

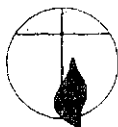
przegląd powszechny

5/765/85

miesięcznik

poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Michał Jagiełło
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 „Kuchu” i w katolickich księgarniach.

Druk: Drukarnia nr 1, Warszawa, ul. Rakowiecka 37
Zam. 813/85 (N-40), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Towarzystwo Jezusowe dzisiaj 169

Wywiad z o. Peterem Kolvenbachem SJ, przełożonym generalnym Towarzystwa Jezusowego.
Wywiad z o. Federico Lombardim SJ, prowincjałem Włoch.

Stefan Świeżawski

Kultura a filozofia 180

O związkach kultury i filozofii z mądrością

Barbara Skarga

Spotkanie z Lévinasem 192

Kim jest Lévinas? Skąd czerpie inspirację? Na czym polega doniosłość jego filozoficznej myśli?

Ks. Michał Heller

Przed naukowym przewrotem 205

O dyskusji nad podstawami fizyki, której głównymi uczestnikami byli Hendrik Antoon Lorentz, fizyk holenderski, i Henri Poincaré, francuski matematyk i filozof.

Andrzej Stanisław Kowalczyk

Obecność sacrum 212

Dlaczego kwestionuje się tę obecność i jakie są tego następstwa?

Mieczysław Porębski

Artysta i sacrum 226

Prorok, błazen, interreks, kapłan – to role, jakie przyjmuje artysta. Wymownie o tym świadczy przykład Jana Matejki.

Aleksander Jackowski

Być artystą 244

O plastykach-amatorach i ich twórczości.

Czesław Ryska

Sacrum w literaturze 255

O kulowskim ośrodku badań nad literaturą religijną, a szczególnie o sesji „Sacrum w literaturze” (1979).

Ks. Ryszard Iwan

Rodzina w myśli społecznej Stefana Wyszyńskiego 264

Bohdan Pocię

Chorały Bacha 277

Są one wyrazem stanów modlitwy, kontemplacji, może nawet przejawem Bachowskiej mistyki.

Jan Górski

O „Wizjach gospodarki socjalistycznej” 283

Pamiętniki 1982 (J. Górski) 291

Album podręczny: Stanisław Fijałkowski 294

Książki – *L. Stachurski*: Filozoficzne i religijne podstawy romantyzmu polskiego (A. Walicki, „Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu”) 296

M. Jagiełło: Poszukiwanie spoiwa (A. Mencwel, „Spoiwa. Refleksje krytyczne”) 299

M. Walendowska: (E. Jabłońska-Deptuła, „Przystosowanie i opór. Zakony męskie w Królestwie Kongresowym”) 302

G. Schmidt SJ: Obecność („Chiesa e mondo. Una storia sola”) 305

Czasopisma – *S. Siwek*: Przegląd prasy 307

K. K.: Jeszcze piętnaście lat 309

Sztuka – *N. Cieślińska*: Tupot białych mew 312

Teatr – *T. Nyczek*: Hajże na „Cyda”! (Teatr Ateneum w Warszawie, „Cyd” J. A. Morsztyna wg P. Corneille’a, reż. A. Hanuszkiewicz) 316

Film – *Krzysztof Kłopotowski*: Wykopalisko, ale jakie świeże! (J. Skolimowski „Ręce do góry”) 319

Table des matières

La Compagnie de Jésus aujourd'hui 169

Interview avec le Père Peter Kolvenbach SJ, supérieur général de la Compagnie de Jésus.

Interview avec le Père Federice Lombardi SJ, provincial de l'Italie.

Stefan Swieżawski

Culture et philosophie 180

Sur les liens de la culture et de la philosophie avec la sagesse.

Barbara Skarga

Rencontre avec Lévinas 192

Qui est Lévinas? D'où puise-t-il l'inspiration? En quoi consiste l'importance de sa pensée philosophique?

Abbé Michał Heller

Avant la révolution scientifique 205

Sur la discussion au sujet des fondements de la physique, dont les principaux participants furent Hendrik Antoon Lorentz, physicien hollandais, et Henri Poincaré, mathématicien et philosophe français.

Andrzej Stanisław Kowalczyk

Présence de sacrum 212

Pourquoi questionne-t-on cette présence et quelles en sont les conséquences?

Mieczysław Porebski

Artiste et sacrum 226

Prophète, bouffon, interrex, prêtre – voici les rôles dont se charge l'artiste. L'exemple de Jan Matejko en est une preuve éloquent.

Aleksander Jackowski

Etre artiste 244

Sur les artistes-amateurs et leur oeuvre.

Czesław Ryska

Sacrum en littérature 255

Sur le centre des recherches de la littérature religieuse à l'Université Catholique de Lublin, et particulièrement sur la session „Sacrum en littérature“ (1979).

Abbé Ryszard Iwan

La famille en la pensée sociale de Stefan Wyszyński 264

Bohdan Pociąg

Les chœurs de Bach 277

Ils sont l'expression des états de prière, de contemplation, peut-être même de la mystique de Bach.

Jan Górski

Sur „Les visions de l'économie socialiste“ 283

Mémoires 1982 (J. Górski) 291

Album à la portée de la main:

Stanisław Fijałkowski 294

Comptes rendus 296

Contents

Society of Jesus today 169

Interview with Father Peter Kolvenbach SJ, general superior of the Society of Jesus.

Interview with Father Federice Lombardi SJ, provincial of Italy.

Stefan Świeżawski

Culture and philosophy 180

On the connections of culture and philosophy with wisdom.

Barbara Skarga

Meeting with Lévinas 192

Who is Lévinas? Where does he take his inspiration from? What does the importance of his philosophical thought consist in?

Father Michał Heller

Before the scientific revolution 205

About the discussion on the foundations of physics, whose main participants were Hendrik Antoon Lorentz, Dutch physicist, and Henri Poincaré, French mathematician and philosopher.

Andrzej Stanisław Kowalczyk

Presence of sacrum 212

Why is this presence questioned and what are its consequences?

Mieczysław Porębski

The artist and sacrum 226

A prophet, a clown, an interrex, a priest – these are the parts played by an artist. The example of Jan Matejko proves it clearly.

Aleksander Jackowski

To be an artist 244

About artists-amateurs and their work.

Czesław Ryszka

Sacrum in literature 255

On the centre of research in religious literature at the Catholic University of Lublin, and particularly about the session "Sacrum in literature" (1979).

Father Ryszard Iwan

The family in Stefan Wyszyński's social thought 264

Bohdan Pociąg

Bach's chorales 277

They are the expression of the states of prayer, of contemplation, perhaps even of Bach's mysticism.

Jan Górski

On „Visions of socialist economy“ 283

Memoirs 1982 (J. Górski) 291

Handy album: Stanisław Fijałkowski 294

Reviews 296

Towarzystwo Jezusowe dzisiaj

Zarówno historia zakonu jezuitów jak i jego współczesne losy wzbudzają zainteresowanie wykraczające poza środowisko zakonne, a nawet kościelne. Świadomi tego staraliśmy się przybliżyć naszym Czytelnikom m.in. znaczenie i wagę, jaką miała dla określenia teraźniejszości zakonu ostatnia Kongregacja Generalna Towarzystwa Jezusowego (por. PP 11 '83 i 3 '84). Prezentowane w bieżącym numerze teksty dwóch wywiadów – tłumaczone przez Grzegorza Schmidta SJ – mogą stanowić z kolei pomoc w zorientowaniu się, jak wygląda praktyczna realizacja przyjętych przez Kongregację kierunków obecności zakonu w Kościele i społeczeństwie.

Pierwsza rozmowa – z przełożonym generalnym Towarzystwa Jezusowego, o. Peterem Hansem Kolvenbachem – została przeprowadzona przez Brada Reynoldsa SJ 19 października 1984 roku w Portland (USA), czyli tuż po zakończeniu wizyty o. Generała w Ameryce Łacińskiej. W wielu relacjach prasowych związanych ze wspomnianą podróżą o. Kolvenbacha przeciwstawiano zajęte przez niego stanowisko w sprawie teologii wyzwolenia rozwiązaniu przyjętemu przez watykańską Deklarację „O niektórych aspektach teologii wyzwolenia”. Tekst wywiadu pozwala ocenić, czy jest słuszne takie odczytanie myśli o. Generała. Przybliża również samą osobę aktualnego przełożonego generalnego zakonu, jego widzenie aktualnej sytuacji oraz zadań Towarzystwa.

Drugą rozmowę przeprowadził z o. Federico Lombardim SJ, nowo mianowanym prowincjałem jezuitów włoskich, przedstawiciel turyńskiego tygodnika diecezjalnego „Voce del Popolo”. Treść tego wywiadu stanowi interesujące świadectwo próby odnalezienia przez Towarzystwo Jezusowe we Włoszech specyficznych dla siebie dróg zaangażowania w niezwykle trudnym i delikatnym momencie. Włochy wydają się bowiem znajdować w dość burzliwym okresie przemian kulturowych, rosnącej laicyzacji i odchodzenia od Kościoła. Z drugiej strony, jezuiti włoscy – m.in. ze względu na znaczny spadek liczby powołań – zmuszeni

zostali do przemyślenia nie tylko własnych struktur organizacyjnych (pięć włoskich prowincji połączono w jedną), ale i priorytetów apostołskiego zaangażowania. Prezentowany z niewielkimi skrótami wywiad stanowi dobrą ilustrację wysiłku rozeznawania i wyborów dokonywanych wprawdzie w sytuacji kryzysowej, ale bez defetyzmu czy rezygnacji.

Wywiad z o. Peterem Hansem Kolvenbachem SJ, przełożonym generalnym Towarzystwa Jezusowego

– W artykułach prasowych, które zostały opublikowane po wyborze Ojca na generała, określa się Ojca jako człowieka, który wystrzega się krytycznego patrzenia na ludzi i na sytuacje, ale który jednocześnie potrafi w konkretnym przypadku dokonywać ostrych rozstrzygnięć. Przedstawia się Ojca jako człowieka, któremu zależy bardziej na ludzkich kontaktach niż na formalnościach, jako człowieka spokojnego i z rezerwą, który chętniej chodzi pieszo, niż jeździ samochodem. Mówi się, że prowadzi Ojciec jakiś ascetyczny tryb życia — wstaje wcześniej rano, śpi na macie. Czy zauważył Ojciec, że od czasu swego wyboru na generała jezuitów musiał Ojciec wprowadzić jakieś zmiany w swoim stylu życia?

– Moje życie nie jest ascetyczne, jest po prostu stylem życia człowieka, który przez wiele lat żył pozbawiony bezpieczeństwa razem z ludnością Bejrutu. Mój pokój był dwa razy zniszczony przez bomby i każdego dnia był człowiek nastawiony na możliwość przejścia do lepszego życia. Siedem lat takiego bytowania zmienia styl życia człowieka. To co odczuwam jako generał, to większe napięcie. Chociaż w Rzymie nie ma bomb (przynajmniej tego rodzaju co w Libanie), są przecież wiadomości nadchodzące z Towarzystwa i z Kościoła i wszystkie te troski naprawdę ciążą. Być może powinienem dodać w tym momencie jeszcze dwie rzeczy.

Po pierwsze, wydaje się, że wszystko, co generał robi, ma wyjątkowe znaczenie. Nie wiem, dlaczego tak jest. Przypuszczam, że należy to do mitologii otaczającej generała i że będę musiał się z tym pogodzić.

Druga sprawa to fakt, że posiadam z pewnością mniej swobody czynienia tego, co normalnie chętnie bym robił. Jako rektor Papieskiego Instytutu Orientalnego mogłem każdego dnia przejść ulicami Rzymu. Teraz nie jest to takie łatwe. Względny bezpieczeństwa narzucają liczne ograniczenia. Takie są istotne zewnętrzne zmiany w moim życiu.

– *Znalazł Ojciec sposoby na przezwyciężanie stresu?*

– Nie muszę przezwyciężać go sam, ponieważ każdego ranka dzielę go, omawiając aktualną sytuację, z moimi współpracownikami. Myślę, że pomaga mi to dźwigać moją odpowiedzialność.

– *Wybór Ojca miał miejsce w czasie, gdy relacje jezuitów z Watykanem były napięte. Jak oceniliby Ojciec te relacje dzisiaj? Jeśli uległy zmianie, to dlaczego?*

– Myślę, że powinniśmy mówić o tym w sposób jasny. Stolica Święta wie, że 26000 jezuitów to także ludzie, z całym ich bogactwem, słabościami, możliwościami i ograniczeniami. Być może problem sprzed kilku lat polegał na tym, że słabości nie wywoływały żadnej reakcji ze strony organizmu Towarzystwa Jezusowego. Pokrywano milczeniem szereg postaw i sytuacji, które z pewnością nie odpowiadały duchowi Towarzystwa i służbie w Kościele. Problemem był brak na to reakcji ze strony Towarzystwa.

Po ingerencji Papieża zaczęło Towarzystwo jako organizm apostolski reagować — dzięki ojcu Dezzie i ojcu Pittau — na tamte słabości. Nie znaczy to, że dzisiaj każdy jezuita jest aniołem. Ale gdy zdarzają się słabości czy błędy, Towarzystwo mówi teraz: „to jest słabość, to jest błąd”.

– *Czy może Ojciec nadal jeszcze używać ojca Dezzy w swoich kontaktach z Watykanem?*

– Nie używa się nigdy człowieka, a już w ogóle ojca Dezzy. Ale to prawda, że jestem bardzo zadowolony z tego, że ojciec Dezza nadal pozostaje w Kurii Generalnej, ponieważ zna on Towarzystwo bardzo dobrze. Gdy spotykam coś, czego nie rozumiem, może służyć mi radą i on, i ojciec

Pittau. Ubolewam, że nie może tego czynić ojciec Arrupe. Czasem naprawdę chciałbym bardzo dzielić z nim troski Towarzystwa. Wie on, co dzieje się w Towarzystwie, ale gdy mówi, nie mogę go zrozumieć. Sprawia mu to ból, który znosi z uśmiechem, choć oczywiście cierpi z tego powodu.

– *Od chwili wyboru przed ponad rokiem wydaje się Ojciec przyjmować postawę bardzo dyskretną. Domyślano się, że przynajmniej częściowo dzieje się tak ze względu na Watykan. Czy mógłby Ojciec podać właściwe racje?*

– Nie sądzę, bym tak czynił. Mam raczej wrażenie, że to prasa nie ma ochoty pozostawić generała na jego miejscu. A jego miejsce nie jest miejscem Ojca Świętego. Nie stanowi on też przeciwnego bieguna Stolicy Świętej.

– *Nie jest czarnym papieżem?*

– Nie jest czarnym papieżem. Prasa rozpowszechniła to pojęcie białego i czarnego papieża tak, że ludzie odwołują się doń teraz samorzutnie. Nie odpowiada ono jednak rzeczywistości.

Chciałbym i to jeszcze dodać. Moją dziedzinę zawodową stanowi językoznawstwo ogólne — to bardzo pragmatyczna dziedzina. Dlatego nie mam zwyczaju udzielać odpowiedzi na wszystkie pytania i problemy, jakie może mieć człowiek. Nie rozumiem, dlaczego generał Towarzystwa Jezusowego musiałby się wypowiadać na temat wszystkich problemów świata. Brak mu podstaw do tego. To właśnie stanowi przyczynę, dla której ja osobiście nie mam zdania odnośnie do wielu problemów Kościoła i świata.

– *Powiedział Ojciec jezuitom w Caracas, że obecnie poświęca Ojciec czas na spotkania z prowincjami, ale że planuje Ojciec odwiedzać następnie jezuitów w poszczególnych prowincjach i wspólnotach. Ma Ojciec rzeczywiście w dalszej perspektywie takie plany?*

– Oczywiście. W lutym będzie miało miejsce spotkanie w Indiach i w Azji Wschodniej, podobne do odbywającego się tutaj spotkania z prowincjami Stanów Zjednoczonych. Następnie w maju — z prowincjami Afryki. Potem zjazd prowincjałów Europy. W ten sposób spotkam wszystkich prowincjałów. Równocześnie staram się odwiedzać regiony, w których jezuici doświadczają trudności. Pojechałem już

np. do NRD, ponieważ tamtejsi jezuici praktycznie nie mogą nigdy opuścić swego kraju. Byłem u nich w maju. Chciałbym podróżować tam, gdzie położenie jezuitów jest szczególnie trudne.

– *Wraca Ojciec właśnie z Caracas w Wenezueli, gdzie spotkał się Ojciec z prowincjałami Ameryki Łacińskiej. Właśnie dwa problemy z tamtej części świata wzbudziły ostatnio międzynarodowe zainteresowanie: teologia wyzwolenia i pozycja ojca Fernando Cardenała w rządzie Nikaragui, w Towarzystwie Jezusowym i w Kościele.*

Najpierw co do teologii wyzwolenia. Jakiego jest Ojciec zdania na temat skutków watykańskiej Deklaracji i jak reagują nań jezuici w Ameryce Łacińskiej?

– Zareagowali bardzo pozytywnie, szczególnie dlatego, że Dokument ten potwierdza we Wprowadzeniu to, czym jezuici w Środkowej i Południowej Ameryce rzeczywiście żyją. Musimy powiedzieć bardzo jasno, że uwidaczniają oni innym społeczeństwom problem pierwszeństwa miłości do ubogich. W Dokumencie zostało to bardzo jasno powiedziane i dlatego byli z tego bardzo zadowoleni.

Nie powinniśmy zapominać, że jezuici żyją i działają nie tylko w krajach, gdzie priorytetowy wybór na rzecz ubogich przyjmowany jest życzliwie, lecz że istnieje wiele krajów, w których jezuici pracujący na rzecz uchodźców czy ubogich uważani są przez rządy za marksistów właśnie dlatego, że pracują dla ubogich. A zatem ten dokument stanowi dla nich naprawdę oparcie.

Z drugiej strony Dokument akcentuje całkiem jasno, że istnieje i powinna istnieć prawdziwa i autentyczna teologia rzeczywistego wyzwolenia człowieka. Zostało to w Dokumencie powtórzone dwu-, trzy-, czy wielokrotnie. Dodaje to naprawdę odwagi. Przyznaje też rację naszej jezuickiej tradycji, zgodnie z którą staramy się nieść specjalistyczną pomoc i prowadzimy prace badawcze.

Dokument ten stanowi dla jezuitów Południowej i Środkowej Ameryki wezwanie, by nie pisać jedynie sloganów czy wygodnych i powierzchownych rzeczy, lecz zająć się poważnie tymi zagadnieniami i wnieść swój oryginalny wkład do teologii Kościoła.

Trzeci punkt, który chciałbym podkreślić, dotyczy stwierdzonego w Dokumencie faktu, że nie jest to sprawa jedynie teologów. Aby wyzwolić ubogich, Kościół potrzebuje raczej współpracy ekonomistów, humanistów i socjologów. A to odpowiada przecież bardziej temu, co niesie ze sobą nasze jezuickie powołanie: pomoc w kształtowaniu takich ludzi. Jeżeli będą oni mieć serce dla innych — jak powtarzał to często ojciec Arrupe — wówczas ekonomia nie będzie jedynie troską o siebie samych, ale o to, by pomóc ubogim uwolnić się z nędzy i niesprawiedliwego ucisku.

– *Wielu jezuitów specjalizuje się w ekonomii, socjologii i innych dziedzinach wiedzy. Czy można przypuścić, że ich wnioski będą pozostawać w sprzeczności z życzeniami i wskazaniami uznawanymi jako obowiązujące przez Kościół w Ameryce Łacińskiej?*

– Sądzę, że nie. Jeśli czytają naprawdę Dokument, myślę, że będą czuć się zachęceni do kontynuowania swojej pracy.

– *Jak przedstawia się status ojca Cardenala z Nikaragui? Czy udało się Ojcu i Watykanowi dojść z nim do porozumienia?*

– Mogę powiedzieć jedynie, że Stolica Święta zajęła stanowisko, które jest zgodne z prawem Kościoła. Niepodobna godzić urzędu ministra z posługą kapłańską. To prawda, że Stolica Święta może uznać jakąś sytuację za wyjątkową i dopuścić takie połączenie urzędów. Z uwagi na wydarzenia w Ameryce Środkowej Stolica Święta nie uznała jednak sytuacji w Nikaragui za tak wyjątkową i stwierdziła bardzo jasno, że ministrowie, którzy są kapłanami, powinni wycofać się z urzędu. Decyzja zapadła i teraz ma miejsce normalny proces, który — z zachowaniem należnego szacunku wobec zainteresowanych — zmierza do tego celu.

– *Czy spotkał się Ojciec z ojcem Cardenalem będąc w Ameryce Południowej?*

– Nie.*

* Trzy dni później, 22 października, ojciec Cardenal przyleciał do Nowego Jorku i odbył z o. Generalem ponad dwugodzinną rozmowę. Jak się okazało, miejsce i czas spotkania poddyktowane były chęcią uniknięcia rozgłosu prasowego. Z tej też racji o. Kolvenbach nie wspominał w wywiadzie o planowanej rozmowie.

– *Czy jest Ojciec zadowolony, gdy jezuici znajdują się w pierwszej linii, w sytuacjach pełnych napięcia?*

– Sądzę, że jest to naszym powołaniem. Nie każdemu człowiekowi dana jest tego rodzaju wolność. Nasze życie to właśnie trwanie w tym napięciu, gdy jesteśmy tam dla Kościoła powszechnego, a jednocześnie ze względu na nasz własny kraj lub kraj, do którego skierowało nas Towarzystwo.

– *W Stanach Zjednoczonych mamy właśnie rok wyborów. Często dyskutuje się zagadnienia religii i polityki. Ze względu na swój priorytetowy wybór zaangażowania na rzecz ubogich jezuici napotykają w sposób nieunikniony problemy, które stawiają ich albo bardzo blisko określonych programów partii politycznych, albo w konflikcie z nimi. Czy można, realistycznie patrząc, oczekiwać od jezuitów, że podejmą problemy i będą je rozwiązywać, zachowując przy tym wolność względem partii politycznych i trzymając się od nich z daleka?*

– Sądzę, że nie. Faktycznie, jest rzeczą niemożliwą pozostać z dala od polityki, gdy piętnuje się niesprawiedliwość. Bowiem nawet decyzja nieprzeciwstawiania się niesprawiedliwości też jest polityką. Wszystko zależy jednak od tego, co rozumiemy przez politykę. Czy mamy na myśli politykę partyjną, czy też ogólny kierunek polityczny. Kościół zasadniczo patrzy niechętnie — mówię to w odniesieniu nie tylko do kapłanów — na pełną identyfikację chrześcijanina z systemem jakiegś partii politycznej. Ewangelii nie da się nigdy utożsamić z jakimś ludzkim systemem wyzwolenia człowieka. Prawdą jest, że Ewangelia pozostaje w zgodzie ze wszystkim co dobre w polityce i co prawdziwe w polityce partyjnej. Nigdy jednak nie będzie w jakimś systemie politycznym partii, która stanowiłaby wyłączne odbicie Ewangelii Pana. Ewangelia Pana będzie zawsze przekraczać wszystko, co w tej dziedzinie może wymyślić człowiek. Dlatego kapłan — a jestem gotów powiedzieć także: chrześcijanin — nie może nigdy całkowicie utożsamiać się w imieniu Kościoła z polityką jakiegś partii czy politycznym systemem.

Znamienne, jaki użytek robi się dzisiaj z religii. Nie tylko w Stanach Zjednoczonych, ale także np. na Bliskim i Środkowym Wschodzie religia stanowi kartę polityczną.

– *W jednym z wywiadów powiedział Ojciec: „Konflikt Wschód-Zachód być może stanowi ostatecznie — pomimo zewnętrznych pozorów — mniejsze zagrożenie dla pokoju niż rosnąca nierówność między Północą a Południem, która na skutek ogromu ślepego egoizmu stale się pogłębia”. Czy mógłby Ojciec przedstawić powody takiego stwierdzenia?*

– W całym Trzecim Świecie ludzie żądają wolności i czynią olbrzymie wysiłki, by móc prowadzić normalne ludzkie życie. Ale słuszne dążenia tych ludzi bywają w praktyce dławione poprzez wciąganie ich w walkę między największymi mocarstwami. Każdy ruch i działanie, uważane za konieczne dla przezwyciężenia nędzy i niesprawiedliwości, klasyfikuje się albo jako lewicowe, albo jako prawicowe, tzn. należące do „Wolnego Świata” albo do „Błoku Wschodniego”. Na problemy Trzeciego Świata patrzy się więc przez pryzmat walki między największymi mocarstwami.

Pytam się, jak długo będzie to trwać, bowiem ta walka rozszerza się w Afryce, w Środkowej i Południowej Ameryce, na Bliskim Wschodzie. Myślę, że może kiedyś dojść do wielkiego starcia.

– *Uważa Ojciec, że to starcie jest nieuniknione?*

– Tak sądzę. Wschód i Zachód nie potrafią rozpoznać prawdziwych problemów istniejących między Północą i Południem. Na tym polega główny problem. Gdy np. panują gdzieś stosunki feudalne i ludzie usiłują przezwyciężyć tę sytuację, to umieszcza się ich już na lewicy.

– *A są przede wszystkim tymi, którzy znajdują się w nędzy?*

– Właśnie.

– *Wydaje się więc, że wszystko sprowadza się do problemu: bogaci przeciw biednym?*

– Tak. To jest główny problem.

Wywiad z o. Federico Lombardim SJ, prowincjałem Włoch

– *Jakie drogi uważa dzisiaj Towarzystwo za uprzywilejowane, gdy chodzi o jego obecność we Włoszech?*

– Jezuici nie mają tradycyjnie jakiejś szczególnej działalności, z którą byliby związani. Naszym pierwszym zadaniem jest zawsze zrozumienie wymagań, które stawia zmienność czasów i miejsc, by ustalić z kolci prace, jakich domaga się od nas sytuacja, w której żyjemy. Pierwszym naszym obowiązkiem jest zatem poważna refleksja duchowa i kulturalna. Powinniśmy umieć odczytywać otaczającą nas rzeczywistość bez naiwności, w świetle słowa Bożego, korzystając przy tym z wszystkich pomocy, które oferuje współczesna kultura.

Sądzę, że oczywistym owocem takiej refleksji jest przekonanie o konieczności posługi, którą jezuici nazywają „Ćwiczeniami duchowymi”. Wydaje mi się, że okazja jest wyjątkowo cenna: w czasach wielkich przemian, a także dezorientacji powodowanej ilością docierających do nas bodźców, „Ćwiczenia duchowe” stanowią „wzdwizającą szkołę chrześcijańskiej rzeczywistości. Jezuita prowadzący „Ćwiczenia” służy dojrzałej chrześcijańskiej formacji uzdalniającej do rozpoznawania obecności i woli Boga we własnym życiu. Stanowi to pomoc dla tych, którzy zdają się być związani duchowością statyczną i jest propozycją silnych korzeni duchowych poza ustalonymi schematami, które często ogarnięte są kryzysem. Musimy rozpoznać na naszej drodze Boga, który wzywa nas zawsze gdzieś dalej niż punkt, w którym się aktualnie znajdujemy.

– *A zatem Towarzystwo obiera we Włoszech drogę duchowości?*

– Tak i nie. Tak, jeśli chce się przez to powiedzieć, że najpilniejszym zadaniem jezuitów włoskich jest pomoc w chrześcijańskim odczytywaniu rzeczywistości, bez umieszczania własnej wiary w mało znaczącym zakątku życia. Nie, jeśli mówiąc o „duchowości” ma się na myśli wiarę daleką od codziennego życia. O. Arrupe mówił często o „integracji”: myślę, że jest to nadal aktualne.

Chciałbym, by jezuici włoscy mogli oferować posługę, którą stanowi właśnie integracja mocnych podstaw duchowych, jakie dają „Ćwiczenia“, z przeżywaną sytuacją kraju. Wymaga to – jako drugiego kierunku naszego zaangażowania – refleksji i działalności kulturalnej (czasopisma, ośrodki studiów, wydziały teologiczne), która unikałaby „akademickich“ ograniczeń i uzdalniała do właściwego przemyślenia żywych doświadczeń włoskiego Kościoła.

– *Towarzystwo ma również dobre tradycje na polu wychowania, zarówno poprzez szkoły jak i różne inicjatywy w zakresie duszpasterstwa młodzieży. A jakie są perspektywy?*

– Jeśli posługa duchowa i kulturalna stanowią pierwsze zadania, do podjęcia których jesteśmy wezwani, praca wychowawcza niewątpliwie im towarzyszy. Pedagogikę jezuitów charakteryzuje silny rys personalistyczny: nie ma pedagogiki, której przedmiotem byłby tłum. Jezuickie wychowanie ma pomóc w dokonaniu dojrzałych wyborów życiowych. Proponuje swego rodzaju „duchowość drogi“, która uczy stopniowo rozpoznawać Boga we własnym życiu, aby móc dokonać dojrzałego wyboru służby. W tym sensie wychowanie wydaje mi się dzisiaj uprzywilejowanym terenem dla realizacji wspomnianej integracji wiary z życiem, duchowości z codzienną historią.

Owszem, mamy problemy związane z nikłymi siłami, którymi dysponujemy i sytuacją w kraju, która – zwłaszcza w naszych szkołach – nakłada na nas uciążliwe zobowiązania, nie pozwalając rozszerzyć tak, jak byśmy chcieli, zakresu naszej działalności wychowawczej. Ale sprawa wychowania to nie tylko szkoły: mamy ośrodki młodzieżowe, wielu z nas jest zaangażowanych w różnych ruchach i stowarzyszeniach, a nasze szkoły starają się nawiązać z dzielnicą i środowiskiem, w którym są usytuowane, kontakt wykraczający poza samą propozycję nauczania.

– *Jezuici we Włoszech stoją wobec duszpasterskiego planu Biskupów na lata osiemdziesiąte („Zjednoczenie i wspólnota“), który stawia w centrum tzw. wybór ludowy („scelta popolare“)...*

– Mamy zamiar potraktować jak najbardziej poważnie owo „dzielenie poczynszu od ostatnich“, o którym mówią Biskupi włoscy. Widzę w tym czwarte zadanie dla Towarzy-

stwa: być zakorzenionym – poprzez liczącą się obecność – w świecie marginesu społecznego i nędzy. W ostatnich latach mieliśmy wartościowe doświadczenia na polu duszpasterstwa robotników. Dzisiaj ten typ obecności zmierza w kierunku świata ludzi wyobcowanych. Jezuita pracujący w tych środowiskach – chociaż jeszcze nieliczni – są naszymi pierwszymi korzeniami w sferach społecznych, które znajdują się na marginesie, a w których objawiają się najostrzejsze napięcia i problemy. W związku z tym uważam, że są oni znakiem wskazującym bardzo ważny kierunek naszego zaangażowania.

– *We wspomnianym dokumencie Biskupi włoscy wskazują również na parafię jako konieczny punkt odniesienia dla każdej obecności eklezjalnej.*

– Istnieje problem relacji między klerem diecezjalnym i zakonnym. Jakiej postugi oczekuje się od nas? Zachodzi niebezpieczeństwo, że w sytuacji braku wystarczającej liczby kleru będzie się usiłowało przede wszystkim „łatać dziury” dostrzegane z terytorialnego punktu widzenia. W ten sposób traci się jednak konieczną integrację duszpasterskich perspektyw, z czego także – jako z wadliwego punktu widzenia – Kościół włoski zrezygnować nie może.

Istnieją obecności „specjalistyczne” (nie związane bezpośrednio z terytorium), które mają rangę znaku właśnie dlatego, że usiłują uchwycić wymiary i problemy szczególnej wagi dla Kościoła, które w przeciwnym wypadku mogłyby uciec jego uwagi. Gdyby zabrakło zatem w Kościele włoskim troski o obecność w konkretnych miejscach czy sprawach dotyczących marginesu społecznego, refleksji kulturalnej czy tego, co określiłem „Ćwiczeniami duchownymi”, oznaczałoby to poważne zubożenie.

Należy unikać niebezpieczeństwa ujednolicania wszystkich obecności, by nie kierować się z kolei ciasną i ograniczoną wizją duszpasterską. Trzeba, by Kościół włoski, zdając sobie sprawę z lokalnych potrzeb, pytał również o istnienie „dziur”, które nie dotyczą jedynie terytorium, na którym działa czy też liczby kleru. Określenie działalności duszpasterskiej musi uwzględniać przede wszystkim jakość pożądanego zaangażowania jak również rodzaj środowisk, w których należy pracować.

Thum. Grzegorz Schmidt SJ

Stefan Swieżawski

Kultura a filozofia

Zbędne jest podkreślanie wagi dokumentu soborowego, jakim jest ogłoszona na II Soborze Watykańskim Konstytucja duszpasterska o obecności Kościoła w świecie współczesnym, znana jako „*Gaudium et spes*”. Jest to pierwsza w dziejach oficjalna wypowiedź Kościoła na temat kultury; wszak cały drugi rozdział tego dokumentu poświęcony jest tej właśnie tematyce. Okazało się w toku prac redakcyjnych nad tą Konstytucją, że problemy tej tematyki są wyjątkowo ważne i podstawowe. Uczestnicząc jako audytor świecki na Soborze i biorąc udział w pracach przygotowawczych wspomnianej Konstytucji, miałem sposobność złożyć na ręce redaktorów tekstu moją pisemną opinię dotyczącą kultury i jej powiązań z filozofią. Pisałem tam wówczas: *Okrucieństwa, przekraczające wyobraźnię zbrodnie i okropieństwa wojny totalnej, obozów wyniszczenia, stosowania tortur itd., to wszystko w pełni uzasadnia uroczyste słowa, jakie Sobór pragnie skierować na ten temat do całego świata... Jednak utrata mądrości i zanikanie prawdziwej kultury nie są mniej groźnymi zbrodniami i kataklizmami, gdyż wywracają one całkowicie porządek moralny i kulturalny ludzkości. Wydaje się więc, że Sobór powinien by wprowadzić do przygotowywanego dokumentu wezwanie do wszystkich ludzi, tak mniej więcej brzmiące: „Dobro kultury ludzkiej w jej całości zasa-
dza się na tym, aby nigdy nie stracić z oczu ważności mądrości metafizycznej, czyli filotofii bytu, utożsamiającej się z przyrodzoną kontemplacją ogółu stworzeń. W tych słowach pragnęłem streścić moje przeświadczenie o głębokim związku, jaki zachodzi między kulturą i filozofią, a w szczególności filozofią bytu i antropologią filozoficzną. Ten motyw pragnę rozwinąć.*

Nie wydaje mi się potrzebne wkraczanie na grząski teren definiowania kultury i omawiania różnych znaczeń nadawanych terminom „kultura” i „cywilizacja”. Podstawowe natomiast i ważne jest rozróżnienie dwóch pojęć: kultury

jako przysługującej konkretnej ludzkiej osobie – i kultury jako ulokowanego czasowo-przestrzennie zjawiska społecznego. Najbardziej czynni uczestnicy zespołów opracowujących tekst Konstytucji „Gaudium et spes” doszli w wyniku długotrwałych, gorących prac i sporów do wniosku, że w d kumencie tym problem kultury odgrywa tak ważną rolę, że powinien być stanowić treść rozdziału pierwszego, a nie drugiego. W kontekście innych zagadnień tam poruszanych temat kultury spełnia rolę fundamentu i punktu wyjścia, gdyż w nim znajduje najpełniejszy swój wyraz problematyka filozoficzna dotycząca człowieka – jego natury, działań i aspiracji.

Ograniczmy się do kultury rozumianej jako kultura danej, konkretnej osoby. Trzeba się od razu odciąć od fałszywego, a bardzo rozpowszechnionego, przekonania, że człowiek jest tym kulturalniejszy, im więcej wytwarza i konsumuje wytworów, im doskonalsze są te wytwory. To produkcyjno-konsumpcyjne rozumienie kultury przesłania jej właściwą, najgłębszą koncepcję. Kultura w najściślejszym i podstawowym znaczeniu jest tym, co starożytni nazywali *cultura animi*, uprawą ducha. Tak rozumiana kultura to nic innego jak prawidłowy i pełny rozwój intelektu i woli, dwóch sfer działania każdego jestestwa duchowego. Prawdziwa kultura ludzka zasadza się więc na doskonałości intelektu (porządek poznawczy) i woli (porządek postępowania, a zwłaszcza miłości). Prawdziwą kulturę posiada więc nie tyle ten człowiek, który dużo przeczytał i przestudiował, który zna wiele języków i z łatwością nimi włada, który poznał wiele krajów i wybitnych ludzi, zna się na wielu sprawach, a ponadto posiada swadę, błyskotliwość reakcji intelektualnej i dobre pióro – lecz ten, u którego poznawanie i postępowanie przebiegają najsprawniej i najwłaściwiej, pozostając ze sobą w możliwie doskonałej harmonii. Wydaje mi się konieczne przeprowadzenie radykalnego pogłębienia i interioryzacji pojęcia kultury posiadanej przez osobę ludzką. Zamiast długich analiz teoretycznych wystarczy dobrać odpowiednie wzorce, które – zdaniem moim – urzeczywistniają tę głębię i moc autentycznej kultury, najlepiej wskazujące drogę ku jej uzyskaniu i zdobywaniu. Takimi modelami ludzi tworzących najgłębsze

podwaliny kultury, modelami rozstawionymi jak słupy miłowe na przestrzeni wieków są np.: Sokrates, św. Franciszek z Asyżu, Gandhi.

Niedościgną doskonałość tych archetypów pokazuje nam w sposób bardzo prosty i jak gdyby naoczny, że głębokie źródła i pokłady kultury tkwią znacznie głębiej, niż to się zwykle przypuszcza – ujawniają się najbardziej tam, gdzie spotykamy się ze „znakami, którym się ludzie sprzeciwiają”. Pojawia się tu w całej pełni słuszność sławnego już rozróżnienia Marcelowskiego między *BYĆ* i *POSIADAĆ*. Okazuje się, że być kulturalnym, a więc być wyposażonym w to, co stanowi istotę kultury ducha, jest nieporównanie ważniejsze i cenniejsze niż posiadanie największych nawet skarbów, należących do świata duchowych i materialnych wytworów ludzkiej twórczości, a także niż wszechstronne z nich korzystanie.

Na konieczność „uwewnętrznienia” kultury i na diagnozę schorzeń, drążących kulturę dzisiejszego człowieka (zwłaszcza przedstawicieli białej rasy), zgadza się wielu wnikliwych obserwatorów współczesności. Coraz częściej słyszy się też głosy, że *BYĆ* winno uzyskać pierwszeństwo wobec *MIEĆ*. Najczęściej proponowanym środkiem zaradczym jest wprowadzenie wyraźnego prymatu moralności i powszechne podporządkowanie całej wytwórczości indywidualnym i społecznym zasadom moralnym. Ta ogólna orientacja na prymat etyki wobec produkcji i konsumpcji dóbr kulturalnych jest całkowicie słuszna i niezbędna. Jednak jako program uzdrowienia kultury i przepełnienia jej nowym życiem jest niewystarczające. Nie wystarcza odwoływać się do samych tylko wartości moralnych, bo kultura – jak widzieliśmy – jest dziełem całego umysłu, zarówno woli kierującej moralnością, jak i intelektu decydującego o całej sferze umysłowo-poznawczej. Prawdziwa *animi cultura* to usprawnienie i udoskonalenie funkcjonowania woli, a także – a może przede wszystkim – doprowadzenie intelektu do pełni i do maksimum jego działań.

Należy też pamiętać, że autentyczna kultura nie może się nigdy budować na rozdziwku między sferami poznawania i postępowania. Czysta uprawa intelektu – bez równoległego, stałego wysiłku zmierzającego do bezwzględnej uczci-

wości wszystkich naszych postępów – rodzi pseudo-kulturę pięknoduchów i wyobcowuje nas z tego, co stanowi prawdziwy tragizm rzeczywistości, w której wypadło nam żyć. Odwrotnie, zaniedbania w sferze intelektualnej muszą prowadzić do aktywizmu, uśmiercającego na dalszą metę kulturę, i do czystego utylitarne go praktycyzmu. Klasyczna myśl filozoficzna może nas tu wiele nauczyć. Należałoby ożywić i zaktualizować często pomijane i zapomniane pojęcie cnoty. U tych zaś, którzy o cnotach mówią i uwzględniają ich zasadniczą rolę w całości naszego życia duchowego, dowartościować cnoty intelektualne, pomijane zwykle i zapomniane na rzecz cnót moralnych.

Właściwej natury cnót oraz ich dynamicznego charakteru nie zrozumiał nikt, kto nie przemyślał koncepcji sprawności pochodzącej z filozofii starożytnej. Cnoty są bowiem sprawnościami przysługującymi naszym dwóm władzom duchowym: intelektowi i woli. Każda z cnót w innym zakresie i w inny sposób usprawnia, czyli przysposabia te nasze władze. Cnoty moralne – obejmujące przede wszystkim trzy z czterech cnót kardynalnych: umiarkowanie, męstwo i sprawiedliwość – przyczyniają się do coraz sprawniejszego wykonywania aktów woli w obrębie tych trzech sfer moralności. Nabywanie kultury ducha przebiega podobnie do etapów w urzeczywistnianiu kultury ogrodniczej: trzeba siać cenne ziarna, ochraniać ich wzrost, obcinać i usuwać liczne zbędne przerosty. Tu właśnie ma swoje uzasadnienie asceza, a więc stale towarzysząca nam postawa ułatwiająca wybór większego dobra spośród nasuwających się nam do wyboru dóbr. Nie wyobrażam sobie prawdziwej kultury bez ascezy, tak jak nie jest możliwy rozwój cnót bez pewnej dozy umartwienia.

Rozrost cnót moralnych ma zasadniczy wpływ na rozwój kultury ducha. Trzeba prawdziwej tężyzny moralnej, aby się całkowicie wyzwolić spod uciskającej nas niezdolności tyranii najróżniejszych mód opanowujących mentalność środowisk, w których żyjemy i tworzymy. Potrzebna jest nieraz rzeczywista moc ducha, aby nie dać się wciągnąć w zatrute krąg snobizmów, ambicji lub pseudo-zblazowań – i kroczyć prostą, autentycznie własną, świadomie obraną drogą. Jeżeli droga ta ma być kulturalnie twórcza, winna być wyty-

czana w duchu prostoty, ubóstwa i dziecięctwa. Nie chodzi tu o jakieś apoteozowanie szukania sztucznej biedy lub infantylizmu. Chodzi tylko o to, aby pamiętać, że prawdziwa kultura to coś zupełnie innego niż gromadzenie bogactw. Parafrazując słowa Ewangelii można by powiedzieć, że nie nabędziemy autentycznej kultury, jeśli nie staniemy się jako dzieci. Jest zbyt wielką stratą dla wzrostu kultury, że tylu ludzi zatracą z biegiem lat najcenniejsze przymioty dziecka: zdolność do zachwyty, uśmiechu, entuzjazzmu i zdumienia. Drogi poprawnego rozwoju cnót moralnych są również drogami właściwego rozkwitu kultury.

Sprawiedliwość, wspólna z miłością, ma kierować współżyciem ludzi – budować wszelkie wspólnoty. Jak w porządku teoretycznym najtrudniejsze jest poznanie Boga, tak w praktycznym dziełem wymagającym największego trudu, umiejętności, cierpliwości jest tworzenie i utrwalanie każdej wspólnoty. Sprawiedliwość dokonująca tego budowania jest najdoskonalszą z cnót moralnych. Pozostawiona jednak sama sobie, łatwo może się przekształcić w oczywistą niesprawiedliwość. Potrzebna jest osobna cnota uczciwości (starożytna „epicikeia“), aby urzeczywistnianie sprawiedliwości było sprawiedliwe (!), a ponadto wszystkie doświadczenia życia społecznego pokazują, że sama sprawiedliwość nigdy nie wystarcza – i że tylko miłość jest w stanie wypełnić powstającą pustkę. Tylko miłość może skłonić człowieka, by spełniał wezwanie: *noście jedni drugim ciężary* (Kol 6,2). Jak człowiek jest z istoty swojej jestestwem rozumnym i społecznym, tak samo i kultura z natury swojej jest wspólnotowa; nie ma kultury samotniczej, zupełnie odciętej od spraw, którymi żyje społeczność. Dlatego prawidłowy rozwój cnoty sprawiedliwości w każdym człowieku jest ściśle związany z poziomem kultury jego ducha.

Jeżeli przypomnienie miejsca należnego cnotom, a w szczególności cnotom moralnym, w budowie kultury wydaje się ważne i potrzebne, to należy również zwrócić w tym kontekście uwagę na rolę cnót intelektualnych, o których – jak wspominałem – zbyt często się zapomina. Stanowią one drugą, podstawową grupę sprawności kierujących poprawnym życiem całej umysłowo-poznawczej sfery człowieka. A ponieważ poznaniu (logos) przysługuje

rola kierownicza wobec całej sfery postępowania (ethos) i wytwarzania (techne), stąd też i wyjątkowe znaczenie cnót intelektualnych dla właściwego rozwoju kultury. Wielowiekowa tradycja filozoficzna poucza nas, że te cnoty odnoszą się bądź do samego poznawania (cnoty teoretyczne, czyli kontemplacyjne), bądź też do postępowania oraz do wytwarzania (cnoty praktyczne). Przypomnijmy tylko pokrótce, że postępowaniem naszym kierują trzy cnoty intelektualno-praktyczne: znajomość pierwszych zasad postępowania (tzw. syndereza), sumienie i najważniejsza: roztropność. Analogicznie, trzy cnoty intelektualno-teoretyczne powinny rządzić całą sferą naszego poznawania kontemplacyjnego, a więc skierowanego wyłącznie ku celom poznawczo-prawdziwościowym (theoria), nie zaś ku jakiemuś działaniu. Tymi sprawnościami są: znajomość pierwszych zasad teoretycznych, wiedza i mądrość. Zbyt często zapomina się nie tylko o niezastąpionej niczym i fundamentalnej roli tych cnót intelektualno-teoretycznych, lecz również o ważnej prawdzie, że najważniejsza i najcenniejsza z nich jest mądrość. Skoro zaś kultura jest przede wszystkim dogłębną i konsekwentną uprawą naszego umysłu, to łatwo dojrzeć, jak istotne związki zespala ją z mądrością.

Cnota mądrości to zdolność i umiejętność sprawnego dokonywania bezinteresownego, czysto prawdziwościowego oglądu, czyli (przyrodzonej) kontemplacji rzeczywistości w celu ujęcia jej od strony najgłębszych i najpowszechniejszych, konstytuujących ją elementów. Wiele czynników złożyło się na fakt, że w kulturze społecznej europejskiej – szerzej nawet, w kulturze białego człowieka – w ostatnich wiekach uprawa mądrości była systematycznie degradowana i z należącego jej pierwszego miejsca spychana na ostatnie, a nawet całkowicie pomijana. Skryła się jedynie w przybytkach mistyki, w skupionej ciszy niektórych klasztorów i w momentach zadumy prostego człowieka. Krok po kroku musiała ustępować miejsca nauce coraz bardziej zaborczej i dufnej w swe, imponujące co prawda, osiągnięcia. Wydawana przy tym raz po raz na łup ideologii, mądrość stawała się coraz mniej autentyczna i pociągająca. W wychowaniu elit kładziono też coraz większy nacisk na doskonalenie trzeciej funkcji intelektu, jaką jest rozumowa-

nie, coraz częściej pomijając lub nie rozwijając dwóch pierwszych działań intelektualnych o charakterze wyrażnie kontemplacyjnym i krytycznym, jakimi są prosty ogląd intelektualny, w którym kształtują się pojęcia, i sąd, w którym zespalamy ze sobą gotowe już pojęcia. Nacisk położony na prymat trzeciej działalności intelektu, w której intelekt spełnia rolę rozumu rozumującego, a więc zespalającego ze sobą sądy, powoduje, że dominującą tendencją w naszym życiu umysłowym staje się racjonalizm, na niekorzyść sprzyjającego kontemplacji intelektualizmu.

Ten regres mądrości, zanik sprawności dokonywania czy-sto przyrodzonej refleksji kontemplacyjnej stał się dla rozwoju kultury bardzo niekorzystny. Zdajemy sobie coraz bardziej sprawę, że prawdziwą kulturę ducha zdobędziemy w miarę, jak w życiu umysłowo-poznawczym zacznie znów dominować intelektualizm i umiejętność kontemplowania, a cała sfera ludzkiego działania będzie traktowana nie jako „kariera”, lecz jako służba. Mądrość, pojmowana jako głęboko dociekliwa kontemplacja całej rzeczywistości, jawi się jako jeden z najbardziej zasadniczych czynników konstytuujących kulturę. Widzimy jasno, że sama odnowa moralna nie wystarcza. W tym kontekście staje się dla nas również zrozumiałe, że możliwość wypowiedzenia się, ujawnienia swoich myśli i pomysłów, wyrażenia swego głębokiego „ja” nie jest bynajmniej najważniejszą sprawą w kulturze. Nieraz o wiele ważniejsze i wymowniejsze jest milczenie, skupienie i towarzysząca im cisza.

Kościół od wieków sławi mądrość. Chodzi tu nie tylko o odwieczną mądrość Boga, o ową *sofia, mudrost*, której wzywaniu nieustannie powraca w liturgii wschodniej, lecz również o mądrość ludzką, przyrodzoną i nadprzyrodzoną. Ostatni Sobór przypomina w „*Gaudium et spes*”, że *przyszłym losom świata grozi... niebezpieczeństwo, jeśli ludzie nie staną się mądrzejsi*. Dlatego Kościół darzy wielkim szacunkiem wszelkie przejawy mądrości – gdziekolwiek by się pojawiały – i może być uważany w dzisiejszym świecie za ostoję i punkt oparcia dla wszystkich dawnych, czcigodnych, chrześcijańskich i niechrześcijańskich kultur społecznych, przechowujących skarby mądrości. Dwutysiącletnie doświadczenie poucza też ludzi odpowiedzialnych za

losy Kościoła, że życie wiary wymaga klimatu sprzyjającego jego rozwojowi. Klimat zaś taki stwarza przede wszystkim praktyka mądrości. Sprzyjając kontemplacji, przystosowuje ona uszy człowieka, aby słyszały i jego oczy, aby widziały to, co bez światła mądrości ujść może zupełnie jego uwagi.

Dochodzimy tu do centralnego punktu naszych rozważań. Wbrew poglądom dominującym we współczesnej filozofii, a zgodnie z koncepcjami filozoficznymi starożytności i średniowiecza, jestem przeświadczony, że sam rdzeń filozofii stanowi realistycznie pojmowana metafizyka, czyli filozofia bytu, ze specjalnym akcentem położonym na fakt istnienia otaczających nas rzeczy i nas samych oraz na głębokie racje tego faktu. Najwłaściwszym zaś sposobem postępowania przy uprawianiu takiej filozofii nie jest budowanie „systemu”, lecz możliwie najwyszczególniejsze przeprowadzanie kontemplacyjnego oglądu zaludniających świat rzeczy, od strony ich głębokiej struktury bytowej. Praktyka takiej kontemplacji jest uprawą mądrości, a przecież – jak widzieliśmy – poziom kultury osobowej zależy wprost od intensywności rozwoju cnót, zwłaszcza zaś cnoty mądrości. Żywość nurtujących człowieka pytań sapiencjalnych decyduje w wielkiej mierze o autentyczności i wartości kultury jego umysłu.

Widzimy, że właściwe związki kultury z filozofią zachodzą w sferze mądrości. Żle się więc dzieje z kulturą, gdy upada ocena mądrości i gdy zanika jej uprawa. Konsekwentnie, jeszcze większym zagrożeniem dla kultury jest wszelki rozbrat między filozofią i mądrością. Choć filozofia w najwłaściwszym słowa znaczeniu z natury swojej powołana jest do tego, by przybierać postać nauki, to jednak w istocie wykracza daleko poza kształty typowe dla każdej nauki i obejmuje szeroką dziedzinę filozofii przednaukowej, owej mądrościowej i czysto prawdziwościowej refleksji nad istnieniem i nad sensem całej rzeczywistości. Do takiej refleksji powołany jest każdy człowiek. Sprawa jest ogromnej wagi: człowiek traci coś bardzo istotnego ze swego człowieczeństwa, z wielkości i wspaniałości swojej natury, gdy brak mu tego wymiaru mądrości. Zdolność do tej mądrościowej refleksji, do uprawy filozofii przednaukowej zachowali tylko nieliczni w obrębie białej rasy; są to głównie

dzieci i ludzie prości. Rozwój i upowszechnienie tego typu filozofowania wymagałyby gruntownej reformy całego systemu pedagogicznego i dydaktycznego, a także zasadniczej rewizji typu i kierunku rozwojowego nurtów europejskiej filozofii jako nauki w czasach nowożytnych i we współczesności.

Jeżeli zgodzimy się, że filozofią w najwłaściwszym znaczeniu jest metafizyka, czyli czysto przyrodzona, mądrościowa kontemplacja rzeczywistości, zwłaszcza od strony jej istnienia, to stwierdzić musimy, że charakter tego rodzaju wiedzy jest różny od statusu innych dyscyplin naukowych. Tak rozumiana filozofia nie jest jedną z wielu nauk, które człowiek może dowolnie uprawiać, zależnie od swych zdolności i chęci, lecz należy się jej miejsce zupełnie szczególne jako jednemu z najważniejszych fundamentów prawidłowej uprawy intelektu. Jest ona niezbędnym czynnikiem w formacji umysłowej każdego człowieka. Każdy człowiek powinien choć raz w życiu doznać autentycznego zdumienia wobec faktu istnienia rzeczy. Zdumienie – mawiali starożytni – jest początkiem każdej filozofii; zdumiewać zaś powinno nas to, co odkrywamy u dna rzeczywistości, a czego sensu i znaczenia w wirze spraw codziennych nie dostrzegamy. Według Tomasza z Akwinu filozofię bytu, fundamentalną rolę metafizyki, owej *scientia divina*, zrozumie dopiero ten, kogo wstrząsnęła do głębi świadomość faktu istnienia nas samych i tego, co nas otacza, bo *istnienie jest tym, co w każdej rzeczy jest najbardziej wewnętrzne i najbardziej dogłębne niż cokolwiek innego* (Esse autem est illud quod est magis, intimum cuilibet, et quod profundius omnibus est – Summa theol. I, 8, 1, c.). Współczesne warunki życia nie ułatwiają człowiekowi doznania „wstrząsu” lub „szoku” spowodowanego przez fakt istnienia!

Ale jeśli taka powinna być filozofia, to surowy musi być nasz sąd wydany o nowożytnej i współczesnej filozofii europejskiej. Myśl europejska przyniosła niewątpliwie w ciągu ostatnich kilku wieków cenne osiągnięcia w zakresie różnych dyscyplin filozoficznych, z których wiele powstało w tym właśnie okresie. Niemniej w zakresie samej metafizyki i w nasileniu refleksji mądrościowej znajduje się ona w stałym, stopniowym regresie. Filozofia bytu ogranicza się

coraz bardziej do filozofii ludzkiego umysłu i to przede wszystkim do filozoficznej analizy funkcjonowania naszego umysłu w podmiotowo-przeżyciowym aspekcie. Zyski po stronie filozofii w dziedzinach peryferyjnych bynajmniej nie wyrównują tu straty zasadniczej, jaką jest powolna eliminacja mądrości metafizycznej z całokształtu życia duchowego nowożytnej Europy. Wskutek prymatu podmiotowości myśl ta została napiętnowana tak silnie znamięciem subiektywizmu, że człowiekowi wychowanemu w klimacie tej filozofii, zwłaszcza nurtów filozoficznych po-Kantowskich, jest niezmiernie trudno wyzwolić się z okowów subiektywizmu i przestawić się na pozycje obiektywistyczne i realistyczne, jakie musi zajmować prawdziwa refleksja metafizyczna. Zmarły niedawno wybitny dominikanin, o. Rzewuski, opisując w swoich „Pamiętnikach“ niezmiernie wagi przełom duchowy, jakim było w jego życiu wyzwolenie się z subiektywizmu na rzecz postawy obiektywistycznej, stwierdza: *...moja formacja uniwersytecka miała jako podstawę czysty subiektywizm. Taka była również formacja moich współczesnych i następnych pokoleń, taka jest w większym jeszcze stopniu formacja umysłowa, jaką otrzymuje dzisiejsza młodzież.* Zresztą subiektywizm, blisko spokrewniony z egocentryzmem, zagraża nie tylko filozofii i mądrości; stanowi on poważne niebezpieczeństwo dla całości życia duchowego, przyrodzonego i nadprzyrodzonego, dla wiary, dla mistyki i dla praktyki miłości.

Kultura, a co za tym idzie także filozofia, w jej aspekcie wykraczającym poza etap przednaukowy, muszą być dostępne wszystkim. Ostatni Sobór wyraźnie to podkreśla, gdy stwierdza, że *każdy człowiek ma obowiązek zachowania i rozwijania pełni swej osobowości tak, aby urzeczywistniały się w niej wartości inteligencji, woli, sumienia i więzi braterskiej* („Gaudium et spes“ § 61). Ten rozwój osobowości, cała formacja umysłowa stanowiąca rdzeń kultury, a więc i każda uprawa filozofii musi się dokonywać w klimacie pełnej wolności. Zachodzi głęboka, istotna różnica między filozofią i ideologią; żadna filozofia, nigdy i z żadnych względów, nie może być nakazana, musi być przedmiotem wolnego wyboru. Ale, jeżeli filozofia ma spełnić swoje zadanie kulturotwórcze, to nie jest obojętne, jaką filozofię obie-

rzemy jako towarzyszkę i mistrzynię w naszej ziemskiej wędrówce, jakich autorów będziemy czytać i studiować, jakie będziemy wybierać lektury. Musimy wciąż szukać tego typu filozofowania, które nas najpełniej i najwłaściwiej umysłowo przysposobi. Powinniśmy się związać z taką filozofią, która w naszym przekonaniu najbliższa jest mądrości i postawie obiektywistycznej, a także w najbardziej poczesnym miejscu stawia kontemplację rzeczywistości i rzeczywistość tę najgłębiej ujmuje. Wedle tych kryteriów winniśmy dokonywać wyboru, który i w tej dziedzinie jest nieodłączny (przez całe życie) od naszej ludzkiej kondycji. Dotyczy to także wszystkich podejmowanych przez nas lektur i studiów.

Nie będzie przesadą, gdy powiemy, że właściwym zadaniem człowieka na tym świecie jest tworzenie kultury w tym właściwym, najgłębszym jej znaczeniu. Wypełnianie przez człowieka jego istotnych zadań jest zawsze główną troską Kościoła. Dlatego uprawa mądrości filozoficznej i jej roli kulturotwórczej staje się dla Kościoła jedną ze spraw najważniejszych – i to nie tylko z uwagi na właściwą formację intelektualną duchowieństwa, ale na pełnię życia duchowego, a więc i prawdziwej *cultura animi* wszystkich ludzi. Zadaniem Kościoła nie jest ciasny sakralizm – i budowanie różnych „kontr-kultur” przeciwstawiających się różnorakim laickim, zdecydowanie wrogim nadprzyrodzoności, próbom tworzenia kultury. Wbrew pozorom, również i w sferze kulturotwórczej sprawy intelektu, w ożywianiu mądrości i kontemplacji, najskuteczniejszy jest program ośmiu Błogosławieństw: rozpałać ogniska prawdziwej mądrości, obojętne gdzie się pojawiają. One to stają się zarzewiem prawdziwej odnowy i promieniowania kultury: zadaniem chrześcijan jest być zakwasem w cieście, przyczyniać się do przeobrażania nikłych załączków mądrości w żywe środowiska jej prawdziwej uprawy.

Wydaje się, że właściwą drogą, po jakiej powinien przebiegać ten proces zasilania mądrością kultury umysłu, nie jest droga wiodąca poprzez sacrum, wykorzystująca mądrość nadprzyrodzoną – Objawienia, wiary, teologii – z pomijaniem całej sfery mądrości i kontemplacji naturalnej. Trzeba, aby całe nasze życie – a więc i życie intelektualne –

przebiegało bardziej po ludzku, humanius – jeżeli życie wiary ma mieć mocną podbudowę w przyrodzoności. Podobnie więc i w obrębie mądrości filozoficznej. Jeżeli prawdy objawione – i niedostępne człowiekowi na innej drodze jak tylko poprzez Objawienie – a więc tzw. *revelata*, są potężnym i płodnym źródłem impulsów pobudzających do refleksji filozoficznej, to jednak właściwą treść tej refleksji stanowi sfera tzw. *revelabilia*, a więc prawd, które zostały wprowadzone do objawienia, bo są człowiekowi konieczne do zbawienia, ale do których może on dojść – choć z trudem – przy pomocy czysto przyrodzonej refleksji mądrościowo-filozoficznej. Zaryzykowałbym twierdzenie, że zarówno kultura osobista jak i społeczna pulsuje życiem i rozwija się w tym stopniu, w jakim żywa i pociągająca jest w jej obrębie sfera owych *revelabiliów*. Ich zaś domeną jest filozofia metafizyczna, zwana w średniowieczu *scientia divina*. Jej żywotność decyduje o zdrowiu, prawidłowym rozwoju i mocy tkwiącej w kulturze. Jeżeli się więc zgodzimy na pojmowanie kultury i filozofii, jakie przyjąłem i rozwijałem w toku tych rozważań, to staje się jasne, że głębokie powiązania między tymi dwiema dziedzinami są istotne i niezbędne dla pełnego przebiegu i rozkwitu ludzkiego życia.

Culture et philosophie

Les liens entre la culture et la philosophie ont, à vrai dire, lieu dans la sphère de la sagesse. C'est un mauvais temps pour la culture lorsque le prix de la sagesse baisse et elle-même dépérit. Une menace encore plus grande quand la culture est toute rupture entre la philosophie et la sagesse. Quoique la philosophie, au sens le plus propre de ce mot, soit de sa nature appelée à prendre la forme de la science, en réalité elle dépasse de loin les formes typiques pour chaque science et embrasse le vaste domaine de la philosophie préscientifique, cette

savante et purement véritable réflexion sur l'existence et le sens de toute la réalité. Chaque homme est appelé à une telle réflexion.

Si la philosophie doit remplir sa tâche créatrice envers la culture, il n'est pas indifférent quelle philosophie nous choisissons. Nous devons nous lier à la philosophie qui, selon notre avis, est la plus proche de la sagesse et de l'attitude objective, qui accorde à la contemplation de la réalité une place importante et conçoit cette réalité le plus profondément.

Barbara Skarga

Spotkanie z Lévinasem

Do niektórych ludzi sława przychodzi późno, niemal pod koniec ich życia. Kiedy jednak przychodzi, nie szczędzi im niczego, uznania i złośliwości zawistników, admiracji i wzruszenia ramion, zainteresowania i programowej obojętności. Sława ta przyszła dziś do Lévinasa i jak to zwykle bywa, jedni wyrwają go sobie z rąk, pragną go słuchać na sympozjach, zebraniach, kongresach, inni z ironicznym uśmiechem zapewniają, że «léwinasić» nie będą. Do nas zaledwie sława ta dociera. Cóż my wiemy o tym filozofie? Ukazały się dwa artykuły ks. prof. Tischnera, pierwsze w Polsce zaznajamiające nas z niektórymi ideami Lévinasa. W „Więzi” pisał o Lévinasie K. Wójcicki. Parę fragmentów z „Autrement ou être ou au-delà de l'essence” opublikowano w „Znaku”, a teraz ostatnio „Studia Filozoficzne” zamieściły urywek z „Humanisme de l'autre homme” (1972). To wszystko*. Niewiele jak na autora wielu książek, z których kilka miało już po parę wydań i z których niejedna jest tłumaczona od dawna na rozmaite języki świata. Pierwsza z nich ukazała się w 1930 roku. Z leżką myślę zawsze o tych czasach odległych z XIX wieku, gdy w Polsce ukazywały się tłumaczenia sławnych dzieł zaledwie w parę lat po ich pierwszym oryginalnym wydaniu. Tak było z Mill'em, Spencerem, nawet takimi małymi filozofami, jak Jules Simon czy Paul Janet. Dziś czekamy niemal wiek na „Logische Untersuchungen”, a ile będziemy czekać na Lévinasa, wiadomo tylko tym, którzy trzymają w rękach nici naszych przeznaczeń.

Skąd jednak płynie ta Lévinasowska sława, dlaczego właśnie Lévinas? Spróbuję zastanowić się nad tym pytaniem. Najpierw jednak kilka słów muszę powiedzieć o samej filozofie, bo fakty z jego życia mało są znane.

* O Lévinasie ukazały się także dwa artykuły ks. Marka Jędraszewskiego w „Przeglądzie Powszechnym”: *Emmanuel Lévinas filozofia Drugiego* (12/84) i *Na drogach wolności: Kartezjusz, Sartre, Lévinas* (4/85) – (przyp. red.).

Urodził się w 1906 roku w Kownie. Stąd i jego nazwisko. Litwini litwinizowali zawsze nazwiska obcego pochodzenia. Lewin-Lewinas. Do szkoły średniej uczęszczał na terenie Litwy i Rosji, tam zapoznał się z wielką literaturą rosyjską, dla której żywi zawsze wielką admirację. W czasie rewolucji jego rodzina opuszcza Litwę, przenosi się do Francji. Lévinas studiuje filozofię na uniwersytecie w Strasburgu w latach 1923–1930. Czyta dzieła Platona i Arystotelesa, Kartezjusza i Kanta, wreszcie Hegla, uczy się szanować jasność i elegancję francuskiego języka. Ze wszystkich wykładanych autorów dwaj zwrócili jego szczególną uwagę: Durkheim i Bergson. O ile obecność Bergsona i jego koncepcji trwania, do której Lévinas nieraz nawiązuje, o której mówi z najwyższym uznaniem, wydaje się naturalna, nazwisko Durkheima zaskakuje nas. Skąd ono u tego filozofa, metafizyka, moralisty? Lévinas jednak dostrzegł w Durkheimie coś, co nieraz uchodzi uwagi zwłaszcza tych, którzy ceniąc nade wszystko socjologię eksperymentalną widzą w Durkheimie jej fundatora. Durkheim, jak mówi Lévinas, to także metafizyk, inicjator socjologii racjonalnej, albowiem opracował podstawowe kategorie odnosząc się do tego co społeczne, stworzył ejdetykę społeczeństwa ukazując, że to *eidōs* nie daje się zredukować do faktów psychologicznych. *Oto nowy dramat w bycie różgrywający się ponad psychizmem zwierząt i ludzi... Jest u Durkheima w pewnym sensie teoria „poziomów bytu” i ich nieredukowalności jednych do drugich: idea, która cały swój sens uzyskuje dopiero w kontekście husserlowskim i heideggerowskim*¹.

Husserl i Heidegger. W latach 1928–29 Lévinas przebywał we Fryburgu, tam spotkał Husserla. Był jego słuchaczem cały rok. Ale jeszcze przedtem czytał „Logische Untersuchungen” i jak sam przyznał, choć nie była to lektura łatwa, ona właśnie upewniła go o możliwości pracy na terenie filozofii, pracy, która by uniknęła raf dogmatyzmu, a jednocześnie myślowego chaosu. Husserl przynosił otwarcie i jednocześnie metodę, poczucie prawomocności filozoficznych pytań². Fenomenologia podbiła Lévinasa przede

¹ *Ethique et infini*, Paris 1982, s. 17.

² Tamże, s. 19.

wszystkim przez tę upartą refleksję myśli nad samą sobą, refleksję nie poddającą się złudom żadnej wiedzy, żadnych tak zwanych obiektywnych faktów, refleksję, która pozwala uchwycić myśli siebie samą w swej istocie, w swych prawach³. I Husserl był jednocześnie źródłem inspiracji: hasło powrotu do rzeczy, próby osadzenia tego co abstrakcyjne w konkretności, ukazanie różnych modalności aktu intencjonalnego – oto tematy, które Lévinasowi wydały się szczególnie ważne. Prócz nich pojęcie intersubiektywności, któremu Husserl poświęcił wykład właśnie w tamtym czasie, pojęcie drugiego, o którym Husserl mówił także w „Medytacjach Kartezjańskich” w ich piątym rozdziale – nota bene tłumaczonych właśnie przez Lévinasa na język francuski. Lévinas wspomina, że ta piąta medytacja niepokoiła go najbardziej⁴.

We Fryburgu odkrył też Lévinas Heideggera. „Sein und Zeit” zrobiła na nim ogromne wrażenie. Jest to, jego zdaniem, jedna z czterech czy pięciu najpiękniejszych książek, jakie zostawiła nam historia filozofii. Zapytany o inne wymienił „Państwo” Platona, „Krytykę Czystego Rozumu” Kanta, „Fenomenologię Ducha” Hegla i „O bezpośrednich danych świadomości” Bergsona⁵. Ów wybór nie oznacza bynajmniej akceptacji zawartych w tych dziełach idei. Tworzy on tylko kanwę problematyki, którą podejmuje Lévinas, lub mówiąc inaczej, okazję do dialogu. Nie można uznać Lévinasa ani za platończyka, ani za kantystę czy heglistę (to zresztą najmniej), ani za bergsonistę czy heideggerystę. Sądzi on natomiast, że bez tych autorów nie byłoby filozofii europejskiej. O Heideggerowskiej zaś filozofii wprost mówi, i tu pozwolę sobie zacytować jego słowa, że ten, kto chce filozofować w XX wieku, nie może się obyć bez znajomości myśli Heideggera, choćby chciał ją później przezwyciężyć. *Jest ona wielkim wydarzeniem naszego wieku, wzorem dla współczesnej ontologii.* Heidegger nie badał natury ludzkiej, jak to jest – a raczej było – przyjęte w naukach i filozofii. On dokonał wnikliwej i niezmiernie przekonującej fenomenologicznej analizy samego ludzkiego bycia, tj. tego, co oznacza słowo „być” jako czasownik i potrafił stworzyć całą sieć pojęć, służących tej analizie, takich jak Dasein, seiende itp., bez których żaden dyskurs ontologiczny obejść się już nie może. Nie mógł jednak Lévinas darować Heideggerowi jego akcesu do nazistów.

Skoro jednak mówimy o źródłach inspiracji i książkach, nie można zapomnieć o jednej jeszcze, która wydaje się najważniejsza – to Biblia, Stary Testament. Lévinas jest znawcą judaizmu, interpretatorem Talmudu i do dziś ma wykłady z tego właśnie zakresu.

Kilka jeszcze innych szczegółów z jego życia podać należy. Brał udział w ostatniej wojnie, przebywał przez pewien czas w obozie jenieckim w Niemczech. Tylko mundur francuski uratował go od zagłady. Przez długie lata był profesorem, a także dyrektorem Wyższej Szkoły Judejsko-Orientalnej (Ecole Normale Israélite Orientale), profesorem filozofii wpierw w Poitiers, przez szereg lat w Paris-Nanterre i Paris 4, to jest na Sorbonie. Ma stale wykłady we Fryburgu Szwajcarskim. Dziś jest na emeryturze, ale czynny jest zawsze.

Mówimy zatem o filozofie, który w tej chwili ma już siedemdziesiąt osiem lat, ma za sobą długą drogę. Pierwsza jego książka o Husserlu, z której cała młodzież francuska poznaje tajniki fenomenologii, ukazała się po raz pierwszy w 1930 roku. Podstawowe dzieło przyszło późno. „Totalité et infini” (Totalność i nieskończoność) nosi datę 1961 roku, następne wielkie dzieło „Autrement qu’être...” (Inaczej niż być...) wyszło w 1974. Wymieniam tylko te, które trzeba pamiętać. Ale co roku czy to w Genewie, czy to w Paryżu ukazują się zbiory jego artykułów, studia itp. Zupełnie świeżo spod prasy wyszła mała książeczka z jednym tylko artykułem i dyskusją wokół niego. „Transcendence et intelligibilité”, tekst wygłoszony w sierpniu 1983 roku na sympozjum w Castel-Gandolfo. Trzeba powiedzieć, że Lévinas jest zafascynowany osobowością Jana Pawła II. Dodam, że w 1984 roku w maju był także obecny na corocznym sympozjum w Castel-Gandolfo.

Znamy więc już osobę, znamy źródła inspiracji jego filozoficznej myśli. Cóż jednak szczególnego powiedział ten człowiek, co zostało uznane za ważne i co przyniosło mu sławę? Na czym polega doniosłość jego myśli? Jest w niej wiele różnych wątków, dwa wydają się najważniejsze. Pierw-

³ Tamże, s. 20.

⁴ Por. *Transcendence et intelligibilité*, Genève 1984, s. 40.

⁵ *Ethique et infini*, s. 28.

szy z nich – to krytyka nie tylko współczesności, ale kształtu całej europejskiej kultury. Drugi – to metafizyka utożsamiana z etyką. Zaczniemy od tego pierwszego, zwracając uwagę na taką nadto oczywistą sprawę. Żyjemy oto w epoce wielkiego kryzysu naszej europejskiej kultury. Piękne marzenia naszych przodków, żyjących w XIX wieku, że dzięki rozwojowi nauki ludzkość wejdzie w świat dobrobytu, szczęśliwości i sprawiedliwości, zawiodły zupełnie. Zamiast raju rodziły się i krzepły totalitarne ustroje odbierające człowiekowi jego podstawowe prawa do wolności. Wojna, którą przeżyło nasze pokolenie, dała przykłady nieprawdopodobnego wręcz barbarzyństwa. Prześladowania i bombardowanie ludności cywilnej, likwidacja fizyczna całych narodów, wielu milionów ludzi, dokonywana z zimną krwią. Przesiedlenia, więzienia, współczesne formy niewolnictwa, niczego nam ten wick nie zaoszczędził. Wspaniałość zaś odkryć naukowych i najnowszych zdobyczy przesłonięta jest cieniem bomby atomowej, a na co dzień ekologicznymi klęskami, z którymi poradzić sobie jest nam coraz trudniej. Nasz świat to niemal apokaliptyczna wizja. Gdzie szukać źródeł tego stanu rzeczy, co się wydarzyło w kulturze europejskiej, że możliwe się w niej stały przemoc i ucisk na tak wielką skalę, gdzie szukać przyczyny owej dysproporcji, jaka zachodzi między postępem technicznym, nieprawdopodobnie szybkim, i moralnością, dla której zbrodnia stała się chlebem powszednim?

Źródeł kryzysu szukał już Husserl, szukał Heidegger, a także Sartre. Wszyscy ci autorzy, a także i inni, których wymienić nie będę, zwracali uwagę, że jednej z przyczyn należy szukać w fakcie, iż człowiek indywidualny przestał cokolwiek znaczyć w naszych czasach. Nauka uprzedmiotowiła człowieka, potraktowała go jako rzecz. Biologia widzi w nim tylko egzemplarz gatunku, medycyna – przypadek choroby, socjologia – produkt społeczeństwa, polityka – przedmiot manipulacji, narzędzie działania. To, co jest w człowieku dla niego samego najważniejsze, jego intymne uczucia, dążenia, myśli lekceważy się całkowicie. Jakaż bowiem rolę mogą one odgrywać w całości procesów fizycznych i społecznych. Naukę obchodzi jedynie to co typowe, co się da uogólnić, nie szczegółowego. Jest to jej

fundamentalna zasada, bez której nie mogła by się rozwinąć.

Nasza kultura zapomniała o istnieniu człowieka, samotnego człowieka w anonimowym tłumie. Wiemy, że ten samotny człowiek, „rzucony w świat” stał się jednym z tematów, na którym skoncentrowali się egzystencjaliści. Wiemy też, że etyka, którą budowali, była a priori aspołeczna. Inni, jak pisał Sartre – to piekło. Przypominam o tych słowach, bo z nimi Lévinas dyskutował. Przyznawał, że etyka egzystencjalistów mogła odegrać pozytywną rolę jako reakcja na płaski socjologizm, musiała jednak ponieść klęskę już choćby z tego powodu, że wspierała się na analizach ontologicznych, a nawet politycznych, zamiast być ich fundamentem. Etyka nie może się rodzić jako nadbudowa nad refleksją dotyczącą totalitarnych tendencji i ich niebezpieczeństw⁶.

Nie ulega wątpliwości, że mówiąc o przyczynach kryzysu Lévinas korzystał z niejednej sugestii Husserla i Heideggera. I jak oni zwracał się aż do korzeni naszej kultury, by pojąć, jak mogło dojść do współczesnego barbarzyństwa, którego jaskrawym wyrazem jest polityczny totalitaryzm.

W swej krytyce Lévinas zwraca uwagę, że idea totalności, całości charakterystyczna jest nie tylko dla niektórych ustrojów politycznych, jest ona przede wszystkim obecna w samej nauce, tak jak niegdyś w religii. Totalitaryzm bowiem – to ogólność, która zaciera indywidualne różnice, to powszechność, która nie uwzględnia tego co indywidualne i niepowtarzalne, to bezosobowość i anonimowość wymuszająca poddanie się myśli i działań, to wszystko, która nie dopuszcza wyjątków. *Muzy, geniusz, sokratejski dajmonion, faustowski Mefistofeles mówią z głębi Ja i nim kierują. Albo też wolność zaczynania absolutnie od nowa, która objawia się jako posłuszeństwo formom tego co anonimowe i neutralne, uniwersalność Hegla, to co społeczne u Durkheima, prawa statystyczne kierujące naszą wolnością, podświadomość Freuda, egzystencja kierująca tym co życiowe u Heideggera*⁷. Ogólność, jedność, całość – oto idee, które panują nad umysłowością europejską. W rezultacie jed-

⁶ Tamże, s. 71.

⁷ Korzystam z tłumaczenia K. Wójcickiego zawartego w jego artykule pt. *Inny i Bóg*, „Więź” maj, 1983, s. 21. Cytat ten pochodzi z *Totalité et infini*, La Haye 1961, s. 250.

nostka jest tylko częścią całości społecznej takiej, jak naród, klasa, ludzkość; wola – wyrazem woli ogólnej, przejawem chytrkości rozumu; sam zaś rozum nie chce znać granic, obejmuje swymi prawami wszystko, co jest; to absolutna obiektywność idei panujących nad osobami, to dominacja pojęcia, a więc i teorii, które ustalają porządek wyższy ponad człowieka i któremu człowiek poddawać się musi. Owa tęsknota ludzka za całością znalazła swe ukoronowanie w filozofii Hegla. Ta filozofia przyniosła także wizję doskonale uregulowanego, racjonalnego państwa, państwa, w którym wolność ma być uznaniem konieczności.

Totalizujące tendencje są więc obecne zarówno w nauce jak i polityce, a jednocześnie obie uzależniają od siebie wszystko, ku czemu się zwracają. Poznawać coś bowiem, to czynić to coś swym przedmiotem i ustanawiać jego sens. Ale ów sens nie byłby zrozumiały, gdyby nie został sprowadzony do tego, co już jest znane i uznane za wiedzę prawdziwą. Musi on zostać włączony w tę całość teoretyczną, która już została stworzona. Swoją zrozumiałość uzyskuje tylko wtedy, kiedy zostanie wchłonięty przez tę całość, choćby doświadczenie buntowało się przeciwko takiemu procedurowi. W rezultacie to co inne, co być może jest niepowtarzalne, zostaje pozbawione inności, staje się *TYM-SAMYM*. Wiedza ludzka – to immanencja, która nie zna transcendencji. Każdy przedmiot, o ile zostanie określony przez pojęcia jasne i wyraźne, jak tego chciał Kartezjusz i do czego dąży zawsze ludzka wiedza, w tej jasności *poddaje się, to znaczy powierza się temu, kto go spotyka, jak gdyby był całkowicie przez niego zdeterminowany. W jasności byt zewnętrzny przedstawia się jakby dzieło myśli obejmującej go. Zrozumiałość, charakteryzująca się jasnością, jest adekwatnością całkowitą myślanego i tego kto myśli, mówiąc ściślej, jest panowaniem myślącego nad myślonym, na skutek czego w przedmiocie ginie jego opór pozostania czymś zewnętrznym*⁸. Przedmiot staje się mój, otwiera się przede mną i poddaje się badaniu i manipulacjom. Podmiot poznawczy wydiera mu jego tajemnicę, co więcej – zmusza do poddania się. Wiedza, a nawet zwykła percepcja, jest zawsze zawładnięciem, przywłaszczeniem, podporządkowaniem. Wiedza zatem toruje drogę do przemocy. Podmiot pozna-

jący spogląda na świat nie jak na coś, co ma wartość samo w sobie i co uszanować należy, lecz jako na przedmiot, który się daje wziąć w rękę i uformować tak, by dostarczył pożądanej satysfakcji. W konsekwencji nie ma granic władzy dla człowieka, który siebie samego uznał za jedyny podmiot poznania i działania. Oto źródło współczesnego antyhumanitarnego humanizmu.

Lévinas nie występuje bynajmniej przeciwko nauce, przeciwko rozumowi i ideałom racjonalności. Przeciwnie, wielokrotnie podkreśla, że jest racjonalistą, że ceni naukę, ba, nawet jej techniczne zastosowania. To prawda, pisze w jednym z artykułów pod zabawnym tytułem: „Heidegger, Gagarin i my”, z 1961 roku, to prawda, że technika jest nader niebezpieczna, że nie tylko grozi zniszczeniem ludzkiej osobowości, grozi także całej naszej planecie. Jednocześnie otwiera przed człowiekiem nowe, nie ogarnięte jeszcze horyzonty. *To co jest cudowne w locie Gagarina, to oczywiście nie jego wspaniały numer jakby z Luna-Parku, który zachwyca tłumy, to nie sportowy wyczyn z rezultatem wyższym niż inne, bijący wszystkie rekordy wysokości i szybkości. To co się liczy, to otwarcie ku nowym poznaniom i nowym możliwościom technicznym, to odwaga i osobiste zalety kosmonauty, to nauka, która umożliwiła wyczyn i wszystko to, co nie mogłoby się stać bez wyrzeczenia się i ofiarności człowieka*⁸. Ten lot ma jeszcze inne znaczenie. Wyrwał on człowieka z jego otoczenia, z jego małych grupowych partykularyzmów, przez godzinę człowiek znajdował się ponad ziemią, miał wokół siebie tylko niebo, jakby odrzucił wszystkie więzy rasowe, plemienne, narodowe, rodzinne – był tylko sobą.

Powtórzmy więc, Lévinas nie potępia ani nauki, ani techniki. Nikt chyba jednak dotąd nie walczył z taką siłą i przekonaniem z tendencją do absolutyzowania nauki, do absolutyzowania „skrytych pretensji Rozumu” dążącego do ujednolicenia, unifikowania obrazu człowieka i świata, aby nie naruszał on w niczym i nigdzie idei doskonałego **PORZĄDKU**. Ten porządek dominujący nad całością rzeczy,

⁸ *Totalité et infini*, s. 96.

⁹ *Difficile liberté*, Paris 1976, s. 326.

jego totalitarne zakusy, jest źródłem wciąż odnawiającej się przemocy.

Nauka nie może sobie rościć prawa do objęcia wszelkich dziedzin naszego życia, tym bardziej że fundamentalnych dla naszego życia doświadczeń ani opisać, ani wyjaśnić nie jest w stanie. Wyjaśnienia potrzebuje raczej sama. Jak Bergson, Lévinas pyta, dlaczego nauka zdominowała inne wartości ludzkie w naszej europejskiej kulturze. Odpowiedź, którą nam filozof daje, wprowadza nas w samo jądro jego metafizyki.

Od czasów greckich – pisze Lévinas – potęgowało się w Europejczyku przekonanie, że pierwotnym doświadczeniem człowieka w jego stosunku ze światem jest doświadczenie poznawcze. Człowiek zwraca się ku światu, by go poznać i by nad nim zapanować. Pragnienie wiedzy stworzyło Europę. Pragnienie piękne, ale nie wyczerpuje się w nim ludzkie doświadczenie i nie ono stanowi fundament ludzkiej egzystencji.

Należy zatem zrewidować słuszność owego przekonania, dokonać rewizji filozoficznej tradycji i w tym celu wysłuchać raz jeszcze Greków a przede wszystkim przesłania Starego Testamentu. Otóż właśnie to ostatnie uczy nas, że dążenie do podporządkowania tego co *INNE TEMU-SAMEMU* jest ograniczone. Synteza nie wszędzie jest możliwa, zbyt głębokie różnice dzielą byty. Uznanie tych różnic zmienia całkowicie perspektywę filozoficzną.

Tak więc Bóg, świat i człowiek, te trzy regiony ontologii szczegółowej, nie dają się zamknąć w jednej całości. Nie daje się też zsyntetyzować stosunków międzyludzkich. Wszystko, co o tych stosunkach mówi nauka, jest już wobec nich wtórne i nie odpowiada rzeczywistemu doświadczeniu. To rzeczywiste doświadczenie wyprzedza wszelkie inne i nie daje się do żadnego innego sprowadzić, jest ono pierwotne, fundamentalne. Tym doświadczeniem jest spotkanie z kimś *INNYM*. Wbrew filozoficznej tradycji nie ma ono charakteru poznawczego. Spotykając *INNEGO JA* nie staje się podmiotem intencjonalnego aktu poznawczego, skierowanego ku przedmiotowi. Nie ma tu w ogóle przedmiotu. W momencie bowiem spotkania nie jeszcze o *INNYM* nie wiem, jest on dla mnie tajemnicą. Nie mogę go objąć myślą, nie mogę nad nim

zapanować, jest on dla mnie absolutną transcendencją, a jednak nawiązuję z nim kontakt, nie przez mowę o ustalonym porządku, mowę, której sens został już poznany i upowszechniony, lecz przez słowo, przez żywe słowo będące raczej wołaniem, apelem, na które pragnę odpowiedzieć. Dopiero z takiego słowa zrodzi się mowa. W chwili spotkania jednak nie ma wiedzy ani dążenia do wiedzy, *JA* jest natomiast przepełnione uczuciem bojaźni lub szacunku, miłości lub nienawiści. Stosunek, który łączy *JA* z *INNYM*, jest na wskroś etyczny. A zatem moralność wyprzedza wszelką wiedzę. Moralność jest jedyną filozofią pierwszą. I dla tej filozofii podstawę stanowi nie *cogita*, nie struktura podmiotowa, jak to jest niemal u wszystkich filozofów od Kartezjusza i Kanta po Husserla, i nie jakieś bezosobowe *My*, w którym roztopia się jednostka, lecz *JA* w spotkaniu z *INNYM*, w epifanii twarzy.

Najpiękniejsze partie książek Lévinasa są poświęcone opisowi tego fundamentalnego doświadczenia i jego następstw. Ono jest początkiem nie tylko mowy, ale i wiedzy, jest też początkiem społeczności ludzkiej, społeczności rzeczywistej, która powstać może jedynie tam, gdzie więzi się tworzą w sposób naturalny, z bezpośrednich kontaktów poszczególnych ludzi między sobą, a nie z narzuconych przymocą form prawnych i instytucjonalnych, choćby w imię najszczytniejszych idei. Proces powstawania takiego naturalnego społeczeństwa można dziś jeszcze obserwować, gdy przypatrzymy się jego najmniejszej komórce, małżeństwu i rodzinie. Poświęca im Lévinas wiele miejsca, ubierając swoje rozważania niemal w poetyckie słowa. Twarz kobiety, pisze on, objawia się w dziwnej słodyczy i ta słodycz jest nieprzetłumaczalna na język pojęć. Ten, kto zaczyna kochać, czuje coś niepojętego, nieuchwytnego, lecz pragnie tej *INNEJ* istoty i chce ją obdarzyć czułością i szacunkiem. Miłość jest dlatego możliwa, że między mężczyzną i kobietą zachodzi głęboka różnica, która się nie daje pokonać. Stąd małżeństwo nie jest *ani uzupełnianiem się, ani zjednoczeniem, ani walką*¹⁰. Jest ono pragnieniem *INNOŚCI*. Dla zaspokojenia tego pragnienia, tej intymności, buduję dom. Mój prywatny dom i to on umożliwia mi normalne

¹⁰ *Ethique et infini*, s. 60.

ludzkie życie, normalną pracę. W nim właśnie wyzwala się moja energia, aby działać i tworzyć. Życie społeczne potrzebuje zatem więzów etycznych, potrzebuje także prywatności i jej poszanowania.

Spotkanie z *INNYM* pociąga za sobą jeszcze inne szczególnie ważne konsekwencje. *INNY* pozwala rozzerwać się totalizmu, która nas spowija. Właśnie dlatego, że jest *INNY*, że się różni ode mnie, że się nie daje zamknąć w ramach moich pojęć i wyobrażeń. I wreszcie *INNY* zwracając ku mnie swą twarz, wzywając mnie, porusza mnie do głębi i już nie mogę być na jego wezwanie obojętny. Ze spotkania rodzi się poczucie odpowiedzialności za innego, za wszelką niesprawiedliwość, która go spotyka. Nie mogę zamknąć na nie oczu.

Na pojęciu odpowiedzialności i sprawiedliwości buduje się cała Lévinasowska etyka. Jest to etyka, która zawsze dotyczy tylko mnie, w której nie stawia się wymagań *INNEMU*. Stosunek bowiem *JA* i *INNY* nie jest stosunkiem wzajemnego zobowiązania. Zobowiązany jestem zawsze tylko *JA*, to *JA* muszę uczcić w *INNYM* jego osobę, to *JA* muszę mu oddać sprawiedliwość. Moralność rodzi się nie z reguł narzuconych przez kogokolwiek, lecz z uznania przeze mnie odrębności, niezależności, godności *INNEGO*.

Pozwolę sobie zacytować słowa Lévinasa z jednego z artykułów. Píše on: *Lecz w tej zwróconej ku mnie twarzy, w tej śmiertelności – zlecenie i żądanie, które dotyczą mego JA, które mnie dotyczą. Jak gdyby niewidzialna śmierć, której stawia czoło twarz drugiego, była moją sprawą, jakby ona dotykała mnie. Śmierć innego człowieka kwestionuje mnie samego i stawia pod znakiem zapytania, tak jak gdybym ja przez moją obojętność stawał się jej współnikiem i musiał odpowiadać za tę śmierć, jakby nie wolno mi było zostawić go, by umierał sam. To właśnie w wezwaniu twarzy o moją odpowiedzialność, twarzy, która mi wezwanie przekazuje, która żąda, która się upomina, INNY staje się moim bliźnim*¹¹.

Stosunek *JA* z *INNYM* ma charakter czysto osobisty i jest niepowtarzalny... Jest rzeczą oczywistą, że może on przybierać różne formy, może być pełen admiracji, a może w nim być obecna zazdrość, pogarda, nienawiść, także chęć zabójstwa. Zabójstwo to fakt banalny, pisze Lévinas, i żadne

reguły moralne nie uczyniły zabójstwa niemożliwym. Jeżeli jednak wiem, że jest ono złe, to dlatego że twarz *INNEGO*, twarz naga, pełna cierpienia mówi mi na każdym kroku: nie zabijaj.

INNY budzi więc we mnie sumienie i budzi we mnie wstyd, a jednocześnie w spotkaniu z nim, w tym szczególnym doświadczeniu kogoś, kto jest mi nieskończenie transcendentny i nieskończenie obcy, choć bliski, rodzi się we mnie religijna idea *NIESKOŃCZONOŚCI*. Przez *INNEGO* objawia mi się *NIESKOŃCZONOŚĆ*, której nie mogę pojąć, uczynić tematem mych rozważań, mogę jej tylko pragnąć. Myśl Lévinasa jest myślą religijną czerpiącą inspirację z tradycji judejskiej.

Czy możemy teraz odpowiedzieć na pytanie, co nam dała filozofia Lévinasa, co w tych jego myślach, tak często uciekających do metafory, przyniosło sławę? Czy zasługuje ona rzeczywiście na tak wielkie uznanie? Myślę, że tak. Lévinas uczynił krok w kierunku, w którym nie szła jeszcze tak konsekwentnie filozofia europejska. Nie jest rzeczą błahą dowodzić w filozofii, że pierwotny i fundamentalny kontakt człowieka ze światem ma charakter moralny, a nie poznawczy. Z tak pojętego kontaktu płyną natychmiast konsekwencje ontologiczne i teoriopoznawcze, dotyczące zarówno kondycji ludzkiej, jak i znaczenia wiedzy. Etyczny charakter przybiera też sama metafizyka. Konsekwencje takiego punktu wyjścia są najbardziej widoczne, a może także ważne nie w całym szeregu kwestii teoretycznych w filozofii, których tu nawet nie poruszałam, lecz przede wszystkim w aksjologii. Wartość naszego scjentystycznego świata o technologicznym nastawieniu została umniejszona. Przebudowany został cały system wartości. Wartością jest nie społeczeństwo, nie doskonale urządzone świat, wymarzony ustrój sprawiedliwości, doskonała organizacja, porządek, postęp ludzkości, idealne państwo, królestwo Boże na ziemi, lecz po prostu człowiek, on sam, nie jako członek społeczeństwa, przedstawiciel ludzkości itd., lecz jako osoba, którą winienem obdarzyć szacunkiem i za którą mam być odpowiedzialny. Konkretny człowiek został tu przeciwstawiony ideom.

¹¹ Referat wygłoszony na Kongresie filozoficznym w Montrealu.

Kontakt z *INNYM* – czy jest to przyroda, człowiek, Bóg – ma wartość sam w sobie, poza wszelkimi społecznymi układami, poza też wszelkim intensywnym dążeniem do pożytku. To, że jestem z drugim, że słucham jego głosu, że jestem przez niego wybrany, gdyż do mnie się zwrócił, jest tym, co czyni życie ludzkim, co czyni każdego z nas człowiekiem.

Etyka Lévinasa pokazuje, że wszelkie żądanie, by ludzie podporządkowali się takim czy innym – nawet najszczytniejszym – celom, jest nadużyciem, gwałtem zadawanym bezprawnie. Wymagania można zwracać jedynie do siebie. A więc nawet polityka musi być krytykowana i kontrolowana z etycznego punktu widzenia. Nie ma człowieczeństwa bez moralności.

Tak zatem ideałom całości, wszystkości, ideałom totalizacji czy to przez naukę, czy politykę, przeciwstawiony został człowiek. Ideałowi jedności – wielość wartości indywidualnych, pluralizm postaw idei i czynów; dążeniu do zaspokojenia potrzeb materialnych, a także intelektualnych – pragnienie nieskończoności, a także pragnienie wyjścia poza własną myśl, ku czemuś, co się dopiero przed nami otwiera. Wiedzy gotowej i bezpiecznej Lévinas przeciwstawia polot myśli poszukującej i niezaspokojonej, społeczności uregulowanej, abstrakcyjnej – spontaniczność kontaktów ludzkich nasyconych uczuciem, temu co jednorodne, zuniformizowane – różnicę. Aczkolwiek Lévinas odcinał się od wszelkiego programowania w etyce, jest w tej filozofii program bycia człowiekiem, ale człowiekiem, którego istotą jest nie rozum, lecz odpowiedzialność za drugiego. W naszej techniczowanej kulturze ten patetyczny program może się wydawać nierealny, utopijny, ale nie jest on bez znaczenia.

Rencontre avec Lévinas

Dans la pensée du philosophe contemporain, il y a plusieurs tendances dont deux semblent les plus importantes. La première – c'est la critique non seulement de la contemporanéité mais aussi de la forme de toute la culture européenne. La seconde – c'est la métaphysique identifiée avec l'éthi-

que. Lévinas a fait un pas décisif dans la direction peu suivie jusqu'à présent par la philosophie européenne. Il démontrait que le premier contact fondamental de l'homme avec le monde avait un caractère éthique et non pas théorique. Sur cette base il a reconstruit tout le système des valeurs.

Ks. Michał Heller

Przed naukowym przewrotem

Instynkt syntezy

Wchodzimy w bardzo interesujący okres. Teoria Maxwella zdecydowanie rozsądza ramy mechanistycznego paradygmatu. Jej elementarne pojęcia opierają się wszelkim próbom uzgodnienia z podstawowymi pojęciami mechaniki klasycznej. Wykonano cały szereg doświadczeń w obszarach, które powinny być wspólne zjawiskom mechanicznym i elektromagnetycznym. Ich jedynym wspólnym skutkiem okazało się nagromadzenie przeciwstawień i, być może, sprzeczności, pilnie domagających się usunięcia. Nie jest prawdą, że jeden wynik doświadczenia, sprzeczny z obowiązującym poglądem, likwiduje ten pogląd. Mimo tylu „wewnętrznych sprzeczności” i tylu niezgodności z wynikami eksperymentów mechanicyzm panuje nadal, lekko tylko nadwerężony. Potrzeba syntetycznego obrazu rzeczywistości jest instynktem uczonych. Mechanicyzm nie ma następcy, więc trwa.

Jest to jednak sytuacja nienaturalna. Walącą się budowlę trzeba podeprzeć lub pozwolić jej się zwalić i odbudować ją od podstaw. Bezwładność poglądów każe naprawiać, co się da, i tylko nacisk nowych „danych” – zarówno doświadczalnych jak i teoretycznych – będzie wymuszać kolejne odstępstwa. Tak długo, aż ich ciąg ułoży się w nową syntezę.

Oddalająca się synteza

Dzieło Hendrika Antoona Lorentza (1853–1928), wybitnego fizyka holenderskiego, niewątpliwie wyrosło z chęci ocalenia rozpadającej się syntezy, wypracowanej przez dotychczasowy rozwój fizyki. Teoria Maxwella była w swej istocie teorią makroskopową, doskonale pouczającą, co należy mierzyć i trafnie przewidującą wyniki pomiarów. Ale dla zrozumienia „mechanizmów świata” to za mało; trzeba

wniknąć w „istotę oddziaływań elektromagnetycznych”, by w ten sposób skonfrontować je z mechanistycznymi wyobrażeniami na temat funkcjonowania przyrody. Lorentz stawiał czoło temu programowi w szeregu prac publikowanych poczynając od 1886 roku¹.

Pierwotna intuicja Lorentza była następująca. Załóżmy, że źródłem zaburzeń elektromagnetycznych są mikroskopowe, elektrycznie naładowane cząstki, poruszające się w absolutnie spoczywającym eterze. W odpowiedzi na padające światło cząstki wykonują oscylacje, co powoduje powstawanie fal eteru. Uśrednienie bardzo wielu takich „elementarnych procesów” powinno równocześnie dać teorię Maxwella i wyjaśnić inne makroskopowe własności materii. W późniejszych pracach mikroskopowe cząstki, drgające w eterze, Lorentz nazwał jonami, a jeszcze później elektronami i przypuszczał, że ich masa może być zależna od „stanu ruchu”. Ta ostatnia hipoteza została przyjęta przez Lorentza ad hoc, pod naporem faktów doświadczalnych, mimo że była ona całkowicie niezgodna z zasadami mechaniki klasycznej.

W interpretacji zerowego wyniku doświadczenia Michelsona-Morleya Lorentz podjął myśl FitzGerald (por. poprzedni artykuł), zgodnie z którą ciała ulegają rzeczywistemu skróceniu w kierunku ruchu. Zdaniem Lorentza za skrócenie to są odpowiedzialne siły pomiędzy „jonami”, powstające „na skutek interwencji eteru”. W trakcie rozważań nad tym problemem pojawiła się ważna nowość. Lorentz zauważył mianowicie, że formuły matematyczne, pozwalające przejść od „spoczywającego” układu odniesienia do układu odniesienia poruszającego się ruchem jednostajnym (względem układu „spoczywającego”), różnią się od odpowiednich formuł znanych w mechanice klasycznej pod nazwą przekształceń Galileusza. Lorentz znalazł nowe przekształcenia (zwane dziś przekształceniami Lorentza)², poprawnie opisujące efekt skrócenia długości, ale początkowo stosował je z pewnymi wahaniem, równoległe z tradycyjnymi przekształceniami Galileusza. Innym odstępstwem od utrwalonej tradycji była „hipoteza czasu lokalnego”, którą Lorentz był zmuszony wprowadzić pod naciskiem wyników doświadczeń. Zgodnie z tą hipotezą, przy analizie zjawisk optycznych w ruchomych ukła-

dach odniesienia, należy przyjąć, że oprócz zwykłego czasu, który płynie tak samo w całym Wszechświecie, istnieje „czas lokalny”, płynący odmiennie w różnych układach odniesienia.

W roku 1904 Lorentz opublikował ważny artykuł³, w którym pokusił się o dokonanie podsumowania. Jego zdaniem, wszystkie znane podówczas fakty doświadczalne można zadowalająco wytłumaczyć, jeżeli przyjmie się dziesięć „fundamentalnych” założeń. Wszystkie one są sprzeczne z fizyką klasyczną i oznaczają podstawową reformę nauki. Oto niektóre spośród dziesięciu fundamentalnych założeń Lorentza: ciała ulegają skróceniu w kierunku ruchu; prędkość światła jest nieprzekraczalną prędkością w przyrodzie; przy przejściu od jednego (inercyjnego) układu odniesienia do drugiego czas i przestrzeń należy przekształcać zgodnie z nowymi formułami (przekształceniami Lorentza); podstawowymi składnikami materii są „elektrony”; mają one kształt kul, na powierzchniach których jest równomiernie rozłożony ładunek elektryczny; hipoteza skrócenia stosuje się także do „elektronów”.

Systematyczny wykład i dobra zgodność z wynikami doświadczenia nie były w stanie przesłonić faktu, że praca Lorentza nie proponowała oczekiwanej „fundamentalnej teorii”, lecz stanowiła tylko zbiór systematycznie wyłożonych założeń *ad hoc*⁴. Nowa teoria dojrzewała już w prze-myśleniach Einsteina i za niespełna rok miała ujrzeć światło dzienne.

Elektromagnetyczny obraz świata

W gruncie rzeczy już prace Lorentza ujawniły fiasko programu zredukowania całej fizyki do mechaniki klasycznej. Około roku 1900 było jasne, że teoria elektromagnetyzmu –

¹ Pełny wykaz prac Lorentza można znaleźć w monografii: A. J. Miller, *Albert Einstein's Special Theory of Relativity*, Addison – Wesley Publ. Comp., London, Amsterdam... 1981, s. 426–427.

² Warto przypomnieć, że „przekształcenia Lorentza” pierwszy otrzymał W. Voigt jeszcze w r. 1887 w związku z dyskusją efektu Dopplera; por.: M. A. Tonnelat, *Histoire du principe de relativité*, Éd. Flammarion, Paris 1971, s. 132.

³ „Electromagnetic Phenomena in a System Moving with any Velocity Less than That of Light”, *Proc. Roy. Acad.*, Amsterdam, 6, 1904, 809.

⁴ Krótkie przedstawienie koncepcji Lorentza por. np.: F. Rohrlich, *Klasyczna teoria cząstek natutowanych*, PWN, Warszawa 1981, s. 23–27.

czy to w wektorowej postaci Maxwella, czy „elektronowej” Lorentza – zachowa swoją indywidualność i nie da się sprowadzić do żadnego, względnie prostego, modelu mechanicznego.

W roku 1896 uczeń Lorentza, Pieter Zeeman, odkrył zjawisko rozszczepienia linii spektralnych (efekt Zeemana) i natychmiast spostrzegł, że można je wyjaśnić przy pomocy drgania „elektronów”, postulowanych przez mistrza. Sam Lorentz wkrótce wyliczył stosunek kwadratu ładunku elektronu do jego masy (e^2/m) i wywnioskował, że elektron niesie ładunek ujemny. Zachęcony tymi wynikami, Lorentz zaczął snuć przypuszczenia; czy nie udałoby się zredukować grawitacji do elektromagnetyzmu. W ten sposób teoria elektromagnetyzmu zaczęła wypierać mechanikę i pretendować do roli najbardziej podstawowej teorii fizycznej⁵.

Kropkę nad i postawił Wilhelm Wien. W tomie wydanym ku czci Lorentza w 1900 roku zaproponował on, że to nie teorię elektromagnetyzmu należy zredukować do mechaniki, ale wręcz przeciwnie – mechanikę do elektromagnetyzmu. Na arenie filozoficznych interpretacji nauki pojawił się tzw. elektromagnetyczny obraz świata. W tej wizji rzeczywistości istniałyby tylko elektrycznie naładowane cząstki i eter, a mechanika klasyczna byłaby fenomenologiczną teorią, powstałą przez odpowiednie uśrednianie tego, co dzieje się na „fundamentalnym poziomie” ziaren elektryczności i fal eteru⁶.

O krok od odkrycia

W roku 1895 do dyskusji nad podstawami fizyki włączył się wybitny francuski matematyk i filozof, Henri Poincaré. Jego pierwsze prace na ten temat miały charakter polemiki z Lorentzem, ale była to polemika życzliwa, nadechowana troską o ratowanie naukowej tradycji XIX stulecia. Poincaré kontynuował ten styl pracy już po powstaniu szczególnej teorii względności, do której odnosił się z dość daleko posuniętą rezerwą. Wydaje się to czymś paradoksalnym, jeśli zwrócić uwagę, jak blisko jej odkrycia sam się znajdował. Miał już właściwie w ręku wszystkie dane; należało je tylko odpowiednio ułożyć i wysnuć ostateczny wniosek.

Wydaje się, że przeszkodę stanowiła tu filozofia Poincarégo i zbyt silne przywiązanie do tradycji. Poincaré był konwencjonalistą, a jeżeli wierzy się, że w faktach naukowych tkwi aż tak duży element umowy, to czemu faktów nie interpretować w ten sposób, by zbyt drastycznie nie sprzeciwiały się dotychczasowej tradycji?

I tak, istotnie, Poincaré dysponował już wieloma elementami teorii względności. Nawet nazwa „zasada względności” pochodzi od niego. Wysunął on także myśl, by odległości przestrzenne mierzyć przy pomocy odbitych sygnałów świetlnych, co – jak wiadomo – odegrało decydującą rolę w rozumowaniach Einsteina. Poincaré, jako wybitny matematyk, zbadał formalne własności przekształceń Lorentza⁷, a nawet wprowadził czterowymiarową przestrzeń, która niedługo potem w rękach Hermana Minkowskiego stała się tak ważnym pojęciem czasoprzestrzeni. Jednakże wszystkie te wyniki Poincaré otrzymał jako modyfikacje i uzupełnienia do teorii Lorentza; wymyślał skomplikowane „siły” i „ciśnienia”, by jakoś uzgodnić swoje formalne osiągnięcia z Lorentzowskim obrazem świata.

Matematyczna wyobraźnia Poincarégo sprawiła, że mimo wszystko był on bardziej nowatorski od Lorentza, ale Lorentz z kolei okazał się wrażliwszy na wymowę faktów doświadczalnych. I prawdopodobnie dlatego Lorentz do końca życia utrzymał się blisko głównego nurtu rozwoju fizyki, podczas gdy Poincaré po roku 1911 wyłączył się z dyskusji nad teorią względności, na boku oczekując dalszego rozwoju wypadków⁸.

Bilans mijającej epoki

W 1904 roku odbył się w St. Louis, w Stanach Zjednoczonych, Międzynarodowy Kongres Nauki i Sztuki. Na Kon-

⁷ „Über die Möglichkeit einer elektromagnetischen Begründung der Mechanik”, w: *Recueil de travaux offerts par les auteurs à H. A. Lorentz*, Hague, 1900, s. 96–107.

⁸ Obszerniej na temat „elektromagnetycznego obrazu świata” por.: A. I. Miller, dz. cyt., s. 45–47.

⁷ Pokazał, że stanowią one grupę i badał niezmienniki tej grupy, co właściwie stanowi już formalną podstawę szczególnej teorii względności.

⁸ Obszerniej na temat roli Poincarégo w rozwoju idei relatywistycznych por.: A. I. Miller, dz. cyt., s. 79–86; M. A. Tonnelat, dz. cyt., s. 123–129.

gresie tym Henri Poincaré wygłosił odczyt pt.: „Współczesny stan matematycznej fizyki i jej perspektywy”⁹. Pierwsze zdania odczytu brzmiały: *W jakim stanie znajduje się dziś fizyka matematyczna? Jakie stoją dzisiaj przed nią zadania? Jaka jest jej przyszłość? Czy przyjdzie jej zmienić swój charakter? Czy cele i metody tej nauki pozostaną takie same dla naszych następców, którzy przyjdą po nas za dziesięć lat? Czy też staniemy się uczestnikami głębokich przeobrażeń?* Z pytań tych widać, że Poincaré był w pełni świadom powagi sytuacji. A jeżeli uświadomić sobie, że już w następnym roku Albert Einstein swoim artykułem w „Annalen der Physik” zapoczątkował nową epokę, to ze wszech miar warto z uwagą zastanowić się nad niektórymi myślami z odczytu Poincarégo, tego głębokiego świadectwa mijających czasów.

Mimo niewątpliwie kryzysowej sytuacji, Poincaré jest optymistą: *Chociaż tak jak każdy dobry lekarz nie chce prognozować, mogą jednak postawić diagnozę: tak – na pewno widzimy symptomy poważnego kryzysu i być może stojmy na progu zmian. Nie należy jednak zbyt niepokoić się, jesteśmy przekonani, że „choroba” nie jest śmiertelna. Możemy nawet mieć nadzieję, że ten kryzys będzie twórczy, i że jest on konieczny dla dalszego rozwoju. Tak jak uczy nas dotychczasowa historia.*

Następnie Poincaré omawia pięć wielkich zasad dotychczasowej fizyki¹⁰ i ukazuje, jakie trudności narosły w ich rozumieniu. Trudności także są pewnymi „wynikami”, bo w jakimś sensie wskazują one kierunek. *Ze wszystkich tych wyników – przypuszcza Poincaré – jeśli będą one potwierdzone, powstałaby nowa mechanika.* Można nawet przewidzieć niektóre jej twierdzenia. I tak podstawowym prawem byłaby *absolutna niemożliwość osiągnięcia prędkości większej od prędkości światła, podobnie jak nie można otrzymać temperatury mniejszej od zera absolutnego.* To z kolei pociągałoby za sobą istnienie różnych czasów w różnych układach odniesienia. Również masa musiałaby się *zwiększać wraz z szybkością.* Tak daleko idące zmiany pozwalają mówić o „ruinach” fizyki klasycznej. *Co wobec tego zostało nienaruszone na tych ruinach?* – pyta Poincaré i przypuszcza, że największe szanse na przetrwanie mają zasady zachowania i najmniejszego działania.

W zakończeniu odczytu Poincaré jeszcze raz wyraża przypuszczenie, że przyszłością fizyki jest „nowa mechanika” i że w takim przypadku zwykła, *bardziej prosta mechanika stałaby się pierwszym przybliżeniem, prawidłowym, dopóki szybkości pozostają dostatecznie małe i tym sposobem stara dynamika znalazłaby się w nowej. Ale...* istnieje jeszcze szansa, że wszystko pozostanie po staremu. *Kończąc, muszę podkreślić – mówi Poincaré – że jeszcze to się nie stało i że bynajmniej nie dowiedziono, że zasady nie wyjdą z walki zwycięskie i nie zmienione.* Brzmienie w tym nuta tęsknoty za starymi, dobrymi czasami. Przemijanie zwykle wywołuje odruch nostalgii.

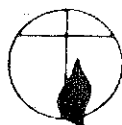
⁹ Polski przekład w: *Literatura Źródłowa do kursu „Podstawy fizyki” na Politechnice Warszawskiej*, tom 1, *Szczególne Teoria Względności*, red.: W. Kuczek, Warszawa 1981, s. 256–276; Wszystkie cytaty pochodzą z tego przekładu.

¹⁰ Drugą zasadę termodynamiki, trzecią zasadę Newtona (akcji i reakcji), zasadę względności, zasadę zachowania masy i energii oraz zasadę najmniejszego działania.

Avant la révolution scientifique

Après Maxwell et sa théorie de magnétisme on a tenté de sauver la synthèse, qui se délabrait. Les apports importants y furent ceux de Hendrik Antoon Lorentz (1835–1928), physicien hollandais, et ensuite de son élève, Pieter Zeeman. En 1895, l'émir-

nent mathématicien et philosophe français, Henri Poincaré, se joignit à la discussion sur les fondements de la physique, et il disposait déjà de nombreux éléments de la théorie de relativité. Même le terme „principe de la relativité” vient de lui.



Andrzej Stanisław Kowalczyk

Obecność sacrum

Sacrum to – według określenia Mircei Eliade – rzeczywistość absolutna, która, choć w stosunku do świata ludzkiego transcendentna, manifestuje się w nim uświęcając go tym samym i **urzeczywistniając**. Sacrum zatem to święta przestrzeń, ład Boży uzasadniający człowieka i jego świat.

Nie ulega już chyba wątpliwości, że okres triumfów światopoglądu pozytywistycznego przeminął. Człowiek współczesny coraz częściej spostrzega, że to, co dotychczas często stanowiło ośnowę jego obrazu rzeczywistości i jego samego – a więc różne odmiany materializmu, powierzchowny antropocentryzm – podszty jest nicością. Niewielki nawet kryzys ekonomiczny czy regres stopy życiowej sprawia, że świat zorganizowany dotąd w oparciu o dobra materialne, kult doraźnego sukcesu czy kariery – świat taki ukazuje się człowiekowi dzisiejszemu jako chaos wzbudzający w nim trwogę i poczucie beznadziejności.

Pod koniec XVIII wieku i w pierwszej połowie XIX panowało wśród myślicieli niemal powszechnie przekonanie, że religia jest niczym innym jak systemem wierzeń czy zwykłych zabobonów przez samego człowieka nadbudowanym nad porządkiem naturalnym. W miarę rozwoju wiedzy o świecie system ten będzie stawał się zbędny i w XX wieku zaniknie zupełnie. Gdy wiek dwudziesty się zbliżał, a przewidywane zmiany nie następowały, pojawiła się koncepcja racjonalizacji. Polegać ma ona – jak pisze Daniel Bell¹ – na zmianie porządku naturalnego na porządek techniczny, na rytm pracy. *Stanowi funkcjonalną adaptację środków do celów, przy czym głównym kryterium postępowania się przedmiotami jest skuteczność.* W tym sensie Max Weber twierdził, że wraz z postępem wiedzy i techniki człowiek przestanie wierzyć w moce nadprzyrodzone, w duchy i demony. (Określił to mianem *Entzauberung* – odczarowanie.) Człowiek utraci wiarę w prorocтва i poczucie sacrum. *Rzeczywistość – mówi Weber – stała się ponura, płaska i utylitarna. Pozostawiła w duszach ludzi pustkę, którą starają się*

wypełnić gorączkową aktywnością, za pomocą najrozmaitszych zabiegów i namiastek. O ile trudno się zgodzić z niczym nie umotywowaną tezą o zaniku religii i poczucia sacrum, to Weberowska diagnoza duchowego stanu *hominis irreligiosi* wydaje się trafna. Jeśli jednak odrzucimy naiwne przekonanie o naturalnym zamieraniu wiary religijnej, to kwestia przyczyn postępującej desakralizacji kultury zachodniej (a oznacza to samobójcze odcinanie się od korzeni) pozostaje otwarta.

Daniel Bell wyróżnia następujące czynniki, które powodują ten proces:

1. *Rozpowszechnianie się idei radykalnego indywidualizmu w dziedzinie ekonomii i polityki oraz nieskrępowanego rozwoju osobowości w domenie kultury.* Jednostka usiłuje zerwać wszelkie krępujące ją psychologiczne, obyczajowe i moralne ograniczenia. Domaga się prawa sięgania po każde doświadczenie, także doświadczenie zła, okrucieństwa i przemocy – w przekonaniu, że może to wzbogacić osobowość.

2. *Problemy związane z hamowaniem impulsów, szczególnie impulsów „demonicznych”, przechodzą z domeny religijnej do sztuki (literatury, poezji, muzyki i malarstwa).* Najdobitniej proces ten ujawnił się w modernizmie. *Sztuka staje się najwyższą religią, a kapłanem jej jest artysta* – pisał u nas Stanisław Przybyszewski w „Confiteor” – (...) *artysta ten to ipse philosophus, daemon, Deus et omnia.* Nie miało to oczywiście oznaczać spirytualizacji sztuki, ale jej całkowite „wyzwolenie”, uniezależnienie od sfery moralności. *Modernistyczna wyobraźnia* – pisze Bell – *nie zna ograniczeń, jej przedmiotem może być mord, rozpusta, sodomia, kazirodztwo, degradacja człowieka (...).* Namiętności ludzkie nie są już utożsamiane z cierpieniem i ofiarą w sensie religijnym, lecz z cielesną zmysłowością, która poszerza granice osobowości. *Morderstwo przestało być piętnem Kaina, stało się aktem nie dającej się opanować ekscytacji pod wpływem utajonych popędów.*

¹ Problematyce sacrum w kulturze wiele miejsca poświęcił również „Tygodnik Powszechny” (szczególnie 1982–83). Pisali m.in. J. Błoński, S. Sawicki, Z. Kubiak, K. Dybciak. Zob. także *Sacrum w literaturze*, Lublin 1983, (TN KUL).

3. *Upadek wiary w niebo i piekło i wzrost lęku przed nicością czy pustką czekającej śmierci. (...) Uświadomienie sobie perspektywy nihilistycznej.*

Świat, który w wyniku poznania naukowego miał stać się przejrzysty i zrozumiały, w wyniku zaś ekspansji technicznej – bezpieczny i uporządkowany, przemienił się dziś w labirynt. Przepowiadany przez ideologów i filozofów porządek ludzki okazał się bezbrzeżnym chaosem, w zetknięciu z którym człowiek doświadcza rozpacz – tej choroby na śmierć.

Celny i sugestywny opis zjawiska desakralizacji świata współczesnego człowieka znajdujemy w wierszu Zbigniewa Herberta „Pieśń o bębnie” (ze zbioru „Hermes, pies i gwiazda”, 1957):

*Odeszły pasterskie fletnie
złoto niedzielnych trąbek
zielone echa waltornie
i skrzypce także odeszły –
pozostał tylko bęben
i bęben gra nam dalej
odświętny marsz żałobny marsz
proste uczucia idą w takt
na sztywnych nogach
dobosz gra
i jedna myśl i słowo jedno
gdy bęben wzywa stromą przepaść
niesiemy kłosa lub nagrobek
co mądry nam wywróży bęben
gdy w skórę bruków bije krok
ten hardy krok co świat przemieni
na pochód i na okrzyk jeden
nareszcie idzie ludzkość cała
nareszcie każdy trafił w krok
cielęca skóra pałki dwie
rozbiły wieże i samotność
i stratowane jest milczenie
a śmierć niestraszna kiedy tłumna
kolumna prochu nad pochodem
rozstąpi się posłuszne morze*

zejdziemy nisko do czełuści
do pustych piekieł oraz wyżej
nieba sprawdzamy nieprawdziwość
i wyzwolony od przestraszów
w piasek się mieni cały pochód
niesiony przez szyderyczy wiatr
i tak ostatnie echo przejdzie
po nieposłusznej plesni ziemi
zostanie tylko bęben bęben
dyktator muzyk rozgromionych

Zwycięstwo bębna nad innymi instrumentami orkiestry, zagłuszenie pasterskich fletni, skrzypiec i trąbek oznacza demuzykalizację świata. Jak zauważył Ryszard Przybylski² – uporządkowany, pełen harmonii świat uległ rozkładowi. *Symbolem nowożytnych społeczeństw (...) stał się bęben, muzyka poganianych i ogłupiałych tłumów.* O sztuce nowej epoki pisał Wassily Kandinsky, że jej istotę stanowi *stracona równowaga, obalone zasady, nagły warkot bębna, wielkie pytania, pozbawione celu aspiracje, niespokojne poglądy, zerwane więzy, rozbite ogniwa – oto nasza harmonia.*

Ale Herbert dostrzega nie tylko regres idei uniwersalnego ładu. *Odświętny marsz żałobny marsz*, którego rytm wybija *dyktator muzyk rozgromionych*, obwieszcza epokę chaosu nie tylko w świecie sztuki. Demuzykalizacja świata – to jest zniszczenie jego obrazu jako kunsztownej harmonii – jest wynikiem jego desakralizacji, odrzucenia przez ludzi Boga. *Nieba sprawdzamy nieprawdziwość* – powiadają uczestnicy marszu. Człowiek sam, zadufany w swą domniemaną doskonałość, ustanawia drogowskazy i wytycza kierunki.

W sztuce proces ten objawia się afirmacją rozpadu, pochwałą niepokoju. Więzy integrujące świat mają być zerwane, ogniwa broniące ludzkość przed rozpaczą przypadkowości i lękiem przed nicością zostaną rozbite, a równowaga odrzucona. *A śmierć niestraszna kiedy tłumna.* Jednym ze składników „nowej wiary” jest kolektywizm, który ubóstwi człowieka; nie osobę-człowieka, ale człowieka gatunkowego, zdegradowanego do bytu biologicznego. W tym ubóstwieniu kryło się już ziarno pogardy.

² R. Przybylski, *To jest klasycyzm*, Warszawa 1978, s. 128.

Dlaczego harmonia przestaje być pożądana, a afirmacja jest mniej przyciągająca niż prometejski bunt? Pierwszym i zasadniczym powodem – światopoglądowej natury – jest odrzucenie sacrum, uznanie Boga za hipotezę zbędną dla rozumienia świata i człowieka. Pierwsze kroki w tym kierunku uczyniono już w renesansie, epoce humanizmu klasycznego. *Zapominając, że w porządku bytu i dobra Bóg podejmuje pierwszą inicjatywę i ożywia naszą wolność, człowiek chciał uczynić ze swego działania ludzkiego działanie bezwzględnie pierwsze (...). Dlatego też epoka ta stała się (...) epoką humanizmu oderwanego od Wcielenia, w której wysiłek postępu musiał przybrać charakter fatalny i sam się przyczynić do rozkładu ludzkości* – mówi Jacques Maritain. – *Zasadniczym błędem humanizmu antropocentrycznego było to, że był antropocentryczny, a nie to, że był humanizmem („Humanizm integralny“).* Zdaje się, że docieramy nie tylko do pierwotnych przyczyn kryzysu XX-wiecznej sztuki, filozofii, wrażliwości i uczuciowości dzisiejszego człowieka, ale i odnajdujemy genezę patologii życia społecznego, której jaskrawym i powszechnym przejawem jest przedmiotowe traktowanie osoby-człowieka. W renesansie, w którym tak chętnie doszukujemy się swoich korzeni, miał miejsce „grzech pierworodny“ kultury nowożytnej. Humanizm renesansowy przesiąknięty był pogańskim antykiem, ogromny wpływ zdobyły sobie obok neoplatonizmu inne starożytne szkoły filozoficzne – stoicyzm, sceptycyzm czy epikureizm. To właśnie humanistyczne piętno nosi religijność Jana Kochanowskiego, silnie naznaczona renesansowym synkretyzmem filozoficznym usiłującym godzić ze sobą zupełnie sprzeczne nawet postawy i style myślenia. Przeczytajmy pod tym kątem słynny hymn Kochanowskiego „Czego chcesz od nas, Panie...“. W Bogu, ku któremu kierowana jest dziękczynna modlitwa, rozpoznajemy biblijnego Stworzyciela z pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, który świat nie tylko powołał do życia, ale i udziela mu Swej doskonałości (Rdz 1, 1-31). Jednakże hymn nie wydaje się dziełem poczętym w pełni z ducha chrześcijańskiego. Kochanowski poszedł tu za neoplatonską estetyczną wizją rzeczywistości. Świat jest piękny, harmonijny, przeniknięty cudowną zgodnością. Człowiek

i natura pozostają ze sobą w doskonałej zgodzie, zaś wszechświat cały ożywia i obejmuje miłość. W swoim niepoahamowanym optymizmie renesans zdaje się nie dostrzegać na tym pięknym obrazie świata, jaki sobie wytworzył, ani jednej rysy; podziwiając piękno Stworzenia, nie chce pamiętać o istnieniu szatana i grzechu pierworodnego. Odrodzenie – podkreślając godność człowieka (np. Pico della Mirandola) i nazywając go mikrokosmosem – zapomina często o jego słabości i grzeszności. I w tym sensie można mówić o tendencjach dechrystianizacyjnych w renesansie. Chce on widzieć w Bogu doskonałego artystę (starożytny topos *Deus artifex*), twórcę doskonałego dzieła sztuki, którego piękno zachwyca. Sfera sacrum zostaje z jednej strony zubożona o wymiar Bożego ojcostwa i miłosierdzia, które zdolne jest nas przebóstwić, z drugiej zaś strony nie dostrzega się tu całego dramatyzmu ludzkiego losu, jego eschatologicznej głębi – świadomości rzeczy ostatecznych, o których mówi święty Jan w *Objawieniu*. Piękny hymn Jana Kochanowskiego jest jednym z tych dzieł renesansu, które zapowiadają zwrot ku dobru ziemskiemu. Bóg stanie się tylko – jak powiada Maritain – gwarantem panowania człowieka nad materią.

Diagnoza autora „Humanizmu integralnego” nie była ani odosobniona, ani pierwsza. Już w połowie dziewiętnastego stulecia podobny kierunek krytyki cywilizacji europejskiej przyjął Fiodor Dostojewski. Za krótką fascynację socjalizmem utopijnym zapłacił wieloletnią katorgą i zesłaniem na Syberię. Poglądy odmienił nie dlatego, że imperium carów wydało mu się rajem na ziemi. Wprost przeciwnie, mało który z rosyjskich pisarzy tak wyraźnie ukazał całą nędzę Petersburga. Dostojewski uświadomił sobie, że prawdziwego dobra i wolności nie przyniosą temu światu ubóstwa i upośledzenia tacy ludzie jak powieściowy Raskolnikow czy rzeczywisty Nieczajew (by poprzestać tylko na tych dwóch przykładach). Droga do wyzwolenia z nędzy i bezprawia nie wiedzie przez odrzucenie Bożego ładu świata i praw moralnych, którymi Bóg obdarzył człowieka. W liście do W. Aleksiejewa Dostojewski pisał: *Chrystus wiedział albowiem, że samym chlebem nie ożywi się człowieka. Jeśli jednocześnie nie ofiaruje mu się życia duchowego, ideału Pięk-*

na, to umrze z tęsknoty, zwariuje, zabije siebie albo popadnie w pogańskie fantazje. W epilogu „Zbrodni i kary“ odnajdujemy proroczy sen Raskolnikowa. Zdawało mu się w chorobie, w majaczeniu, że cały świat skazany jest na pastwę jakiejś strasznej, niesłychanej i niewidzianej zarazy morowej,ciągącej z głębi Azji na Europę. (...) Pojawiły się jakieś złośliwe drobnoustroje, które się zagnieżdżały w ciałach ludzi. Lecz były to duchy obdarzone rozumem i wolą. Ludzie, którzy je przyjęli w siebie, natychmiast dostawali obłędu i opętania. Ale nigdy, nigdy ludzie nie poczytywali siebie za tak mądrych i niezuchwianych w prawdzie, za jakich uważali siebie ci zarażeni. Nigdy nie mieli swych wyroków, swych wniosków naukowych, swych przekonań moralnych i wierzeń za tak niezbite. Zapanował chaos, ponieważ każdy sądził, że w nim jedyną tkwi prawda. Unicestwieniu uległy więzi międzyludzkie łączące ludzkość we wspólnotę, bo zakwestionowano to co ponadindywidualne i ponadmaterialne – uniwersalne, Boże prawo moralne. Stąd ludzie nie wiedzieli, co należy uważać za złe, a co za dobro. (...) Ludzie zabijali jeden drugiego w jakieś niedorzecznej złości (...) Porzucano najwyklesz rzemiosła, gdyż każdy proponował nowe pomysły, własne poprawki („Zbrodnię i karę“ cytuję w przekładzie Czesława Jastrzębiec Kozłowskiego). Oto ludzie-ślepcy miotają się bezradnie, nigdzie nie znajdując oparcia. Obdarzają się nawzajem pogardą i nienawiścią. Zmiał budować – burzą, zamiast solidarnie ustanawiać wspólnotę – mnożą podziały. Ludzi opętała pasja „tworzenia“, ujrzeni się demiurgami zdolnymi na nowo i po ludzku, samodzielnie zorganizować ziemski porządek. Ale ludzki „porządek“ okazał się straszliwym chaosem. Ludzkość, chcąc stać się dla siebie stwórcą, stała się katem. Szaleńcze „pomysły“ zniweczyły nie tylko wiarę w Dekalog, uniemożliwiły także czynności najprostsze, a zarazem najistotniejsze: uprawę roli, rzemiosło. Wyzwolony od metafizycznego wymiaru rozum ludzki oddał się zgubnym marzeniom, stracił kontakt z rzeczywistością. Jest to paradoks pozorny – TEN TYLKO ZAUWAŻA NAJNIŻSZY SZCZEBEL BYTU, KTO DOSTRZEGA NAJWYŻSZY.

Z zagrożenia wynikającego dla ludzkości z przeciwstawienia się łaadowi Bożemu zdawali sobie sprawę także pisarze polscy. W ostatniej scenie „Nie-Boskiej Komedii“ Zyg-

munta Krasieńskiego przywódca rewolucji, Pankracy, rozmawia z Leonardem. Pankracy jest wodzem rewolucji zwycięskiej, kreśli przed Leonardem obraz przyszłej cywilizacji, której wspaniałość odkupi krew i łzy rewolucji. Człowiek zaprowadzi porządek, w którym nie tylko nie będzie wyzysku, nędzy i poniżenia, ale zapanuje moralna doskonałość, ponieważ źródłem zła było panowanie feudalów, bankierów i fabrykantów. Dlatego żadne koszty nie są zbyt duże wobec celu, który wydaje się tak bliski i realny. Pogwałcenie Dekalogu, śmierć, zniszczenie, rozpusta, świętokradztwo wreszcie nie mogą być przeszkodą ku nowemu światu. Antagonista Pankracego, hrabia Henryk, mówi o starych zbrodniach ludzkości *kołujących nowym tańcem*, ale *ich koniec ten sam, co przed tysiącami lat – rozpusta, złoto i krew*. „Nie-Boska Komedia” nie jest jednak napisanym przez arystokratę politycznym paszkwilem na rewolucję. Chrystus nie po to śmiertelnie poraża Pankracego, aby uratować ancien régime i ocalić arystokrację. Chrystus nie jest zwolennikiem żadnej ziemskiej frakcji. Jego cios to odpowiedź Opatrzności na to, co dzieje się na ziemi. Ingerując w ludzki świat historyczny Chrystus nie broni „dawnego dobrego porządku”, opowiada się On nie za porządkiem ludzkim, a za ładem Bożym zakwestionowanym nie tylko przez krwawą rewolucję, ale i przez okrucieństwa oraz grzechy możliwych tego świata. Doskonały ład Boży nie może się wcielić w żaden ziemski ustrój. Kontaktuje się on z ludzką rzeczywistością historyczną na płaszczyźnie moralnej. Ludzie mogą realizować ów ład tylko poprzez wierność etyce Dekalogu i Ewangelii.

Jednak ład, o którym mówimy, to nie jakaś eteryczna, idealna sfera, którą zamieszkują niedościgłe arcywzory postępowania i maksymalistyczne nakazy etyczne. Ładu tego nie można przeciwstawiać rzeczywistości materialnej, która człowieka otacza i którą człowiek współtworzy poprzez swoją cielesność. Nie są to z pewnością dwie przeciwstawne i różniące się pod każdym względem sfery, jakie spotykamy na przykład w ontologii platońskiej. Ład moralny jest równie Boży jak świat historyczny, ponieważ ich początek jest ten sam. Człowiek obdarowany istnieniem, wolnością i miłością Boga winien być wierny Jego prawu.

Oczywiste jest, że *sacrum* w świecie ludzkim manifestuje się poprzez epifanie. Poza obszarem świętym znajduje się przestrzeń profanum. Jednak z chrześcijańskiego punktu widzenia mają one to samo źródło³.

*Wdzięcznym Cię tedy sercem, Panie, wyznawamy,
Bo nad to przystojniejszej ofiary nie mamy.*

Tak mówi w hymnie Jan Kochanowski chwając doskonałość i harmonię widzialnego świata. *Wdzięcznym Cię tedy sercem, Panie, wyznawamy* – to formuła duchowej i przede wszystkim moralnej wierności Stwórcy. „Wyznawać sercem” to tyle, co potwierdzać więź z Bogiem zachowaniem Jego przykazań w życiu jednostek i społeczeństw. Nie można jednak kochać człowieka i odrzucać otaczający go świat. Dzieło stworzenia jest integralne. Wyznawanie Boga sercem oznacza również afirmację porządku istnienia, o którym mówi Księga Rodzaju. W tym sensie utopijne pomysły dziewiętnastowiecznych socjalistów zniesienia rodziny i małżeństwa czy zastąpienia w czasie rewolucji francuskiej tygodnia dekadą były zakwestionowaniem ładu Bożego, były próbą zbudowania życia wbrew Bogu. Każdy taki eksperyment powoduje ograniczenie świadomości sakralnego wymiaru ludzkiej egzystencji. *Każdy kryzys egzystencjalny – pisze Mircea Eliade – kwestionuje zarówno rzeczywistość świata, jak i obecność człowieka w świecie. Znaczy to, że kryzys egzystencjalny jest w ostatecznym rachunku kryzysem „religijnym”, ponieważ na archaicznym poziomie kultury BYT I SACRUM SĄ JEDNYM I TYM SAMYM (...) świat opiera się na doświadczeniu sacrum i nawet najbardziej elementarna religia jest przede wszystkim ontologią. Ład Boży zatem to nie tylko objawione prawo moralne, ład Boży to perspektywa określająca strukturę bytu. I dlatego – jak mówi Eliade – religia stanowi paradygmatyczne rozwiązanie każdego kryzysu egzystencjalnego. (...) Religijne rozwiązanie nie tylko przewyżcza kryzys, ale zarazem „otwiera” egzystencję ludzką na wartości, które nie są już ani przypadkowe, ani jednostkowe, umożliwiając człowiekowi w ten sposób wykroczenie poza osobiste sytuacje i w rezultacie otrzymanie dostępu do świata duchowego.*

Zatem o dekadencji świadomości jednostkowej i kultury, o zakwestionowaniu uświęcającej i urzeczywistniającej mo-

cy sacrum zadecydowały nie tylko wielkie i spektakularne apostazje, takie jak ateizm, polityczne wizjonerstwo utopistów czy ekonomizm społeczeństw konsumpcyjnych. Także i te pozornie zewnętrzne, formalne zmiany – jak wprowadzenie dekady choćby – miały swoje znaczenie i dobrze charakteryzowały istotę i kierunek przemian. Wyznacznikiem kondycji ludzkiej przestawało być owo „wyznawanie Boga sercem”. Już nie Bóg obdarzał człowieka prawami, już nie serce było miarą, którą człowiek mierzył bliźniego i świat. Ustąpiło ono miejsca rozumowi. *Serce w języku biblijnym oznacza ludzkie, duchowe wnętrze* – mówił Jan Paweł II w niedzielny poranek Zesłania Ducha Świętego przed kościołem świętej Anny w Warszawie – *oznacza w szczególności sumienie... Człowieka więc trzeba mierzyć miarą sumienia, miarą ducha, który jest otwarty ku Bogu*. Czy rozum zależny od niedoskonałych zmysłów, zdeterminowany fizjologicznie, błędzący w labiryncie języka, może być miarą człowieka i świata? Mądrość rozumu uznawali romantycy za główny atrybut szatana. Stąd najcięższe oskarżenie, jakie miota przeciw Bogu szaleńczy Prometeusz, Konrad, to zarzut prymatu rozumu nad sercem:

*Kłamca, kto Ciebie nazwał miłością.
Ty jesteś tylko mądrością.*

Racjonalizm wyrażający się w uroszczeniach rozumu i w materializmie, których logiczną konsekwencją stało się samoubóstwienie człowieka, pozbawiały w oczach ludzi świat wymiaru sakralnego. Wykluczając arbitralnie Boga człowiek odrzucił również ład, który Ojciec – stwarzając kosmos – ustanowił. Świat zatem wydał się człowiekowi

³ Na marginesie uwaga (nie tylko) terminologiczna. Andrzej Osęka w swym interesującym szkicu *Sacrum. profanum. personalizm* („Przegląd Powszechny” 1983, z. 11/747) pisze o dominującym do niedawna w sztuce procesie sekularyzacyjnym nazywając go „triumfem profanum”. Otóż profanum jest tą częścią przestrzeni, która znajduje się poza obszarem świętym, poza sferą sacrum. Zatem odczucie profanum ma charakter ściśle religijny, gdyż właśnie dla człowieka religijnego otaczająca go przestrzeń nie jest jednorodna – tzn. dzieli się na sacrum i profanum. Taki podział przestrzeni pozwala na ustanowienie punktu stałego, święty obszar umożliwia orientację w chaosie jednorodności. Natomiast dla doświadczenia świeckiego cała przestrzeń jest jednorodna i neutralna. Człowiek świecki, ateista nie dokonuje w ogóle jakościowego rozróżnienia na sacrum i profanum. Choć oczywiście takiego świeckiego doświadczenia nigdy nie spotykamy w stanie czystym. Zob. M. Eliade, *Sacrum. mit. historia*, przeł. A. Tatariewicz, Warszawa 1970, s. 61–64.

bezsztaltny i przypadkowy. Podobnie jego własna egzystencja ukazała mu się „wyzwolona” z wszelkich ograniczeń. Nic dziwnego zatem, że pojawiła się myśl o nowym, doskonalszym uporządkowaniu istnienia. Dwudziestowieczny Pankracy z „Nie-Boskiej Komedii” przeżył upadek Okopów Świętej Trójcy. Niebo nad nim wypogodziło się i spokojnie napawał się triumfem. Niebawem przystąpił do budowy doskonałego ustroju, wziął w karby zanarchizowany lud, niezbędna okazała się organizacja czuwająca nad dyscypliną i bezpieczeństwem budowniczych. (Nie darmo imię Pankracy oznacza wszechwładny.) A on, cały oddany myśli o postępie, nie ustawał w swym dziele „przywracania” człowiekowi władzy nad światem. O Galilejczyku zapomniał zupełnie.

Czyż jest dziełem przypadku – pyta Daniel Bell – że świat współczesny zakreśliwszy granice autorytetowi religii w życiu publicznym, pierwszy stworzył władzę totalną w sferze politycznej – zjednoczenie wierzeń i instytucji w monolityczną całość uzurpującą sobie autorytet nowej wiary?

Ale zawinili nie tylko autorzy i wykonawcy politycznych utopii. Także i ci, którzy nie poszli drogą eksperymentów społecznych, poddali się kultowi pseudowartości. Odmienili samowolnie hierarchię wartości wyżej stawiając postęp materialny niż wewnętrzne doskonalenie, zastępując miłość bliźniego cziąg dla rzeczy. I jedni, i drudzy odrzucili Boży ład moralny, przestrzeń sakralną, bez której człowiek i jego kultura karleją i ulegają degradacji.

Pozbawiony Bożych drogowskazów, wyzbyty stałych prawd etycznych człowiek źle znosi wolność, którą obdarzył go egzystencjalizm. Nie dlatego wcale, że podlega bezwzględemu determinizmowi historii, który usiłuje wmówić mu materializm dialektyczny. Obie hipotezy usiłując zniszczyć metafizyczny, nadprzyrodzony wymiar ludzkiego bytowania sprowadzają na człowieka klęskę rozpacz, osamotnienia i pustki. Obie odbierają etyce i hierarchii wartości sankcję religijną, powodują ich zrelatywizowanie, a w efekcie erozję oraz zanik moralnych odruchów. Zaś samoubóstwienie człowieka – jak zauważa w trzecim tomie „Głównych nurtów marksizmu” Leszek Kołakowski – *kończy się tak samo, jak wszystkie indywidualne i zbiorowe próby*

samoubóstwienia: ukazuje się jako farsowa strona ludzkiej niedoli.

Współczesny homo irreligiosus, stwarzając samego siebie, *przyjmuje* – jak twierdzi Eliade – *istnienie tragiczne, a jego wybór nie pozbawiony jest wielkości*. Tragizm? Być może sytuacja ta ma pewne rysy pozwalające określić ją jako tragiczną, ale nie działa tu żadna konieczność. Jedyną cechą zbliżającą desperację człowieka do tragizmu jest nieunikniona katastrofa w postaci samounicestwienia. Buntownicy Prometeusz stacza się w otchłań rozpacz-y i potępienia. Tak jak Konrad z „Dziadów” drezdeńskich, który myślał, że oskarża samego Boga, gdy tymczasem jedynymi adresatami jego tyrady były podsłuchujące diabły – tajna policja Mefistofelesa.

Powrót sacrum dokonuje się na wielu płaszczyznach. Wartości takie, jak: godność, prawo, wolność, odpowiedzialność, „usamodzielnily się”, oderwały się od swych religijnych korzeni tworząc etykę laicką. Była to próba zbudowania godności ludzkiego bytowania bez Boga. Jednak w obliczu zagrożenia tych wartości – jak pisał Dietrich Bonhoeffer – *wszystkie te pojęcia – rozum, wykształcenie, humanizm, tolerancja, autonomia, które jeszcze do niedawna pełniły funkcję haseł bojowych w walce przeciwko Kościołowi, przeciwko chrześcijaństwu – są mu niestety bliskie. Co więcej, nie Kościół owego sojuszu dla swej ochrony, lecz przeciwnie, wymienione wartości, które stały się w jakiś sposób bezdomne – szukały schronienia w obrębie chrześcijaństwa, w cieniu Kościoła (...) Dzieci Kościoła, które stały się samodzielne i odeszły od niego, w godzinie niebezpieczeństwa wróciły do matki (...). Rozum, prawo, kultura, humanizm – jak tylko się zwą – szukały i odnalazły u swego źródła nowy sens i nową siłę. Źródłem tym jest Jezus Chrystus*⁴.

Oczywiście nie chodzi wyłącznie o wymienione wartości, idzie tu również o ich reprezentantów, twórców – pisarzy, aktorów, kompozytorów, malarzy etc. – to znaczy tych, którzy swoją pracą starają się wartości owe uobecnić w ży-

⁴ D. Bonhoeffer, *Kościół i świat* (tłum. Maria Urban), w: tenże, *Wybór pism*, wybór i opracowanie oraz noty wstępne Anna Morawska. Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1970, s. 150–151.

ciu, czynić je dobrem wspólnoty. Inscenizacja „Morda w katedrze” T.S. Eliota w reżyserii Jerzego Jarockiego w warszawskiej katedrze Świętego Jana nie była przecież podyktowana wyłącznie werystyczną koncepcją scenografii. Wolno sądzić, że nie jest to tylko tymczasowy, taktyczny sojusz. Myślę, że zaowocuje on artystycznie, przywróci współczesnej kulturze polskiej duchową głębię i poczucie chrześcijańskiej odpowiedzialności. A ta z kolei wzbogaci naszą skalę odczuwania, utrwali hierarchię wartości (tak często przez ludzi i instytucje, przez nas samych naruszaną), pozwoli wreszcie doświadczyć żywej więzi z przeszłością, z wielkim dziedzictwem ubiegłych wieków. Bo przecież były czasy, kiedy wydawało się, że ta zasadnicza dla bytu narodu ciągłość została zerwana; kiedy prawie przestawaliśmy rozumieć język, którym mówią do nas przodkowie; kiedy przestaliśmy się nawzajem rozumieć – stawaliśmy się społecznością głuchych i niemych. Powstrzymaliśmy erozję, ale nie umocniliśmy gruntu, odnaleźliśmy trwały fundament, ale domu – kultury na miarę zadań stojących dziś przed Polakami – jeszcze nie ma.

W „Ziemi Ulro” Czesław Miłosz powiada, że w katolicyzmie zawiera się obietnica polskiej kulturalnej oryginalności. Sądzę, że nie tylko o zwykłą oryginalność (tj. odmiennność od innych) tu chodzi. Kościół i katolicyzm są także obietnicą żywotności kultury polskiej. Nie idzie tu jednak o jakąś dominację religii, monizm światopoglądowy czy klerykalizm. Żywiołem i warunkiem podstawowym twórczości jest pluralizm. Od tej zasady odstąpić nie wolno. Dzieło chrystianizacji polskiej kultury współczesnej jest przede wszystkim zadaniem chrześcijan. Ma ono zostać urzeczywistnione nie PRZECIW komukolwiek, ale DLA wszystkich. W myśl słów Pawłowych: *NIE DAJ SIĘ ZWYCIĘŻYĆ ZŁU, ALE ZŁO DOBREM ZWYCIĘŻAJ* (Rz 12,21).

Stanisław Brzozowski w swym studium „Filozofia polskiego romantyzmu” przeciwstawił tę epokę naszej kultury *teoriom postępu, nie liczącego się z człowiekiem, bez jego udziału dokonującego się*. Romantyzm polski zrozumiał, że *świat jest wyrazem jedności, że prawda, piękno i dobro są jedną duszą świata, żyjącą we wszystkim*. Prawdę tę reprezentuje idea Kościoła oznaczająca, że *wszystkie duchy zespolone*

są w prawdzie, gdyż prawda jest jedna i gdy jeden ją znajduje, zabezpieczona jest dla wszystkich, gdy w kimś jednym jest zagrożona – zagrożona jest dla wszystkich. (...)

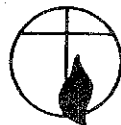
Kościół jest ustaleniem związku pomiędzy najwyższym szczytem duchowym a ostatecznym upośledzeniem i pewnością, że związek ten zerwany być nie może⁵.

⁵ St. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, w: tenże, *Kultura i życie*, wstępem poprzedził Andrzej Walicki, Warszawa 1973, s. 412 i 413.

La présence du sacrum

Les descriptions du phénomène de la désacralisation du monde moderne – oeuvre des penseurs et des créateurs polonais et étrangers, avant tout de J. Maritain. La tentative de réponse à la question, pourquoi l'harmonie cesse d'être désirée et l'affirmation est moins attrayante que la révolte prométhéenne. La cause première et

essentielle – genre de l'idée qu'on a sur le monde et la vie – est le rejet du sacrum, la conception de Dieu en tant qu'hypothèse inutile pour comprendre l'univers et l'homme. Les premiers pas dans cette direction ont été faits déjà à l'époque de la Renaissance, celle d'humanisme classique.



Mieczysław Porębski

Artysta i sacrum*

*Rzekły więc do Szamana zgraje: Kto ci dał władzę nauczać
o życiu i o śmierci? Oto mamy między sobą księży, do nich
należy słowo boskie.*

*Na to im odpowiedział Szaman: Słyszeliście o Mojżeszu
i o cudach, które czynił? Jam jest Mojżesz między sybirskim
ludem, a cudy czyniłem straszniejsze niż tamten, co przed
wiekami.*

Do tego cytatu z „Anhellego” dołączmy gorzkie i gniewne
urywki listów Mickiewicza:

*...uchodziłem za pomieszanego, z łaski Bożej zdrowszy
jestem niż kiedykolwiek dawniej...*

...przyjaciele mnie odbiegli, duchowni boją się herezji...

*...czyż prorok koniecznie musi być księdzem? Czytaj księgi
Starego Przymierza...*

...w wielu rzeczach spadliśmy niżej od Izraela...

Żeby zaś przejść, zgodnie zresztą z historycznym następ-
stwem wydarzeń, od romantycznej poezji do malarstwa,
które, gdy ta milknie, sięga po wieszczę „rząd dusz” i –
zdobywa go, o czym świadczy owo berło interreksa, które
uroczyście wręczono Mistrzowi Matejce na Wawelu, przy-
pomnijmy sobie nader pod tym względem znaczący obraz
tegoż Jana Matejki, namalowany w roku 1883, „Werny-
horę”. Umieszczony dziś na wprost wejścia do Matejkow-
skiej sali Sukiennic wprowadza w jej nastrój i problematy-
kę, przekonując, że w naszym malarstwie historycznym
chodziło o coś więcej aniżeli tylko o barwną, kostiumową
anegdotę, lekcję patriotyzmu, dziejowe rozrachunki, choć
o to wszystko rzeczywiście także.

Treścią obrazu jest największy i najboleśniejszy dramat
naszej historii; dramat dwu śmiertelnie zwaśnionych naro-
dów – polskiego i ukraińskiego. Wyrazicielem tego dramatu
uczyniła nasza poezja romantyczna legendarnego, z pańska

* Referat wygłoszony na konferencji naukowej „Sacrum i Sztuka”, zorganizowanej
w dniach 18 do 20 X 1984, w Rogóżnie przez Sekcję Historii Sztuki KUL.

ludowego, pokutującego za popełnione zdrady proroka. Idący jej śladem Matejko postać bohatera obrazu wziął wprost ze strof „Beniowskiego”.

Na grobie usiadł Wernyhora... pana

Znać po nim było: buty srebrem szyte,

Srebrne guziki błyszczą u żupana,

Złoty pas... Czoło na wiatry odkryte.

Zwróćmy uwagę na ową szczególną, przejętą przez malarza od poety scenerię. Wernyhora usiadł na grobie, niewysokim, stepowym kurhanie, który jest zarazem, jeśli wierzyć Stefanowi Czarnowskiemu, a wierzyć mu należy, kopcem granicznym. Czarnowski pisze: *Granice są także miejscem niektórych kultów, tych przede wszystkim, które usuwa się z obszaru codziennego, normalnego życia. I tak w niektórych okolicach starożytnej Italii chowało się zmarłych na pastwie granicznym, tak że kolumny grobowe służyły jednocześnie jako znaki graniczne. Gdzie indziej znów, na przykład u Rusinów, granice, a zwłaszcza kopce narożne, uważa się za groby zmarłych śmiercią gwałtowną, dawnych wojowników, samobójców i wszelkiego rodzaju potępieńców.*

Wiemy już, na jakim to grobie usiadł Wernyhora. Czyż nie kryją się w nim szczątki tych, którzy padli w bratobójczych, a więc i samobójczych, potępieńczych bojach? Wernyhora u stóp ma porzuconą lirę, nad jego głową błyszczy żółty krąg księżyca, sine niebo zasnuły rudawe dymy, po jego lewicy gdzieś z ukosa polatują nietoperze. Wokół wieszczą skupiły się charakterystyczne postacie słuchaczy, które – nie wiadomo – czy podtrzymują go, czy kulą się doń w daremnym poszukiwaniu otuchy i skupienia: spisujący jego słowa szlachcic, nakazująca gestem dłoni ciszę dorodna ukraińska niewiasta, młoda para, siczowy kozak, stepowy myśliwiec, łamiąca gdzieś w głębi ręce, odwrócona tyłem kobieta, siedzący u podnóża kurhanu ponury pop z opuszczoną głową, krakowskie pacholę, z którego dziecięcych dłoni wypadł i potoczył się w trawę ślubny czy też zaręczynowy pierścień, przy nim porzucony ryngraf z częstochowską Matką Bożą. Wieszcz przesłania czoło dłonią, drugą uniosł wysoko w przeklinającym czy też odpychającym straszną wizję gości, na twarzy jego maluje się przerażenie.

I znów powraca strofa Słowackiego:

*Owszem, był często wesółego lica,
Aż się zbliżyła rzeź; owa potworna
W skrwawionym płaszczu, z krążkiem półksiężycu
Na głowie, w wicherze sinym od miesiąca
Zakrwawionymi nożami krecąca...*

Te noże leżą u stóp popa, który zapewne dokonał ich poświęcenia. Cały omawiany obraz stanowi tak zwaną alegorię realną (termin wprowadzony przez Courbetta jako podtytuł jego „Atelier“). Chętnie posługiwało się nią malarstwo eklektyczne po połowie XIX wieku, zarówno realiści jak prerafaelici, u nas obok Rodakowskiego, Grottgera, właśnie Matejko. Mająca wszelkie cechy realności – gdy idzie o sytuację, postacie, akcesoria – scena historyczna czy współczesna nabiera w tym przypadku „drugiego”, alegorycznego znaczenia przez nagromadzenie w niej „mówiących” metonimicznych szczegółów, takich właśnie, jak ów pierścień – symbol niedoszłych zaślubin dwu narodów, ryngraf – symbol ufności i nadziei, noże – symbol uświęconej, historycznie narosłej nienawiści. Na obecność tych mówiących detali i związanych z nimi znaczeń zwrócili uwagę analizujący dzieło Matejki młodszy badacze, Paweł Pencakowski i Henryk Słoczyński. Oni też w nie publikowanych jak dotychczas pracach wydobyli aktualny kontekst polityczny Matejkowskiej alegorii: sprawa ukraińska nabrzmiewająca w Galicji, ale i w Królestwie, gdzie kolejnym aktem dramatu stała się kasata unii w ziemi chełmskiej w latach 1875–78, anachronizm polskich rewindykacji, któremu m.in. dał wyraz w osobnej broszurze sekretarz i totumfacki Matejki, podolanin Gorzkowski, sportretowany n.b. w „Wernyhorze”, bo to on właśnie spisuje proroctwa wieszcz. Nie to jednak jest tutaj najistotniejsze. Na przykładzie Matejkowskiego „Wernyhory” chciałem wskazać pewien trop, którym pójdą dalsze moje rozważania. Żeby jednak skończyć, na razie przynajmniej, z motywem Wernyhory, pozwolę sobie poszerzyć go o jeszcze jeden moment, o słowa, które „Pan dziad z lirą” wypowiada w „Weselu”, tej szczególnej, poetycko-malarskiej kontynuacji wątków biorących początek gdzieś w Mickiewiczowskich „Dzia-

dach", u Słowackiego oraz – ewidentnie już – w młolowanych alegoryczno-historycznych płótnach Matejki. Wystarczy wymienić obok „Wernyhory” – „Stańczyka”, „Rejtana”, „Grunwald”, „Hołd pruski”.

WERNYHORA

*Ja z daleka – hen od kresów
konia zgnałem.*

GOSPODARZ

Podły czas.

*A do wszystkich spadłych biesów,
toście tu są pierwszy raz;
któż was zwabił w taki czas?
A do wszystkich spadłych biesów
żeście tak niespodziewanie
w noc i na to weselisko
zechcieli tu, Ichmość Panie?*

WERNYHORA

*Z daleka, a miałem blisko
i wybrałem Weselisko,
boście są tu jakoś wraz,
i wybrałem Ichmość Mości
dom, gdzie ludzie sercem proszą.*

Weselisko jest obrzędem, jest świętem, gdzie wszyscy są *jakoś* wraz. I jak to przy święcie, dom otwiera się dla niecodziennych gości, którzy choć z *daleka, hen od kresów*, w takim przecież momencie *mają blisko*. Tu jeszcze jedno odwołanie się do Czarnowskiego. W swej rozprawie o podziale przestrzeni i jej rozgraniczeniu w religii i magii wykazuje on, że obrzędowe centrum zbiorowości i pozostająca poza zasięgiem życia codziennego graniczna peryferia stanowią swoistą jedność. Jednakże objawia się w nich świętość, tyle że w centrum przez stosowne obrzędy, a nawet zgubny dla *tych, którzy ośmieliliby się zjawić nie przygotowani*. Dlatego, powiada Czarnowski, wolno stwierdzić, że w swojej zasadniczej istocie miejsce święte i granica są identyczne. Dlatego duch Wernyhory wraz z innymi zaproszonymi przez młodą parę na wesele z poduszczenia Poety, choć z *daleka*, miał *blisko*, dlatego wybrał właśnie rozśpiewaną i roztańczoną

weselną chałupę. Bowiem, jak przypomina – za Dumézilem – Roger Caillols, właśnie święto sprawowane w centrum lokalnej zbiorowości, w świątyni, kościele, ale i w domowych progach przy obrzędowym zgromadzeniu, otwiera takie właśnie wyróżnione, wyłączone z życia codziennego miejsca na „Wielką Przestrzeń” zewnętrznych zaświatów, gdzie na szczytach gór i pustkowiach mają swe siedlisko moce nadprzyrodzone wszelkiego rodzaju, gdzie krążą duchy przodków i złowrogie larwy potępieńców.

Do tej szczególnej, sakralnej topografii przyjdzie nam jeszcze powrócić. Przedtem jednak wytłumaczyć by się należało z pewnych, przyjętych w tych rozważaniach założeń.

Zadanie, które postawił przed nami wszystkimi organizator sesji „Sacrum i sztuka”, jest nader karkołomne, przypomina bowiem szkolne nasze kłopoty z rozwiązywaniem układu równań o dwu niewiadomych. Jedną niewiadomą jest tu mianowicie sztuka, drugą pojęcie *sacrum*. Nie ma zadowalającej wszystkich definicji sztuki i, jak twierdzą niektórzy, być nie może, bo sztuka ustawicznie przekracza zakreślone jej granice, rewiduje je zarówno na bieżąco, jak również wstecz. To, co nigdy za takową uważane nie było, staje się nią dla nas dzisiaj; to, co jest dla nas sztuką dzisiaj, może nią nie być jutro, ale może nią stać się na nowo pojutrze. Z pojęciem *sacrum* rzecz się ma trochę inaczej. Ma ono nader szacowną metrykę zarówno w swym brzmieniu łacińskim, jak i w swym odpowiedniku greckim *al hagíos*, ostatnio jednak zrobiło dość nieoczekiwaną karierę na gruncie badań religioznawczych o orientacji bądź socjologiczno-antropologicznej, bądź fenomenologiczno-hermeneutycznej. Badania te za wszelką cenę usiłują znaleźć jakiś wspólny mianownik dla swoich zainteresowań sięgających od tego, co Durkheim nazwał *formami elementarnymi życia religijnego* aż po różne mitologie i pseudomitologie współczesnej kultury masowej, penetrowane przez Rolanda Barthesa i jego rozlicznych następców. To zresztą jeszcze pół biedy, cała bieda zaczyna się wówczas, gdy modne słowo puchnie od znaczeń, które mu nie przysługują, szerząc jedynie wcale nie ożywcze zamieszanie. Tak właśnie zdarzyło się w interesującym nas przypadku, gdy przymiotnika *SACER, SACRA, SACRUM* zaczęto używać wymiennie z przymiotnikiem *SANCTUS, SANCTA, SANCTUM*.

Zacznijmy jednak od sztuki. Zakres samego terminu jest, jak wiadomo, bardzo szeroki. Każda w zasadzie czynność ludzka, a raczej każdy mniej lub więcej spójny system takich czynności, może pretendować do tej kwalifikacji, pod warunkiem jednak, że nie ograniczy się do samej tylko rzemieślniczej sprawności, ale zawierać będzie elementy inwencji i twórczego ryzyka. W węższym jednak znaczeniu pojęcie sztuki ograniczamy zazwyczaj do systemów między-ludzkiego komunikowania się za pośrednictwem mowy artykułowanej, pisma i druku, ruchów, gestów i mimiki, muzyki wokalne i instrumentalnej, kształtowania naszych siedzib i otoczenia, z włączeniem malarstwa i rzeźby, audio-wizualnych środków masowego przekazu wreszcie. Przyjmuje się przy tym, że jest to komunikowanie się szczególniego rodzaju, wykraczające poza ramy tego, co nazywać by można komunikacją potoczną. Pozostawmy na razie na boku kwestię, o jaki szczególny rodzaj czy sposób komunikowania mogłoby tutaj chodzić, jakie byłyby jego historycznie zmienne „warunki brzegowe”. Czy dotyczyłyby one jedynie uznanej za „artystyczną” formy komunikatu, czy również, a może przede wszystkim, przekazywanych za jej pośrednictwem sensów i znaczeń? Dla naszych bowiem celów wystarczy zauważyć, że komunikowanie się typu „artystycznego” tym różni się od komunikowania się „potocznego”, iż jest w odrębny sposób zinstytucjonalizowane. Przez instytucję zaś rozumiem wyspecjalizowany układ ról społecznych o określonej bazie rekrutacyjnej, środkach i sposobach działania oraz o wyznaczonych mniej lub więcej szczegółowo stałych albo zmiennych zadaniach do spełnienia. W przypadku sztuki role społeczne najczęściej spotykane to rola zleceniodawcy i pomysłodawcy, rola dostarczającego niezbędnych środków inwestora, a dalej rola realizującego bezpośrednio czy pośrednio zamówienie artysty – mistrza, jego pomocników i uczniów, następnie rola opiekującego się artystą mecenas, kontrolującego jego działalność cenzora, pośredniczącego pomiędzy nim a odbiorcą krytyka czy, na inny trochę sposób, marszanda, rola samego odbiorcy wreszcie – widza, amatora, kolekcjonera.

Już samo wymienienie wszystkich tych ról wskazuje, jak skomplikowaną instytucją życia społecznego jest sztuka, jak różne angażuje siły, ambicje, prestige i interesy, jak wielo-

rako powiązana jest z całokształtem materialnych i duchowych aspektów życia zbiorowości. Dla naszych rozważań najważniejsza będzie jednak w tym układzie rola artysty, rola czy może raczej posłannictwo, mandat, który, jak to widzieliśmy, skłonny jest on sobie, w pewnych przynajmniej okolicznościach, przypisać. Przypisać, a może nawet uzurpować, nie bez zgody jednak – zauważmy – tych, którzy tego właśnie od niego oczekują, którzy uzurpację taką gotowi są zaakceptować, potwierdzić i na swój sposób – pamiętajmy o owym berle Matejki – uświęcić, konsekrować, a więc uznać sakralność aktu twórczego i samej osoby artysty. Dla zilustrowania owego przejęcia mandatu posłużyłem się znany nam i bliskim przykładem, ale sakralizacja taka ma przecież swoją dawną, by nie powiedzieć odwieczną, tradycję. Mickiewicz powoływał się na starotestamentowych proroków. Dopełnijmy to odwołanie się. *Bo wszyscy poeci, którzy dobre wiersze piszą, nie przez umiejętność to robią, nie przez sztukę: tylko bóg w nich wstępuje i oni w zachwyceniu wszystkie te poematy mówią, a pieśniarze dobrzy tak samo* – powiada Sokrates do śpiewaka Iona. I przedziwnie jest w tym zgodny z psalmistą: *Jeżeli Pan nie zbuduje domu, próżno pracowali, którzy go budują* (Ps 127,1).

I tu właśnie w naszym układzie równań byłoby miejsce i pora na wprowadzenie drugiej niewiadomej – pojęcia *sacrum*. Wspomniałem o jego starej i szacownej metryce. Uściślijmy ją. Łaciński przymiotnik *sacer*, *sacra*, *sacrum* określał pierwotnie coś, co zostało oddzielone, wyłączone ze sfery codzienności przez uświęcenie kontaktem z bóstwem czy innymi siłami nadprzyrodzonymi, zamanifestowanie się boskości w świecie fizycznym – w naturalnym porządku świata, w natchnionym słowie, w zindywidualizowanym czy wspólnotowym działaniu; ale także to, co zostało bóstwu poświęcone, ofiarowane; jak wreszcie i to, co zostało podobnie oddzielone, ale przez odrzucenie, odsunięcie, wyklęcie. Stąd szczególna dwoistość tej kategorii łączącej w sobie wszystko co uświęcone i co przekłęte. Obie te skrajności łączą się w jedną kategorię właśnie przez wyłączenie, które sprawia, że objęte nim obiekty stają się nietykalne. Każde przypadkowe czy świadomie świętokradcze zetknięcie się z nimi pociąga daleko idące konsekwencje, płamę,

z której należy się, jeśli to jeszcze możliwe, oczyścić. Stąd grecki odpowiednik łacińskiego *sacer* (*hagios*) oznacza zarówno coś poświęconego jak i coś niegodziwego, przeklętego, zaplamionego, na czym ciąży zmaza domagająca się oczyszczenia, a bliski temu etymologicznie termin *to ágos* – zarówno samą zmazę jak i ekspiacyjną ofiarę, która zmazę zacierą.

Mnogość, pewnia migotliwość i oczywista ambiwalentność wszystkich tych określeń nie jest, jak się zdaje, przypadkowa, jako że ich wspólne Źródło mieści się gdzieś poza zasięgiem naszych ziemskich doświadczeń, osłonięte jest Tajemnicą budzącą mieszane uczucia trwożnego drżenia i ekstatycznej fascynacji, o czym wiedział już święty Augustyn: *et inhorresco et inardesco*, a na czym swą naukową (jeżeli taka jest możliwa), psychologizującą definicję świętości oparł Rudolf Otto. Jej duża, i z pewnością zasłużona, popularność nie pozostała niestety bez wpływu na pomieszczenie obu pojęć, często dziś używanych. Nie bez winy była tu zresztą i druga orientacja, socjologizująca, zapoczątkowana przez Durkheima. Zajęła się ona społecznym funkcjonowaniem pojęcia *sacrum*, opierając się na stosunkowo czytelnej, wyrażnie uchwytniej w praktyce, opozycji strefy *sacrum* do dopełniającej ją strefy *profanum*. Nie od rzeczy będzie i tutaj cofnąć się do etymologii, która niewiele zresztą wniesie nam nowego. Łacińskie *fanum*, *fani*, to jeszcze jedno określenie świętości, w szczególności zaś świętego miejsca, świątyni, przy czym znamienne jest związek tego rzeczownika z przymiotnikiem *fanaticus* – natchniony, ale również – co nas nie zdziwi – szalony, opętany. Natomiast *pro-fanum* to miejsce przed świątynią, obszar pozostający pod jej osłoną, ale wyjęty spod oddzielających wszystko co sakralne zakazów i ograniczeń; miejsce zatem, na którym swobodnie i bezpiecznie toczyć się może i kształtować nasza pracowita, codzienna powszedniość.

Wszystkie znane wierzenia religijne, proste albo złożone – powiada Durkheim – *charakteryzuje jeden rys wspólny: przyjmują one klasyfikację rzeczy realnych lub idealnych, które przedstawiają sobie ludzie, na dwie klasy, dwa przeciwstawne rodzaje, określane ogólnie przez dwa różne terminy, które dość dobrze określają słowa profane i sacré*. Durkheim

zauważa przy tym, że wszelkie *wierzenia, mity, sentencje, legendy są to przedstawienia, względnie systemy przedstawień, które wyrażają naturę rzeczy sakralnych*. Nie zawadzi odnotować w tym wyliczeniu braku wszelkich pozasłownych sposobów obrazowania *sacrum* i jego natury, braku tak charakterystycznego dla filologicznego raczej, aniżeli ikonicznego, sposobu myślenia łacińskiego Zachodu w przeciwieństwie do greckiej ortodoksji – z jej szczególnym, sakramentalnym rozumieniem i kultem obrazu, promieniującym zresztą na obszary sąsiednie, gdzie, jak u nas, dokonała się i dokonuje nader, w moim przekonaniu, znacząca i cenna symbioza obu orientacji. Innym niedostatkim wstępnego rozpoznania Durkheima jest – jak się zdaje – dość niezborne wyliczenie jednym tchem tego wszystkiego, co do owej wydzielonej sfery *sacrum* może być zaliczone. Znajdą się tu obok siebie bogowie, duchy, skały, drzewa, źródła, kamienie, kawałki drewna, a obok nich – dom, rytuał, poszczególne słowa, wypowiedzi, formuły, gesty i ruchy. Wyróżniać ma je i łączyć to, że profanowi nie wolno z nimi bezkarnie wchodzić w kontakt, ale to bodaj wszystko.

Dzieło porządkowania tego pierwotnego chaosu zjawisk podpadających pod kategorię *sacrum* w opozycji do *profanum* podjęła następna generacja badaczy. Maussowi i Hubertowi zawdzięczamy rozeznanie w czasowych wymiarach tej opozycji, co wiąże się z cyklicznym pojmowaniem czasowego przebiegu i z jego rozczłonkowaniem na powracające periodycznie ciągi dni powszednich i świątecznych. Bogato udokumentowaną przez etnologów i religioznawców morfologię dnia świątecznego ujął potem w swej znakomitej syntezie Roger Caillouis, a o analizie zastanawiającego zjawiska świątecznej rozrzućności wzbogacił Georges Bataille. Na nich też oparłem opublikowaną w roku 1962 pracę „Sztuka a informacja”, w której ze świątecznej rozrzućności starałem się wywieść ten szczególny, niecodzienny typ obrazowej informacji, która uległa z czasem odrębnej instytucjonalizacji jako „artystyczna” właśnie, dając początek różnym rodzajom sztuk zwanych pięknymi. Strefa *sacrum* byłaby w tym ujęciu strefą szczególnego, międzyludzkiego komunikowania się, którego przedmiot i cel stanowi ponadnatu-

ralna hierarchia wartości i bytów, a formę – wskazujący na nią system naturalnych i tworzonych przez człowieka obrazowych znaków i symboli, cała otaczająca nas ikonosfera. Nie chciałbym tutaj do tego wszystkiego powracać. Poprzedzę więc na przytoczeniu sformułowania, w którym Caillois precyzuje charakter tego wszystkiego co sakralne:

Sacrum przysługuje jako właściwość stała lub efemeryczna pewnym rzeczom (aparatury kultowej), pewnym istotom (król, kapłan), pewnym przestrzeniom (świątynia, kościół, wyżyna), pewnym czasom (niedziela, Wielkanoc, Boże Narodzenie itd.). Nie ma niczego, co by nie mogło stać się jej siedliskiem i pozyskać przez to w oczach jednostki czy społeczności nieporównanego prestiżu. Nie ma też niczego, co by nie mogło być jej pozbawione. Jest to jakość, której rzeczy nie posiadają same przez się: jakaś łaska tajemnicza ją im przydaje.

Istotne w tym sformułowaniu jest, moim zdaniem, wyraźne uznanie *sacrum* za właściwość pewnych fizycznych obiektów, ludzi, miejsc i czasów. Właściwość ta, aczkolwiek „przydana“, immanentna jest światu, w którym się przejawia, światu otaczających nas rzeczy i zdarzeń, zarówno naturalnych jak wytwarzanych przez człowieka. Bóstwo natomiast czy inne potęgi duchowe pozostają w stosunku do objętych tą kategorią przedmiotów transcendentne, oddziałują poprzez nie, stanowią źródło ich prestiżu i mocy, uświęcają je, ale się z nimi nie identyfikują. Caillois mówi w tych wszystkich przypadkach o spływającej na rzeczy *tajemniczej łasce*, Eliade – o *hierofanii*, którą, dodajmy, odróżnić należy od uwierzytelnionej historycznie teofanii stanowiącej fundament chrystologicznej nauki Kościoła. Jeżeli zaś tak, jeżeli *sacrum* jest właściwością świata zjawisk, uświęcającą pewne wyróżnione przedmioty i obszary naszego otoczenia, to dla doprecyzowania tego pojęcia równie jak czas i sposób jego przejawiania się istotna jest jego lokalizacja: miejsca przez nie uświęcone i przez to uświęcenie wyłączone ze sfery codzienności, jak również osoby, a raczej role osobowe z miejscami takimi związane. Tym właśnie przestrzennym aspektem *sacrum*, dopełniającym aspekt czasowy, zajął się uczeń i przyjaciel Huberta i Maussa, nader wysoko przez nich obu ceniony, Stefan Czarnowski, w cytowanej tu już przeze mnie rozprawie

o przestrzennych podziałach i delimitacjach w religii i magii. Pamiętajmy, że dla koncepcji Czarnowskiego istotna była identyfikacja wyłączonego z codzienności świętego centrum, miejsca, gdzie odprawia się czynności kultowe i gdzie *sacrum koncentruje się i przejawia w całej swej potędze* oraz sakralnej granicy terytorialnej jednostki, poza którą *srożą się moce duchowe nieokiełzane, straszne i zgubne dla tych, którzy ośmieliliby się zjawić tam nie przygotowani. Tam właśnie* – wyjaśnia dalej Czarnowski – *w lesie, na pustyni, w górach, człowiek osiąga wtajemniczenie i obcuje bezpośrednio z bogami i duchami i szuka tam objawienia; tam również udaje się czarownik dla odprawienia swych czarów. Gdy zbliża się pora odnowienia mocy sakralnej, zapewniającej życie i pomyślność grupy, ludność całych wsi wędruje do lasu lub w miejsca nawiedzane przez duchy i spędza tam noc święteczną.* Na ten podział ześrodkowany w sakralnym centrum (*locum effatum*) i zataczający coraz szersze kręgi poprzez granicę miasta (*pomerium*), podmiejskich posiadłości, kraju całego, krajów sąsiednich przyjaznych bądź nieprzyjaznych, które Rzymianie rozróżniali jako *ager peregrinus* i *ager hosticus*, aż po najdalszy, nieokreślony *ager incertus*, nakłada się podział inny, wyznaczony przez rozbiegające się i krzyżujące drogi i miedze. Sakralna ich natura podobna jest do tej, która cechuje okalające koncentrycznie miasto czy kraj granice: *Krążą po nich* – powiada Czarnowski – *nie tylko ludzie, lecz również najróżniejsze istoty nadzmysłowe, duchy, demony, wpływy przyjazne lub zgubne.* Zupełnie jak na obrazach Jacka Malczewskiego, żeby przypomnieć jego drogi, opłotki, przyzby, gdzie spotkać można wędrującego anioła, chimere, wizję ojczyzny czy śmierci. *Świętość* – cytuję dalej – *przejawia się niczym nie skrepowana na owym terenie, który – będąc do dyspozycji wszystkich – nie należy do nikogo i który łączy z szerokim światem centrum społeczne i religijne jednostki terytorialnej, rynek i świątynię. Są one także tymi wyłomami, przez które moce święte przedostają się na obszar zamieszkały przez ludzi, pomimo granic koncentrycznych, jakie go otaczają.*

Tyle Czarnowski. Zamknięte centrum sakralne bogów i królów (*temenos, templum*), otwarty na cztery strony świata śródmiejski plac (*agorá, forum*), granice, miedze,

kopce i prowadzące od nich drogi, ścieżki, ulice, mieszczące się między nimi działki, których sakralny charakter symbolizuje świętość domowego progu i domowego ogniska – oto szczególna topografia, w ramach której i poprzez którą przejawia się *sacrum*. Przejawia się, powiedzmy to wreszcie, na różne sposoby. I właśnie różne sposoby jego przejawiania się znajdują odpowiednik w różnych sposobach jego bezpośredniego i pośredniego wyrażania środkami, jakimi dysponuje sztuka, a co za tym idzie w różnym rozumieniu miejsca, roli i prerogatyw artysty. Jeden z tych sposobów już znamy. Jest to rola proroka, rola wieszcz, którego sakralne powołanie ma miejsce gdzieś na obszarze peryferycznym zamieszkałego świata, w górach, na puszczy, stepie czy pustyni, w obliczu nie ujarzmionej przez człowieka natury, owych „gór niewzruszonych“, które były przedmiotem niecodziennych w swej nośności rozważań Jacka Woźniakowskiego. Tam to właśnie, na pustyni, nad rzeką, u granicznego kopca, natchniony niezinstytucjonalizowanym „szaleństwem bożym“ wieszcz, kuszony jest przez demony, tam zostaje po przebytych próbach powołany, tam skupia swoich słuchaczy. Aby potem pojawić się również i w centrum, na weselnej uczcie czy na śródmiejskim placu, na agorze, wśród przкупniów, strojnych kobiet, roztrząsających sprawy państwowej wagi obywateli. Słowo „agora“ pochodzi wszak od czasownika *agoreúo* – zabieram głos, przemawiam publicznie. Inna jest jednak twarda, bo natchniona, mowa proroków, inna – rozprawiających w codziennym języku o polityce, interesach, może i o filozofii obywateli. Czy jednak te dwa tylko różne języki usłyszeć można na publicznym placu? Wróćmy, skoro już od tego zaczęliśmy, do Matejki i spójrzmy na rozgrywającą się na rynku krakowską scenę „Hołdu pruskiego“.

Zauważmy, że nie jest to rynek ściśle historyczny. Owego barokowego hełmu na niższej z wież Mariackiego kościoła w czasach Zygmunta Starego jeszcze przecież nie było. Czyżby więc znowu „realna“ alegoria?

Matejko malował historię nie taką, jaka była, ale taką, jaka – jego zdaniem – być powinna. Czynił z niej barwne, na wpół obrzędowe, na wpół karnawałowe, kostiumowe widowisko – pouczające i wspaniałe, rzutowane na tło bliskiej

współczesnym wyobrażeniom scenerii. W scenerii takiej nie mogło braknąć współczesnych Matejce Sukiennic, współczesnych wież mariackich, współczesnego rynku, w takim bowiem ich kształcie przeszłość przemawiała wówczas, i przemawia dzisiaj, do artysty i jego odbiorców.

„Hołd pruski“ namalowany został w roku 1882, na rok więc przed ukończeniem „Wernyhory“. Geneza jego, jak i innych wielkich płócien Matejki, sięga wstecz, kiedy to w wyobraźni młodego, zaczynającego dopiero swą drogę artysty całość narodowych dziejów wpisała się w wielkie koło spektakularnych klęsk i triumfów. „Hołd pruski“ miał stanowić ukoronowanie tej właśnie, najszerzej zamierzonej linii programowej. Nieprzypadkowo przecież powstał po obdarowaniu artysty w roku 1878 berłem interrekksa, *na znak jego panowania w sztuce polskiej*, a więc po uczynieniu zeń owego szczególnego kapłańskiego pomazańca, który przejmuje rząd dusz w momencie dla ciągłości narodowych dziejów krytycznym. Nie zapomnijmy jednak, że sytuacja interrekksa ma jeszcze i inne sakralne znaczenie – króla ofiarowanego, króla karnawałowych saturnaliów.

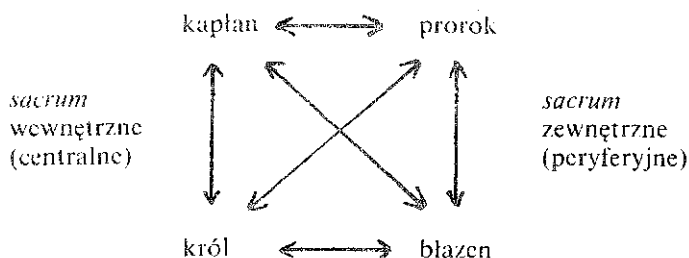
Nie sądzę oczywiście, żeby taka była bezpośrednia, świadoma przyczyna podjęcia tego tematu. Była ona zapewne, podobnie jak w „Wernyhorze“, dużo bardziej konkretna – polityczna, stanowić miała głos w toczącej się na naszej narodowej agorze obywatelskiej dyskusji. W roku 1879 ukazały się głośnie „Dzieje polskie w zarysie“ Michała Bobrzyńskiego. Wybitny przedstawiciel nowej historycznej szkoły krakowskiej przeprowadził w nich bezlitosny rozrachunek z przeszłością. Ta demitologizująca intencja – i tendencja – znalazła znamieny wyraz również i w ocenie hołdu pruskiego. W symbolicznym tym akcie Bobrzyński bynajmniej nie widział triumfu Zygmuntońskiej polityki, ale *hańbiący traktat, który podpisany dla chwilowej korzyści i miłego spokoju wskazywał, że już odtąd Polska żadnej wielkiej sprawy podjąć i przeprowadzić nie zdoła*.

Czy Matejko podzielał tę drastyczną opinię? Należy chyba wątpić. W czasach Zygmuntońskich widział on zgodnie z tradycją apogeum dawnej Polski, złoty wiek staropolskiej kultury, przeciwstawiający się w jego obrazowej historiozofii późniejszemu wiekowi upadku i poniżenia.

W tym duchu malował już przedtem „Dzwon Zygmunta”, w tym też duchu od dawna, bo pierwsze pomysły szkicował już w roku 1854, widział scenę „hołdu”: wielkie, celebrowane w purpurze i złocie widowisko, gdzie królewski dwór, duchowni i świeccy dygnitarze spotykają się z krakowską gawiedzią. W świątecznym, radosnym zamieszaniu podskarbi rozrzuca w tłum złote monety, dmą rogi, rozwijają się proporce, błyszczą baśniowa zbroja i szyszak – znów pono nie bardzo z epoki – konnego rycerza i tylko zamyślony u stóp królewskich Stańczyk zamyka i tutaj krąg narodowych rozrachunków, patriotycznych refleksji, historycznych, niewesołych paraleli. On również przeszedł do malarstwa Matejki z poezji romantycznej, w twórczości malarza od dawna zajmował trwale, mniej czy więcej znaczące miejsce: udawał ból zębów, towarzyszył biskupowi Gamratowi w kompromitujących eskapadach, drapał się (na którymś z rysunków) przez okno, uczestniczył w różnych dworskich zabawach i ceremoniach. W „Dzwonie Zygmunta” był zwykłym, zatykającym sobie komicznie uszy trefnisiem, na karnawałowym balu królowej Bony zatroskanym o losy ojczyzny politykiem–statystą. W tej samej roli powraca w „Hołdzie pruskim”. Usadowiony na skraju uroczystego królewskiego podium, twarzą do rynkowej gawiedzi, z wspartą fraszobliwie na dłoni głową melancholijnie zadumanego myśliciela, nie tyle reprezentuje krytyczną ocenę Bobrzyńskiego, ile ją gdzieś w sobie rozważa, jakby zastanawiał się, na czym właściwie polegać ma jego rola: mieszać dalej w narodowej kadzi, czy nie mieszać, szargać świętości, czy nie szargać, bo przecież *trza, żeby święte były*.

Owa linia stańczykowska w naszej sztuce bynajmniej zresztą na Matejce i Wyspiańskim się nie kończy. Znajdzie się na niej rozpaczliwy błazeński demonizm borykającego się z Tajemnicą Istnienia Witkacego; znajdzie się dalszy groteskowy nurt naszej sztuki, który analizuje w opublikowanej ostatnio pracy Tomasz Gryglewicz. Znajdą się „antysakralne” manifestacje sztuki najnowszej przyciągające uwagę najmłodszych przedstawicieli naszych badań, jak Wojciech Włodarczyk, Krystyna Czerni, Marta Tarabuła. Widocznie potrzeba zarówno takiej sztuki, jak i sięgającej do jej dna refleksji, głęboko jest zakorzeniona zarówno

w naszej historii jak i w naszej teraźniejszości. Ale nie jest to przecież wszystko. Swego czasu Leszek Kołakowski w pamiętnym swoim szkicu skonstrastował rolę błazna kwestionującego *sacrum* władzy z rolą wspierającego ją (lub napominającego) kapłana. Jest to chyba jednak konfrontacja niekompletna, przeprowadzona jakby po przekątnej. Gdyby ją dopełnić, powstałby szczególny kwadrat:



W kwadracie tym kapłanowi przeciwstawia się nie błazen, ale właśnie Mickiewiczowski starotestamentowy prorok, Anhelliczny szaman, Matejkowski Wernyhora. Zarówno kapłan jak prorok reprezentują dwa przeciwstawne sobie rodzaje uświęcającego, sakralnego przekazu, zrytualizowanego z jednej strony, naruszającego skostniały rytuał – z drugiej. Jest jednak i druga para: król zasiadający na majestacie w blasku spływającej nań z góry sakry monarszej i przeciwstawiony mu, przychodzący gdzieś z zewnątrz, z wiejskiego gościńca, spod miejskiej bramy, z ulicy błazen, który profanuje bezkarnie królewską „świętość” na oczach rynkowego karnawałowego tłumu. Król i kapłan reprezentują w ten sposób centralną powagę środka (*templum et arx*), prorok i błazen – nieuladzone, ambiwalentne, uzurpatorskie *sacrum* peryferii przenikającej z zewnątrz i wkraczającej na publiczną agorę.

Rola proroka, rola błazna, królewskiego interreksa, również i kapłana – to są role, jakie artysta przyjmuje. A ile tych ról, tyle odmiennych sposobów wypowiedzi, które łączy jednakowoż i zespala jedno: nie są to wypowiedzi, które formułują się w jednoznacznym, dyskursywnym języku codziennej życiowej praktyki. Język ich jest bowiem inny.

Jest to wspólny różnym wyrazowym mediom język obrazowej paraboli, wieloznacznego symbolu, podwajającej sensy alegorii, przemieszczającej je metafory, poszerzającej metonimii, błazeńskiej facecji, sprośnego, często obscenicznego słowa i gestu. Ten obrazowy język działa bądź pośrednio – środkami sugestii brzmieniowo-słownej – gdy jest to język mówiony, bądź bezpośrednio – kolorem i kształtem przestrzennym – gdy jest to język czy raczej para-język wizualno-plastyczny. Między oboma tymi systemami komunikowania zachodzi jednak dość istotna różnica. Język mówiony stanowi podstawowy, uniwersalny system międzyludzkiego porozumienia, może być stosowany zarówno na użytek codzienny, potoczny, jak i na użytek – pozostańmy już przy tym określeniu – sakralny, odświętny. W pierwszym przypadku cechuje go, czy cechować winna, maksymalna sprawność, zwięzłość, jednoznaczność, jakie nakładają nań kodowe reguły słownikowe i gramatyczne. W przypadku drugim mamy do czynienia z charakterystyczną polaryzacją: Albo bowiem reguły kodowe zostają dopełnione przez dodatkowe rygory metryki i poetyki o ustalonym repertuarze figur i tropów stylistycznych, albo też – przeciwnie – dochodzi do ich rozluźnienia aż po manifestacyjne gwałcenie obowiązujących reguł gramatycznych, słownikowych i znaczeniowótórczych. Byłoby więc to z jednej strony przechodzenie od kodu do działającego w jego obrębie rygorystycznie skanonizowanego „wysokie artystycznego” subkodu, z drugiej natomiast – wyjście poza kod, przejście do nadkodu obejmującego te wszystkie możliwości językowe, które nie mieszczą się w uładzonej mowie potocznej.

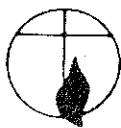
Trochę inaczej jest w przypadku przekazów wizualnych. Możliwości komunikowania uniwersalnego są tu ograniczone do minimum, trudno by mi było wskazać jakiś ich przykład poza kodem znaków drogowych. Natomiast możliwości komunikowania odświętnego, obrazotwórczego bądź obrazoburczego – wręcz nieograniczone. Przy czym również i tutaj, a może właśnie przede wszystkim tutaj, obserwować możemy stosowanie dwu przeciwstawnych informacyjnych strategii: trzymanie się raz na zawsze ustalonych kanonów artystycznej doskonałości bądź odrzucenie wszelkich obowiązujących reguł i całkowite poddanie się

temu, co nadrealiści praktykowali jako *écriture automatique*. Starożytni widzieli w tym dyktat mocy sakralnej opowiadającej całkowicie medium-artystę. Powiada Sokrates: *Bo to lekka rzecz taki poeta i skrzydlata, i święta. A nie prędzej potrafi coś zrobić, zanim bóg w niego nie wejdzie, zanim zmysłów nie straci i nie pozbędzie się rozumu. Jak długo ma ten majątek, nie potrafi żaden człowiek być poetą ni wieszczem.*

Dobiegam końca moich rozważań, i na tym właśnie miejscu wypadnie mi powrócić do rozróżnienia Czarnowskiego, od którego rozważania te zacząłem. Być może, w strukturze przestrzennej samego *sacrum* postawić możemy, jak tego chce Czarnowski, znak identyczności pomiędzy świętym centrum a graniczną peryferią. W sposobie jednak obrazowego uzewnętrznienia ich sakralnego charakteru zachodzi zasadnicza różnica. Czego innego wymaga się bowiem tutaj, czego innego tam. Przechodzenie od nadkodu i korzystanie ze wszystkich uprawnień natchnionego, nie normowanego niczym automatyzmu ciągów obrazowo-myślowych możliwe jest na peryferii, na drogach prowadzących stamtąd do centrum, na centralnym rynku w końcu, ale nie w centrum samym, gdzie obowiązywać muszą reguły sztuki maksymalnie sprawnej i pewnej, maksymalnie uładowanej, ukanonizowanej. Pisał król Salomon do króla Tyru, zawiadamiając go o pragnieniu wzniesienia świątyni imieniu Pana: *A tak poślij mi człowieka umiejętnego, który umiałby robić złotem, srebrem, miedzią i żelazem, szkarłatem, karmazynem i hiacynthem i który by umiał ryc rzeźbanie z tymi rzemieślniki, które mam przy sobie w Żydowskiej ziemi i w Jeruzalem, które Dawid, ojciec mój nagotował* (2 Krn 2,6).

Jakże inna to rola od owych kostiumów proroka, błazna, ofiarowanego interrekksa, które, odziedziczone po wielkich romantykach, przymierzał mistrz Matejko. A przecież w tej właśnie roli – budowniczego podejmującego królewsko-kapłańskie zamierzenie wzniesienia i przyozdobienia Przybytku w świętym centrum lokalnej czy ogólnonarodowej wspólnoty – również i Matejko dopełnił posłannictwa artysty. Niczym wszak innym nie było ostatnie wielkie, największe może jego dzieło – odnowienie i przyozdobienie

krakowskiej świątyni Panny Marii. Dzieło to prowadził dalej u franciszkanów Wyspiański, prowadzić je chciał i na Wawelu, marząc o przywróceniu narodowi świętej, zbezczeszczonej przez czas i dziejowe wydarzenia krakowskiej Akropolis. Bowiem, jak powiada Artur Górski w rzadko dziś cytowanym „Monsalwacie”: *Nie może naród żyć bez świątyni swojej, ginie, kiedy zaprzestaje ją budować, kiedy zapomina do niej dróg, gdy jej nie ma już odbitej na toni swoich ocz. I moce duchowe, gdy ołtarz narodu nie uczczony, nie mają miejsca już, gdzieby zamieszkać mogły godnie.*



Aleksander Jackowski

Być artystą...

Mówi się czasem o kimś: artysta. Ale nikt z szanujących się twórców na pytanie, kim jest, nie odpowie: jestem artystą! Ograniczy się do stwierdzenia: jestem malarzem, grafikiem, scenografem. Wymieni zawód. Natomiast artysta to już nie zawód, a powołanie – do tego otoczone romantycznym nimbem wyjątkowości. „Jestem artystą” to niemal równoznaczne z „jestem mistrzem”. Więc się tak nie mówi. Zmieniła się konwencja zachowań, zmieniła świadomość zadań stojących przed plastyką. Słowo stało się puste, za wzniosłe, a do tego wieloznaczne. Powiesz „artysta”, wzmą cię za aktora czy piosenkarza.

A jednak są ludzie malujący obrazy, rzeźbiący, którzy na pytanie, kim jesteś, odpowiedzą: artystą! Kto tak odpowie? Amator! Ponieważ amator tkwi w konwencjach przeszłości, realizuje ideały sztuki sprzed 50–80 lat. Dla niego artysta – to ktoś lepszy od otoczenia, wyższy ponad codzienne kłopoty. Artysta może nie mieć pieniędzy, może być obrażany w domu czy w pracy, ale jest ponad to, właśnie dlatego, że jest artystą. Artystę się zna, ceni, podziwia. I w znacznej mierze jest tak istotnie, zwłaszcza gdy jego „mistrzostwo” (nawet pozorne!) wydaje się środowisku odbiorców bezsporne.

Często nie doceniamy tego faktu, że amatorzy mają swoją publiczność, że właśnie ich obrazy pełnią rolę „sztuki” dostarczając wzruszeń na miarę możliwości percepcyjnych i tęsknot tej publiczności. Faktu tego nie powinno się pominąć. Szczególna bowiem rola amatorów w naszym kraju polega na tym, że spełniają oni funkcje zastępcze. Wypełniają lukę istniejącą między zasięgiem oddziaływania sztuki profesjonalnej a potrzebami estetycznymi i prestiżowymi znacznej części społeczeństwa, i to w pełnym jego przekroju – od chłopca po inteligencję (niekoniecznie techniczną), od prymitywa do działacza kultury. Tej roli „zastępczej” nie muszą pełnić amatorzy w krajach o wyższym poziomie kul-

tury plastycznej społeczeństwa (np. we Francji czy w Anglii). Nie pełnią jej też w NRD, gdzie różnice między amatorami (nb. kształconymi) a zawodowcami polegają nie na innych polach zainteresowań, lecz tylko na nieco większym stopniu sprawności w posługiwaniu się realistycznym warsztatem.

Ta sytuacja „zastępcza” amatorów w Polsce sprawia, że zaspokajają oni potrzeby estetyczne znacznej części odbiorców – obok czysto koniunkturalnej produkcji niektórych profesjonalistów i obok kiczów, które oficjalnie sprzedaje się w sklepach z pamiątkami, w domach towarowych, a nawet w klubach Prasy i Książki „Ruch” (coraz droższe i potworniejsze reprodukcje, werniksowane i podmalowywane).

I w tym kontekście nie może dziwić, że istnienie amatorów, zamiast cieszyć profesjonalistów, spotyka się z ich negatywną reakcją jako jeszcze jedno zagrożenie. Tym bardziej że zdarza się, i to nie tylko na tzw. prowincji, iż różni manipulatorzy od kultury przeciwstawiają „zdrowych”, zrozumiałych amatorów niezrozumiałym profesjonalistom. Plastyka amatorska, która – jako zjawisko – może być ważna dla higieny psychicznej ludzi, dla ich inicjacji w kulturę, w naszej sytuacji staje się jeszcze jedną znaczoną kartą w grze. Chciałoby się więc powiedzieć: nie wińcie kart za to, że się nimi posługują różni gracze.

Rzecz zresztą wcale nie jest taka prosta. Plastyka amatorska jest zjawiskiem złożonym. Zajmują się nią młodzi i starzy, wykształceni i prymitywni. Są autentycznie naiwni, ale i autentycznie cwani. Ludzie obdarzeni nieprzeciętnym talentem, wyobraźnią, wrażliwością kolorystyczną – i inni, pozbawieni jej. Ludzie, dla których malowanie jest zabawą, formą spędzania czasu – i tacy, dla których twórczość jest sensem ich egzystencji. Zajmując się od lat zjawiskiem plastyki nieprofesjonalnej patrzę na nią inaczej niż ci, którzy widzą tylko „produkujących się”, beznadziejnie słabych amatorów. Wiem, czym dla wielu ludzi jest twórczość, jak ważne zajmuje ona miejsce w ich życiu. Niejednokrotnie przyjęcie „obiektywnych” kryteriów artystycznych byłoby w ogóle nie na miejscu przy ocenie ich twórczości, bo i jak oceniać obrazy człowieka, który ma od dzieciństwa atrofię mięśni, którego po raz pierwszy zobaczyłem na wsi, gdy

leżał na brudnym podwórku, z trudem pełzając. Gorejące, mądre oczy, inteligencja powyżej przeciętnej i taka sytuacja: rodzina przeklina, że takie coś jeszcze żyje, a on z trudem trzyma pędzel i maluje potworne paszcze psów, jakiś obraz dziewczynki ze strachem zasłaniającej dłońmi twarz, człowieka skulonego pod ciężarem ogromnego, syzyfowego kamienia. Miarą oceny może być w takim przypadku jedynie fakt zrealizowania się człowieka, przekroczenia własnych ograniczeń. I tu chciałbym podkreślić zasadniczą różnicę w kryteriach oceny plastyki profesjonalnej i nieprofesjonalnej.

Oglądając obrazy w galeriach nie wiem i nie muszę wiedzieć nic o ich twórcach. Nie zmienia mojej oceny fakt, iż ktoś obciął sobie ucho, a ktoś inny, wzrostu nikczemnego, kompensował kalectwo malowaniem pańienek w domach nie-prywatnych. Te szczegóły, atrakcyjne dla czytelników żywotów artystów, niczego nie wnoszą do oceny dzieła. Ponieważ jedyną kategorią oceny sztuki profesjonalnej jest jej wartość artystyczna.

Inaczej jest jednak ze sztuką nieprofesjonalistów. Patrząc na to zjawisko nie mogę zapomnieć, kto, co i po co robi. Jak – to już sprawa inna, szczególna, dotycząca znikomej części nieprofesjonalnej produkcji. To pytanie „jak” można sensownie zadać jedynie wtedy, gdy wyselekcjonujemy materiał pod kątem wartości artystycznych. Tak czyniono zresztą organizując trzy kolejne triennale plastyki nieprofesjonalnej. Imprezę, która w swym założeniu miała dać każdemu szansę pokazania swych dzieł w miejscu pracy, w zakładowej świetlicy, gminnym domu kultury, a więc w miejscu dla tej plastyki właściwym. Droga stopniowych eliminacji dochodzono do imprezy finałowej. Pomijając trudne do uniknięcia pomyłki w selekcjonowaniu i kompromisy wynikłe z chęci pokazania prac ze wszystkich województw, okazało się, że jury kwalifikowało na imprezę centralną 1 do 1,5 procent prac przeglądanych w wojewódzkich domach kultury, a więc i tak już wyselekcjonowanych. Bratem udział w takich ocenach. W 1977 r. z przejrzaných 27000 prac pokazano ok. 300, w 1980 – z 20000 ok. 250.

Wystawy te należały do najbardziej interesujących właśnie przez to, że ukazywały ciekawe osobowości artystyczne,

egzystujące poza modami, dawnymi czy współczesnymi, poza czasem. Odwiedzane były tłumnie, ale – zwróćmy na to uwagę – najciekawsze obrazy i rzeźby, które zachwycaly plastyków i znawców sztuki, najmniej się podobały tzw. szerokiej publiczności, a zwłaszcza amatorom.

Dlatego przy różnych okazjach starałem się wydzielać tę twórczość, nawet nazwą. Stąd pomysł wystawy, która kiedyś miała miejsce w „Zachęcie”, nazwanej *Inni. Od Nikifora do Głowackiej*.

Te zjawiska, nazwijmy je umownie „inne”, korespondują ze sztuką współczesną właśnie dlatego, że są autentyczne, że ukazują własne spojrzenie, wyobraźnię. Natomiast tak zwany ruch amatorski cechuje w masie wtórność, niesamodzielność. Niestety, tacy są amatorzy, jaka jest kultura plastyczna kraju. Mamy tu do czynienia z efektem naczyń połączonych, z wspólną bazą upodobań, poglądów estetycznych. Właśnie na gruncie tych poglądów funkcjonuje w opinii publiczności wystaw amatorskich pojęcie artysty, artystów.

W społecznym odczuciu artystyzm wiąże się z wysokim poziomem umiejętności, z mistrzostwem. To mistrzostwo musi być rozpoznane, kryteria oceny czytelne, zrozumiałe. Artystą jest więc ten człowiek, który nam imponuje, który potrafi coś zrobić bez porównania lepiej od nas. Ile razy słyszałem uwagi o Picassie: „tak by umiało moje dziecko”. Artyzm wiąże się z rozpoznaną doskonałością, z czytelnymi kryteriami wartościowania. Cóż się więc składa na tę doskonałość? Obserwacje i sondaże pozwalają wyróżnić trzy elementy, składające się na – uczenie mówiąc – syndrom takiej doskonałości. Tak więc dla przeciętnego odbiorcy:

- rzecz musi być „piękna”, a więc podobać się musi temat, kompozycja, dobór kolorów;
- musi być zrobiona technicznie bez zarzutu;
- musi odpowiadać już utrwalonemu stereotypowi piękna i doskonałości, a więc być w swej istocie podobna do innych dzieł, już znanych i uznanych za piękne.

Artystą, w rozumieniu ogółu, jest więc człowiek powszechnie ceniony, podziwiany, tworzący warianty schematów już znanych, a więc wykazujący twórczą inwencję,

ożywiający znany już wzorzec z zachowaniem wszakże jego istoty. Ten, kto tylko powiela wzór, jest rzemieślnikiem.

Jest to oczywiście sprzeczne z tendencjami, które występują w sztuce współczesnej, zwłaszcza o zabarwieniu awangardowym. Tylko że ceną, jaką sztuka współczesna płaci za prawo do eksperymentu, do programowej odmienności narzuconej modą, rynkiem i sytuacją, jest ograniczenie kręgu odbiorców. Natomiast postawa charakteryzująca „drugiego rzutu” plastyków profesjonalnych i przygniatającą większość amatorów, ma na swe usprawiedliwienie nie byle jaki argument: jest zgodna z tzw. naturalnymi mechanizmami postrzegania i kształtowania się upodobań. Postawę taką spostrzegamy na różnych piętrach rozwoju człowieka. Murray w pracy na temat percepcji relacjonuje eksperyment polegający na tym, że dzieciom pokazano na trzech stołach zabawki. Na pierwszym były tylko takie, jakie znały, na drugim całkowicie nowe, na trzecim znane, ale zmienione. Ogromna większość dzieci wybrała stół trzeci. Podobne wyniki przyniosły badania wśród dorosłych, dotyczące kryteriów estetycznego wartościowania przedmiotów.

Postawa taka, charakterystyczna dla pierwszego etapu odbioru wartości estetycznych, cechuje znaczną część naszego społeczeństwa. Występuje szczególnie dobitnie wówczas, gdy dzieło budzi żywe społeczne emocje. Mogliśmy się o tym przekonać niedawno, kiedy to powstawały zakorzenionych w tradycji, wręcz domagając się dosłowności (początkowo pomnik gdański miał mieć 4 krzyże, ale gdy się okazało, że czwarty stoczniowiec zmarł w szpitalu, zmniejszono liczbę krzyży do trzech). Bardzo ciekawe projekty innych pomników zostały przez komisje społeczne odrzucone (np. Grzegorza Kowalskiego w Gdańsku, Krystiana i Anny Jarnuszkiewiczów w Poznaniu), ponieważ wykraczały poza znaną już i oczekiwaną konwencję. Niedawno ciekawy „ognisty” pomnik Hasiora w Koszalinie został po prostu zniszczony, zdemolowany, tak drażnił ludzi swą nowatorską formą.

Na takim tle rysują się problemy plastyki nieprofesjonalnej, widzianej jako zjawisko kulturowe. Ale można i trzeba spojrzeć na tę plastykę także od drugiej strony, od czło-

wieka. Nie widząc pasji ludzi trudno sobie zdać sprawę z tego, czym jest takie malowanie czy rzeźbienie dla ludzi, jak ważna jest potrzeba malarskiego opisu świata – wewnętrznego czy zewnętrznego, realnego i utajonego, przeczuwanego w snach, medytacjach i stanach iluminacji. Dla wielu ludzi malarstwo jest najważniejszą sprawą w życiu, jedynym sposobem artykułowania ich wrażeń, myśli i uczuć. Pozwolę sobie zacytować kilka fragmentów z posiadanych przeze mnie tekstów:

Pochodzę z rodziny robotniczej... Pod koniec nauki w technikum, miałem wtedy 16 lat, zacząłem odczuwać nieodpartą chęć rysowania, co uskuteczniałem w każdej chwili, na wszystkich dostępnych materiałach... Ale potem, matura, egzaminy wstępne – nie było czasu na malowanie. I znów cytuję: Studia, bieganie, nauka i wreszcie spotkanie z Apokalipsą św. Jana – gigantyczne wrażenie! Jak na dłoni zobaczyłem postacie z moich rysunków. W jednym dniu przestaję interesować się nauką, postanawiam za wszelką cenę namalować 7 wizji apokaliptycznych, kupuję farby, brysole, kilka pędzli. Nie znam palety, rozrabiam farby w nakrętkach, nie daję żadnych podkładów, maluję najpierw postacie, potem tło. Maluję wszędzie, gdzie możliwe, w akademiku jak nikogo nie ma, w mieszkaniu kuzynki, w mieszkaniu wynajętym przez mojego przyjaciela... Odbierają mi stypendium i prawo mieszkania w akademiku, sprawa poważna, załatwiam urlop dziekański. Mam teraz dużo czasu do malowania, ale nie mam gdzie mieszkać i żadnych środków do życia. Na chwilę zamieszkuję u kuzynki (3 m-ce), śpię na podłodze w małej kuchni i tam maluję. Po skończeniu wizji apokaliptycznych maluję 100 obrazków pod wspólnym tytułem „Improvizacje apokaliptyczne”. W tym czasie, aby mieć środki do życia, sprzątam mieszkania, myję okna, pilnuję dzieci. To Giza. Jego kartony wiszą teraz w krypcie kościoła Św. Krzyża na wystawie Apokalipsa. Światło w ciemności.

A oto górnik – Ludwik Holesz. Fascynowały go znalezione w kopalni kawałki węgla z odciskami dawnych paproci. Usiłował wyobrazić sobie, jak wyglądała epoka karbońska. Książek na ten temat nie mógł znaleźć. *Pomyślałem – pisze – jak to dawniej bywało, że musiał istnieć inny świat i ta myśl nie dawała mi spokoju. Zbierał odciski roślin, owa-*

dów, robił przerysy na śniadoniowym papierze, a wszystko po to, aby kiedyś namalować ten świat, który sobie wyobrażał. Ale malować nie mógł. Zaraz po pracy budował dom dla rodziny, sam robił wszystko – cegły, stolarkę, meble.

Pierwsze czarno-białe obrazy malował mieszając sadzę z pokostem. Żona dała mu stare prześcieradło, pędzle zrobił sobie sam, z krowiego lub końskiego włosia. Kiedy dom był już wykończony i skończyły się kłopoty finansowe, żona uznała, że może już zająć się malowaniem. Kupiła mu kilka olejnych farb – zieloną, czerwoną, fioletową, żółtą i białą. *Ale – mówi Holesz – nic nie wychodziło, bo drzewa w erze karbońskiej były bardzo kolorowe i musiały świecić. Wtedy poprosiłem żonę o 24 zestawy farb za 220 zł, żeby były warszawskie, artystyczne, olejne. Żona mówi: bój się Boga, tyle pieniędzy, a dzieciom trzeba na chleb dać. Kiedyś jednak, jak wróciłem z pracy, niespodzianka, zamiast obiadu na stole stały farby. Jak je zobaczyłem, za pędzelki wziąłem i próbuję gamę kolorów wydostać. I mnie to jakoś wychodziło od razu, chyba dlatego, że farby mnie polubiły.*

Wiejski niedorajda, „Heródek”. Dobry, życzliwy ludziom i zwierzętom. Od małości był pastuchem. Gdy miał 8 lat i szedł do Pierwszej Komunii otrzymał ciemne, zniszczone już ubranie. Chciał je upiększyć, wyciął więc w marynarce otwory i powsuwał w nie kwiaty. Wtedy ojciec wyrzucił go z domu. Przez całe życie mieszkał w drewni lub stajni. W kacie zawiesił znaną gdzieś reprodukcję Trójcy Świętej Rublowa. Zaczął rzeźbić już jako dziecko, najpierw ptaszki, później figury Pana Jezusa, Matkę Boską, świętych, a zwłaszcza anioły. Chętnie ustawiał swe aniołki na łące i siadał przy nich, tworząc własną iluzję nieba. Rzeźby swoje malował, przy czym często czerwone szaty Chrystusa nie farbą, lecz własną krwią.

Józefa Budzyn-Nowakowa. Panna z dobrego ziemiańskiego domu. Obrazkami jej zainteresował się Jacek Malczewski, który mieszkał wówczas tam, gdzie obecnie rezyduje Penderecki. Malczewski uczył ją patrzeć, malował ją i przy niej. *Praca artysty da ci szczęście – mówił. Dorosła. Szykowała się do studiów w Krakowskiej ASP. Wtedy właśnie straciła wzrok w wypadku samochodowym. Zaczął się długi okres uczenia się życia w ciemności. Wychowała syna,*

nauczyła się robić wszystko, co trzeba, w domu. Po latach, gdy syn był już dorosły i kończył studia plastyczne w Krakowie, zdecydowała się wrócić do swych zainteresowań plastycznych. Najpierw lepiła figurki z plasteliny, później wpadła na pomysł, by z gliny czy plasteliny modelować płaskorzeźbę, którą oblepiała papierem i malowała, wyczuwając kontury opuszkami palców. Syn przygotowywał jej we właściwej umówionej kolejności słoiczki z farbami. Malowała tak aż do śmierci...

Inna – dziewczyna ze wsi. Delikatna, wrażliwa. Pierwszy atak epilepsji miała w średniej klasie szkoły podstawowej. Bardzo się wtedy bała klasówki z matematyki. Ataki powtarzały się. Przeżyła głęboko śmierć najbliższych, starszej siostry, brata górnika (zginął w kopalni), a szczególnie ojca. *Był dla mnie taki dobry, najlepszy. Kiedy odszedł, nie mogłam sobie miejsca znaleźć, chciałam umierać. A potem pomyślałam, że go wymaluję, aby ciągle żył. To był pierwszy duży obraz, który wymalowałam. Chciałabym zatrzymać czas w swoich obrazach, tylko czy mi się uda?* – pisała w liście.

Amatorzy, to także ci, którym nie udało się dostać na wyższe uczelnie, którym los nie pozwolił studiować. Mam w Instytucie Sztuki dziesiątki zyciorysów ludzi, którzy rezygnowali z kariery, by poświęcić się malowaniu. Wielu jest wielostronnie uzdolnionych. Ogromny procent uprawia np. także muzykę. *Przed lub po malowaniu muszę grać na gitarze* – pisze jeden. Inny chodzi ze skrzypcami o zmierzchu po polach, ogrodach, nim przystąpi do pracy nad obrazem. *Co się nie da namalować, gram* – stwierdza Czesław Biały. Od młodości czynił wszelkie wysiłki, by zostać malarzem. Życie miał ciężkie, środowisko go nie rozumiało, nigdzie nie mógł w kraju znaleźć miejsca. Pisał do mnie w liście: *W Towarzystwie Twórców Ludowych mówią, że nie jestem ludowy, w Stowarzyszeniu Plastyków Amatorów patrzą na mnie ze wstrętem. Oni wszyscy malują realistycznie... Jestem nie zrzeczony, więc podejrzany, wzywany do urzędów finansowych. Malował pustynne, lodowcowe widoki. Nigdy człowieka. Ludzie za dużo krzywdy zrobili i samym sobie, i przyrodzie* – pisał.

Są wyraźnie dwa okresy, kiedy budzi się potrzeba wypowiedzi w sztuce – lata młodości i okres przejścia na emery-

turę, kiedy to twórczość wybucha nicoczekiwanie, już od pierwszej chwili naznaczona wyraźnym piętnem indywidualności człowieka.

Kiedyś zrobiłem wystawę młodzieńczych prac znanych artystów-plastyków. Pamiętam pudło – ze scenografią, zrobione przez 9-letniego Andrzeja Majcowskiego. I rzeczywiście stał się on scenografem, natomiast wielu innym, wyraźnie uzdolnionym w jakimś kierunku młodym ludziom nie udało się zrealizować zawodowo swych pasji. Oto Surowiak: *Byłem słabym dzieckiem, nieudanym. Leżąc całymi dniami w łóżku bawiłem się palcami, przybierając je papierkami i gałgankami. Jeden palec przedstawiał Matkę Boską, inne aniołów. Układałem modlitwy ze słów, które nie istniały... Kiedy miałem 12 lat, moją ulubioną zabawą było kreślenie planów wymaginowanych miast na czystej stronie zerwanych z murów plakatów. Chciałem zostać architektem i malować. Ale oddano mnie do piekarza!*

Czasem wybuch twórczych potrzeb związany jest z chorobą, jakimś wydarzeniem o dużym znaczeniu.

Szewc-Kołacz. Chorował ciężko, przeszedł resekcję żołądka, zapalenie otrzewnej. Rekonwalescencja była długa. Miał dużo czasu, a przywykł do pracy. Zgorzkniał, nie wiedział, co ze sobą zrobić. Kiedyś wziął kawałek drewna, szewski nóż i zaczął rzeźbić. Syn, który był na ostatnim roku studiów w ASP, kiedy zobaczył rzeźbę, zapytał: – Skąd to masz? Zrobiłem w nocy! Człowieku, ty masz talent! *Zaczęłem – pisać stary Kołacz – pracować z wielką pasją, chcąc odrobić zmitrężony czas i wyzwolić to, co leżało gdzieś tam w mojej duszy.* Później wystawiali wspólnie, w Szczecinie, RFN, Kanadzie. Syn obraży, ojciec rzeźby.

Choroba spowodowała wybuch talentu Felicji Głowackiej, dentystki, żony znanego przed wojną grafika Edwarda Głowackiego. *Jak ona umiała patrzeć na przyrodę – pisała Zofia Woźniak. – Ale malować, mimo moich namów, nie chciała. Spotkałam ją dopiero przypadkiem w styczniu 1950 r. Gdy mnie zobaczyła, krzyknęła: Pani Zosiu, ja maluję, musi Pani zobaczyć. Malowała gorączkowo, jak gdyby czuła, że czasu ma niewiele. Wybuch twórczy poprzedziła ciężka choroba, nie mogła unieść ręki, mówić. Gdy wróciła ze szpitala, zaczęła malować, w tajemnicy przed mężem. Pracowała do*

stanu zupełnego wyczerpania, jak w transie. Po trzech miesiącach pokój pełen był prac. Wisiały na ścianach, leżały na stertach na podłodze.

Jerzy Wolff w poświęconym jej artykule pisze: *Dziwne, bardzo dziwne, że nieomal ostatnie pół świadome jej słowa, to – „świadomość twórcza w nieświadomości”*. Kim była? – zadaje sobie pytanie i odpowiada: *Jedynym chyba sui generis w dziejach fenomenem, jakby instrumentem (...) przez który strumień piękności przepłynął i zagrał. Nie ulega dla mnie wątpliwości, konstatował Ignacy Witz, że nazwisko jej będzie wymieniane wśród nazwisk największych artystów*.

Eksplozja talentu może nastąpić pod wpływem zakłóceń psychicznych. Przykłady: Monsiel, Bujnowska, Wójcicki. Może też ujawnić się wówczas, gdy szczególnie ostry jest kontrast między warunkami życia a wrażliwością człowieka. Oto Władysław Wałęga: *Zostałem wplątany w kradzież. Wyrok. W więzieniu poznałem środowisko przestępcze, od tego czasu czarna seria – siedzę w 1964–1965, 1966, 1968. W 1970 za podrabianie książeczek PKO zostałem skazany na 5 lat więzienia i tu się zaczyna moje malowanie i zmiana. Zaczęłem myśleć, zastanawiać się, żałować życia. Przyszła refleksja, nie mogłem sobie ze sobą poradzić. Na sprawie sądowej w 1971 roku podpałłem się, nasmarowałem pastą do podłogi, leżałem w szpitalu więziennym przez dwa miesiące, wyszedłem z bliznami nie tylko na ciele. (...) W szpitalu zacząłem malować akwarelę. Powstało ze 100 obrazków. Nie mogąc później w więzieniu malować (dostałem 9 lat), zacząłem obrazy opisywać. Po prostu wyłączyłem się z otoczenia. Nie chciałem być tam. I sobie wychodziłem w inny świat, ciekawszy. Powstało tak kilka zeszytów z opisami, które udało mi się wynieść z różnych zakładów karnych, gdzie odbywałem karę*.

Ujawnienie się talentu i pasji twórczej następuje często w chwili, gdy w życiu człowiek zostaje sam, z beznamiętnym wolnym czasem, wydarty z dotychczasowego rytmu. Alfred Długośz miał 71 lat, gdy przestał pracować. Żle już widział, źle chodził, postanowił więc pojechać do Zakopanego, by przed śmiercią pożegnać się z ukochanymi górami. *Pamiętam ten dzień 30 marca 1958 r. – pisał – świeciło słońce. W górach leżał śnieg, wyszedłem na balkon, przede mną roz-*

*taczało się misterium Tatr. Wtedy poczułem nieodparte pragnienie malowania tego, co widzę. Nie zwlekając kupił blok rysunkowy, akwarele i pędzle. Usiadł przy oknie i zaczął malować. Od tego czasu stało się to treścią jego życia. To było coś zdumiewającego! W ciągu czternastu ostatnich lat namalował ponad trzy i pół tysiąca obrazków i wyrzeźbił kilkaset figur. W okolicy Gorlic, gdzie nie było żadnego profesjonalnego plastyka, tylko on upowszechniał sztukę. Miał 23 wystawy indywidualne. Do tego dodajmy 170 spotkań z młodzieżą i prelekcje o sztuce. Jego energia zdumiewała. Nie załamał się nawet wtedy, gdy ciężko chory, z ropiejącym guzem w mózgu, doznał porażenia prawej strony ciała. Pisał mi w liście: *Będę musiał, jak się polepszy, malować lewą ręką. Bez twórczości nie miałbym po co żyć.* Gdy wiedział, że zbliża się do kresu, prosił, żebym przyjechał, chciał na moje ręce przekazać swój dorobek: listy, zapiski o sztuce, refleksje, pozostałe obrazki. Nie miał rodziny, a wierzył, że to, co zostawia, przyda się ludziom. Miałem dużo zajęć, zwlekałem... Wtedy dostałem listy od jego współtowarzyszy i dyrektora Domu Opieki z prośbą o przyjazd. Pojechałem. Był już nieprzytomny. Nie wiem, czy Pana pozna – martwił się dyrektor. On już właściwie nie powinien żyć od kilku dni, ale go trzyma to, że tak czeka na Pana! Poznał mnie, na stoliku leżały teczki akuratanie związane różowymi wstążkami. Objął mnie, pocałował. *Teraz już mogę spokojnie umrzeć* – powiedział. – *Panie, ja miałem szczęśliwe życie! Ja byłem malarzem. Ja byłem artystą.**

Tyle o ludziach, po których trzeba, aby został jakiś ślad, godny ślad. Wiem, w sztuce nie liczą się piękne życiorysy i szlachetne intencje, a jedynie dzieła. Sądzę jednak, że obok dzieł, które zasługują na uwagę i szacunek, jest jeszcze obszar spraw ludzkich, wobec których nie powinniśmy pozostawać obojętni. I on właśnie stanowi jedną z najistotniejszych racji istnienia plastyki nieprofesjonalnej jako zjawiska w kulturze. Może liczy się nie tylko statystyka i prawa wielkich liczb? Ludzki, ale i metafizyczny sens mają także dokonania jednostek i trudne osvajanie świata, znajdowania w nim sensu ludzkiej i własnej egzystencji. Egzystencji artysty.

Czesław Ryszka

Sacrum w literaturze. Propozycje interpretacji

Relacja religia – kultura czy ściślej religia – literatura wzbudza coraz większe zainteresowanie nauki, także nauki o literaturze. W Polsce właściwie poza Katolickim Uniwersytetem Lubelskim nie istnieje ośrodek naukowy, w którym zainteresowanie tym problemem zaowocowałoby poważniejszym dorobkiem. Warto przypomnieć, że ostatnim dziełem kulowskiego ośrodka jest wydanie tomu „Polska literatura religijna”. Należałoby więc wspomnieć krótko o losach placówki naukowej, która od początku swej działalności odzwierciedla, można powiedzieć, ewolucję świadomości badawczej omawianego problemu: od zainteresowań literaturą katolicką, przez akcentowanie relacji religia – literatura, do obecnych badań sacrum w literaturze. Wspomnianą ewolucję obrazuje nawet nazwa placówki; na początku była to Komisja Badań nad Literaturą Katolicką, obecnie: Zakład Badań nad Literaturą Religijną.

Początkowo nie było ani szyldu, ani pracowni, tylko zespół kilku asystentów polonistyki, którzy w latach pięćdziesiątych pragnęli w oparciu o tomizm badać literaturę katolicką. W praktyce trzeba było uczyć się filozofii tomistycznej, by potem przenieść to na metodologię badań literackich. Wkrótce też – jak wspomina M. Jasińska-Wojtkowska w „Kicrunkach” (1976, nr 11) – pojawiła się potrzeba nadania temu jakichś struktur oficjalnych i tak powstała w ramach Towarzystwa Naukowego KUL Komisja Badań nad Literaturą Katolicką, która po dwudziestu latach różnych perypetii merytoryczno-organizacyjnych przekształciła się w 1975 roku w samodzielną placówkę: Międzywydziałowy Zakład Badań nad Literaturą Religijną KUL.

Historia zakładu zaczęła się od metodologii. Przygotowano nawet rozprawę: „Nauka o literaturze a tomizm”. Owoców pracy w postaci książek nie było na początku

wiele, głównie jednak nie dlatego, że wygasł zapal ludzi, ale właśnie nastąpił „zmierzch” literatury katolickiej. Żywy okres działalności w latach pięćdziesiątych mógłby więc zakończyć się rozwiązaniem Komisji, gdyby nie powrót do zagadnień metodologii oraz rozwój pracowni bibliograficznej.

Początkiem nowego spojrzenia na zagadnienia literatury katolickiej była rozprawka S. Sawickiego: „Katolicyzm a literatura – perspektywy i trudności badawcze”, drukowana w „Zeszytach Naukowych KUL” w 1961 roku (nr 3), będąca bardziej generalnym ujęciem treści szkicu M. Jasińskiej-Wojtkowskiej z 1957 roku pt. „Problematyka badań nad liryką religijną”. Jak się wydaje, były to pierwsze szkice metodologiczne zapowiadające odejście od badań wewnętrznych problemów literatury katolickiej na rzecz badania relacji: religia – literatura. Dalsze teksty, zwłaszcza S. Sawickiego, potwierdzają tę ewolucję, obecnie skierowaną na badania obecności sacrum w literaturze. Zaslugą Zakładu jest działalność bibliograficzno-edytorska w tym zakresie oraz organizowanie ogólnopolskich sympozjów naukowych. Dwa ostatnie: *Sacrum w literaturze* (1979) oraz *Biblia w literaturze* (1981) należy uznać za ważne wydarzenia dla rozwoju tych badań w kraju. Warto pierwszemu z nich poświęcić w tym miejscu nieco uwagi, tym bardziej że ukazały się dwie książki zawierające wygłoszone wówczas referaty („*Sacrum w literaturze*”, Lublin 1983).

Od razu trzeba stwierdzić, że pojęcie sacrum jest w badaniach literackich rozumiane jak najszerszej, bez wgłębiania się w pytanie, czy ono istnieje obiektywnie, czy jest tylko wewnętrznym przedmiotem przeżycia religijnego. Jak podkreślił we wstępnym referacie S. Sawicki, sacrum jest rozumiane po prostu *jako hasło wywoławcze dla różnorodnych elementów sakralnych, związanych bliżej z religijną postawą, z tym, co nadnaturalne*.

W utworze literackim trzeba więc wyznaczyć kilka kręgów, pól ujawniania się sacrum. Jako pierwsze uznać trzeba pole tematyczne, czyli w tradycyjnej poetyce będzie to motywy, temat, wątek, fabuła. Najżywiej przenika literaturę tematyka biblijna, ujmowana różnorodnie, od wierności aż do deformacji. Literatura przecież nie tylko czerpała z Bib-

lii, ale ją także poszerzała starając się, np. w apokryfach, wypełnić „miejsca niedookreślone”. Tworzyła także sacrum własne, literackie, opozycję sacrum – profanum w obrębie sztuki.

Motyw, wątek czy fabuła rozumiane współcześnie są nośnikami o wiele głębszych znaczeń aniżeli dawniej. Jak zauważa tenże autor, *obecnie interesują badaczy przede wszystkim głębsze znaczenia różnych jednostek tematycznych: toposy – nośniki znaczeń literackich o zasięgu ogólnokulturowym, motywy archetypiczne – krystalizacje poetyckie stałych archetypicznych struktur o charakterze psychicznym czy historycznym.*

Tak rozumiana tematyka bliska jest współczesnym badaniom mitu, symbolu, motywów symbolicznych w literaturze. Ostatecznym wyjaśnieniem wielu problemów interpretacyjnych stawało się nierzadko sacrum.

Drugim polem badania sacrum jest sfera tradycyjnie pojmowanej problematyki utworu, czyli ogólnej semantycznej wymowy z pozycji twórcy. Sacrum, „świętość” może tu pojawiać się jako konkretne zagadnienie moralne, jako cnota chrześcijańska, przeciwieństwo zła, upadku, grzechu. Są np. pisarze, którzy świętość uznali za główną zasadę twórczości literackiej. Bernanos, Mauriac, G. Greene i inni tzw. pisarze katoliccy próbowali dotrzeć do istoty świętości człowieka czy Kościoła, a tym samym ocierali się o zło, tak jak gdyby sfera sacrum domagała się egzystencjalnego doświadczenia profanum.

Kolejnym polem obecności sacrum w literaturze jest problematyka teologiczna w utworach, wyrażona językiem egzystencjalnym, dalekim od uznanej i utrwalonej terminologii. Rodzi się zresztą nowa dyscyplina: teologia literatury, głównie zwłaszcza na Zachodzie. W polskiej literaturze, przede wszystkim w poezji Norwida, a także u wielu współczesnych poetów, można odnaleźć teologiczne sensy zawarte implicite w utworach. Owa „teologiczność” wielu dzieł literackich czeka więc na odsłonięcie. Zwłaszcza poezja daje niewyczerpane możliwości ujawniania się sacrum, sakralnego widzenia człowieka i świata. Szczególnym przykładem twórczości poetyckiej, w której dominuje obecność sacrum, jest wspomniana liryka Norwida.

Ostatni krąg sacrum, związany również z poezją, można widzieć głębiej – co podkreślano na kulowskim sympozjum – w pobliżu funkcji i istoty tekstów poetyckich, na przecięciu języka poezji i języka religii. Funkcja obu tych wypowiedzi jest zbliżona. *I tam, i tu chodzi o przybliżenie człowiekowi tego, co niewyraźne w języku dyskursywnym, pojęciowym, o odstąpienie tego, co pod powierzchnią rzeczywistości (...) o dotarcie do sedna rzeczy, które jest ostatecznie tajemnicą...*

O bliskości poezji i religii napisano już wiele studiów. Wydaje się, że jeszcze nauka nie powiedziała ostatniego słowa. Poezja nie jest modlitwą, mistyką, liturgią, sakramentem... zbliża jednak do sacrum. Warto za S. Sawickim zacytować Cz. Miłosza z „Ziemi Ulro”: *Wbrew pozorom, a także wbrew świadomym zamiarom autora, „Pan Tadeusz” jest poematem na wskroś metafizycznym, to znaczy jego przedmiotem jest rzadko dostrzegany w codziennie nas otaczającej rzeczywistości ład istnienia jako obraz (czy odbicie...) czystego Bytu. Tutaj jest sekret „ostatniego eposu w europejskiej literaturze” (...). Wschody i zachody słońca, zwykłe czynności jak przyrządzanie kawy czy zbieranie grzybów są więc i tym, za co bierze je czytelnik, i powierzchnią, pod którą ukrywa się wielka akceptacja, która ożywia i podtrzymuje opis.*

Sacrum staje się więc każdy fakt religijny w utworze, każde przekroczenie tego co przyrodzone. Termin ten jest jednak niejasny, stąd pewna dowolność jego interpretacji.

Nieco inaczej to ujmując można by wyszczególnić trzy zakresy kompetencji badawczych: 1. sacrum i religia – odniesienie do religiologii; 2. ich literacki szyfr w utworze – problematyka kultury i tradycji; 3. wewnętrznie złożona i zhierarchizowana struktura dzieła literackiego, czyli dziedzińska poetyki. Religiologia, semiologia i literaturoznawstwo – stanowiłyby troisty punkt odniesienia badań religijności dzieł literackich.

Jak zauważa M. Jasińska-Wojtkowska (tekst w omawianym tomie), płaszczyzna religiologii wiąże się z koniecznością przyjęcia pewnych podstawowych założeń tworzących teorię sacrum, religijności i religii, aby precyzyjnie ustawić metodologię problemu religia – literatura, literatura a sac-

rum. Należy bowiem pamiętać, że istnieje duża różnorodność interpretacji religii i sacrum, choćby wspomnieć ujęcia R. Otta, M. Eliadego, E. Fromma czy G. van der Leeuva. Książki tych religioznawców ujawniają ogromne bogactwo przeżyć i postaw religijnych, wskazują na nieustanną ciągłość symboliki religijnej w dziejach człowieka, których znajomość jest nieodzowna w badaniu religijności obecnej w literaturze. Szczególnie nieznaną Biblii zuboża analizę literacką czy wręcz prowadzi do nieporozumień interpretacyjnych.

Znajomość religiológii pozwala na szeroką obserwację literatury, nie ogranicza się do odnalezienia jedynie sacrum chrześcijańskiego, konfesyjnego, ale prowadzi do odkrycia istnienia religijności mimo braku przyporządkowania do określonego wyznania (np. pierwszy okres twórczości poetki Staffa).

Oczywiście sfera konkretnej religii czy wyznania jest w uformowaniu metodologii bardzo ważna, dlatego trzeba w interpretacji utworu z tego punktu widzenia pamiętać o następujących problemach: zespole przekonań (ontologia, kosmologia, eschatologia...), zespole postaw (etyka, aksjologia), zespole przeżyć wewnętrznych (psychologia i socjologia religii), zespole zewnętrznych form kultu (liturgia, obrzędowość), poczuciu więzi społecznej wyznawców.

Znajomość tych sfer nie rozwiąże wszystkich problemów. Trzeba nadto stale pamiętać – co podkreśla Jasińska-Wojtkowska – że *religijność to pojęcie wieloznaczne i stopniowe; także i w odniesieniu do utworu religijnego. A zatem jest to pojęcie typologiczne, systematyczne, a nie klasyfikacyjne.*

Drugim zakresem badania jest odniesienie religijności utworu do religii w znaczeniu tradycyjnej wiary czy kultury – kiedy więc z sacrum jest zatarta, zdezaktualizowana, niejasna. Chodzi tu głównie o dawną symbolikę religijną (np. świecenie gromnicy), czy też kwestię dobrych lub złych duchów itp. Przechodzenie religii w kulturę jest zjawiskiem naturalnym, jednak w utworze nie zawsze łatwym do odczytania. Pomocna w interpretacji tych faktów może być historia kultury, zwłaszcza religijnej.

Trzeci zakres należy już do ścisłego literaturoznawstwa. Chodzi o zbadanie relacji wiążącej utwór z autorem, funkcji, jaką spełniało czy nadal pełni dzieło oraz – traktowanie dzieła jako komunikatu na temat rzeczywistości pozaliterackiej. Tu oczywiście jest miejsce na odkrycie rangi elementu sacrum w strukturze literackiego konkretnego.

Pozostajemy jeszcze krótko przy pierwszej płaszczyźnie, religioznawczej. Jest ona chyba najważniejsza, a zarazem najtrudniejsza do określenia. Powszechnie przyjmuje się oznaczenie sacrum w opozycji do profanum (Eliade). Jednak nawet po przeczytaniu „Traktatu o historii religii” Eliadego opozycja ta dla współczesnego człowieka może pozostać niejasna. W naszej zlaicyzowanej rzeczywistości słowo „świętość” nie ma już tego charakterystycznego znaczenia co kiedyś. Jak wiadomo, w Starym Testamencie doszło nawet do tego, że świętość stała się niemal synonimem Boga, oznaczała Jego istotę, niewymawialne imię Jahwe. Podobnie było w innych religiach. Świętość wzbudzała bojaźń i fascynację, niezrównany szacunek. Świętość oznaczała obiektywną wartość, bezwzględną władzę. Tak rozumie termin świętość do dzisiaj jedynie teologia.

Religioznawczy termin sacrum zawiera więc nieco inne treści, wychodzi naprzeciw współczesnym tendencjom desakralizacyjnym i obejmuje całość specyficznego kontekstu zawierającego się w relacji: człowiek – świat – Bóg. Ogólnie można sacrum zamknąć w tym, co potocznie nazywa się problemem metafizycznym. Jak twierdzi Eliade, doświadczenie sacrum jest czymś powszechnym, żaden człowiek nie jest w stanie wyzwolić się bez reszty z postawy religijnej, *najbardziej nawet zdesakralizowana egzystencja zachowuje jeszcze ślady religijnej waloryzacji świata* („Sacrum, mit, historia”, s. 51).

W tak szerokim rozumieniu rzeczywistość sakralna jest bardzo rozległa. Jak rzecz ujmują S. Cieślak, stanowią ją: *kosmos, ziemia, przyroda, przestrzeń, wszystko, co ma charakter istnienia absolutnego, pozaczasowego, co jest odporne na stawanie się. Natomiast aktem przejawiania się sacrum są hierofanie, a więc to, co ukazuje nam się, co objawia się jako święte. Hierofanią może być drzewo, góra, kamień, woda, jaskinia, „terra mater”, ciała niebieskie. Ale czy człowiek*

współczesny może czcić kamień, wodę, górę? Czcą w nich to, że są hierofaniami, a więc owo „coś więcej” niż kamień, woda czy góra (...) Myślenie Eliadowskie spełnia inspirującą rolę, jeśli odnosi się je do interpretacji poezji współczesnej, która zorientowana metafizycznie wartościuje doświadczenie człowieka, poszukuje dlań szerszej nieco niż codzienna empiria perspektywy, wychodzi z większej całości, uobecnia sacrum i ujawnia wyblaskującą zeń transcendencję („Życie i Myśl” 1978, nr 4, s. 70).

Tak rozumiane sacrum pozwala w literaturze dostrzec różne miary współczesnego człowieczeństwa, poszukiwanie po omacku stałych wartości, zbliżanie się do Boga, radość odnalezienia... Każdy ważny motyw w literaturze posiada jakieś odniesienie do humanizmu, do wartości ogólnoludzkich – a oczywiście – w perspektywie chrześcijańskiej historii zbawienia, można powiedzieć, że nie ma takich dzieł, które nie byłyby w jakiejś relacji do religii.

Najogólniej biorąc rysują się dwie możliwości występowania sacrum: w znaczeniu szerokim (jako doznanie tajemnicy, dziwności istnienia), i w znaczeniu węższym – zacieśniając to pojęcie do sacrum chrześcijańskiego, a nawet utożsamiając je z Bogiem. Takie zwężenie pozwala bardziej jednoznacznie interpretować utwory, choć ogranicza się pole obserwacji do utworów wyraźnie nacechowanych obecnością chrystianizmu.

Mogą też funkcjonować różne formy interpretacji sacrum w literaturze. I tak np. możliwa jest interpretacja teologiczna, interpretacja „powierzchniowa” polegająca na poszukiwaniu jedynie tematów religijnych w utworach, interpretacja kulturowa – sacrum widziane poprzez jego nieobecność czy negację.

Która z tych interpretacji jest najważniejsza, najwłaściwsza? Pytanie bynajmniej nie jest retoryczne. Na wspomnianym sympozjum „Sacrum w literaturze” M. Jasińska-Wojtkowska słusznie przekonywała, że należy odciąć się od teoretycznych założeń teologii i od genetycznej interpretacji sacrum, a zająć się sposobami, w jakich ono istnieje w utworze.

W tym samym kierunku zmierza interesująca propozycja interpretacji sacrum we współczesnej literaturze polskiej

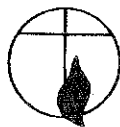
zaprezentowana przez K. Dybciaka na rzymskiej secji „Chrześcijaństwo a kultura w Polsce”, zorganizowanej przez Centro Incontri e Studii Europei oraz miesięcznik „Prospettive nel Mondo” (zob. „Tygodnik Powszechny”, 1982, nr 28).

W części systematyzującej najnowszą literaturę polską Dybciak oparł się na dominancie historycznej i personalistycznej. Według autora problematyka religijna pojawia się w czterech perspektywach: 1. W ontologiczno-kosmicznym wymiarze poszukiwań religijnych. Jak pisze, do pozaspołecznej rzeczywistości polscy pisarze odnoszą się z troską, szacunkiem, nierzadko miłością; bywa przecież dla nich miejscem oparcia, kiedy stawiają opór okrutnemu ciśnieniu historii (*Wierzyński*), przestrzenią kontaktu z transcendencją (*Iwaskiewicz*), źródłem przeżyć metafizycznych (*Miłosz*). Poza strefą zjawiskową poszukują istoty, dokonują analiz podstawowych kategorii czasu i przestrzeni, starają się wyjawiać – a jest to możliwe tylko w sztuce i religii – bycie całości tego, co istnieje. 2. W perspektywie historiozoficznej chodzi zwłaszcza o nurt powieściopisarstwa historycznego w przeważającej mierze reprezentowanego przez pisarzy katolickich. Powieściopisarze historyczni wskazują na religijne źródła cywilizacji lub w swej istocie sakralną podstawę procesu historycznego (*Malewska*, *Kubiak*, *Parnicki*, *Parandowski*). Tu należą także pisarze, którzy – wskazując drogę religijnego ocalenia – skupili swoją uwagę na analizie współczesnego kryzysu dziejowego (*Miłosz*, *Kołąkowski*, *Herbert*, *Wat*, *Witlin*). 3. W płaszczyźnie narodowej Dybciak wyróżnia trzy kręgi zagadnień: tożsamości ogólnonarodowej (*Gołubiew*, *Parnicki*, *Kossak*, *Zawieyski*, *Grabski*, *Jasienica*, *Mackiewicz*), tożsamości grupowej wewnątrz narodu (*Malewska*, *Żakiewicz*, *Vincenz*, *Łysek*, *Czernyszewicz*, *Nowak*, *Białoszewski*) oraz identyfikacji narodowościowej w orbicie wpływów polskich (*Strykowski*, *A. Rudnicki*, *Wojdowski*, *Grynberg*, *L. Buczkowski*). 4. W wymiarze personalistycznym... dialog ze sferą sacrum bywa skuteczny w przestrzeni życia osobowego (absurdalność losów ludzkich – *Iwaskiewicz*; doświadczenie śmierci – *Kamieńska*; przeżycie własnej cielesności – *Grochowiak*; poczucie samotności – *Herling-Grudziński*; rzeczywistość bólu –

Wat; heroiczna odwaga – J. J. Szczepański, Herbert, Strykowski; turpizm i apologie peryferyjności – Białoszcwski, Czachorowski, Grochowiak, Hłasko; M. Nowakowski; przeżycia ściśle religijne – liryka kaptańska, a także Brandstaetter, Skwarnicki, Dobraczyński).

Powojenna literatura inspirowana religią – pisze w podsumowaniu Dybciak – *jest panoramą różnorodnych i wartościowych zjawisk (...) Stanowi ekspresję duchowego życia współczesnej Polski, życia silnego i pełnego napięć, w którym chrześcijaństwo odgrywa bardzo dużą rolę. Jakże przylega do tego wypowiedź Cz. Miłosza z tomu esejów „Prywatne obowiązki”: Po tysiącu lat mieszkaneć Polski (a tylko on, poszczególny człowiek, jest ważny) szukający tzw. pokarmu duchowego, natyka się na rumowisko pokruszonych zbudowań i albo ma katolicyzm, albo nie ma nic.*

Z tego skróтового przywołania szkicu Dybciaka wynika jasno, jak bardzo najnowsza polska literatura „emanuje” sacrum, jakim jest wdzięcznym polem do badań. Wpłynęła na to szczególna sytuacja kraju, zderzenie się po wojnie dwóch stanowisk światopoglądowych – katolicyzmu i marksizmu. Po dziesięciu początkowych latach przewagi marksizmu, który wydawał się niektórym pisarzom intelektualnie atrakcyjniejszy, a ponadto stanowił siłę ideologicznego nacisku, nastąpiły konwersje kulturowe na katolicyzm, często tożsame z biograficznymi. Zjawisko to narasta, co nie jest bez związku z głębokim kryzysem wszelakiej maści ideologii oraz ogromnym wzrostem autorytetu Kościoła, zwłaszcza jego Głowy – Jana Pawła II. Liczbowo ten wzrost powinny udokumentować najbliższe roczniki bibliografii Religia – Literatura kulowskiego Zakładu Badań na Literaturę Religijną.



Ks. Ryszard Iwan

Rodzina w myśli społecznej Stefana Wyszyńskiego

Rodzina – obok osoby i narodu – zajmuje centralne miejsce w nauczaniu prymasa Wyszyńskiego, który podejmował wciąż jej problematykę w aspekcie historycznym, teologicznym i pastoralnym. Podkreślał zwłaszcza społeczne cele i zadania rodziny w polskiej powojennej rzeczywistości, ukazywał rodzinę jako naturalną i trwałą społeczność, bezwzględnie konieczną dla istnienia i pomyślnego rozwoju narodu i państwa. Świadomość takiej właśnie rodziny kazała Prymasowi zwracać szczególną uwagę na te czynniki, które w sposób istotny warunkują ład i stabilność życia rodzinnego, samą zaś rodzinę wynoszą na wyżyny społecznego życia. Niniejszy artykuł stanowi próbę prezentacji owych uwarunkowań, która winna ukazać obraz rodziny polskiej po II wojnie światowej.

Godność małżeństwa i rodziny

Bez przesady można powiedzieć, że prymas Wyszyński był piewą godności rodziny. Gdzie tkwią podstawy takiej wizji? Niewątpliwie zakorzeniają się one w chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa i rodziny. *Małżeństwo – uczył – jest dziełem serca i myśli Boga. Rodzice katoliccy nie mogą zapominać o tym, że małżeństwo jest dziełem samego Ojca Niebieskiego, uświęconym przez Syna Bożego, który miłość swoją do Kościoła postawił na wzór dla dwojga chrześcijan związanych węzłem małżeńskim. Ma więc ono charakter wybitnie religijny, nadprzyrodzony, chociaż jest związkiem prawnospołecznym¹. O rodzinie zaś mówił: To Bóg, który jest źródłem życia i Ojcem wszystkim ludzi, wszczepił w naturę ludzką dążność do stworzenia rodziny i do poświęcenia dla niej wszystkich sił fizycznych i duchowych człowieka. Stąd zapoczątkował niejako wysoką godność rodziny, której sam wyznaczył główny cel. „Rośnijcie i mnożcie się, i napełniajcie*

ziemię, a czyńcie ją sobie poddaną" (Rdz 1,28)². Już przytoczone fragmenty wypowiedzi polskiego Kardynała wskazują, że nie można w pełni zrozumieć wspólnoty małżeńsko-rodzinnej tak na płaszczyźnie celów jak i zadań społecznych bez odniesienia tej wspólnoty do Boga. Niepodważalnym i niejako najbardziej zobowiązującym gwarantem godności rodziny jest sam Bóg. To właśnie stwierdzenie stanowi kamień węgielny prymasowskiego nauczania o rodzinie i ostatecznie dowodzi, że cele i funkcje społeczne, jakie rodzina realizuje, nie zależą bynajmniej od niej samej ani od narodu, tym bardziej od państwa, ale mają charakter naturalnej, bezwzględnej konieczności, w służbie której musi pozostać najpierw sama rodzina, następnie naród, a zwłaszcza państwo. Dotyczy to również Kościoła i społeczności wierzących.

Nadprzyrodzona godność rodziny w koncepcji Wyszyńskiego znajduje swoje dopełnienie na płaszczyźnie społecznych celów i funkcji, które na niej spoczywają. Chodzi tu o te funkcje, które z natury przynależą rodzinie i które jedynie ona – jako społeczność naturalna – może urzeczywistnić z korzyścią tak dla samej jednostki, jak i dla narodu i państwa. Polski Kardynał miał tu na uwadze funkcję prokreacyjną i wychowawczą rodziny, funkcję gospodarczą, kulturową i religijno-moralną.

Pomijając w tym miejscu ich analizę³ warto zaakcentować, iż – w rozumieniu Wyszyńskiego – rodzina poprzez wypełnienie wskazanych zadań rodzi człowieka biologicznie i duchowo do pełni ludzkiego i nadprzyrodzonego życia. W tym właśnie procesie, jako społeczność naturalna, jest najbliższa człowiekowi. Pełniąc przynależne jej z natury funkcje, wytwarza rodzina specyficzny charakter więzi międzypersonalnych. Ze względu na charakter tych więzi stanowi

¹ Małżeństwo katolickie potężną więzią narodu. Z komentarza do Ślubów Jasno-górskich, w: Stefan kardynał Wyszyński Prymas Polski, *W świątłach Tysiąclecia*, Kraków 1981, s. 92.

² List pasterski na czwarty tydzień miłosierdzia, Lublin, I niedziela Adwentu 1948, w: *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946–1947*, Paris 1975, s. 82.

³ Por. R. Iwan, *Spółeczna doktryna Kościoła w nauczaniu Stefana kardynała Wyszyńskiego Prymasa Polski*, praca doktorska, Lublin 1984, s. 105–116 (archiwum biblioteki KUL).

ona nieodzowną przestrzeń życiową, ośrodek wychowawczy zdrowego rozwoju i doskonalenia osób ludzkich. Dzięki tym właśnie niepowtarzalnym możliwościom rodzina staje się najważniejszym społecznie podmiotem wychowania.

To ostatnie stwierdzenie jest niezwykle ważne w koncepcji Wyszyńskiego. Stanowi podstawę do lansowania tezy, iż rodzina jest instytucją nie tylko naturalnie najbardziej uzdolnioną do wychowania, ale wręcz nieodzowną w tym procesie. Funkcja prokreacyjno-wychowawcza (rozumiana zresztą bardzo szeroko) spełniana przez rodzinę nie może być zastąpiona ani dowolnie przejęta przez inne społeczności bez szkody dla narodu, państwa i Kościoła. W tym sensie rodzina dzierży prymat przed innymi społecznościami, które winny jej służyć i wspomagać ją dla dobra wspólnego. W tym sensie rodzina posiada społeczny tytuł do uprawnień ze strony narodu i państwa, których pomyślny los związany jest ze stabilnością życia rodzinnego i pozycją prawno-społeczną rodziny w społeczeństwie. *Dlatego też – wskazywał Prymas – rodzina, jej prawa, bezpieczeństwo i pokój muszą stać na czele wszystkich zadań życia społecznego i publicznego. Tylko tak rodzi się ład moralno-społeczny, na czele którego stoi zasada: trzeba wszystko czynić, aby przedstawiciele rodzin mieli odpowiednie warunki bytowania, aby mogli zabezpieczyć życie swoich rodzin przed wyzyskiem, niedostatkami, nędzą i sponiewieraniem, przed poświęceniem potrzeb i zadań życia rodzinnego innym celom, zwłaszcza gospodarczym i politycznym*⁴.

Ale nie tylko naturalna możliwość osobotwórczego rozwoju i doskonalenia jednostki wynosi rodzinę na wyżyny społecznego znaczenia. Zdrowa biologicznie i psychicznie rodzina stanowi niezbędne ogniwo w procesie pożądanego rozwoju narodu i państwa. Naród przecież – zdaniem Prymasa – istnieje przez rodzinę, składa się z rodzin, stanowi niejako przedłużenie rodziny. *Rodzina jest naturalnym sprzymierzeńcem Narodu. (...) Naród zaś, w którym rozłożona została rodzina – zanika. Istnieje bowiem biologiczna zależność i więź między rodziną a Narodem*⁵.

Istotne znaczenie rodziny dla narodu wynika z jej prokreacyjnej funkcji. *Wszak rodzina daje społeczeństwu, Narodowi i państwu – mówił Wyszyński – dar Boży, człowieka.*

(...) Dzięki temu rodzina jest poniekąd matką społeczeństwa, gdyż Naród powstaje z rodzin. Rodziny piastują w swoich dłoniach losy narodów⁶. W polskiej rzeczywistości powojennej rodzina w ten sposób ratuje naród. Rodzice, pamiętajcie! – podkreślał z naciskiem Prymas. – Przyszła w Polsce wasza godzina! Jesteśmy w tak trudnym położeniu, że często nie wiemy, jak ubezpieczyć nasz byt narodowy, jakich sił szukać, na jakiej skale się oprzeć. Jesteśmy wśród lotnych piasków, zmieniających się sytuacji i koniunktur i nie znajdziemy dla naszego bytu narodowego ani dla kultury chrześcijańskiej innego oparcia, jak tylko zdrową rodzinę. Rodzice! Wasza godzina w Polsce nadeszła. Nie myślcie, że kto inny uratuje nasz Naród⁷. Rodzina stanowi więc naturalny fundament potęgi narodu, fundament ugruntowany i niezawodny w szczególnych układach geopolitycznej rzeczywistości, w jakiej narodowi polskiemu przyszło egzystować. Trzeba bazować na rodzinie – przypominał Prymas – która szczególnie w Polsce ma doniosłe znaczenie, bo naród nasz żyje na rozstajnych drogach układu geopolitycznego, dlatego musi być głęboko wrośnięty w ziemię ojczystą, którą mamy obowiązek czynić sobie poddaną⁸. Należy podkreślić, iż patriotyczna troska o naród, o jego suwerenny byt w warunkach społeczno-politycznej rzeczywistości powojennej, każe Prymasowi Polski nieustannie aktualizować naukę o biologicznej więzi rodziny i narodu i jej znaczeniu dla bezpiecznego trwania ojczyzny.

Ale nie tylko w płaszczyźnie prokreacji rodzina urzeczywistnia więź z narodem. Szczególnym wyrazem więzi o odmiennym charakterze jest funkcja kulturotwórcza rodziny. Proces rozwoju kulturalnego jednostki trwa, jak wiadomo, przez całe życie, a środowisko rodzinne przez przykład

⁶ Niepisana konstytucja życia społecznego, Kraków-Skałka 8 V 1978, w: Prymas Tysiąclecia, Paryż 1982, s. 177.

⁷ Rodzina – naród – społeczeństwo, Warszawa – kościół Św. Krzyża 25 I 1976, w: Stefan kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Kazania Świętokrzyskie*, Rzym 1976, s. 25.

⁸ List pasterski na czwarty tydzień, dz. cyt., s. 84.

⁷ Rodzice, nadeszła wasza godzina, Gniezno, Popielec 1961, w: Stefan kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Wielka Nowenna Tysiąclecia*, Paryż 1962, s. 227.

⁸ Fundament życia publicznego – rodzina i naród, Warszawa – archiw. Św. Jana 25 XII 1975, w: *Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981*, t. I–LXVII, t. LII.

i emulację, przez bezpośredniość i intymność kontaktów wymiany rodzinnej stanowi ważny jego czynnik. Najpierw więc rodzina czerpie z wartości kulturowych narodu, wartości te przechowuje, aby przekazać je młodemu pokoleniu. *Związek z Ojczyzną* – nauczał Prymas – *kształtuje się przez wszystko i przez pierwsze słowa w ojczystym języku szeptane przez matkę nad kołyską dziecka i pierwsze słowa, które ono wypowiada: „mama, tata, mamusia” i przez pierwsze śpiewy, które słyszy w dzieciństwie, przez najbliższe otoczenie, z którym zapoznaje się, otwierając coraz szerzej swe oczy na wielki Boży świat. Wiąż z Ojczyzną pogłębia się przez obyczaje i zwyczaje rodzinne, przez wychowanie uspołeczniające, wiążące człowieka z szeroką społecznością – Narodem, który ma swoje dzieje, historię bolesną lub też radosną*⁹. Jak wynika z powyższego, funkcja kulturotwórcza rodziny wiąże się z przekazywaniem z pokolenia na pokolenie treści kulturowych: obyczajów, wierzeń i przekonań, sposobów myślenia i zachowania, norm postępowania. W tym sensie rodzina przedłuża byt narodu, naród zaś – jak zwykł mawiać Prymas – *zabezpiecza się bardziej w rodzinie niż w granicach Państwa*¹⁰.

Rodzina zatem poprzez swoją funkcję kulturotwórczą stoi na pomoście przeszłości i przyszłości kulturowej narodu. Zapewnia w ten sposób jego duchową tożsamość, stanowi czynnik samookreślenia się społeczeństwa. Ma to niebagatelne znaczenie dla narodu. Stąd też polski Kardynał dawał wyraz przekonaniu, iż z racji tego, że wspomniana funkcja jest charakterystyczna jedynie dla rodziny, podnosi ona niezwykle jej rangę w społeczeństwie. Rodzina dzięki tej właśnie funkcji jest jakby naturalnie predysponowana do przedłużania bytu narodu i niezastępowalna w tym procesie. Zarysowane tu skrótowo więzy biologiczne i kulturowe dowodzą niewątpliwie znaczenia rodziny dla narodu i państwa. Rodzina ze względu na jej rolę wobec całego społeczeństwa – w tym państwa i Kościoła¹¹ – zachowuje priorytetową pozycję. W całokształcie prymasowskiego nauczania ma to ogromne znaczenie dla definiowania powinności wspomnianych społeczności wobec rodziny.

Z tego, co powiedziano, wynika, iż lansowana z taką siłą przez kard. Wyszyńskiego godność rodziny zasadza się na

przesłankach teologicznych i zadaniach społecznych, jakie rodzina pełni w polskiej rzeczywistości. Uznanie tej godności winno się wyrażać w przyjęciu i akceptacji Bożo-ludzkiej wizji rodziny, zgodnie z zamierzeniami Stwórcy, jako najbardziej odpowiadającej potrzebom człowieka.

Prawa i obowiązki rodziny

Bożo-ludzka wizja rodziny, będąca podstawą jej godności, każe Stefanowi Wyszyńskiemu mocno akcentować jej prawa i obowiązki¹². Z bogatego nauczania Prymasa można z pewnością wydobyć i złożyć „kartę praw i obowiązków” rodziny. W naszej prezentacji ograniczymy się jedynie do czterech najbardziej istotnych uprawnień i zobowiązań rodziny.

1. W hierarchii praw przynależnych rodzinie na czoło prymasowskiego nauczania wysuwa się prawo prokreacji. Wynika ono z istoty wspólnoty małżeńsko-rodzinnej, która według zamierzeń Stwórcy stanowi powołanie życiodajne. Dlatego też prawo to ma charakter nakazu natury i nie może podlegać zewnętrznym ograniczeniom. W myśli Kardynała wyraża ono najsilniejszą tendencję biologiczną, a zarazem najpotężniejszy nakaz społeczny. *Kto studiował choć odrobinę socjologii, ten wie, że są takie moce, których się nie da stłumić żadną wolą najpotężniejszą, bo istotą woli jest życie, a ono stanowi większą siłę aniżeli cokolwiek*¹³. Jego rangę wyznacza wartość życia. Prymas Polski widzi ją zgodnie z chrześcijańską filozofią na płaszczyźnie nie tylko fizycznej i biologicznej, ale także duchowej, z odniesieniem do nadprzyrodzoneści. Życie raz poczęte stanowi proces

¹² Tajemnica więzi z Ojczyzną. Do młodzieży polskiej z Londynu, Warszawa – Miodowa, 7 I 1972, w: Stefan kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Z gniazda orląt*, Rzym 1972, s. 133–134.

¹³ Rodzina Bogiem silna, Warka, 7 V 1961, w: *Wielką Nowenną*, dz. cyt., s. 240–243.

¹⁴ Rodzina według Wyszyńskiego jest kościołem domowym, por. Rodzina kościołem domowym. List wielkopostny, Warszawa 2 II 1979, w: *Kazania i przemówienia*, dz. cyt., t. LX.

¹⁵ Por. R. Iwan, *Prawa, obowiązki i zagrożenia rodziny w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Chrześcijańskie” 1983, nr 10, s. 14–21.

¹⁶ Pochwała dzieciństwa i życia, Warszawa, 27 XII 1959, w: *Wielką Nowenną*, dz. cyt., s. 202.

doskonalenia i rozwoju, niosąc w sobie – dzięki Stwórcy, jego dawcy – wymiar nieśmiertelności.

Należy podkreślić, iż w całym nauczaniu Prymasa Tysiąclecia przewija się wątek apoteozy życia, ciągłego przypominania i podkreślania jego wartości. Jest to niewątpliwie wyraz chrześcijańskiej afirmacji życia jako daru Bożego, wobec którego człowiek nie ma żadnego prawa, a jednocześnie silne przeciwstawienie się wszelkim prądom to życie lekceważącym. Stanowi ono bowiem – jak powtarza Wyszyński – *błogosławieństwo dla świata, dobro każdego człowieka oraz błogosławieństwo dla rodzin, narodu i Kościoła*¹⁴. Wartość życia jako takiego, a zarazem wartość każdego poczętego życia dla narodu każe prymasowi Wyszyńskiemu wysuwać na czołowe miejsce obowiązek ochrony tego życia. Wobec tak postawionej powinności przerywanie ciąży jest zbrodnią dokonywaną nie tylko wbrew prawu Bożemu, ale wbrew prawu natury i podstawowym zasadom humanizmu. Ogromny zaś trud rodzicielstwa zasługuje na szczególne uznanie, zwłaszcza dla tych rodzin, które wielokrotnie go podejmują. Można powiedzieć, że w poglądach Kardynała występuje pewna apoteoza wielodzietności jako czynnika o dużym znaczeniu dla biologicznego i moralnego zdrowia rodziny i narodu.

2. Prawo prokreacji implikuje prawo do wychowania, gdyż z *samej natury swojej instytucja małżeńska oraz miłość małżeńska nastawione są na (...) wychowanie potomstwa, co stanowi ich jakby szczytowe uwieńczenie* (KDK 48). To ostatnie w nauczaniu Prymasa wiąże się nie tylko z podkreśleniem samego uprawnienia rodziców do wychowania, gdyż jest ono oczywiste, ile wskazuje na potrzebę i wybór kierunku wychowania zgodnie z ich przekonaniami. W naszych warunkach chodzi o prawo do katolickiego wychowania dzieci i młodzieży. *Rodzice katolicy mają naturalne, przyrodzone, humanistyczne prawo do pełnej wolności nauczania i wychowania młodego pokolenia, zgodnie z ich sumieniem i przekonaniami*¹⁵. Przytoczone tu treści wskazują, iż kardynał Wyszyński prawo do chrześcijańskiego wychowania dzieci wiązał z koniecznością przestrzegania podstawowych praw osoby ludzkiej, szczególnie prawa do wolności sumienia i wyznania.

Sama jednakże rodzina w świecie dzisiejszym nie może podołać wymogom tego prawa. Muszą jej przyjść z pomocą Kościół i państwo. Obie te społeczności – zdaniem Wyszyńskiego – posiadają również prawo do współudziału w procesie wychowania, jednakże mają obowiązek uwzględniać niezbywalne prawa rodziców do jego kierunku i charakteru. Oznacza to priorytet wychowawczy rodziny.

3. Omówienie problematyki praw i obowiązków rodziny winno uwzględnić jeszcze inne prawo: mianowicie prawo do godziwego bytu rodziny. Prokreacja i wychowanie jako podstawowe cele społeczności rodzinnej domagają się jej materialnego zabezpieczenia, które gwarantowałoby możliwość wypełnienia owych celów. Chodzi głównie o ośrodek rodzinnego bytowania, własne mieszkanie, które jest podstawą ogniska domowego; o należyty dochód zapewniający niezbędną konsumpcję w rodzinie; wreszcie o umiętność korzystnego gospodarowania posiadanymi zasobami przez członków rodziny. Świadomy tego prymas Wyszyński w ciągu niemalże całego okresu nauczania przypominał prawo każdej rodziny do własnego mieszkania. *Urbanisci, architekci, budowniczowie! – zadbajcie o przestrzeń życiową dla rodzin. Niech nadmiernie ograniczone normy powierzchniowe nie będą hamulcem rozrodczości*¹⁴. Domagał się szczególnie dla rodzin miejskich budowy mieszkań o większej powierzchni, dostosowanej do potrzeb życia rodzinnego, a nie „klatek” uniemożliwiających należyte funkcjonowanie ogniska domowego.

W zakresie dochodu rodzinnego Prymas postulował prawo słusznej płacy rodzinnej¹⁵. Płaca taka, w jego przeko-

¹⁴ W hołdzie matkom narodu. Warszawa - archiw. Św. Jana, 8 IX 1969, w: Stefan kardynał Wyszyński Prymas Polski, *W sercu stołecj*, Rzym 1972, s. 128.

¹⁵ Uniwersytet katolicki w społeczeństwie polskim, Warszawa - archiw. Św. Jana 18 IV 1971, w: Stefan kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Z rozważań nad kulturą ojczyzny*, Poznań - Warszawa 1979, s. 168.

¹⁶ Głos biskupów polskich w obronie zagrożonego bytu narodu, Warszawa, 18 I 1971, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris 1975, s. 628.

¹⁷ Słuszną płacę definiuje Wyszyński jako wynagrodzenie pracownika wystarczające dla zapewnienia sobie i rodzinie godnego stanu materialnego, społecznego, kulturalnego i duchowego, stosownie do wykonywanych przez każdego zajęć, wydajności pracy, a także zależnie od warunków zakładu pracy z uwzględnieniem dobra wspólnego. Por. „Gospodarczo-społeczna nauka Kościoła”. Referat wygłoszony do inteligencji katolickiej, Jasna Góra, 27 XI 1966.

naniu, wyklucza zasadniczo pracę zawodową kobiet, co umożliwia im spełnianie znaczących dla rodziny i narodu zadań: prokreacji i wychowania. Godziwy byt rodziny zależy również od tego, czy poszczególni członkowie wypełniają swoje obowiązki związane z jej materialnym zabezpieczeniem. Chodzi tu nie tylko o rzetelne przekazywanie zarobionych pieniędzy na rzecz rodziny i umiejętność korzystnego nimi gospodarowania, ale również o działalność obywatelską zmierzającą do takiego ustawienia polityki społecznej i gospodarczej państwa, by prawo do godnego bytu rodziny nie było ograniczane ani naruszane.

4. Czwartym i ostatnim w omawianym katalogu prawem rodziny jest prawo do kształtowania i przekazu wartości kulturowych. Istnienie narodu, zwłaszcza w jego perspektywie przyszłościowej, uzależnione jest od ciągłości przekazu jego wartości kulturowych. W koncepcji Wyszyńskiego tymi wartościami są: wiara i kultura ojczysta. Przekaz tych wartości może skutecznie dokonywać się w rodzinie dzięki jej funkcji kulturotwórczej. Rodzina w tym procesie staje się *twierdzą* narodu, naród zaś *potężnieje mocą rodziny*.

Zarysowana tu „karta” podstawowych uprawnień i zobowiązań rodziny, choć wyraża myśl Kościoła w tej dziedzinie, nie stanowi zwykłej deklaracji teoretycznych zasad dotyczących tej społeczności. Jej celem jest przedstawienie społeczeństwu polskiemu – wierzącym i niewierzącym – ujęcia w miarę pełnego i uporządkowanego podstawowych, najbardziej palących a przy tym niezbywalnych praw owej naturalnej społeczności, jaką jest rodzina. Chodziło o budzenie świadomości społecznej na temat tych praw, a jednocześnie obronę przed jakimkolwiek ich naruszeniem.

Zagrożenia rodziny

Wyżej omówione prawa rodziny odsłaniają obszary jej zagrożeń. Dotyczą głównie istotnych funkcji rodziny polskiej, które ona spełniała w przeszłości i które winna pełnić nadal, jeżeli naród i państwo chcą zapewnić sobie bezpieczną przyszłość. Zagrożenia rodziny przyjmują w nauczaniu Prymasa charakter bądź zewnętrznego, zorganizowane-

go działania wymierzonego w jej istotne funkcje, bądź też wynikają ze zmian, które zaszły w dziedzinie mentalności i postaw członków rodziny polskiej. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt I i 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Godziwy byt rodziny wiąże się z odpowiednim poziomem konsumpcji dóbr materialnych oraz przyswajania dóbr kulturalnych. Konsumpcja dóbr materialnych uzależniona jest głównie od zaopatrzenia rynku i jego organizacji. *Dobrze zorganizowana gospodarka narodowa, zwłaszcza w kraju nie najbiedniejszym, jakim jest Polska – przypominał Kardynał w połowie lat siedemdziesiątych – może i powinna zabezpieczyć odpowiednią bazę spożywczą, aby ludzie nie tracili nieskończonej ilości godzin czekając na kawałek chleba czy mięsa*¹⁸.

Jeżeli zaś chodzi o przyswajanie dóbr kulturalnych w rodzinie, zagrożenie dla jej chrześcijańskiej moralności widział prymas Wyszyński głównie w przekazie społecznym treści kultury masowej. Chodziło przede wszystkim o szeroko propagowany w środkach masowego przekazu model życia rodzinnego wraz z jego tolerancją dla przerostu seksualizmu, antykoncepcji i rozwodów. Nie bez znaczenia w tym względzie była demoralizacja życia rodzinnego ujawniająca swą siłę szczególnie w pladze alkoholizmu i nikotynizmu¹⁹. Wspomniane ograniczanie wypoczynku świątecznego i niedzielnego przez nadmierną pracę w systemie produkcji, zwłaszcza w kopalniach, jak również przez tzw. prace dodatkowe w postaci „czynów społecznych” – modnych szczególnie w latach siedemdziesiątych – godziły również w sferę życia kulturalnego rodziny. Utrudniony jest bowiem wtedy zarówno wspólny udział w jakichkolwiek wydarzeniach kulturalnych jak i spokojny, dłuższy kontakt członków rodziny. A bez tego nie ma rodzinnego wychowania, a więc i rodzinnej kultury.

Dla całości obrazu należy podkreślić, iż zagrożenia w sferze uczestniczenia polskiej rodziny w dobrach kultury nie

¹⁸ W obronie życia Polaków, Warszawa – Leszno, 9 III 1975, w: *Prymat...*, dz. cyt., s. 187.

¹⁹ Por. Cłós biskupów polskich, dz. cyt., s. 626.

wynikają jedynie – w przeświadczeniu prymasa Wyszyńskiego – z polityki społeczno-gospodarczej państwa, ale tkwią w postawach samych członków rodziny. *Czy możemy więc – ubolewał Prymas – walczyć o odpoczynek świąteczny, niedzielny, o urlopy robotników, o prawo ich pobytu w rodzinie do wychowania dzieci po Bożemu, o czas na służbę Bożą i modlitwę, kiedy ludzie dzisiaj są największymi wrogami tego szczęścia, o które dla nich się upominamy*²⁰. Podobnie stosunek samych obywateli do pracy i sposób jej wykonywania miał niemały wpływ na niską stopę życiową większości rodzin i ich uczestnictwo w dobrach kultury.

Przechodząc do zagrożeń wynikających ze zmian w mentalności i postawach członków rodziny, za najgroźniejszy ich skutek – ujawniający się w nauczaniu katolickiego myśliciela – należy uznać zakorzenianie się w naszym społeczeństwie postaw konsumpcyjnych, przez co Prymas rozumiał wzmoczoną tendencję do nastawień na zabezpieczenie stanu i wzrostu posiadania oraz używania²¹. Przejawem takich nastawień jest samolubstwo, małoduszność, chęć ułatwionego życia. Zaczyna się to w rodzinie. *Dzisiaj dzieci – mówił – nie biorą udziału w wielkim trudzie pracy (...). Dzieci są dziś zwolnione od odpowiedzialności i wysiłku pracy, są nastawione konsumpcyjnie. Nadto rodzice starają się jak najbardziej oszczędzić dzieciom trudów i cierpień. (...) Odzwyczajają to młode pokolenie od świadczeń na rzecz rodziny, a potęguje tylko apetyt na coraz to nowe zapotrzebowania*²². W tej sytuacji Wyszyński z naciskiem przypominał, że postawy konsumpcyjne – wyrastające z egoizmu i kultywujące egoizm – niweczą szansę personalistycznego rozwoju rodziny. Dopóki rodzina nie wyzwoli się od nich, nie będzie w niej miejsca nie tylko na głębokie relacje międzypokoleniowe, ale i na rozwijanie wartości ogólnospołecznych, narodowych i religijnych, na odpowiedzialność za nie oraz postawę służby. Tym samym zacierać się będzie również świadomość dziedzictwa kulturowego, a szczególnie jego wartości chrześcijańskich.

W świetle powyższych wywodów należy stwierdzić, iż wnikliwa i dogłębna analiza zagrożeń rodziny u Wyszyńskiego wynika głównie z naszej sytuacji społeczno-politycznej. Waga społecznych konsekwencji owych

zagrożeń – tak niestrudzenie ukazywanych przez Kardynała – musiała budzić słuszny niepokój szerokich kręgów społeczeństwa polskiego. Jednocześnie była czynnikiem mobilizującym patriotyczną świadomość tej części narodu, która aktualnie dążyła do odrodzenia rodziny.

Zarysowana pokrótce perspektywa rozwoju naszego narodu na bazie pomyślnego losu rodziny z jednej strony, z drugiej niebezpieczeństwo zagrożeń – stanowią ważne przesłanki do nastawień i działań na rzecz obrony rodziny. Prymasowi Wyszyńskiemu chodziło o duchowe i moralne odrodzenie rodziny, niemniej nie pominął on jej odrodzenia społecznego, gospodarczego, kulturowego i humanistycznego. Razem miało to oznaczać *rodzinę Bogiem silną*, która dzięki własnemu odrodzeniu umacniałaby *naród Bogiem silny*²³. Pomijając w tym miejscu koncepcję odrodzeniowej strategii Kościoła²⁴ i narodu²⁵ na rzecz rodziny w ujęciu Wyszyńskiego, zwracamy uwagę na zadania państwa wobec rodziny. Kardynał, zgodnie z kościelnym nauczaniem, stawiał na pierwszym miejscu obowiązki państwa wobec rodziny²⁶. *Dla dobra wspólnego – mówił – państwo powinno naprzód wspierać rozwój rodziny, uzupełniać jej dzieło, dostarczać rodzinie środków do osiągnięcia jej doskonałości doczesnej*²⁷. Rodzina zatem ma być w życiu państwowym w szczególny sposób uprzywilejowana. To uprzywilejowanie winno się wyrażać jej prymatem w całokształcie życia społecznego. Prymat ten oznacza, iż rodzina jest pierwszą i najważniejszą społecznością w organizmie państwowo-narodowym. Istotną zatem powinnością państwa jest zabezpieczenie i przestrzeganie wspomnianych

²⁰ Potrzeba miłosierdzia, dz. cyt., s. 281.

²¹ Por. Stawiamy na rodzinę, dz. cyt., s. 65.

²² Tamże.

²³ Hasło piętego roku Wielkiej Nowenny brzmiało: „Rodzina Bogiem silna”, por. J. Lewandowski, *Wychowawcze aspekty Wielkiej Nowenny w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Chrześcijanin w świecie” 1983, nr 5, s. 20–22.

²⁴ Por. R. Iwan, *Spoleczna doktryna Kościoła*, dz. cyt., s. 161–167.

²⁵ Por. tamże, s. 147–154.

²⁶ Por. KDK nr 52.

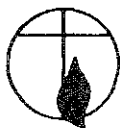
²⁷ Wykład do pielgrzymki nauczycieli, Jasna Góra, 30 VI 1957, w: *Kazania i przemówienia*, dz. cyt., t. II, s. 4.

wyżej praw i obowiązków rodziny. Władza państwowa powinna czynić wszystko co możliwe w płaszczyźnie pomocy politycznej, ekonomicznej, społecznej, prawnej, żeby rodzina mogła sprostać swym specyficznym zadaniom. Nieprzestrzeganie tej pomocy, nieliczenie się z prawami rodziny, niezaspokajanie jej podstawowych potrzeb to różne formy zagrożenia, które mogą się okazać mniej lub bardziej niebezpieczne nie tylko dla żywotnych funkcji rodziny, ale dla dobra narodu i państwa. Umiejętność nie tylko szerokiego i dogłębnego ukazywania skutków tych zagrożeń, ale i konsekwentna walka z nieprawidłowościami struktur społeczno-politycznych rodzących owe zagrożenia osadza prymasowskie nauczanie w polskiej rzeczywistości i nadaje mu pragmatyczny charakter. Sprawia, że pozostaje ono w służbie narodu i państwa.

La famille dans la pensée sociale de Stefan Wyszyński

Le primat Wyszyński revenait continuellement à la problématique de la famille sous son aspect historique, théologique et pastoral. Il soulignait surtout les buts sociaux et les tâches propres de la famille dans la réalité polonaise après la dernière guerre mondiale. Il démontrait que la famille était une cellule naturelle et stable,

absolument indispensable à l'existence et au développement propice de la nation et de l'Etat. Etant conscient de ce rôle de la famille il attirait particulièrement l'attention à ces facteurs, qui d'une façon réelle conditionnent l'ordre et la stabilité de la vie familiale, et élèvent la famille elle-même aux hauteurs de la vie sociale.



Muzyka duchowa (2)

Bohdan Pocięj

Chorały Bacha

Nie piszę tego szkicu dla znawców wtajemniczonych w strukturę utworu, prawa artystyczne nim rządzące, systematykę gatunków muzyki organowej Jana Sebastiana Bacha. Piszę dla tych, licznych zapewne, miłośników muzyki, którym zdarza się od czasu do czasu – w radio, na koncercie, z płyt – słyszeć Bachowską kompozycję na temat chorału: preludium, fantazję, wariację, fugę. Dziedzina to przecież u nas nieobca, przeciwnie, zadomowiona w repertuarze licznych naszych organistów średniego i młodszego pokolenia; bywa nawet utrwalana (skąpo co prawda i fragmentarycznie) na płytach Polskich Nagrań (tu szczególnie chciałbym polecić Czytelnikom nagrany przeszło dziesięć lat temu płytę Joachima Grubicha na organach w Łczajsku). Urzeczeni pięknem tych kompozycji Bacha, porwani ich dynamiką, olśnieni potęgą organowego brzmienia, wzruszeni lirycznym śpiewem melodii – czy zdajemy sobie w pełni sprawę, jak potężnych złóż muzyki duchowej tu dotykamy? Muzyki duchowej w rdzennym, pierwszym znaczeniu, w sensie niemieckiej *Geistliche Musik*, powstałej z religijnej inspiracji, związanej z liturgią, ukierunkowanej na służbę Bożą, rozbrzmiewającej w kościele.

Czym jest chorał protestancki dla Bacha? Chciałoby się powiedzieć – wszystkim. Inspiracją i tworzywem muzyki, ideą i konkretem, duszą i ciałem, formą i materią, życiodajną substancją muzyki w jej rozmaitych gatunkach i formach. Ów nieprzebrany zasób melodii i tekstów pobożnych (my znamy go głównie z twórczości Bacha; Niemiec protestanci natomiast także z praktyki kościelnej) gromadzony i narastający od czasów Marcina Lutra, który był pierwszym jego twórcą, w kulturze Europy XVII i XVIII wieku, odegrał rolę podobną jak chorał gregoriański w średniowieczu (przy zachowaniu oczywiście odpowiednich proporcji i ograniczeniu do niemieckojęzycznych kręgów protestanc-

kich). Bach w swojej olbrzymiej twórczości organowej, kantatowej, pasyjnej wykorzystał więcej melodii i tekstów chorałowych niż dziesiątki innych poprzedzających go i współczesnych mu kompozytorów. Jego bezprzykładowy geniusz wyrasta z otoczenia mistrzów pomniejszych, kompozytorów muzyki organowej i kantat, którzy również karmiła się chorałem. Są to melodie na ogół proste, do śpiewania powszechnego w zborze, o budowie regularnej, w miarowym często rytmie. W melodiach i tekstach najstarszych (XV–XVI wiek), z czasów Lutra, spotykamy czasem parafrazy chorału gregoriańskiego. Teksty – bliskie ludowej religijności, wzruszająco nieraz naiwne, o dosadnej czy przesadnej metaforyce (ten sam duch religijnej poezji popularnej panuje w ariach i recytatywach Bachowskich kantat); zwrotkowe, często z dużą liczbą strof. Tematy – odwieczne, fundamentalne, zakorzenione w Piśmie Świętym: grzech, upadek, pokuta i łaska, śmierć i zmartwychwstanie, chrzest, miłość i miłosierdzie; Dekalog, atrybuty Boga, nędza i niedola człowiecza, walka z szatanem, chwała i majestat Boga, węzłowe zdarzenia z Ewangelii i Dziejów Apostolskich. W centrum zaś tej pobożnej poezji jest postać Chrystusa. Związek melodii z tekstem, podobnie jak w muzyce ludowej: raczej luźnie konwencjonalny niż artystycznie-koniecznościowy. Na tę samą melodię śpiewano często kilka tekstów (przykład najznakomitszy takiej wielotekstowości: ulubiony chorał Bacha w Pasji Mateuszowej ma cztery teksty).

Znamy dużo nazwisk twórców tych tekstów i melodii, sporo jest również chorałów anonimowych. Już w XVI wieku, kiedy to powstał trzon skarbcza chorałowego, zaczęto melodie owe harmonizować, tzn. poddawano je prostemu czterogłosowemu opracowaniu; był to pierwszy stopień kompozytorskiej „obróbki” chorałowego tworzywa. Prosta melodia chorałowa – znak, wyraz, symbol muzyczny powszechnej pobożności – zyskuje tu pewną oprawę, wzbogaca się o coś, co z nią współbrzmi i współśpiewa, według tradycyjnych starych praw muzyki wielogłosowej (polifonicznej); pobożny śpiew wiernych kościoła protestanckiego urzeczywistnia się w harmonicznym pełni. Jest to jakby pierwszy efekt zetknięcia się ducha muzycznej pobożności z indywidualnym kunsztem i inwencją kompozytora. W ten sposób

melodie pieśni religijnych w XVII–XVIII wieku harmonizują i kontrapunktują wszyscy kompozytorzy niemieckiego protestantyzmu, od pomniejszych mistrzów po Bacha. A jak świadczą chorały finałowe Bachowskich kantat, prostota kompozytorskiego postępowania kryła w sobie możliwość subtelnych niuansów harmonicznego cieniowania.

Melodia chorałowa rozpisana na cztery głosy, pomyślowo harmonizowana, stanowi podstawę, punkt wyjścia dla kompozycji organowej na temat chorału. Chorał wchodzi w środowisko brzmienia organowego. Bach, podobnie jak jego poprzednicy, zgodnie z tradycją XVII-wiecznej muzyki niemieckiej, dzieli kompozyorską uprawę chorału między muzykę wokalną (kantaty, pasje, motety) a muzykę organową. I obie te dziedziny traktowane są przezeń maksymalnie: wstępny chór w kantacie i preludium chorałowe przedstawiają równie wysoki poziom urzeczywistnienia kompozytorskiego geniuszu.

A przecież w kompozycjach organowych na temat chorału jest jeszcze coś więcej; skłonni jesteśmy je szacować jakby o stopień wyżej – w absolutnej skali wartości duchowych. Dlaczego? Spróbujmy tu odpowiedzieć na pytanie, czym jest chorał organowy w twórczości Bacha i w muzyce całej zachodniej kultury.

Zachowana spuścizna Bacha w tej dziedzinie obejmuje ponad 150 kompozycji różnych charakterem i rozmiarami, pisanych od wczesnej młodości (1700) po niemal ostatnie lata życia, grupowanych w pewne zbiory i cykle. Dziedzina ta u Bacha to owoc wielkiej syntezy: gatunków, form, technik, sposobów kompozytorskiego myślenia; wszystkie żywe, zakorzenione w bliższej i dalszej przeszłości „trendy” muzycznej kompozycji zbiegają się tutaj: „stary” motet i ricercar, wariacje, kanon i „nowa” fuga, prosta pieśń czterogłosowa (o renesansowym rodowodzie); praktyka wokально-instrumentalnego kolorowania, „popęd gry” klawiszowej, żywioł wirtuozowski i czysto melodyczny liryzm arii czy pieśni; śpiew i gra instrumentalna, myśl kontrapunktyczna i koncepcja formy.

Zaczynem zaś i jądrem całej dziedziny jest preludium, czyli przygrywka organowa; rzecz z zasady krótka i w zamysśle otwarta, powstała niegdyś dla celów praktyki liturgicznej: zapowiadała mianowicie chorał, psalm, pieśń śpie-

waną przez wiernych z towarzyszeniem organów. Preludium organowe na temat pobożnej pieśni. Moment śpiewu łączy się tu z momentem gry instrumentalnej. Dochodzimy do sedna złożenia naszej dziedziny. Prosta przygrywka organowa wykształci się w niemieckich szkołach organowych XVII wieku w kunsztowną chorałową miniaturę. Pierwszy duży zbiór chorałów Bacha, cykl na cały rok kościelny *Orgelbüchlein* (Książeczka organowa) składa się właśnie z tego rodzaju krótkich utworów, miniatur. Widać tu wyraźnie związek organowej kompozycji z opisanym wyżej „archetypem” wokalnym (śpiewem chorałowym w czterogłosowym harmonicznym opracowaniu). Śledzić możemy, jak Bach na różne sposoby wysubtelnia ów bryłowy, surowy wzorzec: kinetyzuje go i dynamizuje, wyciąga zeń różne głosy, kontrapunkty, motywy poboczne; ozdabia, koloruje melodię główną, przeprowadza jej motywy imitacyjnie przez wszystkie głosy – piętra utworu; ożywiony genialną wyobraźnią kompozytora prosty śpiew chorałowy wchodzi w ruch przestrzenny, a sopranowa (najczęściej) melodia pieśni znajduje znakomitą przeciwwagę w wyrazistych motywach basu.

Bach, największy twórca w dziejach muzyki organowej, jest zarazem najznakomitszym kompozytorem organowego chorału. W tym dziale jego twórczości dochodzi do pełni nowa formacja muzyki w kulturze chrześcijańskiej Europy: mianowicie muzyka w czystym dźwięku instrumentalnym. Dotychczasowe dzieje duchowości w muzyce związane były tak czy inaczej z muzyką wokalną, słowem śpiewanym, tekstem religijnym. Chorał organowy te związki ze śpiewem i tekstem zachowuje, ale sedno muzycznej duchowości przesuwają się bardziej w głąb, do wnętrza substancji, która konstituuje muzyczną formę. Duchowość natury religijnej, jakkolwiek inspirowana słowem religijnej pieśni, tłumaczy się już czysto muzycznie. Czysta ekspresja ducha działa tutaj przez dźwięki i struktury muzyczne; słowa, tytuł i tekst chorału mogą tylko tę duchowość dookreślić, interpretować, objaśniać, dojaśniać. Naturalnie liczne przejawy takiej substancjalnie muzycznej duchowości mieliśmy już u XVII-wiecznych poprzedników Bacha; jednak dopiero u niego rozpościerają się one w rozległą, wielopoziomową, wieloelementową dziedzinę. Bach jest w muzyce twórcą nowego

idiomu duchowości o sakralnym rdzeniu. Rozwija nąjbar-dziej język wyrazowy tej duchowości w chorałach; ale jej przejawem będą również adagia z wiolonczelowych suit, skrzypcowych sonat i partit.

I jak zwykle u Bacha bywa: rewelacyjna nowość i prekur-sorstwo okazują się głęboko zakorzenione w kilkusetletniej historii. Chodzi tu bowiem o sam sposób (modus), metodę czy system komponowania muzyki duchowej w kulturze europejskiej; o naczelną zasadę postępowania kompozytor-skiego, o postawę i sytuację kompozytora przystępującego do pisania muzyki duchowej. Postępowanie kompozytor-skie Bacha możemy sobie tutaj w zarysie odtworzyć.

Kompozytor bierze pieśń – prosty utwór religijny ze skarbcza tradycji – całość złożoną z melodii i słów, jakby esencję religijnej duchowości (gdyż tak tę protestancką pieśń nabożną musimy traktować, niezależnie od jej czysto muzy-cznej wartości, jako znak ducha, formę modlitwy i kon-templacji w prostym śpiewie). Od samego początku stosunek kompozytora do takiej pieśni jest dwoisty: jest ona dlań melodią swoiście uświęconą – przejawem sacrum – wziętą z duchowej wspólnoty religijnej, do której i on sam należy: w aurze chorału wzrastał przecież od dziecka. Sam tekst pieśni działa na wyobraźnię kompozytora inspirująco i symbolotwórczo: „uruchamia” zasób dźwiękowych figur znaczących, ożywia swoisty język ilustracyjno-opisowo-wyrazowy związany z barokową retoryką i estetyką afek-tów. Pieśń religijna jest więc ideą inspirującą i kierującą.

Z drugiej strony melodia chorałowa traktowana jest przez kompozytora z praktycznym realizmem; jako materiał, tworzywo muzyki: temat fugi, fugetty, kanonu; melodia chorałowej „arii”; cantus firmus. Ta ostatnia zwłaszcza metoda, technika śpiewu stałego, melodii chorału dzielonej na odcinki, danej sukcesywnie, według której zorientowana jest cała kompozycja (ulubiony przez Bacha model chorałowej formy fazowej: motyw czołowy każdego kolejnego wersu chorału przeprowadzany imitacyjnie przez wszystkie głosy „doprowadza” do ujawnienia i ekspozycji całej melo-dii – cantus firmus) wydaje się szczególnie wiekowa i funda-mentalna: mówi o kilkusetletniej tradycji takiego kompo-nowania muzyki, sięgającej wczesnego stadium polifonii – XII-wiecznego organum. Upraszczając – powiedzieć

można, iż do XVI wieku rządzi muzyką religijną Europy cantus firmus chorału gregoriańskiego; w czasach nowożytnych zaś kierowanie przejmując chorał protestancki.

Melodia chorału nie ma jakiegoś stałego miejsca w przestrzeni utworu; pojawić się może w każdym głosie, na każdym piętrze, w warstwach górnych, dolnych, środkowych, stosownie do koncepcji formy, budowy, faktury; zależnie od charakteru symboliki muzycznej; różny też jest udział tej melodii w ogólnym ruchu muzyki. Niekoniecznie i nie zawsze melodia ta musi być eksponowana i podkreślana odpowiednim rejestrem organowym. Bywa też umyślnie jakby zacierana, wtapiana w tkanę, wciągana w wewnętrzną przestrzeń utworu, integrowana z kompozycją (co ma również sens symboliczny).

Organowy chorał jest formą muzyki duchowej, ale Bach nie byłby Bachem, gdyby i tej dziedziny nie rozpinął między niebem a ziemią, świętością i świeckością, duchem a ciałem, i gdyby nie zakorzeniał jej w ziemskim bycie i twardej rzeczywistości poprzez wartkie rytmy, pulsy taneczne, ciężar i soczystość brzmienia, dynamikę i rozpęd.

Jednakże sedno dziedziny chorałowej, w jej mnogości form i ukształtowań, pozostaje modlitwą i kontemplacją; a istota chorałowej kompozycji sprowadza się do tego oto: struktura muzyczna, w swym czystym doskonałym pięknie, zostaje nasycona treścią religijną – duchową substancją sacrum; obraz-scena-symbol religijny zostaje wchłonięty przez ruch i kształt muzyki, „transformowany“, przetworzony w muzyczną dźwiękowość i przez nią eksponowany, podany do słuchania w brzmieniu organowym.

Kontemplacyjne chorały adagiowe to samo sedno twórczości chorałowej Bacha: proste i krótkie, urzekające lirycznym pięknem pieśni i arie z lat wcześniejszych (Orgelbüchlein: „O Mensch beweine dein' Sünde gross“; „Wenn wir in höchsten Nöthen sein“); rozwinięte, przekomponowane, wewnętrźnie złożone – z lat późnych. Mimo normalnej muzycznej budowy i przebiegu (imitacje, cantus firmus) ruch takich chorałów, jak „An Wasserflüssen Babylon“ z ostatniego zbioru, wydaje się dziwny, niezwykły: to jakby okalanie i powrót, zgłębianie i utwierdzenie. Trudno oprzeć się sugestii, że te chorały to wyraz stanów – nie biernych bynajmniej – modlitwy, kontemplacji, może nawet przejawy Bachowskiej mistyki.

Jan Górski

O „Wizjach gospodarki socjalistycznej“ *

Mówiąc o opracowanym przez prof. Hannę Jędruszczak zbiorze dokumentów pt. „Wizje gospodarki socjalistycznej w Polsce 1945–1949“ chciałbym zatrzymać się na kilku sprawach. Pierwsza – to sytuacja i motywacje historyka dziejów, w których pewne mechanizmy – choćby liczące już kilka dziesięcioleci – zachowały swoją trwałość. Te mechanizmy sprawiają, że praca historyka napotyka trudności ograniczające go w dotarciu do źródeł, po wtóre zaś trudności interpretacyjne. Historia jawi się tu jako polityka rzutowana wstecz, a jej wykładnia – często aprioryczna – zatrzeżona dla ośrodków decydenckich bądź takich, które mają aprobatę tych ośrodków. Podstawowym obowiązkiem historiografii o aspiracjach naukowych jest w takich warunkach gromadzenie i porządkowanie dokumentacji. Wkraczając na tę drogę podejmuje historyk zasadniczą polemikę ze stanowiskiem apriorycznym. Strzeże w ten sposób podstawowych reguł indukcyjnego postępowania w badaniu procesów historycznych, a więc postępowania takiego, którego przestrzegają historycy epok zamkniętych, mający na ogół większą swobodę wykładni. Przy wszystkich ograniczeniach, o których wspominałem, historyk czasów współczesnych ma niepowtarzalne szanse. Przede wszystkim sam od wewnątrz przeżywa swoją epokę, a wiedzę, którą gromadzi, może konfrontować z pamięcią świadków i uczestników zdarzeń. Jest, co istotne, także potocznym uczestnikiem życia, a wykształcenie i aparat metodologiczny nic umniejsz-

* Artykuł ten stanowił zagajenie dyskusji w Pracowni Polskiego Ludowego Instytutu Historii PAN 6 czerwca 1984 r. Przedmiotem dyskusji był zbiór dokumentów w opracowaniu i z przedmową Hanny Jędruszczak pt. *Wizje gospodarki socjalistycznej w Polsce 1945–1949*. Warszawa 1983, PWN, ss. 1255, nakład 400 + 100 egzemplarzy. We wspomnianej dyskusji udział wzięli: dr Stefan Jędrzychowski, dr Barbara Petz, doc. Tadeusz Kowalik, dr Tomasz Stankiewicz, doc. Szymon Jakubowicz, prof. Janina Zakrzewska. Na zakończenie dyskusji głos zabrała prof. Hanna Jędruszczak ustosunkowując się do jej przebiegu.

sza znaczenia tego uczestnictwa, staje się podstawą obserwacji uczestniczącej. Jeśli historyk pracuje nad ważną dziedziną życia współczesnego dostatecznie długo, zyskuje możliwość konfrontacji prognoz i nadziei ze stanem rzeczywistym.

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

Historyk najnowszych dziejów, jak w interesującym nas przypadku dziejów gospodarczych, nie jest tożsamy z potocznym uczestnikiem tego życia; musi sięgać do różnorodnych narzędzi badawczych. Ale wiedza historyka, choćby głębsza i metodologicznie wystrzona, nie jest (i być nie powinna) przeciwna wiedzy potocznej, empirycznej, – bardziej od niej krytyczna i rozumiejąca. Historyk pyta (i powinien pytać), czy historia musiała potoczyć się tak, jak się potoczyła, czy też (i jakie) miała alternatywy. Nad wieloma tymi sprawami autorka zastanawia się we wstępie. Pośród tych krzyżujących się, zachodzących na siebie a zarazem rdzennych pytań, kształtują się pewne opcje aksjologiczne.

W twórczości Hanny Jędruszczak jest to po pierwsze fascynacja czynnikiem ludzkim w gospodarce wynikająca z szerszych humanistycznych znaczeń. Odnajdujemy ją we wstępie do edycji dokumentów z lat sześćdziesiątych, jak i w ważnej jej pracy z roku 1972 pt. „Zatrudnienie a przemiany społeczne w Polsce w latach 1944–1960”, w której pisze: *Podział historii na społeczną, gospodarczą, kultury itd. jest podziałem umownym, systematyzacją wniesioną niejako przez badaczy do określonej historycznej rzeczywistości. W przekroju realnym nie istnieje żadna autonomiczna historia gospodarki, społeczeństwa, myśli czy kultury. Proces rozwoju dziejowego jest całością, a współzależność różnych sfer działania ludzkiego nie jest bynajmniej mniej ważna aniżeli – tak często akcentowana – rola czynników ekonomicznych w procesie historycznym.* Podkreślając w tej książce rosnący wpływ pozackonomicznych sprzężeń zwrotnych – ideologii, polityki i programowania – na ewolucję społeczno-gospodarczą, autorka zaznacza zarazem, że *obserwuje i refleksje zdają się wskazywać, iż odgórne sterowanie rozwoju społeczno-ekonomicznego ma swoje granice, które wytyczane*

są przez postawy społeczne i osobnicze. One to w ostatecznym rachunku decydują o biegu historii, o jej wzlotach i załamaniach zarówno w codziennym toku życia jak i w chwilach zasadniczych.

Mówiliśmy o trudnościach historiografii współczesności, ale także o szansach, które ma historyk jako obserwator uczestniczący. Mówiliśmy też o pewnych opcjach aksjologicznych autorki, które nie oznaczają jednak apriorycznego stosunku do materiału dowodowego. Przeciwnie! Gdy mówimy o wydanych dokumentach z dziejów najnowszych, to odnajdujemy w pracy Hanny Jędruszcak żmudną, konsekwentną wytrwałość sumującą parę dziesięcioleci tych prac.

Omawiane tu dzieło jest kontynuacją edycji z lat 1967–1969 dokumentów pt. „Upaństwowienie i odbudowa przemysłu w Polsce w latach 1944–1948”. Tańta edycja zawierała 237 dokumentów; obecna – 322. Mamy więc łącznie w obu edycjach 559 dokumentów o objętości 2146 stron druku, co daje prawie 146 arkuszy wydawniczych, pokrywających dokumentami historii gospodarczej pierwsze pięćdziesiąt lat od opublikowania Manifestu PKWN. Taki jest statystyczny wyraz prac edytorskich nad inicjacją, odbudową i przebudową życia gospodarczego w pierwszym pięćdziesiątciu, decydującym o wytworzeniu się stałych mechanizmów kierowania gospodarką. Edytorka pisze: *Kwerendą do niniejszego wydawnictwa objęte zostały następujące zespoły archiwalne: akta Centralnego Urzędu Planowania, Ministerstwa Przemysłu i Handlu, Państwowej Komisji Planowania Gospodarczego znajdujące się w Archiwum Akt Nowych, akta Wydziału Przemysłowego KC PZPR oraz Wydziału Ekonomiczno-Przemysłowego CKW PPS z Centralnego Archiwum przy KC PZPR; nadto uwzględniono materiały KRN i Sejmu Ustawodawczego z Biblioteki Sejmowej. Wszystkie wybrane do druku dokumenty archiwalne publikowane są w całości bez skrótów, natomiast parlamentaria i akty prawne ujęto w formę regestów (s. 72). W pracy wykorzystano około 10 procent zgromadzonych dokumentów, wystąpiła trudność z wielką obfitością zachowanych źródeł, a jednocześnie z oczywistą i drastyczną ich niekompletnością.* Tytuł „Wizje” ma w moim odbiorze czytelniczym dwa

znaczenia. Po pierwsze mówi o wyobrażeniach przyszłości, po wtóre nie orzeka o rzeczywistości gospodarczej. Dla charakterystyki życia gospodarczego jest tu wiele cennego materiału, ale jego opis wymaga innego postępowania badawczego. (Autorka dała nam kilka bardzo zdyscyplinowanych metodologicznie prac z tego zakresu.) Mówi też o odmiennościach wizji i rzeczywistości wyraźnie, a ponieważ wobec planu trzyletniego panuje dosyć powszechne przekonanie, że został on wykonany, to przypomnijmy, że plan ten obejmował lata 1947–1949 i opierał się na założeniach wielosektorowości. Tymczasem już wiosną 1947 roku przeprowadzono tzw. bitwę o handel, a w roku 1948 wysunięto program kolektywizacji i przystąpiono do drastycznych ograniczeń rzemiosła. Czy można zatem mówić o wykonaniu dzieła, którego podstawowe, wyjściowe przesłanki zostały w toku jego realizacji zakwestionowane?

Podjmując analizę krytyczną tej edycji trzeba przede wszystkim odnieść się do samej koncepcji dzieła. Zbiór ten ogromnie zagęszcza naszą wiedzę o planach, wykonaniach i koncepcjach gospodarczych. Ale zagęszcza ją przez spenetrowanie zespołów archiwalnych konkretnych instytucji, ważnych dla danej dziedziny życia, ale nie wyłącznych. Na tym tle można jednak bardziej postulować niż krytykować. Z podstawy, na której edytorka się oparła, dużo więcej dowiadujemy się o przemyśle niż o rolnictwie. Dużo dowiadujemy się o alternatywności i sporności koncepcji PPR i PPS, podczas gdy Polskie Stronnictwo Ludowe jest w tej księdze prawie nieobecne, zagadnienia spółdzielczości jawią się znacznie wyraźniej niż zagadnienia samorządu gospodarczego czy terytorialnego. Te „braki” (jeśli tak to w ogóle można określić) wynikają z charakteru źródeł. W ich świetle ujawnia się potrzeba penetracji również innych zespołów.

Pozostając w granicach koncepcji edytorki powiedzmy, że epoka otwarta w roku 1944 oznacza nie tylko mnogość, ale często informacyjną jałowość biurokratycznej sprawozdawczości, nad którą kontrola ciał społecznych jest iluzoryczna. Generalna podstawa selekcji, której musi edytor dokonać, to odrzucenie informacji martwych i jałowych. Wertując dyskutowane dzieło czytelnik napotyka teksty

o bardzo różnym stopniu ogólności bądź szczegółowości. Napotyka także teksty symptomatyczne, np. dla zmiany języka i jego znaczeń. Czytelnik nie napotyka natomiast tekstów jałowych. Jest to pierwsza podstawowa zasługa edytora.

O trudnościach, jakie napotyka badacz i wydawca źródeł do dziejów najnowszych, parę jeszcze słów – przykład historii odbudowy Warszawy. Miejski aparat statystyczny został zrekonstruowany bardzo wcześnie i już w początkach roku 1945 dysponowano powielonym (ze względu na warunki techniczne) miesięcznikiem statystycznym, który rychło przekształcał się w drukowane zestawienia roczne. Pod koniec interesującego nas okresu jest to na powrót (ale z politycznych przyczyn) publikacja powielana, przeznaczona do użytku wewnętrznego. Koszty odbudowy Warszawy próbowali kiedyś obliczyć Jerzy Regulski i Wacław Szulc („Studia Warszawskie” XV, „Warszawa stolica Polski Ludowej”, zeszyt 3). Wobec bezustannej reorganizacji instytucji zadanie to okazało się niezwykle trudne, wyniki bardzo aproksymatywne. Główną przyczyną był tu jednak brak swobodnej wymiany opinii i efektywnej kontroli ciał społecznych nad finansami.

Mimo wszelkie ograniczenia nieprzypadkowo historycy czasów powojennych preferują pierwsze pięciolecie w stosunku do następnego. Mimo cenzury w pierwszych latach mamy do czynienia ze znacznie większą dozą otwartości i pluralizmu w dyskutowaniu niektórych przynajmniej, ale ważnych problemów. Wiele spraw różne środowiska i kierunki formułują ze znaczną otwartością. W sprawach gospodarczych znaczny jest stopień argumentacji racjonalnej.

W omawianym zbiorze ostrą cezurę wyznacza dyskusja CUP-owska, a może zwłaszcza jej pokłosie w postaci przemówienia Eugeniusza Szyra na naradzie działaczy PPR i PPS w sprawie metod planownia. W wystąpieniu tym czytamy: *Jest to rzecz stara już, że prawie wszystkie dyskusje ideologiczne pomiędzy ideologią burżuazyjną a ideologią klasy robotniczej odbywały się w obozie najprzód wspólnym, to znaczy przed rozbiciem ruchu robotniczego w Pierwszej Międzynarodówce, później w partii socjaldemokratycznej Rosji, a później, po rozbiću, tak samo odbywało się zawsze*

w formie dyskusji między marksistami i pseudomarksistami (dokument 183, s. 587). (...) Jest to już jaskrawe zaznaczenie zmiany języka, przy którego przyjęciu racjonalne argumenty Oskara Langego, Czesława Bobrowskiego czy Edwarda Lipińskiego tracą dotychczasowe znaczenie. Dyskusja przestaje być dyskusją.

Zbiór pt. „Wizje gospodarki socjalistycznej” pomyślano w ten sposób, że umieszczono w nim dokumenty archiwalne a zregestrowano akty normatywne. Rozumiem motywy pominięcia tekstów drukowanych, wróć do tego jednak – nie jest to bowiem rzecz ugruntowana w edytorstwie źródeł z najnowszej historii. Stąd nie tyle krytyka, ile postulat pod adresem dalszych prac edytorskich. W omawianym zbiorze – jak wspomniano – znacznie silniej zaakcentowana jest alternatywność a nieraz i sporność koncepcji PPR i PPS, podczas gdy obecność PSL na scenie gospodarczej jest prawie niezauważalna. Szersze sięgnięcie do parlamentariów, zwłaszcza do materiałów komisji KRN i Sejmu Ustawodawczego, uwypukliłoby niektóre z charakterystycznych w tomie dyskusji i sporów o wiele silniej. Gdy chodzi o stosunek PPR i PPS szczególnie wyraziste są materiały Komisji Przemysłowej KRN pod przewodnictwem Ryszarda Obrączki, gdzie stanowisko Ministerstwa Przemysłu jest charakteryzowane przez postów PPS-owskich jako stanowisko „nowych lewiatańczyków”. W materiałach komisji bardziej niż na plenum (wobec mniejszego skrępowania regulaminowego) wyraża się stanowisko postów z Polskiego Stronnictwa Ludowego. Na posiedzeniu podkomisji skarbowo-budżetowej KRN 12 września 1946 roku Wincenty Bryja stwierdza, że *plan faworyzuje przemysł na niekorzyść wsi. Różnica jest jak jeden do trzech... Rolnictwo i wieś w planie są pokrzywdzone... Jeśli chodzi o politykę cen, to musimy dążyć do korzystnych cen dla rolnika. Wieś nie osiągnęła jeszcze takiego poziomu, aby być konsumentem dla przemysłu... Powinniśmy dążyć do zwiększenia produkcji rolnej i do większych inwestycji w rolnictwie, gdzie są one łatwiejsze i tańsze*. Na posiedzeniu Komisji Samorządowej Sejmu, 16 kwietnia 1947 roku, Franciszek Gesing sprzeciwia się tworzeniu Funduszu Pożyczkowo-Zapomogowego i stawia pytanie, w jakim kierunku idzie linia rozwoju samorządu,

czy w kierunku upaństwowienia samorządu, czy rozszerzenia zakresu jego działań. Istotne były tam zwłaszcza wystąpienia pośła Zygmunta Załęskiego.

Wspomniałem, iż dobrze, że materiały normatywne zostały przynajmniej zarejestrowane. Rzecz jest wielostronnej wagi, cennie scharakteryzowana przez edytkę we wstępie, tam gdzie pisze ona o podmywaniu podstawowych zasad prawa. Dokumentacja zawarta w omawianym tomie potwierdza, że nie uzyskano w tym okresie konsensusu prawnego ani w odniesieniu do gospodarki trójsektorowej, ani co do miejsca samorządu terytorialnego – gospodarczego czy zawodowego (rola rad załogowych!), ani w stosunku do spółdzielczości. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1 i 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Mimo to (paradoksalnie), rola aktów normatywnych jest bardzo znaczna. „Ucieczka” od praw ekonomicznych i degradacja prawa cywilnego (dopiero co kompetentnie zunifikowanego) prowadzi do rosnącej sfery działań władczych poprzez prawo administracyjne i normy zmienne, których znaczenie nie ma nic wspólnego z formalną hierarchią norm prawnych.

Jest zrozumiałe, choć niebezdyskusyjne, że edytorka wobec nawału materiałów drukowanych nie uwzględniła ich w tomie. Drukowane enuncjacje programowe partii politycznych wzbogaciłyby jednak wydatnie wiedzę o przedmiocie. Pamiętać też trzeba, że PAP zyskała status oficjalnej agencji rządowej i szereg doniosłych oświadczeń (jak np. dotyczących udziału Polski w Planie Marshalla) znajdowało wyraz właśnie w tekstach drukowanych. Dla zmian mechanizmów rządzenia jest bardzo charakterystyczne, że – informuje edytorka w przypisie – Hilary Minc sprawę bitwy o handel postawił przesądzając na zebraniu aktywu partyjnego i ta jego drukowana wypowiedź jest ważniejsza od debaty sejmowej.

Wreszcie postulat wiążący się z dyskutowanym dziełem. Ogromny wkład pracy Hanny Jędruszczak predestynuje autorkę do przygotowania antologii publikowanych wtedy dyskusji gospodarczych, pogrzebanych w czasopismach partii i stronnictw, związków zawodowych, samorządu gospodarczego, w czasopismach katolickich. Wiele tam treści

diagnostycznych i prognostycznych. Obok eksponowanych publicystów partyjnych wiele było wtedy głosów kompetentnych ekonomistów czy ludzi łączących działalność polityczną i naukową, by wymienić Stanisława Grabskiego, Adama Krzyżanowskiego, Franciszka Bujaka. Nawet były prezydent, Stanisław Wojciechowski, zabierał wtedy ważne głos na zjeździe spółdzielczości. Nauka polska włączyła się wtedy bona fide w doniosłe praktyczne ekspertyzy, czego przykładem były Rada Naukowa dla Zagadnień Ziemi Odzyskanych. Możliwość artykułowania tych poglądów okazała się rychło możliwością wynikłą z taktyki sił politycznie decydujących. Nie oznacza to, że treści owej publicystyki były taktyczne. Można wyrazić przypuszczenie, że wygaszanie tych głosów i autonomicznej opinii naukowej przyczyniło się do stanu gospodarczego i społecznego naszych czasów. Wracając do tamtych dyskusji wracamy do niewygasłych potencji poznawczych, do celnych często i mądrych propozycji. Były formułowane na przełomie wojny i pokoju i w pierwszych latach powojennych. Respektując nowe położenie Polski, wynikłe ze zmian na mapie Europy, dążyły do tworzenia modelu gospodarczego wyrastającego z bogatych polskich doświadczeń intelektualnych przeszłości; w sposób rzeczowy wychodziły na spotkanie potrzeb i możliwości społeczeństwa dźwigającego się z największych zniszczeń i strat wojennych.



Jan Górski

Pamiętniki 1982

Stefan Starzyński: 1893–1943

W pierwszych dniach września 1939 roku Stefan Starzyński wszedł energicznym krokiem do narodowej historii, aby w niej na trwałe pozostać. Gdy najwyższe władze opuszczały stolicę, gdy władze wobec niego zwierzchnie zarządzały ewakuację instytucji i ludzi, on sprzeciwił się w praktyce tym postanowieniom, podejmując organizację ochrony mieszkańców w zagrożonym mieście. Został Komisarzem Cywilnym przy Dowództwie Obrony Warszawy, inicjatorem oporu cywilnego w Polsce. Jego przemówienia radiowe dodawały ludziom otuchy. Stanowczo napominały zachodnich sojuszników. Rzuciły bezpośrednio w twarz zwycięskiemu Hitlerowi słowa potępienia i zarzuty osobistego kłamstwa. Po 17 września Starzyński mówił do Kułskiego: *Nie wolno nawet w tak nieszczęśliwej chwili, kiedy wszystko zdaje się walić w gruzy, wątpić o przyszłości. Z myślą o niej należy zadawać wrogowi cios za ciosem. Jak długo tylko można*¹.

Kiedy przyszła kapitulacja, samolot czekający na Starzyńskiego na Polu Mokotowskim odleciał bez pasażera. Po dramatycznych zmaganiach wewnętrznych zdecydował się pozostać w Warszawie świadom, że nie chronią go żadne konwencje. Niemcy tolerowali go na stanowisku do 27 października. Po paromiesięcznym więzieniu na miejscu Stefan Starzyński został z Warszawy wywieziony. Jego dalszy los, data i okoliczności śmierci, nie są znane.

W tym czasie, gdy zniknął ślad za Stefanem Starzyńskim, to znaczy w grudniu 1939 roku, były ambasador brytyjski w Berlinie, Neville Henderson, pisał w miejscowości Raucedy epilog swoich pamiętników, umieszczając w nim takie

¹ Cytat ten pochodzi z książki J. Kułskiego, której omówienie ukaże się w którymś z najbliższych numerów „Przeglądu Powszechnego”.

oto wyznanie wiary: *Nie walczymy o Gdańsk, Korytarz, ani nawet o to, jak ostatecznie ma wyglądać linia demarkacyjna między Rzeszą Niemiecką a niepodległymi republikami Czech lub Polski. Ruchome piaski Europy Wschodniej nie są dla nas najbardziej istotną troską. Jesteśmy krzyżowcami w boju ideałów chrześcijańskich przeciw pogańskim doktrynom*².

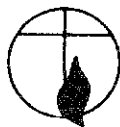
Marian Marek Drozdowski, autor „Alarmu dla miasta Warszawy” i monografii o Starzyńskim, zainspirował zebranie wspomnień o prezydencie, a wynikiem tej inicjatywy jest zbiór, na który złożyły się wypowiedzi 40 autorów. Wątpliwości budzi selekcja materiałów wcześniej publikowanych, ogromną jednak większość stanowią teksty wywołane przez edytora. Drozdowski wykorzystał tu ważną szansę historyka czasów najnowszych: zebranie ukierunkowanych tematycznie relacji, które bez tej inicjatywy zapewne by nie powstały. Zyskałszy dzięki temu wiele cennych materiałów, jakby wielokrotny portret bohatera. Dobrze też, że Drozdowski nie przesadza tego wizerunku pisząc w przedmowie: *Krytyczny czytelnik mógłby z pewnością wskazać, że większość swego aktywnego społecznie i zawodowo życia Starzyński związał z ruchem społecznym, który nie reprezentował klasowych i społecznych interesów oraz aspiracji ludu Warszawy. To prawda. Ale nie może być dla nas obojętny zobiektywizowany rezultat działań Starzyńskiego, jego subiektywne zaangażowanie w dzieło modernizacji Warszawy oraz jego bohaterska postawa we wrześniu* (s. 31).

Wspominałem o sporności kryteriów tej części książki, którą można nazwać antologią. Skoro wydawca sięgnął do artykułu Adama Próchnika z roku 1938, to należało sięgnąć też do przedstawicieli innych kierunków. Wybory samorządowe tego roku, to był moment przed heroizacją Starzyńskiego, formułowało wtedy zapewne więcej głosów krytycznych, reprezentujących różne odłamy opinii. Wyznam jednak, że również dla mnie niepomniecie ciekawszy od politycznych uwikłań Starzyńskiego jest obraz człowieka przezwyciężającego krępujące go więzy, dynamicznego działacza, rozmiłowanego w wielkiej robocie modernizacji Warszawy. Widać to w świetle relacji dawnych współpra-

cowników, nie ukrywających czasem i trudnych cech charakteru prezydenta. Dominuje nad tym rozmach działań praktycznych, intuicyjne rozumienie urbanistyki (o czym pisał Stanisław Różański), a także socjologii (pisał o tym Stanisław Szanter). Dla okresu Września najwięcej chyba wnoszą wspomnienia Janusza Regulskiego, świadka dramatycznych zmagañ Starzyńskiego z samym sobą po kapitulacji. Pułkownik Marian Porwitt, jak on zawsze, hołd dla prezydenta-żołnierza łączy z rzeczowością bogato przytaczanych faktów. Poruszyły mnie także wspomnienia Wandy Telakowskiej, która spotykała Paulinę i Stefana Starzyńskich na gruncie towarzyskim (było to drugie małżeństwo Starzyńskiego, w przeciwieństwie do pierwszego udane i szczęśliwe). Na krótko przed wybuchem wojny Paulina Starzyńska prawie nagle umarła. W najtrudniejsze miesiące swego życia wchodził więc Starzyński przygarbiony nie-
szczęściem. Zaraz po kapitulacji Telakowska wybrała się na Ratusz, aby odwiedzić prezydenta:

Spiesznie przekazałam informację, że na Placu Teatralnym nie ma jeszcze Niemców. Ostatnia więc chwila na ucieczkę. Zaproponowałam moją w tym pomoc. Prezydent kategorycznie odmówił. Pamiętam dobrze te jego słowa: „Są sytuacje, w których trzeba dotrwać do końca. Wiem, że hitlerowcy będą chcieli mnie skompromitować, a potem zostaną zgładzony”.

² Por. N. Henderson, *Nieudana misja. Berlin 1937–1939*, przeł. T. J. Dehnel, przedmową opatrzył i przypisy opracował S. Zabiello, Warszawa 1970, s. 198.



Album podręczny

Stanisław Fijałkowski urodził się w 1922 r. na Wołyniu. Spędzone tam w bliskości bujnej natury i wśród ludzkiej życzliwości dzieciństwo wspomina jak „baśniową ojczyznę”, w której czuje się trwale zakorzeniony. Mówi, że powinien być zostać kompozytorem i że malarzem jest zastępczo, ponieważ bieda a potem wojna uniemożliwiły mu wykształcenie muzyczne. Gdy ma okazję, improwizuje trochę na flecie czy fortepianie, układa też muzykę do własnych filmów, które robi po amatorsku od ponad 20 lat. Jednak traktuje je poważnie, jako formę wypowiedzi komplementarną wobec uprawianych profesjonalnie – malarstwa i grafiki.

W Łodzi mieszka od 1946 r. Tu skończył w 1951 r. pod kierunkiem Władysława Strzemińskiego studia w Wyższej Szkole Sztuk Plastycznych, której już od lat jest profesorem.

Zawsze cenił niezależność, dlatego unikał oficjalności i przebywał na marginesie awangardy. Szanując – jak przystało na ucznia Strzemińskiego – dyscyplinę formalną próbował przekroczyć sztukę abstrakcyjną (z częstą w niej dominantą kryterium estetycznej) ku zagadnieniom moralnym i przywrócić znaczenie treści wypowiedzi artystycznej. W Polsce najbliższa jest mu postawa Jerzego Nowosielskiego. O ile jednak metafizyka krakowskiego artysty wynika z form malarstwa religijnego, o tyle on – jak sam mówi – dochodzi do tego z drugiej strony: jest to jakby metafizyka świecka. Sztuka jest bowiem, zdaniem Fijałkowskiego, swoistą drogą dochodzenia do sacrum (w Jungowskim, szerszym rozumieniu tego pojęcia).

Nie mógłby malować gdzie indziej – polska kultura, pejzaż, rytm pór roku, światło, słońce, chmury – wszystko to jest mu niezbędne do egzystencji, składa się na ważne dlań pojęcie Ojczyzny. Chyba najmniej są mu potrzebni współcześni Polacy – zniszczony język polski, wszechobecne chamstwo. Nie jako naród – ten zdaje się być czymś więcej, czymś duchowym – ale także rzadko objawia się to na co dzień i w masie – wyjąwszy wizytę Papieża. Od 1957 r., kiedy odbyła się jego pierwsza wystawa indywidualna, miał ich około trzydziestu w kraju i za granicą, nie licząc udziału w wielu imprezach ogólnopolskich i międzynarodowych i nie wspominając zakupów jego prac przez muzea.

Najlepiej czuje się między pracownią, domem a uczelnią. Gdy raz na miesiąc, dwa, musi gdzieś wyjść, jest „chory”. Od paru lat nie chce mu się zbytnio angażować. Wystawiał za granicą i na krakowskim Międzynarodowym Biennale Grafiki opowiadając się tym samym za kontynuacją cennej tradycji tego przeglądu. Także w warszawskim Muzeum Archidiecezjalnym przy okazji zbiorowej ekspozycji poświęconej upamiętnieniu czterdziestej rocznicy powstania warszawskiego. Odmówił udziału w wystawie „Apokalipsa w ciemności” w warszawskim kościele Św. Krzyża (XI'84). Do wystawiania w kościołach ma w ogóle stosunek bardzo sceptyczny.

Na to, co się dzieje, reaguje żywo, emocjonalnie, ale w procesie malowania uczucia przyjmują formę zobiektywizowaną, zyskują dystans. Jego obrazy nie ilustrują, ale odnoszą się do rzeczywistości: sytuacja jest taka, że na przykład pejzaż przedstawia się w postaci czarnej szarfy. Taki też tytuł noszą niektóre spośród ostatnich jego prac malarskich i graficznych.

Sztuka, obraz nie da się zdefiniować. W moim rozumieniu obraz jest z jednej strony wyrazem jakiegoś języka, czynności – widowym rezultatem jakiegoś działania. Z drugiej zaś obiektywizacją pewnej prawdy, która dla mnie jest subiektywna, ale w obrazie ulega obiektywizacji. Dokonuje się to poprzez nadanie obrazowi takiej formy, która zdolna jest żyć w kimś innym. Forma – aby uruchomić czyjąś świadomość, czyjąś wyobraźnię – musi być wycinkiem procesu symbolizowania, jakby wehikułem przenoszącym człowieka z materialności w duchowość. Wtedy jest formą żywą, nie zaś konwencjonalnym znakiem. Dlatego musi być otwarta, złożona, niejednoznaczna.

Obraz, który maluję, zawiera w sposób istotny więcej znaczeń, niż mam tego świadomość. Treści są w nim jakoś uporządkowane, ale nie uświadamiane. Ten sam obraz ewokuje różne sposoby jego rozumienia. Sztuki nie ma bez widza. Ja też jestem widzem swoich obrazów.

Jak powstaje znaczenie? Forma musi być umieszczona w pewnej konwencji, systemie – wtedy znaczą odstępstwa. Jeśli eksponuję sam system, demonstruję banal. Jeżeli tylko odstępstwa – nie wskazując na kontekst – nie mogę im nadać znaczenia. Cokolwiek powstaje w sztuce, musi odwoływać się do jakiejś wspólnoty. Nawet jeśli wspólnoty są coraz mniejsze. Ale dochodzenie do czegośkolwiek twórczego odbywa się zawsze przez inicjatywę i wymaga wysiłku. Świat jest tak tajemniczy, że tylko w formie symbolicznej, ezoterycznej da się o nim coś interesującego powiedzieć, a racjonalizacja stanowi jedynie warunek wstępny naszej wypowiedzi.

Obraz jest modelem świata. Budując obraz powtarzam stworzenie świata. To modelowe odtwarzanie przybliża mnie do Tajemnicy. Obraz bardzo często jest też mną, moim sobowtórem, quasi-osobą. Obraz przekracza więc swoją materialność. Człowiek konstruując obraz pomnaża liczbę elementów duchowych – podnosi materię do godności duchowej, więc siebie do godności boskiej. Oczywiście w sensie analogicznym, nie dosłownym. Stąd wielka odpowiedzialność i konieczna pokora twórcy. Także wielka możliwość ingerencji szatana. Pewnych rzeczy nie mam prawa robić, bo pomnażałbym ilość zła w świecie. Wszystko, co robimy w sztuce, musi być oceniane etycznie.

Ciesz się, gdy ktoś odczyta w moim obrazie klimat napięć moralnych. Sztuka, która by mniej proponowała, nie ma szans w przyszłości, skoro – w co wierzę – jest jednym ze źródeł odnowienia się człowieka ku duchowości. Inaczej ludzkości grozi zagłada. Czy w ogóle taka szansa istnieje? Posłużę się analogią: każdego z nas czeka śmierć, ale nie bez znaczenia jest, jak żyjemy. To samo ze światem: czeka go eschatologiczna katastrofa, ale naszym obowiązkiem jest urządzać go tak, żebyśmy byli zań moralnie odpowiedzialni.

książki

**Filozoficzne i religijne aspekty
romantyzmu polskiego**

Andrzej Walicki

*Między filozofią,
religią, a polityką*

*Studia o myśli polskiej epoki
romantyzmu*

PIW Warszawa 1983, ss. 286

Bogata spuścizna intelektualna dziewiętnastego wieku w Polsce przyciąga niezmiennie uwagę wielu badaczy. Wszelkie rekordy bije pod tym względem zainteresowanie twórczością romantyków. Spośród wielu nurtów ówczesnej twórczości romantyzm wyróżnia się pozytywnie zarówno swym rozmachem jak i głębią artystycznej wizji. Żaden z konkurujących z nim nurtów – a mam tu na względzie zwłaszcza konserwatyzm oraz tzw. polski heglizm – nie dorównuje mu pod tym względem. Dotyczy to również pozytywizmu, który okazał się krótkotrwałym epizodem bez głębszej kontynuacji. Sytuacja ta nie stanowi jakiegoś istotnego novum, gdyż – pomijając różnorodne polityczne fluktuacje, które nakazywały (jak w okresie pozytywizmu właśnie) daleko idący krytycyzm względem romantyzmu – taka hierarchia nurtów polskiej twórczości zaczęła obowiązywać już w wieku dziewiętnastym. Schemat ten tak silnie utrwalił się

w świadomości potocznej, iż stał się w jakimś sensie charakterystycznym znamię polskiej kultury. Wiele przemawia za słusznością takiego sądu. Któż bowiem z następców Mickiewicza, Słowackiego czy Norwida mógł się z nimi równać jako artysta? Ogrom literatury poświęconej tym postaciom jest taki, iż z powodzeniem można się obecnie oddać badaniom ich recepcji i różnorodnym wpływom, jakie wywarły one nie tylko na twórczość literacką, ale wręcz na późniejszą historię Polski. Wielotematowość jak i wielotematyczność romantyzmu polskiego obejmuje nie tylko problemy poetyckiej reinterpretacji powiekanych i dramatycznych dzieł polski, ale również zagadnienia typowo religijne i mistyczne oraz ściśle z nimi związane zagadnienia formalne, to jest stylistyczne i artystyczne. Zalew literatury na powyższe tematy jest tak olbrzymi, iż często trudno zorientować się w jej merytorycznej wartości, a jej pełne przyswojenie jest już dziś fizyczną niemożliwością.

Na ogólnym tle prac poświęconych romantyzmowi twórczość A. Walickiego zaznacza swą odrębność nie tylko szeregiem nowatorskich ujęć i polemicznych sprostowań, ale przede wszystkim szerokością perspektywy badawczej. Bez popadania w przesadę powiedzieć można, iż prace A. Walickiego – zarówno polskie jak i obcojęzyczne – ukazują uniwersalne treści i horyzonty polskiej twórczości dziewiętnastowiecznej. Tym większa więc należy im się uwaga.

Ostatnio wydana i recenzowana tu praca składa się z sześciu rozdziałów. Poza jednym wszystkie one były już opublikowane wcześniej. Układ pracy jest w zasadzie klarowny, zaś poszczególne

gólne rozdziały zgrupowane są na zasadzie malejącej ogólności teoretycznej. I tak: rozdział pierwszy omawia romantyczny mesjanizm polski na szerokim tle millenaryzmów i mesjanizmów w ogóle, rozdział drugi dotyczy francuskich inspiracji myśli filozoficzno-religijnej Augusta Cieszkowskiego, zaś trzeci jest próbą sprecyzowania i odróżnienia tzw. filozofii narodowej, romantyzmu i polskiej filozofii poheglowskiej. Ktokolwiek zajmował się polską myślą międzypowstaniową, wie nie tylko to, jak notorycznie nieprecyzyjne są te zbiorcze określenia, ale również to, jak trudno zaklasyfikować poglądy danego myśliciela do jednego z wyróżnionych tu nurtów. Precyzyjne rozróżnienie tych terminów wymaga wielu żmudnych badań i wystrzonej świadomości metodologicznej.

Trzy ostatnie rozdziały omawianej pracy dotyczą w kolejności: panslawistycznych koncepcji Adama Gurowskiego, historiozofii Norwida oraz koncepcji romantyzmu w ujęciu Stanisława Brzozowskiego. Andrzej Walicki jako historyk idei unika sądów wartościujących przedkładając nad nie badania ściśle hermeneutyczne i komparatystyczne. Nie podchodzi do badanej przez siebie problematyki z jakimś apriorycznym schematem interpretacyjnym, lecz stara się ją autentycznie zgłębić oraz ukazać jej różnorodne konteksty. Odkrywa często przed czytelnikiem różnorodne związki ideowe poruszanych kwestii, tak iż ukazują się one panoramicznie na tle co najmniej europejskim – zaś np. w odniesieniu do twórczości A. Gurowskiego – nawet na tle kultury amerykańskiej. Przesłanką tkwiącą implícite w tych badaniach jest

przekonanie o tym, iż kultura jest jedna, mimo jej rozmaitych geograficznych uwikłań. Przypisać należy, iż obraną metodą posługuje się Autor recenzowanej pracy w sposób niemal mistrzowski. Kontynuuje on w swych pracach najlepsze tradycje polskiej humanistyki, zaś jako jego poprzedników – z wszelkimi możliwymi zastrzeżeniami – wymienić można np. M. Kridla („Mickiewicz i Lamennais”, 1908), Stanisława Pigonia („Wśród twórców”, 1947) oraz przede wszystkim twórczość Mariana Zdziechowskiego (np. „Pesymizm, romantyzm a postawy chrześcijaństwa”, 1915).

Ramy recenzji nie pozwalają oddać bogactwa przemyśleń i różnorodności wątków podjętych w prezentowanej tu pracy. Miał więc streszczania i referowania jej poszczególnych partii postaram się tutaj wydobyć jedną z myśli centralnych zawartych w rozdziale napisanym specjalnie dla książki „Między filozofią, religią i polityką”. Jest to zabieg z tego również względu zasadny, iż rozdział trzeci właśnie ukazuje najpełniej obraną przez Autora metodę badań oraz skupia w sobie jak w soczewce wszystkie jej zalety i braki. Sam zresztą temat ma bez wątpienia fundamentalne znaczenie dla poruszanej problematyki, a jego akurat rozwiązanie prezentowane w pracy jest wielce dyskusyjne.

Zagadnienie wzajemnych relacji między twórczością polskich romantyków a twórczością polskich filozofów tego okresu jest sprawą od dawna sporną i niejasną. Autor „Filozofii i mesjanizmu” zdaje sobie sprawę, iż pełne wyjaśnienie tego zagadnienia przekracza ramy pracy, ale sugestie i faktyczne rozstrzygnięcia w niej zawarte zmierzają do ściślejszego

powiązania polskiej filozofii pohegłowskiej z romantyzmem. Co do związków tej twórczości z filozofią Hegla, to – jak pisze A. Walicki – mimo iż zawsze mamy w niej do czynienia z opozycją wobec heglizmu, to jednak zarówno Trentowski jak i Libelt *byli zdecydowanymi antyheglistami, czerpiącymi inspirację z nurtów romantyczno-neoplatońskich, w szczególności z późnego schellingianizmu* (s. 150). Opinia ta – przynajmniej w odniesieniu do Libelta – nie jest w pełni przekonująca. Autor jej zdaje się przypisywać nadmierną uwagę werbalnym deklaracjom ideowym Libelta. To prawda, iż pragnął on (m.in. w oparciu o dorobek polskiego romantyzmu) stworzyć filozofię słowiańską. Jednak dążność owa nie wyszła poza fazę deklaracji, zaś zasadnicze elementy jego filozofii wyobraźni dadzą się zinterpretować i zrozumieć jedynie na tle heglowskiej filozofii religii. Hegłowska zaś koncepcja – mająca również aspekt historyczny – opiera się na ciekawej strukturze teoretycznej. Rozważając relację między estetyką, religią i filozofią wiąże Hegel pierwszą z oglądem zmysłowym, drugą z wyobraźnią właściwą, zaś trzeciej rezerwuje poznanie pojęciowe. Jest to układ hierarchiczny tak skonstruowany, iż pełnia poznania dana jest dopiero na tym ostatnim etapie, tj. na etapie pojęcia filozoficznego, które zawiera dwa etapy teoretyczne poprzedzające go. Cała filozofia Libelta, mimo jego różnych zastrzeżeń i polemik, mieści się w tym schemacie Hegla i poza nim jest po prostu niezrozumiała. Myślę, iż znakomita większość analiz A. Walickiego zachowuje swą wartość, ale domagają się one poszerzenia o as-

pekt wyżej podniesiony. Płyne stąd również wniosek ogólnometodyczny nakazujący wnikliwsze zajęcie się ze strony badaczy polskiej filozofii międzypowstaniowej filozofią religii Hegla.

Bardzo ciekawe i inspirujące uwagi zawiera omawiana praca w odniesieniu do polskiego mesjanizmu romantycznego. Jej wielką zaletą w tym względzie jest – przy wykorzystaniu literatury światowej – próba zarysowania ogólnej typologii mesjanizmów i millenaryzmów. Próba ta zmierza z jednej strony do ukazania polskiej odmiany mesjanizmu XIX-wiecznego na szerokim tle ruchów analogicznych, z drugiej zaś do ukazania specyfiki i odrębności polskiego mesjanizmu i jego quasi-religijnego zaplecza teoretycznego. Sugestie i rozstrzygnięcia końcowe są zaskakujące, ale uzasadnione. Oto bowiem okazuje się, że polski mesjanizm romantyczny jest nurtem na tyle odrębnym, iż jego poprawna i pełna klasyfikacja jest niemal niemożliwa. Konkluzja A. Walickiego brzmi: *Romantyczny mesjanizm polski nie mieści się w ramach mesjanizmu jako kategorii określającej pewien typ świadomości religijnej* (s. 29). Konkluzja ta przestaje dziwić, gdy uświadomimy sobie absolutną odrębność ówczesnej historii Polski oraz różnorodne próby teoretycznego jej wyrażenia. Romantycy polscy nawet wówczas, gdy sięgają po terminy zastane i obecne w kulturze Europy swego czasu, wypełniają je tak specyficzną treścią, iż zaciera się niekiedy nawet ich pierwotne znaczenie.

Ta specyfika i odrębność polskiej twórczości romantycznej powoduje, iż Walicki tak o niej pisze: *Polska była krajem, w którym charakterystyczne*

dla pierwszej połowy XIX w. „oczekiwanie uniwersalnej regeneracji” osiągnęło szczególną intensywność i wyraziło się w formach najkonsekwentniej mesjanistycznych. Mamy wszelkie podstawy do twierdzenia, że Polska była klasycznym krajem XIX-wiecznego mesjanizmu, w tym samym sensie, w jakim Francja uważana jest za klasyczny kraj Oświecenia (s. 34). Tą ciekawą i ciekawą pointą kończę rozważania świadom, iż jedynie zasygnalizowałem kilka problemów poruszonych w recenzowanej pracy.

Lech Stachurski

Poszukiwanie spoiwa

Andrzej Mencwel

Spoiwa

Refleksja krytyczna

S.W. „Czytelnik”, Warszawa 1983, ss. 279

Zagadnienie kryzysu kultury to bodaj jeden z ważniejszych problemów, jakie w całej złożoności stanęły przed polskimi intelektualistami na początku bieżącego stulecia. Odzyskanie niepodległości związało ten problem – typowy dla całej Europy – z naszą narodową specyfiką włączając go równocześnie w proces przyspieszonej stabilizacji własnego państwa. Ważne więc okazywało się nie tyle samo uzmysłowienie sobie sytuacji kryzysowej, co propozycje zmierzające do przezwyciężenia tego stanu i do stworzenia wizji pomocnej przy budowie jakiejś nowej pożądaney kul-

tury. Patrząc z historycznej już perspektywy możemy powiedzieć – bez większego ryzyka rozminięcia się z dominującymi dziś odczuciami społecznymi – że bliski jest nam ten typ myślenia o kulturze, w którym wartości poświadczone tradycją stawały się żyzną glebą dla nowego. Wydaje się, że dziś uznać możemy za najcenniejsze te przemyślenia poprzedników, w których odnajdujemy swoisty zmysł syntezy. Zmysł ten dochodził do głosu w sprawach politycznych, gospodarczych, społecznych i, oczywiście, w sferze kultury. Sądzę, iż najbliżsi są nam ci, którzy starali się zajmować nielatawą pozycję ponad skrajnościami, do jakich zaliczyć można: integryzm – progresizm, nieopanowany kapitalizm – socjalizm komunistyczny, liberalistyczny indywidualizm – wszelkie formy totalizmu... W refleksji nad kulturą owa zdolność do syntezy wyrażała się w poszukiwaniu takiego modelu, który korzysta twórczo z wybranych elementów pochodzących z dwóch konkurencyjnych koncepcji kultury: romantycznej – akcentującej to co indywidualne, spirytualne, irracjonalne, i pozytywistycznej – stawiającej na to co zbiorowe, materialne, racjonalne. Przenosząc ten mechanizm, przykładowo, na grunt krytyczno-literacki otrzymujemy dylemat autonomicznej i funkcjonalnej koncepcji literatury, z którym boryka się każdy, kto rzetelnie wmyślił się w zagadnienie kryzysu kultury i kto kryzys ten stara się przezwyciężyć. Przywołać tu można autora „Głosów wśród nocy”, który – według trafnej interpretacji Andrzeja Mencwela – nie odrzuca *po prostu koncepcji swoistej wartości literatury, lecz usiłuje wypracować taki*

krytyczny punkt widzenia, który nie abstrahuje od tej wartości byłby zdolny zarazem traktować ją jako funkcjonalnie związaną z wartościami nieliterackimi, te zaś z kolei jako analogicznie związane z formami kultury i społecznienia. W ten sposób między estetyzmem a mechanistycznym socjologizmem, krytyka Brzozowskiego wypracowuje przesłanki dialektycznej koncepcji literatury¹.

Czy nie ma punktów stycznych między tak rozumianą „dialektyczną koncepcją literatury” a koncepcją dojrzewającą w kręgach katolickich? Jeśli istniała jakaś możliwość zbliżenia katolickiej inteligencji formacji odrodzeniowej (w stosowanej przeze mnie szerokiej wykładni tego słowa) do pewnego odłamku polskich socjalistów, to widzę ją właśnie tu, na terenie kultury. To, że nie doszło wtedy do spotkania, nie przesądza możliwości dzisiejszego włączenia niektórych socjalistycznych przymysłów kultury do naszego żywego dziedzictwa. Oba nurty – przy wszystkich różnicach występujących między nimi – podobnie widziały kreacyjne i etyczne wartości pracy i na niej chciały budować nową kulturę. Po obu stronach spstrzegamy tendencję do umiarkowania. Jedni hamowali radykalnych współtowarzyszy głoszących, że wystarczy rewolucyjna zmiana stosunków własności... Drudzy pokonywali mozolnie drogę od supernaturalizmu² do autonomii w myśli i działaniu... Obu kierunkom równie obce były uproszczenia pozytywistycznego obiektywizmu jak i modernistycznego subiektywizmu. Szukano „złotego środka”.

Gruntowne przebadanie obu nurtów, oscylujących wokół tego ideal-

nego punktu odniesienia, odsłonić nam powinno to, co dziś jest nam tak potrzebne, a co określić można jako zdobywanie dystansu do samych siebie, który pozwoli nam odnaleźć współbrzmienie polskości z uniwersalnością, zobaczyć nasze narodowe sprawy w prawdziwie katolickiej perspektywie. Aby to osiągnąć, trzeba najpierw nauczyć się odnajdywania wspólnoty interesów ponad istniejącymi podziałami światopoglądowymi i ideologicznymi. Refleksja nad kulturą może być spoiwem ułatwiającym porozumienie na poziomie podstawowych składników naszego dziedzictwa, a więc idee, które zdecydowana większość społeczeństwa uznaje, lub może uznać za swoje³. Rolą humanistyki jest więc trzeźwa ocena przeszłości narodu, ale połączona z takim uwspółcześnianiem historii, które wydobywa ukryty w niej sens. Niemoż-

¹ A. Mencwel, *Nie będzie sporu o Brzozowskiego*, w: *Spółwa*, s. 40.

² Termin ten stosuję zgodnie z jego funkcjonowaniem w socjologii religii, gdzie przejście od supernaturalizmu do autonomii w myśli i działaniu Kościoła określa się mianem sekularyzacji. Por. Marian Radwan, *Rodowód sekularyzacji* oraz Roman Darowski, *Kościół wobec zjawiska ateizmu*, oba tytuły w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*. Wyboru dokonał i opracował Franciszek Adamski, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1984. Polecam także: Paul Valadier SJ, *Wątpliwa sekularyzacja* (tłum. Stanisław Opiela SJ), „PP”, 1984, nr 5.

³ Wypada ubolewać, że w opracowaniu Piotra Szydłowskiego, *Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej 1818–1939* (PWN, Warszawa – Kraków 1984) brakuje chęci autentycznego zrozumienia tematu w jego społecznych i politycznych uwarunkowaniach, natomiast niepokojąco często dochodzi do głosu traktowanie Kościoła jako siły „reakcyjnej”, której autor przeciwstawia swych faworytów: „lewicowych katolików” jako protoplastów późniejszych „katolików społecznie postępowych”.

liwe jest bowiem poważne zastanawianie się nad swoim dziedzictwem bez odkrywania – mówiąc językiem hermeneutyki – horyzontu utajonego sensu zakodowanego w dziełach i myśli poprzedników. Jeśli chcemy temu podołać, musimy wyzbyć się pokusy łatwej aktualizacji oraz zwalczyć w sobie przypadłość zadufania, że nasze „tu i teraz” jest czymś wyjątkowym... Umiarkowany katolicki optymizm zanurzony jest przecież w łagodnie pesymistycznej aurze i to ona powinna nas strzec przed wybujałymi ponad możliwości oczekiwaniemi, iż to właśnie nam, to właśnie teraz dane będzie rozwikłanie tego, co tak porażająco, i – po ludzku sądząc – tak beznadziejnie splecione. Nie wolno nam popełniać błędów skróconej perspektywy, bo staniemy się drzewem, którego konary wrastają w pień. Patrząc w przyszłość korzystajmy z przeszłości, szukajmy spoiwa, odnajdujmy tych, którzy pracowicie, kłucząc i błędząc, potykając się i znów uparcie powstając, przybliżali się do syntezy. Przyświecał im nieosiągalny ideał poznania pełnego człowieka i oddania tej pełni środkami artystycznymi. Występowały między nimi różnice, o których nie zapominam. Ważne jednak jest, iż byli i są ludzie, z którymi można iść razem, choć często różnie pojmuje się ostateczny kres wędrówki.

Uwagi te spisuję na marginesach zbioru refleksji krytycznych Andrzeja Mencwela wyrażając przekonanie, że to właśnie on da nam książkę o tym nurcie polskiego socjalizmu, który miał świadomość, iż rozwojowi kultury sprzyja duch umiarkowania i syntezy, niszczy ją natomiast wszelka skrajność – niezależnie od wzniosłych

intencji leżących często u jej genezy. Jeśli mamy serio i odpowiedzialnie zajmować się naszym czasem, musimy nieustannie zabiegać o odpowiednią formację intelektualną. Tylko tyle możemy realnie przekazać swym następcom. Nie jest to znów tak mało. Aby jednak zrealizować ten nieefektywny program, trzeba szukać ludzi o podobnym stylu myślenia. Jednym z wyróżników może tu być takie poszukiwanie „złotego środka”, które odznacza się szacunkiem dla rzeczywistości, a więc uznaniem, iż świadomość społeczno-kulturalna narodu jest czymś jakościowo wyższym, aniżeli wynikać by to mogło z prostego zsumowania poglądów wyznawanych przez poszczególne jednostki. Przyjęcie takiego aksjomatu nie ma nic wspólnego z biernością wobec przeszłości i teraźniejszości; wręcz przeciwnie – tylko że obowiązek krytycznego spojrzenia łączy się tu z wolnym od doktrynerstwa widzeniem ciągłości kultury, jej złożoności i ewolucyjności. Jest to punkt widzenia bardzo przyziemny. Obserwatorowi proponuje się świadome zrezygnowanie z przeniknięcia wszystkich zasłon oddzielających go od prawdy, ale zarazem jest to propozycja pluralistycznego poszukiwania ukierunkowanego na zdobywanie prawdy. W istocie jest to przecież jedyne zadanie humanistyki. Wszystko co ponad to – to tylko pycha.

Michał Jugiello

Ewa Jabłońska-Deptuła
Przystosowanie i opór
Zakony męskie w Królestwie
Kongresowym

IW „Pax“, Warszawa 1983

Tytuł tego omówienia mógłby brzmieć: od „sojuszu ołtarza z tronem“ do sojuszu „ołtarza z narodem“, czyli zmiana formuł Kościoła polskiego w XIX wieku. Tak bowiem rysuje się przebieg zdarzeń i ewolucja struktur w bardzo interesującej, socjologiczno-historycznej książce Ewy Jabłońskiej-Deptuły „Przystosowanie i opór“.

Zdarza się, że obieg wielu książek dokonuje się jakby po wydzielonych, konwencjonalnie ustalonych orbitach. Tak też badacze polskiego romantyzmu omijają przy poszukiwaniu źródeł historię Kościoła. A przecież z konieczności muszą się oni zetknąć na pewnym etapie ze skomplikowaną problematyką Kościoła pierwszej połowy minionego stulecia. Historycy romantyzmu chętnie i często, choć nazbyt już stereotypowo, pisują o ówczesnych społecznych wersjach chrześcijaństwa czy o filozoficznej „religijności w ogóle“, upatrując w niej – słusznie! – jedną z napędowych sił powszechnej rewolucyjności, przeciwstawioną zakrzepłym kościelnym instytucjom. Mniej uwagi poświęcają natomiast życiu i funkcjonowaniu tychże instytucji – i stąd właśnie bierze się stereotyp, nie pogłębiona analiza, schematyczne dwuwartościowanie: liberalizm i obскурantyzm, zbiorowy patriotyzm, a z drugiej strony – ugodowość i serwilistyczne postawy znaczących ludzi

Kościola, niebanalna religijność intelektualistów i ultramontańska ciasna ortodoksja zwolenników Restauracji.

Podziały te, aczkolwiek w dużej mierze słuszne i nadto potwierdzone całą obszerną tradycją piśmienniczą, nie mogą dziś jednak zadowalać. Odczuwa się, że każdy następny z piszących ulega już automatyzmowi i prześlizguje się nad coraz pokąźniejszą liczbą spraw. Sensowne więc staje się zadawanie pytań pozornie naiwnych, a m.in.: jak to się stało, że te spetryfikowane instytucje kościelne, znieprawione w Polsce ideologią Świętego Przymierza, i jednocześnie – jak nas przekonują dzisiejsi historycy – skontestowane zarówno przez lud jak i przez warstwy oświecone, zdolały przetrwać i zabezpieczyć nie tylko swe funkcje zewnętrzne czy materialne podstawy, ale głównie swój ctyczny prestiż stałe widoczny w kontaktach Kościoła ze społeczeństwem.

Przypuszczalnie mogą znaleźć się oponenci, którzy tak sformułowanemu pytaniu zarzucą intencję ideologiczną; dla mnie jest to nierozwikłany problem poznawczy. Tym chętniej i z tym większym uznaniem przeczytałam książkę E. Jabłońskiej-Deptuły, zwłaszcza że i na moją „orbitę“ lektury takie dotychczas nie trafiały. Odbije się to zapewne na fachowej stronie recenzji, czego nie można uniknąć, ale co zawsze, i w tym przypadku także, stanowi koszt sięgnięcia po uzupełnienia tam, gdzie się nawykowo nie sięgało. Na przykład właśnie do dziejów polskiego Kościoła.

Już Księstwo Warszawskie powołało do życia instytucje rządowe, w których gestii znalazła się „opieka“ nad Kościołem, najzupełniej świecka

z zasady, nakierowana na racje państwowe. W Królestwie Kongresowym, którego polska ekipa rządząca wywodziła się ciągle spośród polityków Księstwa, sprawy religii i Kościoła poddane zostały Komisji Wyznań i Oświeccenia Publicznego. Na jej czele, do roku 1820 stał Stanisław Kostka Pотоcki, znany liberał i wolnomularz, autor słynnej „Podróży do Ciemnogrodu”, a przy tym rzeczywisty opiekun niektórych zgromadzeń, „oświeceniowiec”, człowiek ciekawy, w wielu rysach sympatyczny. Jego działalność przypadła na lata „liberalizmu” cara Aleksandra I. Te dwa etapy panowania Aleksandra – pierwszy, kiedy to car mienił się obrońcą katolicyzmu i kontynuatorem „polskości”, oraz drugi – „ostro-reżimowy”, wsteczny i absolutystyczny, preferujący Kościół wyłącznie jako rodzaj policji Świętego Przysięgi – zawierają w sobie niejedną kluczyk do rozwikłania złożonego charakteru religijności polskiej. Tu też tkwi problem wielkiej wagi: co mianowicie sprawiło, że Kościół uznawany za jedną z czołowych sił utwierdzających porządek Europy Restauracji poczuł się, przynajmniej w warunkach polskich, zmuszony do szukania swojej własnej wolności i niezawisłości. Kościół jak gdyby zorientował się w tym, że zabezpieczenie i dowartościowanie, których doświadcza opowiadając się w służbie neo-absolutyzmów, działa także i przeciw niemu, przeciw jego uniwersalizmowi, przeciw jego misji. Zaczęła tedy mijać pierwotna fascynacja odrestaurowanymi porządkami sprzed Rewolucji Francuskiej; stało się jasne, że nowe reżimy pociągają za sobą niewspółmierne zniewolenie dla Kościoła, ingerencję sięgającą nie-

rzadko w sferę nauk i praktyk czysto religijnych.

Kościół polski dodatkowo znalazł się na skrzyżowaniu rozbieżnych interesów obecnej władzy „uciskanego narodu”. „Lokalny” rząd polski po roku antyliberalnego przełomu cara Aleksandra; a już zwłaszcza w okresie panowania Mikołaja I, stawał się coraz bardziej marionetkowy i niepoważny. Ingerencje dotyczące sprawowania nabożeństw i ich charakteru wzmożyły się, gdy na czele Komisji Wyznań stanął osławiony minister „zaciemnienia publicznego”, Stanisław Grabowski. Na nie się zdały interpellacje do tronu o opiekę nad religią wystawioną na sztych „libertynom”.

Nie tylko w krótkim czasie wolności polskiej zdobytej w powstaniu listopadowym, ale już w przededniu jego wybuchu Kościół skłaniał się ku pozyskaniu i utrwaleniu mocniejszych związków z narodem. Nie było to przypuszczalnie zbyt trudne. Polska religijność ludowa, trwale zrośnięta z Kościołem, wyszła bez szwanku z „kryzysu” oświeceniowego, a w XIX wieku wzmocniła ją nadto romantyczna erupcja symboliki religijnej, romantyczny stop rewolucyjności, niepodległości i religijności. Tak więc Kościół jął sprawować swą funkcję „z mandatu narodu”, ale i pod wpływem innych świeckich systemów nadzorczych.

Historia czterech zakonów, opisanych przez autorkę „Przystosowania i oporu”, stanowi ciekawy wyimek z dziejów Kościoła polskiego tamtych czasów. W roku 1819, 17 czerwca, podpisany został dekret kasacyjny, nie pierwszy zresztą w Polsce. Działo się to już u schyłku „liberalnego” okresu rządów cara i wiązało się

z przemianami zachodzącymi na szerszym tle europejskim.

Według spisu z 1808/9 na terenie Księstwa Warszawskiego przebywało 2186 zakonników w 212 domach należących do 24 wspólnot zakonnych. Natomiast w roku kasaty, 1819, było tu już tylko 1429 zakonników w 186 klasztorach. Z kolei w roku wybuchu powstania listopadowego stan wynosił 1452 zakonników przebywających w 156 domach i zrzeszonych w 18 wspólnotach.

Pomińmy ściślejsze i bardziej szczegółowe zestawienia, procenty i tabele przytoczone w omawianej książce. Autorka ilustruje nimi materiał, który w swej zasadniczej części dotyczy zgromadzeń pijarów, misjonarzy, kapucynów i redemptorystów. Zakony te nie uległy kasacji z wyjątkiem redemptorystów, usuniętych jeszcze z Księstwa Warszawskiego m.in. za „agitację antynapoleońską”.

Dwie pierwsze wspólnoty zakonne – pijarów i misjonarzy – szczyciły się tradycją „oświeconych” i użytecznych. *W obu upatrywano wielkich wychowawców społeczeństwa, rzeczników rozwoju oświaty, nauki i postępu cywilizacyjnego, szerzycieli właściwie pojętej „religijności”, wolnej od „fanatyzmu” i zbędnych „spekulacji” – przenoszącej natomiast zasady chrześcijaństwa na grunt wypełniania obowiązków społecznych.* Nawet w „Podróży do Ciemnogrodu” znalazły się dla tych zakonów słowa uznania.

Po utracie niepodległości pijarzy wierni społecznikowskiej tradycji przechowywali ją w katolicyzmie polskim i spręgli z kultywowaniem postaw patriotycznych, pronarodowych. Natomiast kongregacja misjonarska jakgdyby odwróciła się od

wzorów XVIII-wiecznych skłaniając się ku ideologii Świętego Przymierza.

Jednakże wobec zmniejszających się możliwości pracy oświatowej, czemu nie mogła nawet zapobiec przychylna dla pijarów polityka Kostki Potockiego czy duża liczba pijarów w średnim i wyższym szkolnictwie, zgromadzenie to ogarniał kryzys. Stopień zeświecczenia i zaangażowania pijarów w sprawy zewnętrzne – nie poparty dbałością o życie zakonu – sprawił, że wielka jego popularność zwłaszcza w uniwersyteckich, rewolucyjnych kręgach i wielka aktywność społeczna wzięły górę *nad duchowością i obserwacją zakonną tudzież życiem konwentualnym.* Reszty dokonała praktyka politycznej reakcji na czele z ministrem Grabowskim, tropiącym wszelkie „kościelne” spiski i bratanie się duchowieństwa z narodem.

Inaczej rzecz się miała z Kongregacją Misji. Misjonarze konkurowali, często skutecznie, z pijarami w dziele organizacji szkolnictwa polskiego. Jeszcze „antyzakonny” Potocki udzielił im, pomny ich zasług, *aż 11 zezwoleń na misje ludowe w ciągu 3 lat.* Tymczasem za „nabożnego” Grabowskiego misji tych odprawiono zaledwie 3 w ciągu dziesięciolecia. Jednakże misjonarze stanęli całkowicie po stronie ultramontanizmu i Kościoła formuły metternichowsko-burbońskiej. W przeciwieństwie do pijarów „uzakonili” swe zgromadzenie w duchu ideologii lojalistyczno-klerykalnej, nie wolnej od akcentów prorosyjskich. *Wydaje się – zauważa autorka – iż misjonarze i pijarzy reprezentowali dwie charakterystyczne drogi rozwojowe zakonów w pierwszych dziesięcioleciach ubiegłego wieku (...), drogi*

wspólnot, które przeszły przez proces „urządzania spraw zakonnych” w okresie Oświecenia i odpowiadały na potrzeby „Kościoła oświeconego” (...) w duchu zagrażającym ideałom wspólnotowym. Kompromisowa droga pijarów nie wytrzymała złożonych nacisków epoki: zakon stał się rodzajem konfederacji szeregu indywiduów. Misjonarze wybrali wówczas ograniczenie kontaktów z zewnątrz i akceptację Kościoła Restauracji.

Do najciekawszych wątków książki E. Jabłońskiej-Deputy należy wszakże opis skasowanego zakonu redemptorystów, przedstawicieli – poza jezuitami usuniętymi z Rosji i podległych jej terenów po roku 1814 – owej szczególnej konspiracji ultramontańskiej, swoistych spiskowców przeciw władzy ograniczającej wpływy Kościoła. Wątek ten wart jest osobnego omówienia, a pod piórem Jabłońskiej-Deputy nabiera wręcz literackiej wyrazistości. Dzieje redemptorystów polskich (a w ich tle ukrywają się również dzieje jezuitów, przeżywających wówczas czasy ostrego konfliktu z samodzierżawiem), przedstawione przed autorkę „Przystosowania i oporu”, pozwalają przybliżyć kwestię, o której wspomniałam na początku: jak to się stało, że w najbardziej serwilistycznych środowiskach kościelnych, rozwinęła się opozycja przeciw despotycznej władzy.

Ostatnią z analizowanych wspólnot są kapucyni. Autorka przypomina ich historię w Rzeczypospolitej i względny prestiż, którym się cieszyli z uwagi na ich ubóstwo i prostotę oraz zaangażowanie duszpasterskie w duchu (...) praktycystycznym. Kryzys zakonu spowodowany został m.in. obniżeniem wymagań stawianych kandyda-

tom. Wystąpiły tu i inne, „sarmackie” problemy, jak włóczęgostwo, związane częściowo z kwestarską formą życia. Pośpiech w wychowywaniu kandydatów odbijał się na jakości wewnątrzzakonnej pracy formacyjnej. Wspólnie z innymi zgromadzeniami kapucyni dzielili również skutki kryzysu, jaki nastąpił po kolejnych, wymuszonych polityczną sytuacją reorganizacjach administracji kościelnej.

Autorka doprowadza „akcję” książki do roku 1831 – rozwoju i upadku powstania listopadowego, kiedy to Kościół, zaadaptowany do nowej sytuacji, wziął czynny udział w tamtych zdarzeniach. Nieoczekiwanie książkę tę uznać wypadnie za jedną z najbardziej oryginalnych pozycji, jakie w ubiegłych dwu latach ukazały się w Polsce, a za temat miały pierwszą połowę XIX wieku.

Maria Walendowska

Obecność

Chiesa e mondo. Una storia sola

Edizioni „La Civiltà Cattolica”, Roma 1984

Stalemu czytelnikowi „La Civiltà Cattolica” lektura artykułów redakcyjnych z całego roku może wydawać się zajęciem nudnym i niewiele dającym. Nudnym – bo czytał je już wcześniej; niewiele wnoszącym – bo odczytanie ich pełnej zawartości zakłada umieszczenie w kontekście bieżących wydarzeń w życiu Kościoła i społeczeństwa. „La Civiltà Cattolica”,

pismo włoskich jezuitów, jest bowiem dwutygodnikiem ukazującym się w warunkach, w których cykl wydawniczy takiego periodyku nie przekracza tygodnia.

Kto jednak nie zalicza się do stałych czytelników pisma, może z lektury zbioru 20 artykułów redakcyjnych z 1983 roku dowiedzieć się sporo. Są one bowiem nie tylko świadectwem udziału zespołu redakcyjnego w życiu włoskiego Kościoła i społeczeństwa, lecz pozwalają także na bliższe określenie charakteru tej obecności.

Prezentowany tom artykułów redakcyjnych (już czwarty, bo praktykę tę rozpoczęto w 1981 roku) ma być – według słów wprowadzenia redaktora naczelnego Bartolomeo Sorge SJ – zaproszeniem do szukania „sensu historii”. Sugeruje to także tytuł zbioru: „Kościół i świat. Jedna jedyna historia”. Można sądzić, że ani tytuł, ani wspomniane zaproszenie nie są rzeczą przypadkową, lecz oddają dobrze rodzaj obecności zespołu „La Civiltà Cattolica” w świecie włoskiej kultury. Tę obecność charakteryzuje bowiem uważna i odważna lektura wydarzeń i sytuacji, na które usiłuje się spojrzeć w świetle prawdy o człowieku, jaką przynosi chrześcijaństwo.

Przedstawione artykuły redakcyjne ujęto w pięć grup tematycznych: Grzech i pojednanie, Wojna i pokój, Wiara i ideologie, Śmierć i życie oraz Kościół i Kościoły. B. Sorge zwraca uwagę, że wszystkie one koncentrują się wokół pewnych sprzeczności i konfliktów, które charakteryzują współczesne społeczeństwo włoskie. W większości przypadków można by zresztą spokojnie dodać: i nie tylko włoskie. Nawet wówczas bowiem, gdy dotyczą one konkretnych wydarzeń

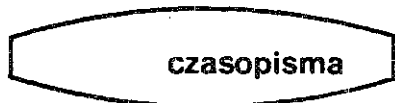
życia społecznego we Włoszech (np. kongres eucharystyczny w Mediolanie, wybory do parlamentu, list biskupów włoskich w sprawie systemu szkolnictwa), nie pozwalają na ciasne i jednostronne, „wewnątrzpodwórkowe” spojrzenie na sprawę. Dzieje się tak dzięki temu, że bieżące wydarzenia stają się okazją do postawienia pytań znacznie szerszych, dotyczących obecności Kościoła w laicyzowanym i laicyzującym się społeczeństwie, politycznego zaangażowania katolików i ich specyficznie chrześcijańskiego wkładu w politykę, pluralizmu instytucji życia społecznego itd. Wiele z poruszonych zagadnień dotyczy zresztą problemów dotykających naszej współczesności, niezależnie od ram narodowości czy obywatelstwa (grzech i potrzeba pojednania, zagrożenie pokoju i problem rozbrojenia, rola i miejsce marksizmu w historii, perspektywy ruchu ekumenicznego i inne).

Wspomniałem, że tę lekturę wydarzeń i sytuacji cechuje uwaga i odwaga. W pytaniu o losy rodziny uderza np. wnikliwa i udokumentowana analiza aktualnej sytuacji, która staje się z kolei podstawą do pełnego troski spojrzenia w przyszłość. Odważna jest ta lektura nie tylko wtedy, gdy prowadzi do krytycznej oceny niektórych przejawów obecności włoskich katolików w świecie polityki czy też braku konsekwencji w realizacji duszpasterskiego programu Konferencji Episkopatu Włoch albo gdy krytykuje rozbicie włoskiego świata katolickiego. Myślę, że nie mniej odważna staje się wówczas, gdy podejmuje tematy trudne i niepopularne, jak np. przerywanie ciąży, rozwody czy ideo-

logizacja poglądów dotyczących zagadnień etycznych.

Federico Lombardi S.I., do niedawna zastępca redaktora naczelnego „La Civiltà Cattolica” a obecnie prowincjał jezuitów włoskich, charakteryzując podstawowe zadanie jezuitów stwierdził w udzielonym wywiadzie: *Musimy umieć odczytywać otaczającą nas rzeczywistość bez naiwności, w świetle słowa Bożego, korzystając z wszystkich pomocy, które oferuje nam współczesna kultura.* Praca zespołu redakcyjnego tego dwutygodnika stanowi niewątpliwie interesującą próbę realizacji wspomnianego zadania.

Grzegorz Schmidt S.I



Prasa o gospodarce (27)

Mamy – według oficjalnych danych – około 27 mld. dol. długu. Średnia stopa oprocentowania wnosi 10 proc. rocznie – co daje 2,7 mld. dol. kosztów obsługi tego długu. Gdybyśmy jeszcze mogli chociaż odsetki płacić sukcesywnie, nie byłoby tak źle, jak jest.

Na tych łamach sprawom naszych finansów poświęcałem już przegląd prasy. Dzisiaj do tego wracam, gdyż aktualna stała się sprawa przystąpienia Polski do Międzynarodowego Funduszu Walutowego, z którego kraj nasz wystąpił po pięćdziesiątym roku.

Czas biegnie szybciej, niż niektórym może się to wydawać. Czas w gospodarce również. Teorie upadają nie tylko wraz z upadkiem ludzi, ale przede wszystkim w obliczu twardych realiów i następujących faktów. Upadają teorie o samowystarczalności, bowiem wraz z postępem technologicznym świat się kureczy i rozwój oraz przepływ myśli dokonuje się mimo stawianych tu czy tam blokad.

Także i przed naszym krajem staje dzisiaj problem wyboru: zamknięcia się na poziomie wegetacji gospodarczej lub też otwarcia na świat wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami. I ekonomiści uprzedzają: nie może to być otwarcie taktyczne, obliczone jedynie na odsunięcie momentu zupełnego krachu gospodarczego. Dla przykładu: porozumienie o przesunięciu spłat długów, podpisane z bankami Klubu Paryskiego (początek 1985 r.), daje nam 5 lat karencji w spłatach. Teoretycznie jest to oddech. Ale nastąpi moment spłat, a nadto ów pięcioletni okres oddechu odcina nas jednocześnie od dostępu do nowoczesnej technologii: brak dalszego kredytowania, brak możliwości zakupów.

Musimy więc w tym czasie dokonać rzeczywistej reorientacji naszej gospodarki na tory proprodukcyjne i proeksportowe. Powodzenie operacji refinansowania będzie w dużej mierze od tego zależało.

Powyższy cytat pochodzi z wywiadu, którego udzielił „Życiu Warszawy” Zbigniew Karcz, dyrektor Departamentu Zagranicznego w Ministerstwie Finansów („Gira o wielkie pieniądze”, nr 34/85). I przyznam się, że wywiad ten stanowił dla mnie, po raz bodaj pierwszy od czterech lat.

pozytywne zaskoczenie, jeśli chodzi o słowa (nie wymagam od razu działań) wypowiediane przez przedstawicieli Ministerstwa Finansów. Nie kryłem bowiem nigdy, iż uważam ten urząd za najgorzej pracujący w czasach kryzysu. Ministerstwo Finansów czyniło bowiem wszystko, by faktycznie stawiać bariery dla inicjatywy proprodukcyjnej społeczeństwa. I to wcale nie chodzi tylko o kolejne blokady podatkowe dla sektora prywatnego, w zasadzie powodujące zamykanie wielu zakładów po trzyletnim okresie luzów podatkowych, a w przypadku rolnictwa rodzinnego – również drenujących ich zasoby gotówkowo przeznaczane na inwestycje. Na działalność ministerstwa uskarżali się coraz głośniej przedstawiciele strefy spółdzielczej i państwowej – a to już było co najmniej niezrozumiałe.

Tymczasem dyr. Karcz stawia tezę/ wprowadzie znane, ale w pewnym sensie rewolucyjne: *Aby więc myśleć o trwałym przezwyciężeniu problemów naszego zadłużenia, musimy możliwie szybko i efektywnie reorientować polską gospodarkę na tory proeksportowe. Obecnie mamy bowiem jeden z najniższych wskaźników eksportu na głowę mieszkańca wśród państw o podobnym do naszego poziomie rozwoju technologicznego.*

Ale osiągnięcie tego stadium przymodelowanej gospodarki łączy się z posunięciami tak wstępnymi jak i zasadniczymi. Do wstępnych należy zmiana klimatu wewnętrznego wobec przejawianych inicjatyw gospodarczych społeczeństwa (posunięcia typu: zablokowanie Towarzystwa Reformy Mieszkaniowej, rozwoju przedsiębiorstw polonijno-zagranicznych,

ciągające się negocjacje wokół Fundacji Rolniczej – nie powinny mieć miejsca). Zasadniczym posunięciem jest doprowadzona do końca reforma gospodarcza typu rynkowego – a to wiąże się np. z tak ważnym zagadnieniem jak przezwyciężenie „ducha Wrzaszczyka” w inwestycjach krajowych (sięgamy już 30 proc. zaawansowania dochodu, czego nawet w latach siedemdziesiątych nie było, a nadto są to w dalszym ciągu inwestycje w przemyśle ciężkim). Jest tu zresztą wiele innych problemów, pomińmy je tym razem.

Interesujący wydaje się problem, teoretycznie wychodzący poza ramy stricte gospodarcze. Zastanawiając się nad nim coraz chętniej sięgam ostatnio do tekstów wcale nie specjalistów gospodarczych, a... felietonistów. Ale cóż to za problem? Chyba najsensowniej określił go Kallimach w nr. 1/85 „Literatury”:

Hasło „reforma” oznacza w istocie wysiłek przywrócenia i zabezpieczenia zdolności rozwojowych kraju w jego podstawowej, gospodarczej infrastrukturze (aczkolwiek nie ogranicza się wcale tylko do tej sfery). Oznacza więc cel i zadanie przywrócenia niezbędnych potencji innowacyjnych i modernizacyjnych, bez których Polsce groziłaby ostateczna degradacja nie tylko w odniesieniu do najbardziej rozwiniętych krajów współczesnego świata, ale także w stosunku do najbliższych sąsiadów (...). Ponieważ jednak reforma nie może być dziełem samego Centrum, siła inercji i dawnych nawyków bywa przemożna także w wielu pośrednich ogniwach władzy, zaś sens stawki, o którą chodzi w tej grze o przyszłość, która jest bez przesady grą o być lub nie być dla tego kraju – nie do końca

jest jasny i przekonujący dla społeczeństwa – tedy sprawą zasadniczą jest, i pozostawać będzie na długo, znajdowanie jak najszerzego społecznego poparcia dla dzieła reform, które adekwatniej trzeba by nazwać procesem przywracania krajowi zdolności do rozwoju i innowacji. Czy można tu nadal rezygnować z tych grup i warstw, które mogą i powinny stać się nośnikami owego rozwoju?

Nie. Tyle można odpowiedzieć bez namysłu, ale zaraz pojawia się refleksja: co utrudnia czy wręcz uniemożliwia ów proces „naboru” najlepszych? Wykorzystania potencjału ludzi z inicjatywą, z głową na karku? Pytanie Kallimacha nie jest retoryczne.

W końcu wszystkim nam o coś musi chodzić w tej „zabawie” w polską gospodarkę. Bylbym w bardzo złym nastroju, gdybym sądził, że wywiad dyr. Karcza, a właściwie wątki z tego wywiadu dotyczące radykalnego przemodelowania polskiej gospodarki, wiążą się wyłącznie z perspektywą negocjacji nad przystąpieniem naszego kraju do Międzynarodowego Funduszu Walutowego.

Nota bene, mówiąc o tej sprawie przedstawiciel resortu finansów sądzi, że rozmowy zostaną sfinalizowane w połowie 1985 r. Gdy ukaże się majowy numer „Przeglądu Powszechnego”, sprawa może być przesądzona.

Wracając do sprawy MI-W powiadam raz jeszcze: byłbym w bardzo złym nastroju, gdybym stosunek do reorientacji naszej gospodarki, który zaprezentował dyrektor, wiązał wyłącznie z taktyką negocjacji. To już naprawdę nie o to chodzi, abyśmy się na wszystkich szczeblach bawili w takie taktyki. Myślę, że dociera powoli

do wszystkich ta podstawowa prawda, że już nie mamy czasu na powielanie dyskusji, które toczyły się w naszym kraju od ćwierćwiecza, szczególnie „na zakrętach”. Cytowany Kallimach przytacza kilka wątków z tych dyskusji: *Konieczność demokratyzacji władzy i zmiany stosunków między rządzącymi i rządzonymi; problemy modernizacji państwa i gospodarki; doskonalenie niewydolnego planowania i dostosowanie ociężałej polityki gospodarczej do zmiennych warunków rzeczywistości; dyscyplinowanie frontu inwestycyjnego; demokratyzacja gospodarki; przechodzenie do polityki intensywnego rozwoju kraju w obliczu wyczerpania się prostych źródeł rozwoju ekstensywnego...*

Sławomir Siewek

Jeszcze piętnaście lat...

Jeśli ktoś nie zajrzał dotąd do „Rozmów z Lemem” Stanisława Beresia, drukowanych w „Odrze”, niech zrobi to koniecznie. Są tak ciekawe, że znów muszę je przytoczyć na tym miejscu. Tegoroczny numer pierwszy miesięcznika przynosi kolejny odcinek, w którym kapłan Nauki mówi o tym, że Wszechświat wygląda, jakby był stworzony, choć on, Stanisław Lem, osobiście w to nie wierzy. Dosłownie brzmi to tak:

Gdyby mnóstwo stałych fizycznych, własności materii, elektronów, atomów, cząstek elementarnych czy praw fizycznych nie posiadało własności dokładnie takich, jakie posiadają, to powstanie życia, a zatem i człowieka byłoby zgoła niemożliwe. We wspól-

czesnej kosmogonii i kosmologii dość późno powstała koncepcja, wprowadzona w nieśmiały sposób przez zażenowanych astrofizyków, którą określa się mianem *antropic factor*. Następnie Lem *expressis verbis* wycofuje się ze swojej ukochanej filozofii przypadku: *Nie jest wcale tak, że jeśli ktoś przez miliardy lat będzie grał w kosmicznego brydża, to w końcu doczeka się wielkiego szlema w postaci życia. Aby ten wielki szlem się w końcu złożył, muszą być przecież dane określone karty oraz muszą być przyjęte określone reguły gry. Wydaje się, że w tej grze karty były tak rozdane a warunki gry tak „ustalone” w fizyce, jakby zdawała się uwzględniać możliwość zakiełkowania procesu biogenetycznego. Nazywam to wielką zagadką, której nie umiem rozwiązać i dlatego ostatni wykład Golema zamknąłem wielkim zdaniem, które ma być kapitulacją jego poglądów na sprawy kosmologii i kosmogonii oraz sprawy życia w Kosmosie, a zbudowane jest tak chytrze, że można je traktować amfoterycznie (tj. dwoiście – KK) i rozbudować wokół niego całą sieć interpretacji.*

Następnie Lem powiada: *Wyglądałoby na to, że ktoś zrobił sobie z nas okrutny żart i jest odwrotnie, niż powiadał Einstein: Pan Bóg jest wyrafinowany, ale nie złośliwy. Wszysko bowiem wskazywałoby, że „To”, co stworzyło Kosmos, było bardzo wyrafinowane i niezmiernie złośliwe, gdyż wszystko jest tylko wznoszącą się budowlą, która musi się zapaść w ruinę. Mnie zaś wydaje się, że jeżeli Wszechświat ma wyłącznie wymiar materialny, to Stwórca istotnie musiałby być „złośliwy”, jeśli jednak materia jest tylko pewnym aspektem rzeczywistości, czymś w rodzaju pierwszego*

członu dwustopniowej rakiety służącej do „odpalenia” ducha, wtedy o złośliwości nie może być mowy.

Lema trapi również inna postać tej samej tajemnicy: *Z jednej strony mamy prawa natury „wycelowane” w życie, a z drugiej implikowana przez to powszechność powstawania życia i Rozumu w Kosmosie wcale nie jest faktem. Wygląda tak, jakby „coś” stworzyło Wszechświat po to tylko, aby w jakimś mikroskopijnym punkcie mogło powstać życie rozumne. Jest to sprzeczność, albowiem – jak mówiliśmy – ta straszliwa nadmiarowość kreacji, destrukcyjny charakter wszystkich przemian gwiazdowych i te hekatomby trupów, z których składa się Ewolucja, nie dają się pogodzić z żadną znaczącą intencją. Ta sprzeczność nie daje się pogodzić z żadną wersją teogonii i teodycei. Tu jest jakiś piekielny problem. Chyba nie jest tak źle! Trzeba tylko opuścić teren materialistycznego światopoglądu naukowego, gdzie nie uznaje się istnienia przepaści między ludzkością a resztą bytu. Lem nie chce jednak uczynić tego kroku, dlatego nie może poradzić sobie z problemem, który tysiące lat temu rozwiązała religijna intuicja, równając człowieka z Synem Bożym.*

Natomiast Lem powiada, że *podmiot myślący nie ma dostatecznych podstaw ani dostatecznego oparcia w faktach dla diagnozy, która by mówiła, że było „zaplanowane” utworzenie istot rozumnych, a potem wprowadzenie ich w pułapkę, bądź danie im jakiegś szansy uratowania się, którą te istoty pominęły, gdyż upadły, popełniły grzech pierworodny, czy też z niej zrezygnowały. Tutaj powstaje zagadka, która ma jednocześnie charakter fizyczny i metafizyczny.*

Niezależnie od poglądu na charakter drogi wiodącej do potrzasku, rezultat jest ten sam. Całkowita autonomia prowadzi człowieka do autodestrukcji. Nie trzeba było sięgać po ten owoc. Albo – zacząć bunt od zamachu na drzewo życia.

Katastroficzne wywody Lema uzupełnia artykuł Charlesa Berlitta pt. „Stare przepowiednie: świat przestanie istnieć w roku 2000”, zawierający mocną konkluzję: *stare proroctwa przeważnie nie tylko wyznaczają dzień końca świata na naszą epokę, lecz również opisują go bardzo podobnie – jako mieszaninę wojen, trzęsień ziemi, burz, wybuchów wulkanów i niszczących powodzi. Prawie wszystkie wróżby mówią o wojnie sięjącej ogromne spustoszenie, która ma być symptometem ostatecznej zagłady lub sama do niej doprowadzi. Lecz nie tylko stare przepowiednie zwiastują koniec świata. I w ostatnich czasach mnożą się ostrzeżenia przed grożącymi katastrofami: wychodzą one już to od nowoczesnych wróżbitów o zdolnościach nadprzyrodzonych, już to od uczonych różnych dyscyplin, którzy mają do dyspozycji obliczenia komputerowe, pamięć elektroniczną, satelity, sondy kosmiczne i inne urządzenia badawcze, w dużym stopniu wspierające ich prognozy.*

Cytując te groźne zapowiedzi nie bez przyjemności. Nasze życie zostało tak bardzo pozbawione pokus, problematyka życia publicznego stała się tak trywialna, że wszystko, co zwraca myśl w stronę ducha, przyjmuje się z radością.

Redakcja „Odry” również jest znużona, poświęca więc pół reszty numeru zagadnieniom wojny. Między innymi Maciej Howiecki zastanawia się nad rolą agresji wewnątrzgatunko-

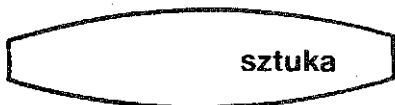
wej i stwierdza, że jest ona potrzebna, by dawać premię bardziej udanym egzemplarzom gatunku, co wychodzi na korzyść zbiorowości. Jednakże, gdy napięcia psychiczne przekraczają odporność osobników, puszczają wszelkie hamulce i następuje zwyrodnienie społeczności. *W takich warunkach osobniki dominujące tracą jakby poczucie odpowiedzialności wobec grupy, poświęcając się wyłącznie egzekwowaniu przywilejów. Nikogo już nie bronią – przeciwnie, zaczynają bić i mordować słabszych bez powodu, nie dopuszczają nikogo do jedzenia, choćby same nażarte były po uszy. Tworzące się grupy nacisku nie tylko zabijają tyranów, ale toczą mordercze walki między sobą. Pojawia się kazirodzstwo, różne zboczenia, gwałty seksualne, przeróżne wynaturzenia dawniej nie znane. Samice nie chcą się opiekować młodymi, w końcu je pożerają. Zwarta przedtem i wspomagająca się społeczność ginie w chaosie wojny wszystkich ze wszystkimi: jest to nie tylko koniec świata, ale koniec w ponurym szaleństwie. (...)*

Jeśli jednak odwołujemy się do mechanizmów czysto biologicznych, pozostaje nam jeszcze pewna pociecha. Oto stwierdzono prawidłowość i taką: między stanem dla danego gatunku naturalnym, a więc normalnym, a stanem ostatecznej degradacji i końca, istnieje jeszcze faza przejściowa. Wykryto ją niedawno. W tej fazie – już nadmiernego zagęszczenia, już stresów ponad siły, ale jeszcze przed progiem ostatecznego załamania – natura (?) uruchamia ostatni mechanizm obrony. Pojawia się wtedy zadziwiająca solidarność społeczna i swoiste współdziałanie w przetrwaniu. Agresja zanika, zwierzęta stają się spokojne, tagod-

nieją, nawet w pewnym zakresie pomagają sobie wzajemnie. (...) Wszakże nie jest pewne, czy faza taka może również wystąpić w społeczeństwie ludzkim, jeśli zaś może, czy zdołamy (i czy zdążymy) wykorzystać ów ostatni dar przyrody – pyta Maciej Ilowiecki.

Święte księgi ludzkości mówią, że nie.

K.K.



Tupot białych mew

Właśnie przejrzałam kilka ubiegłorocznych numerów specjalistycznego „Biuletynu Informacyjnego” (dalej BI) wydawanego przez Przedsiębiorstwo Państwowe „Sztuka Polska” (powstałe w miejsce rozwiązanego ZPAP i jego Zakładów Artystycznych ART; nie mylić z nowo powstałymi związkami plastyków różnych dyscyplin), który otrzymują *WSZYSTY TWÓRCY I JEDNOSTKI ORGANIZACYJNE Z OBSZARU SZTUK PLASTYCZNYCH* (ze wstępu dyr. S. Daneckiego, BI 6/7'84). Zamieszczane są tam stosowne przepisy prawne, ogłoszenia o konkursach, nagrodach i plenerach, sprawozdania własne „Sztuki Polskiej” oraz dotyczące działalności innych instytucji państwowych „w obszarze plastyki”, ilustrowane zdjęciami z otwarć i konferencji. Redakcja ma także większe ambicje, wyrażające się w komentowaniu niektórych zdarzeń, publikowaniu wywiadów z łansowanymi obecnie twórcami (zazwyczaj przedruki z prasy tygodniowej) oraz infor-

mowaniu o imprezach plastycznych w kraju i za granicą (rubryka „W reporterskim skrócie”).

Przypomnę, że BI ADRESOWANY JEST DO ŚCISLE PROFESJONALNEGO GRONA CZYTELNIKÓW skądinąd bardzo szczególnych: artystów plastyków w całym kraju. I że stanowi on dla nich, przynajmniej potencjalnie, PODSTAWOWE I OGÓLNODOSTĘPNE ŹRÓDŁO FACHOWEJ INFORMACJI.

Nie mam szans, ani zresztą ochoty, pisać o oficjalnych konferencjach i imprezach typu targi Interart'84, których głównym celem było *organizowanie międzynarodowego handlu dziełami krajów socjalistycznych i stworzenie możliwości wzbogacania kolekcji muzealnych krajów naszej wspólnoty* (BI 8/9'84) czy też spotkanie dyrektorów departamentu ds. plastyki krajów demokracji ludowych. Bo i cóż mogłabym napisać o *postulacie zorganizowania międzynarodowej wystawy pod hasłem „Ludzie socjalizmu w walce o pokój”*? Toteż podejmę tematy i problemy drugorzędne.

Najpierw trochę statystyki. Oto obszerna notatka o otwarciu nowej galerii sztuki współczesnej w Rybniku (BI 8/9'84). Na 56 (słownie: pięćdziesiąt sześć) wersów tekstu, 10 (słownie: dziesięć) wersów wstępnych mówi o powstaniu galerii, kolejne 36 (słownie: trzydzieści sześć) wersów traktuje o obecnych podczas otwarcia przedstawicielach władz lokalnych, zaś tylko dwa akapity końcowe – każdy po 5 (słownie: pięć) wersów – dotyczą w jakiś sposób meritum. Przedostatni – planów galerii, a raczej faktu ich zreferowania w trakcie uroczystości otwarcia; tu pada pierwsze i jedyne nazwisko plastyka „referenta”, wobec wcześniej wymienionych 5 (słownie:

pięciu) nazwisk rybnickich prominentów. Ostatni akapit informuje wreszcie o inauguracyjnej działalności rybnickiej galerii wystawie tamtejszego środowiska plastycznego. 36:10 i 5:1 – proporcje w istocie klasyczne, jak przystało na artystów.

Ale bez wątpienia najatrakcyjniejsza jest w BI, opracowywana przez JACZa, rubryka „W reporterskim skrócie”, ludzająca nadzieją choćby lapidarnych komunikatów o tym, co ciekawego dzieje się w sztuce w kraju, a przede wszystkim na świecie. I tak w numerze 8/9 BI z 84 r. doliczyłam się 27 not „z kraju” i 10 „ze świata”, w tym 7 poloników. W numerze następnym, 10'84, znalazło się również 27 notek krajowych, ale wyraźnie poprawiła się ilościowo zagranica: 10, już wyodrębnionych, poloników i aż 21 wiadomości światowych. Ale rzecz nie w liczbie not, ale w ich charakterze i wyborze, stanowiących o zawartości informacyjnej wspomnianej rubryki. W miejsce komentarza posłużyć się cytataми, niestety bardziej typowymi niżby się mogło wydawać.

Z kraju:

– *Lansowanie gorzowskiego surowca – to jeden z celów dorocznego pleneru Gorzów-Lubniewice, wywołanego przez gorzowskie środowisko artystyczne i zakłady „Stilon” zorganizowanego przez BWA i Wydział Kultury i Sztuki UW. Włókno sztuczne jest znacznie tańsze i łatwiej dostępne, niż surowce naturalne. Dzięki temu powstające dzieła są znacznie tańsze, a tym samym bardziej dostępne dla odbiorcy. Plener poprzedziło seminarium z udziałem krytyka sztuki – w Muzeum Zakładowym „Stilonu” (BI 10'84).*

– *Muzeum Narodowe Rolnictwa w Szreniewie k. Poznania zorganizowało*

oryginalną wystawę plakatów ilustrujących przemiany zachodzące na wsi polskiej w okresie minionego 40-lecia. Wystawę otwierają plakaty z pierwszych lat Polski Ludowej oraz urzędystwienie reformy rolnej (BI 8/9'84).

– *Nowy sezon w Bułgarskim Ośrodku Kultury i Informacji w Warszawie za-inaugurowała wystawa utalentowanego artysty plastyka Dymitra Kopriwsztenowa. Jest on absolwentem akademii sztuk pięknych w Sofii, w której studiował grafikę. W Polsce gości po raz pierwszy (BI 8/9'84).*

Tu muszę wtrącić, że nie mam nic przeciwko plenerowi w Gorzowie, plakatowi w Szreniewie i Dymitrowi Kopriwsztenowi, choć fascynacji mej też nie budzą. Ale skoro gros informacji o wydarzeniach artystycznych w kraju jest tej właśnie rangi, to określenie *ZAPADŁA PROWINCJA* wydaje się doskonale adekwatne do wyłaniającego się z BI stanu naszej sztuki współczesnej. Z komunikatów BI – w tym także z danych o tym, co gdzie i jak prezentujemy za granicami kraju – wynika w sposób oczywisty, że niezbywalnymi cechami współczesnej plastyki polskiej są: głęboka prowincjonalność, anachroniczność i totalna dominacja miernoty artystycznej. Co ciekawsze, konkluzja ta nie została sformułowana *expressis verbis*, a raczej przeciwnie: w słowach dominuje optymizm, że tak u nas ambitnie, tyle się dzieje; czemu przeczą podawane na poparcie tych słów w większości żenująco małkie fakty.

Polonika:

– *Odsiecz Wiedeńska – to główny temat wystawy malarstwa Gabriela Rechowicza, jaka została zaprezentowana w mieście Tullen w Austrii.*

– *Koncert muzyki polskiej towarzy-*

zysł otwarcia w fińskim mieście Helsinki wystawy malarstwa pn. „Dwie generacje z Warszawy” (obydwie z BI 10'84).

– W Sofii w Centralnym Ośrodku Międzynarodowej Organizacji Dzieci „Sztandar Pokoju” odbyło się otwarcie wystawy prac polskiego malarza Zbigniewa Kota i jego żony Anny Andrejewej. Większość z ponad 70 obrazów obejmujących tematykę bułgarską, polscy artyści przekazali Międzynarodowej Fundacji im. Ludmiły Żiwkowej (BI 8/9'84).

Ale BI chroni swoich czytelników – polskich plastyków – przed popadnięciem w kompleksy. Oto bowiem okazuje się, że współczesną sztukę na świecie cechuje generalnie monstrualny, wszechogarniający, chciałoby się powiedzieć: internacjonalizm. Nie istnieją żadne centra artystyczne, wielkie wystawy, dominujące tendencje, fascynujące osobowości. Świat sztuki współczesnej, według BI, to jeden wielki grajdoł, w którym czasami zawieje polityka, skądinąd rozumiana karykaturalnie.

Nie oprę się pokusie podania zawartości not „ze świata” w opisywanych dwóch zeszytach BI. We wcześniejszym (8/9'84) znalazły się faktycznie trzy informacje zagraniczne: jedna z RFN o wystawie I. Głazunowa w Wiesbaden, jedna z USA o rzeźbach sprzedawanych bogatym frajerom po 30 tys. dolarów i jedna z Tbilisi, której treść przytoczę (z wyraźnym zastrzeżeniem, iż rzecz nie ośmiesza Tbilisi, lecz BI):

Bajkowy świat, widziany oczyma 15-letniej tbiliskiej uczennicy Rusiko Petwaszwili, przedstawiony został na indywidualnej wystawie w Tbiliskim Domu Malarza. Talent Rusiko zwrócił

uwagę publiczności już w 1974 r., kiedy otwarto pierwszą ekspozycję jej rysunków. Miała wtedy 6 lat. Potem jej prace były publikowane w „Komsomolskiej Prawdzie”, eksponowane w Domu Przyjaźni w stolicy Gruzji – Tbilisi oraz we Francji.

W numerze późniejszym (10'84) notujemy ilościowy i geograficzny skok informacji: ze Szwajcarii pięć, z Austrii cztery, z RFN trzy, z Francji, NRD i Berlina Zachodniego po dwie, a z Belgii, ChRL i USA po jednej. Tyle że ciekawe, niekoniecznie zresztą z racji stricte artystycznych, okazują się w lekturze dwie. Pierwsza o czynnej w Pekinie wystawie trzech niemieckich malarzy przełomu XIX i XX w., zorganizowanej ze zbiorów jednej z zachodnioniemieckich fundacji. Druga, o niezwykle uroczystych obchodach w NRD setnej rocznicy śmierci Ludwiga Richtera, zwanego „piewą niemieckiego ducha”, kulminujących w wielkiej wystawie jubileuszowej w drezdeńskim Albertinum, którą zwiedziło ponad 300 tysięcy osób. Pozostałe informacje są bądź kompletnie nieistotne dla obrazu współczesnej sztuki na świecie, bądź zwyczajnie kompromitujące i śmieszne z racji skandalicznego sposobu ich zredagowania przez BI. W dodatku większość łączy integralnie obydwa mankamenty. To już nie jest humor zcszytów, lecz robienie wody z móżgu.

Ze świata:

– Austria: *Dzięki uprzejmości strony bułgarskiej, austriaccy miłośnicy sztuki mogli obejrzeć prace graficzne Pabla Picassa. Prace te wypożyczone Bułgarii przez kolońskie Muzeum Ludwig, stanowiące własność prof. Petera Ludwiga, niejako „po drodze” zostały udostępnione przez ambasadę bułgar-*

ską w Wiedniu austriackiej publiczności. Ekspozycja stała się wydarzeniem, i to w dwojakim sensie: jako prezentacja ciekawych prac z ostatniego okresu twórczości Picassa oraz jako przejaw owocnego współdziałania bułgarsko-austriackiego na polu kultury.

– Szwajcaria. W salach wystawowych Kunsthauus w szwajcarskim mieście Aarau otwarta została reprezentatywna wystawa współczesnej sztuki ludowej Kuby. Szwajcarska publiczność ma możliwość zapoznania się z bogatą, wielce oryginalną a stosunkowo mało znaną w Szwajcarii sztuką ludową artystów socjalistycznej Kuby. Ekspozycja wzbudziła żywe zainteresowanie.

– Berlin Zachodni. „Sechs Installationen” to tytuł wystawy zorganizowanej przez zachodniobерlińskie towarzystwo sztuk plastycznych – „Neuer Berliner Kunstverein”. Ekspozowane są na niej prace sześciu młodych artystów tego miasta, podejmujących w swej twórczości społeczne problemy współczesności. (...) Ich prace były wielokrotnie ekspozowane w Berlinie Zachodnim, jak i innych miastach europejskich. Z wystawionych prac wyłania się obraz świata, w którym Oświęcim, Treblinka, Hiroshima – to nie tylko pojęcia historyczne (sic! NC), ale wizje przyszłości. Malarka Gisa Hausmann-Giziński zaprezentowała wstrząsającą w swej dramatycznej wymowie tryptyki „Strach” oraz „Uczucie i twardość” – pod wrażeniem obserwacji pełnych brutalności zająć ulicznych w Berlinie Zachodnim, podczas wizyty tam w 1982 roku prezydenta Reagana.

Z USA tymczasem dowiadujemy się o ręcznie tkanych narzutach na tapczan z okresu osadnictwa. Noszą

one nazwę „Quilt”. No brawo!

Tyle rubryka „W reporterskim skrócie”. Na zakończenie – clou wszystkiego. Oto zawarto w czerwcu ubiegłego roku nowe Porozumienie Szczecińskie. Tym razem między Stoczną im. Warskiego a wydawcą BI – „Sztuką Polską”. Liliana Koperska, czołowe obok JACZa pióro BI, tak komentuje to zdarzenie: ...wiadomo jednak, że o ostatecznej wartości statku decydują nie tylko wyłącznie rozwiązania techniczne, praca konstruktorów i wykonawców, wydolność techniczna lecz także rozwiązanie z zakresu projektowania i estetyki wnętrza, zastosowanie form przemysłowych do ich wyposażenia czy choćby wykonanie i właściwy dobór dzieł sztuki nadających zamkniętej przestrzeni statku indywidualne piętno, swoisty kształt estetyczny, zharmonizowany z otoczeniem. Aby jednakże dojść do tego rodzaju osiągnięć, niezbędna jest harmonijna współpraca ludzi, której finalnym efektem jest wreszcie wodowanie nowej jednostki. I dalej: Istnieją więc realne szanse, że myśl techniczna wespół z wyobraźnią plastyków nie każą długo czekać na efekty w dziedzinie budownictwa okrętowego.

Tupot białych mew o pokład pusty...

styczeń 85

Nawojka Cieślińska

 teatr

Hajże na „Cyda”!

Teatr Ateneum w Warszawie: „Cyd” Jana Andrzeja Morsztyna wg P. Corneille’a. **Reżyseria:** Adam Hanuszkiewicz. **Dekoracje:** Mariusz Chwedczuk. **Kostiumy:** Xymena Zaniewska. **Muzyka:** Jerzy Satanowski. Premiera w styczniu 1985.

Spektakle Adama Hanuszkiewicza realizowane przezeń po odejściu z Teatru Narodowego coraz wyraźniej umykają kategoriom stricte artystycznym; ton odbioru nadają im raczej okoliczności martyrologiczne, mitologiczne, towarzyskie wreszcie. Na premiery (czy ostatnie próby generalne) Hanuszkiewicz obiera ponadto wieczory sylwestrowe, co też przysparza spektaklom dodatkowego smaku aranżowanego wydarzenia. Pamiętając przy tym o dezorientacji sporej części publiczności teatralnej, która od czterech lat przywykła traktować teatr niemal wyłącznie jako miejsce bądź to prestiżowych manifestacji, bądź to ulgowej rozrywki ku pokrzepieniu serc – otrzymamy zjawisko warte rozpatrzenia jako niewątpliwy symptom czasów.

Hanuszkiewicz uchodzi nadal za twórcę pewnego modelu teatru narodowego. Mniejsza w tej chwili o tego modelu charakter – opisywany był wielokrotnie. Nie zdziwiło więc chyba nikogo, że proponując inscenizację Corneille’owskiego „Cyda” – na plan pierwszy wysunął nazwisko tłumacza

sztuki, Jana Andrzeja Morsztyna. Co prawda i Wyspiański, w przekładzie którego „Cyd” znany jest dziś nierównie lepiej, uchodzi za współtwórcę tekstu; tu jednak za wyborem barokowego przekładu musiały stanąć inne, istotniejsze – jak widać – dla reżysera względy. Język, jak słusznie podkreślono w programie przedstawienia, cytując klasyków dawnych i współczesnych, jest jedynym ludzkim światem, poprzez który definiuje się i objawia świat realny. Hanuszkiewicz, używając Morsztyna do zakomunikowania czegoś polskiemu widzowi Anno 1985, decydował się zatem na pewną określoną wizję rzeczywistości (językowej, teatralnej) mającej te komunikaty unieść. Co z tego wynikło?

Jedno okazało się ponad wszelką wątpliwość: język zdominował przedstawienie, zdominował też rodzaj odbioru. Nietrudno było to przewidzieć. Stylistyka barokowa jest już dziś językową egzotyką i słucha się jej ze sceny jak na poły obcego narzecza; uwaga widzów podzielona była zatem tyleż na śledzenie toku akcji, co wyławianie elementarnych znaczeń słów i zwrotów, nie zawsze z powodzeniem. A jako że nie treść, a forma wysuwała się na plan pierwszy, istotniejszy stawał się sposób wymawiania słów niż realizowanie ich sensów. W efekcie powstał swego rodzaju teatr retoryczny, statyczny, gdzie aktorzy z wielkim nabożeństwem (i nie małym wysiłkiem) odtwarzają brzmienie egzotycznej mowy; z kolei konsekwentnie akcentując wedle reguł składni wiersza – gwałcą tym samym tradycyjną akcentację gramatyczną; ma to wprowadzić swoje uzasadnienie w poetyce, natomiast na

widowni czyni nieuchronne wrażenie ni to „eksperymentu” językowego, ni to „pomysłu reżyserskiego”.

To, co nazywa się w konwencjonalnym teatrze „graniem” aktorskim, tu ograniczone jest z reguły do podkreślania gestem czy ruchem zawartości tekstu, zapewne w celu zwiększenia zrozumiałości. Niekonieczność zaś „grania” jest uzasadniona o tyle, że aktorzy obecni są w tym spektaklu jako własne hasła wywoławcze. I tak, przykładowo, Daniel Olbrychski prezentujący Cyda gra Daniela Olbrychskiego prezentującego Cyda, co jest o tyle logiczne, że doprawdy nie idzie tu o żadnego Cyda, a właśnie o Daniela Olbrychskiego.

Podobnie z Aleksandrą Ślaską, Ewą Wiśniewską, Zofią Kucówną czy Jerzym Kamasem. Otóż, każdy z wymienionych artystów wnosi na scenę najpierw siebie samego jako postać aktorską, a następnie za pomocą kostiumu oraz wypowiadanych tekstów sugeruje, że mamy do czynienia jeszcze z kimś, kto daje się poznać właśnie wyłącznie poprzez odzież i słowa.

Bardzo proszę nie traktować powyższych zdań jako zawierających ukrytą ocenę. Póki co staram się przedstawiać tylko fakty, jakimi je widziałem. Zapoznanie się z nimi było zresztą jednym z ciekawszych doznań poznawczych w teatrze ostatnich lat. Teatr bowiem na naszych oczach się zmienia, i to wyraźnie: spektakl Hanuszkiewicza oraz jego odbiór jest tego doskonałym dowodem. Oto dochodzimy (a może tylko wracamy?) do teatru, gdzie naprawdę ważne jest już nie Co, nawet nie Jak – ale właśnie Kto. Podmiotowość aktorska zaczyna odgrywać zasadniczą rolę

i nie chodzi bynajmniej o modne swego czasu, gdy bożyszczem był Brecht, granie „z dystansem”. Idzie o coś znacznie więcej, o samą istotę aktorstwa: mianowicie egzystencję człowieka obdarzonego swoistą charyzmą.

Można domyślać się źródeł takiego stanu rzeczy. Z reguły pochodzą one z tzw. zapotrzebowań społecznych; prawdopodobnie jest tak, że dzisiejsza publiczność, a więc dzisiejsi Polacy, potrzebują przede wszystkim mitologii i charyzmatów personalnych, co się niejednokrotnie okazywało. Teatr jako zwierciadło życia podporządkował się widać tym nadziejom i oczekiwaniom.

Okoliczność taka winna być wielką szansą dla aktorów, zresztą nie tylko dla nich. Ponieważ nie wchodzi w grę komercyjność rynku sztuki (gwiazdorstwo = reklama = pieniądze = snobizm), pozostaje wariant czysto duchowy: pożytek płynący z bezpośredniego kontaktu. Problem w tym, jak artyści będą rozumieli rodzaj i szanse takich spotkań.

Wydaje się, że spektakl „Cyda” skończył z dwóch tylko, i to nie najistotniejszych, aspektów potencjalnego spotkania: koniunktury na okoliczności pozateatralne oraz zwiększone oczekiwanie na teatr lekki, łatwy i elegancki. Z użyciem nieodzownych – bo też idzie o pewien poziom – elementów sztuki „wysokiej”: tekstu z wielkiego repertuaru, więc i problemu przed duże P.

Niestety, nieczęsto wszystko to da się ze sobą pogodzić. Próba Hanuszkiewicza dowodzi, że ożenek ambicji z koniunkturą jest nadal łączeniem ognia z wodą. Symptodem mogą być tłumy tzw. zwykłej publiczności i jed-

noczesne wybrzydzenie środowisk opiniotwórczych. Rozdwojenie to towarzyszy teatrowi Hanuszkiewicza co prawda od dawna, ale teraz dopiero nabrało cech systemowych. Ukryci za zasłoną swoich nazwisk i twarzy, za tekstem stanowiącym raczej barierę komunikacyjną niż płaszczyznę porozumienia, aktorzy „Cyda” niewiele mają – mogą mieć – do powiedzenia; poza tym, że w ogóle są i że już z samego faktu ich istnienia należy czerpać dowolne pożytki.

Widać to głównie w części pierwszej spektaklu, granej koturnowo, „płasko”, z akcentem na tragiczność dramatu. Jedyńą na dobrą sprawę aktorką z pierwszego planu, która nie może jeszcze bronić się nazwiskiem, jest Barbara Dziekan (Chimena); ona też – jedyna – stara się „grać”, a nie tylko wypowiadać skomplikowane zdania w takt czynności zaledwie ilustracyjnych.

Jedynym z kolei aktorem wyprzedzającym jakby poetykę drugiej części przedstawienia, a więc konsekwentnym w roli od początku do końca, jest Jerzy Kamas. Gra on mianowicie... komedię. Albowiem w pozostałej części spektaklu panuje prawie niepodzielnie właśnie komedia. Okazuje się ona zresztą jedynie słuszną linią obrony. Ponieważ, jak się rzekło, pierwszoplanowym elementem przedstawienia jest forma tekstu, przeto tylko rozgrywka z nią może dać jakies efekty. Podkreślenie dystansu do dialogów, zabawa ze słowami – a zatem aktorów wzajem ze sobą – znacznie ożywia nudne dotąd, co tu ukryć, przedsięwzięcie. Żenujący niekiedy w próbach „tragiczności” Daniel Olbrychski staje się wcale dobrym aktorem komediowym. Chimena,

jakże denerwująca w swym literackim pierwowzorze, przełamana ironią – szczerze bawi. Rozluźniają się pozostałe panie (A. Śląska – Leonora, E. Wiśniewska – Infantka, Z. Kucówna – Elwira), a wspomniany już Jerzy Kamas (Król) uzyskuje wreszcie właściwy dla siebie kontekst. Tak to tragikomedia, jaką jest „Cyd”, zmienia się z niedobrej tragedii w niezłą komedię.

Czy coś z tego, że się tak wyrażę, wynika? Z „Cyda” jako klasycznego dramatu miłości i honoru na pewno nic albo zgoła niewiele. Piękna doprawdy scenografia i jeszcze piękniejsze kostiumy, a także melodyjne przygrywki zespołu muzycznego grającego jak zawsze u Hanuszkiewicza na żywo – pozostały wartościami samymi dla siebie. Spektakl, który mógł być doskonałym, bezpretensjonalnym żartem teatralnym, stał się mieszaniną nieelicznych spełnień i źle rozlokowanych ambicji. Zaprawdę szkoda było męczyć „Cyda”, starczyłby jaki Musset albo Labiche.

Ale Hanuszkiewicz jeszcze raz okazał zmysł teatralny godny największych fachowców w swojej dziedzinie. Publiczność, masowo nawiedzająca „Cyda”, dowiodła, że i takie danie nadaje się dziś do zbiorowego spożycia.

Tadeusz Nyczek



Wykopalisko, ale jakie świeże!

„Ręce do góry” Jerzego Skolimowskiego to film o drugim rozczarowaniu pokolenia ZMP. Pierwsze nastąpiło po załamaniu się Planu 6-letniego, drugie było skutkiem „małej stabilizacji”. Film został nakręcony w 1967 roku, gdy stało się jasne, że zawiodły październikowe nadzieje na głęboką reformę systemową. Skolimowski zdaje sprawę z moralnego bankructwa pokoleniowych bohaterów. Rok później przyszedł Marzec.

Film czekał na półkach 17 lat. W tym czasie wydarzyło się za wiele i za mało. Za wiele, ponieważ nastąpiły kolejne rozczarowania: do Gierkowskich miraży i do prób rządzenia krajem na przekór władzy. Wydarzyło się również za mało. Zasadniczy układ pozostał ten sam. Rozrachunkowe rozmowy bohaterów powtarzano później wielokrotnie przy różnych okazjach. Zgrały się. Wiemy już od dawna, że trzeba wybierać między „być” a „mieć”, że na ogół wybiera się posiadanie zamiast istnienia, że ceną posiadania jest obrzydzenie.

„Ręce do góry” nie są polityczną rewelacją, jaką mogły być w czasie swych narodzin. Są natomiast – chociaż stare – rewelacją artystyczną. Po fali realistycznych filmów współczesnych, a zwłaszcza po paradokmalnym kinie moralnego niepokoju szokującym celowym niechlujstwem, poetyka Skolimowskiego jest olśnie-

niem. Ogląda się ją z podziwem jak wyrafinowane wykopalisko sprzed epoki tandeciarzy zalewających instytucje artystyczne, narzucających własny, pospolity, niedouczonej smak.

Skolimowski ma nie „paradokumentalny”, lecz parateatralny stosunek do przestrzeni, która w jego filmie stanowi abstrakcyjne uogólnienie świata. Zakreślona światłem przestrzeń prologu przechodzi przez dwie umowne lokalizacje akcji do zamknięcia w wagonie towarowym. Tu odbędzie się moralny rozrachunek. Ciasne ograniczenie planu uniemożliwia ucieczkę przed przykrymi prawdami; bohaterowie są skazani na słowa, które usłyszą od siebie. Natomiast przestrzeń retrospekcji nie ma granic. ZMP-owska sekwencja dzieje się nigdzie, czyli w pamięci intelektualnej przechowującej istotę sprawy, nie zaś przypadkowe okoliczności. Te zdjęcia są oblane jasnym światłem, mają nastrój właściwy młodości i ówczesnej propagandzie.

Film, zamierzony jako kompromitacja pokolenia, powinien oczywiście nawiązywać do okupacyjnej martyrologii, tego kontrapunktu „małej stabilizacji”. I jak świetnie to czyni! W pewnym momencie wagon kolejowy uzyskuje rozmiar hali zdjęciowej; gasną światła, pozostają zapalone świece. Przestrzeń zyskuje nastrój ni to cmentarza nocą, ni to rozgwieżdżonego nieba – znaków spraw ostatecznych. Skłębione, nagie ciała tych samych bohaterów ujęte w wielkim zbliżeniu i w zdjęciach negatywowych oddają fizyczność męki transportu w bydłym wagonie i zarazem dematerializują istnienie. To już nie są ofiary, to ich dusze lub wspomnienia po nich. Wspiecie się na tak wysoki

stopień abstrakcji pozwala zbliżyć się do metafizycznej zasady człowieczeństwa. Potem następuje stopniowy powrót do rzeczywistości aż do ostatniego i jedyne realistycznego obrazu: bocznicy kolejowej, gdzie stoją samochody, symbole celu życia byłych zdobywców świata. Intelktualna wędrówka po rozmaitych obszarach znaczeniowych kończy się na trywialnych konkretach – los niemal wszystkich rachunów sumienia.

Skolimowski jest poetą. Nie tylko pisze wiersze – co potrafi i grafoman – lecz także ma władczy stosunek do tworzywa. Potocznym elementom nadaje dowolnie głębokie treści, ustanawia symbole, stwarza przestrzenie – siłą wyobraźni podąża za Wojciechem Hasem. Jest bardzo inteligentny, błyskotliwy i – niestety – zakochany w sobie. W filmie, którego jest scenarzystą, reżyserem, scenografem, występuje również jako aktor grając jedyną postać wartą szacunku i pewnej sympatii. To lekarz wyrzucony ze studiów za brak politycznej czujności, posiadacz samochodu najskromniej-

szej marki, po dwóch kapitalnych remontach (!), cierpki komentator upadku kolegów. Za wiele słodczy jak na autoportret. Byłoby to mniej drażniące, gdyby wysiedział w kraju i tu na miejscu ochronił swoje cnoty. Wkrótce jednak po gabinetowej kłęsce „Ręk do góry” wyjechał za granicę. Szczęście, że stamtąd nie przysyła upomnień.

Oprócz Skolimowskiego występuje w filmie Adam Hanuszkiewicz (kiepski, ale bardzo przystojny), Bogumił Kobiela (wręcz odwrotnie) i Tadeusz Łomnicki (warsztat i wdzięk). Czterem panom próbuje towarzyszyć Joanna Szczepiec, ówczesna żona reżysera, co tłumaczy jej obecność w tym koncercie indywidualności. Odmłodzone postaci aktorów, udział dwóch zmarłych już artystów (prócz kreacji Kobieli muzyka Komedy) pogłębiają wrażenie ponadczasowej przypowieści. To anachroniczna i aktualna bajka o piekielnym wirze, wciągającym nasze człowieczeństwo ciągle w tę samą otchłań.

Krzysztof Kłopotowski

W numerze 2'85 „PP” wymieniliśmy omyłkowo w „Spisie treści” Jacka Waltosia jako artystę przedstawianego w ramach „Albumu podręcznego”. Prezentowanym autorem jest Bogdan Kraśniewski.

Obydwu Panów oraz wszystkich Czytelników przepraszamy za pomyłkę.

Redakcja
