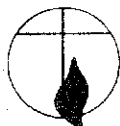


przegląd powszechny

1/773/86

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Michał Jagiełło
Stefan Moysa SJ
Stanisław Opieła SJ (red. naczelny)
Mirosław 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 1320 zł
półroczna 660 zł
kwartalna 330 zł
cena egzemplarza 120 zł

Wpłaty

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

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

Druk: Zakład Poligraficzny IW „Pax”,
Warszawa, ul. Owsiana 9/11

Zam. 1323 Z-1289 (N-7), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Ks. Józef Pastuszka

Człowiek – istota dziwna 9

W sześćdziesięciolecie debiutu w „Przeglądzie Powszechnym”.

Stefan Świeżawski

„Gilsoniada” 17

Przyczynek do dziejów nauki polskiej (fragmenty wspomnień).

Michał Jagiełło

Fundamenty 34

W związku z lekturą książek Stefana Świeżawskiego.

Jerzy W. Gałkowski

Człowiek a przyroda – zagadnienia moralne 40

Jacek Kolbuszewski

O literackiej twórczości Mariusza Zaruskiego 47

W „heroicznym” okresie Młodej Polski.

Roman Warszawski

Czekając na ekonomię jutra 60

Ks. Waldemar Chrostowski

Ambiwalencja darów Bożych 68

„Przeto i ja nadąłem im prawa niedobre...” (Ez 20,25–26).

Kazimierz Rosadziński

Rozważania nad podmiotowością polityczną 84

Kazimierz Dziewanowski

Wynalazek sankiulotów 92

Polityka demokratyczna jest tworem rewolucji francuskiej. Wynikło z tego wiele dobrego, lecz także najstraszniejsze nieszcześcia.

Wśród pamiętników: Warszawskie harcerki 1939–1945 (<i>Jan Górski</i>)	101
Album podręczny: Jerzy Wolff	106
Kościół Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w Duczkach (<i>Konrad Kucza-Kuczyński</i>)	108
Nowe Biennale Paryskie '85 (<i>Jan Stanisław Wojciechowski</i>)	112
Muzyka duchowa: Czy muzyka może być mistyczna? (<i>Bohdan Pociąg</i>)	120
W trosce o wiarę dzisiaj (<i>ks. Henryk Seweryniak</i>)	125
Katechumenat dzisiaj: Kim jest dla mnie Bóg?	133

Książki – *A. St. Kowalczyk*: Katolicka i królewska Wanda (Paweł Jasienica, „Rozważania o wojnie domowej”) 140

A. St. Kowalczyk: Temat obowiązkowy (Oswald Balzer, „Z zagadnień ustrojowych Polski”) 142

M. Jagiełło: Memento (Hanna Gosk, „W kręgu 'Kuznicy'. Dyskusje krytycznoliterackie lat 1945–1948”) 144

Czasopisma – *S. Siwek*: Prasa o gospodarce 148

K.K.: Sztuczny raj 151

Film – *K. Kłopotowski*: Kino kubistyczne (Grzegorz Królikiewicz, „Zabicie ciotki”) 154

Table des matières

Abbé Józef Pastuszka

L'homme – un être étrange 9

En le soixantième anniversaire du début dans „Przegląd Powszechny“.

Stefan Swieżawski

„Gilsoniada“ 17

Une contribution à l'histoire de la science polonaise (fragments des souvenirs).

Michał Jagiełło

Foundements 34

Au sujet de la lecture des livres de Stefan Swieżawski.

Jerzy W. Gałkowski

L'homme et la nature – problèmes moraux 40

Jacek Kolbuszewski

Sur l'oeuvre littéraire de Mariusz Zaruski 47

En la période „héroïque“ de la Jeune Pologne.

Roman Warszawski

En attendant l'économie de demain 60

Abbé Waldemar Chrostowski

Ambivalence des dons de Dieu 68

„Et j'allais jusqu'à leur donner des lois qui n'étaient pas bonnes...“
(Ez 20,25–26).

Kazimierz Rosadziński

Réflexions sur la subjectivité politique 84

Kazimierz Dziewanowski

L'invention des sansculottes 92

La politique démocratique est un produit de la révolution française.
Beaucoup de bien en résulta mais aussi de très grands maux.

Parmi les mémoires: Les jeunes filles scoutes de Varsovie 1939-1945 (<i>Jan Górski</i>)	101
Album à la portée de la main: Jerzy Wolff	106
Eglise de Notre Dame du Perpetuel Secour à Duczki (<i>Konrad Kucza-Kuczyński</i>)	108
La nouvelle Biennale de Paris '85 (<i>Jan Stanisław Wojciechowski</i>)	112
Musique spirituelle: La musique peut-elle être mystique? (<i>Bohdan Pociąg</i>)	120
Souci de la foi aujourd'hui (<i>Father Henryk Seweryniak</i>)	125
Catéchuménat aujourd'hui: Qui est Dieu pour moi?	133
Comptes rendus	140

Contents

Father Józef Pastuszka

Man – a strange being 9

On the sixtieth anniversary of the début in "Przegląd Powszechny".

Stefan Swieżawski

"Gilsoniada" 17

A contribution to the history of Polish science (fragments of remembrances).

Michał Jagiello

Foundations 34

In connexion with reading the books by Stefan Swieżawski.

Jerzy W. Galkowski

Man and nature – moral problems 40

Jacek Kolbuszewski

On Mariusz Zaruski's literary work 47

In the "heroic" period of Young Poland.

Roman Warszawski

Waiting for the economy of tomorrow 60

Father Waldemar Chrostowski

Ambivalency of God's gifts 68

"Wherefore I gave them also statutes that were not good..."
(Ez 20,25-26).

Kazimierz Rosadziński

Reflexions on political subjectivity 84

Kazimierz Dziewanowski

The invention of sansculottes 92

Democratic policy is a production of French revolution. Its result was much good but also the most terrible calamities.

Among the memoirs: Warsaw Girl Guides	
1939-1945 (<i>Jan Górski</i>)	101
Handy album: Jerzy Wolff	106
Church of Our Lady of Perpetual Aid at Duczki	
(<i>Konrad Kucza-Kuczyński</i>)	108
New Paris Biennial '85 (<i>Jan Stanisław</i> <i>Wojciechowski</i>)	112
Spiritual music: Can music be mystic?	
(<i>Bohdan Pociąg</i>)	120
Care for faith today (<i>Father Henryk Seweryniak</i>)	125
Catechumenate today: Who is God to me?	133
Reviews	140

Ks. Józef Pastuszka

Człowiek – istota dziwna (refleksje)

Wprowadzenie do „refleksji” niżej drukowanych niech stanowi list, który otrzymaliśmy od Czcigodnego Autora w czerwcu 1985 roku:

Przesyłam artykuł dla „Przeglądu Powszechnego”. Nie jest on ani odkrywczy, ani specjalnie wartościowy, ale mówi o człowieku od strony, jaka w czasopiśmie bywa pomijana, a warta jest przypomnienia. Przyznam się, że nie względy naukowe skierowały mnie ku „PP”, ale sentyment pisarski. Dokładnie przed 60 laty (1926) umieściłem tam mój pierwszy artykuł, a za nim poszły inne. One utorowały mi drogę do mojej „kariery naukowej”, do uniwersytetu. Prawie przez cały rok umieszczałem tam artykuły o filozofii religii, które następnie były zebrane w jedną książkę – dzięki O. Urbanowi, redaktorowi. Te rzeczy przywiązują również do instytucji, do czasopism. Jeszcze po drugiej wojnie światowej umieszczałem artykuły w „PP”. Pozostało wdzięczne wspomnienie, które znalazło swój wyraz w tym liście i w artykule. Jestem teraz człowiekiem starsym (88), ale może właśnie dlatego bardziej niż młodzi żyję przeszłością. Piszę o tym nie „ad captandam benevolentiam”, ale z potrzeby serca. Gdyby artykuł nie odpowiadał dzisiejszym wymaganiom, proszę mi go odesłać na mój koszt.

Człowiek, jego struktura i dynamizm życiowy stanowiły zawsze pierwszoplanowy przedmiot myśli badawczej.

Starożytna myśl grecka istotę człowieka upatrywała pierwotnie w jego mocy, w zdolności do opanowania świata. *Wiele jest rzeczy dziwnych na świecie* – pisał Sofokles w „Antygonie” – *ale najdziwniejszą rzeczą jest jego moc*. Ale już w IV w. przed Chr. pojawiła się koncepcja człowieka jako istoty rozumnej. Typowa, utrzymująca się przez długie wieki, jest definicja podana przez Arystotelesa, że *człowiek jest zwierzęciem rozumnym, śmiertelnym*. Koncepcja ta, inspirowana przez Platona, została w dziele „O duszy” obszernie wyłożona i zakładała, że w człowieku istnieje potrójne życie: wegetatywne, zwierzęce i rozumne, a tym samym „trzy dusze” będące synonimem życia, ale podporządkowane i stanowiące jedność z duszą rozumną. Pierwszy

wielki myśliciel chrześcijański, św. Augustyn, przyjął arystotelesowskie pojęcie duszy, ale punkt ciężkości poznania przesunął na życie wewnętrzne, na świadomość. Późniejsi wielcy myśliciele, średniowieczni i nowożytni, jak św. Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, Kant w rozumności upatrywali zasadniczą cechę różniącą człowieka od innych istot w świecie.

W nowszych czasach powstały prądy filozoficzne, które istotę człowieka upatrywały w woli, w uczuciu, w procesach irracjonalnych. Pod tym względem największy wpływ wywarła psychoanaliza Freuda. Psychologia XX w. podzieliła się na psychologię eksperymentalną, społeczną, różnic psychicznych, osobowości, fizjologiczną i inne. Co więcej, poszczególne nauki, zwłaszcza humanistyczne, zostały „wyposażone” w psychologię, jak psychologie historii, matematyki, muzyki itd. Pojawiły się nowe metody badań nad człowiekiem, zwłaszcza tzw. testy, jak testy pamięci, myślenia, wyobraźni i wiele innych. Znajomość człowieka, zwłaszcza od strony cielesnej i biopsychicznej, posunęła się znacznie naprzód, podobnie jak rozwinęły się nauki traktujące o organizmie ludzkim i jego życiu biopsychicznym. Nauki psychologiczne rozrosły się wszcz, ale nie w głąb. Człowiek stał się wszechstronnym przedmiotem badań, ale wiedza o jego świadomości nie może się poszczycić wielkimi sukcesami.

W roku 1935 ukazała się we Francji książka Alexisa Carrela o frapującym tytule „Człowiek, istota nieznana” (przełożona na główne języki światowe, miała również dwa polskie wydania), w której autor wykazuje, że istnieją obszerne dziedziny psychiki ludzkiej, zwłaszcza w zakresie instynktów i popędów, które mówią, że człowiek nadal jest nieznany.

Tej „nieznanej” dziedzinie psychiki ludzkiej poświęcam parę uwag, aby wskazać na niedostateczność naszej wiedzy psychologicznej, na trudności poznania faktów psychologicznych. „Dziwny” – nie znaczny „niepoznawalny”, a tylko poznawczo trudny, tajemniczy, bo złożony z wielorakich czynników, a mimo to, a może dlatego zapraszający do poznania, do badań. Nie głoszę sceptycyzmu poznawczego

ani relatywizmu, a tylko zalecam uwzględnienie wszystkich aspektów zagadnienia. Nie pretenduję do sformułowania nowego kierunku psychologicznego, ani do podania nowej definicji człowieka, a tylko ograniczę się do wskazania na pewne, mało dotąd uwzględniane aspekty faktów psychicznych, które wskazują na złożoność człowieka. Ta „dziwność“ i problematyczność występuje przede wszystkim w życiu świadomym, w dziedzinie myślenia i woli.

Myślenie – to poszukiwanie prawdy przez tworzenie pojęć o rzeczach, przez budowę sądów i na drodze wnioskowań.

W przeciwieństwie do poznań zmysłowych (wrażenia, wyobrażenia), wyznaczanych przez bodźce fizyczne, każdy akt myśli jest poszukiwaniem sensu, jest próbą wykrycia nie dostrzeżonych zmysłowo związków ontycznych czy logicznych, a te są liczne. Łańcuch możliwości rozwiązań i potrzeba ich uzasadnień kryje się w każdym akcie myśli. Rozbieżność, a nierzadko przeciwstawność sądów mieści się w każdym akcie myśli i wskazuje na potrzebę ich uzasadnień.

Dziwne jest też poznanie rozumowe rozpatrywane jako proces. Ciągłe poszukiwanie prawdy, a zdobywa jej wycinki, fragmenty, przed którymi rozpościerają się bezmiary bytu, nie tylko w całościowym ujęciu, ale w każdej rzeczy, w każdej treści poznanej. Skarga Sokratesa: *Wiem, że nic nie wiem* – jest typowo ludzka. Zachowujemy zdolności poznawcze i robimy z nich użytek, zdobywamy wiedzę prawdziwą, ale ona jest tylko częścią całości.

W podobnej sytuacji znajduje się również wola. Życie ludzkie – to ciągłe pragnienie, poszukiwanie dobra, rzeczywistego czy wymarzonego, to głód szczęścia, tęsknota za inną rzeczywistością. Człowiek wciąż przeżywa niedosyt, wciąż znajduje się pod presją nowego dobra pożądanego, wciąż dokonuje wyboru, a nigdy nie jest w pełni zadowolony ani jakościowo, ani ilościowo. Do głosu dochodzą różne nurtujące go potrzeby i stara się je zaspokoić, ale zaspokojenie jednych nie usuwa innych potrzeb. Jest tylko chwilowe, ułamkowe.

Problem stanowi również hierarchia potrzeb: które z nich są ważniejsze, które są konieczne, bezpośrednio związane z

osobowością człowieka, a które tylko marginesowe. Ich wybór nie przesądza jeszcze siły zaspokojenia ani ich stosunku do innych potrzeb. One jako wartości ludzkie nie są gotowe, trzeba je zdobyć, to jest wyrwać ze światła i z sobą zespolic. Bierność pod tym względem jest zgubna.

Dziwna jest także dynamika potrzeb życiowych człowieka. Tylko potrzeby organiczne niosą z sobą ograniczenia jakościowe i ilościowe. Natomiast dążenia i potrzeby psychiczne takich ograniczeń nie znają. Są zaborcze, skłonne do wypełnienia sobą całej świadomości. Ustępstwa na rzecz innych dążeń odczuwane są jako krzywda, jako zamach na własne przywileje. Dopiero refleksja, a nieraz wymuszona rezygnacja kładzie kres tym dążeniom.

Zagadkowość i problematyczność człowieka kryje się we wszystkich jego czynnościach świadomych, a swoje źródło ma w woli, w tej wielkiej nieobliczalności posunięć życiowych człowieka. Wola jest nieodłączna od działalności życiowej człowieka i dlatego przenika wszystkie jego przeżycia duchowe, więc również akty poznawcze, pragnienia i uczucia. Nie oznacza to jednak, by wszelkie życie ludzkie było wolą i by poznanie dało się sprowadzić do woli w sensie woluntaryzmu Schopenhauera. Od woli nieodłączny jest wybór, wolność, a więc ocena, wahania, sąd, choćby te akty odbywały się błyskawicznie i trudno byłoby wyodrębnić w nich poszczególne etapy. Wiele czynników wpływa na jej wybór, nie tylko osąd, spokojna ocena, ale czynniki pozaintelektualne, a zwłaszcza uczucia, stan samopoczucia, wpływy organiczne, stan zdrowia lub choroby i wiele innych. Wola ludzka jest tytułem wielkości i godności człowieka, a zarazem okazją do wielu jego upadków. Wolność woli jest zarazem przyczyną wielu dramatów ludzkich; proces aktu wolnej woli jest nieraz dialektyczny, gdy przeciwstawne motywy zwalczają się i wzajemnie warunkują. Powstają opory i frustracje. Człowiek przeżywa nieraz dramat wewnętrzny, a zresztą całe życie jest nie kończącym się dramatem i ciągłą walką.

Akty myślenia i woli mają charakter religijny, nawet wtedy gdy głoszą ateizm i zwalczają Boga. Zdążając do prawdy i dobra są one nastawione na nieskończoność, jaka kryje się w każdym dobru i w każdej prawdzie, i na niej

bazuje, choć bezpośrednio zdąża tylko do konkretnego dobra i poszukuje prawdy określonej, względnej. Dlatego myślenie ludzkie – na co już zwrócił uwagę C. Norwid – jest z natury religijne, bo wypełnione Bogiem, nie jako siłą kosmiczną, lecz Bogiem osobowym, bo w nim *żyjemy, poruszamy się i jesteśmy*.

Dziwny dynamizm myślenia i woli sprawia, że człowiek żyje teraźniejszością, a wciąż wybiega w przyszłość. Żyje chwilą, ale ta wydaje mu się niepewna, wymaga uzasadnienia, swej apologii i poszukuje powiązań przyczynowych, które by ją gwarantowały. Żyje chwilą, a zarazem poszukiwaniem. Wciąż odczuwa niedosyt, ciągle jest „w drodze”, nieukończony w swych pragnieniach i niezaspokojony w swych dążeniach. Odkrywa wciąż nową rzeczywistość, nowe wartości, ale nie może się w nich „urządzić” i wciąż poszukuje. Jest „pielgrzymem”, który nieustannie wędruje, rozgląda się, a uzyskane poznanie wydaje mu się niedostateczne. Zaspokaja swe pragnienia, ale chciałby czegoś „więcej”, „inaczej”, chce uściślenia, pogłębienia myślenia i „lepszego” dobra. Nie zna umiaru w swych dążeniach, a jest bezsilny i dlatego jest wewnętrznie załamany i rozdarty, pełen niezaspokojonych tęsknot. On nigdy „nie jest”, ale wciąż „się staje”, wciąż przeżywa niepokój, choć chwilami uciszany albo kryjący się pod maską obojętności. Nasza pamięć oddziela się od nas i gubi się w „niepamięci”.

To paradoks, że człowiek nastawiony jest na przyszłość, a żyje teraźniejszością, na którą reaguje niepokojem, ale i nadzieją. Każde przeżycie, nawet gdy zwraca się ku teraźniejszości, wypełnione jest przyszłością, pod jej kątem podejmuje decyzje i na przyszłość się nastawia. W swym postępowaniu człowiek opiera się na przeżyciach minionych, na osobistym doświadczeniu, na własnej przeszłości, ale przeszłość nigdy się nie powtarza w pełni. Przeżywając ją i na niej się wzorując zajmuje wobec niej już inny stosunek, a wywodzące się z niej nasze akty psychiczne mają już inne oblicze. Nie ma dwóch identycznych aktów psychicznych ani czynów zewnętrznych, bo każdy z nich jest zsumowaniem innych doświadczeń, do których dołączyły się nowsze,

nieraz z trudem dostrzegane, które jednak zatraciły dotychczasowy charakter. Dlatego wartość osobistego doświadczenia jest względna.

Problematyka i „dziwność“ człowieka ma swe źródło w dwoistości jego natury psychofizycznej. Sfery duchowa i cielesna, zachowując swój ontyczny odrębny charakter, zespalają się w nową jedność, tworzą jedną naturę. Dusza jest przyczyną życia w człowieku, a więc podmiotem i źródłem także czynności zmysłowych i wegetatywnych i jest formą substancjalną ciała. W duszy jak w soczewce skupiają się wszystkie przejawy bytu i przez jej pryzmat można oglądać całą rzeczywistość. To substancjalne zespolenie duszy z ciałem nie usuwa kontrastów w człowieku. Człowiek żyje podwójnym życiem, zmysłowym i duchowym, i ciąży ku dwójakiego rodzaju wartościom. Jedność człowieka łączy w sobie przeciwieństwa.

Ten szczególnie związek duszy z ciałem sprawia, że poszczególne czynności nie występują w formie „czystej“, ale noszą na sobie również znamiona życia innego, wchodzącego w skład natury ludzkiej. Człowiek działa zawsze jako cały człowiek i jego czynności duchowe czy zmysłowe są wprawdzie jednolite, ale noszą na sobie ślady całości indywidualnej, a więc nie są czysto duchowe czy zmysłowe, ale całościowe. To utrudnia ich działalność, a także ich poznanie.

W parze z tym idą przesunięcia sił psychicznych w kierunku całkowitego ich wchłonięcia przez popęd, pozbawienie ich dla innych popędów i dążeń, a tym samym zubożenie życia psychicznego. Nadmierne zaspokajanie potrzeb zmysłowych osłabia dążności duchowe i wprowadza nieład w życie ludzkie.

Nie wolne od trudności i pełne paradoksów jest życie społeczne człowieka, które stanowi jego naturalne środowisko. Człowiek przebywa z innymi ludźmi, tęskni za nimi, a tak trudno mu z nimi współżyć. Ludzie spotykają się z sobą na różnych płaszczyznach egzystencjalnych, kontaktują się duchowo ze sobą, przyjaźnią się lub niechętnie się do siebie odnoszą, ale nie mogą zatracić swej odrębności, cielesnej i duchowej. W każdym ich spotkaniu występują momenty ogólnoludzkie, ale o niejednakowym nasileniu

i pewnej inności. Każdy człowiek jest indywidualnością, istotą niepowtarzalną, jedyną. Żyje w grupie społecznej, a nie może się w niej zatracić, zespala się z nią, a wciąż znajduje się w jakimś przeciwieństwie do niej. Czuje się bliski, a jednocześnie daleki. W naturze człowieka leży walka ze światem, jego opanowywanie i wykorzystywanie, a w stosunku do grupy społecznej współdziałanie z nią, a zarazem obrona swej indywidualności.

Dwoistość, a zarazem jedność struktury człowieka zaznacza się również w jego stosunku do przyrody. Człowiek jest jej częścią, współdziała z nią i z niej korzysta, ale się z nią nie zlewa. Jest on istotą, która siebie przekracza – według znanego określenia Pascala. Czerpie ze świata swe siły, na nim się opiera, a zarazem przeciwstawia się światu i toczy z nim swego rodzaju walkę. Czym jest kultura, jeżeli nie walką z przyrodą, z materią i jej pochodnymi zjawiskami? Jest ona właściwie tęsknotą za wyższymi formami bytu, świata, życia, jest poszukiwaniem pierwiastków duchowych w materii, jest jakby negacją świata materii, by wydobyć z niej inne wartości. W tych wysiłkach człowiek nie rozpoczyna wciąż od nowa, ale stara się wykorzystać swe dotychczasowe doświadczenia i z nich wydobywa wskazania dla swej twórczości kulturalnej. Fala czasu przetacza się przez ludzi i rzeczy i zmienia ich ustawicznie, choć czyni to niepostrzeżenie.

Człowiek – podobnie jak rzeczy w świecie – włączony jest w powszechny wir przemian. Jego organizm starzeje się w każdej minucie, gdyż poszczególne komórki biorą udział w dynamicznym ruchu życiowym i zmierzają ku swej śmierci organicznej. Ten proces przemian nie zamyka się tylko w sferze biologicznej, ale przenika całą psychikę. Już nie po latach, ale nieraz po miesiącach i po paru dniach zachodzą pewne zmiany w spojrzeniu na świat czy na pojedynczą rzecz. W tym właściwie trzeba nieraz szukać przyczyn trudności duchowych człowieka, gdy dawniejsze rzeczy, sprawy naraz wydają mu się inne, gdy dokonało się jakieś przewartościowanie niezależne od niego, które jednak musi przyjąć i z nim się pogodzić. Człowiek wydaje się obcy

sobie. Żyje przyszłością, ale opiera się na przeszłości, która jakby oddziela się od niego, ucieka przed nim, a jednocześnie jest podbudową jego życia, jest treścią każdej chwili istnienia ludzkiego. Człowiek unika swej przeszłości, wyzbywa się jej, a wciąż jest nią nadal.

Należy pamiętać, że czyny człowieka mają charakter ambiwalentny, mogą się zwrócić przeciwko niemu samemu. Opanowywanie świata jest dziełem fizyki, a jej postępy przerastają człowieka. W jej ramach wytwarza on środki, które mogą się obrócić przeciwko niemu, jak to ma miejsce z fizyką jądrową, która może doprowadzić do zniszczenia świata. Tak samo ustalanie stosunku jednostki do grupy społecznej może przybrać formy skrajnego indywidualizmu albo zbytniego podporządkowania jednostki państwu.



Stefan Swieżawski

„Gilsoniada“

Przyczynek do dziejów nauki polskiej (fragmenty wspomnień)

Trudno nam dziś wyobrazić sobie, w jakich warunkach rozwijała się praca dydaktyczna i naukowo-badawcza w Polsce w latach bezpośrednio po drugiej wojnie światowej, a ściślej w ciągu dziesięciu pierwszych lat istnienia nowej polskiej państwowości. Dziwnym zbiegiem okoliczności Katolicki Uniwersytet Lubelski był pierwszą wyższą uczelnią polską, która rozpoczęła swą działalność po wojnie. Jeszcze dziwniejsze, że KUL zaczął normalnie funkcjonować. Władze stanęły na stanowisku, że katolicka uczelnia lubelska powinna być czynna w nowej rzeczywistości. Rozpoczął się w ten sposób bohaterski i pionierski okres w historii tej uczelni, która przed wojną nie spełniała roli wykraczającej poza rejon lubelski – a swe istnienie, specyficzność oraz znaczenie w życiu całej Polski zaznaczała podczas urządzanych corocznie w jej murach Tygodni Społecznych „Odrodzenia“.

Swoiste warunki życia pod okupacją niemiecką spowodowały, że w samym Lublinie i na terenie Lubelszczyzny schroniło się wielu znakomitych uczonych polskich, którzy natychmiast po otwarciu pierwszego po wojnie roku akademickiego znaleźli się wśród wykładowców Uniwersytetu Katolickiego; myślę o osobistościach tej miary co Juliusz Kleiner, Jan Czekanowski, Jan Parandowski i inni.

Już zaraz w pierwszych latach powojennych mieliśmy na KUL-u sporo wybitnych i świetnie przygotowanych w konspiracyjnych kompletach gimnazjalnych studentów. W latach pięćdziesiątych liczba ta znacznie wzrosła – tak że samą filozofię studiowało paręset osób, co umożliwiło uformowanie wyłaniającej się z tej masy wysoko uzdolnionej grupy utalentowanych i w rezultacie doskonale przygotowanych specjalistów w zakresie poszczególnych dyscyplin filozoficznych.

Szansa KUL-u stawiała się wielka i jedyna w swoim rodzaju. Rok po roku wszechnica przeobrażała się z uniwersytetu regionalnego w środowisko naukowo-wychowawcze o znaczeniu ogólnopolskim, a nawet wykraczającym daleko poza Polskę. Nie wyobrażałem sobie, że taki obrót wezmą te wszystkie sprawy, gdy w jesieni 1946 r. zdecydowałem się objąć kierownictwo katedry filozofii na Wydziale Humanistycznym zaoferowane mi przez ks. rektora Antoniego Słomkowskiego za pośrednictwem Czesława Strzeczewskiego, który w tej sprawie przyjechał do Krakowa, aby mi to zaproszenie przekazać. Swą pracę dydaktyczną na KUL-u rozpocząłem najpierw na sekcji filozoficznej Wydziału Humanistycznego, a z chwilą powstania Wydziału Filozoficznego jako kierownik Katedry Historii Filozofii na tym wydziale.

Zaczęła się więc w ten sposób długotrwała epopeja moich dojazdów na KUL: osiemnaście lat z Krakowa, a potem aż do roku 1976 z Warszawy. Epopeja ta jest tak bogata w treść i zbiega się w niej tyle ważnych wątków, że należałoby jej poświęcić osobną – i to obszerną partię tych wspomnień. Obecnie chciałbym przedstawić i wyakcentować tylko te fakty, które wiążą się z wielką przygodą mego życia i działalności naukowo-dydaktycznej i badawczej, którą zwykliśmy w gronie najbliższych nazywać „Gilsoniadą”. W pracę pedagogiczną na KUL-u włożyłem od samego początku dużo wysiłku i zapału. Zdawałem sobie dobrze sprawę, że nie wystarczą najlepiej przygotowane i głoszone wykłady i z całym oddaniem prowadzone ćwiczenia proseminaryjne i seminaryjne, jeśli nie stworzy się środowiska w postaci osobnego lokalu i odpowiednio zorganizowanej własnej zakładowej biblioteki. Te warunki mogły się w wystarczającym, choć bardzo skromnym, zakresie zrealizować w momencie, gdy z inicjatywy ks. prof. Józefa Pastuszki powstał Wydział Filozoficzny, którego ks. Pastuszka został pierwszym dziekanem.

Wykładając z początku nie samą tylko historię filozofii (starożytnej i średniowiecznej, a częściowo i nowożytnej), lecz także metafizykę i estetykę oraz historię estetyki, doszedłem jednak wkrótce do przekonania, że nie sposób być na dłuższą metę „omnibusem”, lecz trzeba się ograni-

czyć do uprawiania pod względem badawczym i dydaktycznym jednej tylko dyscypliny i jej poświęcić się całkowicie. Te decyzje zeszły się z całym szeregiem wydarzeń i sytuacji, które miały miejsce w najbardziej ponurych latach tamtego okresu.

W tej niesłychanie napiętej i chwilami trudnej do zniesienia atmosferze rozwijała się jednak niezwykle intensywnie zarówno nasza praca pedagogiczna na KUL-u, jak i moja własna praca naukowo-pisarska i badawcza. Z wielkiej liczby studiujących filozofię można było przede wszystkim wyselekcjonować znakomity zespół uczestników prowadzonego przeze mnie seminarium historii filozofii. Selekcja dokonywała się głównie za pomocą stanowczo przestrzeganych warunków uczestnictwa, głównie językowych: znajomość bierna łaciny i dwóch języków obcych (jednego germańskiego i jednego romańskiego). Mimo tych ograniczeń seminarium liczyło w tych latach ponad dwadzieścia osób. Poziom intelektualny był chyba wyższy od tego, jaki znałem z seminarium prowadzonego niegdyś we Lwowie przez prof. Kazimierza Twardowskiego. Równocześnie jednak – a trzeba to przypomnieć, bo trudno to sobie dziś wyobrazić – trzeba było pracować w zupełnym odcięciu od nauki światowej. Nie można było prowadzić żadnej korespondencji zagranicznej i mowy nie było o otrzymywaniu książek i czasopism. Nie posiadało się więc żadnej świadomości, jak wygląda twórczość naukowa poza Polską w uprawianej przez nas specjalności i nie był nam dostępny żaden sprawdzian obiektywny naszych osiągnięć w poszczególnych dziedzinach.

Nie miejsce tu, aby opowiadać o całym bogactwie ówczesnego życia intelektualnego. Ograniczam się oczywiście jedynie do Wydziału Filozoficznego. Myślę tu głównie o ludziach tworzących na „Filozofii” grono, dzięki któremu studia filozoficzne na KUL-u osiągnęły potem ten poziom, który nawet zagorzali przeciwnicy tej uczelni muszą uznać. Kilka osób wzięło na siebie trud urzeczywistniania określonej koncepcji nauczania i uprawy filozofii. W gronie tym Jerzy Kalinowski był nie tylko wieloletnim dziekanem wydziału, ale także tym, który reprezentował logikę i filozofię prawa. Jestem szczęśliwy, że magna pars fui przy podję-

ciu decyzji przyjęcia na KUL Alberta Krapca i Karola Wojtyły. Zyskaliliśmy w ten sposób dwóch wybitnych specjalistów reprezentujących inne dyscypliny filozoficzne: metafizykę (Krapiec) i etykę (Wojtyła). Gdy później to grono powiększyło się o dwóch młodszych: Kamińskiego (metadologia) i Kurdziałka (historia filozofii starożytnej i średniowiecznej), mieliśmy już w naszym gronie przedstawicieli najważniejszych dyscyplin filozoficznych, którzy – i to trzeba bardzo mocno podkreślić – nie stanowili instytucjonalnie tylko związanych ze sobą pracowników, lecz zespół mający bardzo podobne poglądy na temat znaczenia metafizyki w całokształcie filozofii oraz na rolę przypadającą we współczesności myśli św. Tomasza. W innym miejscu omówić wypadnie dalsze losy tego zespołu, zwłaszcza po roku 1956; obecnie godne podkreślenia jest to, że z chwilą objęcia przez Alberta Krapca katedry metafizyki mogłem się ograniczyć do historii filozofii, której zakres podzieliłiśmy później między siebie z Marianem Kurdziałkiem, zachowując dla mnie późniejsze średniowiecze i okres nowożytny.

W latach pięćdziesiątych zaczęliśmy stawiać na prowadzonym przeze mnie seminarium podwaliny pod krystalizującą się z biegiem czasu koncepcję metodologiczną. Współpracowaliśmy blisko z metafizykami (Krapiec) i historykami (Kłoczowski, Pollakówna), wypracowując wytyczne metody stosowanej w podejmowanych przez nasz zespół historyczno-filozoficznych studiach z zakresu historii filozofii (głównie historii metafizyki). Uczestnicy mojego seminarium – stanowiąc grono bardzo zróżnicowane pod względem zamiłowań, temperamentu naukowego i zasadniczej orientacji, mając wiele bodźców w gorących dyskusjach metodologicznych prowadzonych na posiedzeniach seminaryjnych – zaczęli opracowywać szereg tematów ściślej lub luźniej związanych z problematyką poruszaną na tych posiedzeniach. Jako owoc prowadzonej przez cały rok akademicki na moim seminarium lektury „Boskiej komedii” Dantego (Raj) powstał szereg wartościowych prac omawiających różne aspekty tła doktrynalnego tego poematu. W tej wspólnej lekturze tekstu uczestniczyli nie sami tylko członkowie seminarium, ale i wielu wysoko kwalifikowanych gości, jak np. Leokadia Małunowicz, Przemysław Mrocz-

kowski i Irena Sławińska. Nagromadziło się poza tym wiele wartościowych rozpraw magisterskich i doktorskich z historii filozofii i zaczęły się też pojawiać pierwsze prace dyplomowe z metafizyki, pisane pod kierunkiem A. Krapca i mające przynajmniej częściowo charakter studiów historycznych.

Ten stan rzeczy powodował u mnie coraz większą świadomość, że zaczynamy dysponować znacznym kapitałem osiągnięć naukowych w zakresie historii filozofii i metafizyki – i to osiągnięć odznaczających się bardzo specyficznym charakterem metodologicznym, a nawet tematycznym. Dochodziły do tego moje własne studia i przemyślenia, związane nie tylko z pochłanianym, zwłaszcza w pierwszych latach po 1945, wiele czasu i wysiłku przygotowywaniem wykładów, ale także z podejmowanymi opracowaniami pisemnymi. Największym w tym okresie dokonywanym dziełem był „Traktat o człowieku”, którego zasadniczy zrab ukończyłem w czasie okupacji w Szczawnicy, gdzie dokonałem przekładu piętnastu kwestii z I części „Summy teologii” św. Tomasza, redagując przy tej okazji słownik terminologiczny do tłumaczonego tekstu. Później, po napisaniu „Bytu” (1947), zabrałem się do opracowania obszernych wstępów do przełożonych piętnastu kwestii. Gdy przekład i owe wstępy były już gotowe, trzeba się było zabrać do napisania tego wszystkiego, co w „Traktacie” stanowi obszerny dział pomocniczo-naukowy (biogramy, skorowidze i inne uzupełniające „dodatki erudycyjne”). Okoliczności, w jakich powstała ta książka, byłyby godne osobnego i dokładnego omówienia. Zwłaszcza ostatni etap prac redakcyjnych, gdy rzecz miała być już oddana Wydawnictwu Pallottinum, był szczególnie pamiętny.

W takim, z grubsza naszkicowanym, klimacie krakowsko-lubelskim toczyło się nasze życie i powstawały prace naukowe, moje własne i moich najbliższych uczniów, przyjaciół i współpracowników. Śmierć Stalina i związane z nią wypadki, a zwłaszcza śmierć Berii spowodowały bardzo poważną zmianę ogólnej sytuacji i pośrednio na pewno wpłynęły i na moją postawę wobec podejmowanych przez nas prac naukowych. Nie zajmując się bezpośrednio polityką i wydarzeniami rozgrywającymi się na tej płaszczyźnie

(nigdy np. nie czytałem regularnie gazet!), byłem jednak bardzo wyczulony na atmosferę życia społecznego i ogólną sytuację, zwłaszcza w życiu umysłowym. Dlatego też z początkiem roku 1955 (nie pamiętam już, jak to się konkretnie zaczęło) nie opuszczała mnie myśl, że nadchodzi moment, który trzeba będzie w pełni wykorzystać, a który pozwoli nam złamać obręcz izolacji kulturalnej i nawiązać wreszcie kontakt z Gilsonem (którego wspnianie osiągnięcia filozoficzne i historyczno-filozoficzne zacząłem w pełni doceniać wykorzystując jego pisma w moich wykładach i ćwiczeniach) i poddać jego ocenie wyniki podejmowanych przez nas od r. 1945 (a ściślej od r. 1940!) prac naukowych. Myśl ta zaczęła mnie dosłownie prześladować i z biegiem tygodni nabierała coraz większej mocy i coraz bardziej się konkretyzowała. Niebawem całkowicie się skryształizowała w postaci wyraźnego projektu, który najpierw przedstawiłem memu najbliższemu współpracownikowi i asystentowi na KUL-u, Mieczysławowi Gogaczowi.

Chodziło po prostu o to, żeby wybrać z opracowanych w Zakładzie Historii Filozofii na KUL-u rozpraw doktorskich, magisterskich i prac seminaryjnych takie, które wnoszą autentyczne wartości naukowe i uzyskać od autorów streszczenia tych prac w języku polskim. Te streszczenia, przełożone potem na język francuski i zaopatrzone odpowiednim komentarzem miałyby być przekazane prof. Gilsonowi z prośbą o ocenę ich właściwej wartości naukowej. Ten bardzo prosty plan okazał się przedsięwzięciem wprost gigantycznym. Nawet nie wyobrażałem sobie, jak liczne i różnorodne trudności trzeba będzie pokonać i ile włożyć wysiłku w przeprowadzenie tego tak na pozór nieskomplikowanego zamierzenia. W pierwszym przygotowanym przez Mieczysława Gogacza wykazie figuruje czterdzieści pięć prac z zakresu historii filozofii.

Wszystkich autorów mieliśmy zawiadomić o tym planie i prosić ich o sporządzenie odpowiednich streszczeń ich własnych prac (przeznaczaliśmy 15 stron dla rozprawy doktorskiej, 6 dla magisterskiej i jedną dla pracy seminaryjnej). Trud zawiadomienia autorów i uzyskania od nich gotowych (polskich) streszczeń przypadł w udziale przede wszystkim Gogaczowi, który był stale na miejscu w Lublinie, ale

z niektórymi osobami ja sam odbywałem pierwsze, wstępne rozmowy. Nigdy nie zapomnę reakcji większości naszych rozmówców. Słuchali tego planu jak bajki z tysiąca i jednej nocy. Patrzyli na mnie jak na kogoś, komu się pomieszało w głowie do tego stopnia, że myśli poważnie o możliwości nawiązania jakichś kontaktów zagranicznych, a nawet o przekazaniu Gilsonowi naszych naukowych osiągnięć. Pierwsze rozmowy na temat tych streszczeń odbywały się w miesiącach zimowych (luty?) roku 1955, a wiosna tego roku miała być okresem, w ciągu którego wszystkie te streszczenia miały być wykonane.

Osoby mające pisać i oddać potem gotowe streszczenia znajdowały się w różnych częściach Polski i trzeba je było przynaglać, aby rzeczywiście pisały te swoje skróty i aby je na czas doręczyły. Gdy ogół streszczonych prac był już prawie skompletowany, a przepisywanie na maszynie zaawansowane, zacząłem myśleć o tym, w jaki sposób dokonać trudnego i bardzo kosztownego dzieła tłumaczenia tych kilkuset stron na francuski i przekazać ten „francuski” tom Gilsonowi. Dopiero więc w momencie, gdy tom „polski” nabierał realnych kształtów, pojawiła się nagła konieczność dokładnego zaplanowania dalszych – jakże niełatwych! – etapów akcji.

Gdy więc uświadomiłem sobie, że sprawa, którą zamierzam zrealizować, będzie wymagała poważnego wkładu pieniężnego, zwróciłem się do Wydawnictwa Pallottinum z zapytaniem, czy instytucja ta nie przysłałaby z pomocą, udzielając zapomogi potrzebnej na opłacenie kosztów przekładu i redakcji zamierzonego „francuskiego” tomu. Odpowiedź nadeszła bardzo wyraźna i jednoznaczna: wydawnictwo gotowe jest udzielić takiej pomocy finansowej pod warunkiem jednak, że miarodajne czynniki partyjne w naszym kraju udzielą pisemnego zezwolenia na przekazanie owego tomu Gilsonowi. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że zwróciłem się do Pallottinum dlatego, że z tym wydawnictwem byłem związany już od kilku lat, gdyż oddałem tam, chyba w r. 1953, gotowy „Traktat o człowieku” i czekałem na zezwolenie na druk. Decyzja wydawnictwa, którą przekazał mi ówczesny jego dyrektor, O. Len, zmusiła mnie do powzięcia decyzji dotyczącej właściwej osoby ze sfer

partyjnych, której mógłbym cały mój plan i zarys tomu przedstawić.

Zastanawialiśmy się więc we wrześniu z naszymi przyjaciółmi i znajomymi nad wyborem tego najwłaściwszego człowieka i wszystkie propozycje sprowadzały się ostatecznie do dwóch nazwisk: Adama Schaffa i Stefana Żółkiewskiego. Trzeba było się zdecydować na jednego z nich, a po dokonaniu decyzji szukać właściwej drogi, aby uzyskać możliwość spotkania i rozmowy. Wybór padł wreszcie na Schaffa – jako że filozof i lwówianin – a przy jakiejś okazji Pani Dawidowiczowa (z domu Chwistkówna) ofiarowała się bardzo miło, że do Schaffa napisze polecając mnie i prosząc o ułatwienie mi spotkania. Rozmowa miała się pierwotnie odbyć 28 września; nie doszło jednak do tego, bo Schaff nie wrócił jeszcze z wakacji. Przeprosił listownie i udało się ustalić nowy termin: 12 października o godzinie 13 w Pałacu Kultury i Nauki, a więc w sławnym Pekinie!

Schaff przyjął mnie na VII piętrze uprzejmie i rzeczowo, ale bez jakiegś wylewnej serdeczności – i zmierzając raczej do szybkiego zakończenia rozmowy, podczas gdy ja chciałem przy okazji tego spotkania poruszyć kilka ważnych dla mnie spraw, a nie ograniczać się do jednego tylko punktu. Przełamanie lakoniczności Schaffa stanowiło dla mnie największą trudność podczas tej wymiany myśli. Na początku poinformowałem mego rozmówcę, że jestem uczniem Gilsona, z którym straciłem zupełnie kontakt od czasu ostatniej wojny, a pracując od dziewięciu lat na KUL-u jestem świadomy, że nasi studenci i absolwenci uzyskali w zakresie historii filozofii i filozofii bytu wyniki naukowe rzetelne i wartościowe, które mogą ponadto szczególnie zainteresować Gilsona. Przedstawiłem następnie mój plan przesłania Profesorowi francuskiego tomu streszczeń i wręczyłem Schaffowi (pozostawiając mu do przegłędnięcia) przepisane streszczenia polskie wraz ze spisem rzeczy całego tomu. Zauważyłem w oczach Schaffa prawdziwe zainteresowanie i uznanie, gdy przeglądał dostarczone mu materiały. Miałem wrażenie, że mój rozmówca chciał zakończyć spotkanie, zapewniając mnie, że mniej więcej za tydzień otrzymam decyzję, dotyczącą możliwości przesłania tomu streszczeń Gilsonowi. Ja jednak kontynuowałem rozmowę i przeszed-

łem do następnego punktu: powiedziałem, że poza przekazaniem materiałów Gilsonowi chciałbym zobaczyć się z moim mistrzem po tylu latach izolacji. Schaffowi wydawało się znów, że to koniec rozmowy, ale powiedziałem, że mam jeszcze jedną – i to ważną sprawę, do poruszenia. Zapytałem więc, czy nie byłoby wskazane, aby obok ukazujących się kolejno tak cennych tomów „Biblioteki klasyków filozofii” mogły się także pojawić w Polsce pewne partie „Summy teologii” św. Tomasza z Akwinu w przekładzie polskim i w opracowaniu naukowym. Podkreśliłem, że od kilku lat czekam bezskutecznie, aby mógł zostać wydany przez Pallottinum oddany tam do druku mój „Traktat o człowieku”. Schaff z uwagą wysłuchał wszystkiego, co miałem do powiedzenia i powiedział na zakończenie, że w ciągu tygodnia otrzymam odpowiedź dotyczącą trzech poruszonych w naszej rozmowie punktów. Rozmowa trwała stosunkowo krótko, zważywszy wagę i złożoność poruszonych w niej spraw. Pożegnawszy się z moim rozmówcą wróciłem zaraz do Leszka Winowskiego, który z największym zainteresowaniem wysłuchał mojej relacji. On i inni moi przyjaciele i znajomi byli w najwyższym stopniu zainteresowani ostatecznym wynikiem tej niezwyklej rozmowy.

Z Warszawy wróciłem wprost do Krakowa. Przez dziesięć dni po rozmowie warszawskiej głównym tematem rozmyślań i rozmów z najbliższymi było fascynujące pytanie: jaka będzie odpowiedź, którą ma nadesłać Schaff? Robiliśmy nawet zakłady, które z poruszonych w rozmowie punktów zostaną załatwione pozytywnie, a które odrzucone. W takim nastroju pojechałem do Lublina, gdzie zamieszkałem – jak zwykle – w pokojach gościnnych na Szopena (były to czasy, gdy mieszkało się zwykle po dwie osoby w jednym pokoju). Gdy rano goliłem się w pokoju, zapukał do drzwi Karol Wojtyła – który właśnie przyjechał na swoje zajęcia na KUL-u z Krakowa – i nie wchodząc nawet do mojego pokoju podał mi kopertę i powiedział: *List od żony*. Gdy tylko otworzyłem kopertę, zobaczyłem w niej list pisany na oficjalnym papierze z nagłówkiem: „Instytut Nauk Społecznych przy Komitecie Centralnym PZPR”. Był to ten oczekiwany list od Schaffa, który przyszedł do Kra-

kowa, a Maryś przesłała mi go przez Karola, wiedząc jak bardzo na to czekam. Treść listu przeszła wszelkie oczekiwania. Nie tylko załatwiono pozytywnie wszystkie trzy przedstawione przeze mnie w rozprawie warszawskiej sprawy – ale ponadto doszły jeszcze dwa ważne punkty: tom streszczeń w wersji polskiej ma się ukazać drukiem, ja zaś zostałem zaproszony do udziału w pracach nad przygotowywanym przez PAN rozdziałem o filozofii scholastycznej w projektowanym podręczniku historii filozofii w Polsce. Radość więc ogromna – ale także nowe, trudne i odpowiedzialne prace, a przy tym i niełatwe decyzje, gdy chodzi o propozycje współpracy z PAN-em, instytucją wtedy bądź co bądź o wyraźnym profilu ideologicznym.

W tej nowej, radosnej sytuacji trzeba było podjąć szereg inicjatyw, które pociągały za sobą wiele dodatkowego wysiłku. Wypadało więc najpierw zawiadomić Pallottinum o decyzji dotyczącej publikacji „Traktatu” i (dodatkowo) polskiego tomu streszczeń. Było to znakomite rozwiązanie problemu finansowego, gdyż honorarium za tom streszczeń (z chwilą, gdy autorzy zrzekną się honorariów własnych) będzie mogło pokryć koszty związane z tłumaczeniem i przepisywaniem tomu francuskiego. Wiadomość o decyzji ze strony władz partyjnych została przyjęta z wielką radością przez Pallottinum. Niemniej wiele jeszcze trudu było do pokonania, aby „Traktat” i tom streszczeń mogły ujrzeć światło dzienne. Drugą wielką machiną do rozkręcenia było dokonanie francuskiego przekładu składających się na tom polski streszczeń. Było to dzieło trudne i odpowiedzialne, zważywszy wielkie wymagania stawiane zawsze przez Gilsona stronie językowej prac naukowych.

Cały ten zespół prac i przemyśleń trzeba było mieć na uwadze, gdy zabierałem się z końcem października do napisania dwóch listów: do Schaffa i do Gilsone. Przesyłając podziękowanie za pozytywne i życzliwe ustosunkowanie się do wszystkich spraw poruszonych przeze mnie podczas rozmowy warszawskiej, wyraziłem w liście do Schaffa zasadniczą zgodę na udział w podejmowanych przez PAN pracach nad historią filozofii w Polsce, podkreślając jednak, że polską filozofią średniowieczną zajmowałem się do tej pory

niewiele i że charakter i zakres mojej współpracy będą musiały być ustalone przy okazji nowej, ustnej rozmowy.

Przeżyciem bardzo szczególnym było dla mnie napisanie listu do Gilsona, z którym nie miałem żadnego kontaktu od czasów przedwojennych. Z prawdziwym wzruszeniem pisałem mu, że mam realną nadzieję spotkania się z nim, że zamierzam przesłać mu przetłumaczone na francuski streszczenia dokonanych w środowisku KUL-owskim prac z zakresu historii filozofii i metafizyki – i zapytuję konkretnie, gdzie i kiedy (najchętniej wiosną 1956) mógłbym się z nim spotkać.

Uważałem za wielkie wydarzenie nadejście z początkiem grudnia odpowiedzi Gilsona na mój pierwszy list, datowanej w Toronto 27 listopada. Byłem do głębi przejęty, gdy odczytywaliśmy jego list, w którym proponował mi spotkanie w lecie we Francji, wyrażał radość i wdzięczność z powodu przygotowywanego dla niego przekładu streszczeń.

Od tego momentu, gdy zasadniczo koncepcja spotkania była już gotowa i uznana za realną zarówno przez nasze władze jak i przez Gilsona, zaczęła się dalsza, trwająca szereg miesięcy kampania, obejmująca z jednej strony dokonanie tłumaczenia francuskiego i przepisanie na maszynie wszystkich dostarczonych streszczeń, a z drugiej zebranie, ułożenie i zredagowanie całej dokumentacji dotyczącej metody i tematyki podejmowanych w środowisku KUL-owskim prac z historii filozofii – dokumentacji, która miała służyć za podstawę rozmów z Gilsonem. W praktyce obie zamierzone prace przekroczyły znacznie rozmiarami i trudnością pierwotnie zarysowany plan. Nigdy nie byłbym w stanie doprowadzić obydwu zamierzeń do szczęśliwego końca, gdyby nie wydatna i bezcenna pomoc rozumiejących wagę tych spraw osób. W zakresie przekładu francuskiego niewiele dałoby się dokonać, gdyby nie ogromny wkład pracy i wysiłku ze strony Maidé Jerzowej Kalinowskiej, a dokumentacja nigdy nie zostałaby przygotowana i wykończona na czas, gdyby nie ofiarny i długotrwały wysiłek Miecia Gogacza.

Nie wymieniam tutaj tematyki poruszonej w pracach składających się na przygotowywany tom. Jak wiadomo, tom ten – pod tytułem „Streszczenia prac doktorskich,

magisterskich i seminaryjnych...” – ukazał się drukiem w Pallottinum w r. 1956 i każdy może z łatwością zapoznać się z treścią około czterdziestu rozpraw składających się na tę książkę. Poruszone zagadnienia obejmują pokaźny szmat historii myśli filozoficznej, od późnej starożytności – aż po św. Jana od Krzyża. W celu dokonania tłumaczenia francuskiego streszczeń polskich trzeba było znaleźć naprawdę dobrych tłumaczy, których przekłady (częściowo przynajmniej) przeglądała jeszcze M. Kalinowska w celu dokonania ostatecznej ich adiustacji. Po usilnych staraniach i prośbach trudu tłumaczenia podjęły się następujące osoby: panie – Kalinowska, Włodkowa, Jachiec i Duninowa oraz Ojcowie z Tyńca, Dominik Michałowski, Piotr Rostworowski i Bernard Turowicz. Rzecz była trudna do przeprowadzenia, bo czas naglił (na luty miały być gotowe i przepisane wszystkie tłumaczenia), a każdy z tekstów trzeba było przesłać do M. Kalinowskiej i przepisywać dopiero po dokonaniu przez nią korekty językowej. Czasem chodziło po prostu o godziny – i trzeba było nie lada wysiłku, aby się z daną osobą na czas skontaktować.

Nie trzeba też zapominać, że znajdowaliśmy się wówczas wszyscy w ciężkich warunkach finansowych. Nikt nie posiadał jakiegoś „odłożonego funduszu”, z którego mógłby czerpać i „zatykać dziury” i nikt nie mógł pracować za darmo. Zanim więc Pallottinum zaczęło wypłacać ratami honorarium autorskie za „Streszczenia...”, trzeba było koniecznie zgromadzić pieniądze, aby móc opłacić najpilniejsze opłaty za wykonane prace (przekłady, adiustacje, przepisywanie). Znaleźli się ludzie, którzy mieli zrozumienie dla podjętej inicjatywy i którzy pośpieszyli z pomocą finansową; na pierwszym miejscu muszę wymienić niezawodnego przyjaciela i mecenasa, ks. infułata Ferdynanda Machaya, a następnie bpa Klepacza, ks. Kominka (późniejszego kardynała), ks. Majkę, ks. Mazgaja i – zmarłego młodo – mojego ucznia, ks. Jana Lewickiego z Kielc. Ale trudności piętrzyły się.

W połowie lutego 1956 francuski tom streszczeń był zupełnie gotowy, to znaczy wszystkie streszczenia zostały przetłumaczone, zadiustowane, przepisane i porządnie oprawione. 17 II ponownie spotkałem się w Warszawie

z Schaffem, któremu wręczyłem gotowy, liczący przeszło czterysta stron maszynopisu tom, pytając przede wszystkim, jak – jego zdaniem – należałoby (wobec trudności i ograniczeń korespondencji zagranicznej) przekazać gotowy tom Gilsonowi. Odpowiedź Schaffa była bezpośrednia i bardzo prosta; po prostu wziął ode mnie tom i obiecał dostarczyć go Gilsonowi pocztą dyplomatyczną do Toronto. Takie załatwienie sprawy było dla mnie radosnym zaskoczeniem. Podczas tego spotkania prosiłem też Schaffa o poparcie w staraniach o paszporty dla nas obojga w lecie do Francji i do Szwajcarii. Wspomniałem też o konieczności ponownej interwencji w Centralnym Urzędzie Wydawniczym w sprawie zezwolenia na wydanie „Traktatu” i „Streszczeń” przez Pallottinum. Przedłożyłem również w trakcie rozmowy zarys planu prac nad polską filozofią średniowieczną, a na zakończenie wspomniałem, że nasze krakowskie warunki mieszkaniowe muszą zmienić się, gdyż nie mam u siebie w domu warunków do bardzo bądź co bądź odpowiedzialnej pracy naukowej. Schaff i tym razem odniósł się bardzo pozytywnie do wszystkich poruszonych przeze mnie spraw. Zaraz też po powrocie do Krakowa mogłem z radością donieść Gilsonowi, że w najbliższym czasie otrzyma zapowiadziany tom i że, zgodnie z jego sugestią, czynię starania, aby razem z Maryś dojechać w lecie do Poitiers.

I znów z niecierpliwością i emocjami oczekiwałem na reakcję ze strony Gilsona. W połowie marca otrzymałem jego list, pisany w Toronto 5 III 56. Dziękował za doręczony mu tom streszczeń i polecił mi zwrócić się do dyrektora Relations Culturelles (Quai d'Orsay w Paryżu), Jeana Baillo, u którego zamierzał uzyskać stypendium na miesięczny pobyt we Francji w lecie 1956. Odpisałem od razu do Gilsona dziękując mu za tyle życzliwości i za zasadniczą aprobatę naszych prac (list jego odczytałem oczywiście wszystkim zainteresowanym autorom streszczeń) – a także zwróciłem się do p. Baillo, prosząc go o możliwie najszybsze przysłanie odpowiedniego zaproszenia.

Tymczasem niestrudzony i niezrównany w swoim oddaniu i sumienności Miccio Gogacz z całym sztabem pomocników doprowadzał polski tom streszczeń do takiej postaci, by można go było jak najrychlej przesłać do Wydawnictwa.

21 marca, a więc w pierwszy dzień wiosny, pisał mi Miecio, że tom jest już ostatecznie gotowy. Wymieniał też w tym liście nazwiska kilkunastu osób ze środowiska KUL-owskiego, które niezmiernie ofiarnie przyszły z pomocą. Chodziło głównie o wprowadzenie poprawek i o przepisywanie na maszynie. Muszę w tym miejscu przypomnieć, że sporą część polskiego tekstu streszczeń przepisywała na maszynie moja żona Maryś. Już z końcem kwietnia nadeszło zaproszenie i przyznanie stypendium z Francji – ale trzeba było interwencji prof. Z. Makarczyka, aby zrozumiano w ambasadzie francuskiej, że takie zaproszenie musi być pisemne.

Tu jeszcze jedna uwaga. Z chwilą gdy francuski tom streszczeń doszedł do rąk Gilsona i gdy perspektywa spotkania się z nim okazała się zupełnie realna, stało się konieczne ustalenie porządku zagadnień, które powinienem poruszyć w rozmowie z Mistrzem (jakeśmy go nazywali wśród naszej „uczonej paczki”: Arcymistrzem), mając pod ręką dokładnie przygotowaną dokumentację w postaci skompletowanych tekstów, wykazów i innych załączników. W drugim semestrze roku akad. 1955/56 na kolejnych posiedzeniach mojego seminarium na KUL-u ustaliliśmy program mających się odbyć rozmów z Gilsonem. Dyskutowaliśmy kolejne punkty tego programu i jaka dokumentacja musi być przygotowana do każdego z tych punktów; skompletowaniem zaś tej dokumentacji zajmował się Miecio. Była to duża i odpowiedzialna robota. Przewiezienie sporej liczby notatek i grubego pliku maszynopisów przez granicę było wówczas bardzo ryzykowne. Aby uniknąć trudności przy rewizji celnej, wystarałem się z Instytutu Filozofii i Socjologii PAN o odpowiednie zaświadczenie stwierdzające, że wiozę ze sobą określone materiały naukowe. Ale z początkiem lipca sprawy paszportowe nie wyglądały różowo, a przecież 15 VII mieliśmy już być we Francji!

Ta niekorzystna sytuacja paszportowa związana była z pewnym wydarzeniem. Otóż, 28 czerwca rozeszła się po Polsce wiadomość o rozruchach robotniczych w Poznaniu. Nastrój wypadków poznańskich jak prąd elektryczny ogarnął całą Polskę.

Ostatecznie 19 lipca przed północą znaleźliśmy się – moja żona i ja – w Paryżu. Zbliżało się więc spotkanie, do którego przygotowywałem się od wielu lat, a nasze lubelskie grono historyków filozofii w ostatnim okresie. Sprawa mojego osobistego opowiedzenia się za kierunkiem studiów wytyczonych przez Gilsona i uznania go za mojego mistrza stała się punktem bardzo zasadniczym w moim dojrzewaniu do spełnienia zadań należących do historyka filozofii. Gdy w r. 1946 zacząłem się systematycznie przygotowywać do wykładów z historii filozofii na KUL-u, zorientowałem się rychło, że z wielu dostępnych opracowań dziejów filozofii średniowiecznej ujęcie Gilsonowskie jest nieporównanie lepsze i głębsze od innych. Wprowadza ono w szczególnie żywy kontakt z tekstem omawianych autorów, których z kolei osadza znakomicie w konkretnej rzeczywistości historycznej. Ponadto, w miarę jak wgłębiałem się w imponującą rozmiarami i wszechstronnością twórczość tego uczonego, nabierałem coraz mocniejszego przekonania, że istotna wartość tej twórczości ma swe głębokie uzasadnienie w fakcie, że Gilson nie jest tylko (jak to się powszechnie sądzi) świetnym historykiem życia doktrynalnego, ale że jest też jednym z największych współczesnych filozofów. A może najwybitniejszym?

Te wszystkie utrwalające się we mnie, w miarę postępu lektur, przeświadczenia spowodowały, że doszedłem do wniosku, iż jako początkujący nauczyciel akademicki nie powinienem się troszczyć przede wszystkim o oryginalność moich wykładów i prowadzonych przeze mnie ćwiczeń, lecz postępować według tych wytycznych i wzorów, które uznaję za najwłaściwsze z punktu widzenia historyczno-filozoficznego i filozoficznego. Nie kryłem się też, że za swego mistrza i przewodnika naukowo-dydaktycznego, zwłaszcza w zakresie zasadniczej orientacji filozoficznej i w zakresie mediewistyki, uważam Gilsona – choć bynajmniej nie lekceważę tego wszystkiego, czego nauczyłem się u moich wspaniałych profesorów, a zwłaszcza u Twardowskiego i Ajdukiewicza. To „opowiedzenie się” za linią Gilsonowską narażało mnie na wypicie niejednej kropli goryczy; dawano mi nieraz do zrozumienia, że takie „spoczęcie w cie-

niu Gilsona" to wygodne unikanie własnego wysiłku i rezygnacja z osobistej postawy poszukiwawczej i twórczej.

31 lipca – przez Orléans, Blois, Chambord – udaliśmy się do Poitiers. Zamieszkaliśmy w ślicznym pokoiku „w wieży”, w luksusowo urządzonym domu akademickim. Okazało się, że umieszczono nas tuż obok Gilsona, który zostawił nam karteczkę: *Soyez les bienvenus! Je suis à votre disposition quand vous voudrez dans la matinée* – E. G.

1 sierpnia po Mszy św. w katedrze następuje wreszcie tak oczekiwane spotkanie. Od razu rozpierzchnęły się wszystkie niepokoje i obawy. Profesor przyjął nas niesłychanie prosto i serdecznie, a jego postawa pełna bezpośredniości, poczucia humoru i pokory połączonej z niezwykle wiedzą i mądrością ułatwiła od samego początku nawiązanie głębokiego kontaktu i owocne prowadzenie rozmowy. Pierwsze przedpołudniowe spotkanie było oczywiście skakaniem od tematu do tematu, bo przecież nie miałem kontaktu z Gilsonem od r. 1934! Okazało się, że mimo tej przeszło dwudziestoletniej przerwy bardzo szybko znaleźliśmy płaszczyznę głębokiego zrozumienia. Interesowało go wszystko, nie tylko „uczony Parnas”, lecz także najbardziej codzienne sprawy i kłopoty rodzinne i materialne. Ta postawa ujęła bardzo Maryś i od samego początku nawiązała się między nią i Profesorem wyraźna nić sympatii.

Wracając do sprawy najważniejszej, jaką były rozmowy z Gilsonem na temat uprawiania historii filozofii i naszych doświadczeń i osiągnięć KUL-owskich w tym zakresie... Rozmowy te odbywały się po kilka godzin dziennie, najczęściej rano i po południu. Zachowały się ich dokładne protokoły pisane „na gorąco” przez Maryś. Poruszaliśmy punkt po punkcie wszystkie sprawy, które dyskutowaliśmy uprzednio w naszym gronie w Lublinie. Materiału było tak dużo a tematyka tak bogata, że rozmawialiśmy niemal przez pełny tydzień. Gdy spotkania nasze dobiegały końca, Gilson zauważył, że główną przyczyną ich owocności było to staranne ich przygotowanie.

Nie wchodząc w szczegóły tych rozmów wyniki ich można zebrać w kilku punktach. Gilson upewnił mnie, że w naszym nauczaniu i studiowaniu historii filozofii kroczymy dobrą drogą. Podkreślił następnie (czemu dawał

ponoć później wyraz na pewnych spotkaniach międzynarodowych), że wielkim plusem naszych prac dokonanych w powojennym dziesięcioleciu była konieczność skoncentrowania się na studium badanych tekstów przy zupełnym prawie ograniczeniu znajomości bieżącej literatury przedmiotu, co zostało spowodowane drakońskim odcięciem nas od zachodniej literatury naukowej. Uważał za bardzo ważne zaproszenie nas do zorganizowania prac badawczych nad polską filozofią średniowieczną, twierdząc że powinniśmy ponadto wziąć w nasze ręce inicjatywę studiów nad filozofią europejską XV wieku, prowadząc dalej to dzieło, którego inicjatorem dla wieku XIV był ks. Konstanty Michalski. Gilson zrozumiał też znakomicie, że po tylu latach potwornych zniszczeń wojenno-okupacyjnych i całkowitej izolacji trzeba nam we wszystkich dziedzinach, a więc i na odcinku prac naukowo-dydaktycznych i badawczych nad historią filozofii wydatnej pomocy, głównie w postaci dotacji książkowej i stypendiów umożliwiających pobyty zagraniczne. Zapowiadające się przemiany polityczne w Polsce (było to przecież dwa miesiące przed sławnym Październikiem!) pozwalały mieć nadzieję, że plany te dadzą się urzeczywistnić.

Gilson nie był człowiekiem okazującym swoje wzruszenie i uzewnętrzniającym serdeczność, ale pożegnanie było takie, że go nie zapominam. Dominowała prawdziwie ojcowska troska i dobroć połączone ze zrozumieniem tego, w czym tkwimy, co stało się naszym losem i w czym staramy się pracować jak najwydatniej i jak najrozumniej. Dar czasu i skupionej myśli, jaki otrzymaliśmy od tego naprawdę wielkiego człowieka, był ogromny. Dopiero z biegiem czasu uświadomiłem sobie, że mieć możliwość rozmawiania z nim dogłębnie choćby przez pół godziny to już wyjątkowy przywilej – a cóż dopiero przez wiele dni, przez wiele pracowitych godzin. Dlatego żegnając się z Profesorem i dziękując mu, nie zawahałem się pocałować go w rękę jak ojca; przyjął to z ojcowską prostotą.

Gilson dobrze pamiętał, że trzeba zorganizować pomoc dla naszych naukowych wysiłków. Później otrzymaliśmy wiele dowodów jego wydatnej i wielostronnej pomocy i jego serdecznej troski o nas i nasze sprawy.

Michał Jagiełło

Fundamenty

Jest wiele racji w stwierdzeniu, że u podstaw każdej kultury odnaleźć można wizję kosmologiczną. Bez wątpienia średniowieczny obraz świata jako *universum* doskonale uporządkowanego na sposób hierarchiczny i niezmiennego wpływał w poważnym stopniu na każdą sferę ludzkiego życia. Otwarty natomiast pozostaje problem stopnia zależności całej kultury duchowej danego okresu od przyjętej za obowiązującą koncepcji wszechświata. Norbert Max Wildiers OFM Cap sądzi np., że *Tomaszowa kosmologia, antropologia, metafizyka i teologia tworzą u niego, tak jak u większości scholastyków, harmonijną i zamkniętą całość*¹. Jest to stwierdzenie o znacznych konsekwencjach. Jeśli bowiem radykalnie przyjmiemy – skrótowno mówiąc – że fizyka w DECYDUJĄCY sposób określa metafizykę, to wtedy podważenie tej pierwszej narusza równocześnie spójność drugiej. Jeśli zaś opowiemy się za stanowiskiem umiarkowanym – fizyka ma OGRANICZONY wpływ na metafizykę – oznaczać to będzie możliwość odwoływania się i do tych koncepcji filozoficznych, które obciążone są fałszywym (ze współczesnego punktu widzenia) obrazem świata. Oznacza to – idąc dalej tym tropem – że nasz obraz wszechświata nieograniczonego, dynamicznego i organicznego w swym charakterze nie musi koniecznie odrzucać wszystkiego, co wyrosło w czasach panowania antycznego i średniowiecznego odczytywania kosmosu. Nawet zatem rezygnując z *philosophia perennis* czy *theologia perennis* nie powinniśmy pochopnie rezygnować z tych intuicji, które przemawiają do nas poprzez wieki oferując, jeśli już nie fundamenty, to przynajmniej solidny skalny odłamek, na którym można bezpiecznie przystanąć. Dziś już wiemy, że kosmologia nie należy do postania ewangelii. Widzimy też błędy popełnione przez scholastyków kurczowo trzymających się przestarzałego obrazu świata w panicznej obawie, że nowa jego interpretacja śmiertelnie zagrozi chrześcijań-

skiemu porządkowi. Nie satysfakcjonuje nas jednak rozdzielanie wiary i nauki; tęsknota za syntezą jest widocznie tak silna, że nie da się jej stłumić na dłuższą metę. Wydaje się, że właśnie to odwieczne marzenie o jednej zasadzie objaśniającej świat zaczyna coraz dobitniej dochodzić do głosu. Zauważmy w tym miejscu, że pozbyliśmy się już, co prawda, iluzji, iż nauki przyrodnicze *mogą nam kiedykolwiek dać ostateczne wyobrażenie o całej rzeczywistości*², nie liczymy też na uzyskanie w pełni obiektywnego wyobrażenia o rzeczywistości zgadzając się (powszechnie nieomal), że modele naukowe odzwierciedlają i ludzkiego ducha, i naturę, ale przecież wciąż żywotny jest mit nauki i techniki i wcale liczni są ci, którzy w jakimś nowym przyszłym paradygmacie naukowym upatrują szansę połączenia tego co fizyczne z tym co metafizyczne³. W pewnym sensie nastąpiło nawet przemieszczenie tych dwu tendencji; nieufność wobec nauki i zarazem magiczna wiara w nauki przyrodnicze daje w efekcie swoisty spłot irracjonalizmu z racjonalizmem: „gnoza z Princeton” sąsiaduje z elementami magii, poważne zainteresowania technikami medytacyjnymi Wschodu z ich trywializacją... Bywa, że spirytyzm wygrywa ze spirytualizmem. Tendencje te znajdują u nas sprzyjający klimat; nie ma w tym zresztą nic niezwykłego – w sytuacjach głębokiej zapaści bujnie plenią się koncepcje oferujące zgłębnionemu człowiekowi cudowny lek podnoszący go na duchu. Cechą charakterystyczną takich sytuacji jest zniechęcenie do długotrwałego marszu wymagającego rzetelnej wytrwałości. Człowiek osaczony przez nieżyczliwą mu konfigurację polityczną, zablokowany w swych społecznych aspiracjach i zwyczajnie, fizycznie znużony trudnościami codziennego życia chętnie zwraca się ku tym, którzy oferują mu bezbolesne i szybkie wyjście z koła niemożności. Charakterystyczne, że popularność zdobywają ci, którzy potra-

¹ Norbert Max Wildiers, *Obraz świata a teologia od średniowiecza do dzisiaj*, tłumaczenie Jan Doktor, Warszawa 1985, s. 53.

² Tamże, s. 177.

³ Por. np. specjalne numery „Literatury na świecie” poświęcone „nowemu paradygmatawi nauki” oraz „rozmowę z Edgarem Mitchellem” przeprowadzoną przez Wiktora Osiatyńskiego („Literatura”, 1985, nr 6/33), a także: Holmar von Dittfurth, *Nie tylko z tego świata jesteśmy*, Warszawa 1985.

fia wypowiedzieć lęki i marzenia ogółu w słowach miło brzmiących, wzniosłych i swojskich zarazem. Jakże często filozofia przeradza się wtedy w filozofującą prozę artystyczną, ta zaś zdumiewająco łatwo spada do roli łagodnego pokrzepiacza serc: czytelnik otrzymuje teksty, które w swej ogólnej atmosferze są zgodne z jego odczuciami, że godność, sprawiedliwość, racja po naszej stronie. Mamy tu zresztą do czynienia ze starą jak myśl spekulatywna pokusą tworzenia form pośrednich, hybrydalnych, rozmywających i filozoficzną, i poetycką wizję świata. *Pokusa* – powiada Alfred Gawroński – *polega na tym, że używając słowa raz w jednym, raz w nieco innym znaczeniu, albo używając go w sposób na tyle nieokreślony, aby się mogło kojarzyć z innymi swymi znaczeniami, można odnosić wrażenie, że się „zagórowało” nad takimi czy innymi trudnościami, że się zappełniło takie czy inne luki myślowe*⁴.

Wydaje się, że pokusa ta zagraża szczególnie popularyzatorom filozofii skoncentrowanych na podmiocie; za nawiązanie kontaktu z masowym odbiorcą ich tekstów płacą z reguły nie tylko oni, ale także ich czytelnicy: niedookreśloność pojęć, szlachetny patos, moralizatorska nuta zapoznająca niewygodną rzeczywistość – to bywa zaraźliwe. A przecież właśnie dziś powinniśmy zdobyć się na odwagę zgrzebnego, ale fundamentalnego myślenia o tym co rzeczywiste. Trzeba zaiste wielkiej wiary w siebie, by rozchwianie zewnętrzne i niepewność losów w wymiarze nie tylko jednostkowym, ale i ogólnoludzkim wzmacniać jeszcze obiegowymi wersjami filozofii pochyłających się programowo nad drgnieniami wnętrza człowieka. Być może to ci „silniejsi” wybierają raczej subiektywizm, a „słabsi” poszukują fundamentów znajdując je w grecko-chrześcijańskiej tradycji filozofii bytu. Być może wybór zależny jest tu od tego, czy się jest typem romantycznym, czy też klasycznym; czy odpowiada nam bardziej zmienność i migotliwość naszego „ja”, czy też trwałość i surowość bytu. I nie chodzi tu o wybieranie raz na całe życie jednej tylko postawy; zazwyczaj akcentuje się obiektywizm lub subiektywizm w zależności od całej sytuacji egzystencjalnej danego człowieka w danym momencie jego życia. To nie przypadek, że właśnie neotomizm stał się intelektualnym oparciem dla tych środowisk inteli-

gencji katolickiej, które tuż po wojnie podjęły świadomą polemikę z materialistyczno-marksistowską wizją człowieka⁵. Nie można było bowiem prowadzić dyskusji z marksizmem bez poważnej podbudowy intelektualnej katolickiego światopoglądu, a więc bez upartego nauczania trzeźwego myślenia. Jednym z tych, którym w tym względzie najwięcej zawdzięczamy, jest Stefan Swieżawski ujmujący osobę ludzką z wszelkimi jej ziemskimi uwarunkowaniami, ale w *perspektywach nieskończoności* – jak wyraził się kiedyś Antoni Gołubiew po lekturze „Bytu”⁶. Warto, jak sądzę, sięgnąć dziś po tę książkę i starać się ją przeczytać bez uprzedzeń. Powiedzmy od razu, że nie jest to łatwe. Sam Autor pisze w innym miejscu, iż myśl św. Tomasza owocowała niestety nieraz w sensie niewłaściwym; „triumfalistycznym, ideologicznym, ale nie takim jak trzeba. Antropologia św. Tomasza nie została wykorzystana” (T)⁷. Opory wielu ludzi kultury wobec scholastyki nie wzięły się z powietrza. Ciągłe podkreślanie, że obiektywizm to prawdziwa pokora, subiektywizm zaś to pycha, nie przyczyniało się do zasklepiania szczeliny, jaka pojawiła się między tomistami a znaczną częścią inteligencji twórczej skłonnej raczej do introspekcji. Nie zapominajmy też, że deklarowany przez scholastyków obiektywizm przybierał niejednokrotnie formę swego rodzaju ortodoksji utrudniającej wybitnym skądinąd umysłom spokojną i wyważoną ocenę niektórych zjawisk kultury i nauki⁸.

Kolejną barierą mógł też być język scholastyków; tomista do tego co najbardziej rzeczywiste dochodzi w procesie

⁴ Alfred Gawroński, *W zwierciadlanym domu filozofii*, w: Tenże, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Warszawa 1984, s. 24.

⁵ Por. np. O. Innocenty Bocheński OP, *ABC tomizmu*, „7nak”, 1950, nr 2 (23); tekst w całości powtórzono w nr. 4 (25) z tego roku; oraz ks. Kazimierz Kłósak, *Nowy typ cywilizacji chrześcijańskiej w ujęciu Maritaina*, „Przegląd Powszechny”, 1948, t. 226; Tenże, *Egzystencjalizm tomistyczny*, „7nak”, 1951, nr 2 (28).

⁶ Antoni Gołubiew, *W perspektywach nieskończoności*, „Tygodnik Powszechny”, 1949, nr 17.

⁷ (T) Tak oznaczam cytaty pochodzące z książki Stefana Swieżawskiego: *Święty Tomasz na nowo odczytany. Wykłady w Laskach*, SiW 7nak, Kraków 1983, ss. 220.

⁸ Przydarzyło się to nawet J. Maritainowi. Autor *Humanizmu integralnego* atakował np. osiągnięcia współczesnej fizyki, bowiem burzyły mu jego obraz świata. Polemizował z tym stanowiskiem „Przegląd Powszechny” piórem ks. Kazimierza Kłósaka (*Konflikt nowożytnie fizyki teoretycznej z perypatetyczną filozofią przyrody w ujęciu*

żmudnej abstrakcji, na drodze sądów i rozumowań, i ta cała „armatura” (B)⁹ stoi w rażącej sprzeczności z rozpoetyzowanym językiem egzystencjalistów – a właśnie oni przejmowali władzę nad umysłami. Tomizm wyrasta, w sensie epistemologicznym, z teoriopoznawczego realizmu i nie jest wykluczone, że ta jego „przyziemność”, ten swoisty „materializm” zniechęcał niektórych do tomistycznej metafizyki.

Autor „Bytu” pisał kiedyś: *Właściwe spojrzenie na naturę ludzką narażone jest na dwa spaczenia, które deformują obraz człowieka zgodny z rzeczywistością – i dopiero stanowisko, które potrafi przezwyciężyć te skrajności, będzie wyrażało dostępną nam prawdę o człowieku. Sprzecznościami tymi są zarówno skrajny materializm jak i skrajny spirytyzm*¹⁰. Personalizm tomistyczny miał ambicję zsyntetyzowania tego co wartościowe po obu stronach tak zarysowanej opozycji; propagując humanizm równowagi, harmonii, porządku i trzeźwości intelektualnej zdawało się, że przegrywa i z wojowniczym marksizmem, i z nurtami subiektywistycznymi w kulturze – w porównaniu z nimi oferował bowiem niewiele. Dla skłaniających się ku marksizmowi nie do przyjęcia była po prostu metafizyka. Dla klerka chroniącego się przed atakami materializmu w swym pilnie strzeżonym świecie niezawisłego ducha niezbyt przyjemnie brzmiało zdanie, że w personalizmie tomistycznym warunki materialne nabierają prawdziwego, głębokiego znaczenia i godności¹¹.

Być może dziś, pozbywszy się złudzeń – jedni, że tylko rewolucja, drudzy, że tylko siła moralna – mamy wreszcie psychiczne warunki do zwrócenia się w stronę filozofii bytu. Dziś możemy przecież czytać – bez poczucia, że odbiera się nam naszą prometejskość – takie oto zdanie: *Człowiek wraz z całym światem swoich myśli i przeżyć jest jednym z kółek potężnej maszynierii kosmosu nie zaś jego ośrodkiem. Byt narzuca się nam zewsząd, przytłacza nas potęgą swej rzeczywistości i w sposób oczywisty stwierdza na każdym kroku, że jest (B). Oczywiście – powiada Autor – człowiek jest podmiotem i nie może się wyzwolić spod nacisku subiektywizmu. Chodzi jednak o tendencję, o położenie akcentu*¹². Pierwsza wypowiedź pochodzi z 1948 roku, druga – z roku 1984. Zasadne jest jednak ich zestawianie, bowiem obie przenika

ten sam duch: *Ażeby (...) rzeczywistość poznać i zrozumieć, musi człowiek zająć wobec niej postawę korną, nie umniejszać sam siebie ani się nie wyolbrzymiać, nie wyradzać się w zwierzę ani nie przybierać pozorów anioła* (B). Miną lata i znów możemy przeczytać, że *człowiek nie jest złąpkim zwierzęcia i anioła – jest względnie doskonałą całością i jednością* (T). Uparta, konsekwentna praca nad sobą i nad swymi czytelnikami. Bez cienia zadufania: *Absolutność prawdy i wielość poglądów*¹³ – to dewiza Profesora. Otwieranie się człowieka na Boga i zarazem autonomia doczesności. *Tomasz chce powiedzieć, że żaden byt nie może zmierzać we właściwy sposób do Boga jako do swego celu, jeśli nie spełnia swego własnego, jemu powierzonego dobra* (T). A więc człowiek ma obowiązek utrzymywania *kontaktu poznawczego ze światem cielesnym* (T) po to, by dorastać razem z nim...

Jakuba Maritaina, „PP”, 1949, t. 227). Warto może wspomnieć, że zasłużony dla kultury umysłowej naszego kraju o. Jacek Woroniecki OP nie potrafił zrozumieć romantyzmu widząc w nim przede wszystkim kult „uczuciowości, paraliżującej swym egoizmem wszelką zdolność do ofiarnego czynu (...)” (Tenże, *Katolickość tomizmu*, Warszawa 1938, s. 23, przyp. 1).

⁹ (B) Tak oznaczam cytaty pochodzące z książki S. Swieżawskiego, *Byt. Zagadnienie metafizyki tomistycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1948, ss. 360.

¹⁰ Stefan Swieżawski, *Osoba ludzka – jej natura i zadania*, „Znak”, 1950, nr 5 (26), s. 364.

¹¹ Tamże, s. 374–375.

¹² Stefan Swieżawski, *Liturgia jako jedno ze źródeł inspiracji filozoficznej*, „Znak”, 1984, nr 11–12 (360–361), s. 1439.

¹³ *Absolutność prawdy i wielość poglądów*. Z prof. Stefanem Swieżawskim rozmawia Kazimierz Wóycicki, „Więź”, 1984, nr 2–3 (304–305), s. 3–12. Rozmowę tę odnotował w swych *Notatkach na marginesach* Skryba stwierdzając, że rudymentalne prawdy przypominane przez Profesora – chodzi o miejsce uniwersytetu w kulturze – „mogą się jawić jako utopia”. Zaraz jednak dodał: „Kto wie? Może ona właśnie jest wyrazem zdrowego instynktu samozachowawczego w kulturze, bez którego kiedyś znaleźlibyśmy się (znajdziemy się?) nagle między Scyllą rozpacz a Charybdą nihilizmu?...” (*Szczypta utopii*, „Literatura”, 1985, nr 3(30), s. 63).



Jerzy W. Gałkowski

Człowiek a przyroda – zagadnienia moralne

1

Sprawy oczywiste i zrozumiałe często trudno jest jasno wyłożyć i racjonalnie uzasadnić. Tak właśnie jest z problemem stosunku człowiek – przyroda, a szczególnie z jego interpretacją moralną. Powszechnie mówi się o konieczności ochrony przyrody, ale praktyka tak indywidualna jak i społeczna w wielu przypadkach pozostaje w rażącej niezgodzie z tą koniecznością. Dlaczego?

Przyczyny tego są wielorakie i z pewnością trudno jeszcze o dostateczną odpowiedź na to pytanie. Można tutaj przykładowo wskazać utrzymujące się uporczywe przekonanie o nieograniczonej chłonności i plastyczności przyrody. Odwrotnością tego może być przekonanie, że wobec tak powszechnego zniszczenia moje działanie jest niewiele znaczące, a przynosi mi inne korzyści. Inną przyczyną jest zafascynowanie możliwościami człowieka wynikającymi z rewolucji naukowo-technicznej, przy czym niewątpliwe sukcesy usuwają sprzed ludzkich oczu równie niewątpliwe porażki. Następnie można wymienić dążność do słusznego skądinąd rozwoju ekonomiczno-gospodarczego, zaspokojenia głodu i nędzy kosztem właśnie środowiska naturalnego. Przykładem może tu być stanowisko pewnych państw Trzeciego Świata, wyrażone podczas posiedzenia Światowej Unii Ochrony Przyrody w tonie półironicznym wobec państw wysoko uprzemysłowionych: my też byśmy chcieli mieć tak zniszczoną przyrodę, jak wy macie. Niewątpliwie przyczyną istniejącego stanu rzeczy są względy polityczno-militarne wynikające z podziału współczesnego świata, co w sposób bezpośredni (tworzenie nowych broni) jak i pośredni (inwestowanie olbrzymich środków, które mogłyby być użyte inaczej) wpływa na niszczenie i nienaprawianie szkód w przyrodzie.

Równie ważna jak tamte wszystkie, a poniekąd nawet bardziej pierwotna i fundamentalna, jest przyczyna podmiotowa, subiektywna, którą jest nienadążanie świadomości moralnej i ludzkiego sumienia za zmianami następującymi w świecie. O ile bowiem w pewien sposób dziedziczy się wartość i tradycje: kulturowe, cywilizacyjne itp., to świadomość i postawy moralne każdy musi wytworzyć sobie sam i od początku. Choć społeczna atmosfera moralna jest niezwykle cenna i pomocna, to jednak człowiek nie jest przecież tylko pod tym względem przedmiotem działania sił zewnętrznych, bardzo zresztą zróżnicowanych, ale przede wszystkim świadomym i własnowolnym podmiotem. Z tego też powodu cenna i konieczna wydaje się wśród gorączkowej działalności spokojna refleksja nad celami, środkami, skutkami i wartościami życia i działania ludzkiego.

2

Banalne jest stwierdzenie, że człowiek jest częścią przyrody (choćby przypomnienie banałów nie zawsze jest bezużyteczne) – podlega on bowiem prawom przyrodniczym, wchodzi w interakcje z przyrodą, kształtuje ją według swoich potrzeb. Jednakże nie wydaje się, aby można w takiej perspektywie w pełni zrozumieć i wytłumaczyć człowieka. Czyż bowiem człowiek jest w pełni zatopiony w przyrodzie? Ma świadomość samego siebie i otaczającego świata, stawia sobie cele, wybiera i tworzy takiego rodzaju wartości, które bez niego w ogóle by nie powstały. Ma potrzeby i kształtuje otaczającą go rzeczywistość tak, aby je zaspokajała. Oznacza to, że będąc w świecie, który jest jego ojczyzną, równocześnie przekracza ten świat, panuje nad przyrodą, jest ponad nią. Każdy przeżywa siebie jako centrum swojego świata, tworzy siebie, przeżywa nadzieję i rozpacz, miłość i nienawiść, przeżywa prawdę, dobro, piękno. Oznacza to, że wśród wielu otaczających go wartości każdy człowiek ma wartość szczególną – najwyższą i niepowtarzalną, wartość w pewnym tego słowa znaczeniu bezwzględną. W celu rozpoznania, że to nie jest tylko jeszcze jedna wartość wśród wielu innych, ale wartość odmienna swą treścią i wysokością, nadaje się jej odmienne miano – mówi się o godności człowieka, godności osoby ludzkiej.

Odmienne też stawia ona wymagania. Ta wartość i te wymagania konstytuują specyficzną płaszczyznę ludzkiego istnienia – płaszczyznę moralną. Już samo stawianie sobie pytania o wartości zakłada istnienie człowieka. Bez człowieka nie ma wartości, świat po prostu jest, jaki jest. To ze względu na człowieka, dla niego i przez niego rzeczywistość zewnętrzna przybiera nowe oblicze – staje się wartościowa. Powoduje to ludzka świadomość i wolność.

Jakie jest w tym odniesienie do przyrody? Niewątpliwie z przyrodą wiążą się różnorodne wartości, względnie jest ona nośnikiem wartości biologicznych, ekonomicznych, kulturowych czy cywilizacyjnych.

Wartości biologiczne. Ludzki organizm, choć jest w dużym stopniu plastyczny i może się przystosowywać do bardzo odmiennych warunków, jednak stawia pewne wymagania niezbędne do jego dobrego funkcjonowania i rozwoju. Chodzi o zdrową ziemię, wodę i powietrze. Są to czynniki fizyko-chemiczne i biologiczne.

Wartości ekonomiczne. Od przyrody zależy również w dużym, a może nawet w decydującym stopniu, uzyskiwanie przez człowieka tego, co bezpośrednio lub pośrednio zaspokaja różnorodne potrzeby, a co może być przetwarzane na inne.

Wartości kulturowe. To oczywiste, że każdy człowiek potrzebuje przyrody jak najmniej ucywilizowanej. Poszukuje w niej piękna, a więc przeżyć estetycznych. Współżycie lub zmaganie się z tak przejawiającą się przyrodą, mimo nieraz ciężkiego wysiłku fizycznego, pozwala odradzać się ludzkiej psychice i ciału.

Jest jednak w przyrodzie coś jeszcze. Ta konkretna, tutaj otaczająca nas przyroda, jest elementem naszego świata czy ojczyzny na równi z językiem, kulturą, tradycją. Co dla jednych jest bliskie i swojskie, to dla drugih może być obce, wrogie i nienawistne. Wyrwanie przemocą z własnej, ojczyzny przyrody jest oznaką zniewolenia.

Oczywiście nie wszyscy potrzebują wszystkich tych wartości w równej mierze, bo przecież ludzie są różni. Mówiąc słowami prof. S. Swieżawskiego nie jesteśmy wybici sztańcą w mennicy, ale ulepieni przez Artystę, każdy z osobna, i przy całym podobieństwie swej natury zachowujemy właściwe sobie odrębności. Chyba każdy w jakiejś mierze

potrzebuje którejś z tych wartości, a ich brak zawsze przynosi ból.

Wartości cywilizacyjne. Najogólniej mówiąc cywilizacja (w pewnym przynajmniej aspekcie) to przekształcona przez człowieka przyroda. Podkreśla się dzisiaj, w okresie uprzemysłowienia i komputeryzacji, że również cywilizacja techniczna, podobnie jak przyroda, ma swoje własne rytmy i wymagania. Tworząc pewne ważne wartości dla człowieka może jednak prowadzić i do podporządkowania go sobie, stając się celem. Dlatego też nie może być ideałem całkowite przekształcenie przyrody w cywilizację, co np. głosił na początku naszego wieku St. Brzozowski. Konieczne jest natomiast uzyskanie pewnej równowagi między nimi. Nie można jej określić w sposób stały i jednoznaczny, zależy to bowiem od różnorodnych i wciąż zmieniających się czynników przyrodniczych, osobowych i społecznych.

3

Jak się jednak mają do przyrody wartości moralne?

Większość wyżej wymienionych wartości powstaje jako skutek ludzkiego wysiłku, ludzkiej pracy. Wyjątkiem jest tutaj przyroda, która jest jakby darem. Wszystkie natomiast zaspokajają ludzkie potrzeby, rozwijają, doskonałą ludzki podmiot bez względu na to, czy on sam jest ich twórcą, czy tylko użytkownikiem (w czym również mieści się jakiś pierwiastek twórczości). Mogą one być pośrednio lub bezpośrednio przekazywane, mogą przychodzić do człowieka z zewnątrz. W większości przypadków, jeśli człowiek jest tylko odbiorcą, również musi włożyć pewien wysiłek. Czyli w tym procesie zaangażowana jest wolność. W skrajnym przypadku wybór może dotyczyć przyjęcia lub odrzucenia wartości, jeśli żadna nie jest odpowiednia.

Wartości przyrody funkcjonują nieco inaczej od tych, które wytwarza człowiek. W normalnym, codziennym przebiegu życia człowiek nie ma wyboru – oddycha takim powietrzem, jakie go otacza, pije taką wodę i spożywa takie jedzenie, jakie są mu dostępne. Wydaje się nawet, że kształt, struktura i treść współczesnej cywilizacji pogłębiają ową konieczność, w porównaniu do bardziej „prymitywnych” okresów ludzkiej historii. Nie chcę powiedzieć, że rozwój

cywilizacji przynosi same straty, bo daje on olbrzymie wartości, lecz trzeba sobie również zdawać sprawę z ceny, jaką się płaci za ten rozwój i zastanowić się, czy zawsze bilans jest dodatni.

Ponieważ nie możemy przestać oddychać, jeść i pić, dlatego tym większą odpowiedzialnością obciążeni są ci, od których zależy czystość przyrody.

Problem odpowiedzialności, który tutaj się pojawił, wskazuje na inną już perspektywę tych zagadnień – na perspektywę moralną.

Mówiąc bardzo ogólnie, wartości moralne, w odróżnieniu od innych, dotyczą samego rdzenia człowieczeństwa, doskonałą człowieczeństwo w człowieku. One istnieją i funkcjonują w inny sposób. O ile wartości ekonomiczne czy biologiczne wyrazić można raczej w języku posiadania („ja mam”), przez co podkreśla się ich zewnętrzność wobec ludzkiego „ja” (dotyczy to również pewnego aspektu i rodzaju wartości kulturowych), to wartości moralne dadzą się wyrazić raczej w języku istnienia, np.: ten człowiek jest dobry.

Odmierna jest też geneza wartości moralnych. Przede wszystkim nie są przyjmowane z zewnątrz. Powstają w tym podmiocie, który sam działa, sam jest aktywny, sprawczy. Tworzone są w działaniach, poprzez które człowiek odnosi się do człowieczeństwa, poprzez które (chcąc czy nie chcąc) pozostaje w relacji do szczególnej i niepowtarzalnej wartości osoby. W takich działaniach człowiek tworzy siebie samego.

Czyny tworzące wartości moralne nie są odrębne od czynów tworzących inne wartości – ekonomiczne, społeczne, kulturalne, itp. Odmierna jest tylko perspektywa ich tworzenia. Poprzez tworzenie lub niszczenie tamtych wartości, poprzez tworzenie anty-wartości, przez powstrzymanie się od tworzenia – w perspektywie szacunku lub pogardy dla człowieka-osoby, służenia lub niszczenia, w perspektywie rzeczywistych, a nie abstrakcyjnych potrzeb – staje się człowiekiem dobrym lub złym moralnie. Nie pozostają więc tylko na płaszczyźnie ekonomicznej lub kulturowej, ale na niej nadbudowując nowy, wyższy i doskonalszy świat wartości.

Dobro czy krzywda wyrządzana, mając wiele różnych wymiarów, dotyka rdzenia człowieczeństwa. Osobowy dynamizm człowieka jako właściwy mu los i sposób istnienia wyraża się w potrzebach. Są one sposobem przejawiania się osobowego, wrodzonego i koniecznego pędu do „bycia bardziej“, do spełniania się, jak mówi K. Wojtyła. Owa wewnętrzna dążność jest od człowieka niezależna, może on natomiast wpływać na sposób realizowania jej. Nie każde bowiem działanie jest krokiem w kierunku rzeczywistego spełniania człowieczeństwa. Odczytanie właściwego kierunku rozwoju jest sprawą ludzkiego rozumu i sumienia, które może w tym wysiłku wspomagać filozofia.

Oczywiste uprawnienia każdego człowieka do samorealizacji, ze względu na niesamowystarczalność w istnieniu i rozwoju jednostkowej osoby, ze względu na konieczność współistnienia i współdziałania z innymi, nakładają moralną odpowiedzialność na innych za skutki ich działań, za tworzone warunki rozwoju. Każdy człowiek znajduje się w sytuacji dającego i biorącego, uprawnionego i zobowiązanego. Człowiek nie ma możliwości ustawienia się poza dobrem i złem.

Człowiek-osoba ma wartość szczególną i niepowtarzalną w otaczającym go świecie. Jest ona tak wielka, że wyrażamy ją szczególnie mocno, nazywając godnością. Wartość ta nie odnosi się do człowieka-gatunku, ale do każdej jednostkowej osoby.

Mówi się o różnorodnych ludzkich potrzebach – poczynając od najniższych (biologicznych) do najwyższych (duchowych). Ich źródło znajduje się w samym człowieku, w jego osobowej strukturze, w rozmaitych „warstwach“ bytu ludzkiego. Ich odczuwanie i przeżywanie aktywizuje całość bytu ludzkiego. Dlatego też i najniższe potrzeby przenikają całą ludzką osobowość, a ich zaspokajanie ma znaczenie dla całości podmiotu. Trzeba jednak tutaj podkreślić, iż zaspokojenie ich winno być podporządkowane wewnątrz-osobowej i zewnątrz-osobowej strukturze człowieka. Szczególnie wyraźne jest wezwanie płynące z tak wielkiej potrzeby, że staje się ona cierpieniem. Staje się ona wówczas wezwaniem tworzącym w sposób niewątpliwy moralną powinność.

Z tych powodów żadne nasze oddziaływanie na przyrodę nie jest i nie może być moralnie neutralne. Kształtujemy bowiem nie tylko świat rzeczy, ale przezeń zarazem i przede wszystkim odnosimy się do drugiego człowieka – dajemy mu możliwość rzeczywiście ludzkiego życia lub czynimy jego życie nieludzkim. Ochrona przyrody więc to nie tylko tkliwe rozczulanie się nad kwiatkami, ptaszkami i motylkami. Jest to jedno z podstawowych wymagań stawianych człowiekowi w imię człowieka. W tym wymiarze bowiem naszego działania, tak jak w bezpośrednich spotkaniach międzyludzkich, mamy do wyboru: stawać się dobro- lub złoczyńcami.

Na zakończenie jeszcze jedna uwaga typu dydaktycznego. Wiedza o zniszczeniach przyrody i płynących stąd konsekwencjach dla życia człowieka jest dość powszechna. Tym niemniej zniszczenie postępuje dalej, i to nie tylko wskutek niedostatków naszej techniki czy złe pojętej konieczności, ale w wielu przypadkach wskutek braku wyobraźni czy złej woli. Można by więc wyciągnąć wniosek o niewystarczalności wiedzy dla właściwego działania. Owidiusz pisał: *video meliora proboque, deteriora sequor* – widzę i uznaję rzeczy lepsze, a jednak sprawiam gorsze. Dzisiaj pedagogzy dzielą wiedzę na „zimną” i „gorącą”, czyli na taką, która jest tylko treścią naszej świadomości, i taką, która porusza nas do działania, angażuje nas. Różnica nie płynie z odmienności przedmiotów czy porad, ale ze sposobu przekazywania tej wiedzy. Chodzi o to, by nas nie tylko informowała, jak jest i jak być powinno, ale by nas formowała, czyli kształtowała postawy czynne, aby pobudzała obok intelektu również wolę, aby kształtowała sumienia. Taka tylko wiedza może pomóc człowiekowi.

L'homme et la nature – problèmes moraux

Notre influence sur la nature n'est pas et ne peut pas être moralement neutre. Car nous formons non seulement le monde des choses, mais par lui aussi et avant tout notre comportement envers l'autre – nous lui donnons la possibilité d'une vie réelle-

ment humaine ou nous rendons sa vie inhumaine. Ainsi la protection de la nature n'est pas uniquement un attendrissement sur les fleurs, les papillons et les oiseaux. C'est une des principales exigences demandées à l'homme au nom de l'homme.

Jacek Kolbuszewski

O literackiej twórczości Mariusza Zaruskiego

W „heroicznym” nurcie Młodej Polski

W turystycznych swoich wspomnieniach dosyć dowcipnie opowiedział kiedyś Jan Rzewnicki o tym, jak kilku turystów niemieckich spotkawszy w Tatrach wycieczkę prowadzoną przez marsowej postawy mężczyznę o sumiastym wąsie, z przerzuconym przez ramię zwojem liny i czekaniem w rękę, z szacunkiem ustąpiło mu drogi, spoglądając na niego z niemalą uwagą. Jeden z nich zapytał ostatniego w rzędzie wycieczkowicza: – Wie heisst der Führer? I zbarał całkiem, otrzymawszy odpowiedź: – Das ist kein Führer, das ist – General! Nietrudno się domyślić, że był to generał Mariusz Zaruski (1867–1941), o którego różnych zasługach, zwłaszcza jako twórcy polskiego jachtu morskiego i założyciela Tatrzańskiego Ochotniczego Pogotowia Ratunkowego, nieźle się dzisiaj pamięta. Ale Mariusz Zaruski był także jednym z najwybitniejszych polskich pisarzy taternickich i jednym z najlepszych u nas pisarzy-marynistów, a mimo to historia literatury polskiej niewiele okazała mu zainteresowania. Tylko badacze marynistyki i tak zwanej literatury tatrzańskiej (niezbyt to szczęśliwe określenie, ale jakoś się przyjęło), podkreślając jego zasługi w obu tych dziedzinach, upominali się o przyznanie jego pisarstwu należytej rangi, prawdę mówiąc, z małym skutkiem, ale też przypominało to apostołowanie wśród nawróconych¹. Przyzwyczajeni do ustereotypizowanych wyobrażeń o literaturze epok minionych, ciągle jeszcze nie potrafimy w pełni dostrzec, że w literaturze modernistycznej obok dominujących tendencji związanych z pesymizmem i dekadentyzmem pojawiały się także inne, że w konsekwencji tego Młoda Polska miała kilka przynajmniej twarzy. Umiemy już w jej przebiegu wyodrębnić nurt „autolikwidacyjny”, zwrócony – głównie parodystycznie – przeciwko patologicznym przerostom modernistycznego

dekadentyzmu czy symbolizmu, ale trochę trudniej przychodzi nam się pogodzić z istnieniem wyraźnego „optymistycznego“ nurtu w modernizmie i całej Młodej Polsce, choć już nieraz w tym kierunku szły rozumowania historyków literatury. Oto powód główny, dla którego warto raz jeszcze przyjrzeć się literackiej twórczości Mariusza Żaruskiego, zasługującej na wprowadzenie jej do syntez literatury tego okresu (inna rzecz, że nowej syntezy jakoś się doczekać nie możemy!).

Twórczość literacka nie stanowiła najważniejszej dziedziny wśród wielu form życiowej aktywności Żaruskiego, ale też nie była w jego biografii marginesową ścieżką obok drogi. Pomijając liczne jego prace o charakterze publicystycznym orzec można, że literatura piękna stanowiła dla niego naturalną formę ekspresji doznań emocjonalnych i nękających go problemów. Wywodziła się więc przede wszystkim z wewnętrznej potrzeby i w ten sposób była zjawiskiem znamienne dla młodopolskim. Zarazem jednak miał Żaruski bardzo silnie rozwinięte poczucie społecznej roli literatury i różne cele społeczne nieraz jego wystąpieniem patronowały mocno zabarwiając jego twórczość. Nieprzypadkowa też u niego była skłonność do swoistego realizmu, naturalizmu nawet. Naturalny jednak kontekst interpretacyjny dla piśmarstwa Żaruskiego tworzy Młoda Polska. Żaruski, w sensie kulturowym, był jej dzieckiem. Typowa więc i w pewien sposób „czysta“ młodopolskość jego twórczości jest niewątpliwa. Na główne rysy tego zjawiska wskazał już Z. Krawczyk mówiąc, że impresjonizm, symbolizm i secesja, jak również *towarzyszące tym kierunkom idee mistycyzmu, wizyjności, eschatologii, nagiej duszy, „sztuki dla sztuki“ itp. padły na przygotowany już wcześniej grunt psychiczno-intelektualny Żaruskiego i wycisnęły niezatarte piętno na jego artystycznej wizji*².

Sąd ten, generalnie słuszny, trzeba w drobnych szczegółach zmodyfikować. Klucz do rozwiązania tego problemu leży w przedmowie, jaką Żaruski opatrzył dokonane przez siebie przekłady poezji Siemiona J. Nadsona (1862–1887), rosyjskiego wczesnomodernistycznego poety, reprezentującego nurt „liryki czystej“. Żaruski był bodaj jedynym polskim tłumaczem tego trochę dziś zapomnianego, lecz

u schyłku XIX wieku cieszącego się w Rosji ogromną poczytnością poety. I właśnie jego przekłady włączyli Mieczysław Jastrun i Seweryn Pollak do antologii „Dwa wieki poezji rosyjskiej” (Warszawa 1951). W przedmowie tej Żaruski dał dowody znakomitej orientacji w procesach zachodzących we współczesnej literaturze europejskiej, legitymując się jasnym ich rozumieniem, co nie zawsze było udziałem współczesnej mu polskiej krytyki literackiej. Oto – osadzając wiersze Nadsona wśród fal „nowego prądu” – zauważył: *Również Maeterlinck nie może on jednak być uważanym za towarzysza jego znaku: ani w charakterze, ani w utworach Nadsona nie można znaleźć nic, co znamionowałoby pokrewieństwo jego z kierunkiem znanym pod nazwą dekadentyzmu*³. Akcentował też, że w poezji Nadsona *nie ma (...) z wizji chorobliwych dekadentyzmu ani przesytu cynicznego schyłku XIX wieku, ani nagości nierumieniającej się Zoli*⁴. Żaruski stał się entuzjastą Nadsona i jego świetnym tłumaczem dlatego, że w jego poezji odnalazł odpowiadający mu „optymistyczny wariant” modernistycznej postawy, wolnej od zabarwień schyłkowych, dekadencckich i pesymistycznych. Zarazem widział w niej zjawisko reprezentatywne dla nowej fali ogarniającej całą literaturę europejską; dostrzegał, że poszukuje ona nowych rozwiązań artystycznych, nie stroniąc od najważniejszych pytań egzystencjalnych schyłku XIX w. Więcej nawet: istotną wartością poezji Nadsona było dla Żaruskiego, iż stawia ona te pytania egzystencjalne z całą wyrazistością. „Ból istnienia”, tak dla modernizmu znamieny, miał w poezji Nadsona wyraz przez to osobliwy, że poeta ten, nieuleczalnie chory na gruźlicę, miał świadomość nieuniknionej przedwczesnej śmierci. Nie była to jednak kapitulacja. Silna była w poezji Nadsona potrzeba optymizmu, wyrażająca się w szukaniu *nowych dróg dla myśli ludzkiej, nie zadowolającej się nagim przedsta-*

³ Por. zwłaszcza: J. Tuczyński, *Marynistyka polska*, Poznań 1975; B. Miazgowski, *Morze w literaturze polskiej*, Gdynia 1964; J. Kolbuszewski, *Tatry w literaturze polskiej*, Kraków 1982; J. Żdebski, *Psychologiczne i społeczne uwarunkowania taternictwa*, Kraków 1984.

² Z. Krawczyk, *Człowiek i natura. Filozoficzne założenia ideologii taternickiej i marynistycznej Mariusza Żaruskiego*, „Studia Filozoficzne”, 1968, nr 2 (53).

³ Z *Nadsona. Wybór poezji*, przełożył Mariusz Żaruski, Archangielski 1897, s. 16.

⁴ Tamże, s. 17.

wianiem rzeczy in natura (Zaruski). Zaruski odnalazł w poezji Nadsona wyraz swoich własnych przemyśleń, problemów, niepokojów, wątpliwości – i może dlatego był tak dobrym jej tłumaczem:

*Daremnie duch ludzki szamota się w cierpieniu,
Daremna przyszłych dni niepewność i tęsknica:
Kto pojął światło to, co błysło w oddaleniu –
Czy zorza błyska tam, czy burzy błyskawica?*

Przekłady z Nadsona ukazały się w Archangielsku (jako pierwsza tam wydana polska książka) w r. 1897. Zaruski, jak wiemy, w tym czasie pływał, początkowo jako prosty marynarz, później jako kapitan na rosyjskich statkach, między innymi po Morzu Białym, Oceanie Lodowatym Północnym i Atlantyku. Jak twarda była to szkoła życia, o tym wiemy choćby z jego prozy. Była to jednak także szkoła literatury i śmiem twierdzić, że żaden z polskich pisarzy modernistycznych, jego przecież rówieśników, nie przeszedł przez tak trudną szkołę życia i literatury (pamiętając, że nie wszystkie biografie naszych modernistów były „łatwe”). Tam gdzieś, wśród lodów i fal morskich, znalazł Zaruski swoje odpowiedzi na pytania, których nie szczędziło mu życie i które stawiała mu kultura jego czasów, a dla których pełnej odpowiedzi nie znalazł nawet w wierszach Nadsona, wskazujących jedynie kierunek kształtowania postawy. Ślady ewolucji Zaruskiego odnaleźć można w „Sonetach morskich” i „Sonetach północnych”, drukowanych najpierw („Sonety północne”) w „Tygodniku Ilustrowanym” w r. 1898, później zaś wydanych w książce w r. 1902. Nie znamy chronologii powstania poszczególnych utworów, ale mimo to wolno zaryzykować twierdzenie, że widać w nich ślady przełamywania się postawy Zaruskiego i jej ewolucji od dekadenceckiego niemal pesymizmu po optymistyczny heroizm. Jest więc między nimi kilka wierszy bardzo pesymistycznych, ale dominuje ton humanitaryzmu, wiary w człowieka i radosnej wiary w ład natury, piękno życia. Skłonny byłbym przeto twierdzić, że owo silne piętno na twórczej osobowości Zaruskiego wyryły impresjonizm, symbolizm, secesja, mistycyzm i wizyjność, kult sztuki i estetyzmu, a nawet po części Przybyszewskiego „nagiej duszy”, ale świadomie przeciwstawił się on dekadentyzmowi

i pesymizmowi, modernistycznej eschatologii. Sprawiała to szkoła życia. Zaruski żyjący i tworzący poza kręgiem kawiarnianej modernistycznej bohemy nie tworzył modnych wizji zagłady, najróżniejszych Dies irae, jakich wiele wyszło spod piór jego współczesnych. Zbyt wielu rzeczywistych zagrożeń doświadczał na morzu i zbyt często stykał się z prawdziwą zagładą człowieka, niezdolnego przeciwstawić się potędze morza (zwracam uwagę na jego sonet „Dziewiąta fala“, nadający obrazowi morza charakter apokaliptycznej, pełnej grozy wizji⁵). Przejmując bardzo wiele z koncepcji Nietzschego Zaruski jego myśli nie spajał z pesymistycznymi poglądami Schopenhauera, którego programowa rezygnacja z „woli życia“ tak silnie oddziaływała na typowych polskich modernistów. Ale też, podkreślam, jego postawę kształtowało morze, życie człowieka morza.

Badacz polskiej marynistyki, Jan Tuczynski, mówi o bardzo wyraźnych marynistycznych aspiracjach młodopolskiego pokolenia. Jest w takim ujęciu sporo prawdy, ale trzeba ją jednak rozumieć dosyć specyficznie. Były to bowiem aspiracje bardzo „literackie“. To prawda, że morze należało do bardzo często realizowanych artystycznie tematów i że w poezji tego okresu symbolizowało wiele różnych wartości⁶. De facto jednak było to morze bardzo „literackie“, konwencjonalne, by nie rzec – papierowe i fascynacja nim miała rodowód literacki, wywodzący się po trosze od J. Verne'a, Baudelaire'a (zwłaszcza wiersz „Człowiek i morze“, „L'homme et la mer“, 1857, tłumaczony u nas przez Antoniego Lange i Zofię Trzeszczkowską) i po części Rimbauda („Statek pijany“!). Tak po „literacku“ widziane – więc de facto z oddali, z brzegu lub w wyobraźni – morze nagięło się do wielu symbolicznych interpretacji, często w duchu mało zgodnym z rzeczywistymi odczuciami ludzi morza, o czym przekonać się można śledząc pozytywne konotacje „ciszy morskiej“, tak przez żeglarzy nie lubianej. Tak widziane morze nie kształtowało postaw, choć było intensywnie eksploatowane. Z Zaruskim było inaczej. Nad pojęciem morza nie musiał on nadbudowywać żadnych

⁵ M. Zaruski, *Sonetu morskie. Sonety północne*, Kraków 1902. Przedruk w: M. Zaruski, *Sonetu morskie*, Gdańsk 1977.

⁶ Por. J. Tuczynski, dz. cyt., s. 152–153.

wysublimowanych treści i znaczeń, gdy ono samo dawało ich pełnię, zaś każde wypłynięcie i każdy powrót pozwalało pełniej odczuwać sens życia i zmagania się z losem. Jeśli zatem Zaruski umiał w swej twórczości odnaleźć *furtę z kraju modernistycznego cierpienia* (określenie Kazimierza Wyki), do której często trafić nie umieli jego rówieśnicy, lub którym wydawała się ona złudą tylko (*ukojenia istotnego w tej liryce nie ma* – znów Wyka, tym razem o Tetmajerze), to w jej znalezieniu dopomogły mu doświadczenia i przeżycia morskie. Owa szkoła życia była mu także szkołą literatury i ona nadała rzeczywisty wymiar jego twórczości marynistycznej, a także ukształtowała rozumienie społecznych zadań sztuki literackiej, nigdy zresztą przez niego nie utożsamianych z „tendencyjnością”, raczej egzekwowanych przy użyciu elementów naturalizmu...

Ten społeczny walor widoczny był nawet w odautorskim słowie wstępnym do „Sonetów morskich”, gdzie pisał Zaruski, że jeśli jego utwory *zachęcą naszych autorów do bliższego poznania niewyczerpanej skarbnicy piękna, jaką jest morze i pośrednio staną się powodem urozmaïcenia i wzbogacenia naszej literatury*, to cel wydania tych wierszy będzie uważał za osiągnięty. W zdanie to implicite wpisany jest nader krytyczny sąd o nieznajomości morza często występującej w ówczesnej poezji!

I tenże sam społeczny walor sprawił, że znaczna część twórczości Zaruskiego sytuuje się polemicznie wobec modernistycznego pesymizmu, dekadentyzmu i schyłkowości, wobec dużej części współczesnej mu literatury. Widać to zresztą po sposobie, w jaki Zaruski traktował typowo modernistyczne tematy. Niemal wszystkie „Nokturny” z jego cpoki przepełnione były atmosferą smutku, zaś ich nastrojowość często przybierała zabarwienie dekadentkie. Taki był na przykład „Nokturn” Tadeusza Micińskiego z jego zbioru „W mroku gwiazd” (1902):

*Las płaczących brzóz
śniegiem osypyany,
pościął mi mróz
moje tulipany.
Leży u mych stóp
konająca mewa –*

*patrzą na jej trup
zamyślane drzewa.
Śniegiem zmywam krew,;
lecz jej nic nie zgłuszy –
słyszę dziwny śpiew
w czarnym zamku duszy.*

Zaruski także napisał „Nokturno”. Jest to z pewnością wiersz artystycznie słabszy, ale znamienne dlatego, że impresjonistyczna wizja morskiej księżycowej nocy jawi się tu jako źródło ukojenia i zapomnienia o zmartwieniach czy tęsknotach, co wprost prowadzi do czystego zachwytu nad pięknem świata i życia:

*Księżycowa noc letnia
Zeszła z krain eteru;
Za okrętem jak fletnia
Dźwięczy fala u steru.*

*Gwiazdy sennie się toczą,
W żagłach wiatr nie szeleści:
Cicho, jasno, uroczo,
Jak w bajecznej powieści.*

*Srebrny blask opromienia
Białe chmurek namioty;
Płynie smutek z przestworzy.*

*Zapomniane zmartwienia,
Zapomniane tęsknoty...
O, jak piękny świat boży!*

A przecież, jak się rzekło, przerzucając kartki „Sonetów morskich” (Kraków 1902, Gdańsk 1977), łatwo można znaleźć liczne dowody młodopolskiej „prawomyślności” Zaruskiego zaświadczone o symbolicznym i impresjonistycznym charakterze jego twórczości. Wiąże się dzisiaj trwałą wartością poezji marynistycznej Zaruskiego z jego wieloletnim doświadczeniem morskim i „realistyczną obserwacją”⁷,

⁷ Por. T. Szkutnik, *Wstęp*, w: M. Zaruski, *Sonetów morskie*, Gdańsk 1977, s. 9–10, gdzie jest dowcipne, ale nie w pełni wytrzymałe krytykę stwierdzenie, że w poezji Zaruskiego bardziej nas dziś interesuje jego „rozmowa z jungą niż rozmowa z Bogiem”, bowiem z Bogiem tak rozmawiało przed nim i po nim wielu, zaś z jungą – tylko on. To prawda, ale Zaruskiego rozmowy z Bogiem mają zgoła szczególny wymiar!

zapominając czy nie dostrzegając, że ich literacka wartość w istocie rzeczy opiera się na umiejętności podniesienia przez poetę owych zjawisk realistycznie zaobserwowanych (a nawet widzianych jakby naturalistycznie – sonety „Król” i „Stary bosman”) do rangi wielkich symboli doświadczeń człowieka. Przykładem niech służy tu sonet „Węglarze z Chań-Kou”:

*Noc ciemna, cicha, ciepła. U zrębu przystani
Czarny kadłub parowca na kształt wielkiej góry
Wykrawa się sylwetą z powietrznej otchłani,
I zieleń płomieniem za portowe mury.*

*Na grzbiet jego po moście, rzuconym od brzegu,
Zgarbione w łęk postacie biegną tłumną zgrają,
Jakby mocą tajemną nagłone do biegu,
I w otworze świetlistym kolejno znikają.*

*Tak ongi w Babilonie po mękach niewoli
Na śmierć w ognistej paszczy szli jeńcy-atleci
Tłumem wielkim i strasznym, jak Dantejska rzeka.*

*Powrócił że to Moloch na ziemię niedoli?
Czy upiór tylko jego przez mroki stuleci
Przesyła swe „memento” o hańbie człowieka?*

Wiele przykładów dowodzących młodopolskiego, symbolicznego i impresjonistycznego, wizyjnego, wręcz mistycznym przepełnionego charakteru jego pisarstwa można by zaczerpnąć z tatrzańskich pism Żaruskiego. Jawią się tu Tatry – zgodnie z tradycją symbolicznego ich interpretowania jako sacrum – jako świątynia-chram, w którego progi z czystym tylko sercem wstępować wolno i ten etyczny maksymalizm Żaruskiego jest znów odpowiedzią na modernistyczno-przybyszewskie apoteozy zła i satanizmu. Jawią się te Tatry jako jedna jeszcze – skuteczna przeciwieństwo – furta z kraju modernistycznego cierpienia, przy czym dla Żaruskiego krajem tym jest nie tyle stan świadomości, ile wręcz – Polska. Jawią się one jako źródło radości dla ludzkiej duszy, jako przestrzeń, w której osiąga się Nirwanę⁸. Można znaleźć u Żaruskiego mityczne interpretacje Tatr, a widząc, że w jego ujęciu są *boże* – *niczyje*, dostrzegać analogię ze sposobem widzenia Puszczy Jodłowej przez Stefana Żeromskiego. Można licznymi przykładami poprzeć

teżę o impresjonistycznym charakterze jego opisów Tatr i morza, bardziej jednak opłaca się zwrócić uwagę na to, że największa wartość jego prozy polega na śmiałej, bezpretensjonalnej prostocie. Tak pisał Zaruski o południowej ścianie Zamarłej Turni:

Ściana ta ma dla mnie urok rzeczy rzadkich w czasach dzisiejszych: prostoty i śmiałości. Olbrzymia płyta granitowa, wystrzelająca z piargów Pustej Dolinki pionowo niemal w błękit – oto cała jej charakterystyka. Rzeźba słaba, pęknięcie niegłębokie; jedyna grzęda większa – jakaś niewyraźna; nawet kominy i rysy pozbawione są cech swoich wybitnych. Słowem: ściana w najbardziej do pospolitego zbliżonym znaczeniu.

Bronisław Miazgowski zwrócił uwagę na poprawność poezji i prozy Zaruskiego o tematyce morskiej, więcej watorów przypisując jego realistycznym własnym wspomnieniom z żeglugi, ceniąc je dla ich bezpretensjonalności⁹. Chyba jednak bliższy prawdy był Zdzisław Dębicki, gdy w r. 1929 twierdził, że *kto uważnie wczyta się w jego poezję i w jego opowiadania prozą, ten zrozumie i odczuje ten język, który pod zwykłym brzmieniem wyrazów chowa treść głębszą, ukrytą treść duszy człowieka, stęsknionego do „światła i ruchu”, a więc prawdziwego, rzeczywistego życia, nie umiającego pogodzić się z mrokiem i bezwładem niewoli*¹⁰. W sformułowaniu tym kryje się najgłębsza prawda o pisarstwie Zaruskiego odsłaniającego głęboką treść symboliki „niewoli”, mającej w rozumieniu Zaruskiego dwojaki wymiar: egzystencjalny – ogólnoludzki i specyficznie polski, wręcz – polityczny. Dlatego symbolizm i nastrojowość pisarstwa Zaruskiego nie mogły służyć tylko samym celom estetycznym, zaś mistycyzm i elementy nietzscheanizmu prowadziły do kultu wartości pozytywnych w społecznym i narodowym ich sensie. Zaruski był młodopolski, ale polemizował z modernizmem w jego dekadencckim kształcie, polemizował z niepojętym dla szerokich rzesz hieroglificznym symbolizmem poetyckich zagadek, odcinał się od zbędnego udziwniania wizji życia, gdy ono samo dostarczało przykładów drastycznie bolesnych, dających się

⁸ Zob. M. Zaruski, *Na bezdrożach tatrzańskich*, Warszawa 1958, wyd. 3.

⁹ B. Miazgowski, dz. cyt., s. 211.

¹⁰ Z. Dębicki, *Przedmowa*, w: M. Zaruski, *Na morzach dalekich*, Warszawa 1929, wyd. 3, s. 10.

uogólnić w szerokim, symbolicznym wymiarze, jak tego dowodzi szkic „Z mego pamiętnika” („Na morzach dalekich”, Warszawa 1929, wyd. 3, s. 106–213). Dał tu wstrząsającą w prostocie opowieść o prostych rosyjskich marynarzach, którzy polskiego uciekiniera-zesłańca oddali w ręce strażników powodując jego śmierć, ale nie pojmując treści swego czynu.

Symbolika jego tekstów była tak jasna, jak blask zorzy polarnej, interpretowanej nie z literackim wydumaniem, lecz z perspektywy marynarskich wierzeń, lub jak jaśnienie gwiazdy polarnej, za którą ruszał jego okręt w *przestrzeń nieznaną i ślepą* („Zorza polarna”). Twórczość literacka Zaruskiego żywiła się przy tym również tymi samymi motywami, symbolami i mitami, które pojawiały się w twórczości jemu współczesnych. Lecz to przecie on sam o sobie napisał: *Ja nie jestem Sindbadem*. Z tych samych więc znaków, mitów, które jego rówieśników pogrążyły w cierpieniu, smutku i zasepieniu, Zaruski wydobywał sens inny, pełen – mimo wszystko – wiary w celowość ludzkiego trudu, wiary w człowieka. Dostrzegając zaistnienie kryzysu kultury Zaruski widział także możliwość jego przezwyciężenia na drodze przemiany człowieka. Nie darmo w przedmowie do wierszy Nadsona cytował słowa Fryderyka Nietzschego, że *człowiek jest czymś, co przezwyciężyć należy, jest drogą, nie zaś celem, pomostem jest wiodącym do nadczłowieka*. I nie trzeba tu tłumaczyć, że ów „nadczyłowiek” jest oczywiście wartością dodatnią, a nie ma nic wspólnego z silnie zakonotowaną w naszej świadomości hitlerowską koncepcją „Übermenscha”. Trzeba natomiast przypomnieć za Hanną Filipkowską, że *sięgając po mit herosa, tworząc apoteozę czynu, siły, walki, biologicznych instynktów, literatura wierzyła, iż bierze czynny udział w takiej hodowli bohaterów*¹¹. Jednakże – to znów konstatacja Filipkowskiej – *akces literatury do służby narodowi poprzez popularyzację wzorów twórczego działania, był jedynie apelem do uczuć, do irracjonalnych emocji. Program wyzwolenia narodowego zamykał się w granicach mitu*. Bohaterami takich mitów byli Achilles i Hektor, Janosik i Zawisza Czarna, powoływali zaś ich do życia Stanisław Wyspiański, Jerzy Żuławski i Kazimierz Tetmajer (choć nie tylko oni). Upraszczając trochę rzecz,

powiedzieć można, że owe wizje herosów i popularyzacje wzorów twórczego działania były zjawiskiem utrzymującym się na poziomie samej tylko (znów!) – literatury, przeto także „literackość”, a więc i fikcyjność, były ich najsilniejszymi cechami. Czyli tak, jak to powiedziano w „Weselu”: *karmimy się jeno snami...* A przecież przypomnieć jeszcze trzeba, że typowa modernistyczna literacka realizacja Nietzscheańskiej koncepcji „nadczłowieka” prowadziła wprost do skrajnego indywidualizmu, do rozważań nad „psychologią jednostki twórczej” (S. Przybyszewski) – do snucia tezy o wyższości geniusza nad otoczeniem (pisała o tym prof. Maria Podraza-Kwiatkowska w książce „Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski”, 1975).

Ideałem „nadczłowieka” stawał się w takim ujęciu artysta. *Dlaczego? Bo człowiek przeciętny, nie mogąc pomimo chęci ogarnąć sam zawiłości i ogromu kosmosu, zwraca się do owych uprzywilejowanych osobników, które dzięki swej specjalnej organizacji duchowej odgrywają rolę pośredników między naturą a człowiekiem, nieskończonością a skończonością, duszą powszechną a duszą jednostkową, naturą i człowiekiem, całością i atomem*¹². Zaruski zaś dążył do uwolnienia „człowieka przeciętnego” od konieczności korzystania z takiego pośrednictwa.

Zgoła więc inaczej wyglądała u niego realizacja owego ideału „nadczłowieka”. Wedle niego mógł nim być i powinien się stać – każdy. Jako twórca i człowiek Zaruski sam siebie nie sytuował wyżej od innych zjadaczy chleba, wręcz przeciwnie: przemawiał z pozycji marynarza, taternika, narciarza, człowieka zwyczajnego, tyle że podejmującego trud walki ze sobą i przeciwnościami losu, otoczenia, natury, morza i gór. Przedmiotem swej twórczości uczynił ów proces nieustających walk z przeciwieństwami natury i życia, jak wspominałem, szczególne choć proste zdarzenie podnosząc do rangi niezwykle pojemnego symbolu. Wówczas jego poetyckie wizje nabierały sporej siły wyrazu („Spotkanie z lodowcem”). Trud pracy stawał się wielkością

¹¹ H. Filipkowska, *Z problematyki mitu w literaturze Młodej Polski*, w: *Problemy literatury polskiej lat 1890–1939*. Seria I, Wrocław 1972, s. 250.

¹² I. Matuszewski, *O sztuce i krytyce*, Warszawa 1965, s. 144. Cyt. za: M. Podraza-Kwiatkowska, *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski*, Kraków 1975, s. 387.

czynu, dla innych niemożliwego do dokonania. Rysem zaś całkowicie oryginalnym na tle modernistycznej typowości było u Zaruskiego, że ową wielkość czynu mógł u niego osiągnąć każdy – bowiem każdy mógł stać się zwycięskim rycerzem z sonetu pod takim właśnie tytułem:

*Otom tu przyszedł taki jaki jestem,
Dolinną drogą przywlokłem się z trudem
Z rozterką duszy, z jej cnotą i brudem,
Ażeby skalnym odrodzić się chrzestem.*

*Gdzieś spoza grani z bezdźwięcznym szelestem
Strach pełga w oczy światłem słońca rudem,
Wznoszą się widma zmartwychwstałe cudem,
A serce bije żywej krwi protestem...*

*Ale poskromię jej bunty niewczesne:
Do walki pójdę z granitowym smokiem
(Bowień hartowni być powinni męże)
I odrodzony znojem śmierci wskrzeszę!*

*Tak tu ślubuję: nie cofnę się krokiem,
Aż turnię-smoku zdobędę, zwyciężę!*

Przez pryzmat tak ujmowanego kultu nietzscheańskiego „nadczłowieka” zrozumieć można, dlaczego – uznając Tatry za naszą „pustynną świątynię” – Zaruski dążył do spopularyzowania turystyki tatrzańskiej uznając, że z Tatr *siła ożywcza promienieje na całą krainę*. Zrozumieć też można rolę, jaką przypisywał on Tatrom w procesie odrodzenia narodu, gdy pisał, że *Tatry – to pustynia. Pustynia skalna – dzika, groźna i niebezpieczna. Człowiek znajdujący się w jej głębi, nie może pamiętać o całym kompleksie rzeczy przemijających – najpierw dlatego, że na nic one mu tam niepotrzebne, a po wtóre dlatego, że na pustyni musi się czuć. Więc czuwa.*

Z takich przemyśleń wywodziło się przekonanie o znaczeniu Tatr dla Polski, z podobnych – o znaczeniu Bałtyku. Głoszony przez Zaruskiego kult Tatr (ale i do Bałtyku, do morza to można odnieść) był jawnie głoszonym, choć symbolicznie wyrażonym – a może i po części kamuflowanym ze względów cenzuralnych – program niepodległościowym. Zaruski był bowiem zdania, że przychodzące w Tatry rzesze turystów wyjdą z nich jako ludzie *o włos lepsi i mocniejsi niż*

byli, a społeczeństwo otrzyma kroplę krwi zdrowej, utlenionej powietrzem tatrzańskim. Jak celem jego działalności morskiej, w wymiarze literackim i praktycznym, było „poruszenie sumienia narodu”¹³, tak głoszenie kultu Tatr było wyrazem dążenia do moralnego i fizycznego przygotowania do zbrojnej walki o wolną Polskę. Stąd widać, że w pisarstwie Zaruskiego ujawniła się młodopolskość w wersji „heroicznej”, jej zaś symboliczną syntezą stały się słowa, którymi zamknął swój szkic „Tatry”, będący jednym z najcenniejszych jego literackich osiągnięć: *Błogosławione niech będą morza, góry wysokie i wielkie pustynie, albowiem one są źródłem siły!*

¹³ Dodajmy, że największą poczytność miały: *Na morzach dalekich* (1920), *Na bezdrożach tatrzańskich* (1923), *Wśród wichrów i fal* (1935), *Z harcerzami na „Zawiszy Czarnym”* (1937). *Na bezdrożach tatrzańskich* zostało w r. 1924 rozporządzeniem ministerialnym zalecone do bibliotek szkolnych. Każda z książek Zaruskiego miała po kilka wydań i rzec można, że w ogromnej części na nich opierał się w dwudziestolecie międzywojennym ciężar polskiego wychowania „dla morza”.

Sur l'oeuvre littéraire de Mariusz Zaruski (Dans l'„héroïque” courant de la Jeune Pologne)

Le général Mariusz Zaruski (1867–1941) n'est pas seulement le créateur du yachting maritime polonaise et le fondateur du Service Volontaire de Secours dans les montagnes de Tatra. Il est aussi un des plus éminents écrivains qui exploite la thématique des montagnes de Tatra et de la mer. Malgré cela l'histoire de la littérature polo-

naise ne lui a pas montré beaucoup d'intérêt. Pourquoi? Peut-être parce que dans la littérature moderniste nous apercevons surtout des tendances pessimistes et décadentes. Zaruski, au contraire, représentait, dans son oeuvre littéraire, le courant manifestement optimiste.



Roman Warszawski

Czekając na ekonomię jutra

U progu dwudziestego pierwszego wieku wciąż żyjemy zapożyczeni u teorii ekonomicznych wieku minionego. Ekonomia – jak rzadko która nauka – ugrzęzła w schematach, nie potrafi poradzić sobie z natłokiem zdarzeń, procesów i niespodzianek. Zjawiska, które niegdyś powtarzały się przez dziesiątki lat ułatwiając w ten sposób oku badacza wyłowienie prawidłowości z gmatwaniny rzeczywistości, dziś wypierane są przez nowe procesy o nieodgadnionej treści, tracące swą aktualność w ciągu niespełna kilku miesięcy lub najwyżej kilku lat. Owszem, patrzymy w przyszłość. Lecz to, co będzie jutro, chcemy za wszelką cenę odgadnąć rozważając to, co było przedwczoraj. A przecież wczoraj procesy gospodarcze dokonywały się z prędkością pary. Dziś – pokonujemy barierę dźwięku.

Co czeka nas wobec tego jutro?

Adam Smith wznosił parter gmachu ekonomii w czasach, gdy wydawało się, że nauka potrafi sobie poradzić z najbardziej zawiłymi problemami. Spójność nauki, najłatwiej zauważalna na przykładzie teorii Newtona tworzącego i działającego bezpośrednio przed Smithem, była jednak bardziej zasługą prostoty ówczesnej rzeczywistości gospodarczej: gdy Adam Smith tworzył zręby teorii ekonomii politycznej, myśleć musiał jedynie o wykończeniu konkurencji oraz o pogodzeniu konfliktu między eksplodującym miastem a obumierającą wsią. Dzisiejszy kryzys ekonomii jest częścią bardziej globalnego kryzysu całej nauki. Dziś nie ma już śladu po jednolitym ujęciu fizyki, jakie zaproponował Newton. Podobnie zadanie ekonomisty jest o wiele bardziej skomplikowane. Obok wykonywania tradycyjnych czynności przynależnych jego fachowi od dawien dawna, nie może on pozostać obojętny na galopującą inflację, ograniczoną odporność środowiska naturalnego. Musi myśleć, jak wyżywić miliard głodnych, drugie tyle – dalekich od sytości.

Jak poradzić sobie z ruchem wojujących feministek i partiami zwolenników zielonych drzew. Dylemat miasto-wieś zastąpiony został szaradą bogatej Północy i biednego Południa. Dziś wieś zaczyna się na południe od Zwrotnika Koziorożca. Tymczasem ekonomia rozpatruje świat daleki od rzeczywistego – mapę, a raczej ledwie jej szkic, bierze za najprawdziwszy ład: gubi się w założeniach, uogólnia przypadek, a za przypadek uznaje prawidłowość; wśród setek metod i podejść brak tej jednej – niezawodnej, skutecznej. Wciąż interesuje nas problem „know how”, a nie zagadnienie „know what”. Czyli – „jak”, a nie „co”. W dobie specjalizacji, wąskotorowych autorytetów, miejsce syntezy wieku poprzedniego zajęła analiza wyrażająca się z jednej strony atomizacją czynności robotnika, z drugiej – poszatkowaniem wiedzy ekonomicznej tracącej z pola widzenia kształt całości. Niezbyt daleki wydaje się moment, w którym specjalista od produkcji prawego buta nie będzie w stanie zrozumieć, o czym mówi ekspert zajmujący się wytwarzaniem buta lewego! Pytanie o całość zastąpiono pytaniem o poszczególne elementy.

A przecież bez próby dokonania kolejnych syntez po okresie wielkiej analizy i rozczłonkowania specjalności, bez próby połączenia owych specjalności siłących się za wszelką cenę na autonomię, bez zagospodarowania ekonomicznych obszarów niczych, trudno będzie mówić o szansach dokonania kolejnej przebudowy świata. Tymczasem coraz więcej aksjomatów, na których dotąd opierano się rozważając problematykę gospodarczą, należy uznać za nieaktualne, za niezgodne z tym, co w rzeczywistości ma miejsce. Zdają się mówić, iż nadszedł czas zmiany paradygmatu...

Od konieczności do przypadku

Istotną cechą współczesnej gospodarki jest wysoki stopień niepewności i ryzyka. Tymczasem teoria tej gospodarki wciąż opiera się na założeniu pewności i przewidywalności. Pogląd ten ma swoje źródło jeszcze w koncepcjach Laplace'a, które zakładały, że na podstawie znajomości teraźniejszości można ściśle określić to co przyszłe dokładnie tak samo, jak miało to miejsce w dawnych modelach deter-

ministycznej fizyki. W rzeczywistości jednak dzisiejsze systemy ekonomiczne dalekie są od takiego determinizmu. Większość zachodzących w nich wydarzeń to zdarzenia przypadkowe, losowe: takie, które mogą nastąpić, ale nie muszą. Taki sam charakter mają – według Bronisława Minca („Miesięcznik Literacki” 1980) – rezultaty walki klasowej, bardziej ogólnie – rezultaty ścierania się sprzecznych interesów klas i warstw społecznych. To zaś oznacza, że jedne sprzeczności są aktualnie wypierane przez inne pojawiające się wraz z pochodem technokracji i technokratycznego sposobu bycia i myślenia. W efekcie większość decyzji ekonomicznych podejmowanych we wciąż zmieniającym się środowisku technologii ma charakter wysoce niepowtarzalny. To tak – twierdzi dalej Minc – jakbyśmy rzucali kostką: przy bardzo wielu rzutach można przyjąć, że jedna szósta rzutów przyniesie sześć oczek, jedna szósta pięć, i odpowiednio – cztery, trzy, dwa, jedno oczko. Przy jednym rzucie sytuacja zmienia się diametralnie: nie można przewidzieć, jaki będzie wynik rzutu, wiemy tylko, że istnieje sześć różnych wyników równie możliwych.

Zjawiska ekonomiczne wymykają się dziś spod kontroli krzywych stworzonych przez gospodarczych prognostyków. Rzecz bowiem w tym, że współczesne systemy ekonomiczne są nieliniowe; oznacza to, że stosunkowo małe zmiany warunków wywołują duże zmiany efektów. André Danzin, informatyk, stwierdza wprost: gdy usiłuje opisać matematycznie ewolucję złożonej sytuacji, to jest to równoznaczne z założeniem, że zawiera ona różne rozwiązania prawie równie prawdopodobne, lecz bardzo różne w swych konsekwencjach. Jakby na przekór temu teoria ekonomii nadal operuje założeniem, że funkcje liniowe z wystarczającą dokładnością i wiernością odzwierciedlają zjawiska zachodzące w rzeczywistości. Jakże fałszywe jest to jednak założenie! Rzadko który model liniowy znajduje swój odpowiednik w sferze gospodarczej. Dotyczy to przede wszystkim zależności zachodzącej między nakładami i efektami. Tak więc przyjmowanie założeń tego typu nadmiernie upraszcza rzeczywistość. Metody matematyczne nie uwzględniają zmienności ekonomicznej oraz wielości ekonomicznych relacji.

Zmieniły się również kryteria podejmowania ekonomicznych decyzji. Postulat maksymalizacji w dziedzinie kierowania i planowania nie wytrzymuje konfrontacji z praktyką. Herbert Simon stwierdza, że obecnie ludzie w działalności gospodarczej nie dążą do maksymalizacji, ale do osiągnięcia jakiegoś zadowalającego wyniku, co oznacza, że charakteryzuje ich dążenie do osiągnięcia PEWNEGO stopnia realizacji celu. Wynik zadowalający, przynoszący satysfakcję – to mówiąc jeszcze inaczej – oszacowany wynik maksymalny. Ów szacunek przy znacznym wzroście skali gospodarowania wypływa z obawy, że zawyżenie zamierzonego efektu mogłoby doprowadzić do osiągnięcia wyniku niższego niż wynik zadowalający. Odejście od kryterium maksymalizacji na korzyść satysfakcji to tylko zewnętrzna warstwa przemian, jakim ulegają systemy ekonomiczne. To warstwa, pod którą tkwią nieznane lub dotąd pomijane sprzeczności rozwoju społecznego, mogące kształtować oblicze świata w epoce przechodzenia do ery odnawialnych nośników energii...

Energia zamiast pracy

Rzecz w tym, że stare sprzeczności z detalami rozpracowane przez klasyków całkowicie zmieniają swą zawartość i treść. Horyzontalną ekspansję w poszukiwaniu nowych rynków zbytu zastąpiła ekspansja w pionie. Gdy możliwości konkurowania na rynkach ograniczone zostały fizycznymi rozmiarami globu – to znaczy, gdy po prostu zabrakło nowych kontynentów do podziału między producentów – współzawodnictwo przeniesione zostało w inną sferę: jest nią stała pogoń za nowymi nośnikami energii, za ich nowymi pokładami.

Drewno, węgiel, ropa naftowa, gaz. Historia ludzkości to proces stałego przechodzenia od jednego energetycznego epizodu do następnego. Stopniowe „wyczerpywanie się” rynków zbytu doprowadziło do pojawienia się nowej jakości w konkurowaniu o nowe zasoby surowców energogennych. Każda forma gospodarowania związana jest z pewną formą energii. Społeczeństwa pierwotne – z siłą mięśni ludzkich, niewolnictwo – z tą samą formą, tyle tylko, że zwielokrot-

nioną bezprawiem narzuconym przemocą; feudalizm – z drewnem; pierwsza rewolucja techniczna i epizod kapitalizmu wolnokonkurencyjnego – z węglem; kapitalizm monopolistyczny i państwowo-monopolistyczny – z ropą. Moment, gdy natknięto się na zatopiony w piaskach pustyni ocean ropy w rejonie Zatoki Perskiej, porównać można z przetarciem przez Kolumba szlaku ze Starego Świata ku Nowemu. Wtedy – po 1492 r. – nowy, bezdenny, jak się wydawało, rynek zapewniał możliwość ekspansji mającemu się uformować kapitalizmowi przez blisko trzysta lat. Ropa zapewniła równowagę rozwoju ledwie na trzydzieści lat. Bo też dziś świat kręci się znacznie szybciej niż kiedykolwiek dotąd: w ciągu 25 lat zużycie paliw potrojiło się. Zużycie ropy i gazu zwiększyło się pięciokrotnie, energii elektrycznej – siedem razy. A przecież Natura nie znosi krzywych wykładniczych!

W przyszłości głównym źródłem niepokojów i konfliktów stanie się niedostatek energii. Sprzeczności między kapitałem a pracą tak typowe dla wieku minionego wyparte zostały przez antagonizm między kapitałem a energochłonnością – przez sprzeczność między sposobem ekspansji a ograniczonością zasobów energetycznych. Lansowanym w krajach zachodnich koncepcjom ludowego kapitalizmu (zgodnie z którymi kapitalizm – poprzez tzw. dyfuzję własności polegającą na upowszechnieniu posiadania akcji koncernów wśród milionów obywateli oraz poprzez rewolucję dokonującą się w sposobie zarządzania z powodu wykształcenia się grupy menadżerów nie związanych bezpośrednio z wielkim kapitałem – jest systemem demokratycznym zabezpieczającym interesy jednostki we wszystkich klasach i grupach wchodzących w skład nowoczesnego społeczeństwa) oraz koncepcjom społeczeństwa obfitości czy tzw. siły równoważącej (tzn. wielkim zrzeszeniom nabywców i sprzedawców przeciwdziałających automatycznie tendencjom do monopolistycznego nadużywania władzy gospodarczej) na tyle udało się stępić ostrze konfliktów wewnątrzspołecznych, iż obecnie w tej części świata, gdzie gospodarka kapitalistyczna tkwi na najbardziej trwałych fundamentach, właśnie sprzeczności między kapitałem a energochłonnością uznać należy za główne źródło przemian i dynamiki

społecznej. Mikrobiolog i filozof R. Dubos twierdzi, że nadmierne zużycie energii zaczyna już obecnie zakłócać prawidłowe funkcjonowanie mechanizmów reakcji adaptacyjnych tak człowieka jak i całych systemów gospodarczych. Udowadnia on, że między przemysłem stalowym, naftowym i samochodowym istnieją na tyle silne i trwale wykształcone więzy, że sytuacja kryzysowa w jednym z nich może się stać niszczącą falą docierającą do najdalszych rubieży gospodarki. Pogląd ten ma swoje uzasadnienie: w ostatnich dziesięcioleciach byliśmy świadkami tego, że struktury zapotrzebowania na paliwa zmieniały się w sposób nieciągły, jakże typowy dla dzisiejszego światowego systemu gospodarki. A przecież mamy podstawy ku temu, by spodziewać się nieciągłości coraz bardziej głębokich. Tak więc, ze szczytu krzywej konsumpcji wykładniczo pnącej się ku górze, w perspektywie widać konflikty między przyzwyczajeniami a nowymi cenami tych przyzwyczajzeń, między wygodą a nieodpornością środowiska, między dobrem ogółu a interesem prywatnym.

A zjawisko to nie powinno nas dziwić. Czym jest bowiem energia?

Jest specyficzną postacią pracy. Praca, energia, kapitał – są w pewnych granicach wymienialne i można stosować je w różnych kombinacjach. Paliwa mogą zastępować siłę roboczą i ziemię. Nawet ziemię? Tak, oczywiście: drogą ziemię można zastąpić taną ropą w ten sposób, że ludzkie siedziby coraz bardziej oddalające się od miejskich centrów połączyć można z nimi komunikacją samochodową. Napędzaną energią, rzecz jasna.

Dzieje ludzkości możemy rozumieć m.in. jako historię zastępowania ludzkiej pracy przez energię, jako dzieje wypierania jednego nośnika energii przez drugi. Człowiekowi potrzeba coraz mniej czasu, by wykonał tę samą pracę: doskonały przykład na to daje D. Hays w książce „Przeblyski nadziei”. Farmer ze stanu Nowy York w początkach XX w. na wytworzenie jednego buszla zboża wydatkował 150 minut; w roku 1955 – 16 minut; dziś już ledwie 3 minuty. A efekt ten uzyskał dzięki mechanizacji (energochłonnej) i dzięki nawozom sztucznym (równie energochłonnym). Krótszy czas pracy – większy wydatek energii; tak więc

istnieje prosta zależność; im jakiś produkt jest bardziej energochłonny, tym względnie mniej pracochłonny. I tak – z biegiem stuleci ludzi zastępowano Mechaniczną Ręką napędzaną taną energią. Ta sama praca, która sto lat temu stała w konflikcie z kapitałem, w XX wieku – przynajmniej dla części świata – została zamknięta w blaszance z ropą. W tym też wyraża się stochastyczny charakter antagonizmów sprowadzanych przez niektórych do pojęcia walki klasowej: gdy wzrasta liczba wariantów rzeczywistości, gdy warianty te różnicują się jakościowo między sobą coraz bardziej, to znaczy – gdy rzeczywistość coraz bardziej się komplikuje, gdy zwiększa się liczba niezależnych od siebie ciągów przyczyn, mogą się one z coraz większym prawdopodobieństwem krzyżować w kombinacjach dotąd niewyobrażalnych i trudnych do przewidzenia.

Podstawy procesów historycznych coraz bardziej się różnicują, dokonuje się proces, w którym do ostatniej chwili nie wiadomo, który z czynników może okazać się decydujący, który zaś będzie zjawiskiem pobocznym. W jednej epoce jeden z nich może decydować o obliczu świata, w innej – te pozostałe. Lub na odwrót. Antagonizmy sprowadzane do walki klasowej wyrastającej ze sprzeczności pracy z kapitałem w pewnych warunkach zamienić się mogą w konflikt kapitału z energochłonnością. Możemy przewidywać, iż sprzeczność ta, wyzwalamą ogromną siłę motoryczną, poprzez ograniczoność złóż tradycyjnych kopalin energogennych oraz alergiczną reakcję środowiska naturalnego na odpady siłowni nuklearnych, zmusi do zwrócenia się ku energii naturalnej: słonecznej, wodnej, ku energii wiatru. W związku z tym przemysł będzie musiał ulec zdecentralizowaniu. Małe przedsiębiorstwa, przede wszystkim o charakterze przedsiębiorstw rodzinnych lub opierających się o grupy nieformalne, sprzyjać będą bardziej równomiernemu rozkładowi bogactwa i siły społecznej. Stąd zaś już nie tak daleko do realizacji programu równości społecznej, wolności i pluralizmu kulturowego...

Kilka wniosków

Wielowariantowa rzeczywistość, deformacje tradycyjnych i uznanych za trwałe ciągów przyczyn i skutków, stop-

niowe zanikanie sił rynku stanowiących jak dotąd fundament wszelkich rozważań ekonomicznych na korzyść regulacji gospodarki przez długookresowe funkcje celów wielkich przedsiębiorstw – wszystkie te nowe jakościowo elementy rzeczywistości gospodarczej świata stawiają wysokie wymagania teorii ekonomii, mającej ambicję nadążenia za zmianami. Schyłek XX wieku cechuje znaczne wydłużenie się ekonomicznego horyzontu czasowego. Istnieją jasne przyczyny takiego stanu rzeczy: powiększanie skali produkcji i stopnia powiązania różnych części systemów ekonomicznych, wzrost znaczenia długookresowych badań naukowych. Jednocześnie jest to kolejny czynnik wpływający na wzrost ryzyka i niepewności. Długi okres sprzyja nieprzewidywanym zmianom, zwiększa prawdopodobieństwo pojawienia się nowych jakościowo procesów czy zjawisk. Bezczasowość gospodarowania typowa dla stuleci minionych nie powtórzy się już nigdy więcej. Oznacza to, że twierdzenia „starej” ekonomii politycznej bezpowrotnie straciły swą aktualność. Można je dziś traktować jedynie jako punkt wyjścia i odniesienia do konstruowania nowych koncepcji. Nowych – w tym sensie, by nie mówiły dziś o tym, co miało miejsce wczoraj. Nowych w tym sensie, by dziś potrafiły powiedzieć, co będzie miało miejsce jutro.

En attendant l'économie du lendemain

Les affirmations de l'ancienne économie politique ont perdu leur actualité sans retour. On ne peut les traiter aujourd'hui que comme point de départ et de repère pour la con-

struction de nouvelles conceptions. Nouvelles – en ce sens qu'elles ne parlent pas aujourd'hui de ce qui c'est passé hier; qu'elles puissent dire ce qui adviendra demain.

Adam Glapiński

[— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2, 3 i 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Ks. Waldemar Chrostowski

Ambiwalencja darów Bożych: Przeto i Ja nadałem im prawa niedobre...

(Ez 20,25–26)

W Księdze Ezechiela, nie bez racji uważanej za jedną z trudniejszych Ksiąg Starego Testamentu, znajdujemy tekst szokujący w swoim brzmieniu. Bóg ustami proroka mówi o Izraelitach: *Przeto i Ja nadałem im prawa niedobre i nakazy, wskutek których nie mogą żyć. Uczyniłem ich nieczystymi poprzez ich dary ofiarne, kiedy przeprowadzali (przez ogień) wszystkie pierwociny łona po to, aby ich wyniszczyć, aby poznali, że Ja jestem Jahwe* (Ez 20,25–26).

Na temat tej wypowiedzi wylano morze atramentu. Niektóre objaśnienia graniczyły z fantazją; pod płaszczykiem innych kryła się bezradność komentatorów. Nie ma potrzeby omawiania długiej i zawilej historii egzegezy.

Poza skrajnymi rozwiązaniami w biblistyce przyjęły się dwa zasadnicze sposoby interpretacji wypowiedzi o *prawach niedobrych i nakazach*. Oba znalazły odbicie w egzegezie polskiej. Jeden, za którym opowiada się J. Drozd, tłumacz Księgi Ezechiela w Biblii Tysiąclecia, respektuje jedność literacką ww. 25–26 przyjmując, że *Ezechiel zapewne ma tu na myśli przykazanie o ofiarowaniu synów pierwородnych* (Wj 13,2.13.15; 34,20; Lb 3,13; 18,5n.), *zniekształcone później przez nieczne praktyki składania w ofierze dzieci*¹. Sporo komentatorów, w obawie przed teologicznymi problemami, jakie zdaje się nastroczać takie objaśnienie, przechodzi na pozycje, których bronił A. van Hoonacker. J. Homerski, tłumacz Księgi Ezechiela w Biblii Poznańskiej, pisze w ich imieniu: *Jahwe, karząc bunt przeciw sobie i swoim prawom, dopuścił, że Izraelici zaczęli przyjmować zwyczaje i rytury pogańskie, które doprowadziły do takiego zdżiczenia obyczajów, iż nawet nie wahali się składać na ofiarę (przeprowadzali przez ogień) Molochowi swoich pierwород-*

nych synów². Jest to bez wątpienia wykład teologicznie łatwiejszy. Ma jednak tę słabą stronę, iż bardzo kontrowersyjnie interpretuje w. 26, istotnie zmieniając jego sens.

Oba przyjęte sposoby objaśniania ww. 25–26 mają wspólny brak polegający na całkowitej lub częściowej, świadomej lub mimowolnej, dekontekstualizacji Ezechielowej wypowiedzi. Usiłuje się ją objaśniać nie bacząc na kontekst, w którym się znajduje. Wypracowane tą drogą propozycje nie brzmią przekonująco, chociaż, szczególnie w pierwszej z nich, nie brakuje intuicji cennych i trafnych. W niniejszym artykule będziemy do nich nawiązywać, a dzięki niezbędnemu uwzględnieniu kontekstu uzyskają one pełniejsze światło i znaczenie. Okaże się zarazem, że drugie lansowane tłumaczenie z wielu powodów nie ma racji bytu.

Przed ponad sześćdziesięciu laty J. Herrmann³ był bodaj pierwszym egzegetą, który wyraźnie zrozumiał, że rozmaite pytania związane z Ez 20 zazębiają się między sobą. Fundamentem egzegezy tego rozdziału jest odpowiedź na pytania o jego jedność literacką, autentyczność i cechy kompozycyjne. Dopiero na tym tle można objaśniać zarówno całą wypowiedź prorocką, jak i poszczególne jej wątki. W interpretacji perykopy Ez 20,25–26 chodzi o coś więcej niż zaspokojenie naukowej ciekawości badacza. Ezechielowa wypowiedź należy do najbardziej prowokujących w Biblii i jako taka pozostaje zawsze aktualna.

Analiza literacko-redakcyjna Ez 20

Ez 20 jest jednym z trzech rozdziałów Księgi, w których przeprowadzona została prorocka interpretacja dziejów Izraela. Lecz perspektywa Ez 20 różni się od konwencji przyjętej w dwóch pokrewnych rozdziałach, tj. Ez 16 i 23. Tam mamy do czynienia z językiem obrazowym, z mową symboliczną. Ez 20 to wielka narracja historyczna, pozbawiona cech metafory. We wszystkich trzech rozdziałach cel jest jednak ten sam: obrachunek z przeszłością własnego narodu, podjęty w obliczu nieuchronnej katastrofy Judy

¹ *Biblia Tysiąclecia*, wyd. III popr., Poznań-Warszawa 1980, s. 1002.

² *Stary Testament*, t. II, Poznań 1975.

³ J. Herrmann, *Ezechiel. Kommentar zum AT*, Leipzig 1924, s. 126.

i Jerozolimy, jaka miała nastąpić w latach 587/6 przed Chr.

Nowoczesna egzegeza krytyczno-historyczna, wykorzystując szczegółową analizę literacką, ustaliła, że Ez 20 składa się z dwóch odrębnych jednostek literackich: sekcja A (ww. 1–31) opisuje fragment przeszłości, czyniąc zeń odniesienie do oceny aktualnej postawy moralnej słuchaczy; sekcja B (ww. 32–44) jest zapowiedzią przyszłości, opracowaną na kanwie nowej sprawy, wprowadzonej w w. 32.

Badania redakcyjne dowiodły, że w sekcji A, w skład której wchodzi wypowiedź stanowiąca przedmiot naszego zainteresowania, jedynie ww. 27–29 (oraz niektóre pojedyncze słowa w innych wierszach) nie są oryginalnym twórczym proroka Ezechiela. Co się tyczy ww. 27–29, są one dodatkiem do poprzedzającego je bloku Ez 20, 1–26. Świadczy o tym dwukrotna obecność (w w. 27 i 30) partykuły „lāken” (= „przeto, więc”), zwykle pełniącej rolę wprowadzenia konkluzji. Przejryste nawiązanie do sytuacji i treści wypowiedzi rozpoczynającej się w w. 2 mamy na pewno w w. 30. Natomiast partykuła „lāken” w w. 27 jest znakiem, że mamy tu wtórny dodatek do oryginalnego proroctwa, dodatek, który – jak ujął to D. M. G. Stalker⁴ – pochodzi od *ucznia proroka zamierzającego uzupełnić obraz występnego Izraela po osiedleniu się (w Kanaanie)*. F. Hossfeld⁵ słusznie rozpoznaje w ww. 27–29 wpływy teologii deuteronomistycznej: w zasadniczej części proroctwa mamy zarys epopei Wyjścia z Egiptu, zaś w ww. 27–29 dominuje idea ziemi, już znajdującej się w wyłącznym posiadaniu Izraelitów. Obok różnicy tematycznej trzeba zauważyć, że adresatem ww. 27–29 jest *dom Izraela*, gdy całe proroctwo adresowane jest do bezpośrednich rozmówców Ezechiela, tj. do *starszych Izraela*. Pierwotna wypowiedź w sekcji A zawiera się więc w ww. 5–26 (ww. 1–4 podają okoliczności historyczne) oraz w ww. 30–31⁶.

Teologiczne pokrewieństwo wyroczni Ez 20(A) z Ez 15, 16 i 23 nie pozostawia żadnych wątpliwości, iż autorem tak odtworzonej wypowiedzi jest historyczny prorok Ezechiel. Czas jej powstania ustala się w oparciu o informację podaną w Ez 20,1: chodzi o rok 591 przed Chr.⁷

Kompozycja Ezechielowego proroctwa

Zdanie o *prawach niedobrych i nakazach* padło w trakcie odpowiedzi na pytania, z którymi *starsi Izraela* przybyli do proroka Ezechiela (w. 1). Ponieważ nie wiemy, jak brzmiały te pytania, zatem o ich treści możemy wnioskować jedynie na podstawie tego, co pytający usłyszeli od proroka.

Układ oryginalnego proroctwa został pomyślany według tradycyjnego schematu izraelskiej Historia Salutis, dla której oparciem jest teologia Przymierza. Kolejne elementy składowe teologii Przymierza to: 1. dobrodziejstwa Boże, często wyliczane w prologu historycznym; 2. warunki umowy, w Biblii sformułowane apodyktycznie; 3. błogosławieństwa i przekleństwa⁸. Elementy te składają się na pierwszy akt czterostopniowego MODELU DZIEJÓW, który w pełni urzeczywistnia się w historii Izraela: Przymierze – grzech – oczyszczenie – pojednanie⁹. Stosownie do tego modelu grzechy Izraela są potępione jako przekroczenie przykazań nierozłącznie związanych z Przymierzem. Taki czterostopniowy model dziejów znalazł zastosowanie w rozmaitych partiach Biblii, co nie tylko szerokości jego znaczenia, lecz i dużej użyteczności, z której wymową musimy liczyć się także dzisiaj. Spotykamy go m.in. w Wj 32 (zob. odpowiednio: w. 1; 2–6; 7–10; 11–24), Lb 14 (rozdz. 13, ww. 1–4; 10–12; 13–20), Pwt 32 (ww. 7–14; 15–18; 19–26; 27), a nawet w znanym opisie upadku pierwszych rodziców¹⁰.

⁸ D. M. G. Stalker, *Ezekiel. Torch Bible Commentary*, London 1968.

⁹ F. Hossfeld, *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches*, Forsch. zur Bibel 20, Würzburg 1977, s. 321 przypis 38, i s. 332.

¹⁰ W w. 31 zostały dodane słowa „przeprowadzając waszych synów przez ogień”. Do sprawy przeznaczenia tego dodatku wrócimy pod koniec niniejszego artykułu.

⁷ Opinia znawców Księgi Ezechiela jest pod tym względem jednomyślna, zob. ostatnio: W. Zimmerli, *Ezekiel 1. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel (Chapters 1–24)*, transl. by R. E. Clements, Philadelphia 1979, s. 406; M. Grevberg, *Ezekiel 1–20. The Anchor Bible 22*, New York 1983, s. 363.

⁸ Wśród bogatej literatury naukowej zob. zwłaszcza: G. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh 1959; K. Baltzer, *Das Bundesformular*, Neukirchen 1960; J. Muilenburg, *The Form and Structure of the Covenantal Formulations*, VT 9 (1959), s. 247–365.

⁹ L. Alonso-Schökel, *Motivos sapienciales y de Alianza en Gn 2–3*, *Biblica* 43 (1962), s. 305.

¹⁰ Tamże; zob. W. Chrostowski, *Czy Biblia mogła obejść się bez mitów?*, „PP” 3 (1985), s. 338–339.

Konkretne użycie tego ogólnego schematu Historii Zbawienia pozwoliło Ezechielowi wyrazić wizję wzajemnej relacji między Bogiem a Izraelem; 1. Bóg objawia siebie; 2. Izrael reaguje nieposłuszeństwem; 3. Bóg odpowiada działaniem „w gniewie”; 4. Bóg oszczędza Izraelitów. Czterostopniowy model dziejów został w wyroczni Ezechiela powtórzony trzykrotnie, co oznacza, że cyklicznie powracał w historii. Wypowiedź o *prawach niedobrych i nakazach* jest umieszczona pod koniec trzeciego cyklu i mieści się w ramach tego, co nastąpiło po kolejnej „rezygnacji” Boga z zamiaru wytępienia wiarołomnego ludu. Aby przejrzystość pokazać miejsce ww. 25–26 w kontekście całej wypowiedzi prorockiej, przyjrzyjmy się kolejno odpowiedzi Ezechiela udzielonej *starszym*, zaznaczając poszczególne elementy składowe dominującego w niej modelu dziejów.

Okoliczności historyczne:

1. *W siódmym roku, w piątym miesiącu, dziesiątego dnia miesiąca, przybyli mężowie spośród starszych Izraela, aby wybadać Jahwe i usiedli przede mną. 2. Wtedy zostało skierowane do mnie słowo Pańskie: 3. Synu człowieczy, przemów do starszych Izraela i powiedz im: Tak powiedział Pan Jahwe: Czy przybyliście, aby Mnie wybadać? – Na moje życie, nie pozwolę się wam wybadać, mówi Pan Jahwe.*

Zamiast podania konkretnych wskazówek, których żądają słuchacze, prorok odpowiada, malując przed nimi wizję przeszłości narodu:

4. *Czyż osądzisz ich, czyż osądzisz, synu człowieczy? Daj im poznać obrzydliwość ich ojców. Powiedz do nich: Tak powiedział Pan Jahwe:*

I. Los Izraela w Egipcie (ww. 5–9):

a. wybór – Przymierze: obietnice i przykazania (ww. 5–7):

5. *W dniu, w którym wybrałem Izraela, podniosłem swą rękę ku potomkom domu Jakuba i dałem się im poznać w ziemi egipskiej i przysiągłem im mówiąc: Ja, Jahwe, jestem waszym Bogiem! 6. Tego dnia przysiągłem im, że ich wyprowadzę z ziemi egipskiej do ziemi, którą dla nich wyszukałem, opływającej mlekiem i miodem, klejnot wśród wszystkich ziem. 7. I rozkazałem: Niech każdy odrzuci precz paskudztwa*

swoich oczu i nie plugawcie się bożkami Egiptu! Ja, Jahwe, jestem waszym Bogiem!

b. wiarołomstwo ludu (w. 8a):

8. *Ale oni mi się sprzeniewierzyli i nie chcieli Mnie usłuchać. Żaden nie odrzucił paskudztwa sprzed swoich oczu, ani nie wyrzekli się bożków Egiptu.*

c. zamiar kary (w. 8b):

Przeto zamierzałem wylać na nich swój gniew, tak iżby dopełnić mego gniewu przeciw nim pośrodku ziemi egipskiej.

d. Jednak postąpiłem inaczej... (ww. 9–10):

9. *Jednak postąpiłem (inaczej) ze względu na moje Imię, aby nie zostało ono zbezczeszczone na oczach pogan, pośród których przebywali, przed oczyma których dałem się im poznać, aby ich wyprowadzić z ziemi egipskiej.* 10. *I wyprowadziłem ich z ziemi egipskiej i zaprowadziłem ich na pustynię.*

II. Pierwsze pokolenie ludu na pustyni (ww. 11–17):

a. dar PRAW DAJĄCYCH ŻYCIE i szabatów (ww. 11–12):

11. *WTEDY TÓ DAŁEM IM MOJE PRAWA, ZAPOZNAŁEM ICH Z MOIMI NAKAZAMI, KTÓRE, JEŚLI CZŁOWIEK WYPEŁNI, BĘDZIE DZIĘKI NIM ŻYŁ.* 12. *Dałem im też moje szabaty, aby były znakiem między Mną a nimi, aby stało się wiadomo, że Ja jestem Jahwe, który ich uświęca.*

b. wiarołomstwo ludu (w. 13a):

13. *Ale i na pustyni, oni, dom Izraela, sprzeniewierzyli Mi się: nie postępowali według moich praw, wzgardzili moimi nakazami, które, jeśli człowiek wypełni, będzie dzięki nim żył, a moje szabaty strasznie sprofanowali.*

c. zamiar kary (w. 13b):

Przeto zamierzałem wylać na nich swój gniew, aby ich wyniszczyć.

d. Jednak postąpiłem inaczej... (ww. 14–17):

14. *Jednak postąpiłem (inaczej) ze względu na moje Imię, aby nie zostało ono zbezczeszczone na oczach pogan, wobec których ich wyprowadziłem.*

15. *LECZ PRZYSIĄGŁEM IM NA PUSTYNI, ŻE ICH NIE WPROWADZĘ DO TEJ ZIEMI, KTÓRĄ IM DAŁEM, opływającej mlekiem i miodem,*

klejnotu pośród wszystkich ziem. 16. Bo odrzucili moje nakazy i moje prawa, nie postępowali zgodnie z nimi, sprofanowali moje szabaty, ponieważ za bożkami poszły ich serca. 17. Ale moje oko ich oszczędziło, tak że ich nie wygładziłem. Nie dokonałem ich wyniszczenia na pustyni.

III. Drugie pokolenie ludu na pustyni (ww. 18–26):

a. polecenia Boże (ww. 18–20):

18. *Wtedy, na pustyni, powiedziałem do ich synów: Nie postępujcie według zasad waszych ojców, zwyczajów ich nie przestrzegajcie i nie czyńcie się nieczystymi poprzez ich bożki.* 19. *Ja, Jahwe, jestem waszym Bogiem! Postępujcie według moich praw i przestrzegajcie moich nakazów oraz wypełniajcie je,* 20. *święćcie moje szabaty, aby mogły być znakiem między Mną i wami, aby było wiadomo, że Ja, Jahwe, jestem waszym Bogiem.*

b. wiarołomstwo ludu (w. 21a):

21. *Ale również i ci synowie sprzeniewierzyli Mi się. Nie postępowali według moich praw, nie przestrzegali moich nakazów, aby je wypełniać, które, jeśli człowiek wypełni, będzie dzięki nim żył, sprofanowali moje szabaty.*

c. zamiar kary (w. 21b):

Przeto zamierzałem wylać na nich swój gniew, tak iżby dopełnić mego gniewu przeciw nim w pustyni.

d. Jednak postąpiłem inaczej... (ww. 22–26):

22. *Jednak powściągnąłem moją rękę i postąpiłem (inaczej) ze względu na moje Imię, aby nie zostało ono zbezczeszczone na oczach pogan, wobec których ich wyprowadziłem.*

23. **LE CZ PRZYSIĄGŁEM IM NA PUSTYNI, ŻE ICH ROZPROSZE WŚRÓD NARODÓW I ROZRZUCĘ ICH PO KRAINACH.** 24. *Bo nie przestrzegali moich nakazów, wzgardzili moimi prawami, sprofanowali moje szabaty, a ich oczy były zwrócone ku bożkom ich ojców.*

25. **PRZETO I JA NADAŁEM IM PRAWA NIEDOBRE I NAKAZY, WSKUTEK KTÓRYCH NIE MOGĄ ŻYĆ.** 26. *Uczyniłem ich nieczystymi poprzez ich dary ofiarne, kiedy przeprowadzali (przez ogień) wszystkie pierwociny łona, po to, aby ich wyniszczyć, aby poznali, że Ja jestem Jahwe.*

Retrospekcja odległych dziejów narodu nie była sprawą przypadku. Zmierzała ku KONKLUZJI, stanowiącej rzeczywi-

stą odpowiedź proroka na natarczywe pytania starszych Izraela:

30. *Zatem powiedz domowi Izraela: Tak powiedział Pan Jahwe: Czyż wy nie uczyniliście siebie nieczystymi na sposób waszych ojców? – wy uprawiający nierząd z ich paskudztwami?* 31. *Ofiarując wasze dary (przeprowadzając waszych synów przez ogień)¹¹, czynicie siebie nieczystymi z powodu wszystkich waszych bożków aż po dziś dzień!*

A Ja mam wam pozwolić się wybadać, domu Izraela? Na moje życie, mówi Pan Jahwe, nie pozwolę się wam wybadać!

W każdej z trzech interwencji Boga (ww. 9–10, 14–17, 22–26) inaczej opisuje się to, co stało się skutkiem apostazji. Bezpośrednio po pierwszym wyrażeniu – *postąpiłem inaczej ze względu na moje Imię* (w. 9) – następuje opis zbawczego czynu: *I wyprowadziłem ich z ziemi egipskiej i zaprowadziłem ich na pustynię* (w. 10). Po drugim (w. 14), mamy najpierw wzmiankę o częściowym ukaraniu: *Lecz przysiągłem im na pustyni, że ich nie wprowadzę do tej ziemi, którą im dałem* (w. 15), po czym następuje uzasadnienie i opis kolejnego czynu zbawczego (ww. 16–17). Po trzeciej deklaracji (w. 22), wprowadzonej słowami *postąpiłem inaczej*, prorok wymienia dwa elementy kary: *Lecz przysiągłem im na pustyni, że ich rozproszę wśród narodów i rozrzucę po krainach* (w. 23) oraz: *Przeto i Ja nadałem im prawa niedobre i nakazy, wskutek których nie mogą żyć* (w. 25). Tylko w pierwszym cyklu nie ma żadnej wzmianki o wyniszczającej karze. Naród uniknął jej, bo przebywał jeszcze w ziemi egipskiej. Ukazanie Izraelitów na oczach Egipcjan mogło narazić prestiż Imienia Bożego. Lecz z każdą kolejną apostazją kara, jaką ponosi wiarołomny naród, wzrasta: w drugiej powtórcie modelu dziejów wspomniany jest jeden, a potem już dwa elementy kary.

Prawa dające życie (w. 11) a prawa niedobre (w. 25)

Na poziomie językowym obserwujemy ścisły związek między wyrażeniami: *lecz przysiągłem im na pustyni, że...* z w. 15, *lecz przysiągłem im na pustyni, że...* z w. 23, oraz

¹¹ Zob. przypis 6.

przeto i Ja nadałem im prawa niedobre z w. 25. Powtarzająca się partykuła „gam” nadaje wypowiedzi Ezechiela sugestywną spoistość. Trzykrotnie użyta formuła za każdym razem wprowadza stwierdzenie częściowego sądu Boga nad krnąbrnym narodem. Ww. 25–26 wyszczególniają osobny rodzaj kary, jaka spotkała Izraelitów, obok tej zapowiedzianej w w. 23 i polegającej na *rozproszeniu wśród narodów*. Obie zostały nałożone po trzeciej apostazji.

Tematyczna i literacka jedność obydwu wierszy, wbrew odosobnionej tezie J. Lusta, jest niewątpliwa. Mamy w nich schemat typowy dla wyroku prorockiego (Gerichtswort), wprowadzonego odpowiednią formułą i opartego na motywacji (Begründung). W. 26 ma charakter eksplikatywny względem w. 25, ale tylko pod względem formalnym. Merytorycznie to właśnie wypowiedź z w. 25 została skomponowana w celu przewartościowania zwyczaju składania krwawych ofiar z dzieci, o którym jest mowa w w. 26. Praktyka *przeprowadzania (przez ogień) wszystkich pierwocin łona* została przez proroka przedstawiona jako ostatni stopień kary Bożej. Nie chodziło bynajmniej o deklarację potępiającą tę praktykę, bo jej moralna kwalifikacja była jednoznaczna, lecz o wyjaśnienie, jak w dziejach narodu Przymierza, żyjącego w szczególnej zażyłości z Bogiem, mogło dojść do takiego perwersyjnego wynaturzenia.

W ww. 25–26 Ezechiel nie ma na myśli przykazań innych niż te, o których była mowa w w. 11. Mamy na to dowody: 1. identyczne w obu przypadkach słownictwo; 2. świadome przedstawienie dwóch składników kary wyliczonych w ww. 23nn. Najpierw mówi się o *rozproszeniu*, a to było chronologicznie późniejsze niż *prawa niedobre*. Prorok unika sugestii, jakoby podczas Wyjścia z Egiptu Izrael otrzymał inne prawa niż te, o których wspomina w w. 11, a ponadto wyklucza domysł, iżby Izrael otrzymał nowe, inne prawa już po objęciu w posiadanie Ziemi Obiecanej; 3. nawiązanie do rzeczywistej sytuacji historycznej poprzez klarowne rozróżnienie między zapowiedzią *rozproszenia wśród narodów* (w. 23), spełnioną właśnie na osobach rozmówców deportowanych do Babilonii, a rzeczywistością życia w kontekście *praw niedobrych i nakazów* (w. 25), przez które rozumie się *przeprowadzanie (przez ogień) wszystkich pierwocin łona* (w. 26).

Biorąc pod uwagę związki ww. 25–26 z w. 11 dostrzegamy, że Ezechiel stawia przed oczyma słuchaczy dwa „krańce” dziejów narodu: ich „początek” i „koniec”. „Początkiem” jest łaskawy dar Boży: *dałem im moje prawa, zapoznałem ich z moimi nakazami, które, jeśli człowiek wypełni, będzie żył dzięki nim* (w. 11). „Koniec” – to ohydna praktyka uśmiercania własnych dzieci, uprawiana na podłożu religijnym. Biblia wspomina o niej niechętnie i z odrazą. Można przy tym zauważyć znamiennej różnicę. W jednej grupie biblijnych tekstów mamy ogólne referencje do *przeprowadzania synów (przez ogień)*, bez określania adresata tych ofiar (zob. 2Krl 16,3; 21,6; 2Krn 33,6; Pwt 18,10). Dowiadujemy się, że obyczaj składania w ofierze dzieci rozpowszechnił się w Judzie zwłaszcza za rządów bezbożnych królów: Achaza (735–715) i Manassesza (687–642)¹². W innych tekstach (np. Kpł 18,21; 2Krl 17,17; 23,10) ta sama występna praktyka łączona jest z kultami pogańskimi, którym nieobca była wyuzdana perwersja seksualna. Odnosi się wrażenie, że ten drugi rodzaj przeważał na obszarze państwa północnego. Łączy się go z panowaniem współczesnego judzkiemu Achazowi króla Ozeasza (732–724) i autorzy natchnieni przedstawiają go jako jedną z głównych przyczyn upadku Samarii (zob. 2Krl 17,17). K. Elliger tak opisuje ów rozpowszechniony w Izraelu kult Baala (Molocha): *Był to niemoralny kult sprawowany w ten sposób, że nowo narodzone dzieci, które stanowiły owoc wyuzdanego współżycia kultowego, zostawały ponownie ofiarowane bożkowi*¹³. Można przypuszczać, że tenże sam materialny czyn uśmiercania dzieci powodował, iż ustalenie, dla kogo (dla Jahwe czy dla bożka) przeznaczano określoną ofiarę, było niejasne, a może nawet wymienne. Tak skrajna dewiacja religijna kwestię „adresata” ofiar mogła uznać za drugoplanową. Liczył się przede wszystkim krwawy ryt. Tym niemniej, jak się wydaje, istniała charakterystyczna różnica między dwoma typami perwersyjnych ofiar: jedne dotyczyły pierworodnych synów, przy drugich, „dla Molocha”, są wzmianki o ofiarowaniu *synów i córek*.

¹² Chronologia oparta na J. Bright, *A History of Israel*, London 1979, s. 273–274, 310.

¹³ K. Elliger, *Das Gesetz Leviticus 18*, ZAW 67(1955–56), s. 17.

Pomiędzy dwoma „krańcami“ dziejów, czyli Bożym „darem praw“ oraz ludzką realizacją „niedobrych praw“, miało miejsce wiele wydarzeń. Ezechieli naświeśla je tak, aby pokazać, jak dokonano się przejście na pozycje wrogie Bogu.

Duch i litera przepisu o ofiarowaniu Bogu pierworodnych

Na czym polega niezwykle związek Boga z *prawami niedobrymi i nakazami, wskutek których (Izraelici) nie mogą żyć?*

Wypowiedź ww. 25–26, podejmując myśl w. 11, nawiązuje do przepisu stanowiącego o ofiarowaniu Bogu wszelkich pierwocin, znanego z licznych wzmianek w Księdze Wyjścia. Jej najbliższym odpowiednikiem jest Wj 13,11–12: *Gdy Jahwe zaprowadzi cię do ziemi Kananejczyka, jak poprzysiągł to tobie i twoim ojcom, i odda ją tobie, wtedy wszystkie pierwociny łona złożysz dla Jahwe i cały pierwszy płód bydła, które będzie do ciebie należeć; to, co jest rodzaju męskiego, (oddasz) Jahwe. Najbardziej uderzające podobieństwo zachodzi w zastosowaniu tego samego technicznego zwrotu: *przeprowadzisz wszystkie pierwociny łona* w Wj 13,12 oraz *przeprowadzali wszystkie pierwociny łona* w Ez 20,26. Skoro w przepisie z Księgi Wyjścia chodzi o pierwociny składane Jahwe, nie inaczej być musi w Księdze Ezechiela. Inne teksty z Księgi Wyjścia to: *Swojej ofiary z obfitości zbiorów oraz z soku wyciśniętego w tłoczni odkładał nie będziesz. Oddasz mi także swego pierworodnego syna. Tak samo uczynisz (z pierworodnym) z bydła i trzody* (22,28–29); *Wszystkie pierwociny łona do Mnie należą* (34,19a).*

Wymóg: *oddasz mi swego pierworodnego syna*, był właściwie realizowany poprzez ofiary zastępcze, składane ze zwierząt. Po pierwszym tekście z Księgi Wyjścia, na który się powołaliśmy, przychodzi natychmiast dopowiedzenie: *Każdego pierworodnego z synów swoich wykupisz* (Wj 13,13b; zob. 34,20). Istniała świadomość, że pierworodny syn, wykupiony przez zwierzę, żyjąc, należy całkowicie do Boga. Pochodzenie tego przepisu wiązano z pamiętką Wyjścia: *Gdy cię twój syn kiedyś zapyta: Co to oznacza? – odpowiesz mu: Jahwe mocną ręką wywiódł nas z Egiptu, z domu niewoli. Kiedy faraon wzbraiał się nas uwolnić, Jahwe uśmiercił*

wszystko pierwotne w ziemi egipskiej, od pierwotnego człowieka do pierwocin bydła. To właśnie dlatego ofiarują dla Jahwe męskie pierwociny łona, a wykupują każdego swego pierwotnego syna (Wj 13,14–15). Przepis tak silnie związany zarówno w swoim pochodzeniu, jak i co do zasadniczego teologicznego znaczenia, z epopeją Wyjścia należał bez wątpienia do *praw dających życie*. W najgłębszej warstwie znaczeniowej jest intymnie połączony z samą istotą życia. To nieprzypadkowo prorok Ezechiel nawiązuje doń w w. 11, tj. po wyraźnej aluzji do Wyjścia Izraelitów z Egiptu. Związki między tradycjami z Księgi Wyjścia a ujęciem Księgi Ezechiela są przejrzyste.

Czyniąc w w. 26 aluzję do *wszystkich pierwocin łona przeprowadzanych (przez ogień)* Ezechiel genialnie wyraził wiodącą myśl przykazania, przyznającego Bogu wszystko pierwotne w Izraelu, a jednocześnie przypominał haniebną praktykę opartą na LITERALNYM pojmowaniu przepisów znanych z Księgi Wyjścia. Pierwotny nakaz Boży został zinterpretowany w kierunku sprzecznym z jego duchem. Wyrażenie *przeprowadzać (przez ogień) wszystkie pierwociny łona*, którego sens został zresztą wszechstronnie w Wj objaśniony, posłużyło za odskocznię dla uprawiania praktyk, które w dosłownym brzmieniu przykazania doszukiwały się usprawiedliwienia dla siebie. W tym leży przyczyna zamiany terminu „huqqotay“ (*moje prawa*) i „mišpatay“ (*moje nakazy*) z w. 11 na „huqqim“ (*prawa*) i „mišpatim“ (*nakazy*) w w. 25. Były to naprawdę Boże (*moje*) nakazy (por. ww. 13.16.19.21.24; zob. Ez 18,9.19.21), ale wypełniane w sposób, który całkowicie pozbawił je Bożej treści. Stały się ludzkimi nakazami. Z Bożego przykazania pozostała zaledwie litera przepisu. Za tym rozumieniem przemawia również w. 18, gdzie wiarołomny styl życia *ojców* jest nazwany tak samo jak w w. 25: „huqqim“ i „mišpatim“.

Pokrewieństwo Ez 20,25–26 z Wj 13,12, dobór słów i ogólna kompozycja Ezechielowej wypowiedzi przemawiają przeciw interpretacji, która pragnie widzieć tu aluzję do praktyk z natury pogańskich. Ryt ofiarowania synów dla Jahwe miał rysy pod każdym względem pogańskie, tak iż w końcu Jahwe ustępował miejsca Baalowi. Ale trzeba zdawać sobie sprawę, że pierwszym i fundamentalnym odnie-

sieniem dla wypaczonych izraelskich zwyczajów nie były obrzędy pogańskie, lecz przykazanie Boże nagięte w następstwie zła, jakie się zakradło i rozpanoszyło.

W proroctwie Ezechiela brzmią akcenty, które były obecne w proroctwach Jeremiasza: *Zbudowali ponadto wyżyny Baalowi, aby palić w ogniu własnych synów, ofiary dla Baala. Ja tego nie nakazałem, ani nie powiedziałem, ani (nawet) nie przyszło mi to na myśl* (Jr 19,5); a w innym miejscu: *I zbudowali wyżyny Baala, które znajdują się w dolinie Ben-Hinnom, aby swoich synów i swe córki składać ku czci Molocha. Ja im tego nie nakazałem, ani (nawet) nie przyszło mi na myśl, aby czyniono taką obrzydliwość, sprowadzając grzech na Judę* (32,35 – zob. jeszcze 7,30–31). Na kanwie Jeremiaszowych ostrzeżeń cisną się dwie uwagi: gdyby ktośkolwiek sądził, że poprzez ofiary z dzieci oddaje chwałę Bogu, niech wie, że są to ofiary *dla Baala*. Po wtóre, ofiary te ściągają na Judę piętno grzechu, a Boże przykazanie, na które powołują się ofiarodawcy, od samego początku nie ma nic wspólnego z tym, co robią: *Ja tego nie nakazałem, ani nie powiedziałem, ani nawet nie przyszło mi to na myśl*. Przestrogi Jeremiasza potwierdzają przypuszczenie, że szczególnie około VII w. przed Chr. składanie krwawych ofiar z pierwotnych synów stało się częścią wypaczonego kultu Jahwe¹⁴.

Wypowiedzi Jeremiasza i Ezechiela są wierną kontynuacją nauczania proroka Micheasza o istocie prawdziwej religii. Szczególnie bliską paralelę Ez 20,25–26 jest Mi 6,6–7.

Aktualność Ezechielowego proroctwa

Ezechielowe proroctwo dobitnie pokazuje, do czego prowadzi brak troski o czystość wiary. To, co pochodziło od Boga, zostało przez naród Przymierza, zobowiązany do ustawicznej czujności nad poprawnością religii, zdeformowane w perwersyjny system rytów, daleki od ducha mono-teistycznej wiary, lecz nadal przypisywany Bogu.

Ezechiel formułuje swoją myśl w zdaniu: *Przeto i Ja NADAŁEM im prawa niedobre i nakazy, wskutek których nie mogą żyć*. Zawarty jest tutaj sens, ujmujący trudny do wyrażenia stosunek między Bogiem, Dawcą *praw i nakazów*, a urze-

czywistniomym w dziejach Izraela sposobem ich wypełnienia. Bóg, który dał prawa, pozostał Dawcą także wtedy, gdy Izraelici sprzeniewierzyli się Jego woli i unicestwili pierwotne intencje Boże. Praw tych nie tylko nie cofnął, lecz je potwierdził: pozostały nadal ważne, obowiązujące. Czasownik „natan” – „dać”, ma w języku hebrajskim przebogatą gamę znaczeń, a to, o które tu chodzi, jest niemożliwe do wyrażenia za pomocą jednego słowa nawet w naszych rozwiniętych językach nowożytnych. Ale nie chodzi o filozoficzną ideę przyczynowości sprawczej. Ezechiel wybrał czasownik „natan”, by podkreślić skuteczną obecność Boga również w obliczu wiarołomnego zadośćuczynienia Jego woli.

Z faktu, iż *prawa dające życie* (w. 11) zostały przeinaczone w *prawa niedobre* (w. 25), prorok wyprowadza brzemienne w skutki konsekwencję: *prawa niedobre* są przez niego traktowane jako składnik kary Bożej! Bóg nie przeszkadza czynić ludziom tego, co chcą. Ale udaremnia skuteczność zamysłów, jakie opacznie przywiązują do wykonywanych praktyk. W odniesieniu do ofiar z dzieci dokonała się rzecz niebywała: (wypaczone) praktyki religijne przynosiły skutek przeciwny do oczekiwań tych, którzy je wykonywali – stawali się przez nie *nieczysti*: *Uczynilem ich nieczystymi poprzez ich dary ofiarne* (w. 26). Jeżeli człowiek zaprzepaszcza Bożą łaskawość, nie znaczy to, że dar Boży będzie nieskuteczny. Wiarołomstwo sprawia, że dar nadal działa, aczkolwiek w innym kierunku niż wtedy, gdyby został przyjęty ochotnie i właściwie spożytkowany. Boże ukaranie strasznego wiarołomstwa Izraelitów dokonało się rękoma samych odstępców. Odejście od czystej wiary finalizuje się w samowyniszczeniu zepsutego narodu (*aby ich wyniszczyć*)¹⁴. Stwierdzamy paradoksalną opozycję między celem, któremu prawa miały służyć, a funkcją, jaką zyskały na skutek praktykowania przy zaprzepaszczeniu ich Bożej treści. Jednak także w tym drugim przypadku prawa darto-

¹⁴ G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925, s. 87–89; M. Greenberg, *Ezekiel 1–20*, dz. cyt., s. 281.

¹⁵ *Biblia Tysiąclecia* tłumacząc odpowiednie wyrażenie hebrajskie jako „aby obudzić w nich grozę” i *Biblia Poznańska* z przekładem „żeby ich przerazić” rozumijają się z prawdziwym sensem biblijnego tekstu.

wane przez Boga nie mają wyłącznie mocy destrukcyjnej. Stają się bowiem czynnikiem oczyszczenia Ludu Przymierza. Rodziny, które pozostały wierne Bogu, przetrwały przecież w całości, nieuszczerplone. Bóg nie był więc nieczuły na to, co się działo. „Bierność” Boga, sama w sobie, była odpowiedzią na zwyrodniałe odstępstwo. Złość ludzka nawet najlepszym darom Bożym nadaje wartość ambiwalentną: to co dobre może być obrócone na służbę złej sprawy.

Sytuacja historyczna, do której odnosi się proroctwo Ezechiela, należy do przeszłości. Trzeba jednak pamiętać, że i wtedy, gdy Ezechiel wypowiadał te słowa, nikt z jego rodaków nie składał już ofiar z dzieci. Prorokowi nie chodziło o powstrzymanie plagi dzieciobójstwa, bo ta już faktycznie ustała. Jego celem była głęboka refleksja nad istotą prawdziwej religii i pokazanie, że same rytualne praktyki religijne nie są wystarczającą poręką zbawienia, m.in. dlatego, że i one nie są wolne od piętna dwuznaczności, jakie nadaje im człowiek. Ezechiel odwołał się do przykładu, w którym wypaczenie objęło także akt zewnętrzny i było stosunkowo dobrze widoczne. Lecz byłoby błędem sądzić, że prorok nie ma nam dzisiaj nic do powiedzenia. Malując przed starszymi Izraela ponury obraz przeszłości narodu Ezechiel dowodzi, że niebezpieczeństwo fałszywej religijności jest zawsze aktualne. Zwracając się do swoich słuchaczy woła: *Czyż wy nie uczyniliście siebie nieczystymi na sposób waszych ojców?* (w. 30).

Nauka Ezechiela jest twarda. Jego słuchacze, a potem odbiorcy Księgi, odczuwali wyraźną pokusę, aby tak mocne napomnienia ograniczyć do występków z odległej przeszłości. Świadczy o tym w. 31, w którym mamy, pozornie nieważny, dodatek. W nawiązaniu do ww. 25–26 wprowadzono tu słowa *przeprowadzając waszych synów przez ogień*. Dodatku tego nie znali tłumacze greckiej Septuaginty! Autentyczne ostrzeżenie proroka – *ofiarując wasze dary, czynicie siebie nieczystymi z powodu wszystkich waszych bożków aż po dziś dzień* – nakazywało rewizję całości ofiarniczego kultu Izraela. Ponieważ ciężko było podjąć Ezechielowce wyzwanie, tekst autentycznej wypowiedzi został poszerzony w sposób, który pomagał uspokoić sumienia, redukując niewygodne ostrzeżenie do konkretnego

przykładu z odległej przeszłości. Jednak nauka proroka nie przestała być aktualna. Ludzie wierni duchowi proroków napiętnują znamiona postaw, które z rytów religijnych czynią sobie bezpieczną kryjówkę dla ideologii nie mających nic wspólnego z Bogiem.

Ambivalence des dons de Dieu: „Et j'allais jusqu'à leur donner des lois qui n'étaient pas bonnes...” (Ez 20, 25-26)

La prophétie d'Ezéchiel montre expressivement à quoi mène le manque de soin pour la pureté de la foi. Ce qui venait de Dieu a été déformé par le peuple de l'Alliance en un système de rites perversi, éloigné de l'esprit de la foi monothéiste, mais attribué quand même à Dieu. Ezéchiel formule sa pensée dans la phrase suivante: „Et j'allais jusqu'à leur donner des lois qui n'étaient pas bonnes et des coutumes dont ils ne pouvaient pas vivre, et je les souillai par leurs offrandes, en les faisant sacrifier tous leurs premiers-nés, pour les punir, afin qu'ils sachent que

je suis Yahvé”. Dieu, qui a donné les lois, est resté le Donateur, même au moment où les Israélites se sont détournés de sa volonté et ont anéanti les intentions primaires de Dieu. Pour le prophète il ne s'agissait pas d'arrêter la plague d'infanticide, car de fait elle avait cessé. Son but était une réflexion profonde sur l'essentiel de la vraie religion et la démonstration que les rites religieux seuls ne sont pas une garantie suffisante du salut, entre autres parce qu'eux-mêmes ne sont pas libres de l'emprise que leur impose l'homme.



Kazimierz Rosadziński

Rozważania nad podmiotowością polityczną

Spośród nazw, których wieloznaczność przyczynia się do pogłębiania sprzeczności w praktyce i w myśleniu o polityce, wyróżnia się termin „podmiot”, „podmiotowość”. Politologia przejęła go z prawoznawstwa¹, gdzie oznacza on osobę fizyczną lub osobę prawną mogącą posiadać prawa i obowiązki, czyli mogącą uczestniczyć w stosunku prawnym.

Tymczasem stosunki prawne nie są jedynymi więzami społecznymi. Owszem, niesłychanie ważnymi; nie wyczerpują wszakże istoty, sensu osobniczego i zbiorowego życia. Człowiek spełnia się bowiem nie tylko w nieogarnionym universum przyrody, życia społecznego, ale także – psychizmu i wartości. Taka jednostronność postrzegania kulminuje współcześnie w zwartym systemie metodologicznym: pozytywizmie prawnym. Jego princeps inter pares, Hans Kelsen, do końca życia głosił kategoryczne sądy o państwie jako upersonifikowanym porządku prawnym. A urzeczywistnianie zasady powinności orzekanej przez ów naczelny „podmiot” władzy traktował jako główne zadanie prawodawstwa. Residua pozaprawne kwalifikował natomiast jako podlegające tylko opisowi historyków i socjologów, lub – dociekaniom moralistów².

Skrajne konsekwencje założenia, iż posiadającemu imperium przysługuje atrybut wyłącznej podmiotowości, ujawniają się – w modelowej wręcz prostocie – w stanowisku czołowego rzecznika państwa absolutystycznego: *Ci, którzy nad ludźmi otrzymali władzę najwyższą, nie mogą być podporządkowani prawom we właściwym tego słowa znaczeniu, to znaczy: woli ludzi, jako że mieć władzę najwyższą i być podporządkowanym w stosunku do innych, to rzeczy ze sobą sprzeczne*³.

Myślowe parentele tak rozumianego samowładztwa sięgają głęboko w przeszłość. Jego racjonalizacje przyjmowały różne filozoficzne uzasadnienia nie zmieniając wszakże istoty intencji: uprzedmiotowienia człowieka w wymiarze jednostkowym i w konsekwencji – grupowym. Tym sposobem, przyjmując postać określonej artykulacji logicznej, filozofie te zaczęły obiektywnie pełnić funkcje ideologiczne.

Waham się, czy znany wywód Platona w „Państwie” na temat sprawiedliwości uznać za nieporadność pozorowaną czy też – za „desperackie” przesunięcie trudności wynikających z niejednoznaczności języka. Zaczął bowiem Platon od próby określenia sprawiedliwości jako cnoty ludzkiej. Kiedy zaś, po eliminacjach określeń nieadekwatnych, tak pojętej sprawiedliwości nie dało się wywieść w tym toku rozumowania – jak gdyby nic – uciekł się do argumentu, iż badaną cechę łatwiej jest wyodrębnić z całości – z państwa – niż szukać jej w części, tj. w człowieku.

W konsekwencji, snując marzenia o ustroju doskonałym, upodmiotowił strukturę-państwo. Proponując bowiem instrumentarium mające zapewniać „sprawiedliwość” polegającą na takim zespoleniu części, aby spełniały cele całości, zdegradował ludzką podmiotowość. Sens bowiem swojej sofokracji sprowadził do nieskończonego reprodukowania się całości jako wszechwładnego „podmiotu”. Proponowany mechanizm logicznie wynikał z założenia, iż aczkolwiek w człowieku zawiera się natura boska, to jej wyzwolenie ze stanu skażonego „ziemskimi” formami bytu i oglądu może dokonać się tylko poprzez państwo – „podmiot doskonały”.

Podobnym, totalistycznym torem toczyła się także myśl Hegla. Rozumiał bowiem ludzkość jako obiekt urzeczywistniania się w procesie „zasady” przyjmującej kolejno postać:

¹ Zgoda na „przejęcie” omawianego terminu może wyrażać tu różne motywacje, na przykład:

- Świadomy wybór światopoglądowy uznający wiele, co do rodzaju, podmiotów sprawczych.
- Niepodzielanie obawy co do światopoglądowych konsekwencji próby tak szerokiej denotacji nazwy „podmiot”.

² H. Kelsen, *Politics, Ethics, Religion and Law*, w: *Faktoren der politischen Entscheidung. Festgabe für Ernst Fraenkel zum 65. Geburtstag*, Berlin 1963, s. 3 i n.

³ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, Warszawa 1965, s. 381–382.

idei, materii i ducha. Duch subiektywny zaś, manifestując się w jednostkach ludzkich, jest funkcją ducha obiektywnego. Ten zaś, poprzez ludzką egzystencję, może ujawnić się w państwie doskonałym, stanowiącym warunek konieczny celu finalnego: wiedzy absolutnej. Bez prymatu całości nad częścią, państwa nad jednostką, nie jest zatem możliwa – według tego myślenia – samowiedza ducha absolutnego. Identyczna formacja myślenia legła u podstaw wielu ruchów politycznych. Także między innymi tego, którego przedstawiciele nad bramami obozów umieszczali wzniosłą dewizę: Arbeit macht frei.

„Rozumność” podobnych kaźni wynika z doprowadzającej się do absurdu logiki bez zastrzeżeń uznającej dogmat prymatu całości nad jednostką ludzką. „Ubóstwienie” podmiotu totalnego „musi” bowiem – w sytuacjach uznanych przez interpretatorów „dogmatu” za graniczne – motywować biologiczne unicestwienie i preparację psychik jednostek nie poddających się tak czczonej hipostazie.

Przypomniane modele, niejako w laboratoryjnej „czystości”, ujawniają alternatywę: albo przyjąć totalistyczne założenia i tym samym godzić się na depersonalizację osoby, albo przeciwstawić się, przyjąwszy jako constans właśnie wartość osoby. Wzorce te obniżają nadto potworność czającą się za apoteozą „boskości” człowieka mającego spełniać się poprzez Molocha-strukturę, Molocha-hipostazę.

Aparat pojęciowy politologii nie może – jak widać – bezkrytycznie czerpać z zasobu terminów wypracowanych na potrzeby innych dyscyplin. Nauka o polityce jest bowiem usytuowana interdyscyplinarnie i dlatego musi posługiwać się nazwaniami o stosownej ogólności, ale i adekwatności.

Zajmuje się ona wielorakimi – w czasie i przestrzeni – aspektami działań, oddziaływań i zachowań politycznych. Mimo znacznych różnic w stopniu ustrukturyzowania tych płaszczyzn aktywności ludzkiej składnikiem je łączącym jest zawsze pojedynczy człowiek. Ta oczywistość stanowi zatem punkt wyjścia poza prakseologiczną wersję „podmiotowości”, gdzie podmiotem może być tylko pojedynczy – działający aktualnie albo mający możliwość działania – człowiek, tzn. ten, kto jest albo może być sprawcą. Podmiotem działa-

nia nie może być przeto, według niej, ani zespół ludzki czy np. cybernetyczna maszyna, ani też – instytucja prawna lub jakiegokolwiek inne urządzenie⁴.

W dalszym toku rozważań pragnę przeto rozwiązać filozoficzną wersję znaczenia podmiotu: jako osoby nie tylko działającej i przeciwstawionej światu zewnętrznemu, lecz także poznającej i przeżywającej. Uważam bowiem, że również nauka o polityce nie może ogłaszać *désintéressement* wobec implikacji zawartych w alternatywie: albo osoba ludzka, albo „rzecz”. Tezę tę pragnę uzasadnić, posiłkując się dwoma – skądinąd odmiennymi – podejściami, zbieżnymi wszakże w punkcie uznania jednostki ludzkiej jako podmiotu nadrzędnego.

Obiektem wyobcowania – według teorii alienacji – jest człowiek lub jego twory. Człowiek zaś jest w każdym przypadku powtarzającym się i koniecznym warunkiem swoich dzieł, zachowań wobec innych ludzi i samego siebie.

Pole alienacji obiektywnej powstaje zatem wtedy, kiedy twory człowieka – dobra konsumpcji, wytwory ducha, instytucje i organizmy społeczne itp. – „obezwładniają” swego twórcę. W przypadku alienacji subiektywnej z kolei więź zrywa sam człowiek: z mechanizmami społeczeństwa, z samym sobą i własnymi ideami – kiedy nie może spełniać się z powodu swojej sytuacji społecznej, narodowej, duchowej⁵.

Istota postulowanej praktyki politycznej leżałaby zatem w „pozytywnym znoszeniu” ognisk oraz przyczyn alienacji. Byłoby to więc wézwanie do swoistej nieufności wobec rzeczy, własnych twórow tak duchowych jak i materialno-instrumentalnych.

Krótko mówiąc, humanizm ów wyraża się w dyrektywie: wzbudzać procesy upodmiotawiające człowieka, a obszary wszelkiej autoalienacji otwierać ku przekształceniom „odblokowującym”. Rdzeniem tej hermeneutyki jest zatem konkluzja: przyporządkowanie struktur człowiekowi, tzn. „uprawomacnianie” osoby jako wyłącznego podmiotu politycznego – oto istotny cel jakiegokolwiek działań zbiorowych i jednostkowych.

⁴ Z. Cackowski, *Działanie, praktyka, poznanie*, „Studia Filozoficzne” 1/1972, s. 97.

⁵ K. Marks, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, (1857–1858), Berlin 1952.

Do podobnej konkluzji prowadzi także inne, co do drogi, rozumowanie: z punktu widzenia osobnika ujmowanego przyrodniczo wcale nie wynika jego prawo do równości i sprawiedliwości: bierze zaś ono początek z uznania godności jednostki ludzkiej i suwerenności jej aktów decyzyjnych.

Jednakże status osoby, jako odniesienie jakichkolwiek działań, nie może być respektowany tak długo, jak długo monizm metodologiczny będzie utożsamiał się z monizmem ontologicznym. Dopóki bowiem człowiek będzie postrzegany wyłącznie jako obiekt przyrodniczej empirii, a prawomocność egzystencjalnych orzeczeń o nim – ograniczana scentystycznym filtrem metodologicznym, dopóty mówienie o podmiotowości jednostki ludzkiej będzie tylko frazeologicznym ozdobnikiem.

Próby całościowej interpretacji świata nigdy nie będą pełne, dopóki będą ograniczały się do dziedzin obejmowanych naukami przyrodniczymi. Poszukiwania te – dla pełnego obrazu i wizji życia – muszą uwzględniać także „obszary” zawiadywane przez metafizykę. Odpowiedzi na pytania egzystencjalne przyrodoznawstwo – niejako „z definicji” – nie jest w stanie udzielić.

Filozoficznie doniosłą perspektywę uzupełnienia jednostronnej empirii interwencją racjonalistyczną odsłania, przejmujący w swojej prostocie, werset z Księgi Rodzaju. Bezradny w przyrodniczym i kulturowym łańcuchu przyczyn i skutków człowiek cywilizacji pasterskiej odkrywa wyłaniającą się z zadumy nad sobą i swoim losem szansę: powinienś panować nad swoją ułomnością, ty możesz przeciwstawić się temu „łańcuchowi”⁶. A w domyśle: uczestniczysz bowiem w Zasadzie, która czyni to możliwym. Oto liczący tysiące lat pomnik autorefleksji czyniącej człowieka podmiotowo Kimś. Oto „oświecenie” momentu, od którego znalazł się On w nowym „wymiarze” nieprzestrzennej transcendencji.

Antropologia fizyczna wykazuje istnienie ewolucyjnej więzi pomiędzy człowiekiem a światem zwierząt. Antropologia filozoficzna podnosi zaś doniosłe różnice jakościowe: świadomość typu refleksyjnego i zdolność formułowania sądu wartościującego. Doświadczenie zaś wspomnianej

transcendencji w szczególny sposób motywuje podejmowanie celowych działań umożliwiających przeciwstawianie się niektórym osobniczemu imperatywom przyrodniczym, społecznie wyznaczanemu dziedzictwu kulturowemu oraz – formom oglądu i kategoriom myślenia.

W świetle tego twierdzenia nie można bez istotnych zastrzeżeń przyjąć wizji człowieka bez reszty objaśniającej jednostkę ludzką na tle ogólniejszego – przyrodniczego i społecznego – zespołu bytowego. Nie uzasadnia się zatem absolutyzująca konkluzja, jakoby był społeczny jednoznacznie określał świadomość i duchowe potrzeby człowieka.

Z punktu widzenia celu niniejszych rozważań nie ma zaś – jak się zdaje – istotniejszego znaczenia, czy przyjmimy klasyczne, czy też Kartezjańsko-Schelerowskie znaczenie nazwy „osoba ludzka”⁷.

Jakikolwiek precyzyjniejszy wybór nie zmieni bowiem podstawowej konkluzji: podmiotem działań politycznych może być tylko ludzki byt jako osoby, zaś przedmiotami – urzędnictwa i instytucje temu bytowi służące. Człowiek nie daje się bez reszty sprowadzić do tego, co mieści się w pojęciu „jednostka gatunku”, dysponuje bowiem atrybutami przekraczającymi uwarunkowania gatunku, co właśnie konotuje nazwa „osoba”.

W tak pojętej podmiotowości nie może człowieka naśladować ani państwo, jego urzędnictwa i instytucje, ani też grupa społeczna. Struktury te składają się z pojedynczych,

⁶ Rdz 4,7. Moja niekompetencja w tym względzie nakazuje stosowną skromność co do opinii na rzecz takiej czy innej wersji translatorskiej: masz panować nad grzechami, będziesz panować, czy też – możesz panować. Istota zagadnienia leży zresztą w tym, iż każda z wersji (posłuszeństwa, przeznaczenia lub potencjalnej wielkości) wystarczająco obrazowo odsłania antropologiczny sens „przełomu”.

⁷ Ktoś może uznać stanowisko Boecjusza, iż „persona est naturae rationalis individua substantia” (J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, t. LXIV, Paris 1844–1864, s. 1343). Ktoś inny – zgodzić się z przekorną postawą Kartezjusza: „(...) niechajże mnie ludzi (złotliwy geniusz – przyp. mój), ile tylko potrafi, tego jednak nigdy nie dokaże, abym był niczym, dopóki będę myślał sam, że czymś jestem” (R. Descartes, *Medynacje o pierwszej filozofii*, t. I, Warszawa 1958, s. 31). Jeszcze inny – przyjmując za Schelerem: „Osoby ludzkiej nie indywidualizuje dopiero jej ciało (...); nie indywidualizuje jej też zawartość jej aktów, ich treści i przedmioty, bądź przypominieniom czy inny czasowy związek jej przeżyć – lecz cała ta zawartość i związek strumienia przeżyć są treściowo odmienne już dlatego, że różne są w swym jakościowym uposażeniu zindywidualizowane osoby, do których ów strumień należy” (M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, Warszawa 1980, s. 127).

wyposażonych w psychikę, osób – same jednakże zbiorowym mózgiem nie dysponują. Działają zatem z założenia celowo tylko wtedy, kiedy podporządkowują się stosownie wymierzonym procedurom i instrumentom. Poza nimi grupa może ujawniać tylko reakcje archetypowe i instynktowe lub powodować się wypełniającymi jej nieświadomości mitami.

A więc: czy nauka o polityce może abstrahować od wartości? Czy może bagatelizować ważkie odpowiedzi filozofii?

Najpierw przypomnę doniosłe epistemologicznie pouczenie Arystotelesa: *Wszelkie nauczanie i poznanie rozumowe pochodzi z wiedzy wcześniejszej*⁸. Bardziej technicznym językiem tę myśl wyrażając: *Wszelki system wiedzy musi mieć u podstaw pewne twierdzenia, których nie dowodzi się w tym systemie*. Gdy odniesie się ów wymóg do obszaru życia społecznego, wszystko zależy od tego, co człowiek postuluje, a więc – od przyjętego sądu wartościującego.

Jak sformułujemy zatem naczelne zdanie wartościujące w nauce o polityce? Jest czymś dobrym, jeśli rzeczą pierwszą jest struktura, państwo, grupa społeczna, klasa, czy też – jeśli wartością nadrzędną jest osoba ludzka?

Tam, gdzie nauka o polityce wykracza poza rejestrację, opis i analizę formalną, tam gdzie zamierza przewidywać stany przyszłe lub pożądane – musi uprzednio przyjąć cele wyrażone zdaniem wartościującymi. Przyjmując zaś takie cele, dokonuje tym samym wyborów o filozoficznych implikacjach, dotyczących nasamprzód znaczenia nazwy „podmiot polityczny”.

Skuteczność metodologiczna poszczególnych nauk, ich pojęciowy porządek i otwartość na dostateczne sprawdzenia tworzą kulturowe tło pobudzające i podnoszące ogólny poziom jakiegokolwiek pracy intelektualnej, w tym także – teoretyczną kondycję wypracowywanych systemów ideologicznych. Zaś skamieniałe monizmy metodologiczne tworzą zatory sprzyjające nawarstwianiu się obeszłdnijącego doktrynerstwa i powstawaniu zastoju w ideologiach.

⁸ Arystoteles, *Analityki pierwsze i wtórne*, Warszawa 1973, s. 182.

Réflexions sur la subjectivité politique

Il n'y a que la personne qui puisse être le sujet des activités politiques, tandis que leurs objets sont les organisations et les institutions servant la personne. Ni l'Etat – ses organisations et ses institutions – ni un groupe social

ne doit pas imiter l'homme dans sa subjectivité. Car ces structures se composent de personnes uniques, douées de psychique, qui elles-mêmes ne disposent pas cependant d'un cerveau collectif.

Jerzy Gaul

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

Wielkie pojęcia polityczne

Kazimierz Dziewanowski

Wynalazek sankiulotów

Czy państwo znają starą anegdotę o rabinie, do którego przyszedł hodowca drobiu skarżąc się, że mu kury zdychają? Znać? No to posłuchajcie.

– Cóż zrobić – pytał zgnębiony – ruina czeka mnie i moją rodzinę.

– Czym ty je karmisz? – spytał rabin. – Kaszą i otrębami – odparł zapytany. – To ty się przerzuć na pszenicę – poradził rabin.

Po kilku dniach hodowca powrócił. Rebe – powiedział. – Coraz gorzej, one dalej padają, pszenica nie pomaga, co ja mam robić?

– A czym ty je poisz?

– No, czymże jak nie wodą? – odparł zdziwiony drobiarz.

– Daj im mleka – rzekł rabin. – A potem znowu przyjdź do mnie.

Tak też się stało. Po kilku dniach petent znowu powrócił: – Rebe, jest tak źle, że już gorzej nie może być. Już prawie wszystkie padły. Co robić? Ja już jestem zrujnowany.

– Oj źle, bardzo niedobrze – zmartwił się rabin. – A gdzie ty trzymasz te kury?

– Gdzie ja mam je trzymać? W kurniku.

– To ty je teraz przeгон na spacer – poradził rabin. – Niech one pokosztują świeżego powietrza.

Po kilku dniach był hodowca drobiu znowu stawiał się przed obliczem rabina.

– Wszystko przepadło – powiedział. – One wcale nie chciały spacerować. Ja już nie mam żadnej kury.

– To wielka szkoda – rzekł w zamyśleniu rabin. – Wielka szkoda. Ja miałem jeszcze tyle różnych koncepcji...

Tak bywa i z ludzką medycyną. Cholesterol raz szkodzi, kiedy indziej pomaga, masło należy jeść albo go unikać, margaryna bywa zdrowa albo wielce szkodliwa – zależy od czasu, mody i najnowszych koncepcji. Kto się w tym poła-

pie? Mój krewny, lekarz, przez pewien czas okrutnie głodził siebie, żonę i dzieci. A potem mu przeszło. Tak bywa i w innych dziedzinach. Ileż różnych koncepcji przewaliło się za mojej pamięci! Politechnizacja; fabryki domów; informatyka; analiza wartości; kukurydza; integracja; decentralizacja; motoryzacja dźwignią postępu; motoryzacja truje powietrze i marnuje dewizy; mechanizacja rolnictwa; na wszystko kupimy licencje; polegać będziemy na sobie; dynamiczny rozwój; na nic nas nie stać; Polska mocarstwem miedziowym; piekarnie-giganty; zielone światło dla rzemiosła; precz z chałupnictwem i drobną wytwórczością; budujemy kopalnie; zamykamy kopalnie; cały transport koleją; cały transport samochodami; uratuje nas kryl; kryl nie nadaje się do niczego.

W pewnej chwili uświadomiłem sobie, że przez całe dorosłe i świadome życie jestem świadkiem nicustającego poszukiwania sposobu na uproszczenie drogi. Poszukiwania skrótu, który przyspieszy i rozwiąże. Takiego, który szybciej, skuteczniej i w sposób poddający się kontroli poprowadzi nas przez zbocza, granie i wertepy, które inni pokonywali latami wyrabując drogę, drążąc tunele, budując wiadukty. Lecz my inaczej, my pójdziemy na wprost za wskazaniem kompasu. I tak, idąc „na azymut” spuściliśmy niejedną kamienistą lawinę, połamaliśmy sporo nóg, przeleczy wciąż nie widać, a czas jakoś się wydłuża. Może przewodnik zgubił kompas, a może go nie miał; może miał, ale nie taki; może ktoś ukradł igłę. A może to nie był kompas.

Przypominam sobie ze swych czasów taternickich, jaki ogarniał nas śmiech (lecz także lekkie poczucie frustracji), gdy u szczytu, po przebyciu eksponowanej ściany znajdowaliśmy na grani babinę z bańką, z której sprzedawała żętycę. Babina przyszła wygodniejszym szlakiem, nie miała z tego satysfakcji sportowej, ale mogła trochę zarobić, a my czegoś się napić. „Pijcie, panie, boście zmęczeni” – mówiła współczująco. Obraz tej gaździnki nieraz staje mi w oczach, gdy myślę o sprawach donioślejszych. I miewam uczucie, że podążając na skrót utknęliśmy w jakimś kominku, a droga do żętycy wciąż jest sakramencko daleka.

Rodzi się wtedy pytanie: czemu ludzie wciąż szukają owej, jak im się wydaje, krótszej, więc łatwiejszej drogi, drogi na

skrót? Czemu porzucają sprawdzone szlaki mające wprowadzić innosć, dziur, wykrotów i nieprzeliczoną liczbę wad, ale prowadzące jednak naprzód, a nie na bezdroża? Dlaczego wciąż szukają wytrycha, który pozwoli prędzej otworzyć skrzynię, w której podobno ukryta jest przyszłość?

W drukowanych tutaj artykułach była już wielokrotnie mowa o przyczynach tego zjawiska. Mówiliśmy o utopiach i o ich roli w dwudziestym wieku, o mitach, o nieudanych próbach prędkiego przekształcenia świata i człowieka przy użyciu siły, o totalitaryzmie. Mowa była o różnych ideologiach i o kwestionowaniu, a nawet zaprzeczaniu dotychczasowych doświadczeń i osiągnięć ludzkości; o absolutyzmie i o oligarchii, o Machiavellim i o Richelieu, o rewolucji francuskiej i o Bonapartem, o Napoleonie Trzecim i Bismarcku, Franciszku Józefie i Mikołaju, Mussolinim i Hitlerze, Orwellu i Tomaszu Mannie. Tak doszliśmy do próby podsumowania i oceny dobiegającego końca dwudziestego stulecia. Można je nazwać Stuleciem Wielkich Symplicyfikacji, tragicznych uproszczeń, których rezultatem stała się niezmierzona góra trupów i wielka, powszechna nieufność zwieńczona widmem atomowego grzyba. Ale, choć nie mam nadmiernych złudzeń co do charakteru i właściwości współczesnego nam świata, zaryzykowałem tezę, o której prawdziwości (lub fałszu) nie zdołałem się już przekonać: że epoka wielkich uproszczeń kończy się. Wielka groźba powszechnego tryumfu totalitaryzmu powoli odchodzi w przeszłość. Nie ma on już tej siły, która zamraczała umysły, pozyskiwała nowych zwolenników, innych przepelniała rzucającym na kolana strachem; siły, która odbierała nadzieję i sprawiała nieraz, że najświatlejsi nawet ludzie wyrzekali się własnego myślenia. Umilkły bojowe marsze, zwisły sztandary, wygasły „świeciste katedry“, bojowców zastąpili szpicle i posterunkowi.

Ale to wszystko, co rozegrało się w dwudziestym stuleciu, nie było przecież wypadkiem na drodze (jak niektórzy Niemcy próbowali – powodowani zresztą dobrą wolą – objaśnić fenomen hitleryzmu), nie było przejściową aberracją, która nie wiadomo skąd się wzięła. Przyczyny były głębokie i prawdopodobnie to się musiało zdarzyć. Naszą (to znaczy ludzi tego czasu) tragedią jest, że to się zdarzyło za naszego życia.

Ale dlaczego to się musiało zdarzyć?

Powstało już na ten temat niemało teorii i tłumaczeń. W przyszłości będzie ich jeszcze więcej. Powody dwudziestowiecznych wstrząsów są bowiem niezmiernie złożone i wielu elementów z pewnością nie potrafimy jeszcze w ogóle zauważyć. Wciąż mówimy raczej o objawach, niż o przyczynach. Świat okazał się o wiele bardziej skomplikowany, niż sądzili twórcy wszelakich ideologii, autorzy utopii, wodzowie ruchów, ich heroldowie – a także ich ofiary. Nie sądzę, abyśmy w pełni już rozumieli to, co się stało, a tym bardziej nie wiemy, co nadchodzi.

Myślę, że najdalej i najgłębiej w poszukiwaniu przyczyn wydarzeń dwudziestego wieku posunęli się ci, którzy zwracają uwagę na ogromną i doniosłą zmianę w świadomości społeczeństw europejskich, w ich poglądach na historię, rozwój, istotę władzy, jej pochodzenie, na rolę jednostki, jej prawa i obowiązki, wreszcie na jej miejsce w życiu i na sens życia w ogóle, zmianę, jaka nastąpiła w rezultacie rewolucji francuskiej. Oczywiście nie należy tego pojmować wąsko i dosłownie. Chodzi nie tylko o samą rewolucję, ale także o to, co ją poprzedziło oraz o to, co nastąpiło później – aż do roku 1917. I otóż te przemiany, których pierwszym, najdonioślejszym sygnałem było właśnie zburzenie Bastylii, ścięcie króla, Konwent, Terror i wszystko, co się wiąże z rewolucją francuską, a także z późniejszymi wydarzeniami, te przemiany stanowiły przełom, którego znaczenia dopiero zaczynamy się domyślać, choć wydarzeniom tym poświęcono hektolitry atramentu i miliony ton papieru. Był to przełom, który przeorał i zmienił całą dotychczasową historię ludzkości, otworzył ludziom zupełnie nowe horyzonty, zmienił ich sposób myślenia, odczuwania i reagowania.

To nie górnolotne i entuzjastyczne frazesy wielbiciela Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Wcale jej bezkrytycznie nie uwielbiam, tylko próbuję zrozumieć. Wydaje mi się, że zapoczątkowała ona zmianę ludzkiej mentalności, zmianę w pojmowaniu i uprawianiu polityki; przeobrażenie tak głębokie i tak radykalne, że stało się ono początkiem i przyczyną zaburzeń trwających już dwięście lat i wcale jeszcze nie zakończonych. Dokonany został mianowicie wynalazek, po którym wszystko już stało się inne: zasada, na której opiera się władza; zasada, na której opiera się powszechne

ludzkie o niej myślenie i co za tym idzie – zasada uprawiania polityki. A kiedy już dokonano tego wynalazku nic, żadne wysiłki (a podejmowano ogromne, wsparte wielkimi siłami i kosztem mnóstwa ofiar) nie mogły tego wymazać ani zmienić.

Cóż to za wynalazek?

Odwołam się tutaj do zdania wielkiego znawcy historii rewolucji, François Fureta i do jego dzieła pt.: „Zrozumieć rewolucję francuską”. Rektor Ecole des Hautes Etudes et Sciences Sociales w Paryżu pisze tam: *Rewolucja jest przestąpieniem historyczną, która oddziela jedną władzę od drugiej, w której idea ludzkiego oddziaływania na historię zastępuje historię rzeczywistą. W tym przyspieszonym i nieprzewidywalnym zwrocie idea ludzkiego działania przyjmuje cele przeciwne tradycyjnym zasadom porządku społecznego. Dawny ustrój spoczywał w rękach króla, rewolucja jest dziełem ludu. Dawne społeczeństwo było społeczeństwem przywilejów, rewolucja stwarza podstawy równości. Tak właśnie powstaje ideologia radykalnego zerwania z przeszłością, potężny dynamizm kulturowy równości. Od tego momentu wszystko – gospodarka, społeczeństwo, polityka – gną się pod naciskiem ideologii i jej nosicieli; wszystkie podziały i instytucje stają się tymczasowe wobec tego rwącego strumienia.*

Termin ideologia użyty jest tu dla opisanego dwóch zjawisk, które – według mnie – stanowią sam rdzeń świadomości rewolucyjnej. Po pierwsze, wszelkie sprawy jednostki, wszelkie problemy moralne czy intelektualne stają się kwestiami politycznymi i nie ma już ludzkiego nieszczęścia, na które nie szukałoby się politycznego rozwiązania. Po drugie, jako że wszystko jest poznawalne i przetwarzalne, działanie uzależnione jest od wiedzy i moralności; działacze rewolucyjni utożsamiają więc swoje życie prywatne z życiem publicznym i obroną swych ideałów. Ta potężna logika dostarcza – w formie zlaicyzowanej – pewności psychologicznej typowej dla wierzeń religijnych. Jeśli polityka stała się domeną prawdy i kłamstwa, jeśli wyznacza ona granicę między dobrem a złem, to znaleźliśmy się w świecie historycznym, którego dynamika jest zupełnie nowa... Społeczeństwo wyzwolone z kleszczy państwa i ograniczeń władzy, które ukrywały jego dezintegrację, odbudowuje się na poziomie ideologii. Ten

świat, pełen dobrych chęci, który uznaje już istnienie tylko albo wiernych, albo przeciwników, posiada niezwykłą zdolność integracji. Zapoczątkowuje on to, co od tego czasu zwieemy „polityką”, to jest język zarazem powszechny i kontradyktoryjny, w którym toczą się dyskusje i rozgrywają działania wokół problemu władzy. Oczywiście nie znaczy to, że rewolucja francuska wynalazła politykę jako niezależną dziedzinę wiedzy: w samej tylko Europie chrześcijańskiej teoria działania politycznego jako takiego pochodzi od Machiavellego, a uczona debata wokół historycznych źródeł instytucji społecznych osiągnęła szczyty w XVII wieku... Francuzi w końcu XVIII wieku zapoczątkowali natomiast nie politykę w sensie odrębnej i zlaicyzowanej dziedziny refleksji krytycznej, lecz politykę demokratyczną jako ideologię narodową. Tajemnica, przesłanie, promieniowanie roku 1789 leży w tym właśnie bezprecedensowym odkryciu o tak ważnych konsekwencjach.

Oznacza to, zdaniem Fureta, że odtąd powstał nowy system wierzeń tworzących normę praworządności, zrodzony z rewolucji francuskiej, tworzących nową normę sprawiedliwości naturalnej głoszącą, że lud, który ma a priori dobrą wolę, ma też prawo do wolności i równości. I ma również dwa inne prawa: do tworzenia władzy, która mu odpowiada, mającej zadanie praktycznej realizacji powyższych zasad, oraz prawo do łamania oporu i zniszczenia wrogów, którzy mu się przeciwstawiają, ergo są przeciwni wolności i równości.

Jeżeli przyjąć, że taka analiza skutków rewolucji francuskiej jest słuszna (a sądzę, że jest), to staje się jasne, jak wielki i głęboki to był przełom w mentalności społeczeństwa, w podejmowaniu – i uprawianiu – polityki. Wszak jeszcze niedawno królowie Francji nadawali prawa i wydawali zakazy sygnując je formułą: „Bo tak nam się podoba...” Natomiast teraz zmieniła się zasada, na jakiej narody zaczęły legitymizować władzę. Musiała więc też się zmienić władza i polityka, to znaczy metody walki o władzę i o utrzymanie jej. Nie stało się to od razu. W Europie proces ten trwał do połowy XX wieku, a są rejony świata, gdzie nadal jeszcze nie zakończył się i nie ugruntował.

Rezultaty tej zmiany były dalekosiężne i niejednoznaczne. Otworzyła ona w niektórych krajach drogę do szybkiego rozwoju materialnego i kulturalnego, do powstania różnorodnych instytucji demokratycznych, do szeroko pojętego postępu. Kraje te w ciągu następnych stu pięćdziesięciu lat utworzyły czołówkę cywilizacyjną świata. Nastąpiły w nich głębokie przemiany społeczne. W innych krajach skutkiem tej zmiany było właśnie podjęcie uporczywych, niezwykle kosztownych i marnotrawnych, a co gorsza nieskutecznych prób marszu na skróty. Czymże bowiem był totalitaryzm jak nie próbą trwałego przejęcia władzy przez mniejszość uformowaną w sposób oligarchiczny, która dopasowała swą politykę do żądań stawianych przez nową epokę: to znaczy do konieczności działania pod pozorem realizacji wzniosłych i szlachetnych celów, przy uwzględnieniu wymogów wynalezionej przez sankiulotów polityki demokratycznej; a więc wymogów sytuacji, w której ideologia staje się polityką a polityka ideologią. Jeżeli lud jest a priori szlachetny, to szlachetni są również ludzie wysuwający się (w dowolny sposób) na jego czoło. Natomiast przeciwnicy polityki uprawianej przez lud lub w imieniu ludu mogą być tylko nikczemni i zdrajczy.

I oto mamy już teoretyczną podstawę modelu totalitarnego bez względu na jego lokalne osobliwości.

Tak więc owa zdefiniowana przez Fureta polityka demokratyczna wywodząca się z Wielkiej Rewolucji Francuskiej i stanowiąca całkowitą zmianę w stosunku do poprzedniego pojmowania polityki przyniosła, w zależności od miejsca i okoliczności, diametralnie różne rezultaty.

Można by tu powiedzieć, że zawiniła nie tyle sama polityka demokratyczna, ile jej fałszywe interpretacje i wykorzystanie; że nieszczęścia dwudziestego wieku sprowadziła na świat nie ona, lecz przewrotne jej przywłaszczenie, to znaczy uprawianie polityki antydemokratycznej i służącej interesom mniejszości pod pozorem uprawiania polityki demokratycznej. Taki wniosek będzie chyba słuszny i prawdziwy, trzeba jednak zauważyć, że ów przełom w świadomości i oczekiwaniach społeczeństw, o którym mówimy, ułatwił tego rodzaju próby i nadał im wielką siłę.

Dlatego właśnie sędzę, że to, co się stało w naszym stuleciu, musiało się zdarzyć. Ten przełom i zmiana musiały spowodować różne, a nawet sprzeczne rezultaty. Inaczej chyba stać się nie mogło. Jednak od chwili, gdy podjęto pierwsze próby wykorzystania polityki demokratycznej w interesie grup oligarchicznych, innymi słowy – od kiedy w dwudziestym wieku zrodziły się próby totalitarne, minęło już niemało czasu, a totalitaryzm zdążył się skompromitować i zawiódł pokładane w nim przez masowego odbiorcę oczekiwania. Nie spełnił swych wspaniałych a buńczucznych obietnic. Slumsy na Sycylii, które istniały w dniu objęcia władzy przez Mussoliniego, istniały też w niezmienionej postaci w dniu, w którym ją utracił. Środki, które Wódz wydobywał niezwykłymi sposobami z gospodarki kraju, utonęły w kieszeniach jego hierarchów, zmarnotrawiono je w bezużytecznych przedsięwzięciach prestiżowych albo zaprzepaszczono w zagranicznych awanturach. Lud, w którego imieniu to wszystko się odbywało, nic na tym nie zyskał, a wielu jego synów poległo na niechcianej wojnie. Nic dziwnego, że w końcu trup wodza zawisł na placu w Mediolanie. Myślę, że był to koniec bardziej jeszcze wymowny niż koniec hitlerowskich dostojników powieszonych w Norimberdze.

Ale polityka demokratyczna, o której pisał Furet, nadal pozostała faktem, który trwa. W krajach najwyżej rozwiniętych umocniły się rzeczywiste instytucje demokratyczne. Doszłusowały do nich te spośród innych krajów, które pozbyły się totalitaryzmu i jego ideologii marszu na skróty: RFN, Włochy, Japonia, Hiszpania, Portugalia, Grecja. Dzisiaj wszystkie kraje zamożne są demokracjami parlamentarnymi. Wydaje się jednak, że również w krajach niezamożnych pokusy totalitarne osłabły i to chyba właśnie z tej przyczyny, że totalitaryzm okazał się niewydolny w dziedzinie gospodarczej. Jego rzekoma zdolność do poprowadzenia społeczeństw krótszą drogą do pomyślności okazała się mitem; natomiast prawdziwe okazało się to, że stanowi on narzędzie do utrwalania nierówności społecznej, a zwłaszcza nierówności praw i obowiązków. Jest ustrojem trwałych przywilejów dla nielicznych.

Tak więc ów wielki wynalazek sankiulotów, który Furet nazywa polityką demokratyczną, przyniósł światu w dwudziestym wieku sprzeczne rezultaty: niemało dobra, ale jeszcze więcej zła. Można jednak sądzić, że był to po prostu etap przejściowy, który już się powoli kończy. Co nastąpi dalej? Tego nie wiem. Być może przekona się o tym mój wnuk. Chciałbym, żeby wiedział, że jego dziadek już dzisiaj stawiał to pytanie.

Wśród pamiętników

Warszawskie harcerki 1939–1945*

Uwagi o pamiętnikach i wspomnieniach harcerek Warszawy 1939–1945 spisuję jesienią roku 1984 w Nałęczowie, w pobliżu „Chaty” Stefana Żeromskiego i mauzoleum jego syna, Adama, który należał do pierwszego pokolenia polskich skautów i który zmarł tutaj na gruźlicę w roku 1918, to znaczy w dziewiętnastym roku życia. Ojciec poświęcił synowi i harcerstwu serdeczne strońce, a wśród skromnych eksponatów nałęczowskiej „Chaty” znaleźć można narty, sprzęt do wspinaczek górskich, wreszcie fotografie Adasia siedzącego w harcerskim mundurku na koniu. Adam Żeromski należał do tego pokolenia, które odkryło dla siebie harcerstwo. Stanowiąc odmianę skautingu różniło się ono od niego ideą narodową i nawiązaniem do rycerskich tradycji. I tak szła ta tradycja przez następne roczniki i pokolenia.

Harcerstwo czasu II wojny to moje roczniki i moi koledzy, ale ja harcerskiego bakcyła nie połąknałem. Raziło mnie już przed wojną dyscypliną z pozoru paramilitarną, wydawało mi się dziecinne i bezrefleksyjne. Kiedy ukazało się konspiracyjne wydanie „Kamieni na szaniec” polemizowano z tą książką mówiąc o tym, że brak w niej pogłębionej refleksji społecznej. Powtarzano te zarzuty w pierwszych powojennych latach, kiedy dyskusje toczyły się jeszcze – częściowo przynajmniej – bona fide.

Kiedy dziś przypominam sobie te dyskusje i polemiki, ich argumenty wydają mi się na tle omawianych wspomnień sypkie. Nie dlatego, że II Rzeczpospolita wyzbyta była kontrastów społecznych i politycznych. Nie dlatego również, abym nie dostrzegał refleksu tych kontrastów w młodym pokoleniu, a konfliktów także w bardzo młodzieńczych organizacjach. Dlatego, że w odczuciu bardzo wielu młodych po wrześniu 1939 roku trzeba było najpierw być, a potem dopiero filozofować.

Roczniki urodzone po odzyskaniu niepodległości w roku 1918 – włączając te, które Polskę niepodległą ogarniały pamięcią i wyobraźnią pierwszych lat szkolnych – znajdowały w harcerstwie nie tylko ujęcie dla potrzeby wspólnej przygody i bliskiego koleżeństwa. Harcerstwo postaciowało dla nich niezbywalny składnik Polski, a Polska była – inaczej niż dla pokoleń dojrzałych w niewoli – oczywistością. Dla pokolenia skupiającego się wokół har-

* *Pełnić służbę... Z pamiętników i wspomnień harcerek Warszawy 1939–1945*, pod redakcją Anny Zawadzkiej i Zofii Zawadzkiej, Warszawa 1983, ss. 578.

cerstwa nieistnienie wolnej Polski było niewyobrażalne, a okupacja choć okrutna nosiła cechy nierzeczywistej rzeczywistości. Dlatego zaraz po Wrześniu spontanicznie odradza się w Warszawie harcerstwo męskie i to, które nas tu bezpośrednio interesuje – żeńskie. Dziewczęta szukają się nawzajem, odtwarzają dawne drużyny, bardzo prędko znajdują pole społecznej działalności. Są to mówiąc ogólnie dziewczęta w wieku od 13 do 18 roku życia, choć nie brakło i młodszych. Pola aktywności rychło koordynowanej przez Komendę Warszawskiej Chorągwi Harcererek były różnorodne. Dziewczęta uczestniczyły w samokształceniu, pomagały w półinternatach dla dzieci niezdolnych, pomagały rodzinom tych dzieci, pomagały też w pracach „Patronatu”. To były pola aktywności najbardziej kobiece i tradycyjne. Jednocześnie biegle szkolnie sanitarne, łącznościowe, wywiadowcze. W roku 1944 Warszawska Chorągiew Harcererek, podzielona na 3 oddziały, skupiała 11 hufców i 80 drużyn. Działalność obejmowała wszystkie wskazane zakresy, jako że starsze dziewczęta łączyły udział w harcerstwie ze służbą w Armii Krajowej, a w całym okresie harcerstwo stanowiło grzybnięć konspiracyjnego wojska.

Potrzeba zabawy, wspólnych obozowisk (organizowanych pod różnymi pozorami) łączyła się od początku ze śmiertelnym zagrożeniem tych, które uczestniczyły w akcjach dywersyjno-wywiadowczych. Z roku 1940 pochodzi gryps wysłany z Pawiaka przez Halinę Izbanównę, wkrótce rozstrzelaną w Palmirach. W grypsie autorka pisze: *Jeden z przyjaciół (czytaj gestapowców) powiedział, że niektóre kobiety są bardziej niebezpieczne niż mężczyźni, dlatego muszą siedzieć i cierpieć, aż upadną na duchu. Głupcy. Nie wiedzą o tym, że na Polki wywierają w ten sposób wprost przeciwny skutek. Co tam, nam nic nie będzie, byle Polska była, to będzie dla nas najwyższą nagrodą.* Gryps pochodzi z początków okupacji, zawiera – nieliczne w książce – zdania uogólniające. W innych relacjach unika się wielkich słów, język jest jasny i konkretny, chodzi o to, by opowiedzieć o doświadczanych faktach. W roku 1944 zaarrestowano Krystynę Kalusińską, przyłapaną na kolporcie niemieckojęzycznej prasy dywersyjnej. Wkrótce rozstrzelano ją w murach getta. Zanim to nastąpiło, według słów jej matki: *Wszystkie ciepłe rzeczy rozdała współwięźniarkom, które poszły do obozu, gdyż wiedziała, że jej już nie będą potrzebne.*

Czternastoletnia Janina Tatarkiewiczówna, która z pewnym naruszeniem regulaminu została łączniczką sanitarną w powstańczym szpitalu, pisze: *Wielka przygoda trwała – nie było we mnie jeszcze lęku, było zdumienie: czyżby „harcerska gra” mogła być tak okrutna?* Krótko potem po zbombardowaniu jej szpitala dodaje: *Wtedy zrozumiałam, że to nie harcerska gra, nie – wielka przygoda. Przyszedł lęk, chyba wtedy przestałam być dzieckiem.*

Można więc w tych tekstach znaleźć oscylację między dzieciństwem a dojrzałością. Najczęściej przecież dziewczęta przekraczały próg dojrzałości i odpowiedzialności bezpośrednio w akcji. Maria Krassowska, piętnastolatka o nieprostej osobowości (choć w zapiskach najbardziej chyba dziecinna), znajduje w harcerstwie cel życia, który migotał jej przedtem niejasno. Zanim 1 sierpnia 44 zginęła śmiercią żołnierza, uczestniczyła jesienią poprzedniego roku w dekoracji Pomnika Saperów. Ta akcja wryła się dziewczętom w pamięć. W konspiracji wielka była potrzeba jawności, tłumiona potrzeba demonstrowania siebie prawdziwym. Dlatego bardzo przeżywały większe zbiórki drużyn, które kilkakrotnie się jednak odbyły, przywiązane były do emblematów, przez które rozpoznawała się wspólnota harcerska (trzy szpilki o różnokolorowych główkach wpięte w klapę).

Egzaminem dojrzałości było dla łączniczek i sanitariuszek Powstanie Warszawskie. Niespełna szesnastoletnia sanitariuszka Danuta Cichocka w pierwszych dniach powstania znalazła się na Mokotowie na terenie penetrowanym przez Niemców, w punkcie sanitarnym, który opuścił lekarz. Ona pozostała z ciężko rannym pacjentem, który cierpiał nie mogąc oddać moczu. Nie ma żadnych barier w psychice tej młodziutkiej, od razu dojrzałej samarytanki.

Romana Zdziarska, która przeszła przez Dworzec Gdański na Stare Miasto (!), dziwi się we wspomnieniach lakonicznie: *Jak się to stało, że spódnica moja zmieniła się od kul w sito, a nogi pozostały całe z wyjątkiem kilku zadraśnięć, trudno dziś odpowiedzieć.*

Powstawała w tych warunkach, jak pisze Krystyna Z. Sroczyńska, *atmosfera ogromnego koleżeństwa i absolutnego nieoszczędzania swojej osoby*. Mimo zrozumiałych (a wtedy ostro odczuwanych) różnic między dzielnicami miasta i oddziałami – istniało poczucie szorstkiego braterstwa dziewcząt i chłopców. Kiedy żandarmeria powstańcza na Mokotowie odebrała jednej z nich broń krótką (*bo kobietom u nas nie wolno nosić broni*), „Radosław” zareagował ostro stwierdzając, że w jego oddziałach chłopcy i dziewczęta stanowią wspólnotę o równych prawach i obowiązkach. Broń oddano dziewczynie.

Stale działał w nich aparat wewnętrznej samokontroli. Czy robiłam wszystko, co mogłam? Czy nie zaniedbałam czegoś? – rachują się ze sobą wewnętrznie. Za każdym razem są to sytuacje hipotetyczne, w których nie zapewne nie mogłyby więcej zdziałać, ale dręczące pytania zostały w nich na zawsze.

Te dziewczęta – przekraczające granicę dzieciństwa i dojrzałości pod ostrzałem snajperów i w zaduchu kanałów – wyrastają też z zewnętrznych rytuałów harcerstwa. „Krag”, „ognisko”, „wieczornica” zdają im się z nagłą czymś odległym i dziecinny.

Teresa Wilska notuje 7 sierpnia 44 następujące zdanie „Lotki”:
– Ani myślę słuchać głądzenia na temat bohaterstwa czy innej odwagi. Mam to w nosie, a śpiewać też nie myślę. Niech obywatelka Jaga pójdzie na Wolę, to straci ochotę do ognisk i śpiewów. W języku, który nabiera szorstkości, wyraża się romantyzm prawdziwy, wyzbyty sentymentalizmu i pustostłowia. Harcerki są świadome, że powstaniec to ktoś inny niż żołnierz armii regularnej. Zofia Schuch pisze o konfliktach z szefem sanitarnym, któremu podlegały: *Szef, oficer zawodowy, oczekiwał od nas jedynie gotowości do wykonywania rozkazów, podporządkowywał wszystkie regulaminowi i segregował sprawy według kompetencji. My uważałyśmy, że Powstanie stwarza sytuacje zupełnie niespotykane, nie przewidziane regulaminem wojskowym i że trzeba się kierować jedynie obowiązkiem niesienia pomocy wszystkim, wszędzie i w każdej dziedzinie.* To wojsko, które wyszło z podziemia, było inne niż w roku 39. Nowe, ochotai-cze roczniki nadawały mu inną, dynamiczną treść. W tym kontekście naturalnie brzmią słowa chłopca ze Starówki: *Co za szczęście, że to całe piekło na nas się zważyło. Żeby tylko jak najdłużej udało się nam to u nas zatrzymać.* Koleżeństwo było między szarżami większe, udział kobiet – co dokumentuje ta książka – znaczniejszy i bardziej aktywny niż w kampaniach i powstaniach wcześniejszych. Dyscyplina zostawiająca większą swobodę działania i improwizacji w sytuacjach z pozoru nie do wytrzymania, ale od pierwszego do ostatniego wystrzału właśnie dyscyplina. Nie było powstańców bez powstania, nie byłoby powstania bez rozkazu miarodajnych dowódców do wydawania rozkazów powołanych.

Nad wyraz ciężki był dla chłopców i dziewcząt rozkaz ostatni. Halina Nowak z Żoliborza pisze: *Gdy wieczorem (30 IX) podano do ogólnej wiadomości, że zgodnie z rozkazem Komendy Głównej Żoliborz skapitulował – początkowo nikt nie mógł w to uwierzyć. Po pierwszej chwili oszołomienia wpadliśmy następnie w dziką rozpacz, wielu usiłowało popełnić samobójstwo, buntowaliśmy się przeciw temu – jak wówczas sądziliśmy – absurdalnemu rozkazowi.* Teresa Wilska notuje 2 października w Śródmieściu: *Majtek mówi, że gdyby nie był wierzący, palnąłby sobie w łeb.* A potem rozmowy o obozie, o Niemcach, o powstaniu: *– Dlaczego to wszystko poszło na marne – Na marne? Nie pleć. Przez Powstanie pokazaliśmy, że Polska chce i musi być wolna.* Nie można się wtrącać do tej ich na gorąco toczonej rozmowy. Po czterdziestu latach historyk może dopowiedzieć jedynie, że wszystkie wielkie powstania polskie poniosły klęskę, a zarazem, że bez tych powstań nie byłoby współczesnego narodu polskiego.

Starsi chłopcy i dziewczęta z roku 1944 pamiętali uroczyste obchody stulecia Nocy Listopadowej, a wszyscy pamiętali przy-

garbione postacie staruszków w granatowych mundurach – ostatnich weteranów roku sześćdziesiątego trzeciego. Niezależnie od dalszych losów 2 października 44 w trakcie tej dręczącej rozmowy kończyli zapis w sztafecie młodych pokoleń polskich. Niektórzy przez parę tygodni, inni przez 63 dni współtworzyli wolną Polskę i pamięć o tym pozostała w nich na zawsze. A po jakimś czasie przejęły tę pamięć następne pokolenia.

Inicjatywę wydania książki, o której mowa, podjął w roku 1966 Stanisław Płoski w trosce o zgromadzenie relacji i wspomnień o polskim harcerstwie żeńskim czasu II wojny. W ciągu kilku lat zgromadzony został obszerny materiał. Jego częstkę wyzyskano w książce „Harcerki 1939–1945”, wydanej i pogrzebanej zarazem w mikroskopijnym nakładzie. Od razu powstała też myśl, aby z tego obszernego materiału ułożyć książkę-relację poświęconą harcerkom samej Warszawy. Książka dzieli się na 4 części wyznaczone przez chronologię: Wrzesień 1939, Okupacja, Powstanie Warszawskie, Popowstaniowe Drogi. Edytorki Anna Zawadzka i Zofia Zawadzka połączyły teksty komentarzem wiążącym. W ten sposób powstaje jakby zyciorys zbiorczy pisany przez często nie znane sobie nawzajem autorki. Inny teren i warunki działań nie zmieniają faktu, że jest to coś w rodzaju szkicu do portretu zbiorowego. Niestety często do portretu trumiennego, dlatego żal, że w indeksach nie rozwinięto biograficznych informacji o tych, które zasłużyły na osobiste miejsce w historii. Piękną przedmowę napisał Aleksander Kamiński w roku 1973. Przedmówca, którego nazwisko ujęto w czarne ramki, nie doczekał tej książki. Niewczesne byłoby tu narzekanie na proces wydawniczy, który w drobnej części jest procesem technicznym. Takie książki się nie starzeją. Mówią one bowiem o postawach, które nie ulegają przedawnieniu, o postawach przekraczających siebie, o bezpośrednim służeniu Polsce, choćby to było nie wiadomo jak trudne.

Jan Górski



ALBUM PODRĘCZNY

Jerzy Wolff urodził się w 1902 r. w Pokrzywnicy w Kieleckiem. Od małego dziecka pamięta siebie zawsze rysującego. Studia malarskie w krakowskiej ASP (1920–1926) były więc konsekwencją jego zainteresowań i uzdolnień. Jednakże jego stosunek do piękna i sztuki ukształtował się dopiero, co sam podkreśla, w kontakcie z wielkim malarstwem europejskim podczas prawie pięcioletniego pobytu w Paryżu na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych. Uchroniło go to przed zaściankowością: na Gierymskiego, Wojtkiewicza czy Potworowskiego, a nawet na Matejkę patrzy przede wszystkim jak na artystów i w tym sensie nie ma dlań żadnego znaczenia, czy byli Polakami.

Od 1927 r., kiedy zadebiutował, eksponował swe prace w ponad 60 wystawach zbiorowych i indywidualnych; jego pierwszy własny pokaz odbył się w 1939 r., zaś ostatnia wielka wystawa monograficzna miała miejsce w Zachęcie w marcu 1981 r. Obecnie jego obrazy – podobnie jak innych twórców współczesnych – bardzo trudno zobaczyć, mimo że na przykład warszawskie Muzeum Narodowe ma ok. 80 jego płócien. Ale z braku miejsca dla galerii sztuki nowoczesnej są one przechowywane w magazynach.

W 1952 r. przyjął święcenia kapłańskie. Od lat mieszka w Laskach nie zaprzestawszy bynajmniej swych dwóch pasji: malowania (dawniej uprawiał też grafikę, ale ją zarzucił) i pisania o sztuce. Tym ostatnim para się też już od pół wieku: przed wojną m.in. w „Głosie Plastyków”, „Arkadach”, „Ateneum”, „Plastyce”; po wojnie (również m.in.) w „Odrodzeniu”, „Przeglądzie Artystycznym”, „Znaku”, „Polityce”, „Tygodniku Powszechnym”. Część esejów ujęta została w wydawnictwa książkowe: „Kształt Piękna” (73) i „Wybrańcy sztuki” (82). Ufa w sens pisania o sztuce i wierzy, że jego własna działalność na tym polu owocowała. Ma tego dowody w postaci wizyt czytelników swoich książek w Laskach. To oznacza, że wywarły one na nich jakiś wpływ – że może otworzyły im drogę do piękna, a jeśli już raz na tę drogę weszli, czekają ich na niej – tego jest pewien – kolosalne korzyści duchowe.

Nie uważa się za kapistę, jak niekiedy przedstawia się go w zarysach historii sztuki, nigdy nie należał do tzw. Komitetu Paryskiego, mimo przyjaźni z niektórymi jego członkami: Janem Cybisem, Józefem Czapskim, Hanną Rudzką-Cybisową, Zygmuntem Waliszewskim (którego monografię jest autorem). Zgadza się natomiast, aby określać go mianem kolorysty. To prawda, że wobec tzw. nurtów awangardowych był zawsze bardzo zdystansowany.

A dwudziestowieczna sztuka sakralna? Trudno mu podać przyczyny tego, jak je nazywa, potwornego załamania, którego końca bynajmniej nie widać. Sam malował też obrazy religijne i nie traktował ich inaczej od pozostałych. Czego oczekiwałby jako ksiądz od twórcy obrazu sakralnego? – żeby to był obraz artystycznie wartościowy. Współczesne środki można pogodzić z figuratywnością, ale dzieje się tak bardzo rzadko. A czy będzie lepiej? – trudno mu w to uwierzyć, ponieważ nie ma malarzy (odczuwa tu od lat jakąś ogólną, światową zapaść), zaś kultura plastyczna księży jest, jak mówi, dramatyczna: dramatyczna, jeżeli nie tragiczna.

Jerzy Wolff jest jedynym artystą malarzem wśród polskich księży.

Twórczość powstaje z potrzeby wewnętrznej, która budzi się wtedy, kiedy oglądam naturę lub to, co się dzieje we mnie – te jakieś obrazy, które przeze mnie przepływają, które we mnie tkwią. Noszę się z nimi tak długo, dopóki nie odczuję potrzeby ich „urodzenia”, a tym samym podzielenia się z ludźmi moim przeżyciem wewnętrznym. Bo sztuka jest wypowiedzią, daniem wyrazu wizji, która umieszczona bardzo głęboko w duszy ludzkiej domaga się równocześnie podzielenia się nią z innymi. To, że ktoś to potem ogląda, że jacyś ludzie to odczuwają, jest dla artystów bardzo ważne.

Zachwyt był i jest powodem powstawania obrazów – i pejzaży, i wizji. Zachwyt i pragnienie uzewnętrznienia tego zachwytu.

To jest właściwie jedyna przyczyna prawdziwa.

Twórca musi ujrzeć w sobie to dobro duchowe, jakim jest piękno. Jeżeli ma do czynienia z naturą – to też musi ujrzeć ją pod postacią piękną, które w sobie – w postaci fragmentu natury zamyka. Bez tego nie ma sztuki. Bo obraz to jest pewne dzieło, w którym zawarte jest piękno – piękno plastyczne, swoiste dla malarstwa, nie inne. Im więcej tego piękna, tym dzieło jest wartościowsze.

A prawda artystyczna? To jest zgodność z regułami piękna. One tkwią w człowieku, we mnie. Są zgodne z moimi marzeniami. Odczuwam jakieś marzenie o pięknie i to piękno, które się ukazuje w moim marzeniu, jest zgodne z regułami, które obowiązywały równie dobrze Leonarda da Vinci czy Tycjana, jak później impresjonistów i Bonnard. I jak obowiązują dzisiejszego artystę, którego ja uważam za prawdziwego artystę. A kto jest prawdziwym artystą? Tego nie można wiedzieć, to można jedynie odczuć. Przy czym nie znaczy to, że piękno jest subiektywne. Nie, jedynie – że droga dojścia do piękna obiektywnego jest jak najbardziej subiektywna. I nie ma innej. Jeżeli odkrywam piękno w jakimś dziele – obojętne piętnastowiecznym czy nowoczesnym – to ja to dzieło kwalifikuję jako dzieło sztuki, ponieważ to ja wykrywam w nim piękno.

Konflikt wiary i twórczości? W ogóle nie rozumiem tego problemu, jest on dla mnie nieprawdopodobny lub źle postawiony, tak dalece wydaje mi się niemożliwy. Nigdy mi się nie nasuwał, podobnie jak rozważanie prawdy artystycznej w kontekście etyki. Tworzę to, co się we mnie pojawia. Jeżeli pojawia się we mnie, dajmy na to, scena Zwiastowania, to odczuwam potrzebę namalowania tej sceny, jak kiedy indziej pejzażu czy abstrakcyjnej wizji. Podobnie: jeżeli wypowiadam siebie, to wypowiadam siebie możliwie najpełniej. Skoro zaś moja wypowiedź jest prawdziwa, jak może być sprzeczna z etyką? Tym bardziej że jakieś moje tęsknoty, moje wypowiedzi artystyczne są równocześnie z etyką chrześcijańską w pełni zgodne. Ja o tej zgodności jestem całkowicie przekonany, bo dla mnie w ogóle nie istnieje problem wiary w to czy w tamto. Ja przyjmuję absolutnie wszystko, co wiara do wierzenia podaje bez żadnych trudności.

Znak jakości

Każdy, kto projektuje kościoły, jest narażony na rozmaite „pokusy twórcze”. Projektując kościół w Duczkach doznałem i ja wielu pokus, do których w tym przypadku dołączyły się dodatkowo pozostawłości myślowe po projektowaniu wielkoprzestrzennych obiektów, z jakimi zetknąłem się poprzednio. Takie zwierzenia autorskie zanotowała pięć lat temu „Architektura” prezentując projekt kościoła Macieja Krasińskiego. Myślę, że tylko dobry architekt dojrzcza do takich refleksji. Poszukując po całej Polsce tematów do niniejszej rubryki coraz częściej zauważam skutek poddania się tym zwodniczym „pokusom twórczym”, o których mówi Krasiński. Skutkiem bywa taniość architektury opartej o brak dyscypliny warsztatowej, o chęć wyżycia się po latach biurowej posuchy. Przyszli historycy architektury polskiej lat osiemdziesiątych bez wątpienia przeanalizują to zjawisko braku dojrzałości warsztatowej u dziesiątków architektów.

Tak jak paradoksalnym sprawdzianem jakości pokolenia architektów lat sześćdziesiątych była prestidigitatorska umiejętność projektowania względnie dobrych mieszkań na podstawie z gruntu złego normatywu mieszkaniowego (vide Sady Żoliborskie), tak dziś takim sprawdzianem staje się umiejętność projektowania świątyń. Nie koliduje to z pasją i emocją, jaką daje temat.

Zacząłem prezentację kościoła poświęconego 9 września 1985 roku od postaci autora. Ale wśród autorów dotychczas prezentowanych świątyń jest to przypadek na razie odosobniony, z racji jego poprzednich realizacji zaliczanych do najlepszych dzieł powojennej architektury w Polsce. „Supersam”, katowicki „Spodek”, „Olivia”, łódzki „Central” – to znane powszechnie obiekty o zauważalnej jakości projektu. I teraz kościół – skoro jest to czas budowania świątyń. Stąd moja wyjątkowa ciekawość, jak tej klasy architekt – i to dotychczas nie stykający się z problemami architektury sakralnej – poradzi sobie z własnymi pokusami twórczymi.

Przez kilka ostatnich lat (budowę rozpoczęto w 1979 roku) z okien białostockiego pociągu obserwowałem co tydzień coraz wyżej pnące się lekko pochyłe mury kościoła w Duczkach. Nie wspięły się wyżej niż 15 metrów nad poziom płaskiego tutaj, ot takiego zwykłego wołomińskiego pejzażu. Tylko ażurowa dzwonnica, lekko odstawiona od głównej bryły świątyni, podnosi krzyż dwa razy wyżej niż mury.

Charakterystyczny zabieg nieznacznej pochyłości do środka ceglanych murów kościoła daje iluzjonistyczny efekt zwiększonej wysokości (trzeba umieć wykorzystać doświadczenia historii

architektury). Drugie wrażenie ogólne to masywność ścian, ich niespotykana grubość widoczna w gładkich okien. To jest także prawidłowo wykorzystany stary pomysł muru z pustką wewnątrz.

Plan głównej nawy oparty został o geometrię koła wpisanego w ośmiobok. Daje to zdecydowanie centralny układ, podkreślony dodatkowo promienistym systemem żelbetowych żeber konstrukcji dachu zbiegających się w centralnym pierścieniowym zworniku. To może dalekie echo „koła rowerowego” spinającego konstrukcję katowickiego „Spodka”. Skala i kształt tego wnętrza decydują o bardzo dobrej widoczności, a to gwarantuje kontakt wiernych z ołtarzem. Światło wpada przez witraże regularnych, wąskich okien w tych grubych ścianach, a rejon ołtarza uzyskał górne oświetlenie przez specjalny świetlik w dachu.

O efekcie kameralności wybranych fragmentów przestrzeni nawy decyduje system niskich wnęk w tych pogrubionych sztucznie ścianach. Ta cokołowa partia nawy otrzymała wykończenie w klinkierze, tak jak zewnętrzne ściany świątyni. Reszta nawy w białym tynku i surowym betonie konstrukcji. Wnętrze nie jest zakończone. Niepowodzeniem jest na razie (pozaautorskie) rozwiązanie partii ołtarzowej. Na szczęście świadom jest tego i proboszcz-budowniczy, ks. Zygmunt Krysztopa. Jakość warsztatu projektowego widoczna jest również w rozwiązaniu tak trudnego problemu jak relacje: świątynia-plebania-punkt katechetyczny. W Duczkach osiągnięto ją w zwartej, połączonej bryle w sposób – moim zdaniem – znakomity. Zadanie było tym trudniejsze, iż sam układ świątyni jest – jak zaznaczyłem – centralny i dość regularny; przynajmniej w podstawowym wątku przestrzenno-konstrukcyjnym. Część plebanijno-katechetyczna stanowi jakby wyolbrzymiony cokół, ramę właściwej świątyni i przez ten zabieg staje się niezbędna. Rozwiązania w całości i detalu tej partii – to znów dzieło samo w sobie. Nie brak nawet tak mądrych (i tak rzadko stosowanych w Polsce) skandynawskich wywietrzników żaluzjowych w oddzielnie zaprojektowanych oknach klas i mieszkań wikariuszy. Zwornikiem przestrzennym głównego korpusu świątyni i części towarzyszącej staje się kaskada schodów i ramp po prawej stronie dająca efekty przestrzenne porównywalne z historycznymi układami, przez swoją organiczność i kolejne efekty iluzjonistyczne.

Moim prywatnym sprawdzianem dobrej architektury jest to, czy chętnie przenosi się ją w szkicu na papier. Ta architektura prowokuje wręcz do rysowania – tak jak stare świątynie, mimo że jest na wskroś nowoczesna w dojrzałym rozumieniu tego pojęcia.

Dobrze było obejrzyć tę architekturę w rzadkim tego roku, wrześniowym słońcu. Dowód sprzężenia jakości architektury i jakości warsztatu architekta. Polecam ją zbyt zadufanym w sobie tak kolegom-architektom jak i proboszczom-budowniczym. I sobie też. Ku nauce.

Konrad Kucza-Kuczyński

Kościół MB Nieustającej Pomocy w Duczkach

Autorzy:

projekt architektury – Maciej Krasieński

projekt konstrukcji – Franciszek Romańczuk, Jan Płociennik

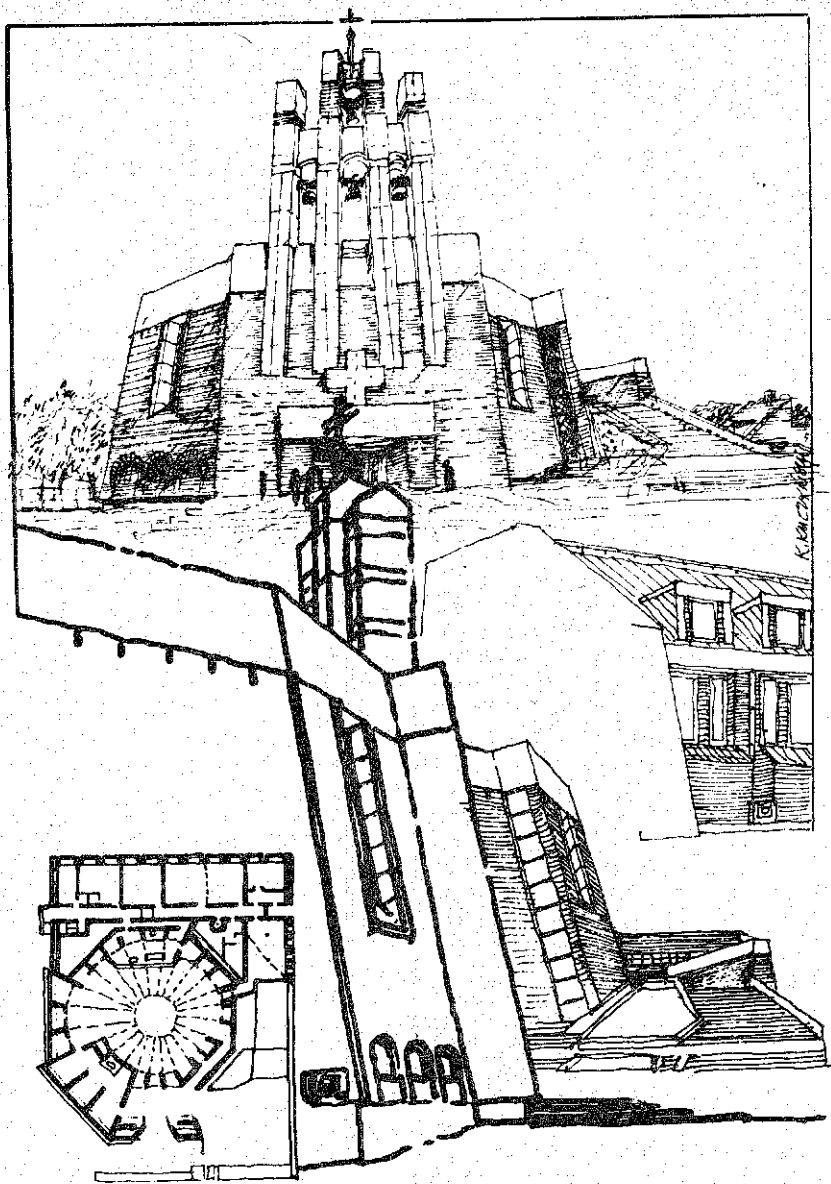
inwestor – ks. Zygmunt Krysztopa

ogólne dane użytkowe:

powierzchnia użytkowa – 1540 m²

powierzchnia nawy – 620 m²

pojemność nawy – 1800 wiernych



KOŚC. WNIĘBOWIECZA NMP. DROCKI 12.11.25.

Nowe Biennale Paryskie'85

W Halach La Villette spędziłem piątek i prawie całą sobotę 17 i 18 maja. Biennale zamknięte zostało w dwa dni później. 20 tys. m². Główną część tej ogromnej powierzchni, oświetloną dziennym światłem z góry, wypełniały rzeźby i obrazy dużych formatów. Boczne, piętrowe skrzydła hali podzielone zostały na małe, bardziej intymne wnętrza, w których eksponowano po kilka prac jednego artysty. Wypisane wielkimi literami nazwiska twórców umieszczono na podłodze. Deptał je spory tłum zwiedzających. W środowym „Liberation”, dzień po zamknięciu wystawy, Georges Boudaille – Komisarz Generalny Nouvelle Biennale de Paris'85 – chwalił się, że zwiedziło ją 120 tys. osób, trzykrotnie więcej niż w poprzednich latach. To Biennale różniło się od poprzednich również pod wieloma względami.

Poza nowym miejscem dwa posunięcia organizacyjne spowodowały te różnice: zniesienie limitu wieku oraz nowa formuła zapraszania artystów. Zamiast narodowych komisarzy pojawiła się pięcioosobowa komisja. W jej skład poza Boudaille'em i przedstawicielem Ministerstwa Kultury (rząd dał prawie 6 mln franków), weszli: Kasper Koenig, Achille Bonito Oliva i Alanna Heiss. To skład dosyć charakterystyczny dla układu sił na światowym rynku sztuki – Niemiec, Włoch i Amerykanka. Dwa pierwsze nazwiska stały się dosyć głośne ostatnio: Koenig był m.in. organizatorem kontrowersyjnej wystawy „Von hier aus” w Düsseldorfie jesienią ubiegłego roku; Oliva spopularyzował nazwę „transawangarda włoska” (jest to nb. tytuł jego książki i część tytułu znanej rzymskiej wystawy), z którą kojarzą się dziś nazwiska kilku dosyć młodych malarzy i rzeźbiarzy włoskich. „Transawangarda” to nazwa, która wraz z określeniami takimi, jak „Heftige Malerei” czy „Die Neue Wilden” dotyczy jednak szerszego zjawiska artystycznego, które nadało ton życiu artystycznemu pierwszej połowy lat osiemdziesiątych. Pisanie o Biennale Paryskim'85 bez dłuższej dygresji na ten temat właściwie staje się niemożliwe.

Zacznijmy zatem od roku 1981. Zwiedzałem wtedy kilka awangardowych, jak jeszcze wciąż się mówiło, galerijek mediolańskich. Uderzyły mnie pewne charakterystyczne cechy znajdujących się tam obrazów: agresywna zmysłowość i emocjonalność. Były to niespokojne płótna również w tym sensie, że wychodziły poza tradycyjne ramy; w niektórych przypadkach były to malowidła na wielkich płachtach papieru, nieregularnych, przyklejonych wprost do ścian. To, co zobaczyłem, nie zaskoczyło mnie. W zrozumiałym sposób dawała o sobie znać opozycja artystyczna konsolidująca

się przeciwko sztuce lat siedemdziesiątych, sztuce zdominowanej przez intelekt przeciwko zmysłom. Symptomy tej mobilizacji obserwować można było od dawna, można nawet powiedzieć, że zawsze ten nurt był obecny w życiu artystycznym. Ale to, co zobaczyłem, było dla mnie nie tylko zrozumiałe i dające się sprowadzić do typowej, wahadłowej strategii rynku. Było również w szczególności sposób pociągające. Klimat tych prac – kruchosc, tymczasowosc, choroba, obsesja, lęki – to było to, czego wtedy szukałem w sztuce. Były to jednocześnie prace, których forma artystyczna zdradzała, jak to się kiedyś mówiło, znamiona prawdziwego talentu.

Przeglądając w tym samym czasie stopy katalogów pościąganych z całej Europy przez mego przyjaciela malarza zwróciłem uwagę na pewne nazwiska: Sandro Chia, Francesco Clemente, Enzo Cucchi, Georg Baselitz, A. R. Penck, Jörg Immendorf, Anselm Kiefer, Julian Schnabel, David Salle... W ich pracach znalazłem to, czego podświadomie szukałem, ale niewątpliwie zapowiadała się wyraźnie kolejna moda. Widać już było, co się będzie „nosić” w sztuce przez kilka najbliższych lat.

W moich obserwacjach pierwszoplanowe były wtedy teoretyczne zabiegi Olivy wokół grupki włoskich malarzy, a także nowa polityka „Flash Art”. Pismo przedstawiało się wtedy na intensywne propagowanie nowego malarstwa, porzucając swoje dawne sympatie dla performance i wszelkiej post-konceptualnej produkcji. Zapewne ciekawiej byłoby rzecz całą oglądać z perspektywy Nowego Jorku, a szczególnie galerii pani Mary Boone, której nazwisko jest symbolem błyskotliwej kariery marszanda związanego z omawianym tu zjawiskiem artystycznym. Jej osobista kariera uwikłana jest zresztą w przemiany rynku sztuki w nieco większej skali. Od kilku lat notuje się na przykład napływ dużych grup zupełnie nowych nabywców sztuki. Zdziwienie wciąż budzi również niespotykane dotąd przyspieszenie wzrostu cen dzieł artystów współczesnych, a przy tym bardzo młodych.

Niejako równolegle pojawiła się w polu mojego widzenia nowa rzeźba angielska. Tym razem poprzez katalog wystawy „Objects Sculpture”, która miała miejsce w ICA w Londynie i Arnolfini Gallery w roku 1981. Anglicy mający w dziedzinie rzeźby współczesnej znakomite tradycje wyszli na światową scenę z kilkoma nazwiskami dość młodych rzeźbiarzy. Od tej chwili prawie nie było większej imprezy artystycznej, na której nie pojawiałyby się prace Richarda Deacon, Anish Kapoor czy Billa Woodrow. Szczególnie bliski wydał mi się Woodrow ze swoją literacką wręcz gadatliwością w rzeźbie i spiętrzeniem elementów takich, jak: gitara, telewizor, karoseria samochodu, aparat fotograficzny. Budzi to pewne

skojarzenia z pop-artem, ale przesłanie tych prac jest zdecydowanie odmienne. Jest ono bardzo czytelne, m.in. w jednej z rzeźb, będącej po prostu telewizorem; w ekranie którego tkwi szabla wbita zapewne dosyć gwałtownym gestem. Jeśli przyjrzeć się pewnym operacjom technicznym Woodrowa, to nasuwają się wyraźne odniesienia do Anthony Caro – protoplasty całego znaczącego ciągu rozwojowego rzeźby angielskiej lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. To skojarzenie z abstrakcyjną rzeźbą Caro może wydać się paradoksalne, niemniej w pewnych zabiegach warsztatowych, sposobie cięcia i zestawiania metalu można znaleźć podobieństwa, tyle że zabiegi te dla Caro miały sens same w sobie, zaś u Woodrowa stanowią podłoże symbolicznej ekspresji. W inny sposób w najnowszej tradycji rzeźby angielskiej mieści się Deacon. Na zdjęciach jego prace przypominają dziwne abstrakcyjne konstrukcje. Przy bliższych oględzinach okazuje się, że jest to wynik bardzo przewrotnego działania, konstrukcje te bowiem nie powstają w oparciu o jakąś matematyczną formułę, przeciwnie, są w szczególny sposób organiczne – powstają w procesie kłecenia blachy, który jest – widać to – mozolny i rozwija się bez planu.

Tak więc sytuacja artystyczna pierwszej połowy lat osiemdziesiątych, kształtowana przede wszystkim przez „dzikie” malarstwo, miała dla mnie również swój specyficzny akcent rzeźbiarski. Tworzyli go młodzi Angliści, ale również, a może przede wszystkim, malarze, którzy obok obrazów prezentować zaczęli również swoje rzeźby.

Gdy w połowie roku 1983 z okazji własnej wystawy znalazłem się w RFN, ruch artystyczny konsolidujący się wokół hasła „Die Neue Wilden” wszedł w swoją dojrzałą fazę. Było już po najgłośniejszej bodaj wystawie – *Zeitgeist* – w Berlinie Zachodnim. Także na wszystkich wielkich, okresowych wystawach europejskich „dzicy” odcisnęli swoje piętno. Również w Stanach Zjednoczonych dawno skonstatowano nadzwyczajny wigor sztuki europejskiej. Uczyniono to z pewnym wahaniem i niedowierzaniem, bowiem Europa zdawała się przejmować inicjatywę, niemniej Amerykanie mieli w tym ruchu swoją bardzo mocną pozycję. Poza Julianem Schnabellem, którego jedna z okładek magazynu „Art” (*Das Kunstforum*) zapowiadała jako super – gwiazdę, a który jest dość typowy dla ekspresyjnej poetyki, jaką reprezentują w tym ruchu Niemcy, Amerykanie popularyzowali 27-letniego dziś Keitha Haringa, niedawnego dekoratora dyskotek, i 25-letniego Jean-Michel Basquiata, znanego do niedawna jako „King” w nowojorskim metro, gdzie malował na wagonach kolejek. Dodajmy do tego Erica Fischla malującego jak państwo Krajewscy w swych najlepszych, wczesnych latach pięćdziesiątych, tyle że sceny są cokolwiek mniej budujące.

Z perspektywy muzeów niemieckich, takich chociażby jak Ludwig czy Kaiser Wilhelm, które odwiedzałem w '83 roku, można by powiedzieć, że „dzieci” stali się artystami muzealnymi, starannie uszeregowanymi w ciągu zjawisk sztuki XX w. Za to, jak powiedział mi wtedy rzeźbiarz koloński, Heinz Kleine-Klopries: „rusza rzeźba”. Heinz ciął za pomocą piły elektrycznej wielkie bloki posklejanej tektury. Wylaniała się z tego postać ludzka – postrzępiona, zdeformowana, kaleka. Istotną rolę odgrywał również kolor, którego Heinz nie skąpił, podkreślając nim niektóre elementy postaci ludzkiej bądź zaznaczając jeszcze jeden gwałtowny gest, bądź ze względu na ekspresję danej barwy.

Wiele ze sposobu podejścia Heinza do rzeźby znajdziemy u czołowych przedstawicieli rzeźby ekspresjonistycznej ostatnich lat. Czołówkę tę, rzecz charakterystyczna, stanowią malarze: Baselitz, Immendorf, Chia oraz kilku innych. Chociaż nie tylko oni, w czołówce bowiem umieściłbym również holenderskiego rzeźbiarza Henka Visha.

Szczególnie sugestywne wydają mi się drewniane figury Baselitza wydobywane siekierą z dużych bloków drewna. Na nich, równie gwałtownym gestem jak w swych obrazach, kładzie Baselitz barwne plamy, czasem by podkreślić wylaniające się formy, a czasem niejako przeciwko nim. Daje to efekt szczególnie: agresywna bryła drewniana, wydobywana mocnym gestem, na tym ostry kolor, często w wizualnej kłótni ze swym podłożem. Nieco inny rodzaj ekspresji proponował Immendorf. Jego rzeźby są monumentalne, a symboliką, jak np. w prezentowanej na ostatnim Biennale Paryskim „Bramie Brandenburskiej”, uwikłana w polityczne i historyczne konteksty. Bryła rzeźbiarska pozbawiona jest śladów zabiegów ręki czy narzędzia, układa się w kształty, których rodowodu należałoby szukać w pop-art. W każdym razie nieodparte jest wrażenie zamierzonego, prowokującego kiczu. Wrażenie to wzmacnia pstra patyna. Podobnie dzieje się w rzeźbach Chia, którego naturalnej wielkości „ludzie” ulepiani są jakby z wielkich, zastygłych brył farby. Takie założenie daje pewien szczególny efekt – wrażenie chaosu, rozmycia, nietrwałości, śliskości, rozpadu.

W roku 1984 rzeźba ekspresjonistyczna wchodzi również w swoją dojrzałą fazę. Przejawia się to w liczbie wystaw i artykułów na jej temat. Z ciekawszych wystaw poświęconych nowym, wielorakim relacjom malarstwa i rzeźby, w sztuce lat osiemdziesiątych warto wymienić ekspozycję pt. „Bella Figura” w Muzeum Lehmbrucka w Duisburgu, po której ukazało się kilka interesujących analiz tego problemu w niemieckiej prasie artystycznej. Powyższe wydarzenia obserwowałem akurat z perspektywy duńskich bibliotek, muzeów i galerii jesienią '84 roku. Specyficzna

poetyka nowego malarstwa zaadoptowana już została przez najmłodsze roczniki absolwentów uczelni artystycznych. Pokazy sztuki młodych zdominowali „dzicy”. Miałem okazję obserwować to zjawisko zarówno w Stuttgarcie (Forum junger Kunst '83) jak i z dala od centrów artystycznych, np. w Herning czy Orhus w Danii. Redaktor „Moderna Museet”, Mats B., pisał do mnie na początku '83 roku, że „Moderna” przygotowuje właśnie cykl wystaw szwedzkich „dzikich”. Pisał również, że wkrótce odbędzie się tam pierwsza w Szwecji wystawa Pencka, Schnabella, Salomè, Kiefera, Salle, Chia. Oho, pomyślałem, dotarło już nawet do Szwecji. To oczywiście złośliwa uwaga, ale pozwalałam sobie na nią, bowiem Mats B. jak i szef „Moderna Museet” – Olle Granath, patrzyli w roku 1980 na moją sztokholmską wystawę „Małych katastrof” jak na rzecz mało czytelną w kategoriach najnowszej sztuki europejskiej. Już trzy lata później Mats uznał wystawę „dzikich” za najważniejsze wydarzenie w jego muzeum.

Jeżeli zwracam uwagę na masowość tego zjawiska, to nie chodzi mi tylko o podkreślenie tego charakterystycznego jego aspektu, jakim były niewątpliwie manipulacje marszandów, krytyków i organizatorów wystaw. Jestem przekonany, że ta masowość miała głębsze przyczyny, którym warto by się przyjrzeć wnikliwiej, niż potrafił to zrobić podróżujący rzeźbiarz, taki jak ja. Poza historią ruchów artystycznych XX w. i ekonomistą przydałby się pewnie kulturoznawca albo psycholog społeczny. Myślę bowiem, że nie tylko powiązania rynkowe skłoniły pana Van de Wilde, aby swą pożegnalną wystawę w Stedelijk skomponować wyłącznie z obrazów, w tym również obrazów malarzy, o których tu mowa, mimo że przez ostatnie 20 lat w kierowanym przez niego muzeum pojawiły się wszystkie skrajne tendencje schyłku awangardy. Sądzę również, że raczej nie moda skłoniła takiego filozofa jak Krzysztof Pomian do napisania obszernego eseju o Anselmie Kieferze, w którym nie zawahał się napisać, iż Kiefera łączy z Heideggerem niewątpliwie duchowe pokrewieństwo.

W taki oto sposób dotarliśmy do Nowego Biennale Paryskiego '85. W założeniu miała to być impreza, która nie ma już dawnego promocyjnego charakteru, odwrotnie, zwraca się ku najbardziej znaczącym zapoznanym zjawiskom artystycznym w danym momencie. Nie było więc dla mnie zaskoczeniem, że Biennale zdominowało nowe malarstwo i rzeźba lat osiemdziesiątych. Większość wymienionych przeze mnie artystów zaproszono do udziału w Biennale i właśnie ich twórczość tworzyła klimat całej wystawy. Oczywiście było kilku klasyków sztuki najnowszej, wyłamujących się z nowego kanonu. Przykładem może być Lawrence Weiner, który, moim zdaniem, nie bronił w nowym kontekście swej idei artystycznej, jego pracę czytało się jak stary dowcip.

Inaczej Takis, który pięknieje. Zaaranżował on przestrzeń za pomocą dźwięku wydobywającego się z archaicznych głośników oraz za pomocą odgłosu ogromnych, drewnianych belek uderzanych przez metalowe walce uruchamiane za pomocą wiszących elektromagnesów. To jeden z najciekawszych przykładów symbolicznego zagęszczenia przestrzeni dźwiękowymi i wizualnymi środkami, przejrzystymi, jeśli chodzi o dotychczasową artystyczną drogę Takisa, a jednocześnie będącymi podłożem bardzo przekonującego przesłania dzisiaj. Również Daniel Buren, wyrastający z innego artystycznego klimatu niż cała wystawa, broni się na niej znakomicie swoją świetlistą aranżacją przestrzenną, rozpoznawalną dzięki charakterystycznym pasom jako Burenowska, a jednocześnie otwartą na nową przestrzeń Hal La Villette, operującą światłem, kolorem, przestrzenią; jakby bardziej zmysłowo, chociaż w sposób wciąż jeszcze bardzo powściągliwy.

Georg Baselitz prezentował na Biennale wyłącznie obrazy, A. R. Penck i Sandro Chia – rzeźby. Bill Woodrow pokazał jedną ze swoich charakterystycznych prac wieszając ją na ścianie jak obraz. Prace Enzo Cucchi tak daleko wychodziły poza płaszczyznę, że nazywanie ich obrazami budzi wątpliwość. Zapewne jednak praca Woodrowa pozostanie raczej rzeźbą powieszoną na ścianie, a praca Cucchi – raczej obrazem wychodzącym w przestrzeń. Podobne wątpliwości mogą budzić obrazo-rzeźby Holgera Bunka i Johna Aherna. Również znany malarz Edward Dwurnik uznał za konieczne uzupełnić zestaw swoich wielkich płócien elementem przestrzennym – wielką głową z papier maché, będącą czymś w rodzaju przestrzennej egzemplifikacji wielkich głów z płaszczyzny obrazów.

Zwracam uwagę na te charakterystyczne, moim zdaniem, wzajemne przenikanie malarstwa i rzeźby, wyraźnie zauważalne na Biennale. Problem ten jest w sztuce XX wieku, rzecz jasna, nienowyy. W świetle manifestacji artystycznych lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, w których kwestie identyfikacji z konkretną dyscypliną artystyczną były drugorzędne, zwracanie uwagi na te relacje może wydać się wręcz śmieszne. Nie sądzę, aby tak było. W kalejdoskopie sztuki lat osiemdziesiątych, wraz z powrotem do pewnych pryncypiów artystycznych, odżyły dawne podziały i na nowo żywy stał się dialog rzeźby z malarstwem.

Nowe Biennale Paryskie '85 odzwierciedla dobrze inne jeszcze zjawisko charakterystyczne dla sztuki lat osiemdziesiątych, mianowicie odwrót od tzw. médiów. Z programu usunięto film autorski, na wystawie nie widziałem monitorów telewizyjnych sztuki video poza działem architektury, który wymaga osobnego omówienia ze względu na swą kontrastową odmienność w stosunku do głównej części wystawy. Bodaj, poza Josephem Boysem i parą Szwajca-

rów, nikt nie ryzykował projekcji filmowej lub instalacji video dla przekazu swej idei. Neon, elektronika, fotografia pojawiły się w bardzo małych dawkach, tylko w pracach klasyków sztuki przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych.

Mechaniczne środki rejestracji obrazu i wszystko to, co wiąże się z nowymi technologiami, stało się programowo niejako obce sztuce, o której tu mowa. Potrzeba obnażania własnej jaźni podsumowała środki bardziej czule na indywidualne emocje i nastroje artysty. Pośrednictwo maszyny stało się niewygodne, ręka szukała nie tylko narzędzia, które pozwoli szybko odcisnąć ślad impulsów płynących od głowy, domagała się również materiału, który dawałby jej żywsze, niemechaniczne oparcie, w którym szukać by mogła odzewu nie filtrowanego przez logiczny program maszyny. Impulsy te, w opisywanym tu malarstwie i rzeźbie, szukają dopiero drogi do jakiejś językowej artykulacji. Zatrzymują się w pół drogi. Symbolika wylania się z trudem, chaotyczna, ciężka od farby, uwikłana w bardzo prywatne konteksty świadomości i podświadomości twórcy. Jeśli świadomość ta potrzebuje jakiegoś oparcia na zewnątrz, to sięga na ogół do stereotypów kultury masowej, jak np. u Erro lub w zapożyczonych kanonach sztuki minionej, jak chociażby u Palladino.

Zniesienie limitu wieku dało na tegorocznym Biennale efekt bardzo interesujący. Oto najstarszym artystą biorącym udział w wystawie był Józef Czapski (95), najmłodszym Jean-Michel Basquiat (25). Ta kłamra obejmuje jednocześnie pewne formy kultury artystycznej XX w.: z jednej strony żywy symbol wielkiej tradycji europejskiej sztuki nowoczesnej – malarstwo, któremu kontekst zjawisk artystycznych ostatnich lat dał oprawę, w której zajaśniało jak klejnot rodowy, z drugiej – obrazy jakby zdjęte z wagonu kolejki nowojorskiego metro, za którymi stoi młodość, nadzwyczajna energia i jakby pierwotna, fizjologiczna chęć aby się powiedzieć, potrzeba uzewnętrzniania jaźni w formie barwnych ikon.

Wyjeżdżałem z Paryża w przeświadczeniu, że oto domyka się myślowo i emocjonalnie pewien znaczący epizod sztuki współczesnej. Mam wrażenie, że zjawisko, które próbowałem zasygnalizować, z konieczności bardzo pobieżnie, schodzić będzie z powierzchni życia artystycznego. Mam na myśli oczywiście tę błyszczącą powłokę kultury artystycznej, na którą składa się kilkanaście znaczących galerii i kilka wielkich, międzynarodowych imprez muzealnych. Symptomy zmierzchu widoczne są dziś nie tylko podskórnie, w atmosferze znużenia „dzikimi” wśród krytyków i artystów. Pojawiają się one wyraźnie również na powierzchni życia publicznego. Weźmy chociażby „Time” z 17 czerwca, w którym w obszernym esej u Robert Hughes rozprawia się w bardzo

ostrym tonie z czołówką amerykańskiego malarstwa pierwszej połowy lat osiemdziesiątych przy okazji wystawy w Whitney Museum.

Nicmniej znaczenie tej fali wykracza poza zwykłą modę i pozostanie niewątpliwie ogromne. To, co stało się w sztuce lat ostatnich, pokazało, szczególnie najmłodszej generacji artystów, że źródła sztuki tkwią w kulturze, którą pojmować trzeba szerzej niż tylko jako kulturę artystyczną, a tę tylko jako ciąg doświadczeń awangardy. Doświadczeń pojmowanych wąsko i bardzo spekulatywnie. Oczywiście ten ostatni epizod nie jest jeszcze klarowny. Jawi się on wciąż jeszcze raczej jako głuchy pomruk, którym dały o sobie znać siły represjonowane przez wąsko pojmowaną awangardę odwołującą się na dodatek do wąsko pojmowanej racjonalności.

Jan Stanisław Wojciechowski



Muzyka duchowa (4)

Czy muzyka może być mistyczna?

Czy muzyka – jako dziedzina estetyczna – zdolna jest osiągać najwyższe stadium wyrażania Świątości (Sacrum), Absolutu, Boga; stan wtajemniczenia najgłębszego – misterium divinum – stadium mistyczne? Mistycyzm bowiem pojmuję, co zresztą oczywiste, jako najwyższe dostępne człowiekowi stadium życia wewnętrznego zorientowanego religijnie; jako szczyt absolutny życia w wierze.

Mistyka towarzyszy duchowym dziejom ludzkości jako trwały ich składnik, wyznaczający zarazem ich najwyższe piętro, zwieńczenie. Niezmienna jest istota mistycyzmu i struktura mistycznego aktu, natomiast różne są jego odmiany – indywidualności, szkół, kręgów; zmieniające się w ciągu wieków nastawienia i próby tłumaczenia stanów mistycznych, teorie mistycyzmu, koncepcje ćwiczeń duchowych.

Jedne mistycyzmy wydają się dość bliskie sfery doznań estetycznych – sztuki i natury (Pseudo-Dionizy, św. Augustyn, św. Bernard z Clairvaux, św. Bonawentura, św. Franciszek z Asyżu), choć wszystkie traktują sztukę i piękno instrumentalnie, jako „pośrednika” na drodze doskonałości duchowej. Inne są od estetycznej sfery piękna dalekie (przykład skrajny: mistyka Ignacego Loyoli). Jest natomiast coś w charakterze stanu i aktu mistycznego, co wydaje się przeczyć generalnie sztuce i estetyczności: asceza, zawieszenie świata danego przez zmysły; ogołocenie, oczyszczenie własnego wnętrza z wszelkiej ziemskości, aby wypełnić ją całkowicie boskością. Gdzież tu miejsce na doznanie estetyczne? Polega wprowadzić ono na swoistym przeduchowieniu zmysłowości, ale bez owego zmysłowego pierwiastka traci swą podstawę i przedmiotowość.

Można by mniemać, że mistycyzm, zorientowany na tę Jedyną Rzeczywistość, przewyższającą wszelkie rzeczywistości, często wykorzystuje sztukę (genialnym przykładem takiego „wykorzystania”, w tym przypadku własnej poezji, jest twórczość św. Jana od Krzyża!). A jednak w dziejach sztuki europejskiej, od gotyku po romantyzm i secesję, od chorału gregoriańskiego po Messiaena i Góreckiego, od „Boskiej Komedii” po Rilkego – wyczuwamy głębokie pragnienie, nigdy zresztą nie ukonstytuowane w nurt, a tylko sporadycznie ujawniane, aby sprostać stanom mistycznym, dając im odpowiedniki w materii i formie malarstwa, architektury

i rzeźby, poezji i prozy, muzyki; przedstawiając i opisując te stany, przybliżając je, tłumacząc i interpretując; słowem i dźwiękiem muzycznym, barwą i kształtem, światłem i kolorem. Wskażmy na szczególną mistykę gotyckich wnętrz, na mistykę światła średnio-wiecznych witraży, na mistyczne akcenty malarstwa El Greco a później Otto Runego; wspomnijmy dystychy Anioła Ślązaka i poezje Novalisa; wspomnijmy mistrzowski opis stanów mistycznych w wierszach Mickiewicza, wizje mistyczne w poezji Słowackiego.

Przywołajmy wreszcie muzykę. Jaki rodzaj, odcień mistycyzmu będzie najbliższy jej istotcie?

Odpowiem od razu: mistyka niemiecka (nadreńska) XIV wieku i wszystko, co się z niej wywodzi i prowadzi aż do romantycznego wieku XIX. W szczególności zaś mistyka Mistrza Eckharta. O tej bliskości nic nam w swych pismach zresztą Mistrz nie mówi (sam raczej sztuką, sferą estetyczną nie zajmował się). Musimy tę bliskość muzyce odczytać, wydedukować z samej koncepcji życia mistycznego, jaka się tu rysuje.

Nauka Mistrza Eckharta (teologia i etyka) wspiera się na dwóch fundamentalnych przeświadczeniach:

1. o absolutnej, radykalnej transcendencji Boga (jest ponad wszystkim, wszystko przewyższa); o zasadniczej niepoznawalności Boga, niedostępności naszym władzom poznawczym (teologia negatywna).
2. O obecności Boga w duszy człowieka, w głębi duchowej, o Boskiej „iskierce duszy” (związku wewnętrznym Boga z człowiekiem). O konieczności tego związku; o naturalnym powrocie wszystkiego co stworzone do Boga: *Człowiek ma tak żyć, aby stanowił jedno z jednorodnym Synem Bożym i aby sam był jednorodnym Synem Bożym. Między jednorodnym Synem i duszą nie ma żadnej różnicy. Wszystko bowiem, co umysł może pojąć, a chęć pożądać może, to nie jest Bóg. Gdzie kończy się umysł i pożądanie, tam jest ciemno, tam świeci Bóg. Wtedy otwiera się w duszy ta siła, która jest większa niż wszelkie niebo – co tak niezmiernie jest wielkie, że tego wypowiedzieć nie można, to ta siła jest jeszcze większa.*

Z pism Eckharta daje się wywieść cały złożony, bogaty system mistyki. Wspomnę tu fundamentalne prace Otto Karrera, A. Dempfa. Sam najbardziej korzystałem ze znakomitej książki Hermja Piesch – „Meister Eckharts Ethik” (Lucerna 1935), w której imponująca budowa systemu rysuje się wyraziście, klarownie, przekonująco. Pod mianem „etyki” mamy tu wykład wyczerpujący i szczegółowy mistycznej antropologii Eckharta, której ośrodkiem i osią jest pojęcie doskonałości (Vollkommenheit). Jest to system bycia chrześcijaninem, pojęty i przedstawiony jako droga do

doskonałości, czyli pełnej unii z Bogiem: droga ta („aktywna” i „pasywna”) wiedzie przez oczyszczenie z grzechów, wyrzeczenie się „rzeczy” i świata, poprzez głębię ciemności całkowitego osamotnienia (Abgeschiedenheit) do szczytów najjaśniejszego światła. Dwa są niezbędne warunki tej drogi: modlitwa, dzięki której człowiek własną mocą wspina się w górę po stopniach doskonałości, i łaska, którą Bóg jakby przyciąga duszę ku sobie.

Dlaczego jednak ten rodzaj mistyki wydaje się tak bliski właśnie muzyce?

Nie chodzi tu o bliskość muzyce w ogóle ani każdej muzyce, ale o bliskość temu co w muzyce kultury Zachodu najcenniejsze, co stanowi aksjologiczne jądro muzyki. A co związane jest właśnie z całą mistyką średniowieczną, wpraw w mistyką romańską (południową); w tym sensie można powiedzieć, że chorał gregoriański – ów najczystszy wzór muzyki religijnej, sakralnej – bierze się wprost z mistycznego źródła (mistycznej estetyki światła) u św. Bernarda z Clairvaux i św. Bonawentury.

Mistyka niemiecka (północna, gotycka) to już następna faza dziejów duchowego życia, o konsekwencjach dalekosiężnych, rzutująca, poprzez wiek XVII (Angelus Silesius, Jakub Boehme) aż w XIX wiek; to właśnie Mistrza Eckharta „odkryto” na nowo dla niemieckiego romantyzmu i stał się on jednym z jego średniowiecznych patronów, ceniony wysoko m.in. przez Schellinga.

Tu odsłania się też inne źródło muzyki duchowej; w innym stadium rozwoju, parę wieków późniejszej od stadium nierozróżnialnej jedni słowa i dźwięku chorału gregoriańskiego; muzyki nowożytnej, po przełomie monteverdianśkim i barokowym; muzyki „absolutnej”, uniezależnionej od słowa, działającej samą czystą muzycznością; instrumentalnej muzyki wyrazowej; muzyki już romantycznej (choć powstaje ona jeszcze w „barokowym” XVII wieku).

Mistyka Eckhartowska i wywodzący się z niej nurt mistyki niemieckiej, ze swymi panteistycznymi odchyleniami, kulminuje w romantycznym mistycyzmie poety i filozofa – Novalisa. Mistyka niemiecka ukazuje nam niespodziewane pokrewieństwo, bliskość, niemal tożsamość mistycznej myśli osiągającej Boga i myśli powołującej do życia muzykę. Nie chodzi tu o powierzchowne analogie i związki. Ani też o funkcję, rolę pomocniczą muzyki w przeżyciu mistycznym. Chodzi natomiast o głęboką analogię istoty i genezy. Muzyka w swej duchowej istocie – muzyka w stadium dążenia do romantycznej ekspresyjnej pełni, czyli od wieku XVII – rodzi się z podobnego poruszenia duszy, z dynamiki mistycznej tęsknoty do wypełnienia duszy Bogiem, do zespolenia w miłości z Absolutnym Dobrem. „Iskierkę duszy” tu-

maczyć można także muzycznie. Przeżycie mistyczne jest więc potencjalnym (zawsze), a w szczególnych przypadkach i rzeczywistym źródłem muzyki. Napięcia i dynamika stanów duchowych w mistyce niemieckiej są szczególnie muzykotwórcze. Problem to pasjonujący, domagający się szerszego szczegółowego opracowania; dotknąłem go w mojej książce o Mahlerze (złożonej dla PWM), kreśląc dzieje adagia jako szczytowej formy duchowości w muzyce niemieckiej czasów nowożytnych.

Żadna sztuka nie wynika w tak ścisłym dosłownym sensie z wnętrza duszy jak muzyka; wytryska ona wprost z głębi duszy (Seelengründe). A muzyka najbardziej cenna i wielka powstaje z owego wewnętrznego uciszenia, ogołocenia i oczyszczenia: dusza „zmącona” światem musi go znieść, aby zaistniała prawdziwa muzyka duchowa.

W muzyce przedromantycznej – do wieku XVII – nie ma (jeszcze) odrębnej jakości ekspresji stanów mistycznych; w chorale pierwiastek mistyczny jest niejako naturalny; panuje doskonała jedność religijności-sakralności-muzyki – w słowie i dźwięku; muzyka chorału jest dźwiękową formą symboliczną modlitwy i kontemplacji, konkretyzacją aktu Służby Bożej w pięknie śpiewu przekazującego muzycznie treść słowa. Chorał gregoriański jest w duchowości Zachodu jedyną dziedziną muzyki, w której religijność chrześcijańska jest oczywista, bezdyskusyjna, jasna jak słońce, przejrzysta jak kryształ. I dlatego zawsze będzie on absolutnym miernikiem duchowości religijnej w muzyce. W chorale forma muzyki wynika wprost z aktów wiary.

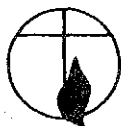
Dalsze dzieje muzyki religijnej będą natomiast także już historią poszukiwania odpowiednich form muzyki dla przejawu ducha religijności. A w miarę rozwoju muzyki i bogacenia jej środków narastać będą również konflikty, rozziwy, niespójności między formą muzyki dążącą do autonomii a wymogiem podporządkowania, poddania tej formy normom religijności, sakralności, liturgiczności.

Przychodzi wreszcie moment, kiedy muzyka osiągnie tak wysoki stopień wyrazowości (ekspresyjności), że poczuje się zdolna do wyrażenia wprost, bezpośrednio własną substancją dźwiękowo-melodyczną przeżycia religijnego. Można wskazać na takie miejsca nowożytnego religijnego poruszenia muzyki, miejsca tworzenia się nowej ekspresji religijnej (wyrazu sacrum): „Vespro” Monteverdiego, niektóre „duchowe” koncerty Schütza.

I tu otwiera się już pole dla ekspresji przeżycia mistycznego; miejsca takie wypełniają się dopiero w twórczości Bacha, u którego potężny geniusz kompozytorski splótł się nierozdzielnie z geniuszem życia duchowego, przeżyciem religijnym, głębią i siłą

Wiary. Znamienne, że mistyka, odkrywszy dla siebie medium muzyczne, urzeczywistniać się teraz będzie w muzyce czysto instrumentalnej, w samej substancji dźwiękowej. U Bacha tedy, w szczególności w jego utworach na skrzypce solo i wiolonczelę solo, wykształca się muzyczny idiom ekspresyjny mistyki – romantyczny w głębokim znaczeniu pełni ekspresji, której podłożem jest synteza myśli i uczucia. Idiom ów daje się bliżej określić przez czas i ruch, brzmienie i barwę, wewnętrzne napięcie fazy melodycznej. Czas jest adagiowy, wypełniający się w długich fazach, z tendencją ku nieskończoności; czas jest tu „tknięty wiecznością”. Brzmienie – intensywne, gorące, nasycone, rozświetlone wewnętrznym światłem. Fraza – rozwijana w żarliwym napięciu melodycznego piękna; melos zawierający w nowożytnej syntezie cechy „archaiczne”: skupioną recytatywność z wybujałą melizmatycznością. Muzyką rządzi szczególna mistyczna dialektyka – intensywności i ekstensywności, skupienia i ekstazy. Owe szczyty muzyki czystej – w sonatach, partitach i suitach skrzypcowych i wiolonczelowych – nie wyznaczają wszakże jeszcze najwyższych szczytów mistyki muzycznej. Będzie to dopiero dziełem Bacha w XIX wieku: Beethovena i Brucknera. Przysługuje im w ogóle miano największych mistyków w mistyce czasów nowożytnych. Sylwetki największych mistyków w dziejach muzyki nowożytnej Europy – to będą już tematy następnych odcinków Muzyki duchowej.

Bohdan Pociąg



W trosce o wiarę dzisiaj

Opublikowana równocześnie w kilku językach książka „Raport na temat wiary. Vittorio Messori w rozmowie z Josephem Ratzingerem” * cieszy się niesłabnącym powodzeniem od czasu jej wydania w maju tego roku. Dowodem na to są liczne recenzje, komentarze na łamach niemal wszystkich najpoczytniejszych czasopism na Zachodzie. Włoska edycja tej książki ma formę wakacyjnych „bouquins”, które rzuca się na dno walizki z nadzieją na przeczytanie. Na jaskrawoczerwonej okładce siwy, uśmiechnięty ksiądz w kardynalskiej piusce. I ten, dość dziwny zresztą, tytuł: „raport... rozmowa...”. Czytelnik bez trudu jednak przekonuje się, że więcej tutaj rozmowy niż suchego raportu. I to rozmowy naprawdę wakacyjnej: spokojnej, a zarazem zaskakującej bogactwem tematów i perspektyw jak górska wspinaczka.

Kim są rozmówcy? Pierwszy to 44-letni dziennikarz włoski, autor poczynnych esejów: „Hipotezy na temat Jezusa” oraz „Zakład o śmierć”. Drugi – jeden z najwybitniejszych teologów współczesnych, a od 1982 r. prefekt Kongregacji Doktryny Wiary. Kardynał Ratzinger zwykł spędzać swoje krótkie wakacje w Bressanone w południowym Tyroli i tutaj właśnie w ciszy seminaryjnego ogrodu odbyło się w sierpniu ubiegłego roku ich kilkudniowe spotkanie. Jego owocem jest jedyna w swoim rodzaju książka: 212-stronnicowy wywiad po raz pierwszy udzielony przez tak wysokiego dostojnika Kurii rzymskiej.

O czym rozmawia rzymski kardynał z dziennikarzem, świeckim katolikiem? Oczywiście o wierze i jej problemach dzisiaj, zwłaszcza w obliczu powszechnych prądów emancypacyjnych, których najbardziej charakterystycznym wyrazem jest współczesna „teologia wyzwolenia”. Warto zatem pójść z tymi dwoma na tyrolskie wzgórza, by lepiej zrozumieć troskę o wiarę, która płynie z Rzymu.

Kościół w obliczu Soboru

W tym roku mija dwadzieścia lat od zamknięcia Soboru Watykańskiego II. Siłą rzeczy wydarzenie to stanowi punkt wyjścia i stałe odniesienie rozmowy. Opinia kard. Ratzingera na temat recepcji Soboru w Kościele jest daleka od optymizmu, a nawet dość krytyczna. Przede wszystkim uderza go zewsząd powtarzane

* *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger*, Edizioni Paoline, Milano, ss. 212.

rozróżnienie na Kościół przed- i posoborowy. Zdaniem kardynała nie ma takich „Kościółów”. Jest jeden – ten będący nieustannie w drodze do Pana i zabiegający o coraz lepsze rozumienie depozytu wiary. W jego historii nie ma nagłych skoków i nie może być zerwana więź z Tradycją. Również ostatni sobór *nie chciał wprowadzić podziału czasu w Kościele* (s. 33).

Z tych racji nie wolno opowiadać się za Soborem Watykańskim II, a przeciwko Trydentowi czy Vaticanum I, jak to dzieje się w niektórych kręgach progresywnych. I nie wolno także przeciwstawiać soborów: Trydenckiego i Watykańskiego I – Vaticanum II, jak to czynią przedstawiciele tendencji integrystycznych. Każdy z tych soborów wyrósł bowiem z tych samych korzeni, tj. z inicjatywy papieża i kolegium biskupów.

Jak zauważa V. Messori, Sobór Watykański II był być może jedynym soborem, który został zwołany nie w dobie kryzysu Kościoła, ale w okresie relatywnego spokoju w życiu eklesjalnym. Dopiero później, po Soborze, przyszedł kryzys i to nie tylko w Kościele. Dzięki Soborowi jednak struktura Kościoła stała się bardziej otwarta, niejako lepiej przygotowana na przyjęcie kryzysu.

Kard. Ratzinger podziela tę opinię. Minione 20 lat przyniosło niemało negatywnych przemian w Kościele. Jan XXIII i ojcowie soborowi spodziewali się pogłębionej jedności katolickiej, nowego entuzjazmu i odwagi, a skończyło się na często autodestrukcyjnych krytykach, łatwym progresizmie czy anachronicznym tradycjonalizmie. Kościoły takie, jak: holenderski, szwajcarski i amerykański, które ongiś były twierdzami katolicyzmu i wierności Rzymowi, przestały nimi być. W coraz większym stopniu do głosu dochodziły poglądy bezkrytycznie akceptujące tzw. nowoczesność, nowoczesność rezygnującą z pełnego, osobowego postępu człowieka na rzecz samego tylko postępu technicznego.

Wyjście z tej sytuacji kard. Ratzinger widzi nie w odejściu od Soboru, ale w jego pełniejszej i głębszej recepcji. *Jesteśmy winni także i my, że dawaliśmy czasem pretekst (...) do tego, by sądzono, iż Vaticanum II było „wyjściem”, zerwaniem, porzuceniem Tradycji. Istnieje natomiast ciągłość, która nie pozwala ani na wyrwanie się do przodu ani na anachroniczną nostalgię, ani na nieusprawiedliwioną niecierpliwość. Musimy pozostać wierni DZISIAJ Kościoła, nie zaś W CZERNOBIŁU ani JUTRO. A tym DZISIAJ Kościoła są dokumenty soborowe wzięte w całym swym autentyzmie. Bez REZERW, które je amputują. I bez OSADÓW, które je deformują* (s. 29). W, 20 lat później odnowa ma dotyczyć głównie poszukiwania nowej równowagi po okresie przesady w otwarciu na świat, w zbyt pozytywnej interpretacji świata agnostycznego czy ateistycznego. Nie znaczy to, że przyjdzie ona z dekretów hierarchii (s. 41). Ale też jasno

trzeba sobie zdać sprawę z tego, co zwykł powtarzać Jan Paweł II: *Kościół dzisiejszy nie potrzebuje nowych reformatorów. Kościół potrzebuje nowych świętych* (s. 41).

Jakie są głębsze korzenie opisanego kryzysu? Kard. Ratzinger widzi je w utracie autentycznie katolickiego rozumienia Kościoła. Z jednej strony, zauważa, zbyt często patrzy się dzisiaj na Kościół w wymiarze czysto historycznym i socjologicznym. Z drugiej strony przeakcentowuje się wizję Kościoła jako Ludu Bożego. Jest ona bez wątpienia dominująca w dokumentach soborowych, ale zarazem zrównoważona przez inne pojęcia, zwłaszcza „Ciała Chrystusa”. Utrata tej równowagi powoduje, iż współczesny obraz Kościoła ma wyraźne cechy kolektywistyczne. Kościół Chrystusowy nie wyczerpuje się zaś w zbiorowości, partii czy związku wierzących. Będąc „Ciałem Chrystusa” stanowi coś więcej niż tylko prostą sumę swoich członków. W tym sensie jego najgłębsza struktura nie jest demokratyczna, ale sakramentalna, tj. hierarchiczna. Dopiero akceptując tę sakramentalną strukturę Kościoła można powtórzyć aktualne i dzisiaj: „*Ecclesia semper reformanda*”.

„Reformanda”, ale do jakiego stopnia? W sposób niemal dosłowny kard. Ratzinger pokazuje, że przy tym żądaniu reformy Kościoła dochodzi często do bicia się w nie swoje piersi. Otóż, przed odnową liturgii, celebrans w czasie modlitwy o pokój prosił: *Nie zważaj na MOJE grzechy, lecz na wiarę TWOJEGO Kościoła*. W odnowionej liturgii wyrażenie MOJE zostało zastąpione przez NASZE. To przekształcenie, zdaniem kardynała, jest charakterystyczne. Papież, biskup, kapłan, każdy wierny przed najbardziej uroczystym momentem Mszy św., zjednoczeniem fizycznym z Panem, uznawał siebie za grzesznego, wzywał przebaczenia. Nie miało to znaczyć, iż grzeszny w swej istocie jest Kościół, owa rzeczywistość, która przekracza w tajemniczy i nieskończony sposób sumę swoich członków. Dlatego, aby otrzymać przebaczenie Chrystusa, „mój grzech” przeciwstawiano „wierze Jego Kościoła”. Dzisiaj natomiast *liczni teologowie, duchowni i święcy zdają się o tym zapominać. Dokonało się nie tylko przejście od „ja” do „my”, od odpowiedzialności osobistej do zbiorowej. Ma się po prostu wrażenie, że niektórzy, być może nieświadomie, odwracają invokację, rozumiejąc ją w sensie „nie zważaj na grzechy swojego Kościoła, ale na moją wiarę”* (s. 52).

W takim rozumieniu Kościoła kryje się, zdaniem kardynała, prawdziwe niebezpieczeństwo jego reformy. Winy jednostek są uważane za winy Kościoła, a wiara zostaje zredukowana do faktu osobistego, do mojego sposobu rozumienia Boga i objawienia. Wołając o reformę w Kościele należy być zawsze świadomym, że jest to Jego Kościół, że prawdziwa reforma, jak w przypadku

wielkich świętych, polega na przyczynianiu się, by znikło to, co jest nasze, aby mogło objawiać się to, co jest Jego, Chrystusa.

Niepokojące symptomy

Zreformowana 7 grudnia 1965 r., w ostatnim dniu Soboru, Kongregacja Doktryny Wiary ma odtąd jako podstawowe zadanie rozwijanie zdrowej nauki, aby dodawać nowych energii głosicielowi ewangelii. Co nie oznacza, i ostatnie wydarzenia są tego świadectwem, że jej prefekt nie czuje się powołany do rejestrowania niepokojących objawów w zakresie teologii, etyki, duchowości i liturgii. W rozmowie z V. Messorim kard. Ratzinger akcentuje ten aspekt swojej działalności.

Teologia współczesna, mówi, zdaje się nie bardzo dbać o przekaz wspólnego i wspólnotowego modelu wiary. Każdy teolog chce być „twórczy”, zapominając przy tym, że jego podstawowym zadaniem jest pomagać innym w rozumieniu depozytu wiary. Modny dzisiaj pluralizm teologiczny jest często zwykłym indywidualizmem. *W tej subiektywnej wizji teologii dogmat uważa się często za nieznośną klątkę, zamach na wolność poszczególnego teologa. Straciliśmy natomiast z oczu fakt, że definicja dogmatyczna jest na służbie prawdy, jest darem dla wierzących ofiarowanym przez autoritet dany od Boga. Ktoś powiedział, że dogmaty nie są murami przeszkadzającymi w widzeniu, ale wprost przeciwnie są one oknami na nieskończoność (s. 72).*

Skutki tych przemian są widoczne zwłaszcza w katechezie. Zbyt łatwo, zdaniem kardynała, zrezygnowano w wielu krajach z katechizmu, który stanowił niejako jądro wychowania do wiary. Chrześcijanin znajdował tu to, w co powinien wierzyć (Skład Apostolski), w czym pokładać nadzieję (Ojciec nasz), co czynić (Dekalog) i żyć w przestrzeni, w której to wszystko winno działać i spełniać (sakramenty). Dzisiaj, zamiast tej globalnej katechezy, oferuje się często tylko częściowe i subiektywne zapisy doświadczenia antropologicznego.

Dla przykładu, w wielu nowszych podręcznikach katechetycznych nie rozpoczyna się już od przysłowiowego „Adama i Ewy”, ale od powołania Abrahama lub wyjścia z Egiptu. W ten sposób, zdaniem kardynała, koncentrujemy się na samej historii, unikając konfrontacji z „essencją”. Problematyka grzechu pierworodnego jest natomiast nadal kluczowa dla zachowania integralności wiary. Nie można przyjąć konieczności odkupienia Chrystusowego, jeśli nie rozumie się, że człowiek żyje nie tylko w stanie alienacji społeczno-ekonomicznej, ale znacznie głębszej, bytowej.

Główna trudność w odpowiednim ujęciu tej problematyki dzisiaj zawiera się w hipotezie ewolucjonistycznej świata, w której nie ma miejsca na grzech pierworodny. „Odkupienie” oznacza tutaj nieodwracalną ewolucję w kierunku lepszej przyszłości. Człowiek jest wyłącznie jeszcze nie w pełni doskonałym produktem czasu. Innego odkupienia nie było, ponieważ nie było żadnego grzechu do naprawy, a tylko brak, niedoskonałość naturalnie uwarunkowana.

Wedle kard. Ratzingera natomiast grzech pierworodny pozostaje czymś rzeczywistym. Realistyczna antropologia nie może pozostać głucha na pęknięcie, które objawia się we wszystkich relacjach człowieka: z samym sobą, z innymi, z Bogiem. A ponieważ „być-w-relacji-do-” należy do istoty człowieka, to bytowe pęknięcie sięga korzeni jego istnienia i odbija się we wszystkim. I kończy: *Chrześcijanin nie czyniłby wystarczająco dużo dla swych braci, gdyby nie głosił Chrystusa, który przynosi przede wszystkim odkupienie od grzechu; gdyby nie głosił realności alienacji („upadek”) i realności Łaski, która nas zbawia, która nas uwalnia; gdyby nie głosił, że dla odnowy tego co w nas pierwotnie istotne potrzeba pomocy z zewnątrz; gdyby nie głosił, że nastawienie na samorealizację, na samoodkupienie nie prowadzi do zbawienia, lecz do zniszczenia; gdyby nie głosił wreszcie, że, aby być zbawionym, należy powierzyć się Miłości* (s. 82).

Z kryzysem na poziomie dogmatu i katechezy wiąże się kryzys w recepcji katolickich zasad moralnych. Zdaniem kard. Ratzingera pozostaje on w bezpośrednim związku z zachodnim modelem życia, gdzie liberalizm ekonomiczny znalazł swój odpowiednik w permissywiezmie moralnym. Właśnie permissywizm, zwłaszcza seksualny, jest uważany za naturalny i normalny w kulturze moralnej „rozwinętego” świata. Jego oznaką jest rozerwanie związku seksualności i małżeństwa oraz seksualności i prokreacji. Zerwanie tych fundamentalnych powiązań spowodowało, że przyjemność jednostki stała się jedynym punktem odniesienia seksu.

Płodność jednak, zauważa kardynał, oderwana od małżeństwa opartego na wierności, od błogosławieństwa, przekształca się w swe przeciwieństwo. Staje się zagrożeniem dla prawa jednostki do szczęścia. Stąd przerywanie ciąży, społecznie zagwarantowane, uznano za prawo, za jedną z form wyzwolenia człowieka. Inne rozdzielanie, rozdzielanie praw natury od praw osoby, doprowadziło do akceptacji antykoncepcji. Separystyczna wizja moralności znalazła wreszcie swój krańcowy wyraz w manipulacji genetycznej. Nowy człowiek staje się wyłącznie produktem planowania tam, gdzie żądanie nieograniczonej autonomii zastąpiło naturalny związek płci, małżeństwa i prokreacji.

To wszystko, podkreśla kard. Ratzinger, zostało już dokładnie opisane na pierwszych stronach Biblii. Istota kuszenia człowieka

i jego upadku zamyka się w owym słowie-programie: „staniecie się jak Bóg” (Rdz 3,5). Jak Bóg, tzn. wolni od prawa Stwórcy, wolni od praw natury, absolutni władcy swego przeznaczenia (s. 92).

Nie sposób omówić tutaj wszystkich symptomów zagrożenia wnikliwie zarejestrowanych przez kard. Ratzingera. Odnotujmy więc na koniec tylko te najważniejsze, dotyczące: stosunku moralności do natury – dla Kościoła język natury... jest także językiem moralności (s. 98), równouprawnienia kobiet – kobieta, twórczyni par excellence jako rodząca życie, nie tworzy jednak w tym sensie, który jedynie się liczy w społeczeństwie zmaskulinizowanym jak nigdy przedtem w jego kulcie produkcji (s. 99), duchowości – bez dziewictwa i postu Kościół przestaje być Kościołem, zrównuje się z historią (s. 116), liturgii – nie żyje ona „sympatycznymi” niespodziankami, „czarującymi” odkryciami, ale uroczystymi powtórzeniami (s. 130) i ekumenizmu. W tej ostatniej kwestii zapytany nieco prowokacyjnie przez Messoriego czy, gdyby Marcin Luter żył dzisiaj, zostałby zaproszony przezeń na „rozmowę informacyjną”, kardynał uśmiechając się odpowiedział: *Tak, myślę, że należałoby rozmawiać z nim bardzo poważnie i że to, co powiedział, także dzisiaj nie mogłoby być uznane za „teologię katolicką”* (s. 166).

Teologia jakiego wyzwolenia?

W tym miejscu, już na samym końcu, rozmowa dochodzi do tego punktu w działalności kongregacji kierowanej przez kard. Ratzingera, który spotkał się z najróżniejszymi reakcjami na całym świecie, do teologii wyzwolenia. Jak przypomina red. Messori, w czasie, gdy przeprowadzał wywiad, Kongregacja nie wydała jeszcze „Instrukcji o niektórych aspektach teologii wyzwolenia”. Była już jednak znana refleksja osobista Ratzingera-teologa na ten temat, opublikowana przez miesięcznik włoski „Jezus”. Współbrzmi ona z charakterem rozmowy, dlatego Messori przedrukowuje ją z niewielkimi skrótami w książce. Nie omawiamy jej, gdyż jest zasadniczo jednorodna z „Instrukcją”. Warto natomiast przysłuchać się uwagom kardynała, które są niejako komentarzem do całości wydarzenia.

Pierwsza dotyczy kluczowego dla całej sprawy słowa „wyzwolenie”. Jak podkreśla kard. Ratzinger, jest ono programem wszystkich kultur współczesnych, a nie tylko krajów uciśnionych. W społeczeństwach bogatych „wyzwolenie” oznacza głównie wyzwolenie od nakazów i zakazów etyki religijnej, która jakoby ogranicza wolność człowieka. W Afryce i Azji, w dążeniu do tożsamości kulturowej, poszukuje się wyzwolenia spod „kolonialnego jarzma” tradycji europejskiej. W Ameryce Południowej

„wyzwolenie“ ma przede wszystkim sens społeczno-ekonomiczny i polityczny. Z tych właśnie różnorodnych pobudek kulturowych słowo to uczyniono kluczem współczesnej teologii.

Zdaniem kardynała dobrze się stało, iż to wyzwanie dzisiejszego świata zostało przez nią podjęte. W ten sposób teologia może dać chrześcijańską odpowiedź na najbardziej palący problem współczesności, a mianowicie, że człowiek, mimo tylu wysiłków, nie jest wolny, co więcej, odczuwa wzrost alienacji. Fundamentalnym doświadczeniem naszej epoki jest właśnie doświadczenie alienacji, *stanu, który tradycja chrześcijańska określa jako BRAK ODKUPIENIA. Jest to doświadczenie ludzkości, która odeszła od Boga i w tym świecie nie znalazła wolności, ale wyłącznie niewolę* (s. 182).

Jednakże rozwój teologii wyzwolenia, zwłaszcza w Ameryce Łacińskiej, ma również bardzo poważne aspekty negatywne i na nie Kongregacja, w trosce o integralność wiary, musiała zwrócić uwagę. Najpoważniejsze ich niebezpieczeństwo polega, według kard. Ratzingera, na tym, iż pozwoliły się zasugerować czysto ziemskimi programami wyzwolenia. Te zaś nie uwzględniają faktu, że wyzwolenie musi być przede wszystkim wyzwoleniem z niewoli, której świat nie dostrzega, z niewoli grzechu.

Inne zasadnicze niebezpieczeństwo polega na tym, iż teologia wyzwolenia w tych formach, które odwołują się do marksizmu, nie pochodzi wcale ze źródeł ludów i kultur latynoamerykańskich. W rzeczywistości jest ona wytworem intelektualistów żyjących lub wykształconych na Zachodzie. [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. *Co nie znaczy z pewnością, iż patrzy się tu z sympatią na ideologie i obyczaje panujące na Zachodzie* (s. 199–200). W tym miejscu kard. Ratzinger odwołuje się do dwu wielkich postaci Kościoła: prymasa Stefana Wyszyńskiego i kard. Alfreda Bengscha. I podkreśla, że obaj ostrzegali Kościół nie mniej przed konsumizmem i permissywnizmem zachodnim [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Wreszcie nie do przyjęcia ze względów doktrynalnych jest to, że teologia wyzwolenia stanowi „mieszanie“ Biblii, chrystologii, polityki i ekonomii. Nie można nadużywać Pisma Św. do konsekwencji teorii społeczno-politycznych. Nie wolno też sakralizować rewolucji, mieszając Chrystusa i ideologie, bo dochodzi się do fanatyzmu, który w konsekwencji prowadzi do jeszcze gorszej niesprawiedliwości i opresji.

Czy istnieją możliwości dialogu? Niewielkie, odpowiada kard. Ratzinger. Wszelkie próby dyskusji są interpretowane w perspektywie walki klas. *Jeśli z Biblią i Tradycją pod ręką, po bratersku,*

usiłuje się wykazać dewiacje, natychmiast otrzymuje się etykietkę „sług”, „lokajów” klas panujących, które chcą utrzymać się przy władzy, opierając się także na Kościele. Z drugiej strony jednak najnowsze doświadczenia pokazują, że znaczący reprezentanci teologii wyzwolenia szczęśliwie odbiegają (dzięki dyspozycyjności wobec wspólnoty kościelnej i postawie realnej służby człowiekowi) od nieprzejednanego stanowiska części środków masowego przekazu i licznych grup zwolenników, przeważnie europejskich. Każda nasza interwencja, choćby najbardziej powściągliwa i pełna szacunku, jest przez nie a priori odrzucana jako reprezentująca stronę „panów” (s. 201–202).

Takie są zasadnicze myśli tej książki, zapisu wakacyjnej rozmowy świeckiego katolika z prefektem Kongregacji Doktryny Wiary. Wielu pisało o niej: „pesymistyczna”, „mocna”, „tradycyjna”. Może trzeba ją odczytać po prostu, właśnie jako zdanie sprawy z troski o wiarę dzisiaj teologa i pasterza zarazem.

Ks. Henryk Seweryniak

Katechumenat dzisiaj

Kim jest dla mnie Bóg?

W dwuletnim programie katechumenatu („PP” 9/85) od razu na początku przewiduje się trzy rozmowy w grupach poświęcone próbom odpowiedzi na następujące pytania: Kim jest dla mnie Bóg? Jak widzę chrześcijaństwo, jak widzę Kościół? Po co żyję? W trzech kolejnych numerach naszego miesięcznika nawiązujemy do planowanych rozmów poprzez podanie kilku wypowiedzi osób nie ochrzczonych. Czynimy to w tej konwencji: takie uwagi mogą padać w grupowych rozmowach na temat Boga, chrześcijaństwa i sensu życia. Podobnie należy potraktować wypowiedzi księdza.

Odpowiem najprościej: jest dla mnie Kimś nieznanym, Kimś, kogo zupełnie nie czuję. Słów o Nim słuchałam jak opowiadania baśni o dobrej wróżce – z tym że dobra wróżka była dla mnie zrozumiała, a On zupełnie nie. Może dlatego, że rodzice moi byli zupełnymi ateistami. Wszystko, co na ten temat słyszałam, budziło mój wewnętrzny sprzeciw.

Mój sprzeciw budzi zwłaszcza opowiadanie o tym, że Bóg jest Miłością. Ostatnio czytam Biblię, zupełnie bez przygotowania. Czytam to jako coś dla mnie organicznie obcego. Stawianie wymagań i grożenie sankcjami – to nie ma wiele wspólnego z miłością. Jeżeli ludzie nie podporządkują się, to ja zniszczę kilka miast czy wsi... Albo to wypróbowywanie człowieka – typu: kuszenie Abrahama! Co to ma wspólnego z miłością?

Jak przyjmuję wieść zasadniczą w chrześcijaństwie – że Bóg Syna Swego dał, że Bóg stał się człowiekiem, „ogłosił Samego Siebie”, posłuszny aż do śmierci i to krzyżowej? Ja tego nie rozumiem, zupełnie nie rozumiem.

Czy chciałam rozumieć? Chciałabym spróbować. Jestem tak negatywnie ustosunkowana do niektórych twierdzeń, że nie wiem, czy w ogóle potrafiłabym zrozumieć. Lektura Biblii ugruntuwała mnie w niechęci, którą wcześniej budzili we mnie chrześcijanie. Ich niekonsekwencja, o której więcej powiem w temacie: chrześcijaństwo, Kościół.

Czy modliłam się kiedykolwiek? Nie wiem, co to jest modlitwa. Doświadczałam nieraz potrzeby przeanalizowania mojego postępowania – czy ono jest słuszne. Chociaż właściwie to nie było analizowanie. Potrzebowałam czasami jakiegoś uspokojenia. Siedziałam nieraz i próbowałam zastanowić się nad hierarchią wartości. Ale nigdy prawie nie potrzebowałam pomocy od kogoś innego. Nie mogłam zgodzić się z tym, że muszę czemuś podporządkować się, bo sama sobie nie mogę poradzić. Owszem, zga-

dzam się, że człowiek nie jest samowystarczalny, że pracuje na niego coraz większa armia ludzi, żeby miał co jeść, gdzie mieszkać, żeby miał ciepło w mieszkaniu, gaz, radio, telewizor. To jest jednak inna sprawa niż podporządkowanie się Istocie, której się nie rozumie i której się nie czuje.

Nie jestem zdolna przyjąć trzech następujących twierdzeń, na których opiera się Kościół:

– Świat i życie na tym świecie powstało w wyniku świadomej ingerencji Kogoś z zewnątrz i ten Ktoś w dalszym ciągu sprawuje kontrolę nad tym, co dzieje się w świecie. Najbardziej odpowiada mi hipoteza prawybuchu. To nie tłumaczy wszystkiego. Nie wiadomo, dlaczego wybuch. Ale sądzę, że za kilkadziesiąt lat będziemy w stanie na to pytanie również odpowiedzieć.

– Dzieje tego świata zależą w dużym stopniu od tego, czy ludzie uwierzą w Boga, będą modlić się do Niego, postępować zgodnie z Jego wymaganiami. Tak jest postawiona sprawa w objawieniach fatimskich. Jeszcze ten ostatni warunek zdolna jestem zrozumieć – żeby mianowicie ludzie postępowali zgodnie z moralnością proponowaną przez Kościół – ale dwóch poprzednich nie.

– I wreszcie: nagrodą za ewentualne dobre postępowanie na ziemi jest szczęśliwe życie wieczne. Inaczej mówiąc: masz postępować dobrze, żeby osiągnąć to życie. Według mnie takie twierdzenia ubliżają człowiekowi.

(zapis rozmowy)

Informatyk

Właściwie nie zastanawiałam się nad tym. Być może próbowałabym myśleć o Bogu, ale mam wiele innych problemów, które mnie dostatecznie absorbują. Moje życie jest wypełnione ciężką pracą. Z tych samych racji nie zastanawiam się nad pochodzeniem świata.

Żyję w kręgu ludzi wierzących. Nawiedza mnie niekiedy – szczególnie podczas świąt – bolesne poczucie wyobcowania. Ale nie mam potrzeby wchodzenia w sprawy, którymi żyją ludzie wierzący. One niekiedy budzą we mnie wrogość.

Jestem wrażliwa na wartości estetyczne – na kształt kościoła, muzykę, liturgię. Uczestniczę od czasu do czasu w Mszy z racji pogrzebów, ślubów. Można by rzec, że wtedy modłę się. Wykonuję gesty, powtarzam słowa. Nie chcę się wyróżniać, zwłaszcza podczas pogrzebów. Słowa liturgii – często poetyckie – wyrażają ból. Chcę się zjednoczyć w przeżywaniu bólu. Chcę popłakać. Byłam zawiedziona, gdy ksiądz w czasie pewnego pogrzebu powiedział dwa zdania nawiązujące do wydarzenia, które nas właśnie zgromadziło, a potem mówił o wizycie – zresztą aktualnej wtedy – Jana

Pawła II. W czasie ślubów jestem towarzysko, nie powtarzam modlitw.

Bardzo mi się podobała uroczystość czterdziestolecia powstania w getcie warszawskim, gdy ksiądz przyszedł i odmówił modlitwę. Później już nie. Uroczystość zmieniała się bowiem w manifestację.

Jestem niemuzyczna na sprawy „mistyczne” czy metafizyczne. Obywam się bez nich. Przemawia jednak do mnie etyka, bo i Bóg to dla mnie przede wszystkim etyka. Dekalog jest bardzo ludzki, bardziej ludzki niż to, co działo się wokół w czasie jego powstania.

Podczas pobytu w Jerozolimie i w innych miejscach świętych czułam bliski kontakt z historią, która dla mnie jest także tradycją moralną.

Mnie opowiadano w domu Biblię. Znałam ją chyba lepiej niż moi rówieśnicy uczestniczący w katechezie. I ja kiedyś uczestniczyłam, bo kolorowano obrazki. Wyleciałam za podpowiadanie.

Biblię dał mi ojciec w tłumaczeniu Wujka. Czytałam ją – jak się zdaje – bez zapału. Potem doszłam do wniosku, że znajomość Biblii należy do dobrego tonu. Gdy zamieszkałam sama, kupiłam Biblię (wydaną w Londynie), bo dom bez Biblii – to nie dom. Biblia jest przecież podstawą nowoczesnej kultury. Jest w niej taka prawdziwość psychologiczna. Ja nie muszę podpieierać się autorytetem Auerbacha czy Steinbecka, żeby się do niej przekonać. Sama przez się przemawia do mnie. Bierze mnie na serio. Nie rozumiem negatywnego stosunku do Biblii, bo na czym opierać swój humanizm? Rodzice – jak wspomniałam – wprowadzili mnie w Biblię, pojmowaną jednak nie religijnie, ale jako pień kulturowy, jako moja historia. Ojciec traktuje Biblię całkowicie świecko, ale widzi jej prawdę. Nie uznaje dzieł w stylu Panasa.

A wracając do tytułowego pytania mogę jeszcze stwierdzić, że w moim rozumieniu Bóg jest częścią Biblii. Ja nie odbieram oddzielnie poszczególnych haseł w rodzaju: Bóg jest miłością. Biblia dociera do mnie bezpośrednio. Nie razią mnie też wszelkie antropomorfizmy. Bóg ma prawo być ludzki.

(zapis rozmowy)

Dziennikarka

A może najpierw wypadałoby zapytać, czy jest Bóg. W każdym razie ja stawiam raczej to drugie pytanie. Jestem wychowana w domu ateistycznym. Nie uczęszczałam na katechizę. Pamiętam taki moment z dzieciństwa, kiedy uświadomiłam sobie śmierć: świat w jakiś sposób istnieje, a mnie już nie ma... Poszłam do mojej mamy i prosiłam ją, żeby mnie zapisała na religię.

W ostatnim roku uczęszczałam na zajęcia z psychotroniki i jogi. W jogie jest pewne dążenie do zdobywania coraz wyższych

stanów świadomości. Czy możliwe będzie dotarcie do świadomości kosmicznej, którą można by nazwać Bogiem?

Jeśli nawet nie dochodzę aż tak daleko, filozofia jogi w jakiejś mierze pomaga mi rozumieć, co jest we mnie dobre a co złe. Przekonuje, że tylko siebie mogę winić za to, że ktoś mnie uderza. Dzięki temu cierpienie przyjmuję bardzo spokojnie.

Katolickiego tłumaczenia cierpienia nie rozumiem. Nie potrafię zrozumieć cierpienia Chrystusa. Mogę przyjąć tę całą sytuację i to cierpienie, ale nie pojmuję funkcjonowania cierpienia jako odkupienia za grzechy ludzi. Nie godzę się, żeby ktoś cierpiał za mnie i w ten sposób mnie uwalniał...

A wracając do świadomości dobra i zła. Skąd się to bierze, iż pewne czyny uważam za dobre, inne za złe? Tłumaczę to hipotezą obecności we mnie zmysłu moralnego. Ale to jeszcze nie dowodzi istnienia Boga. Moich wyborów i moich sądów na temat wartości moralnej czynów nie motywuję. Raczej intuicyjnie wybieram i oceniam.

Czy w moim życiu były momenty modlitwy? Zmarła niedawno moja ciocia. Idąc za trumną w pewnym momencie złapałam się na tym, że bezwiednie mówię „Ojcze nasz”. Dlaczego wtedy? Otóż, ciocia była osobą wierzącą. W tej sytuacji poczułam, jak gdybym była jej winna tę modlitwę. Tak naprawdę to się nie modliłam. Chociaż... Bywały momenty, że wracałam późno do domu i bałam się. Powtarzałam „Ojcze nasz” i „Zdrowaś” i to mi pomagało, ale również w jakiś sposób przerażało, szczególnie wtedy, gdy mówiłam: „...w godzinę śmierci naszej”. Wspomnianych modlitw nauczyłam się dopiero na studiach i najpierw po łacinie.

Uczestniczyłam w uroczystości ślubnej mojej koleżanki. Stwierdziłam wtedy, może zresztą nie po raz pierwszy, że kościół mnie przeraża. Miałam poczucie, że w każdej chwili ktoś może podejść i wyprosić mnie. Jako małe dziecko byłam w Krakowie w kościele i zostałam wyproszona. Może to działa na moje obecne doznania, a może coś więcej? Nie jestem u siebie, nie mam prawa...

Wiem, że nie dałam jeszcze odpowiedzi na postawione pytanie: Kim jest dla mnie Bóg? Na studiach w ATK zetknęłam się z wykładem na temat atrybutów Boga. Nie chcę jednak przytaczać wyuczonych formuł. W tej chwili najbliższe prawdy byłoby chyba stwierdzenie, że jest dla mnie Świadomością, Wszechogarniającą Świadomością, do której docieram powoli.

(zapis rozmowy)

Studentka filozofii

Jestem podejrzanym typem od dłuższego już czasu stojącym w drzwiach Kościoła, a nie wchodzącym do środka („...Żyd, nie Żyd, jednym słowem – niepewny“). Dlatego muszę tytułowe pyta-

nie zinterpretować na własny użytek. Wąsko rozumiane zawiera bowiem założenie, że respondent wierzy w jedynego i osobowego Boga, i co więcej, że znajduje się z Nim w osobowej relacji. Odpowiem zatem na następująco sformułowane pytanie: „Gdzie w moim życiu i obrazie świata widzę jedynego Boga i kim (lub czym) może być dla mnie?” Będzie to swoiste „credo” czy raczej „non credo”, „dubio” a najprędzej „nescio”.

Nie wiem, czy nad nami jest Bóg. Nie wiem, czy istnieje Bóg taki, jakim przedstawiają Go Pisma. Co więcej – i to mnie chyba najbardziej różni od chrześcijan – nie sędzę, żeby Bóg, jeśli istnieje, wymagał ode mnie deklaracji wiary (w odróżnieniu od postępowania zgodnego z tą wiarą). Normy postępowania mam jedne, praktycznie tożsame z chrześcijańskimi, więcej nawet – w sferze „horyzontalnej” niemal identyczne z nauką Kościoła katolickiego. Decyzję przyjęcia ich za swoje powziąłem już dawno. Interpretację rzeczywistości, łącznie z poglądem na pochodzenie tych zasad, mam jednak co najmniej podwójną. Wygląda to dosyć niekonsekwentnie, ale tych, którzy mają ochotę krzyknąć „nonsens”, przestrzegam, że okrzyk taki wydał pewien uczony na widok żyrafy.

Jeżeli On jest... Potrafię aż za dobrze (chciałoby się powiedzieć – niebezpiecznie dobrze) odczuć taką obecność. To oko czuwające nad moim ciałem i duchem, to sprawca niejednego cudu, jakiego byłem świadkiem (żaden z nich nie wymagał łamania praw przyrody, ale każdy miał znamiona nadzwyczajnego zbiegu okoliczności – być może jednak z rachunku prawdopodobieństwa wynika, że każdemu powinny przydarzać się cuda, tylko trzeba umieć je zauważyć?). Bóg to piękno czyste i trwałe, które tak łatwo wyodrębnić z krajobrazu, z życia, z ludzkich twarzy, ludzkich uczynków, dzieci, przyjaźni, dzieł sztuki... To zwięźczenie i domknięcie gmachu ludzkiej etyki, źródło siły i nadziei. Długo można by ciągnąć tę litanię, ale czy fakt, że byłoby wspaniałe, gdyby istniał, wystarcza, by powiedzieć ON JEST?

Mnie nie wystarcza. Życie, praca naukowa i spadek w postaci laickiej tradycji przyzwyczaiły mnie do bezlitosnego oddzielania życzeń od obrazu rzeczywistości. Mam to we krwi dużo głębiej niż pacierz.

Jest jednak w życiu parę szerszych niż inne okien na wymiar nadprzyrodzony. Największym chyba jest doświadczenie własnej egzystencji, znane już kilkuletnim dzieciom, doświadczenie, którego nic z zewnątrz nie jest w stanie wytłumaczyć. Jak gdyby coś z innego świata wyglądało na nasz świat przez moją duszę. Czy zniknięcie tej egzystencji w chwili śmierci jest uleceniem przez to samo okno? A jeżeli nikogo nad nami nie ma? Jest po prostu trochę trudniej. Nie tak wiele się zmienia. Nawet modlitwa jest nadal potrzebna, nie ma co do tego wątpliwości, trudniej tylko

zrozumieć, czym ona jest w tej sytuacji (aparatus pojęciowy psychologii jest do tego zupełnie nieprzydatny). Nie zgadzam się też z tezą o beznadziejności perspektywy czasowej człowieka niewierzącego (poprzestaję na stwierdzeniu, uzasadnienie zbyt daleko odbiegłoby od tytułowego pytania).

Niezależnie od tego, czy istnieją Osoby Boskie, czy też cała teologia jest tylko nauką o człowieku, Bóg jest dla mnie największym odkryciem ludzkości. Odkryciem, nie wynalazkiem, jak chcieliby materialści! Oczywiście nie „Bóg” – pojęcie-wytrych, tylko właśnie taki, jaki wylania się z pism Bliskiego Wschodu (Dalekiego zapewne też, ale o tym wiem niewiele), z dzieł tysięcy ludzi, którzy w poznanie Go włożyli to co w nich najlepsze i ze świadectwa życia milionów widocznych i niewidocznych apostołów.

Ewangelie to także dla mnie więcej niż kamienie milowe na drodze do odkrycia Go (to oddzielny temat, którego nie rozwinę tu z braku miejsca). Jestem głęboko wdzięczny tym Przyjaciółom, dzięki którym otworzyła się przede mną ta perspektywa, chociaż ciągle jeszcze jestem za gruby, żeby precyzować się przez Ucho Iglicine.

Fizyk

Odpowiedzi na to pytanie w sposób szczególny grozi niebezpieczeństwo wielkich słów. A jednak trzeba je podjąć, jeżeli wychodzi się z nim do innych ludzi.

Od zarania mojego świadomego życia Bóg jest niedostrzegalną, nieuchwytną, ale jednak niezwykle realną Obecnością. Jest Głosem, który woła: „Wyjdź z ziemi...” Dlatego podzielam zdanie mądrego Wychowawcy, że mocny argument na istnienie Boga może stanowić dla mnie moje kapłaństwo i moja droga zakonna.

Jest Tym, który wszystko wie i wszystko widzi. Tak go pojmuję od najmłodszych lat. Jeżeli Rilke o martwym posagu napisał: „... każde miejsce tego głazu widzi cię. Musisz twoje życie zmienić”, tysiącokrotnie słuszniej mogę te słowa odnieść do Niego. Widzi mnie... To może być niewygodne w pewnych okresach, ale decyduje o moim stylu życia.

„Musisz”, „niewygodne”... Nie, to nie te słowa określają przede wszystkim mój stosunek do Niego. Ze studium filozofii i teologii wyniosłem zwyczaj odnoszenia do Boga przymiotników w stopniu najwyższym. On jest najinteligentniejszy, najmądrzejszy, najlepszy... Albo raczej: nieskończenie inteligentny, mądry, dobry. I tak o Nim myślę. Toteż do Niego wyrwa się moja tęsknota – tak ogromna, że tylko On może na nią odpowiedzieć.

W związku z takim rozumieniem Boga doświadczam jednak trudności, podobnie jak wielu ludzi. Jeżeli wszystko wie i wszystko widzi, i przy tym kocha, jak nikt z ludzi kochać nie potrafi, i jeszcze jest wszechmocny, to dlaczego na świecie tyle zła i cierpienia?

Jest więc Bogiem mojej „tęskniącej” i zarazem trudnej wiary.

Jest Adresatem mojej osobistej modlitwy, która przybliży Go. Dlatego nie myślę o Nim jak o Panu zaświatów. Moja modlitwa Go „ukonkretnia”, ale nie w tym sensie, żebym do Niego przemawiał jak do starszego pana z brodą. Nigdy Go tak nie pojmowałem i może dlatego był i jest bliższy i bardziej realny niż Ojciec, niż Matka. W ostatnich latach jest zwłaszcza Bogiem z modlitwy, której nas Chrystus uczy. Wiele razy powtarzam więc „Ojcze nasz” i wszystkie następne słowa.

Jest Bogiem mojej codziennej w kapłaństwie i niemal codziennej od wczesnego dzieciństwa Mszy świętej, która sprawia, że każdy dzień wypełnia się Nim. On staje się sensem i pięknem kolejnych dni. Dlatego niełatwo wyobrażam sobie, jak się „przeżywa” Boga bez osobistej modlitwy i bez tej społecznej, zwanej Eucharystią. Z dużym więc zaciekawieniem stawiam pytanie: jak doświadczają Boga ludzie, którzy wciąż nie wierzą, albo deści, którzy się doń nie modlą?

Ksiądz



książki

Katolicka i królewska Wanda

Paweł Jasienica

*Rozważania o wojnie
domowej*

Kraków-Wrocław 1985, ss. 125

Kiedy 10 marca 1793 roku wybuchło w Wandei powstanie chłopskie będące reakcją przeciw niektórym dekretem Konwencji, od trzech lat w Anglii, a od dwóch na kontynencie znana była książka Edmunda Burke'a „Reflections on the French Revolution”. Autor sprzeciwiał się indywidualizmowi i atomizmowi oświeceniowej myśli społecznej. Rozum nie może być instancją rozstrzygającą o kształcie społeczeństwa, gdyż jest oderwany od konkretnego życia. Naród wszak jest organiczną całością wyrastającą z przeszłości; kto odgórnymi dekretemi niszczy tradycję w imię postępu, ten degraduje naród czyniąc z niego amorficzną masę. Jedną z najważniejszych form życia narodowego była dla Burke'a religia. Ganił przeciw niej zwrócone szaleństwa rewolucji.

Wandejscy wieśniacy (region ten nb. należał do najuboższych we Francji) z pewnością nie czytali dzieła Burke'a. Ich powstanie nie było przez nikogo inspirowane, stanowiło wyraz spontanicznego gniewu ludzi okradanych z ojcowizny.

Bezpośrednim powodem wybuchu

był pobór do wojska, ale znaleźć można wiele innych przyczyn. Już niedługo zresztą, bo w sierpniu 1793 r., proklamowano pospolite ruszenie. W ten sposób mobilizacja powszechna stała się faktem. Przeciwno sobie miały walczyć już nie królewskie armie zaciężne, ale całe narody. Deputowani rewolucyjnego ciała ustawodawczego działali energicznie. Tak zwana konstytucja cywilna kleru dowolnie kasowała część biskupstw i parafii. Stosowano kryterium arytmetyczne. Biskupi i proboszczowie mieli pochodzić z wyboru, przy czym wyborcami zostawali ludzie bogaci; jedyny warunek religijny – wysłuchanie mszy w dniu głosowania. W czasie rozruchów profanowano kościoły, niszczoneo najcenniejsze dzieła sztuki sakralnej. Wprowadzono państwową religię Istoty Najwyższej, opornych księży zamykano w obozach koncentracyjnych, mordowano.

Jednakże książka Jasienicy, ostatnia jaką napisał, nie jest tylko opowieścią o szaleństwach i barbarzyństwie francuskiej rewolucji. Zresztą autor „Dwóch dróg” uznaje jej doniosłość jako faktu dziejowego, ubolewa tylko, że miała tak miernych przywódców – Robespierre, Couthon, Danton, Fouquier-Tinville... To oni i im podobni utopili wandejskie powstanie we krwi mordując bezwzględnie ludność cywilną, niszcząc ubogi dobytek. *Spragnieni szczęścia przyszłych pokoleń ideologowie* – uogólnia Paweł Jasienica – *potrafią mało się przejmować losem tego, które akurat żyje, skłonni bywają traktować je jak coś w rodzaju nawozu użyźniającego*. W swojej niechęci do przywódców rewolucji posuwa się Jasienica daleko pisząc, że to *okoliczności pozwoliły im*

wspiąć się na polityczne szczudła. Ci ludzie mieli do wyboru dwie drogi: nicość lub władzę. Utrata jej w najlepszym razie oznaczała konieczność powrotu w mrok obskurnych kancelarii adwokackich (...). Chłopi wandejscy dopuścili się niewybaczalnej zbrodni, zakwestionowali prawo owych mężów do władzy, zapragnęli siekierami porąbać polityczne szczudła. Skazani więc zostali na śmierć. Francja zaś na wzmożoną nędzę. Należy postawić pytanie, czy rewolucja, a więc zmiana ustroju przemocą, może wyłonić przywódców łagodnych, tolerancyjnych i trzeźwych. Skupienie władzy w jednym ręku prowadzi nieuchronnie do jej nadużycia, pojawiają się niezadowoleni i opoenenci, konieczny staje się terror. Zresztą w ustroju totalitarnym wrogiem staje się również ten, kto nie wykazuje dostatecznego zapалу rewolucyjnego. Jasienica popada w sprzeczność, gdy opisując niszczenie chrześcijaństwa w czasie rewolucji, uniewinnia Woltera, który Kościoła katolickiego wprowadził nienawidził, lecz wcale nie wzywał do wydzierania ludowi jego wiary. Kto budzi nienawiść (na cokolwiek by się powoływał: na rozum, przyszły raj czy samego Boga), ten przygotowuje rządy przemocy, usprawiedliwia terror i dyktaturę. Jeśli wykaże się pobłażliwość wobec ekscesów motłochu, należy oczekiwać masowych rzezi. Nie wiemy, czy w 1789 roku rewolucja była nieunikniona. Pewne jest natomiast, że dziś, bogatsi o tyle doświadczeń, umiemy i musimy przewidywać następstwa najszlachetniej brzmiących haseł i programów, heroicznych czynów. Delikatne myśli – mówi Gombrowicz – brzemienne są górami trupów.

Głównym tematem „Rozważań o wojnie domowej” jest doktrynerstwo, które uzurpuje sobie prawo do kształtowania życia. W rezultacie zamiast istotnych reform oglądamy okrutną operację na żywym organizmie przeprowadzoną metodą pana Homais. Takie rozłożenie akcentów znajduje swój wyraz w kompozycji i kształcie narracji. Partie relacjonujące wydarzenia puentowane są uogólnieniami, które czytelnik odniesie do wydarzeń znanych sobie z autopsji czy rodzinnego przekazu. *Francja ówczesna – przytoczmy przykładowo – padła ofiarą zbrodni, które grozi ogółowi chyba nieustannie, lecz na szczęście zapanować nad nim może tylko w okolicznościach szczególnych, zdarzających się dosyć rzadko. Nieustannie wszak snują się po tym padole przejęci pogardą dla jego nielogicznych urządzeń teoretycy, posiadacze nieomylnych recept zbawienia. Ta właśnie skłonność ludzka (...) staje się śmiertelnie niebezpieczna, gdy kapryśny zaiste bieg dziejów chociażby przypadkiem odda prorokowi lub całej grupie wizjonerów – władzę. Najpierw służy ona do narzucania programu przemocą, w krótkim czasie zajmuje po prostu jego miejsce. Człowiek bywa najczęściej bezbronny wobec własnego przywileju. Nie może być przywileju większego niż moc absolutnego podporządkowania sobie innych ludzi, zadawania im cierpień.*

Książkę tę przenika publicystyczna pasja, znać tu wielkie zaangażowanie autora, który nade wszystko chce ostrzec. Ale ta emocjonalna postawa narratora nie służy utworowi. Jego poważną wadą jest nieład. Nie chodzi mi tu o tak typowe dla prozy Beynara chwytły jak porzucanie głównego

wątku narracji na rzecz podjęcia innej kwestii, która ma się wkrótce okazać związana z tematem – pogłębia go lub po prostu oświetla z innej strony. Nie idzie mi również o asocjacyjny tok wywodu, swobodne odwoływanie się do zjawisk z różnych dziedzin, faktów z różnych epok historycznych czy własnego doświadczenia i intuicji. Przy lekturze „Rozważań o wojnie domowej” czytelnik odnosi wrażenie, że autor nie panuje nad całością. Utwór można by porównać do notatnika, w którym zapisane zostały pomysły, fakty, anegdota, aforyzmy mające później posłużyć jako budulec właściwego utworu. Z pewnością „Rozważania o wojnie domowej” nie należą do najlepszych pod względem literackim dzieł Jasienicy, choć mogą to być znakomity esej w niczym nie ustępujący wielu utworom Vincenza czy Stempowskiego. Być może Paweł Jasienica nie zdążył już dokonać koniecznych poprawek i winić go nie należy. Tak czy inaczej dobrze się stało, że książka doczekała się drugiego wydania w sensownym, stutysięcznym nakładzie.

Jest to dzieło wbrew wszystkiemu optymistyczne, ponieważ opowiada o ludziach odważnych i dumnych, którzy upomnieli się nie tylko o tradycyjne prawa, ale i o wolność, którą głosiła rewolucja. Nie popadli w „śmiertelny grzech bierności” – tylko przez dwa lata grzeszyli serwilizmem wobec takich, co usunąwszy poniżające miano poddanego, zastąpili je tytułem obywatela, po czym najęli całe falangi dozorców i szpicli, by we dnie i w nocy zaglądali w okna domów.

Andrzej Stanisław Kowalczyk

Temat obowiązkowy

Oswald Balzer

Z zagadnień ustrojowych Polski

PIW Warszawa 1985, ss. 116

Obok lektur obowiązkowych są i obowiązkowe tematy. Do takich należy niewątpliwie w Polsce kwestia odpowiedzialności za rozbiory Rzeczypospolitej w XVIII wieku. Mocarstwa ościennne tradycyjnie występowały, w roli obrońców ładu i porządku wskazując, że Polacy nie są zdolni do utrzymywania własnej państwowości. Tęzę tę podtrzymywali pruscy, austriacy i rosyjscy historycy. Siemion Woroncowa, dyplomata Katarzyny, należał ze swoim krytycyzmem do nielicznych: *Rzecz jest i tak w sobie zbyt niesprawiedliwa, lecz perfidia, z jaką została dokonana, czyni ją jeszcze bardziej odrażającą. Ponieważ zdecydowaliśmy się popełnić ową nieprawość, powinniśmy byli przyznać otwarcie, że ograbiliśmy Polskę, aby pomścić się za próbę zawarcia przez Rzeczpospolitą przymierza z Turkami wymierzonego przeciwko nam; zamiast tego mówiliśmy o przyjaźni, ogłaszaliśmy manifesty, w których oświadczaliśmy, iż pragniemy jedynie szczęścia Polski i że chcemy zagwarantować jej integralność i dawny ustrój, pod którego panowaniem kwitła w takim blasku przez wiele stuleci.*

Wśród Polaków poglądy na temat winy za rozbiory były podzielone; nie-
złe to świadczą o naszym autokrytycyzmie. Ale pewnie gdybyśmy pograżyli się w samozadowoleniu, przyjęli

rolę niewinnych ofiar – nie byłoby już dla nas ratunku.

O tym, że obowiązkowy temat odpowiedzialności za rozbiory nadal jest aktualny, świadczy wznowienie – po siedemdziesięciu latach – rozprawki Oswalda Balzera „Z zagadnień ustrojowych Polski”¹. Nie wątpię, że książka ta szybko zniknie z księgarń i będzie czytana. Jej lektura nasuwa dzisiejszemu czytelnikowi kilka uwag.

Balzer – znakomity mediewista, znawca zagadnień prawnych i ustrojowych – napisał swą rozprawkę w celu, powiedzmy, publicystycznym. Chciał w chwili dla narodu przełomowej (1915) pokazać dawną Polskę jako państwo normalne, którego instytucje ustrojowe i prawa nie odbiegały od ówczesnej normy europejskiej, a jeżeli różniły się – to na ogół w sposób przynoszący nam zaszczyt. Skoro więc inne państwa – obdarzone podobnymi ustrojami – zdołały przetrwać wiek ośmiennasty i w odpowiednim czasie dokonać reform (na które Polska zdobyła się również), to *właściwą, rozstrzygającą przyczyną upadku naszej państwowości* – mówi Balzer – (...) *jest: pożydlivość złączonych, więc przemożnych, na zgubę Polski sprzysiężonych sąsiadów (...) gdyby nie rozbiory, nie istniała ani konieczność dziejowa upadku, ani też nie brakło warunków po temu, żeby Polska przetrzymała wraz z nimi przez dalsze stulecia jako organizm żyjący i – żywoty.*

Tu rodzą się liczne wątpliwości. Z pewnością dawna Rzeczpospolita przekazała nam wiele godnych podjęcia wzorów, jej instytucje – jak choćby

Sejm – do dziś muszą budzić podziw. Nie powinniśmy jednak popadać w przesadę; Rzeczpospolita – wielka jako całość kulturalna – jako państwo była w XVIII stuleciu wrakiem, którego nawet tak znaczne próby reanimacji jak Konstytucja 3 Maja nie mogły wskrzesić. Nie pozwolili sąsiedzi – z pewnością, ale gdzie jest powiedziane, że muszą oni być altruistami, a nie bandytami, na których trzeba mieć tęgiego kija. Polska nie miała nie tylko odpowiednio silnej armii, nie miała również w sobie wystarczającego uporu i zdecydowania. Były oczywiście słowa, hasła, gesty... Król zwlekał z podjęciem energicznej akcji *drżąc ze strachu* – przytoczmy słowa R. H. Lorda¹ – *oczekiwali nadejścia Rosjan jak zbawienia. Jednakże (...) tłumy w Warszawie nie miały tej odwagi i zaciętości co Paryżanie, nie doszło do poważniejszych zaburzeń.* Pomimo to przywódcy stronnictwa patriotycznego nie zdecydowali się usunąć wiarołomnego monarchy. We wzniesionej u nas ostatnio książce amerykański historyk R. H. Lord przekonująco ukazuje międzynarodowe okoliczności II rozbioru. Jednocześnie jednak nie waha się obarczyć winą i Polaków. Mimo osamotnienia (zdrada Prus, obojętność Anglii i Francji) walka w wojnie z Rosją mogła przynieść jeżeli nie zwycięstwo, to przynajmniej powstrzymanie lub odwleczenie podziału. W istocie wojna polsko-rosyjska była widowiskiem żalonym. Walczący w obronie swojej niepodległości naród uległ w ciągu dwóch miesięcy zaledwie stu tysięcy armii rosyjskiej. Jak się więc okazało, odrodzenie ducha narodowego nie

¹ R. H. Lord, *Drugi rozbiór Polski*, przeł. A. Jaraczewski, wstęp J. Łojka, Warszawa 1984.

było zbyt radykalne; wiara we własne siły okazała się słabsza niż przekonanie o wszechmocy Rosji. Ambasadorowie Katarzyny mogli zapisać na swym koncie jeszcze jeden sukces – udało im się wszczepić w zbiorową podświadomość społeczeństwa polskiego zasadniczą niewiarę w możliwość zwycięstwa, a co za tym idzie niechęć do rzucenia wszystkiego na jedną szalę w decydującym momencie. Niewiele jest w dziejach takich momentów, ale rok 1792 nim był. Następnie, który przyszedł tuż po odzyskaniu niepodległości, już nie przeoczyliśmy.

Balzer broni ustroju dawnej Polski pokazując, że podobne (albo i gorsze) prawa oraz instytucje istniały w innych krajach. A to we Francji jeszcze bardziej dyskryminowano mieszczan, w Meklemburgii i Saksonii jeszcze gorzej niż u nas traktowano chłopów, w Czechach i na Węgrzech również była wolna elekcja etc., etc. Zaś liberalizm już w 1768 mocno ograniczono, Konstytucja majowa zupełnie je zniosła. Jednak przez sto lat praktykowania doprowadziło ono prawie do zaniku poczucia państwowości. Obcy traktowali Rzeczpospolitą jak zajeżdżną karczmę, własni magnaci – jak prywatny folwark. Balzer zdaje się nie dostrzegać, że zbyt wiele słabości w ustroju Rzeczypospolitej się SKUMUŁOWAŁO. Poszczególne cechy naszego przedrozbiorowego ustroju można odnaleźć w wielu państwach zachodniej i środkowej Europy, ale nie wszystkie razem w jednym.

Rzeczpospolita miała wiele pięknych cech, jeszcze więcej załączków i zapowiedzi dobra; niektóre ją przeżyły, liczne zginęły bezpowrotnie razem z nią. Szkoda, że tak się stało,

ale to w końcu my byliśmy tych wartości strażnikami. Nie na każdym polu wywiązaliśmy się ze swych zadań.

Mądrą książeczkę Oswalda Balzera warto jednak przeczytać, choć w swych wnioskach nie jest zbyt przekonująca. Miejmy nadzieję, że utworuje ona drogę wznowieniom dzieł naukowych znakomitego historyka.

Andrzej Stanisław Kowalczyk

Memento

Hanna Gosk

W kręgu „Kuźnicy”

Dyskusje krytycznoliterackie lat 1945–1948

PWN, Warszawa 1985, ss. 369

Książka Hanny Gosk „W kręgu «Kuźnicy»” jest jeszcze jednym dowodem wstępującego zainteresowania pierwszymi latami powojennymi w naszym kraju¹. Szczególnie okres 1944–1948 wzbudza nie tylko zainteresowanie, ale i kontrowersje; jedni chcą widzieć w nim przede wszystkim swoiste przedłużenie pluralistycznego klimatu końca lat trzydziestych, dla drugich zaś okres ten jest tylko zapowiedzią tego, co zbliżało się do nas

¹ Podaję dla przykładu opracowania: Jerzy Jagiełło, *O polską drogę do socjalizmu. Dyskusje w PPR i PPS w latach 1944–1948*, Warszawa – Kraków 1983 (II wyd. 1984); Jacek Raciborski, *Polska droga do socjalizmu w dyskusjach lat 1947–1957*, „Miesięcznik Literacki” 1982, nr 12; tenże, *Przemoc państwowa i jej ideologiczne uzasadnienie w Polsce okresu 1945–1957*, „Colloquia Communia”, 1984, nr 3–4 (14–15).

ciężkim krokiem... Wydaje się, że na ocenę tych lat decydujący wpływ wywierają aktualne poglądy polityczne oceniających, nie zawsze poparte solidną wiedzą o przedmiocie. Dlatego z zadowoleniem należy powitać każdą – nawet wycinkową – próbę opisu Polski Ludowej, byle tylko odpowiadała podstawowym wymogom rzetelności badawczej. Oczywiście przy mnogości źródeł i ich różnorodności (dokumenty publikowane i nie publikowane, prasa, wspomnienia uczestników opisywanych wydarzeń itd.) każde opracowanie jest jakimś wyborem – chodzi jednak o to, aby nie przemilczać faktów niewygodnych dla piszącego, nie fałszować dokumentów, nie wrywać zdań z kontekstu. Tylko tyle. Ale to minimum powinno być bezwzględnie spełniane. Czytelnik jest tu bowiem „skazany” na autora, nie ma wszak praktycznie możliwości sprawdzenia jego prawdziwości. W sytuacji rozproszenia źródeł do naszej najnowszej historii (nie wszystkie dokumenty dostępne są ogółowi badaczy) piszący na te tematy spełniają także rolę informatorów o tym, co nie znane jest ogółowi, a co musi być wreszcie odkryte i wprowadzone do potocznej świadomości narodu. Tym bardziej że z każdym rokiem ubywa tych, którzy pamiętają tamten czas i mogą uzupełnić oficjalną wykładnię.

Nie ma wątpliwości, że czas, o którym mówimy, odbierany był przez wszystkich wtedy działających jako okres niezwykle ważny dla kraju; niezależnie od wyznawanego światopoglądu i deklarowanych sympatii politycznych dosłownie każdy zdawał sobie sprawę, że jest świadkiem powstawania nowego kształtu Polski

nieomal we wszystkich jej wymiarach. Ślusznie pisze autorka, że *dla większości inteligencji polskiej wyzwolenie kraju przy pomocy ZSRR było niewątpliwie zaskoczeniem, i nie tylko lewica, i to raczej radykalna, wyroki historii przyjmowała jako swoje*. A jednak komuniści, głosząc chwytliwe hasła „demokracji ludowej”, potrafili różnymi metodami imponująco sprawnie poszerzać swoje wpływy nie tylko wśród części chłopów i robotników, ale także w kręgach inteligentkich i intelektualnych. Nie wchodząc tu w skomplikowane i niedostatecznie wyjaśnione kwestie różnic występujących między poszczególnymi ugrupowaniami komunistycznymi w sprawie wizji przyszłej Polski, poprzestańmy na stwierdzeniu, że ich naczelnym zadaniem było budowanie od podstaw nowej rzeczywistości. Jedni chcieli robić to metodą rewolucyjną z wszelkimi konsekwencjami tego faktu, drudzy z takich czy innych względów starali się stępiać nieco rewolucyjne ostrza – jednak generalnie rzecz rozpatrując wszyscy mieli pełną świadomość, że tworzą nowe. Brak entuzjazmu ze strony zdecydowanej większości współrodaków nie deprymował ich, a – być może – dodawał nawet skrzydeł. O koncepcjach Alfreda Lampego (nie wykluczał, że w Polsce winien zostać wprowadzony nowy system gospodarczy typu duńsko-amerykańsko-radzieckiego) mało kto wiedział. Nie stały się też powszechną własnością polskich komunistów jego przestrogi przed rewolucyjnym hurra- optymizmem. Nie dojdziemy dziś, ile w poczynaniach ludzi PPR było własnego przekonania o konieczności przyspieszenia tempa przemian społecznych w kraju, a ile presji zewnętrz-

nej już to spowodowanej rzeczywistości przez „zimną wojnę“, już to wzmacnianej osobiście przez Stalina. Można jednak zaryzykować tezę, że wielu naszych komunistów działało pod ciśnieniem chwili mając – z ich punktu widzenia! – do wyboru: albo za wszelką cenę utrzymać jedność obozu socjalistycznego, albo... No właśnie. Przy tak postawionym zagadnieniu decyzja była tylko jedna! Jeśli po jednej stronie umieścimy „równość“, „sprawiedliwość“, „postęp“, „wyzwolenie“, to dla człowieka, który ma przeświadczenie o misji, jaką ma do spełnienia jego partia, niewiele już zostanie pozytywów mogących znaleźć się po drugiej stronie. Przekonanie, że mimo wszystko służy się wielkiej i godnej sprawie, stało się kamieniem węgielnym rodzinnej świadomości komunistycznej. Przekonanie, iż wybrało się właściwą drogę rozwoju ludzkości, było tak silne, że przytłumiło nawet refleksję o moralnych kosztach rewolucyjnego czynu. Ci, którzy uprawiali taką refleksję i ośmielali się ją głośno wypowiadać, spychani byli na coraz gwałtowniej kurczące się pobocza, a w końcu wyrzucono ich „na śmietnik historii“. Analiza prasy powojennej nie pozostawia co do tego żadnych wątpliwości. Warto zatem przeprowadzać takie analizy nie tylko z kronikarskiego obowiązku, ale przede wszystkim po to, aby pamiętać, co naprawdę wydarzyło się wtedy w Polsce. Nie można np. przejść obojętnie obok takiej listy nazwisk: Zofia Nałkowska, Antoni B. Dobrowolski, S. Żółkiewski, M. Jastrun, J. Kott, K. Brandys, S. Dygat, R. Matuszewski, S. Pollak, A. Ważyk, J. Żuławski, W. Woroszyłski, A. Braun, T. Drewnowski, L.

Budrecki, H. Markiewicz, M. Janion i M. Zmigrodzka. W „Kuźnicy“ swój ważny artykuł opublikował A. Wat (związany z „Odrodzeniem“), znajdziemy też tu i tekst Cz. Miłosza. Dobrze się więc stało, że autorka – omawiając dyskusje krytycznoliterackie „Kuźnicy“ – nie zapomina o kontekście, a więc o tym, co na dany temat pisano w „Odrodzeniu“ i w „Tygodniku Powszechnym“, w „Nowinach Literackich“ i w „Pokoleniu“, w „Twórczości“ i we „Wsi“, w „Nurcie“ i w „Odrze“. Już ten przegląd tytułów wskazuje wyraźnie na ogromną przewagę pism pozostających w większym lub mniejszym stopniu pod wpływem komunistów. W. Gomułka na I Zjeździe PPR w grudniu 1945 r. – mówiąc o inteligencji niezdecydowanej, wahającej się w wyborze kierunku politycznego zaangażowania – zalecał: *...ogólna tendencja powinna być taka, aby przyciągnąć do siebie tych ludzi różnymi sposobami*. Prasa jednoznacznie pepeerowska była oczywiście na pierwszej linii walki o inteligencję, ale nie zapominajmy, że niezwykle istotną rolę odegrała wtedy prasa „czytelnikowska“ unikająca ostrości sformułowań „Kuźnicy“ i dzięki temu łatwiej docierająca do ludzi niezdecydowanych ze swym ideologicznym i politycznym przesłaniem. Komuniści grali na wielu instrumentach; w zależności od konkretnej sytuacji przesuwali akcenty albo w stronę pewnego typu ugodowości, albo w stronę twardej jednoznaczności. W. Gomułka w czerwcu 1946 r. – na Akademii Kultury Polskiej we Wrocławiu – mówił m.in.: *Twórcza istota kultury wyraża się w takim kształtowaniu oblicza duchowego narodu, które daje przewagę młodym twór-*

czym pędem. B. Bierut w listopadzie 1947 r. z okazji otwarcia radiostacji wrocławskiej starał się wyjaśniać, że uwspółcześnienie twórczości kulturalnej oznacza wyzwolenie jej ze starych przesądów, *tworzenie nowych wartości kulturalnych, wyrastających z nowej rzeczywistości, lecz nawiązujących do najcenniejszych walorów naszej spuścizny kulturalnej*. Ich słowa były na tyle ogólnikowe, że można było wypełniać je dość znacznie różniącą się treścią. O wszystkim zatem decydowała praktyka; praktyka wpływająca z ogólnie przyjętych założeń programowych. Autorka czasem zapomina o tym przywiązując nadmierną wagę do faktów trzeciorzędnych, jak np. powierzanie teki ministra kultury ludziom spoza PPR i PPS. To naprawdę nie ma istotnego znaczenia! Strategia komunistów w kulturze była wyraźnie określona już w roku 1944, a jej cele realizowano z niemałym wyczuciem taktycznym. Daleki jestem od negowania roli taktyki w działalności politycznej (każde poluzowanie śruby jest już korzystne dla ogółu społeczeństwa), ale nie mogę się zgodzić z pominięciem spraw fundamentalnych dla opisywanych zjawisk; w tym przypadku są nimi generalne założenia przemodelowania Polaka zgodnie z peperowską wizją. Dopowiem od razu, że myśląca część komunistów zdawała sobie sprawę z dramatu, w jakim przyszło im żyć; bezwzględna lojalność wobec własnej partii i Potężnego Protektora zdierała się z historycznie ukształtowanymi wyobrażeniami zdecydowanej większości narodu o ustrojowym kształcie swojego państwa. Z punktu widzenia zajmowanego przez komunistów nie było innej alternatywy, aniżeli iść razem ze Związkiem

Radzieckim... Możliwość światowego zbrojnego konfliktu nie była li tylko propagandowym wymysłem; znowu więc aktualne stało się obezwładniające zawołanie: „Albo jesteś z nami, czyli za pokojem i sprawiedliwością, albo jesteś za wojną i niesprawiedliwością”. Na polskich komunistów powinno się zatem spojrzeć jak na postaci częstokroć tragiczne, żyjące w tych pierwszych powojennych latach w przeświadczeniu, że niewielki nawet swobodniejszy oddech może zagrozić całości budowli. Prowadziło to do ostrych konfliktów nawet z tymi, którzy nie tak dawno zaliczani byli do sympatyków lewicy; znamienny jest fakt, że tak radykalny w latach trzydziestych ZNP dopiero w 1948 roku „zaakceptował ostatecznie politykę PPR”.

Jak podaje S. Żółkiewski, na politykę kulturalną PPR złożyły się: marksistowsko-leninowskie teorie rewolucji kulturalnej, dorobek KPP, doświadczenia PPR z okresu okupacji oraz *ładunek przemysłów tych, którzy z I Armią wracali z ZSRR i przynieśli szczególnie cenną znajomość doświadczeń kulturalnych radzieckich*. Redaktor naczelny „Kuźnicy” mówił też o specyfice warunków polskich, ale niezależnie od jego intencji praktyka obozu rządzącego coraz bardziej eufemistycznie określonych „doświadczeń radzieckich”. Pole manewru stało się już tak ograniczone, że poza nim znalazła się znaczna część polskiej myśli demokratycznej. Autorka pisze, że *na poglądy związane z polityką kulturalną PPR wpłynęły decydująco:*

– *ideologiczna walka tej partii z Mikołajczykowskim odłamem PSL,*

- polemika z działalnością części działaczy ZNP,
 - ideologiczna walka z personalistyczną koncepcją kultury głoszoną najpełniej na łamach „Tygodnika Powszechnego”.

A co z PPS? Zdumiewające jest to pominięcie. W ogóle rozdział pt. „O rzeczywistości politycznej i literackiej” pełen jest przemilczeń i niedopowiedzeń. Dowiadujemy się np., że „Tygodnik Warszawski” wraz z wyjazdem S. Mikołajczyka z Polski stracił znaczenie, przestał ukazywać się w r. 1948. Pismo zostało rozwiązane, część redakcji osadzono w więzieniu, a tu czytamy, że *straciło na znaczeniu*. Doprawdy, to już nadmiar elegancji! Odnosi się wrażenie, że autorka zna fakty, ale z jakichś względów nie wyciąga z nich prawidłowych, narzucających się z całą mocą wniosków. To poważna wada tej książki. Natomiast jej zaletą jest takie dobranie materiału, że czytelnik na własną rękę może pokusić się o postawienie kropki nad „i”. Może też zadumać się nad przygodą części inteligencji związanej ongiś z „Kuźnicą”. Jeśli tylko nie jest skory do rzucania kamieniem, dostrzeże w tej przygodzie fragment polskich losów wyjątkowo splełtany i dramatyczny. Powinniśmy o nim pamiętać nie dla niskiej satysfakcji wypominania komuś jego przeszłości, a z myślą o przyszłości.

Michał Jagiełło

czasopisma

Prasa o gospodarce (34)

Mam nadzieję, że kierownictwo redakcji zgodzi się, a Czytelnicy nie będą mieć nic przeciwko pojawieniu się w „Przeglądzie Powszechnym” nowej formy publicystycznej – korespondencji zagranicznej.

Jesień roku 1985 spędziłem w jednym z krajów Europy Zachodniej, w którym problemy wielkiej gospodarki i małego gospodarstwa domowego są problemami rzeczywiście codziennymi, przewijają się zatem przez niezliczone publikacje. Tu przypominają się nasze krajowe biadolenia, że u przeciętnego Polaka stosunek do problematyki gospodarczej mierzony bywa stosunkiem miesięcznej pensji do ceny kilograma mięsa. A niby czym ma się mierzyć?... W normalnym systemie gospodarczym nie ma miejsca na inne pomiary, przeprowadzane przez konsumenta, bowiem to, co się dzieje na giełdach światowych, wcześniej czy później będzie się działo w lodówce gospodyni domowej.

Przez długie tygodnie mojego pobytu w Republice Federalnej Niemiec codzienna poczta dostarczała mi do domu, z dokładnością do 15 minut (dziwna poczta, nawet listy wybierają ze skrzynek w oznaczonych godzinach) stopy zadrukowanego papieru, z którego – co tu krzyć – wybierałem najpierw pisma poświęcone w całości reklamie towarów. Wszystko wedle starej zasady Polaka „na delegacji”

zagranicznej, że „patrzenie nic nie kosztuje”...

Tygodnik sieci domów towarowych „R-Kauf” nr 33/85 przyniósł najnowsze notowania na tamtejszych półkach sklepowych.

Kilogram wołowiny – 10,98 DM; gulasz świńsko-wołowy – 9,98 DM; kilogram serdelków – 10,90 DM; biała kiełbasa – 9,90 DM; ser ementaler – 7,90 DM; 1 l oleju jadalnego – 4,98 DM; 0,5 kg margaryny jadalnej (tzn. do chleba) – 1,59 DM; mała butelka Coca-Coli lub napoju pomarańczowego – 0,39 DM; 1 l nektaru pomarańczowego – 0,89 DM; 1 kg kawy – od 18 do 22 DM; tabliczka czekolady – 0,99 DM; duża paczka herbatników – 0,79 DM; skarpetki męskie – 1,49 DM; sweterek dziecięcy do 164 cm wzrostu i 100 % bawełny – 8,98 DM (piżama – to samo); wreszcie wino reńskie – od 4 DM; Scotch Whisky 0,7 l – 12,98 DM i papierosy – od 3 DM.

Co mnie w tych cenach zadziwiło? Oczywiście fakt, że przeciętne zarobki w tym kraju to kwota 2,5 tys. DM miesięcznie i w zasadzie tutejszy konsument jakoś, przy zakupach najpotrzebniejszych rzeczy, potrafi w ramach pensji się „zmieścić”... Także, gdy ma zamiar kupić nowy telewizor kolorowy produkcji japońskiej (600 DM). Trochę gorzej, gdy zamierza wyprowadzić się od rodziny i kupić ratalnie mieszkanie (70 mkw. – ok. 80 tys. DM) lub domek (200 mkw. i 1000 m ogródka – od 200 tys. DM). A zatem owe proporcje cen do zarobków mogły mnie zadziwić, ale w końcu pamiętajmy, że relacjonuję to, co widzę w jednym z najbogatszych krajów świata, który połączywszy sprawny system gospodarczy z wyteżoną (bo dobrze zorganizowaną) i celową

pracą – dorobił się w dziedzinie konsumpcji indywidualnej i zbiorowej tego, czego mu zazdrościmy.

A zatem temu „wyciągowi z koszyka” nie ma się co dziwić. Co innego natomiast wprawia mnie przy podobnych okazjach w nieustanne frustracje – zauważalny na pierwszy rzut oka stosunek ceny do ceny. Okazuje się po raz kolejny, że wolność wytwórcy (otwiera się przedsiębiorstwo tu, gdzie jest pomysł na produkcję), wielość producentów, a co za tym idzie silna konkurencja między nimi – sprzyjają powstawaniu relacji cenowych, przy istnieniu których możliwe jest staję realizowanie zasady wyboru konsumenta. A staję się bezprzedmiotowe dyskutowanie, czy Niemcy jedzą za mało, czy za dużo mięsa oraz czy jedzą go więcej, czy mniej od innych nacji... W ten sposób potwierdziłem sobie w praktyce to, czego mnie uczono z teorii ekonomii politycznej socjalizmu w SGPiS i o czym słyszałem na początku drogi pod tytułem „reformy gospodarcza w Polsce”...

Przesyt wszakże – to też wiem – nie prowadzi wyłącznie do dobrego. W tymże tygodniku „R-Kauf” znajduję zachętę do zakupu Coca-Coli w dwulitrowej butelce z tworzywa sztucznego. Traf chciał, że w tym samym czasie na rynku w Koblencji otrzymałem biuletyn propagandowy pt. „Zieloni”, rozdawany przez członków teje właśnie partii politycznej podczas „Pierwszych targów środowiskowych”, czyli imprezy poświęconej propagowaniu idei ochrony środowiska. Autorzy biuletynu przypominają o problemie powolnego, acz coraz szybszego, uśmiercania naszej planety – co czyni się w imię interesów gospodarczych, bez oglądania się na skutki

społeczne. Inna sprawa, że autorzy „wstępniaka” w tym biuletynie ów brak odpowiedzialności za nasze jutro zwalają wyłącznie na braki „gospodarki kapitalistycznej” – ja natomiast, związany zasadą nieopluwania mej ojcowizny za granicami, nie mogłem z nimi podjąć dyskusji na temat podobnych problemów, które występują w innej zgoła gospodarce...

Drugi zbieg okoliczności – w tymże czasie ukazał się w nr. 32/85 „Der Spiegel” artykuł pod wiele mówiącym i dwuznacznym tytułem: „Trick mit Hut” – co można przełożyć zarówno jako „Triki, figiel z kapeluszem”, jak i – „z ostrożnością”. Już w pierwszym zdaniu artykułu zagadka zostaje wyjaśniona: *Dwulitrowa butelka z tworzywa zachodnioniemieckiej Coca-Coli może wywołać lawinę śmieci...*

W marcu 1985 r. na rynku zachodnioniemieckim, po USA, pojawiła się po raz pierwszy nowość w postaci Coca-Coli butelkowanej do flaszek z tworzywa sztucznego. Takie opakowanie od razu wzbudziło poważne kontrowersje w demokratycznym społeczeństwie, nawykłym do protestowania przeciwko nieprzemyślanym decyzjom nie tylko ministrów, ale nawet dyrektorów zakładów produkcyjnych. Istotnie sprawa wyglądała dosyć dziwnie, bowiem nie było do końca jasne, w jaki sposób da się to opakowanie zniszczyć. Producent zastanawiał się tym, że butelka podlega kaucjowaniu, a zatem konsumenci będą zmuszeni do jej zwrotu do sklepu. Ale Berliński Urząd Kontroli Środowiska przeprowadził test z tym cudem ważącym o 80 g mniej od opakowania szklanego i okazało się, że – mimo kaucji – 3 z 10 butelek ładują na śmietniku.

Z kolei przedstawiciel Coca-Coli podważył wiarygodność testu, stwierdzając, iż nie wzięto pod uwagę przechowywania butelek w domu. Na to znowu odpowiedzieli eksperci z bońskiego ministerstwa spraw wewnętrznych (którzy zajmują się również śmieciami), iż za przykładem koncernu mogą pójść inni producenci i lawina ruszy.

Innych już też nie będzie można zatrzymać – wyrokuje Małte W. Wilkes w swojej książce pt. „Wojna butelek” (swoją drogą co za tempo wydawnicze!). Poważne są jednak również argumenty przemysłu. Producent butelek z tworzywa Hoechst stwierdza dla „Spiegla”, iż *500 milionów ludzi wycisnęło już na butelce jednoznaczny stempel TAK* – i wyrokuje wręcz powstanie nowej generacji butelek dla przemysłu spożywczego. Dodajmy również, że wprowadzenie tak lekkiego opakowania do tak „obrotowego” produktu, jakim są napoje chłodzące, bardzo poważnie ułatwiło pracę ludzi i wpłynęło wyraźnie na oszczędności w transporcie (mniejsze zużycie maszyn). W ten sposób otrzymamy do końca zawiązany supeł problemów. W każdym razie reklamy dwulitrowej Coca-Coli zawierają już ostrzeżenie przed wyrzucaniem opakowania do śmieci – i to jest pierwszy i natychmiastowy skutek sprawnej kontroli społecznej, potrzebnej w działaniu także sprawnego systemu gospodarczego.

Przybysza z Polski dyskusja nad butelką z tworzywa wprowadza w kolejną frustrację. Jest to bowiem dyskusja nad realnie istniejącym i już wprowadzonym do obrotu opakowaniem z tworzywa, które ma BEZPOŚREDNI kontakt z żywnością, a tymcza-

sem żaden test instytutów medycznych nie postawił przeciw niemu veta. To opakowanie nie jest szkodliwe dla zdrowia! Gdzie jednak powód do frustracji? Otóż mamy do czynienia z kolejnym przejawem zwariowanego tempa postępu naukowo-technicznego w świecie. Zamazana zostaje kolejna „biała plama”. Oto jeszcze nie tak dawno czytaliśmy o zakazach dozowania płynów spożywczych w opakowania z tworzywa, jako szkodliwe dla zdrowia. Dzisiejsze nowości z przemysłu chemicznego to niebezpieczeństwo eliminują. To jest oczywiście inny problem niż kwestia zaśmiecania środowiska, ale mnie on żywo obchodzi, bowiem tuż przed wyjazdem z Polski nabyłem pojemnik z tworzywa, w którym znalazłem ulotkę, że „cudo” to nie nadaje się do załadowania kanapek na podróż...

Wprawdzie olej jadalny rozprządza się u nas w butelkach z tworzywa nie podlegających zwrotowi i każdorazowo wyrzucanych na śmietnik, ale butelce to i tak nie zaszkodzi, a zdrowie mam dzięki Bogu – nie najgorsze...

Ślawomir Siwek

Sztuczny raj

Po długim okresie przemilczenia uznano, że mamy własną, prawdziwą narkomanię. Jednym z efektów odkrycia rzeczywistości było zezwolenie agencji „Omnipress” na wydanie „jednorazówki prasowej”, Magazynu Monar’85, który próbuje wszechstronnie ująć problem. Znaleźły się tu teksty różnego gatunku i poziomu, rysujące przeraźliwy obraz wyniszczania człowieczeństwa.

W mowie tajemnej naszych narkomanów zażycie narkotyku określane jest terminem „odejść”. Zatruc się na śmierć znaczy u nich „wagarować”. Oni nie akceptują porządku, zasad i obyczajów, jakie w tym kraju panują, a ponadto oni nas nie akceptują, nas nie chcą. Więc „odchodzą” i „wagarują”. I nie jest ważne, czy w tej chwili jest ich tylko 200 tys. czy 600 tys. (Tomasz Jarzębowski).

Historia polskiej narkomanii to historia niesamowitych wysiłków intelektualnych elity narkomanów, by znaleźć lub zsyntetyzować nowy środek, i samobójczej determinacji w eksperymentowaniu. To historia, niestety, sukcesów domorosłych chemików, sukcesów okupionych dziesiątkami trupów. (...) Polskie środki są brudne, toksyczne, ale tanie. Polscy narkomani żyją wskutek tego zdecydowanie krócej niż narkomani na Zachodzie. Z powodu nagminnych przypadków przedawkowania i nagminnego stosowania „podbijaczy” z „kompotem” rośnie liczba nieuleczalnych przypadków ciężkiej schizofrenii i paranoi. Część klinicznych przypadków spowodowanych naszymi narkotykami stanowi jeszcze zagadkę dla psychiatrów (Włodzimierz Kalicki).

Jedna dziewczyna przyniosła książkę z siedemnastego wieku, którą jej tato dostał do oprowienia: „Zaklęcia dla czarownic” i były w niej zaklęcia na miłość, na choroby, i na rzeczy, które się zgubiło. Najpierw czytaliśmy, a potem zapaliliśmy etiopską trawę i taki Bogdan mówi – Słuchaj stary, to była najlepsza gandzia, jaką pałitem w życiu. Etiopska, autentyczna. Miałem już raz dojść do heroiny, nie z żadnego maku, tylko prawdziwej heroiny po pięć tysięcy za ćwierć

grama. Zrobiłem sobie z tego dwa centymetry, kop rzeczywiście był, na cały dzień starczyło i cały dzień człowiek się nie martwił niczym, i nie cieszył – to znaczy cieszył się tym, że się nie martwi. Ja na przykład przez cały dzień nie martwiłem się, że zostanę mechanikiem pomp i że nigdy nie pojadę do piramid, ale tak naprawdę wolę dobrą gandzię od heroiny i najfajniejszy haj mam po trawie. Haj jest wtedy, kiedy się chce żyć, nawet jeśli się zupełnie nie wie po co. Na szczęście – nie wie się. Jakby się człowiek zaczął zastanawiać, po co żyje, toby mu od razu każdy haj przeszedł. Podobno są ludzie, którzy mają wrodzony haj, którzy się cieszą z tego, że żyją i ta radość im wystarcza, ale jak się nie ma wrodzonego, to trzeba mieć haj nabyty (Hanna Krall).

Może najbardziej dramatycznym objawem uzależnienia, poza wyniszczeniem psychicznym i fizycznym, jest poczucie wyobcowania i samotności, które towarzyszy „poszukiwaczom lepszego świata”, ich brak więzi nie tylko z najbliższymi powinowatymi krwi, ale także współnikami natogu. Człowiek ogarnięty głodem narkotycznym podępcze wszystkie więzi, narazi na cierpienie tych, których w innych sytuacjach chciałby może osłonić, dokona każdego nadużycia, aby tylko zdobyć upragniony środek, który pomoże mu utrzymać się w stanie jakiejś takiej równowagi (Zuzanna Celmer).

Powiedziałem: niech zdycha, dziewczynie narkomance, która starała się mnie przekonać, że należy ratować jej chłopca. Zapytałem ją: czy wszystkim można pomóc? Ona uważała, że jemu należy. Nie widziałem szans i powiedziałem: niech sp... niech zdycha, co wcale nie oznaczało, że pragnąłem jego śmierci w sposób dosłowny. Wręcz

przeciwnie, zastosowałem tę prowokację emocjonalną nie po to, by się samemu dowartościować, ale by wywołać ostrą reakcję samoobrończą u niej, bo on był stracony. Jest to część mojej koncepcji słusznej i uczciwej, że lepiej poświęcić jednostkę niż grupę narażać na człowieka, który umiera, trzymać granat w ręku i chce go uruchomić, by pogrzebać wszystkich. Takiego człowieka należy odrzucić, odestać, może to jest decyzja na obrzeżach dziwnej moralności, ale ja nie mam wyboru. Ja wyrzucam (Marek Kotański, założyciel i szef Monaru w rozmowie z Teresą Torzańską).

Często słyszę pogłoski, że „Kotan” katuje swoich podopiecznych, że nie „biorą” ze strachu. I może jest w tym część prawdy, jeżeli za katowanie uznać kilkukilometrowy bieg poranny, intensywną pracę fizyczną do południa, naukę i gruntowne pranie psychiki wieczorem. Bo wszystko to składa się na normalny, zwykły dzień w ośrodku. Wiem, że nie jest to proste, dla nich szczególnie – ale jest to jedyna droga wyjścia z narkomanii – droga przez codzienność. To właśnie ona ma zapęłnić pustkę, tę przerażającą pustkę wewnętrzną człowieka wypalonego przez narkotyki. Swoich pacjentów uczę odczuwania szarości. Wszystko inne byłoby oszusiwem. Ogromny błąd popełniają psychiatrzy usiłujący zastąpić atrakcyjność narkotyku inną atrakcją. Nie mogę obiecywać kolorowego życia, bo wyjdą z Głoskowa i popadną we frustrację. I sięgną znowu po jedyny znany im ratunek – po narkotyki (Marek Kotański).

Żeby z tego wyjść, trzeba niewiarygodnej pracy, cierpliwości i pokory. Trzeba wielkiego wysiłku ducha i ciała. Może to paradoks, ale ośrodki Monaru

są dla narkomanów z charakterem, którzy naprawdę postanowili rzucić ćpanie. Wszystko trzeba zacząć od nowa, od początku, od zera, od formowania osobowości rekruta. We wszystkich armiach świata proces ten przebiega jednakowo. Ujednolicić, wyrównać. W Głóskowie rekrutów nazywa się nowicjatem, niektórzy też pieszczotliwie mówią na nich „oszołomy”. Nowicjat chodzi w drelachach. Ich głównym zadaniem jest słuchać i wykonywać polecenia tych, których się wybrało na funkcje: gospodarza domu, szefa kuchni, kierownika do spraw pracy, prezesa społeczności itd., itd. Głósków to system wychodzący z założenia, że narkomanów najlepiej będą pilnować sami narkomani. (...) Głósków przypomina trochę idee szklanych domów. Życie codzienne, postawy, działania każdego członka wspólnoty są bezustannie poddawane ocenie moralnej. Niewiele jest takich miejsc na świecie, gdzie głównie jednak chodzi o to, żeby człowiek był lepszy (Marek Miller).

Co sądzisz o metodzie Głóskowa, która wydaje się przeciwieństwem tego, co wy robiliście w ośrodku? – Ja bym nigdy takich rzeczy nie chciał robić, bo dla mnie nie jest jeszcze sukcesem samo wyciągnięcie człowieka z ćpania. Ja chcę pracować nad tym, aby ci ludzie w sposób sensowny zaczęli żyć. Jeżeli stworzysz system, który rozbija czyjąś osobowość po to, by skonstruować nową, podobną do twojej, to cholernie wpływa na to, co się potem z człowiekiem dzieje. Być może ma to zastosowanie w stosunku do ostrych narkomanów, ale nie w stosunku do masy nieprzystosowanej młodzieży, która jest bardzo różna („Jac“, Jacek Jakubowski, dyrektor Szkolnego Ośrodka Socjoterapii w Warszawie).

Pańska osoba jest dla nas wzorem i przykładem zaangażowania się człowieka w pomoc drugiemu, słabszemu, potrzebującemu. Pan nas uczy, czym jest i jak wygląda miłość bliźniego. Proszę nie myśleć, że to są puste słowa, frazesy podyktowane grzecznością. Ksiądz na mocy powołania jest niejako z urzędu predestynowany do miłości, miłosierdzia, pomocy. Zapomina jednak niekiedy o tym. Pan, człowiek świecki, który z własnej woli stał się Apostołem Miłości Bożej, Miłosiernym Samarytaninem, przypomina nam o naszych obowiązkach wynikających z powołania i pobudzających do czynów miłosierdzia. Cieszymy się z tego, że do ośrodków MONAR-u zawiał krzyż. W ten sposób stało się jawnym to, co było rzeczywiste i realne od początku, tylko utajone. Mianowicie to, że w tych ośrodkach, wśród tych ludzi jest obecny CHRYSOSTOS. On nie może być nieobecny tam, gdzie jest cierpienie, a zarazem tam, gdzie jest świadczone miłosierdzie. Obecność krzyża w tych domach jest też chyba wyrazem potrzeby człowieka zwrócenia się ku jakiejś Transcendencji, jakiegoś Absolutowi. Obecność ta może się okazać lekarstwem na bezsens życia i pustkę egzystencjalną (z listu alumnów Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu do Marka Kortańskiego).

W imię zbudnego kontaktu ze wszechświatem poprzez własne znarkotyzowane ciało – odrzuca się tutaj wartość uczuć wraz z samą ich podstawą – osobowością ludzką. Pozostają tylko zewnętrzne pozory braterstwa i znaki: „brother“, „love“ i kwiat w ręką. A i to wszystko idzie w zapomnienie, kiedy

trzeba zdobyć nową dawkę. Znika zdolność do miłości i miłosierdzia. Pojęcia takie, jak dobro i zło, wina i kara, grzech i cnota – nie mają już sensu. Wszystko staje się dozwolone w życiu. W sztuce znikają wszelkie normy, cała ukształtowana w ciągu tysiącleci myśl porządkująca, skoro jedynym prawem jest zawrót głowy. W oszołomieniu przepada ten, kto był dotąd główną postacią naszej kultury: człowiek Aj-schylosa, Cervantesa, Mickiewicza, człowiek obdarzony świadomością swego jednostkowego losu i sumieniem (Andrzej Osęka).

Co jednak decyduje o tym, że jedni wybierają narkotyki a drudzy medytację? Osoby popadające w głębsze uzależnienie pochodzą zwykle z bardziej zaburzonych środowisk rodzinnych. Statystyki wskazują, że ponad połowa narkomanów wywodzi się z rodzin rozbitych, czyli wychowywanych na ogół tylko przez matkę. Nie bez znaczenia jest też tutaj dostępność – albo brak – medytacyjnej alternatywy. Czynniki środowiskowe sprawić mogą, że ma się przyjaciół czy znajomych w grupie narkotycznej, a nie medytacyjnej. (...) Gdy metoda, grupa czy nauczyciel nie potrafią zaspokoić oczekiwań, często zaczyna się podróż po innych, podobnych drogach. Nie muszą się one ograniczać do tradycji orientalnej. Czasem wschodnia praktyka przeciera drogę do chrześcijaństwa, od którego się odeszło. Powrót do macierzystej religii odbywa się poprzez ruchy, które zaspokajają potrzebę intensywnych doświadczeń oraz dają wyraźne oparcie w grupowej wspólnoty. Takimi ośrodkami resocjalizacji stają się często grupy „oazowe” czy „charyzmatyczne”. Podróż w poszukiwaniu Prawdy i Szczęścia, rozpoczęta poprzez środki narko-

tyczne, kończy się wtedy na chrześcijańskiej lub orientalnej praktyce religijnej (Tadeusz Doktor).

Narkomania jest, być może, najdoskonalszą formą kuszenia: daje całkowicie złudne spełnienie i każe płacić najwyższą cenę. Niektórzy znawcy przedmiotu uważają, że można się jedynie ograniczyć do pomniejszania cierpień (i przestępczości) nałogowców przez ułatwianie im dostępu do narkotyków, ponieważ i tak są oni straceni. Wydaje mi się jednak, że nawet przy nikłych efektach medycznych liczy się co innego. Walka o odzyskanie narkomana dla normalnego życia stwarza w społeczeństwie napięcie moralne. Przynajmniej tyle możemy wyrwać Złemu na tym pobojowisku złudzeń.

K.K.



Kino kubistyczne

Grzegorz Królikiewicz to jeden z niewielu polskich reżyserów naprawdę czujących kino. Bo przecież w tej profesji dominują literaci, dziennikarze, którzy posługują się kamerą niemal jak notesem w celu potocznego zapisu obserwacji. Tylko niewielu myśli obrazem: oczywiście Wajda, Has, z młodszych Szulkin i Marczewski. Wszelako nawet ci wskazani z imienia rasowi filmowcy przyjmują to, co uważają za naturalny punkt widzenia, tj. renesansową perspektywę ujmowaną z wysokości oczu

człowieka, podporządkowane tej perspektywie proporcje między elementami obrazu, dźwięk towarzyszący widocznej akcji. Można by rzec, że jest to kino sprzed swojego przewrotu kubistycznego, kino-okno, kino człowieka siedzącego w fotelu i kontemplującego świat, nawet gdy ogląda gwałtowne sceny – starającego się zachować dystans obserwatora. Marshall McLuhan powiedziałby, że jest to kino właściwe epoce druku, racjonalizmu i linearnego rozwoju, epoki wierzącej w przyczynowy związek między następującymi po sobie faktami. Jest to sztuka, którą z wysokiego piętra historiozofii można obrzucić epitetami naiwnego obiektywizmu i pozornego determinizmu w pojmowaniu świata.

Inaczej Królikiewicz. To artysta rewolucyjny. Jego sztukę da się porównać z przewrotem kubistycznym w malarstwie, który odrzucił renesansowy punkt widzenia artysty według perspektywy zbieżnej, uprawniając wszystkie punkty oglądu przedmiotu. Dopuszczając wiele punktów widzenia, kubizm usankcjonował w sztuce relatywną wartość kulturalnych (co musiało się wiązać z odkryciami antropologów w koloniach krajów europejskich). Była to zapowiedź dehumanizacji, bowiem w rezultacie rzecz okazała się ważniejsza od człowieka, przedmiot godniejszy uwagi od artysty, skoro go zmusił do porzucenia statycznego punktu widzenia i wprowadził w ruch, by uchwycić tę „rzecz samą w sobie”, prawdę obiektywną. Było to złudzenie, „rzecz sama w sobie” jest niepoznawalna, zaś dążenie do prawdy obiektywnej odkrywa zaledwie tyle, że jesteśmy skazani na subiektywizm, w najlepszym

przypadku na subiektywny pogląd większości, wobec tego żaden punkt widzenia (poza boskim) nie ma za sobą racji niepodważalnych. Czyli – wszystko wolno.

Wydaje mi się, że konsekwencje kubizmu są kluczem do kina Grzegorza Królikiewicza. Proszę sobie wyobrazić jego pracę na planie filmowym, jak miota się z kamerą od podłogi po sufit, od ściany do ściany, co w efekcie daje te zaskakujące obrazy. Trzeba sobie (dosłownie) uzmystowić wariacki taniec reżysera wokół postaci i rekwizytów, by próbować zrozumieć, o co mu chodzi. Przypuszczam, że Królikiewicz chce wyrazić dezintegrację świadomości współczesnego człowieka, rozbitej atakiem naróżniejszych subiektywnych punktów widzenia i rozmaitych środków przekazu, które zwracają się do nas niemal równocześnie. Wyraża potworny harmider przenikający naszą zobojętniałą świadomość, ale wykonujący swą kreację robotę w podświadomości, bo przecież w naturze nigdy nic nie ginie, co najwyżej chowa się pod prógiem postrzegania. Uświadamianie dezintegracji jest więc podstawą stylu Królikiewicza.

Następny szczebel Królikiewiczowej antropologii stanowi jego emocjonalny stosunek do obserwatora, artysty, ambasadora widowni. Otóż ten ambasador nadzwyczaj lubi upadlające punkty widzenia: przytulenie do ściany, jakby w strachu; przycupnięcie przy podłodze; ujęcie z podłogi w górę, czyli sytuację powalenia na grzbiet. Nawet gdy spogląda z góry na dół, to ujęcie bardziej kojarzy się ze sposobem oglądu muchy na suficie, niż Boga. Nie jest to więc pozycja Leonarda da Vinci, który z gabinetu chce

myślą ovladnąć światem, ani dowódcy, który kontroluje pole bitwy ze wzgórz, ale robotnika, żołnierza, człowieka rządzonego przez sytuację, nad którą nie panuje. Słowem, mamy tu wyrażoną subiektywność i poniżenie mierzwy ludzkiej, tworzącej współczesne społeczeństwo masowe. Rzecz jasna, są to tylko moje domysły, nie mam pewności, czy Królikiewicz chciałby je potwierdzić. Liczę się z ryzykiem błędu, lecz pocieszam myślą, że artysta strzela, krytyk kule nosi.

Przytoczona wyżej charakterystyka pasuje – moim zdaniem – do wszystkich prac Królikiewicza, natomiast „Zabicie ciotki”, jego najnowszy film, ma oprócz wymienionych cechy swoje. Film powstał na przełomie lat 1983/1984 i wyraża stłamszony nastrój tego czasu. Gdyby ktokolwiek miał wątpliwości, niech zwróci uwagę na animowany rysunek w czołówce: kura zgarnia przemocą pod siebie świeżo wyklute pisklą, które wcale nie chce przymusowej opieki. Bohaterem jest 20-letni student, rojący o zabiciu zbyt troskliwej ciotki i rozważający w myślach sposoby stopniowego pozbywania się trupa. Akcja rozgrywa się w straszliwej ciasnocie mieszkania wykrojonego z porządnego lokalu przedwojennego, co – jak sądzę – ma wyrażać podupadły status inteligencji. Treścią filmu jest upokorzenie, strach i szczeniacka miłość. Główny bohater, Jureczek, w typie niedomytego punka, ślamazarnie wegetuje bez perspektyw. Film zieje nienawiścią do świata, jadowicie szydzi z prasy, radia i telewizji. Królikiewicz objawia poczucie humoru wyzwalające przez absurdałne stężenie realnych obserwacji.

„Zabicie ciotki” jest filmem wybit-

nie inteligentnym, czy jednak nadaje się do oglądania? Mnie samego przekonala dopiero Maria Kornatowska, pierwsza dama polskiej krytyki filmowej („to bardzo klarowny wywód” – powiedziała) i Wojciech Marczewski („jak pozbyć się zniechodzonego trupa to przecież nasz powszechny problem, choć zależnie od widza trup może być różny”). Trzeba założyć, że ciąg szalonych obrazów ma sens, a wtedy rzeczywiście ułożą się w wywód. Sens okaże się jawny, tak oczywisty jak w „Tangu” Sławomira Mrożka. Raz tchórzliwy Inteligent tańczy z Chamem, to znów przyszczały Młodzieniec chce poćwiartować nazbyt opiekuńczą Ciotkę. Film kończy się obrazem narzędzia zbrodni, młotka położonego na czerwonym płótnie jak klejnot, a właściwie jak Krzyż, obiekt kultu wszystkich uciśnionych. Jednak Królikiewicz odrzuca chrześcijańskie poddanie się cierpieniu...

Film ma również wątek inferalny. Nie otrzymawszy rozgrzeszenia w kościele, wyimaginowany zbrodniarz spowiada się wyrozumiałemu świętokradcy i wskutek damskiego kuszenia trafia do piekła, które ma siedzibę w łódzkim ZOO. Następuje tam spełnienie kazirodzkiego podtekstu ciotczynej miłości do siostrzeńca. Zakazany w sumieniu młodzieńca incest realizuje się zastępczo między dozorcą-diabłem i jego córką. Nie chce mi się tylko scalić montaż tego wątku. Być może byłoby lepiej, gdyby Jureczek trafił do czeluści zaraz po wyrozumiałej spowiedzi u świętokradcy – byłoby wiadomo, że to kara za brak skruchy. Przy obecnym montażu trafia tam za rozmiłowanie w zbrodni, lecz tego motywu zbyt usilnie trzeba

się domyślać. Co prawda, wspomniałem na początku, że kino Królikiewiczza odrzuca „linearny determinizm”, wyraża dezintegrację świadomości, więc może nie należy od niego żądać katolickiej przyczynowości moralnej.

Niczrozumiałe na pierwszy rzut oka „zabicie ciotki” okazuje się całkiem przejrzystą metaforą, jeśli widz tylko zechce zadać sobie trud jej odczytania. Niestety, mało widzów chce – uważając, że sztuka ma być lekkostrawna. Oglądając ten film za pierwszym razem również uległem odruchowi „proszę mnie rozerwać albo

podać protest-papkę”. Tymczasem Królikiewicz sięga głębiej, niż leżą przyczyny naszej doraźnej frustracji. Stan rozbicia wewnętrznego wyraża nie tylko w przebiegu fabularnym, lecz także w „kubistycznej” formie filmu. Idzie na skróty, unika w narracji oczywistości, przy scalaniu fabuły żąda od widza wysiłku wyobraźni. Wyraźnie to nie jest kino dla półinteligencji, która opanowała rynek kulturalny i atakuje również gust inteligentów.

Krzysztof Kłopotowski

Sprostowanie

Do artykułu Bohdana Halczaka „Z dziejów walki o szkołę polską” („PP” nr 9/85) zakradł się błąd. Na s. 331 zamiast: „W Białej (obecnie Bielsko-Biała)...” powinno być: „W Białej (obecnie Biała Podlaska)”. Przepraszamy Autora i Czytelników.



FUNDACJA JANA PAWŁA II

CITTÀ DEL VATICANO

38/85

Komunikat prasowy

Fundacja Jana Pawła II przyznała trzy równorzędne nagrody na rok 1985:

- 1/ Redakcji "Encyklopedii Katolickiej" wydawanej przez Katolicki Uniwersytet Lubelski, za doniosły wkład w systematyczną prezentację kultury chrześcijańskiej, niezwykle sumienne dzieło edytorskie oraz bardzo cenną inicjatywę wydawniczą;
- 2/ ks. prof. dr hab. Józefowi Majce, rektorowi Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu, za: 1/ oryginalne osiągnięcia w tworzeniu filozoficzno-teologicznych podstaw katolickiej myśli społecznej; 2/ pionierskie prace w zakresie socjologii religii w Polsce; 3/ całokształt twórczości naukowej w zakresie katolickiej nauki społecznej i socjologii religii;
- 3/ pani mgr Marii Marcie Lebda, nauczycielce Liceum Medycznego w Limanowej, za odważną postawę chrześcijańską oraz ofiarną pracę religijną i oświatową w duszpasterstwie środowiskowym i młodzieżowym.

Sposób i miejsce wręczenia nagród Laureatom zostanie ustalony później.

Wojciech Uściński
Ks. bp Szczepan Wesoły
Vice-Przewodniczący
Fundacji Jana Pawła II

Watykan, 19 października 1985

Do byłych Wychowanków szkoły jezuickiej w Wilnie

Przełożony Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej powierzył mi stanowisko duszpasterza (kapelana) absolwentów i wychowanków byłego Gimnazjum, Liceum i Szkoły Podstawowej Ojców Jezuitów w Wilnie. Z tego też tytułu zwracam się do wszystkich moich Kolegów (byłem i jestem Waszym młodszym kolegą szkolnym z okresu wojny) z następującą informacją i prośbą.

Należy to już do naszej tradycji, że w trzecią niedzielę października zbieramy się wszyscy, którym warunki na to pozwalają, w krypcie kościoła Matki Bożej Łaskawej w Warszawie (ul. Świętojańska 10) na Mszy świętej odprawianej w naszych intencjach.

Prośba natomiast dotyczy książki pamiątkowej naszych byłych wychowanków, którą chcielibyśmy zredagować. W związku z tym zwracam się z apelem o zbieranie materiałów, pisanie wspomnień i relacji zdarzeń, o nadsyłanie wiadomości o sobie i znanych Wam kolegach. Wszelkiego rodzaju materiały na temat naszej szkoły i jej wychowanków uprzejmie proszę przysyłać na mój adres. Ponadto serdecznie zachęcam do nawiązywania kontaktów ze mną – bądź listowych, bądź osobistych.

Z braterskim pozdrowieniem
Ks. Henryk Klincewicz SJ, kapelan

Adres:
80-425 Gdańsk-Wrzeszcz, ul. Mickiewicza 11

Nakładem Biblioteki Przeglądu Powszechnego ukaże się wkrótce następna pozycja książkowa – „Psalmi nocą i dniem” Paula Beauchamp, francuskiego jezuity, egzegety średniego pokolenia. Nie jest to tylko komentarz do znanej Księgi Starego Testamentu. Erudycja i własna zaduma pozwalają autorowi na przedstawienie egzystencjalnej i zdarzeniowej genezy oraz historycznej roli Psalmów w kontekście przymierza osoby i narodu z Bogiem. Warto podkreślić, że „Psalmi nocą i dniem” miały konkretnego adresata – ludzi kalekich i ułomnych. Im właśnie autor starał się przekazać wciąż żywotne, acz docierające z zamierzchłych dziejów, treści Psalmów, wyrażających troskę o sens ludzkiego życia w ustawicznie zmiennej rzeczywistości historycznej.

Zachęcamy zainteresowanych do dokonywania przedpłat w wysokości 400 zł na adres administracji „Przeglądu Powszechnego”, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa, lub na konto naszego miesięcznika: Bank PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136, ul. Bagatela 15, 00-585 Warszawa.

Zawiadamiamy jednocześnie, że dysponujemy jeszcze niewielką liczbą egzemplarzy wydanej przez nasze Wydawnictwo książki Mariana Morawskiego SJ „Wieczory nad Lemanem”. Jest to dziesiąte wydanie w języku polskim dzieła z dziedziny katolickiej apologetyki a zarazem znakomitego utworu literackiego. Cena jednego egzemplarza wynosi 220 zł.

Informujemy, że posiadamy jeszcze pewną liczbę egzemplarzy „Przeglądu Powszechnego” z lat 1982–1985. Aby umożliwić zainteresowanym skompletowanie numerów naszego miesięcznika od momentu jego wznowienia, obniżamy cenę zeszytów wydanych w latach 1982–1984 o 50%.

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

Na powyższy adres można również zamawiać krajową i zagraniczną prenumeratę „Przeglądu Powszechnego” na rok 1986.

Redakcja