę dzieła. *Trzeba wierzyć w swoją ideę sztuki, trzeba walczyć o nią bez znużenia i bez kompromisu; ramię w ramię z tworzącym artystą; wtedy dopiero jest się krytykiem*³³.

²⁷ L. Fryde, *O powołaniu krytyki literackiej*, w: *Wybór pism...*, s. 112.

²⁸ Tamże, s. 113.

²⁹ L. Fryde, *U podstaw nowej poetyki normatywnej*, s. 121.

³⁰ L. Fryde, *Aktualność „Walki o treść”*, s. 201.

³¹ L. Fryde, *Dwa pokolenia*, s. 207.

³² L. Fryde, *O powołaniu krytyki literackiej*, s. 111.

³³ L. Fryde, *O postawie krytyka sztuki*, w: *Wybór pism...*, s. 145.

Inspirations de Maritain dans les conceptions esseistes, critiques et littéraires de Ludwik Fryde

Critique et essayiste, Ludwik Fryde (1912-1942), se rencontra en 1937 avec l'œuvre de Maritain „Art et Sagesse”. Cette œuvre exerça une influence décisive sur la formation des idées esthétiques du critique, qui en prison hitlérienne – presque la veille de sa mort – se décida de se convertir du judaïsme au catholicisme.

On peut définir l'esthétique de Fryde d'une façon négative en de termes suivants: antinaturalisme, antipsychologisme et antiformalisme. Positivement: L'esthétique de Fryde est une esthétique créationniste, selon laquelle l'art est la production de bel-

les formes, la découverte de la forme la plus parfaite pour que l'œuvre puisse donner des délices à l'intellect qui la connaît au moyen des sens. L'esthétique scholastique ressuscitée par Maritain nous apprend juste cette façon de regarder le rôle de l'art. En elle Fryde perçu l'affirmation de ses conceptions, et, à cette occasion aussi, le fondement de la désirée Évolution de l'art moderne. L'esthétique conçue de cette façon signifie une séparation radicale de toutes les esthétiques dominantes à l'époque moderne: romantique, naturaliste et expressionniste.

Bogdan Burdziej

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

Michał Jagiełło

Program kulturalny lubelskiego „Odrodzenia“ (1935–1939)

Część I

Miesięcznik, a w ostatnim roku wydawania dwutygodnik: 35 numerów w 30 woluminach. Organ lubelskiego środowiska SKMA „Odrodzenie”. Obok wileńskiego „Pax-u” drugie liczące się czasopismo młodej inteligencji katolickiej nurtu odrodzeniowego. Proponuję to określenie jako wyróżnik formacji znacznie szerszej, aniżeli wynikałoby to z przynależności organizacyjnej do SKMA „Odrodzenie”. Do nurtu odrodzeniowego zaliczam więc nie tylko „Pax”, „Odrodzenie” i „Prąd”, ale także „Verbum”, „Kulturę” oraz – w pewnym stopniu – „Ateneum Kapłańskie” i „Przegląd Powszechny”. Nurt odrodzeniowy, dochodzący u nas wyrażnie do głosu w latach trzydziestych, jest wspólnym dorobkiem środowisk świeckich i kleru; świadomą kontynuacją odnowicielskich tendencji widocznych choćby w środowisku „Prądu” sprzed I wojny światowej oraz w ankiecie rozpisanej przez „Przegląd Powszechny” w latach 1905–1906. W latach trzydziestych były to już nie tylko jednostki, ale całe grupy katolickiej inteligencji, przynajmniej się do katolickiego „humanizmu integralnego” tak nowatorsko sformułowanego przez J. Maritaina. Neotomizm, katolicki personalizm, postulaty rozwiązywania konfliktów wewnętrznych w kraju zgodnie z duchem chrześcijańskim, propagowanie nauki społecznej Kościoła, odważne wchodzenie w trudne zagadnienia współczesnego świata, likwidowanie nieufności części inteligencji do religii – oto podstawowe założenia odrodzeniowców. Zderzali się oni w codziennej praktyce z lewicą, z sanacją, z endecją a także z przedstawicielami własnego obozu, z tymi, którzy nie chcieli rezygnować ze stosowania „środków bogatych” w pracy katolickiej. Formacja odrodzeniowa, choć często zagłuszana przez innych, głośno krzyczących – wywierała

jednak istotny wpływ na nasz katolicyzm. To właśnie ten nurt był skierowany ku przyszłości. Łączenie wierności Kościołowi i jego hierarchii z poszerzaniem granic wolności człowieka rozwiązywane było przez odrodzeniowców w zgodzie z narodowymi tradycjami i katolickim uniwersalizmem. Obiektywizm i chrześcijańska caritas umożliwiły częściowo nowe spojrzenie na kulturę powstałą poza kręgiem katolickim, pozwoliły na ujawnienie się – w połowie lat trzydziestych – postaw znamionujących pluralizm kulturowy katolicyzmu i tendencje dialogowe.

Najpełniej widoczne jest to w publicystyce bezpośrednio związanej z SKMA „Odrodzenie”, a więc w „Paksie”, „Odrodzeniu” i „Prądzie”. Był to wszakże prąd szerszy, obejmujący i inne środowiska, skupione wokół tytułów, które zostały już wcześniej wymienione. SKMA „Odrodzenie” działało samodzielnie i na własne ryzyko, ale program tej organizacji był niewątpliwie zbieżny z oczekiwaniami wielu ludzi Kościoła. Tendencje odrodzeniowe nurtowały podskórnie cały nasz katolicyzm; powszechnie oczekiwano szeroko rozumianej demokratyzacji życia politycznego i coraz wyraźniej sprzeciwiano się wszelakim totalistycznym utopiom. Kazimierz Sołtysik wyraził to lapidarnie: *Idea sprawiedliwości społecznej stała się rzeczywistym elementem pozadogmatycznej ideologii grupowej reprezentacji polskiego Kościoła*¹.

Katolicyzm polski demokratyzował się co najmniej od wstrząsu rewolucji 1905 roku. Proces ten odbywał się oczywiście drogą ewolucyjną, ale był konsekwentny w raz obranym kierunku. Połowa lat trzydziestych jest tu cezurą ważną, oznacza gwałtowne przyspieszenie tempa rozwoju. Nie byłoby jednak tego skoku, gdyby nie uparta, mozolna, nieefektywna praca kręgów odrodzeniowych.

SKMA „Odrodzenie” mogło powstać i działać tylko w sprzyjającej atmosferze, którą zapoczątkowali księża-społecznicy z przełomu wieków, a tworzyli tacy ludzie, jak ks. Marian Morawski SJ, o. Jacek Woroniecki OP, ks. Antoni Szymański, ks. Jan Urban SJ, ks. Władysław Kornilowicz, biskup Teodor Kubina, ks. Ferdynand Machay, ks. Konstanty Michalski CM, ks. Edward Szwejnic, ks. Jan Piwowarczyk, ks. Jan Zieja, ks. Stefan Wyszyński... Ci światli mężowie (i wielu im podobnych, a nie wymienio-

nych tu) zadają kłam twierdzeniu, że Kościół nasz zaczął się „otwierać” na problemy współczesnego świata dopiero po wojnie. Nie jest też prawdą, że nurt odrodzeniowy był niewiele znaczącym strumyczkiem niknącym w potężnej rzece tradycyjnego katolicyzmu. Marksistowscy autorzy, piszący o okresie międzywojennym, każdorazowo podkreślają ów rzekomy elitaryzm interesującego nas nurtu, słowa prawdziwej pochwały rezerwując w zasadzie tylko dla postawy Henryka Dembińskiego, który przeszedł drogę od katolicyzmu odrodzeniowego do ideologii komunistycznej. Z jednej strony przyznaje się, że istotnie „*Odrodzenie*” mogło mieć pewien wpływ na kształtowanie religijnej formacji intelektualnej wąskiej grupy inteligencji katolickiej. Z drugiej natomiast obniża się wagę tego ostrożnego stwierdzenia pisząc: *Natomiast nie można się zgodzić z polityczną oceną tego ruchu jako «postępowego»*. „*Odrodzenie*” było niewątpliwie antytotalistyczne – ale i w jego szeregach spotykało się nawet bardzo ostre przejawy antysemityzmu i nacjonalizmu². Jeszcze dalej idzie inny autor, u którego czytamy, że odrodzeniowy ośrodek lubelski był *nurtem prawniczym w polskim katolicyzmie międzywojennym, nurtem związanym z klasami społecznie uprzywilejowanymi i przez nie kontrolowanym*³.

Przypomnijmy, że z większym obiektywizmem umiał spojrzeć na odnawiający się katolicyzm Ignacy Fik, że nurt ten doceniały lewicowe lwowskie „Sygnały”, i że dziś do tej tradycji nawiązuje Stefan Żółkiewski, a także Kazimierz Koźniewski...⁴

Sądzę, że próba dotarcia do programów kulturalnych świeckich środowisk odrodzeniowych poprzez analizę ich czasopism jest drogą może okrężną, ale jednak wartą przejścia. Zanurzenie się w rocznikach odrodzeniowych czasopism pozwala na dość wierne odtworzenie stanu

² Kazimierz Soltysik, *Rewelacja*, „Kultura”, 1937, nr 45.

³ Wiesław Mysłek, *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918–1939 (Zarys historii)*, Warszawa 1966, przypis nr 104 do rozdziału III, s. 453.

⁴ Piotr Szydłowski, *Kierunki i odmiany renesansu katolickiego w Polsce w latach 1918–1939 (Zarys problematyki badawczej)*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego DCCXVIII, Studia Religioznawcze z. 9, 1983, s. 189.

⁵ Por. Stefan Żółkiewski, *Główne tendencje rozwojowe polskiej kultury literackiej 1918–1939*, w: *Kultura, socjologia, semiotyka literacka. Studia*, Warszawa 1979, s. 26; Kazimierz Koźniewski, *Historia co tydzień. Szkice o tygodnikach społeczno-kulturalnych 1944–1950*, Warszawa 1977, s. 358.

świadości ich redaktorów i autorów; prześledzenie nie tylko tych wątków ich myśli, które stanowią część rodowodu współczesnego Polaka, ale i tych, które są śladem błędzenia. Przewyciężone błędy, pokonane w sobie utopie – to też część wartościowego spadku, jaki otrzymaliśmy po naszym katolicyzmie odrodzeniowym; drzewie nieefektywnym może, ale za to ożywym.

Jedną z jego gałęzi było skromne lubelskie czasopismo „Odrodzenie”. Od samego początku redakcja jest w pełni świadoma swego rodowodu; w 1935 roku zamieszcza fragmenty artykułu Antoniego Chacińskiego „Młodzież a praca społeczna” („Prąd”, 1920, nr 2), nawołującego ongiś do odważnego wejścia w materię społeczną⁵. Jerzy Turowicz przyznaje, że SKMA „Odrodzenie” – *„jest wyjątkową i jednorodną kontynuacją przedwojennego ruchu Prądowników. Dziśjsze „Odrodzenie” – to już formacja, której stosunek do świata i życia doczesnego jest całkowicie pozytywny – stwierdza autor”*. A więc nie elitaryzm, nie uciekanie od świata w oderwane dyskusje teologiczne i filozoficzne – a katolicka aktywność. Antoni Wadowski – stwierdzając, iż jego stowarzyszenie *„słusznie przyznać sobie musi pewien zaszczyt pierwszeństwa w rozbudowywaniu konsekwentnego katolicyzmu w Polsce”* – postuluje zarazem, by odrodzeniowcy uważali się nie za elitę, a za awangardę⁶.

SKMA „Odrodzenie” w omawianym okresie było organizacją programowo apolityczną, ale żywo reagującą na problematykę społeczną ocenianą z pozycji chrześcijańskich. Kwestię tę nie zawsze dostrzegano we właściwych wymiarach. Odejście organizacji od dawnych personalnych związków z chadecją odbierane było przez niektórych, lokujących swe polityczne ambicje w chrześcijańskiej demokracji, jako rezygnacja z wpływu młodych na życie społeczne kraju. Jeden z autorów pisał: *„Fatalnie zaciążyły nad ruchem pewne autorytety, zarówno w sensie intelektualnym jak i organizacyjnym, które swą wielkością, czy pewną skostniałością, przytłumiły aktywność a przede wszystkim samorodność ruchu. Serwilizm bowiem myślowy czy osobisty nie wychował jeszcze nigdy nic twórczego. Według słów autora – chciano zrobić z „Odrodzenia” szkołkę moralną dla młodzieży, odsuwając ją od czynnej pracy społecznej”*⁷.

Nie było to zdanie odosobnione; Wojciech Wasiutyński pisał w „Przeglądzie Powszechnym” – o *zupełnym upadku wpływów* SKMA „Odrodzenie” w środowiskach akademickich, przeciwstawiając odrodzeniowcom młode pokolenie nacjonalistów, głoszące za Stanisławem Piaseckim zasadę, że naród jest jedną z dróg wiodących człowieka do Boga⁹.

Jerzy Turowicz w odpowiedzi zmuszony był przypomnieć, że w powszechnie zauważalnym *wzroście i pogłębieniu katolicyzmu młodego pokolenia*, „Odrodzenie” odegrało *bardzo dużą i niedocenianą często rolę*¹⁰.

Patrząc z dzisiejszej perspektywy możemy łatwo zauważyć, w jak trudnej sytuacji był nurt odrodzeniowy rezygnujący z świadomości z chęci uzyskania natychmiastowych efektów swej pracy, nie wiążący się z żadną partią polityczną, starający się o zachowanie intelektualnej i organizacyjnej niezależności. Na mapie życia duchowego II Rzeczypospolitej odrodzeniowcy zajmują miejsce szczególne: dają świadectwo duchowej siły katolicyzmu zapowiadając te tendencje, które oficjalnie znajdują uznanie w Kościele dopiero podczas Soboru Watykańskiego II. Odrodzeniowcy na własną rękę starali się rozwiązywać kluczowe problemy współczesnego Polaka: relacje między wolnością a autorytetem, niezbywalnymi prawami osoby ludzkiej a jej funkcjonowaniem w państwie, między Kościołem a Państwem, między narodem a katolickim uniwersalizmem¹¹.

Utrzymanie pozycji, mówiąc dzisiejszym językiem, centrowej, jaką zajmowali odrodzeniowcy, wymagało konsekwencji. Przede wszystkim pamiętano, że *dobro narodu należy*

⁹ Sprzed lat 15, „Odrodzenie”, R. I, 1935, nr 2.

¹⁰ Jerzy Turowicz, *Dzisiejsze zadania „Odrodzenia”*, „Odrodzenie”, R. I, 1935, nr 3–4.

¹¹ Antoni Wadowski, *Awangarda czy elita*, „Odrodzenie”, R. I, 1935, nr 2.

¹² Senior (Jerzy Sadownik), *„Odrodzenie” wczoraj i dziś*, „Odrodzenie”, R. II, 1935, nr 1–3. Por. także: Jerzy Sadownik, *Dyskusja na temat: Przyszłość ruchu katolicko-społecznego w Polsce*, „Odrodzenie”, R. V, 1939, nr 9–10.

¹³ Wojciech Wasiutyński, *Dynamizm katolicyzmu młodego pokolenia*, „Przegląd Powszechny”, t. 214, 1937, s. 142–143.

¹⁴ Jerzy Turowicz, *Wielkość i upadek „Odrodzenia”*, „Odrodzenie”, R. III, 1937, nr 2. Por. także: Konstanty Turowski, *Renesans katolicyzmu młodego pokolenia polskiego*, „Przegląd Powszechny”, t. 215, 1937.

¹⁵ Por. Przemówienie inauguracyjne p. Świeżawskiego na Tygodniu Społecznym „Odrodzenia”, „Odrodzenie”, R. III, 1937, nr 3.

podporządkować prawu Bożemu, które jest ostatecznym i najwyższym sprawdzianem wszelkiej wartości¹². Krytycznie więc mówiono o „Legionie Młodych”¹³. W redakcyjnym artykule, zatytułowanym „O realny patriotyzm”, czytamy: *Chcemy budować życie Polski we wszelkich jego przejawach – budować z samozaparciem, bez oglądania się na efekty, a bacząc jedynie na właściwość postępowania, której gwarancją będzie oparcie się na prawdzie nauki katolickiej*¹⁴. Opublikowano artykuł o żebrzących dzieciach¹⁵ i górnikach drążących bieda-szyby¹⁶. Wypowiadano sądy, że trzeba dążyć do radykalnej zmiany współczesnych stosunków w myśl zasad katolickich¹⁷. Podnoszono dramatyczną sytuację panującą na wsi¹⁸, gdzie *miliony nie umieją czytać i pisać*¹⁹. Na marginesie głośnego wtedy tzw. procesu wileńskiego wyrażono następujący pogląd: *Niezawinione krzywdy młodego pokolenia i niesprawiedliwość panosząca się w starszym społeczeństwie musiały zrodzić w trzeźwo patrzących jednostkach chęć czynu, pęd do zmiany istniejących warunków liberalnego czy etatystycznego kapitalizmu na stosunki więcej sprzyjające rozwojowi materialnych i duchowych potrzeb ludzi. I właśnie to zaprowadziło niektórych do marksizmu*²⁰. Przywoływano „Deklarację ideową” swej organizacji, gdzie zapisano: *Zasada sprawiedliwości i miłości chrześcijańskiej wymaga nieustępliwej, a nieraz bardzo ostrej walki z wyzyskiem i wadliwością kapitalizmu, (...) drogą rozumnych reform, gdzie zajdzie potrzeba, radykalnych i nieubłaganych*²¹.

Powoływano się na „Rerum novarum” i „Quadragesimo anno”²², liczone, że model korporacyjny wprowadzony drogą ewolucji okaże się ustrojem zgodnym z zasadami demokracji²³. Słusznie zauważono, że encykliki dają katolikom impuls do zajęcia się zagadnieniami społecznymi, ale nie mogą być traktowane jako programy gotowe do realizacji.

Chodzi o przebudowę w duchu katolickim, z wprowadzeniem zasady współpracy i samorządu, włączenia obywateli do zarządzania państwem²⁴.

Program katolicki – pisze inny autor – *domaga się uwłaszczenia mas jako środka, służącego do wyzwolenia proletariatu z obecnego ustroju, i podniesienia gospodarczego*²⁵.

Odrodzeniowcy potraktowali na serio swój katolicyzm. Z przyjęcia prawdy katolicyzmu jako prawdy jedynej i bez-

względnej wyrasta konieczność rozbudowy światopoglądu katolickiego, wprowadzenia tej prawdy we wszystkie dziedziny życia (...) ²⁶. Nic więc dziwnego, że zderzali się nie tylko z lewicą, ale i z tymi, którzy mienili się katolikami. Różnili się od „nowinkarzy”, którzy uważają, że są katolikami czynu dlatego, „że biją lub są gotowi bić Żydów”. (...) Stąd wypływa wniosek jasny, że dla was katolicyzm jest szyldem, a dla nas treścią życia – stwierdzono z goryczą ²⁷. Jerzy Turowicz, w nawiązaniu do zamachu petardowego na Konrada Górskiego, profesora Uniwersytetu Wileńskiego, pisał: *Strach pomyśleć, że wśród zwolenników takich metod walki „narodowej” znajdują się ludzie, którzy rok temu na Jasnej Górze ślubowali, że w życiu osobistym i społecznym będą się rzadzili według wiary naszej* ²⁸.

Ten sam autor stwierdzał, że „Odrodzenie” wobec nacjonalizmu *zajmuje stanowisko zasadniczo i zdecydowanie negatywne i nie wierzy w możliwość totalizmu katolickiego* ²⁹.

Lubelskie „Odrodzenie” – piórem J. Turowicza – z rezerwą odnosiło się także do teoretycznych koncepcji umiarkowanego nacjonalizmu, zwanego czasem „nacjonalizmem chrześcijańskim” ³⁰.

¹² A. Wojrak, *Czy dobro narodu...*, „Odrodzenie”, R. I, 1935, nr 2.

¹³ S. Eustachiewicz, *Między młotem a kowadłem*, „Odrodzenie”, R. I, 1935, nr 2.

¹⁴ *O realny patriotyzm*, „Odrodzenie”, R. II, 1935, nr 1–2.

¹⁵ J. Es, *Żebrzące dzieci*, „Odrodzenie”, R. III, 1936, nr 1.

¹⁶ Stefan Chomiński, *Bieda-szyby*, „Odrodzenie”, R. III, 1936, nr 1.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por.: A. Wojrak, *Bądźmy szczerzy (Na marginesie artykułu ks. Piwowarczyka)*, „Odrodzenie”, R. I, 1935, nr 3–4; A. Bieś a państwo, „Odrodzenie”, R. II, 1935, nr 1–2.

¹⁹ Jan Turowski, *Uwłaszczenie kulturalne wsi*, „Odrodzenie”, R. V, 1939, nr 11.

²⁰ Sławomir Boguchwał, *Domorośli komuniści*, „Odrodzenie”, R. II, 1936, nr 6.

²¹ Deklaracja Ideowa „Odrodzenia”, „Odrodzenie”, R. IV, 1937, nr 1.

²² Stanisław Bogusław, *„Rerum novarum” i „Quadragesimo anno”*, „Odrodzenie”, R. I, 1935, nr 3–4.

²³ Przegląd prasy, „Odrodzenie”, R. I, 1935, nr 2. Por. także: F. Halliop, *Realizacja korporacjonizmu*, „Odrodzenie”, R. II, 1936, nr 5.

²⁴ Por. Tadeusz Wojciechowski, *Korporacjonizm i jego przejawy w Polsce*, „Odrodzenie”, R. III, 1936, nr 1.

²⁵ Pałys, *O uwłaszczeniu proletariatu*, „Odrodzenie”, R. III, 1936, nr 2.

²⁶ T. (Jan Turowski? Konstanty Turowski?), *Ugodnie Społeczne*, „Odrodzenie”, R. II, 1935, nr 3.

²⁷ *Trochę uczynności*, „Odrodzenie”, R. III, 1936, nr 2.

²⁸ jet. (Jerzy Turowicz), *Zapiski*, „Odrodzenie”, R. III, 1937, nr 5.

²⁹ jet. (Jerzy Turowicz), *Zapiski*, „Odrodzenie”, R. IV, 1937, nr 2–3.

³⁰ Por. jet. (Jerzy Turowicz), *Pana Poniszowe zmartwienia*, „Odrodzenie”, R. III, 1937, nr 4.

W innym artykule Turowicza czytamy natomiast, że w nacjonalizmie polskim dokonała się, ostatnio *walna ewolucja* i – teoretycznie rzecz rozpatrując – *możliwy jest nacjonalizm chrześcijański, ale niemożliwy jest socjalizm chrześcijański*³¹.

Jerzy Turowicz starał się dążyć do maksymalnego obiektywizmu i do syntezy tych tendencji, które zbieżne były z ideałami katolicyzmu, choć często pochodziły ze źródeł odległych od chrześcijaństwa. Konsekwencją takiej postawy było umiarkowanie w ocenianiu wszelkich zjawisk, swoisty „solidaryzm intelektualny” nie mający wszakże nic wspólnego z rezygnacją z katolickich pryncypiów. Dlatego też nie mógł „akceptować” krzywdzących „uogólnień” zawartych w pamflocie na arystokrację³² i nie godził się z niektórymi przejawskrawieniami w artykule tego samego autora o nacjonalizmie chrześcijańskim. Zgadzał się jednak ze swym kolegą, który mówił: *Nacjonalizm jest hasłem niebezpiecznym dla całości państwa narodowościowego, jakim jest Polska, prowadzi do wewnętrznego rozdarcia i walki narodowościowej (...). I dalej: Przechestawiam tylko nacjonalizmowi patriotyzm, a megalomanii nacjonalistycznej demokracizm społeczny (...)*³³. Nie ma wątpliwości, że odrodzeniowcy podpisywali się pod tym, co proponował jeden z nich: *Nauka katolicka musi wyjść do manifestujących tłumów – i niech w ich żądaniach zjawia się nie hasła zemsty, przewrotu, bezbożnictwa, ale hasła sprawiedliwości i miłości. Trzeba zdobyć tłumy, nie zgodzić się z ich rozpędzaniem „zwartymi szykami”, ale wykazać im słuszność ich żądań i konieczność zadośćuczynienia, konieczność realizacji!*³⁴

Realizacja, ale jaka? Nie lewicowa, nie sanacyjna, nie endecka, nie kolektywistyczna, ale i nie totalistyczna.

Realizacja pozostająca w zgodzie z katolicyzmem integralnie obejmującym życie człowieka. J. Turowicz, wprowadzając grupę „Isprit”, cytuje zdanie z „Deklaracji ideowej” swej organizacji: *Praca, jako przejaw aktywności natury ludzkiej, podnosi człowieka do godności współuczestnictwa w nieustającym akcie twórczym Boga*³⁵. W innym artykule, opowiadając się za koniecznością reform, zwraca jednak uwagę, że zmiana systemu politycznego i stosunków gospodarczych nie prowadzi automatycznie do zmiany człowieka. Człowieka trzeba przebudować wewnętrznie. Konie-

czność owej przebudowy widziano powszechnie. I sanacja, i ruch narodowy zdawały sobie sprawę, że w pracy tej nie uzyskają liczących się społecznie wyników bez poparcia Kościoła. Ale tu właśnie zaczynały się największe problemy: (...) w Polsce jest zbyt wielu pretendentów do katolicyzmu – czytamy w „Odrodzeniu”³⁶. Dotyczy to skrajnych odłamów nutu narodowego i ówczesnych tendencji do rozwiązań totalistycznych. Totalistyczne zacządzenie – o różnorodnym zresztą zabarwieniu ideologicznym – pobudzało (prawem reakcji) do krystalizowania się postaw demokratycznych. Odrodzeniowcy dzięki integralnie wyznawanemu katolicyzmowi byli wyjątkowo odporni na tę chorobę: *Jesteśmy zbyt totalni, aby być wyznawcami „totalizmu!”*... – skrótowo ujęła tę kwestię jedna z autorek³⁷. Inny z publicystów zapewnia: *Totalizm – to słowo, które w historii Polski nie znajdzie miejsca!* Totalizm powinien zostać zdecydowanie odrzucony, także i „totalizm katolicki”. Ale niczym nie skrzepowany liberalizm parlamentarny też nie jest dobrym wyjściem. Rządzić powinny elity poddane kontroli społecznej. *Napór mas na elitę musi być ciągły, aby elita nie uległa zamknięciu. I dalej; Masa z jej dolą szarą, jak brud, zestrzeponą na lachman, nie może być zimną cyfrą matematycznego rachunku, przedmiotem operacji, ale rzeczywistością tak bliską, że staje się osią wszelkich myśli, wszelkiego działania wyróżnionych.*

Miał to więc być jakiś bliżej nie określony typ ustroju demokratycznego. Sprawa jednak powrotu Polski do pełnej demokracji parlamentarnej jest – jak pisze autor – *katastrofalna z punktu widzenia obrony przed komunizmem* (...). Aby utrzymać niepodległość i nie doprowadzić do „zagłady na-

³⁶ J. Turowicz, *Zapiski*, „Odrodzenie”, R. IV, 1938, nr 5.

³⁷ T. J. Zawada, *Nastawienie żebra*, „Odrodzenie”, R. IV, 1938, nr 4. Por. w związku z tym: J. Turowicz, *Zapiski*, „Odrodzenie”, R. IV, 1938, nr 5.

³⁸ I. Zawada, *Nacjonalizm chrześcijański*, „Odrodzenie”, R. IV, 1938, nr 4. Por. w związku z tym: Mieczysław Swita, *In dubiis anarchia*, (Przeciwko szkodliwej nacjonalizmowi), „Odrodzenie”, R. IV, 1938, nr 5; T. J. Zawada, *Jeszcze o „nacjonalizmie”*, „Odrodzenie”, R. IV, 1938, nr 6.

³⁹ Zawada, *Sól zwierzęła czyli katolicyzm świadomy*, „Odrodzenie”, R. III, 1937, nr 3.

⁴⁰ J. Turowicz, *Problemy pracy*, „Odrodzenie”, R. II, 1935, nr 3. Por. także: (tur.) J. Turowicz, *„Esprit” o pracy* – tamże.

⁴¹ J. Turowicz, *Potygodniowe refleksje*, „Odrodzenie”, R. IV, 1938, nr 4.

⁴² Janina Węgrzyńska, *Katolicyzm a totalizm*, „Odrodzenie”, R. IV, 1938, nr 6.

rodu polskiego" konieczne jest utworzenie ustroju tak silnego, by można sprawnie zarządzać państwem w obliczu narastających zagrożeń zewnętrznych, i tak demokratycznego, by „wyróżnieni”, czyli rządzący, mieli realne poparcie zdecydowanej większości współobywateli. Przy budowaniu takiego ustroju koniecznie winno uwzględniać się katolickie zasady etyczne, ale bez prób angażowania Kościoła w czynną politykę³⁸.

W artykule Kazimierza Sołtysika (z pośmiertnej teki) zatytułowanym znamienne: „W drodze – z powietrza na ziemię”, czytamy m.in.: *Za postawę i motor przebudowy społeczno-gospodarczej uważamy – nie tzw. świadomość klasową, ale – rosnącą świadomość i uczucia narodowe, przeniknięte i nasilone świadomością i uczuciami religijnymi*³⁹. Jest to koncepcja narodu jako wielkiej rodziny, narodu wiernego Kościołowi, realizującego w praktyce zasadę sprawiedliwości i miłości. Jest to ambitna próba widzenia narodu we wszelkich jego ziemskich funkcjach, suwerennego w swym bycie państwowym i wolnego duchowo, ale równocześnie zrośniętego z Kościołem żywym wiązaniem wiary spontanicznej i pogłębionej intelektualnie. Tak rozumiany naród, zorganizowany we własne państwo, uczestniczy świadomie w procesie historycznym, ale także ma swe miejsce w Boskim planie zbawienia świata.

Odrodzeniowcy w sposób dyskretny nawiązywali tu do „filozofii narodowej” okresu romantyzmu i do niektórych wątków polskiego mesjanizmu. Pisali przecież, że hasło: „Polska Chrystusem Narodów” winno być rozumiane w tym sensie, iż kraj nasz *ma być siłą i sprawiedliwością – kulturą i miłością – Potęgą!*⁴⁰ Taka wykładnia nie ma nic wspólnego z megalomanią narodową, na którą zresztą odrodzeniowcy – jak się wydaje – byli specjalnie uczuleni. Jest wiele dowodów poświadczających, że nurt ten widział wyraźnie konieczność nie tylko reform społecznych, ale także potrzebę usilnej pracy nad polskim katolicyzmem i w ogóle nad świadomością historyczną, społeczną, polityczną całego społeczeństwa. Dążono do wielkiej syntezy. *Jedni obracają się dookoła obserwacji-nędry, inni dookoła przykazań. Mało który wiąże. I dalej: Rozlega się wszędzie wołanie: „my chcemy Boga”, ale trzeba wiedzieć, że Bóg chce, by każdy miał chleb do życia, by dla każdego wystarczyło*

lekarstw – bez żadnych uników stwierdza jeden z autorów⁴¹. Inny autor wyznaje: *W walce o prawo do życia – szanować je musimy. W walce z ateizmem – sami bożymi pozostajmy. Bo w przeciwnym razie podcinamy naturalne pochodzenie naszego ideału*⁴². Jerzy Turowicz mówi po prostu: *Módlmy się za Hiszpanię*. Podkreśla tragedię całego narodu, bez wymieniania jednej tylko z walczących stron⁴³. Przeprowadzający rozmowę z jednym z księży działającym w Akcji Katolickiej sformułowali tezę, że za wrogie nastawienie radykalnej młodzieży wiejskiej do religii *dużą współwinnę ponoszą sfery katolickie, które nie poszły i nie idą współcześnie drogą Księża Blizińskich*⁴⁴. Pisano dobrze o „Młodym pokoleniu chłopów” J. Chałasińskiego⁴⁵ i zdecydowanie krytycznie o programie Jędrzeja Giertycha⁴⁶. Przypominano Jakuba Bojko⁴⁷ i z należytą uwagą powitano ukazanie się „Wyboru pism i mów” Wincentego Witosa⁴⁸. Przypominano własne tradycje: łączenie zagadnień religijnych z kwestiami społecznymi⁴⁹.

Niech ten skróty przegląd tematów pojawiających się w lubelskim „Odrodzeniu” zaświadczy o otwartości i rzetelności ludzi tam pisujących; o ich uwrażliwieniu na problematykę społeczną, o przejęciu się ideą sprawiedliwości

³⁸ J. T. Zawada, *W poszukiwaniu koncepcji ustroju politycznego Polski*, „Odrodzenie”, R. IV, 1938, nr 5.

³⁹ Kazimierz Sołtyś, *W drodze – z powietrza na ziemię (Szkice fragmentów programu realizacyjnego)*, „Odrodzenie”, R. IV, 1938, nr 7.

⁴⁰ Wacław Soroka, *Chrystus czy Cezar?*, „Odrodzenie”, R. V, 1938, nr 1. Dostrzec można pewne podobieństwa z pojęciem „imperializmu” funkcjonującym w kręgu „Polityki” („Bunt Młodych”) – por. Marcin Król, *Style politycznego myślenia...*, Paris 1979.

⁴¹ W.S. (Wacław Soroka), *Rola organizacji akademickich w życiu społecznym Polski*, „Odrodzenie”, R. V, 1938, nr 1.

⁴² W.J., *Kali i etyka*, „Odrodzenie”, R. III, 1936, nr 2.

⁴³ Ję. (Jerzy Turowicz), *Zapiski*, „Odrodzenie”, R. III, 1937, nr 5.

⁴⁴ *Ruchy młodowiejskie*. Rozmowa z ks. dr. Zygmuntem Surdackim Dyr. D.I.A.K. w Lublinie, „Odrodzenie”, R. V, 1938, nr 3–4.

⁴⁵ Jan Turowski, *Podłoże ruchów młodzieży wiejskiej*, „Odrodzenie”, R. V, 1939, nr 8.

⁴⁶ W. Podolski, *Program J. Giertycha*, „Odrodzenie”, R. V, 1938, nr 2.

⁴⁷ W.S. (Wacław Soroka), *Bojko-ludowiec*, „Odrodzenie”, R. V, 1938, nr 3–4.

⁴⁸ (Wacław Sokoka?), *Wincenty Witos: Wybór pism i mów*, „Odrodzenie”, R. V, 1939, nr 12.

⁴⁹ Por. Ks. Stanisław Wojsa, *Historia i tradycja Tygodni Społecznych*, „Odrodzenie”, R. V, 1939, nry 9–10, 11; J. Turowski, *Autorytet i wolność: Synteza obrad XVII Tygodnia Społecznego*, „Odrodzenie”, R. V, 1939, nry 5, 6; *Zadania młodzieży w polskiej rzeczywistości*. Rozmowa z prof. dr Ignacym Czumią, „Odrodzenie”, R. V, 1938, nr 1.

i miłości chrześcijańskiej. Zauważmy, że zgodnie z całym nurtem odrodzeniowym publicyści lubelskiego czasopisma zachowywali umiar w trudnej kwestii żydowskiej. W 1936 roku pisano: *Ugrupowania chrześcijańsko-społeczne i katolickie przystępują właśnie obecnie do akcji zorganizowanego bojkotu, przeciwstawiając się bardzo silnie wszelkim ekscesom niezgodnym z moralnością chrześcijańską*⁵⁰. Na tle tego, co działo się wtedy na styku polsko-żydowskim postawa taka odcinała się korzystnie⁵¹.

Odrodzeniowcy płacili za to cenę niebagatelną. Idąc często pod prąd nastrojów, jakim podlegały masy wiernych – poddawanych propagandowej presji obozu rządzącego i krzykliwych odłamów nacjonalistycznych – musieli liczyć się ze zmniejszoną popularnością własnego programu. Nie brakowało też i ataków ze strony prasy konserwatywnej i nacjonalistycznej pomawiających wileński „Pax” i lubelskie „Odrodzenie” o sympatie lewicowe, a nawet o komuni-zowanie⁵². Inni zaś umieszczali „Odrodzenie” w grupie pism „faszystowsko-narodowych”⁵³.

Broniono się, odpierano te absurdalne zarzuty i konsekwentnie wypracowywano nową koncepcję kultury katolickiej.

⁵⁰ Tadeusz Wojciechowski, *Kwestia żydowska*, „Odrodzenie”, R. II, 1936, nr 7.

⁵¹ Znajdujemy tylko dwa teksty obniżające ogólny poziom wypowiedzi na ten temat: Por. W.Ż., *W obliczu „numerus nullus”*, „Odrodzenie”, R. V, 1938, nr 3–4; Jeremi Królikowski, *Na marginesie zagadnienia żydowskiego*, „Odrodzenie”, R. V, 1939, nr 6.

⁵² Por. K.T. (Konstanty Turowski), *Na marginesie procesu wileńskiego*, „Odrodzenie”, R. II, 1936, nr 5; jet. (J. Turowicz), *Pana Poniszowe zmarwienia*, „Odrodzenie”, R. III, 1937, nr 4; *Czy walka z K.U.L-em?* – tamże; jet. (J. Turowicz), *Sprawa Henryka Dembińskiego*, „Odrodzenie”, R. IV, 1938, nr 4; t. (Jan Turowski?), *Notatki prasowe*, „Odrodzenie”, R. IV, 1938, nr 7.

⁵³ Por. St. B., *Faszyzm w „Odrodzeniu”*, „Odrodzenie”, R. V, 1938, nr 3–4.

Andrzej Datko

Madonna Mickiewicza

Kult Matki Bożej – powszechny w Polsce, uobecniony cudownymi obrazami, ich niezliczonymi kopiami i reprodukcjami – znalazł także poczesne miejsce w twórczości poetyckiej. Sarbiewski, Starowoiski, Mickiewicz, Krasiński, Norwid, Pol, Wyspiański, Iłakowiczówna, Lechoń – oto galeria twórców, wyrazicieli ducha narodu, którzy w swych utworach wiele uwagi poświęcili Najświętszej Pannie, Królowej Polski. Dzieło poetyckie Adama Mickiewicza zawiera strofy obrazujące najcelniej, kim była i jest NMP dla narodu polskiego. Któż nie zna Inwokacji, która przecież w płaszczyźnie duchowej, w płaszczyźnie wiary jest oddaniem w opiekę i poświęceniem ojczystej ziemi litewsko-polskiej Bożej Matce. Różne były meandry wiary Mickiewicza, jedno tylko pozostało nienaruszone jak u Konrada – cześć dla Madonny.

*...Dawno nie wiem, gdzie moja podziła się wiara,
Nie mieszam się do wszystkich świętych z litanji,
Lecz nie dozwolę bluźnić imienia Maryi.*

Wiąże się ona nierozzerwalnie z kultem dla Maryi Ostrobramskiej, który zachował we wszystkich okresach swojego życia. Nie mogło to jednak zadowolić człowieka raz na zawsze oddalonego od kraju, do którego przenieść się mógł tylko „duszą utęsknioną”.

Według świadectw Władysława Syrokomli i Konstantego Tysszkiewicza, poeta w ostatnich latach życia miał obraz Matki Bożej, znany jako „Madonna Mickiewicza”, z którym nie rozstawał się. Był to obraz szkoły bolońsko-rzymskiej, na którym Matka Boża wyobrażona jest bez Dzieciątka, z pochyloną lekko głową i złożonymi rękami. Kompozycja i układ wizerunku wyjaśniają, dlaczego poeta tak przywiązał się do niego. Otóż przypomina on Madonnę Ostrobramską zarówno w ujęciu tematu jak i nastrojowości. Mickiewicz żywił mocne uczucie do tego wizerunku.

„Madonna Mickiewicza“ była jednym z nielicznych przedstawień Matki Boskiej bez Dzieciątka znajdujących się w Polsce. Jednym z pierwszych był obraz Matki Boskiej Ostrobramskiej, namalowany przez malarza krakowskiego, Łukasza, ok. 1630–1670 roku, pod wpływem sztuki włoskiej. Ten nowy typ przedstawień Madonny bez Dzieciątka powstał z tradycji szkoły Rafaela, przejętej potem w Akademii Bolońskiej i doprowadzony do doskonałości przez Dolciego i Sassoferrato w drugiej połowie XVII wieku. Obrazy te były wyrazem cech nie tylko nowożytnego dzieła sztuki, lecz także wielkiego rozkwitu kultu NMP i nasilającej się czci Niepokalanego Poczęcia. Właśnie obrazy typu Immaculata Conceptio, obrazujące Matkę Bożą jako młodą dziewczynę z rozpuszczonymi włosami i rękami złożonymi do modlitwy, stały u początku szeregu przedstawień bez Dzieciątka, do których należy obraz Ostrobramskiej i „Madonna Mickiewicza“. Ten ostatni zawierał w swej treści przedstawieniowej zogniskowane idee Niepokalanego Poczęcia i Zwiastowania – całą nadzieję i oczekiwanie Najświętszej Panny, a z nią także wielu ludzi, na odkupienie. Mickiewicz żył nadzieją na przyszłą wolność Polski, na jej duchowe przywództwo w Europie. Przekonanie to wyraził w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego*, a hołd Matce Boskiej i „historiozofię Wcielenia“ – jak to określił profesor Józef Tretiak – zawarł w utworze *Słowa Najświętszej Panny*, napisanym w noc Wszystkich Świętych 1842 roku, kiedy Mickiewicza po raz ostatni nawiedziło natchnienie. Mamy prawo przypuszczać, że źródłem tego natchnienia był ulubiony obraz poety.

Po śmierci Mickiewicza obraz kupiono na licytacji. Znalazł się później w kościele w miasteczku Dukszty Pisarskie, w archidiecezji wileńskiej. Był tam do II wojny światowej. Dalszy jego los jest nieznan.



Wielkie pojęcia polityczne

Kazimierz Dziewanowski

Dlaczego rok 1984 nie był „rokiem 1984“?

Znany dziennikarz angielski, Timothy Garton Ash, napisał kiedyś takie zdanie: *Jeżeli, podobnie jak ja, przekładasz w dziedzinie historii teorię galimatiasu nad teorię spisków, w takim razie...* – tu urwam, bo dalszy ciąg nie ma dla nas znaczenia, ważna jest pierwsza część. Wprawdzie Ash nie adresował swego pytania do mnie, ale mam ochotę odpowiedzieć: to jasne, że przekładałam teorię galimatiasu nad teorię spiskową. Myślenie nazywane „detektywistycznym pojmowaniem dziejów“ wydaje mi się najczęściej absurdem (choć prawda, że nie zawsze). Natomiast teoria galimatiasu ma za sobą bardzo potężny materiał dowodowy. Trzeba tutaj wyjaśnić, że Ash użył wyrażenia: „the muddle theories“, co można tłumaczyć właśnie jako teorie galimatiasu lub zamętu, bałaganu, ogólniejszej niejasności.

Te wszystkie określenia znakomicie pasują do wielu wydarzeń historycznych, wielu wielkich i mniejszych decyzji politycznych, wojen, bitew i rewolucji, rządów licznych władców i tak dalej. Znacznie częściej to, co się działo, było wynikiem raczej ogólnego zamętu, niż precyzyjnie obmyślanych, ułożonych i zrealizowanych koncepcji. Myślę, że to jedna z trwalszych reguł historii. A jednocześnie wydaje się, że jest to też jedna z tych prawd, w które ludziom uwierzyć najtrudniej. Niełatwo pogodzić się z myślą, że wielkie decyzje, które mają druzgocący wpływ na nasze życie są nieraz podejmowane na podstawie niedokładnych informacji, kiepskiego rozeznania, słabo przemyślanych albo i w ogóle błędnych teorii, czyjegoś kiepskiego samopoczucia, urażonej ambicji czy innych motywów osobistych; prawie zaś zawsze są podejmowane bez dokładnej

świadomości przyszłych skutków. Taki jest właśnie sceptyczny sens teorii galimatiasu – jak mi się wydaje – bardziej życiowej niż inne. To, że król jest nagi – zauważyć stosunkowo łatwo; trudniej, że ma galimatias w głowie. Korona świeci, bo jest złota, lecz zamęt pod nią panujący ma zwykle barwę szarą.

Opowiedziawszy się po stronie teorii galimatiasu muszę jeszcze powiedzieć parę słów o jej przeciwieństwie, to znaczy o teorii wszechświatowego spisku. Z kolei ta teoria wyróżnia się swą skończeniem logiczną budową (choć wznieśioną na absurdalnych przesłankach). Wbrew zewnętrznym pozorom, które są mroczne, spowite w czarny płaszcz, błyskające sztyletem lub jadowitą bielą trucizny – świat widziany przez wyznawców tej teorii jest niebywale prosty. Wszystko, co się na światowej scenie rozgrywa, jest wynikiem spisku, sprzysiężenia, tajnych „scenariuszy“, zakapturzonych emisariuszy, przemyślnych, diabelskich planów. Nigdzie nie ma przypadków, lecz wszędzie są tajni agenci; polecenie wydane na jednym krańcu świata wywołuje trzęsienie ziemi na drugim; nie ma ludzi postępujących zgodnie z własnymi przekonaniem lub choćby zgodnie ze swoimi interesami – wszyscy działają na rzecz odległych, tajemniczych mocodawców; ludzkość jest wielkim festiwalem szpiegów, dywersantów, wywrotowców, zamachowców, knowaczy. Jest to teoria księżycowa, ponieważ zgodnie z jej zasadami każdy człowiek odbija promienie wysyłane ku niemu z daleka, najlepiej z drugiego krańca ziemi. Jest ona teorią księżycową również i dlatego, że nie ma nic wspólnego z ziemską rzeczywistością, można więc ją nazwać lunatyczną. Istnieją trzy kategorie wyznawców tej teorii: fanatycy, policjanci i głupcy. Ta ostatnia kategoria jest najliczniejsza, a jej członkowie zasilają obficie również dwie poprzednie.

Mam znajomego, który jest wyznawcą teorii wszechświatowego spisku w jego odmianie masońskiej. Kiedyś, przed laty, chwycił mnie za guzik i poinformował, że: *Masoni, panie, mają już wszystko w ręku. Ten Carter to pan myśli, że kto? A Schmidt? (...) A Giscard? Anglicy wszyscy, bez względu na partię. A W Chinach Mao, Lin Piao i teraz ten nowy, jak mu tam – Teng?*

Kompletnie oszołomiony próbowałem argumentować, że świat, jak na rządy jednej mafii, jest zagadkowo podzielony i jakoś nie widać, żeby był kierowany jedną ręką.

– Pan to jest naiwny jak dziecko – powiedział znajomy. – Oni liczą na takich, co się dają nabierać na pozory.

– Ale czy ma pan jakieś dowody? – zapytałem zepchnięty do defensywy.

– Otóż to właśnie – powiedział. – Oni są tacy chytrzy, że nigdy nie ma żadnych dowodów. Dlatego mogą nabierać takich jak pan. Prawdziwego realisty nie nabiorą.

A najgorsze to, że coraz częściej wydaje mi się, że ów znajomy zdołał przekonać wielu ludzi zasiadających w różnych tajnych konwentyklach. Są na to dowody.

*

Dlatego, nie bacząc na dostojność tych łamów, wdałem się w podobne krotoczwile? Dlatego, że ciągnąc dalej temat rozpoczęty w poprzednim numerze „Przeglądu“ pragnę, abyśmy zastanowili się nad naszym stuleciem, które mocno zbliżyło się już ku końcowi, abyśmy spróbowali wyciągnąć z jego dziejów wnioski bardziej ogólne. Do tego zaś porównanie dwóch sposobów patrzenia na świat może być przydatne.

Próbowano to nasze stulecie określać rozmaitymi imionami. Użyto między innymi określenia: „czasy pogardy“, co było uderzająco trafne, ale w zamierzeniu twórcy dotyczyło tylko hitleryzmu i lat okupacji. Trzeba by zatem znaleźć inną nazwę ukazującą zasadniczą cechę całego stulecia, a nie tylko fragmentu. Na pewno właściwe byłoby określenie: „czasy grozy“, bo przecież to było stulecie dwóch wojen światowych, wielkich dyktatorów, obozów masowej zagłady, gazu trującego i bomby atomowej, wyniszczania całych narodów, a także rządów, które (jak rząd Pol Pot) wydawały betlitosną wojnę własnym społeczeństwom albo uważały (jak rząd Mao) własną tradycję narodową i kulturę za głównego wroga. Czasy grozy, to byłoby właściwe określenie, ale banalne, bo czasy grozy bywały i przedtem, a prócz tego nie mówi ono niczego o specyficznych cechach tego stulecia.

Najtrafniejszym określeniem dwudziestego wieku, najpełniej oddającym jego zasadniczą cechę jest – jak się zdaje –

takie: stulecie Wielkich Symplifikacji. To znaczy wielkich uproszczeń, prócz marszu na skróty z pominięciem całego dotychczasowego dorobku ludzkiego: tradycji, kultury, religii, wiedzy o społeczeństwie, prawa, moźolnie od wieków kształtowanych zasad współżycia między ludźmi. Prób zbudowania utopii, doprowadzenia ludzkości do proklamowanego ideału nie drogą trudną, to znaczy przy pomocy powolnej zmiany warunków życia, lecz inną, która wydawała się łatwiejsza i szybsza, drogą przymusowej zmiany samego człowieka osiąganey przy użyciu siły. Taka była istota ustrojów totalitarnych, które rozkwitły w tym stuleciu i taka była główna przyczyna dwudziestowiecznych nieszczęść i katastrof.

Te próby, które stanowiły złamanie i zakłócenie dotychczasowego rozwoju ludzkości (Edmund Burke uważał, że pierwszą taką próbą, jakościowo różniącą się od wszystkich dotychczasowych wstrząsów społecznych, była Rewolucja Francuska, którą przeciwstawiał Amerykańskiej, jako tradycyjnej), otóż te próby wystąpiły w pierwszych czterdziestu latach naszego stulecia z taką siłą i w sposób tak nieoczekiwany, że strwożeni i oszołomieni ludzie skłonni byli uznać, że przejawia się w nich przyszłość świata. Wtedy właśnie pojawiło się słowo: „totalitaryzm“. Użył go, zdaje się, po raz pierwszy Mussolini (w roku 1932, w artykule dla „Enciclopedia Italiana“, w którym napisał: *lo stato totalitario*). Mussolini celował w wymyślanie efektownych nazw, za którymi nie kryło się wiele, jak w ogóle za włoskim faszyzmem, który w przeważającej mierze był po prostu tromtadracją. Ale zaraz potem przyswoił sobie to słowo Goebbels, a ustroju, który on reprezentował, nie da się niestety zbyć słowem: kabotyński. Pojęcie totalitaryzmu zrobiło ogromną i błyskotliwą karierę. Sprawy wyglądały wtedy istotnie przerażająco: dyktatorzy zagarniali jeden kraj po drugim, a demonstrowana przez nich siła, sprawność i zdecydowanie, a także skuteczność, rażąco kontrastowały z nieudowodnieniem i nieskutecznością demokracji. Znany publicysta amerykański Irving Howe, wydawca ogromnie interesującej książki pt. „1984 Revisited“ (wydanej w roku 1983), wspomina dyskusje prowadzone pod koniec lat trzydziestych w Ameryce, w których głoszono pogląd, że niebawem świat

znajdzie się pod totalitarną władzą dyktatorów, a jedyną wyspą demokracji pozostaną obłożone Stany Zjednoczone, choć i to nie wydawało się pewne.

Z takich nastrojów i obaw zrodziła się książka Georga Orwella „1984”, jedna z bardziej przerażających książek dwudziestego wieku, która wywarła wielki wpływ na ludzkie myślenie. W jego sugestywnej wizji świat miał w roku 1984 być podzielony między rywalizujące mocarstwa totalitarne. Nie było w nim miejsca dla niczego, co nie byłoby totalitarne. Dzieło Orwella zrobiło na czytającej publiczności w wielu krajach tak wielkie wrażenie, że data „1984” stała się symbolem, a jej nadejścia oczekiwano ze strachem.

I otóż mamy już rok 1984 za sobą. Wizja Orwella okazała się błędna i to w wielu podstawowych punktach. Mówiąc to nie zamierzam pomniejszać jego wybitnej książki, ani ujmować jej znaczenia. Potęga wyobraźni Orwella i ostrość jego umysłu otworzyły książce drogę na wszystkie kontynenty i nie wymagają obrony, ani objaśnień. Myślę, iż w fakcie, że prawdziwy rok 1984 nie był rokiem z Orwellowskiej wizji, jest również pewna zasługa mądrego Anglika. Jego przepowiednia – czy też raczej ostrzeżenie – wywarła pewien wpływ na rzeczywistość, a więc miała swój udział w tym, że przepowiednia nie przemieniła się w ciało. Tak bywa z sugestywnymi ostrzeżeniami i o to w nich przecież w gruncie rzeczy chodzi. Orwell nie był zresztą jedynym autorem, który z przerażeniem wieścił tryumf totalitaryzmu. Przed nim uczynił to Huxley w swoim „Nowym wspaniałym świecie”, Słonimski w „Dwóch końcach świata” i inni.

Dwa są najważniejsze punkty, w których Orwell pomylił się. Po pierwsze, demokracja i liberalizm bynajmniej nie zginęły do roku 1984. Ich siła jest dzisiaj znacznie większa, niż w pierwszych czterdziestu latach naszego wieku, są sprawniejsze i bardziej efektywne – zarówno pod względem militarnym, jak i gospodarczym (przede wszystkim). Po drugie – i to jest najważniejsze – czas pokazał, że nie można zbudować idealnego społeczeństwa totalitarnego (idealnego z punktu widzenia jego twórców). [— — —] [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)]. Orwell przejawiał w swej książce nadmierny pesymizm wyini-

kający z niedocenywania potrzeb i właściwości natury ludzkiej, z niewiary w ludzką inteligencję, w spontaniczną ludzką potrzebę, by praca nie była pozbawiona sensu, a sam człowiek – choć minimum szacunku i godności. Nie stawiam Orwellowi zarzutu, że nie rozumiał i nie uwzględniał tych naturalnych, ludzkich aspiracji. Jego życie i cała publicystyka świadczą, że był na te problemy bardzo wrażliwy. Jednak pozostaje faktem, że jego najgłośniejsza książka opiera się na założeniu, że można istotę ludzką okaleczyć na trwałe, amputując jej najcenniejsze właściwości.

Historia nie potwierdziła słuszności tak pesymistycznego poglądu. O ile bowiem jest możliwe uformowanie przypominającej Oceanię grupy rządzącej (ale i to jest bardzo trudne, zwłaszcza w sytuacji, w której totalitaryzm nie opanował całego świata, co było pierwszym założeniem książki), o tyle całkiem niemożliwe jest trwałe pozbawienie większości społeczeństwa jego aspiracji, nadziei i wierzeń oraz wyrykającej z nich zdolności do oporu. Społeczeństwo poddane takim zabiegom, jeśli nawet przez długi czas nie potrafi stawić zorganizowanego oporu, funkcjonuje źle, jest niesprawne, nieefektywne i nietwórcze. [— — —] [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]]. Przyjęcie przez Orwella w jego książce założenia, że w roku 1984 cały świat będzie podzielony między mocarstwa o jednakoowym ustroju świadczy, że nie wyobrażał sobie, aby tego rodzaju ustrój mógł skutecznie funkcjonować w innych warunkach. Można z tego wysnuć wniosek, że zdawał sobie sprawę, iż totalitaryzm nie ma wyboru: albo musi opanować świat, albo przegrać. Uczestnicy dyskusji, o których wspomina Irving Howe też zdawali sobie z tego sprawę, sądzili jednak, że totalitaryzm może zwyciężyć.

Rok 1984 jest już za nami. Nasze rozważania są, jak łatwo zauważyć, czysto teoretyczne. Jest tak dlatego, że dziś, przy końcu dwudziestego wieku, właściwie już nigdzie nie ma czystego totalitaryzmu – takiego, jaki budził w latach trzydziestych i czterdziestych przerażenie demokratów i liberałów i który wpłynął też na kształt Orwellowskiej wizji roku 1984. Zdaję sobie sprawę, że to twierdzenie wzbudzi sprzeciw i niewiarę. Ale zastanówmy się. Czym był totalitaryzm

tamtych lat? Był próbą zrealizowania utopii – wszystko jedno, czy to była utopia egalitarną, czy też nacjonalistyczna. Wizja Tysiącletniej Rzeszy Hitlera albo współczesnego Imperium Rzymskiego Mussoliniego – była taką właśnie utopią, (...). Totalitaryzm stawiał więc przed oczami narodów cel, który był celem utopijnym, ale powszechnie zrozumiałym, a dla wielu również atrakcyjnym. Zdążając do tego celu (albo udając, że do niego zmierza) zabiegał usilnie o to, by nieustannie wzbudzać dwa uczucia: entuzjazm i nienawiść. Dokonywano kunsztownych zabiegów, aby wciąż od nowa wzbudzać entuzjazm i wynajdywano też wrogów, na których można było wskazać palcem. Podstawową techniką totalitaryzmu było utrzymywanie mas w nieustającym marszu i w stałym napięciu emocjonalnym między dwoma biegunami: entuzjazmem i nienawiścią. W ten sposób wpajano w nie przekonanie, że działalność rządu jest celowa, a cel jest coraz bliższy. W ten też sposób, ogarniając wszystkie bez wyjątku dziedziny życia społecznego, wkraczając również w życie prywatne: do osiedli, do poszczególnych domów, do pojedynczych rodzin, starano się osiągać panowanie nad umysłami. Chodziło przytem nie o panowanie w sensie formalnym (który można nazwać negatywnym): aby nikt nie ośmielił się stawiać oporu; chodziło też o panowanie w sensie pozytywnym: aby wszyscy wierzyli, aby byli przekonani, odczuwali entuzjazm i nienawiść i aby to czuli w taki sposób, jak to postanowiono na górze. Książka Orwella opowiada o takim właśnie totalitaryzmie, bo tylko taki model mógł bezpiecznie panować nad masami „proletów”.

Najbliższe tego rodzaju „ideału totalitarnego“ były bez wątpienia Niemcy hitlerowskie. Wiktor Klemperer w swojej mądrej książce: „LTI – notatnik filologa“ do ostatniej niemal chwili, jeszcze w roku 1945, z bólem notuje wciąż występujące masowe objawy ślepej wiary w führera, w jego ideę, w jego słowa. Myślę, że dziś tego rodzaju system totalitarny istnieje już tylko w bardzo nielicznych i nie najważniejszych krajach. Na przykład w Iranie, ale i tam nie ma on chyba przed sobą długiej przyszłości. Dziś właśnie Iran, podobnie jak niedawno Kambodża (choć są między nimi bardzo istotne różnice), najbliższy jest określeniu, które

profesor Robert C. Tucker proponował zamiast faszystowskiego „państwa totalitarnego”: „Państwo-Koszmar”. Państw-Koszmarów w tym sensie, o jakim mówimy i jaki miał na myśli Robert Tucker, jest pod koniec dwudziestego wieku coraz mniej, choć nie wynika z tego, że brakuje państw koszmarnych. Tego rodzaju państwa istniały zawsze i istnieją nadal, ale Państwo-Koszmar było wynalazkiem pierwszej połowy dwudziestego wieku.

Podsumujmy te rozważania. Dziś, pod koniec dwudziestego wieku, właściwie już nie ma totalitaryzmu. Był on wytworem potężnych ideologii roszczących sobie prawo do podporządkowania wszystkiego, również myśli, ideologii rozwijających się na entuzjazmie mas, utrzymujących masy w nieustannym ruchu (zarówno faszyci, jak hitlerowcy zamiast „partia” woleli nazwę „ruch”), nieustannie zwalczających wrogów i wciąż stawiających nowe cele służące do powszechnej mobilizacji. Cele i nienawiść – oto jakie były dwa zasadnicze składniki totalitaryzmu, który przestałby istnieć, gdyby zabrakło jednego z nich.

Natomiast, gdy zabraknie celów, gdy przez długi czas zapanuje bezruch, gdy nieustający marsz zostaje zastąpiony trwałym postojem, gdy zamiast światoburczej ofensywy następuje uporczywa obrona instytucji i stanu istniejącego – nie można już mówić o totalitaryzmie. Trzeba przytem przypomnieć podstawową regułę wojskową: otóż atak może być najlepszą obroną, ale najlepsza obrona nigdy nie jest atakiem. Totalitaryzm zmuszony przez rzeczywistość do długotrwałej obrony przestałby być sobą, a stałby się ustrojem autorytarnym, oligarchicznym – a to już zjawisko dobrze znane historii nie tylko w dwudziestym wieku. Pod tym zasadniczym względem największą niewiadomą naszego stulecia, tę jego najgroźniejszą nowość, która skłoniła Orwella do napisania książki o roku 1984 – można uznać za wyjaśnioną i rozstrzygniętą. Ludzkość przeżyła w tym stuleciu wielką próbę zrealizowania utopii, lecz owa próba doznała niepowodzenia. Skoro zaś nie ma utopii – nie ma też totalitaryzmu. Jego cele rozwiały się, entuzjazm zanikł, a jako jedyny trwały dorobek pozostała nienawiść. I pozostało głębokie poczucie, że świat jest źle urządzony, skoro ludzie mogą innym ludziom zgotować taki los. Myślę, że

w dwudziestym pierwszym wieku ludzkość, a przynajmniej jej część bardziej rozwinięta i bardziej doświadczona, będzie miała awersję do Wielkich Symplifikacji.

Zostało jednak również wiele państw o charakterze nie-demokratycznym i opresyjnym, których rządy nie opierają się o zgodę większości, lecz utrzymują przemocą. Przykładów jest wiele – od Chile zaczynając. Tego nikt nie może zaprzeczyć. Jednak istnienie takich państw trudno byłoby nazwać wynalazkiem dwudziestego wieku. Wykorzystują one w pełni możliwości, jakie im daje dwudziestowieczna technika i dlatego wielu ludzi nie widzi różnicy między nimi a państwami rzeczywiście totalitarnymi. Jednakże ich istota jest inna i inny jest sposób funkcjonowania. Nie mają one wielkiej ideologicznej siły napędowej. Czym innym jest dążenie do narzucenia wszystkim bez wyjątku – również światu zewnętrznemu – własnej ideologii, a czym innym zakaz importu obcych teorii. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z Savonarolą. W drugim: z urzędnikiem komory celnej.

Nie ulega wątpliwości, że ten stary, dobrze znany z historii typ ustroju będzie obecny także i w dwudziestym pierwszym wieku. Nie ma na razie podstaw, by mniemać, że zbliżamy się do końca ery, w której mniejszościom udawało się w licznych przypadkach narzucać swą wolę większości – i żyć jej kosztem. Taki wniosek byłby zbyt pochopny. Jestem jednak przekonany, że wielkie, ogólnoswiatowe niebezpieczeństwo, o jakim pisał Orwell, minęło.

*

[— — —][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)].

Stary i zasłużony historyk francuski Fernand Braudel, na którego często się na tych łamach powołuję, jako że uważam, iż wie on o dziejach ludzkich więcej, niż ktokolwiek, napisał w swej najnowszej książce („Civilisation and Capitalism, 15th – 18th Century”): *Siła inercji, która jest jednym z największych rzemieślników historii*.

Braudel ma znowu rację. Wbrew pozorom historia dwudziestego wieku dowodzi, że siła inercji, siła rzeczywistości nie poddającej się manipulacjom, jest większa, niż przypuszczano. Rozbijają się o nią najszałeńsze pomysły. I to chciałbym dedykować ludziom, którzy sądzą, że dekretem, zaklęciem albo magiczną sztuczką można trwale zmienić bieg dziejów. Niech panowie się nie łudzą; to jest, proszę panów, pomyłka.

Dariusz Filar

Bardziej być

(na marginesach „Mieć czy być“ Ericha Fromma)

Początek najśłynniejszego chyba Szekspirowskiego monologu, pytanie, które stawia sobie skołatany Hamlet: *To be or not to be?* I parafraza alternatywy rozważanej przez duńskiego księcia, jaką na tytułowej karcie swojej książki pomieszcza Erich Fromm: „To have or to be?” (ABACUS, London 1979). Występujący w pierwowzorze element „not to be” („nie być”) przekształca się u dwudziestowiecznego intelektualisty w „to have” („mieć”). Więc „mieć” może znaczyć „nie być”; wybrać „mieć” – to opowiedzieć się za śmiercią i nicością... W najlepszym razie za snem o niepewnej treści... A ostateczne dokonanie takiego właśnie wyboru w nader wysokim stopniu zagraża dzisiaj ludzkości.

Fromm sygnalizuje, że niebezpieczne rozdroże nie pojawiło się przed nami ani szybko, ani bez zapowiedzi. Uważa, że wkroczenie na prowadzącą ku temu ścieżkę odbyło się w początkach epoki industrialnej; można je powiązać z dążeniami i ideałami XVIII wieku. Sygnał ten warto uzupełnić nieco dłuższym wywodem. Otóż można zaryzykować twierdzenie, że rewolucja przemysłowa, a zwłaszcza towarzysząca jej myśl społeczna, niosły ze sobą wszystkie – chociaż podówczas nie dostrzegane – zarodki zła, które w pełni dojrzeć miało dopiero po dwóch z górą stuleciach. W 1769 roku – tym samym, w którym Watt opatentował swoją maszynę parową – Jakub Steuart uznał interes osobisty jednostki za najskuteczniejszą siłę napędową gospodarki. Przyszłodziśzy jednocześnie do przekonania, że materialne potrzeby ludzkie rozrastać się mogą nieograniczenie, wieścił ekonomiczną ekspansję, która nigdy nie napotka granic. W dwadzieścia lat później Jeremiasz Bentham sformułował „zasadę użyteczności”, wedle której energia zawarta w samej istocie człowieka popycha go nieustannie ku *pomnażaniu środków korzystania z przyjemności*. Zalecił także, by

jednostkom ożywianym przez hedonistyczne popędy dać możliwie największą swobodę działania, bo ona stanowi klucz do *maksymalnego szczęścia maksymalnej liczby członków społeczeństwa*. A w połowie okresu oddzielającego podstawowe dzieła Steuarta i Benthama na kartach prac Adama Smitha narodziła się najśłynniejsza chyba z wczesnoindustrialnych koncepcji człowieka – Homo Oeconomicus. Wysuwa ona na pierwszy plan ludzkie lenistwo i chciwość. Z tych dwóch cech wyprowadza dwie fundamentalne skłonności – do specjalizacji (bo pozwala umniejszyć wysiłek przy pracy) i do wymiany (bo pozwala powiększyć stan posiadania). Homo Oeconomicus nie lubi więc pracować, ale lubi się bogacić. Stara się pracować jak najmniej i bogacić się jak najwięcej. Taka jest najgłębsza treść jego natury, a jej szlachetniejsze strony pojawiają się jedynie sporadycznie, jako elementy wtórne i co najwyżej dopełniające, nieodmiennie pozostające w tyle za namiętnościami z gruntu egoistycznymi. Instynkt osobistego interesu spełnia zresztą ważką rolę społeczną – korzyści poszczególnych ludzi służą same przez się dobru całej zbiorowości, bo suma zysków jednostek daje ogólny profit społeczeństwa.

Jeśli nawet przedstawienie człowieka jako istoty pełnej przyrodzonego samolubstwa, zachłanności i maskowanej wprawdzie, lecz wielkiej gnuśności polegało na uproszczeniu, a nawet fałszu, to uczyniono wiele, by ten właśnie obraz zapadł w świadomość społeczeństw na przeważających obszarach naszej planety. I by urzeczywistniał się w faktycznych zachowaniach ich członków. Wielka maszyna, jaką jest system industrialny, musi pozostawać w ruchu i ruch swój nieustannie przyspieszać – każde przyhamowanie może grozić katastrofą. Dlatego potrzebuje ludzi, którzy z jednej strony zgodzą się pełnić rolę źródeł energii i sprawnie funkcjonujących trybików, a z drugiej konsumentów wchłaniających wszystko, co zostanie wytworzone. Ludzie ci muszą dostatecznie silnie pożądać produktów, by dawać z siebie jak najwięcej przy ich produkcji. Krąg zamyka się. Postawa „mieć” opanowuje umysły, wnika w charaktery.

Fenomen szybkiego i skutecznego upowszechnienia się systemu wartości, który współgra z potrzebami przemysło-

wego sposobu wytwarzania dóbr, da się tłumaczyć wielorako. Gdyby sporządzić hierarchiczną listę czynników, które oddziaływały na ów proces, nie najniższą pewnie pozycję zajęłoby na niej utożsamianie w zbiorowej świadomości materialnego bogactwa ze szczęściem. Dla wkraczających w nową epokę ubogich społeczeństw obfitość dóbr nie była celem samym w sobie; widziano poprzez nią osiągnięcie pewnego stanu, sytuacji mieszczącej w swych ramach poczucie nasycenia, zaspokojenia i uspokojenia, odprężenia i bezpieczeństwa, przyjemności i zadowolenia – a więc swoiście pojętą szczęśliwość. Że zaś przemysłowa produkcja rosłać miała ad infinitum, to i przyszłe szczęście wydawało się bezgraniczne. Na tym polegała Wielka Obietnica Industrializmu.

Erich Fromm przemianowuje Wielką Obietnicę na Wielką Iluzję. I to iluzję, która straciła już większą część swojej zwodniczej mocy. Rozbiły ją przynajmniej trzy zjawiska – skala napięć psychicznych nękających członków społeczeństw przemysłowych i to zwłaszcza tych, które wszelkie materialne pragnienia zaspokajają najobficiej; istnienie biegunów głębokiej nędzy tak wewnątrz poszczególnych krajów jak i w przekroju międzynarodowym; katastrofa ekologiczna idąca tropem industrializacji, a gdzieś indziej postępująca nawet szybciej niż sama industrializacja.

Dla dokonywanej przez Fromma demaskacji industrializmu szczególnych argumentów dostarcza pierwsze z trzech wymienionych zjawisk. W głównej mierze zasadza się ono na dwoistym charakterze osoby człowieka epoki przemysłowej, na jej rozdzieleniu między dwie sfery – produkcji i konsumpcji. Homo Faber i Homo Consumens – wcielenia dopełniające się, ale zarazem przeciwstawne – tworzą w sumie istotę głęboko neurotyczną. W pierwszym wcieleniu człowiek trwa w nieustannym napięciu, bo musi mieć sukcesy w pracy, stanowisko, przewagę nad innymi a w konsekwencji odpowiednio wysokie dochody. Przejście do wcielenia drugiego nie daje ulgi, bo teraz trzeba mieć jak najwięcej za swoje ciężko zapracowane pieniądze. Przy tym intensywność niepokoju, jakiego doznaje Homo Consumens, szczególnie wysoko podnosi się tam, gdzie system przemysłowy zorganizowany jest prawidłowo i działa na

wysokich obrotach, ale niemała bywa i tam, gdzie system ten – z wielu przyczyn – kuleje i nie może osiągnąć pełnej wydolności. W pierwszej sytuacji dokonuje się gorączkowe buszowanie wśród obfitości i nadmiaru oraz pogoń za najnowszym i najlepszym. W sytuacji drugiej obserwujemy rozpaczliwy wyścig ku jakimukolwiek towarowi i chaotyczne lokowanie tracących na wartości pieniędzy. Ale ekscytacja dokonywaniem zakupów i czas, jaki one pochłaniają, są – wbrew pozorom – zbliżone. I w zbliżony sposób działa mechanizm budowania prestiżu wspartego na posiadaniu.

Do psychicznych kosztów stymulowanej przez industrializm postawy „mieć” należy także – mniej lub bardziej uświadamiane – ograniczenie wolności, podporządkowanie i uzależnienie. Homo Faber staje się więźniem swego biura czy warsztatu, lęka się nieustannie utraty pracy lub przejścia na emeryturę, nie potrafi wyobrazić sobie pozostania sam na sam z czasem. Homo Consumens przestaje rozróżniać dobra naprawdę mu konieczne od tych, które nabywa pod wpływem sugestii czy przelotnej zachcianki; czuje się zmuszony do kupowania, gromadzi tak wiele, że nierzadko brak mu czasu, by ze wszystkiego skorzystać, obciąża się spłatami kredytów i pożyczek. Rozdwojony człowiek industrialny pogrąża się w misternej sieci drugorzędnych działań i zbędnych przedmiotów; traci wewnętrzną swobodę potrzebną dla przeżywania spraw prawdziwie ważnych. A często nie potrafi już nawet ocenić, które to są sprawy prawdziwie ważne.

Jeśli industrializm nie spełnił wiązanych z nim nadziei – nie dał powszechnego poczucia szczęścia, nie przyniósł harmonii w życiu wewnętrznym społeczeństw i w skali międzynarodowej, a nawet nie zdołał rozwiązać kwestii nędzy i głodu – to dlaczego wciąż zachowuje dla ludzkości znaczną atrakcyjność? Dlaczego pod wieloma postaciami – kapitalistyczną, socjalistyczną i rozlicznych „trzecich dróg” – trwa mocno na przeważających obszarach naszej planety? I dlaczego z takim trudem stawiane są kroki ku innym zasadom wytwarzania i podziału dóbr oraz ku nowym formom egzystencji? Dla Ericha Fromma klucz do odpowiedzi na wszystkie pytania tkwi w psychice mas ukształtowanej przez minione dwa i pół stulecia. Industrializm niebywale upow-

szechnił w tym okresie postawę „mieć“. Ludzie ją reprezentujący zapewnili dynamiczny rozkwit industrializmu. A dzisiaj ich następcy – wciąż pozostając w większości – podtrzymują grzybiejący industrializm. Wbrew własnym, najistotniejszym – chociaż może na jeden, powierzchowny rzut oka niedostrzegalnym – interesom, wbrew interesom przyszłych pokoleń, wbrew zdrowemu rozsądkowi wreszcie, siłą bezwładu kontynuują przemysłowe reguły gry; pozwalają manipulować swoimi dążeniami i pragnieniami, za byle co sprzedają swoją wolność, nie potrafią wyrwać się z ciasnych ram ekonomicznego egoizmu i dewastują środowisko naturalne. To stan zbiorowej świadomości sprawia, że nie przestaje przyciągać hasło przed półtorawieczem rzucone przez François Guizota: *Enrichissez-vous!* (bogaćcie się!). I że mogła spełnić podobną rolę późna, w innych warunkach polityczno-prawnych użyta, hasła tego kopia: *Żyćcie dostatniej!*

Przypisywanie przez Fromma tak ogromnego, destruktywnego działania postawie „mieć“ staje się bardziej zrozumiałe, gdy zapoznajemy się z dokonaną przezeń szczegółową jej analizą. Spostrzegamy wówczas, że wynaturzony instynkt posiadania dochodzi do głosu nie tylko w amerykańskim supermarkecie i na wschodnioeuropejskim bazarze. Opanowuje on również proces uczenia się i zapamiętywania, styl sprawowania władzy i prowadzenia rozmów, odbiór dzieł sztuki, a nawet stosunki między partnerami związków uczuciowych. Popychanie w kierunku postawy „mieć“ rozpoczyna się w życiu współczesnego człowieka wcześniej, do już w szkole, która w warunkach epoki przemysłowej upodobniła się do fabryki. Najlepsi uczniowie to ci, którzy łatwo poddają się taśmowej obróbce: dokładnie zapisują słowa wykładów i wiernie powtarzają je na egzaminach, szybko opanowują treść podręczników, gromadzą w pamięci informacje. Kończący szkołę zna – dla przykładu – datę urodzenia i śmierci Sokratesa, potrafi podać tytuły dzieł Ksenofonta i Platona, w których przekazali poglądy mistrza, może nawet zdoła dzieła te streścić i przytoczyć cytaty. Ale nie zmienia to faktu, że sama myśl wielkiego filozofa pozostaje takiemu wzorowemu absolwentowi obca. Nie ulega włączeniu w jego system intelektualny, nie posze-

rza go i nie wzbogaca. Absolwent ma wiedzę, co znaczy, że jest posiadaczem kolekcji twierdzeń stworzonych przez innych. Ale sam pozostaje jałowy. Prawdziwa tragedia zaczyna się w momencie, gdy człowiek tak ukształtowany zasiada przy stole negocjacyjnym. Traktuje on swoje poglądy jako element stanu posiadania, toteż ewentualna konieczność ich zmiany ma dla niego gorzki smak zubożenia. Czyni w tej sytuacji wszystko, by znaleźć argumenty broniące jego własnych opinii, odpycha zaś każdą możliwość ich modyfikacji. Dialog – którego istotę stanowi zderzenie wizji rozbijających się nawzajem, by z kolei mogła powstać wizja świeża, łącząca w nową jakość poprzednie – między partnerami reprezentującymi postawę „mieć” jest w gruncie rzeczy niemożliwy. Zważywszy, że obok pilnych uczniów i trudnych rozmówców świat roi się od rodziców, co mają dzieci, ale ich nie wychowują; kochanków, co mają kochanki, ale nie potrafią kochać; polityków, co mają władzę w państwach autorytarnych, ale dla nikogo nie są autorytetami; niezliczonych innych posiadaczy dóbr, zasług, tytułów i mądrości – można na koniec dostrzec, jak głęboko sięgają korzenie plag, które u schyłku XX wieku unoszą się tuż nad głowami mieszkańców Ziemi. Akceptowany prawie powszechnie przez współczesnych system wartości, w ramach którego sukces – zgodnie z własnymi słowami Fromma – *opiera się na przewadze jednostki nad innymi, na jej sile i – w ostatecznym rachunku – na jej zdolności do podboju, grabieży i zabijania*, musi owocować uczuciem nienawiści i przymusem współzawodnictwa, podziałami i konfliktami, a wreszcie realną groźbą zbiorowego samobójstwa ludzkości.

Odnajdując główne źródło trapiącego nas zła w masowej świadomości – jej przebudowę uznaje Fromm za najdonioślejsze zadanie dwóch ostatnich dekad tysiąclecia. Pisze: *Po raz pierwszy w historii fizyczne przetrwanie gatunku ludzkiego zależy od radykalnej przemiany w ludzkich sercach*. Najwyższy stan posiadania i maksimum przyjemności nie mogą być dłużej podstawowymi celami człowieczych dążeń; sprawność w funkcjonowaniu gospodarki i instytucji społeczno-politycznych nie może nadal wynikać z podsycanego nieustannie egotyzmu i samolubstwa jednostek. Od posta-

wy „mieć“ ludzkość musi się zwrócić ku postawie „być“ – postawie, której wyznawcom szczęście niesie – raz jeszcze powtórzmy coś za Frommem – *miłość, dzielenie się z innymi, umiejętność dawania*.

Ci, którzy prawdziwie zapragną szukać dróg ku nowemu, wolnemu od zachłanności i sobkostwa stylowi życia, natrafiają na wielką obfitość pomocnych wskazówek i wspierających nauk. Fromm sam przedstawia spory ich wybór: od japońskiej poezji haiku po wiersze Goethego, od myśli Buddy po dzieła Eckharta, od słów starotestamentowych proroków po rozważania dwudziestowiecznych filozofów. W perspektywie współczesnego Europejczyka szczególne uwidocznienie przypada – z różnych oczywiście powodów i w odmiennej skali – dwóm spośród licznych przekazów: Ewangelii i wczesnym namom Karola Marksa.

W ujęciu Fromma cała nauka Chrystusa jest wielkim wezwaniem do wyzwania się od postawy „mieć“ i do przyjmowania postawy „być“. Wezwanie to bije pełną mocą z Jego licznych przypowieści, z rad udzielanych szukającym i błądzącym, z dokonywanych rozstrzygnięć. Przypowieść o bogaczu budującym nowe spichlerze i zaprzętym tym wyłącznie myślą o napełnieniu ich plonami (Łk 12,13–22) poprzedzają słowa: *Baczcie, a wystrzegajcie się wszelkiej chciwości, niczyje bowiem życie nie polega na obfitości tego, co kto ma*. Sama zaś przypowieść zmierza do finału, w którym bogacz otrzymuje miano szaleńca. Dostojnik szczącący się przestrzeganiem przykazań (Łk 18,18–24) dowiaduje się, że winien uczynić coś więcej: sprzedać wszystko, co ma i rozdać ubogim. Wreszcie w historii postu i kuszenia (Łk 4,1–9) bogactwo oraz budowany na nim prestiż, a nawet sam akt posiadania, okazują się jednoznacznym atrybutem szatana. On to mówi wskazując potęgę i chwałę królestw świata: *W mojej są mocy, a daję je, komu zechce. Jeśli więc ty złożysz mi pokłon, będziesz miał* (podkreślenie moje – D.F.) *to wszystko*. Odrzucenie tej oferty przez Chrystusa stanowi jednocześnie wyraźny zarys bezkompromisowej alternatywy – przymierze z Bogiem albo służba mamonie.

Pisze Fromm o Chrystusie: *Jest on bohaterem miłości, bohaterem bez władzy, nie używającym przemocy i nie prag-*

nęcyć rządzić, nie pragnącym mieć czegokolwiek. Jest on bohaterem istnienia, dawania, dzielenia się. (...) Chrześcijański bohater jest ofiarą, jako że zgodnie z tradycją żydowską najwyższym aktem było oddać życie za Boga lub za bliźnich. Za dokładne przeciwieństwo wartości personifikowanych przez Chrystusa uznaje natomiast Fromm to wszystko, co reprezentują sobą herosi i bóstwa Greków i Germanów. W owym zbiorze pogańskich zalet i cnót na pierwsze miejsce wysuwają się: biegłość w orężnej walce i umiejętność niszczenia, powodzenie w poszerzaniu władzy, podporządkowywaniu sobie innych i zdobywaniu rozgłosu, a wreszcie sukcesy w podboju, rabunku i bogaceniu się. Otóż zestawienie hierarchii wartości chrześcijaństwa i greckiego oraz germańskiego pogaństwa ze stanem zbiorowej świadomości społeczeństw współczesnych prowadzi autora „Mieć czy być?” ku ostrej – a zarazem kontrowersyjnej – tezie: edykt mediolański cesarza Konstantyna z 313 roku i działalność św. Bonifacego – „apostoła Niemiec” – prowadzona od 716 roku na terenie Fryzji, Turynii, Hesji i Saksonii stworzyły jedynie punkt wyjścia do nawrócenia Europy na chrześcijaństwo, ale nie mogą być uznawane za pełny akt chrystianizacji. Proces upowszechniania się wartości i postaw wyrastających z Ewangelii trwał następnie przez ponad tysiąclecie, ale uległ istotnemu zahamowaniu z nastaniem ery industrialnej. I jakkolwiek chrześcijaństwo nieprzerwanie odciska się głębokim, cennym piętnem w zachowaniach licznych jednostek, to w skali społecznej cywilizacja euro-amerykańska tkwi w duchowych ramach greckiej i germańskiej przeszłości. Prawdziwe przyjęcie nauki Chrystusa pozostaje szansą i perspektywą.

Karol Marks z rozważań Ericha Fromma nie jest ani piszącym polityczne manifesty działaczem, ani autorem wydawanych u schyłku życia opasyłych tomów, ani tym bardziej twórcą doktryny takiej, jaka dojrzała w pismach niektórych jego problematycznych kontynuatorów. Jego najwartościowszym dokonaniem jest – według Fromma – dzieło wczesnej młodości, w nie dopracowanej postaci pozostawione przez dwudziestosześcioletniego filozofa „Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku”. Tekst ten – nie ogłaszany przez blisko 100 lat (pierwsze wydanie

w 1932 roku; pierwsze wydanie w języku polskim w 1957 roku) – stanowić ma najważniejszy klucz do poznania marksowskiej wizji człowieka (poglądowi temu Fromm dawał już wyraz w swoich wcześniejszych książkach – w „The Sane Society” z 1955 roku i w „Marx’s Concept of Man” z 1961 roku). I rzeczywiście – odnajdujemy w „Rękopisach” namiętny sprzeciw wobec niesprawiedliwości dziejów, wobec urzeczowienia międzyludzkich stosunków i wobec zabijającej człowieczeństwo postawy „mieć”. Pisał Marks: *Im mniej JESTEŚ, im słabiej przejawiasz swoje życie, tym więcej MASZ, tym większe jest twoje WYALIENOWANE życie, tym więcej gromadzisz swej wyalienowanej istoty. Wszystko, co ekonomista zabiera ci z życia i człowieczeństwa, zwraca ci w PIENIĄDZACH I W BOGACTWIE, i wszystko, czego ty nie możesz, może twój pieniądz (...)* Tak więc wszelkie namiętności i wszelka działalność musi utonąć w ŻĄDZY POSIADANIA. Robotnikowi wolno mieć tylko tyle, żeby chciał żyć, a wolno mu chcieć żyć tylko po to, żeby mieć. I nieco wcześniej: *Wzrost płacy budzi w robotniku kapitalistyczną żądzę bogacenia się, którą jednakże może zaspokoić jedynie przez złożenie w ofierze swego ducha i ciała.* Równocześnie przynoszą „Rękopisy” wyraz głębokiej tęsknoty za egzystencją opartą na innych zasadach, za tym, by potrzeba «człowieka jako człowieka» stała się prawdziwą potrzebą. Kontynuował Marks: *Przy założeniu, że CZŁOWIEK jest CZŁOWIEKIEM i jego stosunek do świata jest ludzki, miłość możesz wymienić tylko na miłość, zaufanie na zaufanie. (...) Każdy twój stosunek do człowieka – i do przyrody – musi być określonym, odpowiadającym przedmiotowi twojej woli przejawem twego RZECZYWISTEGO INDYWIDUALNEGO życia.*

Marks sądził, że działaniem zapewniającym uwolnienie ludzi od postawy „mieć” i tryumf postawy „być” jest zniesienie własności prywatnej. Bogatsi o doświadczenia XX wieku mamy prawo zmodyfikować ten pogląd. Okazało się przecież, że kraje, które – powołując się na teorię marksowską – zaprowadziły państwową własność środków produkcji i jednocześnie podjęły industrializację, nie wyeliminowały z funkcjonowania gospodarki posługiwania się postawą „mieć”. Po nieśmiały próbach szybko przyszło

zrezygnować z rozwiązań wspartych długą tradycją myśli komunistycznej (jednakowe płace, bezpłatne mieszkania, wolny dostęp do szeregu usług) i powrócić do wypróbowanych od dwóch stuleci bodźców płacowo-konsumpcyjnych. Chciwość – według Marksa *jedyne koło napędowe, jakie puszcza w ruch ekonomista* – nie utraciła pozycji jako czynnik motywujący do pracy. Wszystko to pozwala chyba stwierdzić, że postawa „mieć” pozostaje immanentnie związana nie tyle z prywatną własnością czy industrializmem kapitalistycznym (innego Marks nie znał), co raczej z industrializmem w ogóle. Dopiero odchodzenie w przeszłość gospodarki w przeważającej części opartej na produkcji fabrycznej – w najwyżej rozwiniętych krajach świata widać już symptomy tego procesu; w kategoriach marksowskich można by je określić jako istotne przemiany w siłach wytwórczych – daje niejaka możliwość spełnienia się tęsknot wyrażonych w nie dokończonym szkicu sprzed półtora-wieczna.

Optowanie przez Fromma na rzecz postawy „być” nie przybiera bynajmniej postaci nawoływania do powszechnych i permanentnych ascetycznych umartwień; do postów, noszenia włosienic czy mieszkania w gołych ścianach cel. Asceza może oczywiście stanowić świadomy wybór jednostek dążących poprzez nią ku samoistnym, wyższym wartościom, jednakże w odniesieniu do ogółu ludzkości ujmowanie w ryzy żądzy posiadania nie musi posuwać się aż do całkowitej negacji materialnych aspektów życia. Wyróżniając pojęcie „existential having” (co – dosłownie – tłumaczyć można jako „posiadanie egzystencjalne”, zaś pełniej objaśniając ideę jako „posiadanie zabezpieczające byt” czy też „posiadanie stanowiące oparcie istnienia”) Fromm podejmuje problem majątku i konsumpcji. Ale nie chodzi mu o majątek i konsumpcję w rozmiarach maksymalnych, lecz w formie i rozmiarach zdrowych. Można wszak w przybliżeniu określić, jaki rodzaj pokarmu, odzienia i dachu nad głową najlepiej służy dobru człowieka. Można również ustalić, jakie produkty są dlań zdecydowanie szkodliwe. Umiarkowany i zarazem solidny standard życia, jaki kryje się za pojęciem „posiadania egzystencjalnego” jest więc z jednej strony propozycją długofalowego programu polityki społecznej.

cznej wobec ludzi cierpiących niedostatek tak w poszczególnych krajach jak i w skali całego świata. Z drugiej strony mamy tu do czynienia z apelem pod adresem tych wszystkich grup i jednostek, które osiągnęły pewien stopień zażyłości i posiadają możliwość wyboru, a nie brak im dobrej woli i wyobraźni, by skorygować realizowany dotychczas model konsumpcji.

Ale „existential having” można rozpatrywać nie tylko w ujęciu czysto materialnym – jako koncepcję pewnej, na zdrowym fundamencie wzniesionej, struktury spożycia – lecz również w perspektywie filozoficznej. Głębsze wnikięcie w istotę tego pojęcia skłaniać musi do zadawania sobie od czasu do czasu kilku wcale niebanalnych pytań: Czy moje posiadanie ma charakter egzystencjalny, czy też wynika z zaślepienia chciwością? Czy wybierając pracę lub działalność myślę o wyrażeniu poprzez nią najlepszej części samego siebie, czy też skłania mnie ku niej wyłącznie suma pieniędzy, jaką otrzymam w nagrodę? Czy dobra, które nabywam, służą rozwojowi mojej osoby, czy też zamieniają mnie w stróża magazynu? Czy poprawiając własny stan majątkowy potrafię dzielić się z innymi, czy też powoduje mną czysty egoizm? Czy bardziej cenię w innych to, kim są, czy też to, co mają? Już samo dostrzeżenie powyższych kwestii ma ogromne znaczenie. Zmniejsza ono siłę oddziaływania czynników stymulujących chęć posiadania i znajdujących się na zewnątrz człowieka – efektu demonstracji i związanej z nim zazdrości, reklamy, różnorodnych bodźców finansowych – a zarazem przesuwając mechanizm ocen, wyborów i decyzji do wnętrza jednostki. Sprzyja uwolnieniu się z zależności wytwarzanych przez system industrialny; od udziału w przysłowiowym już „wyścigu szczurów” i od bezrefleksyjnych, nabytych odruchów. W zamian pozwala dopracować się właściwej hierarchii wartości i poszerzyć zakres własnej wolności. I jeszcze inaczej: daje szansę opuszczenia pozycji manipulowanego przedmiotu i stania się pełniej podmiotem, osobą.

Ostatecznie odpowiedź Fromma na pytanie, jakie postawił w tytule książki, nie brzmi więc: „nie mieć NIC!” Zawiera ona raczej ostrzeżenie przed traktowaniem gromadzenia dóbr i pieniędzy jako celu pierwszorzędnego, zaprzą-

tającego najbardziej; przed ugrzęźnięciem w kieracie, co wabi do pogoni za gadżetami równocześnie zmuszając do coraz większego wysiłku, odbierając czas potrzebny na refleksję i duchowy rozwój, tłumiąc godność, spontaniczność, zdolność do współczucia i dzielenia się. W społeczeństwie ludzi psychicznie zdrowych – a wizja takowego przyświecała wszystkim pracom Fromma – czas na skupienie się, kształcenie, mądrą rozmowę, twórczość musi być ceniony wyżej niż czas na zarabianie pieniędzy; środki na pomoc dla najbardziej potrzebujących, na ochronę środowiska naturalnego, na rozwój kultury muszą mieć pierwszeństwo przed środkami na produkcję luksusowych artykułów konsumpcyjnych; podaż pełnowartościowej żywności musi być obfitsza niż podaż kiepskich namiastek i alkoholu. Po prostu trzeba – tak w skali jednostkowej jak i ogólnospołecznej – bardziej być niż mieć.

Dla ekonomistów wykształconych w tradycji sięgającej XVIII wieku i wierzących, że Homo Oeconomicus naprawdę istnieje, koncepcja Fromma może się wydać naiwnym rojeniem. Właściwa im wiara w skuteczne działanie kija i marchewki („kij” – nędma, głód i chłód, opuszczenie przez wszystkich; „marchewka” – wysokie dochody, obfita konsumpcja, prestiż) trudno godzi się z próbami wskazania innych motywacji w działaniach człowieka. Ze środowiska tego muszą tedy wyjść kontrargumenty takie, jak groźby zmniejszenia produkcji globalnej, spadku tempa wzrostu dochodu narodowego czy zahamowanie procesu pojawiania się na rynku nowych artykułów; kontrargumenty wynikające z założenia, że istotę i sens gospodarowania stanowi wzrost. Ale przecież dla Fromma wymienione groźby mają charakter relatywny – wyrażając pragnienie zmian w motywacjach ludzi pracujących równolegle stawia on znaki zapytania nad celowością całego współczesnego życia ekonomicznego: czy rzeczywiście musimy wytwarzać i zużywać tyle energii? Czy rzeczywiście potrzeba nam tylu samochodów i telewizorów? Czy rzeczywiście nie zdołalibyśmy inaczej zorganizować międzynarodowego handlu? Dla tradycyjnych ekonomistów wątpliwości takie równoznaczne są z podważaniem fundamentów ich świata, przywodzą wizję globalnego załamania, ostatecznego chaosu

i nieodwracalnej klęski. Dla Fromma zaś jest to tylko punkt wyjścia do zaproponowania gospodarki zorganizowanej na nowych zasadach. W jej modelu – przejętym od E. F. Schumachera, autora głośnej książki „Małe jest piękne” – działania odnoszące się do człowieka przeciwstawiają się dzisiejszym kombinatom, szeroka partycypacja ogółu pracowników w kierowaniu produkcją – menażeryzmowi i technokracji, wzajemna znajomość wytwórców i odbiorców – anonimowości, współdziałanie – konkurencji, produkcja wykonywana przez masy – produkcji masowej. W końcowym rachunku zmiana postaw ludzkich wynika – według Fromma – z rewizji ilości, jakości i struktury tego, co ludzie wytwarzają oraz z przekształcenia samych stosunków obowiązujących w sferze wytwarzania.

Erich Fromm nie urywa swej pracy na wizjach nowego człowieka i nowego społeczeństwa. Nie sądzi, by – pragnąc przemian w zbiorowej świadomości i powszechnych postawach – wystarczyło nakreślić ich docelowy kształt. Z łagodną autoironią stwierdza: *Nie można zbudować łodzi podwodnej poprzez samą lekturę Jules Verne'a; nie można zbudować humanistycznego społeczeństwa poprzestając na czytaniu jego proroków*. Nie powinno więc dziwić, że na znaczną partię książki „Mieć czy być?” składają się propozycje akcji społecznych, jakie zwolennicy poglądów zbieżnych z reprezentowanymi przez Fromma mogliby podjąć, by przyspieszyć pożądaną odnowę świata. Z obfitości rozwiązań spróbujemy wyłowić trzy: wzbogacanie informacji, poszerzanie niezależności nauki i tworzenie „demokracji przemysłowej”.

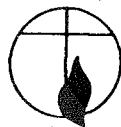
Obfita, nie fałszowana i uznawana za taką (a więc darzona zaufaniem) oraz łatwo dostępna informacja stanowi nader istotny czynnik w funkcjonowaniu społeczeństwa. Pełna wiedza o stosunkach międzypaństwowych, o stanie gospodarki światowej i narodowej, o dodatkach i ujemnych stronach różnych technologii, o zjawiskach zachodzących w środowisku naturalnym, o patologiach społecznych etc. nie może pozostać bez wpływu na postępowanie jednostek i grup; prędzej lub później musi wyrwać je z bierności, naprowadzić na trop właściwych rozwiązań, zmusić do działania. Dlatego właśnie Fromm uważa za

bardzo cenne wszelkie przedsięwzięcia, których celem jest wzbogacenie i szersze udostępnianie informacji ogółowi. Z tej samej przyczyny głęboki sens mają – jego zdaniem – akcje protestu przeciwko propagandzie, której istotą jest zonglowanie informacją, świadome deformowanie jej strumienia.

Badania naukowe – to jedno z najistotniejszych źródeł informacji i wskazówek do działania. Z drugiej jednak strony trudno przegapić fakt, że współczesna nauka tkwi w sztywnych ramach: w zdecydowanej większości finansowana jest przez dwie potęgi – przemysł i wojsko. Ich interesy muszą odciskać piętno na profilu poszukiwań, sposobie prezentacji wyników, a nawet zatajaniu pewnej ich części. Fromm dostrzega wyjście w tworzeniu nauki niezależnej, w gromadzeniu funduszy na badania wolne od komercyjnych i militarnych nacisków, w zmierzaniu ku sytuacji, w której mocodawcami uczonych nie będą rządy, ich armie i sternicy gospodarek, lecz oddolnie zorganizowane społeczeństwa.

Jeden ze sposobów na oddolne organizowanie się społeczeństw – to właśnie „demokracja przemysłowa”. Za pojęciem tym kryje się synteza licznych dzisiaj koncepcji gospodarowania na zasadach samorządowych. Opiera się na kilku postulatach: w każdym przedsiębiorstwie zatrudnieni winni otrzymywać pełną, nieustannie aktualizowaną informację o działaniach, problemach i planach firmy jako całości; winni mieć jak największy wpływ na organizację swoich stanowisk produkcyjnych, na rozwiązania z zakresu bezpieczeństwa i higieny pracy, na dobór współpracowników i bezpośrednich przełożonych; winni wreszcie partycypować w podejmowaniu decyzji co do posunięć strategicznych – zmian w profilu wytwarzania, rozszerzania rynków zbytu, wyboru kooperantów etc. Według Fromma głównym celem „demokracji przemysłowej” jest uwolnienie szerokich rzesz pracowników od przytłaczającego uczucia, że są jedynie dodatkami do maszyn i przemienienie ich w prawdziwie aktywnych członków gospodarującej wspólnoty, jaką w nowych warunkach mogłoby się stać przedsiębiorstwo.

Te i podobne działania są dla Ericha Fromma klinami podważającymi po trosze industrialne zasady międzyludzkich relacji i indywidualnych motywacji; są pracami przy fundamentach kolejnego etapu cywilizacyjnego. Ale wcielanie w życie elementów organizacji społeczeństwa i gospodarki zarysowanych w „Mieć czy być?” ma nie tylko aspekt przyszłościowy – dla wielu ludzi samo uczestnictwo w tej akcji już dziś stać się może urzeczywistnieniem ich własnej postawy „być”.



Album podręczny

Jacek Sempoliński miał dwanaście lat, kiedy wybuchła wojna. Warszawę przedwojenną, która – jak mówi – mimo pokaleczenia i ran trwała aż do powstania i to tętniącą intensywnym i bardzo «warszawskim» życiem, kochał na tyle mocno, że w powojennej – mimo że jest mu bliska – czuje się źle.

Chciał zostać śpiewakiem operowym albo aktorem, ale z racji złych warunków głosowych w domenie teatru mógł być tylko scenografem. Więc poszedł na ASP. Studiował malarstwo u prof. J. S. Sokołowskiego i E. Eibischa do 1951, potem przez rok u Wł. Daszewskiego scenografii. Dyplomu wtedy nie zrobił, choć można było przecież unikowo namalować portret np. Lelewela; nie miał w sobie tej elastyczności. Uzyskał go dopiero w rok po sławnym „Arsenale” (55 r.), na którym wystawiał, kiedy zaczął pracować na uczelni jako asystent. W międzyczasie malował polichromie kamieniczek Starego i Nowego Miasta, no i w miarę możliwości własne obrazy. Obecnie prowadzi samodzielną pracownię malarstwa na wydziale Wzornictwa Przemysłowego ASP.

Porównując lata pięćdziesiąte z obecnymi mówi, że uczuciem dominującym ówczesnie było pragnienie odbudowy. I że ta nadzieja budowania była silniejsza od ciemnych stron tamtego czasu, o których w dodatku wiedziało się bez porównania mniej. Okres 55–56 wspomina jako jedyny, gdy świat zdawał się stać otworem.

Wystawiał sporo: indywidualnie i w pokazach zbiorowych, w kraju i za granicą. Ostatnią wystawę przed Sierpniem zrobił w ówczesnym Domu Plastyka w 78 r. w związku z przyznaniem mu nagrody im. J. Cybisa. Uznał, że dopóki nie wytworzy się autentyczniejsza zasada publicznego funkcjonowania sztuki, będzie to prezentacja ostateczna. Postawa taka nie była zresztą odosobniona w środowisku. W tym sensie bojkot po wprowadzeniu stanu wojennego wyrażał jedynie wcześniejszą sytuację i przyspieszył realizację dyskutowanych onegdaj postanowień.

Kocha Włochy i Hiszpanię. Ceni sztukę dawnych mistrzów, w tym przede wszystkim Wenecjan, o których mówi, że oddziaływali nań i oddziałują ciągle. Z największą admiracją wymienia starego Tycjana. Skądinąd jest Sempoliński autorem wielu szkiców o sztuce.

Lubi pracować w ciszy i systematycznie. To jest optimum. Maluje cyklami: obok krajobrazów (zawsze) „Twarze” (73, 74), „Ukrzyżowania” (od 74), „Moc przeznaczenia Verdiego” (77), „Czaszki” (od 80).

W latach 82–84 brał udział w kilku wystawach w kościołach warszawskich oraz z Janem Dziędziorą i Jackiem Sienickim w autorskiej prezentacji pt „Natura i odejście” w Muzeum Archidiecezjalnym (VI 84, pot. „PP” 9/84).

Na zmiany dokonujące się w naszej rzeczywistości lat ostatnich reaguje coraz gorzej. O ile jeszcze na początku miał poczucie przejściowości, teraz je stracił. To jest rzecz, która – jak mówi – prawdopodobnie go przetrzyma.

Natura i kultura są dla mnie nieantagonistyczne. Bo jedno dokonuje się podług konieczności, i drugie też. Być może ta konieczność jest zwornikiem likwidującym ów pozorny antagonizm. A tą koniecznością jest ład. Może należałoby wyeliminować z myślenia o kulturze element czasu i traktować ją jako całość. Bo nie można rozważać jej przez dodawanie. Zawsze oscylowała między duchem i materią; napięcie między nimi stanowi przeciwieństwo jej istocie.

Czym innym jest rozumienie obrazu, a czym innym sztuki. Otóż podług mnie, obraz jest odtwarzaniem przestrzeni w płaszczyźnie. A czym jest sztuka, do czego jest mi potrzebna i co chcę nią zdziałać – to sprawa inna, choć oczywiście mieści się w obrazie.⁵

Długo czas nie rozumiałem celu własnego malarstwa poza tym, że muszę rozwiązać tę kwestię «zdeformowania» przestrzeni w płaszczyźnie. I ówczesne moje napięcie brało się z prób rozwiązania jej niejako na własny rachunek, niezależnie od sposobów podsuwanych przez tradycję czy pedagogów. Natomiast długo cel finalny był przeze mnie nie dość jasno widziany. A jeśli coś przeczuwałem, to nie śmiałem chwycić tego ot tak, bezpardonowo; tylko poprzez taki pokorny czy, powiedzmy, studyjny stosunek do natury i malarstwa. Ale od jakiegoś momentu zaczęła rozwijać się jako nękająca potrzeba zwrócenia się jak gdyby wprost do tego finalnego celu. I zaczęły odpadać z moich obrazów pewne figury, zespoły przedmiotów, jakieś symbole, wyraziste elementy natury. Bo dyrektywność tego finalnego celu sprawiła, że nawet w naturze przestałem widzieć części a tylko całościową otchłań, taką dziurę, którą trzeba w obrazie czymś zapelnąć. Wiadomo: farbą. No ale jak?!

Szarpanina jest nieunikniona, kiedy się nie ma tyle talentu, żeby ten ład o którym wiem malując, że pozostaje z nim w zgodzie, osiągać ot tak, prosto. Ten ład mi się wymyka jako malarzowi. Ja do niego muszę się dokopać bardzo ciężkim wysiłkiem; za każdym razem okiełznać jakoś tę niespójność, która mi wychodzi spod pędzla. Stąd agresja: to jest walka o formę, która nie jest mi dana tak w pierwszym rzucie.

Więc czym jest sztuka? Dochodzeniem do Prawdy. Można ją rozumieć jako swoiste «narzędzie», tak jak «narzędziami» są poznanie czy mistyka. Więc jest to dążenie do Prawdy, próba dotarcia do Niej. Przy czym, do którego punktu w Prawdzie można dojść, tego nie wiadomo. Wiadomo tylko, że trzeba iść. A obraz, każdy, jest jakby krokiem na tej drodze. Który może jednak być uczyniony jedynie wówczas, gdy istnieje przeczucie Generalnego. To znaczy tak to wiem podług siebie i dla siebie. Bo oczywiście nie zamierzam twierdzić, że nikt nie ma prawa tknąć pędzla, jeśli nie ma tego przeświadczenia. Bo może go nie mieć, a Generalium i tak istnieje. Przerzucając to na inną płaszczyznę: nawet człowiek niewierzący powołany jest do świętości.

A twórczość? No cóż, to jest walka między wolnością a podporządkowaniem.

Jan Górski

Pamiętniki 1982

Władysław Konopczyński: 1880–1952

Wśród historyków polskich XX wieku należał do największych. Obdarzony benedyktyńską pracowitością stworzył dzieła podstawowe dla zrozumienia naszej historii w XVII i XVIII stuleciu. Pisywał trudno (bo jego teksty powstawały z ogromnego materiału dowodowego), ale wiele stron tej twórczości należeć powinno do kanonu literatury pięknej. Znaństwo przedmiotu wzbogacał rozumieniem motywów działania. Emanuel Rostworowski, który przygotował do druku jego małą, ale ważną książeczkę, pisze, że Konopczyński rozróżniał dzieje polityczne i dzieje rozwoju. *Pierwsza dziedzina dotyczy ludzi jako istot obdarzonych wolną wolą i obarczonych odpowiedzialnością. O ile «ekspertyza polityczna» posługuje się etycznie obojętnymi pojęciami błędu i sukcesu, to «werdykt sumienia dziejowznawczego» nie może się obyć bez pojęć dobra i zła, zasługi i winy. Liczą się tu więc intencje, a nie wyniki. Natomiast z jego (człowieka) myśli i pożądań wyrastają rzeczy, o których mu się nie śniło, wyrasta pewien porządek świata i pewna kultura.* Owa Zustandgeschichte czy też historia rozwoju stwarza określone warunki ludzkiej działalności, ale – zdaniem Konopczyńskiego – te uwarunkowania nie są determinujące. Nawet w najcięższych splotach losu człowiek pozostaje istotą wolną i odpowiedzialną.

Streszczone powyżej poglądy pochodzą z jego pracy p.t. „Historyka”, która podobnie jak szereg jego dzieł – należy do ineditów; inne podstawowe dzieła Konopczyńskiego (jak „Dzieje Polski nowożytnej”) nie były w okresie powojennym w kraju wznawiane. Konopczyński w działalności społeczno-politycznej optował za narodową demokracją (choć doktoryzował się u Askenazego, a za najlepszego ucznia miał Józefa Feldmana). Myślę, że nie ta opcja była przyczyną jego wieloletniej nieobecności na powojennych

półkach księgarskich. Na uniwersyteckich katedrach pozostało grońo ludzi o podobnym rodowodzie (jak np. Zygmunt Wojciechowski), a obecność ich w twórczości naukowej nie była kwestionowana. Pierwszą przyczyną była – jak się zdaje – zdeterminowana walka Konopczyńskiego o autonomię nauki, co pozbawiło go katedry już w roku 1948. Myślę, że była też przyczyna inna, jako że w Polsce następowały okresy liberalizacji, w których klasyczne dzieła historyków znajdowały się w ponownym obiegu. Trzeba powiedzieć jednak, że w historiografii współczesnej (mimo że Konopczyński zostawił kilku uczniów) dominuje swoisty prezentyzm. Wyraża się on w przekonaniu, za którym kryją się ambicje dwóch pokoleń powojennych historyków, że postęp metod badawczych unieważnia dorobek wcześniejszy. W interesie społecznym i samej nauki pogląd taki nie może się ostać. Kultura historyczna powstaje z sumowania dorobku pokoleń. Nowe dzieła weryfikują fakty, mogą w sprzyjających warunkach dawać czasem szersze i głębsze spojrzenie. Z dziejów powojennej historiografii wiemy, że nie jest to żadna reguła. W każdym razie dzieła późniejsze nie unieważniają dzieł przeszłości, które w humanistyce zachowują bezpośrednie potencje, inaczej niż w technice i służących jej naukach.

Te ogólne uwagi spisuję z powodu ukazania się książeczki rozmiarami skromnej, przez którą Władysław Konopczyński wrócił po latach na rynek czytelniczy. Rozmiarami skromna, jest ta książka ważnym dokumentem dającym się porównać do „Rozmów z katem” Kazimierza Moczarskiego. Chodzi o relację Konopczyńskiego zatytułowaną „Pod trupią główką” a zaopatrzoną podtytułem „Sonderaktion Krakau”. Sama sprawa jest znana, pokryta wcześniej wydanymi wspomnieniami i dokumentami, a dotyczy zaareztowania grupy profesorów krakowskich jesienią 1939 roku, zesłania ich (jak się potem okazało) na kilka tylko miesięcy do obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen.

Edytor nie zaopatrzył niestety relacji w objaśnienia dotyczące czasu jej powstania. Z lektury wynika, że była to rzecz spisana wkrótce po powrocie z obozu, uzupełniona w końcowej części refleksją powstałą chyba zaraz po zakończeniu

wojny. Nie tylko jednak krótki dystans czasowy decyduje o jakości tego zapisu. Konopczyński i w tej relacji jest rasowym badaczem, a swój pobyt w obozie traktuje jako obserwację uczestniczącą. Autor zdaje się pisać w międzysłówiu: Skoro się tam znalazłem, a rzecz jest ważna i bez precedensu, to trzeba tę sytuację wyzyskać jako przedmiot obserwacji i rejestracji.

Co do motywów decyzji niemieckiej, była ona oczywista. Chodziło o to, aby – aresztując i represjonując krakowskich profesorów – powiedzieć głośno, że o żadnej jawnej pracy naukowej i nauczycielskiej uniwersytetu nie może być mowy. Na samym początku aresztowano 184 osoby, w tym m.in. 75 profesorów, 27 docentów, 26 asystentów, 8 lektorów. Choć liczby te ulegały pewnym wahaniom, dają one podstawę ogólnej orientacji. W dużej części była to zbiorowość ludzi starszych bądź starych, często ciężko schorowanych, nawykłych do intensywnej pracy umysłowej, ale nie do pracy fizycznej. Po części streszczając, po części cytując autora można sytuację tej zbiorowości scharakteryzować następująco: W Sachsenhausen przebrano ich w pasiata mycki i spodnie, umieszczono w barakach, gdzie na dwóch więźniów przypadał siennik szerokości 83 centymetrów.

Wszystkich glajchszaltuje wytarty strój więzienny, wszystkie odrębności zaciera ogolona broda i strzyżona co tydzień głowa, wszystkich obniża obozowa atmosfera strachu i bezotuchy, podtrzymywana szczegółowym regulaminem i obyczajem, a wyrażająca się połajaniem, urągowskiem, ponieważ ludzkiej godności, głowa więźnia zajęta jest unikaniem prześladowań oraz załatwianiem najprymitywniejszych potrzeb... Skąd zdobyć guzik, aby spodnie nie spadły? skąd nici i igłę, agrafkę, sznurek? sznurowadło? czym zalepić wrzodźciankę, zabandażować palec? Obok indywidualnych udręczeń bywały zbiorowe, bo też ulubioną ideą twórców obozu jest odpowiedzialność solidarna. Mieściło się w niej policzkowanie siedemdziesięcioletniego Adama Krzyżanowskiego, który nieskoro padał i wstawał na komendę, bicie po głowie mokrym ręcznikiem Ignacego Chrzanowskiego, kiedy w gorączce poszedł na szklankę wody. Sędziwy Stanisław Estreicher cierpiał niewymownie na schorzenie pęcherza,

czemu by łatwo było ulżyć prostym aparatem, niemożliwym oczywiście do otrzymania.

Satis! Jakże wytrwali ci ludzie delikatni, nawykli do zasłużonego prestiżu i hierarchii, otoczeni dopiero co powszechnym szacunkiem, nierzadko odziewani w rektorskie gronostaje? Bronili się pogawędkami i wykładami, na których mówiono o wielkości Hellady i tajemnicach astronomii, uczono się egzotycznych języków. A przy tym spostrzeżenie szczegółowe mówiące o zróżnicowaniu jednak oprawców i ich pomocników. Uczonych podzielono na dwa baraki. W jednym «starosta» miał twarz bardziej ludzką. W jednym baraku umarło 14; w drugim – 3.

Konopczyński pisał: *...grupa jako całość – przeżyła. Z pewnością stało się to po części dlatego, żeśmy się czuli żołnierzami na posterunku. Musimy wytrwać – mówiliśmy do siebie – nie wolno się upokorzyć żadnymi przeprosinami wobec Müllera i towarzyszy. Jeśli nas samych jednych w Polsce spotyka ta kaźń, to widać byliśmy jej warci. Polska nam to zapamięta...*

Pamiętając schyłek jego życia, naszą wobec jego dzieła obojętność, można by powiedzieć, że to urwane zdanie ma sens ironiczny. Nieśluszenie chyba. W ową pierwszą okupacyjną zimą, kiedy głodni, zziębnięci i poniżeni stawali na apelach w ośmieszających pasiakach – Polska, to byli właśnie oni.

Wkrótce po wyjściu z obozu w początkach 1940 roku Konopczyński obejmuje kierownictwo studiów historycznych na konspiracyjnym Uniwersytecie Jagiellońskim. Rostworowski w postłowie zanotował: *Poczuł się w swoim żywiole, w atmosferze koleżeństwa z wojennymi uczniami, w aurtze konspiracyjnych spotkań seminaryjnych w prywatnych mieszkaniach, egzaminów przeprowadzanych w trakcie przechadzek na Plantach. To był nowy «latający uniwersytet».*

Refleksje z Ziem Północnych

Krótką wakacyjną wólczęga po północno-wschodniej Polsce, od Trójmiasta do Kętrzyna i Łomży, na której efekty w zapełnieniu mego „Przeglądowego” kąta liczyłem, nie dała wyników.

Może nieświadomie omijałem nowe kościoły, a może te, które obejrzałem, niesłusznie uznałem za zbyt skromną podstawę do mego opisywania. To oczywiście wynik subiektywnej z założenia oceny. Syciłem się za to ceglаныmi arcydziełami Fromborka, odbudowanego Braniewa, Lidzbarka czy barokową koronką Świętej Lipki. Aż do zmęczenia karku odczytywałem kryształę sklepień bazyliki Najświętszej Marii Panny w Gdańsku i w refleksyjnym skupieniu przechodziłem obok świec u Św. Brygidy. Może to właśnie po obcowaniu z taką dawką surowego, północnego gotyku stałem się bardziej wymagający wobec nowych świątyń. Może i wobec własnych...

A jednak nowa świątynia z północnej Polski będzie kolejnym przykładem – tyle że spóźnionym – w stosunku do zamierzeń i przyrzeczeń. W październiku, przy okazji uczestnictwa w II Tygodniu Kultury Chrześcijańskiej w Słupsku, moi opiekunowie i architekci z gościnnego kościoła Św. Jacka pokazali mi nowy koszaliński zespół kościelno-klasztorny ojców franciszkanów. Tak się złożyło, że poznałem go już trochę wcześniej, ale tylko na podstawie samego projektu. Jak zwykle jednak dopiero bezpośredni sprawdzian wizualny daje pełne wyobrażenie o jego jakości. Prawie pełne, bo pełne, to dłuższy w nim pobyt, udział w liturgii sprawowanej w jego wnętrzu przy świetle dziennym, a może innym razem podczas nabożeństwa wieczornego. Tylko tak możemy poznać świątynię do końca. W Koszalinie musiałem jednak zaufać tylko memu zawodowemu doświadczeniu, krótkiemu obejrzeniu, kilku szkicom i zdjęciom.

W każdym prezentowanym przykładzie nowych świątyń staram się wydobyć główną cechę, główny motyw skłaniający do opisanja. W przypadku koszalińskiego kościoła Św. Krzyża będzie to konsekwencja i rzetelność podejścia zawodowego do problemu współczesnego wnętrza sakralnego. Nie znaczy to, że całość założenia architektonicznego klasztoru i kościoła projektu poznańskiego architekta Wojciecha Kasprzyckiego nie jest dobra. Prosta i rzetelna kompozycja całości założenia, również konsekwentna w dyscyplinie swoich prostopadłościennych form, klasyczny akcent wysokiej dzwonnicy z krzyżem, bardzo tu istotny z racji dobrego

usytuowania w stosunku do dalekich perspektyw zarówno od strony dworca jak i wjazdu do miasta od strony Słupska, świadczą o trafności decyzji architektonicznych.

Tego rodzaju sprawdzona w wielu przykładach architektura, bez trudnych i często pretensjonalnych poszukiwań odrębności, stanowi o pozytywach całości tego zespołu sakralnego.

Rzadko stosowane, nieosiowe wejście wprowadza do świątyni. Staje wobec czytelnej, zdecydowanej kompozycji wnętrza, z wyraźną kulminacją prezbiterialnego podkreślenia sacrum. Jest to prawie uderzenie. Prosty trójnawowy układ świątyni, bardziej z krążgankami niż nawami bocznymi z racji ich małej głębokości, został podporządkowany współczesnemu odpowiednikowi dawnej nastawy ołtarza czy Stwoszwowskiego tryptyku. Jest to przestronna kompozycja w formie greckiego krzyża i kwadratu, z klejonego drewna, o ramionach ponad metrowej szerokości i grubości. Środek zajmuje figura Chrystusa, ale nie cierpiącego, ukrzyżowanego, ale tak jak często w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, Chrystusa gestem rąk zwracającego się do wiernych. W dolne ramię krzyża wkomponowano tabernakulum. Ta zasada bardzo mi teologicznie odpowiada i sam staram się ją wprowadzać w moich projektach.

Ten masywny krzyż z surowego drewna, symbolizujący współczesność, został umieszczony na tle ceglanej ściany, symbolu głównego materiału dawnych świątyń tej części Polski. Na ogół dość ryzykowne okna w czołowej ścianie prezbiterium, tutaj przez objętość witrażu i moc głównej kompozycji stają się prawdziwym dopełnieniem całości.

Białość ścian, sklepienia i marmuru posadzki została skontrastowana i uzupełniona ciemnym kolorytem wyposażenia kościoła. I to druga cecha tej świątyni: konsekwencja proporcji i detalu, która zaczęła się w architekturze zewnętrznej, przez dużą skalę i zdecydowanie kompozycji prezbiterium, aż do jednolitej zasady ławek, konfesjonałów, barierki prezbiterium, a nawet wyposażenia zakrystii i klasztornej furty. Ciemny, prawie czarny brąz dębowego masywu mebli, mosiężne połączenia elementów i jakby tradycyjnie toporny, ale w tym dobrym znaczeniu solidności materiału detal, są cechami tej konsekwencji wnętrza. Jeśli dodatkowo wziąć pod uwagę fakt, że ten średniej wielkości kościół, dla około 1600–2000 wiernych, został razem z całym znakomicie zrealizowanym wyposażeniem zbudowany w niecałe siedem lat (1976–83), to tym większe trzeba mieć uznanie dla projektantów, wykonawców jak i organizujących całość prac ojców franciszkanów z o. Pawłem Domańskim i kontynuującym dziś prace o. Lucjanem Ubyszem. Współautorem jest również poznański architekt wnętrz,

Rajmund Hałas, a twórcą krucyfiksu z prezbiterium – rzeźbiarz Kopczyński.

Kiedy oglądałem koszalińską świątynię, jej strop wykonany w rzekomo niemożliwym do zrealizowania również w moim kościele warszawskim tynku na osiatkowanej stalowej konstrukcji, kiedy odszukałem precyzyjnie wkomponowane w architekturę otwory nawiewu ciepłego powietrza i wentylacji, skreślane jako zbędne w wielu świątyniach, podobnie jak wbudowane nagłośnienie, myślałem, że wszystko to działa z poznańską dokładnością i odczułem zupełnie niechrześcijańską zazdrość, że to wszystko udało się gdzieś w Koszalinie, a tak często nie udaje się w stołecznych świątyniach. I niech się mój warszawski Inwestor nie obraża, bo nie tylko Grochowa to dotyczy.

I takie nietypowe niech będzie zakończenie opisu moich koszalińsko-słupskich peregrynacji. Taka konstrukcja nie zadowoli na pewno mego przemilego redakcyjnego nauczyciela precyzyjnego pisania, ale jestem przede wszystkim architektem.

Konrad Kucza-Kuczyński

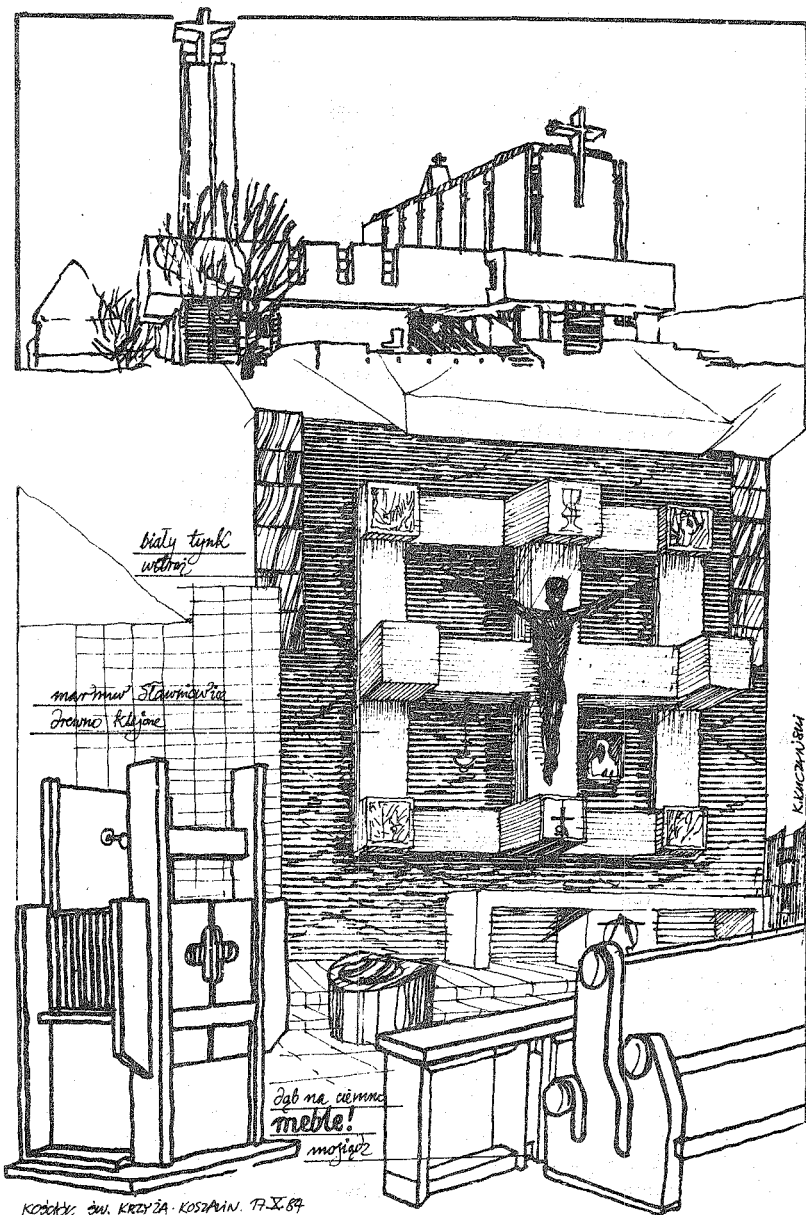
Kościół i klasztor ojców franciszkanów p.w. Św. Krzyża w Koszalinie

Autorzy:

projekt architektury – Wojciech Kasprzycki
projekt konstrukcji – Ziętowski
projekt wnętrz – Rajmund Hałas
inwestor – o. Paweł Domański (do 1983),
o. Lucjan Ubysz (od 1983)

Ogólne dane użytkowe:

powierzchnia użytkowa całości – 1700 m²
powierzchnia naw – 540 m²
pojemność naw – ca 1600 wiernych



KOŠICE ŽU. KROČIA KOSTELNÍ. 17.X.87

książki

Novalis

Uczniowie z Sais

*Proza filozoficzna – studia –
fragmenty*

Wybrał, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Jerzy Prokopiuk, „Czytelnik”, Warszawa 1984, ss. 387

Co pewien czas, oczywiście raczej rzadziej niż częściej, ukazują się u nas książki, których wartości nie da się ograniczyć do strony wyłącznie informacyjnej. Bywają nimi pozycje beletrystyczne, jak również naukowe i popularnonaukowe, głównie zaś tak chętnie czytana literatura eseistyczna z zakresu filozofii, historii, psychologii i antropologii kultury.

Książki takie nie tylko zawierają określoną wiedzę, ale też posiadają swoją własną aurę; nie tylko traktują o kulturze, ale są jej wykwitem, formą jej historycznego rozwoju; są kształtem kultury, niejako jej potomstwem, a zarazem motorem. Tak też należy je odbierać, a szanować tym bardziej że z reguły książki te są piękne.

Przedświtem duchowości i kultury romantyzmu, obrazem – jednym z wielu, ale jakże szczególnym – całej mozaikowości, całej głębi, powikłań i zagadek, zakrętów i nawet mielizn romantycznej sztuki i myśli Europy nazwałabym „Uczniów z Sais” Novalisa. Jest to właśnie piękna książka, a mistrzostwo tłumaczenia, jak i zna-

komity komentarz oraz równie znakomita redakcja naukowa Jerzego Prokopiuka znacznie podnoszą jej walory. Zarazem dodać trzeba, że nie jest to lektura najłatwiejsza. Polecać można ją historykom filozofii i częściowo filozofom religii. Do nich też przede wszystkim adresowany jest wstęp Prokopiuka, bardzo erudycyjny, świetnie napisany, przy tym wyraźnie osobisty, wyraźnie książce «pokrewny», co dla wielu czytających stworzy dodatkowe problemy interpretacyjne.

„Uczniowie z Sais” są książką pożyteczną, podobnie jak swojego czasu książką taką był zbiór korespondencji Goethego z Schillerem „Prawdy szukamy obaj” (1974), także w edycji „Czytelnika” oraz w opracowaniu J. Prokopiuka i Siemka. Dzięki takim bowiem pozycjom czytelnik polski, skoncentrowany bardziej – z zasady, z tradycji i z serca – na kręgu spraw dotyczących polskiego romantyzmu, może rozszerzyć swą wiedzę, sięgając do europejskich źródeł narodzin tego prądu, do jego fundamentów i do myśli jego prekursorów.

Krótkie życie Jerzego Fryderyka von Hardenberga, czyli Novalisa, podobnie jak jeszcze krótsza, bo właściwie tylko przez trzy lata uprawiana przezeń twórczość obfitują w kontakty i inspiracje najistotniejsze dla ówczesnej europejskiej kultury. Novalisa wychowano w surowej atmosferze pietyzmu protestanckich mistyków: Spenera, Franckiego i Zinzendorfa. We wczesnej młodości zetknął się on z dziełami młodego Goethego, Wielanda, Lessinga, czytał też Szekspira i Cervantesa. Następnie przyszedł czas na podbudowanie lektur znajomościami. Rozpoczynając stu-

dia prawnicze w Jenie poznał Fryderyka Schillera i kontakt ten wraz z późniejszą, już w Lipsku zawartą znajomością z Fryderykiem Schleglem zaważyły bardzo na rozwoju jego osobowości. Prawo ukończył Novalis w Wittenberdze, zaś w kilka lat potem wstąpił do Akademii Górniczej we Freibergu. Jak większość preromantyków, a już potem zwłaszcza wielkich twórców i myślicieli romantyzmu, Novalis skłonny był do holistycznego widzenia świata, w tej zaś mierze Goethe, dzięki szerokiemu, nie unikającemu zagadnień przyrodniczym, horyzontowi swej wiedzy, dostarczał dobrych wzorców. Należy wciąż przypominać, że epoka romantyzmu – w dobrze pojętym spadku po Oświeceniu i już bez niejednej trywialności XVIII-wiecznych, quasi-racjonalizmów – kontynuowała rozwój matematyki, nauk pozytywnych i stosowanych. Dlatego też decyzja Novalisa była zrozumiała, a studia techniczne pogłębiły jedynie jego światopogląd. Uczył się zresztą wszystkiego; podstaw biologiczno-psychologicznej znajomości człowieka, fizjologii, wiedzy o religiach. W towarzystwie Wilhelma Schlegla odwiedził w Weimarze Goethego, a w czasie freiberskich studiów poznał m.in. Schellinga i wiele innych znakomitości tego okresu. Niektóre z tych znajomości przebiegały dość dramatycznie i burzliwie (np. z F. Schleglem), niektóre – jak z Schellingiem – przeradzały się w przeciwieństwa. Okres freiberski upłynął Novalisowi pod znakiem filozofii religii F. Schleiermachera, dawniejszych wpływów schillerowsko-herderiańskich oraz inspiracji dzieł Lessinga. Wówczas twórczość jego była już rozwinięta, a ówczesne poezje

Novalisa, wchodzące w skład zbiorów „Hymny do nocy” i „Pieśni duchowe” Prokopiuk uważa za *najwybitniejsze poetyckie osiągnięcia epoki, obok poezji Goethego i Hölderlina*.

Urodził się Novalis – Jerzy Fryderyk Filip von Hardenberg – na zamku Oberwiederstadt w hrabstwie Mansfeld w rodzinie dolnosaskich baronów, 2 maja 1772 r. Umarł na gruźlicę w Weissenfels 25 marca 1801 roku. Autor wstępu do „Uczniów z Sois” przytacza słowa Fryderyka Hiebela, który tragedią Novalisa nazywa fakt, że *całe jego życie, cała jego działalność pozostały tylko fragmentem*. Dodaje jednak Hiebel, iż w tragedii tej tkwi zwycięstwo, ponieważ (...) *fragment ten stał się ziarnem, które padło na urodzajną glebę*. Romantyzm stał u wrót. Przygotowała go rewolucyjna i utopistyczna na poły społeczna myśl francuska, klasyczna filozofia niemiecka i całe wielkie, rozległe zjawisko goetheizmu z jego wysokim wartościowaniem i równie wysokim poziomem literatury, poezji, sztuki.

Też w „Poetycyzmach” Novalisa mamy w nader finezyjnym, psychologicznym ujęciu zapowiedź przyszłych konstrukcji myślowych, określających romantyczną wizję «homo creator». Są to próby, jedne z pierwszych, formułowania ideologii romantyzmu. Novalis pisze o *ideale świadomości* i nazywa go *romantyzowaniem*. Powiada, że *świat musi zostać zromantyzowany i że w ten sposób my – człowiek, ludzkość – odnajdziemy swój pierwotny sens*. Dowodzi Novalis: *Romantyzowanie to jakościowe potęgowanie. W działaniu tym niższe „ja” utożsamia się z lepszym „ja”*. Zaś filozofia romantyczna «lingua romana» jest to *wzajemne podniesienie*.

Romantyzowanie jest tutaj postawą i ekspresją postawy, nie jest niczym wobec człowieka zewnętrznym. Prokopiuk wyraża to ściśle podkreślając, że słowo romantyzowanie oznacza u Novalisa *raczej proces niż stan duszy* – i ten opisowy skrót dużo nam wyjaśnia także i z przyszłych kształtów romantyzmu, nie dających się, jak wiadomo, utypizować, opierających się jednoznaczny kwalifikacjom. Są to jednakże pierwociny, załączkowe formy nadchodzącej «ideologii całości», już w tym stadium silnie zabarwionej refleksją religijną.

Jeżeli kiedyś w Polsce będzie napisane – a napisane być powinno – osobne syntetyczne studium o religijności epoki romantyzmu, jej filozoficznych odmianach, cechach szczególnych i walorach postawotwórczych, twórczość Novalisa zapewne będzie tam uwzględniona. Na razie w tej króciutkiej prezentacji chodzi jedynie o to, żeby udostępnić czytelnikowi garść podstawowych wiadomości o książce i jej autorze.

Książka składa się z siedemnastu tekstów i zestawów różnych fragmentów prozy Novalisa o wielostronnym charakterze. Są to najczęściej refleksje filozoficzne, ale także aforyzmy, dialogi, anegdota, nawet baśnie. Są też obszerniejsze szkice, np. „Chrześcijaństwo, czyli Europa“, i szkic lub raczej zbeletryzowany, ufilozoficzniony moralitet „Uczniowie z Sais“. Współcześnie traktuje się ich treść jako «prolog do romantycznej filozofii natury». Jest to goetheański «obrazek»: w egipskim Sais, ośrodku kapłańskiego wtajemniczenia, w kręgu kultu natury przebywa grupa młodych ludzi wsłuchująca się w nauki mistrza. Mają one na celu zrozumie-

nie świata i wyzwolenie człowieka poprzez jego pojednanie się i rozumną afirmację tego, co uważa on za zło, rozszczepienie i przyczynę lęków: śmierć, przemijanie, odległość i bezosobowość przyrody, psychiczne i biologiczne ograniczenia.

Z kolei w „Chrześcijaństwie...” spotykamy się z jeszcze jednym «prologiem», tj. z prologiem do historiozofii romantyzmu, z jej tak charakterystycznym podziałem ludzkich dziejów na poszczególne okresy, które Novalis omawia w siedmiu esejach. Okresy te to: zjednoczona Europa wczesnego średniowiecza, schyłek zjednoczenia, okres «rewolucyjnej» reformacji, okres oświecenia – pełne rozdzielenie wiary od wiedzy, pośredni (współczesny Novalisowi) okres budzenia się narodów i odrzucania «bożków racjonalizmu», na koniec zaś – epoka odrodzonego chrześcijaństwa, przewyciężająca nacjonalizmy ludów Europy, doświadczona poprzednimi błędami instytucji kościelnych i politycznych, *mistyczna idea monarchii Chrystusowej, czyli chrześcijaństwa jako polityki Boga, Europy jako związku państw – polityki człowieka.*

Nauczyciele i duchowi przywódcy Novalisa: Goethe, Schelling, nawet Schleiermacher, odnieśli się jeszcze do tej wizji z dystansem lub wręcz niechętnie; były to wszak ciągle jeszcze początki XIX stulecia, rzecz można, pierwsze jego miesiące. Zanim minęło pół wieku, literatura historyczna i filozoficzno-religijna gęsto zapełniła biblioteczne półki Europy.

Maria Walendowska

Państwo i obywatel

Prawa obywatelskie i administracja państwowa. Polska – Austria, Ossolineum 1983, ss. 181

Spór wokół praw człowieka jest jednym z podstawowych sporów naszej epoki. Można bez ryzyka błędu stwierdzić, iż prawa człowieka, niezależnie od uzasadnień, czym są i skąd pochodzą, należą do tych kanonów współczesności, pod którymi podpiszą się wszyscy: rządzący i rządzeni pod każdą szerokością geograficzną.

Ta cywilizacyjna zgoda pryska jak bańka mydlana z chwilą, gdy ogólnej zasadzie próbuje się nadać kształt szczegółowy, zwłaszcza zaś określić genezę praw człowieka lub ocenić ich praktyczną aplikację w życiu społeczności. Spór jest z istoty swej, polem politycznym i przebiega zgodnie z podziałem ideologicznym świata. Jest przeto rzeczą godną uznania inicjatywa polsko-austriackiego spotkania poświęconego problematyce prawa konstytucyjnego i administracyjnego. Wynikiem tego spotkania jest wydana przez Ossolineum w nakładzie niestety 700 egzemplarzy książka, zawierająca 12 referatów – 6 polskich i 6 austriackich – dotyczących praw obywatelskich w kontekście uprawnień, jakie oba państwa przyznają administracji państwowej. Wyniki tego rodzaju badań prawnoporównawczych w zbyt małym stopniu docierają do opinii publicznej, a trudno nie zgodzić się z autorem przedmowy, Januszem Łętowskim, iż *...użyteczność takich badań jest znaczna. Płyne ona przede wszystkim ze względów zasadniczych, z toczącego się współzawodnictwa ideologicznego i społecznego. Badania porównawcze są niezbędnym elemen-*

tem tego współzawodnictwa i dyskusji, bowiem – jak zauważył jeden z uczonych radzieckich – „tylko przez prowadzenie porównań można wykazać wyższość jednego z rozwiązań”...

Teoria marksistowska traktuje państwo i prawo instrumentalnie, jako narzędzie przemian społecznych. Ponieważ przemiany te mają w intencjach każdorazowych projektodawców znaczenie pozytywne dla całej społeczności, przeto w państwie socjalistycznym nie może istnieć pełna wzajemnych sprzeczności interesów opozycja państwo – obywatel. Z tego typu przesłanki doktrynalnej płynie oczywiście naturalny wniosek, iż prawa obywateli muszą być odczytywane jako akcydens do ogólnej formuły, jaką jest zaufanie do tak pojmowanego państwa.

Inaczej – co dobitnie wynika z pomieszczonych w książce referatów austriackich – ma się rzecz w austriackiej doktrynie. Cały system praw obywatelskich i ich ochrony oraz gwarancji opiera się na zasadzie nieufności do państwa i jego agend. Przyjmując ten punkt widzenia zakłada się, że prawa obywatelskie, a zwłaszcza ich część określana mianem wolności obywatelskich, mają chronić obywatela przed państwem. Ujęcie stosunków państwo-obywatel w prawoznawstwie i ustawodawstwie austriackim jest wyjątkowo proste i precyzyjne. Ujęcie to powtarza się explicite bądź implicitie we wszystkich referatach austriackich, zaś analizowane w tych tekstach obowiązujące prawo jest wyraźną, choć nierzadko prawniczo dość skomplikowane, ilustracją przyjętych założeń i podziałów.

[— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r.

art. 2, pkt 1 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

W książce – poza ogólną koncepcją praw obywatelskich w Polsce i Austrii – omówiono również generalne ujęcia praw społeczno-gospodarczych i kulturalnych, a ze spraw szczegółowych prawo do wykształcenia, prawo ochrony konsumenta oraz prawo do ochrony środowiska.

Brak miejsca nie pozwala na wyczerpujące omówienie poszczególnych tematów, zresztą i w samej książce są one potraktowane dość pobieżnie i hasłowo, co dotyczy przede wszystkim omówień ze strony polskiej, a co z kolei nie musi być traktowane jako zarzut, jeśli zważyć, iż tego typu spotkania prawnoporównawcze należą u nas do rzadkości. Tym niemniej lektura omawianej książki może skłonić do szeregu uwag, z których zanotujmy dwie.

Tak więc odmiennosć systemów polityczno-gospodarczych skłania do wniosku, że w państwie, w którym upaństwowiono środki produkcji, ochrona szeregu praw, zwłaszcza społeczno-gospodarczych, wymaga dużo większej zapobiegliwości państwa niż w systemie dopuszczającym własność prywatną. Widać to wyraźnie na szeregu przykładów. Odpowiedzialność państwa socjalistycznego np. za ochronę środowiska naturalnego jest wyłączna. Owa wyłączność państwowej odpowiedzialności dotyczy zresztą szeregu innych dziedzin.

Po drugie, w stosunku do przyszłych tego rodzaju spotkań prawnoporównawczych – a wobec deklarowanego pokojowego współzawodnictwa między obu systemami należy się spodziewać ich większej częstotliwości – można wysunąć życzenie peł-

niejszego, bardziej szczegółowego i w większym stopniu przybliżającego implikacje praktyczne omawiania poszczególnych praw obywatelskich w obu krajach. Dobrym wzorem może tu być zamieszczony w książce tekst H. Rossmana na temat prawa do wykształcenia w Austrii. Autor potraktował to prawo jako szeroki zbiór roszczeń obywateli w stosunku do państwa oraz tryb ich zaspokajania. Swą analizę prawa do wykształcenia H. Rossman przeprowadza w szerokim kontekście innych praw istotnie je uzupełniających i stanowiących dla jego realizacji przesłanki o charakterze gwarancji materialnych, a więc nie ogranicza się do przywoływania tych tylko unormowań, które tradycyjnie niejako zapisywane są na dowód istnienia tego prawa. Trafnie bowiem dostrzega autor niezaprzeczalne iunctim między prawem do wykształcenia a takimi prawami i wolnościami obywatelskimi, jak wolność sumienia i wyznania, szeroko rozumiana wolność nauki, a więc zarówno swoboda poszukiwania prawdy naukowej jak i jej rozpowszechniania, zakaz cenzury, a także prawnie gwarantowana w Austrii tzw. swoboda wykładania.

Na zakończenie wypadnie stwierdzić, iż zarówno polsko-austriackie spotkanie prawników, jak i omawiana książka zasługują na wysoką ocenę już choćby przez swą wartość informacyjną. Warto bowiem wiedzieć, jak ukształtowane są prawa obywatelskie nie tylko we własnym kraju. Poza tym trudno nie podzielić poglądu, jaki w przedmowie do książki wypowiedział jeden z jej polskich współautorów: *...Można przeżyć bowiem całe życie i nie mieć do czynienia z sądem, a z rzadka do czynienia*

z administracją, nie można jednak nie zetknąć się z pocztą, kolejami, telefonem czy elektrownią. Przedsiębiorstwa te nie są w świetle prawa żadną «władzą» ani «administracją» – nie dysponują żadnymi imperatywnymi, jednostronnymi, władczymi uprawnieniami wobec swoich kontrahentów, którymi są wszyscy obywatele państwa. Ich «władza» płynie z innych źródeł – z monopolistycznej pozycji, z braku konkurencji, z państwowej własności przedsiębiorstwa, z pewnych przywilejów, jakie dają im niektóre przepisy, wreszcie z wysokiego usytuowania w ramach ekonomiki państwowej. Wszystko to powoduje, że mającacie badań nad pozycją tych organizacji i stosunkami z obywatelami jest w aktualnej sytuacji ze wszech miar zasadne... (s. 8–9). Bowierni prawa obywatela zawarte w konstytucjach i wzniosłych deklaracjach realizują się, bądź nie, w ludzkiej codzienności. Ona też stanowi podstawowy problem praw zapisanych w ustawach.

Jerzy Szczesny

Ponad profecją i sceptycyzmem

Marcin Król, *Ład utajony*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1983, ss. 172

Tom szkiców i esejów Marcina Króla odznacza się różnorodnością podejmowanej problematyki. Z tekstami historyczno-literackimi sąsiadują szkice z dziejów idej i doktryn politycznych. Znajdziemy również

w tej książce utwory o znacznej – jak mi się wydaje – wartości literackiej. Mam na myśli dwa zamykające tom eseje: „Nowy świat” oraz „Powrót do domu”. (Od ogólnego wysokiego poziomu książki odbiega – jak sądzę – tekst o „Nie-Boskiej Komedii”, który wydał mi się raczej wtórny i powtarzający opinie obiegowe i już ugruntowane.) Różnorodności tematycznej „Ładu utajonego” towarzyszy pochwały godna konsekwencja intelektualna wypływająca przede wszystkim z przyjęcia określonej perspektywy widzenia świata. Jej właśnie opisowi i charakterystyce poświęcony jest pierwszy, pełniący rolę wstępu, szkic pt. „O sensie historii”. Wychodząc od cytatu z rozprawy Kołakowskiego „Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego”, postanawia Król opisać, w jaki sposób myśl konserwatywna dokonuje owego aktu wiary filozoficznej, dzięki któremu historii ludzkiej nadany zostaje sens. W swym szkicu rekonstruuje Król światopogląd konserwatywny sytuując go w opozycji do postaw skrajnych, tzn. profetyzmu z jednej strony, i sceptycyzmu z drugiej. Rzecz jasna najbardziej dla Króla interesujące są etyczne wyznaczniki postawy konserwatywnej i wypływające z niej praktyczne konsekwencje dla uwikłanej w dramaty historii i codzienności jednostki. Autor „Ładu utajonego” przyznaje, że jako ideologia polityczna konserwatyzm stracił znaczenie (zob. szkic „Konserwatyzm i nacjonalizm”). Dlatego książka Króla jest tak frapująca i ważna dla dzisiejszego czytelnika. Król nie wskrzesza konserwatyizmu, pokazuje tylko, że pewne istotne jego treści są nadal żywe i mogą inspirować moralne

postawy współczesnych. Co więcej, wydaje się, iż bez asymilacji refleksji konserwatywnej świat dzisiejszy nie może się obejść. Konserwatyzm stabilizuje świadomość jednostkową i tylko, on może wypełnić w kulturze, w naszym życiu lukę powstałą w wyniku gwałtownych przemian społecznych, gdyż to konserwatyzm właśnie wyznaje i postuluje jedność i ciągłość ludzkiego doświadczenia. Lekturze książki Króla towarzyszy wspomnienie innej analizy światopoglądu konserwatywnego, dokonanej na początku lat sześćdziesiątych przez Leśzka Kołakowskiego w rozprawie pt. „Etyka bez kodeksu” (pierwodruk w 1962 w „Twórczości”, przedruk w książce „Kultura i fetysze” pod zmienionym tytułem). O ile Król do wielu propozycji konserwatyzmu odnosi się przychylnie, aprobując, to Kołakowski dyskredytuje go jako postawę infantylną i odrzuca. Oba spojrzenia wyznaczają, jak sądzę, jakiś fragment czy nurt ewolucji światopoglądowej inteligencji polskiej po 1945 roku. Nie mówię, że dokonał się regres czy postęp, mówię o ewolucji, zmianie. Propozycję zawartą w książce Marcina Króla oceni każdy jej czytelnik samodzielnie, tutaj postaramy się ją nieco dokładniej scharakteryzować.

Jak dziś pragnie rozumieć konserwatyzm Marcin Król, jak widział go Leszek Kołakowski? Otóż autor „Jednostki i nieskończoności” negatywny swój osąd postawy konserwatywnej motywuje jej biernością. Konserwatysta redukuje siebie do świata, czy – mówiąc jeszcze dosadniej – konserwatyzm jest zwycięstwem tej części ludzkiej natury, która upodabnia człowieka do rzeczy. Dla konserwatysty świat jest raz na zawsze uformowany –

wszystkie możliwe wartości zostały już w nim zrealizowane. Natomiast zło i cierpienie są nieusuwalne i żadne reformy nic na to nie poradzą. Król zaś akcentuje swobodę, jaką daje konserwatyzm, dla którego nie istnieje ostateczny cel dziejów, nie ma złotego wieku ani też takiego ideału, według którego realizowałaby się historia. Konserwatysta nie jest niewolnikiem dziejów. Zaś co do natury świata, to nie jest ona ani dobra, ani całkowicie zła, nie podlega także trwałej ewolucji. Konserwatystę cechuje anty- optymizm, czy raczej „pesymizm utemperowany” oznaczający, że *doskonałość nie leży w ludzkim zasięgu, a więc muszę zadbać przede wszystkim o to, by niektóre z moich dzieł, działań i rozumowań, uczuć i doznań były możliwie dobre, intensywne i prawdziwie uczciwe. Pesymizm utemperowany umożliwia więc wiarę w siebie samego, w to, że można nie złamać przysięgi, że można nie zawieść miłości, że można w realnym świecie dokonać realnych zmian. A przede wszystkim umożliwia zaufanie do wierności samemu sobie, wierności w każdym razie dopóty, dopóki okoliczności nie przerastają ludzkiej skali* (s. 58–59). Kołakowski natomiast twierdzi, że konserwatyzm niesie ze sobą wyrzeczenie się odpowiedzialności, *jest samoobroną przeciwko przymusowi podejmowania moralnych decyzji (...) pozwala uchylić się od odpowiedzialności przez tworzenie sobie trwałych i bezwzględnych hierarchii wartości, to znaczy przez tworzenie kodeksów etycznych*. Co więcej, kultura, której konserwatyzm przypisuje tak wielkie znaczenie – służy mu jedynie jako zbiór odziedziczonych, a więc bezpiecznych schematów, za pomocą których asymiluje on świat. Zgoła ina-

czej widzi to Król, stwierdzając, iż konserwatysta wyznaje jedność między światem transcendentnego ideału a historyczną rzeczywistością. Wystarczy mu jednak, że *można wskazać te nieliczne wzniołe momenty ludzkiej historii, kiedy jej wierzchołki zaczęły o transcendencję* (s. 6). *Kultura natomiast stanowi grunt, w oparciu o który możemy się wydobyć ponad chaos empiryczności. Kultura sama w sobie zawiera sens, którego jednocześnie uczymy jakby całym ludzkim dziejom. Dzięki niej udaje się jednostce uniknąć samotności w walce z chaosem, dzięki niej wreszcie wysiłki nasze mogą być sprawdzone i potwierdzone* (s. 8). Dzięki kulturze ograniczamy arbitralność naszego aktu nadania sensu historii, utrzymujemy z rzeczywistością kontakt, któremu grozi zerwanie przez naszą indywidualną wolność. Kultura to – wedle trafnej metafory autora „Ładu utajonego” – Kościół dla uczuć niereligijnych.

Jak zatem widać, otrzymaliśmy dwa zupełnie odmienne opisy fenomenu świadomości konserwatywnej, przy czym Leszek Kołakowski podał również jej jednoznaczną ocenę. Król w ferowaniu ocen jest znacznie ostrożniejszy, rezygnuje z jednoznaczności, do której często skłania polemika. Inaczej powiedzmy: „Ład utajony” jest polemiką, ale taką, która unika publicystycznej wrzawy; traci na efektywności, ale zyskuje na głębi i radykalizmie.

Postawa konserwatywna dystansuje się zarówno od postawy profetycznej, skłonnej do absolutyzacji przekonań w gruncie rzeczy subiektywnych, jak i od nastawienia sceptycznego, które neguje wszelkie absolutyzacje, ale jednocześnie nie cofa się

behradnie przed światem postrzeganym jako kompletny chaos. Zauważamy jednak, że postawa konserwatywna w żadnym razie nie może być pojmowana jako jakaś wypadkowa czy średnia arytmetyczna profetyzmu i sceptycyzmu. Jej założenia i cele są zupełnie inne, dlatego mówimy, że jest ona *ponad* jednym i drugim.

Analiza i krytyka „filozofii oświeczonego umiarkowania”, sceptycznego spokoju ducha przeprowadzona zostaje na przykładzie postawy wielkiego fizyka niemieckiego, laureata nagrody Nobla, Wernera Carla Heisenberga. Uczony ten pragnął odnaleźć w hitlerowskich Niemczech jakąś drogę pośrednią. Nie akceptował faszyzmu, ale jednocześnie powstrzymywał się przed jego zdecydowaną krytyką i potępieniem w imię idei zachowania wartości istotnych dla przyszłych pokoleń. Odrzucił emigrację w przekonaniu, że tylko we własnym kraju można działać skutecznie. Trwał w swoim szańcu oświeconego sceptycyzmu i umiarkowania nie bacząc na to, że milczeniem swoim – chcąc nie chcąc – wyraża aprobatę dla totalitarnego systemu. Był on rzecznikiem postawy postulującej osiąganie pozytywnych rezultatów przy jak najmniejszych kosztach. *Powtarzam zatem raz jeszcze – streszcza jego wypowiedzi Marcin Król – trzeba się ograniczyć do jednego ważnego celu i zmieniać możliwie najmniej. Może się później okazać, że nieuniknione niewielkie zmiany mają taką siłę przekształcania, iż wszystkie formy życia zostaną automatycznie zmienione* (s. 24). Heisenberg powoływał się także na Jezusa Chrystusa, który przecież mówi: *Nie przyszedłem obalić prawa, ale je wypełnić*. Na cytatach chyba jednak kończy się

cała analogia z chrześcijaństwem. Zakwestionować należy po pierwsze ten automatyzm zmian na lepsze, po drugie, Heisenberg zakłada przewagę dobrych intencji. W ten sposób można zmieniać dobre na lepsze, ale wobec zła rozumny sceptyk jest bezradny. Może milczeć, w duchu tylko odgrzążając się pogardzanemu złu i pocieszać się, że przecież przechowuje dla przyszłych pokoleń cenne wartości, które niechybnie kiedyś zaowocują dobrem. Postawa taka jest dla chrześcijanina nie do przyjęcia. Mówi bowiem Pismo: *Obyś był zimny albo gorący! A tak skoro jesteś lewni, i ani gorący, ani zimny, chcę cię wyrzucić z mych ust* (Ap 3, 15–16). Nie mamy przechowywać i ochraniać wartości niczym cennej biżuterii, one istnieją niezależnie od nas, ponad czasem i ponad historią. Mamy natomiast świadczyć każdą chwilą naszego życia o przywiązaniu do prawdy, winniśmy ją uobecniać i dzielić się nią z innymi. Nie ten sługa, który zakopał otrzymany talent (a więc niewątpliwie wykazał wielką troskę) został pochwalony, ale ten, który powierzonymi talentami obracał, dzięki czemu zyskał pięć nowych (Mt 25, 14–30). W kodeksie wartości Heisenberga brak nakazu walki ze złem, on je usiłuje przeczekać oceniając zarodki odrodzenia. Marcin Król zauważa, że postawa reprezentowana przez Heisenberga może być dobrym punktem wyjścia. *Jeśli pragniemy zwalczać postawy skrajne, a nie tylko chronić się przed nimi, to musimy być wyposażeni w narzędzia walki ze złem. Musimy zatem uznać, że zło istnieje, że istnieje także dobro i jednoznacznie opowiedzieć się po jednej stronie (...) dobro i zło muszą znaleźć się na przeciwnych biegunach,*

nawet za cenę przejakrawienia rzeczywistości. Dobro musi przybrać kształt pozytywnych wartości, albowiem bóg toczy się nie przeciwko środkom, ale przeciw celom, przeciw wszystkiemu, co zagraża ludzkiej wolności, samodzielnemu społeczeństwu, autentyczności życia (s. 28–29). Żadna jednak obietnica przyszłego dobra nie zastąpi zdecydowanego aktu sprzeciwu wobec zła, tylko on bowiem może być dowodem na to, że wartości, o których tyle mówimy, są rzeczywiście przez nas zinternalizowane.

Innym ważnym przesłaniem książki Marcina Króla jest pewna myśl często się w niej pojawiająca. Otóż postawa etyczna, postawa człowieka, który pragnie jednak pozostać wierny przykazaniom Dekalogu czy po prostu żyć zgodnie z tymi kilkoma prawdami moralnymi, które są o tyle uniwersalne, że mogą być zaakceptowane nieomal przez każdego, postawa taka polega – według Króla – przede wszystkim na gotowości zmierzenia się ze złem; nie na biernym oporze i sceptycyzmie, ale na otwartym mówieniu złu – **nie**. Nie wolno kluczyć, szukać usprawiedliwień, prawd swoich wyznawać w ukryciu. Król słusznie nazywa postępowanie takie „wstydliwym stosunkiem do wartości”.

(...) bądź odważny gdy rozum zawodzi bądź odważny / w ostatecznym rachunku jedynie to się liczy

mówi Herbert w „Przestaniu Pana Cogito”. Odwaga jest jedną z cnót głównych ludzi pragnących dobra. Ale jednocześnie nie wolno im zapominać o swojej ułomności i ograniczoności. Nie powinni też kreować się na proroków i wieszczów odrzucających skażony złem świat, skazujących

go na potępienie i zagładę w nadziei, że na jego gruzach i zgłiszczach narodzi się nowe, tym razem dobre istnienie. Pomiędzy profecją a sceptycyzmem, czy raczej ponad nimi, znajduje się jeszcze trzecia droga. Człowiek drogą tą idący – a fragmenty jego portretu znajdujemy we wszystkich rozdziałach „Ładu utajonego” – *wydaje się godzić na to, że jego życie nie będzie miało jasno określonego i jednego doczesnego sensu. Nie poszukuje innych usprawiedliwień poza samym faktem życia, w nim odnajduje ów stan przemierzania dobra i zła, i godzi się z tym, że nie uda mu się jasno jednego od drugiego oddzielić. Co nie znaczy, by miał zrezygnowany godzić się na zło, jemu samemu zadawane i na zło, które znajduje w świecie. Zmierza do dobra, potrafi się nim radować, jednak nie podziela zapatrywań optymisty lub pesymisty, nie sądzi, by wszystko szło ku lepszemu lub ku gorszemu. Dobro (...) umie cenić jako dar nieoczekiwany i niezastulony (...).* Kiedy jednak uda mu się pojąć tę odrobinę dobra, dalsze wysiłki skupia na jego obronie, kulturowaniu i jakby godzi się na przypadłą mu porcję, a nie odrzuca jej, by spalać się w nieustannych poszukiwaniach dobra czystego, czystej miłości, jasnej myśli i lepszego jutra za cenę braku dnia dzisiejszego (s. 51).

Król jest rzecznikiem rozumnego heroizmu, trzeźwego entuzjazmu; poszukuje formuły takiego uczestniczenia w świecie, które nie zniewalałoby jednostki, nie odbierało jej swobody sądu i pozwalało być panem swojego sumienia. *Oddając nasze działania i siły nie musimy, nie powinniśmy nawet oddawać naszych umysłów. One mają być chłodne, nawet jeśli serca są rozpalone* (s. 52). Ludziom dzisiej-

szym zagraża duch maksymalizmu i perfekcjonizmu, niewielu skłonnych jest pogodzić się z wielowymiarowością świata, z tym, że jest on z natury swej właśnie niedoskonały i niekonsekwentny, że wreszcie nasze ludzkie miary są ułomne i powinniśmy wiedzieć, że daleko im do ich transcendentnych prawzorów. Tak się dotąd zawsze składało w historii, że owocami dążenia do urzeczywistnienia ostatecznego dobra była jego instytucjonalizacja, terror i w rezultacie – zwielokrotnione zło. Zarówno perfekcjonizm, jak i maksymalizm powodowały zubożenie kodeksu wartości – rezygnowano z jednych obiecując za to doskonalszą realizację innych. Aby osiągnąć pełną równość, odrzucano wolność. W efekcie pozbawiano społeczeństwa i jednego, i drugiego. W ten sposób maksymalista stawał się nieuchronnie funkcjonariuszem urzędu przywłaszczającego sobie prawo dekretowania, czym jest wolność, prawda, patriotyzm czy sprawiedliwość. *Maksymalistyczna ascetyczność może służyć spełnianiu wartości – zauważa Król – jeśli jest sprawą prywatną, swobodnie wybraną postawą wobec życia, musi działać przeciwnie, jeśli jest programem, ideą, jeśli kształtuje nastawienie powszechne* (s. 54). Dlatego winniśmy dążyć we wszystkim do miary ludzkiej, która może nie jest tak na pozór atrakcyjna jak obiecujący ziszczenie wszelkich ideałów maksymalizm, ale która pozwala kochać świat w całej jego różnorodności, pozwala także na równomierny, choć na pewno niedostateczny – wysiłek etyczny skierowany ku wszystkim wartościom. Program ten wydać się komuś może minimalistyczny, ja jednak myślę, że przy całym

jego pragmatyzmie dosyć w nim heroizmu. Co więcej, refleksja etyczna Marcina Króla głęboko zakorzeniona jest w naszym etosie kulturalnym. W 1947 r. Czesław Miłosz pisał w „Traktacie moralnym”: *Zegnaj mi. Z rąk do rąk podajmy / Skromnej mądrości dar zwyczajny. / Jak widzisz nie mam ja recepty, / Do żadnej nie należę sekty, / A ocalenie tylko w tobie. / Jest to po prostu może zdrowie / Umysłu, serca równowaga, / Bo czasem prosty lek pomaga, / A lekarz kiedy jest znużony / Odpowiadaniem na androny / I szarlataniśwa mu dopieką – / Zaleca befsztyk, rosół, mleko.*

Marcin Król podkreśla wielokrotnie, że fundamentem rzeczy wielkich jest jednostka. Nie uda się zbudować praworządnego społeczeństwa, w którym pojedynczy obywatel jest bezbronny wobec bezprawia. Przyzwyczajeni do myślenia i ujmowania świata w wielkich kategoriach politycznych czy ekonomicznych, zapominamy o podmiotowości jednostki. W tym duchu pisał w „Dzienniku” Gombrowicz: *Być konkretnym człowiekiem. Być indywiduum. Nie dążyć do przemiany świata jako całości – żyć w świecie przerabiając go o tyle tylko, o ile to leży w zasięgu mojej natury. Urzeczywistniać się zgodnie z moimi potrzebami – potrzebami indywidualnymi. (...) Najbardziej nowoczesny kierunek myślenia to ten, który znów odkryje pojedynczego człowieka.*

Przekonanie, że świat bogaty jest w odcienie, a życie zawsze płynie wieloma nurtami, ma duże znaczenie nie tylko dla refleksji, ale i dla działania praktycznego. Umysł posługujący się schematami, skłonny do ujmowania rzeczywistości w barwach czarno-

-białych, wierzący w jakąś jedyną i cudowną ideę czy męża opatrznościowego historii, umysł taki sam siebie skazuje na słabość, wyjawia się i obumiera. Prymitywizm intelektualny, który jest nota bene najlepszym środowiskiem dla rozwoju nienawiści, jest zarodkiem klęsk społecznych. Dlatego za wszelką cenę powinniśmy bronić się przed popadnięciem w schematyzm, ignorowaniem bogactwa rzeczywistości, bo w przeciwnym razie nie uda nam się racjonalnie rozpiścić czekających nas zadań. Zaciętrzenie, nieustanne podejrzewanie złej woli czy nawet zdrady – to wszystko demoralizuje i w rezultacie oddala od celu. *Wszelako gdy rzeczywistość historyczna przedstawia się nam jako rzeczywistość ludzkich świadomości, rzeczywistość świadomości społecznej, kiedy miłość ludzi jest także miłością ich historycznej rzeczywistości, wówczas optymizm budzą poczynania tych, którzy mądrze i niemądrze, z namiętności czy z rozsądku (...) chcieli być narodem niepodległym. Optymizm budzi także obecność w polskiej tradycji (...) ludzi, którzy potrafili oddziaływać wychowawczo na świadomość społeczną, nie chcąc jej kształtować wedle żadnego unifikującego wzoru. Optymizmem wreszcie napawa wysłuchanie lekcji, z której wynika, iż aby być członkiem aktywnym narodowej społeczności, trzeba tylko chcieć czegoś, czegoś więcej niż własny, wąsko pojmowany doraźny interes. Że ludzi trzeba więc tylko uczyć chcieć (podkr. moje – A.St.K., s. 72–73).* Najistotniejsza jest zatem wiara w sensowność wysiłku, także indywidualnego; przekonanie, że warto, bo przecież świat jest Boży i nie zawsze słuszność przegrywa. Król proponuje nam opty-

mizm ostrożny, ale przecież niezachwiany, wynikający z przeświadczenia, że nikt nie jest w zupełności zły ani całkowicie dobry, że *sens życia i ewentualny sens historii polega (...) na pozostawieniu człowieka w spokoju i stworzeniu dlań okoliczności, w których dobro odniesie nad złem najskromniejsze choćby zwycięstwo* (s. 73).

Z tym wiąże się również ów estetyczny styl duchowy jednostki, do którego autor „Ładu utajonego” zdaje się przykładać największą wagę. „Estetyczny” oznaczać ma „narzucający własny porządek otaczającemu jednostkę chaotycznemu życiu”. Estetyczność zatem – to walka o siebie ze światem *próbującym rozbić racjonalną kolejność naszych działań, zatrzyć wszelką miarę i zniweczyć wysiłek kultury wznoszącej uporczywie wzgórza stanowiące dla pokoleń punkty orientacyjne* (s. 131). Pod tym tylko warunkiem zdołamy zrobić dobry użytek z wolności, którą zostaliśmy równo obdarowani; pod tym warunkiem wyzwolimy się z presji doraźności, bo przetwarzając ją w nasz własny świat, zapanujemy nad nią.

Książkę zamykają dwa teksty: „Nowy świat” i „Powrót do domu”, które określiłbym jako eseje, gdyż żywioł refleksji spleta się w nich z jakością estetyczną, literacką, horyzont uniwersalny skojarzony zostaje szczęśliwie z horyzontem indywidualnym, a doświadczenie historyczne zbiorowości z przeżyciami konkretnej jednostki, narratora i bohatera – Marcina Króla. Ostatni esej zawiera, jak sądzę, przesłanie całej książki mówiące, że źródłem i gwarancją naszej narodowej tożsamości jest tradycja europejska, z której czerpiemy *kategorie umysłowe, katalog postaw,*

idei, rozwiązań, w której ukształtowały się sposób życia, styl uprawiania polityki, wizja osobowości (...) zgodna z naszym pojmowaniem sensu życia i sensu działania (s. 165).

Oczywiście tak bogatej książki, jaką jest „Ład utajony” nie wolno redukować tylko do jakiejś jednej idei. Można znaleźć tam wiele innych ważnych propozycji – ja jednak wybieram właśnie tę.

Andrzej Stanisław Kowalczyk

Stanisław Wachowiak

Czasy, które przeżyłem

Wspomnienia z lat 1890–1939

Czytelnik, Warszawa 1983, ss. 290

Subiektywne wrażenia i sądy zawarte we wspomnieniach mają tę bezcenną wartość, która umożliwia historykom i czytelnikom niezawodowym konfrontację owych wyrwykowych nieraz obrazów z historii z utartymi tezami lub stereotypami ukształtowanymi przez opracowania i podręczniki. „Czytelnik” wzbogacił ostatnio naszą literaturę pamiętnikarską o skromnie wyglądającą książeczkę zawierającą wspomnienia Stanisława Wachowiaka, jednego z czołowych przedstawicieli «prywatnych sfer gospodarczych» Polski międzywojennej. Niestety, ani wydawnictwo, ani autor

przedmowy, Andrzej Garlicki, nie zaznaczyli, gdzie znajduje się manuskrypt wspomnień, ani też – od kogo pochodzą zaznaczone w tekście skróty – od autora, od redakcji ...

Stanisław Wachowiak był jednym z rzadkich raczej w Polsce odrodzonej *self-made men*. Syn robotnika rolnego z Wielkopolski, który przez studia w Niemczech i pracę w Banku Ludowym w Kościanie doszedł w niepodległej Polsce do wybitnej pozycji w Narodowej Partii Robotniczej, stał się potem posłem i wiceministrem, a także wojewodą pomorskim i organizatorem Powszechnej Wystawy krajowej w Poznaniu w 1929 r. oraz naczelnym dyrektorem „Roburu”, jednego z górnośląskich gigantów przemysłowych. Błyskotliwą karierę – podsekretarzem stanu w Ministerstwie b. Dzielnicy Pruskiej został mając 30 lat – zawdzięczał ogromnej pracowitości, talentom organizacyjnym i odrobinie szczęścia. W czasie okupacji hitlerowskiej pracował w Banku Handlowym i Radzie Głównej Opiekuńczej. W 1946 r. wyemigrował i zmarł w Brazylii w 1972 r.

Podczas studiów w Berlinie i «Mnichowie», jak studenci polscy nazywali wówczas Monachium, zetknął się Wachowiak z wielu wybitnymi ludźmi. Z dużym sentymentem i sympatią wspomina między innymi profesora Lujo von Brentano, u którego studiowali i praktykowali także znani skądinąd: wydawca „Ekonomisty” Stefan Dzierżewski, minister R. P. Juliusz Trzcíński i minister Polski Podziemnej Stanisław Jasiukowicz. Brentano odznaczał się wyjątkową otwartością i zwalczał wszelkie mistyfikacje i szowinizmy, w tym również niemiecki.

Interesujące są wspomnienia Wachowiaka z Wielkopolski z okresu I wojny światowej. *Kipiato* tu, jak pisze, *życie narodowe*. Rozwijał się polski stan średni, chłopci *trzymali się świetnie*, a *ziemiaństwo było pod względem obywatelskim na ogół beznaganne* (s. 46). Ta ostatnia opinia, wystawiona przez «syna ludu», zasługuje z pewnością na podkreślenie i rozważenie. *Walczyłem* – pisze Wachowiak – *całe życie z przywilejami klas takich czy innych. Uważałem klasę ziemiańską w dużej mierze za przeżytek. Jednak ślepy tylko mógłby nie widzieć, co klasa ta zrobiła dla ratowania narodu* (s. 51). Dotyczyło to, naturalnie, zaboru pruskiego. Polski stan posiadania ziemi oceniał Wachowiak jako podstawę niezależności ekonomicznej, a w konsekwencji – narodowej.

Świetnie oddaje autor wspomnień atmosferę rodzącej się w 1918 r. Polski. Okres ten opisał jak *jakiś zawrotny taniec na wulkanie. Wszystkich ogarniał szal wolności, która nadchodziła. Lud wymagał od nas coraz więcej (...)* *Gdy najmędrsi doradzali ostrożność, rozagę, roztropność i cierpliwość, co chwila padały groźne oskarżenia* (s. 66). Ze wspomnień poznać można sporo ciekawych szczegółów o antagonizmach dzielnicowych w pierwszym okresie niepodległości i ogromnej pracy, jakiej dokonano dla unifikacji kraju. Będąc typowym, wielkopolskim entuzjastą działalności społecznej Wachowiak zauważał: *To zlanie się trzech organizmów zaborczych, tak różnych w strukturze i gospodarce, było bodaj cudowne* (s. 84).

Wbrew rozpowszechnionemu stereotypowi Wielkopolanina – nie tylko

Polaka-katolika, ale i endecka, żyjącego z poczuciem pewnego zgorzelenia praktyką biurokratycznego i rozbałaganionego południa i wschodu Polski, Wachowiak umiał «brać byka za rogi», wiele umiał zrozumieć, pracował ciężko i cieszył się powodzeniem całości odrodzonego państwa. Charakterystyczne było to w związku z jego stosunkiem do Piłsudskiego. Początkowo pełen rezerwy uległ indywiduálności marszałka i pisał o nim na ogół z uznaniem nawet po zamachu majowym, co najwyżej dorzucając uwagę o «dyktatusiu». Sam zresztą przyczynił się Wachowiak do załagodzenia antagonizmu między endecką Wielkopolską i Naczelnikiem wysuwając projekt wizyty Piłsudskiego w Poznaniu, która okazała się wielkim sukcesem (s. 88–89). Postawą człowieka umiającego łagodzić konflikty dla wspólności dobra i potrafiącego nawet u osobistych przeciwników dostrzec walory przypomina autor wspomnień Maciej Rataja. Niezależnie bowiem od różnych poglądów politycznych umiał widzieć całość spraw publicznych i ubolewał nad zajądłością trawiającą polskie życie polityczne pierwszych lat niepodległości. Cesze tej zawdzięczał z pewnością część swego powodzenia w życiu gospodarczym i społecznym. Żle czuł się jednak w ogniu walki parlamentarnej i z ulgą zrzekł się mandatu poselskiego, by objąć urząd wojewody pomorskiego w 1924 r.

Stosunki pomorskie opisuje barwnie i ciekawie nie stroniąc ani od ciemnych barw, ani od humoru. Wiele interesujących danych podaje na temat budowy portu w Gdyni. Nawiasem mówiąc, w tej części książki korektor przepuścił dwukrotnie datę

1919 zamiast 1920 jako rok powrotu Polski nad Bałtyk (s. 129). W czasie zamachu majowego Wachowiak udaremnił jako wojewoda pomorski wszelkie ruchy wojsk wiernych rządowi, jak również gen. L. Skierskiego, który był gotów wesprzeć Piłsudskiego. Posunięcia te tłumaczy autor niemieckim zagrożeniem Pomorza, jednak z jego wcześniejszej rozmowy z Piłsudskim wynika, że w istocie popierał plany zamachu, a w jego dniach współpracował z piłsudczykiem Mieczysławem Lissowskim, szefem wywiadu na Pomorzu (s. 164–166).

O swej dymisji z urzędu wojewody pod koniec 1926 r. pisze Wachowiak dość mgliście. Nie wiadomo właściwie, co spowodowało odejście autora z Torunia w warunkach, gdy miał on dobre kontakty z samym Piłsudskim, Carem i innymi członkami elity sanacyjnej. Mało też pisze Wachowiak o swej karierze finansowej i gospodarczej. Nawet własną rolę w „Roburze” przedstawia od strony techniczno-organizacyjnej, nie wspominając nic o własnych interesach i udziałach. Brak ten niewątpliwie rozczarować musi historyka gospodarczego.

Po odejściu z województwa pomorskiego Wachowiak otrzymał od Cyryla Ratajskiego, którego określił mianem *najbardziej dynamicznego człowieka*, jakiego w życiu spotkał, ofertę pokierowania całością przygotowań do Powszechnej Wystawy Krajowej. O dziele tym wspomina Wachowiak szeroko nazywając je czynnikiem, który *może najbardziej dynamicznie scementować Polskę*. Było to istotnie przedsięwzięcie ogromne i radosne, tym bardziej iż sfinalizowane w 10-lecie odrodzenia państwowości, gdy koniunktura gos-

podarcza wyglądała raczej obiecująco, a przyszłość Polski wydawała się dość jasna. 15 maja 1929 r., dzień otwarcia PWK, nazwał Wachowiak największym triumfem swego życia.

O końcowym okresie II Rzeczypospolitej pisze Wachowiak dość tajemniczo. W przenikliwym świetle stawia samowolnego wojewodę śląskiego Grażyńskiego; Kwiatkowskiemu, którego poza tym bardzo cenił, zarzuca uleganie «urzędnikerii»; prostuje także krzywdzące sądy o Becku, z którego ramienia podjął nawet sam dla zyskania na czasie poufne i bezskuteczne rozmowy z kołami gospodarczymi Wolnego Miasta Gdańska, już wówczas całkowicie zhitleryzowanego. W bardzo krytycznej formie przedstawia rządy sanacyjne po śmierci Piłsudskiego widząc w nich klikowość, nepotyzm, raka biurokratycznego i «etatyzm». Piętnuje «światopogląd emerytalny» dominujący w Polsce (s. 257). Uwagi końcowe są jednak dość chaotyczne i głoślowe, tym bardziej że widać w nich gorycz i niechęć człowieka, którego uważano początkowo za radykała, a który po latach zmienił zdanie, łaskawszym okiem patrząc na środowiska dawniej przez siebie zwalczane a krytykując kręgi, wśród których prosperował.

Przedziwna była kariera Stanisława Wachowiaka – wczesny wzlot i apogeum, krótki okres stabilizacji, potem wojna i prawie 30-let emigracji. Dodajmy, o czym pamiętnik nie wspomina, w całkiem dobrych warunkach finansowych. Swoje dzieje podsumował Wachowiak z filozoficzną zadumą: *Pracowałem całe życie i nie odziedziczyłem szeląga od nikogo. Całe życie pracowałem dla państwa, które (...) zabrało mi wszystko (...)*

Rezultat to zapewne smętny. Nie martwiłbym się tym, tak jak się martwię, gdyby ten zamach na własność przyniósł spokój, dobrobyt i szczęście tym, którzy z tego wyrównania – jak mówią jedni, a gwałtu – jak mówią drudzy, mieli być szczęśliwi (s. 272).

Wojciech Roszkowski

Jürgen Habermas

Teoria i praktyka

Wybór pism. Wybrał, opracował i posłowiem opatrzył Zdzisław Krasnodębski. Wstępem poprzedził Stanisław Rojko. Przełożyli: Małgorzata Łukasiewicz i Zdzisław Krasnodębski

PIW, Warszawa 1983

Informacje o współczesnych kierunkach socjologii europejskiej są w niewystarczającym stopniu udostępnione czytelnikowi polskiemu. O wiele więcej wiadomości mamy dziś o socjologii amerykańskiej, zwłaszcza o funkcjonalistach, których tłumaczono i opracowywano poprzednimi laty, jak na nasze warunki dość często. I między innymi z tego powodu nastrożyć się może pytanie, czy w ogóle nie stało się tak, że wielka europejska myśl socjologiczna – bogata i zróżnicowana, a przy tym z zasady posilkująca się refleksją filozoficzną – została „wyciszona”, straciła na znaczeniu pod wpływem nadzwyczaj żywotnej i pełnej rozmachu nauki amerykańskiej.

Na to pytanie jednoznacznie odpowiedzieć się nie da, tym bardziej w ja-

kimś pojedynczym tekście. Niemniej z okazji pierwszego w Polsce wydania pism niemieckiego filozofa i socjologa, Jürgena Habermasa, warto recenzję tego zbioru poprzedzić kilkoma uwagami na temat – interesującego i w bardzo ciekawy sposób nawiązującego do tradycji i do stylu europejskiej humanistyki – kierunku zwanego szkołą frankfurcką.

W ściślejszym, historycznym znaczeniu miano to przypada środowisku uczonych, którzy od 1923 r. zaczęli działać w Institut für Sozialforschung we Frankfurcie nad Menem. Pierwszym dyrektorem tego ośrodka był znawca dziejów socjalizmu i ruchów robotniczych, Carl Grünberg, a kolejnymi Max Horkheimer i Theodor Wiesengrund Adorno. To właśnie znakomity filozof Horkheimer wyraził jako pierwszy naukową ideę tzw. teorii krytycznej, którą aktualnie kontynuuje Habermas. O teorii krytycznej pisze w swoim „Posłowie” Krasnowiecki, że opiera się o założenie, iż (...) *w myśleniu idzie zawsze o coś więcej niż samo myślenie, że nie jest ono samoistne, lecz stanowi część praktyki społecznej (...). Trzeba zatem tak myśleć, aby zniknął istniejący rozdział między myśleniem a działaniem, teorią a praktyką. Urzeczywistnieniem tego zamiaru miała być teoria krytyczna, rozumiana jako totalna filozofia dziejów*

Natomiast Adorno, zanim jeszcze pojawiły się polskie tłumaczenia jego prac z filozofii i socjologii muzyki, został u nas niejako zarekomendowany przez literaturę piękną – i to jest ciekawostka czytelnicza. Mianowicie napisał o nim dużo i bardzo ciepło Tomasz Mann w uroczej książce „Jak powstał Doktor Faustus”. Przebywa-

jący w tym czasie na emigracji w Stanach Adorno okazał się nie tylko kalifornijskim „sąsiadem” Manna, ale stał mu się wielce pożyteczny w sprawach nowoczesnej muzyki, zwłaszcza dwunastotonowej muzyki Schoenberg’a, którą Mann chciał przypisać swojemu Leverkühnowi.

Wśród frankfurczyków wymienić należy Ericha Fromm’a, w Polsce znanego stosunkowo najlepiej, a także Herberta Marcuse, którego krytyka polska (ta, naturalnie propagandowo-popularna) z różnych lokalnych powodów omawiała w tonacji skandalizującej, szczególnie po roku 1968. Mamy jednak tłumaczenie, jedno jedyne tego filozofa – „Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej” (W-wa 1966), z którego – jak teraz z Habermasa – wnioskować możemy o nadzwyczaj pouczającym zjawisku, że oto myśl niemiecka wciąż nie zapomina o najwybitniejszym ze swych protoplastów, interpretując go, krytykując i starając się znów odczytać na nowo.

W okresie hitlerowskim członkowie szkoły zmuszeni zostali do emigracji, a Instytut prowadził działalność w Nowym Jorku, po czym w początkach lat pięćdziesiątych przeniósł się na powrót do Frankfurtu.

Interpretatorzy, także i polscy, szkoły frankfurckiej (A. Malinowski, S. Roinko, po części J. Szacki), skłonni są do przyjęcia dla niej nazwy neomarksizmu, „marksizmu gabinetowego”, lub post-marksizmu o antypozytywistycznych i również „antyrewolucyjnych” tendencjach. Istnieje zresztą cały spór o to, czy szkoła frankfurcka jest jeszcze neomarksistowska; ponad wszelką wątpliwość udało się jedynie

orzec, że zasadniczo różni się ta filozofia i socjologia od leninizmu, zaś Szacki wyraźnie powiada, iż marksizm w wersji frankfurckiej jest cokolwiek zanadto *przyprawiony heglizmem, psychoanalizą oraz elementami wielu innych doktryn* („Historia myśli socjologicznej”, t. 2, s. 567).

Okolo roku 1960 w ów tok dyskusywnie kontynuowanego heglizmu i neomarksistowskich studiów wtargnął dodatkowy nurt: głośny spór o zasady i metody uprawiania wiedzy socjologicznej, o nieuchronną jej przydatność w służbie „reżimów”, o indoktrynację tej pozornie „czystej” dyscypliny w jej akademickim wydaniu na Zachodzie – spór, w którym twierdzenia o kryzysie socjologii szły w parze z hasłami głoszącymi potrzebę „socjologii zaangażowanej”. Autorami tych haseł byli niektórzy głośni przywódcy rewolty studenckiej 68, m.in. Cohni-Bendit i Dutenil.

Na takim to charakterystycznym przecięciu spotykamy również Habermasa.

Urodzony w 1929 r., początkowo pracownik naukowy Uniwersytetu we Frankfurcie, następnie Instytutu im. Maxa v. Plancka w Starnbergu, Jürgen Habermas jest dziś – jak stwierdza Szacki – *jedną z wybitniejszych indywidualności socjologii współczesnej*. Dodajmy – i filozofii, ściślej: filozofii w takiej randze i prezentującej takie spectrum problemowe, jak to się zawsze rozumiało w niemieckich placówkach naukowych. W tłumaczeniu polskim ukazała się dotychczas – poza recenzowanymi tu pismami – tylko jedna praca Habermasa „Technika i nauka jako ideologia” (w zbiorze „Czy kryzys socjologii?”, W-wa 1977). Jest to próba zastosowania frankfur-

kiej teorii krytycznej do analiz makrosocjologicznych.

We Wprowadzeniu do „Teorii i praktyki” Habermas pisze: *Zebrane w tym tomie rozważania, w większości ukierunkowane historycznie, mają rozwiniąć ideę teorii społeczeństwa tworzonej z praktyczną intencją i określić w stosunku do teorii innego pochodzenia. Dalej autor teorię swoją nazywa socjologią krytyczną i w toku jej wyjaśniania prawie od razu czyni zastrzeżenie: Nie uważamy, by normatywną podstawą teorii społeczeństwa budowanej z krytyczną intencją była logika dialektyczna, jak w pewnym sensie sądził jeszcze Marks.*

Z niemiecka kostycznie i filozoficznie sumienne, pojęciowo rozbudowane pisanstwo Habermasa łatwo, jak się okazuje, unosi wartki nurt polemik, czemu wydają się sprzyjać zasady teorii krytycznej, tej „samorefleksji historii”. Aczkolwiek więc tematyka szesnastu pomieszczonych w książce tekstów jest różna: od historii myśli filozoficzno-społecznej i politologii do studiów z zakresu socjologii teoretycznej, to rygor metody sprawia, że całość jest spójna i nie pozostawia wrażenia, że złożyły się na nią przypadkowo dobrane wykłady.

Szczególnie zaś ważne i ciekawe są u owego nowoczesnego socjologa te właśnie studia i uwagi z historii filozofii, które – uwolnione od gorsetu ściśle opisowej stylizacji – bez mała na krok zbliżają się ku jakowymś współczesnym rodzajom historiozofii. A można się tego dopatrzeć zwłaszcza w cyklu artykułów o Heglu i w szkicu o Schellingu.

Ryzykując tu nadmierne uogólnienie, powiedzieć jednak trzeba, że w powojennym 40-leciu nastąpiło –

z wyjątkiem kilku prac, nie zawsze wybitnych – jak gdyby „odejście” klasycznej filozofii niemieckiej na półkę z napisem „historia”. Wiedza zaś o Heglu stała się – bo inaczej być nie mogło – zupełnie skonwencjonalizowana i zamknięta w formułki. Tego wymagała założona hierarchia historycznych dokonań i zjawisk, postaci i umysłowych prądów; to więc w konsekwencji sprawiło, że przestaliśmy sobie nawet wyobrażać, iż heglizm może być ciągle żywotny i ożywiający. Zatem obawa przed „zanieczyszczoną heglizmem” orientacją frankfurcką czytelnikowi polskiemu mniej grozi w obliczu rzeczywistej groźby, jaką zawsze bywa naukowy banał i schemat. Tym bardziej że w Habermasowskim odczytywaniu Hegla zawierają się intelektualne osobliwości, jakimi nas nie przekarmiła rutynowo produkowana literatura historyczno-filozoficzna i ideologiczne do niej komentarze. Znakomity tego dowód zawierają, wymienimy przykładowo, dwa studia Habermasa: „Hegłowska krytyka Rewolucji Francuskiej” oraz „Przyczynek do politycznych pism Hegla”. Stosownie do kierunku naukowego, który reprezentuje, oraz do właściwych zachodnioeuropejskiej lewicy przeświadczeń, którym daje wyraz, Habermas operuje pojęciami-kluczami: rewolucja, wolność, przemiana społeczna itp. – a i one przenoszą nas w bliskie sąsiedztwo wielkich systemów myślowych i wielkich historycznych zjawisk przełomu XVIII i XIX stulecia. *Hegel! – pisze – uczynił rewolucję zasadą swojej filozofii, aby bronić filozofii przed wyzwaniem rzuconym przez rewolucję. (...) Unicestwił rewolucję i jej dzieci nie złorzeczeniami, ale uroczystym hołdem. Do*

końca życia, jak chce tradycja, w rocznicę szturm na Bastylę wznosił toast na cześć rewolucji. (...) Hegłowska filozofia rewolucji to Hegłowska filozofia jako krytyka rewolucji.

Te na poły aforystyczne zdania, interesująco przewrotne, nie są jedynie ozdobnikami tekstu. Ich historyczną dowolność argumentuje Habermas konsekwentnie. Przytaczając np. taki fakt: W 1817 r. Hegel zamieścił w „Heildelberger Jahrbücher” polemikę ze *stanami krajowymi Wirtembergii, które (...) odrzuciły proponowaną przez króla konstytucję*. I chociaż współcześni odczytali tę polemikę jako poparcie uosobionych przez króla sił zachowawczych, sam monarcha wykazał wobec autora nieufną powściągliwość. Miał rację, konkluduje Habermas, *kierunek natarcia jego (Hegla – MW) krytyki nie mógł obudzić entuzjazmu króla, tak samo jak nie spodobał się stanom: ten sam kierunek przecież ćwierć wieku temu obrała rewolucja*.

I dalej: *Hegel pojmuje Rewolucję Francuską jako dziejowe wydarzenie, które po raz pierwszy powołało do istnienia prawo abstrakcyjne i nadało mu ważność. (...) Hegel szuka uprawomocnienia obiektywnej rzeczywistości prawa abstrakcyjnego w dziejach (...). Za negację abstrakcyjnej wolności wyniesionej do rangi wolności absolutnej uważa Hegel jakobiński terror*. Konserwatywni interpretatorzy Hegla, konkluduje Habermas, odczytują go po prostu jako twórcę antyrewolucjonistycznego systemu, interpretatorzy natomiast liberalni starają się wykazać, iż Hegel zawsze twierdził, że *wszelka teraźniejsza i przyszła konstytucja musi respektować uniwersalną zasadę wolnościową rewolucji (...).*

zagwarantowaną przez równość wobec formalnych i powszechnych ustaw.

Wybrałam w tym omówieniu, dla wstępnej ilustracji, tylko jeden wątek rozważań Habermasa, a jest ich dużo i wszystkie domagają się poważnego potraktowania. Polscy autorzy Wstępu i Posłowie do „Teorii i praktyki” wybrali wątek ogólnometodologiczny i napisali raczej o teorii krytycznej, zresztą nie bez delikatności egzorcystów. Wypada nam rozumieć tę ostrożność, ale wypada również wyrazić uznanie dla naukowego i zarazem popularyzatorskiego przedsięwzięcia, jakim jest edycja Habermasa. Wiele jest stanowisk filozoficznych, z platformy których jego twórczość powinna i może podlegać rzetelnej krytyce, niepodobna dziś już jednak wymazać tego uczonego z mapy współczesnych kierunków myślowych Europy.

Maria Walendowska

Polemika

Czy rzeczywiście „galwanizowanie trupa”

Dyskwalifikacja pisarza przez krytyka nie zawsze świadczy o wyostrożnym zmyśle obserwacji tego drugiego. Na dobrą sprawę cała literatura minionych lat powinna być zamknięta w lamusie, by ją oglądać wyłącznie jako eksponat muzealny i przebrzmia-

ły. Przybranie krytycznych wywodów w uczoną, profesorską togę, nie zawsze świadczy o ich słuszności i przenikliwości.

Jacek Kolbuszewski, bardziej znany jako autor historyczno-literackich artykułów i książek o literaturze tatrzańskiej, opublikował w 4 numerze z 1984 r. „Przeglądu Powszechnego” recenzję „Wyboru dramatów” Lucjana Rydla; n.b. warto było zaznaczyć, choćby ze względu na wymaganą ścisłość i dokładność opisu bibliograficznego, że ukazały się one jako nr 247 serii I „Biblioteki Narodowej”, uzyskując przez to niejako nobilitację literacką i wstęp na listę polskiej klasyki, czego dostąpiły utwory Rydla po raz pierwszy. Kolbuszewski „Bibliotekę Narodową”, od tylu lat towarzyszącą polonistom i studentom, w pewnym sensie zlekceważył. Gorzej, że lekceważy również i wysiłki innych, zmierzające nie tylko do odświeżenia postaci, ale i ukazania jej we właściwym świetle i prawdzie historycznej. Przywołując słowa autora wstępu do „Wyboru dramatów”, Lesława Tatarowskiego, że moja książka „Droga do Bronowic. Opowieści o Lucjanie Rydlu” *przecięła linię biograficznych nieporozumień wokół Rydla*, stwierdza, że *wprawdzie odmówić mu słuszności nie można, ale zaraz dodać trzeba, że trochę to przypominało galwanizowanie trupa. Legenda Rydla zmarła bowiem śmiercią naturalną bodaj ze trzydzieści lat temu. Rydla się już nie czyta (...) itd.*

Nikt chyba z piszących o mojej książce nie użył tak błyskotliwego (nie licującego z godnością właśnie historyka literatury) określenia. Nie chodzi mi w żadnym wypadku o – jeżeli już mamy używać tego terminu – „galwa-

nizowanie trupa", ale o właściwe i pierwsze w historii literatury obiektywne przedstawienie nie tylko ośmieszanej, ale przede wszystkim bardzo mało znanej postaci, którą zaprezentowałem na podstawie nieznanych i nie publikowanych listów. Czyniłem to zresztą zachęcony nielicznymi wprawdzie, ale cennymi, wcześniejszymi wypowiedziami wybitnego polonisty, Stanisława Pigionia, i działającego do dziś twórczo Edmunda Jankowskiego. Obaj poloniści upominali się o przywrócenie Rydlowi należnego mu miejsca zarówno w literaturze, jak i pamięci narodowej. „Droga do Bronowic” spotkała się z życzliwym przyjęciem krytyki, jak i serdecznym czytelników, o czym świadczą dwa jej wydania przez Ludową Spółdzielnię Wydawniczą, ale i przyczyniła się chyba do wejścia Rydla tak w obieg literacki, jak i na warsztaty historyków Młodej Polski; i nie tylko, gdyż wszedł do teatrów („Betlejem polskie” od kilku lat wystawiane jest rokrocznie na scenie Teatru Ludowego w Nowej Hucie w okresie Bożego Narodzenia z nie słabnącym powodzeniem, w innych teatrach i TV wystawiono „Zaczarowane Koło”, opracowano audycje literackie radiowe o „weselnej” parze, jak np. w 1984 r. w rozgłośni Polskiego Radia w Krakowie, nie podając oczywiście źródła, tzn. mojej książki, z której teksty listów i wspomnień zaczerpnięto). Czyż zatem można to nazwać „galwanizowaniem trupa”? Zwłaszcza że mowa bądź co bądź o postaci ciekawej, doskonałym styliście, tłumaczu, autorze, może nie zawsze udanych dramatów (a i też w rzeczywistości w literaturze dawnej i współczesnej jest naprawdę udanych?), ale pięk-

nych lirycznych poezji, opowieści i reportaży. Jest również przykładem pisarza związanego z Kościołem rzymskokatolickim oraz jednym z autorów „Przeglądu Powszechnego”, na łamach którego ogłosił w 1903 r. swój głośny artykuł „Teatr wiejski przyszłości” i inne. Dlaczego legenda Rydla zmarła akurat trzydzieści, a nie np. pięćdziesiąt lat temu, to już jest tajemnicą Kolbuszewskiego. *Rydla się już nie czyta*. Ba, owszem, i to jak! Wszystkie wydane w ostatnich latach utwory przemknęły przez rynek księgarski jak meteory. Wykupiono na pniu wydanie: „Ferenike i Fejsidoros”, miniaturowy tomik poezji, rozszedł się jak błyskawica omawiany tom dramatów (nakład 30 tys.), wykupiono wydane prawie równocześnie (PAX i Polskie Wydawnictwo Muzyczne) „Betlejem polskie”, mało kto miał okazję zobaczyć w księgarskich witrynach „Królową Jadwigę”, nie wznawianą bodajże od 1910 r., ten sam los czeka z pewnością inne edycje jego dzieł w przyszłości. A więc, przypuszczając należy, że Rydla nie tylko poszukuje się, kupuje, ale i prawdopodobnie czyta. W końcu i sam Kolbuszewski potwierdza *zdumiewającą świeżość – by nie rzec: aktualność* „Betlejem polskiego”, wyraża się z uznaniem o wydaniu dramatów (ale przede wszystkim samych jasełek), cieszy się (tak!) z „powrotu” pisarza w postaci *już nie zniekształconej przez fałszywą o nim legendę* i upomina się o wydanie jego poezji (dodać, że na wydanie choćby tylko częściowe zasługuje także jego twórczość publicystyczna, recenzje teatralne, artystyczne, reportaże). Dobremu edytorowi i badaczowi Rydla, Lesławowi Tatarowskiemu, wyraża uznanie, przykro tylko, że

zawiódł go obiektywizm i słowem już nie wspomniał o autorze pierwszej,

źródłowej biografii autora „Betlejem polskiego”...

Józef Dużyk

Panu Józefowi Dużykowi
w odpowiedzi

Niefortunne moje sformułowanie sprawiło, iż uwagę o „galwanizowaniu trupa” p. Józef Dużyk odebrał jako wyraz lekceważenia jego pracy i próbę pomniejszenia wartości jego książki „Droga do Bronowic”. Przykro mi, że tak się stało – ale też moja w tym wina. Od intencji takich byłem najdalszy, choćby dlatego, że książkę p. Dużyka uważam za dobrą, wartościową i wiem, że prace p. Dużyka wniosły rzeczywisty duży wkład do wiedzy o tym pisarzu. Szło mi jedynie o to, że owo odkłamywanie legendy Rydla w r. 1968 było już spóźnione (ale o to trudno by mieć pretensję do autora „Drogi do Bronowic”), a spóźnione było dlatego, że legendę Rydla, jak szereg innych zjawisk, uśmierciły skutecznie początkowe lata pięćdzie-

siate. Później też stopień zapomnienia o Rydlu chyba mniejszy nie był, skoro przynajmniej kilka razy pisano o nim jako o pisarzu „zapomnianym”. Moją jest winą niejasność sformułowania i p. Józefa Dużyka uprzejmie przepraszam za wyrządzoną mu mimowiednie przykrość i krzywdę. Dodam, że nie wszystkie ostatnio wydane utwory Rydla rozeszły się tak błyskawicznie, jak tego chce p. Dużyk – można np. jeszcze kupić „Betlejem polskie”... Natomiast uwagę o lekceważeniu okazywanym przeze mnie szacownej „Bibliotece Narodowej” uważam za mało sensowną.

Wrocław, 8 października 1984 r.

Jacek Kolbuszewski

 sesje · sympozja

XIII Powszechny Zjazd Historyków Polskich

Zjazdy historyków polskich mają już ponad stuletnią tradycję. Podejmując różne, najczęściej ważne tematy, były one zawsze odbiciem tak stanu nauk historycznych, jak i świadomości społecznej. Trzy pierwsze zjazdy przed odzyskaniem niepodległości odbyły się w Galicji. Celem pierwszego z nich (Kraków 1880 r.), oficjalnie poświęconego czterechsetleciu śmierci Jana Długosza, było międzyzaborowe zbliżenie środowisk historyków. Warto przypomnieć, iż toczący się wówczas spór między szkołą warszawską i krakowską (zewnątrzne czy wewnętrzne przyczyny upadku Rzeczypospolitej) miał ogromne znaczenie dla świadomości narodowej. Wątek ten kontynuowany był właściwie aż do odzyskania niepodległości na II zjeździe we Lwowie w 1890 r. i III – w Krakowie w 1900 r.

Kolejny kongres historyków odbył się dopiero w Polsce niepodległej, w 1925 r. w Poznaniu. Hasłem jego było dziewięćsetlecie koronacji Bolesława Chrobrego. W szerokim zakresie omawiano wówczas dzieje Słowiańszczyzny zachodniej oraz problemy integracji państwa polskiego. Następne dwa zjazdy zorganizowane w Drugiej Rzeczypospolitej (Warszawa 1930 r. i Wilno 1935 r.) szczególnie

nacisk położyły na tradycję powstańczą i niepodległościową.

VII Zjazd historyków odbył się już po II wojnie światowej, w 1948 r. we Wrocławiu, a jego tematem głównym były dzieje Ziemi Odzyskanych. Zjazd krakowski z 1958 r. zajął się podsumowaniem stanu badań historycznych w Polsce po okresie błędów i wypaczeń. Następne kongresy (Warszawa 1963 r., Lublin 1969 r. i Toruń 1974 r.) stanowiły kontynuację trendów zapoczątkowanych w Krakowie. Wreszcie XII zjazd w Katowicach w 1979 r. obradował już w atmosferze narastającej świadomości głębokiego kryzysu społeczno-gospodarczego i przełomu ideowego.

O XIII Powszechnym Zjeździe Historyków Polskich, który odbył się w Poznaniu w dniach 6–9.09.1984 r., pisano w prasie codziennej niewiele. Wspomniano jedynie jego temat – „Historia i społeczeństwo” – oraz że wzięło w nim udział 1650 pracowników nauki z wyższych uczelni, instytutów badawczych, archiwów, muzeów i bibliotek, a także nauczycieli ze szkół średnich, studentów, uczniów i nieprofesjonalnych miłośników historii z całego kraju. Brak szerszych omówień zjazdu w prasie wielokładowej był swoistym komentarzem do myśli przewodniej kongresu, zawartej w jego temacie, a uwypuklającej szczególne miejsce myślenia o historii w życiu społeczeństwa polskiego i wczoraj, i dziś.

Zjazd obradował w trzech sekcjach i na osiemnastu sympozjach, które zgrupowano w ciągu dwóch dni: 7 i 8.09.1984 r. Z tego względu wiele interesujących spotkań, referatów i dyskusji odbywało się równolegle, co utrudniało obserwowanie całości

obrad. Dlatego też prawdopodobnie każdy z uczestników zjazdu wyniósł z jego przebiegu odmienne wrażenia, a nawet inny obraz całości. Mimo to docenić należy ogromny wysiłek organizatorów, którzy wbrew piętrzącym się trudnościom zdołali sprawnie przeprowadzić tak poważną imprezę.

Obrazy otworzył prezes Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Historycznego prof. Andrzej Zahorski, a cały pierwszy dzień wypełniła sesja plenarna, na której referaty wygłosili profesorowie: Czesław Madajczyk, Jerzy Topolski, Gerard Labuda, Henryk Ślabeek i Władysław Rusiński. Nazajutrz rozpoczęły się obrady w sekcjach i na sympozjach. Sekcja I zajęta się przemianami struktur społeczeństwa polskiego. Warto tu wymienić choćby syntetyczny referat prof. Tadeusza Łepkowskiego o rytmach rozwoju społeczeństwa polskiego w ostatnich trzech stuleciach czy też wystąpienia profesorów: Henryka Samsonowicza i Andrzeja Wyczańskiego. W Sekcji II, która skoncentrowała się na mitach i stereotypach w dziejach Polski, prof. Janusz Tazbir mówił o obrazie Żyda w XVI-XVII w., doc. Jerzy Jedlicki – o stereotypie Zachodu, a prof. Jerzy Tomaszewski – o stereotypie mniejszości narodowych w Drugiej Rzeczypospolitej. Wreszcie Sekcja III obradowała nad zagadnieniami historii i teorii.

Sympozja dzieliły się jakby na dwie kategorie. Część tematów obejmowała wyodrębnione chronologicznie lub przedmiotowo zagadnienia historyczne, inne zaś dotyczyły skomplikowanych problemów pojęciowych i miały charakter interdyscyplinarny. Pierwsze dotyczyły następujących tematów: „Tysiącletnia walka o za-

chodnie rubieże Polski“, „Schyłek republiki rzymskiej“, „Kryzysy i nowe struktury w Polsce średniowiecznej“, „Idea federacyjna i samorządowa w dawnej Polsce“, „Relikty ustroju stanowego na ziemiach polskich“, „Rządy wojskowe w Azji, Afryce i Ameryce Łacińskiej“, „Tradycja a stosunki polityczne w Europie Środkowej i Południowo-Wschodniej w XIX i XX w.“, „Źródłoznawstwo i edytorstwo źródeł historycznych“ czy wreszcie „Międzynarodowe aspekty powstania warszawskiego“.

Temat ostatni, „wprowadzony do programu zjazdu ze względu na rocznicę Powstania, wywołał szczególnie duże zainteresowanie i oczekiwania, które tylko częściowo zostały zaspokojone. Wpłynął na to oczywiście fakt, że na oceny powstania nadal ogromny wpływ mają czynniki emocjonalne i polityczne. Podkreślił to prowadzący dyskusję panelową Prof. Andrzej Ajnenkiel. Zasygnalizował on istnienie głębokich ran, których nie należy z różnych powodów rozdrapywać, choć należy mieć świadomość, iż tragedia powstania była głównie rezultatem różnicy koncepcji politycznych. W dyskusji prof. Wacław Długoborski nakreślił stosunek władz III Rzeszy do powstania i zaakcentował fakt, iż było ono właściwie na rękę Niemcom, którzy pragnęli wbić klin między aliantów. (...) Z kolei prof. Jan Ciechanowski z Londynu omówił stosunek Wielkiej Brytanii do powstania i zaznaczył, że był on w zasadzie pochodną też raportu Franka Roberta z Foreign Office z wiosny 1944 r. o tym, że interesy angielskie nie ucierpią, jeśli Polska znajdzie się w sferze wpływów ZSRR. W dalszej dyskusji wystąpił między innymi dr

Antoni Przygoński, który przedstawił stanowisko ZSRR tłumaczącego „prowokacyjny” i „antyradziecki” charakter powstania w Warszawie; a także podkreślił, iż Stalin dowiedzieć się miał o wybuchu walk od Mikołajczyka.

W drugiej grupie sympozjów spore zainteresowanie wzbudziły „Procesy twórcze społeczeństwa Polski Ludowej”. Dyskusja na ten temat miała na celu wydobycie czynników napędowych rozwoju społeczno-gospodarczego PRL, jednak zamieniła się w pewnej mierze w analizę hamulców tego rozwoju, przy czym niektórzy z dyskutantów szukali „winnych” wśród chłopów, inni zaś – wśród opozycji politycznej, do której zaliczyli... Kościół katolicki. Ogólniejszy charakter miało też sympozjum na temat przemocy w masowych ruchach społecznych. Wstępem do dyskusji był tu ściśle socjologiczny referat dr Joanny Kurczewskiej, a przede wszystkim wystąpienie doc. Elżbiety Kaczyńskiej na temat przyczyn i efektów stosowania przemocy w Polsce XIX w. Bardzo interesujące rozważania o użyciu przemocy w społeczeństwach przedkapitalistycznych („bandytyzm społeczny” i „robinhoodyzm”) spotkały się z aprobatą uczestników sympozjum, natomiast ekstrapolacja tego typu spostrzeżeń na wczesną fazę rozwoju ruchu robotniczego wywołała sprzeciw doc. Jana Kanczewicza i doc. Ludwika Hassa. Ciekawe były też uwagi referentki o „policyjnym sposobie myślenia”. W sympozjum na temat etyki nauczyciela historii brali udział głównie nauczyciele, którzy wysłuchali między innymi interesujących głosów prof. Stefana Kieniewicza, prof. Andrzeja Zahorskiego i dr Anny Radziwiłł. Odnotujmy choćby wystą-

pienie prof. Kieniewicza, który wykazał niemożliwość sporządzenia katalogu „spraw do omawiania i do przemilczania” przestrzegając jednocześnie przed lansowaniem megalomanii narodowej oraz wrogości wobec sąsiadów.

Szerokim echem odbiło się sympozjum zatytułowane w nieco literacki sposób „Patrioci prawdziwi i fałszywi”, zorganizowane przed doc. Barbarę Grochulską. Obrady skupiały się wokół referatów prof. Emanuela Rostworowskiego o patriotach Sejmu Wielkiego, prof. Marii Janion o wallenrodyzmie oraz Marcina Króla o stereotypie patriotycznym Polaków. Zebrani wysłuchali też kilkunastu komunikatów i głosów w dyskusji. Była to prawdziwa uczta duchowa. Między innymi prof. Janion zanalizowała „Kondara Wallenroda” przytaczając słowa Bolesława Prusa, iż jako idea walki jest wallenrodyzm pomysłem i fałszywym, niewykonalnym. Marcin Król z kolei przedstawił stereotyp polski w postaci smoka, który pożera podejmujących z nim walkę kolejnych rycerzy „wraz z koniem, zbroją i sztandarami”. Jako szczególny przykład zwycięstwa stereotypu nad racjonalizmem przytoczył los myśli – narodowo-demokratycznej, która – wszedłszy na arenę – jako surowy krytyk wad narodowych i patriotycznego irracjonalizmu – skończyła dodając do tradycyjnego stereotypu – antysemityzm i ksenofobię. Według Króla ze stereotypem należy się pogodzić jako z faktem, gdyż jest to warunek wstępny wszelkich prób jego uszlachetniania. Prof. Janion proponowała, by wprowadzić do rozważań pojęcie freudowskiego „fantazmatu” – mgły uczuciowej otaczającej wydarzenia, jednak Król rozróżnił

fantazmat jako zjawisko twórcze, nasycone życiem duchowym, od stereotypu, będącego produktem konsumpcji, „życiem bez życia”. Prof. Kieniewicz zauważył w tym miejscu, iż stereotyp rozkwitał zawsze po klęskach narodowych, choć ostatnie lata nie potwierdzają owej ucieczki od brutalnej rzeczywistości w sentymentalny stereotyp. Podobnie interpretował ostatnie doświadczenia doc. Jerzy Jedlicki, który oddzielił odświętny stereotyp patriotyczny od codziennego, praktycznego doświadczenia, symbolikę, stanowiącą swoisty kostium, od ludzi, którzy go noszą. Istotnie – zauważył – „każda gorycz się ucukruje”, lecz nie zawsze się dzieje tak, jak z Mickiewiczowską „Matką Polką”. Narodowe mity nie warunkują obecnie, jego zdaniem, tak silnie zachowań Polaków.

Szczególną polaryzację poglądów i postaw dostrzec można było podczas sympozjum na temat elit politycznych w PRL. W jednym z referatów wprowadzających Jacek Szymanderski zaproponował podział funkcji elit politycznych na organizacyjne i opiekuńcze, przy czym zauważył wzrost roli elit w miarę zaniku autonomiczności jednostek i grup społecznych. W okresie międzywojennym np. demokratycznie wyłoniony rząd utracił znamiona elity opiekuńczej, odgrywającej jakby rolę rodziców narodu. Stąd też aresztowanie Wincentego Witosa po zamachu majowym nie wywołało tak potężnego protestu, jakiego można by się teoretycznie spodziewać. Katastrofa II wojny światowej podważyła zaufanie społeczeństwa do elity opiekuńczej sanacji, która nie zdołała uchronić narodu przed klęską i zniszczeniem. [— — —] [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)].

Ogólnie rzecz biorąc, XIII Zjazd Historyków, który – według obaw niektórych czynników oficjalnych – miał się przerodzić w demonstrację polityczną, przebiegł jednak w atmosferze rzeczowej i wolnej od większych napięć. Uwypuklił on jednak szereg zjawisk obecnych nie tylko w potocznej świadomości, ale i w naukach społeczno-historycznych. Po pierwsze więc, ujawnił w stosunku do kongresów poprzednich wyraźną polaryzację postaw. Nie wchodząc w szczegóły zauważyć można przewagę postawy krytycznej wobec rzeczywistości i historiografii PRL, co wyraziło się choćby siłą reakcji sali na poszczególne wystąpienia. Po drugie, po raz pierwszy właściwie w szerszym zakresie sięgnięto do tematyki najnowszej historii PRL. Po trzecie, w odróżnieniu od zjazdów poprzednich, błyskotliwie zaprezentowali się przedstawiciele innych dyscyplin humanistyki, co okazało się pożyteczne dla poziomu obrad. Po czwarte wreszcie, dawało się zauważyć pewne pokoleniowe rozłożenie akcentów krytycznych. Z niejaką przesadą można by nawet powiedzieć, iż najmłodszy dyskutanci prezentowali na ogół postawę bardziej otwartą i refleksyjną, natomiast poglądy zachowawcze częstsze były w pokoleniu średnim i starszym. Podział ten nie dotyczy jednak sporej grupy uczonych o ugruntowanym autorytecie naukowym i moralnym, których pozycja stanowi ważny czynnik integrujący środowisko.

Wojciech Morawski
Wojciech Roszkowski

 czasopisma

Prasa o gospodarce (23)

Zasadnicza przyczyna lat niepowodzeń, lat siedemdziesiątych, polega na tym, że działania te podjęto w ramach zbiurokratyzowanego systemu.

Prof. Andrzej K. Koźmiński, dziekan Wydziału Zarządzania Uniwersytetu Warszawskiego, zapisał się w historii myśli ekonomicznej w naszym kraju między innymi interesującą pozycją książkową „Po wielkim szoku” oraz cyklem wypowiedzi publicznych na temat polityki gospodarczej i potrzeby jej zmian. Mylny byłby zatem sąd, po przeczytaniu pierwszego zdania pochodzącego z nr. 7 „Przeglądu Organizacji”, z artykułu pt. „Polityka przemysłowa”, że autor w biurokracji systemu gospodarczego – w potrzebie jego zmian – upatruje jedyny sposób na wyjście naszego kraju z kryzysu.

Jest bowiem optymistą i sądzi, że wyjście takie jest możliwe. Sądzi więc: że przy akceptacji wszystkich dzielących nas różnic, światopoglądowych czy politycznych, wszyscy, którzy mogą na ten temat coś sensownego powiedzieć, powinni znaleźć w sobie tyle siły co i chęci do poszukania wspólnych płaszczyzn porozumienia się w kwestiach gospodarczych. Wspomnę, iż po ukazaniu się mojego artykułu na ten temat („Poła porozumienia”, „Tygodnik Powszechny” nr 21/84) – otrzymałem od prof. Koź-

mińskiego Jego książkę z dedykacją: *Poszukiwaczowi pół porozumienia – współposzukiwacz.*

W „Przeglądzie Organizacji” – w numerze 7 i 8/84 – ukazały się dwa artykuły na ten temat. Drugi nosi tytuł: „Kluczowy problem – restrukturalizacja przemysłu”. Oba stanowią swoiste dopisanie komentarza do prawidłowej definicji pojęcia „polityka gospodarcza” na szczeblu przemysłowym. Obejmuje ona dwa zasadnicze elementy: *Zastosowanie wewnętrznie zgodnego systemu środków polityki gospodarczej rządu (...) w celu intensywnego rozwoju tych gałęzi gospodarki, które są w stanie sprostać konkurencji międzynarodowej oraz ułatwienie przepływu kapitału i siły roboczej z gałęzi o niskiej i malejącej efektywności ku gałęziom zapewniającym najwyższy poziom wartości dodanej.*

Poddanie się zasadom niezwykle silnej konkurencji międzynarodowej – zważywszy na rozwieranie się luki technologicznej między nami a najbardziej rozwiniętymi krajami – wymaga zdania sobie sprawy z kilku faktów, głównie z tego, że: *Podstawowym warunkiem efektywności działania w tych dziedzinach (które dałoby się włączyć do konkurencji międzynarodowej – przyp. S.S.) jest demonopolizacja, zastąpienie układów instytucjonalnych, umożliwiających dominację producenta dobra lub usługi nad jego nabywcą, warunkami zmuszającymi do konkurencji i stwarzającymi realne zagrożenie upadłością dla tych przedsiębiorstw, które użytkują pracę i kapitał w sposób nieefektywny.*

Jeżeli nawet przyjmujemy, że założenia reformy gospodarczej, z którą mamy dzisiaj do czynienia, dałyby się

w tym celu wykorzystać – to poważnie przyjdzie się zastanowić nad ich efektywną realizacją. Nie ulega bowiem wątpliwości, że przyzwyczajony do pewnego stylu działania „aparatus instytucjonalny” – w chwilach zagrożeń i niepewności co do skutków daleko idących posunąć – przede wszystkim okopuje się na pozycjach znanych i ucieka w monopol i nakazy, miast w liberalizm gospodarczy (oczywiście liberalizm na miarę dzisiejszą, nie zaś na miarę początków ery kapitalizmu...)

Ponadto należy sobie zdać sprawę, iż rozwój nowoczesnych systemów transportu doprowadził do tego, że odległości straciły znaczenie i dlatego na przykład węgiel amerykański może dziś skutecznie konkurować z naszym na rynkach europejskich. A zatem: Odpowiedź na pytanie, czy warto i należy forsować rozwój produkcji surowców «za wszelką cenę» jest (...) zdecydowanie negatywna. Rozumowanie to nie dotyczy surowców rolnych: Nawet kraje o najmniej sprzyjających warunkach naturalnych dążą dziś do rozwoju własnego rolnictwa i jego ochrony przed konkurencją.

Zatem należałoby sobie postawić pytanie: które dziedziny mogą okazać się warte wsparcia jako przyszłościowo efektywne w konkurencji międzynarodowej? Zdaniem autora dotyczy to tych dziedzin i gałęzi, które mogą stać się efektywnymi eksporterami dzięki niskim płacom. Typowe przykłady tych dziedzin, to np. produkcja tekstyliów, odzieży, obuwia, pasmanterii, mebli i wyrobów z drewna, narzędzi i prostych maszyn, zabawek i artykułów sportowych (...). Warto zwrócić uwagę na fakt, że atut niskich płac może w ciągu najbliższych kilku-

nastu lat stracić na znaczeniu w wyniku masowego zastosowania technologii robotów w krajach najwyżej rozwiniętych. Trzeba więc powiedzieć sobie: teraz albo nigdy!

W tym miejscu należałoby przytoczyć inny artykuł, innego autora, który ukazał się w nr. 39/84 „Niedzieli”. Otóż Andrzej Micewski, w artykule „Polska i mikroprocesory”, pisze tak: *W elektronice trwa światowy wyścig techniczny o bogactwo i znaczenie narodów. Mamy więc już czwartą generację komputerów. Nie trzeba być technikiem, aby zrozumieć znaczenie faktu, że na płycie krzemowej wielkości paznokcia zdołano umieścić setki tysięcy komponentów mogących wykonać setki milionów działań na sekundę. Fascynująca jest dalekowzroczność i odwaga, z jaką działają w tej dziedzinie Japończycy. Stworzyli dla rozwoju elektroniki specjalny plan dziesięcioletni, którego celem jest uzyskanie prymatu w eksporcie wiedzy na podobieństwo obecnego eksportu wyrobów przemysłowych.*

Dla nas jest problemem podjęcie decyzji w sprawie stworzenia planu przebudowy przemysłu na rzecz użytkowania prymatu w wyrobie i eksporcie butów czy mebli... To nie jest złośliwość, tym bardziej że chodzi o gospodarkę także mojego kraju. To jest wyłącznie troska: czy zdążymy wślizgnąć się na nowoczesny poziom międzynarodowego podziału pracy, tak by jak najwięcej z tego uzyskać? Nie zrobimy tego przecież z coraz droższym i zanikającym węglem oraz produktami „Huty Katowice”. W tym kierunku idzie myśl prof. Koźmińskiego – wracam zatem do jego artykułów.

Prawdziwa ekspansja eksportowa

(choćby na poziomie założonym w CPR w 1984 r., czyli około 18 proc. przyrostu rocznego) wymaga, moim zdaniem, znacznie bardziej radykalnych rozwiązań i znacznie silniejszych bodźców. Zgodnie z logiką reformy powinny one pochodzić z systemu finansowo-pieniężnego.

Poza postulatami wprowadzenia instytucji emisji „pieniądza twardego” prof. Koźmiński widzi kilka szczególnych warunków uruchomienia produkcji eksportowej:

- zapewnienie niezbędnych podstaw dla prowadzenia w przemyśle prac badawczo-rozwojowych;
- rozwój tych gałęzi, które zapewniają dostawy komponentów (linkade industries);
- zdecydowanie się na przedsięwzięcia złożone, długotrwałe, ale zarazem szczególnie obiecujące. Na przykład: specjalizacja w produkcji superszybkich statków transoceanicznych o napędzie „poduszki powietrznej”.

Przeprowadzenie operacji nakierowania naszej gospodarki na produkcję eksportową nie może się odbyć bez przedstawienia sposobu myślenia polityków gospodarczych na zupełnie nowe tory: *Istotą polityki przemysłowej jest pragmatyzm, będący zaprzeczeniem dogmatyzmu i to zarówno «administracyjnego» jak i «rynkowego»* – stwierdza autor, stawiając tezę o potrzebie znalezienia się z tym myśleniem gdzieś pośrodku. Ale przy akceptacji trwałości wielowłasnościowej gospodarki i autonomii systemu pieniężnego i bankowego. Konieczne jest również zerwanie z „anachronizmem” utrzymywanej dzisiaj zasady odrębności trzech rynków: wewnętrznego, pierwszego i drugiego obszaru płatniczego. Tym bardziej gdy nasz

najbliższy rynek, krajów RWPG, wykazuje zarówno dużą chłonność, dużą skalę odbioru jak i zmieniające się, bo wzrastające w stosunku do naszych dzisiejszych możliwości produkcyjnych, wymagania.

W sumie: ...*należy uświadomić sobie, że musi to być polityka jednolita, obejmująca całość gospodarki, a więc przemysł, dystrybucję i marketing krajowy oraz międzynarodowy, finanse krajowe i międzynarodowe, podatki, obrót dewizowy, politykę naukową i technologiczną. Wszystkie te elementy łącznie muszą się bowiem złożyć na harmonijną całość, której poszczególne elementy wspomagają się wzajemnie.*

Sławomir Siwek

Impas

Widmo krąży nad Polską. Jest to widmo nudy. Zgodziwszy się do Ojców Redaktorów na przeglądacza prasy kulturalnej, czytam rozmaite publikacje z nieustannym pytaniem, co z nich zostanie za pół roku? Czy tylko szelest papieru i opadających złudeń, czy jakieś myśli zdolne do życia? U początku sezonu umysłowego 1984/1985, w październiku, stwierdzam impas aktualnej publicystyki kulturalnej i krytyki, jakby wszyscy czekali na nowe rozdanie kart lub – nie spodziewali się już żadnego. Gdyby nie rozmowa z Kazimierzem Dejmkiem we wrześniowym numerze „Zdania”, w ogóle nie byłoby o czym mówić. Wszelako nawet ta rozmowa

została przeprowadzona w maju, przed amnestią i przed premierą „Wesela” w reżyserii właśnie Dejmkę, chyba najbardziej ponurej inscenizacji tego dramatu.

Połączenie w jedno amnestii i premiery o tyle jest uzasadnione, że Kazimierz Dejmek ma opinię «człowieka politycznego», który swymi ważniejszymi spektaklami uprzedza kolejne przełomy w powojennej historii kraju. Zirytowany pytaniem dziennikarza, czy trzymanie ręki na pulsie jest wkalulowane w jego karierę artystyczną, odpowiada: „Łaźnię” (rok 1954 – KK) zaczęliśmy próbować na dwa lata przed premierą, nocami i w tajemnicy, a oficjalnie na dwa miesiące przed premierą i to bez urzędowej zgody. „Dziady”? Słyszałem już i o tym, że wprowadził do repertuaru na polecenie generała Moczarą. Widzi pan, moja praca w teatrze nigdy nie była poświęcona tylko sztuce, choć uważałem ją i uważam za rzecz najważniejszą. Zawsze byłem zdania, że teatr powinien wyrażać swój czas. Ten aspekt egzystencji teatru pasjonuje mnie najbardziej. Ludzie na scenie i na widowni to są przecież ci sami ludzie, zdeteterminowani czasem i przestrzenią: historyczną, kulturową. Czy takie rozumienie teatru i jego funkcji społecznej jest kalkulowaniem? Czy próba wypowiedzenia wiszącego w powietrzu lub nadciągającego nastroju społecznego jest kalkulowaniem? A przy tym, niech pan zauważy, że mój teatr zawsze upierał się przy pewnych zasadach etycznych – bardzo przasných i razowych, jak na smak nowocześniejszy w sztuce i życiu progresistów, stąd zapewne i jego estetyczna staroświeckość, w cudzysłowie oczywiście.

Wspominając rok 1980 Dejmek mówi: Wydarzenia sierpniowe zastały mnie w Essen, gdzie reżyserowałem „Czarodziejski flet”. Mimo to, jak mi się wydaje, miałem dokładniejsze informacje o wydarzeniach na Wybrzeżu, niż wy tutaj na miejscu. Czytałem systematycznie prasę polską, zachodniomniemiecką, włoską, jugosłowiańską, czechosłowacką, energosławską i rosyjską. Oglądałem telewizję, w której np. przemówienie Edwarda Gierka było transmitowane w całości. Dzięki temu, że obserwowałem z zewnątrz te wypadki, miałem do nich dystans. Nie kryję, że już początkowy rozwój wydarzeń, ich kierunek, budził moje obawy. Niepokoiła mnie na przykład klerykalizacja tego ruchu, choć rozumiem przyczyny, które to warunkowały. Żywił ma swoje prawa. Zaczęła się seria błędów. Pierwszy – to detronizacja Gierka. Ten ruch był od początku tak zjadły i politycznie prymitywny, że żądał głów. I je otrzymał. Gdyby od razu na początku doszło do bardzo głębokiego kompromisu obustronnego, który miał jeszcze szansę powodzenia, to wypadki potoczyłyby się inaczej. Sytuacja Polski i sytuacja międzynarodowa prawdopodobnie byłyby dzisiaj inne.

Kazimierz Dejmek wyjaśnia, czemu nie poparł zbiorowego akcesu ZASP-u do „Solidarności”: Organizacja typu cechowego nie może złaszać akcesu do jakiegokolwiek innej organizacji, gdyż jest to głęboko sprzeczne z jej celami, do jakich została powołana. (...) Od tego momentu zaczęło się to całe nieszczęście, bo na dodatek nie zamierzone politykierstwo ZASP-u. Na kolejnym zjeździe, już zwyczajnym, któremu zresztą przewodniczyłem, toczyły się spory wokół punktu statutu,

w którym była mowa o tym, że ZASP zobowiązuje się do współpracy z NSZZ „Solidarność”. Jako przewodniczący zjazdu stanowczo się temu projektowi przeciwstawiłem, proponując inne jego sformułowanie, a mianowicie, że ZASP pragnie ściśle współpracować ze związkami zawodowymi. Jak to zwykle bywa w takich razach, skończyło się na rozwiązaniu kompromisowym. Odpowiedni paragraf statutu mówił więc o tym, że ZASP będzie ściśle współpracował z NSZZ „Solidarność” i innymi związkami zawodowymi. To był pierwszy niedobry kompromis, na który przystałem. Te inne związki zawodowe, to był prezent dla mnie. Na papierze. I z tej praktyki wyniknęły określone konsekwencje. ZASP i jego członkowie stali się członkami ruchu inkoby związkowego, w istocie rzeczy ruchu politycznego, opozycyjnego w stosunku do PZPR. (...) nikt nie podzielił mojego poglądu, że dla dobra polskiego teatru nawet z diabłem trzeba iść na kompromis, i się z nim jakoś ułożyć. Nagle się okazało, że Bóg ZASP-owi właśnie powierzył honor Polaków i nic innego nam nie pozostaje, jak skoczyć do Elstery. Ja natomiast uważałem, że szczególnie w tamtym czasie, po ogłoszeniu stanu wojennego, musimy za wszelką cenę wypełniać swój obowiązek i swoje powołanie. (...) W czasie okupacji ZASP podjął decyzję o zakazie grania przez aktorów. Już wtedy toczyły się spory, czy ta decyzja była w całej rozciągłości słuszna. Powracam do tamtych lat, bo to one uformowały pewien model postępowania. I po ogłoszeniu stanu wojennego, tak jakby historia stała się w miejscu, odwołano się do tego wzorca, który uznano za aktualny w każdym czasie i miejscu. (...) Ja mogę zrozumieć, że coś takiego

mogło się zrodzić w głowie dwudziestoparolatka, który okupację zna z wojennych filmów, ale jeśli podobnie rozumuje człowiek z mojej generacji lub starszy, to ja tego ani zrozumieć, ani zaakceptować nie mogę. Tym bardziej że wszyscy zaczęli się nagle zachowywać tak, jakby od 1944 czy 1945 roku wszystko w tym kraju było w porządku, a wszelkie nieszczęście poczęło się 13 grudnia.

[— — —] [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)].

Jeden z prowadzących rozmowę dziennikarzy – Andrzej Hausbrandt – mówi: W odczuciu społecznym Pan – w tzw. trudnych momentach – jest osobą, w której pokłada się nadzieje. Tak było w okresie przełomu październikowego, a jeszcze bardziej się to uwiódło w roku 1968, po aferze z „Dziadami”. Potem wyjechał Pan «na saksy» i wszyscy oczekiwali, że w 1971 roku pojawi się Pan w roli męża opatrznościowego polskiego teatru. Ale nic takiego nie nastąpiło. Dejmek nie wsiadł w wózek odnowy pogrudniowej. Kolejna szansa otwiera się w roku 1980. I z tej szansy Pan znowu nie skorzystał. A może nie sprostął Pan rzucenemu wyzwaniu, co przykład z ZASP-em zdaje się potwierdzać? (...) Władza duchowa nad polskim teatrem czekała na Pana. Kazimierz Dejmek wykręca się odpowiedzią, że nie odpowiada mi rola jakiegokolwiek trybuna, gdyż jest to zawsze rola teatralnie bardzo podejrzana. Wyżywam się teatralnie w teatrze. [— — —] [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)].

K.K.

 sztuka

Czerwone i czarne

Tego samego dnia o tej samej godzinie – 14 IX br., 17.00 – w krakowskim salonie Biura Wystaw Artystycznych i w nowohuckim kościele w Mistrzejowicach otwierano wystawy: przemówieniem X Międzynarodowe Biennale Grafiki, kazaniem ogólnopolski pokaz „Wokół grafiki”. Na Biennale wystawiono ryciny 411 artystów z 47 krajów, w tym ok. 100 autorów z Polski. W Mistrzejowicach ostatecznie uczestniczyło również ok. 100 grafików.

Na poprzedzającej otwarcie Biennale konferencji prasowej – w której brali udział w przeważającej liczbie bardzo młodzi ludzie, pewni siebie w niedawno nabytych dziennikarskich rolach – po odczytaniu werdyktu jury zadano kilka pytań. A to np. o zaskakującą zbieżność narodowości osób nagradzających i nagradzanych; trzeba przyznać pytanie z dość obraźliwą względem jurorów intencją: to taki skandalizujący i tupeciarski rodzaj „odwagi” obecnie rozpowszechniony. Albo o znaczenie MBG za granicą, np. w Nowym Jorku. *Nikie* – odpowiedział kurtuazyjnie jeden z jurorów, Argentyńczyk stale mieszkający na Manhattanie – *choć poziom Biennale nie odbiega od innych tego rodzaju imprez światowych, a skład jury jest renomowany*. Zapytano też o kryteria oceny przy przyznawaniu nagród: *suma subiek-*

tywnych sądów jurorów, ale nie nagrody są ważne, a wystawa, która stanowi nieżyły i reprezentatywny przegląd tego, co się dzieje w grafice na świecie. I wreszcie pytanie, które z racji dwuczynności sformułowania przytaczam w miarę możliwości dosłownie: *Czy nie brak na Biennale tych, co powinni być, choć ich nie ma?* Ów bezkompromisowo i przejrzyście postawiony problem miał w sposób oczywisty w tle Mistrzejowice. Które to Mistrzejowice równie elegancko, co politycznie, ominął także udzielający odpowiedzi w tej kwestii przewodniczący jury, rektor Włodzimierz Kunz, tłumacząc nieobecność niektórych grafików dobrowolnością uczestnictwa w Biennale, lękiem już dobrych i uznanych artystów przed konkurencją młodych oraz okolicznością, iż wybitni twórcy nie muszą być gotowi – i zazwyczaj nie bywają – ze swoimi dziełami na terminy jakichkolwiek konkursów.

Piszę o tym nie gwoli anegdoty (choć te kamuflaże bywają także śmieszne), ani nie tylko po to, by uprzytomnić, że o zdarzeniach kulturalnych – w tym przypadku plastycznych – dziejących się wokół Kościoła w prasie RSW, jeśli nie pisze się napastliwie, nie pisze się wcale, zaś zawołane pytanie (oj ta autocenzura zaczynana w wieku lat dwudziestu!) w odniesieniu do sytuacji jawnej przecież równoległości wystaw MBG i Mistrzejowic zdaje się uchodzić za nietakt lub odwagę (do wyboru według uznania lub samopoczucia).

Piszę o tym przede wszystkim dlatego, że jest to dla mnie kolejny symptom (a i skutek) pogłębiającej się w naszej kulturze A.D. 84 patologii. W dodatku patologii bynajmniej nie

jednostronnej. A więc również obecnej, i to chyba w omawianym przypadku w jeszcze większym stopniu, po „stronie mistrzejowickiej”. Robić wystawy: OK. Z udziałem twórców, którzy nie chcą, nie mają przyjemności lub nawet nie mają szans (bywa że i artystycznych!) pokazywać swych prac na MBG czy innych imprezach tego typu: OK. Słowem robić wystawy tych i tym, którym bardziej odpowiada i których bardziej satysfakcjonuje z różnych względów obieg „okołokościelny”, jak go kiedyś nieładnie nazwałam: oczywiście tak.

Ale po co „wstrzeliwać się” dokładnie co do dnia i godziny w termin otwarcia tamtej imprezy? Po co bawić się w „antybiennale”? Rozumiem nawet, że wybiera się zbliżony termin z chęci dokonania sobie samym porównań albo z nadzieją, że wówczas do Krakowa przyjedzie trochę profesjonalistów i ludzi zainteresowanych grafiką, także z zagranicy, i chciałoby się im pokazać swoje prace lub uzmysłowić istnienie zjawiska będącego już bezdyskusyjnie cechą swoistą naszej obecnej sytuacji w kulturze. A mianowicie sztuki wystawianej w kościołach, dobrowolnie przez twórców tematyzowanej i przeznaczonej świadomie dla innych odbiorców niż tylko znawcy i koneserzy. Wszystko dobrze, tylko po co robić to manifestacyjnie, a dodatkowo jeszcze – co też miało niestety miejsce – twierdzić, że na wystawie mistrzejowickiej są lepsi artyści i lepsze prace. Naprawdę: po co to, a mówiąc dosadniej: po jakie lichy (a echo dopowie: które nie śpi, które nie śpi...)?

W sumie więc jest tak: w BWA woda w usta, w Mistrzejowicach manifestacyjna „konterka”. Tam pozory,

że wszystko było i jest cacy, że więc naturalną rzeczą jest, iż po VIII Biennale odbywa się X i to w cztery lata po tamtym. Więc liczba IX nie istnieje, a zwane biennale okazuje się w istocie quadriennale. Podobnie podkreśla się niebawem liczny udział polskich autorów w tegorocznym konkursie (bo ważny jest podtekst), ale z czym przyszli, ilu trzeba było zdyskwalifikować, a ilu wystawiono awansem o tym cicho sza. Tu zaś, w Mistrzejowicach, zastosowano łącznie dwie Newtonowskie zasady przeniesione w sferę kultury: akcji i reakcji oraz bezwładności. [— — — —] [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)] postawiła li tylko reakcji negatywnej uprawiana dzisiaj jest tyleż patologiczna i chora, co – boję się – wyjąłwiająca. W dodatku jest wyrazem niewiary we własne siły i możliwości, jeśli sensu zasadniczego i wystarczającego upatruje w manifestacyjnej kontrze.

Chyba że idzie o „rząd dusz” (używając określenia zastosowanego w jednym z „Remów”), czyli o nietolerancję dla innych niż własne stanowisk, poddanie się prymatowi – już wtedy mniej ważne jakiej – ideologii, spolityzowanie wszystkich odruchów życia kulturalnego, co w moim pojęciu jest kardynalnym błędem i grozi nam w konsekwencji zgoda – nawet jeśli nieświadomą – na totalizm, obojętne jakiej proveniencji. Gdyby jednak o to wszystko szło, to wówczas okazać by się musiało, że proces tego, na co nie znajduję cenzuralnego odpowiednika, zaszedł bardzo daleko.

Ufam, że tak nie jest. Więcej, jakkolwiek jestem krytyczna i mało

optymistyczna, to jednak jestem pewna, że tak – mimo wszystko – nie jest. Przecież coraz częstsze są zdarzenia i propozycje w obiegu „okołokościelnym” (...), które mimo różnych słabości i zagrożeń na nich ciążyących – są autonomiczne i indyferentne (ani za, ani przeciw) względem imprez kulturalnych organizowanych przez instytucje państwowe. Imprez skądinąd też liczniejszych i na różnym poziomie, nie mówiąc o zróżnicowanych intencjach im przyświecających.

Co więcej – jeśli odrzucić ową obustronną patologię BWA–Mistrzejowice – to da się popatrzyć na grafikę prezentowaną we wrześniu i październiku w Krakowie, szczególnie grafikę polską w jej dwu, komplementarnych względem siebie nurtach, jak na całość i to dość interesującą.

Przyjdzie zgodzić się wówczas z oceną jury, iż Biennale reprezentuje wszystkie ważne tendencje w grafice, jeśli będzie się przez nie rozumieć tendencje formalne, warsztatowe, techniczne. Z właściwą dzisiejszej grafice światowej letniością, brakiem nowych propozycji, nawet zanikiem dominacji i nurtów do niedawna modnych, za to z charakterystyczną dla okresów interregnum skłonnością ku estetyzacji form i doskonaleniu techniki (Kunz, prof. A. Pietsch, wiceprzewodniczący Rady Programowej X MBG i członek jury).

Natomiast półprawdą okazuje się ów sąd jury, przynajmniej w odniesieniu do grafiki polskiej, jeśli tendencje te rozumieć szerzej. Oto trzeba Mistrzejowic, aby uzmysłowić istnienie wcale niemałego nurtu, w którym zagadnienia formalne i warsztatowe są niejako wtórne wobec prymatu treści w rycinie, a także nierzadko

zamiaru pełnej jej komunikatywności. Przy czym efekty artystyczne są różne. Od niemalże amatorskiej, agitacyjnej ulotki czy nieudolnej, historycznej alegorii, aż po warsztatowo znakomite (więc bez taryfy ulgowej, dawanej sobie niekiedy przez wybitnych nawet twórców), w rozmaitych technikach wykonane i w różnych kierunkach formalnych tkwiące prace, w których ich autorzy starali się sprostać tematyce współczesnej, interpretowanej w duchu chrześcijańskim w sposób niebanalny, nietani i nieegzaltowany.

Pouczające okazuje się nawet samo zestawienie przypadkowo wybranych tytułów z obu wystaw. Polskie ryciny na Biennale noszą tytuły, zbliżone zresztą do zagranicznych: „Pejzaż CXXX”, „Patrzęca trójkąt”, „Figura I”, „Mrok”, „Nuklearny żar”, „Twierdza wzruszeń”, „Mały Fiat”, „Skrzywienie”, „Erotyka pejzażu”, „Zatrzymaj się chwilo”, „Ochrona środowiska”, „Ślad I”, „Ścięte drzewo”, „Żyjątko”. A w Mistrzejowicach: „Veraikon”, „Nie jest źle”, „Ból”, „Pietà”, „Rozbicie”, „Zakłócenie”, „Zdeptany krzyż”, „Sumienie”, „Tonący”, „Samodybowanie”, „Ikar”, „Polski chleb”, „Beźradność”.

I na sam koniec, całkiem sumarycznie: moje wrażenia-zastrzeżenia z obu wystaw.

MBG: elegancka, nudna galanteria, przetykana trochę zbyt często tandetą; kompletnie bez dramaturgii. Tę być może dawałyby układ szkołami narodowymi, którego prof. Pietsch unika z racji zagrożenia nacjonalizmami, ja osobiście podejrzewam, że po prostu kompromitowałby on zbyt wiele tych szkół. Są oczywiście rodziny – w zdecydowanej przeważnie japońskie, ale Japończycy swoją

maestrą graficzną fascynują mnie od dawna (na warszawskim Biennale Plakatu też są jak zwykle bezkonkurencyjni).

Mistrzejowice: zbyt wiele retoryki i to w tandetnym stylu (te figury religijne i narodowe eksploatowane ponad potrzebę i bez wyobraźni), za dużo artystyczności w dodatku w złym wykonaniu (a to już groza), za mało odwagi bycia skromnym i prawdziwym. Jest tak ciężko, że nie ma potrzeby wpadać w tony i gesty przesadne. Jest tak poważnie i ciekawie, że nie warto ze stereotypów robić sobie seryjnych, twarzowych aureoli.

Kraków-Warszawa, wrzesień 84

Nawojka Cieślińska



Wieczna solidarność

Ostatni film Kazimierza Kutza uważam za zwrot w jego twórczości. Ogłoszony „piewą Śląska”, nieufny wobec wyskoków romantyzmu, patriotyczny, ale trzeźwy, realistyczny, ze skłonnością do plebejskiej rodzajowości, zmienia dziś front. To, co dotąd uważał za podejrzane, filmem z roku 1984 uważa za wskazane. Bunt, konspiracja – to jego nowe zainteresowania. Zawsze ważny w śląskim nurcie jego prac nakaz wierności staje się ostentacyjny, natomiast ludzka godność bardziej zagrożona, brutalność walki o słusze prawa bar-

dziej wyrazista. Kutz zgorzkniał i zaczął się w uporze, jakby chciał powiedzieć, że nie da się złamać za żadną cenę, nawet na cenę rozczarowań. Czy stracił głowę? Nie sądzę. Raczej pilnuje, żeby jej nie stracić w podstępnych sofizmatach o różnicy między tym co możliwe a tym co realne. Z tej ostrożności pożyczył z Biblii tytuł swego filmu „Na straży swej stać będę”, który oznacza również hasło konspiratorów walczących w imię odległej nadziei.

Rzecz dzieje się na Śląsku jesienią 1939 roku. Przegrana Polski wydaje się całkowita, ostateczna. Autor nie uważa jednak, że należy rezygnować z walki. Konspiracja jest konieczna. Trudna i łatwa zarazem. Patriotyczny żywioł polski został poprzetykany obcymi i sam przenika głęboko w tkankę wroga. Powstaje szalenie dwuznaczna sytuacja: ludzi nie tyle dzieli język i miejsce zamieszkania, jak w klasycznym konflikcie międzynarodowym, co wybór polityczny. Kutz starannie podkreśla, że przyjęta postawa wynika z poczucia godności, a nie z cech narzuconych człowiekowi z zewnątrz, np. przez rodowód. Prócz okupantów w mundurach nie występują tu praktycznie prawdziwi Niemcy. Zapewne byli tacy na Śląsku, którzy właśnie zakończone polskie rządy uważali za panoszenie się bałaganiarzy, lecz oni w ogóle nie interesują Kutza. Chce on, żeby dramat rozgrywał się „w rodzinie” po to, by każdy miał równą szansę zostania łajdakiem, bohaterem lub milczącym świadkiem. Stwarza więc modelową sytuację okupacji wewnętrznej.

Rozmowa Janka Klimzy z funkcjonariuszem Gestapo ma na celu uzyskanie „deklaracji lojalności”, lecz

urzędnik policji politycznej usłyszysz, że Janek nie czuje się obywatelem państwa, w którym mieszka, lecz tego, które sam uznaje za własne. Wbrew naszym oczekiwaniom, gestapowiec nie reaguje biciem; ogranicza się do znanych obelg na temat polskiej głupoty. Reżyser chce podkreślić, że wyniosła pogarda urzędnika kryje zrozumienie. Ów gestapowiec mówi z równą swobodą po polsku, co po niemiecku. Być może, w innej sytuacji służyłby z równym przekonaniem innej władzy.

Drugim wątkiem filmu jest moralna nędza kobiety. W przystojnym Janku (gra go Krzysztof Kolberger) zakochuje się zdobywca koleżanka z konspiracji, a odtrącona – wydaje Gestapo całą siatkę. Ecce mulier! – wykrzykuje Kazimierz Kutz, i z obrzydzeniem wywleka na dokładkę damskie przypadłości. Nie sposób traktować tego równie serio jak męskiego wątku konspiracji. Gniew autora filmu wydaje mi się sztuczny a rozczarowanie uboczne dla tematu. Kutz chyba nie wiedział dokładnie, o czym chce zrobić film: o walce z okupantem czy o walce płci. Miałaby to być poważna wersja „Seks-misji”, łącząca w jedno dwie osobne sprawy?

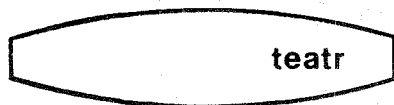
Obnażenie w dobrej wierze (odstrąścić Gestapo) babki jednego z konspiratorów jest w gruncie rzeczy gorzkim triumfem nad zwiędłym ciałem, które przyciągało dotąd tyle uwagi. Kutz poczyną nabierać przekonania, że kobieta musi się zestarzeć, by się rozebrać w godnym celu. Natomiast obnażenie młodej dziewczyny następuje podczas podwójnej zdrady – miłosnej i narodowej. Konteksty sytuacyjne ujawniają stosunek autora

do damskiego aktu. Charakterystyczne, że reżyser obnaża tylko młode ciała męskie, jakby nie chciał oglądać uwiadu własnej płci. Sądzę, że to skutek psychologicznej blokady człowieka, który nie może pogodzić się z nadchodzącą starością. Staje się teraz jasna pierwsza scena filmu: oto Janek Kliza wraca do domu z przebranej kampanii wrześnieowej. Przekrada się tylko nocą, bo chce powrócić w pełnym umundurowaniu. W krzakach nadeptuje parę, która wita go stekiem obelg. Pierwsze słowa na rodzinnej ziemi uwłaczają bohaterowi. Scenę tę rozumiem jako wyraz pretensji do świata: Ja walczę za ojczyznę, a wy? Jak gdyby Kutz był rzeczywiście samotnym bohaterem. A przecież wcale tak nie jest. Dlatego uważam, że mamy do czynienia z ukrytą, przeformułowaną zazdrością o młodzieńczą jurność.

„Na straży swej stać będę” wyraża nastrój nieuchronnej klęski biologicznej, zamieszanej z nastrojem klęski politycznej. Byłoby to ciekawe złączenie, gdyby obie klęski miały wspólny mechanizm lub w jakiś sposób były ze sobą powiązane. Powstałaby wtedy metafora starzenia się narodu ujęta w obrazie starzenia się człowieka. Kutz jednak nie poszedł tym tropem. Pokazuje naród zdolny do życia pomimo katastrofy, a klęskę biologiczną schował głęboko – można się jej tylko domyślać. W rezultacie powstał film niespójny z założenia. Wyraża niechęć nie tylko wobec wrogów publicznych, lecz także kieruje ją ni z tego, ni z owego przeciwko kobietom. Przypomina to bajkę o lisie w winnicy: „na pewno były kwaśne” rzekł lis o winogronach, których nie mógł dosięgnąć. Rozumiem żal, lecz

nie pochwalam wykreću. Na pociechę mogą ofiarować autorowi swoją solidarność w drodze ku... wieczności.

Krzysztof Kłopotowski



Góra Odkupienia

Teatr Współczesny we Wrocławiu: „Irydion” Zygmunta Krasińskiego. *Opracowanie tekstu i reżyseria*: Krzysztof Babicki, *scenografia*: Zofia de Ines Lewczuk, *muzyka*: Zbigniew Karnecki. Premiera 10 III 1984 r.

Różnorodne i zmienne były w dziejach teatru koncepcje zabudowy przestrzennej sceny. Schody, podesty, przestrzenne konstrukcje ożywiały «płaską» scenę życiem bryły modelowanej światłem. Przypomnieć należy choćby projekty Gordona Craiga z 1905 roku, opublikowane w jego książce pt. „Ku nowemu teatrowi” („Towards a New Theatre” – 1913), konstrukcje Adolphe’a Appii, np. jego inscenizacja „Orfeusza i Eurydyki” Christopha Glucka (Hellerau 1912), dekoracje Emila Pirchana do „Ryszarda III” W. Szekspira w inscenizacji Leopolda Jessnera (Berlin 1920) czy też – przechodząc na grunt polski – inscenizacje Leona Schillera, takie jak: „Samuel Zborowski” Juliusza Słowackiego ze scenografią Stanisława Śliwińskiego (Warszawa

1927), „Juliusz Cezar” W. Szekspira ze scenografią Karola Frycza (Warszawa 1928).

Spuścizna tu przywołana ma na celu ukazanie źródeł i tradycji, jaka legła u podstaw scenografii Zofii de Ines Lewczuk stworzonej do przedstawienia „Irydiona” Zygmunta Krasińskiego, które zostało wyreżyserowane przez Krzysztofa Babickiego na scenie Teatru Współczesnego we Wrocławiu. Dlaczego omawianie tego spektaklu zaczynam od scenografii? Otóż spełnia ona nader istotną rolę w zamysśle reżyserskim. Stanowi kłamrę spinającą całe przedstawienie, jednocześnie zawarta jest w niej jego filozofia.

Góra wznosząca się od okna sceny aż po jej kres. Na szczycie po raz pierwszy zobaczymy bohatera dramatu Krasińskiego. W długim, niemalże wojskowym szynelu zejdzie na proscenium, aby wypowiedzieć tylko jedno słowo: „Czuwam”. Pojawi się na zawołanie grupy rozbitków-zesłańców. Jego los zostanie wydobyty z pamięci *północnej ziemi mogił i krzyży, którą poznać można po milczeniu mężów i po smutku drobnych dzieci – po zgorzałych chatach ubogiego i po zniszczonych pałacach wygnańców, po jękach aniołów przelatujących w nocy*. To w jej zmitologizowanej pamięci zawarte są jego dzieje. Ona go powoła do istnienia, aby dać świadectwo jego dramatowi, swojemu dramatowi...

Na szczycie pojawi się również Massynisa, o którym Krasiński w liście do Gaszyńskiego tak pisał: *Jest to słowem, szatan wszystkich wieków i społeczeństw, wiecznie walczący, wiecznie pobity, w mgłę się rozchodzący, mający jednak chwile swoje piekielne, zbrodnicze, złośliwe*. Poruszał się on

będzie po zboczu, w dół i w górę. Walkę o Irydiona rozegra na scenie na szczycie. Ta scena przypomina inną, której pamięć zachowują Ewangelie. Mowa tu o scenie kuszenia Jezusa podczas czterdziestodniowego postu na pustyni. Właśnie wtedy Szatan obiecuje królowanie za pokłon sobie oddany.

Zwyciężył Zbawiciel. W „Irydionie”, w tej scenie – Massynisa. Ceną zwycięstwa nie będą poprzednie obietnice, będzie nią upadek Rzymu, który uśpił zniewalającym snem Helladę. Kiedy niewola zawładnie całością kultury narodu, pozostaje już tylko: moralne zbydlęcenie, szaleństwo, marzenie zawierające niemożliwą nadzieję albo zemsta. Za dokonanie zemsty trzeba jednak drogo płacić. Płaci się godnością, degradacją własnego człowieczeństwa, w końcu duszą. To straszliwa męka wyboru światła lub ciemności. Wybór ów, ciągle dokonywany, określi losy głównego bohatera dramatu Krasieńskiego. Zemsta stanie się motorem działania Irydiona. Nie zdoła jednak przemienić go w cynicznego mordercę. Nie zamieni go w posąg, martwy i zimny. Powierzchniowa posągowość kryje w swoim wnętrzu żar marzeń, rozpacz i nienawiści.

Sprawa druga – to ofiara, jakiej dokonuje z siostry, z Elsinoe. Jej hańba i śmierć w pałacu Heliogabala nie są wydarzeniem, które może łatwo wpisać w koszt zemsty. Wtedy, gdy Elsinoe ma odejść na dwór cezara, Irydion wzywa Massynisę. Jakby zabrakło mu odwagi i motywacji. Potrzebuje wsparcia, potwierdzenia swoich racji. Do końca będzie to nie zagojona rana w jego sercu.

Inną postacią nierozzerwalnie związaną z Irydionem jest Chrystus. W przedstawieniu zaistnieją dwa sposoby interpretacji Jego osoby. Z jednej strony będzie to Chrystus cierpiący, umierający na krzyżu w ofierze Odkupienia. Jego symbolem stanie się biskup Wiktor, przywódca chrześcijan. Z drugiej zaś, zaprezentowana zostanie postawa Chrystusa walczącego i zwycięskiego w rodzaju „Chrystusa Zmartwychstałego” Michała Anioła czy też Chrystusa Salvatora z głównego ołtarza w katedrze wawelskiej. Chrystus Wielkiego Piątku i Chrystus Wielkiej Niedzieli.

Symeon z Krety, w swoim prorocztwie, wypowie znamienne słowa: *Odtąd mi świadczyć będziecie życiem i zwycięstwem*. Taką właśnie postawą Irydion zarazi młodą część chrześcijan. Dokona tego przy pomocy Kornelii. Związek tych dwojga nabierze przedziwnego charakteru. Irydion zajmie w życiu Kornelii miejsce Chrystusa. W Jej świadomości utożsami się z Chrystusem, z obiektem jej żarliwego uczucia.

Przyglądając się tradycji judeo-chrześcijańskiej można zauważyć podobną analogię. Czesław Miłosz we wstępie do tłumaczonej przez siebie „Pieśni nad Pieśniami” tak ją charakteryzuje: *Myślę, że Pieśń dotyka największej tajemnicy, jaką jest analogia pomiędzy erotycznym związkiem mężczyzny i kobiety a związkiem człowieka z Bogiem. Brzmi to dla naszych uszu dziwnie, ale poezja religijna, czy Indii, czy bliżej nas, mistyków hiszpańskich, traktuje to jako oczywiste. Pieśń związała te dwie miłości w jeden węzeł wcześniej, niż to zrobiła filozofia grecka wyznaczając Erosowi rolę wtałmniczącego przewodnika.*

Kornelia nie jest dla Irydiona tylko narzędziem zemsty. Jest jego dramatem. Jej zguba jest przekreśleniem i zgubą tej jego części, która zawiera w sobie najbardziej intymną sferę bytu, sferę uczucia.

Następna sprawa dotyczy sporu z Massynisą, na szczycie góry. Sporu, który zakończy się dla Irydiona odrzuceniem krzyża. I to nie przyjdzie mu łatwo. On nie przeczuwa, on wie, że krzyż jest wartością. Wie, ale odrzuca za cenę zemsty. Tu właśnie cała męka wahania, rozdarcia. Chrystus i Szatan, światło i ciemność. W samym centrum znajdzie się Irydion. Centrum odwiecznego zmagania się sił dobra i zła. To zmaganie określi jego los, stanie się jego fatum.

Ciągła droga w dół i w górę, bez chwili spoczynku. Po zboczu góry, która otwierając się ukazuje swoje wnętrze – pałac Heliogabala. To symbol zepsucia i rozkładu. Złocone twarze Rzymian naznaczone są piętnem upadku, przypominają pośmiertne maski. Ich świat upostaciowany w Heliogabalu jest skazany na zagładę.

Czy taki sam los ma być udziałem tytułowego bohatera? Czy Szatan przekreśli wszystko to, co wyrwa się w nim ku światłu?

Żeby dać odpowiedź na te pytania, należy zastanowić się nad koncepcją czasu stworzoną przez Krzysztofa Babickiego w tym spektaklu. Otóż nie jest to czas zamknięty w kole wiecznych powtórzeń. Jest to czas idący bezustannie do przodu, jak strzała wypchnięta rozszalałą cięciwą. Jej lot próbował przechwycić Szatan ludzko podobny do Chrystusa. Podobny podobieństwem powierzchownym, ale nie docierającym do samej głębi, do istoty takiego podobieństwa. Sama

bowiem istota wymiaru sakralnego, wymiaru Boskiego zawarta jest w kompozycji przestrzennej przedstawienia. Stąd na początku pisałem o filozofii przedstawienia wpływającej z założeń przestrzennych.

Góra zbudowana na scenie jest odzwierciedleniem odwiecznego zmagania się, w wymiarze kosmicznym, sił dobra i zła. Jej wnętrze kryje odrażający świat chylący się ku upadkowi. Wokół niej krąży cień Szatana. Jest miejscem spoczynku grupy wędrowców-wygnañców. Jest w końcu miejscem walki Irydiona. Na jej szczycie pojawi się po raz pierwszy i z niej zejdzie w scenie końcowej. Zejdzie szukając drogi białą laską, laską ślepcy. Jego czas jednak nie skończył się jeszcze. Ma iść do *północnej ziemi mogił i krzyży*, ma iść bez ustanku poprzez Golgotę cierpień i zwątpienia, aż martwe oczy ślepcy napelni światło, które swój początek wzięło na Górze Odkupienia zwanej również Górą Czaszki.

Nieczęsto zdarza się oglądać tak konsekwentnie i precyzyjnie zrealizowany spektakl, tak głęboko osadzony w tradycji chrześcijańskiej, bez której nie byłoby twórczości Zygmunta Kraśńskiego. Nieczęsto zdarza się oglądać spektakl tak dojrzałe wpisujący się w nurt tradycji teatralnej, o której wspominałem na początku.

Każda społeczność, każdy pojedyńczy człowiek przechodzi przez swoją górę. Nad nią ciągle krąży cień Szatana. Nawet wtedy, kiedy przysłoni światło, ludzka godność, wydana na pokusy jej rozpasanego wnętrza, jest zdolna do wspinaczki na wierchołek. Wierchołek Góry Odkupienia.

Wojciech Bonisławski

Pułkownik Wysocki odmawia

Teatr Współczesny w Szczecinie: „Wysocki” Władysława Zawistowskiego. *Reżyseria*: Ryszard Major. *Scenografia*: Jan Banucha. *Muzyka*: Andrzej Głowiński. *Pra-*
premiery: wrzesień 1984.

Władysław Zawistowski jest tzw. młodym poetą. Opublikował kilka tomów poetyckich, napisał też dramat „Biały wieloryb”, wystawiony przez gdański Teatr Wybrzeże jeszcze za życia i dykcji Stanisława Hebanowskiego. Grudniowy „Dialog” z 1983 przyniósł jego drugą sztukę, „Wysockiego”. Prawdopodobnie nie będę odosobniony w opinii, że jest to najlepsza sztuka teatralna, jaką ostatnio w Polsce napisano.

Wysocki to oczywiście Piotr Wysocki, słynny podporucznik Wysocki, listopadowy belwederczyk. Ale w sztuce nie ma podporucznika, jest pułkownik Wysocki. Mamy bowiem rok 1863, pułkownik skończył 66 lat. Wrócił nie tak dawno z prawie trzydziestoletniego zesłania syberyjskiego, mieszka teraz w nader skromnym, zakupionym przez przyjaciół mająteczku w Warce nad Pilicą. Nie wolno mu odwiedzać stolicy, najczęstszymi gośćmi w jego domu bywają patroli carskiej żandarmerii. Pożegnał się już właściwie z życiem. Jada kapuśniak, dużo pije.

Dramat Zawistowskiego jest zapisem dwóch dni z życia starego Wysockiego. W ciągu tych dni odbył kilka rozmów, które mogły całkowicie zmienić jego przyszłość. Dwukrotnie odwiedziła go była kochanka, jeszcze

sprzed zesłania, hrabina Karska, z zamiarem wydania się za legendę swojej młodości i zabrania jej ze sobą za granicę. Potem odwiedzili go wysłannicy tajnego rządu podziemnego proponując udział w powstaniu. Przyjechał także sąsiad, ziemianin, dawny przyjaciel Wysockiego, by Wysocki opowiedział się przeciw powstaniu jako zbędnemu rozlewowi narodowej krwi.

Rzecz cała nie w anegdotach, nie w fabule, która jest wątpliwa, na dobrą sprawę prawie jej nie ma. Ot, te kilka rozmów, niekiedy tak długich i skomplikowanych myślowo, że wydają się nie do strawienia przez teatr. Coś tu z klimatu i struktury sztuk Stanisławy Przybyszewskiej, choć oczywiście tonacja i język zupełnie inne. Dramatyzm „Wysockiego” jest walką racji, sensów i postaw, odbywaną przy stole, gdzie ludzkie natury, ludzkie zachowania i ludzkie wybory są najczystsze i najwyraźniejsze, bo nie zamazują ich żadne bezpośrednie okoliczności zewnętrzne. Nawet powstanie mieści się bez reszty w słowach bohaterów. Ten wygra, kto ma argumenty, serce, wyobraźnię i moralność.

Jedyna „sytuacja dramatyczna” to walka o ciało i duszę Piotra Wysockiego prowadzona przez „diabły” zewnętrznego świata. I jest to walka perfidna, bo idzie w niej nie tyle o szansę dla starego żołnierza, ile o spożytkowanie jego legendy. Mit i rzeczywistość splatają się w gordyjski węzeł; cokolwiek Wysocki uczyni, źle uczyni, albowiem jedynie, co mogłoby go ocalić w oczach własnych i zwierciadle legendy – śmierć w polu dla kolejnej narodowej sprawy – właściwie nie będzie mu dane.

Jest to też sztuka o moralnym brudzie wytwarzanym przez sytuację

wojenną, każdą sytuację wojenną. Skażeni są ciemieży, ale i skażeni są obrońcy. Zło złem się odciśka, mówi Zawistowski, rozpaczliwość prowadzonej walki wiedzie do wynaturzeń, sprzeczność rozwiązań prowadzi do sprzeczności interesów, rząd podziemny jest tak samo skłócony jak rząd okupanta, albowiem wojna, w której argumentem przeciw armatom i bagnetom może być tylko heroiczna partyzantka albo wyższość moralna, nie ma żadnych skutecznych rozstrzygnięć; skorpion obrony może w najszlachetniejszym porywie dotkliwie pogryźć także samego siebie.

Jest to pierwsza chyba powojenna sztuka polska, która o polskim losie i polskiej mitologii wyzwolenczej mówi z taką ostrością i taką bezwzględnością. „Do piachu...” Różewicza rozbijała mit moralnego heroizmu ostatniej wojny. Zawistowski odwołał się do jawnej historii, by oczywiście mówić o współczesności. Odwołał się do powstania styczniowego jako swojej antytezy romantycznego Listopada, ponawiając nienową, ale wciąż płodną poznawczą diagnozę: że nasza dzisiejsza historia wywodzi się z rozpaczliwego roku 1863, a nie heroicznego 1830. Ukąszenia tej Polski-skorpioną są zabójcze niemalże bez względu na racje, w imię których są zadawane. Pozostają bodaj tylko osobnicza odwaga, osobnicze wybory, pojedyncze stanowiska. Tylko to może uratować splecione w morderczy uścisk społeczeństwo polskie. Pojedyncze przykłady, wzory. Że ktoś się nie dał, ktoś nie zwariował, zachował przytomność i prosty kręgosłup. Na przykład stary Wysocki.

Jak wystawić „Wysockiego”? Gładane dramaty są dla teatru próbą naj-

trudniejszą, bo wymagają absolutnego zawierzenia zarówno aktorom jak publiczności. Aktor musi odnaleźć w sobie całą prawdziwość słownej argumentacji napisanej przez autora, musi ją wypowiedzieć jako dramat własny. Jest to zadanie, do którego niewielu współczesnych artystów ma przygotowanie nie tyle techniczne, ile duchowe. Można się nauczyć wielkich dialogów i monologów na pamięć, można wykonywać czynności w miarę przystające do sytuacji czy sensu wypowiedzianych słów. Ale to mało, jakże mało na uniesienie ciężaru czasu, tych dwóch godzin, podczas których – mówiąc i tylko mówiąc – musi się zburzyć w widzach jakieś stare porządki myślowe i zbudować nowe. Nuda retoryki i gadulstwa czyha za każdym zdaniem, przemieniając fascynujący dramat ludzkich serc i sumień w historyczny fotoplastikon.

Trzeba też zawierzyć publiczności. Że będzie jeszcze chciała słuchać takich dramatów. Że w trudnych, ponurych okolicznościach życiowych, gdzie całkowicie zrozumiała byłaby tęsknota na przykład do melodramatu, bajki czy powiastki ku pokrzepieniu serc – zechce wysiedzieć w ciemnym teatrze dwie godziny na męczących rozmyślaniach o tragedii i zawikłaniu polskiego losu.

Ryszard Major musiał zawierzyć i aktorom, i publiczności, bo inaczej nie doszłoby do wystawienia „Wysockiego”. Ale zawierzył z domieszką nieufności. Widać to w robocie teatralnej. Prawdopodobnie większość jego wysiłków poszła na wymyślenie czegoś, co uczyniłoby z „Wysockiego” utwór atrakcyjny także do przeżywania i oglądania. Rozbudował więc ins-

cenizację rozdzielając wyraźnie dwa światy: przeszłość i teraźniejszość „sprawy Wysockiego”. Gdy mowa o przeszłości, tej listopadowej, Wysocki występuje na zewnątrz magicznego kręgu zakreślonego ścianami izby, światło przygasa, pojawia się muzyka. Odchodzimy od ponurej rzeczywistości, przenosimy się w świat marzeń, raj legendy.

To faktycznie wzbogaca nastrój, różnicuje napięcia i atmosferę, ale jest niestety przeciw duchowi sztuki. I jest złą robotą teatralną. Te powroty są mianowicie sentymentalne (w czym najwyraźniej pomaga eklektyczna, miejscami pretensjonalna, na narodowych motywach oparta muzyka), są powtórным umitologizowaniem tego, co cały czas jest przeciw mitologiom. Są wreszcie kiczem scenicznym, klejonym przy pomocy najbardziej zbanalizowanych chwytów inscenizacyjnych.

Ja wiem, ja rozumiem, ja się domyślam, a nawet napisałem nieco wyżej, skąd i dlaczego to wszystko. Mogę nawet więcej dopisać: że trzeba by rzeczywiście największych aktorów, by unieśli te dialogi i monologi. Że trzeba by mądrej, cierpliwej, wycho-

wanej na dobrych tradycjach teatralnych publiczności. Wreszcie trzeba mniej nerwowych czasów, ażeby spokojnie rozważać racje i rozumieć najtrudniejsze wybory. Tego wszystkiego Majorowi zabrakło. Jeszcze jeden dramat teatralny napisany przez życie.

Aktorzy, w co wierzę, bo widziałem, wystąpili z pełnym poświęceniem dla sprawy. Nie ustrzegło to jednak spektaklu przed konsekwencjami pomyłki obsadowej (Karska) i – co tu kryć – nierównościami i nieczystościami w prowadzeniu głównych zwłaszcza ról. Uwaga ostatnia w najmniejszym stopniu odnosi się do samego Wysockiego – Jacka Polaczka, o ile cokolwiek takie uwagi znaczą. Scenografia Jana Banuchy – drewniane pudełko „prostej izby” na środku sceny – banalna i bez żadnego wyrazu.

A przecież przedstawienie ważne i poważne. Nie wiem, jakie zwyczaje panują na co dzień wśród szczecińskiej widowni, ale premiera była przyjęta gorąco, a nawet owacyjnie. Co już dużo, bardzo dużo.

Tadeusz Nyczek

Marek Budziarek

Węgierski etap

Wrzesień 1939 r. otworzył bodaj najtragiczniejszą kartę w dziejach Kościoła katolickiego w Polsce. Przyszło mu bowiem działać w zupełnie nowych warunkach, dzielić hekatombę całego narodu polskiego. Historia tamtych lat pokazała jednakże, że nasz Kościół nigdy nie zaakceptował rzeczywistości okupacyjnej. Więcej – wykazał on ogromną zdolność adaptacji do ekstremalnych warunków stworzonych przez wojnę. Do tych warunków dostosowywał swoją posługę duszpasterską nie tylko w kraju, ale także na obczyźnie. Wszędzie tam, gdzie znajdował się polski uchodźca, jeńiec wojenny czy walczący żołnierz Wojska Polskiego, działał duszpasterz polski. Począwszy od tragicznego września '39, przez cały okres II wojny światowej kapłan katolicki dzielił tułaczki los wszystkich rodaków rzuconych w różne strony świata.

Pierwszym etapem wojennej tułaczki były przede wszystkim Rumunia i Węgry. Te dwa państwa pierwsze udzieliły schronienia uchodźcom i żołnierzom polskim. Na ich terenie już w drugiej połowie września 1939 r. znaleźli się niemalże wszyscy ci, którzy chcieli poza granicami Rzeczypospolitej Polskiej kontynuować walkę z hitlerowskimi Niemcami. Nie wszystkim udało się przedostać do Francji i Anglii, część z nich przymusowo musiała pozostać przez blisko sześć lat na gościnnej ziemi rumuńskiej i węgierskiej. I w tym momencie rozpoczęła się wojenna posługa duszpasterska kapłanów polskich wśród polskiego uchodźstwa.

Ta karta działalności naszego duchowieństwa jest jak dotąd mało znana, dlatego też z dużym zainteresowaniem przeczytałem artykuł pióra Marka Arpada Kowalskiego o pracy duchowieństwa polskiego na Węgrzech w czasach ostatniej wojny („Przegląd Powszechny” nr 1 z 1984 r.). Jest on o tyle ciekawy, że w miarę całościowo scharakteryzowano w nim duszpasterską posługę polskich księży w Królestwie Węgier w latach 1939–1945. Znalazło się w nim wiele nazwisk duchownych, którzy położyli duże zasługi na polu polskiego szkolnictwa i kultury na Węgrzech, podtrzymywania na duchu jeńców wojennych, jak również umożliwiania niektórym z nich ucieczek i wyjazdów poza granice Królestwa. Oczywiście w tak niewielkim opracowaniu nie sposób było pomieścić wszystkich tych, którzy działali na rzecz polskiego uchodźstwa, jak również dokładnie opisać wojenne przeżycia wymienionych w tekście kapłanów katolickich. Niech mi będzie wolno dorzucić garść informacji o dwu z nich.

Ks. Czesław Rączaszek (ur. w 1907, obecnie duszpasterzujący w Piotrkowie Tryb.) jest zapewne jednym z niewielu żyjących świadków tamtych dni. Będąc prefektem szkół w Bełchatowie przed wybuchem wojny, został oddelegowany przez ordynariusza łódzkiego, bp. W. Jasińskiego, do pełnienia obowiązków kapelana 25. pp, wchodzącego w skład 7. DP gen. J. T. Gąsiorowskiego. W szereгах tego pułku ks. Rączaszek przeszedł cały wrześniowy szlak bojowy, aby

pod koniec drugiej dekady września 1939 r. przekroczyć granicę polsko-węgierską. Tak jak wielu innych księży polskich przybyłych wraz z wojskiem polskim na Węgry znalazł schronienie u ludności węgierskiej. Przez jakiś czas przebywał w Zalaszentgrót. Po nawiązaniu kontaktów z Katolickim Duszpasterstwem nad Uchodźcami Polskimi na terenie Królestwa Węgier rozpoczął aktywną działalność wśród polskich uchodźców i jeńców wojennych. Odwiedzał niemalże wszystkie obozy jenieckie – tam sprawował liturgię, udzielał sakramentów św., głosił słowo Boże. Jednakże w historii polskiego uchodźstwa na Węgrzech zapisał się zupełnie czymś innym. Otóż ciesząc się pełnym zaufaniem poselstwa polskiego w Budapeszcie oraz władz Katolickiego Duszpasterstwa Polskiego brał czynny udział w akcji pomocy dla żołnierzy polskich pragnących przedostać się do nowo tworzącej się armii polskiej we Francji. Jedną z tych ucieczek, w której aktywnym uczestnikiem był ks. Rączaszek, wzbudziła niemalże podziw wśród Węgrów z uwagi na animusz, fantazję i pomysłowość.

Węgierskie władze obozu w Visegradzie roztoczyły szczególną kontrolę nad osobą płk. Bronisława Ducha (byłego dowódcy piechoty dywizyjnej 39. DP, późniejszego generała i szefa 3. DSK). Orientowano się bowiem w jego przygotowaniach do nielegalnego opuszczenia obozu, a następnie granic Węgier. Nie przypuszczano jednakże, że dokona tego przy pomocy księdza kapelana. Wykorzystując odwiedzin ks. Rączaszka przebrał się w jego sutannę i nieopatrzenie opuścił obóz. Dopiero po godzinie zorientowano się, że w pokoju byłego internowanego siedzi spokojnie ksiądz kapelan, ale bez swego wierzchniego stroju duchownego. W niedługim czasie potem płk Duch przebywał już we Francji i objął, już jako generał brygady, dowództwo 1. DG. Ks. Czesław Rączaszek pozostał do końca wojny na Węgrzech duszpasterzując wśród rodaków. Od chwili okupacji Węgier przez wojska niemieckie działał konspiracyjnie.

W momencie zajęcia Królestwa Węgier przez hitlerowskie Niemcy rozpoczął się tragiczny okres dla działających tam Polaków. W raporcie przygotowanym w marcu 1944 r. dla KG AK stwierdzono, że „według informacji uzyskanych od Węgrów, którzy przybyli ostatnio z Budapesztu, Niemcy rozstrzelali w Polskim Lokalu Opieki Wojskowej w Budapeszcie gen. Kołłątaja-Srzednickiego i szereg innych wojskowych Polaków. Ks. kapelana Wistowskiego (lub Witosławskiego) aresztowali i wg wszelkiego prawdopodobieństwa również stracili”. Informacje o zamordowaniu bernardyna, mjr. o. Piotra Wilk-Witosławskiego (wikariusza apostołskiego, członka Komitetu Obywatelskiego do Spraw Opieki nad Polskimi Uchodźcami i przewodniczącego Katolickiego Duszpasterstwa na Węgrzech) znalazły się również w raportach Delegatury Rządu. W rzeczywistości został on tylko aresztowany przez gestapo, o czym zresztą wspomniał w swym artykule p. M. A. Kowalski.

Późniejsze losy tego niezwykłego kapelana polskich obozów jenieckich i duszpasterza polskich uchodźców – wykraczające poza ramy artykułu – zostały pominięte przez p. Kowalskiego. Należałoby o nich powiedzieć kilka

słów, gdyż są pewnego rodzaju dopełnieniem tego wszystkiego, czego dokonał ten zakonnik na ziemi węgierskiej. Po aresztowaniu, przez kilka miesięcy o. Piotr przesłuchiwany był przez budapeszteńskie gestapo, zapędzany do najcięższych robót, często poniżających godność ludzką (własnym habitem musiał myć i wycierać więzienne klozety). We wrześniu 1944 r. przewieziono go do obozu koncentracyjnego w Mauthausen (numer obozowy 88997). W trzy miesiące później znalazł się za drutami obozu w Dachau (numer obozowy 134403). Uwolniony 29.04.1945 r. przez żołnierzy armii amerykańskiej duszpasterzował w ośrodkach polonijnych w Austrii, a od 1946 r. wśród polonii amerykańskiej i kanadyjskiej. Zmarł 4.03.1960 r. w Stanach Zjednoczonych.

Swój szkieł o duszpasterzach polskich na Węgrzech M. A. Kowalski zakończył modlitwami powstałymi w węgierskich obozach jenieckich. W jednej z nich nieznany autor zwracał się do Matki Bożej o moc ducha, ukojenie serc i otarcie łez żołnierzy i tułaczy polskich. Można przypuszczać, że działalność polskich kapłanów w latach wojny była spełnieniem tych pobożnych prośb.

Informujemy, że posiadamy jeszcze pewną liczbę egzemplarzy „Przeglądu Powszechnego” z roku 1982, 1983 i 1984. Aby umożliwić zainteresowanym skompletowanie numerów naszego miesięcznika od momentu jego wznowienia, obniżamy cenę zeszytów wydanych w 1982 i 1983 roku o 50%.

Zawiadamiamy jednocześnie, że dysponujemy jeszcze niewielką liczbą egzemplarzy wydanej przez Wydawnictwo Przeglądu Powszechnego książki Mariana Morawskiego SJ „Wieczory nad Lemanem”. Jest to dziesiąte wydanie w języku polskim dzieła z dziedziny katolickiej apologetyki a zarazem znakomitego utworu literackiego.

Zamówienia prosimy kierować na adres administracji „Przeglądu Powszechnego”, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa, dokonując jednocześnie wpłaty na konto naszego miesięcznika: Bank PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136, ul. Bagatela 15, 00-585 Warszawa.

Redakcja
