

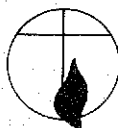
przegląd powszechny

2/762/85

miesięcznik

poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Joanna Wirpsza

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

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

PRENUMERATA

roczna 1100 zł
półroczna 550 zł
cena egzemplarza 100 zł

Wpłaty

Bank PKO 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: ZUP „INCO”, Warszawa, ul. Owsiana 9/11
Zam. 0261/Z 245 (T-52), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Ks. Waldemar Chrostowski

Abraham – „ojciec wierzących“ 169

Spotkanie Abrahama z Bogiem, które zapoczątkowuje wiarę i określa całą religijną tradycję Izraela (Rdz 12, 1-4a).

Ks. Marek Starowieyski

Pisarze pogańscy II wieku o chrześcijanach (część II) 181

Paweł Kądziała

„Walka o formę bytu Polaka“ 195

Jak ją realizuje Jan Józef Szczepański w swojej twórczości?

Maria Walendowska

Polemista i tropiciel Boga (o Bronisławie Trentowskim) 208

Gorący temperament pisarski, obsesyjne punkty widzenia, wewnętrzne uwikłania, pęknięcia, dziwactwa i słabości cechowały tego człowieka.

Ks. Michał Heller

Mechanistyczna krytyka mechaniki 222

Mach poddał krytyce mechanikę klasyczną, by ją lepiej ugruntować jako naukę. Co z tego wynikło?

Andrzej Michał Ziółkowski

O pewnym stanowisku w filozofii 231

Krytyka relatywizmu.

Jan Skoczyński

Postęp i sens 244

Jak rozumie postęp Antoni Mikołaj Condorcet, a jak go rozumie Emanuel Mounier?

Michał Jagiełło

**Program kulturalny lubelskiego „Odrodzenia”
(1935–1939) – część II** 258

Kulturalny program odrodzeniowców był próbą odpowiedzi na kryzys cywilizacji współczesnej.

Janusz Gaworski – Michał Jagiełło

Polemika o wileńskim „Paksie” 269

Kazimierz Dziewanowski

Złote świątynie i złote środki 280

Przemoc zwykle wymierzona jest przeciw skrajnościom, ale zawsze trafia w umiarkowanych.

Album podręczny: Jacek Waltoś 290

Jan S. Jaworski

Identyfikacja monet z Całunu Turyńskiego 292

Jacek Kolbuszewski

„Horodelskie” krzyże 295

Pamiętniki 1982 (J. Górski) 297

Książki – J. Kolbuszewski: („Polska liryka religijna”, pod redakcją S. Sawickiego i P. Nowaczyńskiego, t. I, „Religijne tradycje literatury polskiej”) 302

R. Zajczkowski: (S. Alina Merdas, „Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida”) 305

B. Gaziński: (C. Furtado, „Mit rozwoju gospodarczego”) 308

Czasopisma – S. Siwek: Prasa o gospodarce 312

K. K.: Homo creator po polsku 315

Teatr – T. Nyczek: Policjant i filozof („Zbrodnia i kara” F. Dostojewskiego, Teatr Stary w Krakowie, reż. A. Wajda) 317

Table des matières

Abbé Waldemar Chrostowski

Abraham – „père des croyants“ 169

C'est la rencontre d'Abraham avec Dieu qui initie la foi et définit toute la tradition religieuse d'Israël (Gen 12, 1-4a).

Abbé Marek Starowieyski

Les écrivains païens du II-ème siècle sur les chrétiens (II-ème partie) 181

Paweł Kądziela

„Lutte pour la forme d'existence des Polonais“ 195

Comment Jan Józef Szczepański la réalise-t-il dans son oeuvre?

Maria Walendowska

Polémiste et pisteur de Dieu (Bronisław Trentowski) 208

Cet homme se caractérisait par un ardent tempérament d'écrivain, des points de vue obsessifs, complications intérieures, fêlures, excentricités et faiblesses.

Abbé Michał Heller

Critique mécaniste de la mécanique 222

Mach a critiqué la mécanique classique afin de mieux l'affermir en tant que science. Qu'est-ce qu'il en résulta?

Andrzej Michał Ziółkowski

Sur une certaine attitude en philosophie 231

Critique du relativisme.

Jan Skoczyński

Le progrès et le sens 244

Quelle est la conception du progrès selon Antoine Nicolas Condorcet et quelle est celle d'Emmanuel Mounier?

Michał Jagiełło

**Programme culturel de „Odrodzenie“ à Lublin
(1935-1939) – II-ème partie** 258

Le programme culturel des membres de „Odrodzenie“ fut une tentative de réponse à la crise de la civilisation contemporaine.

Janusz Gaworski – Michał Jagiełło

Polémique au sujet de „Pax“ à Wilno 269

Kazimierz Dziewanowski

Les sanctuaires d'or et les moyens dorés 280

La violence est d'ordinaire dirigée contre les extrémités, mais elle atteint toujours les modérés.

Album à la portée de la main: Jacek Waltoś 290

Jan S. Jaworski

**L'identification des monnaies du Saint Suaire
de Turin** 292

Jacek Kolbuszewski

Les croix de Horodło 295

Mémoires 1982 (J. Górski) 297

Comptes rendus 302

Contents

Father Waldemar Chrostowski

Abraham – “father of believers” 169

Abraham's meeting with God originates the faith and defines the whole religious tradition of Israel (Gen 12, 1–4a).

Father Marek Starowieyski

Pagan writers of the 2-nd century about Christians (part 2) 181

Paweł Kądziela

“Struggle for the form of existence of the Poles” 195

How is it realized by Jan Józef Szczepański in his work?

Maria Walendowska

Polemist and trailer of God (Bronisław Trentowski) 208

He was characterized by a hot writer's temperament, obsessive points of view, interior complications, fissures, eccentricities and weaknesses.

Father Michał Heller

Mechanistic criticism of mechanics 222

Mach criticized classical mechanics in order to ground it better as a science. What resulted from it?

Andrzej Michał Ziółkowski

On a certain attitude in philosophy 231

Critique of relativism.

Jan Skoczyński

Progress and sense 244

What is the idea of progress according to Anthony Nicolas Condorcet and what is it according to Emmanuel Mounier?

Michał Jagiełło

**Cultural programme of "Odrodzenie" in Lublin
(1935–1939) – part 2** 258

Cultural programme of the members of "Odrodzenie" was an attempt to answer the crisis of modern civilization.

Janusz Gaworski – Michał Jagiełło

Polemics on "Pax" in Wilno 269

Kazimierz Dziewanowski

Gold sanctuaries and golden means 280

Violence is usually directed against the extremes but it always hits the moderate.

Handy album: Jacek Waltoś 290

Jan S. Jaworski

**Identification of the coins from the Holy Shroud
of Turin** 292

Jacek Kolbuszewski

The Horodło crosses 295

Memoirs 1982 (J. Górski) 297

Reviews 302

Ks. Waldemar Chrostowski

Abraham – „Ojciec wierzących“

Jedenaście początkowych rozdziałów Księgi Rodzaju ma za przedmiot niewyobrażalnie długi odcinek czasu – od stworzenia świata do Abrahama. Rozdział 12 wprowadza postać Abrahama i wokół niej skupia się uwaga trzynastu kolejnych rozdziałów (Rdz 12,1–25,11). Ta różnica w rozmiarach jest ważna; świadczy o niezwyklej randze bohatera tej części Księgi.

W poprzednich artykułach, zamieszczanych na łamach „Przeglądu Powszechnego“, zatrzymaliśmy się nad wybranymi węzłowymi epizodami z „historii początków“¹. W jednym z następnych numerów ma ukazać się artykuł, w którym dokonamy zasadniczej syntezy najnowszych badań nad Rdz 1–11, szczególnie dotyczących formacji aktualnego tekstu, przewartościowania jego zaplecza mitycznego, charakterystyki tej części Księgi Rodzaju w aspekcie zastosowanych w niej gatunków literackich. Spróbujemy dotrzeć do tego, co – na przekór dawniejszym poszukiwaniom i dzisiejszej pobieżnej lekturze – jest w tych rozdziałach naprawdę „historyczne“. Jeden punkt jest niewątpliwy: Rdz 1–11 odnosi się do czasu, który z całą pewnością możemy określić jako „prehistorię“.

1. Wraz z Rdz 12 wkraczamy w dziedzinę historii. *Co prawda ludowa tradycja izraelska, która przechowała wspomnienia o Abrahamie nie może uchodzić za źródło historyczne w ścisłym tego słowa znaczeniu, niemniej jednak dość wyraźnie aluzje do wydarzeń ogólnych oraz do stosunków politycznych i społecznych, znanych skądinąd, pozwalają powiązać Abrahama z określoną epoką i określonym środowiskiem – napi-*

¹ Były to: opis upadku pierwszych ludzi, opowieść o Kainie i Abli, o przyczynach potopu i czynnej obecności Boga chroniącej świat od totalnej zagłady, opowieść o przekleństwie Kanaana i o „wieży Babel“.

sał nasz najlepszy znawca Księgi Rodzaju, ks. Cz. Jakubiec², Źródła, wykorzystane w poszczególnych tradycjach – pomimo niedokładności, uproszczeń i schematyzacji – mają swój początek w określonym czasie, środowisku i – jakkolwiek byłyby delikatne – łączą je nici z postaciami, o których traktują. W trosce o rzeczywiste podłoże i zaplecze historyczne musimy być bardzo wyczuleni. Język i struktura opowieści o Abrahamie są różne od tego, co ją poprzedza. Księga Rodzaju nie tylko uważnie notuje nazwy ziem, miast, trasę wędrówki, pojedyncze dane o życiu, ale przywiązuje do tych szczegółów ogromne znaczenie, także teologiczne. Liczne studia udowodniły, że opowieści o Abrahamie i pozostałych patriarchach są mocno zakorzenione w rzeczywistości i obfitują w detale właściwe dla Bliskiego Wschodu z pierwszej połowy II tysiąclecia przed Chrystusem³. Biblia jest żywotnie zainteresowana historią, tym co się naprawdę wydarzyło.

Czytając opowieści składające się na „historię początków” stwierdzaliśmy, że w skondensowanym opisie jednostki, której literackie paralele posiadamy nieraz poza Biblią, kumulowało się doświadczenie ludzkości. Jednostka była uosobieniem tego, co powtarza się zawsze i wszędzie. Teraz przechodzimy do opisu faktycznego życia. Opis ten jest wprawdzie daleki od biografii, bo brakuje w nim wielu podstawowych danych, ale bohaterem jest już konkretny człowiek – Abraham.

2. Od początku Rdz 12 spotykamy prawdziwego człowieka, z krwi i kości. Naszym zamiarem jest przyjrzeć się pierwszemu spotkaniu Abrahama z Bogiem, które inicjuje wiarę i określa całą religijną tradycję Izraela. Chodzi o tekst Rdz 12,1–4a, który, jak zgodnie utrzymują egzegeci, w całości zawdzięczamy tradycji jahwistycznej.

A Pan rzekł do Abrama:

'Wyjdź ty z twej ziemi,

i z miejsca twego urodzenia,

i z domu twego ojca

do ziemi, którą ci wskażę' (w. 1).

W którym momencie swego życia i dlaczego to właśnie Abram usłyszał głos Bożego wezwania? Księga Rodzaju nie

zadowala naszej ciekawosci. Wiersze zamykajace rozdzial 11 mowia wprawdzie o rodzinie Teracha, ale w sposob wyraźnie ukierunkowany ku Abrahamowi. Dowiadujemy się m.in., że Terach, ojciec Abrama, Nachora i Harana, po śmierci trzeciego syna, który pozostawił po sobie potomka imieniem Lot, wyruszył z Ur chaldejskiego, gdzie dotąd mieszkał, *ABY UDAĆ SIĘ DO KRAJU KANAAN* (11,31). Zabrał ze sobą Abrama, Lota oraz synową Saraj – żonę Abrama. Czy wziął też Nachora – nie wiemy; w późniejszym okresie Nachor mieszkał w Aram-Naharaim (24,10), a więc też wyemigrował z Ur. Kiedy Terach z rodziną *PRZYSZEDŁ DO CHANANU, OSIEDLILI SIĘ TAM*.

Księga Rodzaju nie czyni żadnej aluzji do stanu duszy Abrama sprzed tego przełomowego wezwania. Jej milczenie zostało uzupełnione przez dociekliwą tradycję żydowską. Niezależnie od pewnych różnic jedna linia jest w niej wspólna: Abram został wybrany ze świata politeistycznego, któremu jednak sam nie hołdował. Wyróżniał się od reszty, bo *skierował się ku właściwej drodze i dzięki swemu prawemu rozumowi rozpoznał ścieżkę sprawiedliwości. Zrozumiał, że istnieje tylko jeden Bóg, który rządzi sferami i który stworzył wszystko, i że żadnego Boga poza Nim nie ma. Zrozumiał, że cała ludzkość była w błędzie i że powód jej błędu leży w kulcie ciał niebieskich i idoli, tak iż prawda została w końcu wyparta z ludzkich umysłów* – napisał w XII wieku Majmonides w traktacie „Przepisy przeciw idolatrii” w znanym komentarzu do Miszny (Mišneh Torah). To rozumowanie o możliwości poznania Boga „z natury” znamy z Księgi Mądrości 13,1 nn. i z Pawłowego Listu do Rzymian 1,18–23.

Ta sama tradycja żydowska z upodobaniem wracała do tematu „dziesięciu prób” Abrahama (paralelnie do 10 plag

Stare i Nowe Przymierze, Biblia i Ewangelia, Warszawa 1961, s. 52.

Polecam rozprawkę R. de Vaux, *Les Patriarches hébreux et l'histoire*: RB 72 (1965) ss. 5–28 (wydanie niemieckie: *Die Patriarchen Erzählungen und die Geschichte*, Stuttgarter Bibelstudien 3, 1965) oraz dobrą syntezę J. Brighta w rozdziale *The Historical Setting of the Patriarchal Narratives* w jego *A History of Israel*, London 1979, s. 76–85. W języku polskim mamy m.in. dwie pierwsze części IV rozdziału książki W.F. Albrighta *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, 1W Pax, Warszawa 1967, s. 166–204 i rozdział *Abraham i jego czasy* w książce A. Parrota *Biblia i starożytny świat*, 1W Pax, Warszawa 1968, s. 203–286.

egipskich, 10 przykazań itd.). Trzy pierwsze, nawiązujące do okresu poprzedzającego powołanie, to: spiszek pogan, aby zgładzić człowieka tak różnego od nich; uwięzienie Abrahama na okres 10 lat i wrzucenie go do ognistego pieca oraz jego wędrówka. Pozostałe „próby” opracowano już ściśle w oparciu o Księgę Rodzaju⁴. Szczegół wart odnotowania: egzegetyczna tradycja żydowska nie twierdziła bynajmniej, że dojście do monoteizmu dokonało się u Abrahama bezproblemowo i natychmiast. Apokalipsa Abrahama, dziełko datowane na I/II w. po Chr.⁵, w pierwszych ośmiu rozdziałach obrazowo opisuje proces stopniowego i refleksyjnego dochodzenia patriarchy do niezłomnej wiary w jedynego Boga.

Jeżeli do Czytelnika niniejszego artykułu nie trafia argumentacja religijnej tradycji żydowskiej, to polecam (oprócz innych lektur) ciekawą rozprawkę ks. S. Mędała „Monoteizm Abrahama – wybór czy Objawienie?”⁶ Autor dokonał w niej dobrej syntezy ostatnich badań historyczno-krytycznych nad genezą monoteizmu Abrahama, którą kończy słowami: *Abraham był pewnego rodzaju myślicielem i mistykiem. Szukając innej atmosfery i formy życia niż ta, która go otaczała, idealizował zapewne tradycje dotyczące kultu Boga pod nazwą El u swych koczowniczych przodków, a gdy w południowej Palestynie spotkał się z żywym jeszcze wówczas kultem najwyższego bóstwa Semitów pod nazwą El, nabrał pewności, że w szukaniu ziemi i potomstwa idzie drogą właściwą* (s. 58). Zastanawiając się nad początkami tej duchowej ewolucji ks. Mędała pisze: *Początkowo idea Boga Abrahama nie była zapewne całkowicie skryształizowana. W tej idei widział on raczej jakiś przebłysk doskonałości, do której dążył konsekwentnie przez całe swoje życie. Wiara w Ela, stwórcy nieba i ziemi, równocześnie opiekuna rodowego, doprowadziła Abrahama do takiego stadium religijnego, że El dla niego był Bogiem jedynym* (s. 57)⁷.

Dla pełnego obrazu zajrzyjmy do tych tekstów Starego Testamentu, które bywają podawane⁸ dla poparcia tezy, jakoby Abraham początkowo był politeistą. Otóż: Ez 16,3 odnosi się nie do praojca narodu izraelskiego, ale do początków Jerozolimy, z którymi Abraham nie miał nic wspólnego⁹. Joz 24,2.14 n. nawiązują przede wszystkim do

Teracha, natomiast Abraham jest wspominany, ponieważ był członkiem jego rodziny. Rdz 35,2 wcale nie wchodzi w rachubę, bo mówi o nadużyciach w rodzinie Jakuba, wnuka Abrahama.

Boże wezwanie przekazane przez Księgę Rodzaju jest stopniowane. Najszerzy krąg wezwania – to *WYJDŹ TY Z TWJEJ ZIEMI*; następny, węższy: *I Z MIEJSCA TWEGO URODZENIA*, a w końcu: *I Z DOMU TWEGO OJCA*. Abram ma poświęcić kolejno więzy z ojczyzną, z miastem, z rodziną. Cechą powołania jest bolesna separacja od wszystkiego co bliskie i drogie. Wędrownia, do której został wezwany, nie sprowadza się do kategorii geograficznych, lecz sięga najgłębszych sfer duszy. Bóg domaga się całkowitego zerwania z przeszłością. Abrahama czeka nowy los i nowe życie.

Gdy czytamy Rdz 12,1 w oryginale hebrajskim, uderza nas aż pięciokrotne powtórzenie zaimka osobowego w drugiej osobie. Staratem się to oddać i w polskim przekładzie. Głos Boży oddziałuje ze szczególną intensywnością: „ty”, „z twej”, „twego”, „ci”. W mowie nie brzmi to monotennie, lecz zobowiązuje, łączy, ustala partnerstwo. Taka realizacja słowna kształtuje i określa naturę wezwania. Ma to jeszcze i inny skutek: między Abramem a całym światem ludzkim zostaje postawiona prawdziwa bariera. W w. 1 słyhać paratykularyzm. Ale to dopiero początek powołania!

⁴ Pełną listę (z nieznacznymi różnicami w szczegółach) przytaczają: Pirke de Rabbi Eliezer 25–31 i Avoth de Rabbi Natan 32 oraz Midr. Teh. do Ps 18,31. Zob. też Jubil. 17,17 i 19,8.

⁵ Zob. R. Rubinkiewicz, *Apokalipsa Abrahama*, RBil. 4–5 (1974) s. 230–237.

⁶ Zamieszczona w zbior. *Studio lectionem facere*, Lublin 1980, s. 52–58.

Tak samo M. Peter, *W kręgu Starego Przymierza*, Księgarnia św. Wojciecha 1975, s. 53–54. Inaczej natomiast K. Romaniuk: chociaż przyznaje, że „o życiu Abrahama z okresu poprzedzającego jego wiekopomne powołanie wiadomo niewiele”, tym niemniej twierdzi, że „z tego, co wiadomo wynika” (?) m.in., że „miał też swoich bogów, których czcił w sposób przyjęty przez tamtych ludzi”. Konkluzja: w momencie powołania „sam Bóg jest jeszcze kimś zupełnie obcym dla Abrahama” (*Powołanie w Biblii*, Katowice 1975, s. 22). Tak objaśnianie powołanie Abrahama nastrocza spore teologiczne i psychologiczne trudności, których K. Romaniuk nie dotyka.

⁷ Por. np. W. de Boor, *List do Rzymian*, tłum. W. Mlicka, Warszawa 1981, s. 110.

⁸ Niefortunny jest więc tytuł *Symboliczna historia Izraela* przed Ez 16 w Biblii Tysiąclecia.

3. Zerwanie z przeszłością nie jest najważniejszym celem Bożego powołania. Jest ono zorientowane głównie ku przyszłości:

*Ja zaś uczynię z ciebie wielki naród,
i będę ci błogosławił,
i uczynię potężnym twoje imię
i będziesz błogosławieństwem (w. 2).*

Chodzi tu o przyszłość i odległą, i bliską. Przez rezygnację z tego, co posiada, Abram otrzyma znacznie więcej. Na poziomie gramatycznym znów słyszymy tę samą drugą osobę i odczuwamy intymność obietnicy. Ale równolegle słyszymy silny głos Mówiącego w pierwszej osobie. Bóg nie stawia wymagań, których znaczenia rychło by nie odślonił. Człowiek ma wytworzyć w sobie jakby pustą przestrzeń, musi stać się „pojemny”, aby móc przyjąć o wiele więcej niż dał.

I tu jeszcze możemy posądzać Księgę Rodzaju o partykularyzm. W dalszym ciągu chodzi tylko o Abrahama. Jednak w Biblii nie ma powołań, które nie posiadałyby wymiaru społecznego. Dopowiedzenie przychodzi natychmiast, w w. 3:

*I będę błogosławił tym, którzy ciebie błogosławią,
a tego, który ciebie przeklina, ja przeklnę,
i będą błogosławione w tobie wszystkie narody ziemi.*

Aby odczuć pełnię ekspresji ww. 2–3, należałoby głośno je odczytać w języku hebrajskim. Forma tekstu, dobór słów, ich częstotliwość, akcenty – wszystko to jest nie tylko szatą słowną, ale samą prawdą zrealizowaną w ekspresji. Ta pozornie zewnętrzna szata słowna w istotny sposób determinuje sens, wzmacnia go i tworzy nastrój. Język – to nie tylko słownik i gramatyka, lecz cały obfity wachlarz możliwości podporządkowanych i sprzyjających wypowiedzeniu się¹⁰.

W obu wierszach kilkakrotnie słyszymy pochodne rdzenia BRK = „błogosławić”. Szczególnie dwa czasowniki: w w. 2 ²ābārek^c kâ (I BĘDĘ CI BŁOGOSŁAWIŁ) oraz w w. 3 ²āb-ārākāh (I BĘDĘ BŁOGOSŁAWIŁ), wymawiane głośno i dobitnie, przywołują imię Abrahama¹¹. Ta paronomazja spółgłosek składających się na BRH (Abraham) i BRK (błogosławić)

sprawia, że od pozornie przypadkowej analogii słownej, werbalnej, jesteśmy przeniesieni do analogii ontologicznej¹². Powracanie do BRK wyzwała obecność rzeczywistości tajemniczej, a przecież potężnej i czynnej. Imienne i słowne pochodne rdzenia BRK występują jeszcze trzykrotnie w tych dwóch wierszach – w sumie więc aż pięć razy. Stylizacja dźwiękowa została opracowana subtelnie i konsekwentnie.

Nowożytni uczeni udowodnili, że Pismo Św. posługuje się słowami i zdaniami «kluczami» po to, aby podkreślić związki pomiędzy rozmaitymi opowieściami w Biblii albo częściami tej samej opowieści. Ale nasi Mędrcy posunęli się znacznie dalej niż nowoczesna nauka. Kładli nacisk na identyczność wyrażen, a to w tym celu, by powiązać odnośnie wydarzenia i naukę, którą powinno się z nich wyciągnąć¹³. Czerpiąc z tej kopalni żydowskiej tradycji B. Jacob – w wydanym po raz pierwszy w Berlinie w 1930 roku komentarzu do Księgi Rodzaju – wskazał (s. 339), że pięciokrotna idea „błogosławieństwa”, obecna w 12,2–3, odpowiada pięciokrotnej idei „światła” (hebr. *ʔōr*) z pierwszego dnia stworzenia (1,3–5) albo pięciokrotnemu „przekleństwu” wyciskającemu piętno na „historii początków”: 3,14.17; 4,11; 5,29; 9,25. Oba skojarzenia są znamienne: dzięki mistrzostwu stylizacji słownej powołanie Abrahama jest przedstawiane jako „nowe stworzenie” albo jako antyteza „przekleństwa”¹⁴. Dodajmy

¹² Jednym z postulatów które L. Alonso-Schökel kieruje pod adresem uczelni biblijnych (*Hermeneutical Problems of a Literary Study of the Bible*, VT Supl. XXVIII, Leiden 1975. Congr. Vol. Edinburgh 1974, s. 1–15), jest, aby nauczając języka hebrajskiego nie ograniczano się do gramatyki, lecz by studium obejmowało również stylizację i aspekt poetycki. Sądząc, że Czytelnik potrafi docenić trafność tego postulatu, nawet jeśli w naszych polskich warunkach i do dobrej znajomości gramatyki hebrajskiej droga jest jeszcze dość daleka.

¹³ Zob.: A. Strus, *Nomen-Omen. La stylistique sonore des noms propres dans la Pentateuque*, Rome 1978, s. 102–103.

¹⁴ Dobra egzegeza biblijna wymaga takiego przygotowania filologicznego, które pozwoli na owocne wsluchiwanie się w rdzenie słów hebrajskich.

¹⁵ Y. Heineman, *Darkhei haAggadah*, Jerusalem 1950, s. 66.

¹⁶ Ten drugi punkt widzenia zob.: H. W. Wolff, *The Kerygma of the Yahwist: Interpretation* 20 (1966) s. 131–158, zwłaszcza s. 145–146. Jahwista „widzi całą historię narodu wybranego i dzieje Izraela w aspekcie poddania przekleństwu i błogosławieństwu jako siłom je kształtującym; a jednak błogosławieństwo, jako Boży dar dla Izraela i dla wszystkich narodów (które traktuje się jako intymnie związane z Izraelem), weźmie górę nad przekleństwem. Tym punktem zwrótnym jest dla Jahwisty obietnica dana Abrahamowi w Rdz 12,2 n., na mocy której siła przekleństwa spowo-

jeszcze, że temat „błogosławieństwa”, obejmującego wszystkie narody, powraca dokładnie pięć razy w opisach dziejów patriarchów: poza naszym tekstem jeszcze w 18,18; 22,18; 26,4 i 28,14.

Wiersz 3 usuwa wszelkie posądzania o partykularyzm. Dostrzegamy tu na nowo charakterystyczne stopniowanie:

1. *BĘDĘ CI BŁOGOSŁAWIŁ*
2. *BĘDĘ BŁOGOSŁAWIŁ TYM, KTÓRZY CIEBIE BŁOGOSŁAWIA*
3. *BĘDĄ BŁOGOSŁAWIONE W TOBIE WSZYSTKIE NARODY ZIEMI.*

Najszerzej pojęty uniwersalizm jest przeznaczeniem indywidualnego powołania Abrahama.

Jeszcze jeden szczegół jest wart podkreślenia. Czytamy: *Będę błogosławił TYM, KTÓRZY ciebie błogosławią, a TEGO, KTÓRY ciebie przeklina, ja przeklnę*¹⁵. W pierwszym zdaniu dopełnienie jest w liczbie mnogiej: *BŁOGOSŁAWIĄCYM TOBIE*, a w drugim w pojedynczej: *PRZEKLINAJĄCEGO CIEBIE*. W aparacie krytycznym stwierdzamy tendencję do ujednolicenia tekstu: Targum, niektóre manuskrypty hebrajskie, Septuaginta, przekład syryjski i Wulgata wprowadzają liczbę mnogą i do drugiego zdania. Oryginalny tekst hebrajski sugeruje, że pozytywna reakcja na misję oraz orędzie Abrahama będzie czymś powszechnym; sprzeciw nie będzie faktem o szerokim społecznym zasięgu, lecz reakcją indywidualną. Wiąże się z nim przeto indywidualna odpowiedzialność. Szeroka tradycja egzegetyczna, której świadków wyliczyliśmy, zmienia liczbę pojedynczą na mnogą nie z pobudek gramatycznych, bo gramatyka jest tu jednoznaczna¹⁶, lecz do głosu dochodzą doświadczenia dziejowe.

4. Jahwistyczna tradycja zachowana w Księdze Rodzaju bardzo lapidarnie kończy opis powołania Abrahama:

Więc Abram wyruszył tak, jak mu Pan rozkazał, a z nim poszedł Lot (4a).

Za aktem zawierzenia idzie czyn: wędrówka w nieznane. Przyobiecana perspektywa rozmnożenia i błogosławieństwa, wzrostu i opiekuńczej obecności, została przyjęta z wiarą. Abraham okazuje i posłuszeństwo, i zaufanie Bogu. Podjęcie podróży jest konkretnym aktem, stoi u początku szeregu innych, nie mniej trudnych. Ten akt, jak i wszystkie pozostałe, jest wyrazem osobistej postawy

zasadniczej, obejmującej całego człowieka. Ta postawa jest odpowiedzią na łaskę i sama stanowi wyraz tej odpowiedzi.

Dotykamy tu niezwykle ważnej kwestii tzw. usprawiedliwienia z wiary, któremu bywa przeciwstawiane „usprawiedliwienie na podstawie uczynków”. Tradycja żydowska, jak nadmieniliśmy, mocno podkreślała, że Abraham był mono-teistą. Ale ta sama tradycja, na skutek wewnętrznej wiekowej ewolucji w ramach judaizmu, poszła o wiele dalej: przypisywano Abrahamowi żarliwe praktykowanie Prawa przez całe życie i to nawet zanim został powołany. Tego Prawa, oczywiście, które dopiero w przyszłości miał otrzymać Mojżesz. Strack-Billerbeck¹⁷ na kilkunastu stronicach wyliczają teksty rabinistyczne, będące świadectwem tych żydowskich przekonań. Skrajnie posuwano się aż do tezy, że Abraham nie tylko praktykował Prawo, lecz sam był rabinem (zob. Jubil. 16,28; Qid 4,14; BBb 16b, 17a).

W tym złożonym kontekście tradycji objaśniano Rdz 15,6 (J): *ABRAHAM UWIERZYŁ I PAN UZNAL MU TO ZA SPRAWIEDLIWOŚĆ*. Przesadnie akcentowana rola Prawa doprowadziła nieuchronnie do pytania o rzeczywiste powody, dla których Abraham ma być uznawany za *OJCA WIERZĄCYCH*. Izraelici ciągle odwoływali się do Abrahama jako *OJCA*, żyjąc świadomością więzi krwi. Świadomość ta wraca też na kartach Nowego Testamentu (Łk 13,16; 19,9). Ale pojawia się przy tym ostrzeżenie. Więzy krwi nie wystarczają: *nie myślcie, że możecie sobie mówić: 'Abrahama mamy za ojca', bo powiadam wam, że z tych kamieni może Bóg wzbudzić potomstwo Abrahamowi* (Mt 3,9; Łk 3,8; zob. J 8,33–37). Jezus uwypukla raczej inny aspekt „synostwa” Abrahamowego, również

dowanego przez grzech zostaje złamana” – J. Scharbert, „brk”: *Theological Dictionary of the Old Testament*, II, s. 306–307.

¹⁷ Tej różnicy w liczbie pojedynczej i mnogiej nie uwzględnia ani Biblia Tysiąclecia („Będę błogosławił tym, którzy ciebie błogosławić będą, a tym, którzy tobie będą złorzeczyli. I Ja będę złorzeczył”), ani Biblia Poznańska („Będę błogosławił tym, którzy będą tobie błogosławili, a przeklnę – złorzeczących tobie”).

¹⁸ Nie odnosi się do Rdz 12,3 wywód Geseniusa (*Hebrew Grammar*, Oxford 1978, § 116g), na którym prawdopodobnie bazowali ks. Cz. Jakubiec (Biblia Tysiąclecia) i ks. M. Peter (Biblia Poznańska). Gesenius zniwiera ku ujednoliceniu formy gramatycznej. Jodon nie podaje żadnego objaśnienia, co świadczy, że nie podziela tendencji, przy której obstawiał Gesenius.

¹⁹ *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München, III, s. 181–201.

znany Żydom: *Żydzi powiedzieli MU: Naszym ojcem jest Abraham. Odpart im Jezus: 'Gdybyście byli dziećmi Abrahama, to pełnilibyście czyny Abrahama*, (J 8,39). Wygląda na to, iż przestrzegając przed fałszywą tezą o usprawiedliwieniu dzięki samemu fizycznemu pochodzeniu, opracowanie dyskusji Jezusa z Żydami w czwartej Ewangelii skłania się do tych tendencji, w których na pierwszy plan wysuwano potrzebę wypełniania „uczynków Prawa”, w czym Abraham byłby przykładem i wzorem. W Ewangeliach nie widzimy takiego napięcia jak w *Dziejach* i *Listach* Apostolskich. Nie było bowiem jeszcze problemu tzw. judeo-chrześcijan i pytania o drogę, jaką powinni przebyć poganie nawracający się na chrześcijaństwo. Chociaż wiele sugestii i sama inspiracja pochodzi od Jezusa, to jednak odpowiednia doktryna pojęciowa o „usprawiedliwieniu” została wypracowana i wyłożona przez św. Pawła w jego *Liście do Galatów* i do *Rzymian*.

Zatrzymajmy się krótko nad Gal 3,6–9 nie tylko dlatego, aby zobaczyć Abrahama tak, jak patrzono nań w Kościele apostołskim, ale głównie z tej racji, że spojrzenie Pawłowe jest najwierniejsze duchowi *Księgi Rodzaju*¹⁸.

Święty Paweł objaśnia, na czym opiera się uznawanie Abrahama za *OJCA WIERZĄCYCH*. Polemizuje z poglądem Żydów, jakoby „usprawiedliwienie” Abrahama dokonano się na podstawie jego uczynków, co sugerowałoby z kolei aktualną potrzebę praktykowania Prawa. W tym konkretnym przypadku oznaczałoby to „judaizowanie” Galatów jako część składową misji pozyskiwania ich dla Chrystusa. Św. Paweł omawia temat zbawczej skuteczności wiary, skuteczności, która nie zależy od uczynków Prawa. Jego argumentacja, wyłożona w Gal 3,1 nn. jest potrójna: przykład Chrystusa Ukrzyżowanego, który objawia darmową zbawczą miłość Boga (w. 1); doświadczenie tych, którzy uwierzyli i otrzymali Ducha wyłącznie na mocy posłuchu wierze (ww. 2–5); argument skrypturystyczny – sytuację Galatów porównuje się z sytuacją znaną z kart *Pisma* Św. Paweł wykazuje, że rozumowanie żydowskie, pod którego wpływem pozostaje część adresatów *Listu*, ma niewiele wspólnego z duchem *Księgi Rodzaju* i Apostoł przeprowadza jego gruntowną rewizję.

Wyjaśniając stosunek „usprawiedliwienia” przypisywanego Abrahamowi do „usprawiedliwienia” chrześcijan Apostoł jest znacznie bliższy biblijnej koncepcji *SPRAWIEDLIWOŚCI*: jest to wspólnota z Bogiem, relacja głęboko osobowa. Egzegeza Rdz 12, 1–4a, którą przeprowadziliśmy, ukazała ten głęboko osobowy charakter powołania i odpowiedzi udzielonej „w wierze”. Paweł – stawiając adresatom Listu retoryczne pytanie: *Czy Ten, który udziela wam Ducha i dokonuje wśród was znaków, czyni to, ponieważ wypełniacie Prawo poprzez spełnianie uczynków, czy też dlatego, że dajecie posłuch wierze* (w. 5) – odpowiada dedukując z Pisma Świętego: *Tak samo Abraham uwierzył Bogu, a zostało mu to poczytane za sprawiedliwość* (w. 6). Początkowe *kathos* (*tak, tak samo*) wskazuje na podobieństwo sytuacji oraz podaje normę (*comparativum normativum*), tu popartą autorytetem Bożym. Między aktem wiary Abrahama i chrześcijan istnieje głębokie podobieństwo, aczkolwiek Abraham był w trudniejszej sytuacji. Wszystko istniało dla niego w przeszłości, zaś chrześcijanie mają już punkt oparcia: krzyż Jezusa Chrystusa. Nowością przepowiadania skierowanego do Galatów jest więc to, iż Paweł pogłębia tę analogię całkowicie darmowej wspólnoty z Bogiem poprzez dodanie elementu paschalnego. Zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie darmość Bożego powołania i wyboru jest zawsze łączona z Jego miłością: *PONIEWAŻ UMÓWIAŁ TWOICH PRAOJCÓW, WYBRAŁ PO NICH ICH POTOMSTWO* (Pwt 4,37). „Sprawiedliwość” Abrahama nie jest oczywiście tym samym, co dar Ducha w odniesieniu do chrześcijan. Ale istotny punkt jest mimo wszystko wspólny: dar Ducha jest chrześcijańską manifestacją „usprawiedliwienia” uzyskanego przez wiarę. *SYNAMI ABRAHAMA* są więc *oi ek pisteos* (*ci, którzy są z wiary*). Do tego tematu Paweł powróci jeszcze w Gal 3, 15–22, gdzie wyjaśni m.in. różnicę między systemem wiary a systemem Prawa¹⁹.

¹⁹ Wiele cennych sugestii zawdzięczam egzegezie Listu do Galatów, którą w ramach wykładów w Instytucie Biblijnym w Rzymie przeprowadził A. Vanhoye.

Inne aspekty zob.: H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, Wrocław 1984, s. 129–135 oraz 172–180.

Abraham dał przykład żywej, tj. wcielanej w czyn, wiary. Jego wędrówka – to początek procesu, w którym powołany człowiek będzie czuł bezpośrednio „cielesną” trudność akceptacji Słowa Bożego²⁰. Węzłowym etapem tego doświadczenia będzie Wcielenie, kiedy samo Słowo Boże stanie się Ciałem.

²⁰ Zwracam uwagę na artykuł pióra A. Sicari, *Stary Testament a stopniowe wcielenie się Słowa*, tłum. ks. J. Warzecha, *Communio* 3 (1983) s. 3–18.

Abraham – „père des croyants”

Le contexte d'Abraham n'est pas le même que celui d'Adam, de Caïn, de Noé... Là, l'expérience de l'humanité se cumule dans la vie de l'individu, qui est la personification de ce qui se répète toujours et partout. Ici, nous passons à la description d'une vie réelle. Cette description se place, à vrai dire, loin de la biographie, maintes données principales y manquant,

mais son héros est un individu défini, un homme concret; Abraham.

Dès le commencement de Gen 12 nous rencontrons un homme vrai, fait de chair et de sang. Notre intention est d'examiner cette première rencontre d'Abraham avec Dieu, qui – préservée dans Gen 12,1–4a – est due entièrement à la tradition yahviste. Elle initie et définit toute la tradition d'Israël.

Ks. Marek Starowiejski

Pisarze pogańscy II w. o chrześcijanach

Część II

Głupcy czy też ateści i zakąła rodu ludzkiego? Apulejusz, Lukian, Eliusz Arystydesa

Chrześcijaństwo w II w. dostrzegali naturalnie również satyrycy. Dwa świadectwa pochodzą z dwóch części Imperium: z Afryki – teksty Apulejusza i z Azji Mniejszej – Lukiana. Do tych świadectw dołączymy jeszcze inwektywę Eliusza Arystydesa.

Apulejusz (ok. 125 – ok. 170) urodził się w Afryce. Był niewątpliwie świetnym pisarzem, a jego „Metamorfozy czyli Złoty Osioł”, a szczególnie zawarte w nim opowiadanie o Erosie i Psyche, są do dziś wydawane, przekładane i cieszą się słusznym powodzeniem. Nie był jednak Apulejusz pisarzem głębokim, raczej błyskotliwym i bystrym obserwatorem życia. Jego poglądy religijne – to synkretyzm religijny, typowy dla pisarzy II w.

W roku 158 brat pierwszego męża żony Apulejusza, Emilian, wystąpił przeciw Apulejuszowi z oskarżeniem o magię i to niebezpieczną dla otoczenia, co mogło doprowadzić do skazania na karę śmierci. Przed sądem Apulejusz przeszedł do ataku malując w czarnych barwach postacie swych oskarżycieli. Używał sobie szczególnie na Emilianie obwiniając go o ateizm, a to z kolei mogło przynieść wyrok śmierci dla oskarżyciela. Emilian – jak twierdzi Apulejusz – nie bywa w świątyni, nie pozdrawia bóstw, nie składa bogom ofiar, w jego posiadłości nie ma kamieni bogom poświęconych ani gaju świętego, ani świątyni – wszystko to pasowałoby nieźle do opisu postępowania chrześcijanina.

W drugim z przytoczonych fragmentów znajdujemy barwny obraz pewnej młynarzowej, *lajdackiej baby, której nie brakowało nawet jednej jedynej wady*. I dodaje jeszcze:

wzgardziwszy i podeptawszy nogami święte bóstwa, zamiast jakiejś wyraźnej religii udawała bezbożnie wiarę w boga, o którym głosiła, że jest jedynym. Czy chodzi tu o wyznawczynię religii mozaistycznej, czy też o chrześcijankę? Ale czy przypadkiem wspomniane w tekście *nie mieszane (z wodą) wino* nie stanowi aluzji do Eucharystii sprawowanej *o świącie*? Gdyby tak było, to następne zdanie odnosiłoby się do domniemanej rozpusty związanej z Eucharystią, o której pisał Afrykanin Fronto. Ciągłe jednak jesteśmy tu w sferze przypuszczeń.

Choć w obu fragmentach nie pojawia się słowo „chrześcijanin”, wydaje się jednak, że chodzi tu właśnie o wyznawców Chrystusa. Zjadliwy ton łatwo można wyjaśnić osobistymi porachunkami z Emilianem, styl argumentacji podobny jest do stylu Frontona, rodaka Apulejusza. Jeżeli wniosek ten jest słuszny, mielibyśmy w tych dość płaskich i nieciekawych fragmentach najstarsze świadectwo dotyczące chrześcijaństwa w Afryce, gdzie miało się ono później tak bujnie rozwijać.

O ile teksty Apulejusza niewiele wnoszą nowego, to fragmenty Lukiana dotyczące chrześcijan należą do najciekawszych, jakie przekazała nam starożytność pogańska.

Lukian (ok. 120 – ok. 190) pochodził z Syrii. Z powodzeniem zajmował się retoryką i filozofią, ale prawdziwą domeną jego działalności stała się satyra. W Atenach osiadł po licznych podróżach. Pozwoliły mu one na zebranie obszernego materiału o ludziach i ich wadach, który wykorzystał w swych ciętych satyrach. Ludzi dzielił na trzy kategorie: oszustów, oszukiwanych i nielicznych ludzi rozsądnych. Smagał swoją niełitościwą satyrą pyszałków, szarlatanów, oszustów, zarozumiałców i cały rodzaj takich wstrętnych ludzi¹⁴. Kpił niemiłosiernie z religii i bogów olimpijskich, którzy stanowili jeden z ulubionych tematów jego satyr. Znajdujemy u Lukiana obraz świata II w. w krzywym zwierciadle satyry. A jest to obraz żywy, barwny i złośliwy.

W swych licznych podróżach nie mógł Lukian nie spotkać się z chrześcijanami, którzy w II wieku, na Wschodzie, stanowili już żywą i prężną grupę. Obraz życia ich gminy daje Lukian w utworze „O zgonie Peregrinosa”. Jego bohater,

oszust i szarlatan, natrafia w swoich wędrówkach na chrześcijan i przyłącza się do nich, staje się ich mistrzem, nauczycielem, a skazany wreszcie za oszustwo, także męczennikiem. Chrześcijan zachwyca jego mądrość, słuchają jego wykładów Pisma Świętego. Gdy zostaje uwięziony, próbują go wydostać z więzienia, a gdy to się okazuje niemożliwe, spieszą mu z pomocą: kobiety i dzieci dniami i nocą otaczają więzienie, mężczyźni natomiast – przekupwszy strażników – przebywają z nim razem w więzieniu, do którego ponadto ciągną pielgrzymki chrześcijan z innych miast znosząc mu pieniądze. W końcu oszustwo wychodzi na jaw i wtedy chrześcijanie przepędzają niefortunego awanturnika.

Obraz plastyczny, satyryczny, lecz w szczegółach prawdziwy. Czyż nie wiemy z listów Ignacego, jaką częścią otaczali wierni wziętego do Rzymu biskupa, przyszłego męczennika. Przybywały z innych miast delegacje gmin chrześcijańskich, na czele z biskupami, aby go zobaczyć. Sam Ignacy obawiał się, że chrześcijanie w Rzymie mogą go z więzienia wykupić. *Didache* przestrzegała przed fałszywymi prorokami.

Lukian mówi jeszcze o wzajemnej miłości chrześcijan, o pogardzie śmierci, pragnieniu męczeństwa i o wierze w nieśmiertelność. To wszystko znamy z tekstów chrześcijańskich. I nie jest wykluczone, że sama historia oszusta, który grasował w jakiejś gminie naciągając naiwnych wiernych, jest prawdziwa, może tylko artystycznie podmalowana. Tu jednak wychodzi na jaw płaskość Lukiana – bystry obserwator opisuje barwnie stronę zewnętrzną nie próbując wejść głębiej.

Równocześnie jednak nie poniża się do przytaczania plotek o rozpucie, kanibalizmie, czci osła czy o mordach rytualnych. Jak zjadliwie potrafiłby wykpić takie zjawiska! Ale on trzyma się faktów. Nie ma u niego nienawiści ani nawet pogardy. Jest tylko ogromna litość dla biednych głupców, będących potencjalnym łupem dla szarlatanów i oszustów.

¹⁴ Por. Rybak 20, por. T. Sinko, dz. cyt., 371.

Nie jest to jedyna wzmianka Lukiana o chrześcijanach. W „Aleksandrze” oszust, od którego imienia utworzył tytuł, wrzuca do jednego worka chrześcijan i epikurejczyków. W „Łgarzu czyli niedowiarku” znajdujemy scenę egzorcyzmów. Czyżby chodziło o egzorcyzmy chrześcijańskie? W „Historii prawdziwej” mamy barwny opis połknięcia przez wieloryba statku, na którym płynął bohater. Nie można wykluczyć, że jest to aluzja do znanego wydarzenia z Księgi Jonasza. Być może, opisując barwnie fałszywych filozofów w „Uciekinierach”, myśli Lukian o chrześcijanach, gdyż opis ten przypomina ataki Eliusza Arystydesa¹⁵.

Eliusz Arystydes (ok. 117 – ok. 190) jest jedną z najdziwniejszych postaci w literaturze greckiej. Znany mowiec i stylistą, pisał czystym dialektem attyckim i miał zaszczyt przemawiać przed Markiem Aureliuszem. Uważał się skromnie za... wcielenie Platona i Demostenesa. Dotknięty chorobą psychiczną pozostawił dokładny zapis jej przejawów. Ponadto zachowały się pięćdziesiąt trzy jego mowy, wśród nich piękna pochwała Rzymu.

Czy zamieszczony tu fragment mowy 46 dotyczy chrześcijan? Na ten temat toczyły się długie dyskusje. Wydaje się prawdopodobne, że celem jego inwektywy są raczej cynicy, choć być może myślał również o chrześcijanach, gdy wspominał o *bezbożnikach z Palestyny*. Szereg zarzutów, które stawia swoim przeciwnikom, mogło odnosić się istotnie do chrześcijan: a więc zła – w pojęciu Eliusza Arystydesa – greka Ksiąg Świętych, wspólnota mienia, ubóstwo, miłość do ludzi, odsunięcie się od spraw publicznych, szerzenie nauki wśród ubogich, kult w ukryciu; inne jednak do nich nie pasują, jak np. uniżony stosunek do bogaczy i pochlebianie im.

Zapewne nałożyły się tu na siebie po prostu dwa obrazy: chrześcijan i cyników. W pojęciu starożytnym bowiem dwie te grupy były do siebie zbliżone. Cynikami nazywano tych, którzy kontestowali wszystko co szlachetne i czcigodne, odrzucali więzy religii i społeczeństwa, a równocześnie prowadzili surowe życie. Wprawdzie były pomiędzy chrześcijanami i cynikami starcia – przykładem tego może być proces Justyna oskarżonego przez cynika Krescensa czy oskarżenie filozofa Apoloniosza przez innego cynika – z drugiej jednak

strony czuje się u pisarzy starochrześcijańskich, np. u Orygenesza w III w., żywą sympatię dla cyników.

Chrześcijan identyfikowano więc, jak to widzimy z „Aleksandra” Lukiana, z ateistami-epikurejczykami, a równocześnie, jak się wydaje, Eliusz Arystydes utożsamiał ich z cynikami.

W taki to sposób długo i bezskutecznie starano się znaleźć najwłaściwsze określenie nowej religii. Dla Apulejusza są chrześcijanie zakałą rodu ludzkiego i ateistami, rozumuje więc podobnie jak historyk Tacyt i Swetoniusz; dla Lukiana natomiast są godnymi pożałowania głupcami. Inni jeszcze próbują utożsamiać ich z jakąś szkołą filozoficzną – dla Eliusza Arystydesa są cynikami, dla oszusta Aleksandra – bezbożnymi epikurejczykami. Wśród tej fali wzgardy i nienawiści znajdujemy jedno ciepłe i bardziej humanitarne świadectwo Lukiana z Samosaty, który się po prostu nad nimi lituje, a litość to uczucie głęboko ludzkie. Nie miał więc racji autor hasła w Księdze Suda, który wysyłał Lukiana do diabła za jego opis gminy chrześcijańskiej.

Teksty

a) Apulejusz

1) Z „Apologii”

Ja wiem, że niektórzy, a w pierwszym rzędzie ten tu Emilian, wysmiewanie religii uważają za dobry żart. Słyszałem bowiem od pewnych mieszkańców Oei, którzy go znają, że on nigdy w życiu się nie modlił do żadnych bogów i nie był w żadnej świątyni. Kiedy przechodzi obok jakiegoś świętego miejsca, nie dotyka rękami warg na znak czci, bo uważa to za grzech. Nawet bogom pól, którzy go karmią i ubierają, nie ofiarowuje nigdy pierwocin ani ze zniw, ani z winnicy, ani ze stada. W posiadłości jego nie ma żadnej świątynki, ani żadnego miejsca poświęconego, ani gaju. Co tu mówić o gaju czy świątyni? Ci, którzy byli u niego, powiadają, że nie widzieli na jego polu nawet jednego namaszczonego kamienia czy nawet uwieńczonej gałązki. A więc nadano mu dwa przezwiska: za jego paskudną twarz i duszę – jak już powiedziałem –

¹⁸ *Aleksander* 25 i 38 – teksty niżej podane; *Lgarz* czyli *miedowiarok* 16, 1.119 n.; *Historia prawdziwa* 1,20 nn.; 1,18 nn.; *Uciekinierzy* 7,21, 11,359. Posiadamy polski przekład dzieł Lukiana w tłum. M. K. Boguckiego i W. Madydy, I-III, Wrocław 1960–1966. Podano tu miejsce w utworze oraz stronę i tom przekładu polskiego.

Charon; a drugie, które chętniej słyszy – Mezenecjusz; to za pogardę dla bogów (56)¹⁶.

2) Z „Metamorfoz”

Ów młynarz, co mnie za pieniądze nabył, sam był ostatecznie człowiekiem dobrym i całkiem porządnym, ale los dał mu połowicę, szelmę babę, że drugiej takiej nie znajdziesz; cierpiał przez nią w małżeństwie i gospodarstwie swym tak, że – dalibóg – ja nawet nieraz w milczeniu użalałem się jego doli. Bo zaiste nie brakowało tej łajdaki babie nawet jednej jedynej wady, ale wszyściuteńkie nieprawości spłynęły do jej duszy jak do jakiegoś błotnistego ścieku: rozżarta, uparta, pijaczka, picniaczka, przechera, ścierka, cheiwa w swej paskudnej brudocie a rozrzutna w plugawym marnotrawstwie, wszelkiej wierności wroga, wszelkiej wstydlivosti nieprzyjaciółka. Wzgardziwszy i podeptawszy nogami święte bóstwa, zamiast jakiejś wyraźnej religii udawała bezbożnie wiarę w boga, o którym głosiła, że jest jedynym, i zmyśloną i pustą nabożnością inydliła oczy wszystkim ludziom, nieszczęsnego małżonka swego wciąż oszukiwała: od rana piła nie zmieszane [z wodą] wino, oddawała się rozpuście bez przerwy, z kim się dało (IX.14)¹⁷.

b) Lukian z Samosaty

1) O zgonie Peregrinos

11. Wtedy to także poznał ową cudaczną naukę chrześcijan, zetknąwszy się w Palestynie z ich kapłanami i uczonymi w piśmie. – No, i co powiecie? Niebawem sprawił, że oni dziećmi się wobec niego okazali! Został prorokiem, zwierzchnikiem kultu, przełożonym zboru i wszystkim, wszystkim był dla nich w jednej osobie! Tłumaczył i objaśniał ich księgi, wiele sam także pisał. Za boga go niemal uważali, prawodawcą swym uczynili, patronem mianowali! Bó cześć boską jeszcze teraz oddają owemu wielkiemu człowiekowi, który w Palestynie został ukrzyżowany za to, że nowy zakon dał światu.

12. Wówczas to Proteus (tj. Peregrinos), pojmany z tego powodu, wtrącony został do więzienia, co niemałego na potem przydało mu znaczenia w kuglarstwie i gonicie za rozgłosem, tak gorąco przez niego umiłowanym. Skoro tedy został uwięziony, chrześcijanie larum zaraz z tego powodu podnieśli i wszelakich dokładać jeli sposobów, by go stamtąd wydostać. – A potem, gdy to niemożliwe się okazało, otoczyli go opieką nie jakąś przygodną, lecz nader gorliwą. Już od wczesnego rana można było widzieć wysiadujące koło jego celi stare wdowy i sieroty, podczas gdy zwierzchnicy, przekupiwszy dozorców więziennych, wewnątrz

razem z nim sypiali. Dalej znoszono mu rozmaite potrawy, opowiadało społem święte legendy – pocziwina Peregrinos, bo takie jeszcze wówczas nosił miano, nowym zwał się u nich Sokratesem.

13. Nawet z miast azjatyckich przybywali ludzie, których chrześcjanie z ramienia gmin swych posyłali, aby tego człowieka wspierać, bronić, pocieszać. A wykazują oni niesłychaną gorliwość, gdy coś podobnego wydarzy się w ich społeczności, krótko mówiąc: niczego nie szczędzą, toteż i Peregrinusowi napłynęło wówczas od nich z racji więzienia dużo pieniędzy i to stało się dlań źródłem niemałych dochodów. Ci opętańcy uroili sobie naprzód, że całkowicie będą nieśmiertelni i że żywot ich czeka po wieki, skutkiem czego gardzą śmiercią i dobrowolnie się na nią całymi masami wystawiają. A dalej pierwszy ich prawodawca wmówił w nich, że wszyscy będą sobie braćmi (Mt 23,8), skoro tylko, nawróciwszy się, wyrzekną się bogów hellenickich, a przed owym ukrzyżowanym mędrcom czołem uderzą i wedle przykazań jego żyć będą. Gardzą też wszystkim w równej mierze i za wspólną własność wszystko uważają, przyjmując te nauki bez głębszego ich zbadania. Jeśli by więc wkręcił się między nich szarlatan jakiś, oszust, umiejący zabrać się do rzeczy, może się na poczekaniu porządnie obłowić, tumaniąc prostaków.

14. A stało się tak, że Peregrinos wypuszczony został na wolność przez ówczesnego namiestnika Syrii, męża zamilowanego w filozofii, który zmiarkowawszy, że ma bzika i że chętnie poniosłby śmierć, byle tylko tym rozgłos sobie zyskać, puścił go wolno, nawet za godnego chłosty nie uznawszy...

16. Puścił się więc po raz wtóry na tułaczkę, należyte wyposażenie na podróż znajdując u chrześcijan, którzy mu niby trabanci towarzyszyli, obficie go we wszystko zaopatrując. I jakiś czas tak sobie popasał. Następnie przeskrobawszy coś i u nich – zdaje się, że przyłapano go na spożywaniu czegoś u nich wzbronionego – odepchnięty przez nich, popadł w nędzę¹⁸.

2) Z dialogu „Aleksander”

Kiedy w końcu zastęp ludzi rozumnych, a głównie zwolennicy Epikura – była ich zaś spora gromadka – niby po silnym upieciu się przychodząc do przytomności, poczęli przeciw niemu (Aleksandrowi) ligę organizować, a po miastach odkrywano z wolna całą szarlatanerię i cały aparat tej nędznej komedii, wtedy on – celem rzucenia na nich postrachu – głosił, że Pont zalany jest bezbożni-

¹⁶ Tłum. J. Sękowski. Warszawa 1975, 84.

¹⁷ Tłum. E. Jędrkiewicz, BN II, 79, 1953, 211 n. Przekład poprawiony (ostatnie zdanie).

¹⁸ Tłum. M. K. Bogucki, dz. cyt., II, 1962, 347–349, poprawione.

kami i chrześcijanami, którzy najpodlejsze rzucać na niego ośmielają się obelgi, i kazał ich, jeśli ludność chce sobie łaski boga zaskarbić, kamieniami przepędzić... A (Aleksander) ponadto wymyślił rzecz taką: ustanowił uroczyste święto mające się odbywać corocznie przez trzy dni z rzędu z obnoszeniem pochodni i odprawianiem specjalnych ceremonii. Pierwszego dnia odbywało się, podobnie jak w Atenach, otwarcie uroczystości wezwaniem następującej treści: *Jeśli jakiś niedowiarzek – chrześcijanin lub epikurejczyk – przyszedł szpiegować obrzędy tajemne, niech się stąd zabiera, wierni zaś niechaj dla swego dobra biorą udział w świętych obrzędach Boga*. Po czym następowało zaraz na początku wypędzenie, które on inicjował słowami: *Prez z chrześcijanami!* A tłum cały wtórzył mu okrzykiem: *Prez z epikurejczykami!*¹⁹.

c) Eliusz Arystydes

Któż spośród żyjących ludzi znosiłby cierpliwie tych, co popełniają więcej błędów językowych niżli słów wypowiadają?... Kradzież nazywają oni wspólnotą mienia, zawiść – filozofią, niedostatek – pogardą bogactw. Głoszą miłość człowieka, a nikomu nigdy żadnego pożytku nie przynieśli... Innych nie zauważają nawet wówczas, gdy ci do nich podchodzą, dla bogaczy jednak gotowi są w jednej chwili wyruszyć choćby za granicę. Gdy tylko ktoś bogaty się zbliży, zaraz się zwachają, przyjmują serdecznie, prowadzą i obiecują nauczyć cnoty. Innym, choćby do nich przemówili, nie odpowiadają życzliwie, a służących w bogatych domach kucharzy i piekarzy, a także ludzi jakiegokolwiek inne piastujących tam stanowiska, zanim się jeszcze dobrze zobaczą, już z daleka od razu pozdrawiają, jakby tylko po to z łóża wstali. Kręcą się ciągle po przedsionkach, przestając więcej z odzwiertnymi niż z panami, swoje pochlebstwa naprawiają beczelnością... Zwodzą jak pochlebcy, błotem obrzucają jak możni, bo łączą w sobie dwie najgorsze i najbardziej przeciwstawne przywary: uniesienie i zuchwalstwo, bardzo podobni w swoim postępowaniu do tych bezbożników z Palestyny. Znakiem bowiem wyraźnym bezbożności także i tamtych jest ich brak szacunku dla godniejszych. I ci również w pewien sposób odcięli się od Hellenów, a zwłaszcza od wszystkich ludzi godniejszych... Są zgola niezdolni do realnej współpracy w jakimkolwiek dziele pożytecznym, najręczniejsi zaś ze wszystkich potrafią burzyć ogniska domowe, wprowadzać niepokój i skłócać domowników między sobą, oświadczając przy tym, że wszelkimi sprawami sami pokierują. Żadnej owocnej nauki nigdy oni nie głosili, ani nie znaleźli, ani w czyn nie wprowadzili. Święta uroczystych nie wyprawiają, bogów nie czczą, miastom radą nie służą, smutnych nie pocieszają, poważnionych nie godzą, ani

młodzieży ani nikogo innego nie pouczają, o piękno wymowy nie dbają, lecz powłaziwszy w nory wyczyniają tam rzeczy przędziwne¹⁹.

Uwagi irracjonalnych racjonalistów i diagnoza lekarza – Epiktet, Marek Aureliusz i Galen

Zdawać by się mogło, że spotkanie chrześcijaństwa i stoicyzmu na płaszczyźnie etyki było samo przez się zrozumiałe ze względu na zbliżone poglądy. Niektóre fragmenty dzieł Seneki wydają się tak bardzo chrześcijańskie, że Tertulian, odnoszący się z zasady z niechęcią do pisarzy pogańskich, szczególnie zaś do filozofów, nazwał Senekę *saepe noster* – często nasz. Co więcej, powstała legenda o spotkaniu św. Pawła i Seneki, a nawet do naszych czasów zachowała się ich apokryficzna korespondencja, w której dwaj wielcy ludzie prawią sobie ugrzecznione banały.

O tym, jak bliskie chrześcijaństwu są nauki Epikteta i Marka Aureliusza, napisano wiele. Nie ten aspekt nas jednak tu interesuje. Zajmiemy się tylko dwiema krótkimi wzmiankami o chrześcijanach, wtrąconymi w dzieła dwu wielkich stoików: niewolnika i cesarza. Każdą z tych wzmianek, bardzo podobnych w tonie i treści, należy jednak interpretować w inny sposób. Napisali je bowiem ludzie, z których jeden był wprawdzie w Rzymie, ale większość życia spędził w prowincjonalnej Nikopolis w Epirze (czy Macedonii), drugi żył w Rzymie jako cesarz. Dzieliło ich ponadto jedno pokolenie, co szczególnie wtedy, jak zobaczymy, znaczyło niemało.

Epiktet (ok. 60 – ok. 140), ułomny fizycznie, wyzwolony niewolnik, uczył filozofii w Rzymie, następnie, kiedy Domitian w 95 r. wypędził z Rzymu filozofów, osiadł w Nikopolis, gdzie nadal uczył żyjąc w ubóstwie i prostocie. Tak go charakteryzuje epigram z Antologii Palestyńskiej: *Byłem niewolnikiem Epikietem. Wszystkie członki miałem zniekształcone. Ubogi byłem jak Iros. I kochali mnie bogowie*²⁰.

¹⁹ Tamże 167 i 171.

²⁰ Mowa XLVI wg wydania W. den Boer, dz. cyt., 15. Tłum. A. Świderkówna.

²¹ J. Z. Kubiak, Warszawa 1978, 317. Iros – żebrak występujący w Odysei.

Epiktet nie pozostawił pism. Jego naukę spisał uczeń Arian zachowując kolokwialny styl stoickiej diatryby.

Epiktet zauważył, że jest godne podziwu zachowanie spokoju wobec niepomysłnych wydarzeń: *Pokażcie mi stoika, jeśli jakiegoś macie... pokażcie, bodaj jednego, który jest i w chorobie szczęśliwy, i w niebezpieczeństwie szczęśliwy, i w obliczu śmierci szczęśliwy, i na wygnaniu szczęśliwy, i odsądzony od czci i wiary – szczęśliwy*²². W drugim z zamieszczonych poniżej fragmentów domaga się on obojętności wobec dóbr materialnych. W obydwu tekstach jest niewątpliwie bliski nauce chrześcijańskiej, choć na pewno nie przejął tych poglądów od chrześcijan, których musiał poznać w Rzymie, a wiemy, że w Nikopolis w połowie I w. znajdowała się gmina chrześcijańska, wspomniana w liście św. Pawła do Tytusa²³. W wyborze naszym podajemy dwie wzmianki Epikteta o chrześcijanach: pierwsza niepewna, odnosząca się raczej do chrześcijan niż do Żydów, choć tych drugich wykluczyć nie można; druga natomiast mówi o szaleństwie – czytaj fanatyzmie – chrześcijan. Przytaczamy ją w obszernym kontekście, w którym brzmi ona tym bardziej zaskakująco.

Nie inne jest stanowisko Marka Aureliusza (121–180, od 161 cesarz), cesarza, filozofa, autora subtelnych rozważań, w których analizuje szczegółowo swoje postępowanie. Pisarze chrześcijańscy, wśród nich nawet sarkastyczny Tertulian, mówią o nim raczej ciepło. Ale Marek Aureliusz daleki jest nawet od cienia sympatii dla chrześcijan. Oddzielało go od nich i środowisko, i filozofia. Jego nauczycielem, który w dodatku wywarł na niego wielki wpływ, był Fronton – z fragmentem jego dzieła dotyczącym chrześcijan spotkamy się w ostatnim punkcie. Przyjacielem Marka Aureliusza był prefekt Rzymu, Rusticus, który skazał na śmierć św. Justyna, filozofa. Jest w tym coś tragicznego: pierwszy chrześcijański filozof zostaje skazany na śmierć w imieniu cesarza filozofa. Ze środowiskiem Marka Aureliusza byli związani Lukian z Samosaty a prawdopodobnie i Celsus. Ponadto pogrom chrześcijan Lyonu w 177 r. został dokonany za wiedzą cesarza. Co więcej, wydał on także dekret zwrócony przeciw ludziom, którzy będą przyczyniać się do tego, aby łatwo pobudliwe umysły tłumu wprawiać w trwogę

przez zabobonne wierzenia²⁴. Nie mamy najmniejszej wątpliwości, o kogo tu chodzi. Nie dziwimy się zatem, że Marek Aureliusz ma dla chrześcijan jedynie słowa gryzącej pogardy.

Odgradzały Marka Aureliusza od chrześcijan również poglądy filozoficzne. *Cesarz, oddany służbie dobra powszechnego, nie uznawał ludzi dbających przede wszystkim o zbawienie jednostki, a stoik łączący wszystkie cele życia z życiem doczesnym, nie rozumiał tęsknoty chrześcijan za jakimś życiem za grobem* – pisze polski tłumacz Marka Aureliusza, M. Reiter²⁵.

Ale, jak już wspomnieliśmy, między Markiem Aureliuszem a Epiktetem – choć obydwaj wyrażają się o chrześcijanach z tą samą pogardą – jest jednak wielka różnica. Po pierwsze miejsce geograficzne. Nie wiemy, jaki był poziom umysłowy chrześcijan gminy w Nikopolis, z którą mógł się spotkać Epiktet, w Rzymie wszakże znajdowali się ludzie klasy św. Justyna. W dodatku dzieli ich pokolenie, a właśnie w ciągu tego pokolenia w Kościele po raz pierwszy do głosu dochodzą filozofowie, retorzy, słowem – intelektualisci. Ich dzieła nie stanowią wprawdzie jeszcze arcydzieł literatury czy pomników erudycji, niemniej takimi również nie są dzieła literatury pogańskiej powstające w środowisku cesarskim. Justyn, Arystydes, Teofil z Antiochii nie ustępowali bynajmniej poziomem umysłowym współczesnym myślicielom pogańskim i mogliby z nimi śmiało podjąć dialog, podobnie jak retoryka Melitona z Sardes nie odstaje bynajmniej od poziomu dzieł Frontona, a nawet je przewyższa. Dodajmy, że w tym okresie – tak trudnym dla cesarstwa – to właśnie chrześcijanie, w osobie Melitona z Sardes, proponują cesarstwu współpracę, czego Marek Aureliusz w ogóle nie zauważa. Podobny gest wychodzi również ze strony pogan, są nim akcenty pojednawcze w „Słowie prawdziwym” Celsusa. Dwie dłonie wyciągnięte nie zdołały się jednak, jak się zdaje, spotkać.

²⁴ Diatryby II, 19, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, 177.

²⁵ 3, 12.

²⁶ Por. M. Ritter, Wstęp do *Rozmyślań*, Warszawa 1937, 32.

²⁷ Tamże.

Tego wszystkiego wszakże Marek Aureliusz nie dostrzegł. Łatwiej bowiem jest zalecać w porannym rachunku sumienia dokładne zbadanie, na ile człowiek jest poddany rozumowi, niż rozumnie postępować, wyzbywszy się namietności, pogardy, nienawiści i przesądów, których cesarz-filozof nie był w stanie przełamać. Nie był w stanie zrozumieć człowieka o innych poglądach i innym sposobie myślenia. Stereotyp chrześcijanina-fanatyka, do dziś funkcjonujący, jest tworem filozofów stoickich II w.

Jak ten stereotyp działał, ukazuje nam to w sposób przekonujący jedno z ciekawszych świadectw, dotyczących chrześcijan, jakie znajdujemy u wielkiego lekarza Galena z Pergamonu (ok. 129 – ok. 200) należącego do klasyków starożytnej medycyny. Był on zresztą nie tylko znakomitym lekarzem, ale i wybitnym pisarzem i filozofem.

Świadectwa Galena układają się w dwóch płaszczyznach. Z jednej strony mamy do czynienia właśnie ze wspomnianym stereotypem, upatrującym w chrześcijanach uosobienie uporu i fidelizmu. Przekonanie to wyrażają krótkie zdania wtrącone – znak, że ten pogląd przyjął się już powszechnie.

Drugą płaszczyzną jest analiza naukowa. Najpierw z punktu widzenia psychologii Galen próbuje sobie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego chrześcijanie używają przypowieści. Dalej – stwierdzając ich pogardę do śmierci i surową ascezę – konkluduje, że zasługują oni na miano prawdziwych filozofów. Nie podkreśla przy tym, jak Epiktet czy Marek Aureliusz, konieczności używania rozumu, lecz go po prostu używa.

Teksty

a) Epiktet

Z „Diatryby”

II.9 A zatem, dlaczego się mienisz stoikiem, dlaczego w błąd wielu wprowadzasz, dlaczego udajesz Żyda, choć jesteś Hellenem? Nie widzisz, z jakiego powodu i w jakim znaczeniu ktoś zwie się Żydem, ktoś Syryjczykiem, a ktoś Egipcjaninem? Wszak kiedy widzimy, że ktoś to na jedną, to na drugą stronę się skłania, zwykliśmy mawiać: Żaden to Żyd, on tylko gra rolę. Lecz kiedy przejmie się duchem człowieka, który z własnego wyboru został jak Żyd ochrzczony, wtedy to w rzeczywistości i jest, i nazywa się

Żydem. I my również jesteśmy tacy na pozór ochrzczeni: w słowach Żydzii, w postępowaniu – Bóg raczy wiedzieć, co za jedni. Język zadaje kłam duszy, ponieważ dalecy jesteśmy od tego, by nasze słowa, z których się tak bardzo pyszimy, jako rozumiejący ich treść i znaczenie, przekuwać w czyny²⁶.

IV.7. A jeśli znowu znajdzie się ktoś, kto w takim stosunku pozostaje do swego mienia, w jakim tamten do swego ciała, do dzieci, do żony, i który, jednym słowem – czy to pod wpływem szaleństwa, czy też rozpacz – jest w takim nastroju ducha, że za nic zgola nie poczytuje sobie tego, czy ma te dobra, czy też ich nie ma; jeżeli podobnie jak dzieci, które bawiąc się glinianymi skorupami, pochłonięte są samą zabawą, a o skorupy nie dbają wcale, tak samo i on, do rzeczy zewnętrznych nie przywiązując żadnej wagi, lubi bawić i zajmować się nimi, to jakż wreszcie tyran albo jakież zbrojne zbiry, albo jakież miecze grożę w nim wzbudzą?

A zatem skoro niejedem pod działaniem szaleństwa, a także przyzwyczajenia, może zajmować wobec tych rzeczy taką postawę, jak Galilejczycy, to czyż pod działaniem rozumu i dowodzenia nie może nikt dojść do zrozumienia tego, że Bóg stworzył wszystko, co się na świecie znajduje, jak również wszystek ten świat, a stworzył go jako niezależną i samą dla siebie istniejącą całość, poszczególne natomiast jego części – wprzął w służbę dla pożytku owej całości?²⁷

b) Marek Aureliusz

Z „Rozmyślań“

XI.3. Jakaż to dusza, gotowa, gdy już zajdzie potrzeba odłączenia się od ciała, albo zgasnąć, albo rozprószyć się, albo dalej trwać! Byle ta gotowość szła z własnego postanowienia, nie przez prosty opór, jak u chrześcijan, ale w sposób rozumny i poważny tak, by innego mogła przekonać, bez maski tragicznej²⁸.

c) Galen

– Łatwiej byłoby poznać jakikolwiek dowód, zły czy dobry, ale w końcu jakąś rację wystarczającą, aby od początku do końca nie słyszeć – jak to się dzieje w nauce Mojżesza i Chrystusa – o prawach niesprawdzalnych, i to w dziedzinie, gdzie są jak najmniej na miejscu.

– Łatwiej byłoby przekonać uczniów Mojżesza i Chrystusa niż należących do szkół lekarzy i filozofów.

²⁶ Dz. cyt., 132.

²⁷ Tamże, s. 394. Tłumaczenie poprawione.

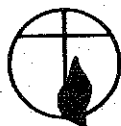
²⁸ Dz. cyt. 166.

²⁹ Przekład na podstawie W. den Boer, dz. cyt. 12 z uzupełnieniami P. de Labriolle, *La réaction payenne*, Paris 1942, 95 n.

- Gdybym miał na myśli ludzi, którzy uczą swych uczniów tak, jak zwolennicy Mojżesza i Chrystusa, aby przyjmowali wszystko na wiarę, nie podawałbym wam definicji.

- Większość ludzi nie może śledzić wywodów z napiętą uwagą i dlatego potrzeba, żeby wykładano w przypowieściach... I dlatego w naszych czasach widzieliśmy ludzi nazywanych chrześcijanami, którzy swoją wiarę opierają na przypowieściach. Postępują oni czasami jak prawdziwi filozofowie, bowiem mamy przed oczyma ich pogardę śmierci oraz to, że z powodu skromności powstrzymują się od życia płciowego. Są pomiędzy nimi kobiety i mężczyźni, którzy przez całe życie wstrzymują się od życia małżeńskiego. Są pomiędzy nimi również i tacy, którzy tak postępują w ascezie duchowej i w surowej dyscyplinie wewnętrznej, że, zaiste, nie ustępują prawdziwym filozofom²⁹.

c.d.n.



Paweł Kądziała

Walka o formę bytu Polaka

W napisanym dwadzieścia siedem lat temu artykule „Drugie odkrycie Gombrowicza” Jan Józef Szczepański pisał: *Oto jeszcze raz poszukiwanie formy okazało się przedsięwzięciem nie tyle stylistycznym, co filozoficznym i światopoglądowym. Walka o formę jest tylko ubocznie problemem literackim. Stanowi ona pochodną walki o formę bytu Polaka w nowoczesnym świecie, pomiędzy biegunami kultur Wschodu i Zachodu, wśród przeciwności własnego, prowincjonalnego między tymi kulturami, położenia*¹. Spostrzeżenie to, uczynione przy okazji lektury „Dzienników” Gombrowicza, można również odnieść do biografii Szczepańskiego. W pierwszych latach powojennych walka o formę bytu Polaka rozgrywała się znacznie intensywniej i mocniej niż kiedykolwiek w późniejszej historii Polski. Patrząc z dzisiejszej perspektywy lata 1945–1948 to epoka pluralizmu, epoka wyboru odpowiedzi na pytanie, jak się odnaleźć w nowej sytuacji polityczno-ustrojowej. Gama propozycji światopoglądowych była bogata. W pełni zdając sobie sprawę z dużego uproszczenia można powiedzieć, że w większości przypadków odpowiedzi pokrywały się z orientacjami ideowymi najważniejszych czasopism kulturalno-społecznych tamtego okresu: od „Kuźnicy” po „Tygodnik Warszawski”, od „Płomieni” po „Tygodnik Powszechny”, od „Odrodzenia” czy „Nowin Literackich” po „Dziś i jutro”.

Swój powojenny debiut w prasie literackiej w charakterze prozaika, a pośrednio również swoją drogę do „Tygodnika Powszechnego” Szczepański opisał w opowiadaniu „Błogosławione wody Lete”. Każdy, kto choć trochę orientuje się w życiu literackim lat 1945–1948, bez trudu rozszyfruje, że fabuła tego opowiadania jest wierną i dokładną rejestracją

¹ Jan J. Szczepański, *Drugie odkrycie Gombrowicza*, „Tygodnik Powszechny” 1957, nr 34, s. 6.

„skandalu”, jaki wśród krytyki i czytelników wywołał druk noweli „Buty”. Bohater-narrator opowiadania „Błogosławione wody Lete”, porte-parole autora, wróciwszy z partyzantki do nowej rzeczywistości pragnie opublikować nowelę, w której – w jego przynajmniej rozeznaniu – przedstawił prawdziwy, daleki od szablonu, obraz wojny. Utwór wysoko oceniany przez kolejnych redaktorów nie może się ukazać, ponieważ autor nie zgadza się na wprowadzenie do tekstu sugerowanych poprawek. *Drobne retusze miały (...) polegać na rozwarstwieniu społeczności obozowej, bo postaci opowiadania nie posiadały jakoby zaplecza, zawieszone były w próżni i motywy ich działania pozbawione były klasowego uzasadnienia. Poza tym nieodzowne było wprowadzenie jeszcze jednego bohatera, mogła to być pozornie sylwetka drugoplanowa i nie biorąca bezpośredniego udziału w akcji, ale reprezentująca światopoglądową dojrzałość i dzięki temu zdolna do komentarza, czy choćby refleksji, ustawiającej rzeczy we właściwej proporcji, dającej czytelnikowi klucz, którym można odemknąć drzwi dusznego świata koszmaru².* Dopiero czwarty napotkany redaktor wyraził zgodę na druk opowiadania w wersji oryginalnej, bez korekt i zmian. Po opublikowaniu noweli czytelnicy zasypali redakcję listami, w których przeprowadzali sąd nad autorem i redaktorem za propagowanie tak niesprawiedliwego – ich zdaniem – wizerunku wojny. „Błogosławione wody Lete” są literackim przetworzeniem dyskusji wokół „Butów”. Prawdopodobne jest, że Szczepański miał takie same kłopoty z opublikowaniem „Butów” jak bohater „Błogosławionych wód Lete” z wydrukowaniem swego tekstu.

„Buty” ukazały się w 1947 roku na łamach „Tygodnika Powszechnego” i stały się przyczyną ostrego starcia w *walce o formę bytu Polaka*. W tej potyczce po jednej stronie stali redaktorzy „Tygodnika Powszechnego” oraz Szczepański, a po drugiej atakujący opowiadanie na łamach „Odrodzenia” Kazimierz Wyka i liczna grupa czytelników. Polemika miała jakby dwa wektory, jednocześnie skierowana była w niedawną przeszłość i w nadchodzącą przyszłość, w jej centrum stanął problem zła, nihilizmu moralnego. Sedno sporu stanowiła odpowiedź na pytanie: który portret Polaka jest prawdziwy – oleodruk utwierdzający współrodaków

w romantycznej genealogii chłopców z lasu czy surowa rzeźba wyciosana z rzeczywistości bolesnych, a nieraz okrutnych faktów i zdarzeń? Czytelnicy zarzucający Szczepańskiemu cynizm i nihilizm, wychowani w tradycyjnych wzorcach żołnierza – pobożnego kawalerzysty, pogrobowcy dziewiętnastowiecznego Polaka sumiennego – nie byli w stanie wydostać się z krainy legendy i mitu. Dla tej formacji ideowej „koniec legendy” nie nastąpił w roku 1945, legenda żyła nadal. Z ich punktu widzenia Polacy – to naród ludzi prawych, dobrych i rycerskich, wszelkie zło leży poza granicami ojczyzny. Zgodnie z tym stylem myślenia wrodzona łagodność i dobroduszość Polaków nie pozwalała im dopuszczać się okrucieństw, znęcać się nad bezbronnymi, pastwić nad słabszymi. O sprawach przykrych i wstydlivych, zwłaszcza gdy są już historią, w dobrym towarzystwie się nie mówi, nie stanowią one podstawy do dyskusji, stąd oburzenie jednego z czytelników: *Przypuszczam, że p. Szczepański usiłował obniżyć wartość moralną polskich oddziałów partyzanckich, które w SZLACHEŃNYCH zmaganiach walczyły z niemieckim najeźdźcą o wolność Ojczyzny*³. Szczepański replikował: *...zaraza śmierci, zaraza nihilistycznej pogardy człowieka dla człowieka, przekonanie o ostatecznej racji pięści, nie są w całości wytworami wojny i bestialskiej okupacji. W przerażająco wielkiej ilości wypadków wojna i okupacja odegrały jedynie rolę katalizatora dla tych niebezpiecznych mocy, będących w każdej chwili pod ręką, znacznie bliżej, niżby można teoretycznie przypuścić. (...) W oddziale leśnym, którego byłem członkiem, istnieli jak w każdej partyzanckiej grupie specjaliści-amatorzy od wykonywania wyroków i wszelkiej nieuniknionej brudnej roboty. Wśród tej niedużej grupki ludzi przeważali INTELIGENCI. Jeden z nich, były nauczyciel, odznaczał się skłonnościami do wyrażanego sadyzmu. Parę miesięcy temu spotkałem kolegę z owych leśnych czasów. Rozmawiając o różnych znajomych, wspomnieliśmy też owego porucznika. Spytałem, co się z nim dzieje. – Wrócił do swego zawodu – otrzymałem odpowiedź...⁴.*

³ Jan J. Szczepański, *Opowiadania dawne i dawniejsze*, Kraków 1973, s. 203 i 204.

⁴ Listy do redakcji, „Tygodnik Powszechny” 1947, nr 10 s. 5.

⁵ Jan J. Szczepański, *I co dalej*, „Tygodnik Powszechny” 1947, nr 10, s. 5.

Tu dochodzimy do drugiego wątku dyskusji – *...tak i co dalej?* – pytał Wyka. *Którędy wyjście spod łun patosu na świat zwykły, o ileż bogatszy, o ileż bardziej nasycony mimo pozorów codziennych dni*⁵. Istotnie, Szczepański nie proponuje lekarstwa na opisaną przez siebie chorobę, gdyż go nie zna. Rozwiązanie tej kwestii pozostawia moralistom i wychowawcom. Daleki jest od podporządkowywania literatury dydaktyce. *Jednym z zadań literatury jest stawianie problemów*, a nie ich rozwiązywanie. Przy okazji polemiki z Wyką Szczepański dał wnikliwą diagnozę poziomu moralności inteligencji wywodzącej się ze środowisk ziemiańskich. Przestrzegał przed bardzo popularną w tych kręgach „etyką pozorów” charakteryzującą się filisterstwem i zasklepieniem umysłowym, przed kłamstwem, lepkim przyzwyczajeniem i obłudą. Nie zgadzał się, by błona legendy zarosła pamięć o faktach, bez zrozumienia których nie sposób uczciwie budować nowej rzeczywistości społecznej, kulturalnej, politycznej.

Kontrowersyjne opowiadanie „Buty” wydrukował „Tygodnik Powszechny”, który wcale nie stronił od rodowodu akowskiego, raczej wprost przeciwnie, można powiedzieć, że bardziej niż niejedno czasopismo ówczesnie się ukazujące przyczynił się do upamiętnienia tradycji partyzanckich i powstańczych. Jerzy Turowicz wskazał terapię, jaka mogłaby pomóc – zdaniem redakcji – na „zarazę śmierci”: *Jedna jest tylko droga do uodpornienia przeciw zarazie oraz leczenia już zarażonych śmiercią: wychowanie w duchu personalizmu, w duchu poszanowania wysokiej godności każdego człowieka, w przeświadczeniu, że osoba ludzka jest wartością wprawdzie nie najwyższą, w jakiejś bezwzględnej hierarchii dóbr – niemniej jednak nieśtychanie wysoką, że człowiek w całej swej jednorodowości i niepowtarzalności, w całej swej nieodgadnionej potencjalności – jest w gruncie rzeczy jedynym prawdziwym bogactwem świata. Na antyhumanistyczną deformację, degenerację psychiki – jedynym lekarstwem jest krzewienie autentycznego humanizmu. Nie potrzebujemy dodawać, że – naszym zdaniem – jedynym naprawdę skutecznym i twórczym humanizmem jest humanizm chrześcijański, bo tylko chrześcijaństwo, pokazując najgłębszy sens ludzkiej egzystencji, pokazuje też istotną wartość człowieka.*

*W każdym razie tylko wychowanie młodzieży w duchu jakiegos personalistycznego humanizmu, kształtowanie w nim całej kultury, zgodne z nim organizowanie życia zbiorowego narodów i ludzkości – oto jedyne recepty – może trudne, ale niezbędne. Bez ich zastosowania zaraza może przybrać wymiar wprost apokaliptyczny*⁶.

Zespół „Tygodnika Powszechnego” deklarował od pierwszego numeru swoją apolityczność (w klasycznym znaczeniu słowa polityka – tj. walka o zachowanie lub zdobycie władzy w państwie). Nie reprezentował ani nie popierał żadnego wówczas istniejącego stronnictwa politycznego. Nie przeszkadzało to temu, że „Tygodnik” często zabierał głos na tematy aktualne, prowadził długie dyskusje z „Kuźnicą” – m.in. w sprawie zakresu i sposobu realizacji reform społecznych, w kwestii autonomii życia artystycznego i oddzielenia kultury od polityki, wreszcie na łamach pisma poruszano zagadnienia dotyczące stosunków państwo-Kościół. Z czasem swobodna wymiana myśli i poglądów stawała się coraz bardziej utrudniona. (...) Redaktorzy „Tygodnika” – nie chcąc zajmować się wyłącznie religią, filozofią czy sztuką i pragnąc zachować łączność z współczesną rzeczywistością – częściej niż w pierwszych latach istnienia pisma wykorzystywali reportaże. W latach 1949–1953 Szczepański wypowiadał się prawie wyłącznie w tym gatunku.

Z tego okresu pochodzi artykuł zatytułowany „Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni”⁷ napisany po wizycie w krakowskim Instytucie Higieny Psychiczej. W tekście tym Szczepański obala tezę, jakoby liczba schorzeń psychicznych zwiększyła się na skutek szoku spowodowanego II wojną światową. Bardziej przekonujące są spostrzeżenia autora, że przyczyną zachorowań były spustoszenia moralne spowodowane nagłym wykorzenieniem z własnego środowiska i gwałtownymi migracjami ludności, a w konsekwencji szerzącym się alkoholizmem i patologią życia rodzinnego. W swoich reportażach Szczepański szczególną

⁶ KJw. (Kazimierz Wyka), *Porażenie śmiercią*, „Odrodzenie” 1947, nr 7, s. 11.

⁷ Jerzy Turowicz, *Spór o „Buty”*, „Tygodnik Powszechny”, 1947, nr 10, s. 5.

⁸ Jan J. Szczepański, *Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni*, „Tygodnik Powszechny” 1952, nr 8, s. 1 i 2.

uwagę zwracał na aspekt moralny dokonujących się w latach powojennych przemian. Pisał o zagrożeniu ekologicznym i konieczności ochrony rezerwatów przyrody, o kryzysie sztuki sakralnej i o formach masowej rozrywki. Prowadził też na łamach „Tygodnika” stały felieton filmowy.

Emanuel Mounier mówił, że *trzeba nieraz w ciemności i zwątpieniu przytrzymać z całej siły własnymi rękami dwa końce tańcucha, których nie udaje się spoić*. Wydaje się, że pismo wydawane przez krakowską grupę świeckich katolików w powojennych dziejach kultury pełniło – raz gorzej, raz lepiej – funkcję owego spoiwa narodowej tożsamości, ochrony wartości elementarnych.

W marcu 1953 roku (...) decyzją władz administracyjnych zawieszono wydawanie „Tygodnika Powszechnego”, by w sierpniu tego samego roku przekazać tytuł grupie działaczy Stowarzyszenia PAX: Janowi Dobraczyńskiemu, Mieczysławowi Kurzyni, Włodzimierzowi Wnukowi i innym.

Szczepański, podobnie jak inni redaktorzy „Tygodnika Powszechnego”, pozostał bez pracy, musiał na kilka lat zrezygnować z dziennikarstwa, z udziału w życiu publicznym. Doświadczenia i przeżycia pierwszej połowy lat pięćdziesiątych inteligencji poakowskiej i postudenckiej, ale również środowisk związanych z przedwojennym PPS czy Stronnictwem Pracy, mogłyby posłużyć do spisania wielu wstrząsających relacji. Był to czas sprawdzania postaw i weryfikowania wyobrażeń o sobie samym i o innych. *Ludzie, dla których mieliśmy szacunek, ludzie nierzadko otoczeni bohaterską legendą oskarżali się o wszelkie podłości i prosili o surowe kary. To była dobra lekcja. Jakże się dziwić starym i słabym, że wyciągali z niej przewidziane wnioski? Kiedy psychologię zastępuje fizjologia, człowiek staje się inną istotą. «Będziecie inaczej śpiewać!» Och, to jest najstraszliwsze zakłęcie. Nie mówmy o tym. Ale najgorzej, jeśli w imię szlachetnych celów. To właśnie łamie. Jak to? Nie chcesz dobra? Opierasz się? I zaczyna się zabieranie nazw. (...) Patrzyliśmy na pokracznego karta symbolizującego naszą wieloletnią walkę ze złem – wszystko, co mogliśmy przeciwstawić pohańbieniu i przemocy. (...) Dlaczego nasza ofiarność w walce stała się zdradą? Jedno dobro i drugie dobro były aż tak*

bardzo sprzeczne ze sobą?*

Pogłosy wyborów i decyzji wczesnych lat pięćdziesiątych słychać w opowiadaniu „Manekin”: Przedstawił w nim Szczepański przesłuchanie milicyjne, podczas którego młody poeta żałamuje się i – za cenę wyjścia na wolność – denuncjuje kolegę z konspiracji.

Musiało upłynąć dużo czasu, nim wyprostowały się zawile ścieżki losów tych, którzy wtedy zawierali dwuznaczne rozejmy. Każdy – niezależnie od kierunku dokonanego wyboru – był zmuszony indywidualnie dźwigać brzemień cierpienia, wątpliwości, samotności. Niekiedy zaplątany węzeł pytań i nieufności był tak mocno zaciśnięty, że do końca pozostawał nie rozwiązany. W eseju „Dwie szale” Szczepański opowiada o rozmowie z przyjacielem z partyzantki, Andrzejem, który w latach pięćdziesiątych uwierzył w rację historii, w „logikę dzieciów” kształtującą lepszą przyszłość. *Wspominałem coś o procesach, które toczyły się w owym czasie, o smutnych porachunkach z ludźmi wczorajszego dnia. „Powiedz mi – rzekłem – czy gdybym był jednym z oskarżonych, a ty wiedziałbyś, że zarzuty przeciwko mnie nie są prawdziwe... Czy w takim wypadku wystąpiłbyś w mojej obronie?” Zdjął okulary, przecierał je z namysłem. A potem przez oczyszczone szkła spojrzał mi w twarz oczyma, które wciąż jeszcze były dzieciennie jasne. „Gdyby wymagało tego dobro sprawy – powiedział – świadczyłbym przeciwko tobie.” Szereg lat upłynąć miało do naszego ponownego spotkania, ale ja myślałem wtedy, że nie spotkamy się już nigdy*”. [— — —] [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)]. Nie ulega kwestii, że tak nakreślona galeria postaw tamtych lat nie może aspirować do opisu pełnej skali ludzkich doświadczeń i odczuć, motywacji postępowania i decyzji. Często uzasadnienia zajętych wówczas stanowisk są zakryte w równym stopniu dla bohaterów, jak i dla widzów rozgrywających się wypadków.

W cytowanym fragmencie bardzo wyraźnie dochodzi do głosu Szczepański-moralista, gorliwy czytelnik Conrada, pisarz wczesań heroicznych, który – zapominając o nieuniknionym uwikłaniu jednostki w konkretną sytuację history-

* Jan J. Szczepański, *Opowiadania dawne i dawniejsze*, Kraków 1973, s. 218.

° Jan J. Szczepański, *Dwie szale*, „Odra” 1980, nr 12, s. 46.

czną – interesuje się wyłącznie sferą uniwersaliów. Ta cecha pisarstwa autora „Butów” jest przyczyną jego nieudanych prób zmierzenia się, w formie literackiej, z zagadnieniem totalizmu (por. powieść „Pojedynek”).

Zanim wydał pierwszą książkę, Szczepański miał już doświadczenia scenarzysty filmowego. O swoim pierwszym – w tej roli – spotkaniu z kinem opowiada: *Było w Krakowie studium filmu oświatowego, którym kierował pan Salapski. Wciągnął mnie tam Stanisław Siedlecki, geolog i polarnik. Za jego namową napisałem pierwszy scenariusz. Wyślano mnie do Sułoszowej koło Ojcowa. Miał to być scenariusz o wzorowej wsi. Ale na miejscu okazało się, że ta wzorowa wieś żyje z szabru. Wszyscy mieszkańcy Sułoszowej jeździli na ziemie zachodnie po łupy. Przeróżająca wieś. Miejscowy nauczyciel umierający na suchoty został wyszczuty ze szkoły za to, że usiłował zaprowadzić obowiązek mycia się w miednicy (panowała wszawica). Wzbudziło to szalone protesty rodziców, nauczycielowi wybijano szyby, smarowano klamkę odchodami. Myślałem, że coś pozytywnego znajdę w spółdzielni – ale prezes, jak się okazało, miał już cztery sprawy o nadużycia. Tak że wzorowość wsi okazała się mocno hipotetyczna. Napisałem scenariusz o stanie faktycznym, ale nie przeszedł. Taki był mój debiut¹⁰. Filmy na podstawie scenariuszy Szczepańskiego zaczęto realizować dopiero po roku 1956. Powstały wówczas następujące obrazy: „Wolne miasto” (1958), „Jadą goście, jadą” (1962), „Stajnia na Salvatorze” (1962), „Westerplatte” (1967), „Hubal” (1972), „Człowiek z dalekiego kraju” (1980 – współautorem scenariusza był Andrzej Kijowski). Poza tym czekają na ekranizację gotowe scenariusze: „Bazyliszek” (o powstaniu warszawskim), „Akcja V-1” oraz „Wyspa”, adaptacja drugiej części „Ikara”.*

W numerze 3 „Tygodnika Powszechnego” ze stycznia 1957 roku opublikowano jego reportaż z Punktu Repatriacyjnego (PUR) w Przemyśle i Medyce. Był to przejmujący, miejscami przypominający „Przedwiośnie” Żeromskiego, opis powrotu do ojczyzny i spotkania z najbliższymi. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2 pkt 1 i 3 (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz. U. nr 44, poz. 204)]. O Polsce, do której wracali, wiedzieli mało, bali się rozczerowań, ale również Polska, do której

wracali, niewiele o nich wiedziała. Skala ich doznań i styl odczuwania rzeczywistości w sposób zasadniczy różniły się od przeżyć rodaków mieszkających w kraju, wyznaczały inny horyzont wartości. Można powiedzieć, używając określenia Jerzego Stempowskiego, że doświadczyli ujadania „historii spuszczonej z łańcucha”. Stąd Szczepański kładł nacisk na odpowiednie przyjęcie repatriantów przez społeczeństwo w kraju. Apelowal o postawę pomocy i wsparcia w wyprostowywaniu ich linii życia, prosił o wyrozumiałość i podjęte próby budowania mostów. Ciągłość tradycji można było zachować przez rekonstrukcję więzi społecznych ludności powracającej, przez nawiązanie więzi lokalnych w miejscach nowego osiedlenia repatriantów.

W innym, opublikowanym w tym samym roku, artykule pt. „Pamięć-odpowiedzialność”¹¹ Szczepański występuje przeciwko schematyzmowi i stereotypom w myśleniu o polskim charakterze narodowym. Powtarza w formie publiczystycznej to, czemu dał wyraz dziesięć lat wcześniej w „Butach”. Obala mif Polaka – człowieka łagodnego, dobrodusznego i rycerskiego, który ponoć nigdy nie dopuszczał się okrucieństw, obce mu było znęcanie się nad słabszymi i niewinnymi.

Artykułem tym Szczepański wpisuje się w centrum polemik i sporów dotyczących tradycji i świadomości narodowej toczących się przez całą następną dekadę. Kulminacyjny punkt dyskusji przypadł na rok 1968. Spory tego okresu miały, rzecz jasna, swe uwikłania w historię, nawarstwiały się tu najróżniejsze tradycje (od ONR-owskiej po liberalną), rodowody myślenia, stereotypy i przyzwyczajenia. Nie podejmując próby rozsypywania wszystkich węzłów czy jakiegokolwiek rozjaśnienia tych ciemności dziejów najnowszych, sygnalizujemy jedynie, że zagadnienia te istnieją i stanowią tło wystąpień Szczepańskiego z owego okresu.

Po roku 1957 autor „Rafy” jeszcze kilkakrotnie w luźnych wypowiedziach prezentował swoje stanowisko na temat tradycji narodowej. W ankiecie „Tygodnika Kulturalnego” – „Pisarz i tradycja literacka” – w duchu myśli Stanisława

¹⁰ *Poza kompleksem polskim – Rozmowa z Janem J. Szczepańskim*, „Kino”, 1981, nr 188, s. 19.

¹¹ Jan J. Szczepański, *Pamięć-odpowiedzialność*, „Tygodnik Powszechny”, 1957, nr 26, s. 1.

Brzozowskiego sprzeciwiał się ryngrafom, czapce i papce, bezymyślności, lenistwu intelektualnemu i gnuśności umysłowej. Pisał: *Tradycja bardziej przypomina kruszec, nagromadzony w glebie danej krainy, niż regionalny strój dziedziczony z pokolenia na pokolenie. Chodzi o umiejętność korzystania z owego kruszcu i o intencje, w jakich się go dobywa*¹².

Odmienne spojrzenie na wojnę i postać majora Dobrzańskiego było powodem konfliktu z Bohdanem Porębą, reżyserem filmu „Hubal”, i w rezultacie doprowadziło do wycofania nazwiska autora scenariusza z czołówki filmu. O przyczynach konfliktu mówił Szczepański: *Najważniejsza to ta, że Poręba parł ku hagiografii narodowej. Chciał na przykładzie Hubala dać tradycyjny wzór cnót rycerskich. Mnie natomiast Hubal fascynował jako fenomen schyłkowy. To był ostatni ułan, ze wszystkimi wadami tej formacji. Ostatni ułan stał się pierwszym partyzantem. Przelamują się tu dwie koncepcje wojny, dwie epoki historyczne. Temat pasjonujący, jak wszelkie sytuacje graniczne. Poręba starał się jednak za wszelką cenę wciągnąć ten dramat w statyczny wzorzec, z Hubala zrobił nieruchomego herosa i do tego obrazu nagiął, gdy mu było to potrzebne, prawdę historyczną*¹³.

Kolejny etap walki o formę bytu Polaka przypadł na drugą połowę lat siedemdziesiątych. (...)

W tym też okresie Szczepański sporo miejsca poświęcił w swoich esejach refleksji nad sensem pracy pisarza. Próbował sformułować odpowiedź na pytanie, czym winna być i czemu służyć literatura. W „Liście do Juliana Strykowski” polemizował z tezą Conrada, że literatura ma za zadanie *wymierzać sprawiedliwość widzialnemu światu*. Przyjęcie perspektywy Conradowskiej rodzi nowe pytania: według jakiego kodeksu praw należy osądzać? *Co jest źródłem uprawnień sędziego? Bo jeśli feruje on wyroki na sprawy widzialnego świata, sam musi stać ponad tym światem – jak każdy sędzia stojący na zewnątrz procesu, który rozstrzyga – uzbrojony ponadto w niezawodną miarę prawdy i fałszu*¹⁴.

Świadomość Szczepańskiego podszyta jest sceptycyzmem. Pisarz nieufnie odnosi się do normatywnej filozofii literatury, do tych, którzy prawdę posiadli i sądzą, że ich rola polega na propagowaniu jej. Przyjmuje postawę pokory

i rezerwy: *Buduję na nowo dla siebie i dla ludzi, państwo Waszej Wysokości, co jest w gruncie rzeczy pracą tłumacza usiłującego wyjaśnić swoimi bladymi obrazkami, swoimi znakami, wygląd, proporcje i wzajemne stosunki rzeczy prawdziwych. (...) Skoro podjąłem się odtwarzania owego państwa Waszej Wysokości i objaśniania go według najlepszej mojej wiedzy, to przecież po to, aby w nim żyć, aby pokazywać, jak w nim żyć należy, jak poruszać się wśród jego rzeczywistych faktów, jak obchodzić się z tym, co uważam za prawdę*¹⁵. Nadzieja, że uda mu się zrekonstruować „państwo Waszej Wysokości” jest słaba, pozostaje sceptykiem, jego spojrzenie na życie jest pozbawione złudzeń i entuzjazmu.

Autor „Pojedynku” rację literatury widzi w upowszechnianiu postawy człowieka suwerennego, w stawianiu pytań, w zmuszaniu do ciągłego próbowania się z ciemnym losem i problemami, jakie ów los – indywidualny i zbiorowy – niesie. Lektura książki ma pomagać w samodzielnym odkrywaniu prawdy i w osobistych rozmyślaniach nad wyborem właściwej hierarchii wartości.

Narrator „Raportu końcowego” spośród trzech możliwych sposobów sporządzania tego dokumentu wybiera taki, który wymaga samodzielności, niezależności i odpowiedzialności. Instrukcja pouczająca, jak napisać raport końcowy, *kreśli trzy drogi służby: drogę dyscypliny, drogę poznania i drogę oddania – wszystkie trzy jednakowo wartościowe, jakkolwiek dla różnych przeznaczone temperamentów i umysłów*¹⁶. Droga poznania, droga ciągłego, często niedołnego, ale konsekwentnego poszukiwania prawdy jest podstawowym zadaniem twórcy.

Obrađujący w Warszawie, w grudniu 1980 roku, Zjazd Literatów wybrał prezesem Zarządu Głównego Związku Literatów Polskich Jana Józefa Szczepańskiego. W swojej pierwszej wypowiedzi nowy prezes ZLP mówił: *Jeden z głównych naszych problemów, problem cenzury, zmierza obecnie w kierunku rozwiązania, wychodząc naprzeciw*

¹⁵ Jan J. Szczepański, *Obciążenie czy szansa*, „Tygodnik Kulturalny”, 1967, nr 42, s. 3.

¹⁶ *Poza kompleksem polskim*, dz. cyt., s. 19.

¹⁴ Jan J. Szczepański, *Przed nieznanym trybunałem*, Warszawa 1980, s. 108.

¹⁵ Jan J. Szczepański, *Autograf*, Warszawa 1979, s. 65.

¹⁶ Tamże, s. 58.

*naszym, podnoszonym od lat, żądaniom. Ale najdoskonalsza nawet ustawa o cenzurze nie będzie w stanie zasadowość, ponieważ sama zasada cenzury przeciwna jest naszym aspiracjom. Jednakże – proszę kolegów – nie żyjemy na księżycu i wiemy dobrze, że istnieją ograniczenia, które musimy przyjąć do wiadomości. Nie oznacza to wszakże, abyśmy się mieli wyrzec prawa do stosowania stałego nacisku dla poszerzenia granic naszych swobód i dla zapobiegania takim interpretacjom litery prawa, które mogłyby zniszczyć nasze ewentualne zdobycze*¹⁷.

Kadencja Szczepańskiego przypadła na okres niezmiernie trudny i skomplikowany, zarówno jeśli chodzi o sytuację wewnątrz środowiska pisarskiego, jak i z uwagi na przemiany dokonujące się w kraju. Obok bieżącej działalności w Zarządzie Głównym Szczepański uczestniczył w pracach Komitetu Porozumiewawczego. Stowarzyszeń Twórczych i Naukowych, brał udział w przygotowaniach do Kongresu Kultury Polskiej. Ale przede wszystkim Szczepański myślał o sprawach literatury. Deklarował się jako „człowiek środka”, nie przyjmował podziału na pisarzy partyjnych i bezpartyjnych, wierzących i niewierzących, emigracyjnych i krajowych – uznawał tylko jedną cezurę: dzielącą pisarzy na dobrych i złych. Wśród spraw ważnych do załatwienia dla całego środowiska literackiego czekały: uzdrowienie obiegu książki (zmiana systemu sprzedaży, usprawnienie działania bibliotek wiejskich, podniesienie nakładu), zmiana pracy wydawnictw (odciążenie wielkich, centralnych koncernów wydawniczych przez oficyny spółdzielcze i prywatne, powołanie wydawnictw regionalnych, które obsługiwałyby pisarzy zrzeszonych w Oddziałach ZLP), załatwienie kwestii czasopism literackich, nawiązanie współpracy ze Związkami Zawodowymi. (...)

13 grudnia 1981 roku, zgodnie z prawem stanu wojennego, ZLP został zawieszony. Po zniesieniu stanu wojennego, na początku 1983 roku władze podjęły pertraktacje z przedstawicielami Zarządu Głównego w sprawie „odwieszczenia” Związku [— — —] [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 tym samym czasie odbyła się w Warszawie Konferencja Pisarzy Partyjnych, na

której odczytano sfalszowany list Szczepańskiego. Prezesa zawieszono ZLP zmusił ten fakt do opublikowania na łamach prasy następującego „Oświadczenia”: *Oświadczam, że rzekomy mój list do Przewodniczącego Rady Państwa, prof. Henryka Jabłońskiego, odczytany na Konferencji Pisarzy Partyjnych w Warszawie w dniu 25 lutego br., jest fałszerstwem. Dla wykrycia i ukarania sprawców tego fałszerstwa oddaję sprawę w ręce prokuratora*¹⁸ (...)

¹⁷ Jan J. Szczepański, *Dobrej woli mi nie zabraknie...*, „Polityka”, 1981, nr 2, s. 10.

¹⁸ Por. „Tygodnik Powszechny”, 1983, nr 11, s. 3.

„Lutte pour la forme d'existence des Polonais”

Jan Józef Szczepański – prosateur, publiciste et auteur des scénarios pour films – prit part dans une polémique qu’il nomma, par égard à Witold Gombrowicz, lutte pour la forme d’existence des Polonais. Il débuta dans „Tygodnik Powszechny” peu de temps après la dernière guerre, lorsque cette lutte se déroulait beaucoup plus intensément que n’importe quand dans l’histoire postérieure de la Pologne. La polémique avait deux vecteurs – étant en même temps diri-

gée vers le passé récent et l’avenir qui s’approchait. D’un côté on proposait un cliché confirmant les compatriotes dans la généalogie romantique des soldats de la forêt, et de l’autre – une sculpture austère taillée dans les événements douloureux et souvent tragiques. Jan Józef Szczepański a réalisé dans son oeuvre cette seconde vision, c’est pourquoi il a été souvent accusé de cynisme et de nihilisme par ses lecteurs et ses critiques.



Maria Walendowska

Polemista i tropiciel Boga

(o Bronisławie Trentowskim)

W czerwcu 1984 roku minęła 115 rocznica śmierci Bronisława Ferdynanda Trentowskiego, myśliciela, który stworzył pojęcie polskiej filozofii narodowej. Jego losy były powikłane, a twórczość też nie przedstawia harmonijnego obrazu. Mimo to trudno Trentowskiemu nie przyznać znamion oczywistej wielkości i wobec tego – już spokojniej z dystansu innej epoki – wypada przypomnieć Czytelnikom owego fantastycznego bohatera polskiego romantyzmu.

Akceptacja wizjonera Polski Oświeconej i projektodawcy Rządu Moralnego natrafia na trudności. Spadkobiercy lewicowych kierunków romantyzmu odwołują się doń rzadko i selektywnie, ponieważ nawet jego walka z Kościołem, jak i opracowana przezeń „negatywna” historia polskiego katolicyzmu nie mogą przysłonić faktu, że Trentowski ateistą nie był, a swe potyczki toczył nie tyle z chrześcijaństwem in toto, ile z częścią ortodoksyjnie nastawionego kleru oraz z podległymi mu, głównie w zaborze rosyjskim, katolickimi publicystami, łączącymi czystość wiary z podszytą strachem troską o spokój rządów cara Wszechrosji.

Lewica wie zatem, że Trentowski był przede wszystkim filozofem religii, w dodatku zwrot „na prawo” (przynajmniej: dość niefortunny), którego dokonał po galicyjskim powstaniu 1846 r., nie czyni autora „Demonomanii” ideologiem bliższym ateizmowi.

Z kolei humanistyczna polska tradycja chrześcijańska też pozostaje niesklonna do ponownego prześledzenia „sprawy Trentowskiego”. I poniekąd trudno się temu dziwić. Ten wielki przeciwnik ideologii romantyzmu, a mesjanizmu w szczególności, zawsze wprawdzie pozostawał człowiekiem wierzącym, ale przy tym twierdził, iż kontakt z Bogiem można osiągnąć jedynie w wyniku percepcji filozoficznej. W takim znaczeniu filozofia – właśnie dlatego zwana prze-

zcń uniwersalną – pełniłaby w systemie poznawczym funkcję najwyższą, koronującą, niezastąpioną.

W namiętnych bojach, jakie Trentowski prowadził na wielu frontach, potyczki z przedstawicielami Kościoła wysunęły się zatem na plan pierwszy. Dla autora „Myśli” była to walka co się zowie rujnująca. Arcybiskup Ignacy Hołowiński, duchowy preceptor zespołu „Tygodnika Petersburskiego”, był polemistą ostrym, cokolwiek nawet obsesyjnym w tropieniu romantycznych „odstępstw od wiary” i w zwalczaniu niepokojących predylekcji do filozoficznych nowinek, a zwłaszcza do „heglowskiego bezbożnictwa”.

Ale i Trentowski prezentował równie obsesyjne punkty widzenia i tyleż gorący temperament pisarski. Wszakże jego zewnętrzne i wewnętrzne uwikłania, pęknięcia, dziwactwa i słabości odbierały mu wytrzymałość, zygzakami kierując jego myśl i pióro. Tym niemniej, powtórzmy, był Trentowski naprawdę wielkim filozofem i należy mu się z pewnością duże zrozumienie.

Urodzony 21 I 1808 r. we wsi Opole koło Włodawy na Podlasiu, uczył się nasamprzód w szkole pijarów w Łukowie, następnie w liceach stolicy, potem zaś rozpoczął studia w Uniwersytecie Warszawskim. Z wielu przekazów i wspomnień samego Trentowskiego wynika, że okres pobytu w uczelni najbardziej zaważył na ukształtowaniu się jego filozoficznych poglądów i postaw. Następnie wyjechał do Paryża, a po powrocie zajął się pracą nauczycielską, w trakcie wykonywania której zastało go powstanie listopadowe. Rozpoczął je jako szeregowiec ułan, skończył jako podporucznik. Po kapitulacji wszelako nie myślał udać się do Francji. Przekroczył granicę pruską i samodzielnie zaczął zarabiać na dalsze studia w bogatym domu niemieckiego włościanina. Ten pierwszy „punkt” jego biografii trzeba podkreślić: zamiast Francji – Niemcy, zamiast polityki wielkoemigracyjnej – filozofia, i to filozofia uprawiana w najściślejszym akademickim reżimie; Trentowski nie chciał filozofować, on chciał być filozofem.

Władze pruskie usunęły go z Królewca, udawał się więc kolejno do Lipska i Jeny, a wreszcie na studia filozoficzne do Heidelbergu, skąd przeniósł się do Fryburga, gdzie miejs-

cowa uczelnia – i później małżeństwo z córką rodziny wspomagającej go materialnie – przywiązały go do tego miasta na stałe. Wypada dodać, że Trentowski niemal przez całe życie był człowiekiem niezamożnym, na kilka lat przed śmiercią wręcz ubogim. Tłumaczy to wiele jego perypetii i decyzji.

Wybierając swego czasu Niemcy zamiast Francji wybrał, jako się rzekło, filozofię. A filozofia – to były wówczas Niemcy: tam ją uprawiano powszechnie, na najwyższym poziomie, tam też przypisywano jej ogromne znaczenie. Już to więc pod naciskiem konieczności, już z potrzeby ducha Trentowski zaczyna pisać po niemiecku. Rok 1837 przynosi jego pracę doktorską „Grundlage der universellen Philosophie”, nader korzystnie w Niemczech ocenioną, rok następny – habilitację „De vita hominis aeterna”. W dwa lata potem Trentowski drukuje najpoważniejszą ze swych niemieckojęzycznych prac, antycypującą pewne wątki późniejszej „Myślini”. Praca nosi tytuł „Vorstudien zur Wissenschaft der Natur oder Ubergang von Gott zur Schöpfung nach den Grundsätzen der universellen Philosophie”¹.

Jednocześnie czyni starania o przyznanie mu katedry filozofii w Uniwersytecie Fryburskim, tymczasem wyklada tam jako docent prywatny. Okoliczności te, lub raczej konieczności, sprawiają, że – ku konsternacji i oburzeniu krajowej, zwłaszcza poznańskiej opinii publicznej (która, nota bene, wystarała mu się od Raczyńskiego i Marcinkowskiego o regularny zasiłek pieniężny) – swój „Wstęp do nauki o naturze” opatruje zarówno wiele mówiącą dedykacją pod adresem wpływowego badeńskiego polityka i jurysty, tajnego radcy, prof. Johanna G. Duttlingera, jak i słynną „Przedmową”, stanowiącą wyznanie wiary oraz apologię nowej ojczyzny.

Autor niniejszego dzieła – czytamy tamże – przedkłada czytelnikom niemieckim owoce swojej pracy duchowej już po raz trzeci, lecz tym razem z zupełnie innymi uczuciami. Z dumą i radością bije jego poszerzone serce, bowiem (...) i on także jest obecnie Niemcem (...) Na całym ziemskim globie istnieje tylko jeden jedyny lud, który zaszczytnie wyróżniając się filozoficznym wykształceniem, owocnie kontynuuje naukę jako taką (...) Jest on z prastarego, szlacheckiego (...) rodu Teutonów.² Etc...etc...

Intektualeści romantyzmu, w tym nawet ci, którym bliższa była myśl francuska, nie uznawali za przestępstwo aktu hołdu złożonego filozofii niemieckiej, gdyż nawet ówczesni polscy krytycy Hegla, a bywali wśród nich przecież i jego uczniowie, przyznawali owej filozofii rangę najwyższą. Rzecz jednak została w kraju odczytana jako deklaracja polityczna, a tę poczytano Trentowskiemu nicomal za zdradę narodu.

Bodaj pierwszy zareagował Karol Libelt w poznańskim „Tygodniku Literackim” (nr 42–47/1840 r.). Koła emigracyjne (głównie Mickiewicz) poczuły się nierównie urażone. W antyniemiecko nastawionej Wielkopolsce zawrzało, tym bardziej że wcześniej czasopisma poznańskie chętnie udzielały swych łamów fryburskiemu uczonemu. I dopiero minąć musiał czas jakiś, żeby odbiorcom filozofa stały się jaśniejsze intencje autora przedmowy. Trentowski, nie dość że pisał z reguły w tonacji wyznania wiary, ale także lubił używać określeń kategorycznych, bezwarunkowych; jego opisy charakteryzują się stylizacją właściwą sądom i wykładowi „prawd absolutnych”. Formułował zdania bezdyskusyjnie, nawet gdy po jakimś czasie sam sobie i swoim dawnym twierdzeniom zaprzeczał. W końcu kilka zaledwie lat minęło, kiedy tych samych Niemców nazwał barbarzyńcami. Ale czytelnicy nie wnikali w takie warsztatowe subtelności jego literackiej ekspresji. Co gorsza jednak, nie wniknęli i w to, że „Przedmowa” jest tekstem emocjonalnie zróżnicowanym. Dopiero ogląd całości pisarstwa Trentowskiego pozwala wczuć się w specyfikę tego przeplatania się formy pamfletu z formą panegiryku; niezmienna bywa u Trentowskiego tylko sama temperatura wywodu. Trafiamy tu na jeszcze jedno powikłanie. Filozoficzny język Trentowskiego jest naszpikowany neologizmami, które dziś nie tylko nużą, ale wręcz śmieszą. Cały zaś system grzeszy

¹ Dzieło to wraz z *Podstawami filozofii uniwersalnej* zostało wydane pod tytułem *Wstęp do nauki o naturze czyli przejście od Boga do wszechświata* po raz pierwszy po polsku w Warszawie w 1978 r. Z oryginału niemieckiego przełożył Michał Żułkoś-Rożmarny, przejrzał i przypisami oraz notą edytorską opatrzył Jan Garewicz, wstępem poprzedził Andrzej Waliński. W r. 1974 wydano również Trentowskiego *Stosunek filozofii do cybernetyki*.

² Przedmowa do *Wstępu do nauki o naturze*, dz. cyt., s. 331.

pedanterią, zgoła sztuczną; filozof pragnąc przelicytować niedoścignioną skrupulatność niemiecką, jak gdyby mimo woli ją karykaturuje. I oto w te suche, posuplane dziesiątkami *rozcztóni, prawdobłamów, rozbierzy* itp. wywody wkraczają żywe, emocjonalnie wyraziste, naszpikowane przymiotnikami zdania – sentencje wyroków. Tak jest zwłaszcza w artykułach i drobniejszych pracach. Mamy więc Trentowskiego od wiedzy spekulatywnej aspirującego do godności akademickich i Trentowskiego – polemistę, dziennikarza.

Przed atakami „Tygodnika Literackiego” bronił się w liście do jego redaktora, A. Wojkowskiego³. Ale przecież już w „Przedmowie” tak oto napisał do rodaków: *Starzy bracia! Nie uważajcie mojej nowej postawy wobec Niemców za bezbożne odszczepieństwo. Jestem równie dumny z tego, że jestem Polakiem, jak i z mojej obecnej przynależności do Niemców (...) W swoich czasopismach zarzucacie mi, że piszę po niemiecku (...) Bracia (...) dla kogo mam pisać po polsku? Czy ścierpi się moje dzieła w Polsce?*⁴

Wielkoduszna i wykształcona inteligencja Księstwa Poznańskiego przyjęła wreszcie do wiadomości te wyrazy ekspiacji, ale osiągnęła to, że Trentowski zaczął przynajmniej pisać już po polsku. Rozpoczął się zresztą wówczas dla niego okres dużej płodności; pierwsze pięciolecie czterdziestych lat było pasmem szczytowych osiągnięć i znacznej popularności Trentowskiego. W roku 1842 ukazuje się „Chowanna”, zaraz potem praca „Stosunek filozofii do cybernetyki czyli sztuki rządzenia narodem”, zaś w 1844 r. wychodzi najważniejsze jego dzieło „Myślini czyli całokształt Loiki Narodowej” i oprócz tego zjadliwa, wymierzona w mesjanizm polski i jego apologetów książeczka „Demonomania czyli Nauka nadziemskiej mądrości w najnowszej postaci”. Gwoli ścisłości wspomnieć wypada, że Trentowski zaczyna w początkach lat czterdziestych redagować w Paryżu własne pismo „Teraźniejszość i Przyszłość”.

Takie oto były jego ówczesne osiągnięcia. Co nie znaczy, że stało się to dzięki jakiemuś wewnętrznemu uładowi filozofa. Przeciwnie, dwie sprawy, dwa duże konflikty toczyły się wtedy równolegle w życiu Trentowskiego rzutując pośrednio na aurę i merytoryczną treść jego pisarstwa.

Starania o katedrę fryburską nie udało się autorowi „Myślini”, uzyskał ją ktoś inny, rzekomo polecany przez zachowawcze kręgi polityków Badenii. Ale i Trentowski sam sobie zaszkodził – rozmyślnie czy mimowolnie? – ponieważ jął rozgłaszać słowem i drukiem, że przeszedł na kalwinizm. Nie była to prawda, do końca życia nie zmienił wyznania katolickiego, choć córkę ochrzcił w kościele protestanckim. Niestety, w katolickiej Badenii mistyfikacja ta zrobiła złe wrażenie.

Jak tę niespójność zachowania filozofa tłumaczyć? Najzwyczajniej odrobiną mitomanii i skłonnością do mieszaniasfer rzeczywistości. Trentowski w swej filozofii protestantyzmowi przyznawał szczytowe miejsce w przebiegu ewolucji religii, świadomości religijnej oraz form i instytucji religijnego życia. Utożsamiał się więc zapewne ze swoimi przeświadczeniami, bez dbałości o kwestie formalne.

Ale gdybyż tylko o protestantyzm mu chodziło! Kiedy w 1873 r. wdowa po nim realizowała różne zapisy jego testamentu, do publikacji dostał się traktat filozofa „Die Freimaurerei in ihren Wesen und Unwesen”, w związku z czym wyszło na jaw, że już od 1840 r. Trentowski należał do masonerii, początkowo w Miluzie (loża „Parfaite Harmonie”), a potem we Fryburgu (loża „Zur Edlen Aussicht”)⁵.

Oczywiście, w zgodzie ze swą „misją” i naturą, chciał Trentowski reformować również masonerię. Ale i masoneria okazała się konserwatywna, ona także. W każdym razie jej, a nie protestantyzmowi, przyznawał już w swym testamentowym dziele rolę duchowego przewodnika ludzkości. Kiedy znowuż porównamy te poglądy z niektórymi zachwytaniami filozofa na temat kultur i wier słowiańskich, mimo szczerej doń sympatii, nie możemy się wyzbyć uczucia oszołomienia. I godzi nas z nim chyba to, że wszystko, co pisał, a nawet jego życiowe błędzenia nosiły przecież jakieś znamiona wielkości, były niepowtarzalne.

³ Por. omówienie tej sprawy m.in. w: Władysław Horodyski, *Bronisław Trentowski*, Kraków 1913. Tłumaczenia Trentowskiego zawarte są w liście do A. Wojtkowskiego. Patrz B. Trentowski, *Listy*, zebrał i do druku przygotował Stanisław Pigoń, Kraków 1937.

⁴ Przedmowa do *Wstępu do nauki...*, dz. cyt., s. 335–336.

⁵ A. Walicki, *Bronisław Trentowski*, dz. cyt., s. 358.

Dodatkową „aferą” nazwać wypada głośny spór Trentowskiego z Mickiewiczem⁶. Jest to wszelako temat dobrze już opracowany, a nadto zbyt obszerny, jak na rozmiary tego szkicu. Spór ten wyniknął oczywiście z zasad historiozoficznych Trentowskiego, „Azjatyckiemu barbarzyństwu” i szkodliwości irracjonalnej, mesjanistycznej doktryny, przenoszonej do społeczeństwa pod nośną postacią ówczesnych literackich symboli, Trentowski przeciwstawiał swą wizję Polski światłej, rozumnej, wyzbytej absurdalnych przesądów i niszczyielskich uniesień. Mickiewicz nie pozostawał filozofowi dłużny, tylko że kolejny zwrot psychiczny Trentowskiego był już za progiem. Wywołała go rzecz galijska. Szok, którego filozof doznał od strony preferowanych dotąd przez siebie ruchów radykalno-postępowych, zmienił go... w mesjanistę.

Wówczas to na horyzoncie pojawił się nowy przyjaciel i sponsor Trentowskiego, Zygmunt Krasiński.

W roku 1847 Trentowski pod pseudonimem „Ojczyźniak” wydaje w Paryżu książkę „Wizerunek duszy narodowej”, zaś Wiosnę Ludów wita edycją „Przedburzy politycznej”, której wstydliwą tajemnicą jest to, że fragmentami pisał ją rzekomo Krasiński posługując się nazwiskiem Trentowskiego. Odnosi się wrażenie, że Trentowski uległ tu wpływom poety nie jako przekonany polityk i myśliciel, a nawet ktoś biedny, po prostu „kupiony” przez zamożnego mecenaśa, lecz jako człowiek zrozpaczony. Oto bowiem znowu historia zaprzeczyła jego społecznym teorematom, a on, ponieważ nigdy nie był zdolny do autokrytycyzmu, wołał zaprzeczyć historii.

I Trentowski, i Krasiński byli bardzo egocentryczni, ale Trentowski okazał się charakterologicznie słabszy. W dodatku niechętna Trentowskiemu opinia kół katolickich wcale nie doceniła jego „nawrócenia”, z kolei zaś postępowe koła intelektualistów romantyzmu na nowo poczuły się zdezorientowane.

Był to zresztą koniec popularności i naukowego rozkwitu filozofa, jego schyłek i zmierzch. Długotrwała przypadłość nerwowa, niepowodzenia wydawnicze w kraju, życie wśród ciągłych trosk materialnych, a po śmierci Krasińskiego wręcz bieda, z ledwością odganiają zapomogami generała

Zamoyskiego, wreszcie izolacja od ludzi i w konsekwencji postępujące dziwaczenie – takie są ostatnie lata życia Trentowskiego. Żadne z dzieł, które wówczas napisał, nie ukazało się już za jego życia, że wspomnieć choćby zbiór studiów z filozofii religii „Bożyca”, czy traktat „Wierzę w Boga”⁷. Wybuch i klęskę powstania styczniowego przyjął objawami tragizmu i depresji. *Dręczyła go* – pisze Walicki – *wewnętrzna rozterka: głosząc konieczność przystosowania się do katolicyzmu, jako jedynej broni Polaków w walce z Rosją, nie umiał zdobyć się wewnętrznie na to przystosowanie*.

Nie przystosował się właściwie także ani do naprędce zaakceptowanego mesjanizmu, ani do spóźnionego mistycyzmu czy – ściślej mówiąc – do tej jakowejś osobliwej jego formy ujawnionej w dziele „Panteon wiedzy ludzkiej”, na kartach którego oznajmiał się jako znawca i wyznawca nauk tajemnych. Przeszedł osobliwą drogę wewnętrzną. Umarł we Fryburgu 19 czerwca 1869 roku.

Tak więc pojęcie filozofii narodowej sformułowane zostało autorsko i rozwinięte filozoficznie przez Bronisława Trentowskiego. Wprawdzie już w latach trzydziestych koncepcję narodowej refleksji humanistycznej postulował Mochnecki, ale temu chodziło głównie o estetykę i literaturę⁸. Natomiast w koncepcji Trentowskiego filozofia polska i słowiańska logicznie wynikały z całości tego systemu, zwanego „uniwersalnym”, i uzasadniały cały przewód myślowy oraz siatkę kategorii. Jest więc tylko pozorną sprzecznością to, że debiutujący w języku niemieckim, euro-

⁶ Dokumentacja tego sporu jest zasobna. Wymieńmy dla przykładu: Bronisław F. Trentowski, *Demonomania czyli Nauka nadziemskiej mądrości...*, Poznań 1843; polemiczne, antymesjanistyczne wątki w pierwszych partiach *Chowanny*, *Myślini* i w wyż. cyt. *Listach* Trentowskiego, zebranych przez S. Pigonia, wśród których znajduje się też korespondencja z Mickiewiczem. Por. dalej W. Horodyski, *Bronisław Trentowski*, dz. cyt., S. Kawyn, *Mickiewicz-towiańczyk w opinii autora „Chowanny”*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego, z. 36/1964, głównie zaś studium A. Walickiego, „Filozofia narodowa” *Bronisława Trentowskiego a mesjanizm mickiewiczowski*, w tegoż: *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970, s. 89–151. Walicki przytacza tamże publicystykę Trentowskiego z pisma „Teraźniejszość i Przyszłość”.

⁷ Patrz *Bibliografia filozofii polskiej 1831 – 1864*, opracowali A. Kadler i I. Racyńska, Warszawa 1960, s. 261 i nn.; S. Pigoń, *Dwoista teozofia Bronisława Trentowskiego*, Warszawa 1937.

⁸ Maurycy Mochnecki, *O literaturze polskiej w wieku XIX*, w tegoż: *Dzieła*. Wydanie jedyne prawne, Poznań 1863.

pocentryczny z poglądów i nader „systemotwórczy”, spekulatywny filozof nazywał swe dzieła *logika i pedagogika narodowa*.

Brak miejsca nie pozwala na szczegółowe omówienie osobnego i ważnego tematu: Hegel a Trentowski. Także sam system autora „Podstaw filozofii uniwersalnej” musi tu zostać przedstawiony w schemacie. Fachowa krytyka była i jest na ogół zgodna co do tego, że Trentowski (mający zresztą osobliwy kompleks Hegla albo raczej sławy Hegla) pomyślał swoją filozofię jako wykład „antyheglizmu” – i że było to przedsięwzięcie nie całkiem udane. Historyków filozofii interesuje także kwestia irnych pokrewieństw i zapożyczeń; sam Trentowski deklarował się najczęściej jako zwolennik Schellinga.

Filozofię swą przedstawił i rozpiisał niejako na plan (czy drabinę) triad, tj. dwu przeciwieństw i ostatecznego ich zharmonizowania. Co się tyczy hasłowego uniwersalizmu filozofii, był to jego program, wizja i sposób ujmowania zadań tej dziedziny refleksji. *Podobnie – oświadczał – jak prawda jest jedna i jedyna, tak jest nią też i filozofia, jako samowiedza prawdy. (...) Wszystkie nauki i wszystkie systemy nauk są tylko poszczególnymi manifestacjami jednej i tej samej filozofii, czyli jednego i tego samego ducha filozoficznego. Filozofia nie nakłada na ludzkość żadnych więzów, ona je zdejmuje (...). Jest (...) objawieniem samowiedzy Bożej*”.

Przeto myślenie filozoficzne jawi się Trentowskiemu jako najdoskonalszy wyraz i ukoronowanie procesów rozwoju ludzkości. Człowiek wzrastał – w wiedzy o Bogu, świecie i sobie – od form starożytnego, „azjatyckiego” niemowlęctwa, poprzez wieki średnie do ery nowożytnej, ta zaś poprzedzi czas Królestwa Bożego na ziemi. Historiozofię tę Trentowski uszczegółowił następnie do opisu dziejów szkolnictwa i pedagogiki w „Epice” stanowiącej trzecią część „Chowanny”.

Kiedy, zdaniem Trentowskiego, rozpatrujemy historię i obraz światowej myśli filozoficznej, widzimy, że można tam dostrzec dwie sfery przeciwstawień. Z jednej strony istnieje „zewnętrzność stworzona”: wszelki materializm, poznanie empiryczne, fizyka i różne rodzaje realizmu,

z drugiej – metafizyka, myślenie spekulatywne, idealizm, słowem cała „wewnętrzność stworzona“. Konkretnych przykładów historycznych dostarczają w tym względzie realistyczna orientacja myśli francuskiej i przeciwstawiająca się jej metafizyka niemiecka. Rozwijając się, jak dotąd, równolegle, kierunki te nie mają przyszłości i nie można od nich oczekiwać ostatecznego samopoznania oraz udoskonalenia, co wszak być winno celem filozofii. Trzeba więc, aby *realność stopiła się z idealnością i rozbita jako Rzeczywistość*, a ten cel – cel refleksji zwanej uniwersalną, osiągnąć może tylko myśl słowiańska, respective polska, jako najlepiej w Słowiańszczyźnie rozwinięta. Dlatego też filozofia uniwersalna będzie zarazem narodową filozofią polską.

Ów trzeci człon triady, trzeci „świat“, świat boski, nazwany został przez Trentowskiego *Różnojednią, Całością Rzeczywistości*. Dzieje narodów, psychologia dziejów ludzkich i wszelka myśl są obszarem przeplatania się trzech mocy i sfer: Boga, człowieka i świata. Sfery te różnią się wzajem, ale łączy je wspólny, Boski pierwiastek, Boska obecność, Boże przenikanie. Dotychczas istniejące źródła poznania, władze jaźni: zmysł (umiejętność zdobywania doświadczeń) i umysł – myśl „czysta“ – nie są zdolne do całościowego ogarnięcia tej transcendentnej Bosko-ludzkiej Rzeczywistości.

Pojmie ją i zastosuje dopiero *węzeł Różnojedni*, najdoskonalsza władza poznawcza, czyli myśl. Wówczas możliwe się stanie bezpośrednie poznanie Boga, poznanie totalne¹⁰.

Filozofię uniwersalną Trentowskiego można uporządkować wedle następujących działów: filozofia Boga (w tym

⁹ Bronisław F. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej*, dz. cyt., s. 10, 51, 56.

¹⁰ Informacje o treści filozoficznych prac Trentowskiego oraz dzieła *Myślini czyli całokształt Loiki narodowej* zaczerpnęły m.in. z: Bohdan Chrzaniowski, *Podstawy logiczne „Analityki” Trentowskiego*, „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce”, Kraków 1930; Adam Bar, *Zwolennicy i przeciwnicy filozofii Hegla w polskim czasopiśmiennictwie (1830–1850)*, „Archiwum...”, Kraków 1933; *System Trentowskiego treścią i rozbiorem Analityki logicznej okazany przez J. I. Kraszewskiego*, Lipsk 1847; Aleksander Tyszyński, *Autor Loiki oraz Rozbiór teorii w systemie loiki krajowej B.F.T.*, w tegoż: *Rozbiory krytyki*, Petersburg 1854; Aleksander Orłowski, *Absolut i natura we wczesnych pracach B. F. Trentowskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, Warszawa 1970, T. XVI.

religii), filozofia człowieka, wreszcie filozofia świata, której egzemplifikację zawierają jego dzieła z zakresu historiozofii i tzw. filozofii polityki. Wątki tych przedmiotów komplementarnie występują w różnych książkach Trentowskiego uzupełniane treściami polemiczno-krytycznymi.

Jednakowoż filozofia Boga pełni rolę kośćca całego systemu i z niej biorą się wszelkie podstawowe twierdzenia systemu. Filozofię Boga Trentowski dzieli na filozofię natury, filozofię ducha i częściowo filozofię świata, te zaś na jeszcze drobniejsze *rozczłonia*. Trzeba by przy tym doprawdy opracować słownik neologizmów Trentowskiego, ponieważ, dziś zwłaszcza, trudności leksykalne znacznie utrudniają lekturę jego prac. W każdym razie *Bóg naszego filozofa* – konkluduje Chrzanowski – *jest rzeczywistością, osobą – a więc Bogiem chrześcijańskim*¹¹. Jednakże człowiek poznaje najpierw prawdę i wiedzę o sobie, a (...) zobaczysz, że jest jednorodny z istotą Boga i świata, potem poznaje prawdę i wiedzę poza sobą, tj. w Bogu i świecie. (...) Z tego wynika, że w poznaniu „przegląda się Bóg w człowieku, a człowiek w Bogu”.

Hołowiński i Kozłowski zarzucali autorowi „Bożycy” skłonność do religii naturalnej, zwłaszcza do panteizmu. Owo zwrotne sprzężenie pierwiastków i immanentna obecność Boga w świecie, a zwłaszcza teza o bezpośrednim poznawaniu Boga, nie mogły pozostawić ich obojętnymi. Trentowski bronił się przed pomówieniem o panteizm, ale w „Chowannie” sam przyznaje, że w swych niemieckojęzycznych pracach nie uchronił się od *pozoru panteuszostwa*. Wszelako – jak twierdzi – w pracach polskich przeciwstawił się z całą mocą *bezhoźnictwu i panteizmowi Hegla*.

Mało stosunkowo uwagi poświęca się przy omawianiu filozofii religii Trentowskiego temu, charakterystycznemu dlań zresztą faktowi, że jako autor „Chowanny” nieco przeczy on poniekąd autorowi „Bożycy”. Otóż pisana w okresie schyłkowym „Bożycy” ujawnia jeszcze jeden zwrot w poglądach filozofa¹². Mianowicie od stanu uwielbienia wszystkiego co europejskie i zachodnie, cywilizowane i „światłe”, Trentowski – czy to po wpływem słowianofilskich pism Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego, czy ewentualnie Lelewela (choć tego nie lubił i poważnie nie traktował) –

przechodzi nieoczekiwanie do entuzjazmowania się mitologią i kultami słowiańskimi, w których zaczyna doszukiwać się przejawów najwyższej religijnej etyki... i metafizyki zarazem. Uprawnione będzie tu chyba mniemanie, że wciąż ambiwalentnie nastawiony wobec *jezuickiego papieżnictwa* – czyli katolicyzmu (z którym zresztą chciał „przeciw Moskwie” zawierać sojusze taktyczne) – filozof jął się propagowania kultów słowiańskich, widząc w tym nowy argument przeciw katolicyzmowi. A przecież argument prawdziwie ostatni sformułował na koniec przypisując masonerii rolę kościoła przyszłości, najlepiej realizującego bliską mu ideę Bożo-człowieczeństwa.

Jednak pozostaje „Chowanna”, dzieło o istotnych wartościach, wykład filozofii człowieka, pełny zarys hitoriozo-fii¹³. Wcześniej doczekała się i ona krytycznych recenzji¹⁴, ale w dziesięcioleciach późniejszych potraktowano ją za to z dużą uwagą respektując niejedną jej pedagogiczną tezę.

Wierny zainteresowaniu romantyków sprawami szkoły i wychowania, Trentowski nader słusznie upatrywał w pedagogice szansę rozwoju naczelnych wartości ludzkich i narodowych: wolności i godności, umiłowania pracy, dumy ludzkiej, szacunku dla siebie i innych, tolerancji, religijności, twórczej postawy wobec świata... I on, i Libelt peda-

¹³ W sprawie polemik Trentowskiego z filozofami katolickimi, a przede wszystkim ze środowiskiem „Tygodnika Petersburskiego” patrz: Feliks Kozłowski, *Początki filozofii chrześcijańskiej włącznie z krytyką filozofii Bronisława Ferdynanda Trentowskiego*, Poznań 1845; Żegota Kostrowiec (I. Hołowiński), *O stosunku bezpośredniej filozofii do religii i cywilizacji naszej*, w tegoż: *Pisma*, Wilno 1848, T. I. „Panteistyczne” wątki filozofii religii Trentowskiego skrótkowo omawia także Leszek Kołakowski w swej książce *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1965, s. 441–442.

¹² Jej fragmenty opublikował T. Kazanecki w: *Bronisław Trentowski. Pisma o filozofii religii*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, Warszawa 1965, T. XI.

¹³ Bronisław Ferdynand Trentowski, *Chowanna czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, wstępem i komentarzem opatrzył Andrzej Walicki, Wrocław – Warszawa – Kraków 1970, T. I–II.

¹⁴ Krytykę rozpoczął F. Kozłowski pracą *Uwagi krytyczne nad Chowanną*, Poznań 1844. Z późniejszych opracowań, koncentrujących się przede wszystkim wokół zagadnień pedagogicznych, wymienimy przykładowo: J. Bulanda, *Wśród poglądów pedagogicznych Br. F. Trentowskiego*, Ropczyce 1930; S. Kot, *Bronisław Trentowski. Historia wychowania*, Lwów 1934, T. 2, s. 276–291; H. Rowid, *Podstawy pedagogiki Trentowskiego*, Lwów 1920; B. Suchodolski, *Bronisława Trentowskiego filozofia człowieka*, „Archiwum...”, Warszawa 1970, T. XVI. Na koniec najobszerniejsze omówienie A. Walickiego zawarte we „Wstępie” do *Chowanny*, dz. cyt.

gogikę polską uczynili jedną z najnowocześniejszych w ówczesnej Europie. Zaryzykowałabym uwagę, że po latach pewne koncepcje obydwu anonimowo ożyją w oryginalnej polskiej pedagogice społecznej Heleny Radlińskiej.

„Chowanna” składa się z trzech części. Pierwszą stanowi „Nepiodyka” – nauka o wychowanku, drugą „Dydaktyka” – kompendium wiedzy o nauczycielu, trzecią – „Epika”, historia szkolnictwa na świecie i w Polsce.

Motywacje, które legły u podstaw „Chowanny”, były różne. Właśnie tam Trentowski, w obszernym „Przedśłowiu”, zawarł wyrazy sprzeciwu wobec szkodliwości mesjanizmu polskiego i złych wpływów poezji oraz postawy romantycznych wizjonerów na umysły i charaktery młodzieży. Również w końcowej „Epice” sformułował najostrzejszy z ataków wobec wychowawczej tradycji polskiego katolicyzmu i struktur jego szkolnictwa.

Zgodnie z organizującą całość systemu metodą trójpodziału, pedagogikę swą uznał filozof za Różnojędnie empirii i spekulacji, tj. wychowania ciasno praktycznego, trenującego zewnętrzne umiejętności i wychowania idealistycznego, kształtującego myśl i duszę. Pedagogika „Chowanny” miała być *kojarznią* tych jednostronności, a ostatecznie służyć przygotowaniu ucznia do poznania *Boga w świecie i w człowieku*. Omawiając *realność, idealność* i pożądaną *Rzeczywistość* wychowanka, Trentowski nakreślił programowymi czasami bardzo śmiały i postępowy. Analizuje on np. wpływ dziedzin pośrednio ingerujących w proces wychowawczy, a uchodzących wtedy za tabu, jak wychowanie seksualne, ciąża, sprawy higieny itp. Nadto roztrząsa sprawy „idealności”: *umu, rozsądku i umysłu*, wprowadzając kategorie *jaźni poznającej, jaźni tlejącej* i – najwyższego rzędu – *jaźni działającej*. W „Dydaktyce” natomiast zawiera zespół wskazówek dla nauczycieli wszystkich szczebli – od proboszcza z wiejskiej szkółki do wykładowcy z uniwersytetu. Przekazuje tam również szczegółowo opracowaną metodykę nauczania wszystkich przedmiotów oraz uwagi o organizacji szkolnictwa.

Formuła wychowania jest u Trentowskiego bardzo szeroka i dziś, gdy wiemy, że szkoła jest zaledwie jednym z wielu czynników wychowawczych, pedagogika polskiego

myśliciela zwycięsko opiera się próbom czasu. Jest prekursorska, świeża – a czytając ją i wnikając w tok rozumowania autora, widziałabym jego uczniów wśród przedstawicieli dzisiejszej psychologii humanistycznej, akcentujących holizm wychowawczy i starających się zabić zbytniemu sfunkcjonalizowaniu i redukcjom osobowości. Może nieco szkodzą klarownym treściom „Chowanny” pomieszczone w „Epice” analogie etniczno-kulturowe i mało rzetelnie przytoczona, za to najzupełniej tendencyjnie wyinterpretowana historiografia katolickiego szkolnictwa w Polsce. Pamiętajmy jednak, że był to początek lat czterdziestych, a wówczas Trentowski uogólnił z osobistych względów stanowisko „Tygodnika Petersburskiego” na całokształt postaw i poglądów katolickich. Środowiska katolickie znówuż patrioty w nim także nie dostrzegały, ale zamiast spokojnej dyskusji stosowały wobec niego metodę apostazji. Tak czynił nie tylko „Tygodnik”, tak też zachowywał się wobec niego sam Mickiewicz. Zresztą Trentowski nie był człowiekiem dialogu, uprawiał albo deklarację, albo sprzeciw. Ale w filozofii polskiej czasów romantyzmu, zwłaszcza zaś w polskiej myśli pedagogicznej, zajął miejsce poczesne.

Poloniste et chercheur de Dieu (Bronisław Trentowski)

Bronisław Ferdynand Trentowski (1808–1869) – créateur de la philosophie polonaise nationale – fut un homme aux destins exceptionnellement compliqués. Son oeuvre ne présente pas non plus un tableau harmonieux. Selon la conception de Trentowski les philosophies polonaise et slave résultent de la totalité du système nommé „universel”.

On peut classer la philosophie universelle de Trentowski en des sections suivantes: philosophie de Dieu (y

compris la religion), philosophie de l'homme, enfin philosophie du monde, dont l'exemple se trouve dans ses oeuvres consacrées à l'historiosophie ainsi qu'à ce qu'on nomme philosophie de la politique. La philosophie de Dieu joue le rôle de squelette dans tout ce système. Cependant particulièrement intéressante est la pensée pédagogique. Bronisław Trentowski et Karol Libelt ont rendu la pédagogie polonaise une des plus modernes dans l'Europe de leurs temps.

Ks. Michał Heller

Mechanistyczna krytyka mechaniki

Krytyka czystego doświadczenia

Krytyka mechaniki Newtona, przeprowadzona przez Berkeleya i Leibniza¹, zapisała się na trwałe w podręcznikach historii filozofii, ale fizycy XVIII i XIX stulecia byli zbyt zajęci odnoszeniem sukcesów w swoich specjalnościach, by tracić czas na grzebanie w filozoficznych bibliotekach. Zresztą która krytyka wytrzymałaby konkurencję z tak widocznymi efektami, jakimi mogła poszczycić się mechanika? Młody pozytywizm podniósł te pragmatyczne względy do rangi obowiązującej filozofii² i wydawało się, że problem został zamknięty. Wkrótce miało się to okazać jeszcze jednym złudzeniem. Pozytywizm programowo głosił pochwałę metod empirycznych i ich skuteczności. Musiało to spowodować wzięcie tych metod pod powiększające szkło analizy i dokładniejsze przyjrzenie się im w trakcie ich działania. Tak w łonie pozytywizmu zrodził się kierunek zwany empiriokrytycyzmem. Dopiero późniejsi myśliciele zauważą, że postęp – w dużej mierze – polegał na powtórzeniu, w nowej formie i w zmienionym kontekście historycznym, zastrzeżeń wypowiedzianych znacznie wcześniej przez Leibniza i Berkeleya. Ale w XIX wieku wszystko zaczęło się od odkrywczej – jak sądzono – krytyki metod stosowanych przez poszczególne nauki. Powróciło Kantowskie pytanie: jakie są warunki doświadczenia? Kant poddawał analizie poznanie zmysłowe, by usprawiedliwić metody nauk; teraz analiza metod naukowych doprowadziła do drobiazgowych roztrząsań nad strukturą doznań zmysłowych. Nieprzypadkowo podstawowe dzieło jednego z głównych przedstawicieli empiriokrytycyzmu, Richarda Avenarius (1843–1896), nosiło tytuł „Kritik der reinen Erfahrung” („Krytyka czystego doświadczenia”). Rewolucja zamierzona przez Kanta tym razem miała dokonać się u fundamentów nauk empirycznych. Avenarius głosił hasło takiej rewolucji, ale sam, będąc tylko filozofem, nie miał szans na wprowadzenie jej

w życie. Miał je natomiast Ernst Mach (1838–1916). Jako filozof, ale i fizyk odnoszący sukcesy w mechanice, hydrodynamice, akustyce, nauce o elektryczności, termodynamice i optyce, mógł on bardziej „od wewnątrz” krytykować empirię. On też stał się najbardziej wpływową postacią nowej fazy pozytywizmu. Dokonana przez Macha krytyka mechaniki klasycznej była ostatnią, ale i najbardziej konsekwentną, próbą reformy mechaniki w imię mechanicyzmu.

Rozpad naukowego faktu

Mach poddawał krytyce mechanikę klasyczną tylko po to, by ją lepiej ugruntować jako naukę, by tym skuteczniej mogła spełniać swoją funkcję najbardziej fundamentalnej z nauk. Pozytywistyczne hasło sprowadzenia wszystkiego do faktów jest w zasadzie słuszne, ale co to jest fakt? Jeżeli fakt rozumieć empirycznie – a przecież nie można inaczej – to nie pozostaje nic innego, jak tylko rozłożyć „fakt” na zespół doznań zmysłowych, które go tworzą. Z tak zwanego zewnętrznego świata docierają do nas doznania barw, dźwięków, temperatur, ciśnień itp.; z nimi łączą się doznania wewnętrzne: dyspozycje umysłu, odczucia chcenia, dane pamięci. Wszystkie te doznania Mach nazywa *elementami*. Niektóre zespoły elementów wykazują względną trwałość i bardziej zwanie niż inne odciskają się zarówno w pamięci, jak i w języku. Takie zespoły elementów nazywamy ciałami¹. Ciała stanowią przedmiot badań fizyki. Fizyka okazuje się więc bardzo bliską krewną psychologii. Nie tylko dlatego, że w ostatecznym rozrachunku zajmuje się ludzkimi doznaniem, ale także i z tego powodu, że niektóre względnie trwałe zespoły doznań (elementów), związane z ludzkim ciałem, nazywamy jaźnią, czyli tym, co tradycyjnie jest przedmiotem zainteresowań psychologii. Tradycyj-

¹ Por. rozdziały: „Względność istnienia” i „Względność przeciw absolutom”.

² Por. rozdz.: „Mechanistyczna reforma nauki i społeczeństwa”.

³ Por.: E. Mach, *The Analysis of Sensations*, (przełł. C. M. Williams), Bover Publ., New York 1959.

nie – bo w istocie psychologia różni się od fizyki nie tyle przedmiotem, co kątem widzenia.

Rzecz charakterystyczna – tak bardzo kiedyś czczony przez Comte'a „fakt naukowy” rozpadł się teraz na drobne elementy. Coś, co można mierzyć w laboratorium, zamieniło się w zbiorowisko doznań zmysłowych. Czy oznaczało to krok w kierunku subiektywizmu u podstaw nauk empirycznych? W każdym razie Mach nie dostrzegał takiego niebezpieczeństwa. Przeciwnie, ze swojej epistemologii wyprowadzał wnioski metodologiczne, które – jego zdaniem – miały wreszcie z mechaniki zrobić naukę ścisłą. W tym celu mechanikę należało oczyścić z wszelkich *wtrętów metafizycznych*; tzn. z tego wszystkiego, czego nie da się zredukować do bezpośredniego świadectwa zmysłów.

Oczyszczenie mechaniki

Program oczyszczenia mechaniki z *metafizycznych wtrętów* Mach przeprowadził w swojej najbardziej poczytnej książce „Die Mechanik in Ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt” (Leipzig 1883)⁴. Istnieje powiedzenie, że historia nie dzieje się po prostu, lecz jest tworzona przez tych, którzy historię piszą. W ten mniej więcej sposób Mach uprawiał historię mechaniki: „tworzył” on dzieje mechaniki tak, by wydobyć jej założenia i jej logiczną strukturę.

Każda nauka rodzi się z potocznych doświadczeń i praktycznych umiejętności. Konieczność komunikowania innym metod i wyników swojego działania zmusza do dokonywania skrótowych opisów własnych doświadczeń. Uproszczony, skrótowy opis jest możliwy na skutek tego, że niektóre relacje między zjawiskami często się powtarzają. One to właśnie z czasem stają się przedmiotem nauk. Tendencja do syntetyczności opisu prowadzi do syntetycznej wizji świata. Według Macha, jednolitość koncepcji świata jest milczącym założeniem wszystkich nauk⁵.

Takie też jest pochodzenie nauki zwanej mechaniką klasyczną. Nie ma w niej żadnej wiedzy a priori. Wszystko, co zawierają podręczniki mechaniki (względnie, co powinny zawierać po usunięciu z nich wtrętów metafizycznych) to

tylko zorganizowane ekonomicznie (w myśl zasady oszczędności) opisy potocznych doświadczeń. Narzędziem takich opisów jest matematyka. Niektórzy sądzą, że mechanika opiera się na „dowodach matematycznych”. Ale to jest złudzenie. Dowód matematyczny nie może niczego dodać do świadectwa zmysłów, a to, co niektórzy biorą za matematyczny dowód, jest podświadomym odwoływaniem się do „instynktownych doświadczeń”, to znaczy do doświadczeń prowadzących do tak oczywistych wyników, że nikt ich nie usiłuje sprawdzać w laboratoryjnej praktyce⁶.

Prawa mechaniki są skrótowymi opisami relacji pomiędzy zjawiskami w języku doznań zmysłowych. Ich celem jest „podsumowanie” danych przeszłych doświadczeń, by umożliwić przewidywanie doświadczeń przyszłych. Konsekwentnie, jedynie dopuszczalnymi hipotezami w mechanice są tylko takie hipotezy, które mogą być testowane przez odwoływanie się do doznań zmysłowych. Znany jest ostry sprzeciw Macha przeciwko „hipotezie atomów”, których przecież zobaczyć niepodobna. Nie pomogły argumenty wysuwane przez Plancka. Mach w swoich przekonaniach pozostał niewzruszony.

Łatwo domyślić się, że ofiarami krytyki Macha padły także Newtonowskie absoluty; ruch, czas i przestrzeń. U Newtona – jak pamiętamy⁷ – absoluty te pojawiły się w związku z prawem bezwładności. Występowanie sił bezwładności świadczy o absolutności ruchu, a absolutny ruch mierzy się absolutnym czasem i odnosi do absolutnej przestrzeni. Prawo bezwładności stwierdza coś o ciałach, na które nie działają żadne siły (to mianowicie, że ciało takie

⁶ W krajach anglosaskich dzieło to znane jest pod tytułem *The Science of Mechanics* (przekł. T. J. McCormack, Chicago 1893).

⁷ Cecha jedności, czy może lepiej – jednolitości, była jeszcze mocniej podkreślana przez Avenarius: Jego zdaniem źródłem nauk jest ludzkie pragnienie jedności, a każda nauka usiłuje dokonać syntezy poznania w jakimś swoim „ostatecznym pojęciu”. Por.: L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna* (Seria „Omega”), PWN, Warszawa 1966, s. 116–117.

⁸ Przedstawienie propagowanej przez Macha teorii nauki w dużej mierze oparłem na przejrzystym artykule: P. Alexander, *Ernst Mach*, The Encyclopedia of Philosophy, red.: P. Edwards, vol. 5, Macmillan and Free Press, New York – London 1967, s. 115–119.

⁹ Por. rozdz.: „Matematyczne zasady Izaaka Newtona”.

spoczywa lub porusza się ruchem jednostajnym), a to jest sytuacja niedopuszczalna. Prawo bezwładności można więc traktować jedynie jako definicję siły, definicję będącą podsumowaniem wyników wielu doświadczeń. Newtonowskie absoluty są więc „bytami czysto myślnymi”, „mentalnymi konstrukcjami” skazanymi na banicję z obszaru mechaniki.

Ale przecież siły bezwładności naprawdę występują. Do czego je więc odnosić, skoro absolutna przestrzeń nie istnieje? Mach miał tu tylko jedno wyjście: rolę absolutnej przestrzeni, powszechnego „tła” przejmują na siebie wszystkie masy we Wszechświecie. Miarą bezwładności jest właśnie masa i – według Macha – masa danego ciała nie może być jego „wewnętrzną własnością”, lecz wynikiem oddziaływania zachodzącego pomiędzy danym ciałem a wszystkimi innymi ciałami Wszechświata. Gdyby Wszechświat nagle opustoszał i gdyby pozostało w nim tylko jedno ciało, nie byłoby w ogóle sensu mówić o jego masie⁸.

Mechanistyczny obraz świata

Mechanika klasyczna, w ciągu wielu dziesiątków lat swojej ewolucji, wyprodukowała imponujący obraz świata. Obraz ten dawno już przestał być tylko elementem kulturowego wyposażenia wykształconych ludzi; stał się powszechnie obowiązującą filozofią przenikającą wszystkie dziedziny kultury i wykształcenia. I tu właśnie – jak dziś wydaje się z perspektywy czasu – Małchowska krytyka mechaniki powinna była najbardziej wstrząsnąć mechanistycznym poglądem na świat...

Mechanika klasyczna jest nauką teorią, a teorie naukowe – zdaniem Macha – nie posiadają żadnej „mocy wyjaśniającej”; są jedynie prowizorycznym środkiem zastępującym długie i myślowo nieekonomiczne opisy w języku bezpośrednich danych zmysłowych. Obraz świata (lub jakiejś jego części), jaki „daje” teoria, jest tylko jej psychologicznym, ubocznym efektem, czyli – krótko mówiąc – jest pustą metafizyką.

Mach, choć zupełnie inną drogą i w zupełnie innych intencjach, doszedł do tych samych wniosków, przy pomocy których Berkeley chciał zneutralizować światopoglądowe

działanie mechaniki klasycznej⁹. Mechanikę należy traktować fenomenalistycznie, a nie ontologicznie. Mówi ona o zjawiskach (fenomenach), a nie o rzeczywistości. Mach i Berkeley poróżniliby się zapewne chcąc określić, co to znaczy zjawisko, ale nie zmieniliby to faktu, iż myśleli podobnie.

Wpływ Macha

Berkeley uważał, że odda przysługę ludzkości, jeżeli zdoła powstrzymać postęp filozofii mechanistycznej. Mach nie miał takich filantropijnych zamiarów, ale – podobnie jak w przypadku Berkeley'a – jego krytyka nie zdołała zahamować rozwoju mechanistycznej doktryny. W ostatniej ćwierci XIX stulecia mechanicyzm był coraz bardziej powszechnie wyznawanym dogmatem, a Mach powszechnie cytowanym (choć niekoniecznie powszechnie czytany) autorem. W Machu widziano spadkobiercę wielkich mechaników, który do analiz typu matematyczno-fizycznego dodał analizy metodologiczno-filozoficzne, dostarczając przez to tym pierwszym solidnej podstawy.

Wpływ Macha na późniejszych myślicieli poszedł niejako dwoma nurtami. Pierwszy nurt wiódł przez rozwój pozytywizmu. W doktrynie Macha można wyczytać prawie wszystkie myśli głoszone potem przez neopozytywistów Koła Wiedeńskiego. Sami empiryści logiczni z Wiednia, zwłaszcza w początkowej fazie swojej działalności, uważali Macha za kogoś w rodzaju swojego patrona. Można by nawet – z niewielką tylko przesadą – powiedzieć, że neopozytywizm był tylko adaptacją poglądów Macha do zmienionej sytuacji, jaka powstała w filozofii nauki po upadku mechanicyzmu¹⁰.

⁹ Nieco obszerniej na temat Machowskiej krytyki klasycznej mechaniki por. np.: M. Heller, *The Influence of Mach's Thought on Contemporary Relativistic Physics*, *Organon*, 11, 1975, 271–283, a także: D.J. Raine, M. Heller, *The Science of Space-Time*, Pachart, Tucson 1981, s. 50–56.

¹⁰ Por. rozdz.: „Względność istnienia”.

¹¹ O związku neopozytywistów wiedeńskich z myślą Macha por. uwagi we wstępie art. P. Alexandra, cytowanym w przyp. 6.

Drugi nurt oddziaływania Macha na myśl XX wieku siedzi przez osobiste zainteresowania filozoficzne Alberta Einsteina. Jeszcze jako młody człowiek Einstein rozczytywał się w dziełach Macha i, chociaż daleki był od podzielenia jego pozytywistycznego stanowiska, wiele zapatrywań Macha przyswoił sobie na stałe. Dotyczyło to także Machowskiej krytyki mechaniki klasycznej. Wiadomo, że inspiracje płynące z lektury Macha były dla Einsteina jednym z głównych motywów do podjęcia pracy nad ogólną teorią względności. Idea Macha, by masę ciała traktować jako wynik oddziaływania pomiędzy tym ciałem a wszystkimi innymi masami we Wszechświecie, głęboko odcisnęła się na twórczej wyobraźni Einsteina. Ideę tę Einstein nazwał *zasadą Macha* i jego zamiarem było stworzenie takiej teorii grawitacji, w którą zasada Macha byłaby wcielona od samego początku. Teorią taką miała być ogólna teoria względności¹¹.

Dzieje zasady Macha w fizyce XX wieku mają długą i nie całkiem przejrzystą historię¹². Nie miejsce tu, by ją referować. Wkrótce po pierwszych pracach Einsteina dotyczących ogólnej teorii względności i kosmologii relatywistycznej okazało się, że – wbrew początkowym nadziejom samego Einsteina – zasada Macha nie została w całej pełni wcielona do Einsteinowskich równań pola grawitacyjnego. Problem pozostał otwarty i doczekał się bardziej niż obfitej literatury¹³. Próbowano rozmaitych taktyk: albo tak zmodyfikować ogólną teorię względności, by stała się ona „teorią w pełni Machowską”, albo tworzyć zupełnie nowe „machowskie teorie”. W dyskusjach nie zabrakło także głosów twierdzących, że cały problem pozostaje jałowy, ponieważ zasada Macha (rozmaicie zresztą formułowana) jest... metafizycznym wtrętem do fizyki!

W każdym razie polemiki wokół zasady Macha uczył jednego, a mianowicie, że wszelkie reguły ograniczające i zakazy, nakładane na fizykę w imię metodologicznej czystości lub takich czy innych względów filozoficznych, pozostają nieskuteczne. Sam rozwój fizyki jest głęboko metafizycznym faktem, wartym filozoficznej refleksji.

Początek końca

Mach był ostatnim wielkim myślicielem, który krytykował mechanikę klasyczną z pozycji klasycznego mechanicyzmu. W jego krytyce – jak widzieliśmy – mieściły się elementy fatalne dla filozofii mechanistycznej, ale ani sam Mach, ani tym bardziej jemu współcześni nie zwrócili na tę okoliczność należytej uwagi.

Pod piórem Macha mechanicyzm coraz bardziej przeobrażał się w pozytywizm, a nawet – w formie bardziej niż zaczątkowej – w zespół twierdzeń, które potem zostaną nazwane empiryzmem logicznym lub neopozytywizmem. Pozytywizm będzie niejako „formą przejściową”, która pozwoli pewnym tendencjom, leżącym u podstaw mechanicyzmu, przetrwać rewolucję naukową, jaka na początku XX wieku obali wyłącznie panowanie paradygmatu mechaniki klasycznej i zniszczy mechanicyzm jako filozofię.

Osobiste poglądy Macha nie przeżywają tego wstrząsu. Atomy rodzącej się mechaniki kwantowej i zakrzywiona czasoprzestrzeń ogólnej teorii względności pozostaną dla Macha przykładami wtrętów metafizycznych, które tylko na krótkie „tymczasem” mogły pojawić się w nauce.

Einstein był rozczarowany reakcją Macha na swoją teorię, Max Planck irytował się o to, że Mach traktował atomy jak iluzję. Mach pozostał niewzruszony; wierzył w słuszność swoich filozoficznych analiz. Autor książki o historii mechaniki powinien był zdawać sobie z tego sprawę, że historia nauki nigdy się nie cofa.

¹¹ Obszerniej por. np. art. cytowany w przyp. 8.

¹² Por. np.: M. A. Tonnelat, *Histoire du principe de relativité*, Éd. Flammarion, Paris 1971; D. J. Raine, M. Heller, *The Science of Space-Time*, Pachart, Tucson 1981.

¹³ Por. np. artykuły przeglądowe: H. Goenner, *Mach's Principle and Einstein's Theory of Gravitation*, w: *Ernst Mach Physicist and Philosopher*, red.: R. C. Cohen, R. J. Seeger, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. VI, Reidel, Dordrecht 1970, s. 200–215; M. Reinhardt, *Mach's Principle – A Critical Review*, Zeitschr. für Naturforsch., 28a, 1973, 529–537; D. J. Raine, *Mach's Principle and Space-Time Structure*, Rep. Prog. Phys., 44, 1981, 1151–1195.

Critique mécaniste de la mécanique

Ernst Mach (1838-1916) fut le dernier grand penseur qui critiquait la mécanique classique du point de vue du mécanisme classique. Sa critique comprenait des éléments fatals pour la philosophie mécaniste, mais ni Mach lui-même, ni non plus ses contemporains n'ont pas fait assez attention à cette circonstance.

Sous la plume de Mach le mécanisme se transformait de plus en plus en positivisme et même - dans une forme moins que primitive - en un

ensemble d'affirmations qui, plus tard, furent appelées empirisme logique ou néopositivisme. Le positivisme fut en quelque sorte une „forme transitoire“, qui permit à certaines tendances, étant aux fondements du mécanisme, survivre la révolution scientifique, laquelle au début du XX-ème siècle renversa le règne exclusif du paradigme de la mécanique classique et détruisit le mécanisme en tant que philosophie.



Andrzej Michał Ziółkowski

O pewnym stanowisku w filozofii

W filozofii istnieją stanowiska najróżniejsze. Wybór któregoś z nich zależy przede wszystkim od nas. Należy jednak zdawać sobie sprawę, że jeżeli mamy mówić o filozofii z należytą jej powagą, a przede wszystkim kompetentnie, to należy pogodzić się z bezduszością praw nią rządzących: nie ma stanowisk dobrych lub złych, a tylko prawdziwe lub fałszywe. Regułą zawiadującą dychotomią prawda-falsz jest reguła falsyfikacji. Głosi ona – w pewnym uproszczeniu – że prawdziwe jest to, co jeszcze nie może być uznane za fałszywe.

Nie znaczy to jednak, że w tym prozaicznym świecie logicznej jednoznaczności nikt nie podejmuje działań dewiatywnych. Na pierwszy rzut oka są to zamierzenia nie pozbowione wdzięku, chociaż zawsze okazują się merytorycznie bezpodstawne. Próby działań destabilizacyjnych uzyskały nawet swoją nazwę – relatywizm. Taka naukowa nazwa pozwala na wiele. Stąd w różnych epokach pojawiają się wielce hałaśliwi i bardzo pewni siebie, skądinąd rozsądni ludzie, którzy ze stoickim spokojem stwierdzają, że stoją na stanowisku relatywizmu, a chcą tym sposobem wyrazić mniej więcej tyle, że podstawową i pewną prawdą jest twierdzenie, że każda teza nadaje się do akceptacji, jeżeli tylko ma sens syntaktyczny. Rozpoczyna się zabawa. Relatywiści atakowani przez oburzonych poważniaków bronią się z humorem, posługując się drwiną i przykładami, a więc szybko zdobywają poklask.

Dlaczego relatywizm jest w ogóle możliwy? Przecież zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wyżej, relatywizm powinien być albo stanowiskiem prawdziwym, a więc powinniśmy go uznać bez pomocy tanich chwytów, albo fałszywym i wtedy nie powinien ponownie pojawiać się na terenie filozofii. Nie zachodzi bowiem w jego przypadku żadna istotna ewolucja usprawiedliwiająca nowe nim zainteresowanie. Zmiany zachodzą jedynie odnośnie do przy-

kładów i osób je prezentujących, zaś technika dowodzenia i filozoficzne podłoże są takie same jak przed dwoma tysiącami lat.

Przyczyna upodabniająca relatywizm do legendarnego Feniksa jest bardzo prozaiczna. A szukać jej należy po stronie interlokutora, a nie głosiciela. Zastanówmy się nad konkretną sytuacją. Kiedy stajemy w obliczu jakiegokolwiek z tez wygłaszanych przez relatywistów, zbyt często czujemy się bezradni, pomimo głębokiego wewnętrznego przekonania o niesłuszności prezentowanych nam poglądów. Powodów naszej bezradności należy upatrywać jedynie w niewiedzy. Właśnie nasza niewiedza jest poszukiwaną przyczyną. Stanowisko relatywizmu jest bowiem tak błędne, że tylko braki w znajomości logiki i metodologii mogą wyjaśnić jego sukces.

Ponieważ Polacy wnieśli poważny wkład w krytykę relatywizmu, warto byłoby zapoznać się z ich dorobkiem w tej dziedzinie. W naszych analizach skoncentrujemy się na wynikach przemysłów uczonych skupionych w słynnym na cały świat środowisku naukowym, znanym pod nazwą szkoły lwowsko-warszawskiej. Wraz z niezapomnianym twórcą grupy, Kazimierzem Twardowskim, badacze tej miary co Tatariewicz, Kotarbiński, Wł. Witwicki, Dąb-ska, Kokoszyńska, Zawirski i inni podjęli trud prezentacji najprostszych i najbardziej skutecznych metod zwalczania błędów w dyskusjach pretendujących do miana naukowych.

Zacząć powinniśmy od określenia pojęcia relatywizmu. Najszerzej możemy go ujmować jako pogląd wskazujący na istnienie prawd względnych. Przy czym, dla ścisłości, znaczenie terminów „względny” i „bezwzględny” rozumiemy tak, jak używamy ich w języku potocznym, codziennym. Przy takim znaczeniu relatywizm przeciwstawiamy absolutyzmowi, czyli stanowisku odrzucającemu względność prawdy, głoszącemu, że albo coś jest prawdziwe, albo nie jest: teza nie może być zarazem prawdziwa i fałszywa.

Mimo pozornej jasności powyższe uwagi wymagają pewnych dookreśleń. Gdy pojęcie prawdy zacieśnimy (bądź – jak kto woli – rozszerzymy) do pierwotnego znaczenia, będziemy mogli za Twardowskim powiedzieć, że pojęcie „prawda” oznacza tylko sąd prawdziwy. Otrzymamy wtedy

podział prawd na względne i bezwzględne. Względne to takie – zgodnie z etymologią języka polskiego – które nie powtarzają się w każdych warunkach. Zaś bezwzględne to takie, które zawsze i wszędzie pozostają prawdziwe.

Twardowski w rozprawie „O tzw. prawdach względnych” napisał: *Względnymi zaś prawdami nazywają się te sądy, które są prawdziwe tylko pod pewnymi warunkami, z pewnym zastrzeżeniem, dzięki pewnym okolicznościom, sądy takie nie są więc prawdziwe zawsze i wszędzie.* Jasno i precyzyjnie. Kotarbiński w „Elementach teorii poznania...” określił relatywizm jako branie tego samego za fałsz i prawdę przez dwie różne osoby. Jego definicję możemy potraktować jako zwężenie poprzedniej, bowiem warunki, zastrzeżenia i okoliczności, o których wspomina Twardowski, muszą być oczywiście określone przez osoby. W innym bowiem przypadku (np. dotarcie do tzw. czystych faktów) relatywizm nie zaistniałby w ogóle. W ten sposób oba określenia można uznać za komplementarne.

Relatywizm nie jest jednorodny. Ze względu na zakres (zwany też podziałem ze względu na kwantyfikację) możemy wyróżnić relatywizm radykalny i umiarkowany. Pierwszy z nich głosi, że wszystkie prawdy są względne, czyli praktycznie przeczy możliwości sformułowania zdania (sądu) prawdziwego. Drugi ogranicza się jedynie do niektórych zdań (sądów), dopuszczając przy pozostałych możliwość mówienia o prawdziwości bezwzględnej. Kokoszyńska w „What means 'relativity of truth'?” uzupełnia, że formułę relatywizmu radykalnego otrzymamy przez dodanie do tezy *x jest względnie prawdziwe* kwantyfikatora ogólnego, zaś formułę relatywizmu umiarkowanego przez dodanie kwantyfikatora szczegółowego.

Innym podziałem relatywizmu jest podział ze względu na przedmioty, których będzie dotyczył. I tak możemy mówić np. o relatywizmie logicznym – uznającym względność prawdy i fałszu, relatywizmie etycznym – uznającym względność dobra i zła, itd. W podobny sposób relatywizm może dotyczyć każdego, dowolnie wybranego, możliwe ogólnego przedmiotu i zawsze będzie oznaczał względność dychotomii uchodzącej za charakterystyczną dla niego (jak przykładowo dobro i zło dla etyki).

Powyższa prezentacja relatywizmu powinna zasadniczo wystarczyć do uświadomienia sobie, o czym mówimy, kiedy mówimy o relatywizmie. Przyjrzyjmy się teraz bliżej stosowanym w praktyce metodom. Punkt wyjścia głosicieli relatywizmu zwyczajowo stanowią przykłady mające rzekomo wskazywać w sposób oczywisty na słuszność tego stanowiska. Interpretacja przykładów ma skłaniać do przyjęcia specyficznego typu wniosków, charakterystycznych dla relatywizmu.

Przykłady często grupują się wokół specjalnie dobranych i powszechnie relatywistom znanych zarzutów. Wydaje się, że najłatwiej będzie to zaprezentować na terenie etyki, chociażby ze względu na powszechność zainteresowania jej problemami. Dowodem potwierdzającym relatywizm ma być niezgodność sądów etycznych. Ogólnie zauważamy trzy typy argumentacji (za Twardowskim i Tatarkiewiczem):

1. zarówno normy jak i kryteria nie obowiązują bezwzględnie, ale są zależne od warunków;
2. różnorodność, zmienność i niezgodność sądów etycznych;
3. względność zasadniczych dla etyki pojęć „dobry” i „zły”.

Dla pełniejszego obrazu podajemy charakterystyczne przykłady z innych dziedzin, często występujących w życiu codziennym. I tak sądy (zdania): „deszcz pada”, czy „cukier jest słodki”, bądź „to jest dobry film”, prawdziwe są tylko dla pewnych osób i tylko w pewnych okolicznościach.

Wyjaśnijmy. Zdanie pierwsze nie dotyczy wszystkich ludzi nawet z jednej dzielnicy. Możliwe jest przecież spotkanie dwóch osób, z których jedna będzie twierdziła, mając przy tym słuszność, że wczoraj na Mokotowie padał deszcz, a druga będzie temu zaprzeczała – również się nie myląc. Sąd drugi będzie prawdziwy tylko dla ludzi zdrowych. Trzeci zaś nie wymaga chyba nawet komentarza.

Powyższe przykłady zostały wybrane w sposób dowolny, gdyż miały za zadanie pokazać najprostsze techniki stosowane przez relatywistów wykorzystujących łatwowierność ludzi przy zetknięciu z konkretem. Już w pierwszej chwili mamy świadomość, że powyższe sądy nie powinny pociągać za sobą tezy o względności prawdy, ale trudno jest od razu

dostrzec jasną i precyzyjną linię rozumowania, na końcu której byłaby teza o braku związku pomiędzy powyższymi sądami a tezą o nieistnieniu prawdy absolutnej.

Stworzony dotychczas obraz powinien w zupełności wystarczyć do pełnego uzmysłowienia sobie, kiedy mamy do czynienia z relatywizmem oraz czym ten relatywizm jest. Pozostała jeszcze tylko odpowiedź na pytanie zasadnicze: jak z nim walczyć?

Zanim jednak rozprawimy się z omawianym stanowiskiem, musimy dokonać pewnego zastrzeżenia. Tatarkiewicz (np. w „O bezwzględności dobra”) i Dąbska (w „Konwencjonalizm a relatywizm”) akcentowali niebezpieczeństwo utożsamiania relatywizmu z konwencjonalizmem i sceptycyzmem. Odróżnianie tych stanowisk jest o tyle istotne, że z każdym z nich należy w inny sposób polemizować. Przy czym dla nas najważniejsze jest odróżnienie ze względu na cel: prezentowana będzie jedynie technika dyskusji z relatywistami.

Dąbska, odnośnie do różnicy między relatywizmem a konwencjonalizmem, pisze: *Po pierwsze relatywizm jest tezą o prawdziwości zdań, podczas gdy konwencjonalizm mówi tylko o warunkach niezbędnych ich rozstrzygalności. Po drugie relatywizm odrzuca zasadę sprzeczności, podczas gdy konwencjonalizm tego nie robi.* Po trzecie – dodaje – mają one (konwencjonalizm i relatywizm) różny stosunek do zagadnień metafizycznych: konwencjonalizm pyta „jak jest naprawdę?” uznaje za nierozstrzygalne, a nie za sprzeczne – jak relatywizm.

Co do różnicy między relatywizmem a sceptycyzmem trzeba zaznaczyć, że sceptycyzm zawiesza zarówno tezy relatywizmu jak i stanowiska przeciwnego, czyli absolutyzmu. Mówiąc inaczej, sceptycyzm zawiesza wszystkie sądy, nie zastanawiając się nawet, czy są one względne, czy też bezwzględne. Sceptycyzm nawołuje, aby w ogóle nie zastanawiać się, jak jest i to właśnie nazywa zawieszaniem sądów.

Nie od rzeczy będzie również wspomnieć o karierze, jaką od czasów opublikowania relatywistycznych teorii Einsteina robi pojęcie „względny”. Jeszcze w 1921 roku podjął ten problem Z. Zawirski w swojej rozprawie „Relatywizm

filozoficzny a fizykalna teoria względności". Dla naszych rozważań najważniejszy jest wniosek, że zarówno szczególna jak i ogólna teoria względności nie wnoszą nic do filozoficznego sporu między relatywizmem a absolutyzmem. Termin używany w fizyce dotyczy jedynie układów odniesienia umożliwiających dokonywanie pomiarów typu fizykalnego. Dlatego powinniśmy odrzucać próby czerpania argumentów z teorii Einsteinowskiej twierdząc, że znaczenie obu pojęć (fizykalnego i filozoficznego) jest zupełnie różne i dotyczy innych (różnych) przedmiotów. To znaczy filozofia mówi o względności sądów (co omówiliśmy wyżej), a fizyka (w największym uproszczeniu) o zależności pomiędzy dokonywanym subiektywnym pomiarem a układem odniesienia, wobec którego pomiaru dokonujemy.

Teraz już możemy przystąpić do analizy typowych błędów pojawiających się w rozumowaniach prowadzonych przez relatywistów. Zaczniemy od relatywizmu radykalnego. Tutaj problem jest łatwiejszy, bowiem stanowisko uznające wszystkie bez wyjątku sądy za względne jest niemożliwe do obrony.

W pracach szkoły pojawiają się dwa typy argumentacji. Pierwszy spotykamy między innymi we wspomnianej pracy Zawirskiego. Sprowadza się do twierdzenia, że w takim przypadku relatywizm radykalny musiałby zaprzeczyć pewności własnego twierdzenia. Mówiąc inaczej zwalcza się tutaj relatywizm jego własną bronią: jeżeli wszystkie zdania (sądy) są względne, to również względne jest zdanie „wszystkie zdania są względne”. Należy też zwrócić uwagę, że nie będzie dobrą obroną zwięźanie zakresu do jednej dziedziny, np. zdanie „wszystkie tezy etyki są względne” dotyczy również tezy „etyka istnieje”. Nie mając zaś pewności, czy etyka istnieje, nie możemy przywiązywać wagi do zdania „wszystkie tezy etyki są względne”; nie możemy uznać go za bezwzględnie prawdziwe.

Drugi typ argumentacji występuje m.in. u Dąbskiej i Kokoszyńskiej. Najlepiej zobrazuje go fragment rozprawy Dąbskiej „Konwencjonalizm a relatywizm”: *Sformułowanie pierwsze „każde zdanie prawdziwe jest względnie prawdziwe”, jest albo tautologią, albo zawiera sprzeczność wewnętrzną. Cóż bowiem znaczy zwrot „względnie praw-*

dziwe". Znaczy: „raz prawdziwe, innym razem nieprawdziwe, zależnie od okoliczności". Jeżeli się tę interpretację wstawi do pierwszego rozumowania, dostanie się jawną sprzeczność: „każde zdanie prawdziwe jest raz prawdziwe, raz nieprawdziwe, zależnie od okoliczności". Jeżeli zaś w tym zdaniu zwrot „zdanie prawdziwe" znaczy „względnie prawdziwe", to mamy pustą tautologię: „każde zdanie względnie prawdziwe jest względnie prawdziwe". Jeżeli zdanie prawdziwe nie znaczy względnie, tylko jakoś inaczej, a więc chyba bezwzględnie prawdziwe, zachodzi wspomniana sprzeczność. Możemy zatem powiedzieć, że – w sformułowaniu relatywizmu radykalnego – zarówno rozumienie prawdy absolutnej jak i względnej, nie prowadzi do pozytywnych wyników. Otrzymujemy bowiem bądź sprzeczność, bądź tautologię.

Ponieważ argumentacja przeciwko relatywizmowi absolutnemu jest prosta, ważne jest zatem przekonanie się, z jaką postacią relatywizmu mamy do czynienia. Technicznie najłatwiej tego dokonać zadając pytanie: czy według ciebie wszystko jest względne? Pomimo pozornej banalności tego pytania, jest ono niezbędnym czynnikiem zaczynającym walkę z omawianym stanowiskiem filozoficznym. Jeżeli bowiem uzyskamy odpowiedź twierdzącą, to prezentowane wyżej metody w zupełności wystarczą do pokazania bezsensu zajmowania takiego stanowiska. Inaczej natomiast postępujemy, jeżeli na powyższe pytanie otrzymamy odpowiedź przeczącą. Mamy wtedy do czynienia z relatywizmem umiarkowanym. W takim przypadku sprawa nie jest już taka prosta i łatwa, a prowadzenie dyskusji wymaga od nas znacznej koncentracji uwagi i dużej dokładności.

Przede wszystkim powinniśmy zażądać przedstawienia nam tez, które – zdaniem naszego rozmówcy – są względne. Niezmiernie pomocna będzie tutaj następująca uwaga Twardowskiego: *Aby jednak móc w myśl nauki relatywistów, za pomocą jakichkolwiek przykładów wykazać, że istnieją sądy, które w pewnych okolicznościach są prawdziwe, a w innych stają się mylnymi, trzeba przytaczać sądy, które czynią zadość podwójnemu warunkowi. Po pierwsze muszą to być sądy, które ze zmianą okoliczności zmieniają się wyłącznie w tym kierunku, iż przestają być prawdziwe, poza tym pozostają nie zmienione; po drugie muszą to być sądy, które istot-*

nie były lub są w pewnych okolicznościach prawdziwe, a dopiero ze zmianą tych okoliczności stały się lub stają mylne. Tylko wtedy bowiem można mówić, że te same sądy z prawdziwych stały się mylne („O tzw. prawdach względnych“).

Kiedy teraz przystąpimy do analizy przykładów prezentowanych przez relatywistów jako dowody względności prawdy (istnienia prawd względnych), to zauważymy, że bądź nie przestrzegają oni któregoś z wymienionych przez Twardowskiego warunków (przyjęcie tych warunków dla nich samych powinno być oczywiste), bądź nie dostrzegają eliptyczności przedstawianych zdań (sądów, tez).

Ogólnie można postawić następujący wniosek odnośnie do stanowiska relatywizmu umiarkowanego: *NAUKA O ISTNIENIU PRAWD WZGLĘDNYCH UTRZYMUJE SIĘ JEDYNIÉ DZIĘKI NIEŚCISŁEMU SPOSOBOWI PRZEDSTAWIANIA WŁAŚCIWEGO STANU RZECZY. Z USUNIĘCIEM TEJ NIEŚCISŁOŚCI ZNIKA WSZELKA PODSTAWA DO ROZRÓŻNIANIA PRAWD WZGLĘDNYCH I BEZWZGLĘDNYCH.*

Myśl powyższą formułuje Kotarbiński w „Elementach...” w postaci postulatów odróżniania werbalnego (słownego) i realnego (rzeczkowego) rozumienia prawdziwości. Postulat ten jest inną postacią żądania zwrócenia uwagi na powszechną eliptyczność wypowiedzianych zdań. Dla Kokoszyńskiej natomiast („A refutation of the relativism of truth”) to samo będzie znaczyło stwierdzenie w relatywizmie tendencji do mieszania twierdzeń syntaktycznych i empirycznych.

Gdy wypowiadamy sąd „deszcz pada”, wydaje się nam on pełny i komunikatywny, bo jest zrozumiały. Nie należy jednak zapominać, że zdanie to odnosi się do bardzo konkretnych warunków, w których zjawisko padania deszczu rzeczywiście następuje. Powinniśmy zatem mieć świadomość, że zdanie owo w pełnej postaci powinno brzmieć mniej więcej tak: „dnia 7 listopada 1983 roku (tu powinno nastąpić dokładne określenie kalendarza) w Warszawie na placu Konstytucji, w Polsce, w Europie... itd., o godzinie 18 czasu środkowoeuropejskiego pada deszcz”. Ten prosty przykład powinien nam unaocznnić sens i rolę eliptyczności w zdaniach. Sąd eliptyczny to sąd niepełny, zawierający pewne elementy w domyśle.

Zwróćmy jednak uwagę, że praktycznie nie jest możliwe wypowiadanie sądów (zdań) pozbawionych tej wady. Wynika to z charakteru języka, dla którego komunikacja interpersonalna jest rolą zasadniczą, o wiele ważniejszą od całkowitej poprawności werbalnej (słownej). Ze względu na taką właśnie rolę, jaką spełnia w naszym życiu język, o wiele ważniejsza jest poprawność realna, czyli taka, która pozwala odbiorcy rozumieć, o co nadawcy chodzi. Stąd wynika praktyczna wskazówka, że w rozmowie nie musimy posługiwać się pełnym zespołem dookreśleń, chociażby ze względu na więzi cywilizacyjne, narodowe i inne, które czynią wypowiedziane przez nas zdania pełniejszymi (w ich szacie słownej), niż wskazywałyby na to sama szata słowna danego zdania (sądu).

Relatywiści bardzo często wykorzystują eliptyczność sądów, a więc zjawisko powszechne i naturalne dla języka, przez co nie mają kłopotów z uzyskaniem pożądanych efektów. Podobnie wykorzystują też bardzo z eliptycznością związane zjawisko wieloznaczności wyrazów, również naturalną zdobycz społeczności posługującej się słowem. Oba zjawiska ułatwiają stworzenie pozorów zachodzenia zjawiska względności prawdy. Tymczasem bardzo łatwo zauważyć, że w swojej analizie opierają się oni jedynie na rozpatrzeniu samego powiedzenia (zdania wypowiedzianego lub napisanego), nie odnosząc tego do sądu (czyli tego, na co słowa wskazują jako np. na fakt w całej pełni). W ten sposób zalety języka wykorzystuje się jako jego wady, a więc w sposób daleki od ogólnie przyjętego charakteru.

Twardowski wyjaśnia to bardzo precyzyjnie, stwierdzając, że *„nauka o istnieniu prawd względnych utrzymuje się jedynie dzięki nieściśłemu sposobowi przedstawiania właściwego stanu rzeczy, i że z usunięciem tej nieściśłości znika wszelka podstawa do rozróżnienia prawd względnych i bezwzględnych („O tzw. prawdach...”)*.

W uzupełnieniu rozważań dotyczących systematyki błędów popełnianych przez relatywistów należałoby jeszcze wspomnieć o ciekawym zjawisku istnienia zdań (sądów) szczegółowych w postaci zdań (sądów) ogólnych. Są to zdania mające taką samą konstrukcję jak zdania ogólne (np.: „ludzie są śmiertelni”), ale niespełniające postulatu dotyczą-

cego wielkości kwantyfikatora. Przykładowo zdanie „zimna kąpiel jest zdrowa” ma konstrukcję i siłę sugestii dorównującą prawdziwym zdaniom ogólnym. Niemniej wiemy, jak liczne zastrzeżenia muszą obowiązywać, aby powyższe zdanie miało wartość zdania ogólnego (m.in. nie jest zdrowa przy wysokiej temperaturze ciała, po silnym przeziębieniu itd.). Zdań podobnego typu spotykamy bardzo wiele i nie wszystkie one są takie proste do rozszyfrowania jak zalecenie zimnej kąpieli. Ten fakt jest również wykorzystywany przez relatywistów.

Jest rzeczą oczywistą, że w naszych rozważaniach kilka uwag należałoby poświęcić zagadnieniu krytyki relatywizmu etycznego, jako że w pracach szkoły lwowsko-warszawskiej spełnia ono znaczącą rolę. Najbardziej intrygujący jest tu problem obiektywnie istniejącego dobra. Relatywiści mianowicie wykorzystują fakt, że trudno znaleźć powszechnie przyjmowaną definicję pojęcia „dobry”, z czego wyciągają wniosek o braku absolutnie obowiązujących norm etycznych. W związku z tym podważa się nawet możliwość istnienia stałego kryterium etycznego. Trudno się zatem dziwić, że właśnie ta problematyka zajęła wielu znanych myślicieli, nie mogących pogodzić się z proponowanymi przez relatywistów rozstrzygnięciami.

Tatarkiewicz w „O bezwzględności dobra” uważa, że *najważniejsze jest odróżnić w pierw tezę, „że dobro i zło są względne”, od tezy, że względna jest prawdziwość zdań o dobru i złu, że jest zależna od tego, kto, gdzie, w jakiej sytuacji zdanie to wypowiada*. Wskazuje on, że mamy tu do czynienia z eliptycznością wypowiedzianych sądów (zdań). Należy również zwrócić uwagę na fakt – co szczególnie akcentuje Twardowski w rozprawie „O sceptycyzmie etycznym”, że sądy etyczne występują w postaci sądów ogólnych, kiedy nimi nie są. Widzimy zatem, że bogactwo repertuaru relatywistów jest dosyć skromne, a stosowane przez nich techniki i przykłady dają się łatwo usystematyzować.

Mówiąc konkretnie, na zarzut różnorodności, zmienności i niezgodności wzajemnej sądów etycznych należy odpowiedzieć: Po pierwsze, jeżeli w pewnym okresie rozwoju w pewnych społeczeństwach pewna zasada była lub jest przestrzegana, to wynika jedynie, że była uważana za słu-

szą i prawdziwą, a nie, że taka jest, i po drugie, przykłady w rodzaju: „dla Spartan zabijanie dzieci ułomnych było słuszne, a dla nas obecnie nie jest słuszne”, są eliptyczne (w całości to zdanie powinno brzmieć: naród o cechach a, b, c musi zabijać dzieci o cechach m, n, o, p).

Swoistą listę sporządził Tatarkiewicz (we wspomnianej wyżej rozprawie), wymieniając pięć elementów, na których relatywizm etyczny opiera swoje pozornie słuszne tezy. Są to:

1. pomieszanie dobra z niektórymi cechami dobrymi, np. przyjemności z pożytecznością;
2. pomieszanie „przedmiotu dobrego, który jest do czegoś” z „przedmiotem, który jest dobry do czegoś”;
3. pomieszanie osoby biorącej udział w sprawie, z osobą „dla której sprawa jest dobra”;
4. pomieszanie posiadania przez jakiś przedmiot cechy dobra z rozpoznawaniem tej cechy;
5. pomieszanie dobra bezwzględnego z czynami bezwzględnie słusznymi i regułami bezwzględnie obowiązującymi.

W zakończeniu chciałbym przybliżyć problem, którego nie poruszyli przedstawiciele szkoły. Chodzi o rozróżnienie relatywizmu świadomego i nieświadomego, bez którego to rozróżnienia zakres omawianych kwestii byłby niepełny.

Proponując przyjęcie takiego podziału nie miałem na uwadze faktu, że ktoś wie bądź nie wie (nie zdaje sobie z tego sprawy), że zajmuje stanowisko relatywizmu, ale fakt, że znajdują się tacy jego zwolennicy, którzy – mając pełną świadomość błędności zajmowanego stanowiska – nie mają skrupułów w posługiwaniu się tezami relatywizmu w momencie, gdy liczą się z możliwością niewiedzy słuchaczy (bądź czytelników). Tych właśnie należałoby nazwać relatywistami świadomymi, co w powyższym kontekście ma oczywiście wymowę pejoratywną.

Jakie mogą być przyczyny zjawiska relatywizmu świadomego? Jest to trudne pytanie, szczególnie w momencie, kiedy chcemy udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Wydaje się, że najważniejszą z przyczyn są niekontrolowane zapędy retoryczne – chęć do dominacji w dyskusji za wszelką cenę – których celem jest przeforsowanie swojego stanowiska bez

względem na jego słuszność (prawdziwość). Podstawowym stosowanym tutaj wzorcem jest stara zasada logiczna, która określa, że z fałszu wynika wszystko, a więc i prawda. Dzisiejsza technika argumentacji znacznie wzbogaciła pierwszy z elementów tej zasady. Obecnie mamy do czynienia z fałszem bardzo specyficznym. Pojęcie to zawiera w sobie elementy doskonale znane z arsenału relatywistów: eliptykę, ekwiwokację, wieloznaczność pojęć, równoważniki zdaniowe, zdania pozornie ogólne i – stosunkowo często spotykane w praktyce codzienności – utożsamianie nauki z prawdą. Dzięki temu bogatemu repertuariowi fałsz, dla nie przygotowanego słuchacza (czytelnika), nabiera pozorów prawdziwości i przede wszystkim rzetelności. Relatywizm świadomy można byłoby nazwać sofistyką XX wieku.

Z wymienionych wyżej rodzajów argumentacji na szczególną uwagę zasługuje argument oparty o utożsamianie nauki z prawdą. Opuściliśmy go w dotychczasowych rozważaniach celowo, ponieważ – jako argument relatywistów – nie był znany myślicielom szkoły. Jest to wynalazek późniejszy. Najprościej możemy omówić go na przykładzie. Weźmy nauki zwane ścisłymi. Posługują się one aparaturą matematyczną i logiczną wzbudzającą szacunek społeczny. Można tego łatwo nadużyć. Jeżeli przytoczymy tezę powszechnie znaną jako np. fizykalną (bądź za taką ją ogłosimy posługując się w tym celu bardzo znanym nazwiskiem), aby następnie na jej podstawie wyciągnąć tzw. daleko idące wnioski bezkrytycznie przekraczające zakres fizyki (czy innej nauki opartej na aparaturze matematycznej), to istnieje bardzo duże prawdopodobieństwo, że zdecydowana większość przyjmie te wnioski za prawdziwe, czego wielokrotnie na pewno każdy z nas doświadczył.

Oczywiście jest jeszcze dobrze, kiedy błąd utożsamiania nauki z prawdą jest nieświadomy. Można bowiem przy odrobinie dobrej woli słuchacza wykazać, jak dalece hipotetyczna jest dzisiejsza wiedza naukowa. Straci co prawda nasz rozmówca swój „punkt archimedesowy” – jedyne (w jego przekonaniu) kryterium bezbłędnie odróżniające prawdę od fałszu, ale uniknie dużych błędów merytorycznych. Sprawa się znacznie komplikuje, kiedy okazuje się,

że mamy do czynienia ze stanowiskiem relatywizmu świadomego.

Fizyka miała tu służyć jedynie za przykład. Zwiększający się stale zakres posługiwania się aparaturą matematyczną (często też pseudomatematyczną) pozwala na zupełną bezkarność, wręcz na wmawianie, że czarne jest białe w oparciu o wyższość matematyki nad percepcją. Jest to tym łatwiejsze, że przyrodoznawstwo w odczuciu społecznym uchodzi za magię XX wieku – za naukę trudną do przyswojenia dla przeciętnego umysłu. Większość ludzi zadowala się jedynie znajomością wniosków końcowych i dlatego wystarczy odrobina autorytatywności, aby rozmówca nie sięgał pamięcią nawet do zwykłych szkolnych podręczników. A w przeważającej części przypadków już to by wystarczyło.

Zagadnienia poruszane w tym artykule są tylko pozornie banalne. Relatywizm świadomy stał się modą, a dla niektórych już obowiązującą regułą gry. Uzmysłowienie sobie mechanizmu jego funkcjonowania oraz poznanie sposobów walki z nim jest wystarczającym antidotum przynajmniej na niektóre formy fałszu. Fałsz zaś jest lub być powinien naszym wrogiem codziennym. Nie możemy traktować go tolerancyjnie bądź obojętnie. Dla ludzi rzetelnych nie może być stanowisk dobrych i złych, a tylko prawdziwe i fałszywe, przynajmniej w filozofii, bo w życiu bywa różnie.

Sur une certaine attitude en philosophie

Qu'est-ce que le relativisme? Grâce à quoi est-il possible? On peut trouver les réponses à ces questions dans le milieu scientifique, connu dans le monde sous le nom de l'Ecole de Lwów et de Varsovie. Le fondateur de cette école, Casimir Twardowski, avec

un groupe de penseurs éminents, a entrepris la présentation des erreurs commises dans les discussions, prétendues scientifiques. Leur contribution à la critique du relativisme est particulièrement valable.

Jan Skoczyński

Postęp i sens

Za filozofa uważa się zwykle tego, kto potrafi opisywać rzeczywistość w kategoriach najbardziej ogólnych. Zdarza się też, że opis taki jest prawdziwy, to znaczy zgodny z faktycznym stanem opisywanych rzeczy, zjawisk, ludzkich postaw i przeżyć. Tymczasem, jeśli przyjrzeć się bliżej kategoriom ujmującym niektóre ważne składniki rzeczywistości, okazuje się, że przez swą ogólność tracą one walor opisowy. Tych zaś, którzy się nimi posługują, każą podejrzewać o uleganie złudzeniom. W takim przypadku nie wiadomo, czy winę ponosi filozof, czy też szukać jej trzeba po stronie pojęcia, które z czasem zatraciło swoje pierwotne znaczenie.

Większość myślicieli ma bowiem swe ulubione pojęcia, poprzez które starają się oni ujmować rzeczywistość, nie dostrzegając częstokroć, jak przy pomocy tych kategorii malują nieprawdziwe obrazy świata. Stają potem przed nimi rozczarowani i bezradni.

Zarysowaną tu, skądinąd dramatyczną sytuację, dobrze ilustruje przykład filozofa Antoniego Mikołaja Condorceta a wraz z nim pojęcia „postęp”. Tak się przyjęło, że źródło postępu, jego geneza ginie w mrokach tajemnicy. Ci zaś, których zagadnienie to interesuje, zadowolają się konstatacją, że postęp jest immanentny naturze, że istnieje oraz powoduje takie czy inne skutki, wobec których nie wypada nawet pytać, skąd się bierze. Tak właśnie jest u Condorceta. Ten oświeceniowy filozof francuski, uważany powszechnie za ojca wszelkiej wiedzy o postępie, na miejsce źródeł opisywanego zjawiska wprowadza *motor postępu* a więc rodzaj mechanizmu, który ujmuje jako charakteryzującą człowieka, stałą *potrzebę nowych myśli i wrażeń*.

W przedmowie do swego podstawowego dzieła pod tytułem „Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje” zapowiada, że będzie się starał na podstawie rozumowania i faktów wykazać, iż rozwojowi ludzkich uzdolnień nie zakreślono żadnej granicy, że człowiek posiada nieograniczone możliwości doskonalenia się, a proces ten jest

odporny na wszelkie przeciwności, jakie ewentualnie mogłyby stanąć mu na drodze.

Wypowiedź ta, której echo nieraz będzie pobrzmiwać na kartach „Szkicu...” bardziej kwalifikuje się jako *petitio principii*, niż jako teza, której dopiero należy dowieść. Mimo to ma ona swój walor, określa bowiem dziedzinę ujawniania się postępu, którą są ludzkie uzdolnienia. Przez to sama idea postępu zyskuje głównie wymiar epistemologiczny. Wprawdzie dalej jest mowa o nieograniczonych możliwościach doskonalenia się człowieka, punkt ciężkości spoczywa jednak na tym, co służy poznaniu. Poznaniu praw przyrody oczywiście, której postęp jest jednym z atrybutów.

Jedynym kresem postępu jest koniec ziemskiego globu. Na paradoks wygląda jednak sąd, że ta sama natura, która wyznacza kres wszelkiemu stworzeniu, *nie wyznaczyła żadnego kresu naszym nadziejom i możliwościom*. Przyjmijmy jednak, że postęp w ujęciu Condorceta jest ideą czysto ziemską, nieusuwalną właściwością naszego świata, tyle że odkrytą stosunkowo późno, stąd tak atrakcyjną i nie budzącą zasadniczych sprzeciwów.

Ideę tę zamierza filozof rozpatrywać w trzech planach. Najpierw przedhistorycznym, którego granicę wyznacza moment pojawiania się artykułowanego języka ludzkiego. Drugi plan jest historyczny, a jego punktem kulminacyjnym był wynalazek pisma, pozwalający na obserwacje i zapis różnych stadiów rozwoju człowieka, jego *przebytej drogi*. W końcu, w planie perspektywicznym, dającym obraz postępu, *którego mają jeszcze dokonać przyszłe pokolenia*. W owym trzecim wymiarze, najbardziej obiecującym, Condorcet chciałby ukazać mechanizm tej zagadkowej prawidłowości, która powoduje, że to, co dziś *może wydawać się urojoną nadzieją, stopniowo stanie się możliwe*. Przy okazji zastanawia się nad naturą więzi łączących postęp oświaty z postępowo wolności, moralności czy przynależnych człowiekowi praw. W odniesieniu do tych dziedzin postęp jawi mu się w postaci ogólnego podniesienia poziomu wiedzy i jej ekspansji do najdalszych zakątków Ziemi, *do jak największych mas wielkiego ludu przyszłości, którego język będzie językiem uniwersalnym, a jego stosunki handlowe ogarną cały glob*.

Zauważmy, że lwią część tekstu „Szkicu“, obejmująca czasy od epoki plemiennej aż do powstania Republiki Francuskiej, pisana jest z zamiarem naukowym. A choć trudno dziś wypowiadać się na temat rezultatów tych naukowych intencji, nie sposób oprzeć się refleksji, że ten barwny obraz jest mozaiką faktów i zmyśleń, opisów i niejednokrotnie krzywdzących ocen, spokoju i opanowania historiozofa oraz irytacji i gwałtowności publicysty. Jakże bowiem traktować następującą charakterystykę Średniowiecza: *Jedynym przejawem myśli ludzkiej są mrzonki teologiczne i oszustwa zabobonu, a nietolerancja religijna – jedyną moralnością. Europa uciskana przez tyranię kapłańską i despotyzm wojskowy.*

Trzeba pamiętać, że opinię tę wypowiada myśliciel postulujujący uprawianie filozofii naukowej, posługującej się metodami nauk ścisłych, który jest przekonany, że *powszechne prawa, znane czy nieznanne, które rządzą zjawiskami wszechświata, są konieczne i stałe; (więc) dlaczego zasada ta miałaby się okazać mniej słuszna w zastosowaniu do rozwoju intelektualnych i moralnych zdolności człowieka niż do innych procesów przyrody?*

Nie bądźmy jednak drobiazgowi. Pora zwrócić uwagę, na to, że Condorcet wyodrębnia dwa rodzaje postępu. Pierwszy – *bardziej gwałtowny* – jest owocem rozwoju myśli i wyraża się zdolnością tworzenia, jaką posiadają ludzie obdarzeni talentem, a więc *uprzywilejowani przez naturę* (jednak nie sam człowiek jest autorem postępu). Drugi – *bardziej powolny*, wynika z *refleksji i obserwacji, jakie nasuwają się wszystkim ludziom, a nawet z przyzwyczajęń, nabytych we wspólnym życiu.* Myśl tu zawarta jest z gruntu banalna, choć też warta uwagi. Wynika z niej bowiem, że wszyscy ludzie – chcą, czy nie – uczestniczą w postępie. Różni ich tylko – jakbyśmy to dziś ujęli – stopień świadomości tej powszechnej reguły, której bez wyjątku podlegają. Ta niejednakowa świadomość wywodzi się z różnicy temperamentów, co sprawia, że niektóre ludy zatrzymały się w swoim rozwoju, podczas gdy inne dokonały na tej drodze wielkiego skoku.

Jednakże *postęp umysłowy nie zawsze idzie w parze z postępem społeczeństw w dążeniu ku szczęściu i cnocie*, jakkolwiek wydawałoby się, że oświecenie umysłów powinno

rodzić wszelkie dobro. Gdzie więc tkwi źródło owych tak częstych – jak się to niebawem okaże – paradoksów postępu? W *czystości oświecenia* – odpowiada filozof. Na drodze bowiem do absolutnej doskonałości rodzaju ludzkiego pojawia się szereg przeszkód. Przejście ze stadium niższego do wyższego jest *burzliwe i trudne*, wiąże się też z *nieuniknionym kryzysem*. Świadomość tych niezliczonych trudności to właśnie prawdziwa wiedza o postępie. To właśnie ona świadczy o *czystości oświecenia* i jest stokroć ważniejsza niż stopień upowszechnienia tej wiedzy. Liczy się jakość wiedzy, a nie stopień jej rozległości czy też po prostu ilość.

W tym miejscu Condorcet rozprawia się z krytykami idei postępu – takimi jak Rousseau – którzy głosili, że rozwój nauk przyczynił się do upadku obyczajów. Broni poglądu, że wzrost oświaty nie tylko nigdy nie przyczyniał się do demoralizacji, lecz wręcz przeciwnie – łagodził obyczaje, jeśli nie miał wpływu na ich poprawę lub zmianę. Czy ma rację – trudno osądzić, zwłaszcza że głównego wątku niniejszych rozważań kwestia ta dotyka jedynie pośrednio.

Powraca ona jednak z uporem właściwym skutkom wielkich idei, a optymistyczną wizję postępu, jaką namalował filozof, coraz przerywają sceptyczne refleksje na temat rzeczywistych jej przejawów. Jakże bowiem poiraktować następującą konstatacją: *Widzimy, że prace ostatnich wieków wiele uczyniły dla postępu ludzkiego umysłu, niewiele jednak dla udoskonalenia całego rodzaju ludzkiego: wiele dla sławy człowieka, coś niecoś dla jego wolności, a niemalże nie dla jego szczęścia. Gdzieś tam uderza nasze oczy jaśniejące światło, lecz gęste ciemności osłaniają jeszcze bezmierny widnokrąg. Niektóre zjawiska pocieszają filozofa; nierównie częściej jednak dręczy go widok głupoty, niewoli zuchwalstwa, barbarzyństwa, i ten przyjaciel ludzkości tylko wtedy zaznaje niezmiętego niczym szczęścia, gdy snuje słodkie marzenia o przyszłości.*

Zatrzymajmy się przez moment przy tym zaskakującym – jak na progresywiście – fragmencie, który wieńczy niejako rozważania Condorceta o przeszłości. Uderza w nim już nie tyle brak ufności w analizowany mechanizm dziejów, ale brak wiary w postęp, który jawi się jako jednostronny

i trudny do wyznaczenia, w ostatecznym zaś bilansie prawie niedostrzegalny. Nie ma już wiedzy o postępie. Pozostała nierzeczywistość, sfera marzeń projektujących przyszłość jako zaprzeczenie złej i niedoskonałej teraźniejszości.

Po raz pierwszy też pojawia się problem wymierności postępu, zwłaszcza że kryterium rozwoju umysłowego człowieka okazuje się niewystarczające i mało precyzyjne. Filozof więc próbuje połączyć je ze sprawą wzrostu dobrobytu szerokich mas *różnych narodów, w różnych epokach ich politycznego myślenia*. Zaś w swym postulatcie, wedle którego miarą odkryć jest *wpływ danego zjawiska na najszerze warstwy każdego społeczeństwa*, ociera się nawet – choć zapewne nieświadomie – o klasową interpretację procesu historycznego.

Wszystko, co się rzekło, dotyczy dwu członów osi, na której – w ujęciu Condorceta – rozpięta jest idea postępu: przeszłości i teraźniejszości. Zajmują one dziewięć części dzieła, dając obraz dziewięciu epok na drodze realizacji wzniosłej idei. Najciekawsza jest jednak epoka dziesiąta – poświęcona wizji przyszłości. Generalnie rzecz biorąc, sprowadza się ona do dwu haseł rewolucji francuskiej: zniesienia wszelkich nierówności (także międzynarodowych i społecznych) oraz pracy nad udoskonaleniem istoty ludzkiej. Rzecz jednak w tym, że autor sam nie wie, jakie są drogi realizacji tego drugiego hasła: czy przez sztukę i nauki, zapewniające rzekomo wzrost dobrobytu i szczęście, czy przez pracę nad polepszeniem zasad postępowania i *moralności praktycznej*, czy wreszcie poprzez swobodny rozwój wszystkich ludzkich zdolności? Jednak jest przekonany, że postęp będzie miał swój wymierny kształt, a realne korzyści, jakie wywoła, a których możemy być zupełnie pewni, *będą się zwiększać tak długo, jak długo doskonalić się będzie rodzaj ludzki*.

Wobec powyższego najciekawszy jest obraz tego wszystkiego, co nas czeka w przyszłości, zwłaszcza że filozof żył nie tak dawno, a ponadto nie wszystkie z jego przewidywań zdołały się już urzeczywistnić. I tak: w przyszłości na obszarze całej Afryki uprawiać się będzie trzcinę cukrową, co zahamuje haniebną eksploatację tego kontynentu. Wtedy uropejczycy, gwałcący dotąd prawa ludów Afryki, usza-

nują ich niezawisłość, a w imię wolnej wymiany towarowej upowszechnią się w całym świecie *zasady europejskiej wolności*. Miejsce mnichów-misjonarzy zajmą ludzie, którzy będą nauczać te prymitywne narody wszystkiego, co mogłoby je uczynić szczęśliwymi, oferując im pomoc i braterstwo. Nastanie czas ludzi wolnych. Znikną tyrani i niewolnicy, kapłani i wierni. Znikną też nierówności majątkowe, bowiem uruchomi się wsparcie dla starców, zniesie przywilej kredytu dla ludzi bogatych oraz wprowadzi jednakowy poziom wykształcenia, wykluczający (sic!) wszelką zależność finansową między ludźmi. Równość wykształcenia i równość w ogóle przyczynią się do postępu nauk empirycznych. W ślad za tym pójdzie rozwój sztuk. Wstysko to zaś spowoduje, że *coraz mniejszy obszar dostarczać będzie coraz więcej produktów użyteczniejszych – mniejsza konsumpcja zaspokajając będzie większe pragnienia*. Do wytwarzania produktów zużywać się będzie mniej surowców, pojawią się środki ułatwiające przechowywanie żywności, co ułatwi jej oszczędzanie. Wzrost przemysłu pociągnie za sobą wzrost dobrobytu, pojawi się wielka ilość dóbr i ludzie coraz bardziej będą cieszyć się życiem.

Tej radosnej perspektywie towarzyszy jednak obawa – czy to wszystko nie przyczyni się do zwiększenia przyrostu ludności, który wytworzy barierę żywnościową, a tym samym zakreśli jakąś granicę postępowi. *Czy możliwość doskonalenia się rodzaju ludzkiego nie osiągnęłaby po latach kresu, którego nigdy nie będzie mogła przekroczyć?* – pyta filozof z pewnym niepokojem i, by ten niepokój od siebie oddalić, stwierdza, że przewidywanie zdarzeń przyszłych właściwie wymyka się naszej wiedzy, a jej poziom u człowieka przyszłości jest dla nas wręcz niewyobrażalny. Przekonanie takie nie odrzuca jednak Condorceta od snucia zasadniczego wątku swoich rozważań. Ich kolejnym elementem jest odpowiedzialność ludzi za losy pokoleń, które po nich przyjdą – i to nie w sensie przedłużenia gatunku *homo sapiens*, lecz w kwestii zapewnienia temu gatunkowi ziemskiego szczęścia. W tym miejscu widoczny jest ledwie zawołany postulat racjonalnej i humanitarnej kontroli urodzeń.

W przyszłości prawo i sprawiedliwość oraz całe życie społeczne a wraz z nimi dyscypliny naukowe, dotyczące

tych dziedzin, opierać się będą o zasady *kombinatoryki i rachunku prawdopodobieństwa*. A choć nie wiemy, czy w ten sposób da się *ściśle* wyznaczyć dobro i zło, to jednak trudno mówić o doskonaleniu człowieka, jeśli jego *praktyczna moralność nie wykaże równie rzeczywistych postępów jak sama nauka*.

W ten sposób stajemy wraz z filozofem na przedpolu światopoglądu naukowego. Pojęcie to wprawdzie nie pojawia się na kartach „Szkicu...”, obecne jednak są tam treści, jakie się za tym pojęciem kryją. Otóż człowiek wolny i wychowany w oparciu o głęboką znajomość własnej *konstytucji moralnej* spowoduje to, że wszyscy ludzie kierować się będą tymi samymi zasadami *surowej i czystej sprawiedliwości*, cechować ich będzie *przyrodzona dobroć, subtelność uczuć, wspaniałomyślność*. Postęp nauk udoskonali prawa i instytucje publiczne oraz przybliży interes jednostki do interesu ogółu. Upadną też przesady dotyczące kobiet, a powszechna emancypacja wzbogaci rodzinne szczęście i cnoty.

Oświecone narody, kiedy się usamodzielnia, dojdą do przekonania, że *wojna jest najstraszliwszą klęską, największą zbrodnią*. Ustaną podboje, które karać się będzie utratą wolności, zaś suwerenność narodową gwarantować będą trwałe i dobrowolne zrzeszenia narodów, tworzone w celu zachowania bezpieczeństwa, a nie wzrostu potęgi poszczególnych narodów. Zniknie wyzysk ekonomiczny jednych narodów przez drugie, a każda społeczność sprawiedliwie zacznie dzielić wytworzone przez siebie dobra, zachęcając do podobnych praktyk inne narody.

Taki jest obraz świata przyszłości. W wizji tej, tyleż optymistycznej co utopijnej, rodzaj ludzki podlega stałemu procesowi doskonalenia, będącego pochodną postępu naukowego. Ten zaś rozumiany jest również jako postęp w sposobie przekazywania wiedzy – *sztuce nauczania*.

W ten sposób z Condorcetem znaleźliśmy się z powrotem w punkcie wyjścia jego rozważań, bogatsi o jego nadzieje i... złudzenia. Do tych ostatnich zaliczyć należy również postulat wprowadzenia *technicznych metod i uniwersalnego języka*, przydatnych zarówno postępowi naukowemu jak i postępowemu nauczaniu. *Metody techniczne* to – w jego

rozumieniu – umiejętność całościowego, systemowego ujmowania wszystkich dziedzin wiedzy, ułatwiająca rozumienie relacji, jakie między nimi zachodzą i tworzenie nowych powiązań. *Język uniwersalny* – to z kolei język, który przy pomocy pewnych znaków wyraża albo realne przedmioty, albo owe ściśle określone zbiory, złożone z idei prostych i ogólnych, które w umysłach wszystkich ludzi występują w tej samej postaci, czy też mogą w nich powstawać. Język ten ludzie mogliby sobie przyswajać wraz ze zdobywaniem wiedzy, *podobnie jak w algebrze*.

Dwa ostatnie postulaty są przeczuciem – późniejszych nieco – tęsknot filozoficznego pozytywizmu, choć mogą też być odczytane jako zapowiedź prób stworzenia nowego człowieka – zwłaszcza że towarzyszy im idea doskonalenia rodzaju ludzkiego – raz poprzedzająca postęp w naukach, to znów obecna jako jego tło i punkt odniesienia. Czy mamy prawo tak sądzić? Myślę, że tak. W zakończeniu „Szkicu...” filozof powiada, że przyzwyczailiśmy się do tego, iż człowiek ma zawsze te same zdolności i tę samą konstytucję. O ile jednak lepiej byłoby przyjąć, że i one mogą ulegać przeobrażeniom perfekcjonistycznym. Ich ubocznym wszak rezultatem będzie zanik wszelkich chorób, a życie ludzkie, jeśli nie liczyć nieszczęśliwych wypadków, trwać będzie w nieskończoność.

Ten obraz „ostatniej epoki” w dziejach ludzkości z jednej strony zakorzeniony jest w myśli oświeceniowej, z drugiej zapowiada już millenarystyczne myślenie romantycznych męsjanistów, a także ich XX-wiecznych kontynuatorów. Dla nas ciekawsze jest jednak to, co można by określić jako zmianę perspektywy. Oto bowiem wizja niczym nieograniczonego, ani też określonego postępu ustąpiła miejsca bardzo konkretnemu wyobrażeniu świata i człowieka, bliskiemu idei ziemskiego raju, dającym się interpretować w kategoriach rzeczywistości postulowanej albo też historycznego optimum. I jeśli pierwsze ujęcie zagadnienia postępu może posiadać pewne walory opisowe a nawet prognostyczne, to drugie przynależy do świata marzeń i jest w stanie jedynie zaspokoić potrzeby wyobraźni. Jak na ironię brzmi więc dziś zakończenie „Szkicu...” w którym czytamy: *Obraz rodzaju ludzkiego wyzwolonego z wszelkich pęt, oswobodzo-*

nego z władzy przypadku i wrogów postępu, zdecydowanie zmierzającego ku prawdzie, cnocie i szczęściu, jakżeż jest wielką pociechą dla filozofa wobec ogromu błędów, zbrodni i niesprawiedliwości, które wciąż jeszcze kalają ziemię i których ofiarą niejednokrotnie sam pada! (...) Żyje on życiem prawdziwym z bliskimi sobie ludźmi w tym Elizeum, które rozum jego potrafił sobie stworzyć, a które jego miłość ludzkości najczystsza upiększa rozkoszą.

Co więc zostało z głoszonej przez filozofa idei postępu? Jaka jest wartość klasycznego już tekstu, który nam pozostał? To, co dziś uderza jeszcze czytelnika „Szkicu...“, to niczym niezachwiana wiara w postęp. Celowo używam pojęcia „wiara“, gdyż argumentacja towarzysząca uzasadnieniu głoszonej przezeń idei jest typowo fideistyczna, zaspokaja głównie potrzeby ludzkich uczuć i wyobraźni, lecz już nie przemawia do intelektu. Bo choć istotę postępu upatruje Condorcet w zdolności człowieka do nieustannego doskonalenia się, to nie precyzuje dokładnie, jak tę zdolność rozumieć. Zaś intelektualne, ekonomiczne, społeczne czy też moralne albo prawne wykładanie idei perfekcjonizmu są tyleż niewystarczające, co zawodne. Dość wspomnieć dla przykładu, że ekonomiczny postęp jednych warstw społecznych zwykle pociąga za sobą także regres innych grup. Mamy więc do czynienia z wiarą, ale wiarą świecką, która zajęła miejsce źle zdefiniowanej wiedzy. Dzieje się tak zwykle wtedy, kiedy wiedza, której podstawowym zadaniem jest opis świata, sporządzanie jego prawdziwego obrazu, przejemuje na siebie, w stopniu nie odpowiadającym jej możliwościom, funkcje prowadzące do zmiany jego oblicza. Czasem czyni to w formie przewidywań i projekcji, do których jest najmniej przygotowana. Dość przypomnieć prognozy słynnego Raportu Rzymskiego...

Idea progresyivistyczna pozostaje więc otwarta i czeka na to, by wypełnić ją przekonującymi treściami. Ponieważ jednak postęp jako problem jest prowinieneci francuskiej, rodacy Condorceta podejmowali go wielokrotnie. W naszym stuleciu zagadnienie to rozważa między innymi Emanuel Mounier w obszernym eseju „Chrześcijaństwo i pojęcie postępu“. Już pobieżna lektura wspomnianego tekstu pozwala stwierdzić, że punkt wyjścia rozważań Mouniera

jest ten sam, co Condorceta. Mounier za teren manifestacji idei postępu przyjmuje również historię, w której dostrzega nieustanny poryw ku lepszemu, doskonalszemu, mimo komplikacji i przeszkód, jakie ruch ten napotyka na swej drodze. Postęp w ujęciu Mouniera mieści się na tej samej linii, jaką przyjmował Condorcet. Można by rzec, że stanowi naturalne uzupełnienie tamtego ujęcia. Uzupełnienie jednak bardzo istotne, bo wykraczające poza historię człowieka, w stronę historii wszechświata, kosmosu. W tej perspektywie kosmicznej idea postępu Condorceta – będąca czymś autonomicznym, celem dla siebie samej – zyskuje rangę środka, narzędzia dla realizacji jakiegoś nadrzędnego celu. Mounier powiada, że koncepcja nieokreślonego postępu (u Condorceta niczym nieograniczonego – J.S.) sama siebie niweczy. Postęp nieokreślony, to postęp bez celu, będący wynikiem automatyzmu materii lub ewolucyjnej zmienności. Trudno bowiem postęp wiązać z materią czy Naturą, która na mocy prawa entropii podlega stałemu rozpadowi, degradacji. Poza tym nieokreślony postęp, którego owoców nie znalazby wszyscy ludzie w historii, oznaczałby dla niezliczonych pokoleń tryumf śmierci i niesprawiedliwości. Mounier jak gdyby polemizował z Condorcetem, kiedy powiada, że mało prawdopodobne jest to, że *ludzie poświęcają siebie całkowicie wielkości człowieka, w której nie będą współczesniczyć*. Gdyby tak rzeczywiście było, to przeznaczeniem historii stałoby się nieustanne i trudne przygotowywanie *ostatniej kasty spodkobierców*.

Chrześcijański myśliciel w czym innym niż jego oświeceniowy poprzednik dostrzega jądro postępu – w stawaniu się człowieka istotą coraz bardziej wolną za sprawą samego siebie. Czy jest w tym ujęciu coś nowego? Wszak u Condorceta doskonałość człowieka utożsamiana z postępuem zawierała w sobie pierwiastek wolnościowy. Tym novum w ujęciu zagadnienia przez Mouniera jest jednak wyjście poza historię w stronę eschatologii lub poza Naturę w stronę transcendencji. Wyjście konieczne, gdyż tylko ono umożliwia człowiekowi stawianie pytań dotyczących sensu, znaczenia wyznawanych przezeń idei. Postęp bowiem – w pierwszym rzędzie – jest elementem świata idei, a jako taki powinien pełnić wobec człowieka rolę służebną. Con-

dorceta więc postęp ducha ludzkiego zastępuje Mounier postępem dla ducha.

To nieprzypadkowe zbliżenie obu myślicieli, jakiego tu dokonujemy, ma za cel uwypuklić i ten fakt, że pozostawanie wyłącznie w kręgu historii prowadzić może do mitu i świeckiej wiary, zaś wyjście w stronę transcendencji prowadzi ku wierze religijnej, a przez to wyznawanym przez człowieka ideom nadaje wymiar nieskończoności. *Chrześcijaństwo – powiada Mounier – przyznaje naprawdę człowiekowi całą jego wielkość, a nawet więcej niż wielkość ludzką. Wzywa go do tego, aby stał się bogiem i wzywa go w pełnej wolności. Oto ostatnie i najwyższe znaczenie, jakie ma dla chrześcijanina postęp w historii.*

Porównywanie dwu myślicieli o tak przeciwnych zapatrywaniach w omawianej kwestii może się wydawać cokolwiek ryzykowne. U pierwszego postęp obraca się w sferze rzeczywistości, u drugiego wykracza poza nią. Tymczasem przeprowadzona tu analogia jest użyteczna, zwłaszcza dla badanej idei. Idea postępu bowiem jest z gruntu ideą religijną. I popełniają błąd ci, którzy o tym nie pamiętają. Są to jednak zwykłe myśliciele, którzy widzą w historii przemożną siłę i za wszelką cenę chcieliby tu, na ziemi spojrzeć jej w twarz. Twarz ta zazwyczaj jest obliczem demona, złośliwie szyczącego z człowieka za to, że go podniósł do tak wysokiej godności i wyposażył w tyleż użyteczną, co zwodniczą ideę. Ten akt człowieka oznacza jednocześnie chęć zdjęcia z siebie odpowiedzialności za kształt własnego istnienia. W obu bowiem odmianach wiary dobrej i złej odnajdujemy tę samą myśl o postępie, która jednak nie jest myślą taką samą. Oto postęp w ujęciu Condorceta sprowadza się do uprzedmiotowienia człowieka w imię rzeczonyj idei, u Mouniera zaś umożliwia człowiekowi zachowanie swego podmiotowego wymiaru wobec postępu.

Co jednak zrobić w przypadku czyjejś niezgody na religijny charakter idei postępu? Niezgody zarówno na złą wiarę Condorceta jak i dobrą – Mouniera? Czy da się cokolwiek ocalić z tej zużytej w propagandowych bojach idei? Z tego pojęcia wytartego jak zdawkowa moneta? Wszak jeśli chcemy by istniało, trzeba je odnowić i takim przywró-

cię ludzkiej mowie. Wydaje się, że tym, co mogłoby być wynikiem współczesnej reinterpretacji idei postępu jest związanie go z pojęciem „sensu”. Przyjmijmy więc, że można mówić o postępie wszędzie tam, gdzie człowiek w sposób coraz pełniejszy, coraz bardziej świadomy odkrywa sens swego istnienia, kiedy potrafi swej egzystencji nadać znaczenie.

Ten wymiar sensowności, jaki próbujemy zwiazać z ideą postępu, jest prawie niewidoczny u Condorceta. Dlatego „prawie” – że i u niego dałoby się odnaleźć swoisty ślad takiego ujęcia, kiedy mówi o coraz bardziej świadomym życiu człowieka. Jest to jednak świadomość pojmowana wąsko, świadomość, z której naigrawali się później romantycy. Wymiar ten w pełni jest za to obecny u Mouniera, dla którego sens ludzkiego życia najpełniej zawiera się w transcendencji, poza ziemią i poza historią, lecz ze skutkami ziemskimi i historycznymi.

Można by powiedzieć, że o postępie w historii decyduje stopień usensownienia ludzkiej egzystencji, a wobec takiego ujęcia wszelkiej postępowości, przyszłość w wyobrażeniu Condorceta zawiera elementy znacznego regresu. Nie chodzi bowiem o to, by człowiek postępowy mógł realizować optimum swych ludzkich możliwości – myśl taka jest po prostu demagogicznym chwytem – lecz by sam, w sposób wolny i świadomy potrafił swemu życiu nadać znaczenie, wytworzyć w sobie poczucie sensu własnego istnienia. Jeżeli jest tak, że postęp rozumiany także w inny sposób może się przyczynić do usensownienia ludzkiego życia, to bardzo dobrze. Gorzej byłoby w przypadku odwrotnego przyporządkowania.

Zatrata perspektywy usensownienia własnego losu powoduje, iż człowiek daje się wpędzać w rozmaite historyczne utopie i alienacje, od których niełatwo jest mu się później uwolnić. Wbrew bowiem potocznemu mniemaniu człowiekowi najbardziej jest brak nie wolności, sprawiedliwości, szczęścia czy wiedzy, lecz poczucia sensu, znaczenia nadawanego za każdym razem swym myślom i czynom, który to sens wyznacza on sam – człowiek, pojmowany jako cel, a nie środek idei, procesów czy haseł, jakie go zewsząd osaczają.

Wykorzystując w tym miejscu pomysł Daniela Bella, można by rzec, że istnieją dwa rodzaje postępu. U Condorceta mamy faktycznie do czynienia z postępowaniem w naturze. Mounier natomiast ideę postępu lokuje w kulturze, która jest dziedziną – to słowa Bella – różną od natury przez to, że bardziej interesuje się podmiotem poznającym niż przedmiotem poznania. Z tego też względu tylko kultura umożliwia poszukiwanie sensu. A ponieważ czynność ta przerasta wymiar życia jednostki, stąd stanowi ona jedno z głównych zadań kultury. Gdyby postęp był ideą naturalną, kultura byłaby czymś zupełnie niepotrzebnym, bo prędzej czy później i tak stalibyśmy się „jako bogowie”. Póki to nie nastąpi – właśnie dzięki kulturze – możemy się dowiedzieć, że postęp jest mitem. Czy też – jak chce Eliade – pseudomitem opartym na założeniu, że wszelki byt sam z siebie ulega poprawie, zarówno w sferze duchowej jak i materialnej. Mit ten jest dziełem nowoczesnej nauki, która pozbywszy się pierwiastka sakralnego, nie może jednak uwolnić się od świeckiej wizji Nowej Jerozolimy. Zasługa kultury leży w tym, że mit ten potrafiła zdemaskować.

Również Mounier – a u nas mniej znany chrześcijański egzystencjalista, Karl Löwith – powiada, że sens historii, będący jednocześnie jej celem, nie należy do jej natury, lecz poza historię wykracza; tak jak sens rzeczy materialnych zdecydowanie przekracza ich aktualne kształty, jest wobec nich transcendentny, dodawany do nich przez człowieka czy też inne istoty. Podobnie jest – jak się wydaje – z ideą postępu, która w pełni może się urzeczywistnić w sferze eschatologii. Eschatologia bowiem – wedle Löwitha – opłata strumień czasu, który mija i pożera własne kreacje, jeśli tylko pozostawiony jest bez wyraźnego celu. Opowiadanie się po stronie eschatologii ma ten dodatkowy walor, że pozwala odróżnić złą wiarę od dobrej, zdarzenia świeckie i zbawcze. Rozumienie historii jako postępowej ewolucji traktuje myśliciel tak, jak się powinno traktować iluzję. Iluzję, jakiej nie znaly przeszłe epoki, wedle której możliwa będzie stopniowa eliminacja zła, jakie na trwałe związało się z naszym światem.

Wróćmy jednak na polski grunt. W naszym języku słowo „postęp” ma rdzeń wspólny z „postępowaniem”, to znaczy

z kroczeniem drogą, jaką pokonujemy na co dzień a także w sensie ogólniejszym. Niektórzy wyznawcy idei postępu (z Condorcetem na czele) rozumieją ją również jako drogę, ale taką, która stale się wznosi, wiodąc nieuchronnie od gorszego ku lepszemu. Tymczasem ludzka droga biegnie zupełnie inaczej, a najważniejszy jest dla niej zawsze cel.

Postępowaniu, czyli drodze, powinna towarzyszyć świadomość celu. Klęską, jaka może spotkać człowieka, jest życie, które ma kształt bezsensownej wędrówki. Tego ciężaru nie są w stanie złagodzić żadne iluzje. Żaden też człowiek nie potrafi go znieść na dłuższą metę.

Le progrès et le sens

Les penseurs ont leurs idées préférées avec lesquelles ils tâchent de concevoir la réalité. Ils ne perçoivent pas souvent, qu'à l'aide de ces catégories ils présentent d'in vraisemblables images de ce monde. Ensuite ils restent devant elles déçus et perplexes. Ce fut juste le drame d'Antoine Nicolas Condorcet, qui, se servant de l'idée du „progrès“, créait une vision du monde extraordinairement optimiste. Celle-ci conduisait pourtant à la soumis-

sion objectiviste de l'homme à son idée préconçue. On ne comprenait pas alors que l'idée du progrès était en principe une idée religieuse. C'est le principe d'Emmanuel Mounier, et c'est ce principe qui rend possible à l'homme de conserver sa dimension du sujet vis-à-vis du progrès.

Il semble que pour une réinterprétation de l'idée du progrès il faut le lier avec l'idée du „sens“.



Michał Jagiełło

Program kulturalny lubelskiego „Odrodzenia“ (1935–1939)

Część II

Kulturalny program odrodzeniowców był próbą odpowiedzi na kryzys cywilizacji współczesnej. Refleksje o kulturze zawarte w lubelskim czasopiśmie trzeba więc rozpatrywać na tle szerszym, jakim jest katolickie przeżywanie katastrofizmu¹. Katolicyzm odrodzeniowy może być traktowany w niektórych swych przejawach jako przeciwstawienie się tak popularnym wtedy koncepcjom wywodzącym się od Oswalda Spenglera². Młodzi katolicy skupili swą energię na wykazaniu żywotności chrześcijaństwa, w nim upatrując szansę uzdrowienia chorej cywilizacji współczesnej. Istotną kwestię stanowiło zrezygnowanie z pokusy uznania kultury za wartość dodatnią, duchową, przeciwstawianą cywilizacji – czynnikowi materialnemu, niejako ze swej natury naznaczonemu znakiem ujemnym. To dowartościowanie rzeczywistości doczesnej miało znaczenie wręcz fundamentalne dla nowej katolickiej koncepcji kultury; kultura przestawała być pojęciem abstrakcyjnym, zawieszonym w idealistycznych rejonach, a stawała się rdzeniem cywilizacji, jej szczytowym osiągnięciem, a nawet jej swoistym uświęceniem.

Wolność uzyskać można tylko w oparciu się na Kościele – czytamy w „Odrodzeniu”. *Całkowitą wolność bez obawy zbłądzenia daje tylko świętość* – dopowiadano z naciskiem³. Ale świętość nie jest przecież synonimem bierności; świętość to ukierunkowany aktywizm. Dążyć do „świętości” można także poprzez twórcze przekształcanie świata – duchowego i materialnego.

Eugeniusz Myczka pisał: *Używając języka nowoczesnego, trzeba stwierdzić, że kultura materialna jest przejawem twórczości ducha ludzkiego i dlatego musi być ceniona – dopóki istotnie służy za narzędzie ducha – jako walor pozytywny*⁴.

Najważniejszy był cel – przybliżanie się do ideału miłości i sprawiedliwości społecznej podanego ludzkości do wypełnienia w Kazaniu na Górze. Budowanie „kultury chrześcijańskiej”, „chrześcijańskiej cywilizacji” nie jest niczym innym jak wypełnianiem tego zadania. Wszystko, co temu służy, staje się godne katolickiego zainteresowania: pogłębianie życia religijnego, ale i aktywność społeczna, żarliwa wiara, ale i pochylenie się nad sytuacjami konfliktowymi. W obręb nowego katolickiego pojęcia kultury i katolickiego integralnego humanizmu wchodziły wszelkie przejawy godziwego życia skierowane ku Bogu i ku człowiekowi.

Jerzy Turowicz w programowym artykule zatytułowanym „Humanizm katolicki” podkreśla, że we współczesnym świecie coraz bardziej zagrożone są prawdziwe humanistyczne wartości. Pomiatanie godnością ludzką staje się ponurą normą; w państwach totalnych czyni się to z całą brutalną jawnością. *Alé! tam, gdzie się jeszcze nie ewangelizuje zasady omnipotencji państwa, niewiele jest lepiej.* Kryzys ten ma swe źródła w zmianie nastawienia człowieka do swego przeznaczenia. Humanizm antropocentryczny, wyniosłszy na piedestał człowieka, pozbawił go tym samym wartości najcenniejszej, wręcz konstytutywnej: *abstrakcyjny humanitaryzm miłujący równie abstrakcyjną ludzkość, ale nie doszeregający żywego człowieka, był humanizmem pozornym, humanizmem fałszywym.* Trzeba więc wskazać człowiekowi drogę powrotną do jego rzeczywistego przeznaczenia. *Dzisiaj ostatnim i jedynym obrońcą człowieka, jego wolności i godności stał się Kościół katolicki.* Kryzys zostanie przeczyszczone, jeśli rozpocznie się budowę nowej chrześcijańskiej kultury, opartej na katolickiej, personalistycznej koncepcji człowieka, na humanizmie teocentrycznym. *Nie naśladowanie średniowiecza, nie powrót do tych odległych*

¹ Por. Aleksander Rogalski, *Chrześcijańskie koncepcje kryzysu cywilizacji współczesnej*, „Życie i Myśl”, 1951, nr 5–6. Tenże, *Dramat naszego czasu. Szkice o kulturze i cywilizacji*, Warszawa 1959.

² Por. Małgorzata Szpakowska, *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976.

³ *Granice wolności*, „Odrodzenie”, R. II, 1936, nr 5.

⁴ Eugeniusz Myczka, *Zadania twórcze katolicyzmu w odrodzeniu społecznym i gospodarczym*, „Odrodzenie”, R. IV, 1938, nr 6.

czasów, zresztą nie bardzo «ciemniejszych» od obecnych, ale tworzenie nowej jedności, nowej kultury, odpowiadającej obecnym, zmienionym warunkom historycznym, obecnemu klimatowi historycznemu. Nie osiągnie się tego na drodze jakichś katolickich „totalizmów”, ale dzięki rewolucji największej z możliwych, głębokiej wewnętrznej rewolucji personalistycznej (...).⁹

Przeprowadzić to może tylko katolicyzm odrodzony, wzbogacający tradycyjne przywiązanie Polaków do wiary przodków jej intelektualnym podbudowaniem. Ignacy Czuma przypominał, że otrzymaliśmy w spadku *katolicyzm stylu użytkowo-tradycyjnego, jako element historycznie dodatni i miły*¹⁰. To jednak nie wystarcza. Marian Plezia w artykule „Uprawa intelektu” ujawnia *grzech pierworodny naszego ujmowania katolicyzmu – zapoznawanie silnej podbudowy intelektualnej*¹¹. Starano się odrobić te zaległości, nawiązać do tego, co robią inni; Jerzy Turowicz dał np. informację o intelektualnym ruchu w katolicyzmie francuskim¹². Francja niewątpliwie imponowała młodym swą filozofią i swą literaturą.

Narastało przeświadczenie, że ruch odrodzeniowy ma do spełnienia rolę ważną dla naszego katolicyzmu i dla naszego narodu. Kazimierz Sołtysik proponował nawet rozróżnienie: katolicy typu „sakralnego” – tradycjonałści, i katolicy typu społecznego – angażujący się w istotne problemy otaczającego ich świata. *Religijny zmysł społeczny – oto słowo magiczne, które otwiera tajemnicę naszego życia katolickiego* – pisał w roku 1935¹³. Nowa katolicka aktywność zrywała ostatecznie z integryzmem, z katolickim „totalizmem”. Katolickość objawiać się miała w nieustannym i całościowym uwrażliwieniu na rolę osoby w dziejach zbawiania świata, na jej godność i potrzebę wolności. Młodzi odrodzeniowcy mieli prawo uważać się za awangardę polskiego katolicyzmu.

J. Turowicz stwierdzał nie bez dumy: *XV Tydzień Społeczny we Lwowie «lansował», miejmy zarozumiałość to powiedzieć, ideę personalizmu chrześcijańskiego; podobnie XVI Tydzień wileński wniósł do katolickich dyskusji – jako coś zupełnie nowego – koncepcję humanizmu katolickiego, który staje się odległym, ale świadomym celem naszej walki już dziś orientującym nasze działanie*¹⁴.

W innym miejscu nawoływano: *My musimy stanowić układ prawdziwej kultury (...)*. Odrodzeniowcy starali się docierać ze swym programem do inteligencji, gdzie mimo wyraźnych oznak odrodzenia religijnego sytuacja wcale nie była zadowalająca: *Sz szczególnie inteligencja – to rozsypisko, piach ideologiczny* – formułowano drastycznie¹¹.

Zdarzały się i przerysowania w tego typu ocenach, a także nadmierne akcentowanie swej inności, swej odrębności na tle tradycyjnego polskiego katolicyzmu. Irena Kownacka, w artykule „O katolickie metody pracy”, wypominała: *W działalności musimy się wystrzegać często w „Odrodzeniu” sportykanej «megalomanii katolickiej»*. (...) *Wytwarza się w nas pewna protekcyjność w stosunku do tych „innych”*¹².

Marian Plezia formułował zadania, stojące przed SKMA „Odrodzenie”: specyficznym celem organizacji jest *WYCHOWANIE PIONIERÓW WSPÓŁCZESNEJ KULTURY KATOLICKIEJ W POLSCE* – czytamy. I dalej: *Aby podolać temu trudnemu zadaniu, potrzebna jest z jednej strony dokładna znajomość nauki katolickiej, a z drugiej głęboka wiedza o życiu współczesnym, o jego prądach i potrzebach. W równorzędnym docenianiu i podkreślaniu tych niezbędnych warunków leży kapitalna zasługa, a zarazem nowość, jaką „Odrodzenie” wniosło do polskiego katolicyzmu. Dziś organizacja powinna być niejako głosem sumienia w społeczeństwie akademickim. (...) Powinniśmy raczej zalecać to, co dobre, niż potępiać to, co złe, a przy tym sami wydobywać problemy, oświeślać je i rozwiązywać. Odrodzeniowcy – zalecał autor – powinni występować przeciwko współczesnemu antyhumanizmowi, przeciwstawiając mu humanizm katolicki, broniąc godności człowieka*¹³.

¹¹ Jerzy Turowicz, *Humanizm katolicki*, „Odrodzenie”, R. IV, 1937, nr 2–3.

¹² Ignacy Czuma, *Organizowanie społeczeństwa*, „Odrodzenie”, R. IV, 1938, nr 4.

¹³ Marian Plezia, *Uprawą intelektu*, „Odrodzenie”, R. IV, 1937, nr 1.

¹⁴ Jerzy Turowicz, *Les gens de la F.F.F.C. sont des types énormes!* „Odrodzenie”, R. IV, 1937, nr 1.

¹⁵ Kazimierz Sołtyś, *Isłota kryzysu „Odrodzenia” i jego nowe zadania*, „Odrodzenie”, R. IV, 1938, nr 6.

¹⁶ J. Turowicz, *Potygodniowe refleksje*, „Odrodzenie”, R. IV, 1938, nr 4.

¹⁷ *W walce o styl wychowawczy*, „Odrodzenie”, R. V, 1938, nr 1.

¹⁸ Irena Kownacka, *O katolickie metody pracy*, „Odrodzenie”, R. IV, 1938, nr 4.

¹⁹ Marian Plezia, *Cele „Odrodzenia” i jego zadanie na uniwersytetach*, „Odrodzenie”, R. V, 1938, nr 1.

Ogromną rolę w zdobywaniu samoświadomości katolickiej odrodzeniowców spełniały Tygodnie Społeczne; była to prawdziwa szkoła katolickich akademickich elit założona na solidnym fundamencie tomizmu, który przenikał do młodych głównie poprzez prace ks. A. Szymańskiego i o. J. Woronieckiego OP oraz osobisty wpływ ks. W. Kornilowicza. Gdy na początku lat trzydziestych dotarła do Polski myśl J. Maritaina, znalazła tu niezłe przygotowany grunt. To pewnie, że neotomizm, docierający do nas z Francji, nie cieszył się powszechnym uznaniem. Stefan Świeżawski, wspominając pobyt autora „Religii i kultury” na kongresie tomistycznym w Poznaniu (sierpień 1934), pisał: *Ale tak jak klimat panujący w polskich środowiskach akademickich nie mógł przyjąć poglądów Maritaina na filozofię i na metafizykę oraz na myśli św. Tomasza w naszych czasach, tak samo prześlągnięta mocno nacjonalizmem i niejednokrotnie wyrażnie sympatyzująca z antysemityzmem część inteligencji polskiej musiała ustosunkować się krytycznie, jeśli nie zdecydowanie wrogo do idei wyznawanych i głoszonych przez Maritaina*¹⁴.

W 1939 roku ubolewano w „Odrodzeniu”: *Maritain – ten najwybitniejszy współczesny świecki tomista jest znany niestety polskiej młodzieży akademickiej przeważnie z nazwiska, które dla jednych stało się zamgloną perspektywą ich szeregów – dla drugich niemal szmatką sztandarową jakiejś wrogiej koterii*¹⁵.

Prawdą jest jednak i to, że Maritaina studiowały już nie jednostki, a całe środowiska. Jerzy Turowicz poświadczy to, co tak czytelne jest dla badacza nurtu odrodzeniowego, a mianowicie: *W latach międzywojennych myśl Maritaina oddziaływała szczególnie na terenie Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”, jak i w środowisku skupionym koło kwartalnika „Verbum”, wreszcie i wileńskiego miesięcznika „Pax”*¹⁶. Dodajmy: i lubelskiego czasopisma „Odrodzenie”. I poznańskiego tygodnika „Kultura”.

W neotomizmie J. Maritaina szukano odpowiedzi na dręczące pytania, jakich nie szczędziła ówczesna rzeczywistość. W omówieniu „Trzech Reformatorów”, czytamy: *Dzieło to można nazwać syntezą współczesności. Bowiem nazwiska*

z minionych lat są jedynie jakby symbolem nieraz tragicznie się rysujących linii poszukiwania właściwych koncepcji wolności we współczesnym świecie¹⁷.

Kwestia wolności człowieka we wszelkich jej przejawach – stała się zasadniczym problemem. Nie wolność abstrakcyjna, lecz świadomie przyjęte na siebie prawa i obowiązki osoby ludzkiej, żyjącej pełnią katolicyzmu, realizującej – zmienną historycznie – nową formę cywilizacji chrześcijańskiej. Tu jednak pojawiał się dylemat: tworzyć czy przetwarzać. Eugeniusz Myczka widział to następująco: *Katolików nie może zadowolić rola «przetwórców» obcych duchowo cywilizacji. I dodawał: Rola polegająca na «przeobstwianiu» rzeczywistości nie przez nas stworzonej jest skazana z góry na niepowodzenie. Katolicy mają obowiązek tworzenia nowej cywilizacji. Ma ona być humanistyczna, rodzinna, narodowa i społeczna. Przed polskimi katolikami autor stawiał zadanie stworzenia syntezy narodowej tradycji i postulatów sprawiedliwości społecznej, uniwersalizmu i wartości przechowywanych w kręgu rodzinnym. Ten przyszły pożądanym ustrój personalistyczny zbudowany być może tylko wspólnym wysiłkiem twórczym wszystkich obywateli. Czas już, aby katolicy głośno i nieustępliwie mówili o wyzwoleniu proletariatu w imię «prawa do twórczości» dla narodu. Konieczna jest podmiotowość robotnika i chłopą, na równi z warstwami dotychczas uprzywilejowanymi, w tworzeniu kultury narodowej i współzarządzaniu państwem. Zadaniem Polski jest wytworzyć własną, rodzimą, z gruntu nową cywilizację*¹⁸.

Wypowiedź tę można uznać za typową dla tego odłamu nurtu odrodzeniowego, który był szczególnie wrażliwy na kwestie społeczne. Swoisty katolicki radykalizm stawiał czoła wyzwaniu, jakie rzuciła lewica. Nie rozstrzygniemy dziś, ile w aktywności społecznej katolików było właści-

¹⁴ Stefan Świeżawski, *Maritainowi dług wdzięczności*, w: tenże *Człowiek i Tajemnica*, Kraków 1978, s. 246.

¹⁵ S. (Wacław Soroka?), *Trzej Reformatorzy! Luter, Descartes, Rousseau*, „Odrodzenie”, R. V, 1939, nr 12.

¹⁶ Jerzy Turowicz, *Maritain*, „Tygodnik Powszechny”, 1973, nr 19.

¹⁷ S. (Wacław Soroka?), dz. cyt.

¹⁸ Eugeniusz Myczka, *Wychowanie katolików do nowych zadań społecznych*, „Odrodzenie”, R. V, 1939, nr 6.

wego wreszcie odczytywania Kazania na Górze, a ile rywalizacji z socjalizmem. Możemy jednak przyjąć za pewnik, że zadziałały tu oba czynniki: samorzutne dojrzewanie katolicyzmu do zajęcia się kwestią pracowniczą zostało przyspieszone już przez sam fakt pojawienia się socjalizmu. W praktyce zdarzało się zapewne, że konkretne posunięcia Kościoła polskiego były podyktowane nie tylko faktycznym stanem katolickiej myśli społecznej, ale także koniecznością reagowania na taktykę ruchu komunistycznego w skali międzynarodowej. Nie jest wykluczone, że tendencje do tworzenia „chrześcijańskiej cywilizacji”, „katolickiej kultury”, „katolickiej literatury” itd. – spowodowane głównie reakcją na europejski kryzys kultury i chęcią skrócenia dystansu między katolicyzmem a światem współczesnym – wzmożone zostały przez tworzący się właśnie, z inspiracji Kominternu, tzw. front ludowy. Obie strony wyraziście obrysowywały „swoje” tereny; obie uczestniczące w tym wielkim sporze strony rzuciły programowe hasła nowej kultury. Naprzeciw „kulturze socjalistycznej” stawiała „kultura katolicka”. Mając krytyczny stosunek do wielu przejawów cywilizacji Zachodu odrodzeniowcy nie wyrzekali się jej, była ona przecież i ich duchowym środowiskiem. Nie mieli jednak złudzeń; nie liczyli na samoczynny renesans pierwiastka religijnego w świecie, w którym przyszło im żyć. Dalecy jednak byli od odwrócenia się od tego świata. Coraz silniej dochodziło do głosu przeświadczenie, że tworzenie nowej cywilizacji jest nieodłącznie związane z przetwarzaniem form już istniejących. Coraz odważniej wykraczano także poza dotychczasowe ramy kulturowe, w jakich tkwił katolicyzm. Odrodzeniowcy, opowiadając się za demokratyzacją życia społecznego i politycznego, w swej koncepcji kultury narodowej nie mogli pominąć, i nie pomijali, twórczej aktywności mas ludowych.

Wacław Soroka nawoływał do walki *o kulturę ludową w pełni katolicką*. Widział on możliwość uzgodnienia punktu widzenia typowego dla inteligencji katolickiej, dążącej do intelektualnego podbudowania swej wiary, ze spontaniczną, żarliwą wiarą ludu. *Sądzę wprost, że katolicki obowiązek «dedukcyjny» napotyka «indukcyjnie» chrześcijańskie dyspozycje kultury ludowej, której rozwój dopiero nabiera siły*¹⁹.

Miało to swoją wymowę religijną, kulturalną i polityczną. Odrodzeniowcy zdawali sobie sprawę, że rozpoczęła się batalia o masy. Nie mogąc konkurować z partiami politycznymi na polu organizacyjnym i propagandowym starali się wykazywać, że podstawowe żądania mas robotniczych i wiejskich są zgodne z ideałami sprawiedliwości. Przy okazji omawiania „Wyboru pism i mów” Wincentego Witosa powiedziano, iż książka ta przekonuje, że *ruch ludowy, tak pojęty, nie ma nic wspólnego z „podkopkami” marksistowskimi pod kulturę ludową i dążenia społeczne, a związany jest z katolickim ruchem społecznym (...)*²⁰.

Mimo tak jednoznacznego wchodzenia w materię społeczną odrodzeniowcy spotykali się z zarzutem bierności, niezdolności życiowej, abstrakcyjności... „Gazeta Katolicka” w artykule redakcyjnym „Dwa katolicyzmy” takie właśnie stawiała zarzuty nurtowi odrodzeniowemu lokując je zresztą na szerszym tle. *Kto śledzi bacznie renesans religijny wśród młodego pokolenia polskich inteligentów, tego uwagi nie ujdzie fakt, iż wytwarzają się u nas dwa typy nowych katolików. Dość zestawić ze sobą czołowe nasze pisma literackie: „Kulturę” i „Prosto z mostu”, lub dwie organizacje akademickie: „Odrodzenie” i „Młodzież Wszechpolską”, by ten podział na dwa typy młodych katolików uderzył nas swymi wyraziście zarysowanymi konturami. A następnie: Jak pierwszy typ zanadto się klerykalizuje, tak drugi znowu może się zanadto zlaicyzować – czytamy. Typ drugi zdobywa jednak sympatię redakcji: Typ to na wskroś polski, oryginalny (...) – zaś nurt odrodzeniowy to refleksy neokatolicyzmu francuskiego*²¹.

Z artykułem tym polemizowała „Kultura”²² a także lubelskie „Odrodzenie”²³. Jerzy Turowicz wypowiedział się na ten temat w „Gazecie Kościelnej”. Przyznaje on, że obserwujemy rzeczywiście w życiu polskim te dwa typy katolicyzmu, to znaczy nie tyle dwa typy religijności, ile raczej dwie

¹⁹ Wacław Soroka, Czy istnieje kultura ludowa?, „Odrodzenie”, R. V, 1939, nr 9–10.

²⁰ (Wacław Soroka?), Wincenty Witos: Wybór pism i mów, „Odrodzenie”, R. V, 1939, nr 12.

²¹ Dwa katolicyzmy, „Gazeta Kościelna”, 1938, nr 8.

²² O dwóch katolicyzmach, „Kultura”, 1938, nr 11–12.

²³ Irena Kownacka, Lwowskiej „Gazecie Kościelnej” w odpowiedzi, „Odrodzenie”, R. IV, 1938, nr 6; Jan Turowski, Wacław Soroka, O sprawiedliwą ocenę (Jeszcze z „Gazetą Kościelną”), „Odrodzenie”, R. IV, 1938, nr 7.

różne postawy światopoglądowe, dzielące katolików polskich na dwa, jeśli tak można powiedzieć, obozy, nieraz dość silnie się zwalczające. O nurcie sobie najbliższym mówi: Niewątpliwie «obóz» ten stanowi odcinek ogólnoeuropejskiego ruchu odrodzenia katolicyzmu po wielkiej wojnie (...), co wcale nie oznacza – zda się, chce powiedzieć autor – że jest on oderwany od rodzimej tradycji. I dalej: Nieudolność życiowa – zarzut zbyt ogólny, by mógł być słuszny w całej rozciągłości, ale jeśli z drugiej strony «zdolność życiowa» wyraża się w hałaśliwym, powierzchownym i na krótką metę obliczonym aktywizmie oraz w «zaprzęganii ideałów w służbę sukcesów politycznych» – to czyż doprawdy jest czego żałować?»²⁴

To ostatnie, jakże celne, zdanie jest skrótownym ujęciem podstawowych celów, a także i metod, nurtu odrodzeniowego. Czas już najwyższy, by dorobek tego nurtu został włączony do świadomości naszego społeczeństwa, by stał się konieczną częścią składową polskiej, tradycji myślenia demokratycznego. Dorobek odrodzeniowców jest wspólnym dziedzictwem wszystkich Polaków. Doprawdy: przestańmy wreszcie dawać posłuch tym, którzy pomniejszają osiągnięcia odrodzeniowców ciągłym podkreślaniem ich rzekomej elitarności. A przecież wystarczy tylko wejść w roczniki „Prądu”, „Pax-u”, „Odrodzenia”, „Kultury”, „Verbum”, „Ateneum Kapłańskiego” i „Przeglądu Powszechnego”, by przekonać się, że postawa odrodzeniowa stawiała się z każdym rokiem coraz bardziej powszechna wśród inteligencji katolickiej. Oczywiście: rozpatrywany na tle całego naszego katolicyzmu nurt odrodzeniowy jawi się jako zjawisko ważne, ale jednak ilościowo stosunkowo skromne. I nikt tego nie chce zamazywać. Wiadomo jednak, że przy wyborze tradycji poszukuje się nie tego, co narzuca się samą swą ilością, ale tych wartości, które zapowiadają przyszłość. Historycy kultury wiedzą – pisze S. Żółkiewski – że ważne są nie tylko ilościowe, ale i jakościowe kategorie. Wiedzą bowiem, że na życie umysłowe, idee zarówno polityczne, jak i artystyczne, na ich kierunki rozwoju, typy nowatorstwa istotny wpływ miały nie wielkonakładowe informacyjne dzienniki, ale właśnie małe tygodniki ideowe, organy stowarzyszeń młodzieżowych, piśmka walczące²⁵.

Tak więc lubelskie czasopismo „Odrodzenie”, obok wileńskiego „Pax-u” i „Prądu” warszawsko-lubelskiego,

powinno być wydobyte z zapomnienia. Tytuły te własną intelektualną pracą przyczyniały się do odrodzenia polskiej prasy katolickiej. Nie jest przecież przypadkiem, że wiele myśli w nich zawartych odżyje – w nowej formie – na łamach „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”. Krąg „Tygodnika Powszechnego” jest bowiem rzeczywistym spadkobiercą i twórczym kontynuatorem polskiego nurtu odrodzeniowego. Warto powtarzać tę prawdę tak – zdawałoby się – oczywistą, a jednak czasem jeszcze dziś kwestionowaną²⁶.

Tradycja odrodzeniowa to mądre dystansowanie się od bezpośredniego zaangażowania politycznego, program kulturalny oparty na pogłębionym intelektualnie katolicyzmie, obliczony na pracę długofalową, a nie na doraźne efekty, to nurt myślenia demokratycznego i personalistycznego... Jerzy Turowicz potwierdza dziś: *Właśnie stosunek do antysemityzmu oraz do nacjonalizmu był głównym motywem konfliktu między „Odrodzeniem” a Młodzieżą Wszepolską*²⁷.

Pamiętajmy o tym. Tak jak się powinno pamiętać o wspólnym rodowodzie.

²⁴ Jerzy Turowicz, *O „dwu katolicyzmach”*, „Gazeta Kościelna”, 1938, nr 14.

²⁵ Stefan Żółkiewski, *Doświadczenia historii literatury*, „Życie Literackie”, 1979, nr 1, w: tenże, *Cemo i lichu. Szkice 1938–1980*, Warszawa 1983, s. 216.

²⁶ Por. Stefan Kaczorowski, *Historia, działalność i tradycja „Odrodzenia”*, w: Sesja Historyczna 50-lecia Duszpasterstwa Akademickiego przy kościele Św. Anny w Warszawie, 21–25 IX 1978, Rektorat Kościoła Akademickiego Św. Anny, Warszawa 1981, s. 91.

²⁷ Jerzy Turowicz, *„Odrodzenie” w krzywym zwierciadle*, „Tygodnik Powszechny”, 1983, nr 23: jest to polemika z wypowiedzią S. Kaczorowskiego na wspomnianej wyżej Sesji w kościele Św. Anny.

Programme culturel d'„Odrodzenie“ à Lublin (1935-1939)

„Odrodzenie“ fut un mensuel et, dans sa dernière phase, une revue bimensuelle. C'était l'organe de la jeunesse universitaire à Lublin, nommé aussi „Odrodzenie“ („La Renaissance“). On peut cependant appeler de ce même nom une formation beaucoup plus large, représentée par d'autres périodiques aussi. Dans les années 1930-1939 on trouvait en Pologne des groupes d'intelligentsia professant „l'humanisme intégral“ catholique. Le néothomisme, le personalisme catholique, les demandes de résoudre les conflits du pays en accord avec l'esprit chrétien, la propagation de la

doctrine sociale de l'Eglise, l'entrée courageuse dans les problèmes difficiles du monde contemporain, la liquidation de la méfiance d'une partie de l'intelligentsia envers la religion – voici les principes fondamentaux des membres d'„Odrodzenie“.

On retrouve, en une forme nouvelle, un grand nombre de pensées exprimées par le périodique „Odrodzenie“ à Lublin, dans les colonnes de „Tygodnik Powszechny“ et de „Znak“. Car le cercle de „Tygodnik Powszechny“ est un réel successeur ainsi qu'un continuateur créatif du courant polonais de la renaissance.



Janusz Gaworski

Polemika

Kwestia narodowa w wileńskim „Paksie“

Tekst niniejszy powstał jako polemika z niektórymi twierdzeniami zawartymi w artykule Michała Jagiełły „Program kulturalny wileńskiego 'Paxu' (1933–1938)“, cz. I. „PP“ nr 2/1984, s. 236–253. Polemika to szczególnie, bo nie oparta o negację lub przeciwność, ale polemika oparta o uzupełnienie. Nie chodzi tu jednak o dodanie czegoś, co autor pominął, ponieważ dobierał on materiał zgodnie ze swoim poczuciem wartości poszczególnych problemów – jego prawo. Chodzi raczej o takie poszerzenie, które zmieni perspektywę spojrzenia na „Pax“ i zachwieje niektórymi wnioskami.

Środowisko wileńskie „Odrodzenia“ było środowiskiem szczególnym. W latach trzydziestych było ono, bez wątpienia, najwyższe programowo. Poszukiwało nowych koncepcji społecznych zarówno z «lewa» jak i z «prawa», czasem bezkompromisowo (grupa Henryka Dembińskiego przeszła na pozycje komunistyczne). Ta odrębność była zresztą zauważana wewnątrz samego „Odrodzenia“¹. Jeżeli chodzi o „Pax“, to był on organem ponadorganizacyjnym. Można go zaliczyć jednak, ze względu na wpływ członków, do ruchu odrodzeniowego, ale nie można wszystkich tam wypracowanych rozwiązań transponować na całe „Odrodzenie“.

O sygnalizowanej na łamach „Paxu“ potrzebie wytworzenia nowej kultury chrześcijańskiej pisał już Michał Jagiełło. Myślę, że warto więcej miejsca poświęcić sprawom politycznym. Najczęściej przewijającym się wątkiem jest niezbędność nowego programu. Rzeczywistość otaczająca twórców „Paxu“ pozostawiała wiele do życzenia: nędza, brak perspektyw dla ubogiej młodzieży², na arenie międzynarodowej rozwój ustrojów, które z duchem chrześcijańskim nie miały nic wspólnego. Taka sytuacja nie pozwalała katolikom na obojętność. Poszukiwania w dziedzinie programu politycznego określały dwa czynniki. Pierwszy – to długofalowa tendencja rozwoju kultury europejskiej. Polegała ona na całkowi-

¹ Sprawozdanie z działalności „Odrodzenia“ za rok 1929/1930, „Prąd“, t. 18/1930, s. 391.

² Cały numer „Paxu“, 2/1934, poświęcono problematyce nędzy i jej społecznych skutków. Szkoda, że nie wykorzystany przez M. Jagiełłę.

³ S. Stomma, *Ścięte róże*, „Pax“, nr 16/1935, s. 3.

tej materializacji przy jednoczesnym zatraceniu wszelkich wartości duchowych i rozprzestrzenieniu się egoizmu. (...)³ Drugim czynnikiem była sytuacja wewnętrzna. W obliczu długotrwałego kryzysu, rosnącego dystansu cywilizacyjnego między Polską a Europą Zachodnią społeczeństwo nasze pozostawało nadal – wbrew jakiegokolwiek racjonalności – rozbite i skłócone. Traciło czas i energię na waśnie i rozgrywki międzypartyjne. Tymczasem potrzebne było zjednoczenie wokół idei mogącej ożywić cały naród, wyzwolić tkwiące w nich siły i spożytkować je dla wspólnego dobra⁴.

Gdzie i jak szukać programu, który byłby remedium na te bolączki? Gruntem, na którym stali przedstawiciele „Paxu”, był katolicyzm. Wiele spraw to przesądzało, ale *zagadnienia dotyczące form i organizacji życia nie mogą być wydedukowane z doktryny katolickiej, muszą wyrastać z życia i jego potrzeb, z istniejących warunków i tendencji społecznych. Muszą być ciągle inne i nowe zależnie od czasu, miejsca i charakteru danego narodu. Oczywiście muszą być owe nowe wypracowane formy uzgadniane z zasadami i duchem katolicyzmu, mają zaś wyrastać w sensie ogólnego światopoglądu, lecz nie w sensie wydedukowanych form i szczegółów*⁵. Katolicy muszą je wypracować drogą analizy rzeczywistości i obserwacji procesu historycznego.

Współczesność ożywiają dwa główne nurty polityczne: komunizm i ruchy narodowe (w ich liczbie również ruchy faszystowskie). Komunizm jest niemożliwy do «ochrzczenia» ze względu na to, że jest również formacją światopoglądową sprzeczną z chrześcijaństwem. Pozostają ruchy narodowe wraz z ich ideologią, tym bardziej że ich pozycja w Europie staje się coraz silniejsza.

Podobnie rzecz się ma z sytuacją wewnętrzną. Tutaj też widać, że prym wśród młodzieży, szczególnie akademickiej, wiodą ugrupowania narodowe. Co ważniejsze, nie jest to czcze politykierstwo, ale działalność wynikająca z pełnego zaangażowania duchowego. Nic bez znaczenia jest też fakt, że odwołują się do katolicyzmu jako swojej podstawy światopoglądowej, a więc – przynajmniej w założeniach – nie ma sprzeczności. Wcześniejsze kontakty zarówno organizacyjne jak i ideowe ułatwiały asymilację elementów programowych.

Pozostała do wykonania praca polegająca na uzgodnieniu idei nacjonalistycznych ze światopoglądem katolickim tak, by spełniały wszystkie jego wymagania etyczne. Realizacja tego zamierzenia była właściwie głównym nurtem politycznej działalności programowej grupy „Paxu”. Oto jej najistotniejsze efekty.

Nacjonalizm nie jest doktryną, dlatego np. stawianie go na jednej płaszczyźnie z komunizmem jest zupełnie błędne. *Nie istnieje doktryna nacjonalistyczna. Jest tylko nacjonalistyczna dyna-*

mika. Jedynie w bardzo ogólnym sensie można mówić o nacjonalistycznej koncepcji politycznej. Czymże jest nacjonalizm? Nacjonalizm to zasada nakazująca oparcie życia politycznego, społecznego i kulturalnego o fakt narodu, a więc o tę *vouloir-vivre* stanowiącą główny czynnik pojęcia narodu. Owa *vouloir-vivre* – to siła żywotna, mało uchwytna i mało zrozumiała, ale siła olbrzymia. Wola życia, wola zachowania swojej indywidualności i odrębności. Wola, którą trudno zrozumieć i wytłumaczyć, ale która jest⁴. Jej cechą dominującą jest gorąca, żywiołowa wiara w swój naród. Wiara na śmierć i życie. (...) Przeświadczenie, że naród mój ma przed sobą wielkie zadania polityczne i kulturalne, które winien realizować. A więc wiara w misję historyczną narodu. Sumując: osiá «nacjonalizmu» jest gorąca miłość narodu i wiara w naród, w jego kulturę i misję. (...) Wszystkie dalsze postulaty i założenia wypływają z tego jednego pierwiastka⁵.

Słowo «naród» odmieniane jest na wszystkie sposoby i używane w różnych kontekstach. Pod tym pojęciem w „Paksie” rozumiano świadomość więzi kulturalnej, historycznej i ideowej. Gdzie nie ma tych więzi, tam nie ma narodu, są rozproszone, rozbite masy społeczne, ale nie naród (...) ISTNIEJĄ U NAS W POLSCE SZEROKIE, MILIONOWE MASY SPOŁECZNE, KTÓRYCH NIE DA SIĘ PODCIĄGNĄĆ POD POJĘCIE NARODU (...). Stwierdzić należy, że szerokie masy inteligencji jak i chłopów mają zbyt małe wyczucie więzi łączących z ogółem narodu. Jedyna droga wyjścia z tej sytuacji, to jak najmocniej zespolić każdego obywatela ze sprawami realnej rzeczywistości polskiej. Wciągnąć go do twórczej pracy budownictwa ogólnonarodowego i obarczyć częścią odpowiedzialności za losy państwa⁶. Nie jest możliwe cytowanie całego artykułu. Z podanych fragmentów, być może, nie wynika to jednoznacznie, ale wydaje mi się, że głównym czynnikiem tych więzi narodowych jest poczucie współodpowiedzialności. Istota rzeczy nie leży w kulturze, języku, wspólnej przeszłości – choć odgrywają ważną rolę. Chodzi o aktywne zaangażowanie się w problemy najbardziej podstawowej społeczności, jaką jest naród. Taką postawę wyzwała właśnie odpowiedzialność, ona każe się włączyć w nurt współczesności.

⁴ Elementy tego poglądu rozsiane były w różnych artykułach. Zob. np. A. Gólbiew, *Po procesie wileńskim*, „Pax”, nr 1–2/1936, s. 2–3; S. Swianiewicz, *Socjologia gospodarki wojennej*, „Pax”, nr 1/1937, s. 2, 3.

⁵ A. Gólbiew, *Musimy stać się awangardą*, „Pax”, nr 7/1937, s. 1, podobnie: J. Święcicki, *Poszukiwanie programu*, „Pax”, nr 3/1937, s. 1 i 2.

⁶ S. Stomma, *Elementy chrześcijańskiego nacjonalizmu*, „Pax”, nr 2/1938, s. 1 (Tekst referatu wygłoszonego na XVI Tygodniu Społecznym „Odrodzenia” w Wilnie w grudniu 1937 roku).

⁷ S. Stomma, *Poprawiamy reputację jednego wyrazu*, „Pax”, nr 10/1936, s. 1.

⁸ S. Stomma, *Co znaczy, że naród się zgubił*, „Pax”, nr 9–10/1937, s. 1.

Sposób, w jaki się to realizuje, określa właśnie kultura danego narodu, jego duchowe dziedzictwo. W takiej sytuacji nie może być konfliktu pomiędzy pojedynczym człowiekiem a społeczeństwem. *Nie jest się (jak to naiwnie twierdziło Oświecenie) jednostką oderwaną od społeczeństwa (...), ale jest się częścią tego społeczeństwa, gdzie prawa i obowiązki stanowią jedno. (...) Każdy członek narodu jest żywym współtwórcą w dziele budowy narodowej*⁹. Mamy więc wizję całego społeczeństwa ożywionego ideą budowania potęgi narodu, jednostek rezygnujących z egoizmu, partykularyzmu na rzecz tworzenia wartości wspólnych.

Były jednak wyraźne granice, do których rozumowanie takie można było prowadzić. Wśród twórców „Paxu” zawsze była żywa troska o jednostkę jako taką, o jej indywidualność. Protestowano przeciwko uniformizacji, przeciwko dehumanizacji pracy, w której człowiek używany jest jak maszyna i która może z niego maszynę w końcu uczynić¹⁰. Ustrojowi totalitarnemu zarzucano jako główny grzech podporządkowanie jednostki zbiorowości. Państwo wtedy kontroluje całokształt przeżyć człowieka, tworzy nawet obowiązujący wszystkich światopogląd. Jest to zupełnie nie do pogodzenia z etyką katolicką. Wartość człowieczeństwa polega na tym, że człowiek stworzony został na podobieństwo Boga; nie można go zatem właczać w ramy uniemożliwiające mu realizację jego godności¹¹. Dobro narodu było rzeczą bardzo ważną, ale nie aż tak, by czynić zeń podstawową normę postępowania¹². Jest to ogólna tendencja przyjmowania haseł nacjonalistycznych przy wyeliminowaniu rozwiązań ekstremalnych. One to bowiem kolidują z katolicyzmem. Biorąc pod uwagę same założenia nacjonalistyczne takich kolizji nie dostrzegano. Problem wzajemnego przenikania się dynamiki nacjonalistycznej i etyki chrześcijańskiej sprowadzał się do zagadnienia granic dopuszczalności takiego procesu. Dla każdego narodu takie granice są inne, ponieważ każdy nacjonalizm jest inny ze względu na tradycje historyczne danego narodu. Z tego powodu protestowano przeciwko zwalczaniu polskiego nacjonalizmu przy pomocy porównań np. z hitleryzmem jako urzeczywistnionym państwem nacjonalistycznym¹³.

W zasadniczych zarysach przedstawiono tutaj koncepcję «nacjonalizmu chrześcijańskiego» lansowaną przez „Pax”. Może pojawić się pytanie, dlaczego przy tylu wątpliwościach ciągle używano terminu «nacjonalizm». Profesor Oskar Halecki jeszcze w 1937 roku zaproponował nazwanie tej koncepcji po prostu patriotyzmem, ponieważ nie jest nacjonalizmem system ograniczony katolickimi normami bezwzględnymi. Sugestia ta nie była rozpatrywana, gdyż uznano, że jest to kwestia wyłącznie terminologiczna, a więc bez znaczenia¹⁴. Myślę, że nie jest tak i to z dwóch

powodów. Po pierwsze dlatego, że nacjonalizm i «nacjonalizm chrześcijański» mają wiele wspólnego i sami twórcy tegoż drugiego przecież uznawali, że to jest nacjonalizm, tylko z inaczej zaznaczonymi granicami. Wypada tu dodać, że wobec powyższego nie jest słuszne twierdzenie, jakoby oba te poglądy miały wspólną tylko nazwę¹⁵. Po drugie, określenie «nacjonalizm» umiejscawiało tych, którzy go używali, w obozie narodowym, zgodnie z ich poglądem na swoje miejsce w ówczesnej mozaice politycznej. Faktem jest, że sygnalizowano różnice dzielące „Pax” od ONR, ale jednocześnie było wiele przykładów świadczących o wspólnotocie bądź poglądów, bądź celów. Ważnym punktem zapalnym była sprawa antysemityzmu. „Pax”, zgodnie z etyką katolicką, potępiał wszelkie rozboje i gwałty. Występował przeciwko zasadzie siedzenia w oddzielnych ławkach uważając, że kryje się za tym chęć upokorzenia Żydów, wyrażenia im swojej pogardy i nienawiści. Jest to tym bardziej przykre, że Polacy przecież doświadczyli w swojej historii, co to znaczy być ponizonym¹⁶. Ale nieco później prezentowane jest takie stanowisko: my Polacy jesteśmy na tej ziemi gospodarzami i my mamy większe prawa. Wy powinniście stąd emigrować. Natomiast Żydzi odpowiadają na taką propozycję dogmatem państwa ponadnarodowego z wszystkimi obywatelami równouprawnionymi. *Młode pokolenie polskie odczuwa tezę reprezentowaną przez Żydów jako zakwestionowanie oczywistych praw narodu polskiego i dlatego jest walka. (...) Spór o ławki zaczęli młodzi, ale nie można wsadzić głowy do piasku, konflikt ten objął już całe społeczeństwo. (...) W listopadzie 1830 zaczęli podchorążowie, ale nie można było dopuścić, aby przegrali. (...) Przegrana całej młodzieży polskiej – bo cała młodzież, z nielicznymi wyjątkami, demonstruje – czy możemy się na to zgodzić?*¹⁷ Według autora wnioski co do separacji Żydów na wyższych uczelniach są oczywiste. Czuć w tym stanowisku właśnie ideę solidarności z obozem narodowym i to zarówno jeśli chodzi o taktykę, jak o ideę. W drugiej części artykułu autor protestuje przeciwko biciu Żydów na

¹⁵ A. Gołubiew, *Demokratyzm jutra*, „Pax”, nr 1/1937, s. 3.

¹⁶ L. Korowajczyk, *Zagubiliśmy*, „Pax”, nr 1/1935, s. 3.

¹⁷ S. Stomma, *Ogólniki „totalistyczne”*, „Pax”, nr 6/1938, s. 1.

¹² A. Gołubiew, *Co nas dzieli od ONR-u?*, „Pax”, nr 10/1936, s. 2.

¹³ S. Stomma, *Poprawiamy...*, s. 1.

¹⁴ S. Stomma, *Dyskusja o chrześcijańskim nacjonalizmie*, „Pax”, nr 3-4/1938, s. 3, 4.

¹⁵ M. Kunowska-Porębna, *Pismo młodych katolików „Pax” (1933-1938)*, „Sprawozdanie z czynności wydawniczej i posiedzeń naukowych oraz Kronik Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, nr 14/1963-1964, s. 100.

¹⁶ Z. Abramowiczówna, *Głosy opinii o wypadkach akademickich*, „Pax”, nr 5/1936, s. 3.

¹⁷ F. Mirzyński, *Dwie strony aktualnego konfliktu*, „Pax”, nr 3-4/1937, s. 2.

uczelniah – na katolikach ciąży obowiązek, żeby w końcu powiedzieć «nie» takim przejawom walki. Do problemu żydowskiego powrócił po roku Marian Pokutyński formułując zarzuty wobec ONR: *...walka o «numerus clausus» była poważniejsza, bo celowa, ale żądanie oddzielnych ławek dla Żydów obraża ich godność ludzką, a krajanie żyłkami kolegów (i koleżanek) albo zrzucanie ich ze schodów nie może być inaczej nazwane niż barbarzyństwem. (...) Ubiegłej jesieni w Warszawie odebrał sobie życie zasłużony legionista, gdyż z powodu semickiego pochodzenia spotkała go od dawnych towarzyszy broni jakaś poważna przykrość. Młodzież z „Falangi” poczuła się wielce oburzona tym, że przy trumnie zjawily się poczty sztandarowe, wojsko i delegacje różnych organizacji. Trudno w to uwierzyć... a jednak naprawdę tragiczny ten pogrzeb zakłócony został gwizdaniem i ordynarnymi okrzykami. (...) A cóż się dzieje z obyczajami i całym rozwojem psychicznym chłopaka wychowanego w przekonaniu, że wolno np.: wyśmiać i zelżyć na ulicy starca lub kobietę dlatego tylko, że jego wygląd wyda się «nie-aryjski»¹⁸.*

Cóż na to redakcja? Chociaż nie mamy pewności, zapiszemy to wszystko na rachunek „Falangi”. Ale, czy ekscesy nie zdarzają się, niestety, w każdej niemal politycznej robocie. (...) A młodych wszak pobłażliwiej sądzić należy niż ludzi, którzy już dziś odpowiedzialność za państwo ponoszą.

Dochodzimy zasadniczej płaszczyzny. Szukamy, gdzie w młodym pokoleniu są ośrodki gorącej wiary w głoszone przez siebie ideologie. Gdzie są ludzie naprawdę poczuwający się do odpowiedzialności za to, co się z Polską stanie i gotowi do poświęceń w imię tej sprawy. To zdaje się nam najważniejsze. (...) Oto dlaczego grupie „Falangi” przyznajemy jedno z naczelných miejsc¹⁹. Tu już jest powiedziane wyraźnie i to w najbardziej miarodajny sposób, bo w tekście redakcyjnym, jaki jest stosunek do ONR – nie akceptujemy ich metod, choć jesteśmy im w stanie wiele odpuścić, bo polityka ma swoje prawa, ale za to cenimy ich ideowość i czystość intencji. Sądząc po ilości materiałów zamieszczanych w „Paksie” na temat ONR mniemać można, że pismo szukało bliższego kontaktu z tym ruchem²⁰. Oczywiście pamiętamy, że „Pax” w ogóle dążył do porozumienia różnych orientacji; podobne gesty wykonywano wobec młodych konserwatystów z „Polityki”. Wybór sojuszników określa jednak wybierających i fakt wysokiej oceny ONR pozostaje faktem. Żeby zakończyć kwestię żydowską dodajmy, że zespół „Paxu” nie był całkowicie wolny od ksenofobii i widział konieczność walki w obronie kultury polskiej przed zalewem kosmopolitycznych mas żydostwa. Tutaj jednak także odrzucono postawy skrajne. Odżegnywano się mianowicie od walki z kulturą żydowską jako taką i protestowano przeciwko jakimkolwiek przejawom rasistowskich poglądów na kulturę²¹.

Przyjęcie «nacjonalistycznego» sposobu patrzenia na świat miało podobne konsekwencje w sferze polityki międzynarodowej. Tutaj sądy były bardziej wyważone, bo i problemy były bardziej odległe. (...) Z przychylną zaś oceną spotkał się sposób podejmowania decyzji w krajach totalitarnych. System jednej organizacji grupującej całe społeczeństwo, której przywódcy – elita – są grupą rządzącą. Taki ustrój chroni od negatywnych skutków parlamentaryzmu takich, jak: nieodpowiedzialność i przypadkowość. Jego słabością jest brak praktycznego sposobu uzupełniania elit²². Do krajów realizujących w praktyce te założenia, a uchronionych od «dyktatury światopoglądowej», zaliczały się: Włochy, Portugalia, Litwa, Łotwa. W innym miejscu Stanisław Stomma analizuje więzy łączące ruchy nacjonalistyczne w różnych państwach: *Akcenty solidarności są jakże wyraźne. Odrodzeniście ruchy faszystowskie wszystkich krajów poczuwają się do wzajemnej solidarności*. Na przykład w czasie inwazji Włoch na Abisynię powszechne sympatie były po stronie bezbronnego a napastowanego Abisyńczyków. *Tymczasem młodzi nacjonalisci demonstrowali po stronie Italii. I co znamienne, manifestacje te nie były sztucznie robione. Były to manifestacje patriotyczne, pełne szczerzego entuzjazmu.* (...)

Niewątpliwie współczesne ruchy faszystowskie mimo barbarzyńskich nieraz metod są jednak twórczym renesansem kultury europejskiej, która pod wpływem prądów liberalnych i materialistycznych uległa straszliwej dekadencji. To stwarza duchowe pokrewieństwo. Nie wyklucza ono co prawda wojny, ale stanowi element poważnie utrudniający wybuch. *Dlatego jest to element pozytywny*²³. Uzupełniają te słowa pogląd na sytuację wewnętrzną. W Polsce ONR stanowi jedno z najwyższych ognisk ideowych czujących na sobie odpowiedzialność za losy państwa, w skali europejskiej «ruchami odrodzeniowymi» są inne ruchy nacjonalistyczne. W obydwu przypadkach pozytywne oceny obarczone są licznymi i czasem ostrymi zastrzeżeniami co do metod, niejednokrotnie piętrowanych.

Przedstawione tutaj stanowisko wobec nacjonalizmu wzbudzało polemiki w gronie współpracowników „Paxu” i innych pism „Odrodzenia”. Żadne domieszki nie powinny zaciemniać tego jedy-

¹⁸ M. Pokutyński, *Dookoła chybionego przymierza*, „Pax”, nr 5/1938, s. 3.

¹⁹ Tamże, dopisek redakcji, s. 3.

²⁰ Opublikowane np. Zasady Programu Narodowo-Radykalnego grupy „Falangi”, „Pax”, nr 5-6/1936, zaproszono na XVI Tydzień Społeczny „Odrodzenia” jednego z przywódców ONR, Jana Mosdorf, i wydrukowano w „Paksie” (nr 3-4/1938) jego referat.

²¹ S. Stomma, *Co znaczy...*, s. 2.

²² S. Stomma, *Ogólniki...*, s. 1.

²³ S. Stomma, *Na gruzach pacyfizmu*, „Pax”, nr 11-12/1936, s. 2.

nego w świecie stanowiska, jakie przysługuje katolicyzmowi. Taką domieszką bywa dziś najczęściej źle pojęty patriotyzm i nacjonalizm. W Polsce szczególna symbioza nacjonalizmu z katolicyzmem jest zjawiskiem wprost nagminnym, a szkodliwość jego tak mało sobie uświadamiana (...); chodzi mi właśnie o ludzi dobrej woli, którzy będąc usposobieni nacjonalistycznie, a jednocześnie szczerze wierząc, nie zdają sobie sprawy, że cele królestwa Bożego, i interes narodu w ziemskim sensie nie są tym samym. (...) Jeśli więc kto jest w duchu przekonany o wyższości swego narodu nad innym, albo dobro jego stawia na pierwszym planie ponad wszystkimi innymi względami, ten niech ma śmiałość powiedzieć: do Kościoła czuję sentyment, ale w pewnych sprawach jestem wpieryw Polakiem niż katolikiem! – a nie stara się wytłumaczyć, jakoby tego samego właśnie, co on, chciał Chrystus Pan i wszyscy święci²⁴. Podkreślić należy – skoro rozważamy oblicze ideowe czasopisma – że redakcja się z tym głosem nie zgadzała i zamieściła replikę, która jednak do zaprezentowanego tu materiału wnosi niewiele nowego²⁵.

Z zarzutami spotkał się również referat Stanisława Stommy wygłoszony na XVI Tygodniu Społecznym „Odrodzenia” i drukowany w „Paksie”²⁶. Konceptji «nacjonalizmu» zarzucano, że prowadzi do zbiorowego egoizmu budując na terenie międzynarodowym reakcję w postaci nienawiści (...) powoduje a) imperializm, b) militarizm, c) wojny, wprowadza zbiorową megalomanię narodową oraz nie rozwiązuje zagadnień społecznych i gospodarczych, wręcz przeciwnie, odciąga od nich masy²⁷. Odpowiedział na te zarzuty Ję: *Poglądy autora (J. Zawady – JG) nie są zgodne z ogólnym stanowiskiem „Odrodzenia”. Nie ma w „Odrodzeniu” żadnych kanonów na temat nacjonalizmu, które by do wierzenia podawano, ale pewne rzeczy są ustalone i obowiązują. (...) Artykuł koł. Zawady te granice przekracza, nie dostrzega w ogóle zmian, jakie w polskim nacjonalizmie zachodzą. Sądzę więc, że redakcja nie powinna była artykułu zamieszczać, a jeżeli, to z bardzo silnymi i wyraźnymi zastrzeżeniami*²⁸. Zarzut nierozwiązywania problemów społecznych i gospodarczych odpierano tak: *Proszę przestudiować przeobrażenia społeczne Niemiec. Przez te kilka lat ileż zrobiono dla zniwelowania różnic stanowych i przetopienia narodu w jedną bryłę monolitu. Ośmielię się twierdzić – zresztą z bólem serca – że nigdzie akcja katolików społecznych nie zdziałała tak wiele dla urzeczywistnienia prawdziwej demokracji społecznej, ile osiągnęły nowoczesne ruchy narodowe*²⁹.

Zarysowano tutaj tylko główne nurty dyskusji i to bardzo skróto. Wiele w niej było wzajemnych nieporozumień i powrotów do rzeczy już dawno wyjaśnionych. Najistotniejsze było to, że protesty, jeżeli patrzeć spokojnie, wywoływała sama nazwa

«nacionalizm» i konsekwencje, jakie może wywołać próba ideologicznego związku nacionalizmu z katolicyzmem. Prawie w ogóle nie polemizowano z wygłoszonymi tezami, ale ograniczano się do tego, co z nich może wynikać.

Podsumowując – w świetle przedstawionych tu faktów myślę, że nie da się utrzymać takiego twierdzenia z artykułu Michała Jagiełły jak: *Odrzucano zdecydowanie koncepcje nacionalistyczne*. Uzupełnić trzeba, że obok tego, co dzieliło „Pax” od ONR, było i to, co ich łączyło. Michał Jagiełło pisze, że *katolicyzm wywarł decydujący wpływ na stopień ostrza polskich tendencji nacionalistycznych*. Skoro artykuł dotyczy grupy „Paxu”, wносить wolno, że miał w tym udział również „Pax”. I jest to prawda, choć zastanowić się trzeba, jaki wpływ mogły mieć jego koncepcje na ugrupowania nacionalistyczne. Ale jednocześnie dodać należy, że skonstruowanie teorii «nacionalizmu chrześcijańskiego» wprowadzało nacionalizm do myśli katolickiej. To zupełnie nie to samo co uczestnictwo katolików w ruchu narodowym. Tutaj «nacionalizm» występuje jako element chrześcijańskiego poglądu na świat – na to wskazuje sama jego nazwa.

Całkowicie nie można się zgodzić z twierdzeniem jakoby *wyzwalanie się z iluzji «umiarkowanego nacionalizmu» szło może i wolno, ale za to skutecznie*. Wręcz przeciwnie. Rozwój ideowy środowiska „Paxu” szedł właśnie w kierunku stworzenia takiej koncepcji. Michał Jagiełło wypowiedział tę opinię przy omawianiu artykułu Zofii Abramowiczówny i polemik z nim związanych. Redakcja w tym sporze wypowiedziała się za «nacionalizmem», choć drukowała różne opinie i nic nie wskazuje, by stanowisko swoje miała zmienić. Odwrotnie. Rzeczony artykuł ukazał się w styczniu 1937 roku, natomiast tekst, który stawiał kropkę nad «i» – „Elementy chrześcijańskiego nacionalizmu” – ukazał się rok później, w styczniu 1938 roku. Tak więc nie było to wyzwalanie się, ale raczej konsekwentne zagłębianie. Przy obu zaś materiałach, na które powołuje się autor w przypisie nr 63, a które dotyczą przynajmniej częściowo rozważanego problemu, redakcja zamieściła notatki precyzujące jej stanowisko³⁰. Z jednej z nich pochodzi zamiesz-

²⁴ A. Z. (Zofia Abramowiczówna), *O nadrzędnej roli katolicyzmu* (dyskusja), „Pax”, nr 1/1937, s. 4.

²⁵ H. Wierzbicka, *O nadrzędnej roli katolicyzmu* (dyskusja), „Pax”, nr 1/1937, s. 5.

²⁶ S. Stomma, *Elementy...*, s. 1 i 2.

²⁷ J. Zawada, „Nacionalizm chrześcijański”, „Odrodzenie” nr 4/1937–1938, s. 17.

²⁸ Jet (Jerzy Turowicz?), *Zapiski*, „Odrodzenie” nr 5/1937–1938, s. 16, por. także M. Switaj: *In dubiis anarchia*, tamże, s. 19.

²⁹ S. Stomma, *Dyskusja...*, s. 4.

³⁰ (Redakcja), *Droga, którą iść nie wolno*, „Pax”, nr 3–4/1938, s. 4 oraz dopisek redakcji pod: M. Pokutyński, *Dookoła...*, s. 3.

czony powyżej cytat dotyczący stosunku do ONR (por. przyp. 19) – i nie widać w nich żadnej ewolucji programowej. Na dodatek list, który redakcja opatrzyła tytułem „Droga, którą iść nie wolno”, jest informacją, że jego autor ze względu na oblicze polityczne pisma zdecydował się opuścić Towarzystwo „Pax”.

Zasług „Odrodzenia” w wielu dziedzinach życia nie sposób przecenić. Myślę nawet, że „Odrodzenie” stworzyło jeden z filarów, na których obecnie opiera się nasz katolicyzm. Największą jednak krzywdę można wyrządzić wielkim wydarzeniom spłaszczając je przez apologię.

Odpowiedź Michała Jagiełły

Nie ma między nami różnicy w sferze faktów. Pewne różnice pojawiają się przy selekcji faktów a także ich interpretacji. Pisząc cykl o programach kulturalnych międzywojennego nurtu odrodzeniowego chciałem przede wszystkim przypomnieć ten mało znany obszar naszej kultury intelektualnej. Mój Polemista wyknął mi ton apologetyczny. Dziękuję. Apologia – to przecież pierwotnie mowa obrończa a potem obrona sprawy, zasady albo osoby. Uprawiam w „Przeglądzie Powszechnym” apologetykę szeroko rozumianego nurtu odrodzeniowego, bowiem jestem przekonany, że tam właśnie należy szukać jednego z ważniejszych źródeł polskiej wersji katolickiego rozumienia kultury – zbieżnej z tym, co mówiono o kulturze znacznie później, na Soborze Watykańskim II. Nie można też rzetelnie rozpatrywać nauczania Jana Pawła II o kulturze bez prześledzenia, gdzie są korzenie tej właśnie konkretnej koncepcji kultury. Sięgają one do nurtu odrodzeniowego.

Piszę się zazwyczaj nie tylko za czymś, ale i przeciwko czemuś. W swym cyklu jestem więc przeciwko: 1° – rozpowszechnionym poglądom, jakoby nurt odrodzeniowy był mało liczącym się elitarnym i eleganckim marginesem; 2° – twierdzeniom, jakoby polski katolicyzm był niemal w całości zatruty nacjonalizmem w jego agresywnej formie; 3° – rozpatrywaniu życia intelektualnego i politycznego II Rzeczypospolitej w oderwaniu od tego, co działo się wtedy w Europie; 4° – zapominaniu, że w obliczu zagrożenia bytu państwowego i narodowego pojawiały się propozycje, których nie powinno się dziś oceniać bez silnego zaakcentowania presji tamtego czasu z wszelkimi wewnętrznymi i zewnętrznymi zawężeniami.

Postawa, którą tu w skrócie wyłożyłem, pozwala mi na wydobywanie z okresu dwudziestolecia międzywojennego tych problemów, których postawienie wtedy procentuje dziś. Interesują mnie te próby – a nawet błędzenia – które znajdowały się na linii przyszłościowej, które w załączku zapowiadały kształt polskiego katolicyzmu za lat dwadzieścia, trzydzieści, pięćdziesiąt... Dla mnie nurt odrodzeniowy jest wciąż trwającym procesem zapoczątkowanym na dobre u samych początków naszego stulecia. Mając taką perspektywę nie ekscytuję się jednym czy drugim sformułowaniem odnalezionym w rocznikach tamtej prasy, bo wiem, że wystarczy sięgnąć na półkę z prawej lub lewej strony, by owa rzekoma drastyczność ukazała się we właściwych sobie wymiarach. Pamiętam także o tym, że jest błędem metodologicznym traktowanie doraźnej publicystyki politycznej tak, jakby to były fakty polityczne. Szczególnie dotyczy to prasy lat trzydziestych, która była żywa, krwista i histeryczna. Na tym tle prasa odrodzeniowa była ciekawa intelektualnie, stonowana emocjonalnie i dbająca o język. Mój Polemista zdaje się zapominać, że w polityce liczą się nade wszystko fakty. W życiu ludzkim również. Dlatego też pozwoliłem sobie na wprowadzenie „dowodu z życia”, bowiem pięćdziesięcioletnia już perspektywa pozwala nam dziś powiedzieć, co kto miał w zanadrzu mówiąc: „demokracja”, „socjalizm”, „nacjonalizm” czy ów nieszczęsny „nacjonalizm chrześcijański”. Doprawdy zdumiewające, iż mój Polemista tropi zaciekle nacjonalistyczną zjawę nie przywiązując – jak sędzę – dostatecznej wagi do tak licznych zastrzeżeń wobec niegodnych katolika przejawów idej narodowej. Różnica między nami rysuje mi się więc tak: mój Polemista akcentuje w „nacjonalizmie chrześcijańskim” człon pierwszy, ja zaś – człon drugi. Nie należy oczywiście rozumieć, że opowiadam się – nawet z historycznej perspektywy – za oskarżanym tu, wyjątkowo nieczłeczym i mylącym, pojęciem.

Powiem wprost. Uważam mrzonki o „nacjonalizmie chrześcijańskim” za błąd intelektualny niektórych ludzi ze środowiska wilńskiego „Paxu”. Ale – mój Szanowny Polemisto – przewyżczone błędy też mogą być twórcze.

Wielkie pojęcia polityczne

Kazimierz Dziewanowski

Złote świątynie i złote środki

Piszę ten artykuł na początku listopada 1984 roku – pod wrażeniem śmierci Indiry Gandhi. Wiem, że jeśli w ogóle dotrze on do rąk Czytelników – to pół roku później. Oto jak przedstawia się pisanie komentarzy politycznych do „Przeglądu Powszechnego”. Jest to zadanie prawie niewykonalne. Przez wiele lat pisywałem w prasie, ale nigdy nie musiałem tego czynić z tak dużym wyprzedzeniem. Na myśl o tym opadają ręce. Ale jest w tym również pewna korzyść: tak długi cykl produkcyjny (nie wynikający z winy redakcji) zmusza piszącego do zachowania dystansu, do zwracania uwagi na rzeczy i sprawy, które nie tracą na aktualności po tygodniu. Komentator musi więc myśleć, jeśli już nie o wieczności, to w każdym razie o długich okresach i o rządzących nimi prawach. To zaś służy pogłębieniu tematyki. I tak, ogólnie znany fakt, że polski przemysł poligraficzny leży w gruzach, stopniowo przemienia publicystę w historyka i filozofa. Być może jest to korzystne, chociaż nie mam pewności. Nie mam jej dlatego, że nie dostrzegam, aby w krajach, gdzie publicyści mogą swobodnie wybierać cykl produkcyjny, jaki im odpowiada, panowała tendencja do własnowolnego odkładania momentu publikacji. Raczej każdy dąży do tego, aby ją przyspieszyć. Natomiast polski publicysta musi się przekształcić w historiozofa.

Indira Gandhi zginęła zabita kulami członków jej ochrony osobistej, którzy byli Sikhami. W atmosferze przeżalenia i rozgorączkowania, jaka nastąpiła, nie zwrócono uwagi, że ten tragiczny fakt świadczy najwymowniej o odwadze osobistej, jaka cechowała tę niezwykłą kobietę. Przecież wiedziała, że po wydarzeniach w Amritsarze przed paru miesiącami wielu Sikhów zaprzysięgło jej zemstę. Wiedziała też, że gdy Sikhowie zapowiadają zemstę, to nie

są to czcze pogroźki. Zawsze byli najdzielniejszymi wojownikami w Indiach; to ich przede wszystkim werbowali do swych wojsk Anglicy i oni też stanowią poważny procent personelu dzisiejszych indyjskich sił zbrojnych, o wiele wyższy, niż to wynika z liczebności ich narodu. Mogłoby się więc wydawać, że po szturmie Złotej Świątyni podstawowym środkiem ostrożności będzie usunięcie Sikhów z ochrony pani premier. Jeżeli tego nie zrobiono, to najpewniej dlatego, że Indira Gandhi nie chciała wyrażać nieufności do swych sikhijskich, bardzo licznych, współpracowników, a zwłaszcza do kadry oficerskiej armii indyjskiej. Był to akt odwagi, który nazwalibyśmy bez wahania mądrym i dalekowzrocznym – gdyby nie zakończył się krwawym dramatem. Ale i tak wydaje się, że ta jej decyzja (jeżeli rzeczywiście była przedmiotem rozważań) nie podlega krytyce. Albo inaczej: jest ponad krytyką.

Odwaga nie jest wszelako jedyną cechą, jakiej się spodziewamy po wielkich przywódcach politycznych. Jest bardzo ważna, ale możliwe, że nie najważniejsza.

Pani Gandhi była człowiekiem skomplikowanym, wielowarstwowym, pełnym głębokich sprzeczności, nie podlegającym jednolitym i ogarniającym wszystko ocenom. Tak zawsze jest w przypadku wybitnych indywidualności. Była kochana i nienawidzona. Jej postępowanie często budziło podziw, lecz kiedy indziej sprzeciw, a nawet odrazę. Naród indyjski (a raczej ta zawiła płatanina języków, religii, ras, obyczajów, tradycji, która sprawia, że społeczeństwo indyjskie umyka wszelkim definicjom) wielokrotnie stawał jak jeden mąż po jej stronie, lecz bywało również, że odwracał się od niej w gniewie. Ale jeśli weźmiemy pod uwagę, że Indie – to sześćset milionów ludzi, których łączy głównie tylko to, że zamieszkują przestrzeń stanowiącą logiczną całość, natomiast różni niemal wszystko inne – i że ten kraj jest demokracją, a nie dyktaturą – to wtedy musimy zrozumieć, że dla zwykłego człowieka osiągnięcie chociażby przez jeden dzień powszechnego poparcia tak niezmierzonej i różnorodnej gęstwiny byłoby osiągnięciem na miarę niemal nadludzką. Tymczasem Indira Gandhi osiągała to wielokrotnie i w długich okresach. Co więcej, wszyscy czuli, że jedność Indii wyraża się przede wszystkim w niej. Kiedy jej

zabrakło, jedność tego olbrzymiego kraju jest zagrożona w stopniu najwyższym.

Oddała swemu krajowi usługi przeogromne: jako element jednoczący, nadający wspólny sens różnorodnym działaniom i dążeniom, przydający tym nieprzeliczonym masom poczucia dumy ze swego jednolitego państwa, poczucia wiary we własne przeznaczenie i możliwości. Oddała te usługi nie tylko w sferze czysto politycznej. Po wielu zakrętach, próbach i błędach osiągnęła w ostatnich latach swych rządów coś jeszcze ważniejszego: wyraźny, choć powolny postęp gospodarczy, zauważalny już rozwój. Indie ruszyły naprzód oddalając się nieco od swego odwiecznego, najniższego poziomu, na którym codzienną egzystencję większości chłopskich mas dzielił od śmierci głodowej tylko jeden krok. Od pewnego czasu nie ma już w Indiach klęsk głodowych, przynajmniej nie w skali masowej. Nie ma też wielkich epidemii. W ostatnich pięciu latach zużycie nawozów sztucznych w Indiach wzrosło o pięćdziesiąt procent (tylko w zeszłym roku o piętnaście). Jednocześnie ich cena została obniżona również o 15 procent. Co roku przybywa Indiom dwa i pół miliona akrów ziemi sztucznie nawadnianej. W rezultacie gromadzone przez rząd zapasy zboża pobiły wszelkie dotychczasowe rekordy i Indie są w zasadzie zabezpieczone przed głodem. Wszystko wskazuje, że mogą się wkrótce stać eksporterem zboża. Brzmi to jak bajka, ale jest faktem*. Jest to wielki sukces, ale trzeba pamiętać, że zajmują one nadal jedno z ostatnich miejsc na świecie pod względem dochodu narodowego na jednego mieszkańca.

Zrobiła wiele. Ale napisałem przecież, że było w niej również niemało sprzeczności i że nie można o niej wypowiedzieć jednolitej, ogarniającej wszystko oceny. Popęłniała też błędy, niektóre bardzo poważne. Było i tak, że większość społeczeństwa indyjskiego odwróciła się od niej, czego rezultatem była dotkliwa przegrana w wyborach i utrata władzy. Indie są przecież demokracją, a Indira Gandhi w pewnej chwili jak gdyby o tym zapomniała. Najwyraźniej upojona tryumfem wojennym – zwycięstwem nad armią pakistańską podczas wojny o niepodległość Bangladesz

* Danc z opracowania w „The Economist” z 18.08.1984 r.

i osłabieniem najgroźniejszego rywala, który od pierwszej chwili niepodległości zagrażał Indiom i ich granicom – zaczęła w pewnej chwili postępować tak, jak gdyby była niekwestionowanym i koronowanym władcą olbrzymiego kraju. To nie jest przerośnięta: ograniczyła działanie praw demokratycznych i swobód konstytucyjnych, a pragnąc przyspieszyć postęp zaczęła stosować przymus na wielką skalę (przede wszystkim w słynnej kampanii sterylizacyjnej); oddając coraz większą część władzy w ręce swego syna, chroniąc go przed uzasadnionymi zarzutami i popierając karierę polityczną innych członków rodziny – wzbudziła podejrzenia, że zmierza do utworzenia dynastii. Wątpliwe, by miała kiedykolwiek zamiar zinstytucjonalizowania rządów swej rodziny, nadania im charakteru usankcjonowanego przez prawo. Wiele jednak mogło wskazywać, że do tego zmierza. Gdy w roku 1974 miałem okazję obserwować obrady indyjskiego parlamentu (tzw. Lok-sabha), moja uwagę zwróciło wystudiowane lekceważenie, z jakim pani Gandhi odnosiła się do Izby. W najgorętszych nawet momentach czytała grube teczki akt państwowych, nie słuchając w ogóle, co mówią deputowani; opuszczała posiedzenia w połowie bez względu na to, co się działo w sali. To robiło nawet pewne wrażenie, bo pokazywało, że pani premier jest zajęta ważnymi sprawami państwowymi i nie traci czasu na gadaninę. Była w tym doza majestatycznej arogancji.

Ale wkrótce to lekceważenie praw, parlamentu, prasy, opozycji i owej delikatnej materii, z jakiej składają się reguły gry w demokratycznym społeczeństwie, szczególnie w tak niejednorodnym kraju jak Indie – zemściło się na niej. Nastąpiła bezprzykładna klęska wyborcza Partii Kongresu i osobiście pani Gandhi, sensacyjne zwycięstwo opozycyjnej Dżanaty. Wydawać się mogło, że osoba, która doprowadziła do klęski tak zasłużonej partii o tak wielkich tradycjach i autorytecie, partii stworzonej przez Gandhiego, Nehru i plejadę wspaniałych postaci Ojców Republiki – że taka osoba już nigdy nie podniesie się z politycznego upadku. A jednak stało się inaczej.

Ważną przyczyną politycznego zmartwychwstania Indiry Gandhi była oczywiście nieudolność i brak programu opo-

zycji, która sama była najbardziej zaskoczona swoim zwycięstwem. Drugą przyczyną były twardość, wytrwałość, upór Indiry. Można by o tych jej cechach napisać książkę – i zapewne wkrótce ktoś to zrobi. Ciekawe, że podobne cechy nieraz charakteryzują kobiety w polityce, a nie było ich przecież dotąd zbyt wiele: Indirę Gandhi, Margaret Thatcher, Goldę Meir, a niegdyś Elżbietę Pierwszą; także niektóre spośród żon polityków: panią Czang Kai-szek, Cziang-Czing, Imeldę Marcos. Kobiety w życiu polityków – to temat banalny i po stokroć opisany; natomiast polityka w życiu kobiet, a także kobiety w życiu politycznym – to temat pasjonujący, lecz jak dotąd terra incognita.

Tak czy owak klęska Indiry Gandhi okazała się przejściowa. Pani premier znów powróciła do wyniosłych pałaców górujących nad Delhi, zbudowanych ongiś dla brytyjskich wicekrólów, pałaców, których przeznaczeniem było onieśmianie i budzenie czci; dziś służą one jako siedziba najwyższych władz niepodległej republiki. Jest to wspaniałe miejsce, z którego rozpościera się ogromna perspektywa: długiej i szerokiej, zadrzewionej alei pomyślanej jako olśniewający trakt dla wielkich pochodów, defilad, manifestacji; miasta i jego starej części; wielkiej, zakurzonej równiny Uttar Pradesz; aż po tonące w oddali pierwsze wzgórza – zapowiedź rajskich krain Kaszmiru, Nepału, Himalajów. Rozpościerają się stamtąd także inne perspektywy, widać Wschód i Zachód, Północ i Południe, złudzenia naszego świata i jego nadzieje. To wspaniałe miejsce. Jakże trudno zostać jego gospodarzem, tym, kto ma tam głos rozstrzygający. Bardzo trudno – i czy warto? Twórca niepodległego państwa indyjskiego, Mahatma Gandhi, zginął od kuli zamachowca; taka sama śmierć spotkała Indirę Gandhi. To, że oboje nosili takie samo nazwisko, było przypadkiem – ale czy można uznać za przypadek to, że spotkał ich ten sam los? Może więc nie warto? Ale Indira Gandhi nigdy nie miała takich wątpliwości. Chciała władzy, pragnęła jej, walczyła o nią.

W swej drugiej kadencji, podniósłszy się z klęski zadanej jej przez Dżanatę, pokazała, że nauczyła się wiele z tej lekcji. Była to już inna Indira: ostrożniejsza, mniej skłonna do wybierania drogi na skróty, cierpliwsza, zwracająca większą

uwagę na ograniczenia władzy, pilniej przestrzegająca prawa. Jak gdyby miększa, bardziej wyrozumiała, zwracająca większą uwagę na innych ludzi i inne poglądy. Jednocześnie miała dużo szczęścia: rzeczywistość indyjska zdawała się doceniać zmiany, jakie zaszły w pani premier i zaczęła nareszcie układać się bardziej po jej myśli. Kiedy pani Gandhi próbowała przymusem i przy użyciu drastycznych środków ograniczyć w kraju przyrost naturalny – doznała srogiego niepowodzenia. Później jednak – już bez takich środków – zaczęła odnosić sukcesy. Podobnie było i w dziedzinie gospodarczej. Gdy zaniechano zaczerpniętych z książek lub wykoncypowanych w gabinetach eksperymentów, a skupiono się na wytrwałej i cierpliwej pracy, rozwój gospodarczy stał się widoczny.

Jednakże owa miękkość była tylko pozorna. Wynikała z poczucia realizmu. W sprawach kluczowych Indira Gandhi – w swym drugim wydaniu – była tak samo twarda jak zawsze. Dotyczyło to zwłaszcza dwóch spraw: kwestii władzy i zagadnienia jedności państwa. W obu tych sprawach pani premier nie wykazywała elastyczności. W obliczu problemu Sikhów ten brak giętkości przyniósł tragiczne rezultaty.

Sprawa Sikhów jest trudna i nie ma w niej łatwych rozwiązań. W porównaniu z ogólną liczbą ludności Indii jest ich niewiele: około 12 milionów, z czego blisko 10 milionów zamieszkuje stan Pendżab. Ale ich znaczenie w kraju jest o wiele większe, niżby to wynikało z tych liczb. Pendżab jest dzisiaj głównym spichlerzem Indii. Jego ludność stanowi 2,4% ludności kraju, ale jego produkcja pszenicy stanowi 20% całej produkcji krajowej. Na każdego mieszkańca w Pendżabie przypada rocznie 780 kilogramów ziarna, podczas gdy w następnym w kolejności stanie Hariana – 470, a w żadnym z pozostałych nie przekracza 250 (w Bengalu zachodnim wynosi zaledwie 119). Również i w innych dziedzinach gospodarka Pendżabu bije pozostałe stany. Sikhowie, którzy nawet fizycznie różnią się od przedstawicieli większości innych społeczności indyjskich, są silniejsi, roślej, bardziej postawni – odgrywają również nieproporcjonalnie dużą rolę w armii, w policji, a także w dyplomacji i wielu innych instytucjach państwowych. I tak na przykład

minister spraw zagranicznych Swarana Singh był przez długie lata prawą ręką Indiry Gandhi w stosunkach ze światem zewnętrznym.

W obliczu tych faktów nie jest rzeczą dziwną, że Sikhowie są społecznością dumną, pewną siebie, domagającą się uznania i szacunku. Na tym tle dochodzi do konfliktów z innymi grupami zamieszkującymi Indie. Ujawnia się przy tym klasyczny dylemat powstający w tego rodzaju sytuacjach. Z jednej strony, rząd centralny w Delhi uważa, że Pendżab, wchodząc w skład państwa indyjskiego, winien na miarę swych możliwości uczestniczyć w rozwoju innych, zapóźnionych części kraju; nie może on wyzbyć się obowiązków wobec całości narodu i państwa. Z drugiej strony, Sikhowie uważają, że są pokrzywdzeni i ponoszą nadmierne ciężary wobec całej wspólnoty, nie mając przy tym należytego wpływu na wykorzystanie oddawanych przez siebie środków. Uważają, że są wyzyskiwani przez tych, którzy pracują gorzej, a żyją w dużej mierze ich kosztem; domagają się więc szerszej, więcej znaczącej autonomii. Dylematy tego rodzaju znane są i w innych krajach, na przykład w Jugosławii, w Hiszpanii, nawet we Włoszech. Problem jest trudny, bo obie strony w sporze dysponują ważkimi i przekonującymi argumentami. Rzecz polega na utrzymaniu między nimi właściwej równowagi, owego złotego środka, który tak trudno znaleźć, gdy spór się zaostrza. W przypadku Sikhów sprawa jest szczególnie zawiła, ponieważ Pendżab graniczy z Pakistanem, w którym mieszka około dwóch milionów ich współwyznawców, co przy istniejącej od początku wrogości między obu państwami (Pakistanem i Indiami) otwiera pole do rozmaitych manipulacji i potęguje podejrzliwość. Po zdobyciu przez wojska rządowe Złotej Świątyni w Amritsarze, która została przemieniona przez sikhijskich ekstremistów w ich główną kwaterę i bazę – wiele mówiono o znalezionych tam składach broni pochodzenia pakistańskiego.

Szturm Złotej Świątyni, podczas którego zginęło kilkuset ludzi, wstrząsnął Pendżabem i całymi Indiami, stał się też przyczyną późniejszej tragedii pani Gandhi. Czy można go było uniknąć? Czy konieczne było zastosowanie przemocy na taką skalę? Odpowiedź jest złożona, sięgać musi z jednej

strony w dziedzinę ogólnych (i najtrudniejszych) problemów uprawiania polityki, z drugiej – w głąb tajników psychiki zmarłej pani premier.

Jest oczywiste, że w chwili, gdy Indira Gandhi wydała wojsku rozkaz zdobycia Złotej Świątyni, nie mogła już podjąć innej decyzji. Żaden rząd na świecie nie może tolerować, by w środku wielkiego miasta kilka tysięcy gotowych na wszystko fanatyków ukrywało się w niedostępnym sanktuarium, z którego ostrzeliwują policję i dokonują morderczych wypraw siejąc śmierć i zniszczenie. Trzeba było temu położyć kres, inaczej władza państwowa w Indiach przestałaby istnieć, a państwo z pewnością zaczęłoby się rozpadać. Nie można więc krytykować tej końcowej decyzji i w całych Indiach nikt (poza Sikhami) jej nie krytykował. Obserwatorzy zanotowali nawet, że ten rozkaz, choć wywołał wstrząs, przysporzył Indirze popularności – oczywiście poza Pendżabem.

Można natomiast poddać krytyce to, co się działo przed wydaniem owego rozkazu. Jest jasne, że autorytatywnie mogą się na ten temat wypowiedzieć tylko wytrawni znawcy problemu i z pewnością będą się oni jeszcze nieraz na ten temat wypowiadać. Z tego jednak, co wiadomo, zdaje się wynikać, że Indira Gandhi wykazała w tej sprawie pewien brak wyobraźni, a przede wszystkim brak elastyczności. To pewne, że broniła jedności Indii i nie mogła się pogodzić z próbą osłabienia ich spoistości. To całkowicie zrozumiałe. Pod powierzchnią życia publicznego w tym kraju stale czają się potężne tendencje odśrodkowe wynikające z różnic etnicznych, językowych, religijnych, historycznych, gospodarczych. Mogą się one wydobyć na powierzchnię przy łada okazji.

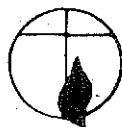
Nie znaczy to jednak, że jedyną odpowiedzią na każde pojawiające się żądanie autonomii może być tylko krótkie: nie! Odmowa uznania uzasadnionych aspiracji społecznych nigdy nie stanowi trwałego rozwiązania; najczęściej przyczynia się tylko do zaostrzenia konfliktu i czyni go trudniejszym do rozwikłania. Po jakimś czasie problem wraca na nowo i wtedy jeszcze trudniej znaleźć właściwe wyjście. Historia Sikhów i ich wierzenia religijne (wywodzące się z islamu) sprawiają, że są oni ludźmi pewnymi siebie, przed-

siębiorczymi, a nieraz nawet agresywnymi. Jednocześnie są też ludźmi sprawnymi, dobrze radzącymi sobie ze sprawami gospodarczymi i problemami rozwoju, ludźmi ceniącymi sukces i pomyślność materialną – są więc też pragmatykami. Poprzednie rządy indyjskie umiały się z nimi nieźle dogadywać. W łonie społeczności sikhijskiej do ostatniej chwili istniała duża i wpływowa grupa działaczy i polityków umiarkowanych, którzy bronili interesów swojej społeczności, ale rozumieli też położenie i interesy Indii jako całości. Nie wysuwali programu secesyjnego. Umieli utrzymać kontakt zarówno z grupami radykalnymi, jak i z władzami centralnymi. Rząd rozmawiał z nimi, ale czynił to opieszale i niezbyt chętnie. To, co proponowali, wydawało się mu zazwyczaj przesadne i niebezpieczne. Czynił wprawdzie kolejne ustępstwa, ale zwykle dopiero pod rosnącym naciskiem i zawsze za późno. Popełniał więc błąd często spotykany w podobnych sytuacjach: błąd ustępstw spóźnionych, które – zamiast oczyścić atmosferę i przyczynić się do pojednania – podsycają dalsze żądania ze strony skrzydła skrajnego. W rezultacie czyni się ustępstwa, które nie przynoszą już żadnych korzyści politycznych. I nieraz tak bywa, że to, co można było na początku osiągnąć mniejszym kosztem i ku powszechnemu zadowoleniu, staje się ma końcu nieosiągalne nawet na cenę największą. Rezultatem jest coraz większe rozgoryczenie i niechęć po obu stronach. Obie strony oskarżają się wtedy wzajemnie o ślepotę i brak rozumu.

W takich sytuacjach dochodzi do szturmów na Złote Świątynie. Wtedy zaś objawia się następna prawidłowość. Operacje tego rodzaju wymierzone są fizycznie przeciw ekstremistom (co rzadko zresztą przynosi trwały skutek), natomiast politycznie i psychologicznie uderzają w umiarkowanych. Szturm Złotej Świątyni w Amritsarze wykopał stołek spog nóg polityków centrowych, umiarkowanych, rozsądnych. Stali się oni na dłuższy czas niezdolni do mediacji między rozszalałymi stronami, do utrzymywania w ryzach rozszalałych emocji, do poszukiwania złotego środka. Ekstremiści istnieją nadal, o czym świadczy zamach na panią Gandhi; natomiast centryści przestali na razie istnieć jako licząca się siła polityczna.

Być może, ów zamach i krwawe wydarzenia, jakie po nim nastąpiły, przyczynią się w końcu do odrodzenia rozsądku, ukąsą bezsens stosowania przemocy. Ale możliwe również, że na długo przekreślą szanse porozumienia. Jedno jest pewne: każde użycie przemocy ma swoją mechanikę, której później nikt już opanować nie potrafi. To tak jak z wojną, którą łatwo zacząć, ale trudno skończyć i nikt na ogół nie umie trafnie przewidzieć jej konsekwencji.

Różne są Złote Świątynie i różne bywają złote środki. Łatwo zburzyć i jedno, i drugie. Ale potem trzeba lat, czasem pokoleń, by znowu odbudować coś, co może je przypominać. I to nigdy już nie jest to samo.



Album podręczny

Bogdan Kraśniewski urodził się w Grudziądzu w 1936 r. Studiował na Wydziale Sztuk Pięknych Uniwersytetu M. Kopernika w Toruniu. W drugiej połowie lat sześćdziesiątych pracował w Klubie Książki i Prasy w Toruniu, potem jakiś czas jako scenograf w tamtejszym teatrze im. W. Horzycy. Od 77 do 81 r. był tzw. plastykiem gminnym w miasteczku Biały Bór, któremu zaprojektował kolorystykę zabudowy i aranżację przestrzenną.

Mieszka w Toruniu. Maluje. Rysuje. Rzeźbi. Miał dziesięć wystaw indywidualnych: pierwszą w 1965 r. w rok po dyplomie, ostatnią w maju 80. Uczestniczył w wystawach zbiorowych, m.in. w pamiętnych ekspozycjach „Romantyzm i romantyczność” (1975) i „Sztuka Faktu” (1981).

Cykle jego prac noszą, w kolejności powstawania, tytuły: „W mroku”, „Szczeliny”, „Mur”, „Labirynt”, „Zmagania”, „Czas”, „W drodze” i ostatni „Dwie drogi”.

„Interwencje”, tj. cykle publicystyczne, robi od 68 r. i niestety nie mógł ich zamknąć, mimo że bardzo tego pragnął, po 80 r. Pierwsze po 13 XII były reakcją emocjonalną, żywiołową. Pojawiły się też „Interwencje” na motywach męki i śmierci Chrystusa. Cykl ten w zasadzie powstawał już w latach siedemdziesiątych, ale teraz został ukończony. Ma uzmysłowić, że takie motywy jak np. „Pojmanie Chrystusa”, „Sąd przed Piłatem”, „Ukrzyżowanie”, „Pietà” są wiecznie aktualne, zaś Ewangelia okazuje się także wykładnią moralnego stosunku do polityki.

Coraz mniej broniłby się przed użyciem symboliki chrześcijańskiej. Wcześniejsze opory w nim opadają. Ale powstają nowe, związane z niechęcią posądzania o koniunkturalizm czy uleganie «modzie». Sąd ten formułuje jako uczestnik wystaw eksponowanych ostatnimi laty przy kościołach bądź w kościołach. Współorganizował wystawy u redemptorystów i jezuitów w Toruniu. Brał udział w wystawie „Znak Krzyża” (Warszawa, Żytnia – VI '83) i w ostatniej u dominikanów w Gdańsku pt. „Artyści – stoczniovcorn” (VIII – X '84). Zwykł też organizować pokazy swych prac u siebie w mieszkaniu i u znajomych w różnych miastach Polski.

Uważa, że to, o czym chce i próbuje mówić, powinno być mówione bardzo powściągliwie, najprostszymi środkami. Prostota wybranych środków niekiedy aż go «ściska»; wtedy pisze.

Czyta dużo, przy czym rozpiętość lektur jest spora. W swoim czasie Kafka, Kierkegaard, potem Borges. Od kilku dobrych lat usiłuje zmagać się z bardzo mu bliskim Janem od Krzyża. Książkę autorstwa toruńskiego uczonego, Elzenberga, „Kłopoty z istnieniem”, którą ceni dla przejrzystości, precyzji i wnikliwości sformułowań, ma dokładnie «zacytowaną».

Na pytanie o związek z miejscem zwanym Polską, które ostatnimi czasy pada często, szczególnie gdy ludzie wyjeżdżają i chcą go przekonać, że też powinien, odpowiada, że on nie musi. Że świat widzi z okna swego domu. Skąd założenie, że trzeba doświadczyć świata wyjeżdżając? ... On go tu doświadcza prawdziwie i dojmująco.

Obraz jest dla mnie zapisem rzeczywistości, jak ją rozumiem i odczuwam; a mieści się ona między tym, czego nie jestem w stanie ogarnąć, co jest nieokreślone i tajemnicze, a tym, co jest w jakimś sensie namacalne, co jest konkretną egzystencją; innymi słowy między sacrum a profanum.

W rozmowie utrwalonej w „Sztuce” z 81 r. stwierdziłem, że *poszukiwanie absolutu stanowi w moim przekonaniu o sensie ludzkiego życia*. Treść owego cytatu jest nadal aktualna, a nawet mógłbym powiedzieć, iż obecnie spotęgował się jego sens. Nadal głównym przedmiotem mego zainteresowania jest człowiek. I wszystkie cykle, które jemu poświęcam, ułożyły się ku memu zdziwieniu w rozwijającą się opowieść o jego losie, o jego niepokojach i dążeniach. Rozpoczęła się ona od widzenia człowieka w sytuacjach prawie beznadziejnych: osadzonego w mroku. I powoli, bardzo powoli zaczął on z tego mroku wychodzić, wydobywać się.

Owemu silnemu odczuciu niepewności człowieka wobec losu towarzyszyło zawsze u mnie odczucie wartości, z tym że ono narastało. I dziś jak gdyby polaryzacja dobra i zła stała się wyrazistsza. Stąd ostatni cykl: „Dwie drogi”. Oto człowiek postawiony wobec możliwości wyboru drogi destrukcji lub drogi wartości, mroku lub światła.

Wartość pojmuję w sposób ogólny, jako wyraz raczej tęsknoty niż spełnienia; osadzoną bardziej w sferze tajemnicy niż tego co określone. A ujawniającą się w nas jako coś, co stale nas przekracza, co wymaga ciągłej gotowości «bycia w drodze», jednocześnie stanowiąc nasze «wezwanie».

Często mówi się o niesieniu nadziei stawiając twórczości zarzut, iż tego nie czyni. Lecz nadzieja jest w niej zawarta; mam tu na uwadze także to, co robię. Jak długo trwać będą twórcze «zmagania o idee» i, szczerzej, jak długo przed człowiekiem będzie istniała możliwość wyboru, tak długo istnieć będzie nadzieja.

I jeszcze raz odwołam się do „Sztuki” z 81 r., w związku z cyklami „Interwencji”, które były do niedawna jakby uzupełnieniem «istotniejszych», egzystencjalnych nurtów mojej twórczości. Powiedziałem wtedy: *o stanie świadomości w sensie jednostkowego losu stanowi także niezgoda na zagrożenia i deformacje dokonujące się w otaczającej człowieka rzeczywistości społeczno-politycznej*. Z tą myślą „Interwencje” są nadal realizowane. Tyle że dziś ów podział na nurt «egzystencjalny» i «publicystyczny» wydaje mi się sztuczny. Dlatego ostatnim, dziewiątym już, „Interwencjom” dałem tytuł „Alternatywy”. Ale waham się, czy nie nazwać ich również i „Dwie drogi”.

W tej chwili myślę o latach mojej pracy, o pewnej harówce, którą odbyłem i jestem szczery mówiąc, że chcę się zwyczajnie podzielić tym, co sobie przemyślałem, do czego doszedłem.

Jan S. Jaworski

Identyfikacja monet z Całunu Turyńskiego

W związku z nieślabnącym zainteresowaniem Całunem Turyńskim wywołanym wydaniem polskimi książki Iana Wilsona chciałbym uzupełnić poprzedni artykuł („Przegląd Powszechny” 7–8, 83) podając szczegóły identyfikacji monet, które miały się znajdować na powiekach Zmarłego. Pasjonującą historię swoich odkryć (choć dla wielu wciąż kontrowersyjnych) opisał profesor teologii z Uniwersytetu Loyoli w Chicago, Francis L. Filas SJ, w 32 numerze tegorocznego „Sindonu”, czasopisma wydawanego przez Centro Internazionale di Sindonologia w Turynie. Filas jako pierwszy zrealizował program telewizyjny poświęcony Całunowi (w Chicago w 1951 r.), który wywołał taki oddźwięk słuchaczy, że powtórzono go w 1954 r. – tym razem przez ogólnokrajową sieć telewizyjną ABC. Na powiększonych dla tych programów zdjęciach reprodukcji twarzy w Całunu (wywodzących się ze zdjęć Enriege) zauważył on wówczas wyraźne litery w miejscu prawego oka: epsilon i mniejsze cał, ale nie potrafił rozwiązać ich zagadki. Dopiero 20 lat później, gdy J. P. Jackson i E. Jumper opublikowali swoje badania za pomocą trójwymiarowego analizatora obrazu, wskazujące na to, że na powiekach znajdowały się najpewniej monety, sprawa liter stała się bardziej oczywista. W 1979 r. Filas – analizując powiększenia zdjęć twarzy z Całunu – stwierdził, że litera epsilon powstała z nałożenia na literę U spłotu tkaniny i w ten sposób na monetcie wokół znaku przypominającego łaskę pasterską ustalił litery: UCAI między pozycjami odpowiadającymi na zegarze godzinom 9³⁰ i 11³⁰. Rozpoczął wówczas przy pomocy eksperta numizmatycznego, M. Marxa, poszukiwania podobnej monety. W katalogu Maddena „Historia monet żydowskich i pieniędzy w Starym i Nowym Testamencie” jedynie lepton, w starożytności najdrobniejsza moneta miedziana, wydana

w Palestynie przez Poncjusza Piłata w 29 roku po narodzeniu Chrystusa (datowana literami jota i sigma oznaczającymi 16 rok panowania Tyberiusza) – z napisem w języku greckim: TIBERIOUKAISAROS, czyli *cesarza Tyberiusza* – przypominała układ ze zdjęć. Posiadała taki sam wybity w centrum lituus (albo łaskę astrologa) a wokół niego w odpowiednich proporcjach i pod odpowiednimi kątami litery UCAL, a także ścięty brzeg w obszarze odpowiadającym na zegarze godzinom 13–15. Monety różniły się jednak błędem fonetycznym; zamiast *κ* w słowie *cesarz* na zdjęciach z Całunu znajdowała się litera *c*. Filas i Marx wysunęli hipotezę, że musiano wybić monetę z takim błędem, choć nie jest ona znana numizmatykom. Wiele jednak specjalistów nie podzielało tego poglądu, a zespół naukowców amerykańskich opracowujący wyniki badań Całunu z 1978 r., o którym pisałem poprzednio, sceptycznie odnosił się w ogóle do możliwości analizy monet na podstawie jedynie zdjęć Całunu. Nie zrażony tym Filas zdołał potwierdzić w 1981 r., że lituus i litery z powiększonych zdjęć Całunu wykazują trójwymiarowy charakter w analizatorze podobnym do używanego przez Jacksona i Jumpera, a więc nie są tylko przypadkowymi plamami na zdjęciach. Przygotowując kolejny program telewizyjny na ten temat zlecił wykonanie przynajmniej dwudziestokrotnego powiększenia zniszczonego leptona, który dostał 2 lata wcześniej i do którego nie przywiązywał większej wagi z powodu zatarcia jego rysunku. Lecz niespodziewanie na powiększeniu ukazała się wybita litera *c*, a nie *κ*, jak na monetach dotychczas znanych. Dla zrozumienia trudności takich ustaleń trzeba pamiętać, że wielkość liter na oryginalnej monecie jest rzędu 1 mm i najczęściej niecały napis jest z powodu starości widoczny. Przeszukując różne kolekcje monet znalazł Filas dodatkowo jeszcze kilka takich egzemplarzy, w tym jeden z wyraźnie wybitym całym słowem CAICAPOC, a ekspert ze Standard Catalog of World Coins potwierdził to odkrycie. Tak więc zdjęcie leptona zamieszczone w PAX-owskim wydaniu książki Wilsona (z wyraźną literą *κ* nad litusem) jest inną edycją leptona niż moneta z Całunu.

W dalszym ciągu do badań włączyli się również lekarz dr A. Whanger z żoną, którzy zastosowali filtry polaryzacyjne do potwierdzenia zgodności śladów na zdjęciach Całunu

i leptona. Ogłosili także, że mało wyraźne ślady na lewym oku odpowiadają monecie wybitej w 29 r. na cześć Julii.

Wreszcie w 1983 r. dr R. M. Haralick z Laboratorium Analizy Danych Przestrzennych w Wirginii – posługując się nowymi reprodukcjami zdjęć Enrieo – znalazł na obrazie monety z prawego oka jeszcze piątą literę, c, za dotychczas opisanymi czterema.

Wielu naukowców amerykańskich zajmujących się badaniami Całunu uważa, że identyfikacja monet z fotografii dokonana przez Filasa i jego współpracowników daleka jest od naukowej metodologii. Na olbrzymich powiększeniach na rysunek monety nakładają się wzory splotu tkaniny i przypadkowe cienie i wybór między ciemnymi i jasnymi plamami fragmentów liter jest dość dowolny. W dodatku na ostatnich zdjęciach Całunu z 1978 r. trudniej doszukać się liter. Najwyraźniejszy rysunek monet znajduje się na zdjęciach Enrieo z 1931 r., ale też Filas podkreśla, że były one zrobione z większej odległości i na dużych płytach fotograficznych, a ponadto przypuszczalnie najlepiej było wtedy naciągnięte płótno Całunu. Czy oponentów przekonałaby statystyczna analiza jasnych i ciemnych plam obrazu za pomocą komputera? Zanotujmy te spory jako typowe kontrowersje wybuchające wokół prawie wszystkich aspektów badań Całunu – począwszy od hipotez powstania wizerunku aż po historyczne hipotezy Wilsona o dziejach Mandylionu.



Jacek Kolbuszewski

„Horodelskie“ krzyże

Pisząc o przejawach ruchu patriotycznego na Hrubieszowszczyźnie w r. 1861 p. Marek Budziarek („Rok 1861 na Hrubieszowszczyźnie“, „Przegląd Powszechny“ 1984 nr 6, s. 364–372) w szczególny sposób – nie przypadkiem – wyeksponował znaczenie wielkiej manifestacji, jaka odbyła się na polach pod Horodłem 10 października, zwracając też uwagę na liczne represje będące następstwem tego zdarzenia. Jednym z uczestników horodelskiej manifestacji był Marian Dubiecki, późniejszy w czasie powstania styczniowego bliski współpracownik Romualda Traugutta, znany i ceniony na początku naszego stulecia historyk, autor cennej pracy „Młodzież polska w uniwersytecie kijowskim przed rokiem 1863“ (Kijów 1909) i monografista Traugutta („Romuald Traugutt i jego dyktatura podczas powstania styczniowego 1863–1864“, wyd. 2, Kraków – Warszawa 1907). Manifestacja horodelska jesienią 1861 roku była wydarzeniem ważnym w życiu Dubieckiego, stąd po latach spisał on swe doznania i wydał nakładem Leona Idzikowskiego w Kijowie w r. 1910 w książce zatytułowanej „Z przeszłości 1861–1862“ (8°, ss. 236). Nie udało mi się dotrzeć do egzemplarza owych wspomnień, zapewne znanych p. Budziarkowi. Ponieważ jednak w swoim artykule p. Budziarek nie wykorzystał relacji Dubieckiego, przeto, jak sądzę, warto ją przypomnieć choćby przez zacytowanie najważniejszego dziś dla nas fragmentu jej recenzji pióra Józefa Bielińskiego („Książka“ 1910, nr 1, s. 13):

Autor brał czynny udział w „Zjeździe Horodelskim“, który się odbył dnia 10 października 1861 roku, nie w samym miasteczku, do którego wstęp był wzbroniony przez wojsko trzech rodzajów broni, ale na przyległych polach. „Był to widok jedyny w swoim rodzaju: tysiące ludu o różnobarwnych strojach, zalewające obszary pól, nad nimi powiewają sztandary i godła narodowe, a w ich oku i sercu tyle zapału, tyle wiary w lepsze jutro, iż to się wypowiedzieć nie da: potrzeba było żyć

wówczas, patrzeć na to własnymi oczyma, odczuwać tę potęgę ducha, która podnosiła społeczeństwo na nie znane przedtem wyżyny, aby zrozumieć, czym były owe godziny zjazdu horodelskiego" (str. 35).

Od owego Zjazdu weszło w obyczaj stawianie krzyżów przydrożnych po wsiach i miastach z drzewa nie ociosanego. Zazwyczaj u stóp krzyża gromadzono się na modlitwę. Brat autora przełożył na język małopolski znaną pieśń „Boże, coś Polskę”, a każda strofą kończyła się prośbą: „Prosym Tia Boże i Twojoho Syna – Nech wsi znów budem, jak jedna rodyna”.

Taki krzyż postawiono w Żytomierzu; ten wydał się rzeczą niebezpieczną dla miejscowej administracji; przeto pacholkomwie policyjni wykopali go, wywlekli i umieścili w cyrkule policyjnym, „gdzie pospolicie umieszczano zabranych z bruku ulicy złodziei, włóczęgów i inne wszelkiego rodzaju a ptci obojga męty społeczne” (str. 71). Mieszkańcy, uważając podobną lokatę krzyża za profanację, zwrócili się do gubernatora z prośbą o jej zmianę. Zgromadzenie było bardzo tłumne, więc gubernator oświadczył, że traktować będzie tylko z delegacją. Co gdy uczyniono, gubernator delegatów aresztował, a między nimi żonę Adama Pługa i porozysłał delegatów, oddzielnie każdego, do miast powiatowych, a tłum kazał rozpedzić.

W kilka tygodni po owym Zjeździe Horodelskim autor ze swym bratem został wywieziony do Wiatki, na czas, jak zwykle, nieograniczony. Po przybyciu na miejsce wygnania dowiedział się od gubernatora, że zostali wygnani z kraju za wzniesienie krzyża u siebie na wsi (str. 139).



Jan Górski

Pamiętniki 1982

Kazimierz Wyka: 1910–1975

Stefan Kołaczkowski, Karol Ludwik Koniński, Juliusz Kleiner, Kazimierz Nitsch, Tadeusz Mikulski, Adam Polewka, Stanisław Pigoń, Maria Dąbrowska, Wilhelm Mach, Waław Borowy. Niepełny to wykaz bohaterów tej książki, nie dokończony, bo miały tam być jeszcze szkice poświęcone Waleremu Goetlowi i Władysławowi Szafarowi; całość zaś poświęcona być miała rodzicom Autora: Marii z Piętakiewiczów i Wojciechowi Wyce, którzy zmarli pod koniec 1967 roku. Czymże jest ta książka zatytułowana „Odeszli” (choć przez autora nazywana alternatywnie „Portretami trumiennymi”), poświęcona zmarłym, pisana (i nie dopisana) krótko przed własną śmiercią; wydrukowana w osiem lat po odejściu Kazimierza Wyki: *Wdzięczny dłużnik, a nie hagiografista, jest autorem tej książki* – powiada w posłowie córka.

Jest to zbiorowy nagrobek, pokłon tym, którzy zostawili wartości uznawane przez autora za cenne nie tylko w wytworach, ale w samym procesie życia. Wbrew pozorom współczesność bardziej posługuje się historią, niż do niej wraca. Wobec postawy prezentystycznej, obowiązkiem historyka kultury jest uobecnianie poprzedników. Kolejne pokolenia humanistów – choćby zmieniały się mody i metody – muszą wracać do tego dorobku. W perspektywie omawianej książki nie to jest najważniejsze, co do poznania wnosimy, lecz to, co dziedziczymy. Kumulatywny stosunek do dziedzictwa nauk humanistycznych jest dominującym akcentem tej książki.

Przynależny do rocznika 1910 Kazimierz Wyka spełnił się w Polsce powojennej. Redagował „Twórczość” w latach, w których polityka kulturalna była szeroka, potem współtworzył Instytut Badań Literackich. Był krytykiem życzliwym pisarskim początkom, autorem wybitnych monografii historyczno-literackich. Był profesorem historii literatury,

ale zarazem był i pamiętnikarzem, i pisarzem po prostu. Wielu wiele mu zawdzięczało. Ten chłopski syn z powiatu chrzanowskiego przyjął, jak sądzę, z empiryzmem rok 1945. Działal w strukturach oficjalnych, piastował wysokie godności akademickie i społeczne. Z perspektywy lat, które ówczesne reguły gry zakwestionowały, można by mu zrobić taki czy inny przytyk. Ale patrząc na współczesność historycznie trzeba szukać odpowiedzi na inne pytania: jak wiele wartości kultury ochronił, stworzył, przybliżył, zainspirował. Tadeusz Kwiatkowski, którego pamiętnik dalej wzmiankujemy, tak o nim pisze: *Wydawać by się mogło, że los usłał mu życie kwiatami. Bo i wybitny krytyk, świetny pisarz, doskonały redaktor i niezastąpiony pedagog. Kilka razy zraniła go ludzka zawiść, pod płaszczykiem obiektywnych racji. Nie dawał jednak poznać po sobie, że przeżył to głęboko. Przerwano tok jego pracy, przekreślono plany na przyszłość, zapomniano o dokonaniach i trudzie zorganizowania systematycznych badań literatury. Może dla ludzi stojących z boku, znających Kazimierza powierzchownie lub tylko z książek i prasy, rany te nie sprawiały wrażenia groźnych i mających wpływ na jego intensywne życie. Nie dawał nic poznać po sobie, nie oskarżał nikogo, lecz kto znał go bliżej, dostrzegał skutki okaleczeń. Nie tracąc nic ze swych zewnętrznych cech, Kazimierz nosi w sobie ciężar niedokonania zamierzonego celu* (s. 128–129).

W książce Wyki pt. „Odeszli” marksizm wspomniany jest incydentalnie. W sprawozdaniu z pogrzebu Marii Dąbrowskiej pisze o sobie jako o niewierzącym, ale w książce nie brak wątków metafizycznych, a centralny szkic nosi tytuł „Dłonie Marii”. To dłonie Matki Boskiej z ołtarza Wita Stwosza w kościele Mariackim. Zanim do tej warstwy dojdziemy, zatrzymajmy się przy portretowanych bohaterach. W szkicach biograficznych, w rozkładzie akcentów, w źródłach fascynacji dostrzec można składniki paraautobiografii. Pisząc o wartościach bohaterów autor sugeruje, które z nich uważa za cenne. W książce jest przecucie zmierzchu, dyskretna potrzeba rozrachunku. *Na progu starości – powiada w pewnym miejscu – potrzeba zwierzeń, nakaz kryptozwierzeń staje się nieodparty. Jego motorem staje się bowiem lęk przed niemożnością wszelkich zwierzeń, jaką przyniesie chwila odejścia w niewiadome* (s. 182).

W szkicu o Stefanie Kołaczkowskim (o którego męczeństwie w Sachsenhausen wspomina Konopczyński) czytamy: *Dzisiaj, z perspektywy czterdziestu lat, dostrzegamy, ile dalekosiężnej lojalności w imię nauki, która musi podlegać zmianom, ile tolerancji wobec innych osobowości wykazywali kolejno: Stanisław Tarnowski, godzący się na swego następcę w osobie warszawiaka i pozytywisty Ignacego Chrzanowskiego, Chrzanowski na opuszczoną przez siebie katedrę przyjmujący Kołaczkowskiego...* (s. 12). Kołaczkowski był bowiem personalistą i intuicjonistą, poza tym zaś potomkiem bardzo starej rodziny szlacheckiej i entuzjastą ruchu ludowego, a zwłaszcza chłopskiej spółdzielczości skandynawskiej.

Obszerny szkic poświęcony jest Karolowi Ludwikowi Koniańskiemu (1891–1943), z którym Wykę łączyły w młodości bliższe kontakty. Ten krytyk, moralista i publicysta katolicki pociągał autora oryginalnością swojej postawy (choć – jak myślę – nie błyskotliwością pióra). Wyróżniał się na tle zaściankowego i nacjonalistycznego katolicyzmu polskiego tamtej doby. W tym znaczeniu należał do prekursorów autorów tego kierunku, który katolicyzm polski głęboko przekształcił.

Ze szkicu o Juliuszu Kleinerze (1886–1957), którego twórczość, od razu dojrzała, wniosła wiele do odczytania naszych największych romantyków, godne podkreślenia są dwie sprawy. Kleiner za Rickertem i Diltheyem przeciwstawia przedmiot humanistyki i przyrodoznawstwa; w tej pierwszej chodzi o opis niepowtarzalnej istoty, ale poznanie idiograficzne dokonuje się przez widzenie historyczne. Toteż i w twórczości Kleinera zapłodnionej inspiracją wielkich humanistów wyraża się kumulatywny stosunek do badań wcześniejszych. We wstępie do „Mickiewicza” pisał: *Monografia niniejsza od bezwzględnej żądzy nowego stanowiska tym się oddali, że jednym z jej celów będzie – wchłonięcie wiedzy dotychczasowej. Nie pragnie się ona przeciwstawić studiom dawniejszym. W tych, co zmiierzali do poznania poety, widzi z wdzięcznością współpracowników* (s. 80).

Spośród portretowanych postaci najbardziej pociągał autora Stanisław Pigoń, a szkic jemu poświęcony nosi znamienny podtytuł „Próba rekonstrukcji osobowości”.

*Nikt nie zna dróg do potomności. Jedno – po samodzielnych bojach – oświadcza Cyprian Norwid i to zdanie uznać można za motto całego szkicu. Fascynuje tu bowiem autora uparta droga urodzonego w 1885 roku wiejskiego chłopca „z Komborni w świat“, poprzez młodzieńcze rozterki (kiedy się potknął w jednej z klas gimnazjalnych), trudy studiowania, kiedy zdawało się, że trzeba je będzie przerwać wybierając zawód duchownego lub wojskowego. Zanim wszedł na drogę naukową, parat się publicystyką. W pięćdziesięciolecie powstania styczniowego ten chłopski syn podejmuje dziedzictwo Stycznia jako zapowiedź przyszłej niepodległości. Pierwszą wojnę światową spędził w mundurze austriackim, notując objawy upodlenia i humanizmu. Do tych wartości odwoływał się także w warunkach skrajnej depresji, kiedy z Konopczyńskim i innymi kolegami przeżywał doświadczenia Sachsenhausen. Poczucie związku z warstwą, z której wyszedł, i ze wsią rodzinną było u Pigoń silne. Nie znosił folklorystycznego sentymentalizmu, bardzo był świadomy wad chłopskiego stanu, również jako moralista wychodził od obiektywnej sytuacji chłopca, stanowiącej podłoże chłopskiej moralności: *Chłopski stanowi ideał człowieczeństwa sformułować się musi – ile sądzić wolno – według pionu poddanego przez moralny charakter jego pracy. Wiekowe terminowanie w służbie ziemi wybija wytrwale swe piętno na duchowości chłopca. Służba ta, jak żadna chyba inna, wymaga nieustannej rzetelności. Ziemi wieść, ani zawieść niepodobna: odda rzetelnie to tylko, co rzetelnym trudem w nią włożono.* Jeśli przyjąć, że te wskazówki należą do etyki zawodowej rolnika, to widać, jak granice etyki zawodowej są pojemne. W myśl tych wskazań postępował profesor historii literatury Stanisław Pigoń uprawiając to, co polem nazwać można tylko w przenośni. Ale dlatego Wyka mógł zapisać w swoim szkicu: *Piastowaliśmy w sobie zgoła irracjonalną i dlatego cichą, dziś chyba po raz pierwszy ujawnioną nadzieję, że będzie dla nas ismiał stały układ odniesienia w postaci jego autorytetu naukowego, który stanowiłby najwyższy trybunał moralny ferujący wyroki w sprawach wątpliwych i kłopotliwych* (s. 159).*

W tym miejscu można by skończyć. Ale skończyć nie sposób, bo przecież „Dłonie Marii“ są w tej książce najważniejsze.

U schyłku swoich dni powracał Kazimierz Wyka uporczywie do pytań metafizycznych. Odczuwał bojaźń i drżenie. Pytania transcendentne nie dają się sprowadzić do gładkich formuł, które śmierć wpisują w porządek kultury. Nie przyjmuje, nie uzewnętrznia przeżycia religijnego, bezustannie jednak obok niego krąży. Jeśli Wyka był mistrzem eseju, to w tym tekście ukazuje jego świetność i jego granice. Sprawa człowieka jest definitywna. Nie definitywny jest, póki co, podmiot. W eseju podmiot jest jak ptak, który krąży nad kotłnią nie przysiadając jednak na gałęzi. Gatunek zakreśla swoje granice, a tą granicą jest brak ostatecznej odpowiedzi.

A jednak tekst ten wyraża humanizm świecki, który sam siebie kwestionuje, bo ostro dostrzega kruche wiązania kultury dwudziestego wieku, zagrożenia płynące z infernalnych doświadczeń, z rozpadu więzi społecznych, z mrocznych przeczuć przyszłości. Przeżywając trudne swe lata ostatnie, Kazimierz Wyka nie przeczuwał zapewne, jak bardzo jest prekursorski dla przeżyć agnostycznej inteligencji, które uwyraźnić się miały w kilka lat po jego odejściu.



książki

Polska liryka religijna

„Polska liryka religijna”. Pod redakcją Stefana Sawickiego i Piotra Nowaczynskiego. „Religijne tradycje literatury polskiej”, t. 1, Lublin 1983, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, ss. 578.

We Wstępie do imponującego – omawianego tu – tomu Stefan Sawicki napisał, że: *Badania nad nurtem religijnym w literaturze nigdy nie były prowadzone u nas w sposób gruntowny i wytrwały, choć właśnie literatura polska dostarcza pod tym względem bardzo szerokich możliwości. Polska liryka religijna jest więc rekonesansem badawczym po prostu w zakresie materiałowym, i to nawet w stosunku do średniowiecza, jedyne go okresu, który posiada monograficzne opracowanie zagadnienia. Myślę tu o Aleksandra Brücknera 3-tomowej „Literaturze religijnej w Polsce średniowiecznej”*. Istotnie też, od czasów ukazania się Brücknera „Literatury religijnej”, a było to w latach 1902–1904, nie pojawiła się u nas praca o tak wielkim znaczeniu dla zrozumienia wielkości i ważności zjawiska, jakim jest mocne religijne nacechowanie literatury polskiej. W ciągu tych osiemdziesięciu lat od ukazania się książki Brücknera mieliśmy bowiem do czynienia bądź z pojawianiem się szczegółowych monografii pewnych wcześniejszych problemów, bądź też z pracami o charakterze przyczynkarskim. Było ich sporo i nie ma potrzeby ich wymieniania – w rze-

czywistości jednak zabrakło takiego kompendium historycznego, takiej syntezy, która by ukazywała rozmiary i znaczenie „religijności” polskiej literatury, słowem – „religijnej historii literatury polskiej” (tego braku, jak przypomina Sawicki, zrekompensować nie może praca Jerzego Starnawskiego „Nurt katolicki w literaturze polskiej”, będąca „próbą materiałową”). Ponieważ polska liryka religijna jest tomem pierwszym zamierzonego obszernego kompendium pt. „Religijne tradycje literatury polskiej” (tomy następne dotyczyć będą dramatu i prozy), przeto po wydaniu całości otrzymamy dzieło, które będzie siłą rzeczy musiało pełnić rolę takiej „historii religijnej literatury polskiej”. Cudzystów był tu konieczny – wiele jest bowiem możliwości ujęcia tej problematyki. Może tu iść o dzieje motywów religijnych, może iść o historię postaw i świadomości, może iść też o dzieje recepcji, popularności i różnych form użycia pewnych tekstów. Z pewnością nie przypadkiem autorzy koncepcji tych trzech tomów zdecydowali się na formułę „religijnych tradycji”...

„Polska liryka religijna” nie jest w ścisłym tego słowa znaczeniu historią tej liryki. Jest to zbiór studiów ułożonych w dwa nurty. W jednym mieszczą się próby ujęć syntetycznych zagadnienia w pewnych okresach dziejów polskiej literatury. W drugim idzie o obecność religii w twórczości wybranych pisarzy (Kochanowski, Sęp-Szarzyński, Mickiewicz, Słowacki, Krasiński, Norwid, Kasprzowicz, Staff, Liebert, Baczyński, Twardowski i – w ujęciu porównawczym – Miłosz z Herbertem). Stefan Sawicki z góry zastrzegł, że wartość tych stu-

diów jest różna, podobnie jak różne są formy ujęcia problematyki, autorska swoboda w niczym bowiem nie była skrepowana. W następstwie tego trudno mówić o jakimś jednolitym odbiorze całości tomu. Są tu prace, które, czyniąc w pełni zadość wymaganiom najpoważniejszym, naukowym i krytycznym, mogą być rekomendowane jako lektura dla uczniów szkoły średniej (tak ja bym polecał Nieznanowskiego „Średniewieczną lirykę religijną”, choć jest to jedynie, jak skromnie autor mówi, *rozpoznanie wstępne*). Ale są tu też teksty, przez które nawet czytelnik przywykły do lektury ciężkich prac naukowych przebija się z móżdżem i ginie w ogromie szczegółów. W sumie zresztą „lepiej” czyta się owe próby ujęć zbiorowych, syntetycznych – one też więcej dadzą tzw. szerokiemu czytelnikowi (zastanawiam się, jaka będzie szkolna i uniwersytecka recepcja tego tomu i obawiam się, że będzie proporcjonalna do wielkości nakładu, a więc zbyt mała w stosunku do rzeczywistych potrzeb, a przecież każdy student polonistyki powinien koniecznie przeczytać na przykład Marii Grzędzielskiej „Poezję religijną późnego romantyzmu i poromantyczną”, Hanny Filipkowskiej „Poezję religijną Młodej Polski” czy Artura Hutnikiewicza „Motywy religijne w poezji polskiej lat międzywojennych”!). Oczywiście, tak rozumiana „czytelność” bądź też „łatwość odbioru” nie jest miarą wartości poszczególnych studiów, zaś wartość tomu nie wynika wcale z arytmetycznej sumy wartości poszczególnych tekstów. Waga owej książki tkwi w istocie zawartego w niej zbiorowego wysiłku. Zarazem jednak widze-

nie „całości” jest tu utrudnione przez wielość metod ujęcia przedmiotu.

Wydaje mi się, że zabrakło w tym zbiorze jednej jeszcze rozprawy, która by stanowiła próbę ukazania kanonu polskiej poezji religijnej, tkwiącego w polskiej świadomości zbiorowej. Idzie mi tu o teksty, które w różny sposób zdobyły sobie wielką popularność – często za sprawą kościelnego śpiewu, nieraz za sprawą różnych form polskiej obrzędowości religijnej. Jest takich utworów sporo, wychodziły spod pióra Kochanowskiego i Karpińskiego, Lencartowicza, ale pisali je także poeci mniejszej miary, a jednak w życiu zbiorowym, w polskim życiu religijnym zajęły one bardzo ważne miejsce. Czasem nawet były to nie najlepsze literacko „wierszyki do Boży” (tak je nazywa M. Grzędzielska), ale tkwiły w nich zalety, które sprawiały, że przyjmowały się powszechnie, folkloryzowały i przetrwały, a odgrywały częstokroć ważną rolę zarówno w polskim życiu religijnym, jak i w naszym życiu narodowym. By nie przywoływać przykładów banalnych, wspomnę tylko „Nie opuszczaj nas” i „Pieśń majową” (inc. „Chwalcie łąki umajone...”) księdza Karola Antoniewicza SJ. Być może myślę się formułując tę sugestię – może rzecz należy badać w kategoriach dziejów polskiej pieśni religijnej? Może formułując takie oczekiwania domagam się (!) podjęcia osobnych, dalszych badań nad popularną literaturą religijną? Jeśli nawet się myślę, to przecież jednak czytając ów tom studiów trudno uniknąć refleksji, że w przeszłości dawniejszej i nowszej teksty religijne niejednokrotnie zdolne były budzić silne zbiorowe emocje i wyraźnie wyrażały stan „duszy pol-

skiej” – tak, jak to ujmował Norbert Bończyk w „Starym kościele miechowskim”: *Pieśni polskie nabożne! Wam to Bóg sam chyba / Tak cudowny dał urok, iż aż do nieba / Tych uczucia wznosicie, co was czerpią słuchem. / Kto by słów waszych nie znał, odgadnie je duchem. / Skoro zadrży powietrze waszą melodyją, / Gdy do boju wołacie, ostrza wasze ryją / Serca aż do żywego, dodawając męstwa: / Waszym ogniom Czech i Lech winni swe zwycięstwa! / Kto wami prosi Boga, pewien wysłuchania, / Kto wami płacze, kto w was chowie serca łkania: / Wasz balsam zdrowych żywi, chorym rany goi. / Zeście duchem półświata, stąd się wróg wasz sroży: / Z wami istnieje naród, a w nim Kościół Boży.*

Dodać zaś się godzi, że były pomiędzy tymi utworami także dzieła wybitne a wywołujące poważne spory wśród historyków literatury – w omawianym natomiast tomie darmo szukać śladu po tych na przykład dyskusjach, jakie wywołała arcyznana kolęda Franciszka Karpińskiego, z pewnością zajmująca bardzo ciekawe miejsce w historii polskiej poezji religijnej.

Oczywiście – „wszystko” się w tym tomie znaleźć nie mogło, zaś siłą rzeczy w perspektywie historycznoliterackiej na planie pierwszym znaleźć się musiały utwory autorów wybitnych oraz zjawiska stanowiące podstawę do uogólnień i orzekania o prawidłowościach występujących w pewnych epokach. Rzecz ciekawa, że nadrzędność tego „zastanego” porządku historycznoliterackiego sprawiła, iż większość autorów badane zjawiska wpisuje w istniejący już obraz poszczególnych epok. Obraz ten w efekcie nie ulega zmianom (co

oczywiście nie dziwi w studium A. Hutnikiewicza o motywach religijnych w poezji lat międzywojennych), choć na różne sposoby staje się pełniejszy. Hanna Filipkowska, zmierzając do egzemplifikacji typowych tendencji kształtujących charakter religijności w poezji Młodej Polski nie zaryzykowała więc tezy o istnieniu zjawiska, które by umownie można było określić mianem modernizmu katolickiego (literackiego naturalnie), choć w jej wywodzie bardzo wiele na jego istnienie wskazuje bądź zdaje się wskazywać, gdy z poezji tego czasu wynurza się postawa swoiście antydekadencka (tak rzecz ujmując w dużym skrócie). W stosunku do całości tomu tworzy to takie wrażenie, jakby liryka religijna była tylko substancją wypełniającą dorobek poszczególnych epok i jakby postawy poezji wobec religii pozbawione były mocy kształtowania szerszych procesów literackich. Bodaj jedynym wyjątkiem jest studium Jadwigi Sokołowskiej o poezji barokowej – tu właśnie wyraźnie widać, jak *poezja religijna (...) współuczestniczy w tych zasługach, jakie skłonni dziś jesteśmy przyznać artystom baroku*. Gdyby nie studium Czesława Zgorzelskiego o liryce religijnej Słowackiego, mógłby kto przypuszczać, że i kształtowanie się całości postawy romantycznej odbyło się ze skrzyętym pominięciem obszaru doznań i przeżyć wartości stricte religijnych. I znów zabrzmiało to jak zarzut wobec całości tomu, choć jest raczej pytaniem o miejsce, jakie w historii polskiej liryki zajmowała liryka religijna – znów tedy daje się odczuć brak jakiegś zbiorczej próby syntezy, sumującej, choćby w postaci hipotez, dorobek całości księgi.

By jednak być uczciwym w stosunku do tego znakomitego i bardzo ważnego tomu, trzeba przypomnieć, że przez jego twórców był on programowo traktowany jako rekonesans badawczy – owe zaś powyżej sformułowane uwagi miałyby pełną zasadność wobec kompletnej, jednolitej i usystematyzowanej monografii problemu. Są one też w rzeczywistości raczej wynikiem pragnień i oczekiwań czytelnika, który otrzymawszy tyle, chciałby prosić o jeszcze. W istocie bowiem tom ten daje prawdziwie wiele. Posuwa naprzód rozstrzygnięcie szeregu kwestii – rozpoznaje obszary bodaj do tej pory w tym zakresie nie badane (na przykład poromantyczna poezja religijna, poezja religijna Młodej Polski), nade wszystko zaś ukazuje wielkość artystycznych dokonań na owym polu liryki religijnej. W tej księdze mówi się przecież o wielu dziełach wybitnych i szeregu arcydzieł liryki polskiej. I rzeczywiście jest tak, jak we „Wstępie” pisze S. Sawicki, że we wszystkich pracach na czoło wysuwa się *kategoria obecnego w poezji i przejawiającego się przez poezję człowieka, bowiem bez człowieka nie ma religii, również w literaturze*. Ale czy w takim razie nie należało się, nawet w takim rekonesansie badawczym, w owym tomie osobne, specjalne miejsce Wojciechowi Bąkowi (1907–1961)? W roku 1934 jego tom wierszy „Brzemie niebieskie” uznany został przez czytelników „Wiadomości Literackich” za najlepszą książkę roku (recenzent „Przeglądu Katolickiego” zastanawiał się wówczas, czy Bąk jest poetą religijnym czy antyreligijnym!). Ważność Bąka w ówczesnym życiu literackim na tym polegała, że jako „poeta reli-

gijny” wypełnił on w literaturze polskiej lukę, jaka powstała po śmierci Jerzego Lieberta, zaś jego wiersze, zdaniem Aleksandra Rogalskiego, zdawały się nawet mieć większą siłę oddziaływania niż poezja Lieberta. Jeśli nawet Rogalski w swym szkicu (w tomie „W kręgu przyjaźni”, Warszawa 1983) w jakiejś mierze poezję Bąka przecenił, to i tak był to poeta dostatecznie ciekawy i dobry, by mu poświęcić osobne studium. W omawianym tomie jest on nieobecny. Oczekując więc następnego tomu „Religijnych tradycji literatury polskiej”, czekać będziemy zarazem na poszerzone wznowienie „Polskiej liryki religijnej”, jest to bowiem dzieło, które powinno dotrzeć do rąk nie tylko specjalistów – historyków literatury.

Jacek Kolbuszewski

S. Alina Merdas

Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida

RW KUL, Lublin 1983, ss. 140

W 1965 r. Mieczysław Jastrun pisał, że *Norwid jest poetą nie domkniętym po dziś dzień (...). Pisma jego wciąż jeszcze wypływają z otchłani zapomnienia i odczytywanie treści jego dzieła nie jest zakończone, można by zaryzykować nawet twierdzenie, że jest zaledwie zaczęte*¹. Wypowiedź ta niewiele straciła na aktualności. Wysiłkowi edytorskiemu J.W. Gomulickiego zawdzięczamy m.in. jedenastotomo-

we wydanie „Pism wszystkich” Norwida, ale dobrych prac naukowych o twórczości autora „Vademecum” wciąż jeszcze jest mało. Dlatego cenny jest każdy przyczynek zmierzający do poszerzenia wiedzy w tej dziedzinie, nie mówiąc już o poważniejszych próbach badawczych. Do nich należy właśnie rozprawa doktorska Aliny Merdas (RSCJ). Wciąż rosnącego zainteresowania twórczością Norwida nie równoważy nikły nakład książki (zaledwie tysiąc egzemplarzy). Stąd m.in. warta jest ona bliższego omówienia.

Tytuł jest trochę mylący, ponieważ zainteresowanie autorki obejmuje nie tylko poezję, ale wszystkie utwory literatury pięknej, które wyszły spod pióra poety (a więc obok wierszy i poematów również dramaty i opowiadania), komentowane niekiedy fragmentami jego wypowiedzi publicystycznych i listów.

W I rozdziale książki, w celu uwydatnienia stosunku Norwida do Biblii, przedstawione są sposoby jej recepcji przez poetów romantycznych – zarówno polskich jak i obcych. Ogólnie można powiedzieć, że byli oni kontynuatorami XVIII-wiecznych iluministów i teozofów bądź gramatyków i filologów. Traktowali więc Biblię nie jako Słowo Boże, lecz jedynie jako zapis magiczny lub rzadkiej piękności dzieła literackie dostarczające motywów poetyckich. W rozdziale tym widoczne jest nastawienie na informację o charakterze podręcznikowym.

II rozdział – Norwid jako czytelnik Biblii – wskazuje, że dopiero autor „Vademecum” *połączył w jedną trzy postawy: wierzącego, artysty i badacza* (s. 37). *Spojrzał on na przekaz biblijny*

przede wszystkim z pozycji chrześcijanina, a dopiero później literata i egzegety. Dlatego nie tylko (...) wzbogacił swe utwory aluzją biblijną, metaforą, alegorią i symbolem zbudowanymi na tworzywie literackim Biblii, ale również (...) miał biblijną wizję świata i na Biblii opartą hierarchię wartości (s. 6). Gdy więc ówczesni pisarze, w swych poematach historyzoficznych, jedynie „epatowali” czytelników, wykorzystując w tym celu motywy genezyjskie i eschatologiczne oraz zhiperbolizowany i symboliczno-profetyczny styl Apokalipsy (a poeci polscy, w nawiązaniu do sytuacji kraju, trawestowali opisy niewoli babilońskiej, Ziemi Obiecanej i męki Chrystusa), Norwid dążył do ukazania istoty chrześcijaństwa czyli związku „luku przynierza” między historią jednostek i świata a prawdą objawioną. Pod tym kątem dobierał dostarczane przez Biblię tworzywo literackie i w oparciu o nie formułował tematy, postaci, styl i język swych dzieł. Ujawnieniu zbieżności między Biblią a utworami Norwida służą następne rozdziały książki zatytułowane: „Zagadnienia religijno-moralne”, „W kręgu biblijnych gatunków literackich” i „Problemy stylu”.

W pierwszym z nich autorka stara się dotrzeć do problematyki utworów Norwida badając zawarte w nich motywy biblijne pod kątem wartości semantycznej czyli *znaczeń i funkcji tak w Biblii, jak i w utworze poetyckim, w którym się znalazły* (s. 6). Na tej podstawie wykazuje, że poeta nie był jedynie zafascynowany biblijnym słowem i obrazem jak romantycy zachodni ani nie tworzył figuralnych i mesjanistycznych wizji w stylu Mickiewicza, Słowackiego czy Krasiń-

skiego, lecz posłużenie się zawartością ideową i kształtem artystycznym Biblii stęga (u niego – R.Z.) w warstwę jego własnej twórczości (s. 5). W poszczególnych podrozdziałach mowa jest o najważniejszych wydarzeniach i postaciach historii biblijnej, które wskazują zarazem na węzłowe zagadnienia twórczości Norwida. Poeta bowiem sięgał do Biblii po motywy z historii stworzenia człowieka, wyboru między dobrem a złem, utraty szczęścia – dziecięctwa Bożego, wyroku skazującego na pracę w pocie czoła i obmięty przymerza (s. 40), przekazując w ten sposób – oparte na Biblii – swoje rozumienie osoby ludzkiej i historii oraz roli poety i poezji. Zadanie jednostki Norwid wyraził w sparafrasowanych przez siebie słowach Chrystusa zamieszczonych w wykładach „O Juliuszu Słowackim”: *Człowiek na to przychodzi na planetę, aby dał świadectwo prawdzie*. Całym życiem świadczą więc o niej bohaterowie Norwidowskich poematów i dramatów, tacy jak Zwolon, Wanda, Krakus, Julia Murcja, Assunta, Quidam czy Omegitt. Wzór wypełnienia tego nakazu dał jednak sam Chrystus. Nie więc dziwnego, że twórczość poety traktowana przezeń jako czynnik postępu moralnego, obfituje przede wszystkim w motywy ewangeliczne. Norwidowi nie chodziło jednak o plastyczny wizerunek Jezusa, choć zawsze pisał o Nim w sposób zgodny z dogmatyką katolicką a zarazem bardzo poetycki i przesycony biblijną atmosferą, lecz o ukazanie znaczenia Jego wcielenia, nauki i zmartwychwstania dla życia ludzi. Chrystus bowiem włączył człowieka w boski porządek istnienia, a przez to narzucił mu też nowe obowiązki: troskę

o Królestwo Boże na ziemi, czujność i miłość chrześcijańską polegającą na ofierze z siebie. Podobnie inne postaci biblijne fascynujące Norwida – Matka Jezusa, starotestamentowi prorocy oraz Paweł Apostoł – nie tylko są wzmiankowani w utworach, ale też określają styl życia, twórczości i myślenia poety. Uważał on bowiem, że podobnie jak kiedyś zapowiedzi proroków, tak obecnie twórczość poetycka przyspiesza nadejście Królestwa Bożego na ziemi. Służąc prawdzie poeta narażony jest również na los biblijnych świadków: na cierpienie i poczucie bezowocności działania. Motyw ducha i litery, często powracający u Norwida, pochodzi z listów św. Pawła. W sposób biblijny rozumiał też poeta „człowieka zbiorowego”, który winien przez swą pracę „zbożnić historię”.

Następny rozdział poświęcony jest zbieżnościom genologicznym. W Piśmie Św. jak i w spuściźnie Norwida występują bowiem psalmy, modlitwy poetyckie, gnomy i listy. Część spośród w ten sposób „nacechowanych” utworów poety jest cytowana bądź omawiana. Może jednak dziwić wskazywanie na Biblię jako główną przyczynę tych podobieństw. Wspomniane są tu również utwory dramatyczne Norwida – „Krakus” i „Wanda”, którym poeta nadał (...) charakter misterium poprzez ich struktury, zwłaszcza strukturę zdarzenia dramatycznego i poprzez analogie biblijne, rozstrzygające, gdy chodzi o ustalenie problematyki religijno-moralnej (s. 118).

Przedstawiona tu w skrócie zawartość trzeciego i czwartego rozdziału nie pokrywa się ściśle z porządkiem wywodu autorki, który – szczególnie w trzecim – nie jest dostatecznie

sproblematyzowany i uściślony. Ten, w dużej mierze esejistyczny, ton wywodu ma swe dobre i złe strony. Jak stwierdza sama autorka, praca jest daleka od wyczerpania zagadnienia, które jest niezwykle obszerne i wymaga jeszcze wielu dogłębnych studiów. Dlatego impresyjne operowanie skojarzeniami i pomysłami interpretacyjnymi może pobudzić inicjatywę badawczą czytelników. Przy uważnej lekturze książki da się bowiem odsłonić, sygnalizowane zwłaszcza implícite, braki norwidologii. Styl wywodu sprawia też, że praca może zaciekać dość szeroki krąg miłośników poezji, a nie tylko tych, którzy interesują się podanym w tytule kierunkiem odniesień i poszukiwań. Zarazem jednak nie unika się w ten sposób powtórzeń i wielu ogólnych sformułowań nie popartych przykładami. W obu rozdziałach, przy interpretacji poezji Norwida, przywoływane są ustalenia współczesnych teologów, takich jak J. Daniélou, O.A. Tanquerey lub K. Rahner. Ahistoryczne podejście wydaje się tu czasem nadużyciem badawczym.

Wątpliwości można mieć również czytając ostatni rozdział pracy omawiający wpływ tekstu i języka Biblii na utwory Norwida. O wpływie tym na pewno można mówić w przypadku peryfraz perykop ewangelicznych, biblijnych cytatów, obrazów i symboli. Ale czy świadczą o nim również paradoksy albo takie wyróżniki stylistyczne, jak paralelizm, podział na wersy, parataksa, asyndeton czy polisyndeton? To nie wydaje się już takie pewne. I w tym, i w innych rozdziałach można zauważyć dążenie do wszechstronnej informacji przy niedostatku analiz literackich.

Mimo tych wszystkich braków praca ma ważne znaczenie dla norwidologii. Na tle nielicznych wzmianek i artykułów traktujących o wpływie Biblii na twórczość autora „Vadamecum” jest to pozycja najpoważniejsza: nie tylko najszerzej rejestruje motywy biblijne budujące obrazy poetyckie Norwida, ale daje też propozycje metodologiczne dotyczące czytania jego utworów. Ponadto zapełnia ona częściowo lukę w badaniach nad polską literaturą romantyczną, tak silnie związaną przecież z Biblią.

Ryszard Zajęczkowski

¹ M. Jastrun, *Gwiazdzysty diament*, Warszawa 1971, s. 42.

Dylematy rozwoju

Celso Furtado

Mit rozwoju gospodarczego

PWE, Warszawa 1982, ss. 133

Niewielka książka brazylijskiego ekonomisty Celso Furtado „Mit rozwoju gospodarczego” stanowi zapis przemyśleń autora z lat 1971–1974. Składają się na nią cztery rozdziały o nierównomiernej objętości (pierwszy liczy 88 stron, a trzy pozostałe łącznie – jedynie 45 stron). Dwa z nich stanowią przedruk artykułów zamieszczonych wcześniej w pismach ekonomicznych, dwa pozostałe rozdziały powstały w związku z wykładami prowadzonymi przez autora i nie były wcześniej publikowane. Wpływa to na

konstrukcję książki – każdy z rozdziałów stanowi samodzielny całość. Można to uznać za walec książki. Pewnym jej mankamentem są natomiast powtórzenia tej samej myśli w różnych rozdziałach. Książka nie ma zatem czytelnej dla odbiorcy struktury. Jest to raczej zbiór rozważań o istocie zacołania i rozwoju społeczno-gospodarczego. Autor próbuje udzielić w niej odpowiedzi na pytanie – *jaki się rysują możliwości wyboru dla krajów, które uciierpiały wskutek słabego rozwoju gospodarczego, jeśli się weźmie pod uwagę obecne tendencje systemu kapitalistycznego?* (s. 26).

Aby na to pytanie odpowiedzieć, należy wcześniej zastanowić się nad znaczeniem podstawowych pojęć. Myśl ludzi badających rzeczywistość społeczną jest często pod wpływem mitów, tworzonych przez zlepkę hipotez. *Mity działają więc – pisze Furtado – jak reflektory, oświetlając obszar pojmowania badaczy i sprawiając, że pewne problemy stają się dla nich jasne, a inne – niewidoczne* (s. 19). Wzrost gospodarczy traktowany bywa często jako cel sam w sobie i cel dla siebie; przyjmuje się, że *rozwoj gospodarczy osiągnięty przez kraje, które przeprowadziły rewolucję przemysłową, jest przeznaczeniem powszechnym* (s. 20). Usiłuje się zatem przy pomocy różnych wskaźników mierzyć ten wzrost i określać dystans dzielący państwo rozwijające się od krajów uprzemysłowionych. *Rachunkowość narodowa może w ten sposób przekształcić się w grę lusterek, w której zdolny iluzjonista uzyskać może najbardziej zwodnicze efekty* (s. 133). Dlatego w naukach społecznych tak ważna jest uczciwość badacza we wszystkich

fazach jego pracy: doborze metod, zbieraniu materiałów źródłowych, ich opracowywaniu i interpretacji. *Postęp w tych naukach nie jest niezależny od doskonalenia predyspozycji człowieka do samokrytyki i samopotwierdzenia. Nie bądźmy więc zdziwieni, że nauki te ulegają degradacji, kiedy zanika zdolność do samokrytyki i poczucia odpowiedzialności społecznej* (s. 133).

Nauki ekonomiczne w niewielkim stopniu interesowały się skutkami wzrostu gospodarczego w sferze kultury. Pomijano także często jego wpływ na środowisko przyrodnicze. Dlatego – zdaniem autora – niezaprzeczalną zasługą tak zwanego I raportu rzymskiego jest zwrócenie uwagi na rabunkowy charakter rozwoju gospodarczego. Raport wskazuje bowiem, że upowszechnienie w całym świecie modelu gospodarczego krajów gospodarczo rozwiniętych prowadziło do załamania się systemu światowego. Współzależność pomiędzy elementami składowymi systemu światowego staje się bowiem coraz większa. Nie oznacza to jednak wyrównywania się różnic w poziomie rozwoju, ani też łatwiejszego sterowania systemem gospodarki świata. Dzieje się, zdaniem Furtado, wręcz przeciwnie – *inercja systemu się zwiększa, a korekcje przebytej drogi stają się coraz powolniejsze lub wymagają większego wysiłku* (s. 25).

W gospodarce kapitalistycznej wyróżnia autor „centrum” oraz „peryferie”. „Centrum” – to kraje gospodarczo rozwinięte. Zamieszkuje je łącznie około 800 milionów ludzi. „Peryferie” systemu kapitalistycznego stanowią natomiast kraje biedne, w których żyje około 1700 milionów ludzi.

Pomiędzy „centrum”, a „peryfe-

riami" występuje wiele istotnych różnic. Średni poziom dochodów jest w „centrum” około dziesięciokrotnie wyższy, niż na „peryferiach”. Kraje peryferyjne są przedmiotem ekspansji ze strony wielkich przedsiębiorstw międzynarodowych. Korzystają one dla swych potrzeb z miejscowych surowców oraz taniej siły roboczej. *Ocenia się na przykład – pisze Furtado – że płace wypłacane przez wielkie przedsiębiorstwa w Azji południowo-wschodniej odpowiadają 1/6 płac wypłacanych za takie same prace w Niemczech (Zachodnich – B.G.) i 1/10 analogicznych płac w Stanach Zjednoczonych. Podobna sytuacja występuje w Ameryce Łacińskiej (z wyjątkiem Argentyny) – (s. 77).*

W krajach „centrum” postępuje coraz większe upodabnianie się systemów gospodarczych. Upowszechnia się także jednolity model masowej konsumpcji. Działalność firm ponadnarodowych w krajach peryferyjnych staje się natomiast przyczyną powiększania się zarówno różnic ekonomicznych poszczególnych grup ludności, jak też strukturalnego niezrównoważenia całej gospodarki. Coraz bardziej uzależnia się ona od „centrum”. Powstaje bowiem cienka tkanka „nowoczesnego przemysłu”, która nie jest jednak zintegrowana z przemysłem rodzimym. Są to zakłady zwykle produkujące nie tylko w oparciu o obcą technologię, lecz także – wobec niewystarczającego rozbudowania rynku własnego – na obce potrzeby. Przechwytyują one natomiast najwyższej wykwalifikowanych pracowników, ogotacając z nich działy gospodarki służące zaspokajaniu potrzeb ludności miejscowej. Co więcej – nieuniknionym skutkiem próby odtworzenia

w kraju biednym struktur ekonomicznych, kierunków produkcji i sposobów życia występujących w krajach bogatych jest pogłębianie się nierówności społecznych. Wytwarzają się miejscowe elity, powiązane z przedsiębiorstwami ponadnarodowymi, naśladujące obce modele kulturowe, przejawem czego jest styl konsumpcji luksusowej, odpowiadającej krajom o wyższym dochodzie. Elity obejmują jednak nie więcej niż 10 procent ogółu ludności państw biednych. Oznacza to, że – poza nielicznymi grupami uprzywilejowanych – ogromna większość społeczeństwa jest wyłączona z uczestniczenia w korzyściach związanych z realizowanym w tych krajach modelem rozwoju gospodarczego. Z rozważań autora książki wynika, że zabezpieczenie wysokiego poziomu konsumpcji zdecydowanie mniejszości ludności podwyższa społeczne koszty systemu gospodarczego. *Gospodarka brazylijska – pisze Furtado – jest interesującym przykładem na to, że kraj może posuwać się naprzód w procesie uprzemysłowienia, nie tracąc głównych cech niedorozwoju: dużej różnicy produktywności między stre-
fami wiejskimi i miejskimi (s. 109).*

Znaczącą cechą modelu brazylijskiego – stwierdza dalej autor – jest strukturalna tendencja do wyłączania mas ludności z korzyści płynących z akumulacji i postępu technicznego. Dlatego też trwałość jego zależy od zdolności grup rządzących do niszczenia wszelkich form opozycji, którą wywołuje antyspołeczny charakter systemu.

Działalność wielkich przedsiębiorstw związana jest z tworzeniem struktur, dla których punktem odniesienia nie jest bynajmniej narodowy system

gospodarczy, ich celem bowiem jest wcielenie do gospodarki „centrum” zasobów taniej siły roboczej z „peryferii”. Jest to źródłem trudności wewnętrznej tych państw. Kontrola sprawowana przez przedsiębiorstwa międzynarodowe ogranicza możliwości działania państwa jako instrumentu zarządzania i koordynacji działalności gospodarczej pod kątem interesów miejscowej zbiorowości (s. 71). W takiej sytuacji wiele inicjatyw podejmowanych przez państwową administrację ma charakter działań pozorowanych i fasadowych. Frustrację polityczne wywołują chwiejność instytucjonalną i kontrolowanie państwa przez siły zbrojne, co wzmacnia jeszcze jego biurokratyczny charakter (...). Państwo cechuje jednak niemoc wynikająca z warunków uzależnienia podstawowej działalności gospodarczej od rozstrzygnięć ośrodków decyzyjnych znajdujących się poza krajem (s. 72).

Przyczyny strukturalnego niedorozwoju krajów peryferyjnych upatruje zatem autor w strategii gospodarczej, zmierzającej do wykorzystywania zasobów celem uzyskania korzyści w handlu międzynarodowym. Oczywiście, wyeksportowana nadwyżka może być prawie w całości przechwycona za granicą, co stanowi typową sytuację dla gospodarek kolonialnych. W przypadku, gdy nadwyżka jest częściowo wchłaniana przez gospodarkę miejscową, służy przede wszystkim do sfinansowania szybkiego urozmaicenia modeli konsumpcji klas rządzących (s. 91). Właśnie dynamizm tego sektora konsumpcji – stwierdza dalej Furtado – przekształca uzależnienie w proces trudno odwracalny (s. 100).

Przed krajami biednymi roztaczano

kiedys wizję rozwoju gospodarczego mającego zapewnić powszechny dostęp do luksusowej konsumpcji. Celso Furtado w swoich rozważaniach możliwość taką zdecydowanie odrzuca. Wiemy teraz z pewnością, że gospodarki peryferyjne nie będą nigdy rozwinięte w znaczeniu upodobnienia do gospodarek obecnego centrum systemu kapitalistycznego; czyż można jednak zaprzeczyć, że idea ta była ogromnie przydatna do mobilizowania narodów peryferyjnych i do skłaniania ich do objaśniania i pojmowania konieczności niszczenia środowiska fizycznego, do uzasadniania form zależności, które wzmacniają wsteczny charakter systemu produkcji? Nie można więc wątpić, że idea rozwoju gospodarczego jest po prostu mitem. Dzięki niej można było odwrócić uwagę od celów podstawowych, to znaczy od wysiłku identyfikacji podstawowych potrzeb zbiorowości oraz możliwości danych przez postęp nauki i skoncentrować ją na celach abstrakcyjnych, takich jak inwestycje, eksport i wzrost (s. 88).

Wróćmy zatem do początkowego pytania o możliwości wyboru dla krajów, które ucierpiały wskutek słabego rozwoju gospodarczego. Zdaniem Celso Furtado istnieją trzy warianty ewolucji systemów gospodarczych tych państw.

Pierwszy z nich – to utrzymanie dotychczasowych dysproporcji, a nawet ich pogłębianie się. W korzyściach związanych z rozwojem uczestniczy nadal mniejszość. Utrzymują się znaczące różnice pomiędzy państwami „centrum” i „peryferii”.

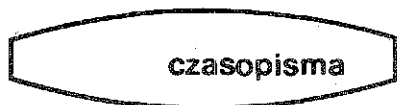
Wariant pośredni – to wzmocnienie roli państwa zabiegającego o polepszenie relacji w handlu zagranicznym oraz o poprawę warunków życia lud-

ności – jednakże przy nie zmienionych strukturach politycznych i gospodarczych.

Trzecia, skrajna, możliwość oznacza zaistnienie *gruntownych przemian politycznych pod naciskiem rosnących mas wyłączonych z dobrodziejstw rozwoju* (s. 87).

Zakres rozważań podejmowanych w książce „Mit rozwoju gospodarczego” jest ograniczony do świata kapitalistycznego. Czytając refleksje Celso Furtado nie odnosimy jednak wrażenia, że sprawy, o których pisze autor, są odległe. Ciągłe są bowiem aktualne pytania o to, czemu ma służyć rozwój gospodarczy, co stanowi jego istotę i jakim zasadom winna odpowiadać strategia gospodarcza państwa, które jako zasadę ustrojową przyjmuje dążenie do zaspokajania potrzeb społeczeństwa oraz uznaje je za podmiot sprawowania władzy. Lektura książki Celso Furtado może być w tych rozważaniach pomocna.

Benon Gaziński



Prasa o gospodarce (24)

Jesienią 1984 r. prasa, w formie niewielkich notek Polskiej Agencji Prasowej (a wydaje mi się, że sprawa dla polskiego czytelnika jest jednak ciekawa i zasługująca na trochę dokładniejsze potraktowanie), doniosła z Pekinu o odbywających się tam obradach plenium KC KPCh, poświęco-

nych w całości problematyce gospodarczej.

Odnosi się z tej notatki wrażenie, że w chińskiej gospodarce dzieją się już rzeczy dalece wykraczające poza zwykłe zainteresowanie ludzi z zewnątrz sprawami dalekiego kraju. Potencjał Chin należy traktować perspektywicznie. Istnieje bowiem możliwość przesunięcia akcentów na mapie gospodarczej Azji, a następnie Eurazji i świata.

Z informacji wynika, że władze ChRL postanowiły system odpowiedzialności produkcyjnej, obowiązujący już w tamtejszym rolnictwie od 1979 r. i przynoszący efekty w postaci zwiększenia produkcji żywności, *przenieść do innych dziedzin gospodarki – przemysłu, handlu, usług. Przedsiębiorstwa uzyskują samodzielność w kwestiach dotyczących codziennego funkcjonowania. Dyrektorzy będą korzystać z dużo szerszych uprawnień decyzyjnych, ponosząc osobistą odpowiedzialność za wyniki pracy zakładu...*

Tym samym mamy do czynienia z rewolucyjnymi posunięciami o charakterze systemowym w dotychczas ściśle scentralizowanym modelu chińskim.

Państwo rezygnuje z dotychczasowej zasady odbierania zysków przedsiębiorstw i przyznawania później subwencji. Obecnie będzie ono pobierać podatki, pozostawiając przedsiębiorstwom resztę wypracowanego zysku do samodzielnego wykorzystania, np. na fundusz premiowy, socjalny czy też inwestycyjne (które będą zatwierdzane przez odpowiednie czynniki, co ma na celu uniknięcie chaosu). Jedną z najważniejszych reform, zapowiedzianych w dokumencie, jest zmiana zasad planowania gospodarczego. Wzrasta rola

planowania kierunkowego, natomiast maleje rola planowania centralistycznego o charakterze dyrektywnym. Plany mają odgrywać rolę wskazywania, określających kierunek produkcji, a nie ustalających ściśle kryteria liczbowe. Limity będą zachowane – jako forma planowania – tylko w tych dziedzinach, które są żywotnie ważne dla funkcjonowania gospodarki oraz zaspokajania podstawowych potrzeb żywności.

W zasadzie zatem w Chinach doszli do wniosku, nad którym w naszej gospodarce toczą się dyskusje od lat. Tam też przystępują do realizacji tego, co w naszych warunkach, w wielu przypadkach, przychodzi z trudem lub jest w ogóle niemożliwe do uruchomienia. Powstaje oczywiście pytanie – czy między słowami a czynami nie pojawi się przepaść? Jeśli jednak zważymy, że pragmatyzm chiński, szczególnie w sprawach gospodarczych, jest wysoki – to prognozy są obiecujące. Budowanie mechanizmów ekonomicznych, łącznie z systemem rynkowym, przebiegać może nie w sposób rewolucyjny, ale ciągły i stały. To może oznaczać próbę przeciągnięcia gospodarki chińskiej na zupełnie inny szczebel technologicznego zaawansowania. W światowym podziale pracy liczyć się to będzie poprzez wzrastającą rolę potencjału chińskiego i jego coraz wyraźniejszą obecność na rynkach, szczególnie krajów rozwijających się.

Informacji na tematy chińskie nie mamy zbyt wiele, ale wystarczająco dużo, aby na pragmatyzm gospodarczy Chińczyków patrzeć z szacunkiem. W „Tu i Teraz” nr 41/84 znajduję korespondencję z Pekinu Jerzego Bajera „Chińskie otwarcie”.

Opisuje on koncepcję i pierwsze skutki „technologicznego otwarcia”. Sprawa przybrała konkretne rozmiary w kwietniu ub. r. po postanowieniu władz, że rejon chińskiego wybrzeża staną się ośrodkami lokalizacji najnowocześniejszych zakładów, najnowszej technologii, różnych form obecności obcego kapitału (również wyłącznej własności). Mają się one stać motorem napędzającym postęp organizacyjny i techniczny. Autor pisze: *Nie oznacza to oczywiście zaniedbania pozostałych rejonów pod względem ekonomicznym, lecz raczej inne ustawienie kolejności rozwoju – najpierw wybrzeże, a potem reszta kraju.*

Ta decyzja zbiegła się z inną. Postanowiono rozszerzyć strefy gospodarcze, które mają się rozwijać na specjalnych prawach. 14 miast i przyległych do nich regionów ma prowadzić „elastyczną politykę gospodarczą”, zbliżoną do tej, która już istnieje w 4 specjalnych strefach. *W strefach tych – pisze J. Bajer – również będą obowiązywać pewne ulgi dla zagranicznych inwestorów, m.in. niższy podatek dochodowy dla joint ventures (15 proc. w porównaniu z 33 proc. w innych regionach kraju) oraz przedsiębiorstw będących wyłączną własnością obcego kapitału, zwolnienie od cła oraz podatku przemysłowego i obrotowego w przypadku importowanych surowców, materiałów i maszyn potrzebnych do produkcji. Strefy rozwoju ekonomicznego mają koncentrować się na wybranych dziedzinach wytwórczości i tym różnią się od specjalnych stref ekonomicznych, które w założeniu mają być wielkimi kompleksami gospodarczymi o różnorodnym ukierunkowaniu.*

Pojawiła się też koncepcja wydzie-

lania mini-stref gospodarczych w postaci dzielnic miejskich. Pragmatyzm chiński, jak widać, powoduje różnorodność koncepcji. Przy założeniu, że celem jest rozszerzenie tego systemu na coraz większe i inne obszary kraju – nie będziemy mieli do czynienia z tworzeniem „stref szczęśliwości gospodarczej”. W przypadku wielkich terytorialnie Chin jest to zapewne jedyna droga – w naszym przypadku być może taka konieczność, w takiej skali, by nie zachodziła.

Czy można już mówić o sukcesach tej strategii? Może o sukcesach jeszcze nie, ale o znacznych krokach do przodu na pewno. Od 1979 r. rozpoczęło działalność w Chinach 188 *joint ventures*, a ogólna wartość ich inwestycji sięgnęła kwoty ośmuset milionów dolarów. 9 spośród nich zainwestowało więcej niż 10 mln dol. i są to głównie wielkie koncerny hotelowe. A pamiętać należy, że tego typu przedsiębiorstwa zawsze pojawiają się jako zwiastun zagranicznego boomu inwestycyjnego w jakimś kraju.

Na dalszych miejscach listy rekordzistów inwestycyjnych znajdują się: chińsko-amerykańska korporacja samochodowa, która ma specjalizować się w produkcji lekkich samochodów terenowych, a szczególnie w modyfikacji chińskiego jeepa „Beijing” (Pekin) przy zastosowaniu najnowszych rozwiązań konstrukcyjnych z firm amerykańskich. W strefie specjalnej Shenzhen powstaje z udziałem kapitału hongkońskiego i norweskiego (40 mln dol.) spółka żegluga. Docelowo największym przedsięwzięciem inwestycyjnym ma być joint ventures z udziałem firmy Bell Telephone z Belgii oraz Chińskiej Narodowej Korporacji Przemysłu Telekomunikacyjnego i Łączno-

ściowego (proporcja udziałów 4:6), która ma produkować podstacje telefoniczne i inne urządzenia dla telefonii.

Oczywiście – są i rozczarowania. Wiele firm zagranicznych nastawilo się wyłącznie na szybki zysk – nie stały się zaś one nośnikiem zmian technologicznych dla przemysłu chińskiego. Tak jest w podobnych przypadkach zawsze. Firmy sprawdzają możliwości, są meufne, pytają o trwałe gwarancje. Temu nie ma się co dziwić, tym bardziej w ChRL po erze Mao.

Stąd też na niedawnej sesji chińskiego parlamentu premier Zhao zapowiedział, iż polityka dotycząca specjalnych stref ekonomicznych oraz obcych inwestycji w Chinach będzie doskonałona i rozwijana. Można to rozumieć jako zapowiedź dalszych kroków prawnych w materii zasad funkcjonowania różnych form kapitału obcego w Chinach. A o kapitał ten ubiegają się już niemal wszyscy.

Reformy chińskie byłyby nie do pomyślenia przy utrzymaniu dotychczasowej struktury i systemu organizacyjnego zarówno w całej gospodarce jak i w przedsiębiorstwach. Rozłożono je na kilka lat. Pierwszą znaczącą reformą, o czym wspominałem, było podpisanie z chłopami kontraktów 15-letnich na uprawę dotychczas kooperacyjnych gruntów. Chłopi mają dostarczać pewną kwotę plonów państwu – resztę sprzedają na wolnym rynku. Rezultat? Rokroczny wzrost plonów prawie o 10 procent.

Pierwsze eksperymenty w przemyśle rozpoczęto w 1980 r. rozszerzając uprawnienia decyzyjne dyrektorów w 6600 przedsiębiorstwach. W roku następnym eksperyment obejmował już 36000 przedsiębiorstw (80 proc.). Ponadto od 1978 r. ze 140 tys.

do 7,5 mln (!) obecnie wzrosła liczba prywatnych przedsiębiorstw (głównie usługi i rzemiosło).

Pozostaje jeszcze jedno „S” do załatwienia w ramach chińskiej reformy – samorządność. Jest to „S” najślabsze – jak twierdzi J. Bajer – ale i tu spodziewać się zapewne należy pewnych kroków.

Sukcesywnie związanie wszystkich węzłów chińskiej gospodarki w nowy system – może dać wyniki trudne do przewidzenia dzisiaj.

Stawomir Siwek

Homo creator po polsku

Osoby o zartobliwym usposobieniu powiadają, że prof. Bogdan Suchodolski pisze nie przerywając snu. Przypuszczam, że tą techniką powstał długi i nudny artykuł pt. „Kultura w społeczeństwie”, opublikowany przez „Tu i teraz” (nr 44/84), podsumowujący metodą unikową dorobek kulturalny ostatniego czterdziestolecia w Polsce. Oto jak B. Suchodolski potraktował podstawowy problem zanikania postaw twórczych w tym okresie: *Godne przypomnienia są liczne studia i analizy Homo creator, podejmowane w ostatnich latach. Można sądzić, że intensywność tych zainteresowań jest wyrazem rosnącej roli twórczości w społecznym życiu kraju – skłodzi profesor – ale można też sądzić – owija w bawełnę autor – że jest to wyraz tęsknoty i nadziei, iż zasada twórczości zostanie jednak obroniona w tym zmateralizowanym i zmechani-*

zowanym świecie – zwała winę na cywilizację humanista – stanie się w niedalekiej przyszłości upowszechniającym się stylem życia – obiecuje taktyk.

Zapewne ta druga diagnoza jest słuszna. Rzeczywistość bowiem wydaje się dość daleka od przyszłego królestwa twórczości. Niełatwo dostrzec jego zrzęby w zawodowym życiu ludzi, nawet w zawodach, które tradycyjnie stwarzały możliwości twórcze. Nie jest też krzepiąca analiza intensywności twórczego działania w dziedzinach szczególnie związanych z twórczością – w nauce i w sztuce a także w technice. Niełatwo jest ustalić wskaźniki twórczej owocności w tych dziedzinach; może najłatwiej potrafimy to robić na terenie techniki, ale wyniki określające poziom wynalazczości są bardzo skromne, zwłaszcza w zestawieniu z innymi krajami. Wskaźniki napięcia i efektywności sił twórczych w nauce i w sztuce są szczególnie ważnym świadectwem dynamiki rozwoju kultury. Są jednak trudniejsze do określenia.

Na miejscu Pana Profesora nie przerażałbym się tymi trudnościami, lecz spróbował szczerości. Dobry przykład dał Krzysztof Nowicki w „Twórczości” (nr 7/84), gdzie w „próbie autobiografii” przedstawił kategorię pisarzy prowincjonalnych: *Uczono nas, by się przystosowywać do środowiska. Tak brzmiała wciąż powtarzająca się formuła na lekcjach biologii, przy pomocy której kobieta przypominająca chorą żabę ćwiczyła nas w znajomości ewolucji różnych układów u organizmów, o których nikt z nas nie słyszał. Ta klasyczna reguła miała i nas obowiązywać. Trzeba się było upodobnić do innych, przystosować. Za naszych czasów nie było przykład kultury*

młodzieżowej. Nikt nie miał odwagi ani możliwości, by demonstrować swą odrębność nawet w kwestii strojów.

Następcy nadrobili to z nadwyżką. My tymczasem męczyciliśmy się w garniturach i krawatach. Nawet własne pismo, jakie było celem aktywności rówieśników, wydawało mi się czymś zbyt śmiałym i pozbawionym sensu. Nie wierzyłem, że ktoś mógłby szukać naszych wierszy w periodykach osobnych, odmiennych od tych, które redagowali na ogół Kolumbowie.

Stąd krok tylko do uznawania kompromisów za jedynie słuszny wybór. Zgoda na udział w jałowych i pozornych imprezach. Powiedzmy wieczorach autorskich organizowanych przeze mnie bez ładu i składu. Tak że gdyby nawet ktoś z nas powiedział tam coś ważnego, i tak by nikt tego nie usłyszał, bo ludzie byli przypadkowymi bywalcami różnych klubów i wiejskich kawiarni. Pewien wpływ na udział w tych przedsięwzięciach miały względy finansowe. Spotkania opłacane były lepiej od samego pisania.

Niektórzy zrozumieli to jako zachętę mecenasów i w ogóle przestali pisać. Tu już znajdziemy się w kręgu zasad pisarza prowincjonalnego. Jeden z nich, wypróbowany zresztą działacz, wyznał ostatnio w tygodniku z dumą, że nigdy w życiu nie siadł zaraz po śniadaniu do biurka, ale zawsze szedł do jakichś instytucji.

I oto sprawa zasadnicza. Istnieją pisarze prowincjonalni. Nawet gdy często odwiedzają Warszawę, uczestnicząc w różnych zebraniach, nie zrywają z prowincją. Tam przecież ukształtował się pewien korzysny status literata. Rodzaj urzędnika piastującego funkcje i etaty. Urzędnika zawsze do dyspozycji miejscowej administracji.

Urzędnika wreszcie, któremu nie przyjdzie do głowy, iż mógłby się sprzeciwić lub choćby dyskutować z ustaleniami władz kulturalnych. W ten sposób literat ów pisze w najlepszym przypadku tylko w niedzielę i w czasie urlopów. Jest zagoniony coraz to nowymi akcjami i staraniem, by pozostać grzeszny. (...) Tak urządzony literat nie ma żadnych powodów, dla których zechce cokolwiek zaryzykować. Podłączony do sprawnego, miniaturowego systemu zarządzania życiem kulturalnym, czuje się dobrze i zawsze gotów jest do opowiadania świeżych anegdot. Nikt go nie pyta o książki. Wystarczy gorliwość i popieranie nawet takich dokumentów, których popierający nie zna. Po prostu literat wie, że zgoda na wszystko jest fundamentem jego istnienia. Światopoglądu. Natury. Literat ów nie musi być sobą. Wystarczy, gdy znajduje się do dyspozycji, bo tak właśnie rozumie swoje zaangażowanie.

Nie tylko kultura świecka cierpi na niedowład sił twórczych. Także Kościół na tym polu wykazuje ostrożność, lecz czyni z tego cnotę. W „Przeglądzie Katolickim” (nr 22/84) ks. Lucjan Bartel SAC cieszy się, że teologia polska nie goni za zachodnią. Píše o osadzeniu w życiu codziennym teologii polskiej. Jej wybitnymi przedstawicielami byli bowiem zawsze duszpasterze, misjonarze, kaznodzieje, jednym słowem ludzie związani żywo z życiem i dziejami społeczeństwa i narodu. Teologia polska była i jest zakorzeniona mocno w codzienności, w życiu konkretnego człowieka. Zupełnie inaczej aniżeli ma to miejsce w wielu krajach zachodniej Europy, gdzie uprawia się często teologię ponad głowami przeciętnych obywateli. Ku zadowoleniu autora, polska teologia bliska

„głów przeciętnych obywateli” ustrzegła się błędów dogmatycznych. Znamienne jednak, że instrukcję przygważdżającą teologię wyzwolenia napisał z urzędu teolog niemiecki, a nie polski. Kto śpi, nie grzeszy, powiada przysłowie. Każdej ambitnej działalności grożą pomyłki. Nie puściłbym się więc cnotą polskiej teologii.

A może to i lepiej, że teologię mamy pobożną, choć mało kto o niej słyszał, oprócz teologów? Solidna podrzędność jest rysem prawdy, silenie się na dojrzałość grozi katastrofą. W argentyńskiej przedmowie do „Ferdynurke” Witold Gombrowicz ostrzega (por. „Tu i teraz”, nr 39/84), że *zarliwe pragnienie dojrzałości prowadzi nas do owej niedojrzałości numer dwa, niedojrzałości sztucznej, a nasze pragnienie formy doprowadza nas do formy niestosownej. Podobni komuś, kto drzy przed swą własną nagością, sięgamy po jakikolwiek strój w zasięgu naszej ręki, choćby był najbardziej groteskowy i tak oto powstaje ten świat, dzieło indolencji, nieudolności, nieodpowiedzialności i braku powagi, świat subkultury, przebrzmiałych form, niewydarzonych, chybionych i wypaczonych, w których rozwija się nasze życie intymne.*

Gombrowicz nie sądzi jednak, by niedojrzałość musiała być nietwórcza. Pisze, że „*Ferdynurke*” w Ameryce Łacińskiej ma swoją rację bytu. Istnieją liczne analogie między sytuacją duchową Polski a tego kontynentu. Tu, podobnie jak tam, istnieje palący problem niedojrzałości kulturowej. Tu, podobnie jak tam, największe wysiłki literatury marnują się na imitowaniu «dojrzałych» literatur obcych. Tu i tam literaci przejmują się wszystkim z wy-

jątkiem weryfikacji swoich praw do takiego pisania, jakie uprawiają. W Polsce, jak i w Ameryce Południowej, wszyscy wolą raczej biadolić nad swą marną kondycją niższych i gorszych, niżli przyjąć za nowy i płodny punkt wyjścia.

Czemu jednak w teologii nie doczekaliśmy się kogoś na miarę Gombrowicza? Czy nie z powodu zadowolenia ze swej zgrzebnej natury? Teologowie, czytajcie „Ferdynurke” wielkiego Witolda!

K.K.

film

Krzysztof Kłopotowski

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

teatr

Policjant i filozof

Teatr Stary w Krakowie: „Zbrodnia i Kara” Fiodora Dostojewskiego. *Przekład:* Czesław Jastrzębiec-Kozłowski. *Adaptacja i reżyseria:* Andrzej Wajda. *Scenografia i kostiumy:* Krystyna Zachwatowicz. *Oświetlenie:* Edward Kosiński. Premiera 5 października 1984.

Z foyer Starego Teatru wchodzi się wprost na scenę. Są tam ustawione w kilku rzędach zwykłe, białe krzesła. Mieści się na tej prowizorycznej widowni około 70–80 osób, w zależności od stopnia upchania chętnych przez umyślną inspicjentkę. Dekoracja zaczyna się tuż przed pierwszym rzędem. Jakież ścianki z szybkami, po prawej małe pomieszczenie, po lewej biurko, fotel. Wszystko szaro-brązowe, spatynowane, pokątne, podejrzane i brudnawe. W dodatku my na widowni – jakbyśmy ten światek podglądali.

Aktorzy grają blisko, na dotyk, na oddech. Siłą rzeczy jesteśmy więc wciągnięci w krąg spraw, o jakich mowa. Ta odległość, która pozornie wygląda na jeszcze jeden „pomysł” Wajdy, owo zlikwidowanie właściwej, fotelewej widowni na rzecz garstki ukrzesłowionych „podglądaczy”, ma jednak swoje uzasadnienie. Dramat o zbrodni i karze nie będzie bowiem inscenizacją widowiska (w stylu np. „Biesów”), ale skupioną, kameralną analizą ludzkich postaw, konfrontacją zachowań, odruchów, myśli, słów (a więc bliższy również Wajdowskiej niegdysiejszej „Nastasji Filipownie”). Proces ujawniania zbrodni Rodiona Raskolnikowa będzie się toczył pokątnie, nieoczywiście, bokiem, jakby na marginesie wielkich spraw tego świata. Główne role zagrają ludzkie uczucia, zawikłane, po części tylko uświadamiane; metafora „brudu duszy” nabierze właściwego sensu.

Wajda, czytając właśnie tak Dostojewskiego, przypomniał rzecz niezwykle istotną: że prawdziwe, wielkie dramaty świata najczęściej rozgrywają się w czterech byle jakich ścia-

nach przypadkowego mieszkania. Że biorą w nich udział przypadkowi ludzie, jakich codziennie możemy spotkać wokół siebie. Że ludzkie szaleństwo dotyka zwykłych, ubogich studentów, a ich ofiarami padają jakieś stare kobiety, których winą było to tylko, że wykorzystywały widome luki w społecznym porządku egzystencji. I jeszcze znajdzie się jakiś przegrany policjant, który nie wierzy w ludzkie dobro, bo nie wierzy już w siebie, i jeszcze jakaś biedna dziewczyna, co karmi grzeszne ciało nieskończoną miłością do Boga.

Nic więcej. A przecież całe życie. Cała rzeczywistość. Cały kosmos – w tych kilku ludziach, którzy mogli się nigdy nie spotkać.

Wajda nie zrobił adaptacji całej „Zbrodni i kary”, wydobyl tylko wątek Raskolnikowa i Porfiriego Pietrowicza, czyli studenta i policjanta. W jakim stopniu było to konieczne dla tamtej głównej sprawy, wplótł motyw Soni i kilku jeszcze postaci niezbędnych do podbudowania śledztwa (policjanci, fałszywie oskarżony Nikołka, Mieszczanin – świadek pobytu Raskolnikowa w domu zamordowanych staruszek). Główny problem książki – zbrodnia i kara – zyskał zatem na ostrości. Przez trzy bez mała godziny bierzemy udział w śledztwie, które ma nie tylko doprowadzić do wykrycia i ukarania winnego, ale przede wszystkim – do ujawnienia w człowieku bliskości Boga i szatana. Wina i kara towarzyszy bowiem człowiekowi zarówno w planie porządku społecznego jak metafizycznego. Ten pierwszy wymaga lokalizacji przestępcy ze względu na wymierne dobro zbiorowości; drugi poszukuje człowieka w jego własnej duszy. Spra-

wiedliwości społecznej można od biedy ująć, twierdzi Dostojewski, to w końcu sprawa jakości i wydolności aparatu ścigania. Gorzej z wyrzutami sumienia i metafizyką krzywdy; przed uczynionym a uświadomionym złem ucieczki nie ma. Logiczny z pozoru system filozoficzny stworzony przez Raskolnikowa – prawo do usuwania słabych i bezpożytecznych przez silnych i społecznie potrzebnych – nie wytrzymuje próby moralności. Nie wytrzymuje też próby strachu i policyjnej logiki: Porfiry Pietrowicz, „człowiek skończony”, wygra w efekcie batalię o ciało filozofa-mordercy.

Raskolnikowa gra Jerzy Radziwiłowicz. Porfirogo – Jerzy Stuhr. A więc, co znamienne, rówieśnicy. Ludzie już nie młodzieńcy, ale jeszcze nie starzy, ledwo wchodzący w wiek średni, smugę cienia. Mogli być kolegami, mogli chodzić do tej samej Soni i czytać te same książki, a stało się tak, że jeden został filozofem, a drugi policjantem. Nie znających się wcześniej – połączyła biologia, jednoczesne terminowanie w szkole życia; ta wspólna, choć osobna nauka skraca teraz dystans między nimi, pozwala im być wobec siebie jednocześnie bardziej czujnymi i rozluźnionymi, zależnie od okoliczności.

Są z tego samego pokolenia, a przecież dzieli ich całe światy. Nie tylko mentalności, wrażliwości, poglądów. Są awersem i rewersem jednego medalu, Bogiem i diabłem w ludzkich postaciach. Ale boskość Raskolnikowa skażona jest człowieczeństwem niczym piętnem zła; to samo człowieczeństwo nie pozwala Porfiremowi być diabłem absolutnym (będzie nim dopiero Stawrogin w „Biesach“).

Nie przypadkiem Wajda, mistrz obsady, powierzył te role aktorom w istocie tak różnym. Stuhr jest policjantem nowoczesnym, psychologiem i aktorem zarazem. Jego złowroga inteligencja bywa często zabójcza dla racji Raskolnikowa; jakże zniewalają nas argumenty policjanta, choć chętnie stałobyśmy wyłącznie po stronie filozofującego mordercy. To także oczywiście zasługa aktora. Stuhr okazuje się z latami coraz bardziej artystą-wirtuozem, fascynującym olśniewającą techniką, aktorem-mime-tykiem budującym rolę z najdrobniejszych, wystudiowanych elementów, wzorem dawnych, wielkich aktorów z epoki gwiazd. Tą rolę przejął jakby schodę po Tadeuszu Łomnickim, aktorze o podobnych warunkach i scenicznej wyobraźni.

Radziwiłowicz inaczej. Obaj ze Stuhrem swój sukces zawdzięczają filmowi, a przecież aktorstwo Radziwiłowicza w o wiele większym stopniu pozostało teatralne, umowne, a-naturalistyczne. Rola w „Zbrodni i karze” – kto wie, czy nie największe jak dotąd osiągnięcie sceniczne tego aktora – budowana jest dużymi całościami, na długich oddechach. Radziwiłowicz rozpędza się w miarę akcji, jego Raskolnikow potężnie, nabiera głębi, wielkości, blasku. Jeśli Stuhr jest niewątpliwym ekstrawertykiem, to Radziwiłowicz zdecydowanym introwertykiem. Domeną jednego jest dzień rozdzielający się na dziesiątki spraw, słów i gestów. Domeną drugiego – noc, posępna matka tajonych namiętności, spotworniałych lęków, nieprzeczuwanego szaleństwa.

Pozostałym aktorom przeznaczył Wajda właściwie migawki ról. Największy epizod dostała Barbara Gra-

bowska-Oliwa jako Sonia. Od lat jestem przekonany, że nie sposób zagrać Soni w teatrze. Sonia jest zbudowana z anicłstwa i grzechu jednocześnie, co najlepiej i najpiękniej broni się literami księgi. Sonia ucieleśniona nieuchronnie staje się dziwką-dewotką, i albo jest sentymentalnie głupia, albo wyuzdanie cyniczna. Grabowska gra dorosłą dziewczynkę z zapalnikami: wzrusza, bo świat jest zły a ona biedna. Wbrew powszechnej, a więc trochę już stadnej opinii o słabości tej roli, zgadzam się z taką Sonią. Bo dlaczegoż by nie? Sonia Dostojewskiego jest na swój sposób nie-ludzka, czyli nie z tego świata; pozbawiona ponadto (przez Wajdę) ojca-Marmieladowa – jest tylko cieniem siebie; pozostało jej niemal wyłącznie czytanie Biblii Raskolnikowowi. Co można zrobić z tym więcej?

W drugiej części spektaklu publiczność i aktorzy zamieniają się miejscami. Mamy teraz siedzieć przodem do kurtyny zasłaniającej właściwą widownię teatru. Chodzi o jedną, ostatnią scenę: Sonia i Raskolnikow na Sybirze. Wcześniej odszedł już Porfiry spełniwszy swą powinność. Odeszli jego pomocnicy. Na białą spłachtę płótna-śniegu wkracza skazaniec,

za nim okutana w chustę Sonia. Podnosi się kurtyna. Biaława dymna mgła zasnuwa ledwo widoczne w mroku rzędy pustych foteli. Na tym tle Sonia przeczyta więźniowi fragment biblijnej przypowieści o wskrzeszeniu Łazarza. Mgła snuje się wolno między oparciami krzeseł, drży i zanika w dalekim mroku. Oto właśnie Syberia. My?... To do nas, wśród nas, do miejsc po nas wraca skazany filozof-morderca?

Bardzo wajdowska, wieloznaczna scena. Jedyna aż tak „teatralna” w tym skupionym procesie o (za)warłość ludzkiej duszy.

Zadziwiające rzeczy robi ostatnio Andrzej Wajda. Odnosząc swoją sztukę wprost do tzw. teraźniejszości ponosi same klęski („Człowiek z żelaza”, „Antygona”), zwycięża natomiast tam, gdzie – wydawałoby się – najtrudniej: w powrotach do najgłębszych, najciemniejszych prawd o naturze człowieka. Dotąd niemal zawsze umiał z większym czy mniejszym powodzeniem łączyć te punkty widzenia. Teraz zamiast jednego – mamy dwóch Wajdów. Pozostaje wierzyć, że kiedyś znów się spotkają.

Tadeusz Nyczek