

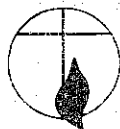
przegląd powszechny

2/774/86

miesięcznik

poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Michał Jagiello
Stefan Moysa SJ
Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)
Mirosław Pacuszkiewicz SJ
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Joanna Wirpsza

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY“

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

PRENUMERATA

roczna 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 1W „Pax”,
Warszawa, ul. Owsiana 9/11

Zam. 1367-Z-1333/85 (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. Waldemar Chrostowski

W trosce o autentyzm kultu religijnego 169

„Wypędzenie kupczących ze świątyni“ (Mk 11,15–19 i paralelne).

Ks. Józef Życiński

Prosty świat redukcjonizmu 187

K. Poppera koncepcja otwartego wszechświata jako odpowiedź na filozoficzny redukcjonizm.

Tadeusz Grabowski

Pisarz konsekwencji tragicznych 201

Rzecz o twórczości Jerzego Andrzejewskiego.

Leszek Szaruga

Wygnańcy: Tomasz Mann i Günter Grass wobec faszyzmu 213

Anna Pawelczyńska

Instytut Chrystusa Króla 226

Działalność ekumeniczna, społeczna oraz dążenie do braterstwa między narodami – oto krótka charakterystyka stowarzyszenia, które powstało w Niemczech Zachodnich po II wojnie światowej.

Wojciech Roszkowski

Wielka prywatna własność ziemska w gospodarce Polski 1918–1939 231

Analiza gospodarki prywatnych majątków ziemskich umożliwia pełniejszą odpowiedź na pytanie o potrzebę i konsekwencje reformy rolnej w Polsce międzywojennej.

Jan Malinowski

Założenia programowe Polskiego Instytutu Narodowego 246

Działal przez kilka lat po I wojnie światowej, położył niepodważalne zaśluby dla uświadomienia naszej tożsamości narodowej.

Danuta Jakubowska-Palczewska

Życie i działalność Cecylii Plater-Zyberkówny 258

Wojciech Pazdur
Wiersze 271

Halina Sitarska
Wiersz 273

Album podręczny: Teresa Pagowska 274

Cerkiew w Hajnówce (Konrad Kucza-Kuczyński) 276

Obserwacje: Jakość życia (Maria Walendowska) 280

Wśród pamiętników: Pokolenie przełomu
(Jan Górski) 284

„Zostawcie mnie, odczepcie się“
(Jerzy Wertenstein-Zuławski) 289

Katechumenat dzisiaj: Jak widzę chrześcijaństwo,
jak widzę Kościół? 295

Książki – L. M. Sokołowski (E. Namer, „Sprawa Galileusza“) 303
B. Borowska, P. Wilczek: Rola Kościoła w dziejach języka polskiego (W. Wydra, W. R. Rzepka, „Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543“) 306

J. A. Choroszy: Poezja i lastryko (J. Kolbuszewski, „Wiersze z cmentarza“) 311

Czasopisma – S. Siwek: Prasa o gospodarce 315

Film – K. Kłopotowski: Arcydzieło z prowincji (A. Barański, „Kobieta z prowincji“) 317

Table des matières

Abbé Waldemar Chrostowski

Pour l'authenticité du culte religieux 169

„Les marchands chassés du temple“ (Mc 11,15-19 et parallèles).

Abbé Józef Życiński

Le simple monde de réductionnisme 187

La conception du monde ouvert de K. Popper comme réponse au réductionnisme philosophique.

Tadeusz Grabowski

Ecrivain des conséquences tragiques 201

Sur l'oeuvre littéraire de Jerzy Andrzejewski.

Leszek Szaruga

**Les exilés: Tomas Mann et Günter Grass
vis-à-vis du fascisme** 213

Anna Pawelczyńska

Institut du Christ-Roi 226

L'activité œcuménique et sociale ainsi que la tendance à la fraternité entre les nations – voici une courte caractéristique de l'association, qui fut organisée en Allemagne Occidentale, après la II-e guerre mondiale.

Wojciech Roszkowski

**La grande propriété foncière privée dans
l'économie de la Pologne 1918-1939** 231

L'analyse de l'économie de la propriété foncière privée rend possible une réponse plus ample à la question concernant le besoin et les conséquences de la réforme agraire en Pologne entre les deux guerres.

Jan Malinowski

**Principes du programme de l'Institut National
Polonais** 246

Il fonctionnait plusieurs années après la I-e guerre mondiale; il a bien mérité de la patrie en éveillant la conscience de notre identité nationale.

<i>Danuta Jakubowska-Palczewska</i>	
Vie et oeuvres de Cecylia Plater-Zyberk	258
<i>Wojciech Pazdur</i>	
Poésies	271
<i>Halina Sitarska</i>	
Une poésie	273
Album à la portée de la main: Teresa Pagowska	274
Une église orthodoxe à Hajnówka (Konrad Kucza-Kuczyński)	276
Observations: Qualité de la vie (Maria Walendowska)	280
Parmi les mémoires: La génération de la crise (Jan Górski)	284
„Laissez-moi tranquille, allez-vous en“ (Jerzy Wertenstein-Żuławski)	289
Catéchuménat aujourd'hui: Comment vois-je le christianisme? et l'Eglise?	295
Comptes rendus	303

Contents

Father Waldemar Chrostowski

For the authenticity of religious worship 169

"Expulsion of merchants from the temple" (Mc 11,15-19 and parallels).

Father Józef Życiński

The simple world of reductionism 187

K. Popper's concept of open universe as a reply to philosophical reductionism.

Tadeusz Grabowski

Writer of tragic consequences 201

On Jerzy Andrzejewski's literary work.

Leszek Szaruga

**Exiles: Tomasz Mann and Günter Grass
towards fascism** 213

Anna Pawełczyńska

Institute of Christ the King 226

Oecumenic and social activities as well as aspiration for fraternity among nations – here is the short characterization of an association that came into being in Western Germany, after World War II.

Wojciech Roszkowski

**Great private estate in Polish economy
1918-1939** 231

An analysis of the economy of private estates makes it possible to give a more extensive answer to the question about the need and consequences of land reform in Poland, between the two wars.

Jan Malinowski

**Programmatic foundations of Polish National
Institute** 246

It functioned for several years after World War I; it deserved well of our country by awaking the consciousness of our national identity.

<i>Danuta Jakubowska-Palczewska</i>	
Cecylia Plater-Zyberk's life and work	258
<i>Wojciech Pazdur</i>	
Poetry	271
<i>Halina Sitarska</i>	
Verse	273
Handy album: Teresa Pagowska	274
An orthodox church at Hajnówka (Konrad Kucza-Kuczyński)	276
Observations: Quality of life (Maria Walendowska)	280
Among memoirs: Generation of the turning-point (Jan Górski)	284
"Leave me alone, get out" (Jerzy Wertenstein-Zuławski)	289
Catechumenate today: How do I see Christianity? How do I see the Church?	295
Reviews	303

Ks. Waldemar Chrostowski

W trosce o autentyzm kultu religijnego: *Wypędzenie kupczących ze świątyni*

(Mk 11,15-19 i par.)

Epizod wypędzenia kupczących ze świątyni należy do najbardziej znanych fragmentów Ewangelii. Częste przypominanie go, zwłaszcza w homiliach i w katechezie, nie zawsze jednak idzie w parze z wystarczająco pogłębionym i zgodnym z duchem ewangelicznych relacji zrozumieniem i objaśnieniem tego wydarzenia. Ktoś, kto przeczytawszy nowotestamentowe opisy (Mt 21,12-17; Mk 11,15-19; Łk 19,45-48; J 2,13-22) ma przed oczami wyobrażenie rozgniewanego Jezusa, uciekających w popłochu handlarzy, powywracane sprzęty świątynne oraz rozpieczętłe zwierzęta i ptactwo, nie zawsze zadaje sobie trud niezbędnej refleksji nad słowami Jezusa i zawartą w nich nauką. Ewangeliczne relacje zostają w końcu zredukowane do okazynego oburzenia Zbawiciela na nieuczciwy handel uprawiany na terenie świątyni jerozolimskiej, a jako skutek Jego czynu podaje się „oczyszczenie świątyni“.

Taka lektura perykop ewangelicznych relacjonujących akcję wypędzenia kupczących nie jest cechą tylko popularnej katechezy i homiletyki. Również w poważnych komentarzach naukowych znajdujemy objaśnienia opracowane w tym samym duchu. W KUL-owskim komentarzu do Ewangelii św. Marka czytamy: *Jezus na pewno musiał wiedzieć o rzekomym celu pobożnościowym, który w sumie przykrywał tylko dobrze zorganizowane przedsiębiorstwo handlowe, z którego największe korzyści czerpali przywódcy judaizmu. Akcja Jezusa była więc przede wszystkim skierowana przeciw ich chęci zysku, obłudzie i wykorzystywaniu świętego miejsca dla interesu. Jezus w tym widział wyraźną profanację świątyni*¹. Nie inaczej przedstawia się to wydarze-

¹ H. Langkammer OFM, *Ewangelia według św. Marka, Pismo Św. NT III*, 2, Poznań-Warszawa 1977, s. 264-265.

nie w komentarzu do Ewangelii św. Łukasza: *Jakkolwiek wypędzenie kupców ze świątyni miało na celu poświęcenie jej wyłącznie kultowi Bożemu, to jednak było czynnością skierowaną bezpośrednio przeciw arcykapłanowi i tym spośród żydowskiej starszyny, do których należały stoiska z bydłem oraz stragany, gdzie wymieniano pieniądze, z tego bowiem czerpali oni niemałe dochody*². Komentarze KUL-owskie nie są wyjątkiem. Takie samo ujęcie dominuje w całej biblistyce polskiej. Jego wyrazem są objaśnienia podane w Biblii Tysiąclecia i w Biblii Poznańskiej oraz syntetyczne komentarze naukowe sporządzane na użytek szerokiej rzeszy miłośników Biblii.

Wobec tak powierzchownej interpretacji należy jednak zgłosić kilka zastrzeżeń:

– Wystąpienie Jezusa miało miejsce nie w samym budynku świątynnym, gdzie uprawianie handlu było wykluczone, lecz na terenie przyległym do świątyni. Właśnie tam, przy swoich kramach i straganach, rezydowali sprzedawcy bydła i ptactwa, wina i maki. Zwierzęta i produkty wystawiano na sprzedaż celem ułatwienia składania krwawych i bezkrwawych ofiar. Na dziedzińcu świątynnym roiło się też od bankierów, wymieniających na miejscowe sykle rozmaite pieniądze Żydom napływającym z różnych stron świata. Z pieniędzy tych uiszczano m.in. obowiązkowy podatek na rzecz świątyni.

– Rezydowanie w sąsiedztwie świątyni tłumu sprzedawców i bankierów było nieuniknioną koniecznością i wielkim ułatwieniem dla pielgrzymów. Bez nich trudno byłoby sobie wyobrazić praktykę ustawicznego składania ofiar i wnoszenia opłat na utrzymanie świątyni.

– Akcja Jezusa miała bardzo ograniczony zasięg. Nie można się spodziewać, aby Jezus poradził sobie z mnóstwem zasiedziały handlarzy i zdołał ich wszystkich usunąć poza teren świątyni. Gdyby nawet tak się stało, do akcji wkroczyłaby natychmiast straż świątynna, odpowiadająca za porządek, a może nawet rzymski garnizon rezydujący w pobliżu świątyni.

– Doraźnie rozumiane „oczyszczenie świątyni” nie odniosło zamierzonego skutku. Nie doprowadziło do całkowitego i bezpowrotnego usunięcia sprzedawców i bankie-

rów. Gdyby zważyć na tak nietrwałe owoce, należałoby przyznać, że akcja Jezusa nie powiodła się.

Relacje synoptyków a wersja św. Jana

Jednostronne odczytywanie perykop ewangelicznych stanowi odległe echo Janowej interpretacji akcji Jezusa. Otóż między Ewangelią św. Jana a Ewangelią synoptycznymi zachodzą dość istotne różnice w przedstawieniu epizodu wypędzenia kupców. I tak synoptycy umieszczają to wydarzenie pod koniec publicznej działalności Jezusa, a Jan na początku. Ta różnica chronologiczna bywa nieraz wyolbrzymiana², co dzieje się z niemałym uszczerbkiem dla wspólnej wszystkim Ewangeliom intencji ścisłego powiązania tego wydarzenia z okolicznościami męki i śmierci Jezusa. Bowiem tak u synoptyków, jak i u Jana epizod ten jest punktem wyjścia polemiki, która spotęguje się w momencie ostatecznej rozprawy starszyny żydowskiej z Jezusem. Przy sposobności należy dodać, że wspólne wszystkim Ewangeliom jest powiązanie go z pierwszą publiczną wizytą Jezusa w świątyni jerozolimskiej. Być może Jan, umieszczając ją na początku działalności, pragnie wyraźnie powiedzieć, że stosunek Mistrza z Nazaretu do świątyni od samego początku był jasno określony.

Nie mniej ważna jest inna niezgodność. Wszyscy czterej ewangelici zwracają – co prawda – uwagę na starotestamentowe zaplecze wypowiedzi, ale w relacjach synoptyków słowa Jezusa stanowią zestawienie nauczania dwóch wielkich proroków Izraela – Izajasza (56,7) i Jeremiasza (7,11) (*Czyż nie jest napisane: Dom mój będzie nazwany domem modlitwy dla wszystkich narodów? – Wy natomiast uczyniliście z niego jaskinię zbójców!* – Mk 11,17 – por. Mt 21,13; Łk 19,46). U św. Jana wypowiedź Jezusa pozbawiona jest tak klarownego starotestamentowego zabarwienia (*Do sprzedawców gołębi [Jezus] rzekł: Zabierzcie to stąd! Z domu Ojca mego nie róbcie targowiska* – 2,16). Wielu egzegetów dopa-

² F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza, Pismo Św. NT III*, 3, Poznań-Warszawa 1974, s. 298.

³ Zwięzłe omówienie zob.: L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana, Pismo Św. NT IV*, Poznań-Warszawa 1975, s. 152.

truje się tu echa nauczania proroka Zachariasza: *W owym dniu nie będzie już przekupniów w domu Pana Zastępów* (Za 14,2) i chyba jest to słuszne przypuszczenie. Ale zastanawiający jest brak aluzji do Izajasza i Jeremiasza.

Rozmaicie tłumaczy się rozbieżności między synoptykami a Janem. Poszukując najbardziej zadowalającej odpowiedzi trzeba podkreślić aspekt, który zazwyczaj uchodził uwagi uczonych zestawiających odnośne teksty Ewangelii: Jan nie zajmuje się tym objaśnieniem znaczenia czynu, które podał sam Jezus, lecz przenosi punkt ciężkości na sens, którego w wydarzeniu wypędzenia kupców dopatrzyli się Jego uczniowie. Świadczą o tym słowa: *Przypomnieli sobie Jego uczniowie, że napisano: Gorliwość o dom Twój pożera Mnie* (J 2,17). Autor czwartej Ewangelii utrwalił reakcję uczniów, świadków wydarzenia, dla których czyn Mistrza był klarownym nawiązaniem do idei Ps 69,10. Zaraz potem ewangelista przechodzi do dalszej teologicznej „obróbki” relacjonowanego wydarzenia, czyniąc zeń punkt wyjścia dla rozwinięcia tematu „zburzenia” i „odbudowy” świątyni, tj. śmierci i zmartwychwstania Zbawiciela. Interesujące, że w NT mamy aż 19, mniej lub bardziej wyraźnych, aluzji do Ps 69⁴. Ze szczególnym upodobaniem wraca się do niego właśnie w kręgu tradycji Janowej – ponad połowa to referencje z Ewangelii św. Jana i z Apokalipsy. W każdym przypadku, co też jest zastanawiające, aluzje do Ps 69 przypisywane są uczniom. Świadczy to, że mesjańska interpretacja tego Psalmu była szeroko rozpowszechniona w pierwotnym Kościele.

Właśnie w tym przemieszczeniu akcentów z intencji Jezusa na zrozumienie uczniów trzeba widzieć najważniejszy argument w wyjaśnianiu różnic między Janem a synoptykami. Ponieważ w opisie Jana wypędzenie kupców zostało opracowane pod kątem tego, jak pojęli je uczniowie Jezusa, przeto widać tam duży wkład redakcyjny samego ewangelisty. Dla Jana jest to wstęp do dyskusji zapowiadającej śmierć i zmartwychwstanie: *On zaś mówił o świątyni swego ciała. Gdy więc zmartwychwstał, przypomnieli sobie Jego uczniowie, że to powiedział* (J 2,21–22). Zważywszy na to możemy się domyślać, że i do podanej chronologii nie należy przykładać zbytniego znaczenia. Umieszczając

wystąpienie Jezusa na początku publicznej działalności Jan mógł kierować się bardziej względami teologicznymi niż troską o surową wierność wobec rzeczywistego przebiegu faktów.

Jednostronne objaśnianie popularnej perykopy, któremu hołduje się w egzegezie współczesnej, jest w dużym stopniu wynikiem zatrzymania się na opisie podanym przez Jana. Nie bez wpływu na silne oddziaływanie właśnie wersji Janowej pozostał fakt, że w bezpośrednim kontekście, poprzedzającym epizod „oczyszczenia świątyni“, został umieszczony opis znanego cudu w Kanie Galilejskiej (J 2,1–12). Obydwa spektakularne wydarzenia łączono ze sobą zarówno w popularnym nauczaniu jak i w sztuce. Nie uniknięto więc pewnych uproszczeń. Odnotujemy zwłaszcza dwa: co się tyczy Ewangelii Janowej za mało zadawano sobie trudu, aby rozpoznać jej całą głębię teologiczną, nie doceniając w takim stopniu, w jakim powinno się to uczynić, związku akcji Jezusa z argumentacją nawiązującą do Jego śmierci i zmartwychwstania. Jest to postulat, który wnikliwiej powinni uwzględniać komentatorzy czwartej Ewangelii. Wiele prób w tym przedmiocie, szczególnie w biblijnej literaturze obcojęzycznej, trzeba zresztą uznać za bardzo udane. Drugie uproszczenie polega na tym, że, całkowicie niesłusznie, w świetle wersji Janowej odczytuje się pozostałe Ewangelie. Na skutek tego zatracą się w jakiejś mierze pierwotne znaczenie słów wypowiedzianych przez Jezusa, utrwalonych w Ewangeliach synoptycznych. W niniejszym artykule pragniemy zadośćuczynić właśnie temu wymogowi i poświęcić słowom Jezusa, przekazanym przez synoptyków, tyle uwagi, ile jej one naprawdę wymagają.

Wypędzenie kupców ze świątyni: akcja – znaczenie – skutki

Najpełniejszy opis wydarzenia znajdujemy u Marka 11,15–19. Paralelne wersje Mateusza (21,12–17) i Łukasza (19,45–48) są bez wątpienia skrótami, streszczeniami relacji

⁴ Są to: J 15,25 = Ps 69,4; J 2,17 i Rz 15,3 = Ps 69,9; Mt 27,34.48; Mk 15,23.36; Łk 23,36; J 19,29 = Ps 69,21; Rz 11,9–10 = Ps 69,22–23; Ap 16,1 = Ps 69,24; Dz 1,20 = Ps 69,25; Flm 4,3; Ap 3,5; 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27 = Ps 69,28.

Markowej. Charakterystyczne dla Marka i ważne dla prawidłowego zrozumienia epizodu wypędzenia kupców jest zwrócenie uwagi na to, że czyn Jezusa został przygotowany przez uprzednią inspekcję świątyni. Po przedstawieniu uroczystego wjazdu do Jerozolimy ewangelista pisze: *Tak [Jezus] przybył do Jerozolimy, do świątyni. OBEJRZAŁ WSZYSTKO, a że pora była już późna, udał się z dwunastoma do Betanii* (11,11). Potwierdza się obserwacja, jaką poczyniliśmy na początku: akcja Jezusa nie mogła być efektem nagłego porywu emocji Mistrza gwałtownie wstrząśniętego rozgardiaszem wymiany i handlu. Była działaniem spokojnie przemyślanym i przygotowanym. Z drugiej strony opis „oczyszczenia świątyni” stanowi w Ewangelii Marka punkt wyjścia dla ukazania reakcji przywódców Izraela, której końcem będzie debata, jak zrealizować decyzję o śmierci Jezusa (11,18).

Na opowiadanie Markowe składają się: opis czynu Jezusa (ww. 15–16); słowa Zbawiciela objaśniające to, czego dokonał (w. 17); wroga reakcja arcykapłanów i uczonych w Piśmie, którzy odtąd *szukali sposobu, jak by Go zgładzić* (w. 18). Początek i koniec perykopy stanowią informacje: *przyszli do Jerozolimy* (w. 15a) oraz *skoro tylko nastał wieczór, wyszli z miasta* (w. 19).

Komentatorzy ewangelicznej perykopy poświęcają na ogół bardzo dużo miejsca na odtworzenie historycznych realiów świątyni jerozolimskiej i rekonstrukcję przebiegu wystąpienia Jezusa. Spośród wszystkich uwag podawanych w licznych komentarzach, powtórzmy tę, która powinna być szczególnie wyeksponowana: chodzi o CZYNNOŚĆ SYMBOLICZNĄ, wykonaną w duchu wielkich proroków Izraela. Decydując się na podjęcie ograniczonej, a przecież widowiskowej, akcji, Jezus kontynuuje pedagogię Eliasza i Elizeusza, proroków okresu przedliterackiego, oraz pedagogię wielkich proroków klasycznych (zob. Oz 1; 3; Iz 7,3; 8,1–4; 20,1–6; Jr 13,19; 27n.; 43,8–13; 51,59–64; Ez 4,1–17; 5,1–17; 12,1–11.17–20; 21,11–12.23–29; 24,1–24). Nauczanie ustne było ujęciem w słowa religijnego kerygmatu budowanego w oparciu o obiektywne fakty i zdarzenia. W przypadku czynności symbolicznych perspektywa zostaje odwrócona. Myśli i sądy proroka są wyrażone za pomocą czynów, dzięki

którym całe orędzie zyskuje wymiar dramatycznego przy-naglenia. [*Czynność symboliczna*] jest *verbum visibile*, widzialnym słowem (...) Taka czynność służyła nie tylko temu, aby wyrazić i uczynić oczywistym jakiś szczególny fakt, lecz także, aby przekształcić ów fakt w rzeczywistość⁵. Czynności symboliczne dowodzą, że cała osoba głosiciela jest owładnięta przepowiadaniem. Słuchacze stają się widzami. W tym, na co patrzą, powinni dostrzegać realną zapowiedź wydarzeń, które ich dotyczą i niechybnie nastąpią. Widziana w takiej perspektywie akcja wypędzenia kupców z świątyni jest antycypacją rzeczywistości, której nadejścia należało się spodziewać w niedługiej przyszłości. Najbliższe jej są zwłaszcza czynności symbolizujące ucisk i zagładę Jerozolimy, wykonywane przez proroka Jeremiasza i Ezechiela w latach na krótko przed definitywną katastrofą narodową w 587/6 r. przed Chr.

Czynność Jezusa On sam natychmiast OBJAŚNIA. Każdy szczegół jest bardzo ważny. Najpierw trzeba odnotować, iż z relacji Marka wynika, że wystąpienie w świątyni zajęło Jezusowi cały dzień. Rankiem bowiem udał się z Betanii do Jerozolimy (11,15) i dopiero pod wieczór wrócił z uczniami z powrotem do Betanii (11,18). Trudno przypuszczać, aby większą część dnia Jezus miał przeznaczyć na fizyczne usuwanie kupców i bankierów z terenu świątynnego. Z wielu względów, o których już wspomnieliśmy, jest to nieprawdopodobne. Mamy do czynienia raczej z krótkim i zdecydowanym wystąpieniem, którego celem było wywołanie zainteresowania i ściągnięcia uwagi jak największej liczby ludzi znajdujących się w pobliżu świątyni. Większość z nich trudno byłoby zaskoczyć zwyczajnymi słowami. Dopiero jakaś akcja mogła nimi wstrząsnąć i skłonić do uważniejszego przyjrzenia się komuś, kto odważył się naruszyć ustalony porządek. Zamiarem Jezusa nie było zatem usunięcie zanieczyszczeń i handlowego bałaganu, lecz właśnie nauczanie. Markowy sposób wyrażania się nie pozostawia co do tego żadnych wątpliwości. Słowa Mistrza zostały wprowadzone jedyną w swoim rodzaju w drugiej Ewangelii uroczystą formułą, mocno akcentującą to, co następuje po niej: *INAUCZAJ*

⁵ J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Philadelphia 1962. s. 172.

ICH, mówiąc (w. 17a). Ewangelista chce w ten sposób wyrazić, że to, co Jezus wtedy powiedział, posiadało walor dydaktyczny, było nauczaniem godnym największej uwagi.

Nie należy utrzymywać, że nauczanie Jezusa ograniczyło się do kilku zdań zachowanych w Ewangeliach. Z faktu, że Jezus przebywał na terenie świątyni od rana do zmierzchu, niezbicie wynika, że nauczał długo, a Marek utrwalił jedynie istotę tego kerygmatu. Nauczanie to było kierowane w pierwszym rzędzie do handlarzy i bankierów, lecz świadkiem wystąpienia Jezusa był obecny tam tłum oraz *śluchali tego arcykapłani i uczeni w Piśmie* (w. 18). Długie nauczanie Jezusa Marek zredukował do dwóch skondensowanych zdań, składających się na w. 17, zbudowany na zasadzie paralelizmu antytetycznego. Pierwsze jest pytaniem retorycznym, domagającym się pozytywnej odpowiedzi w rodzaju „ależ tak, oczywiście”. Brzmi ono: *Czyż nie jest napisane: Dom mój będzie nazwany domem modlitwy dla wszystkich narodów?* Po tym dramatycznym zapytaniu, jaki powinien być właściwy stan domu Bożego, Jezus wypowiada mocne stwierdzenie, jaki on faktycznie jest: *Wy natomiast uczyniliście z niego jaskinię zbójców!* Przyjrzyjmy się kolejno poszczególnym członom wypowiedzi Jezusa.

a. Jeżeli w NT przywołuje się jakąś starotestamentową frazę, wówczas uwzględnia się nie tylko jej literalne brzmienie, lecz całe bogactwo sensu określone przez kontekst, w którym cytowane słowa pierwotnie występowały. Przytoczone przez Jezusa pierwsze zdanie wchodzi w skład jednostki literackiej Iz 56,1–8, rozwijającej ideę uniwersalnego nawrócenia i zbawienia, która z kolei otwiera kompleks wyroczni Iz 56,1–59,21, gdzie dominuje temat sposobu oczyszczenia się z win. Mówiąc o uniwersalnym zbawczym powołaniu Bożym, Izajasz wymienia dwie kategorie ludzi:

Niech się nie obawia obcy, który został przyłączony do Pana:

– *Czyż Pan na pewno nie wykluczy mnie ze swego ludu?*

Tak samo rzezaniec niech nie mówi:

– *Ja jestem uschłym drzewem.*

Bo tak powiedział Pan:

– *Rzezańcom, którzy przestrzegają moich szabatów i opowiadają się za tym, w czym mam upodobanie oraz trwają przy*

moim Przymierzu, dam w moim domu i w moich murach zna-
mie i imię, nawet lepsze niż synom i córkom – nadam im imię
wieczne, które nie zaginie.

Obcym zaś, którzy przyłączyli się do Pana, aby Mu służyć
i umiłować Imię Pańskie, by być Jego sługami, każdemu, kto
zachowuje szabat, nie gwałcąc go, trwającym przy moim Przy-
mierzu [powiedział Pan]:

Ja zaprowadzę ich na moją górę świętą i rozraduję ich
w moim domu modlitwy.

**BO DOM MÓJ BĘDZIE NAZWANY DOMEM MODLITWY DLA WSZYST-
KICH NARODÓW** [Iz 56,1-7].

Nawiązując do proroka Izajasza Jezus przypomina słu-
chaczom prawdę, że świątynia jerozolimska powinna speł-
niać właściwą sobie rolę w dziele zbliżania wszystkich ludzi
do Boga. Izajasz – przekazując Bożą wyrocznię o prawdzi-
wej naturze i przeznaczeniu świątyni – zapewnia, że wejdą
do niej, aby godnie służyć Panu, nawet ci, którzy w pełni nie
należą do Ludu Bożego, tj. „obcy” i rzezańcy, traktowani
przez Izraelitów nie bez pogardy, a i sami nie pozbawieni
obaw co do swojego rzeczywistego stanu. Prorok wyjaśnia,
że Bóg posługuje się ludźmi i prowadzi ich bez względu na
różnice, jakie ich dzielą (por. Iz 42,1-4.45 nn.). Odpowiedź
słuchających na postawione im pytanie musiała być pozy-
tywna. W przeciwnym razie podawałoby się w wątpliwość
autorytet Pisma Św. Czym innym jest jednak teoretyczne
przyzwolenie na coś, a czym innym może być praktyka
codziennego życia. Zgoda, że świątynia ma być *domem mod-
litwy dla wszystkich narodów*, nie wykluczała objawów reli-
gijnego szowinizmu, któremu obca była postawa otwarcia
się ku „innym”.

Posługując się słowami proroka Izajasza Jezus występuje
przeciw gnuśnemu samozadowoleniu przywódców Izraela,
którzy ze świątyni czynili sobie bastion nacjonalistycznych
uprzedzeń, skwapliwie wykluczając każdego, kto nie był
Żydem z krwi i kości. Ten rys nauczania Jezusa zreszcie
ujął Ch. H. Dodd: *W epoce proroka słowa te stanowiły pro-
test przeciwko ponuremu ekskluzywizmowi, będącemu ciem-
ną stroną żarliwości religijnej, jaka ożywiła żydowskich
reformatorów. Taki właśnie protest podjął Jezus. Pamiętamy,
że według popularnych wyobrażeń oczekiwano, iż Syn Dawi-*

dowy „oczyszcí Jerozolimę od pogan”. Jezus chciał, żeby była oczyszczona „DLA pogan”⁶.

b. Znacznie więcej emocji musiał wywołać osąd na temat faktycznego stanu świątyni wyrażony przy odwołaniu się do Księgi Jeremiasza. Jest to w gruncie rzeczy kulminacyjny punkt epizodu „oczyszczenia świątyni”, od którego zależy właściwa interpretacja całego wydarzenia. Konieczne jest, aby znowu rozważyć kontekst słów Jeremiasza.

Są one umieszczone na początku mowy proroka wygłoszonej na terenie świątyni jerozolimskiej, najprawdopodobniej tuż po tragicznej śmierci króla Jozjasza pod Megiddo, a więc z początkiem panowania Jojakima, czyli w r. 609. Był to jeden z najdramatyczniejszych okresów w długiej historii Izraela. Wbrew potęgującemu się zagrożeniu ze strony Babilończyków, które w latach 587/6 zakończyło się zburzeniem Jerozolimy i klęską państwa południowego, wielu fałszywych proroków zwodziło naród izraelski obietnicą rzekomo pewnej pomocy Bożej. Właśnie obecność świątyni była przez nich podawana jako niezawodna rękojmia ocalenia ze wszystkich możliwych zagrożeń. Bóg, w ich mniemaniu, był zobligowany do ustawicznej troski o swój naród. W takiej sytuacji występuje prorok Jeremiasz:

¹Rozkaz, jaki od Pana został skierowany do Jeremiasza:
²„Stań w bramie świątyni Pana i wygłoś tam następujące słowa. Powiesz: *Stuchajcie Pana wszyscy Judejczycy wchodzący w te bramy, aby pokłonić się Panu.* ³Tak powiedział Pan Zastępów, Bóg Izraela: *Poprawcie wasze postępowanie i wasze uczynki, a pozwolę wam przebywać na tym miejscu.* ⁴*Nie bądźcie zadufani w sobie z powodu kłamliwych słów głoszących „świątynia Pana”, „świątynia Pana”, „świątynia Pana”.*

Mamy tu wierne odbicie stanu duchowego rodaków Jeremiasza. Przychodząc do świątyni żywili niezłomną pewnością o swoim bezpieczeństwie na zasadzie, iż nikomu, kto znajduje się w domu Pana, nic już nie grozi. W w. 4 prorok nawiązuje do rytmicznego skandowania lewitów postawionych na schodach wiodących w kierunku świątyni. Formuła „świątynia Pana”, powtarzana przez nich być może przy akompaniamencie instrumentów muzycznych, musiała wywierać ogromne wrażenie na napływających zewsząd

pielgrzymach. Słyszac ją silnie odczuwali niezwykłą atmosferę miejsca.

⁵*Bo jeżeli szczerze poprawicie wasze postępowanie i wasze uczynki, jeżeli naprawdę sprawiedliwie będziecie rozsądzać pomiędzy ludźmi, ⁶to znaczy nie będziecie uciskać obcego, sieroty i wdowy, ani krwi niewinnej nie będziecie przelewać [na tym miejscu], ani nie pójdziecie za obcymi bożkami na własną zgubę, ⁷wtedy pozwolę wam przebywać na tym miejscu, w ziemi, którą dałem waszym ojcom od wieków i na zawsze.*

Sama obecność w świątyni nie daje żadnych gwarancji ocalenia. Niezbędnym warunkiem skutecznej pomocy ze strony Boga jest prawdziwe nawrócenie się Jego wyznawców. Rzeczywiste bezpieczeństwo stanie się udziałem tych, którzy przestrzegają fundamentalnych praw Bożych. Tymczasem rzeczywistość daleka jest od ideału postulowanego w wezwaniu do nawrócenia:

⁸*Oto wy jesteście całkowicie zadufani w sobie, posługując się kłamliwymi słowami. ⁹Kraść, zabijać, cudzołożyć, przysięgać fałszywie, okadzać Baala, chodzić za obcymi bożkami, których nie znaliście... – ¹⁰A potem przychodzicie i stajeście przede Mną w tej świątyni, nad którą wzywa się Mojego Imienia, i powiadacie: Oto jesteśmy bezpieczni! – aby dalej popętniać te same obrzydliwości.*

Sarkastyczne wołanie Jeremiasza przejrzysto ukazuje rozdzźwięk między codziennym życiem wyznawców Boga, a ułudą bezpieczeństwa, którą stwarzają sobie udając się do świątyni. Żyją *zadufani w sobie*, pozbawieni właściwej ufności w Boga. Ustawicznie gwałcą prawo Boże. Natomiast w świątyni poszukują azylu, co więcej, wytchnienia, po którym znowu mogliby wrócić do starego stylu życia. Osąd Boży jest jednoznaczny:

¹¹*CZYŻ JASKINIĄ ZBÓJCÓW JEST W WASZYCH OCZACH TEN DOM, NAD KTÓRYM WZYWA SIĘ MOJEGO IMIENIA? – Ja to wszystko widzę! – wyrocznia Pana.*

Jeremiasz definitywnie obnaża zakłamanie rodaków. Powszechne łamanie zasad sprawiedliwości społecznej

⁵ Ch. H. Dodd, *Założyciel chrześcijaństwa*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1983, s. 134.

i brak szacunku wobec Boga, a następnie gromadzenie się w świątyni z przeświadczeniem, że tutaj nic nikomu nie grozi, powodują, że świątynia stała się niczym innym w oczach tych występnych ludzi jak przezornym azylem, kryjówką, *jaskinią zbójców*. Jeremiasz wyraził swoją myśl w formie pytania. Nie odważył się odnieść do umiłowanej świątyni tak urągającego epitetu. Z bólem zapytuje, czy jego słuchacze nie są w stanie uszanować świętości miejsca, czy można dalej żyć w sposób, który urąga Bogu i radykalnie odwraca pierwotne przeznaczenie domu Bożego. Oczywiście, oskarżani Izraelici byli gotowi wypierać się, twierdzić, że zarzut proroka jest bezprzedmiotowy. Ale głos Boży nie znosi sprzeciwu: *Ja to wszystko widzę!*

Stawiając rodaków wobec pytania o rzeczywisty stan świątyni, Jeremiasz w istocie wyrokuje o stanie moralnym ludu przychodzącego do niej, aby się modlić i składać ofiary. Stan świątyni jest konsekwencją stanu sumienia ludzi, którzy poza nią zachowują się jak zbójcy, natomiast w niej upatrują odpowiednie miejsce dla przetrwania rozmaitych zagrożeń. Wystąpienie Jeremiasza jest przeto wezwaniem do prawdziwego nawrócenia się. Dopiero wtedy, gdy dokona się naprawa sumienia, widoczna w zmianie postępowania, przywrócony zostanie właściwy stan świątyni.

Tych, którzy uważali, że samo istnienie domu Bożego i funkcjonowanie personelu kultowego jest wystarczającą poręką, iż nic złego przydarzyć się nie może, Jeremiasz ostrzega:

¹²*Otóż idźcie, proszę, do mego przybytku, który był w Szilo, w którym niegdyś zamieszkiwało Moje Imię, a zobaczycie, co mu uczynilem z powodu złości ludu mego Izraela.* ¹³*A teraz, skoro popełniliście wszystkie te występki, wyrocznia Pana, aczkolwiek upominałem was nieustannie, ale Mnie nie usłuchaliście, zwracałem się do was, ale na mnie nie zważaliście,* ¹⁴*przeto postąpię z tym domem, nad którym wzywa się Mojego Imienia, w którym wy pokładacie ufność, i z tym miejscem, które dałem wam i waszym ojcom tak, jak postąpiłem z Szilo.* ¹⁵*Wypędzę was sprzed mego oblicza, tak jak wypędziłem wszystkich waszych braci, całe pokolenie Efraima.*

Groźba dochodzi zenitu. Szilo, jedno z najstarszych i najbardziej eksponowanych sanktuariów izraelskich, w czasach Jeremiasza od kilkuset lat leżało w gruzach. Nieprawości popełniane w Szilo w świadomości Izraelitów kojarzyły się przede wszystkim z wykroczeniami Chofniego i Pinchasa, dwóch wyrodnych synów kapłana Helego (zob. 1 Sm 2,12-36). Słuchacze proroka znali ich marny koniec, wiedzieli też o katastrofie słynnego sanktuarium (1 Sm 4,1-21). Jeremiasz doradza im, aby z sanktuarium w Jerozolimie udali się do Szilo, a widząc tamtejsze ruiny powinni uzmysłwić sobie powagę aktualnej sytuacji Jerozolimy.

REAKCJA kapłanów i uczonych w Piśmie dowodzi, że prawidłowo zrozumieli sens nauczania Jezusa. Właściwością Markowej Ewangelii jest, że wzmianki o kapłanach i uczonych w Piśmie pojawiają się w niej wyłącznie w aluzjach do męki i śmierci Jezusa (zob. 8,31; 10,33; 11,18.27; 14,1.43.53; 15,1.31). Już w Mk 3,6 mówi się, że przywódcy narodu podjęli decyzję zgładzenia Jezusa. Reszta stała się kwestią sposobu realizacji (zob. np. 11,32; 12,12). Tak właśnie jest i w naszym przypadku: *Szukali sposobu, JAKBY Go zgładzić. Bali się Go bowiem, gdyż cały lud był zachwycony Jego nauką* (11,18). Wrogość arcykapłanów i uczonych w Piśmie nie pochodzi z jakiejś powierzchownej obawy przed uszczupleniem zysków z transakcji dokonywanych na terenie świątynnym. Odnosi się zatem nie do samego czynu Jezusa, lecz do tego, co Jezus wtedy powiedział, do Jego nauczania. Właśnie to nauczanie uderzało w nich najmocniej.

Jest to zasadniczy wzgląd, dla którego czynność wypędzenia kupeczających ze świątyni posiada wartość symbolu. Wszyscy zebrani dobrze rozumieli, że obserwując lokalną akcję Mistrza są świadkami bardziej fundamentalnego konfliktu. „Obawa“, o której wspomina Marek, zrodziła się w głębi duszy ludzi, którzy zdali sobie sprawę, że zostali rozszyfrowani i że zakwestionowano sam tajemny kościec ich życia i postępowania. Tylko wrażenie, które Jezus wzbudził na tłumach, powściągnęło starszyznę Izraela przed natychmiastową zemstą. Było znamienne napięcie między zdumieniem zgromadzonego ludu a morderczą zatwardziałością jego przywódców. Napięcie to będzie widoczne w ca-

łym Markowym opisie męki i śmierci Zbawiciela (zob. 14,1–2.10–11.53–56; 15,1.11–15.29–32).

W oparciu o wyrocznię proroka Jeremiasza Jezus wypowiada własny sąd co do faktycznego stanu świątyni, skalanej przewrotnym życiem ludzi. Pytanie Jeremiasza przekształca się w silne twierdzenie. Teraz nie ma już żadnych wątpliwości. Występując tak zdecydowanie i tak otwarcie Jezus zapowiada przywódcom Izraela interwencję Bożą zdolną unicestwić to miejsce, które zamiast być domem Boga stało się „jaskinią złoczyńców”. Będzie to zgodna z Jeremiaszowym ostrzeżeniem odpowiedź Boga na przestępstwa, które totalnie wypaczyły właściwy charakter domu Bożego. Ten element również nie uszedł uwagi starszyny izraelskiej. Powróci w formie koronnego zarzutu podczas procesu wytoczonego Jezusowi (Mk 14,55–60) oraz w zniewagach urągających Ukrzyżowanemu na Golgocie (15,29–32).

Orędzie Jeremiasza i Jezusa: zachowywanie przykazań Bożych warunkiem wartości kultu religijnego

Z dwóch wypowiedzi starotestamentowych, na których Jezus oparł nauczanie objaśniające akcję wypędzenia kupczących ze świątyni, szczególna rola przypada w udziale cytowski zaczerpniętemu z Księgi Jeremiasza. Jeżeli w egzegezie ten punkt nie zostanie dostatecznie uwydatniony, wykład ewangelicznego tekstu traci to, co powinno być jego sednem. Taki brak należy wytknąć cytowanej już książce Ch. H. Dodda, skądinąd doskonałej. Autor, jeden z najlepszych biblistów angielskich, decydującą wskazówkę dla zrozumienia perykopy upatruje w zdaniu wyjętym z Księgi Izajasza i pod tym kątem objaśnia aluzję pochodzącą z wyroczni Jeremiasza: *Oskarżenie, jakie Jezus wytoczył przeciw przekupnikom, nie dotyczy nieuczciwości w handlu, chociaż ludzie ci skupiwszy w swoich rękach tak cenny monopol, prawdopodobnie nie marnowali okazji. Treścią oskarżenia jest to, że warstwa kapłańska wykorzystuje świętość przybytku do czynienia go twierdzą potężnego i ekskluzywnego stronictwa, podczas gdy miał on być „domem modlitwy dla wszystkich narodów”*⁷. Jest to aspekt, którego rzeczywiście nie

można pomijać. Wiele do myślenia daje zwłaszcza obecność zwrotu *dla wszystkich narodów*, którego brakuje w paralelnych relacjach Mateusza i Łukasza.

Aluzja do Izajasza nie może jednak przysłonić znamiennych analogii między czynem i słowami Jezusa a wystąpieniem Jeremiasza. Uderza najpierw podobieństwo sytuacji obydwu. I Jeremiasz, i Jezus znajdują się na terenie świątynnym i obaj nauczają zgromadzonych tam ludzi. Uświadamiają im przepaść, jaka istnieje między stylem ich życia na co dzień, a nadziejami, jakie wiążą z nawiedzaniem świątyni. Wystąpienie Jezusa, w swej organicznej całości, bezsprzecznie bazuje na kontekście znanym z proroctwa Jeremiasza. Nigdzie w ST nie występuje wyrażenie „jaskinia zbójców”. Nawiązując do znanego epizodu w życiu Jeremiasza Jezus podejmuje i doprowadza do końca jego misję.

Wspólne obu wystąpieniom jest także odnotowanie reakcji słuchaczy. Wydarzenie z Jr 7,1–15 zostało opowiedziane po raz drugi w Jr 26,1–24, przy czym w tym drugim przypadku mówi się właśnie o reakcji słuchaczy: *Gdy Jeremiasz zakończył mówić to, co mu Pan całemu ludowi nakazał powiedzieć, wtedy kapłani, prorocy i cały lud zatrzymali go, wyrokując: Musi umrzeć!* (Jr 26,8). Ewangelista Marek jest świadomy, że istnieje bliskie podobieństwo losu prześladowanego Jeremiasza i Jezusowego losu przypieczętowanego rychłą męką i śmiercią.

Obok fundamentalnych analogii istnieją ważne różnice. Jeremiasz pyta: *Czyż jaskinią zbójców jest w waszych oczach ten dom, nad którym wzywa się Mojego Imienia?* Prorok jest powściągliwy, nie wyrokuje, lecz skłania do namysłu. W ustach Jezusa Jeremiaszowe pytanie zostało obrócone w zdecydowane rozstrzygnięcie, w autorytatywny osąd: *Wy uczyniliście z niego jaskinię zbójców*. Czasownik „uczyniliście” w oryginalnym greckim tekście Markowej Ewangelii jest użyty w perfectum (pepoiekate), przez co wyraża czynność definitywną, skutek trwający po dzień dzisiejszy. W pytaniu Jeremiasza, obok zrozumiałej ostrożności, aby nie powiedzieć za dużo, brzmiała jeszcze nadzieja na poprawę. Taki przecież jest sens jego rozpaczliwych wezwań do

⁷ Tamże.

nawrócenia (ww. 3.5–6). Jezus nie spodziewa się już poprawy. Z bólem zestawia pierwotny zamysł Boży związany ze świątynią z jej skalanym stanem obecnym. Świątynia przestała spełniać właściwą sobie funkcję. Stało się tak nie z powodu rytualnych uchybień w sprawowaniu kultu ani z racji hałasu kupców przeszkadzającego w modlitewnym skupieniu. Kult świątynny był ożywiony jak nigdy przedtem. Jednak stracił najgłębszą rację swego bytu stając się wyzwaniem rzuconym Bogu. Jezusowi nie chodzi o doraźne „oczyszczenie świątyni”. Wypędzenie kupczących to symboliczna ilustracja tego, co zawyrokował On o jej istotowej przydatności.

Jeremiasz poprzestał na słowach. Jezus rozpoczyna od czynu, a dopiero później objaśnia ów czyn. Co mogło być pobudką tego konkretnego czynu? Otóż Jezus, przekonany o całkowitej profanacji świątyni jerozolimskiej, podjął akcję „wypędzenia” z zamiarem klarownego nawiązania do słów zamykających Jeremiaszowe proroctwo: *Wypędzę was sprzed mego oblicza, tak jak wypędziłem wszystkich waszych braci, całe pokolenie Efraima*. Posługując się symboliczną czynnością Jezus wskazuje, że nie tylko nadszedł czas uczciwej oceny tego, czym naprawdę stała się świątynia, lecz i ostatecznej realizacji dawnej zapowiedzi Bożej. Akcja wypędzenia kupczących jest więc antycypacją bliskiego końca świątyni i miasta, który miał nastąpić w r. 70 dopełniając się pod ciosami Rzymian.

Na tym tle dobrze widać rys, który w najbardziej istotny sposób odróżnia Jezusa od Jeremiasza: Jezus działa z niezwykłym autorytetem. Nie tylko wypowiada sąd nad świątynią, lecz symbolicznie go dokonuje. Gdy więc następnego dnia znowu wrócił do świątyni, *przystąpili do Niego arcykapłani i uczeni w Piśmie i starsi i zapytali Go: Na mocy jakiej władzy to czynisz? Kto Cię upoważnił, abyś tak postępował?* (Mk 11,27–28). Bardzo dobrze pojęli roszczenia Jezusa i to doprowadziło do bezprecedensowej dyskusji na temat Jego tożsamości (11,29–33), po której Marek umieszcza wymowną przypowieść o dzierżawcy winnicy i przewrotnych rolnikach (12,1–11). Kończąc ją Jezus postawił sprawę jasno: *Co uczyni pan winnicy? Przybędzie i wytraci rolników, a winnicę odda innym* (12,9). Nienawiść i obawy przywódców osiągnęły najwyższy stopień intensywności: *Wtedy usi-*

łowali Go pojmać, ale bali się ludu. Zrozumieli bowiem, że przypowieść tę wygłosił przeciwko nim (12,12)⁸. Jezusowe roszczenia widoczne są też w Jego słowach: z mocą podejmuje nauczanie wielkich proroków, posługując się nim w sposób całkowicie wolny. Perykopa o wypędzeniu kupczących ma przeto silne zabarwienie chrystologiczne.

Celem wystąpienia Jezusa jest potępienie perwersyjnej religijności, raz totalnie ignorującej Boga i sprzeniewierzającej się Jego prawu, innym razem wciągającej Go w tryby przyziemnych machinacji. Najgłębsza wartość i rola świątyni nie zależą wyłącznie od przeznaczenia, jakie danemu kompleksowi budowli przyznali ludzie wierzący w Boga. Jakość świątyni i sprawowanego w niej kultu religijnego zależy przede wszystkim od kształtu ludzkich sumień, od tego, kto przybywa, aby się w niej modlić. Praktyki religijne powinny być owocem i zwieńczeniem prawego sumienia człowieka, który czyni wszystko, aby wiernie zachowywać Boże przykazania. W przeciwnym razie, jak prześledziliśmy to również na przykładzie nauczania proroka Ezechiela⁹, nawet same praktyki religijne mogą stać się sprzeczne z zasadami prawa Bożego. Akcja Jezusa jest przede wszystkim wyrazem troski o przywrócenie autentycznej religijności, jest apelem o poprawne ustawienie całokształtu więzów z Bogiem¹⁰. Jezus gwałtownie ostrzega przed usprawiedliwianiem wielkich win społecznych i rozmaitych przestępstw poprzez odwoływanie się do sprawowania praktyk religijnych, o których nie można już wtedy powiedzieć, iż są szczerym uwielbieniem Boga.

Nauczanie Jeremiasza i Jezusa przedzielało sześć wieków burzliwych dziejów Izraela. W ciągu tych stuleci, dzielących

⁸ Z uwagi na istotną rolę perykopy o wypędzeniu kupczących w Markowym opisie wypadków bezpośrednio poprzedzających mękę i śmierć Jezusa, nie sposób przystać na taki punkt widzenia, jaki zaprezentował H. Langhammer w publikacji *Jezus rozprawia się z kołami dowodzącymi w stolicy judaizmu* (Mk 11,27-12,44), zam. w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, KUL, Lublin 1975, s. 185-221. Dyskusji Jezusa z przedstawicielami judaizmu nie można zrozumieć bez uwzględnienia tego, czego Jezus dokonał na terenie świątynnym, wywołując ich oburzenie i prowokując pytania o istotę Jego autorytetu.

⁹ Zob. artykuł *Ambiwalencja darów Bożych: „Przeto i Ja nadałem im prawa niedobre”* (Ez 20,25-26) zam. w: „PP” 1 (1986).

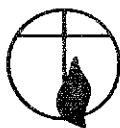
¹⁰ Godne polecenia są rozważania M. Filipiaka na temat biblijnej koncepcji religijności, snute na kanwie Dekalogu, zamykające jego książkę *Problematyka społeczna w Biblii*, IW Pax, Warszawa 1985, s. 215-227.

obydwa wystąpienia, dokonała się niestety zmiana na gorsze. Obecność epizodu we wszystkich czterech Ewangeliach dowodzi, że w przekonaniu ewangelistów niebezpieczeństwo fałszywej religijności stale istnieje. Odczytana w tym duchu perykopa o wypędzeniu kupczących ze świątyni ma nam dzisiaj również wiele do powiedzenia.

Pour l'authenticité du culte religieux: *Les marchands chassés du temple* (Mc 11,15-19 et par.)

L'épisode des „marchands chassés du temple” est souvent interprété d'une manière peu profonde et peu conforme à l'esprit des relations évangéliques. Le but de l'action de Jésus n'est pas une sommaire „purification du temple”, mais la condamnation d'une religiosité perverse. La qualité

de la célébration du culte religieux dépend avant tout de l'état des consciences humaines. Les pratiques religieuses doivent être le fruit de la conscience droite de l'homme, qui fait tout pour garder fidèlement les commandements de Dieu.



Ks. Józef Życiński

Prosty świat redukcjonizmu

Koniec raju redukcjonistów?

Heinz Beran, kolega Poppera i uczeń Carnapa, w jednym ze swych artykułów opisuje rozmowę dwóch matematyków na temat raju. Z jej treści można domyślać się, iż była ona prowadzona przed XIX wiekiem, gdyż jeden z matematyków proponował, by zdefiniować raj jako miejsce, gdzie możliwe jest rozwiązanie problemu kwadratury koła. Kiedy jego kolega zgłaszał zasadnicze obiekcje wobec tego typu definicji operacyjnej, obaj dyskutanci uzgodnili ostatecznie kompromisowe określenie: Raj jest miejscem, w którym można ŁATWIEJ ROZWIĄZAĆ kwestię kwadratury koła¹.

Stulecia dyskusji prowadzonych wokół różnych wersji mechanicyzmu były okresem poszukiwań raju nierealnego. Wizja tego raju pełniła ważne funkcje psychoterapeutyczne, czasem zaś nawet i heurystyczne. Dążenie do niego okazało się jednak stanowiskiem skazanym z góry na niepowodzenie, podobnie jak poszukiwanie rozwiązań problemu kwadratury koła. Po odkryciu iluzorycznego charakteru podstawowych idei XIX-wiecznego mechanicyzmu zwolnikom tych idei pozostały obecnie jeszcze kompromisowe, pełne nadziei formuły, iż być może redukcjonizm i specyficznie pojęty determinizm mogą stanowić wartościowe dziedzictwo mechanicyzmu, które pomogłoby ŁATWIEJ ROZWIĄZAĆ kwestie naukowe i filozoficzne stanowiące jeszcze dziś przedmiot kontrowersji. Echo tęsknot za utraconym rajem mechanicyzmu można odnaleźć współcześnie w dyskusjach nad istotą życia, w kontrowersjach wokół relacji dusza-ciało, w filozoficznych komentarzach do przyrodniczych teorii ewolucjonizmu, w sporach towarzyszących kwestii: Czy komputery myślą? Dyskusje te są prowadzone w atmosferze istotnie różnej od zdominowanej przez triumfalizm atmosfery XIX wieku, która ułatwia powstanie

¹ H. Beran, *Age of Analysis Reassessed*, w: *Old and New Questions in Physics, Cosmology, Philosophy and Theoretical Biology*, Plenum Press, New York 1983.

różnych wariantów mechanicyzmu. Wiek XIX był stuleciem przełamywania barier tradycyjnie uważanych za nieprzekraczalne. Upojenie sukcesami rodziło iluzję absolutnego sukcesu prowadzącego jeśli nie do wszechmocy, to przynajmniej do wszechwiedzy. Wiek XX był okresem odkrywania nowych barier; podjęte w nim próby porządkowania fundamentów wiedzy wykazały na wielu płaszczyznach poznawczych, iż mechanistyczna filozofia prostoty i optymizmu była zdecydowanie zbyt optymistyczna. Antidotum dla niekrytycznego optymizmu nie należy szukać w nihilistycznym pesymizmie, lecz w wolnej od wizjonerskich uogólnień filozofii dostrzegającej zarówno braki jak i osiągnięcia mechanicyzmu. Wśród tych ostatnich na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż mechanistyczne postulaty unifikacji zjawisk uważanych za wzajemnie niezależne prowadziły wielokrotnie do ważnych odkryć naukowych.

Sprowadzenie zjawisk optycznych do elektromagnetycznych było jednym z wielkich sukcesów fizyki XIX wieku. Einsteińskie sprowadzenie zasady inercji do zasady grawitacji znalazło się u podstaw nowego paradygmatu fizyki relatywistycznej. Mimo wielu innych podobnych przypadków – inspirowanych przez bliskie mechanicyzmowi idee redukcji, unifikacji czy prostoty – nie powinno się zapominać, iż zasad heurystycznych nie wolno podnosić do rangi twierdzeń doktrynalnych. Dążenie do unifikacji inspirowało prace Einsteina szukającego teorii łączącej elektrodynamikę z teorią grawitacji oraz inspiruje współczesne prace nad teorią kwarków czy zasadami demokracji hadronowej. Przedkładane propozycje teorii supergrawitacji czy chromodynamiki, flavorodynamiki, etc. są jednak odległe od stanu, który można by uznać za zadowalający. Metodologicznym obowiązkiem fizyków pozostaje poszukiwanie jednej teorii, która tłumaczyłaby w spójny sposób zjawiska grawitacyjne i elektromagnetyczne, oddziaływania silne i słabe. Czy jednak teorię taką da się wypracować, czy też okaże się ona iluzją podobną do zupełności systemów logicznych? Niektórzy z uczonych zachowują przy tym pytaniu sceptyczną rezerwę i zwolennikom unifikacyjnego optymizmu przypominają zdanie W. Pauliego: Co Bóg rozłączył, człowiek niech nie waży się łączyć. Zdanie to można by jednak

przyjąć jako heurystykę programów badawczych dopiero wtedy, gdyby udało się wykazać, iż jakieś zbiory procesów czy zjawisk są faktycznie rozłączone przez Boga czy przyrodę w taki sposób, iż próby ich unifikacji można przyrównać do prób konstrukcji perpetuum mobile lub prób rozwiązywania kwadratury koła.

Podczas gdy wysiłki zmierzające do unifikacji zjawisk w ramach samej dyscypliny naukowej często prowadziły do udanych teorii, istotnie różna sytuacja zachodzi przy filozoficznych próbach redukcowania zjawisk kulturowych czy psychicznych do procesów badanych całkowicie w obrębie fizyki lub biologii. Próby takie podejmowane są ustawicznie, lecz ich podstawowe tezy pozostają ciągle artykułami wiary, nie zaś twierdzeniami, które miałyby nowe konfirmacje testowe. Bliska mechanicyzmowi monistyczna filozofia redukcjonizmu jawi się ciągle jako atrakcyjna propozycja dla tych, którzy kochają oszczędność założeń i prostotę formy. Równocześnie jednak, wbrew deklarowanemu racjonalizmowi, filozofia ta nie podaje wystarczających interpretacji wielu zjawisk, zaś historia nauki dostarcza wielu przykładów niemożliwych do pogodzenia z prostymi postulatami redukcjonizmu. Bliska współczesnemu monizmowi materialistycznemu tęsknota za ścisłością i racjonalnością okazała się ekspresją nierealnych pragnień już u kolebki racjonalizmu podczas załamania się redukcjonistycznego programu pitagorejczyków. Matematyka mówiąca o 2 czy liczbie $\sqrt{2}$ okazała się niemożliwa do sprowadzenia do przejrzystej i pięknej arytmetyki liczb wymiernych. W 22 wieku później, po stwierdzeniu niepowodzeń logicyzmu, odkryto, iż matematyki nie można sprowadzić nawet do logiki czy teorii mnogości. Niemożność ta nie przekreśla wewnętrznego piękna matematyki ani jej racjonalności, lecz wskazuje tylko, iż nasze prostotowo-redukcyjne tęsknoty mogą okazać się ekspresją surrealistycznej ideologii, w której utopijne dążenia przykrywane są etykietą wzniosłych deklaracji. Świadectwa podobnych deklaracji można znaleźć prawie w każdym okresie wiedzy ludzkiej. Ich istotną cechą jest dążenie do sprowadzenia wszystkich nie wyjaśnionych wcześniej procesów do nowo odkrytej klasy zjawisk, która ma dostarczać wszechinterpretacji eliminującej defini-

tywnie tajemnicę i niepewność. Ulegając podobnej filozofii Descartes usiłował rozwijać antropologię przez odwołanie do modelu organizmu złożonego z układu pomp i dźwigni. J. T. Désaguliers zalecał stosowanie mechaniki Newtonowskiej do rozwiązywania kwestii społeczno-politycznych, zaś A. Comte usiłował kość religijne tęsknoty społeczeństwa za pomocą komentarzy do odkryć przyrodniczych. W obecnej epoce mikrokomputerów i rozwoju technologii przejawem podobnej filozofii jest stawianie znaku równości między operacjami maszyn liczących i ludzkim myśleniem czy wręcz, w bardziej romantycznej ideologii, przypisywanie komputerom ukrytego życia uczuciowego. Szkodliwość podobnej filozofii przejawia się w tym, iż do rangi pewników podnosi się w niej sprawy wątpliwe i kontrowersyjne, które fascynują i pociągają łatwymi wyjaśnieniami głównie dlatego, iż są one nowe i relatywnie mało znane. Joseph Agassi zwraca jeszcze uwagę na inny negatyw scjentyzującego redukcjonizmu. Przejawia się on w paradoksalnym fanatyzmie ozdobionym hasłami racjonalności. Agassi pisze o nim: *Najbardziej paradoksalnym fanatyzmem jest fanatyzm anty-fanatyczny, fanatyzm pro-naukowy. Zachodzi w nim paradoks pragmatyczny (...), gdy ktoś wpada w ekscytację i tłumaczy podekscytowany, że nie ma już żadnych powodów, aby się ekscytować*².

Filozoficzną ekscytację, zmienną nie tylko dla filozofii redukcjonizmu, trudniej rozpoznać jest w gąszczu językowych neologizmów zamykanych stwierdzeniami, iż wszystko jest wreszcie zrozumiałe i wyjaśnione. Przeciętny odbiorca znacznie częściej spotyka się jednak z próbkami tej filozofii w wersjach popularyzatorsko-beletrystycznych, które ekscytacją autora mają zarażać czytelników. Próbkę podobnej filozofii można znaleźć np. na kartach „Walden Two” F. B. Skinera³. Amerykański behawiorysta dysponujący dodatkowym autorytetem profesora uniwersytetu w Yale ukazuje na kartach tej książki wizję idealnego społeczeństwa, w którym wykorzystuje się naukowe zasady inżynierii psychologicznej. Gdyby w pracy tej było trochę więcej poczucia humoru, można by jej ekscytację uznać za zamierzoną karykaturę upodabniającą książkę do „Nowego wspaniałego świata” T. Huxleya. W dialogach „Walden

Two“ ekscytację łączy się jednak znacznie częściej ze śmiertelną powagą niż z marginesowym żartem. Śmiertelnie poważne opisy sugerują, iż możliwe jest stworzenie idealnej ludzkiej społeczności, właśnie „Walden Two“, przez wykorzystanie praw rządzących naszą psychiką. W „Walden Two“ nie znane jest odczucie zazdrości, nienawiści, mocnych konfliktów czy samotności. Nie ma w nim psychoanalityków, którzy sami przeżywaliby frustrację, ani artystów, którzy żółkliby z zazdrości patrząc na sukcesy kolegów. Powszechna harmonia „Walden Two“ konstruowana jest przez wspaniałych i odważnych psychologów, którzy dzięki swej wiedzy potrafią najbardziej rogate dusze przekształcać w natury anielskie. Wykorzystanie nie określonych bliżej zasad nauk behawioralnych prowadzi do zrealizowania odwiecznych ludzkich tęsknot za społecznością idealną. W społeczności ukazywanej przez Skinnera dzieci, którym za pomocą specjalnych lizaków kształcono siłę woli, są szczęśliwe, gdyż nie muszą wzrastać w tradycyjnych rodzinach. Dawni przestępcy dzięki wspaniałym technikom (określonych naukowo!) odruchów rozpalają się miłością do dobra. Wszyscy pracują efektywniej, gdyż zobowiązuje ich altruistyczne dobro wspólnoty, nie zaś egoistyczne osobiste cele. Nie wiadomo, czy bohaterowie „Walden Two“ będą żyli długo i szczęśliwie, jak wszyscy bohaterowie utopii, jednak powieść Skinnera rozpatrywana w kontekście jego prac z zakresu psychologii wymownie świadczy o tym, jak dużą rolę w formułowaniu naukowych interpretacji mogą odgrywać elementy fantastyki i utopii wyrażane w filozofii redukcjonizmu. Utopijne fantazjowanie jej autora odślania swój surrealistyczny charakter wówczas, gdy dotyczy ono problematyki praktyczno-egzystencjalnej. Kiedy np. przeciwstawia on mocno styl życia sfrustrowanych Amerykanów odczuciom żyjących w komunach Chińczyków, niezmiernie szczęśliwych z powodu znajomości myśli Mao-Tse-Tunga⁴, to bez specjalnej znajomości warunków chińskich można zorientować się, iż wprowadzona opozycja

² J. Agassi, *Science nad Society. Studies in the Sociology of Science*, Dordrecht 1981, s. 41.

³ B. F. Skinner, *Walden Two*, London 1948.

⁴ Zob. E. C. Kennedy, B. F. Skinner, *Believing. The Nature of Belief and Its Role in Our Lives*, New York 1977, s. 156.

jest nie tylko radykalna, lecz i naciągnięta, zaś na pewne frustracje nie można znaleźć lekarstwa w złotych myślach żadnych przywódców. Kiedy jednak Skinner z podobnym optymizmem argumentuje, iż miłość jest jedynie wzmocnionym odruchem, zaś ludzkie zachowanie daje się całkowicie wytłumaczyć w kategoriach psychofizjologicznych, jego tezy mogą pociągać prostotą, optymizmem czy deklaracjami o usunięciu tajemnicy. Powstają wówczas odpowiednie warunki, by w redukcjonizmie szukać odpowiedników ontologicznego maoizmu, który usuwa wszelkie trudności interpretacyjne za pomocą przejrzystych i nieskomplikowanych zasad.

Obok rozbrajająco naiwnych wariantów filozoficznego redukcjonizmu istnieje współcześnie wiele umiarkowanych i ostrożnych wersji tej filozofii. W jej wariacie rozwijanym np. przez H. Putnama czy P. Oppenheima unika się balastu ideologicznych wykrzykników i zapewnień przy kwestiach naznaczonych niepewnością i zaopatrzonych wielkimi znakami zapytania. Przy próbach usuwania tych znaków przyjmuje się jednak założenie, iż wszechświat należy traktować jako swoisty układ zamknięty przyczynowo, zaś wszystkie występujące w nim zjawiska można tłumaczyć ostatecznie przez odwołanie do procesów fizycznych. Kontrpropozycję w stosunku do tej filozofii stanowi koncepcja otwartego wszechświata, w którym nie można być redukcjonistą, gdyż w przyrodzie występuje EMERGENCJA nowych typów zjawisk niemożliwa do przewidzenia na podstawie badania wcześniejszych stanów odnośnych układów fizycznych. Koncepcja ta znalazła najlepsze rozwinięcie na kartach wydanej w 1982 r. pracy K. Poppera „The Open Universe. An Argument for Indeterminism”⁵.

W Popperowskiej koncepcji otwartego wszechświata zakwestionowany jest redukcjonizm ontologiczny, w którym usiłowano by sprowadzać wszystkie zjawiska do jednego podstawowego typu zjawisk, redukując np. procesy kulturowe do zjawisk fizycznych czy procesy społeczne do stanów psychicznych⁶. Popper protestuje przeciw łatwym interpretacjom monizmu sugerującego, iż do określenia wahań giełdowych na Wall Street wystarczy prosta analiza stanów psychicznych businessmanów wpływających na

kształtowanie się rynku. Wpływ tych ostatnich jest niewątpliwy, ale nie jest on jedynym czynnikiem determinującym stan operacji giełdowych. Jeśli chce się uniknąć schematów, które swą prostotę zawdzięczają niedopuszczalnym uproszczeniom, trzeba uwzględnić rolę innych czynników niesprowadzalnych do psychicznych aktów handlowej elity. Podobne zjawisko występuje, zdaniem Poppera, w ontologii. Monizujące próby przekładu muzyki Bacha na fizyczny język częstotliwości poszczególnych dźwięków prowadzą do upraszczających ujęć, które nie są w stanie oddać istoty opisywanych zjawisk, podobnie jak fizjologiczny opis organizmu nie jest w stanie wyrazić istoty naszego przeżycia fascynacji czy lęku. Z powodu tej właśnie niemożności ontologia Poppera jest ONTOLOGIĄ PLURALISTYCZNĄ, zamiast monistycznej wiary w ontologiczną jedność świata przyjmuje się w niej istnienie kilku niesprowadzalnych do siebie poziomów rzeczywistości. Związki między tymi poziomami nie mają charakteru jednokierunkowego, jak w niektórych wariantach redukcjonizmu, lecz między poszczególnymi poziomami istnieje złożona sieć wielokierunkowych oddziaływań. Stąd też Popper, przy współpracy J. Ecclesa, zwraca uwagę, iż wpływ ludzkiej psychiki zarówno na świat fizyczny jak i na biologię naszego organizmu jest tak wielki, że niedopuszczalnym uproszczeniem byłoby uznanie materialistycznych schematów, w których mówi się prawie wyłącznie o determinującej roli mózgu w stosunku do procesów myślowych⁵. Właśnie status psychizmu, teorii naukowych i dzieł sztuki jest jednym z głównych czynników warunkujących Popperowską krytykę redukcjonizmu. Różnicy między treścią muzyki Haendla i muzyki Vivaldiego nie można wyjaśnić przez odwołanie wyłącznie do procesów psychi-

⁵ Praca ta stanowi drugi tom *Postscript*, do *Logiki odkrycia naukowego*, w skład którego wchodzi jeszcze *Realism and the Aim of Science* (t. 1) oraz *Quantum Theory and the Schism in Physics* (t. 3). Popper początkowo zamierzał wydać *Postscript* w 1954 r., w 20 lat po *Logik der Forschung*, dlatego też pierwotnie zaopatrywał je tytułem *Postscript. After Twenty Years*. Ostatecznie ukazało się ono prawie after fifty years dzięki edytorskiemu wysiłkowi W. W. Bartleya.

⁶ Popper dopuszcza jednak możliwość pewnych wariantów redukcjonizmu, np. redukcjonizmu metodologicznego, który byłby traktowany jako zasada heurystyczna, nie zaś stanowisko doktrynalne. Por. *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*, ed. W. W. Bartley, Totowa 1982.

⁷ Zob. *The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism*, Springer 1977.

cznych, społecznych czy kulturowych. Genezy teorii naukowych nie można wytłumaczyć wyłącznie w kategoriach oddziaływań między neuronami w mózgu. Jeśli chcemy uważać nasze teorie za przybliżony obraz realnego świata, nie wystarczy odwołać się do konieczności praw rządzących fizyką organizmu lub do statystycznego charakteru niektórych współzależności. Czynniki te nie są w stanie wyjaśnić, dlaczego wytworom naszych procesów poznawczych przypisujemy obiektywną wartość uważając je za opis faktycznej rzeczywistości. Popper podkreśla, iż jeśli przyjmiemy się charakterystyczną dla mechanicyzmu i dla redukcjonizmów ontologicznych tezę o istnieniu ścisłego determinizmu ontologicznego między wszystkimi zjawiskami, wówczas dalsze dyskusje o prawdziwości teorii stają się bezprzedmiotowe. Teorie są bowiem jedynie produktem umysłu badaczy, których wytwory psychiczne są determinowane i z tego powodu można dyskutować, które czynniki determinują w określony sposób nasze myślenie, ale nie ma podstaw, by wynikiem tego myślenia przypisywać prawdziwość. Stąd też Popper nie cofa się przed paradoksalnym wnioskiem: *Jeśli naukowy materializm jest prawdziwy, nie możemy wówczas w racjonalny sposób dowiedzieć się, iż jest on prawdziwy. Możemy wtedy w niego wierzyć lub nie wierzyć. Wiara ta nie będzie jednak wynikać z ocenionych w sposób wolny argumentów i racji przemawiających na jej korzyść, lecz będzie zależeć od tego, iż tak się złożyło, że jesteśmy tak zdeterminowani (mamy tak wyprany mózg), aby przyjąć ją*⁸. Protestując przeciw redukowaniu procesów poznawczych i doświadczeń psychicznych do oddziaływań fizyko-chemicznych Popper występuje również przeciw przypisywaniu komputerom stanów psychicznych⁹. Genezy „IX Symfonii”, „Otella” czy teorii grawitacji nie można, według niego, wyjaśnić w języku algorytmów dla maszyn Turinga. Przy analizie specyfiki dzieł sztuki, przy wyjaśnianiu genezy teorii naukowych występuje swoista rzeczywistość, której istoty nie można wyrazić przez odwołanie do konieczności lub przypadku. Wiara w to, iż w przyszłości odkryjemy możliwość takiej właśnie interpretacji, nie jest przejawem humanistycznego optymizmu, lecz krokiem do podważenia etyki humanistycznej, z powodu redukcjonowania ludzkiej autonomii do zbioru procesów fizyko-chemicznych. W przeszłości Maxwelllow-

skie próby interpretacji pola elektromagnetycznego za pomocą mechaniki Newtonowskiej nie były w stanie obrobić podstawowych założeń unifikacyjnych mechanicyzmu. Doprowadziły one natomiast do powstania nowej fizyki. Uwzględniając podobieństwa można obecnie oczekiwać powstania nowej fizyki uwzględniającej część problematyki współczesnej biologii. Przejawem niekrytycznych postaw znamienych dla XIX-wiecznych mechanicyzistów są jednak deklaracje o definitywnej redukcji biologii do fizyki¹⁰.

Otwarty wszechświat i zasada ignorancji

U źródeł starogreckich wzorców mechanicyzmu leżało dążenie do prostego opisu wszechświata za pomocą jednoznacznych praw ruchu rządzących zachowaniem podstawowych cząstek materii. Po 25. wiekach poszukiwań wiadomo przynajmniej, jakich wariantów mechanicyzmu nie uda się zrealizować. Do rozwiania iluzji w tej dziedzinie przyczyniły się w szczególności odkrycia ostatniego stulecia. W odniesieniu do mikroświata czy procesów termodynamicznych nie można już mówić o jednoznacznych prawach przyczynowych. W analizach dotyczących fluktuacji próżni czy teorii cząstek nie tylko samo pojęcie cząstek elementarnych okazuje się kontrowersyjne, lecz nawet pojęcie materii jawi się jako bezprzedmiotowy twór metafizyczny. Fluktuująca próżnia z naruszonymi symetriami wydaje się bliższa Platońskiego świata idei niż mechanistycznej filozofii małych kulek bilardowych. Ewoluujący wszechświat jawi się jako twór, w którym lokalnie można jeszcze w pewnych układach stosować prawa mechaniki klasycznej, podobnie jak w czasach, gdy marzono o demonie Laplace'a. W odniesieniu do większości występujących w nim zjawisk nawet interwencje demonów nie są w stanie zaprowadzić takiego ładu, o jakim marzyli zwolennicy ścisłego determinizmu i całkowitej unifikacji.

⁸ *The Open Universe*, s. 84 n.

⁹ *The Self and Its Brain*, s. 207.

¹⁰ Por. *The Open Universe*, s. 145.

Emergujący, otwarty wszechświat Poppera zdaje się znacznie lepiej modelować procesy występujące w rzeczywistości, niż czynią to alternatywne modele w różnych wariantach redukcjonizmu. Wiara w redukcjonistyczną prostotę i unifikację może być niewątpliwie tolerowana dalej mimo załamania się wielu redukcjonistycznych programów. Wiary tej nie należy jednak ani podnosić do godności nauki, ani przedstawiać jako „jedynie słusznej” filozofii. Metodologiczną niemożliwością jest wykazanie, iż tajemnicza a piękna przyszłość nie przyniesie potwierdzenia idei monizmu materialistycznego. Krzepienie się wizją świetlanej przyszłości jest jednak niejednokrotnie tylko wyrazem ucieczki od smutnej teraźniejszości. Prawdliwość tę potwierdzają obecnie prace w najbardziej rozwiniętych teoretycznie dziedzinach fizyki. Ich implikacje prowadzą do nowych wniosków w rażący sposób niezgodnych z epistemologicznymi i ontologicznymi założeniami przyjmowanymi w filozofii mechanicyzmu. Jeden z kierunków takich badań ukazuje sformułowana w 1975 r. przez S. Hawkinga zasada ignorancji, zwana również zasadą przypadkowości (*the principle of ignorance, the randomness principle*)¹¹. Jej doniosłość porównywana bywa z doniosłością Heisenbergowskiej zasady nieokreśloności, zaś najbardziej istotne konsekwencje dotyczą kolejnych ważnych ograniczeń determinizmu. Znane dotychczas ograniczenia determinizmu w fizyce umożliwiały ściśle wyodrębnienie dziedziny zjawisk, w której niemożliwe było stosowanie praw ściśle deterministycznych. Obok indeterministycznych procesów mikroświata oraz obok procesów podległych prawom statystycznym istniała rozległa dziedzina zjawisk, w której można było – jak w dobrych czasach Newtona – stosować jednoznaczne predykcje dzięki ściśle deterministycznemu przebiegowi procesów. Hawkingowska zasada ignorancji wnosi prawdopodobieństwo i niepewność do tej właśnie dziedziny. Zasada ta odnosi się do nietypowych obiektów kosmicznych zwanych reliktowymi (lub początkowymi) czarnymi dziurami. Obiekty te pod względem wymiarów należą do mikroświata, gdyż ich promień jest rzędu 10^{-13} cm. W okresie, gdy wszechświat miał gęstość rzędu 10^{93} g/cm³, mogły powstać czarne dziury o masie 10^{-5} g. Początkowe czarne dziury

z nieco późniejszych stadiów ewolucji mogą mieć masę większą od masy Słońca. Ich nazwa łączy się z tym, iż na obecnym etapie ewolucji wszechświata nie ma warunków fizycznych do powstawania tak małych czarnych dziur. Mogły więc one powstać tylko na początkowych etapach ewolucji kosmicznej i jako pozostałość wcześniejszej epoki istnieją do dziś w przestrzeni kosmicznej. Ich wyjątkowa doniosłość łączy się z opisanym przez Hawkinga procesem kwantowomechanicznego parowania czarnych dziur. Intensywność tego procesu zależy od masy czarnej dziury; im mniejszy jest dany obiekt, tym większą rolę w jego rozwoju odgrywają kwantowe procesy przechodzenia cząstek przez horyzont zdarzeń mikroobektu. W przypadku czarnych dziur o masie Słońca opisane przez Hawkinga efekty promieniowania można pomijać, gdyż obiekty te w okresie miliardów lat dotychczasowej ewolucji wszechświata utraciłyby w wyniku parowania masę rzędu 10^{-17} g. Kwantowe procesy parowania czarnych dziur są więc nieistotne dla obiektów o dużych masach; inaczej przedstawia się natomiast sytuacja w przypadku parowania niewielkich reliktowych czarnych dziur powstałych w pierwszych stadiach kosmicznej ewolucji.

W wyniku kwantowego parowania relikтовая czarna dziura staje się dla zewnętrznego obserwatora niemożliwa do odróżnienia od białej dziury, tzn. obiektu, którego kolaps cofa się w czasie. Podczas gdy w klasycznej teorii czarnych dziur horyzont zdarzeń był miejscem, za którym zniknęła informacja dotycząca większości parametrów cząstek przechodzących przez horyzont, w kwantowej teorii czarnych dziur cząstki emitowane przez reliktowe obiekty wnoszą do obserwowalnego wszechświata nową informację. Materia przechodząca z powrotem przez horyzont zdarzeń ma określony skład chemiczny, liczbę barionową, kształt czy kolor – własności, których nie można było jej przypisać na wcześniejszych etapach ewolucji badanego układu.

Relikтовая czarna dziura stanowi więc źródło informacji niszczącej w nowy sposób dążenia miłośników determinizmu. Istotne jest bowiem nie tylko to, iż małej parującej

" „Phys. Rev.", D 14 (1976), 2460.

czarnej dziury nie daje się odróżnić od białej dziury (ignorancja), lecz również to, że nie jesteśmy w stanie przewidzieć szczegółowych okoliczności, w jakich w obserwowanych rejonach przestrzeni pojawiają się cząstki przechodzące przez horyzont zdarzeń. Wlewana do naszego wszechświata nowa informacja naznaczona jest piętnem przypadkowości, gdyż nie jesteśmy w stanie uzyskać informacji o przebiegu procesów fizycznych we wnętrzu reliktowych czarnych dziur. Naszym maksymalistycznym aspiracjom do prostoty i determinizmu zostają narzucone nowe ograniczenia podobne do ograniczeń towarzyszących Heisenbergowskiej zasadzie nieokreśloności. Kiedy A. Einstein, broniąc swej wersji determinizmu, utrzymywał, iż Bóg nie jest złośliwy i nie gra z nami w kości, jego oponenti utrzymywali, iż nie należy narzucać Panu Bogu, co powinien On robić. Z obecnych analiz dotyczących zasady przypadkowości zdaje się wynikać, iż Bóg nie tylko gra w kości, ale czasami rzuca je w rejony nieobserwowalne dla nas – poza horyzont zdarzeń.

Kwantowe procesy związane z parowaniem reliktowych czarnych dziur mogą mieć doniosłe konsekwencje filozoficzne i epistemologiczne, jeśli przyjąć się, iż we wszechświecie istnieje dużo obiektów tego typu. Łącząc cechy obiektów mikro- i makroświata wymagałyby one zasadniczej rewizji tych schematów interpretacyjnych, w których ograniczenia niesione przez indeterminizm usiłowano zamykać w obrębie mikrokosmosu. Podobne interpretacje stałyby się niemożliwe do utrzymania obecnie, jeśli zważy się fakt, iż czarna dziura wielkości jądra atomu mogłaby mieć masę przeciętnego lodowca i na ostatnim etapie promieniowania wyzwalać energię odpowiadającą energii wybuchu milionów bomb wodorowych o średniej sile. Przypuszczenia, iż we wszechświecie istnieje obecnie dużo reliktowych czarnych dziur i że na obecnym etapie ewolucji eksplodują obiekty o masie 10^{15} g, łączone są z przypuszczeniami, iż niektóre z błysków notowane przez sztuczne satelity mogą być właśnie następstwem wybuchu tych obiektów. W świat uporządkowanych kosmicznych struktur byłaby w ten dramatyczny sposób wlewana nowa informacja wnosząca nieład i prawdopodobieństwo do predykcji, które wcześniej uważano za pewne. Tę treść wyraża zasada przypadkowości

stanowiąca kolejny szok dla naszych wyobrażeń o racjonalności procesów kosmicznych. Jak na ironię zasada ta jest konsekwencją żelaznej logiki stosowanej przy wyprowadzaniu logicznych następstw dla podstawowych założeń fizyki czarnych dziur. Być może przyszły rozwój badań wykaże, iż obecne teorie fizyczne są znacznie śmielsze od rzeczywistości i że cenzura kosmicznych struktur chroni świat przed niektórymi zjawiskami opisywanymi przez teoretyków. Być może potwierdzone zostaną przypuszczenia B. Carra czy D. Lina sugerujące, iż w naszym Systemie Słonecznym znajduje się wiele reliktowych czarnych dziur, zaś niektóre z nich krążą nawet po orbitach wokół Słońca. Trudno jest podpowiadać wszechświatowi, którą z tych możliwości ma on realizować. Metodologiczna otwartość badacza ma przejawiać się bowiem właśnie w tym, iż nie usiłujemy narzucać rzeczywistości naszych wąskich schematów redukcji, racjonalności czy prostoty, lecz w wyniku nowych odkryć schematy te modyfikujemy i uwalniamy od balastu doktryn pięknych, ale ciasnych.

Mechanistyczny sen o pięknym i prostym wszechświecie był niewątpliwie ambitnym porywem ludzkiego ducha oraz ekspresją tęsknoty za definitywnym uporządkowaniem naszej wiedzy. Rzeczywistość nie zawsze chce jednak szanować nasze ambicje czy teorie piękna. W jej kanonach piękna liczy się nie tylko Venus z Milo, lecz także Venus Hotentotów, idee dadaizmu czy obrazy Salvadora Dali. Przecistawianie się im w imię miłości do starogreckich wzorców sztuki byłoby równie niepoważne, jak argumentowanie, iż przyszły rozwój uczyni z dadaistów miłośników gotyku. Podobnie przedstawia się sytuacja z próbami epistemologicznego ograniczenia naszej wiedzy. Próby apriorycznego krępowania jej teorii doktrynalnymi założeniami mechanicyzmu czy redukcjonizmu okazywały się przejawem absolutyzowania założeń o ograniczonym zasięgu i względnej wartości. Istnienie liczb niewymiernych, plam na Słońcu, niezupełnych systemów logicznych czy nagich osobliwości nie prowadzi ani do irracjonalizmu, ani do całkowitego przekreślania dorobku tych generacji, które nie mogły pogodzić się z istnieniem podobnych „niedoskonałości”. Doświadczenia zdobyte w wyniku rozwoju wiedzy wyka-

zują natomiast, że procesowi tego rozwoju towarzyszył proces poszerzania horyzontów epistemologicznych i metodologicznych. Nierealne byłoby dziś marzenia o matematyce zredukowanej do operacji przeprowadzanych za pomocą cyrkla i linijki. Stąd też z uzasadnioną podejrzliwością możemy patrzeć na wszelkie programy redukcjonizmu, w których usiłuje się narzucać rzeczywistości ciasne schematy „niekwestionowalnych” założeń czy „jedynie słusznych” procedur badawczych. Otwarty wszechświat badany jest w otwartej nauce, której piękno nie zawsze chce się stosować do kanonów wypracowanych przez filozofujących miłośników prostoty.

Le simple monde du réductionnisme

B. F. Skinner, behavioriste américain, professeur de Yale University, a montré sur les pages d'un de ses livres une vision de la société idéale. C'est un essai de la philosophie du réductionnisme dans une version populaire et littéraire. A côté des variantes naïves du réductionnisme philosophique il y a actuellement beaucoup de versions modérées et prudentes de cette philosophie, comme par exemple celles de H. Putnam

ou de P. Oppenheim. Elles acceptent cependant le principe admettant que l'univers doit être traité comme un système spécifique, causalement fermé, tandis que tous les phénomènes, qui y apparaissent, peuvent être finalement expliqués par un appel aux procès physiques. Les interprétations monistes de ce genre sont questionnées par K. Popper, qui propose une conception de l'univers ouvert.



Tadeusz Grabowski

Pisarz konsekwencji tragicznych

Zapewne może wydawać się dziwne, że pierwsze opowiadania Jerzego Andrzejewskiego drukowane w tomie „Drogi nieuniknione”, pisane w latach 1933–34, to znaczy wtedy, gdy pisarz był 24-letnim zaledwie człowiekiem, prezentują tak bardzo charakterystyczny dla całokształtu drogi twórczej autora „Miazgi” i opowiadania „Nikt” klimat degrengolady moralnej, poczucie pustki i bezsensu życia. Jedno z nich nosi znamieny tytuł „Koniec”, drugie – „Kłamstwa”. Nie ma w tym żadnej kokieterii ze strony początkującego pisarza. Jest to wybór świadomy i konsekwentny. A tytuł zbioru „Drogi nieuniknione” implikuje określoną wymowę: zakłada determinizm losu ludzkiego, może nie zawsze w formule antycznej, ale na pewno jako kategorię konsekwencji tragicznej. Owej konsekwencji autor nie porzuca i wiernie jej służy w kreśleniu kolejnych postaci swoich bohaterów – od początku do końca.

Tak pojmowany tragizm – jako nieubłagana konieczność rozsypywania losów człowieczych na przecięciu dobra i zła jako wartości samych w sobie i równoważnych w manichejskiej formule, na przecięciu cierpienia, człowieczego bólu i radości, choć ta radość najczęściej ma wykrzywioną szyderczo maskę arlekina – rzeźbi rysy wszystkich postaci Andrzejewskiego i wydaje się, że stanowi jakby rację nadrzędną, niezależną od intencji i zamysłów twórczych autora. Losy wszystkich zaprezentowanych postaci muszą się układać – wbrew jego dobrej woli – w taki właśnie tragiczny sposób.

Poczuł się człowiekiem skończonym, wyprutym z wszelkiej życiowej energii. Była to wstrętna pustka. Właściwie była to śmierć, bo czyż życie nie kończy się wtedy właściwie, kiedy człowiek zaczyna sobie zdawać sprawę, że nie ma po co, ani dla kogo żyć? („Koniec”).

Wiedziałem, że w pewnym momencie będę musiał wybrać – pójść w niewolę, czy też pozostać we własnej. Nie twierdzę, że

ta ostatnia jest lżejsza. Lecz jest moja i nie muszę jej dzielić z nikim, także sam za nią ponoszę odpowiedzialność. Może mnie zaprowadzić do samozniszczenia. Może. Jeśli tak będzie, znak, że w sobie noszę tę złowrogą siłę wyzywającą śmierć („Nikt“).

Te dwa fragmenty z twórczości Andrzejewskiego dzieli granica bez mała pięćdziesięciu lat. A przecież trudno zaprzeczyć, że łączy je wspólny klimat, poczucie bezsensu własnej egzystencji, świadomość śmierci nie jako faktu biologicznego, ale jako konieczności tragicznej. W konsekwentnej formule determinizmu szukałbym klucza do tak bardzo przecież zróżnicowanej i niejednolitej pod względem tonu twórczości.

Śmierć towarzyszy wszystkim prawie bohaterom książek Andrzejewskiego, jeśli nie jest to śmierć biologiczna, fizyczna, to z pewnością śmierć duchowa, samounicestwienie przez odarcie świata i egzystencji z wszelkiego sensu i wszystkich wartości. Wówczas śmierć fizyczna jest tylko logicznym dopełnieniem, ostatnim etapem na tej scenie nonsensu i absurdu, jakim jest los człowieka, jego całe życie. Takie poczucie bezsensu towarzyszy bohaterowi opowiadania „Koniec“, Gelbardowi: *Czy warto szukać drugich, jeśli nie można szukać samego siebie? Po diabła? Jak się w takie coś wlezie, to o wycofaniu się trudno już myśleć. Koniec. Jasne więc, że wszystko, całe to – jak się szumnie mówi „życie“, to jest jedno wielkie cygaństwo, jedne wielkie kpiny. Płacze się człowiek pośród tego wszystkiego po to chyba tylko, żeby się przekonać wreszcie o całym głupstwie.*

W opowiadaniu „Kłamstwa“, pisanym w rok później, obraz życia jest jeszcze ciemniejszy, tonacja tragiczna osiąga apogeum. To, co w „Końcu“ było tylko przejawem uczuć i refleksji Gelbarda, tutaj jest wydobyte na wierzch, wywlezione z ukrycia, pokazane w świetle białego dnia. 7. całą odrażającą w swoim naturalizmie prawdą relacji. Lokatorzy wdowy Grzędziakowej – sadystycznej megicry sycącej swoją miłość własną poczuciem materialnej przewagi nad nędzarnikami – to nie tylko chroniczni bezrobotni, wyrzuceni przez złośliwy los za burtę, na śmietnik życia, to przede wszystkim ludzie, którzy stracili wiarę w jakikolwiek sens życia, zabili w sobie poczucie własnej godności¹.

Pierwsza powieść, „Ład serca“, która wieńcząc autora nagrodą „Wiadomości Literackich“, a następnie Nagrodą Młodych Polskiej Akademii Literatury pasowała Andrzejewskiego na kontynuatora doświadczeń artystycznych Mauriaca i Bernanosa – tym samym szufladkowała go w opinii krytyków jako autora katolickiego.

Nie jest to katolicyzm wolny od pokus determinizmu tragicznych konsekwencji. Sądzę, że w powieści determinizm ten nie tylko nie został stonowany, lecz przeciwnie – zabrzmiął znacznie mocniej. Perspektywy losu człowieka Andrzejewski poszerzył o wymiar eschatologiczny. O Boga. Ale ten wymiar nie ułatwił rozwiązań. Przeciwnie: pogłębił konflikty wewnętrzne, ujawnił przepastny dystans niezrozumiałej dla ludzi tajemnicy. Bóg w „Ładzie serca“ jest bardziej antycznym bóstwem z Sofoklesowskiej tragedii, niż autentycznym Bogiem ortodoksyjnego chrześcijaństwa. Jest to złośliwy demiurg, który wikła i płacze losy ludzkie. Zło i Dobro w tej powieści przyjmują manichejską formułę: ścierają się ze sobą, ale są równoważne i wcale w tej walce Zło nie chce się uznać za pokonane. Nawet zdaje się triumfować bezkarnie... Naprawdę ocalony jest bandyta Morawiec, który wychodzi z ukrycia, żeby się oddać w ręce szukających go policjantów. Bóg w „Ładzie serca“ – jak mówi portugalskie przysłowie – „pisze prosto po liniach krzywych“ i ten zapis jak średniowieczny palimpsest, nie prześwietlony rentgenem ludzkiej logiki, stanowi w wielu przypadkach tajemnicę, która rodzi pytania pozostające bez odpowiedzi.

Z okupacyjnych doświadczeń wyrosły opowiadania opublikowane w zbiorze „Noc“. Andrzejewski w kreśleniu sylwetek żołnierzy czy konspiratorów odchodzi od konwencjonalnych schematów tradycyjnego bohaterstwa. Jego postacie mają prawdziwie ludzką twarz, przeżywają momenty słabości, upadku, klęski. Dlatego we „Wrześnio-

¹ Sceneria przypomina mi dramat M. Gorkiego „Na dnie“. Ale nawet w tym piekle ludzkiego upodlenia – jakby jemu właśnie na przekór – żyją idee, dają znać o sobie wartości. Łukasz – wędrowny pielgrzym nie chce się pogodzić ze swoim losem zdeklarowanego nędzarza, a filozof Sasin reprezentuje wiarę w możliwości twórcze rozumu ludzkiego, wiarę w niezniszczalną godność człowieka: „Człowiek – to brzmi dumnie“ – takie oświadczenie może budzić zdumienie, ale nie ma w nim sarkazmu. Niczego takiego nie znajdziemy we wczesnych opowiadaniach Jerzego Andrzejewskiego.

wej odzie“ pokaże omyłkowo zabitych przez polskich żołnierzy Polaków-uciekierców, ojca i brata kolegi-zabójcy. Dlatego w opowiadaniu „Przed sądem“ pochyli się z wyrozumiałym współczuciem nad upadkiem Piotra, który zdekonspiruje przyjaciela i wyda go na śmierć; nie z podłości, lecz ze słabości, nie mogąc wytrzymać tortur. W „Wielkim Tygodniu“ – pokazując powstanie w getcie warszawskim – Andrzejewski ukaże zróżnicowane postawy społeczeństwa polskiego wobec walczących Żydów. W „Intermezzo“ demaskuje ludzką kreaturę myślącą tylko o ratowaniu swojej skóry. Opowiadanie „Apel“ pokazuje różne postawy więźniów obozu koncentracyjnego: *Wolność – myślał Trojanowski – moja wolność! Czy byłbym w stanie ocalić ją, gdyby na mnie przyszła próba? Czuł, że fałszem zabrzmiałoby: tak, którym jeszcze niedawno gotów był zaświadczyć. Można swojej godności bronić, lecz bez pewności, czy wytrwa się w niej do końca.*

Wstrząsającym obrazem ludzkiej niedoli w czasie okupacji jest opowiadanie „Podróż“. Pociąg pośpieszny z Krakowa do Lwowa, dostępny tylko dla Niemców, urasta do symbolu ludzkiej męki. Major Staniecki, jadący tym pociągiem, uważa się za zdeklarowanego sceptyka, a jednak decyduje się przerwać podróż, żeby ratować starą, chorą kobietę, choć sam nie potrafi sobie wyjaśnić, dlaczego podjął taką nonsensowną z punktu widzenia jego sceptycznej logiki decyzję.

W tych wszystkich opowiadaniach do głosu dochodzi człowiek, który postawiony przed egzaminem z godności i odpowiedzialności, w chwilach ekstremalnych rozstrzygnięć i decyzji nie zawsze ten egzamin zdaje należycie, ale nawet kiedy go nie zda i poniesie klęskę, Andrzejewski nie kryje swojego dlań zrozumienia i współczucia. Konsekwencja tragiczna ludzkiego losu, której autor jest ciągle wierny, ocala to co najważniejsze w człowieku: sens jego istnienia na ziemi. I próbuje bronić tego sensu.

Ale ten tragizm, jak rzymski bóg Janus, ma podwójne oblicze: kapłana i błazna, raz przemawia tonem serio, nawet na wysokim diapazonie uczuć, drugim razem objawia się chichotem trefnisa, choć czasem ten chichot kamufluje tylko patos przeżywanej chwili. Dlatego obok tych opowia-

dań o wojnie i okupacji, w których przeżycia bohaterów potraktowane są serio i z jak największą prawdą psychologiczną, znajdują się takie, które prezentują ten sam czas w wykrzywionym zwierciadle szyderczo uśmiechniętych masek, jak gdyby wojna i okupacja, i przeżycia z nimi związane, były czymś tak powszednim, tak nieodłącznym od spraw codziennych, że nie mogły już na ludziach robić żadnego szczególnego wrażenia.

Do takich utworów należą: „Kukułka”, „Paszportowa żona”, „Przebudzenie lwa”. *Rzeczywiście, była to jedna z licznych codziennych strzelanin i rychło ulica przybrała normalny wygląd. Przechodnie szybko spieszyli na miejsce wypadku. Okazało się, że tym razem paru młodych ludzi zabrało z sąsiedniego placu auto wojskowe i odjechało rzucając w nadbiegających Niemców dwa granaty. Zraniono paru żołnierzy, a pewnej przechodzącej obok pani granat urwał przypadkiem głowę. Ponieważ zdarzenie, jak na owe czasy było mało krwawe i raczej niewinne, w kawiarence zapanował wesół nastrój („Kukułka”).*

W styczniu 1944 roku pisze Andrzejewski wspólnie z Jerzym Zagórskim pierwszy swój dramat – „Święto Winkelrida”. Godna uwagi jest ta data powstania utworu, który rodzi się jeszcze w ostatniej fazie wojny. Znamienne jest również, że utwór ten w oficjalnym wydaniu książkowym ukazał się dopiero w 1957 roku.

„Święto Winkelrida” jest satyrą zwróconą przeciwko uświęconym przez tradycję i obyczaj narodowy wartościom. Winkelrid – mityczny bohater szwajcarski, wystawiający pierś na ciosy włóczyń wroga – to postać-symbol. Dlatego atak na Winkelrida, świadoma jego deheroizacja i zdeprecjonowanie jego patriotycznych zasług, ośmieszenie jego bohaterskiej śmierci – to nie tylko rozprawa z mitem bohaterszczyzny, ale z całą mitologią narodowego mesjanizmu. Romantyczny w gruncie rzeczy irracjonalny gest samozagłady bohatera okazał się nie tylko śmieszny, ale także niepotrzebny i fałszywy. Tragizm konieczności śmierci został potraktowany jak upadek błazna w komediowej scenie.

Czyżby chodziło o Warszawę, czy w ogóle o walkę konspiracyjną? W autobiograficznym utworze, poświęconym

m.in. wspomnieniom o powstaniu warszawskim, „Książka dla Marcina“, znalazłem takie stwierdzenie: *Któż zdoła odtworzyć teraz wiernie myśli, jakie kłębiły się wówczas w głowie, wszystek tamten niepokój, całą nadzieję i wątpliwości, czy jeszcze raz w naszych dziejach nie pochwycono za broń przedwcześnie i lekkomyślnie?*

Zapewne trudno przyjąć, żeby Andrzejewski, pisząc na początku 1944 roku zgryźliwą satyrę na bohaterstwo i poświęcenie się jednostki, mógł intuicyjnie przewidzieć rozwój przyszłych wypadków w Warszawie i dokonać z góry ich sceptyczno-ironicznej oceny. Niemniej jest faktem bezspornym, że ten ironiczny pamflet na heroizm rozpoczyna cykl utworów Andrzejewskiego, w których motywem dominującym będzie czyn zbędny i fałszywy: „Popiół i diament” – (1948), „Ciemności kryją ziemię” (1958), „Bramy raj” (1960) i zamykający twórczość „Nikt” (1981).

Czyn Maćka Chelmskiego w „Popiele i diamencie” – zabójstwo sekretarza partyjnego Szczuki – jest zbędny i fałszywy. Maciek jest jednak na niego skazany, ta świadomość przydaje mu walor tragicznej konieczności. Chelmski musi wykonać ten rozkaz, mimo że poznanie Krystyny wyzwala w nim pasję życia, żądzę istnienia wolnego od wszelkich koszmarnych obciążeń wojennej i powojennej rzeczywistości.

Świadome ustawienie dwóch przeciwników – reprezentanta przeszłości w postaci młodego, kipiącego życiem chłopaka i reprezentanta idei teraźniejszości w postaci starego, zmęczonego życiem, utykającego na nogę bojowca – ma swoją aluzyjną wymowę, ironiczny podtekst. Szczuka jest ofiarą politycznego mordu i on powinien budzić powszechne współczucie. Jednak dzieje się inaczej – zgodnie z zamierzeniami autora. Ukazując ambiwalentnie (przynajmniej w sensie emocjonalnego odbioru) racje politycznego zaangażowania, Andrzejewski w „Popiele i diamencie” zdradza wyraźne wahanie: deklarując zdecydowany akces na rzecz nowej rzeczywistości społecznej, rodzącej się w pierwszych latach po wojnie, nie rezygnował z ukazania w przekrojowym obrazie społeczeństwa zróżnicowanych postaw, pełnych wahań, wątpliwości, a nawet zdecydowanej dezaprobaty.

Dlatego można stwierdzić, że „Popiół i diament” – wbrew intencjom samego autora – nie jest książką jednoznaczną w swoim politycznym kształcie. Przypadkowa w finale i absurdalna, na skutek omyłki żołnierzy, śmierć Maćka odbierana jest nie jako kara za zbrodnię zabójstwa, ale jak tragiczny wyrok.

Tą powieścią, w której bolesne, pełne goryczy rozliczenia z przeszłością wyakcentowane są z wyraźnym emocjonalnym zaangażowaniem, pisarz wkroczył w zupełnie nową fazę swojej twórczości i pisarskiego rozwoju. Są to lata, które w historii naszej literatury powojennej przeszły pod nazwą twórczości socrealistycznej, zapoczątkowanej (...) Zjazdem Szczecińskim w 1949 roku. W tych latach Andrzejewski – jak się wyraził Jerzy Putrament – *chciał złożyć prezent ze swego talentu pisarskiego partii*. Jest niezwykle aktywny: pisze liczne artykuły i przemówienia, eseje i szkice publicystyczne w tomach: „Aby pokój zwyciężył” (1950), „O człowieku radzieckim” (1951), „Ludzie i zdarzenia” (1952, 1953), „Partia i twórczość pisarza” (1952) i pierwszą część powieści satyrycznej „Wojna skuteczna czyli opis bitew i potyczek z Zadufkami” (1953).

[— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2 pkt 2 i 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. W powieści „Ciemności kryją ziemię” (1958) Wielki Inkwizytor Torquemada – mówi: *Stworzyłem system, lecz dzięki niemu i poprzez niego stworzyłem także ludzi systemu. Co uczynić z nimi, jeśli system okazał się zgubnym szaleństwem? Jak usunąć terror, gdy zdążył zrodzić ludzi, którzy w nim tylko znajdują rację swego istnienia?* Torquemada jest tragiczny w swoim deterministycznym służeniu Wielkiej Idei. Ma świadomość, że jest na nią skazany. Diabeł, który w końcowej scenie powieści toczy z nim dialog (albo jest to monolog wewnętrzny inkwizytora), jednoznacznie opowiada się za relatywizmem, za dialektyczną oceną zjawisk i zdarzeń: *Zatem tylko aktualna słuszność może stanowić rzeczywistość, natomiast ta sama słuszność, z chwilą gdy zostanie określona jako niesłuszna, traci substancję właściwą bytowi i z tych względów, co jest rzeczą aż nadto jasną, w ogóle jej nie ma.* Sofistyczna wykładnia Protagorasa z Abdery święci tu wyraźnie swój ironiczny

triumf: *Posunąłbym się nawet w tym względzie krok dalej i powiedział, że wszystko zależy od właściwego dekretoowania. Transfiguracja istniejącego w nieistniejące powinna, a nawet musi posiadać znamiona powszechności, ta zaś, zgodzisz się z tym – musi być zaplanowana i pokierowana.*

W taki sposób Andrzejewski porzuca zajmowane przedtem pozycje i z gorliwością neofity nawróconego na sarkastyczny sceptycyzm wystawia szyderczy rachunek swojej własnej minionej przeszłości. [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2 i 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Spowiedź jako formuła artystycznego przekazu stanie się motywem przewodnim kolejnej powieści J. Andrzejewskiego „Bramy raju”. Autor, wierny swojej konwencji historycznego kostiumu, w obrazie krucjaty dziecięcej podejmuje ten sam motyw fałszywej wiary, motyw czynu zbędnego, który inspirowany szlachetną ideą przynosi w efekcie tragiczne skutki.

Charakterystyczne jest, że gorzką ironię autor ukrywa w wyszukanim kształcie formalnym. I ironiczną zabawę w żonglerstwo słowne zaprezentował najpełniej w „Idzie skacząc po górach”. Tytuł wzięty ze starotestamentowej „Pieśni nad pieśniami” jest tutaj ironicznym podtekstem, bo powieść jest relacją o wybitnym artyście-malarzu, który *kruchą ziemską powłokę unieśmiertelnionej trzymając w starczych ramionach będzie szedł wszystkim i wszystkiemu obojętny, niby najwyższy arcykapłan niosący groźnemu bóstwu bezcenną ofiarę.*

Tę zimną wyniosłość artysty pokaże Andrzejewski jeszcze w jednym z ostatnich swoich utworów „Już więcej nic”. Wielki pisarz w godzinie gorzkich rozrachunków z samym sobą nie ma nic do zaofiarowania admirującej go gawiedzi, odcina się od niej w poczuciu swojej odrębności, świadomy niechęci i pogardy. On też, podobnie jak bohater „Idzie skacząc po górach”, wysnuwa poczucie wielkości z samego siebie, z *niepodległego królestwa kondycji wewnętrznej*, uwolniony od zbyt wielkiej miłości życia, od nadziei i odpowiedzialności.

Motyw artysty wyeksponował Andrzejewski w „Miażdże”, utworze nie pozbawionym elementów autobiografii-

cznych, w którym ironia odautorska obejmuje nie tylko styl, ale i fabułę przedstawioną trybem warunkowym i formułą „non consummatum est”.

Jednakże nie „Miazga”, ale „Nikt” stanowi testament artystyczny autora. Pisany w połowie 1981 roku, na półtora roku przed śmiercią, zawiera wyraźne przeczucia odejścia, pożegnania. Jerzy Andrzejewski, wierny swojej konwencji kostiumu, kamuflażu historycznego, tym razem odwołuje się do tradycji homeryckiej. Jego bohaterem zostaje Odyseusz. Andrzejewski obdarza go własnymi przeżyciami, refleksjami, rozterkami i wątpliwościami: *Legendę już posiadam. Pieśni moją stawę głoszą. Znają moje imię oraz moje czyny nawet ci, którzy się urodzili, gdy wojna trojańska już się skończyła. Lecz gdzie ja w tych pieśniach jestem? Moje myśli, gorycze, wątplenia i troski? Moje miesiące, dni i godziny niespełna lat pięćdziesięciu? Który z nas dwóch prawdziwy – ten z pieśni czy ten, którym jestem? Jestem – co to znaczy? Czy już samym istnieniem sam go zniekształcam, a świat czyni to wedle swych zmiennych zwyczajów? A jednak Odyseusz wyprowadza się po raz drugi na wyspę Ajaja do czarodziejki Kirke, bo sądzi, że zawładnie nią i Kirke przekazuje mu swe moce. To jest główny powód wyprawy morskiej, powód głęboko zatajony przed towarzyszami podróży. Jeszcze jedna decyzja czynu powziętego w imię wiary i nadziei.*

Znamienne, że Odyseuszowi cały czas towarzyszy błazen Śmieszek Płaczek, którego rola w tym utworze jest chyba inna niż tylko zabawianie i rozśmieszanie władcy. Ten błazen jest bardzo odważny, mówi swemu królowi gorzką prawdę i ta prawda równoważy i obezwładnia naiwną chępliwość i śmieszność w gruncie rzeczy megalomanię Odyseusza. Jeżeli założyć, że Śmieszek Płaczek jest drugim porte-parole autora, to – przyjmując, że Odyseusz jest symbolem poetyczno-tragicznego nurtu utworów – należy widzieć w Śmieszku Płaczku symbol sarkastyczno-ironicznej tonacji prozy Andrzejewskiego. Czasami oba nurty zachodzą na siebie:

Śmieszek Płaczek: Chcesz odegrać dramę w ciemnicy? A jeśli wyjdiesz z niej bez głowy?

Odyseusz: Twoją każę ściąć i przykleić sobie.

Odyseusz przed wyjazdem przeżywa chwile męczącej rozterki: *Tracisz równowagę, Odysie. Zawsze wkładałem wiele wysiłku, aby ją zachować, ponieważ zdawałem sobie sprawę, jak bardzo ze sprzecznych namiętności jestem ukształtowany. Czytając te słowa, czytamy szczerze autokrytyczne wyznanie autora: Za moją słynną przebiegłością kryły się okrucieństwo, brutalność i mściwe żądze. Za biegłością mowy – pogarda. Za przysięgami – wiarołomstwo. A wszystkie owe namiętności spajała i łączyła pycha. Staję się tak nieostrożny, iż zezwalam, aby mój własny błazem śmiał się wcielać w moje własne sumienie. Nie zezwalaj sobie, Odysie, na chwile mizernej słabości. Porzuć zwątpienia i myśli trujące.*

Nie waha się ani chwili, gdy pijana zgraja staruchów wyciągnęła lubieżne ręce po Noemona, rzuca im oddanego mu bezgranicznie chłopca jak zgłodniałym psom kość mówiąc: *Weźcie go sobie, jeśli takie macie życzenie. Weźcie i wedle upodobań użyjcie.* Odrzuca wszelkie komentarze błazna na temat swego czynu, który miał być ustępstwem na rzecz bandy starych satyrów. Znowu dochodzi do głosu świadomość tragicznej konsekwencji: *Wszystko, co człowiek czyni, jest w obliczu wieczności ryzykownym przedsięwzięciem. Lecz skoro trzeba wybierać, ja sam chcę to czynić. Lecz raz zdecydowawszy, co mam czynić teraz? Płakać, czy ronić, załamywać dłonie albo gryźć wargi w poczuciu bezsilnego gniewu? Po cóż mam go oplakiwać dzisiaj, skoro wiem, że jutro, jakiegokolwiek będzie ono długie, już nie będę więcej po nim płakać? Idź spać, Śmieszku Płaczku, który zamyślił sobie, że błazeństwo może być sumieniem.*

Ta kategoria moralnej odpowiedzialności za czyny powróci, gdy Odys powtórzy gest tragicznej konieczności: zabije zbuntowanych przeciwko niemu żeglarzy – tak jak niegdyś celnymi grotami nachodzących jego dwór w Itace i nie dających spokoju jego wiernej żonie, Penelopie, zalotników.

Odyseusz: Żałuję, że ostatniej strzały nie posłałem tobie. Śmieszek Płaczek: Już ci mówiłem, że wolność potrzebuje świadka. Lecz jeśli znowu budzi się w tobie chęćka, aby moje zejście przyspieszyć, może to znaczyć, iż ujawnieniem zła własnego poruszyłem twoje.

Odyseusz: Zbyt to wysoka i twarda góra, aby podmuch żaby mógł ją poruszyć.

Śmieszek Płaczek: Nie wiem, czy to góra twarda, lecz na pewno wysoka.

Odyseusz: Sam ją zbudowałem, więc jakże mi na nią spojrzeć z samego szczytu? Patrzyłem na nią, lecz zawsze z podnóży.

Odyseusz nie ma wyrzutów sumienia, jest wyższy ponad pojęcie dobra i zła. Wyższy w swoim własnym mniemaniu przeznaczenia do szczególnej misji, niedostępnej przeciętnym śmiertelnikom. Wprawdzie Kirke zawiodła jego nadzieje na pozyskanie nieśmiertelności, ale on nie rezygnuje ze swojej wielkości. Chce być jej wierny do końca. Dlatego z pogardą odrzuca wszelkie uwagi błazna uważając, że ten nie śmie poruszać mu sumienia. Czuje się panem swoich decyzji i swoich wyborów i w tej niewzruszonej postawie pragnie wytrwać do końca. Ale do końca pozostaje już tylko Śmieszek Płaczek. On też jest pozbawiony wyrzutów sumienia, wyznaje swoje zbrodnie z uśmiechem na ustach. I gdy Odys umiera, on zostaje sam na statku jako niezniszczalny symbol szydzącej ze wszystkiego „wartości”: głupstwa i błazeństwa, nie podlegających wyrokom śmierci.

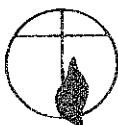
Czyny Odyseusza, jakkolwiek znamionujące pozornie siłę i władzę, mają charakter słabości i niemocy. Są gestem bezwolnej rozpacz. Nie służą niczemu. Niczego nie ocalają. Dlatego bardzo kontrowersyjnie brzmią w zestawieniu z wyznaniem autora „Nikt”, który w świątecznym wywiadzie z dziennikarką PAP w grudniu 1981 roku, a więc zaledwie cztery miesiące po napisaniu tej powieści, oświadczył: *Moje reguły są zmienne, ponieważ będąc człowiekiem, jestem z samej racji swego człowieczeństwa istotą dość zmienną, choć równocześnie uznającą trwałość pewnych podstawowych imponderabiliów życia politycznego, społecznego i moralnego.* I dodał na końcu wywiadu: *Nie sądzę, aby indywiduizm nie mieścił się w ograniczeniach. Chodzi tylko o to, jakiego rodzaju są to ograniczenia. Jedne konieczne zubożają i podcinają skrzydła, inne, na przykład chrześcijańskie, mogą oddziaływać całkiem odmiennie, wzbogacając osobowość i przydając jej lotom godziwych darów.*

Może to tylko jeden z przejawów gry, którą z maestrią uprawiał w swoich utworach Jerzy Andrzejewski. Lecz która z nich najbardziej prawdziwa?

L'écrivain des conséquences tragiques

Il s'agit de Jerzy Andrzejewski (1909-1983). Son oeuvre se caractérise par un sens de l'absurdité et une conscience de la mort comme nécessité tragique. On peut chercher la clé à cette oeuvre, si variée et si inégale sous le rapport du ton, dans la formule conséquente du déterminisme. La mort accompagne presque tous les héros des livres d'Andrzejewski. Si ce n'est pas une mort biologique, physique, c'est assurément la mort spirituelle, l'auto-anéantissement par le dépouillement du monde et de l'existence de tout le sens et de toutes les

valeurs. Ceci vaut également pour son roman „Ład serca” („L'ordre du coeur”), qui a été reconnu, en 1938, comme roman catholique, continuation des expériences artistiques de Mauriac et de Bernanos. Andrzejewski a élargi les perspectives de la destinée humaine par la dimension eschatologique qui est Dieu. Mais cette dimension n'a pas facilité les solutions. Au contraire: elle a approfondi les conflits intérieurs, révélé la distance immense du mystère incompréhensible pour les hommes.



Leszek Szaruga

Wygnańcy: Tomasz Mann i Günter Grass wobec faszyzmu*

1.

W pierwszych zdaniach „Doktora Faustusa” narrator zwraca się ku przyszłemu czytelnikowi mówiąc: *...w tej chwili (...) nie ma jeszcze najmniejszych widoków na to, aby moje pisma mogły ujrzeć światło publikacji – chyba że zdolałyby cudem opuścić naszą ze wszech stron zagrożoną twierdzę Europa i ludziom z zewnątrz przekazać ichnienie tajemnic naszej samotności.*

Twierdza Europa – to określenie przyjmijmy tu, tak na początek, za symbol, który oznacza wyspę kultury politycznej w oceanie niekulturalnej polityki.

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

Faszyzm niemiecki, właśnie jako zjawisko wyrosłe z kultury europejskiej, stał się dla Polaków od początku wojny jednym z najważniejszych problemów. W czasie okupacji obszerne studium „Faszyzm a tradycja europejska” poświęcił temu zagadnieniu Tadeusz Kroński. Wcześniej nieco notował Wyka w swym pamiętniku, iż Niemcy przekroczyli proporcje, które winny w kulturze europejskiej być zachowane między siłą a prawdą moralną. *Nie czynią tego Niemcy pierwszy raz – pisał – i nie tylko wobec nas tę zależność przekraczają. Mierząc według sprawiedliwości, należy nawet wrogowi, wczuwając się w psychikę tego narodu ofiarnego, nawet dzisiaj nie jestem w stanie napisać inaczej, jak narodu wielkiego, trudno się dziwić, że nie rozumieją powodów swojej klęski poprzedniej. W postępowaniach własnych nie potrafią dojrzeć winy i nie sądzą, by działała w tym jedynie ślepotą moralną.*

* Szkic odczytany w czasie sesji „Polska lektura Grassa” zorganizowanej przez Centralny Klub Studentów UW „Hybrydy” 21 V 1985 z inicjatywy prof. dr Marii Janion przy współudziale Romana Gutka, Wacława Maksymowicza, Sławomira Rogowskiego i Andrzeja Wójtowicza.

Jeśli więc nie tylko ślepotą moralną, to cóż jeszcze? Pewną wskazówkę znajdziemy w stwierdzeniu Krońskiego: *Wyabsolutniona racja stanu jest najwyższą instancją dla całej problematyki faszystowskiej*. Owa wskazówka pozwalająca nam uchwycić istotę zjawiska zawarta jest w określeniu „wyabsolutniona”. Chodzi bowiem o gwałtowne zachwianie proporcji, o zwichnięcie harmonii, co powoduje załamanie porządku kultury. W końcu nie idzie o to, by z naszego życia wyeliminować jakąś dziedzinę działania – na przykład dziedzinę działania politycznego – lecz o to, by zachować właściwe proporcje i nie dopuścić do sytuacji, gdy życie społeczne w całości zredukowane zostaje do polityki. Wówczas, kiedy tak się dzieje, mamy do czynienia z upadkiem kultury politycznej i triumfem niekulturalnej polityki.

Ten problem – sędzę – jest jednym z najbardziej pasjonujących zagadnień współczesności: problem ocalenia tożsamości kultury europejskiej, a zatem problem zabezpieczenia jej przed zachwianiem proporcji poszczególnych sfer naszego życia. Zapewne: wobec grozy doświadczeń, jakie przyniosło i wciąż niesie z sobą obecne stulecie, rozważania na ten temat mogą wydawać się działaniem abstrakcyjnym. Lecz winniśmy pamiętać, iż sprawa naszej tożsamości jest w istocie sprawą być albo nie być współczesnej cywilizacji. Tej też sprawie wiele uwagi poświęca współczesna literatura niemiecka, zwłaszcza gdy podejmuje problem odpowiedzialności Niemców za zbrodnie faszyzmu. Dalsze partie niniejszego szkicu poświęcone będą postawom, jakie wobec faszyzmu zajęli Tomasz Mann i Günter Grass, w szczególności zaś miejscu, jakie ta sprawa zajmuje w dwóch powieściach: w „Doktorze Faustusie” i „Błaszany bębenku”. Nim jednak się tym zajmę, chciałbym przypomnieć słowa cytowanego już tutaj artykułu Jerzego Stempowskiego, który jeszcze w roku 1939 potrafił przenikliwie wykazać, że winą za rozwój współczesnych totalitaryzmów – w tym także niemieckiego faszyzmu – obarczyć należy całą Europę dlatego właśnie, iż wyrzekła się ona w dwudziestolecie międzywojennym własnej tożsamości: *Wpływy polityczne Zachodu – stwierdzał – opierały się w dużej mierze na aroku i autorytecie jego cywilizacji, na powszechnej wierze w mądrość jego instytucji i obyczajów politycznych. W większości*

oświeconych i części nieoświeconych poddanych trzech cesarzy, rządzących Środkową i Wschodnią Europą, demokracje Zachodu posiadały tajnych sprzymierzeńców. Ten kapitał polityczny, roztrwoniony prawie całkowicie w okresie między Wersalem i Monachium, nie był nigdy słusznie oceniany na Zachodzie. (...) Oczywiście – nie znaczy to, by Europa winna była bezpośrednio zbrodni hitleryzmu. Znaczy to jednak, iż – świadomie lub nieświadomie – zrezygnowała z obrony twierdzy, o której pisze Mann. I o tym, myślę, należy pamiętać, gdy podejmujemy rozważania na temat odpowiedzialności samych Niemców, a także, gdy czytamy niemiecką literaturę poświęconą tym zagadnieniom. Tym bardziej iż w pisarstwie Manna i Grassa mamy do czynienia z ważną próbą odbudowy z powojennych ruin twierdzy Europa. I jest to problem nie tylko niemiecki.

2.

W tytule tego szkicu mowa jest o wygnańcach. Mam tu na myśli szczególny rodzaj wygnania, jakim jest utrata centrum. [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. I nie przypadkiem pisze Tomasz Mann o „tajemnicach samotności” jej obrońców. Owa tajemniczość wyraża się w swoistym zaplocie wygnania ze snów i wierności snom, czyli wygnania z mitu i wierności wobec mitu. Wiemy z eseju „Jak powstał «Doktor Faustus»”, iż zamierzył Mann – jak pisze – *powieść o mojej epoce, przybraną w dzieje skomplikowanego i grzesznego żywota artysty*. Zakorzenił swą powieść w faustowskim mście zwracając w innym miejscu uwagę, iż: *Jest wielkim błędem legendy i dramatu, że nie łączą one Fausta z MUZYKĄ. On musiałby być muzykalny, musiałby być muzykiem. (...) Jeśli Faust ma być reprezentantem duszy niemieckiej, to musi być muzykalny; ponieważ abstrakcyjny i mistyczny, to znaczy muzykalny, jest stosunek Niemców do świata – stosunek demonicznie natchnionego profesora, niezręczny, a przy tym nacechowany butnym przekonaniem, że przewyższa świat swoją „głębią”. W czym wyraża się ta głębia? Właśnie w muzykalności duszy niemieckiej, w tym, co się nazywa duchową jakością (Innerlichkeit), to znaczy: w oddzieleniu spekulatywnego elementu*

ludzkiej energii od elementu społeczno-politycznego i całkowitej przewadze pierwszego nad drugim.

Sny, mity mają tajemne działanie i nie sposób przewidzieć, co może oznaczać w naszym życiu poddanie się im bez reszty, całkowite zawierzenie. Okazuje się zatem, iż nasza tożsamość jest w szczególny sposób rozdwojona, w rozdwojeniu zaś wewnętrznie sprzeczna. Tę sprzeczność ukazując Mann w rozdwojonej tożsamości współczesnego Fausta: Niemiec jako sprawcy totalnego upadku kultury i Adriana Leverkühna jako sprawcy totalnego wyabsolutnienia kultury. [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. *Pod względem leksykalnym i pojęciowym decydujące znaczenie ma dla „LTI” „twierdza Europa”* – pisze Victor Klemperer. – (...) *Ileż to słowo „Europa” pojawia się (...) w prasie czy przemówieniach (...) zawsze ma ono tylko taką treść: Niemcy, „siła utrzymująca ład”, bronią „twierdzy Europa”.* Oczywiście, iż nie jest to ta sama twierdza, o której mowa była na początku niniejszego szkicu: nie sądzę jednak, bym definiując to pojęcie tak, jak to uczyniłem, postąpił niezgodnie z intencjami narratora „Doktora Faustusa” – Serenus Zeitblom właśnie w humanistycznej tradycji europejskiej widzi obronę przed barbarzyństwem hitlerizmu i gdy mówi o twierdzy Europa, mówi o sobie. Z drugiej jednak strony trudno przypuścić, by Mann nie zdawał sobie sprawy z dwuznaczności, jaką propaganda nazistowska nasyciła pojęcie „Festung Europa”.

Czegóż więc w rzeczywistości bronimy? I jak mamy się bronić, skoro nawet tożsamość naszego języka nie jest już dziś pewna? Czemu jesteśmy wierni, gdy mówimy o wierności tradycjom kultury europejskiej? Pamiętajmy przy tym, iż faszyzm niemiecki, bez wątpienia najbardziej zbrodniczy, nie stanowił w Europie lat trzydziestych zjawiska osobliwego. I dziś stanowi problem nie tylko dla Niemców. Doświadczenie faszyzmu sprawiło, iż Europa poczuła się wyzuta z własnej tradycji, wykorzeniona. Dlaczego tak się stało? I czy to poczucie wykorzenienia można w jakiś sposób przezwyciężyć?

Dotykamy tu niezwykle skomplikowanego problemu: problemu regeneracji kultury. I znów się odwołam do

Jerzego Stempowskiego, który w przytaczanym tu szkicu zanotował kapitalną uwagę: *Doświadczenie uczy, że stare cywilizacje mają ogromną siłę oporu. Zniszczone w swych górnych piętach, w warstwach elitarnych, tlą się jak ogień pod popiołem przez całe tysiąclecia. Żegnać się więc z cywilizacją europejską jest jeszcze za wcześnie. Tym ważniejsze to słowa, iż wypowiedziane właśnie w roku 1939. Stanowią one jakby motto dla postawy Srenusa Zeitbloma. W ostatnich słowach „Doktora Faustusa” czytamy: Niemcy, z hekatycznymi wypiekami na policzkach, znaleźli się wówczas odurzeni na szczycie swych najdzikszych triumfów, zamierzając podbić świat całą mocą jedynego układu, którego zamierzały dotrzymać, a który podpisały własną krwią. Dziś, w uścisku demonów, jedno oko zakrywając ręką, drugim wpatrując się w grozę, z jednej rozpacz w drugą się pogrążając. Kiedyż osiągną dno czeluści? Kiedyż w ostatecznej rozpacz cud, który ponad wiarę wyrasta, zapali światło nadziei? Samotny człowiek składa ręce i mówi: „Bóg niechaj się zlituje nad waszą biedną duszą, mój przyjacielu, moja ojczyzno”.*

3.

7 dania powyższe zamykają posłowie do powieści. SAMĄ powieść jednak kończy głos, który jest iskrą owego ognia *tlącego się pod popiołem* – są to słowa pani Schweigestill: – *Idźcie no, idźcie se stąd wszyscy! Nie macie wyrozumienia na takie sprawy, wy, miejscy ludzie, a tu wyrozumienie potrzebne! Wiele nam tu prawił o wiekuistej łasce, ten biedak, a ja tam nie wiem, czy mu jej starczy. Ale prawdziwie ludzkie wyrozumienie, wierzcie mi, starczy na wszystko! To są – powtarzam – ostatnie słowa powieści o epoce przebranej w dzieje skomplikowanego i grzesznego żywota artysty.*

To podwójne, dwuczłonowe zamknięcie książki pozwala wysunąć sugestię, iż owym *cudem, który ponad wiarę wyrasta* i który *zapali światło nadziei* może być właśnie prawdziwie ludzkie wyrozumienie, do jakiego odwołuje się pani Schweigestill. Czy to możliwe? Próbując odpowiedzieć na to pytanie w eseju „Niemcy i naród niemiecki” stwierdza Mann, iż *niemieckie nieszczęście jest tylko paradygmatem ludzkiego bytu w ogóle. Łaski, której Niemcy tak pilnie potrzebują, potrzebujemy my wszyscy. Problem, który tu się pojawia, jest*

zagadnieniem natury ogólniejszej niż sprawa niemieckiego faszyzmu. Jest to pytanie o możliwość zalecenia wspomnianego wyżej rozdarcia naszej kultury. Analizując bowiem doświadczenie faszyzmu musimy dostrzec, iż barbarzyńska, niekulturalna polityka może wyrastać z kultury.

Pewne jest – pisał Mann – że stosunek niemieckiej duszy do polityki jest świadectwem braku tego stosunku, jest stosunkiem bez powołania. I dalej: Niemiec, jako polityk, sądzi, że musi tak się zachowywać, by ludzkość nie mogła wydobyć się z szoku – to właśnie uważa on za politykę. Dla niego jest ona złem – sądzi więc, że on w jej służbie powinien stać się szatanem.

Cóż to jednak oznacza? Oznacza to mianowicie, iż następuje ścisły rozdział między kulturą a polityką, zaś ta ostatnia, miast być sztuką pośredniczenia, przemienia się w narzędzie dominacji. Oznacza to więc redukcję sfery wartości do instytucji politycznych. Tylko dzięki takiemu redukującemu zabiegowi – a z takimi właśnie zabiegami mamy do czynienia w systemach totalitarnych – mity i sny ludzkie stanowiące o tożsamości kultury tracą swą niepodległość. Nie w samych mitach zatem kryje się niebezpieczeństwo, lecz w ich redukcji. Musimy o tym pamiętać dlatego, że mity są jedyną rzeczywistością artysty – w nich tylko może ocaleć ciągłość i tożsamość kultury. Wraz z redukcją niepodległości mitu kultura zostaje pozbawiona centrum, rozsypuje się, zaś jej uczestnicy stają się wygnańcami w świecie niekulturalnej polityki. Kultura może się rozwijać tylko wciąż od nowa rozpoznając swoje własne źródła, odczytując – krytycznie lub aprobując, ale zawsze swobodnie – własne sny i mity, z których wyrasta. W momencie, w którym te mity zostają spreparowane i zinstytucjonalizowane, następuje degradacja kultury. W służbie polityki – wyabsolutnionej i monstrialnie odkształconej – Niemcy wyrzekli się kultury, zdradzili własne sny i mity. I w tym sensie ma rację Mann, gdy z takim naciskiem podkreśla, że *niemieckie nie-szczęście jest tylko paradygmatem ludzkiego losu.*

„Doktor Faustus“ jest, oczywiście, przede wszystkim opowieścią o tragedii duszy niemieckiej. Ale jest również przypowieścią o wymowie ogólniejszej. Powieść ta zdaje sprawę z faktu, iż kultura europejska zaplątała się w two-

rzoną przez stulecia sieć paradoksów, pułapek językowych, wreszcie – w system wielopiętrowych autokompromitacji prowadzących do niebezpiecznego zrelatywizowania wartości, co w efekcie pomnaża poczucie chaosu egzystencji, w której zasadą staje się brak zasad. Uświadomienie sobie tego stanu rzeczy jest jedną z przyczyn szoku, który kultura ta przeżywa w naszym stuleciu, a który wzmożony został przez doświadczenia totalitaryzmów, w szczególności zaś przez doświadczenie niemieckiego faszyzmu.

Potrzebna jest tej kulturze łaska Boża, lecz, jak zauważa pani Schweigestill, raczej trudno przypuszczać, by jej nam starczyło. Lecz czym ma być owo ocalające, *prawdziwie ludzkie wyrozumienie*, które starczy na wszystko? Przecież właśnie wszystko utraciliśmy: sny, mity, język, system wartości. I nie przypadkiem wieszczący śmierć poezji Tadeusz Różewicz powie: *Taniec poezji zakończył swój żywot w okresie drugiej wojny światowej w obozach koncentracyjnych stworzonych przez systemy totalitarne*. Śmierć poezji, śmierć kultury – oto jeden z podstawowych wątków dwudziesto-wiecznej świadomości europejskiej.

Ale, być może, właśnie dzięki tej świadomości kultura europejska – w sposób absurdalnie paradoksalny – osiąga kolejny stopień dojrzałości. Świadomość śmierci kultury – wzmacniona przeżyciem wojennego koszmaru – towarzyszy sztuce europejskiej od początku stulecia. Reakcją pierwszą był bunt wobec śmierci, zaś jego wyrazem stał się rozkwit poszukiwań awangardowych jako sprzeciw wobec estetyki kiczu poczynającej dominować w sztuce oficjalnej, zwanej też drobnomieszczańską. Estetyka kiczu, jak wiemy, uznana została za jeden z głównych – obok etyki zła powołującego się na jakieś przyszłe dobro – filarów totalitaryzmu. Stąd uwagi poczynione przez Theodora Adorno w początkach lat czterdziestych: (...) *badacz dążący do wykrycia prawdy w rzeczywistości estetycznej jest zdany na samą tylko awangardę, wygnaną z kultury oficjalnej. (...) Konstruktynne jest dziś już tylko odrzucenie oficjalnej kultury; przyczynia się ona do szerzenia barbarzyństwa, choć się na nie obłudnie oburza*. Nie trzeba chyba przypominać, w jaki sposób poszukiwania awangardowe – raz nazywane „sztuką zdegenerowaną“, raz uznawane za odhumanizowane, sprzyjające faszyzmowi

dewiacie – potraktowane zostały przez totalitaryzmy. Awangarda to przecież najdalej posunięta krytyka mitów naszej kultury. Totalitaryzmowi jednak nie chodzi o krytykę mitu, lecz o jego instytucjonalną, polityczną redukcję. Warto – myślę – pokusić się o odczytanie właśnie w tej perspektywie „Doktora Faustusa”, zwłaszcza zaś komentarzy Zeitbloma do dzieła Adriana Leverkühna.

Jednakże bunt przeciw śmierci nie jest wyrazem dojrzałości kultury i o tym Tomasz Mann doskonale wiedział. Wyrazem dojrzałości kultury jest opanowanie tego buntu. Opanować go zaś można przez *prawdziwie ludzkie wyrozumienie*. Dlatego też nazywanie Manna pisarzem dziewiętnastowiecznym jest nieporozumieniem. „Doktor Faustus” to powieść świadcząca, iż jest to pisarz na wskroś dwudziestowieczny, że jest to – więcej – pisarz postawangardowy, który doświadczenie awangardy nie tylko przeżył, ale też w pełni szczególny sposób przezwyciężył.

4.

Ironia – pisze Günter Grass – *pozwala na stworzenie dystansu względem przedmiotu, dzięki czemu można zmieniać jego proporcje. (...) W Niemczech nigdy nie zaakceptowano takiego ujęcia ironii. Dlatego też autorzy tacy jak Tomasz Mann nigdy właściwie nie zostali w Niemczech przyjęci. Jest on wprawdzie czytany, podziwiamy jego język, elegancję słowa, ale jednakże z reguły pojawia się zastrzeżenie – niestety, on jest nazbyt ironiczny*. Być może w tym odrzuceniu ironii przejawia się owa „niemieckość w czystej postaci”, o której pisał Mann – *niemieckość separatystyczna i anty-rzymska, anty-europejska*. I być może oznacza to, iż kultura niemiecka – odrzucając Manna – nie potrafiła dać sobie rady z rozdarciem kultury europejskiej między kicz i awangardę, między oficjalne barbarzyństwo i nieoficjalny bunt. Pośredniczący dystans, niezbędny do odzyskania zachwianej równowagi, można odbudowywać poprzez zwrócenie się ku przeszłości, poprzez odnowienie pamięci i sięganie do źródeł kultury. I to jest właśnie droga Güntera Grassa. Jest to droga poety. Zaś droga poety to droga miłości, droga zabroniona przez demony. W rozmowie z Leverkühnem wyrzeczenie się miłości jest jedynym warunkiem stawianym przez szatana artyście: *Wzbronione ci jest ciepło miłości. (...)*

Zimnym cię mieć chcemy, iżby ogni piekielnych do ogrzania ciebie ledwo starczyło. W nich to będziesz szukał ucieczki od swego zimnego życia.

Grass nie jest zimny. Przeciwnie – jest „gorący”. Jest – by przywołać poetycką formułę – *rozumny szalem*. To, oczywiście, reakcja, z jaką mamy od pewnego czasu do czynienia w całej prozie europejskiej, której narrator jest wygnańcem. Obrabowany ze słów i mitów zredukowanych do instytucji politycznych, podejmuje trud ich odwojowania przez stosowanie poetyckich technik wypowiedzi. Przed laty zwrócił u nas na to zjawisko uwagę Tomasz Burek pisząc, że *na naszych oczach dobiega kresu lub wchodzi w stadium nowej mutacji klasyczna sztuka opowiadania, sztuka opisowej narracji, rozsadzana nie tylko przez inwazję eseistycznych form wypowiedzi, ale także – i to o wiele skuteczniej – niweczona przez ten sposób ujmowania rzeczywistości, który nazwalismy (...) poetyckim*. Sięgnięcie ku poetyckim technikom jest zabiegiem oczyszczającym mowę, ustanawianiem – jak chce Gaston Bachelard – początków mowy. I to właśnie dążenie jest szczególnie wyraźnie widoczne w pisarstwie Grassa, zwłaszcza zaś w „Błaszanym bębenku” i w „Turboocie”, utworach stanowiących wielkie konstelacje obrazów poetyckich.

Grass nie jest zimny, gdyż poeta zimny być nie może. Erupcja obrazów poetyckich dochodzi do skutku tylko w obecności wielkich temperatur. W tych temperaturach pękają schematyczne wiązania mowy, miesza się niewysłowiona tajemnica z wyrażalną wiedzą. Stąd bohater „Błaszanego bębenka” sytuuje się, jak mówi, *między szamanem a wszechwiedzącym, między Rasputinem i Goethem: Jeśli przez pewien czas – powiada – skłaniałem się bardziej ku Rasputinowi i obawiałem się niewyrozumiałości Goethego, wynikało to z lekkiego podejrzenia: gdybyś ty, Oskarze, bębnił za jego czasów, Goethe widziałby w tobie jedynie wynaturzenie, potępiłby cię jako wcielone wynaturzenie i swoją własną naturę – którą ostatecznie zawsze, choćby nie wiem jak puszyła się nienaturalnie, podziwiałeś i do której dążyłeś – swoją własną naturalność karmiłby przesłodzonymi pralinami, a ciebie, biednego półgłówka, zabiłby jeśli nie „Faustem”, to grubym tomem swojej „Nauki o barwach”.*

W napięciu między szamaństwem i wszechwiedzą tworzy się dziś, w drugiej połowie XX stulecia, owa temperatura, w której język poetycki, rezygnując z nienaturalnego napuszenia i jednocześnie sięgając ku naturze tajemnych początków, buduje swą suwerenność. Przede wszystkim suwerenność wobec ideologicznych manipulacji. Artysta – a więc i Poeta – nie może wobec tych manipulacji pozostać obojętny. Mówi o tym Bebra: *Tacy jak my nigdy nie powinni zaliczać się do widzów. Tacy jak my muszą znaleźć się na scenie, na arenie. Tacy jak my muszą nadawać ton grze i kierować akcją, bo inaczej staną się zabawką w rękach tamtych. A oni bardzo lubią źle się z nami bawić! (...) Oni przyjdą! Czy zajmą stadiony? Będą urządzali pochody z pochodniami! Wybudują trybuny, zapełnią trybuny i z trybun będą głosić naszą zagładę. (...) Niech pan stara się zawsze siedzieć na trybunie i nigdy nie stać przed trybuną! (...) A jeśli nie na trybunie, to pod trybuną, ale nigdy przed.* Oskar Matzerath, jak wiemy, zastosuje się do tej rady i spod trybuny narzuci swój własny rytm ideologicznej manifestacji, zdeformuje ją i przekształci w zabawę – on bawi się nimi, i to w dodatku wcale źle się nie bawi: *Zasady i poczucie porządku diabli wzięli* – komentuje powstałą sytuację. – *Ten jednak, kto bardzo kochał kulturę, mógł (...) bawić się w takt mojej muzyki. Miast zasad i porządku, miast redukujących przepisów, Oskar proponuje regułę zabawy, bezinteresownej gry.*

Poeta nie jest więc zimny. To, co proponuje, to więcej niż ironia – to dziecięca zabawa, to kpina, to coś, co chętnie nazywamy wariactwem i niepowagą. Ta dziecięcość jest ze swej natury ludowa: *I lud był mi wdzięczny* – powie Oskar o swoich wyczynach spod trybuny. Za co był mu lud wdzięczny? Otóż nie za wykpienie ideolo, ale za przełamanie stereotypowego rytuału. Za oczyszczenie, za przewrotnę wariację. Za niespodziankę wreszcie.

W świecie niekulturalnej polityki Oskar demonstruje swą kulturę polityczną w geście odmowy. Ten gest odmowy to odrzucenie języka, którym ów świat się posługuje. Ścisłej: to odrzucenie *zasad i porządku*, jakie kształtują ten język. Oskar szuka innego rytmu mowy. Jest to rytm bębnienia, lecz nie byle jakiego bębnienia: jest to bębnienie *karne i zarazem swobodne*, jest to zatem rytm mowy poetyckiej, mowy

powstającej w napięciu między szamaństwem i wszechwiedzą. Taka mowa nie poddaje się ideologii, gdyż jest to mowa niespodzianek: w czasach Goethego taka koncepcja języka poetyckiego byłaby zapewne „wcielonym wynaturzeniem”. Ale dziś, po doświadczeniach awangardy? Dziś – po doświadczeniach faszyzmu? Dziś wiemy, że – jak pisze Klemperer – *narodowy socjalizm wślizgiwał się w ciało i krew thumu pojedynczymi słowami, zwrotami, formami zdań (...).* Schillerowski dystych o „ukształconym języku, co składa słowa i myśli za ciebie”, zwykle się przyjmować czysto estetycznie i w sposób, że tak powiem, nieszkodliwy. (...) A jeśli pyta dalej autor „LTI” – *ten ukształtowany język został utworzony z elementów trujących albo jeśli zrobiono z niego* nosiciela trucizny? Właśnie: dziś wiemy doskonale, czym jest nowomowa, ów język *zasad i poczucia porządku*, któremu przeciwstawić możemy jedynie mowę *karną i zarazem swobodną*, czyli poezję. Karność zapewnia jej melodia, rytm. Swobodę wnosi słowo. Oskar Matzerath jest Poetą. Poeta zaś sam ustanawia reguły gry.

5.

W albumie rodzinnym znajduje się zdjęcie Oskara wykonane w dniu jego trzecich urodzin. Oto, jak nasz bohater się prezentuje: *Tutaj mam już bebenek (...). tutaj w każdym z moich niebieskich oczu odbija się pragnienie władzy, która miała obywać się bez zwolenników. Tutaj udało mi się wtedy przyjąć postawę, której nie miałem powodu porzucać. Tutaj powiedziałem, tutaj zdecydowałem, tutaj postanowiłem, że w żadnym wypadku nie zostanę politykiem (...).* To jeden z bardziej interesujących paradoksów, które pojawiają się w pisarstwie Grassa: pragnienie władzy połączone z odrzuceniem polityki. Ale to paradoks pozorny: Oskar jest Poetą, a Poeta ma władzę, która rzeczywiście może obejść się bez zwolenników, zaś polityce przeciwstawia myślenie utopijne. Tworzy swój własny, osobny świat. Albo – ściślej – wyzwała świat. Może to czynić jedynie powtarzając wzór odkupienia. Toteż Oskar dźwiga swój krzyż przekazany mu przez Jezusa. Oto ta scena: – *Jezusie – wykrztusiłem przez ściśnięte gardło – (...) Oddaj mi zaraz bebenek. Ty masz swój krzyż, to ci powinno wystarczyć! – Nie przerywając raptownie zakończył bębnienie, z PRZESADNĄ STARANNOŚCIĄ SKRZYŻOWAŁ PA-*

LECZKI na blasze i bez sprzeciwu podał mu to, co Oskar mu lekkomyślnie wypożyczył (podkr. – L.S.).

Oskar wyzwala świat słów, oczyszcza go z *tału i poczucia porządku*, by nadać mu rytm *karny i zarazem swobodny*. Tak czyni Poeta. Tak też czyni Günter Grass. Sięga ku początkom mowy, by stworzyć na nowo, odbudować i umocnić święte Miasto, owo utracone centrum naszej kultury. Tylko tak może – w napięciu między szamaństwem i wszechwiedzą – pochwycić rytm harmonii, którą kultura europejska utraciła wraz z inwazją totalitarnego barbarzyństwa: (...) *harmonia – pisał Mandelsztam – jest charakterystyczna dla skomplikowanego pochrześcijańskiego odczucia „ja”*. W świecie, który nie współuczestniczył w grzesznym upadku, harmonia była swego rodzaju zakazanym owocem. *Metafizyczna istota harmonii jest jak najściślej związana z chrześcijańskim pojmowaniem czasu. Harmonia to wykryształizowana wieczność; cała tkwi w poprzecznym przekroju czasu, w tym przekroju czasu, który zna tylko chrześcijaństwo*. Owa wykryształizowana wieczność stanie się osią konstrukcyjną „Turbota”, kolejnego tomu gdańskiej – a Gdańsk jest właśnie owym świętym Miastem – trylogii Grassa.

Wygnańcy powracają – nie wiedzą jednak, czy na długo. Wierzą, że żegnać się z cywilizacją europejską jest jeszcze za wcześnie. Jest to, by przywołać słowa Wisławy Szymborskiej – *wiara silna, ślepa i bez podstaw*, wiara ponad sprzecznościami cywilizacji stanowiącej wytwór tej wiary. To wiara w zawieszeniu, jak w wierszu Grassa „Bitwa morską”:

*Amerykański lotniskowiec
i gotycka katedra
zatopili siebie
w środku Cichego Oceanu.
Aż do końca
grał młody wikary na organach. –
Teraz wiszą samoloty i aniołowie w powietrzu
i nie mogą lądować.*

(Tłum. Bolesław Fac)

Jeszcze w pierwszej dekadzie wieku mógł pisać Poeta:
Ponieważ państwo istnieje poza wartościami kultury, więc siłą

rzeczy popada w całkowitą zależność od kultury. Dziś, pod koniec stulecia wiemy, że wyabsolutnione państwo stanowi – co jest rzeczą siły – śmiertelne zagrożenie, że niekulturalna polityka szykuje zagładę i państwa, i kultury. Stąd konieczność wskazania kultury politycznej, owej trudnej sztuki pośredniczenia niemożliwej bez prawdziwie ludzkiego wyrozumienia. Ukazać ją może jedynie gest odmowy uczestnictwa w świecie ładu i poczucia porządku. Ta odmowa, to wierność wartościom kultury. I właśnie o tej wierności mówi nam proza Grassa analizująca doświadczenie faszizmu. (...)



Anna Pawełczyńska

Instytut Chrystusa Króla

Gotowość do miłości jest wielką potrzebą naszych czasów. Słowa te wypowiedział ks. dr Józef Metzger, zwany Ojcem Pawłem, założyciel Instytutu Chrystusa Króla, człowiek, który po pierwszej wojnie światowej ugruntował założenia ruchu „Una Sancta”. One też określają działalność stowarzyszenia.

W 1917 r. ks. Metzger formułował podstawy ruchu twierdząc, że idee chrystianizmu powinny zostać wcielone w życie społeczne, kulturalne, gospodarcze i polityczne. W 1919 r. powstało Towarzystwo Misyjne Białego Krzyża – międzynarodowy związek religijny, który w 1923 r. rozpoczął intensywną działalność ekumeniczną. Zaś w 1928 r. w Meitingen koło Augsburga zorganizowano ośrodek Towarzystwa, którego założenia legły u powstania Instytutu. Ojciec Paweł jeszcze przed drugą wojną światową nawiązał i pielęgnował kontakty z ludźmi, którzy podobnie jak on uważali, że *Królestwa Bożego, nie buduje się z kamieni, ale z myśli i czynów wynikających z miłości.* (Znaleźli się wśród nich: ks. Zieja, ks. Stefan Wyszyński i ks. Władysław Kornilowicz.) Wybuch drugiej wojny światowej rozproszył członków stowarzyszenia i uniemożliwił jawną działalność na rzecz pokoju, sprawiedliwości społecznej i zjednoczenia Kościołów chrześcijańskich. Ks. Metzger w 1943 r. został po raz trzeci aresztowany przez gestapo i skazany na śmierć. Wyrok wykonano w Berlinie w 1944 r. Zaś dzieło Ojca Pawła rozrosło się po zakończeniu wojny i jest kontynuowane.

Po wojnie główną przewodniczącą stowarzyszenia została współpracownica ks. Metzgera, Marta Reimann (obecnie kieruje ona działalnością ekumeniczną Instytutu), następnie zwierzchnictwo przejęła Herta Tigelius (współpracuje teraz z ośrodkami religijnymi w Jerozolimie i utrzymuje kontakty z Bliskim Wschodem). Obecna siostra generalna – Fridline Mann – poza obowiązkami wynikającymi z kiero-

wania Instytutem zajmuje się osobiście nawiązywaniem kontaktów z Polakami, byłymi więźniami hitlerowskich obozów koncentracyjnych, których zaprasza do Meitingen. Spędziło tam już urlop około 400 byłych więźniów.

Instytut Chrystusa Króla nie jest zgromadzeniem zakonnym, nie jest też świeckim stowarzyszeniem. Jego członkowie mogą chodzić w zakonnych habitach, lecz przeważnie noszą ubrania cywilne. Mogą ślubować celibat lub zakładać rodziny. Mogą mieszkać w ośrodku w Meitingen, a także w innych miejscowościach w Niemczech Zachodnich lub zagranicą. Mogą poświęcić się działalności religijnej czy społecznej lub podejmować pracę w różnych zawodach.

Stowarzyszenie posiada statut, który określa prawa i obowiązki członków oraz treść i formy podejmowanych przez nich działań.

Członkowie Instytutu żyją wśród ludzi działając na rzecz odnowy chrześcijańskiego ducha w rodzinach, pracy zawodowej i stosunkach społecznych, na rzecz jedności Kościoła. Przyjmują postawę braterskiej troski wobec wszystkich ludzi, prowadzą działalność charytatywną, walczą o sprawiedliwość społeczną. Ich głównym, podstawowym zadaniem jest pomaganie najbardziej potrzebującym, opuszczonym, wspieranie ich materialnie i duchowe. Członkowie zgromadzenia starają się żyć prosto i skromnie, kierując się wskazaniem Ewangelii. Pragną: *Rozbudzać przyjaźń tam, gdzie panuje niechęć, umacniać jedność tam, gdzie jest rozłam, dążyć do sprawiedliwości tam, gdzie działa niesprawiedliwość, pielegnować ludzką przyszłość tam, gdzie jest zagrożona, żyć w miłości tam, gdzie niszczy nienawiść i budzić nadzieję tam, gdzie dręczy zwątpienie.*

Działania te prowadzone są w dwóch „kręgach”: wewnętrznym i zewnętrznym. Członkowie kręgu wewnętrznego składają ślub czystości, ewangelicznego ubóstwa i posłuszeństwa. Osoby z kręgu zewnętrznego utrzymują systematyczny kontakt z kręgiem wewnętrznym, prowadzą działalność społeczną i religijną, mogą zawierać związki małżeńskie.

Przyjęcie do Instytutu poprzedza okres próby, w czasie którego kandydat pogłębia swoje życie duchowe, braterski

stosunek do ludzi, doskonali się w pracy apostołskiej i zawodowej. Instytut wspomaga go w tych dążeniach poprzez stałe kontakty osobiste lub listowne. Okres próby trwa co najmniej dwa i nie dłużej niż cztery lata. Po jego odbyciu kandydat może być dopuszczony do jednego z kręgów. Członek kręgu wewnętrznego przez pierwszych sześć lat corocznie odnawia śluby. Potem może złożyć śluby wieczyste. Członkowie kręgu zewnętrznego raz w roku potwierdzają swoje powołanie.

Wszyscy mają unikać gromadzenia jakichkolwiek dóbr materialnych. Znaczną część indywidualnych dochodów przeznaczają na cele Instytutu. Ten zaś troszczy się o nich, gdy potrzebują opieki i pomocy.

W sprawach osobistych członkowie Instytutu stosują się do rad zwierzchników, natomiast w sprawach zawodowych mają pełną swobodę i sami ponoszą za nie odpowiedzialność. Swoje posłuszeństwo potwierdzają postawą wobec zadań stawianych im przez przełożonych. Obowiązki wobec ludzi i pracy zawodowej usuwają na drugi plan osobiste ambicje, upodobania, pragnienia i korzyści. Życie duchowe pogłębia się na rekolekcjach i w dniach przeznaczonych na modlitwę.

Instytut Chrystusa Króla to wspólnota oddana ludziom i Bogu. Choć jej członkowie żyją w różnych miejscowościach i krajach, zachowują łączność na wzór wielkiej rodziny, która wytyczyła sobie wspólne cele i wspomaga się podczas ich realizacji.

Nowatorska w formach działalność Instytutu była przez wiele lat bacznie obserwowana przez Watykan. Została zaakceptowana przez Jana XXIII i doczekała się poparcia Jana Pawła II. Liczna delegacja zgromadzenia została przyjęta przez Papieża i otrzymała błogosławieństwo na dalszą pracę.

*

Miesięczny pobyt w Meitingen pozwolił mi z bliska przyrzec się tak działalności Instytutu jak niektórym jego problemom.

Działalność ekumeniczna realizowana jest przede wszystkim przez bezpośrednie kontakty i dyskusje z przedstawicielami innych wyznań chrześcijańskich. Pracę społeczną

prowadzi się głównie wśród alkoholików i ludzi wykończonych. Dążenie do braterstwa między narodami jest realizowane w różnych formach, które mają stanowić odpowiedź na aktualne potrzeby. I tak w związku z kryzysem w Polsce Instytut zorganizował akcję wysyłania paczek żywnościowych. Obecnie przygotowywana jest pomoc dla dotkniętych klęską głodu w Etiopii. Od wielu lat trwa akcja pomocy dla najuboższych w Ameryce Południowej. Środki materialne samego Instytutu są skromne – to fundusze gromadzone dzięki oszczędnościom członków pracujących zawodowo i emerytów – dlatego zgromadzenie stara się zachęcić ludzi spoza Instytutu do uczestnictwa w podejmowanych inicjatywach.

W zespole budynków otoczonych niewielkim, pięknie utrzymanym ogrodem (pierwsze wzniesiono jeszcze za życia ks. Metzgera, a członkowie stowarzyszenia osobiście uczestniczyli w pracach budowlanych) mieszka obecnie około 60 kobiet należących do kręgu wewnętrznego. Koordynują one życie i pracę rozsianych po świecie osób z obydwu kręgów. Utrzymują szerokie kontakty osobiste i korespondencyjne z członkami Instytutu. Wiele jeździ po świecie i wiele osób je odwiedza. W Meitingen mieszkają kobiety w pełni sił i emerytki, które – póki dopisuje im zdrowie – włączają się do realizacji zadań Instytutu.

Meitingen jest wykorzystywane przez cały rok. Okres wakacji jest dla gospodarzy najcięższy. Tradycyjnie przyjeżdża wtedy młode duchowieństwo z różnych kontynentów, głównie z Ameryki Południowej, Afryki i Azji. Prowadzi się wtedy kurs języka niemieckiego, co umożliwia porozumienie, a panująca atmosfera sprzyja utrwalaniu przyjaźni. Niektórzy spośród gości włączają się w działalność Instytutu niosąc jego idee do ojczystych krajów. Przez resztę roku Instytut gości co miesiąc czterech byłych więźniów hitlerowskich obozów koncentracyjnych z Polski. Wielu z nich utrzymuje potem kontakty korespondencyjne z gospodarzami. Ponadto od kilku lat grupa członków Instytutu przyjeżdża do Polski, co pozwala utrwalać rodzące się przyjaźnie i kontynuować rozpoczęte w Meitingen dyskusje. Jest to jedna z najtrudniejszych form realizacji idei braterstwa. Kobiety mieszkające w Meitingen są Niemkami. Czują się

współodpowiedzialne za swój kraj. Pragną więc czynić dobro tam, gdzie zostało wyrządzone największe zło. Znając historię Polski próbują budować przyjaźń tam, gdzie jest to najtrudniejsze: wśród ludzi, z których wielu do dziś nie wyzbyło się urazów wobec Niemców i niemieckiej mowy. Wiedzą dobrze, że wielu spośród gości długo rozważało decyzję przyjazdu do kraju, który w biografii całego pokolenia Polaków stał się synonimem zła i okrucieństwa. Siostra Marta Reimann do dziś przeżywa dramat moralny swego narodu. Uważa, że nie wolno zapomnieć tego, co się stało. Trzeba zdobyć się na odwagę i wewnętrzną siłę, by przetworzyć zło. Temu właśnie ma służyć codzienna działalność grupy niemieckich kobiet. Wśród nich język niemiecki, który pozostał w pamięci Polaków brutalną mową nienawiści i pogardy, ujawnia się jako język modlitwy, miłości i dobroci.

Pełne skrywanego napięcia było moje pierwsze zetknięcie z krajem i jego mieszkańcami. Po czterech tygodniach pobytu mogłam napisać w księdze pamiątkowej polskich gości: *Przeżyty w Meitingen okres Wielkanocy obudził w nas wiarę, że ludzie dobrej woli mogą stworzyć silną wspólnotę przeciw nienawiści, która niszczy współczesny świat. Zło wyrządzane przez wielką politykę, która podzieliła narody, można zwyciężać tylko miłością i silną nadzieją w możliwość prawdziwego braterstwa. Piękny przykład ludzi z Instytutu Chrystusa Króla budzi i umacnia w innych wiarę, nadzieję i miłość.*

Instytut liczy obecnie mniej niż dwustu członków, ale wartości, które wnosi, nie dają się określić liczbami. Jego działalność skłania do refleksji nad wzorami życia, których upowszechnienie mogłoby przyczynić się do ratowania ludzkości przed złem drażącym współczesny świat i cywilizację. Te wzory – to cierpliwe i gorliwe poszukiwanie drogi do wielkiego celu: aby duch prawdziwego braterstwa odnowił ziemię dla wspólnego dobra całej ludzkości.

Wojciech Roszkowski

Wielka prywatna własność ziemska w gospodarce Polski 1918–1939

Prawdopodobnie niewiele istnieje zagadnień z zakresu nauki o społecznym gospodarstwie agrarnym, które by prowadziły do powstania tak sprzecznych ze sobą poglądów, jak zagadnienie najkorzystniejszego stosunku między gospodarstwami wiejskimi różnych rozmiarów – pisał Antoni Żabko-Potopowicz analizując opinie na ten temat różnych autorów polskich okresu międzywojennego¹. Problem: większa czy mniejsza własność w rolnictwie sformułowano w trakcie sporów teoretyków socjalizmu, którzy próbowali udowodnić naturalną wyższość jednej lub drugiej w celu uzasadnienia przyjętej przez siebie koncepcji rozwojowej rolnictwa². Spory między zwolennikami gospodarstw drobnych i większej własności rozwinęły się szczególnie w okresie Drugiej Rzeczypospolitej, gdy problem przebudowy struktury agrarnej stał się palącą potrzebą społeczno-polityczną.

Do zwolenników teorii o wyższości gospodarstw drobnych zaliczali się między innymi Leon W. Biegeleisen, Juliusz Poniatowski, a także Władysław Grabski, znany raczej jako twórca i realizator programu naprawy skarbu z 1924 r., lecz przecież będący profesorem i rektorem Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie. Grabski posiadał majątek Borowo w województwie łódzkim, jednak nie tylko bardzo krytycznie wypowiadał się o idei Polski stanowej i tradycji szlacheckiej, lecz również dowodził, iż pod względem wyników ekonomicznych gospodarstwa chłopskie stały wyżej niż folwarki³. Rzecznikami

¹ A. Żabko-Potopowicz, *Zagadnienie najkorzystniejszego stosunku między gospodarstwami wiejskimi różnych rozmiarów w polskiej literaturze naukowej*, „Ekonomista” 1937, t. III, s. 39.

² K. Kautsky, *Kwestia rolna*, Warszawa 1958, s. 399; E. David, *O stosunku socjalizmu do rolnictwa*, Lwów 1904, s. 58 nn.

³ W. Grabski, *Idea Polski*, Warszawa 1935, s. 87–104; tegoż, *Parcelacja agrarna wobec struktury, koniunktury i chwili dziejowej Polski*, „Ekonomista” 1938, t. IV.

wyższości majątków byli między innymi: Tadeusz Brzeski, Stanisław Rostworowski, Stefan Stablewski i Jan Stecki, a także, choć z diametralnie odmiennych pozycji – Julian Marchlewski. Niezależnie od zasadniczych różnic w podejściu do własności większych majątków ziemskich byli oni zdania, że podział gruntów folwarcznych doprowadzi do zmniejszenia plonów, podaży rynkowej i do trudności w zaopatrzeniu miast⁴.

Warto zauważyć, że w zupełnie nowym kontekście spór o optymalny rozmiar gospodarstwa rolnego odżył w PRL. Role jednak jakby się odwróciły: obrońcy gospodarstw drobnych obstawali bowiem w istocie za prywatną ich własnością, a zwolennicy gospodarstw wielkoobszarowych mieli niejednokrotnie na uwadze stopniową kolektywizację rolnictwa. I znów dobór argumentów był dość selektywny, a sytuację wsi w PRL rzutowano wstecz na stosunki panujące w Drugiej Rzeczypospolitej. Stąd też uprawniony skądinąd sąd o wyższej produktywności gospodarstw indywidualnych nad PGR i spółdzielniami produkcyjnymi po II wojnie światowej przenoszono niemal automatycznie na rolnictwo międzywojenne. Dlatego zapewne w wielu pracach z historii gospodarczej na temat rolnictwa Polski międzywojennej spotyka się przekonanie o tym, że nieprzeprowadzenie radykalnej reformy rolnej było jednym z hamulców rozwoju ekonomicznego Drugiej Rzeczypospolitej⁵.

Patrząc z perspektywy półwiecza na rolnictwo Polski międzywojennej nie jesteśmy jednak bezradni wobec jednostronnej czasem argumentacji zwolenników gospodarstw drobnych lub folwarków. Już wówczas na sprawę potrafiono spojrzeć rzeczowo i bez emocji. Ekonomista krakowski, Stefan Schmidt, wyraźnie odcinał się od argumentacji ekonomicznej w służbie poglądów a priori oraz opowiadał się za dokładnym zbadaniem wszystkich czynników społecznych, gospodarczych i politycznych w optymalizacji struktury agrarnej⁶. Docent i kierownik Zakładu Ekonomiki Gospodarstw Wiejskich SGGW Wacław Ponikowski zastanawiał się, jak w ogóle mierzyć wyższość gospodarczą – czy przez porównanie wyników produkcyjnych osiąganych z warsztatu pracy (wydajność ziemi, pracy i kapitału, przychody, dochód społeczny lub zysk) czy też przez

względę społeczne, a więc zdolność wiązania z jednostką powierzchni większej liczby ludzi⁷.

Aby miarodajnie odpowiedzieć na pytanie o rolę większych gospodarstw rolnych oraz sens przebudowy ustroju rolnego Drugiej Rzeczypospolitej trzeba więc wziąć pod uwagę wiele różnorodnych czynników. Mimo zaskakujących nieraz braków w materiałach źródłowych nie jest to niemożliwe.

Według niezbyt dokładnego spisu powszechnego z 1921 r. istniało wówczas w Polsce 30079 gospodarstw ponad 50 ha, z czego 19454 należały do osób fizycznych⁸. Przybliżone oceny oparte na danych ze spisu 1931 r. oraz szacunkach Rady Naczelnej Organizacji Ziemiańskich z 1939 r. wskazują, że w latach tych było odpowiednio 18,2 tys. oraz 17,7 tys. większych prywatnych gospodarstw rolnych. Na tej podstawie przyjąć można, że ogólna liczba osób zawodowo czynnych i biernych, zaliczanych do grupy większych właścicieli ziemskich wahała się od 87,5 tys. w 1921 r. do 79,4 tys. w 1939 r., przy założeniu, że stosunek liczby właścicieli do utrzymywanych przez nich członków rodzin wynosił około 1:4,5⁹.

Powierzchnia ogólna większych gospodarstw prywatnych zmalała z około 11533 tys. ha w 1921 r. do około 9213 tys. ha w 1938 r., a więc o 20,1%. W 1921 r. gospodarstwa prywatne ponad 50 ha stanowiły 30,4% całkowitego obszaru ziemi w Polsce, w 1931 r. – 25,9%, zaś w 1938 r. – 24,3%. Do własności większej zaliczano także gospodarstwa publiczne, a więc państwowe, komunalne czy kościelne. Ich łączna powierzchnia ogólna zmalała z 17,7% w 1921 r. do 16,2%

⁷ T. Brzeski, *Teoria ekonomii i polityka agrarna*, Warszawa 1928; S. Rostworowski, S. Stablewski, *Strategia rolnicza*, Warszawa 1939, s. 126–129; J. Stecki, *W obronie prawdy*, Warszawa 1928, s. 146–148; J. Marchlewski, *O nowy ład na wsi*, „Goniec Czerwony” z 14 VIII 1920 r.

⁸ Por. np.: Z. Landau, J. Tomaszewski, *Zarys historii gospodarczej Polski 1918–1939*, Warszawa 1962, s. 255.

⁹ S. Schmidt, *Problemy związane z naprawą ustroju rolnego*, „Ekonomista” 1938, t. II, s. 44–62.

¹⁰ W. Ponikowski, *Gospodarstwa włościańskie i folwarczne*, Warszawa 1935, s. 9.

¹¹ *Statystyka Polski*, t. V., *Wielka własność rolna*, Warszawa 1925, s. 1–2, tabl. 1.

¹² Najczęściej spotykane szacunki tej liczby wahają się od 60 do 100 tys. osób, przy podobnej podstawie liczby gospodarstw powyżej 50 ha. Co do szczegółów szacunków autora por. przygotowywaną do druku pracę: W. Roszkowski, *Gospodarcza rola większej prywatnej własności ziemskiej w Polsce 1918–1939*, maszynopis, s. 518.

ogólnego obszaru ziemi w Polsce w 1938 r.¹⁰ Trzeba jednak pamiętać, że była to odrębna kategoria własności, często mylona z majątkami prywatnymi.

Roľnictwo polskie miało niewątpliwie dysproporcjonalną strukturę własności. Na jednym biegunie istniało w 1921 r. 1,9 tys. majątków ponad 1000 ha, obejmujących prawie 7,0 mln ha ziemi, 17,6 tys. majątków od 50 do 1000 ha zajmujących dalsze 4,5 mln ha oraz 10,7 tys. gospodarstw publicznych ponad 50 ha o powierzchni około 6,7 mln ha, na drugim zaś biegunie – 3,2 mln gospodarstw poniżej 50 ha zajmujących tylko 16,6 mln ha, w tym około 2,1 mln gospodarstw poniżej 5 ha o powierzchni 4,5 mln ha¹¹. Tak wysoka koncentracja własności ziemskiej w Polsce nie była czymś wyjątkowym w Europie. Zbliżone wskaźniki koncentracji ziemi notowano na początku lat dwudziestych w całej niemieckiej Europie Środkowej, we Włoszech, Hiszpanii i Portugalii. Próby radykalnej przebudowy tej struktury nie zawsze się udawały.

Obraz struktury własnościowej roľnictwa polskiego byłby jednak niepełny, gdyby poprzestać na analizie podziału powierzchni ogólnej gospodarstw. Inaczej wyglądała sytuacja pod względem udziału różnych grup właścicieli w powierzchni użytków roľnych. W 1931 r. w gospodarstwach poniżej 50 ha zajmowały one 89,5% gruntów, w majątkach publicznych – 23,1%, zaś w prywatnych gospodarstwach powyżej 50 ha – 47,3%¹². W rezultacie powierzchnia użytków roľnych większej własności prywatnej sięgała w 1921 r. tylko około 5870 tys. ha, zaś w 1938 r. – 4109 tys. ha, a więc spadła o 30,0%. Udział użytków roľnych większych majątków prywatnych w stosunku do całości tych użytków w Polsce był znacznie niższy niż podobny wskaźnik powierzchni ogólnej i sięgał w 1931 r. około 18,0%. W strukturze użytkowania gruntów większej własności prywatnej zwracał uwagę wysoki odsetek lasów – 38,3% w 1921 r. i 45,3% w 1938 r. – oraz nieużytków – 10,8% w 1921 r. i 10,1% w 1938 r. Jeszcze wyraźniej przesunięcie to występowało w obrębie większej własności publicznej, której 49,5% stanowiły w 1931 r. lasy, 27,4% – nieużytki, a tylko 7,2% – grunty orne¹³.

Szczególne cechy struktury użytkowania gruntów większej własności prywatnej nasilały się w majątkach największych. W 1921 r. grunty orne stanowiły w folwarkach prywatnych od 50 do 100 ha 59,6% powierzchni ogólnej, zaś w majątkach ponad 1000 ha – tylko 24,1%¹⁴. Zróżnicowanie większych majątków prywatnych miało także charakter regionalny. Stosunkowo wysoki odsetek gruntów orných notowano w tej kategorii własności w województwach centralnych, w Wielkopolsce, na Pomorzu i Podolu, najmniejszy zaś – w Galicji i województwach wschodnich. Majątki prywatne województw południowych charakteryzowały się wysokim udziałem lasów, a wschodnich – lasów i nieużytków. Lasy i nieużytki przekraczały na przykład łącznie 65,0% gruntów wielkich majątków prywatnych na Polesiu, Wołyniu, Śląsku oraz w województwie krakowskim i lwowskim.

Łączne zatrudnienie w większych majątkach prywatnych – obejmujące pracowników umysłowych, robotników stałych i sezonowych – oceniać można na około 620 tys. w 1921 r., 680 tys. w 1928 r. i 523 tys. w 1937 r.¹⁵ Podstawową i najliczniejszą kategorią robotników byli ordynariusze otrzymujący dużą część wynagrodzenia w naturze oraz silnie związani z folwarkiem. Ogólne warunki pracy i wynagrodzenia robotników rolnych były dość ciężkie, jednak w Polsce niepodległej wyraźnie poprawiły się w stosunku do okresu sprzed I wojny światowej. Według przybliżonych ocen można stwierdzić, że przeciętne wynagrodzenia ordynariuszy przekroczyły poziom z 1913 r. w 1924 r., a spadły poniżej tego poziomu jedynie w okresie dna wielkiego kryzysu gospodarczego¹⁶. W odniesieniu do dochodów samo-

¹⁴ M. Mieszczankowski, *Struktura agrarna Polski międzywojennej*, Warszawa 1960, s. 147, 148 i 338.

¹⁵ *Zarys historii gospodarstwa wiejskiego w Polsce*, t. III, Warszawa 1970, s. 160.

¹⁶ „Statystyka Rolnicza” 1931/32, Warszawa 1933, s. 16.

¹⁷ *Statystyka Polski*, t. V, s. XIII; „Statystyka Rolnicza” 1931/32, s. 16; M. Mieszczankowski, *Struktura...*, s. 338.

¹⁸ *Statystyka Polski*, t. V, s. XIII. Wykaz 500 największych właścicieli ziemskich znaleźć można w: W. Roszkowski, *Lista największych właścicieli ziemskich w Polsce w 1922 r.*, „Przegląd Historyczny” 1983, z. 2, s. 283–299.

¹⁹ Y. Ludkiewicz, *Zagadnienie programu agrarnego a emigracja*, Warszawa 1921, s. 13–14; obliczenia własne por. W. Roszkowski, *Gospodarcza...*

²⁰ K. Wize, *Położenie robotników rolnych w Poznańskim po wojnie (1919–1923)*, Poznań 1925, s. 25 i 35; E. Ochrymowicz, *Warunki pracy i płacy robotników rolnych*

dzielnych gospodarzy małopolskich ordynariusze zarabiali niejednokrotnie więcej, zwłaszcza w okresie kryzysu.

Przeciętny nakład pracy na 1 ha użytków rolnych w folwarkach prywatnych znamy dzięki badaniom Stanisława Antoniewskiego dotyczącym lat wielkiego kryzysu. Nakład ten wahał się od 42 roboczodniówek w województwach centralnych do 46 w Wielkopolsce, podczas gdy w gospodarstwach drobnych analogiczny wskaźnik oscylował między 60 roboczodniówkami w województwach północno-wschodnich, 75 – w Wielkopolsce oraz 90 – w województwach centralnych. Przeciętna pracochłonność produkcji większych majątków prywatnych była więc o około 3/4 niższa niż w gospodarstwach drobnych. Jednocześnie znacznie niższe też było nasycenie kapitałem folwarków prywatnych. Wskaźnik wartości melioracji, budynków oraz inwentarza martwego i żywego na 1 ha użytków rolnych był tu o około 50% niższy niż w gospodarstwach drobnych¹⁷.

Gospodarkę większej prywatnej własności ziemskiej określały w latach Drugiej Rzeczypospolitej głównie trzy czynniki: konieczność odbudowy olbrzymich zniszczeń wojennych z lat 1914–1920, spadek obszaru posiadanej ziemi, związany z parcelacją i likwidacją serwitutów, oraz poziom cen artykułów rolnych. Ogółem w latach 1918–1939 rozparcelowano w Polsce 2655 tys. ha większej własności rolnej, w tym 1863 tys. ha – gruntów folwarcznych znajdujących się w prywatnym posiadaniu. Większa prywatna własność ziemska oddała także około 595 tys. ha z racji likwidacji serwitutów¹⁸. Ogromny wpływ na wyniki ekonomiczne większych gospodarstw prywatnych miały koniunkturalne zmiany cen. Jeśli przyjąć przeciętny wskaźnik cen hurtowych płaconych producentom za ziemioplody w 1913 r. za 100, to w 1923 r. wskaźnik ten sięgał 72,9, w 1928 r. – 126,8, w 1935 r. – 41,8, zaś w 1938 r. – 55,8. Jeszcze większe znaczenie miał stosunek cen artykułów sprzedawanych przez rolników do kupowanych przez nich. Poza okresem prosperity lat 1926–1928 był on przez cały czas bardzo niekorzystny dla rolnictwa. Na przykład w latach 1928–1935 ceny artykułów nabywanych przez rolników spadły o 33,7%, natomiast ceny produktów sprzedawanych przez nich zmalały aż o 64,2%¹⁹.

Malejący obszar użytków rolnych i leśnych oraz spadające ceny określiły w zasadniczy sposób absolutne rozmiary gospodarczej działalności większych majątków prywatnych. Udział ich w ogólnej produkcji polowej i łąkowej Polski zmalał z niecałych 30% w 1924 r. do nieco ponad 18% w 1938 r., leśnej – z 60% do 43%, zaś w produkcji zwierzęcej – z 12% do 10%. Z pewnym przybliżeniem przyjąć można, iż w 1924 r. większe majątki prywatne wytwarzały 24% całej produkcji rolniczej w Polsce, zaś w 1938 r. – już tylko 16%²⁰.

Pod względem plonów gospodarstwa większe wykazywały wyraźną wyższość nad drobnymi. W latach 1928–1937 przeciętne plony pszenicy w gospodarstwach ponad 50 ha wynosiły 14,6 q/ha, zaś w gospodarstwach drobnych – 11,3 q/ha, plony żyta – odpowiednio 13,5 i 10,9 q/ha, zaś ziemniaków – 136 i 113 q/ha. Podobne różnice występowały w większości roślin uprawnych. Co więcej, różnice te pogłębiały się: w latach 1918/23–1928/37 przeciętne plony pszenicy wzrosły w majątkach większych o 8,9%, zaś w gospodarstwach drobnych – o 4,6%, żyta – o 8,0% i 3,8%, zaś ziemniaków – o 4,6% i 0,9%²¹.

Naturalnie nie cała produkcja trafiała na rynek. Pod względem towarowości produkcji większe majątki prywatne również zdecydowanie górowały nad drobnymi gospodarstwami chłopskimi. Władysław Tilgner oceniał, że skupiając około 17% gruntów ornych i zbierając około 21,5% global-

w powiecie wołkowyskim ze szczególnym uwzględnieniem ordynariuszy, Pr. dypl. w Bibl. SGGW, Warszawa 1926, s. 61–62; F. Estreicherówna, *Plące stałych robotników rolnych na podstawie umów zbiorowych w latach 1927/28 i 1928/29*, „Statystyka Pracy” 1929, s. 355; S. Warkoczewski, *Położenie robotników rolnych w Wielkopolsce w latach 1929–1939*, Warszawa 1965, s. 164.

²⁰ S. Antoniewski, *Z ekonomiki gospodarstw dużych i małych*, Warszawa 1938, s. 113; W. Ponikowski, *Gospodarstwa...*, s. 224; J. Orczyk, *Studia nad opłacalnością gospodarstw rolnych w Polsce w latach 1929–1938*, Warszawa 1981, s. 85.

²¹ *Mały Rocznik Statystyczny (MRS)* 1939, s. 70, tabl. 3; M. Mieszczankowski, *Rolnictwo II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1983, s. 77.

¹⁹ *Rocznik Statystyczny R.P.* 1927, s. 322; 1930, s. 277, 295; *MRS* 1935, s. 147; 1939, s. 246; *Kontynkтура gospodarcza Polski w liczbach i wykresach w latach 1928–1938*, Warszawa 1939, s. 22.

²⁰ Obliczenia własne. Por. W. Roszkowski, *Gospodarcza...*

²¹ *Udział ziemian w rozwoju kultury rolniczej w Polsce*, Warszawa 1929, s. 20; Bibl. KUŁ., Akta J. Steckiego, t. 593, k. 49; M. Czerniewska, *Grunty orne, struktura zasiewów i plony w latach 1928–1937*, „Statystyka Rolnicza” 1937, s. 121.

nej produkcji roślinnej większe majątki prywatne dostarczały w połowie lat trzydziestych około 45% podaży rynkowej rolnictwa polskiego. Oceniano, że z 1 ha gruntów ornych folwarki prywatne sprzedawały około 440 kg zbóż, a gospodarstwa chłopskie – około 90 kg. W okresie wielkiego kryzysu z przeciętnej wielkości 27,4 mln q zbóż na rynku polskim około 14,0 mln q pochodziło z majątków większych, a 13,5 mln q – z gospodarstw drobnych²².

Obsada zwierząt gospodarskich była w majątkach prywatnych na ogół znacznie niższa niż w gospodarstwach chłopskich. Na przykład w latach trzydziestych w folwarkach województw centralnych na 1000 ha użytków rolnych przypadało 98 krów, zaś w Małopolsce – 137, podczas gdy w gospodarstwach chłopskich – odpowiednio 351 i 556 krów. Hodowla większej własności dawała na skutek rasowania zwierząt przeciętnie lepsze wyniki produkcyjne. Dotyczyło to na przykład większej przeciętnej wagi zwierząt, mleczności krów czy wagi pozyskiwanej wełny²³. W sumie nie równoważyło to jednak przewagi gospodarstw drobnych pod względem obsady zwierząt na 1 ha użytków rolnych, toteż intensywność hodowli majątków prywatnych była na ogół mniejsza niż w gospodarstwach poniżej 50 ha.

Ważnym działem gospodarki większych majątków prywatnych było leśnictwo. W 1921 r. lasy prywatne ponad 50 ha stanowiły 49,3% powierzchni leśnej w Polsce, lasy państwowe – 31,7%, zaś drobna własność leśna – 19,0%. W 1938 r. do większych właścicieli prywatnych należało 48,3% powierzchni leśnej, do państwa – 38,7%, zaś do właścicieli drobnych – 13,0%²⁴. Pod względem przeciętnej naturalnej produktywności lasu większa własność prywatna pozostawała w tyle za lasami państwowymi, lecz wyraźnie górowała nad drobną własnością leśną. W pierwszych latach niepodległości więksi właściciele lasów dokonywali masowych wyrębów ponadetatowych, czyli przekraczających normy naturalnego przyrostu lasu. Związane to było głównie z ogromnymi potrzebami finansowymi większej własności ziemskiej, wynikającymi z kosztów odbudowy zniszczeń oraz konieczności zapłacenia olbrzymiego podatku majątkowego i daniny leśnej w ramach naprawy skarbu, a także z pomyślnej koniunktury na drewno. Po

spłaceniu zasadniczej części danin majątkowych i podźwignięciu gospodarki z ruin, pod koniec lat dwudziestych ceny drewna uległy załamaniu, co spowodowało spadek wyrębów, które powróciły do poziomu zbliżonego do naturalnego przyrostu lasu.

W krótkim szkicu nie sposób wymienić wielu czołowych większych majątków prywatnych. Nie można jednak nie wspomnieć choćby przykładowo takich dóbr, jak wielokierunkowe majątki: Szelejewo pow. Koźmin Stanisława Karłowskiego, Zbiersk pow. Kalisz Wojciecha Wyganowskiego, Gola pow. Gostyń Edwarda hr. Potworowskiego czy Siedliska pow. Rawa Ruska Pawła ks. Sapiehy; zbożowych gospodarstw Dobrojewo pow. Szamotuły Franciszka hr. Kwileckiego, Pątnów i Gosławice pow. Konin Kazimierza hr. Kwileckiego; Dańków pow. Grójec Aleksandra Janasza, Gryżyna pow. Kościan Józefa Lossowa oraz Wierzbno pow. Ostrów Wielkopolski Teofila Szańkowskiego; majątków buraczanych, jak Kopaszewo pow. Kościan Mieczysława Chłapowskiego, Łaszczyn pow. Rawicz Józefa Szczanieckiego czy Dolhobyczów pow. Hrubieszów Stefana Świeżawskiego. Większe majątki prywatne odgrywały znaczną rolę w doświadczałnictwie nasiennym oraz hodowli zarodowej. Do czołowych sadów należały na przykład Szczerkarków i Kluczkowice pow. Puławy Przemysław Kleniewskiego czy Zassów pow. Mielec Tadeusza hr. Lubieńskiego. Wśród najlepszych obór większej własności prywatnej wymienić trzeba Pawłowice pow. Leszno Andrzeja hr. Mielżyńskiego, wołyński Poryck Stanisława hr. Czackiego, brata Matki Elżbiety Czackiej z Lasek, Pępów pow. Gostyń Gerda von Oertzen, ordynację przeworską Andrzeja ks. Lubomirskiego, a spośród czołowych stadnin – choćby małopolskie Gumniska Romana ks. Sanguszki, wołyńską Beheń Józefa i Romana hr. Potockich, czy wielkopolskie Iwno Ignacego hr. Mielżyńskiego, Posadowo Sta-

²² W. Tilgner, *Analiza liczbowa wyników rachunkowych wielkiej i małej własności województwa poznańskiego*, Poznań 1937, s. 10; J. Ciechomski, *Produkcja mniejszej i większej własności ziemskiej w Polsce*, Warszawa 1937, s. 19.

²³ S. Antoniewski, *Z ekonomiki...*, s. 115; J. Ciechomski, *Produkcja...*, s. 26.

²⁴ *Stosunki rolnicze Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 1925, s. 199; *MRS* 1939, s. 87.

nistawa hr. Łackiego i Gałowo Michała hr. Mycielskiego. Ogromne gospodarstwa rybne posiadali między innymi Andrzej Rudziński w Osieku pow. Bielsko-Biała i Adam hr. Potocki w Zatorze pow. Oświęcim. Gospodarstwa leśne na największą skalę prowadzili na przykład Maurycy hr. Zamoyski w ordynacji zamojskiej, Alfred hr. Potocki w Łańcucie, Janusz ks. Radziwiłł w Ołyce czy Hermann bar. Groedel w Skolem na Podolu.

Więksi prywatni właściciele ziemscy odgrywali także dużą rolę w przemyśle polskim posiadając zarówno zakłady przetwórcze we własnych majątkach, jak i udziały w przedsiębiorstwach przemysłowych, górniczych, a także w handlu, bankowości, transporcie i ubezpieczeniach. Wobec tradycyjnej słabości polskiej burżuazji w finansowo-przemysłowej elicie Drugiej Rzeczypospolitej znajdowało się wielu posiadaczy majątków ziemskich, jak Józef Żychliński z Ussarzewa pow. Poznań, Stanisław ks. Lubomirski z Pławna pow. Radomsko, Antoni Wieniawski z Chlewni pow. Błonie, Johann Heinrich ks. von Hochberg zu Piess-Pszczynski, Alfred hr. Potocki z Łańcuta, Janusz ks. Radziwiłł z Ołyki i Nieborowa, Stanisław Karłowski z Szelejew, czy Stanisław hr. Mycielski z Borynicz pow. Bóbrka. Niektórzy z nich należeli do „powrotnej fali” ziemiaństwa. Pochodząc z rodzin szlacheckich zrobili fortuny w przemyśle lub bankowości i kupili majątki ziemskie, które traktowali jako dodatkowe źródło dochodów, lecz częściej – jako rezydencje wiejskie.

Sytuacja finansowa większej własności prywatnej była wynikiem parcelacji oraz ogólnej koniunktury gospodarczej Drugiej Rzeczypospolitej, a także stosunkowo wyższego uzależnienia majątków niż gospodarstw chłopskich od rynku. Przychody rolnicze większej własności prywatnej rosły wyraźnie do 1928 r., by spaść następnie do 30% tego poziomu w 1934 r. Pod koniec lat trzydziestych nastąpił ponowny wzrost tych przychodów, lecz tylko do niecałych 40% poziomu z 1928 r. Był to spadek względnie większy niż w całym rolnictwie polskim. Z drugiej strony w przeliczeniu na 1 ha użytków rolnych gospodarstwa prywatne ponad 50 ha osiągały przez cały czas przychody rolnicze około trzykrotnie wyższe niż gospodarstwa drobne²⁵.

W warunkach gwałtownie malejących przychodów majątki prywatne nie były w stanie równie drastycznie zmniejszyć kosztów, zwłaszcza robocizny, podatków i spłaty długów. W tej sytuacji dochody czyste większych właścicieli ziemskich zmalały w stopniu jeszcze poważniejszym. Przeciętny dochód czysty na 1 ha użytków rolnych spadł w majątkach prywatnych z około 219 zł w 1928 r. do nieco ponad 17 zł w 1933 r. i około 83 zł w 1938 r., zaś w liczbach absolutnych – z około 1104 mln zł w 1928 r. do około 78 mln zł w 1933 r. i 341 mln zł w 1938 r. Warto zauważyć, że niewielkie nadwyżki dochodów czystych osiągnane w latach kryzysu były zbliżone do dodatkowych wpływów większych właścicieli z tytułu parcelacji gruntów. Bez sprzedaży ziemi właściciele ci w ogóle nie mieliby z czego dokładać do gospodarki²⁶. Dopiero pod koniec lat trzydziestych sytuacja finansowa większych właścicieli ziemskich poprawiła się, choć nadal ich dochody czyste były znacznie niższe niż przed kryzysem.

Wielka własność prywatna była poważnie zadłużona, a wysokość długów zwiększyła się zwłaszcza w pierwszym dziesięcioleciu Polski odrodzonej. W 1924 r. ogólne zadłużenie majątków prywatnych oceniano na nieco ponad 1 mld zł, zaś w 1932 r. – na 2,2 mld zł. W okresie wielkiego kryzysu zadłużenie to nie rosło już, lecz wobec spadku cen artykułów rolnych i przychodów rolniczych realny ciężar spłat długów znacznie wzrósł. Co więcej, akcja oddłużeniowa rządu praktycznie nie objęła większej własności prywatnej. Średnie zadłużenie 1 ha powierzchni ogólnej tej własności sięgało w 1931 r. około 222 zł, zaś własności drobnej – tylko 143 zł. Później dysproporcja ta jeszcze wzrosła²⁷.

Problem obciążeń podatkowych postadał wyraźny kontekst polityczny, toteż był przedmiotem zupełnie rozbieżnych ocen. Środowiska ziemiańskie przed wojną alarmowały z powodu niesprawiedliwego, ich zdaniem, oraz nadmiernego obciążenia podatkami. Z drugiej strony

²⁵ Obliczenia własne. Por. W. Roszkowski, *Gospodarcza...*

²⁶ Tamże.

²⁷ W. Borowski, *Obciążenie majątków ziemskich zobowiązaniami dłużnymi*, „Rolnik Ekonomista” 1926, nr 10, s. 301–307; M. Mieszczankowski, *Zadłużenie rolnictwa Polski międzywojennej*, „Najnowsze Dzieje Polski”, 1963, t. 6, s. 129.

w Polsce Ludowej próbowano dowodzić, że było na odwrót, że to własność chłopska była bardziej obciążona daninami publicznymi. Tej ostatniej tezy nie da się jednak obronić. Na przykład przyjmując dane jej zwolennika, Mieczysława Mieszczankowskiego, obliczyć można, że w 1929 r. własność drobna płaciła z 1 ha użytków rolnych 13,2 zł podatków, natomiast według zaniżonych zresztą obliczeń tego samego autora większe majątki prywatne płaciły 20,1 zł. Faktyczne obciążenie tych ostatnich było zresztą znacznie wyższe i sięgało zapewne około 56 zł na 1 ha użytków rolnych, niezależnie od rosnących stale zaległości podatkowych. Według przybliżonych ocen majątek trwały większej prywatnej własności ziemskiej stanowił około 14% majątku narodowego Polski, zaś własność ta wpłacała realnie do skarbu w szczytowym okresie koniunktury około 23% sumy wszystkich podatków²⁸.

W strukturze podziału dochodów nakłady inwestycyjne stanowiły na ogół niewielki margines. Na podstawie ankiet wielkopolskich można sądzić, że w 1925 r. sięgały one około 3%, w 1930 r. – 12%, zaś w 1935 r. – około 4% dochodów czystych²⁹. Gros wydatków pochłaniała konsumpcja, której rozmiary były nieporównanie większe od przeciętnej krajowej, choć podlegały wahaniom w zależności od sytuacji materialnej, a ta zmieniała się nie tylko w obrębie grupy wielkich właścicieli, lecz i w czasie. Wkrótce po I wojnie światowej życie codzienne większych właścicieli ziemskich straciło wiele z dotychczasowych uroków w związku z kosztami odbudowy i zagrożeniem parcelacją. *Zanika po części to, co było tego życia ozdobą i okrasą* – pisała w 1920 r. Anna Fudakowska – *te na szeroką skalę prowadzone dwory, te wakacyjne rozjazdy młodzieży, te serie gości (...) te huczne i gwarne połowania, te tradycyjne imieniny, z których robiło się trzydniowe zabawy*³⁰. Pod koniec lat dwudziestych czasy te zdawały się powracać, jednak wielki kryzys ponownie ograniczył możliwości finansowe sfery, tym boleśniej, iż do wyższego poziomu spożycia zdążono już przywyknąć. Oszczędności w wydatkach osobistych przychodziły więc ciężko, a wielu ziemian żyło ponad stan. *Mój brat* – wspominał Witold Gombrowicz – *choćby nie wiem jaką posuchę miał w kieszeni, zajeżdżał zawsze przed kawiarnię Lourse'a ele-*

ganeką dorożką, którą, gdy był już w ostatecznych tarapatach – brał na pobliskim rogu po to tylko, aby z niej wysiąść przed Lourse'm z należytym sznytem²⁸. Pod koniec lat trzydziestych możliwości finansowe grupy znów się nieco poprawiły, nie na tyle jednak, by dawne dobre czasy mogły powrócić.

Granice między konsumpcją a szeroko rozumianą akumulacją trudno jest zresztą wyznaczyć w przypadku wydatków wielkich właścicieli ziemskich. Na przykład w wielu bogatszych dworach gromadzono często cenne zbiory pamiątek historycznych, kolekcje sztuki czy biblioteki. Pewną część dochodów większych właścicieli pochłaniała dobroczynność lub różne wydatki, które można zakwalifikować jako ofiarność społeczną. Miała ona różne formy. Ziemianie należeli na przykład do czołowych fundatorów SGGW i KUL, świadczyli poważne sumy na tworzenie armii polskiej, finansowali budowę kościołów, szpitali i szkół. Najzamożniejsi arystokraci, jak Maurycy hr. Zamoy-ski, Edward hr. Raczyński, Alfred Chłapowski, Eustachy ks. Sapieha czy Jerzy hr. Potocki z własnej kieszeni utrzymywali ambasady R.P. w Paryżu, Londynie i Rzymie. Ziemianie brali też udział w licznych akcjach społecznych, na przykład pomocy żywnościowej dla bezrobotnych czy zbiórce na Fundusz Obrony Narodowej. Ofiarność ta wynikała z pewnością z różnych pobudek. W niektórych przypadkach zapisy na cele społeczne wynikały z braku potomstwa, a darowizny czy fundacje – z chęci szlacheckiego w wymowie ominięcia innych ciężarów publicznych. Czasem świadczenia były rezultatem swoistej presji środowiska, które miało przekonanie o swej szczególnej roli kulturalnej. Nie można jednak nie wspomnieć i o motywacji religijnej, czysto altruistycznej. Niezależnie od dbania o interes majątku zasadnicza większość właścicieli była katoli-

²⁸ M. Mieszczańkowski, *Rolnictwo...*, s. 355; W. Roszkowski, *Gospodarcza...*

²⁹ M. Rolbiecki, *Dochodowość gospodarstw wielkorolnych woj. poznańskiego na podstawie bilansów gospodarczych z lat 1924/25 i 1925/26*. „Roczniki Nauk Rolniczych i Leśnych” 1928, t. 20, s. 81–94; W. Tilgner, M. Zeyland, O. Biliński, Cz. Gertner, *Statystyka porównawcza dochodów i rozchodów gospodarstw wielkorolnych i matorolnych województwa poznańskiego za sześćdziesiąt lat 1930/31 do 1935/36*, Poznań 1938, bp.

³⁰ A. Fudakowska, *Zadanie ziemianek w chwili obecnej*. „Głos Ziemiański” 1920, nr 6, s. 116–117.

³¹ W. Gombrowicz, *Wspomnienia polskie*, Paryż 1977, s. 86.

kami, którzy pamiętali o zasadzie, że komu więcej dano, od tego się też więcej wymaga.

Pod względem ekonomicznym istnienie większych majątków prywatnych wydawało się celowe. Przy mniejszych nakładach pracy i kapitału dawały one większe plony oraz przychody, podtrzymywały zaopatrzenie rynku miejskiego i wojska w żywność, a także stanowiły ważną podstawę budżetu i eksportu. Przybliżone obliczenia wskazują, że całkowita parcelacja większej własności prywatnej w Polsce międzywojennej zmniejszyłaby podaż rynkową o około 10 mln q zbóż, co nie tylko zlikwidowałoby eksport rzędu 100 mln zł, ale wręcz postawiłoby Polskę przed koniecznością importu zbóż. Spadek przychodów rolniczych spowodowany ewentualną parcelacją ograniczyłby zapewne dodatkowo i tak wąski rynek wiejski na artykuły przemysłowe, a pewna wyższość cen artykułów rolnych wywołana taką sytuacją wywarłaby niekorzystną presję na koszty utrzymania, płace robotnicze i koszty produkcji w polskim przemyśle. Ponadto budżet państwa utraciłby znaczną część podatków. O skutkach takiej parcelacji przekonali się państwa, które ją przeprowadziły w okresie międzywojennym, a zwłaszcza Czechosłowacja i Rumunia, gdzie notowano zahamowanie rozwoju rolnictwa i spadek chłonności rynku wewnętrznego.

Ekonomiczna strona zagadnienia nie wyczerpuje jednak problemu. Historycznym dziedzictwem rolnictwa polskiego było przeludnienie wsi oceniane na 2,5 do 5 mln osób. Niewątpliwie gospodarstwa drobne były w stanie zatrudnić więcej osób na 1 ha użytków rolnych niż majątki. Czy jednak nawet konsekwentna parcelacja całej większej własności ziemskiej mogła rozwiązać problem? Otóż można mieć poważne wątpliwości. Według badań Instytutu Gospodarstwa Społecznego obszar ziemi niezbędny do pełnego rolnictwa ludności „zbędnej” na wsi polskiej wynosił pod koniec lat trzydziestych około 7,7 mln ha, podczas gdy zapas użytków rolnych możliwych do uzyskania z parcelacji całej większej własności prywatnej i publicznej sięgał zaledwie 4,6 mln ha³². Wymowa tych danych jest jednoznacznie pesymistyczna: nawet najbardziej radykalna reforma rolna mogła przynieść jedynie połowiczne rozwiązanie przelud-

nienia agrarnego przy zmniejszeniu podaży rynkowej, pogłębianiu trudności kryzysowych w przemyśle, skarbie państwa i eksporcie, a także przy uwstecznieniu kultury rolnej.

Pamiętając o brutalnej wymowie ogólnych danych nie należy jednak budować sobie łatwych stereotypów. Trzeba pamiętać o przewadze gospodarstw drobnych w intensywności hodowli oraz uprawie warzyw, a także o tym, iż wskaźniki przeciętne zacierają różnice w obrębie obu rodzajów własności. Istniały bowiem nie tylko dobre majątki i słabe gospodarstwa drobne, lecz również zaniedbane i źle prowadzone folwarki prywatne oraz kwitnące gospodarstwa chłopskie. Obserwacje dotyczące Polski międzywojennej nie dowodzą też istnienia jakiegoś uniwersalnego prawa o wyższości gospodarstw większych nad mniejszymi. W innych warunkach naturalnych, społecznych czy własnościowych przewagę ekonomiczną mogą bowiem mieć gospodarstwa drobne. W sumie trafna wydaje się uwaga Feliksa Bojarskiego, że *produkcyjność i intensywność gospodarstwa jest uzależniona od tego, kto i jak na nim gospodaruje, a nie zaś od tego, czy gospodarstwo ma 10 ha lub 500 ha ogólnej powierzchni*³³.

³² W. Kaszuba, *Zagadnienie rolnictwa na tle akcji parcelacyjnej*, „Drogi Polski” 1939, nr 3, s. 159.

³³ F. Bojarski, *Problem człowieka w rolnictwie*, „Głos Ziemi” 1939, nr 1, s. 1.

La grande propriété foncière privée dans l'économie de la Pologne 1918-1939

Dans l'économie de la Pologne du temps entre les deux guerres mondiales il y avait un contraste dramatique entre la supériorité des résultats économiques moyens obtenus en agriculture par la grande propriété foncière privée, comparés à ceux des petites fermes, et la nécessité de décharger l'énorme surpopulation de la campagne. Les études sur l'économie des grandes propriétés foncières privées montraient que dans maints domaines de la production elles donnaient de meilleurs effets économiques avec de moindres dépenses du travail et du capital. L'entier parcellement de gran-

des propriétés foncières privées pouvait réduire les récoltes moyennes, l'offre du blé au marché et les revenus des agriculteurs (comme, par exemple, en Roumanie), et par cela même limiter le débouché pour l'industrie ainsi que diminuer les rentrées budgétaires et celles d'exportation.

Cependant, même le parcellement conséquent de toute la grande propriété foncière, aussi bien privée que publique, ne pouvait procurer la quantité de terres arables indispensable pour satisfaire la faim de la terre en Pologne.

Jan Malinowski

Założenia programowe Polskiego Instytutu Narodowego

Jednym z wielu owoców, jakie zrodziło polskie Oświecenie, stało się olśniewające współczesnych odkrycie prawdy, że naród i państwo to nie to samo. Jeszcze Franciszek Karpiński, ubolewający nad rozbiorami Polski w „Żalach Sarmaty”, wołał: *Na roli ojców płaczą cudzoziemce! ..., Wisto! Nie Polak z ciebie wodę pije!*, a już odpowiadał mu Józef Wybicki: *Jeszcze Polska nie zginęła, kiedy my żyjemy...* Przeświadczenie, iż zasadniczym warunkiem trwania narodu, zachowania przezeń tożsamości – mimo braku autentycznego państwa – jest kultywowanie tego, co nazywa się duchem narodowym, pogłębiało się w miarę komplikującego się w ciągu XIX stulecia naszego położenia geopolitycznego i wzrastających represji. Znajdowało też ono nieraz dobitniejszy wyraz w wezwaniach kierowanych do społeczności polskiej przez naszych wieszczów. Zastąpienie ideologii romantycznej pozytywistycznym sposobem myślenia nie pomniejszyło znaczenia świadomości narodu dla jego przetrwania; wprost przeciwnie – spowodowało potwierdzenie postulatów Romantyzmu poprzez pogłębienie zadań do realizacji w tym zakresie w takich hasłach programowych, jak praca u podstaw, wiedza to potęga itp. Na progu dwudziestolecia naszej niepodległości misję rozwijania świadomości narodowej przejęło pokolenie Młodej Polski, niosąc dalej *oświaty kaganiec* w nowych przemyśleniach Żeromskiego i Wyspiańskiego, ale także Stanisława Szczepanowskiego¹, Antoniego Chołoniewskiego², Stanisława Przybyśwskiego³, Artura Górskiego⁴ i innych.

Kiedy zaś odzyskaliśmy upragnioną suwerenność państwową, okazało się, że problem nie stracił nic na aktualności, unowocześnione jedynie zostały – wobec wymogów ówczesnej rzeczywistości – kierunki jego realizacji. I tak potrzeba dalszej intensywnej pracy nad rozwijaniem świadomości narodowej zarysowała się szczególnie dobitnie.

[— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2 pkt 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. W ścisłej łączności z nią pozostawało zadanie wyprostowania stosunku społeczeństwa do państwa, który to stosunek w ciągu ponad stu dwudziestu lat działalności rządów obcych narodowi uległ zrozumiałym wypaczeniom. Niepoślednie miejsce w ówczesnym programie edukacji narodowej zajmowało także wychowanie ekonomiczne, pojmowane jako czuwanie odpowiednio wyszkolonych specjalistów nad stanem i rozwojem naszej gospodarki nadwierzzonej i premedytacyjnym zacofaniem jej w okresie zaborów, i grabieżą oraz perturbacjami spowodowanymi wojną światową. Zadań tych zresztą można by przypomnieć wiele. O tym, jak próbowano je wykonywać, spróbujmy przekonać się na przykładzie Polskiego Instytutu Narodowego (PIN), który w swoich czasach okazał się rzetelnym egzekutorem testamentu twórcy Króla-Ducha, jak zresztą i innych wielkich Polaków poprzednich stuleci.

Geneza PIN-u sięga lat poprzedzających I wojnę światową, kiedy to ludzie dobrej woli podejmowali niezbędne z narodowego i społecznego punktu widzenia zadania, jakich zaborcy nie dostrzegali, nie chcieli dostrzegać, lub którym wręcz zdecydowanie przeszkadzali, jak tylko mogli. Przykładem takiego działania może być Stanisław Jasiński pracujący na ówczesnej wsi galicyjskiej, dążący do ekonomicznego jej podniesienia i budzący wśród ludu świadomość narodową; także słynny Gospodarz z Wesela Wyspiańskiego, Włodzimierz Tetmajer; Antoni Chołoniewski walczący o właściwy stosunek zbiorowej myśli wobec Wielkopolski i Pomorza; Ludwik Stasiak niezłomnie wojujący o rewindykację polskich osiągnięć kulturalnych, pisarz, malarz, historyk sztuki; oraz wielu innych⁵.

¹ *Idea polska wobec prądów kosmopolitycznych*, Lwów 1901.

² *Duch dziejów Polski*, Kraków 1917.

³ *Szlakiem duszy polskiej*, Poznań 1917.

⁴ *Ku czemu Polska szła*, Warszawa 1918.

⁵ Narodziny inicjatyw związanych z PIN-em tak wspomina córka Stanisława Jasińskiego: „Najbliższe nasze środowisko składało się z literatów, malarzy, aktorów, z którymi ojciec omawiał dalszą działalność w niepodległym już kraju” (List Łucji z Jasińskich Kitzner-Kędzierskiej do Stanisława Poręby z 28 III 1974 r.). Myli się

Podczas wojny 1914–1918, szczególnie przy jej końcu, kiedy już niemal pewne było powstanie niepodległego państwa polskiego, ludzie ci zaczęli zastanawiać się nad zbiorowym obowiązkiem, jaki w oczekiwanej od prawie półtora wieku sytuacji politycznej stanie przed wyzwolonym narodem. Wnioski z ówczesnych refleksji i dyskusji były jednoznaczne: po strasliwym barbaryzowaniu życia polskiego w ciągu stu kilkudziesięciu lat, solidarnie przez wszystkich zaborców, trzeba możliwie najszybciej odrobić powstałe w takich warunkach zacofanie niemal we wszystkich dziedzinach. Było to zadanie, przed jakim nie stała dotąd żadna zbiorowość – chodziło bowiem nie tylko o likwidowanie zaniedbań, ale i o równoczesne nadążanie za innymi narodami Europy. Stało się więc sprawą oczywistą, że społeczeństwo musi dopomóc młodemu państwu, gdyż ono samo ogromowi tego zadania nie sprostą. Pewnik ten leżał też u genezy PIN-u.

Ponieważ jednak naród polski nigdy nie miał skłonności do podporządkowywania się nakazom państwowym, a w okresie zaborów wręcz traktował je jako sprzeczne z interesem społecznym, należało teraz – w odrodzonej ojczyźnie – jak najszybciej skorygować dawne sposoby myślenia. Dlatego też dążenie do odbudowania instynktu państwowego stało się drugim fundamentem PIN-u⁶.

Nadrobić zacofanie i opóźnienia w różnych dziedzinach życia, wykształcić w nie znanym dotąd narodowi zakresie ideologię państwową można było przede wszystkim, najsukcesyjniej i najszybciej, metodami oświatowo-wychowawczymi. W tym celu postanowiono przygotować armię instruktorów, która w bezpośrednim działaniu na wsi i w mieście, w codziennym kontakcie z masami chłopskimi i robotniczymi, rzemieślniczymi i urzędniczymi zadania te realizowałaby i w ten sposób przygotowywałaby dalsze zastępy i pokolenia takichże „instruktorów”. I to była kolejna postawka projektowanej organizacji społecznej.

Twórcy PIN-u rozumieli również konieczność przeciwstawienia się realnemu zagrożeniu dnia dzisiejszego i ewentualnej przyszłości: chodziło o bezpieczeństwo granic już uzyskanych, o przyszłościową rewindykację naszych ziem, których nam traktat wersalski nie zwrócił. [— — — —]

[Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. I to był następny, wcale niepośledni element genezy przedsięwzięcia będącego przedmiotem niniejszych rozważań.

Z ogólnych założeń programowych PIN-u wynikały cele szczegółowe i to: ideologiczne, dydaktyczno-wychowawcze oraz organizatorskie.

U najgłębszych podstaw ideowych Instytutu leżał niewątpliwie neomesjanizm. Wprawdzie w oficjalnych deklaracjach formułowanych na użytek szeroko pojętej opinii publicznej nie nazywano go *expressis verbis*, jednak nie ulega wątpliwości, że on właśnie stanowił ostateczny, najwyższy cel, do którego dążono i który uczyniono głównym kryterium wszelkich działań. W prasowych sprawozdaniach ze zjazdu organizacyjnego (Wąbrzeźno, 26 listopada 1921 r.) jeden głos w dyskusji zwracał szczególną uwagę reporterów – wystąpienie prof. Jana Belcikowskiego, który mówił o konieczności wszechświatowej ofensywy duchowej. W prowadzeniu jej zalecał oparcie się na tradycji wieku XV (Grunwald) oraz wieku XIX (powstania wyzwolenicze pod hasłem walki „za wolność waszą i naszą”). Konkretyzując cele owej ofensywy mówca stwierdzał, iż *Polska powinna wywołać w świecie wielką, powszechną rewolucję w koncepcji swojej narodowej, rewolucję ani społeczną, ani polityczną, ale rewolucję moralną*⁶. Program i plan tej rewolucji Belcikowski przedstawił do realizacji PIN-owi. Jest przy tym znamienne, iż – jak donosił tenże sprawozdawca – *bezpośrednio po przemówieniu prof. Belcikowskiego, urządzono obecnemu na sali autorowi „Ducha dziejów Polski”, p. Antoniemu Chłotniewskiemu, manifestacyjną ogromną i serdeczną owację*. Sapienti sat! Ta rewolucja moralna, o której marzyło się uczestnikom zjazdu wąbrzeskiego, jest przecież w prostej linii rodem z apostołstwa Królestwa Bożego na ziemi, jakie

zatem: dziennikarz bydgoski („Dziennik Bydgoski” 1922, nr 26), przypisując owe inicjatywy KUL-owi, a także ci, którzy zasługi założycielskie przyznawali Antoniemu Chłotniewskiemu,

⁶ *Polski Instytut Narodowy, „Zmartwychwstanie”, z. 1, s. 1–6.*

⁷ *Zjazd członków Polskiego Instytutu Narodowego w Wąbrzeźnie*, „Dziennik Poznański” 1921, nr 262.

zalecał swoim rodakom Adam Mickiewicz, tyle tylko że zmodernizowana i dostosowana do nowej sytuacji wywołanej I wojną światową.

W podobnym duchu, jednak już bez akcentowania posłannictwa wobec całego świata, rzecz pojmował A. Choleńiewski, który po przyjęciu entuzjastycznie zaoficerowej mu prezesury PIN-u wyraził przekonanie, że w *nowych warunkach potrafi nasza podziwu godna zachodnia Piastowska rasa wyczarować z głębin narodowego ducha i całemu plemieniu naszemu narzucić Polski Renesans*⁸.

Koncepcję „polskiego renesansu” inicjatorzy i członkowie-założyciele Instytutu traktowali jako posłannictwo zmierzające do zorganizowania źródeł pracy narodowo-społecznej *we wszystkich dziedzinach ducha, prawodawstwa i obyczajów*. Stąd też wynikał nacisk, jaki kładli na kształcenie i wychowanie przede wszystkim instruktorów, którzy by ziarno przekazane im w placówkach PIN-u rozsiewali jak najszerzej. Najistotniejszym warunkiem zrealizowania tak pojętego posłannictwa było spotęgowanie w społeczeństwie miłości ojczyzny. W tym celu Instytut za szczególnie pilny swój obowiązek uważał przeciwstawianie się wyrafinowanym działaniom na różnych etapach historii Polski, szczególnie zaś na ostatnim, jej nieprzyjaciół, którzy wykoślawiali naszą świadomość narodową poprzez bezcelne kłamstwa o polskich dziejach i literaturze, przemilczanie ideałów i zdarzeń niezbędnych do wzmacniania tej świadomości czy też przez jednostronność i nadmierny dydaktyzm czerpany z ich aż nazbyt wątpliwej moralnie historii – zamiast z naszej.

Wizja „polskiego renesansu” towarzyszyła też PIN-owi przez cały czas jego istnienia. Oto w szczytowej chwili osiągnięć Instytutu, podczas zjazdu bydgoskiego (9 i 10 grudnia 1922 r.), gospodarz miasta, dr Bernard Śliwiński, omawiając założenia ideowe tej instytucji uczynił to w taki sposób, iż sprawozdawca „Zmartwychwstania” (oficjalnego organu Instytutu) odnotował: *Całą rozprawę cechował duch Ks. Skargi, Ks. Staszica, duch Zamoyskiego kanclerza, Cieszkowskiego, Supińskiego, Szczepanowskiego*⁹.

Ideowy kręgosłup postulowanego i realizowanego przez PIN „polskiego renesansu” wyrażał się dewizą „Bóg i Ojczyz-

na", przypominaną przez działaczy Instytutu przy różnych okazjach. Jego szczegółowszą interpretację zawiera programowy artykuł, jakim redakcja „Zmartwychwstania” wprowadzała swoich czytelników w problematykę tego miesięcznika. Wykładnię zadań determinowanych tradycją i aktualną sytuacją odradzającego się państwa stanowi następujący fragment: *Fundamentalną ideową podstawą, na której opiera się i opierać będzie praca Polskiego Instytutu Narodowego, jest polskość i chrześcijaństwo, czyli to, co wyrażało się w starym naszym hasle: Bóg i Ojczyzna*¹⁰.

Przytoczony fragment deklaracji ideowej w pełni uzasadnia zatem oba określenia Instytutu: „Polski” i „Narodowy”. Uzasadnia, ale nie wyczerpuje ich zawartości merytorycznej. Stojąc bowiem na straży polskości i interesów rodzimych liderzy PIN-u stawiali sobie za cel także ekonomiczne wyzwolenie narodu polskiego spod dominacji elementów niepolskich. Program działania w tym zakresie w sposób poważny, wolny nawet od pozorów rasowej nienawiści, szowinizmu czy demagogii, pokrewny najpoważniejszym ideom pozytywistycznym, zwracał uwagę społeczeństwa polskiego na doniosłość narodowo-ekonomiczną problemu i w związku z nim postulował bardziej intensywnie rozwijanie rodzimego stanu średniego.

ZALOŻENIA DYDAKTYCZNO-WYCHOWAWCZE Instytutu wykryształizowały się równoległe do reprezentowanej przezeń ideologii. Głównym celem zamierzeń oświatowych PIN-u miało być, jak stwierdziliśmy to już uprzednio, wychowanie działaczy narodowych, a zwłaszcza tych, którzy podejmowaliby pracę na wsi. Zadania tego nie traktowano jednak na zasadzie wyłączności. Już bowiem u schyłku 1921 r. A. Chołojewski na łamach „Rzeczypospolitej”¹¹ informował, iż programowi wychowania pracowników społecznych dla wsi

⁸ Antoni Chołojewski, *Na gruzach krzyżackich*, „Rzeczpospolita” 1921, nr 338.

⁹ Żegota, *Uroczystość instalacyjna Polskiego Instytutu Narodowego*, „Zmartwychwstanie”, z. 5/6, s. 206–300.

¹⁰ *Polski Instytut Narodowy*, „Zmartwychwstanie”, z. 1, s. 1–6. Tenże artykuł pod nazwiskiem A. Chołojewskiego ukazał się również w wielu innych czasopiśmiech polskich, jak np. „Dziennik Bydgoski” 1922, nr 165, 166, 167; „Dziennik Poznański” 1922, nr 181; „Gazeta Cudańska” 1922, nr 171; „Głos Narodu” 1922, nr 169, 170; „Kurier Łódzki” 1922, nr 210; „Rzeczpospolita” 1922, nr 205.

¹¹ A. Chołojewski, dz. cyt.

towarzyszą liczne plany powołania do życia różnych szkół mających działać w tym samym kierunku. Jak się potem okazało, były to różne kursy handlowe, szkoły rzemiosł artystycznych, gospodarstwa domowego, studium malarstwa itp. Zależnie od swego charakteru, w zmiennych wprawdzie proporcjach, ale zawsze starały się one realizować trzy podstawowe składniki programowe: instruktorski, profesjonalny oraz kształcący narodowo. Ważę możliwie najściślej ich zintegrowania w procesie dydaktycznym uświadamiali sobie w pełni przywódcy PIN-u. Informując opinię publiczną o swych poczynaniach podkreślali: *Ma też Instytut pewną cechę charakterystyczną, niepraktykowaną w wyższych uczelniach bodaj od czasów starożytnej Grecji: oto prócz nauki obiera on sobie za główny cel – krzewienie cnót obywatelskich. Klasyczna harmonia umiejętności i etyki ma w Instytucie znaleźć swoje żywe urzeczywistnienie*¹².

O realizację wspomnianej tu harmonii dbano konsekwentnie przy opracowywaniu planów i programów nauczania. Z reguły znacznie wyprzedzały one uruchomienie jakiejś nowej placówki oświatowej, co potwierdza troskę o staranne i wnikliwe dostosowywanie ich treści zarówno do założeń ideowych jak i potrzeb merytorycznych. W zminiaturyzowanej skali to samo dążenie do łączenia zabiegów dydaktycznych z wychowawczymi można zaobserwować w akcji odczytowej. Jeśli nie zawsze podkreśla je temat prelekcji, to z reguły są one znacząco akcentowane w dość licznych recenzjach, stosunkowo szczegółowo odtwarzających treść wygłoszonych wykładów.

Spójność założeń programowych PIN-u w zakresie ideowym i dydaktycznym widoczna jest wreszcie w strukturze podejmowanej ofensywy narodowo-oświatowej: środkiem ciężkości stanowiło przygotowanie instruktorów – działaczy społecznych; szeroką falą starano się podnosić świadomość narodową w zakresie języka oraz kultury ojczystej odwołując się zarówno do tradycji i przeszłości jak i osiągnięć współczesnych; zabiegano także o kształcenie handlowo-ekonomiczne pojmowane jako oręż obronny wobec żywiołów obcych i lepiej niż rdzenni Polacy obeznanych z tą dziedziną. W wyjątkowych przypadkach, determinowanych regionalnymi warunkami (np. na kresach wschodnich

i zachodnich), narzędziem tej ofensywy były „wyższe kursy języka polskiego” różnych stopni, zależnie od przygotowania ich uczestników.

Trzecią grupę założeń programowych PIN-u stanowiły jego *ASPIRACJE DO SPRAWOWANIA MECENATU* w interesujących go dziedzinach życia zbiorowego lub też do *NADAWANIA* w odpowiednim kierunku *IMPULSÓW ORGANIZACYJNYCH*. Zagadnienie to jednoznacznie stawiał statut, który w § 4 punkt g) stwierdzał, iż Instytut *popiera wszelkie zakłady i szkoły ogólne i specjalne, zakładane lub prowadzone przez pokrewne organizacje*; zaś w punkcie i) oświadczał, że *tworzy i udziela zapomogi osobom kształcącym się w zawodzie instruktorskim jednej z gałęzi nauk i prac Instytutu*, względnie *przedstawia kandydatów do tych zapomóg i zajmuje się ustaleniem ich losu jako też losu wychowanków jednej ze szkół swoich*; wreszcie w punkcie l) tegoż § 4 zapewniał, że *popiera prace i zasługi uczonych, ekonomistów, społeczników, publicystów i działaczy narodowych, w drodze konkursów, udzielania nagród, premii, medali itp.* Przytoczone tu postanowienia statutu są sformułowane tak rzeczowo i dyrektywnie dla programu działań opiekuńczych i inspiracyjnych PIN-u, że zwalniają od obowiązku ich komentowania.

W dziejach naszej kultury Polski Instytut Narodowy był wprawdzie zjawiskiem efemerycznym (jego aktywność nie przekroczyła okresu 1918–1924), mimo to na tyle znaczącym, że zasługuje na monograficzne opracowanie. Ponieważ ramy wyznaczone niniejszym rozważaniom nie mieszczą takiego ujęcia, organiczmy się zatem do informacji, że realizacja omówionych wyżej założeń programowych PIN-u przejawiała się w dwóch podstawowych nurtach: oświatowym (działalność instruktorska, odczytowa, organizacja kursów, kolegiów, studium malarstwa, uniwersytetów ludowych, próba stworzenia akademii nauk społecznych) oraz akcji organizatorskich w zakresie kultury (Pomorska Rada Sztuki, wystawy plastyki polskiej, wydawnictwa, budowa pomników, imprezy teatralne, związek instruktorów). Finansowe podstawy działalności Instytutu stanowiły

¹⁷ „Żmartwychwstanie”, z. 2, s. 108–112.

dobrowolne składki członkowskie, dotacje różnorodnych instytucji samorządowych oraz wpływy z akcji oświatowych i wydawniczych.

Refleksja nad bogactwem form działania, podjętych w tak krótkim okresie istnienia PIN-u i w tak trudnych warunkach dźwignia się społeczeństwa polskiego po kataklizmach półtorawiekowej niewoli i zniszczeń spowodowanych wojną, pozwala na szacunek i podziw dla obywatelskiej postawy, patriotyzmu, entuzjazmu, ale także horyzontów ludzi, którzy podjęli się owych licznych a odpowiedzialnych obowiązków. Kim zatem byli członkowie, a przede wszystkim najbardziej zaangażowani działacze Instytutu? Z powodów taktycznych i propagandowych jego kierownictwo chętnie ujawniało ich nazwiska. Spotykamy wśród nich wielu wybitnych polityków i dygnitarzy państwowych, hierarchię kościelną, literatów i artystów-malarzy, finansistów, działaczy spółdzielczych, aktorów, wojskowych i wybitnych uczonych, dziennikarzy i bankowców. I tak, TYLKO PRZYKŁADOWO, pierwszą z wymienionych grup reprezentowali: Józef Beck, Władysław Jabłonowski, Aleksander Karszo-Siedlewski, Julian Nowak, Antoni Poniński itd. Spośród przedstawicieli episkopatu można wymienić kardynała Aleksandra Kakowskiego, biskupów Augustyna Losińskiego, Józefa Sebastiana Pelczara, Henryka Przeździeckiego, Adolfa Szełągka, Józefa Teodorowicza, a także Władysława Bandurskiego. Środowisko wojskowe miało bardzo licznych przedstawicieli, z których najślawniejsi to generałowie Leon Berbecki i Kazimierz Sosnkowski, pułkownik Aleksander Björklund. Naukę polską reprezentowało wielu wybitnych uczonych: Wilhelm Bruchnalski, Ignacy Chrzanowski, Antoni Górski, Józef Kallenbach – żeby wymienić tylko najbardziej zasłużonych. Z dziedziny literatury i sztuki zwracają uwagę nazwiska Stefana Żeromskiego i Stanisława Przybyszewskiego, a dalej: Włodzimierza Tetmajera, Mieczysława Frenkla, Juliana Fałata, Adama Grzymały-Siedleckiego, Henryka Opieńskiego, Wincentego Wodzinowskiego itd. Zaangażowanie w sprawę PIN-u wszechstronnie zatem pojmowanej elity ówczesnego społeczeństwa potwierdziło w swoim czasie jego prezydium konstatując, iż w składzie osobowym

Zarządu Głównego było sześciu przedstawicieli episkopatu polskiego, jeden czynny minister, a pięciu byłych, nadto przedstawiciele najpoważniejszych instytucji w Polsce rolniczych, rzemieślniczych, kredytowych, oczywiście nie mówiąc już *ex profeso* o siłach literackich i naukowych¹³. Do tej informacji dodajmy, że pierwszym wiceprezesem PIN-u był pierwszy rektor KUL-u, ks. Idzi Radziszewski.

Mimo imponującego niejednokrotnie zaangażowania jednostek Instytut był dziełem zbiorowym, tworzonym i realizowanym znacznym wysiłkiem społecznym. Poparły go i szczególną opieką otaczały instytucje, czynniki i osoby oficjalne. Protektorat nad całą akcją objęła najmłodsza podówczas z polskich uczelni, Katolicki Uniwersytet Lubelski. Zbiorowe członkostwo masowo zgłaszały miasta, związki komunalne, banki, sejmiki powiatowe, cechy itp. instytucje, wśród nich niemal wszystkie o charakterze oświatowym.

W szczytowym okresie swego rozwoju Instytut posiadał co najmniej 37 kół zrzeszających łącznie nie mniej niż 7900 członków, wśród których dominowały organizacje oświatowe, gospodarcze i związki komunalne. Jego zasięg formalnie przekroczył granice kraju, gdyż dwa lub trzy koła istniały w Stanach Zjednoczonych, a jedno we Francji – przy czym pozostaje kwestią otwartą, czy miały one charakter wspierający, czy też realizowały podstawowe zadania statutowe. „Zmartwychwstanie” (z. 2) sygnalizowało *liczne zgłaszanie się na członków zarówno pierwszorzędnym instytucji, jako też pierwszych obywateli w kraju*, a w sprawozdaniu Zarządu Głównego na dzień 10 grudnia 1922 r. czytamy, iż w szeregach PIN-u jest 30 sejmików powiatowych oraz 50 banków.

I w tym właśnie, zdawałoby się, najpomyślniejszym momencie rozwoju dokonał się przełom prowadzący do szybkiego kresu. Od połowy marca 1923 r. prasa, dotąd niemal codziennie informująca o przedsięwzięciach Instytutu, przestała pisać na ten temat. Ostatnia zaś wiadomość

¹³ Odpowiedź Polskiego Instytutu Narodowego „Dziennikowi Bydgoskiemu”, „Gazeta Bydgoska” 1922, nr 148.

o jego aktywności pochodzi z kwietnia 1924 r.; jest nią zapowiedź ukazania się kolejnego tomu Biblioteki Pomorskiej będącej jedną z inicjatyw wydawniczych PIN-u.

Jakie były przyczyny naturalnej śmierci tej instytucji, której działalność cieszyła się powszechnym uznaniem?

Podstawową stanowiły z pewnością kłopoty finansowe, gdyż PIN realizację rozlicznych swych zadań pokrywał przede wszystkim z jednorazowych prywatnych dotacji, a następnie dopiero ze składek członkowskich i niewielkich wpływów ze świadczeń oświatowych i wydawniczych. Następnie poważnym ciosem był szybko postępujący ubytek z szeregów Instytutu najaktywniejszych i najwartościowszych jego działaczy. Jedni ciężko chorowali i umierali (jak ks. Idzi Radziszewski, Włodzimierz Tetmajer, Antoni Chołoniewski, Ludwik Stasiak), inni zmuszeni okolicznościami życiowymi musieli przenieść się w różne strony kraju. Wreszcie istotną przyczyną rozwiązania się PIN-u były istniejące w tym właśnie czasie na zachodnich terenach Rzeczypospolitej konflikty dzielnicowe, podsycane przez kierujących się fałszywą ambicją niektórych lokalnych działaczy obawiających się „inwazji kulturalnej” byleż Galicji i Kongresówki.

Chociaż Instytut pojawił się na stosunkowo wczesnym etapie rozwoju polskiej oświaty dorosłych, chociaż istniał zbyt krótko, by pozostawić na nim trwałe znaczące ślady, to jednak nie wolno nie docenić jego pionierskiego charakteru – zwłaszcza w polskich warunkach.

Znaczenie Instytutu dla wychowania obywatelskiego sprowadzało się do: udowodnienia konieczności równoległego działania, a nawet zastępowania przez społeczeństwo państwa w realizacji jego podstawowych zadań; przekonania, iż takie wsparcie organizującej się dopiero państwowości jest nie tylko obowiązkiem, ale także żywotnym interesem narodowym.

Wiązały się z tym niewątpliwie IDEOWE zasługi PIN-u, wyrażające się przede wszystkim w tym, iż w sposób kompleksowy organizował on wszechstronny odpór wobec antypolskich poczynań na terenach najbardziej zagrożonych obcą ekspansją. Uzbrajając przedsięwzięcia w tym zakresie

w ideologię wynikającą z wickowych polskich tradycji proponował równocześnie program wychowania narodowego adekwatny do współczesnej mu rzeczywistości politycznej, wewnętrznej i zewnętrznej. Mimo krótkiego okresu rzeczywistej aktywności, położył niepodważalne zasługi dla UŚWIADOMIENIA NARODOWEJ TOŻSAMOŚCI wszystkich ziem. Jako narodowa instytucja oświatowa Instytut sięgał po najdalsze tradycje, dorobek i doświadczenia realizacyjne, metodyczne oraz warsztatowe, od czasów stanisławowskich poczynając poprzez zdobycze filomackie, praktykę czasów pozytywizmu, aż do końca I wojny światowej. Dzięki temu potrafił wypracować spójny i logiczny, chociaż złożony SYSTEM WYCHOWANIA I NAUCZANIA, wychodząc naprzeciw współczesnym założeniom kształcenia ustawicznego. Stosowanego przezeń zakresu środków realizacji założonego programu nie zdołała po dzień dzisiejszy wytworzyć żadna pokrewna mu instytucja społeczna.

Zamykając zatem szkicowe tylko z konieczności uwagi na temat Polskiego Instytutu Narodowego warto przytoczyć refleksję jego prezesa, sformułowaną w chwili osiągnięcia przez PIN pełnej aktywności, a oceniającą zasługi jego kreatora, Stanisława Jasińskiego: (...) *czasem w Polsce jeden obraz, podarowany w dobrej chwili, rozrasta się w olbrzymie muzeum, a myśl, rzucona przez istotę tak z pozoru mało społeczną, jak liryk-poeta, tocząc się jak lawina i niecząc w duszach entuzjazm, może dać życie tak olbrzymiej i błogostawionej w skutkach instytucji (...)*¹⁴.

¹⁴ A. Choloniewski, dz. cyt.

Les principes du programme de l'Institut National Polonais

Déjà avant la première guerre mondiale ainsi qu'au cours d'elle beaucoup de gens en Pologne réfléchissaient sur le devoir commun qui allait se présenter en face de la nation libérée. Il fallait éliminer les négligences et, évidemment, reconstruire l'instinct de l'Etat. En novembre 1921 eut lieu le congrès de l'Institut. Les membres-fondateurs regardaient comme leur mission „la renaissance polonaise“

„dans tous les domaines de l'esprit, de la législation et des mœurs“. De là provenait l'importance qu'ils attribuaient à la formation et l'éducation des instructeurs. L'idée fondamentale des travaux de l'Institut peut être réduite au mot d'ordre: caractère polonais et chrétien. L'Institut a pratiquement cessé d'exister déjà en 1924. Il fut quand même un phénomène significatif.

Danuta Jakubowska-Palczewska

Życie i działalność Cecylii Plater- -Zyberkówny

I dlatego jeszcze czasy nasze są piękne (...), że są pociągłem za prawdą, dobrem i nową formą piękną, za sprawiedliwością i że w wielkiej mierze, jeśli walka wre, nie chodzi w niej o jakieś korzyści materialne, ale o idee... Walka ta wszakże odbyć się nie może bez wstrząśnień, bez ofiar, bez konwulsji nawet, bez przejściowego nieładu. Chwila rodzenia ciężką być musi...

(C. Plater-Zyberkówna
„Ideal a młodzież”,
Warszawa 1908, s. 191)

Cecylia Plater-Zyberkówna, jedna z najbardziej zasłużonych kobiet swojej epoki – jak pisało o niej we wspomnieniach pośmiertnych – jest dziś postacią zapomnianą.

Fundatorka i organizatorka szkół i zakładów opiekuńczych, działaczka społeczna i publicystka, zapisała się chlubnie w dziejach szkolnictwa polskiego oraz intelektualnego ruchu młodzieży katolickiej w Polsce. Dzieła jej, kontynuowane przez współpracowników, przetrwały po jej śmierci; położyły im kres zmiany społeczne i polityczne w Polsce po II wojnie światowej.

Pamięć o niej żyje wśród wychowanek wiernych tradycji szkoły, którą „hrabianka” założyła i której była patronką do 1944 r.

Kim była kobieta, która potrafiła zaznaczyć swą obecność w dwu kolejnych, lecz jakże odmiennych epokach: w okresie pozytywizmu i w burzliwych latach modernizmu? Po jej śmierci powiedziano kiedyś, że przerosła ona

czasy, w jakich przyszło jej żyć i działać. Być może w tym tkwi zagadka jej niepospolitości.

Cecylia Plater-Zyberkówna wywodziła się z rodu Platerów, pochodzącego z Westfalii, którego gniazdem był zamek w miejscowości Broel. Jeden z potomków rodu osiadł w Inflantach około 1400 r. Rodzina Broel-Platerów dość szybko się spolonizowała i wielu jej członków zapisało piękną kartę w dziejach ojczyzny. Dziadek Cecylii Plater, Michał, urodzony w 1777 roku, dzięki małżeństwu z Izabellą Heleną, jedyną córką Jana Tadeusza barona Syberga z Wischling, spadkobierczynią rodzowego nazwiska i znacznych majątków w Inflantach, uzyskał prawo dołączenia nazwiska żony do swojego. Niebawem drugi człon nazwiska został spolszczony na Zyberk i Michał Plater-Zyberk stał się protoplastą nowego odgałęzienia rodu. Z małżeństwa tego pozostało dziewięcioro dzieci, z których najstarszy syn, Kazimierz (1808–1876), dziedzic majątków kurlandzkich (m.in. Schlossberg, spolszczony na Szłosberg i Hłukszta), ożeniony z Ludwiką z Borewiczów, był ojcem Cecylii Plater-Zyberkówny. Urodziła się ona, jako ósme ich dziecko, dnia 8 maja 1853 r. koło Błonia w majątku Passy.

Wspominając wiele wydarzeń z dzieciństwa, Cecylia Plater-Zyberkówna napisała: *...ulubioną moją bohaterką była Emilia Plater, w której ślady niêraz marzyłam wstąpić «gdy będę dorosłą»*. I stało się. W 1863 r. wybuchło powstanie. Dziesięcioletnia Cecylia podjęła próbę ucieczki z domu, by wziąć w nim czynny udział.

Może warto przy tej okazji wspomnieć, że sławna hrabianka Emilia Plater mieszkała wraz z matką u dziadka Cecylii, Michała Plater-Zyberka, w jego majątku rodzowym w Likśnie i stamtąd wyruszyła do powstania. Zapewne więzy rodzinne wzmacniały oddziaływanie na wyobraźnię dziewczynki legendy kobiety-wodza, ubóstwianej przez lud i żołnierzy, legendy wykreowanej w wierszu Mickiewicza „Śmierć pułkownika” zaledwie w kilka miesięcy po śmierci Emilii Plater.

Wiosną 1866 r. rodzice oddali trzynastoletnią Cecylię do szkoły Sacré Coeur pod Poznaniem. Przez cztery lata pobytu w szkole sercanek (jak wówczas nazywano zgromadzenie Sióstr Sacré Coeur) Cecylia Plater uczyła się dosko-

nale. Na ocalałych świadectwach figurują same piątki, a przejście z klasy do klasy wieńczyły wyróżnienia. Nic więc dziwnego, że świadectwu ukończenia ostatniej, siódmej klasy towarzyszyły liczne nagrody.

Młodość to lata wyteżonej pracy i nauki (m.in. języków obcych), podróży do Francji, do Włoch, konwencjonalnych obowiązków towarzyskich. W tym okresie pokochał Cecylię młodzieniec z „najpierwszej rodziny” w Polsce i zdobył przyrzeczenie otrzymania jej ręki. Przez jakiś czas młodzi pochłonięci byli planami założenia rodziny. Ale niebawem u obojga dojrzało przekonanie, iż uczucie swoje winni ofiarować Bogu. Wspólnie postanowili, że Cecylia odda się bliżej nie określonej jeszcze pracy apostołskiej, a młody człowiek – służbie kapłańskiej.

Dla Cecylii nastąpił ciężki okres podejmowania decyzji, jaką obrać drogę życia. Jak napisze w pamiętniku: *Borykałam się dość długo z tymi myślami, nie mogąc sobie z nimi poradzić, bo nie czułam w sobie żadnego powołania klasztornego. Marzyłam tylko o tym, aby być «wolną służką Bożą», wolną od wszystkich pęt ziemskich... całkowicie Jemu i na wszelkie najdrobniejsze posługi ku chwale Jego oddaną.* Jej wrodzona aktywność domagała się realizacji. W rezultacie decyzja podjęcia pracy apostołskiej połączyła się z ideą działalności patriotycznej, a konkretnie poświęcenia się sprawie wychowania dziewcząt w duchu chrześcijańskim i narodowym. Idea ta przybrała kształt pracy filantropijnej.

Na decyzję hrabianki wpływ miały dwa czynniki. Należała ona do pokolenia porażonego klęską powstania styczniowego. Pragnęło ono uratować i zachować zniszczoną substancję narodową, duchową i materialną kraju. Napotykało to ostre opory i restrykcje ze strony zaborcy. W tych warunkach filantropia stawiała się nie tylko względnie niewinnym szyldem maskującym działalność, która nie miała szans uzyskania zgody zaborcy, lecz także stwarzała możliwość zorganizowanej społecznie pracy na rzecz ojczyzny i narodu. Po drugie zaś sytuacja porozbiorowa szczególnie ostro zarysowała tzw. kwestię kobiecą.

Jakkolwiek dziewiętnastowieczne dyskusje na temat emancypacji kobiet wyrastały z różnych pobudek i odkrywały różne obyczajowe, społeczne i ekonomiczne aspekty

tej sprawy, to w Polsce dominowały względy ekonomiczne, które z biegiem czasu nabierały znaczenia. Dla kraju rolniczego decydujące były lata nieurodzaju, wahania na światowym rynku rolniczym, uwłaszczenie chłopów w Kongresówce po 1863 roku, a także liczne aresztowania, zsyłki mężczyzn i nieraz konfiskaty majątków ziemskich w ramach represji politycznych. Wszystkie te okoliczności doprowadziły do ogólnej pauperyzacji społeczeństwa polskiego i odbiły się bezpośrednio na ekonomicznym, a także społecznym położeniu kobiet. Wiele z nich musiało zastąpić zesłanych mężów, ojców i braci, wiele pozostawało samotnych po stracie narzeczonych lub mężów, wiele zmusił los do utrzymywania licznych rodzin. Od trzydziestych lat XIX wieku dwie fale dyskusji na temat emancypacji zdążyły się już przetoczyć przez polską prasę, ale dążenia i postulaty pozytywistów poszły dalej. Konieczność przygotowania kobiet do samodzielnego życia sprawiła, że pozytywści domagali się praktycznego wykształcenia kobiet, upatrując m.in. w nauce rzemiosł rozwiązanie ekonomicznej sytuacji kobiet. Co więcej, wysuwali także postulat dopuszczenia kobiet na wyższe studia. W interpretacji dyskusyjantów końca XIX wieku emancypacja oznaczała zrównanie kobiet z mężczyznami. Tak radykalnych głosów dotąd nie było.

Tego rodzaju intelektualna aura towarzyszyła Cecylii, gdy mając dwadzieścia cztery lata przystąpiła do realizacji swoich planów społeczno-apostolskich. Przybierała ona różne formy: od pracy wśród dziewcząt i młodych kobiet, poprzez działalność organizacyjną i piśmienniczą, a wreszcie pracę wśród młodzieży męskiej.

Dzieje Zakładu Rzemieślniczego i Szkoły na Pięknej ukazuje książka pt. „Szkoła Cecylii Plater-Zyberkówny“, opracowana zbiorowo na zlecenie Państwowego Instytutu Wydawniczego. Nie jest to jednak prezentacja całej działalności pedagogicznej. Prócz nauki wybranego zawodu i wykształcenia ogólnego dziewczęta mogły korzystać z internatu, czyli pensji, jak to się początkowo mówiło, małe dzieci uczęszczać do Zakładu Froebrowskiego, tj. rodzaju przedszkola; a młode panienki – do seminarium nauczycielskiego, które przygotowywało do zdobycia patentu nauczycielki domowej, umożliwiającego pracę w szkolnictwie,

oczywiście po otrzymaniu zezwolenia zaborcy. W budynkach na Pięknej mieścił się więc prawdziwy „kombinat” pedagogiczny. Dzieje Szkoły Cecylii Plater-Zyberkówny przedstawiło „Kalendarium” zamieszczone w „Przeglądzie Powszechnym” w r. 1983 (nr 4). Brak materiałów źródłowych uniemożliwił niestety przekazanie pełnych informacji o wszystkich formach działalności inicjowanych i kierowanych osobiście przez hrabiankę.

W kilka lat później, kiedy nastąpiła pewna stabilizacja nauczania na Pięknej, Cecylia Plater założyła drugą zawodową szkołę dla dziewcząt, tym razem Zakład Gospodarczy. Po kupnie folwarku w Chyliczkach koło Piaseczna i dostosowaniu go do wymagań dydaktycznych, szkoła została otwarta w 1891 r. Podobnie jak w przypadku Zakładu na Pięknej pani Plater szukała wzorów za granicą. Celem tych podróży była chęć wdrożenia w proces dydaktyczny szkoły w Chyliczkach najnowszych zdobyczy agrotechnicznych, umożliwiających racjonalizację i modernizację pracy na wsi.

Pod koniec lat dziewięćdziesiątych i w początkach XX wieku Cecylia Plater-Zyberkówna oddała się pracy organizacyjnej. Inicjowała wówczas powstanie różnych stowarzyszeń katolicko-społecznych. Współdziałała więc w założeniu Domu Opieki nad Ubogą Działwą, Warszawskiego Domu Sierot po Robotnikach, w powstaniu Czytelni Katolickiej; w 1904 r. wraz z Kazimierą Proczek zainicjowała powstanie Katolickiego Związku Kobiet Polskich, w którym przez dwa lata aktywnie pracowała. Między innymi uruchomiła przy nim Wyższe Kursy Naukowo-Pedagogiczne (1907 r.), a zadanie Związku rekomendowała w odczycie opublikowanym następnie pod tytułem: „Istota i cel związków – oraz treściwa informacja o Katolickim Związku Kobiet Polskich”. W tym samym okresie współdziałała w uruchomieniu Szkoły Ochroniarek Stefanii Marciszewskiej, a także przyczyniła się do powstania Ochrony Studenckiej na Czystem. Dodajmy, że równocześnie pracowała, tj. uczyła i faktycznie prowadziła dwie szkoły różnego typu: jedną na Pięknej, drugą w Chyliczkach.

Zarówno działalność pedagogiczna jak organizacyjna Cecylii Plater realizowała najbardziej ogólne hasła pozytywi-

stów: pracy od podstaw, pracy organicznej. Platerówna zaprezentowała tu swoje społeczne zaangażowanie oraz talent i umiejętności organizacyjne. Bo paradoksalnie – w pamięci ówczesnych i potomnych zapisała się przede wszystkim tym, co ją od pozytywizmu różniło. Rzecz niebagatelna – światopogląd. O ile pozytywiści zajmowali postawę laicką i mechanistyczno-materialistyczną, o tyle program hrabianki był całkowicie przeciwny, wyrastał bowiem z *zasady zasad* – jak pisała – tj. z nauki Chrystusa.

Wszelkim poczynaniom Cecylii Plater towarzyszyło głębokie przekonanie, że przyszło jej żyć i działać w okresie przełomu. Dała temu wyraz m.in. w słowach skierowanych do młodzieży: *Czasy są wspaniałe, bo w nich przejawia się budzące się życie, ruch, dążenie do postępu, do lepszego jutra... Są wspaniałe, bo są przejściem ze starej epoki w nową, bo są chwilą przetwarzania i przeobrażania formy społeczeństwa... bo są chwilą przełomową w dziejach, bo są uroczystą chwilą rodzenia* („Ideal a młodzież“, Warszawa 1908, s. 15). Dlatego też swoje doświadczenia rozszerzone przez liczne podróże, kontakty ze światłymi ludźmi, działalność społeczną, lektury i zdobytą wiedzę starała się przekazać. Pozostawiła spuściznę ponad 30 książek i broszur, które często podpisywała pseudonimami i kryptonimem: C.P.Z., X. Bogusław, Przyjaciółka młodzieży, Świerszcz, Wrzos. Poruszała zagadnienia wielkiej wagi, reagując żywo na wszystkie aktualne problemy. Z tej racji zapewne uchodzi za publicystkę. Istotnie pisarstwo jej cechuje umiejętność perswazji, przekonywania do swych racji. A przecież nie miała wcale zamiaru pisać i publikować. To bezsenność, która zaczęła ją męczyć w trzydziestym piątym roku życia, stała się impulsem do podjęcia przekładu francuskiej książki do nabożeństwa pt. „Manuel de piété d'enfant de Sacré Coeur“. Ale wydane w 1891 roku „Życie Katolickie“ (cz. I dwa wydania, cz. II – 1893 r.) okazało się książką całkowicie samodzielną i oryginalną. Oryginalność jej polega przede wszystkim na tym, że na końcu części I zamieściła Ewangelie na wszystkie niedziele i święta kościelne. W ten sposób torowała drogę posługiwaniu się mszałem.

Już w tej pierwszej publikacji pojawiły się wątki, które wejdą na trwałe do credo programowego Cecylii Plater-

-Zyberków w sprawach wiary. Stała ona na stanowisku, iż okres przemian światopoglądowo-społecznych, wzrastająca laicyzacja wymaga zajęcia przez Kościół i katolików czynnej postawy wobec świata, postawy fundowanej na prawie Bożym. Występowała przeciw pustej obrzędowości, która spłyca życie religijne: *Jesteśmy katolikami w pewnych porach roku, w pewnych okolicznościach, jako to np. około Świąt Wielkiejnocy, na gremialnych rekolekcjach, w dzień ślubu, przy łożu umierającego...* („Kobieta ogniskiem“, Warszawa 1914², s. 112). Lansowała ideę pobożności aktywnej, przenikającej troski, cierpienia i pracę, gdyż wtedy *pobożność twoja stanie się gruntowna, gdyż przejdzie w czyn, rdzeń życia twego, a życie stanie się prawdziwie życiem katolickim* („Życie Katolickie“, cz. I, s. 9). Przecistawiając się sentymentalnej dewocji uzasadniała na innym miejscu potrzebę związku wiary i intelektu, pobożności i pracy (np. „O pobożności prawdziwej i fałszywej“, Warszawa 1898³).

Dopiero jednak rok 1905 ujawnił, jak głęboki jest rozdział między intelektualistami a Kościołem. Rozwój nauk przyrodniczych, postęp cywilizacyjno-techniczny skonfrontowane z zacofaniem kraju stały się przyczyną ataków na Kościół. W dyskusjach brały górę te głosy, w których katolicyzm utożsamiano z konserwatyzmem, Kościół – z ciemnogrodem, a na arenie polemicznej pojawił się wojujący hałaśliwie ateizm.

W związku z tą ostatnią sprawą Cecylia Plater wymienia postać głównego aktora, „szonowej gwiazdy“ wystąpień na ten temat – ks. Izidora Wyśloucha, który zrzucił sutannę i pod pseudonimem „Szech“ budził sensację atakami na Kościół.

Plater-Zyberkówna występowała w obronie Kościoła uzasadniając, że cywilizacja techniczna może prowadzić do ucłowieczenia niehumanitarnych warunków pracy, niwelować rażące dysproporcje, ulżyć trudom i w tym sensie przyczyniać się do sprawiedliwości społecznej, którą dyktuje chrześcijańska miłość bliźniego (np. „Cywilizacja w świetle chrześcijaństwa“, Warszawa 1905, „O postępie w świetle chrześcijaństwa“, Warszawa 1907).

Omawiając problematykę światopoglądową rozszanę na kartach publikacji Cecylii Plater-Zyberkówny trzeba pod-

kreślić, że jej nicią przewodnią jest miłość, która od Boga płynie i ogarnia bliźnich. Jej zdaniem Boga trzeba kochać nade wszystko jako prawodawcę wszelkich wartości i hierarchii, a dopiero przez Niego – bliźniego. Inaczej w złaicyzowanym świecie Boga zastępują tuzinkowe i banalne bożyszcza stworzone na własną, ludzką miarę: władza, pieniądź, powodzenie...

Cecylia Plater-Zyberkówna lansowała taką koncepcję Boga-Chrystusa, przez którą najsilniej przejawia się moc miłości, a nie przymus czy lęk. Motyw krzyża jest – zdaniem autorki – wyrazem mocy i miłości Chrystusa do człowieka, miłości umożliwiającej jednostce zajęcie aktywnej i kreatywnej postawy wobec otoczenia i świata. Jest to w swej istocie koncepcja Boga chyba najbardziej nasycona elementami demokratycznymi. Wątki te podejmie i rozwinie później personalizm, a szczególnie Jacques Maritain.

Z pojmowania miłości Chrystusowej wywodziły się idee społeczne hrabianki. Szczególnie od 1905 roku problematyka społeczna znalazła poczesne miejsce w jej piśmarstwie. Autorka piętnowała kontrasty ekonomiczne i społeczne: wyrafinowany zbytek i bogactwo obok biedy i upodlającej człowieka nędzy. Za taki stan rzeczy – jej zdaniem – odpowiadały „klasy mienne“, lekceważące pracę, *do której przecież z wyroku Stwórcy na równi z wszystkimi są obowiązani. Nie groziłoby im wówczas owo straszne „biada“ zawisłe nad bogaczami. Są to wszystko prawdy elementarne dla chrześcijanina*. I konstatowała: *Cały ustrój społeczny jako rdzennie wadliwy ulec powinien radykalnym zmianom* („O pracy społecznej“, Warszawa 1905 r.).

Możliwość rozwiązania nabrzmiewającej i niemoralnej, bo z gruntu niesprawiedliwej sytuacji społecznej upatrywała Cecylia Plater w obowiązku pracy. Zagadnienie pracy przeżywa się od początku w jej wszystkich publikacjach. Autorka akcentowała nieustannie ewangeliczny nakaz miłości, który zakładał in nuce równość człowieka, a także równość w pracy jako wartości. Upominała się więc nie tylko o polepszenie warunków ekonomicznych dla robotników, lecz także domagała się czegoś więcej: broniła godności ludzi pracy fizycznej. Argumentowała, iż ten, kto służy, więcej daje niż ten, kto pracę wynagradza, płaci on bowiem jedynie

monetą za ofiarę z własnej osoby. Wartości te są wszak niewspółmierne.

Rolę i funkcję pracy pojmowała Cecylia Plater szeroko. Zgodnie z jej koncepcją przez pracę dokonuje się wymiana dóbr i usług; jest ona rodzajem komunikacji społecznej, a w ostatecznej instancji regulatorem życia społecznego. Toteż ten, kto uchyla się od pracy – pisała – popelnia grzech wobec społeczeństwa.

Podjęła więc próbę rozwiązania nabrzmiewającej groźnie kwestii społecznej przez pracę, traktowaną nie tylko jako uciążliwe zło dnia codziennego. A istniał wówczas ostry podział sfer zainteresowań, jaki się wytworzył na przełomie wieków: sprawy narodowe należały do kapłanów, sprawy społeczne – do socjalistów i ludowców. Dlatego tak nieufnie traktowani byli księża, którzy starali się przełamywać ten niepisany, ale tym bardziej przestrzegany «podział pracy». Nazbyt łatwo można było zostać okrzykniętym, jeśli już nie «socjalistą», to «modernistą». (M. Jagiełło, „Prąd” 1909–1914” „Przegląd Powszechny” 1984, nr 7–8). I tak się stało. W 1910 roku z katolickich sfer świeckich pod adresem Cecylii Plater-Zyberkówny padło oskarżenie o modernizm, tj. nakłanianie prawd wiary do aktualnych idei i prądów filozoficznych oraz nowinek naukowych. Epitet „egerii polskich modernistów” nie przeszedł bez echa i sprawa stała się głośna w prasie; włączyło się nawet „Ateneum Kapłańskie”, nie mówiąc o „Prądzie”, który bronił zajadle koncepcji autorki, a także własnego stanowiska w sprawach społecznych. Incydent ten świadczy o tym, jak trudno przebijały się nowe idee przez świadomość katolicką tamtego czasu.

W mniejszym stopniu rozwijała Cecylia Plater sprawę narodową. Być może jedną z przyczyn była cenzura; może dlatego, że wszystko, co było wówczas do zdziałania, czyniło się dla narodu i w imię jego dobra. W roku 1903 warszawski „Kurier Polski” ogłosił konkurs na temat: „Jaka jest nasza wada narodowa główna?” Praca Cecylii Plater-Zyberkówny zyskała drugą nagrodę i trzykrotnie została wydana pod tym właśnie tytułem. Odpowiedź sformułowana jest w kategoriach etycznych i można uważać, że stanowi owoc doświadczeń i przemyśleń autorki, jej credo programowe. Szansę rozwoju mają tylko te narody, które

się rządzią konsekwentnie jakąś stałą zasadą moralną. Stanowi ona precyzyjną miarę dobrego i złego, decyduje o rozwoju woli w dążeniu do osiągnięcia wytyczonego celu itp. Autorka omawia szereg polskich wad narodowych i dowodzi, że ich wspólnym źródłem jest niedostatek racjonalności, niechęć do kierowania się rozumem. Sprzyja to rozwojowi pobudek emocjonalnych ułatwiających usprawiedliwienie każdego postępowania. W rezultacie społeczeństwo naruszyło i utraciło zasady moralne, u podstaw których tkwi prawo Boże, „zasada zasad”. Zdaniem autorki ten poważny niedostatek w życiu narodu jest stosunkowo łatwy do odrobienia. W charakterze Polaków tkwią bowiem potencie, które pozwalają przyjąć optymistyczną wizję naprawy.

Lansując tezę o konieczności moralnego odrodzenia narodu autorka kieruje swą uwagę na podstawową komórkę społeczną, tj. na rodzinę i na kobietę, która jest jej fundamentem i architektem. Uważa bowiem, że *siła uczucia narodowego w matkach decyduje o mocy duchowej i trwaniu narodu* („Na progu małżeństwa”, Poznań 1928², s. 323). Cecylia Plater-Zyberkówna rozwija tezę: *Poprzez odrodzoną kobietę odrodzona rodzina, poprzez odrodzoną rodzinę odrodzone społeczeństwo*. Wyznaczając tak doniosłą rolę kobiecie autorka odwołuje się do autorytetu św. Tomasza z Akwinu pisząc, że matka musi powodować *nowe rodzenie się*, bo *życie duchowe społeczeństw bierze swój początek w drobnej komórce, którą jest serce kobiety...* („Kobieta ogniskiem”, Warszawa 1914², s. 112). Te zaś zadania może pełnić wyłącznie kobieta, i to kobieta oświecona, która kieruje się rozumem i zasadami etycznymi wynikającymi z katolickich norm społecznych. Wszczepianie tego rodzaju zasad w rodzinie i otoczeniu jest powołaniem i obowiązkiem kobiety. Autorka zwalcza mieszczański styl życia, mieszczański etos moralny. Wyzwała on egoizm, blichtr, materializm i powoduje laicyzację życia rodzinnego.

Rola, jaką Cecylia Plater wyznaczyła kobiecie w odrodzeniu narodu, stosunków społecznych i rodziny, decydowała o pojmowaniu przez nią emancypacji. Nie była zwolenniczką pełnego równouprawnienia, obyczajowego i w jakiejś mierze społecznego, jak głosili pozytywści. Jej zdaniem natura tak wyposaża kobietę, że ma ona właściwe

tylko sobie sposoby działania i tylko jej przynależne kręgi spraw i to umożliwia jej wypełnienie zadań, które przed nią stoją. Podkreślała, że pełne równouprawnienie niesie ze sobą niebezpieczeństwo wywołania dysharmonii życia.

Wydaje się, że poglądy Cecylii Plater trzeba widzieć nie tylko w kontekście wydarzeń i intelektualnej atmosfery epoki, lecz usłyszeć w nich głos wieloletniego wychowawcy, który stawiał jakiś ideał człowieka, proponował wizję świata przyszłości. W jej pisarstwie wyłania się dramatyczny obraz świata, z którego uchodzi Bóg – prawodawca wszelkiego ładu i porządku w aspekcie duchowym. Jest to przyczyna wewnętrznego rozdarcia człowieka i społeczeństwa. Dlatego autorka lansuje model człowieka oświeconego, tj. zakorzenionego w świecie i gruntownie wykształconego, który dyrektywy swego działania czerpie z prawd wiary i nauki Chrystusa.

W książkach stanowiących trylogię: „Kilka myśli o wychowaniu w rodzinie” (1903 r.), „Kobieta ogniskiem” (1909 r. trzy wydania), „Na progu małżeństwa” (1918 r. dwa wydania), a także w broszurze „Kobieta obywatelka” i wielu innych pracach i artykułach Cecylia Plater przekazała swym wychowankom wskazówki, jak realizować ów idealny model kobiety: żony i matki, człowieka społecznego i odnowiciela świata w Chrystusie.

Uciążliwa bezsenność, która trapiła panią Cecylię przez wiele już lat a jednocześnie jej wielka aktywność na polu organizacyjnym i pisarskim stawały się przyczyną utraty sił, osłabienia i wyczerpania. W konsekwencji zgodnie z zaleceniami lekarzy w roku 1913 przestała udzielać się w szkole na Pięknej. Uczennice wspominają dzień, w którym cichym i słabym głosem zęgną ją w wielkiej sali.

Jednak jej wycofanie się z pracy nie było pełne. Do śmierci kontynuowała działalność pisarską, a przypadek zrzucił, że zainicjowała jeszcze wielką pracę społeczną, którą osobiście kierowała do końca życia mimo ustępujących ciągle sił.

W 1903 roku, kiedy Cecylia Plater miała pięćdziesiąt lat, zdarzył się epizod, który zaważył na jej dalszej działalności. Powierzono jej wówczas krewnych, chłopców Jelskich – w wieku siedemnastu i osiemnastu lat. Opieka nad krewnymi skierowała jej uwagę na problemy młodzieży męskiej

i dało to początek działalności wśród młodych ludzi (szkoły średnie i wyższe). Od początku działalność ta szła kilkoma nurtami. Z jednej strony pani Plater pragnęła nadać możliwie oficjalne i zorganizowane ramy pracy młodzieży męskiej; z drugiej propagowała szeroko ideę zrzeszania się tej młodzieży (np. w pamiętnikach Towarzystwa Przyjaciół Młodzieży, w rocznikach tego Towarzystwa, w referacie wygłoszonym na Zjeździe Dziennikarzy Katolickich w 1907 r.). Po trzecie Cecylia Plater zaczęła publikować książki adresowane do młodzieży męskiej (pod hasłem „W imię postępu i prawdy”: „Na Przełomie” 1905, „Ideał a młodzież” 1908 r.). Prostowała w nich fałszywe poglądy, wskazywała ich źródła, kierowała myśli w stronę ideałów, które czekały na realizację. Książki te cieszyły się dużą popularnością i stały się niemal lekturą programową młodzieży katolickiej.

Związek młodzieży powstał i pod nazwą Towarzystwa Przyjaciół Młodzieży został zalegalizowany w 1907 roku. Celem jego było kształcenie i skupienie *takich młodzieńców, którzy dają nadzieję, że przyczynią się do duchowego odrodzenia narodu, aby tą drogą urobić dla kraju inteligencję prawdziwie chrześcijańską – jednomyślną w ideowości i kierunku działania, wykształconą, a w pracy skupioną* (B. Załuski, „Cecylia Plater-Zyberkówna. Życie i działalność wychowawczo-społeczna”, Warszawa 1930, s. 32–33). Młodzież akademicka gromadziła się, zazwyczaj 20–30 osób, w Kołach etycznych, by wysłuchać referatów o treści religijno-filozoficznej, społecznej, etycznej lub poruszających doniosłe tematy aktualne. Opracowywali je często młodzi, ale zapraszano również znawców pewnych zagadnień, np. ks. prof. Idziego Radziszewskiego, ks. prof. Jerzego Matulewicz, Wincentego Kosiakiewicza itp. Ogniska rodzinne gromadziły podobną liczbę młodzieży klas starszych, a zebrania odbywały się w *salonach poważniejszego domu rodzinnego kogoś z członków Towarzystwa* (tamże, s. 36), gdzie słuchano referatów i podejmowano dyskusje. W dwa lata po założeniu Towarzystwa młodzież akademicka zaczęła wydawać czasopismo „Prąd”, które ukazywało się w latach 1909–1914, a później w okresie międzywojennym (zob. M. Jagiełło, „Prąd”, dz. cyt.). Zaslugą Cecylii Plater

była opieką nad ruchem „prądowym” Odrodzenia, który był zaczątkiem akcji katolickiej. Poprzez koła etyczne i młodzież „prądową” wpływ Cecylii Plater obejmował nie tylko ważniejsze miasta polskie różnych zaborów (Kraków, Lwów, Poznań) lecz sięgał do Petersburga, a także Kowna, Dorpatu i Lipawy i w jakiejś mierze do uniwersytetów katolickich, jak Fryburg, Lowanium, Paryż oraz Wiedeń.

Dokonała tego kobieta, niewysoka i drobna, o niezbyt pięknej twarzy, ale opromienionej ciepłym spojrzeniem i uśmiechem. Zapisła się ona w pamięci wielu roczników wychowanków i wychowanków.

Po krótkiej chorobie zmarła na zapalenie płuc 6 stycznia 1920 roku. Wspomnienie pośmiertne pióra Marii Estreicherówny ukazało się w „Przeglądzie Powszechnym” w nr. 2/1920.

Vie et oeuvres de Cecylia Plater-Zyberk

Fondatrice et organisatrice d'écoles et d'établissements de charité, publiciste, occupée d'oeuvres sociales, son nom est célèbre dans l'histoire d'écoles polonaises ainsi que dans celle du mouvement intellectuel de la jeunesse

catholique en Pologne. Ses oeuvres, continuées par ses collaborateurs, ont survécu après sa mort, ce ne sont que les changements sociaux et politiques, survenus en Pologne après la II-e guerre mondiale, qui y ont mis fin.



WOJCIECH PAZDUR

teraz kiedy
jesteśmy
tylko we dwoje
możesz
opowiedzieć mi
wszystko
powierzyć każdą
choćby najskrytszą
tajemnicę
możesz
uronić nawet
słoną łzę
która spłynie
po twoim zmarszczonym
policzku
najczulsza
ty moja
ze wszystkich
ściano

listopad-grudzień 81

IX.

Ostatnia niedziela marca. Słonecznie i ciepło
Wsparty o drewnianą barierkę mostu wpatrujesz się
bacznie w szerokie koryto leniwie płynącej rzeki.
Radośnie szczeka twój ulubiony pies. Na wąskiej
ścieżce jakiś mały, może sześciolatek chłopak
wytrwale jeździ na hulajnodze. Karmię gołębia,
który właśnie nadleciał i usiadł na mojej
dłoni. „Widzisz, a jednak przetrwaliśmy
tę zimę” – powtarzasz z zachwytem. Obserwuję
twoje duże, niebieskie oczy. Ale przecież
„przetrwać” to wcale nie to samo co „istnieć”
Zrywa się lekki wiatr.

marzec 84

VI.

Wiesz
że tak bardzo chciałbym
Ci pomóc. Szczególnie teraz
o piątej nad ranem kiedy
wyczuwam dokładnie przyśpieszony
puls twojego serca. Usiłuję pojąć
ten ból i zwątpienie.
Ale nie wiem – czy potrafię
zaspokoić twój głód i czy
wystarczy słów, aby nasycić
wszechobecny niepokój.

maj-grudzień 83

IV.

O tej porze łączy nas zawsze
to samo, noc, samotność i tykanie
starego zegara. Żyjemy pewnie
w innym kraju, mieście, innym
zupełnie układzie odniesienia.
Myślimy teraz dokładnie o tym
samym. Czujemy niemoc, tylko
niemoc. Bezsilni w oku cyklonu.
Bezsilni w momencie, kiedy dyktatorzy
obmyślają jeszcze doskonalsze
zbrodnie, a wodzowie ulepszają
i tak dawno wypróbowane strategie.
Oddaleni i bezsilni. Bezsilni
i oddaleni. Ale musimy przetrwać
O tej porze łączy nas noc, samotność
tykanie starego zegara i wiara
– silniejsza niż nasza niemoc.

maj-styczeń 84

HALINA SITARSKA

*

*

*

Gdzieś za bezkresem
jest następny bezkres
za oddechem nowe życie
za podaniem ręki
jeszcze jeden człowiek
a w nas Pan
wieża strzelista
promień zebrany
w węzeł słońca
jedyne pełne słowo
niechaj nas wprowadzi
na swoje drogi
na szczyty
skąd trudno skoczyć
z zamkniętym sercem
otworzy dłonie
popękane troską
i pojedna nas z sobą

ALBUM PODRĘCZNY

Teresa Pągowska urodziła się w Warszawie, w której od lat znów mieszka. Jeszcze przed wojną znalazła się w Poznaniu. Tutaj też skończyła studia malarzkie pod kierunkiem Wacława Taranczewskiego (1951) i tutaj rozpoczęła pracę dydaktyczną, później kontynuowaną w szkole sopockiej (po lata sześćdziesiąte) i w warszawskiej ASP, której jest profesorem. Uważa, że miała szczęście do przyjaźni i to ze starszymi od siebie: z Taranczewskim, Zdzisławem Kępińskim, Janem Cybisem, Piotrem Potworowskim. Wspomina te szalone rozmowy o sztuce. Dziś ludzie już o sztukę tak się nie kłócą, w ogóle o niej nie mówią. Sama zawsze starała się dużo rozmawiać ze swoimi studentami – nie belfersko, ale swobodnie, na luzie – ponieważ zależy jej, aby docierali do istoty jakiegoś malarstwa, nie zaś poprzestawali na modach lub na smakowaniu obrazów. Tylko że studentów coraz mniej to wszystko interesuje, więc i coraz rzadsze są rozmowy o tym, co się dzieje w malarzu, jak on się cieszy cierpiąc.

Wystawia od trzydziestu lat; uczestniczyła w Arsenale (1955); pierwszy jej pokaz autorski odbył się w Sopocie rok później. Od tego czasu miała około trzydziestu dużych wystaw indywidualnych, w tym co najmniej połowę za granicą. Po wprowadzeniu stanu wojennego nieskończoną ilość czasu rysowała. W 1983 r. uczestniczyła w konkursie na scenę Zwiastowania zorganizowanym przy warszawskim kościele Św. Anny i zdobyła I nagrodę. Było to dla niej bardzo ważne i z racji osobistego stosunku do tematu, i ze względu na trudność zadania artystycznego, żeby – nie rezygnując z siebie, czyli malując po swojemu – stworzyć obraz, przed którym może uklęknąć nawet ktoś nieobyty ze sztuką współczesną. Pierwszą w kraju, po niemal pięćdziesięciu przerwie, wystawę swoich prac pokazała w warszawskiej galerii Studio w czerwcu 1985 r.

Wszelki feminizm jest jej całkowicie obcy, jak zresztą jakakolwiek programowość i formalizowanie stosunków między ludźmi. Bardzo lubi dom i ogród oraz kulinarne improwizacje dla przyjaciół. Wraz ze swoim mężem, znanym grafikiem Henrykiem Tomaszewskim, ceni sobie samotność i kameralne przyjaźnie, bardziej niż życie towarzyskie. I tylko nie rozumie pytania, jak znajduje czas na malowanie. Dla siebie odwróciłaby je: jak znajduje czas na wszystko inne?

Nie umie żyć bez muzyki. Ten przysłowiowy dreszczyk szczęścia był jej udziałem częściej nawet w kontakcie z muzyką niż z wielkim malarstwem.

Właściwie zawsze malowała postać ludzką: w jej uwikłaniach, nieuchronnościach, kontekstach; z jej zmysłowością, erotyzmem, dynamiką. Lubi duże formaty, lubi rozmach. Często maluje obrazy bardzo długo, choć wyglądają, jakby zrobione były szybko, od jednego razu. Pracuje zresztą nad kilkoma naraz. Zazwyczaj jeden obraz rodzi drugi, stąd cykle. Ale nie oznacza to gadulstwa – przeciwnie, stara się najwięcej treści zawrzeć w najbardziej lapidarnym przedstawieniu. Precyzja, prostota, syntetyczność ujęcia stanowi zamiar i jednocześnie osiągany cel malowanych przez nią płócien. To wymaga stałej czujności w trakcie pracy. Artysta, mówi za Świrszczyńską, jest to zwierzę metafizyczne.

Nie ukrywam, że sztuka to moja miłość, moje życie. Ale chciałabym uniknąć patosu, choć właściwie czemu? Myślę, że człowiekowi wolno czasem mówić, że kocha. Wiem, że kocham rodzinę, mojego psa... I jeszcze kilka osób... Dotyczy to także morza, nie wiem czy wszystkich mórz; chyba zresztą tak ogólnie przyrody.

No i na pewno kocham malować. Ale to jest skomplikowane, składa się z tylu elementów jakby niezgodnych, sobie wzajem przeczących. Nie potrafię tego wyjaśnić, nie umiem tego nawet opowiedzieć. Jest w tym rzeczywiście – jakkolwiek banalnie to zabrzmí – radość i rozpacz jednocześnie, zmaganie się nie tylko z sobą, ale z czymś tak ludzkim, że aż pozaludzkim, zmaganie się z tym, co przekracza pole naszej bezpośredniej obserwacji...

Fizyczność malowania mnie stwarza. Płótno, farby, pędzle, no i moje ręce – to jest to, z czego ma powstać obraz. Więc lubię tego dotykać, zmieniać się w to. Lubię być płótnem, farbą, pędzlem... więc obrazem?

Najważniejsze jest, aby istniał POWÓD OBRAZU. Tym powodem może być wszystko: brutalność dnia, sen, wiersz, czyjś ból, który stał się moim bólem. Byleby to coś było odczute przeze mnie z taką siłą, która sięga głębiej niż moje „wiem”. Trzeba na tyle ośmielić wyobraźnię, by uzyskać precyzję widzenia tego powodu. Ta intensywność wyobraźni, absolutna koncentracja i nieprzesadzanie niczego z góry mogą doprowadzić do znajdowania znaków własnych; znaków, którymi zapisujemy siebie, swoje przeżywanie świata.

Odważyć się powiedzieć, że mam umiejętność prawdziwej koncentracji, która dla uprawiania wszelkiej sztuki jest nieodzowna. O to u kobiet – z racji naszej fizyczności i kulturowego dziedzictwa – najtrudniej. Kiedy już przystępuję do płótna, kiedy zaczynam je atakować, istnieje dla mnie wyłącznie ono i ja wobec niego. To jest, mam tego świadomość, jakiś dar, coś, z czym się urodziłam. Jeśli zdarzy się w tej pracy olśnienie – poprzez napięcie, samotność, która odcina mnie, lepiej: wyizolowuje ze wszystkiego co dookoła – to ono rodzi poczucie, że akcja obrazu i jego zagadka, w które zostałam wciągnięta, nie dotyczy wyłącznie mnie, ale ofiarowuję je widzowi, daję mu szansę współuczestnictwa. Nuda, poczucie bezpieczeństwa, rutyna – to wróg ryzyka, uniesień, szaleństwa, tych elementów, które prowadzą do kreacji i pozwalają zapomnieć o konwencji.

Malarstwo – jak każda sztuka – wymaga dużej wiedzy, ale nie wolno pokazywać jej na zewnątrz, musi być ukryta w środku. Tak jak w środku nas ukryte są nasze sny, odczucia dźwięków czy zapachów, pragnienie poezji w różnych jej przejawach.

A szczęście? Kiedy oddaje się obrazom wszystko, co ma się w sobie, czasem uda się dotknąć Tajemnicy, zawrzeć jej przeczucie.

Cerkiew w Hajnówce

Ekumenicznie

Deszczowe popołudnie ostatniej niedzieli września spędziłem w miejscu zaskakującym i trudnym: w otoczeniu aniołów i świętych patrzących przenikliwym wzrokiem ikon ze ścian Soboru Uspieskiego, Błagowieszczeńskiego i Archangielskiego na Placu Katedralnym moskiewskiego Kremla. Zaskoczeniem było przeżycie religijne i artystyczne – w miejscu tak ateistycznym.

Katolicka katecheza nie przygotowuje do odbioru ikony przez postawienie jej na równi z Ewangelią. A bez ikony, i to ikony w określonej liczbie, nie istnieje architektura cerkwi – świątyni naszych prawosławnych braci. Znam mało cerkwi. Mam gdzieś wśród rysunków z Bułgarii szkic „stodolastej” – bo innych nie wolno było budować w czasach tureckich – cerkwi, w Arbanasie koło Tirnowa. Jej zewnętrzna forma w niczym nie przypominała sakralnej budowli. Wewnątrz była wspaniałą świątynią prawosławia – ucieczką z tureckiej niewoli w świat metafizycznej piękności aniołów. Były inne cerkwie bułgarskich gór, polskie cerkwie „carskie” z XIX wieku, ruiny sześciu cerkwi Neseber. Były też i dwie prawosławne świątynie w pracach dyplomowych białostockiej szkoły architektonicznej. Do tego trzeba dodać „Ikonostas” Pawła Floreńskiego i rozmowy Zbigniewa Podgórcza z Nowosielskim. Ale to ciągle mało, jak na pięcioletni „oficjalny dialog katolicko-prawosławny”, o którym pisze o. Hryniewicz w sierpniowym „TP”.

Te jesienne wrażenia z moskiewskich soborów, trudność przebicia się przez tajemnicę ikonostasu i jego prawie „magicznych” dla nas pięter-poziomów, mobilizują do otwarcia tej rubryki – ekumenicznie – na architekturę świątyń nie tylko formacji rzymskokatolickiej.

Przywołam dziś z trochę odległej pamięci zapis wrażeń, jakie odniosłem oglądając nową cerkiew w Hajnówce. Ten zapis będzie się różnił dokładnością od innych z tej rubryki. Byłem tam bowiem z zawodowej ciekawości architekta, a nie para-dziennikarskiej, do jakiej zobowiązuje mnie niniejsza rubryka. Stąd też i mniej danych, więcej subiektywnych impresji. Jechałem wtedy przez krainę brzoź i cerkiewek, przez miejscowości o białorusko brzmiących nazwach: Haćki, Hołody, 7bucz, i przez Bielsk Podlaski, z dwujęzycznymi tablicami. To było już wprowadzenie w inność.

Na skraju Hajnówki, nad nią, tu zabudowę nieznacznie wystają dwa stożki zakończone charakterystycznymi cebulastymi

kopułami. Nie ma wątpliwości, że to świątynia prawosławna. Świątynia katolicka w swojej symbolice architektonicznej nie dorobiła się, o dziwo, przez prawie dwa tysiące lat takiego zdecydowanego wyróżnika. A i te, które ewentualnie mogłyby pełnić taką rolę, zatraciły się w modernistycznych próbach kształtowania świątyni. Postmodernizm przywraca, co prawda, niektóre opatrzone formy przeszłości, ale bez tej dawnej świadomości jednoznacznego odczytywania ich przez wiernych.

Rzucająca się w oczy odrębność architektonicznej koncepcji cerkwi w Hajnówce, zaprojektowanej przez zespół Aleksandra Grygorowicza z Poznania, to nieregularny, miękko rzeźbiony plan. Jest to kompozycja przenikających się, organicznie kształtowanych betonowych łupin o krzyżowym, prawie gotyckim układzie, wspierających stożki niosące kopuły. Wyższy wyznacza nawet, niższy kryje wydzielone baptysterium o ośmiokątnym planie. Łupinowe dachy, wyrastające z nich stożki i cebule kopuł pokryte są „tylko” miedzianą blachą i nie złocą się tak jak świeżo odnowione zwieńczenia Nowodiewiczego Monastynu. Ta główna część świątyni – łącząc elementy symboliczne dla cerkwi, tak w sylwecie jak nawet w planie, z modernistyczną organiczną miękkością planu – sprawia pozytywne wrażenie zewnętrzne i na ogół podoba się tym, którzy zawędrowali do Hajnówki. Obcym tu dla mnie elementem – może dlatego, że rodem ze świątyń katolickich i to tych sprzed ćwierćwiecza – jest prawie wolno stojąca, bo połączona tylko scenograficzną arkadą, dzwonnica. Tak jakby autorem wydało się, że to, co stanowi sacrum, zaprojektowali zbyt tradycyjnie i wobec tego dla podkreślenia współczesności dodali corbusierowsko-niemayerowską papierową formę wieży. To fałszywie „zabrzmiało” w tej przyjętej metodzie kształtowania cerkwi.

Wnętrze: muszę przymknąć oczy i przywołać wyobraźnię. Na razie jest to biała rzeźba negatywu przestrzeni czekająca na mistrza ikony. Miał to być Jerzy Nowosielski. Wczoraj, na otwarciu jego autorskiej wystawy w Muzeum na Solcu, odnalazłem wśród wielu szkiców wnętrz również szkic Hajnówki. Ciemne, mroczne Niebo rozświetlone gwiazdami-postaciami aniołów i świętych. Wtedy w Hajnówce przypadkowy mój przewodnik – „zaciągając” – tłumaczył, że tu będą malować wnętrze prawdziwi Grecy. Nie wiem, jak dziś wygląda to wnętrze. Pewne jest, iż bez ikon nawet najwspanialsza architektura nie uczyni jeszcze cerkwi. *Dla pobożności prawosławnej ikona stanowi przedmiot nieodzowny – mówi Siergiej Bułgakow – ponieważ ikona daje poczucie „namacalnej” obecności Boga.*

Architektura Hajnówki jest odważną próbą modernistycznego postraktowania cerkwi. Na wystawie Jerzego Nowosielskiego moja

uwagę zwróciły obok wspaniałych ikon skromne „wolne szkice architektoniczne” prawosławnych świątyń. Nowosielski dowiódł już realizacją wnętrza kościoła w Wesołej, w jaki sposób traktuje trzeci wymiar. Nie będąc architektem robi to po swojemu, ale bezsprzecznie z olbrzymią wyobraźnią przestrzenną, której często brakuje nam – architektom. Te szkice dokładnie obejrzałem: Nowosielski proponuje w nich, na pewno nieświadomie, dojrzały postmodernizm oparty o zrozumiałe dla wszystkich przenoszenie w spotęgowanej skali prawosławnych archetypów architektonicznych. Myślę, że wróć do tego problemu współczesnej świątyni prawosławnej, opartej o nawiązanie do znaków przeszłości po zakończeniu realizacji nowej cerkwi w Białymstoku. Już zapowiada ona swoją jakością kolejny „ekumeniczny” esej w tej rubryce „PP”. Może w tym samym duchu pójść ze studentami inwentaryzować stare nagrobki na wolskim cmentarzu prawosławnym.

Albowiem, jak powiedział patriarcha Athenagoras I, zbliża się czas odzyskania *dawnego piękna jednego i nie podzielonego Kościoła*.

Konrad Kucza-Kuczyński

Cerkiew w Hajnówce

Autorzy:

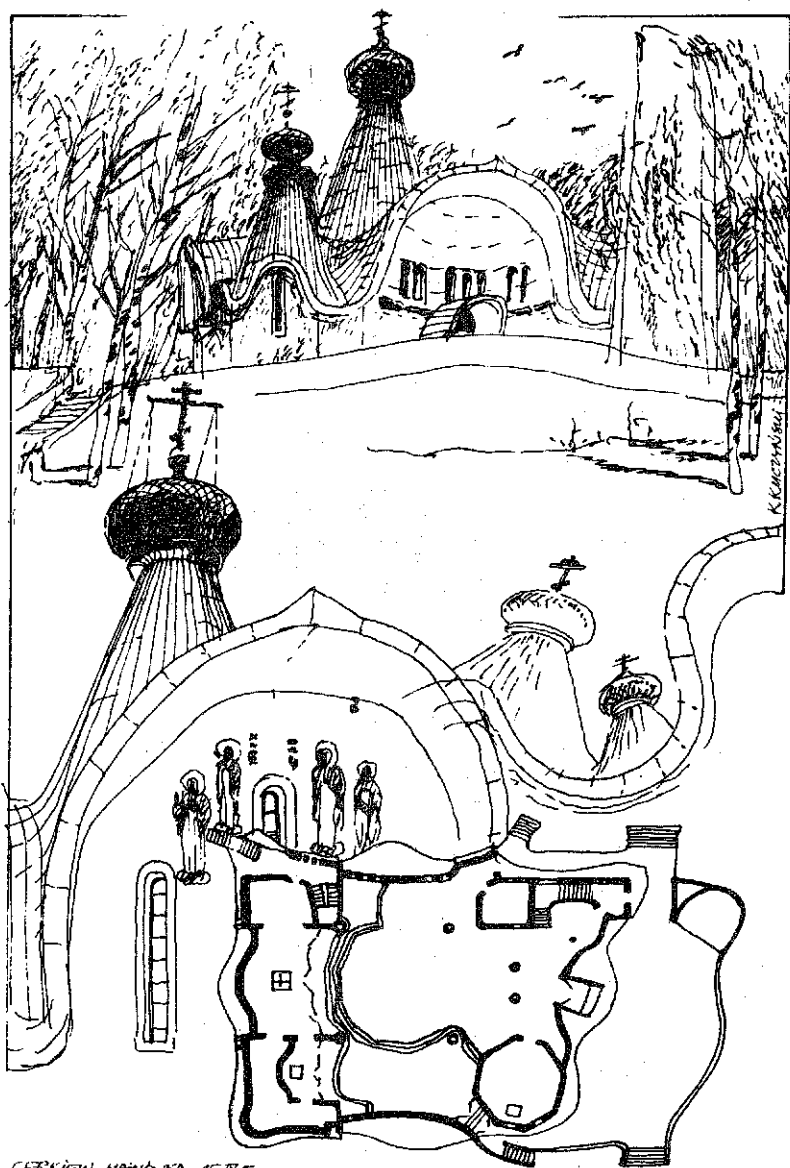
Aleksander Grygorowicz, Izasław Bitas, Tadeusz Dąbrowski

Ogólne dane użytkowe:

powierzchnia zabudowy – 1000 m²

kubatura – 15000 m³

UWAGA: w/w dane wg „Architektura” nr 5/1980



CERKIEW. "JAJCOWKA". 15.11.85

Obserwacje

Jakość życia

W odstępie kilku lat ukazały się w Polsce staraniem PWN dwa tomy raportów słynnego Klubu Rzymskiego. Ostatni został wydany w 1982 r. i nosi tytuł „Uczyć się – bez granic”. Opracowali go trzej autorzy: James W. Botkin, Mahdi Elmandoria i Mircea Malitza.

Książka ta nie zawiera żadnej ekscytującej „wizji”, ale sprawy w niej poruszane z pewnością dotyczą przyszłości, kształtu i losów naszego globu. Także i na tym obszarze Europy, gdzie stoją przed Polakami różnorodne dylematy, wynikające z określonej rzeczywistości historycznej, dobrze jest sięgnąć po obydwie tomy Raportu. Dobrze, choć ryzykownie, albowiem nie da się ukryć, że nasze jednostkowe oraz zbiorowe życie, stan naszej świadomości, nasza niejasna, powikłana i kręta droga w przyszłość zdolne są – w świetle Raportu – wzbudzić uprawniony lęk przed dalszymi losami kraju. A to przede wszystkim dlatego, że konfrontując treść książki z rodzimymi realiami łatwo dostrzeżemy, iż zamiast wychodzić z „zaścianka” Europy, skręcamy raczej na obrzeża cywilizacji świata.

Dlaczego? Lista owych „dlatego” byłaby zbyt duża.

Pokróćce ją prezentując można tu zaliczyć, jako główne, planowanie, by tak rzec, całej organizacji kraju – planowanie społeczne, materialno-organizacyjne i kulturowe; planowanie potrzeb i ich rozwiązań, co przecież w rezultacie, w perspektywie wyrazić się zawsze musi w treściach postaw i światopoglądów.

Planowanie takie w Polsce nie istnieje, a gdyby ktoś w to nie wierzył, niech zada sobie trud przejrzenia tych setek enuncjacji na temat społecznego planowania – i niech porówna je z życiem. Planowanie jest u nas zwrotem sakramentalnym, zaczerpniętym ze sfery dogmatu, i na tym wyczerpuje się jego funkcja. W przyziemnej zaś sferze praktyki panuje kurs na doraźność, „akcyjność”, krótkowzroczność, kurs na niszczycielską ekstensywność. Prześledźmy to na jednym przykładzie.

Jest nim ochrona i zabezpieczenie naturalnego środowiska człowieka.

Ludzkość wkracza w okres skrajnych dylematów – stwierdzają autorzy Raportu. – W tym samym czasie, kiedy era nauki i techniki przyniosła nam (...) potęgę, jesteśmy świadkami (...) problemów, zaskakujących nas nieoczekiwaną złożonością. Możliwe jest jednocześnie bezprecedensowe spełnienie aspiracji ludzkości, jak też ostateczna katastrofa. (...) Musimy wyrwać się z owego zakłętą kręgu,

w którym nasza zdolność zjawisk nie nadąża za ich złożonością, póki jeszcze można wywierać wpływ na nasz los i naszą przyszłość i w jakimś stopniu nad nimi panować. (...) Dzisiaj solą współczesnej gospodarki jest energia, zaś jutro może się stać nią żywność. Bliższe niebezpieczeństwo zagraża (...) tak zwanym zasobom odnawialnym. Do niebezpieczeństw tych należy (...) coraz szybsza zagłada (...) zwierzyny i roślinności. Jeśli tendencje te utrzymają się, nasze środowisko ekologiczne, zdrowość i jakość życia poniosą wielki uszczerbek. (...) Postęp nauki i techniki rozkłada się nieproporcjonalnie i podąża w niewłaściwym kierunku. Tak się dzieje i u nas.

Polacy są mieszkańcami rozstajów. Tu z dawien dawna rozchodziły się drogi Europy, tutaj historia nikomu nie pobłażała. Tu hasło „nie czas żałować róż, gdy płoną lasy” obowiązywało na długo, zanim je wypowiedział poeta.

Specyficzna jest mentalność społeczeństwa rozstajów. Wyznacza ją niematerialistyczny system wartości. Ograbiane co jakiś czas ze swego dorobku, udręczone ciągłymi zawieruchami dziejów, społeczeństwo polskie wyniosło dla ubezpieczenia naczelną swoje dobra w niedosiężną sferę duchową. Ale pozostawały inne „pomniki”, łąki i pola, rzeki i lasy. I chociaż poeta użał się nad losem borów: *pomniki nasze, ileż co rok was pożera kupiecka czy rządowa moskiewska siekiera* – przecież las trwał. „Nie będzie nas, będzie las” – mawiano.

I oto teraz okazuje się, że polski las może nas nie przeżyć.

Był on skarbem, zda się, niewyczerpanym. Wprawdzie nie kreowaliśmy naszego otoczenia, jak Anglicy, nie przysposabialiśmy go, aby na nas – jak na Szwajcarów – zarabiał; wprawdzie, niestety, ani lasów i drzew, ani też całej ojczyściej przyrody nie nauczyliśmy się szanować, ale żyliśmy w niej i z nią i przenieśliśmy ją do literatury, poezji i myśli naukowej – od Jana Kochanowskiego do Walerego Goetla.

Zniszczenie przyrody jest jedną z największych klęsk, jakie na Polskę kiedykolwiek spaść mogły. W przededniu tej klęski żyjemy już dzisiaj. A przecież ciągle nie umiemy uczulić na nią odpowiednio wyobraźni; temat ochrony środowiska naturalnego uznajemy za prywatną manię grupki profesorów. Wrażliwi na straty wojenne nie umiemy uzmysłwić sobie strat niesionych przez pokój, przez pewną organizację pokoju. Polska jest dla nas wciąż duża, przyroda wciąż hojna, krajobraz bezustannie uroczy, aczkolwiek uczeni z Krakowa stwierdzają bez przesady, że krajobraz ten jest już właściwie nie do odtworzenia. Możemy nań patrzeć jak na fotografię umarłego.

W kategorii ochrony środowiska naturalnego winna się także znaleźć ochrona środowiska kulturowego.

Swojego czasu warszawscy intelektualiści zdołali uratować Kazimierz nad Wisłą dzięki zwróceniu się do Generalnej Prokura-

tury. Ale oszpecającej unikalny teren górski zaporze w Czorsztynie już się zapobiec nie dało. Podobnie było z Portem Północnym w Gdańsku. Warszawski Ursynów zbudowany został częściowo na terenie przepięknych, olbrzymich sadów, na glebie, która mogłaby stanowić naturalne zaplecze żywnościowe stolicy. Wiele lat temu naukowcy z Instytutu Uprawy, Nawożenia i Gleboznawstwa błagali decydentów o wyznaczenie innego miejsca na lokalizację Azotów, nie zaś Puławy: w słynnym trójkącie Puławy – Kazimierz – Nałęczów. Dziś chorują tam drzewa, podobnie jak w Krakowie mury i kamienie.

A my, czy chorujemy? My też nie będziemy już wkrótce wytrzymać od murów i drzew. Polska statystyka, jak i polska prasa, przekazują swoją wiedzę człowiekowi tak, aby – niczym ów straszny mieszczanin z wiersza Tuwima – widział *wszystko osobno*, żeby mu się nie z niczym nie kojarzyło, ale jest to zabieg magiczny, wynikający z infantylnych założeń propagandowych, wedle których słowo kojarzy się ze słowem. Tymczasem słowa kojarzą się i konfrontują z faktami, z rzeczywistością. I powstaje wówczas sytuacja, po trosze nawet zabawna, kiedy to ustalony i przeanalizowany przez fachowców stan rzeczy spotyka się z „odgórnym” dementi. Miało to miejsce pod koniec ubiegłego lata, gdy w paru czasopismach i w prasie codziennej ukazały się materiały: dyskusje, omówienia specjalistycznych raportów na temat środowiska naturalnego w Polsce. Wzbudziły one duże zaciekawienie i niepokój, całkowicie zrozumiały wobec zimnej wymowy faktów. Nie były to zresztą pierwsze tego typu omówienia, a ponadto traf chciał, że w toczących się wówczas dyskusjach przedwyborczych, zwłaszcza na terenie okręgów szczególnie zagrożonych, ochrona środowiska była bodaj sprawą numer jeden. Fragmenty tych dyskusji prasa zamieszczała obficie, toteż owo sławetne dementi, niczym zresztą nie poparte, mogłoby jedynie uweselić i piszących, i czytających, gdyby nie fakt, że tradycja podobnych sprostowań już się u nas przyjęła, choć życie, któremu te sprostowania zaprzeczają, toczy się dalej, niezależnie od administracyjnych konstatacji.

Dostał mi się do rąk projekt uchwały Narodowej Rady Kultury, która na sesji plenarnej 19 marca 1985 r. rozpatrzyła „Raport o stanie kultury naszego środowiska materialnego”, przygotowany przez Zespół d/s Architektury Otoczenia Człowieka w porozumieniu z innymi środowiskami. W wyniku tych obrad Narodowa Rada Kultury stwierdza m.in.: *W ciągu 40-lecia Polski Ludowej, dzięki ogromnemu wysiłkowi społecznemu i gospodarczemu nie tylko odbudowano straszliwe zniszczenia z czasu wojny i okupacji, ale przekształcono Polskę z kraju o zacofanym rolnictwie w uprzemysłowione, dynamicznie rozwijające się państwo.*

Niestety jednak, wskutek niezmiennego dążenia do efektów ilości-

ciowych, które zdominowało jakościowe aspekty rozwoju społeczno-gospodarczego, rozwój ten został drogo okupiony obniżeniem poziomu kultury środowiska materialnego, w którym przyszło nam żyć. Przejawia się to w nadmiernym i nieoszczędnym wyczerpywaniu często nieodnawialnych zasobów i walorów przyrody, które warunkują zdrowy fizycznie i psychicznie rozwój społeczeństwa. (...) Narodowa Rada Kultury jest zdania, że (...) racjonalne wykorzystanie zasobów przyrody oraz kształtowanie i użytkowanie środowiska materialnego jest przedmiotem wielu resortów i wszystkich władz terenowych. (...) W ten sposób rzecz sprowadza się do SYSTEMU EDUKACJI NARODOWEJ, do zmiany sposobu myślenia o środowisku i zachowaniu się w nim.

Jakość życia... Nawołujemy do niej, ale kiedy od słów i propagandowych haseł przejść do działania, wówczas równie gromko i przekonywająco powołujemy pod broń wszystkie przeciwargumenty, z demonem kryzysu na czele. Podobnie rzecz ma się z kulturą: „słowa, słowa, słowa”. Cytowany wyżej tekst posiada i ten walor, że sprawę ochrony przyrody wiąże ściśle z ochroną środowiska materialnego, że stwierdza wprost: *Charakter i kształt otoczenia (...), w którym żyjemy, jest ostatecznie odbiciem naszego sposobu życia, naszych umiejętności i aspiracji; jest miarą stopnia gospodarności, dyscypliny społecznej i harmonii wewnętrznej. Jednym słowem, jest świadectwem naszej kultury.* Tak stawia sprawę również Raport Rzymski; tych tekstów nie da się zdementować, tak jak nie można oficjalnie i z wysoka zaprzeczyć, że zagrożona jest świętokrzyska Puszcza Jodłowa czy lasy wokół Spały, że ginie unikalna Pustynia Błędowska, że na koniec rojowiska wielopiętrowych pudełek, zwane eufemistycznie dzielnicami, modelują ludzką wyobraźnię na kształt koszarowy, a przy tym częstokroć nie zapewniają mieszkańcom clementarnych wygód.

Nie są to sprawy „małe” i – jak wiele innych – nie dadzą się wycofać ze świadomości za pomocą fetysza kryzysu. Nie dadzą się zagadać ani zdementować. W tym samym czasie, kiedy arbitralnie negowano wartość naukowej informacji o stanie przyrody, felietonista „Polityki” uskarżał się na „kwaśny deszcz” niszczący drzewa w osiedlach położonych blisko Huty Warszawa. Prawie też jednocześnie „Polityka” zamieściła materiał o dewastacji zasobów przyrody Zagłębia. Kto więc miał rację, aczkolwiek nie o dziennikarskie racje, ale wręcz o zdrowie ludzkie tu chodzi?

A w przypadku, kiedy zła jakość życia zagraża już nie tylko kulturze, ale zdrowiu społeczeństwa, cały ów problem zaczyna nabierać wagi etycznej. I tak też przypuszczalnie się stanie.

Maria Walendowska

Wśród pamiętników

Pokolenie przełomu

Zygmunt Zaremba urodzony w 1895 roku w Piotrkowie, zmarły w 1967 w Sceaux pod Paryżem. Czołowy działacz Polskiej Partii Socjalistycznej w latach II Rzeczypospolitej, w czasie okupacji organizator konspiracji socjalistycznych pod kryptonimem „Wolność, Równość, Niepodległość”, po wojnie emigracyjny działacz polityczny. Książka, o której tu mowa, nosi tytuł „Wspomnienia”, podtytuł „Pokolenie przełomu”. Przygotował ją do druku zaopatrząc w przedmowę i objaśnienia Marian Marck Drozdowski.

W zamieszczonych w aneksie listach do córki, odśladających zamysł dzieła, autor podkreślał: *Chcę napisać o naszym pokoleniu, które myślało, że będzie mierzyć pod przyszłe zasiewy* – a niespodzianie los kazał mu wziąć udział w najgłębszych przemianach kraju. Od początku chciał tę książkę wydać w Polsce, dedykując ją po norwidowsku *Dzieciom naszych dzieci*. Mówi ona o pokoleniu dojrzewającym w latach 1910–1918 i do tego okresu jest ograniczona. Chronologicznie sięga nieco wstecz, aby ukazać podglebie, z którego autor wyrastał. *Pokazać nasze grono w wirze zdarzeń – takie stawiam zadanie, a nie pseudohistoryczne studium, bo na historię jeszcze czas*. Polityka jest tu często obecna, bo autor wcześniej stawał w obliczu politycznych wyborów. Ale jest to polityka przedstawiona ze staraniem o autobiograficzną wierność, tak mianowicie jak w młodych latach jawiła się przed autorem, wtedy stawiającym pytania i domagającym się odpowiedzi: *Nie przyjęcie tego wyboru oznacza to samo, co stanąć po stronie obecnego ładu, bo bierność ludzka jest najpotężniejszym środkiem ochronnym istniejących porządków* (s. 95). To o samym początku politycznej drogi.

Jeśli w zgodzie z zapisem pamiętnika cofnąć nieco jego chronologię, to ujrzymy 10-letniego Zygmunta, syna zbiedniałej rodziny szlacheckiej o powstańczych tradycjach, jak biega po łąkach na peryferiach Piotrkowa. Rewolucja i strajk szkolny 1905 roku są jeszcze sprawą starszego rodzeństwa i ich przyjaciół. Wnet widzimy go w kręgu pierwszych konspiracyjnych wtajemniczeń. Wyjeżdżając do gimnazjum w Warszawie prędko zmienia szkołę Chrzanowskiego na Kreczmara. W tej pierwszej raz go endecka atmosfera i rychło popada w konflikt z prefektem. Po roku 1910 widzimy go w Związku Młodzieży Postępowo-Niepodległościowej. To mu nie wystarcza. Wstępuje do Polskiej Partii Socjalistycznej organizując samokształceniowe kółka wśród robotników. W obliczu nadciągającej wojny stara się rozumieć fascynację legionową

swoich przyjaciół, ale jej nie podziela: czy niesamodzielne formacje wojskowe mogą przybliżyć niepodległość, czy nie zgubią robotniczej sprawy? Na tle tych pytań bliższy mu jest Feliks Perl niż Józef Piłsudski, z którym spiera się jako 17-letni młodzieniec z otwartą przyłbicą. W czas wojny znajduje się w Charkowie, organizując Zjednoczenie Socjalistyczne Polski skupiające różne kierunki. Zaremba jest wtedy – i do ostatnich kart książki – radykalny w poglądach. Z entuzjazmem wita rewolucję marcową. Z krytycyzmem, ale jednak afirmującym – rewolucję październikową, rozumiejąc trudne uwarunkowania jej początków. Po powrocie do kraju w roku 1918 jest współorganizatorem Rad Delegatów Robotniczych, pragnie, aby reformy społeczne uczyniły powstającą Polskę najbardziej demokratyczną: *Lewica partyjna* – notuje pod koniec książki zdanie przyjaciela – *ma wielkie zadanie pilnowania klasowego charakteru partii, ale by spełnić je, musi jak najgorliwiej bronić partyjnej jedności, będącej jedyną gwarancją roli partii w życiu narodu* (s. 353). W końcowym okresie wojny i w miesiącach narodzin niepodległej Polski Zaremba jest świadomy zagrożeń płynących z siły prawicy narodowej. Rady Delegatów Robotniczych mają być środkiem nacisku na reformy w tym państwie (i dlatego szuka bez powodzenia porozumienia na tym forum z komunistami). Naczelnika państwa socjaliści powinni popierać nie jako charyzmatycznego przywódcę, ale jako rzecznika reform społecznych i politycznych, zapisanych w prawodawstwie pierwszych niepodległych miesięcy, kiedy na czele rządu stali Daszyński i Moraczewski. Radykalizm Zaremby ma jednak granice. Działając na terenie Rosji zabiega o skupienie wielkiej (przeważnie wojennej, przymusowej) emigracji, aby wracała do kraju, bo tam jest jej miejsce. W rewindykacjach wewnętrznych trzeba iść daleko, ale pod niczbywalnym warunkiem niepodległości państwa polskiego. Temperament, charakter i determinacja sprawiają, że w 24. roku życia znajduje się w kilkuosobowym gremium Centralnego Komitetu Robotniczego Polskiej Partii Socjalistycznej.

Dla historiografii (mimo łatwych do odszyfrowania opustek) jest ta książka źródłem zagęszczającym sieć faktów, które – choćby i ogólnie znane – przez szczegółowość właśnie lepiej pozwalają poznać atmosferę i przeżycia ówczesnej aktywnej młodzieży. Czytając jednak książkę tylko politycznym tropem łatwo zgubić w niej to co najcenniejsze – świat przeżyć, przemyśleń i wyboru dojrzewającego chłopca. I łatwo też nawet w uczciwie zamierzonej syntezie spłaszczyć to 10–15-lecie sprzed Listopada. Ileż w nim było niewiadomych, wzlotów i upadków, nadziei, entuzjazmu i depresji. Gdyby to przedstawić w formie wykresu temperatury, byłby to wykres, którego linie wznoszą się i opadają stromo. Po porywach roku 1905 przyszła depresja. W „roku owym” ulice pełne były

manifestantów i śpiewu, a w kilka lat później, gdy autor organizował PPS-owskie kółka samokształceniowe, były one bardzo nieliczne. Na Powiślu zbierało się czasem trzech-czterech robotników, aby porozmawiać o swoich sprawach, kiedy kobiety z dziećmi szły do kościoła. *W sześć lat po rewolucji panowały nastroje klęski, paniczny lęk przed prowokacją, zdwojona ostrożność w stosunkach z otoczeniem* (s. 177).

Niepodległa? W tym pokoleniu w wielu środowiskach młodzieży bardzo była chciana. Ale przed nadciągającą wojną hipoteza głosząca, że przyszła Polska może się wyłonić z równoczesnej klęski wszystkich zaborców, była hipotezą równie dobrze polityczną, co naukowo-fantastyczną.

W roku 1912 Zaremba stawiał sobie pytanie o kierunek działań Związku Młodzieży Postępowo-Niepodległościowej: *Czy mamy poprzestać na dotychczasowej deklaracji ogólnych zasad postępu czy niepodległości, czy też mamy się określić jako młodzież socjalistyczna?* (s. 147). *Czuliśmy się socjalistami i wyciągaliśmy z tego wnioski, które były na ogół obce innym środowiskom związkowym* (s. 149). Na tym tle stał się ze Stefanem Starzyńskim, w czym można odczytać zapowiedź odmienności ich dalszych życiorysów politycznych. Ale to rozstanie z przyjaciółmi pociągało uczucie osamotnienia. *Byli mi bliscy, kochałem ich za ten zapał, entuzjazm, gotowość oddania życia za swą wiarę, ale nie potrafiłem się włączyć do nich i świadomość tego ciążyła mi okropnie. Nigdy już później w życiu nie odczuwałem tak silnie wyobcowania z gromady* (s. 205). Na innych kartach odnotowuje Zaremba labilność nastrojów w pierwszym okresie wojny, *zapatrzanie większości społeczeństwa w kierunku wschodnim*. I jeszcze jedno spostrzeżenie z tego samego okresu: *Skazani jesteśmy na tymczasowość... Tymczasowości towarzyszy zawsze rozprężenie najsilniejszych nawet ośrodków politycznych* (s. 198). Ewakuacja fabryk i bezrobocie rozpraszały robotników. Praca samokształceniowa zupełnie zanikła.

W czasie pobytu w Charkowie od początków roku 1916 prowadzi prace samopomocowe wśród Polaków a potem samokształceniowe wśród ewakuowanych kolejarzy warszawskich. Po wybuchu rewolucji marcowej organizuje Zjednoczenie Socjalistyczne Polskie, skupiające różne skłócone do niedawna kierunki. Zjednoczenie nie okazało się trwałe, bo stosunek do rewolucji był zróżnicowany, choć zróżnicowany inaczej niż w latach późniejszych. Optyka PPS-owska była taka: uczestniczymy w rewolucji rosyjskiej, bo to wielka sprawa, ale w niej podkreślamy sprawy nasze, polskie. Obstawiał przy tym stanowisku Kazimierz Pużak. Zjednoczenie się rozpadło, w jego miejsce większość utworzyła sekcje PPS.

Jak wspomniałem, z ówczesnej perspektywy nie tak to wyglądało jak z późniejszej. Znamienne, że w wyborach do konstyтуanty PPS-owcy głosowali przeważnie *na kandydatów Partii Bolszewickiej, głoszącej hasło samostanowienia narodów wchodzących w skład imperium rosyjskiego, gdy inne ugrupowania zdradzały wyraźnie tendencje centralistyczne* (s. 257). Nawet po zniesieniu konstyтуanty przez bolszewików Zaremba uważał, że *dla socjalistów i rewolucjonistów nie było wyboru: trzeba stać mimo wszystko (skrepią serdce, jak mawiali Rosjanie) po stronie nowej władzy rewolucyjnej, przeciwko wszelkim knowaniom reakcji* (s. 257).

Po rekonesansie w początkach 1918 roku wraca do kraju. Jak widział Warszawę połowy 1918 roku, do jakich działań się włączył?

PPS-owcy Warszawy stanowili tego roku potężną gromadę, zakorzenioną w związkach zawodowych, połączoną siecią kontaktów w kuchniach ludowych, których zadania nie sprowadzały się do administracji. Był to w stosunku do lat niedawnych obraz zmieniony i krzepiący. Ale zadania na najbliższą przyszłość rysowały się ogromne. Na wschodzie rewolucja, na zachodzie zapowiedź klęski i także rewolucja w mocarstwach centralnych. Polscy socjaliści niepodległościowi pragnęli wyzyskać to dla rewolucyjnych zmian w niepodległej Polsce. Zaremba uważał, że – wzmacniając presję robotników przez Rady Delegatów Robotniczych – można uzyskać dużo w konflikcie z prawicą. Rząd Daszyńskiego, potem Moraczewskiego, przyniósł wiele postępowych zmian w ustawodawstwie społecznym. Ale pole manewru socjalistów nie było szerokie. Rady Delegatów nie mogły się rozwinąć bez uzgodnienia choćby zasady sporów z komunistami, którzy stosowali obstrukcję, optowali bowiem za rewolucją europejską i nie aprobowali powstającego państwa. Z kolei czy Piłsudski popierany przez socjalistów i zbliżone ugrupowania centro-lewicowe mógł nie szukać u schyłku 1918 roku kompromisu z Narodową Demokracją, która dominowała w Wielkopolsce (ciągle nie zjednoczonej) i w Naczelnym Komitecie Narodowym w Paryżu? Wybory do Sejmu Konstytucyjnego wykazały, że prawica ma wśród wyborców polskich wpływy bardzo potężne. W związku z tym Zaremba pisał: *Dymisja Rządu Ludowego – zburzyła doszczętnie całą koncepcję budowy państwa na szerokiej podstawie zmian społeczno-gospodarczych przy bezpośrednim udziale klasy robotniczej w kształtowaniu nowych stosunków. Stało się jasne, że odtąd albo musimy wejść na tory legalnej polityki opozycyjnej, w rodzącym się parlamencie polskim w oparciu o ściśle zorganizowaną klasę robotniczą... Albo? Nie było żadnego „albo”: Przy awanturniczej taktyce musielibyśmy oddać wszystkie atuty w ręce komunistów* (s. 334).

Polska Partia Socjalistyczna nie poszła tą drogą. Jednoczyła wtedy bliskie sobie a w tak różnych warunkach kształtowane

organizacje polityczne, w których spotkać się mieli galicyjscy parlamentarzyści i kongresowiaczy konspiratorzy. W dawnym zaborze rosyjskim PPS miała za sobą 27 lat historii, w której od początku łączyła hasła niepodległości i demokratycznego socjalizmu. Miała za sobą mądre zdanie Engelsa, że robotnikom polskim niepodległość Polski jest niezbędnie potrzebna. Jesienią 1918 roku niepodległość stawała się faktem. Był ten fakt dla PPS-owców konstytutywny. Może dlatego Zaremba z taką sympatią charakteryzował Antoniego Szperkowskiego: *Klasowa, ostro zarysowana świadomość nie zastaniała mu szerokiego horyzontu życia narodowego, lecz nakazywała zrobić wszystko, by robotnik już teraz, nie czekając na ostateczne zwycięstwo, przestał być buntującym się najemnikiem a poczuł się w pełni obywatelem swego narodu* (s. 328).

O poprawę niedoskonałych urządzeń nowego państwa Polska Partia Socjalistyczna walczyła ze zmiennym szczęściem. Ale przez udział w jawnym życiu publicznym poprzez sejm, prasę, organizacje partyjne i związkowe, przez egzekucję ustawodawstwa społecznego, przez spółdzielczość i samorząd terytorialny uczyniła wiele, aby obraz robotnika-obywatela przekształcał się z postulatu w coraz powszechniejszą rzeczywistość.

Jan Górski

Chcemy być sobą... (2)

„Zostawcie mnie, odczepcie się“

„Cześć!!

Będąc w Jarocinie dostałam (...) ankietę (...). Postanowiłam do Ciebie napisać, bo sądzę, że możesz mi pomóc w moich kłopotach.

Nazywam się Elżbieta, mam 20 lat, pracuję w biurze i jestem jedyną dziewczyną w naszym mieście, która jest punkiem. No i naturalnie dzięki temu mam kłopoty. Moje sąsiadki i moi znajomi, a właściwie znajomi moich rodziców za wszelką cenę chcą wyciągnąć mnie z tego, jak oni określają, bagna. Gdybym ćpała, nie pracowała i tylko włóczyła się – to inna sprawa. Przecież to jest moje życie. Nikt nie ma prawa w nie ingerować. Każdy ma prawo do własnego stylu bycia i sposobu ubierania się oraz własnego sposobu patrzenia na świat. Dlaczego mam być tępiona przez ludzi ubranych w kulturalne spodnie i koszulki? Przecież ja mogłabym ich także tępić, bo inaczej wyglądają niż ja. Co jakiś czas przychodzę do domu z okiem podbitym albo rozbitą głową, no i wtedy zaczyna się piekło. Moi rodzice mówią wtedy, że dobrze mi, bo gdybym wyglądała „normalnie“, to z pewnością nie obrywałabym.

Ja nie chcę, a właściwie nie mogę być taka jak reszta i mimo wszystko dobrze mi jest z tym wszystkim.

Proszę – jeżeli możesz – napisz mi, jak mam moją mamę przekonać, że to nie jest nic złego. Piszę „mamę“ bo (niedawno) umarł mój ojciec. Przecież tym, że inaczej wyglądam i inaczej myślę, słucham innej muzyki – nikomu nie zagrażam. Nikogo w to nie wciągam, nie wpierniczam się w niczyje życie. Chcę, żeby w moje także nikt nie wchodził na siłę.

Czekam na rady.

Cześć

Pretoria“

Ludzie nas próbują zgniebić / za to, że jesteśmy tu / wszystko wokół wstrętnie zimne / chciałbym bardzo umrzeć młodo / To moje pokolenie... (1965 The Who).

Zestawiam list Pretorii z roku 84. z wcześniejszą o niemal 20 lat piosenką The Who, a mógłbym ich przytoczyć setki z ostatniego trzydziestolecia istnienia muzyki rockowej, jak choćby: *Nie patrz na mnie tak beczelnie / twój ojciec lepiej wie co jest grane / powiedz tym swoim kumpłom szmaciarzom, / że nie masz dla nich czasu: / Ple, Ple, Ple / - Nie odszczekuj się („Yakety Yak“ – 1958).* Albo inne

przykłady dialogu z rodzicami: *W środę rano o piątej, gdy wstaje dzień, / cicho zamyka drzwi sypialni, / zostawia kartkę „myślałam, że powiem coś więcej” / schodzi do kuchni przyciskając chusteczkę, / cicho przekręca klucz w tylnych drzwiach / idąc po schodach jest wolna: / ONA – „Daliśmy jej z siebie wszystko” / PORZUCA – „Daliśmy jej wszystko co można kupić” / DOM – „Poświęciliśmy jej nasze życie!” / Porzuca dom po tylu samotnych w nim latach – Pa, Pa (The Beatles – 1967). To tylko ludzkie gry, których masz nie przestrzegać: / W porządku, mamó, mogę to zrobić / (Bob Dylan – 1965).*

Czuje się jak dziwadło / ludzie urągają mi wzrokiem / (The Strangers – 1977). Te bardzo wyrywkowe przykłady zaczerpnięte z różnych okresów funkcjonowania kultury młodzieżowej dotyczą jednego z najbardziej bolesnych problemów młodego pokolenia, który tak często jest wyrażany poprzez muzykę rockową: prawa do własnych odmiennych poglądów, do własnego stylu bycia, życia, wyglądu, postępowania, i mówią o niezrozumieniu intencji i systemów wartości młodzieży przez ich rodziców w szczególności i przez dorosłe społeczeństwo w ogóle.

Poprzednio mówiłem o stosowaniu społecznym pojęcia „obcy” i „nam obcy” jako środka piętnowania innowacji i wymuszania konformizmu grupowego lub społecznego. Tu widzimy przykłady stosowania tych metod przez osoby najbliższe, które nagle stają się tak dramatycznie obce. Nie przypadkiem, jak pisze Pretoria, dorośli starają się wyciągnąć ją z *tego, jak oni określają, bagno*. Ruch hippiesów, rockersi, greaserzy itp. style kultury młodzieżowej – w ostatnich latach punk – widziane są z zewnątrz jako źródła „demoralizacji” i „deprawacji” młodzieży. Występuje tu opisywane przez socjologów, np. R. K. Mertona, zastępowanie analizy skutków, przyczyn i funkcji zjawisk społecznych przez oceny moralne podejmowane na podstawie własnego wąsko pojętego zasobu wartości. „Bagno” jest oceną tego, co można dostrzec nie wnikając w sens zjawiska takiego jak punk: dostrzega się „obrzydliwy”, „nienormalny” wygląd punków, widzi się ich głośne, czasem prowokacyjne zachowanie, pyta się znajomego punka o „ideologię”, a ten coś bąka niewyraźnie o anarchii, zagładzie świata, powszechnej agresji i przemocy. Mówi o przemocy? – to znaczy, że ją pochwala (nie tak jak my, którzy jesteśmy przeciw przemocy i walczymy o pokój, choć musimy się zbroić, utrzymywać wojska, policję, ale tylko dla samoobrony). Punk mówi coś o anarchii? – nie nie rozumie ze świata, w którym konieczny jest ład i porządek i trzeba go utrzymać nawet za cenę ofiar. Jego „ideologia” jest niespójna, niezyciowa, prowadzi donikąd – to nihilista. A skoro nihilista i anarchista – to znaczy, że jest niebezpieczny dla społeczeństwa, ładu, moralności. Oni chodzą grupami, siedzą gdzieś, nie wiadomo

gdzie, słuchają tego dzikiego hurgotu. A jak nie słuchają, to na pewno się narkotyzują i uprawiają nierządny seks. Dziewczyna, która w to wpadnie, na pewno nie znajdzie już przyzwoitego męża, bo będzie miała opinię zszarganą. No i kto ją weźmie z takim wyglądem?

A więc dla jej dobra, dla dobra Elżbiety, a nie jakiejś idiotycznej Pretorii (dlaczego Pretoria?) trzeba ją z tego bagna wyciągnąć...

Ot i całe myślenie. Na ogół brak nawet próby wyjaśnienia czy dopytania się o to, dlaczego punki tak wyglądają i co to ma znaczyć. Wystarczy powiedzieć: „to wygłup, moda, ohyda” i nie trzeba się dalej zastanawiać nad tym, czego oni chcą, co mówią swoim strojem, wyglądem, zachowaniem: *Jesteśmy kwiatami na waszym śmietniku* (Sex Pistols – 76). Takich zdań się nie słucha, nie słucha się też tych ryków po polsku: *Jestem inny, mamo, tato / czy dostanę w mordę za to* (Dezerter – 83). *Myśleć nam nie kazano / do szkoły nas zapisano / – nasz przywilej wymuszony: / Edukacja, kopulacja / ...Nie myślimy nic od siebie / bo zabije nas dyrektor / – Dyscyplina i porządek... Nikt nie wierzy w to, co słyszy / każdy głową potakuje / bo na stopnie to rzuca* (Śmierć Kliniczna – 83). Może warto też posłuchać, jak się wyraża punkowa żądza przemocy: *A ja urodziłem się 20 lat po wojnie / nie zastałem tu pokoju / ja urodziłem się 20 lat po wojnie i / nie ma radości, nie ma pokoju / nie ma nadziei – nie ma przyszłości...* (Dezerter – 83).

Żaś do tych dorosłych, którzy usiłują ich wyciągać „z tego bagna”, mówią słowami innej jeszcze piosenki Dezertera: *Nie myślę tak, jak wy / jestem inny niż wy / nic mnie nie obchodzi wasze myśli i sny / szara rzeczywistość – wasza rzeczywistość nie obchodzi mnie / odczepcie się! / Nic mnie nie obchodzi, co o mnie myślicie / odczepcie się, chcę mieć własne życie. / Zostawcie mnie samego bez waszych głupich rad / nie zrobię wam nic złego / po prostu chcę być sam!* (Dezerter – 83).

Zostawić ich samych? Dorosłe społeczeństwo czuje się odpowiedzialne za swoje młode pokolenie. Musi nad nim czuwać, ukierunkowywać, żeby nie poddało się destrukcyjnym ciągotom i terminowało, aż do chwili kiedy (oby jak najpóźniej, bo takie jest niedojrzałe) podejmie zadania po starszych.

Czy więc rzeczywistość destrukcja, nihilizm, rozwiązłość, nieodpowiedzialność, krótkowzroczność to cechy młodych i trzeba je plenić jak chwasty?

Nihilizm – *nie ma nadziei, nie ma przyszłości*. Czy takie zdania wyrażają nihilizm? Czy nihilizm jest terminem, którym wolno się tu posługiwać? Przecież w tym i w tylu innych stwierdzeniach wykrzykiwanych przez punków i nie tylko punków brzmi rozpacz, a czy może rozpacz ten, komu na niczym nie zależy? Ta rozpacz wyrasta z widomego odrzucenia twórczych inicjatyw młodzieży

przez zamknięte dla nich społeczeństwo: nie jesteśmy tu wam potrzebni jako pełnoprawni ludzie – członkowie ludzkiej wspólnoty, posiadający twórcze prawo jej przekształcania, bo nie tylko nie jest idealna – jest wręcz koszmarna, pełna nienawiści, przemocy, egoizmu, wyzysku, manipulacji, dążąca do samozagłady. Jesteśmy wam potrzebni jako posłuszne narzędzia utrzymania stanu istniejącego. Chcecie z nas uczynić narzędzie konserwacji wszystkiego co w stworzonym przez was świecie złe w imię tego, co rzekomo w nim dobre. Nie chcecie naszych pomysłów: *Jesteśmy kwiatami na waszym śmietniku.*

I czy naprawdę ci młodzi ludzie nie chcą rozmawiać z rodzicami i czuć więzi z nimi, czy dlatego mówią: *Zostawcie mnie samego, bez waszych głupich rad?* A może ich potrzeby wyrażają się raczej w takich zdaniach jak Pretorii, gdy pisze: *Proszę, jeżeli możesz, napisz mi, jak mam moją mamę przekonać, że to nie jest nic złego?* Chcą rozmawiać, przekonywać, tłumaczyć się ze swojej odrębności i dopiero po wielu wysiłkach, kiedy natrafiają na twardy mur niezrozumienia, zaczynają mówić: *zostawcie mnie, odczepcie się!*

Problem dialogu z dorosłymi, szczególnie rodzicami, jest dla młodych ludzi bolesny. Łączy się z procesem przewartościowywania postaw ludzkich, jaki ma miejsce w okresie dojrzewania. Wyidealizowany świat dziecka, świat, w którym dobro jest dobrem, zło złem, prawda i słuszność moralna zwycięża kłamstwo i przemoc, rozpada się w konfrontacji z coraz przenikliwiej obserwowanym życiem dorosłego – realnego świata.

Centralne postacie dzieciństwa: pani ze szkoły, która już nie jest najładniejsza, a okazuje się głupia, niesprawiedliwa i kłamliwa; ojciec, który już nie gwarantuje poczucia bezpieczeństwa i dobra, a jest małym, załatanym, często zapijaczonym, tchórzliwym człowieczkiem; matka – ta może i dobra, ale zahukana, nie rozumiejąca kura domowa. Postacie te tracą swój wymiar wielkości, przestają być uosobieniami nadnaturalnych cnót – zawodzą.

Zawód zaś prowadzi do rozgoryczenia, zmusza do ocen przekaskrawionych, skrajnie deprecjonujących. Następuje odrzucenie tych, którzy tak boleśnie zawiedli. Zarazem ponawia się próby odtworzenia dawnych, bliskich związków z nimi. Musi jednak upłynąć czas potrzebny na naukę tolerancji dla ludzkiej słabości, przeciętności, „normalności”. Ale łatwiej wybaczyć słabość kochającej matce, niż społeczeństwu nie kochającemu młodego pokolenia. Stąd i pojednanie ze światem społecznym, z jego nie chcianymi cechami przychodzi na ogół trudniej: pojednanie nie musi tu oznaczać akceptacji, może być zrozumieniem istniejących uwarunkowań i planowaniem ich modyfikacji. Zaś w bardzo wielu przypadkach trudno mówić o pojednaniu: jest to raczej rezygnacja, uznanie własnej bezsiły, braku wpływu na obecny

kształt świata, społeczeństwa, jego obyczajów, stosunku do młodego pokolenia. Wówczas pojawia się to: *zostawcie mnie, odczepcie się, pełne gorczy i blizn psychicznych*.

Ale przecież spoza tych gniewnych tekstów wylania się potrzeba miłości i akceptacji, przeświadczenie o wspólnocie podstawowych wartości przestonionych przez odmienne atrybuty zewnętrzne i różniące się drogi realizacji tych wartości.

Trzeba jednak powiedzieć Pretorii i jej pokoleniu: tak musi być, bo takie jest to społeczeństwo, tak zostali ukształtowani i przygotowani jego członkowie. Ich też w swoim czasie zmuszono do rezygnacji z różnych dążeń i teraz oni sądzą, że i wy powinniście się przystosować – nie odstawać za bardzo – „bo tak już jest”. Istnieje tu wewnętrzny mechanizm regulacyjny społeczeństw brońących się przed raptownymi przemianami niosącymi ze sobą nieznane, trudne w danym etapie do przewidzenia następstwa, które mogą być bliskie wyczynom „ucznia czarnoksiężnika”. Jest więc pewne ziarno racjonalne w tym oporze przeciw zmianom, tym bardziej że i tak na skutek rozwoju technologicznego i społecznego coraz mniej jest rzeczy trwałych w naszym otoczeniu. Innym czynnikiem, również przyczyniającym się do oporu przeciw młodzieżowym innowacjom, jest tzw. *déjà vu* – przeświadczenie, że wszystko już było – myśmy byli młodzi i buntownicy, wy jesteście młodzi i buntownicy, w sumie nic nowego. Nie ma tu miejsca na wgłębianie się w to, jakie są istotne różnice między buntami dawnymi a obecnymi. Działą tu jakże ludzki znowu mechanizm (znakomicie także opisany przez R. K. Mertona) sprowadzania wszystkiego co nowe i odmienne do tego co stare i znane, co pozwala spokojnie odrzucić potrzebę przewartościowywania własnych przeświadczeń.

Dlaczego jednak te mechanizmy oporu przeciw przemianom mają swoje funkcjonalne znaczenie? Tworzą one mianowicie swoje sito selekcyjne, podobne jakby mechanizmom rozwoju ewolucyjnego w biologii, gdzie to co wątpliwe, choćby i dobre, nie ma szansy przetrwania. Potrzebny jest silny nacisk, upór, siła przetrwania, aby pokonać opór i spowodować przemiany.

Pretoria pisze: *Dlaczego ja mam być tępiona przez ludzi ubranych w kulturalne spodnie i koszulki? Przecież ja także mogłabym ich tępić, bo inaczej wyglądają niż ja*.

Mogłaby, owszem, ale gdyby należała do większości. Punkci jednak stanowią mniejszość, rodzaj „awangardy”, mają więc mniejszą siłę nacisku. Mniejszość może prześladować większość wtedy tylko, kiedy zdobędzie władzę i środki represji – inaczej sama jest zazwyczaj prześladowana. Tym bardziej jeżeli dane społeczeństwo nie jest nauczone tolerancji odmiennych poglądów, wzorów, zachowania, wyglądu. W naszym, dość paternalistycz-

cznym społeczeństwie, skutkiem wielu czynników tolerancja nie miała dużych możliwości rozwoju i utrwalenia się.

Nie dziw się więc, Pretorio, reakcją reszty społeczności na punkowe wzory. Jeśli są one autentyczne, a ich nosiciele są ludźmi zdolnymi do wprowadzania innowacji społecznych – przetrwają, zostaną przyjęte. Trzeba przecież zawsze pamiętać, że tylko tyle mamy, ile własną determinacją, cierpliwością i uporem zdołamy sobie wywalczyć.

Czy więc oznacza to, że wszystko co nowe, inne, samo w sobie już jest warte akceptacji i utrwalenia, choćby było najbardziej dziwaczne? Chyba nikt nie może tu przyjąć stanowiska skrajnie liberalnego, bowiem istnieje pewna granica, której przekroczenie wywołać musi sprzeciw. Tą granicą jest szkoderstwo innemu, agresja w stosunku do innych. Punk – jak wiele ruchów młodzieżowych w przeszłości – jest o tę agresję oskarżony, podciąga się go pod zachowania „chuligańskie”, „antyspołeczne”. Bliższe przyjrzenie się temu i innym zjawiskom kultury młodzieżowej wykazuje jednak, że poza bardzo nielicznymi przypadkami ich agresja jest wyłącznie symboliczna – przez wyzywająco odmienny strój, prowokacyjnie wygłaszane poglądy, zachowanie. Natomiast jakże często ci młodzi ludzie sami padają ofiarą fizycznej agresji społeczeństwa „normalnych”! Punk (a podkreślam, że stanowi on tu jedynie przykład zjawiska z zakresu kultury młodzieżowej) wyraża się w rzeczywistości poprzez zdanie: *Nie zrobię wam nic złego / po prostu chcę być sam. Sam, czyli inny.*

Chcesz, żebym ci powiedział, jak masz swoją mamę przekonać? Przecież sama wykladasz argument najważniejszy: *Ja nie chcę, a właściwie nie mogę być taka jak reszta i mimo wszystko dobrze mi jest z tym.*

Jerzy Wertenstein-Żuławski



Katechumenat dzisiaj

Jak widzę chrześcijaństwo, jak widzę Kościół?

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 traktować odpowiedzi księży.

W niniejszym numerze podajemy także dwa teksty osób ochrzczonych, ale niewierzących.

Widzę jako instytucję, która dla mnie jest fenomenem. Opiera się na prawdach niezmiennych od dwóch tysięcy lat. Chyba jedyna taka instytucja. Egzystuje na zasadzie sprzeczności. W krajach naszego bloku przyciąga ludzi do Kościoła fakt, że głosi on prawdy inne niż socjalizm. Zapładnia bardzo wielu ludzi – przedstawicieli literatury, malarstwa i różnych dziedzin sztuki.

W rozmowie na temat Boga mówiłem, że nie mogę przyjąć trzech prawd, na których opiera się Kościół. Poza tym odstręczają mnie chrześcijanie. Jeżeli człowiek uznaje, że wierzy, powinien podporządkować się wymaganiom, które Bóg stawia. A tymczasem: „wierzę, ale jestem nie praktykujący”. Można więc pytać: wierzący, ale jak? Wielu nie widzi sprzeczności w tym, co mówi.

„Bóg tak chciał” – mówi się w przypadkach zaniedbań. Tak pocieszano ludzi, którym w górach spalił się dom. A tymczasem jedynym piorunochronem był obrazek Matki Boskiej wystawiony w oknie. Tak pocieszano również matkę, której córka zginęła wskutek wyraźnego zaniedbania tejże matki.

Sprawa, która mnie irytuje to sprawa modlitwy. Chwila modlitwy jest bardzo często potrzebna ludziom, żeby usprawiedliwić własne postępowanie. A tymczasem wypadałoby zapytać: a może ja nie mam racji?

I wreszcie spowiedź. Ludzie uspokajają się po otrzymaniu rozgrzeszenia, a pięć minut później postępują jak dawniej.

Ponadto odstręczają mnie różne przejawy fanatyzmu, dewocji, zaślepienia. Słyszę narzekania na księży w związku z celibatem,

sprawami finansowymi... Nie zawsze spełniają oni swoje zadania.

Rażą mnie niekonsekwencje, nagminność tych niekonsekwencji. Także w historii. Kościół swoją pozycję zdobywał niezgodnie z głoszonymi zasadami (inkwizycja, majątki, tępienie poglądów niezgodnych z jego prawdami).

Raz jeszcze powtarzam, że instytucja Kościoła imponuje mi trwaniem, a jego przedstawiciele jednak próbują realizować ważne zadania. Episkopat Polski budzi szacunek godnością, z jaką rozmawia z naszymi władzami.

(zapis rozmowy)

Informatyk

W jakiejś mierze odpowiedziałam na to pytanie mówiąc o Bogu, liturgii i Biblii. Dodam jeszcze, że na chrześcijaństwo nie patrzę jak na religię, ale jak na nurt humanizmu. Cenię człowieczeństwo Boga, idęć miłosierdzia. Chrześcijańskie miłosierdzie – to dla mnie rozwinięcie dekalogu. Inne rzeczy mniej mi odpowiadają. Idea poświęcenia się za kogoś jest – w moim rozumieniu – niezdrowa.

Judaizm także nie jest dla mnie religią, zbiorem prawd. Drogi judaizmu i chrześcijaństwa rozeszły się, gdy zaistniała sprawa przelityzmu po zburzeniu świątyni. Echom tego jest np. negatywny stosunek mojej matki do „wychrzczonych”. Ojciec patrzy na te sprawy sceptycznie. A ja boleśnie reaguję na nietolerancję.

Jeszcze może słowo o Papieżu. Podczas pierwszej wizyty miałam dobre przeżycie. Później nastąpiła deprecjacja symboli religijnych. Przykład: Matka Boska w kłapie... Można oczywiście spierać się – każdy o coś innego. Są jednak sprawy, które ponadczasowo przemawiają. Właśnie miłosierdzie i humanizm.

(zapis rozmowy)

Thumaez

Chrześcijaństwo jawi mi się jako społeczność ludzi, którzy chcą sobie pomagać. To nie jest widzenie człowieka wiary. Wiara mi się gubi. Zastanawia jednak trwałość Kościoła. Coś w tym musi być, jeżeli przetrwał tak długo. Albo istnieje Bóg i On jest twórcą Kościoła, albo ta instytucja wynika z ważnych potrzeb ludzi...

Przez wiele lat nie dzieliłam ludzi na wierzących i niewierzących. Moje kontakty z nimi przebiegały „normalnie”. Z instytucjonalnym Kościołem spotkałam się poprzez katolicką uczelnię, w której studiuję. Dobrze czuję się w towarzystwie katolików – kolegów i koleżanek. Na ogół zauważam, że są nastawieni na służenie innym ludziom. Tego chcę się od nich nauczyć. Pewnym szokiem były dla mnie kontakty z księżmi-wykładowcami czy ludźmi z administracji. Doświadczyłam, że oni też są ludźmi i potrafią być nieprzyjemni.

Z okazji studiów zetknęłam się z Biblią. Wiele rzeczy odnośnie do chrześcijaństwa wyjaśniło mi się. Stary Testament – poznany we

fragmentach – traktuję jako pewien zapis dziejów. Nie wnikałam jednak dogłębnie ani w Biblię, ani w historię Kościoła i na te tematy trudno by mi było mówić.

Nie doświadczam potrzeby modlenia się w kościele, może dlatego, że nie widzę potrzeby wspólnej modlitwy. Sądzę, że jeżeli człowiek modli się do Boga, nie musi szukać miejsca zwanego kościołem. Ale tutaj biorę pewną poprawkę! Dla tych, którzy tworzą określoną społeczność, może to być miejsce ważne. To chyba jest inna jakość kontaktu – ten kontakt społeczny. I może szczególną wartość ma modlitwa wspólna?

Zastanawiam się wszakże, w jakim stopniu społeczność jest pomocą w przeżywaniu, a w jakim przeszkodą. W moim rozumieniu religia jest jednak sprawą indywidualną.

Dostrzegam funkcję społeczną Kościoła w Polsce. Wchodzi on mocno w sprawy kraju, także w sprawy polityczne.

(zapis rozmowy)

Studentka filozofii

Wydaje mi się, że o ile pierwszego człowieka Bóg ukształtował na swoje podobieństwo, to przez następne tysiąclecia działał proces odwrotny i każdy człowiek usiłuje traktować Boga, wiarę, religię na podobieństwo własne. Od mądrości człowieka jako jednostki i od mądrości ludzi jako zbiorowiska zależy interpretacja tego, co zostało dane jako zdumiewająco zwięzła synteza i dlatego zawsze wymagało, aby mędrcy wykładali je małuczkim. Od mądrości i serca kapłana zależy to, jakich słów użyje, a od mądrości odbiorcy – które z tych słów usłyszy; czy będą to tylko przelotne fale, czy głębsze wartości.

Im trudniej żyć, im mniejszy staje się człowiek w obliczu codzienności, tym bardziej poszukuje autorytetu. Im bardziej zaskakujące i wstrząsające wydarzenia dzieją się wokół, im silniej zachwiana bywa codzienność (polityczna, gospodarcza, ideologiczna – każda), tym bardziej potrzebne jest oparcie o wartości, może nawet nie zawsze zrozumiałe (dla niektórych wręcz niepojęte), ale niezniszczalne.

Ponadczasowość, siła przetrwania, niezmiennność najgłębszych zasad (a zarazem często umiejętna ingerencja w doczesność), nastawienie na przyszłość, a nie teraźniejszość – stanowią siłę autorytetu, do którego przecież człowiek stale wracał i wraca po wszystkich kolejnych okresach ateizmu.

Właśnie ciągłość trwania, umiejętność odnajdywania w człowieku jego dobrych stron, znalezienie sposobu na ukazanie mu nieprzemijających wartości, czyni chrześcijaństwo stale atrakcyjnym. Jeśli Kościół teraz już bez przymusu, bez stosowania agitacji potrafi zgromadzić wokół siebie tylu wartościowych ludzi, zainspirować ich do tak niezwyklej, tak ofiarnej działalności, jeśli nawet

w tej skomputeryzowanej epoce może dać człowiekowi baśń (zupełnie taką samą jak w średniowieczu) o wiecznym szczęściu, to uważam, że chrześcijaństwo jest i pozostanie potęgą. Jednak dla mnie – na bazie: ludzie ludzimi i Człowiek człowiekowi.

Wydawca

Chrześcijaństwo to morze, które nas otacza. Wyrosłem i żyję na jego brzegu – nie w nim. Mój stosunek do niego nie jest ani chłodnym przyglądaniem się uczonego, ani swobodą ryby, która do tego stopnia czuje się w swoim żywiole, że na ogół nie pamięta o wodzie, która ją otacza. Jestem raczej pletwonurkiem, który w morzu nie mieszka, ale kocha ten żywioł, nie najgorzej zna i wręcz potrzebuje zanurzania się w nim (żeby się potem dobrze wytrzeć ręcznikiem – dodaje złośliwie moja żona). Tak mógłbym podsumować moje nastawienie do chrześcijaństwa.

Słowa „chrześcijaństwo” używa się w wielu znaczeniach: chrześcijaństwo to wiara wyróżniona swym „Credo”, zasady moralne z praktyczną filozofią życia, to wreszcie dwa tysiące lat licząca (a korzeniami jeszcze starsza) cywilizacja i kultura. Na tytułowe pytanie najłatwiej odpowiedzieć w ostatnim z tych aspektów: po prostu wyrosłem otoczony tą cywilizacją i kulturą, one dostarczyły mi pojęć i obrazów do interpretowania postrzeganej rzeczywistości, z nich wyrosły dzieła sztuki, które nie tylko budzą mój zachwyt, ale – co ważniejsze – pomagają mi znaleźć odpowiedź na moje pytania i problemy.

Spróbuję trochę dokładniej opisać, czym jest dla mnie chrześcijaństwo rozumiane jako wiara i filozofia praktyczna.

Chociaż nie jestem chrześcijaninem, jest mi ono najbliższe spośród wyznań, choć podobne zasady moralne i uznanie ważności pierwiastka nadprzyrodzonego znajdujemy także w innych religiach. Z pewnością więc na mój wybór decydująco wpłynął fakt, że żyję wśród chrześcijan. Jest jednak w chrześcijaństwie kilka elementów, którymi wybór ten mogę uzasadnić, mogę powiedzieć, że pryncypia te WYZNAJĘ. Z konieczności ograniczę się do ich wymienienia.

Pierwsze – to przyjęcie miłości (a nie np. sprawiedliwości czy obowiązkowości) za najważniejszą zasadę organizującą życie.

Drugie – to wiara w sens doznanego cierpienia. Uzasadnienie jego wartości nie tylko nagrodą po śmierci (w tę nagrodę akurat uwierzyć mi najtrudniej), ale udziałem w dziele zbawiania ludzkości.

Trzeci element – to wolność, do której prawo przyznaje człowiekowi chrześcijaństwo, wolność zdolna wyprowadzić nas z ograniczeń i kolein, w które wciskają nas zewnętrzne nakazy i zasady „dobrego wychowania”. Owo „Soli Deo”, które usprawiedliwia

i nieraz nakazuje, stanie się głupstwem dla świata; wreszcie – przyznanie indywidualnemu sumieniu niezwykle wysokiej rangi: prawa i obowiązku – rozróżniania między dobrem a złem.

Wszystkie te elementy spina klamrą osoba Jezusa, dla chrześcijan – Chrystusa. W wyjątkowość Jego roli potrafić uwierzyć, chociaż z pewnym trudem (nie tylko w tej kwestii uważam źródła historyczne za bardzo niepewne). W Jego jedyność jako Zbawcy, tzn. w to, że wszelkie zbawienie jest z Niego i w Nim, uwierzyć mi już bardzo trudno i np. gdy mówię „Baranku Boży”, to na równi z ofiarą Krzyża myślę o milionach ludzi, którzy oddali życie – lub tylko je stracili – w cierpieniu (włącznie z paroma osobami z mojej rodziny). Mam wobec Nich świadomość długu nie do spłacenia, bo w Nich i na Nich wyrosło całe nasze życie.

Natomiast powiązanie w Trójcy dzieła zbawienia z dziełem stworzenia Wszechświata wydaje mi się – niech mi to wybaczy chrześcijański czytelnik – zbyt daleko idącym antropocentryzmem.

Kościół katolicki to wspólnota, do której wprawdzie w pełni nie należę, ale z jej działalnością identyfikuję się w wysokim stopniu. Już paręnaście lat temu włączyłem się w działalność kilku grup katolików, z dwiema spośród nich związany jestem do dziś. Łączą nas pryncypia moralne i cele, jakie sobie stawiamy na Ziemi. Stosunek do Boga różni nas, ale nie tak bardzo. Chrześcijaństwo jest mi o tyle bliskie, że współodczuwanie z nimi jest dla mnie naturalnym sposobem bycia (odnosi się to również do – niepełnego z konieczności – mego udziału w liturgii). Jeśli idzie o stronę intelektualną, to trzeba by odróżnić intelekt rozumujący od „zmysłu rzeczywistości”. Tylko w tym drugim aspekcie widzę zasadnicze różnice między naszym stosunkiem do spraw nadprzyrodzonych.

Chociaż nie z każdą tradycją Kościoła mogę się zgodzić i bywają posunięcia hierarchii, których nie akceptuję, widzę w Kościele potężną siłę twórczą, która nie tylko posuwa nas naprzód (tym zajmuje się również kilka innych sił społecznych i politycznych), ale nadaje temu postępowi, przynajmniej w ogólnych zarysach, według mego rozeznania kierunek właściwy.

Fizyk

Chrześcijaństwo jest religią skierowaną ku ludziom oczekującym równości i sprawiedliwości społecznej. Ale założenie to w obecnych czasach realizowane jest jedynie przez nieznaczny odłam Kościoła katolickiego. Między innymi nawiązuje do tego teologia wyzwolenia.

Natomiast Kościół w rozumieniu kadrowym coraz bardziej odchodzi od chrześcijaństwa. Kościół wyalienował się z religii, za którą jest odpowiedzialny, pozostawiając ludzi sobie samym. Zbyt

wiele jest przypadków wskazujących na to, że ludzie z hierarchii Kościoła milczeniem pokrywają niesprawiedliwość społeczną, a nawet – co odrzuca wielu od Kościoła, a w konsekwencji od religii chrześcijańskiej – biorą udział w nagannych moralnie praktykach. Na przykład, jeśli się mówi, że ksiądz zachowuje celibat, a jest inaczej. Tak jest, gdy biskupi zajmują się walką polityczną w trosce o swoje interesy materialne, bądź bez osłaniania się sprawami politycznymi zwyczajne dobra doczesne są dla nich ważniejsze od spraw, na straży których powinni stać. Zastanawiam się ponadto, czy Pan Bóg musi mieszkać w cegle, a ludzie w betonie? Co przemawia za tym, żeby kościoły były budowane z o wiele lepszych materiałów niż przedszkola dla dzieci? Jest to naganne moralnie.

Ja byłem chrześcijaninem, ale wiara przysła jak mydlana bańka. Z powodu poznanych przypadków amoralnego zachowania się kleru, a poza tym ze względu na brak przekonującej argumentacji na rzecz wiary jako takiej. Obecnie najwyższą wartością dla mnie jest człowiek i jego szczęście. Wartości takich nie znajduję w chrześcijaństwie.

Dziennikarz

Oba pojęcia są ściśle związane ze sobą.

Chrześcijaństwo widzę jako dobro dane ludziom na wyrost, dobro, z którego bardzo trudno korzystać. Kościół widzę jako organizację, która przyswaja to dobro ludziom wedle swojego i ich poziomu i sytuacji.

W moim odczuciu z chrześcijaństwem i z Kościołem jest podobnie jak z ideologiami społecznymi i władzą, która chce je wcielić w życie. Idee, które są dla ludzi i które mają im służyć – jeśli są wprowadzane w sposób administracyjny, stają się czymś bolesnym, czymś niedobrym i budzącym sprzeciw.

Wprowadzanie dobra tkwiącego w miłości Boga do człowieka – musi wychodzić naprzeciw potrzebom człowieka i musi być przekazywane z całym szacunkiem dla jego osobowości; choć z drugiej strony musi być odporne na destrukcyjne działanie, co przecież też tkwi w naturze ludzkiej.

Odrzucanie Kościoła, a niekiedy w ślad za tym samego chrześcijaństwa, lub ich zwalczanie może mieć różne podłoże: religijne, polityczne, może wypływać z głupoty lub walki z dobrem, z humanizmem, ale bywa, że wypływa ze sprzeciwu wobec praktyk Kościoła. Mam tu osobiste doświadczenia dobre i złe.

Spotykałem starych (w oczach dziecka), dobroduszych proboszczów wiejskich, mądrych wiekiem i doświadczeniem, oraz wikarych – nauczycieli wiary, którzy przez fakt nieumiejętnego nauczania i stawiania wymagań wywoływali opór, a jeśli przy tym

nie umieli uszanować cudzej odrębności czy osobowości, to przegrywali – być może klęska bywała obopólna.

Patrząc szerzej widzę chrześcijaństwo i chyba Kościół w roli głównego czynnika powstrzymującego rozwój dehumanizacji świata, w podobnej roli, jaką w innej dziedzinie spełniają idee egalitaryzmu czy państwa opiekuńczego – niezbędne do utemperowania i uciwówienia materialnej sfery życia ludzi. Pewne moje opory w stosunku do Kościoła wynikają z obawy, że będzie zbyt dosłownie przyjmował rolę pasterza. Powinien BYĆ I CZUWAĆ, ale z dystansu, a wkraczać w codzienność tylko w sprawach drastycznych. Sądzę, że Kościół w Polsce podąża tą drogą, a jeśli osobowość poszczególnych ludzi Kościoła bywa nieco inna, to myślę, że każdy z nas ma prawo do bycia sobą. Będąc inżynierem nie posiadam przygotowania do pełniejszych wypowiedzi, stąd ograniczoność mojego spojrzenia i lakoniczność odpowiedzi.

Inżynier

Odpowiedź, jaka się spontanicznie narzuca, jest dla mnie samego zaskoczeniem. Kościół jest moim środowiskiem, domem, w którym wzrastałem i nieustannie uczę się życia. A dodam od razu, że nie mam domu rodzinnego. Ten, w którym urodziłem się, rozebrano już chyba dziesięć lat temu i na jego miejscu pobudowano inny. Ten, w którym spędziłem dzieciństwo i w którym rodzice mieszkali niemal pół wieku, przebudowano i jest własnością obcych ludzi. Żadnego miasta nie mógłbym nazwać moim rodzinnym miastem. Chciałoby się powiedzieć: kompletny brak zakorzenienia. A jednak jest coś, co spaja wszystkie miejsca mojego zamieszkania. Wszędzie było jakieś chrześcijańskie wzrastanie i zapewne głównie dlatego wszędzie mogłem czuć się jak u siebie w domu. Chrzt w Grudziądzu, pierwsza spowiedź, pierwsza Komunia święta i sakrament bierzmowania w Rościszewie, w diecezji płockiej, kapłaństwo w katedrze w Płocku, pierwsze śluby zakonne w Kaliszu, ostatnie – w Warszawie. A między tymi wydarzeniami były krótsze lub dłuższe etapy formacji albo pracy duszpasterskiej. Przede wszystkim codzienna lub niemal codzienna Msza święta a wraz z nią swojski klimat – właśnie jak w domu.

Dopiero gdy tak określiłem moje widzenie chrześcijaństwa i Kościoła, w niemieckim katechizmie dla dorosłych znalazłem informację, że słowo „Kirche“ (po polsku Kościół) pochodzi od greckiego „kyriaké“ i znaczy „dom Pana“. A więc dom Pana, Jezusa Chrystusa, jest moim domem, gdyż i ja, chrześcijanin, do Niego należę. Wszystko jest nasze, my zaś Chrystusa a Chrystus Boga (1 Kor 1,23). Jeden wielki dom i jedna wielka rodzina. Dokument ostatniego Soboru dopowiada: Lud Boży zjednoczony jed-

nością Ojca, Syna i Ducha Świętego (GS 1). Taką wizję Kościoła uznaję za własną.

A wymiar historyczny? Dostrzegam instytucję liczącą już niemal dwa tysiąclecia. Podziwiam razem z R. W. Bensonem, konwertytą, trwanie dynastii rybaka Piotra, podczas gdy tyle królewskich dynastii w różnych krajach przeminęło. Ale przede wszystkim widzę chrześcijaństwo i Kościół w perspektywie dziejów zbawienia – i najpierw przez Stary i Nowy Testament. Przygotowanie, zapowiedź i spełnienie, które stało się za sprawą Chrystusa. Potem imponujący pochód dziejowy względnie wzrost Królestwa Bożego na Ziemi. Wpływ ogromny na dzieje krajów i narodów, na ich kulturę. Ale też boleję z powodu rozdarcia, z powodu całego zła w historii i teraz, wewnątrz Kościoła i na zewnątrz – w świecie, którego Kościół nie potrafił przemienić, jak tego pragnął jego Założyciel. On jednak jest w Kościele i sprawuje misję zbawienia – poprzez Dobrą Nowinę, poprzez sakramenty, szczególnie poprzez nieustannie powtarzaną Ofiarę, zwaną Mszą świętą.

Już nie tyle widzę, ile wierzę, że Jego Kościół będzie istniał do końca naszego świata, spełni dzieło zjednoczenia i zbawienia.

Ksiądz



książki

Emile Namer

Sprawa Galileusza

Czytelnik, Warszawa 1985

„Galileologia” jest dziś potężnym dziełem historii nauki: bibliografia prac dotyczących Galileusza wymienia 5616 pozycji do roku 1964 (od tego czasu przybyło co najmniej tysięcy), a eksperci wskazują ponad dwadzieścia książek, które odegrały ważną rolę w debacie nad losami wielkiego uczonego, nie licząc setki opracowań mniejszej rangi. Kropla z tego morza wiedzy dotarła do polskiego czytelnika w formie książki Namera.

Autor nie jest fachowcem w dziedzinie nauk przyrodniczych i tę słabość łatwo się wyczuwa. Pełen zachwytu dla odkryć Galileusza, niechcąc odróżnia osiągnięcia najważniejsze od wyników, które w owym czasie były dość znaczące, ale dziś uważa się je raczej za drugorzędne w rozwoju nauki, w rozwoju myśli Galileusza. Jakie odkrycie spowodowało, że Galileusz, po kilkunastu latach umiarkowanego zainteresowania czy wręcz obojętności wobec astronomii, stanowczo odrzucił teorię Ptolemeusza i z całą determinacją intelektu poparł koncepcję Kopernika? Jakimi dowodami faktycznie dysponował? Jak przebiegało jego rozumowanie – co uważał za istotne? Jaka była relacja jego argumentów za ruchem Ziemi do dostępnych w tej epoce faktów empirycznych? Jak oceniamy z dzisiaj-

szego punktu widzenia jego metody pracy eksperymentalnej i teoretycznej? Z książki Namera niewiele się w tych kwestiach dowiemy.

Świadom zapewne swej niekompetencji w zakresie tego, co jest istotą dzieła Galileusza, autor wybrał metodę dokumentarną. Ograniczając pod względem objętościowym własny komentarz, dał pierwszeństwo oryginalnym dokumentom: listom do i od Galileusza, listom o nim, obszernym fragmentom jego pism, dokumentom urzędowym. Oglądamy więc Galileusza jego własnymi oczami i oczami jemu współczesnych. Przybliża to nam tamtą epokę bardziej niż jakikolwiek komentarz historyka. Poznajemy Galileusza-człowieka (bardziej niż uczonego), jego niezwykłą osobowość, która przysparzała mu zarówno wiernych przyjaciół jak i zaciekłych wrogów. Dzięki obficie cytowanej korespondencji (większość dokumentów jest publikowana po polsku po raz pierwszy) z całą wyrazistością dowiadujemy się, że nieprawdą jest popularny pogląd, jakoby „sprawa Galileusza” była konfliktem pomiędzy rodzącą się wspólnotą uczonych świeckich a Kościołem rozumianym jako ogół kleru, jako stan duchowny. Nawet biorąc poprawkę na epistolarną przesadę owej epoki, nie ulega wątpliwości, że Galileusz miał wielu rzetelnych przyjaciół wśród duchownych wysokiej rangi, jak choćby arcybiskupa Sieny, u którego mieszkał przez szereg miesięcy po wyroku z 1633 r.

Tytuł książki jest dość nieadekwatny i stanowi ustępstwo na rzecz tradycji. Autor ilustruje dokumentami całe życie Galileusza, a nie tylko „sprawę”. Niewątpliwie strona doku-

mentarna książki jest jej stroną najsilniejszą i bardzo cenną, biorąc pod uwagę ubóstwo dostępnych po polsku tekstów w tym zakresie. Ale przybliżenie jakiejś epoki przez dokumenty to nie to samo co pełne jej zrozumienie osiąganec przez późniejsze generacje. Każdy dokument zawiera tylko to, co jego autor chciał jawnie powiedzieć, lub to, co powiedział mimo woli, nieświadomie, a zatem jego treść nie może wyjść poza wiedzę dostępną autorowi, i to taką, którą potrafi choćby pośrednio zwerbalizować. W tym sensie studiując dokumenty danej epoki nie można przekroczyć jej horyzontu intelektualnego. Tymczasem to, co najbardziej nas interesuje, czego chcielibyśmy się dowiedzieć przede wszystkim, ze swej istoty wykracza poza horyzont myślowy XVII wieku. Mniej interesuje nas kryminalny, sądowy aspekt „sprawy Galileusza”. Temida ma zawiązane oczy i popełnianie nawet rażących błędów leży w jej naturze. Nie wątpimy zatem, że proces z 1633 r. był dla Galileusza krzywdzący, a ze strony Kościoła – poważnym błędem. Ale dlaczego do niego doszło, skoro Galileusz miał wielu możliwych przyjaciół wśród duchownych? Dlaczego Maffeo Barberini jako kardynał był gorącym wielbicielem i obrońcą Galileusza, a jako Urban VIII – jego bezlitosnym sędzią? Skąd się wziął konflikt, nazwany później, nader powierzchownie, konfliktem nauki i wiary? Na te pytania dokumenty sprzed przeszło trzech stuleci nie są w stanie udzielić nam przekonującej odpowiedzi.

Historycy nauki uważają obecnie, że z gąszczy materiałów źródłowych wylania się odpowiedź na dwa zasadnicze pytania: „Co właściwie się

stało?” oraz „Jak to się stało?” Wiadomo, że momentem przełomowym był nie sławny proces Galileusza, na którym do dziś skupia się uwaga opinii publicznej, lecz znacznie mniej spektakularne śledztwo przeprowadzone w 1616 r. przez Św. Oficjum przeciwko systemowi heliocentrycznemu. Galileusz wyszedł z niego obronną ręką, ale teoria Kopernika została odrzucona jako niezgodna z Biblią. Galileusz zaciekle upierał się przy prawdziwości idei Kopernika, toteż było tylko kwestią czasu, kiedy osobiście stanie przed sądem. Jego proces (aczkolwiek nie sentencja wyroku) był nieuchronną konsekwencją wyroku wydanego na teorię naukową – system heliocentryczny. Trzecie i kluczowe pytanie: „Dlaczego to się stało?” wykracza poza samą historię nauki i Kościoła, rozumianą jako czyste analizowanie dokumentów dotyczących tej sprawy. Tutaj żadna uzgodniona opinia nie istnieje.

24 lutego 1616 roku komisja jedenastu teologów, powołanych jako qualificatores Św. Oficjum, po kilkudniowych zaledwie obradach i w doskonałej nieświadomości tego, co czyni, wymierzyła Kościołowi cios, który z perspektywy naszego pokolenia ukazuje się jako przyczyna jednej z najcięższych klęsk, jakich chrześcijaństwo doznało w całej swej historii. W oczach ówczesnych rzecz była prosta i niewinna: komisja stwierdziła niezgodność kopernikańskiej idei ruchomości Ziemi i nieruchomości Słońca z tekstem Starego Testamentu. Dzisiaj uważa się, że powstanie metody naukowej w siedemnastym wieku było jednym z najważniejszych przełomów w dziejach ludzkości, w porównaniu z którym szesnastowie-

czna Reformacja była drobnym epizodem, przesunięciem w obręb średniowiecznego chrześcijaństwa. Akceptując opinię komisji ekspertów Kościół faktycznie wypowiedział wojnę powstającej nauce – wojnę, co do konieczności której wielu duchownych miało poważne wątpliwości i do skutecznego prowadzenia której Kościół po prostu nie miał sił.

Dlaczego tę wojnę wypowiedziano, a ściślej, dlaczego podjęto działania zaczepne, nie zdając sobie w ogóle sprawy, że musi to doprowadzić do otwartego konfliktu – ze znanymi konsekwencjami? Jak powiedziałem, historycy nauki różnią się zasadniczo w tej kwestii.

Wiadomo, że argumenty Galileusza nie były bez zarzutu. Jego rozumowania są w wielu miejscach zadziwiająco nowoczesne, lecz zarazem popełniał poważne błędy: z dziwnych powodów nie brał pod uwagę praw Keplera ruchu planet i upierał się, że przyplwy morskie są wynikiem ruchu Ziemi. Trzeba przyznać, że Galileusz nie we wszystkim był przekonujący, gdy radykalnie obalał fizykę Arystotelesa i Kosmos Ptolemeusza, że były powody do zastrzeżeń; z drugiej jednak strony Galileuszowi nie pozwolono wystąpić w charakterze świadka obrony w procesie z roku 1616 i argumenty naukowe odegrały w nim mniejszą rolę. Co więc było głównym powodem? Wnikliwe analizy obaliły kolejno szereg odpowiedzi sformułowanych w ciągu ostatniego półtora wieku. Nie jest więc prawdą, że Galileusz padł ofiarą właściwej chrześcijaństwu (czy ogólniej – religii) wrogości wobec racjonalnej nauki. Nie większą wartość ma też wyjaśnienie „klasowe”, przedstawiające całą

sprawę jako epizod w konflikcie pomiędzy Kościołem jako nośnikiem ideologii społeczeństwa feudalnego a rodzącym się społeczeństwem burżuazyjnym. Bez pokrycia jest pogląd, że Kościół, przerażony sukcesami Reformacji, nie chciał gorszyć wiernych nową kosmologią i zdecydował się zataić ją do bardziej stosownych czasów; wreszcie nie do utrzymania jest teza, że wszystko było skutkiem intrygi uknutej przez grupę osobistych wrogów Galileusza.

„Dlaczego to się stało?” – pytamy biorąc do ręki książkę Namera i to samo powtarzamy po jej przeczytaniu. Namer nie próbuje dać odpowiedzi, szuka tylko jakichś powiązań historycznych, by sprawa Galileusza nie wydawała się zdarzeniem wyizolowanym. Pierwszy rozdział książki sugeruje, że na Galileusza pada długi cień Giordana Bruna, ale autor, zgodnie z innymi historykami, przyznaje następnie – szczerze i bezradnie – że głębszego powiązania nie wykryto. Pytanie pozostaje bez odpowiedzi.

Dorzućmy więc, że ostatnio znany historyk duński, Olaf Pedersen, wysunął pogląd, że na sprawę Galileusza pada długi cień Soboru Trydenckiego. Warto byłoby zapoznać czytelnika polskiego z jego koncepcjami.

Leszek M. Sokółowski

Rola Kościoła w dziejach języka polskiego

Stanisław Rospond

Kościół w dziejach ję- zyka polskiego

Ossolineum, Wrocław 1985, ss. 294,
Prace Językoznawcze nr 103

Wiesław Wydra
Wojciech Ryszard Rzepka

Chrestomatia staro- polska

Teksty do roku 1543

Ossolineum, Wrocław 1984, ss. 432

O książce śp. prof. Stanisława Rosponda można powiedzieć najkrócej, iż jej największą zaletę stanowi to, że ona po prostu JEST. Autor bowiem pragnął zapełnić w nauce historii języka istotną lukę. Praca ta może być znakomitym punktem wyjścia do dyskusji dla historyków języka i literatury, a może także dla badaczy dziejów Kościoła w Polsce. Swoje zadanie scharakteryzował prof. Rospond następująco: *Na kanwie systemu językowego, jego rozwoju i genezy, oraz dziejów języka literackiego rozwinięta będzie od czasów najdawniejszych, chrystianizacyjnych dominująca rola Kościoła katolickiego (wyjątkowo reformacyjnego) w twórczym procesie scalającym poprzez język naród, rozwijającym jego świadomość samoistnienia i wreszcie w okresie zagrożeń i tragedii narodowych będącym tarczą obronną.*

Autor omawia więc rolę hierarchii kościelnej, zakonów, duchowieństwa świeckiego oraz katolików świeckich (zwłaszcza poetów religijnych) w dziejach języka polskiego. Zaslugą autora jest wskazanie na to (o czym z rzadka wspominały wcześniejsze opracowania), że pisząc o niewątpliwej roli Kościoła w tej dziedzinie w okresie Średniowiecza oraz o roli *czynnika kościelno-wyznaniowego* (czyli również reformacji) w epoce Renesansu i Baroku nie można przeoczyć czynnego wpływu duchowieństwa świeckiego i zakonnego na rozwój i obronę języka polskiego w dobie Oświecenia, pod zaborem, a także w Polsce niepodległej. Takiemu spojrzeniu grożą jednak dwa niebezpieczeństwa, których autor nie uniknął. Po pierwsze, dominującą rolę w dziejach języka Kościół odgrywał tylko w Średniowieczu. Natomiast już wtedy, a szczególnie później obserwujemy – na co zwracał uwagę T. Milewski – współdziałanie trzech równorzędnych czynników: państwa, Kościoła oraz wpływów zachodnioeuropejskich, które miały miejsce w dziedzinie techniki (druk) i życia duchowego (reformacja i Odrodzenie). Monografia Rosponda, obejmująca *tysiąc lat troski Kościoła o język narodowy*, nie akcentuje postępującego gwałtownie zmniejszania się wpływu Kościoła na język, a przeciwnie – zaczyna w dalszych rozdziałach uwzględniać zjawiska nie mające z tematem nic wspólnego (np. rola „Słownika języka polskiego” S. B. Lindego). Po drugie, niepokojące jest w tej pracy deprecjonowanie roli reformacji, która miała tak znaczny udział w walce o równouprawnienie języka polskiego z łaciną. Chęć skupienia się przede wszystkim na roli

Kościół katolickiego doprowadza autora aż do tego, że omawia on np. tylko twórczość Mikołaja Reja powstałą przed jego przejściem na protestantyzm (parafraza Psalterza), wymienia wyłącznie te utwory Wacława Potockiego, które zostały napisane po konwersji poety na katolicyzm! Z kolei w §8 rozdziału II („Obrońcy polszczyzny wśród duchowieństwa“) autor ponad pół strony poświęca zasługom kalwina Mikołaja Radziwiłła, inicjatora przekładu Biblii tzw. brzeskiej. Wydaje się ponadto, że Rospond przesadza nazywając wymienionych na s. 111–126 ponad czterdziestu autorów-duchownych *expressis verbis obrońcami polszczyzny*.

Autor stara się umniejszyć zasługi „burzy reformacyjnej“ dla rozwoju języka polskiego (zob. krótkie podsumowanie na s. 166, 180). Wołając o wyważenie proporcji w historycznojęzykowych relacjach katolicyzm–protestantyzm monografista sam nie spełnia tego postulatu starając się – w przeciwieństwie do niektórych poprzedników – uwydatnić zasługi obozu katolickiego. Niepotrzebnie chyba usprawiedliwia mających przecież swoje oczywiste racje zwolenników łaciny (zob. rozdział o teatrach jezuickich). Szkoły jezuickie i Towarzystwo Jezusowe w ogóle nie potrzebują zapewne obecnie apologety czy obrońcy swych dzieł, którym staje się w pewnym miejscu autor, gdy cytuje fragment gramatyki Alwara dotyczący równoczesnego nauczania języka łacińskiego i polskiego, i pisze: *Może przez niektórych nieudolnych nauczycieli jezuickich w jakichś zapadłych miasteczkach był ten program źle realizowany! Ale to nie znaczy, że*

szkoła jezuicka odnosiła się z lekceważeniem a nawet z pogardą, do języka ojczystego. Tego rodzaju ogólnikowe sądy, nie opierające się na gruntownych, źródłowych badaniach, wskazują jedynie na konieczność podjęcia takich badań w celu rzetelnego omówienia takich kontrowersyjnych kwestii.

Popularnonaukowa praca prof. Rosponda nosi na sobie bardzo często piętno zbyt osobistego stosunku badacza do omawianych problemów. Autor poświęca np. prawie 90% rozdziału o średniowiecznych przekładach psalmów Psalterzowi Floriańskiemu, o którym sam kilkakrotnie pisał. Nie wspomina przy tym o pracach W. Taszyckiego – przeciwnika jego tezy o powstaniu pierwszej części tego Psalterza w Kłodzku. Tylko krótką wzmiankę możemy natomiast przeczytać o Psalterzu Puławskim ważnym zarówno dla historyka języka (nowoczesna ortografia!) jak i dla tłumacza Biblii i poety (zob. esej „Język, narody“ w „Ogrodzie nauk“ Cz. Miłosza). „Bogurodzicy“ poświęcono w książce zaledwie półtorej strony. Niestety, tylko w tym rozdziale cytuje się cenną książkę Ł. Ostrowskiej „O artyzmie polskich średniowiecznych zabytków językowych“. Jediną przedstawioną przez S. Rosponda propozycją dotyczącą czasu i miejsca powstania utworu jest zarzucona już raczej koncepcja wczesnośredniowiecznej, bizantyjsko-słowiańskiej proveniencji zabytku. W świetle tego rozdziału oraz dotychczasowego stanu badań wręcz nieprawdziwe jest zawarte w innym miejscu książki stwierdzenie: *Wiadomo, kiedy i dla jakich celów ułożono (...) Bogurodzicę* (s. 177). Nie wiadomo! Zdumiewa

również fakt, że aż dwie strony poświęcono w omawianej pracy Mikołajowi Kopernikowi i to z tej racji, iż wielki astronom był kanonikiem, znał język polski, zapisał poprawnie kilka imion polskich (a był to już przecież XVI wiek!), a na marginesie jednej z ksiąg prawdopodobnie dwukrotnie wpisał zdanie „Bok pomagay“, czyli „Bóg pomagaj“. Czyż są to istotne powody, by poświęcać Kopernikowi osobny rozdział w książce „Kościół w dziejach języka polskiego“?

Całej omawianej monografii brak jakiejś głównej zasady porządkującej materiał. Osobiste wynurzenia na temat ulubionych problemów (np. rola Kościoła na Śląsku) sąsiadują z suchymi analizami języka religijnego. Dziesiątki nazwisk duchownych uznanych przez autora za obrońców języka pojawiają się obok cytatów z przestarzałych nieraz opracowań historycznoliterackich (A. Brücknera, P. Chmielowskiego, I. Chirzanowskiego, najczęściej – popularnych „Dziejów literatury polskiej“ J. Krzyżanowskiego) traktowanych zwykle jako źródło autorytatywnych konstatacji. Nowsze znakomite syntezy literatury Renesansu (J. Ziomka) i Baroku (Cz. Hernasa) w ogóle nie są w pracy cytowane. Nie wykorzystano też np. tak potrzebnej przy omawianiu twórczości Skargi monografii M. Korolki „O prozie «Kazań sejmowych» Piotra Skargi“.

Wiele jest w książce błędów i nieścisłości, za które częściowo trzeba zapewne winić niedbałą korektę. Urząd kanzlerki w katedrze krakowskiej ustanowiono nie w 1544 (s. 41) a w 1454 roku. Wbrew twierdzeniu autora (s. 60) tzw. Książeczki

Nawojki nie uważa się już raczej za książeczkę do nabożeństwa św. Jadwigi. Ks. Piotr z Radoszyc nie był jednym z tłumaczy Biblii Królowej Zofii (jak to czytamy na s. 61), a tylko kopiistą. Nie jest dziś pewne, czy „Raj duszny“ Biernata z Lublina był istotnie pierwszą drukowaną książką polską, jak twierdzi prof. Rospond („kandyduje“ do pierwszeństwa „Historia umęczenia Pana naszego Jezusa Chrystusa“ wytoczona ok. 1508 r.). Podaje on w jednym miejscu rok 1513 jako datę powstania książki Biernata (na s. 104), a w innym – rok 1514 (s. 102). Pisząc, że prawidłowa forma nazwiska autora „Żywota Pana Jezu Krysta“ brzmi Opec (s. 102), czterokrotnie jednak używa Rospond tradycyjnej formy Opecć, Opecia (s. 107, 112, 113, 166). Niestarannie jest cytowana „Rozmowa mistrza Polikarpa ze Śmiercią“ (ma być „w ten czas“ a nie „wtenczas“ – s. 57) i sonet Sępa Szarzyńskiego (ma być „Pokój – szczęśliwość...“, a nie „Pokój, szczęśliwość...“ – s. 185). Sądy autora o popisywaniu się przez Kochanowskiego cytatami łacińskimi (s. 184–185, 215) należy obecnie skorygować w świetle odkrywczych prac J. Axera o kunsztownym użyciu i przemysłanej funkcji łacińskich kryptocytatów w prozie Kochanowskiego. Ta uwaga, powołująca się na ostatnio ogłoszone prace, nie jest zarzutem wobec omawianej książki, a wskazuje tylko na potrzebę ostrożności przy wydawaniu kategorycznych sądów.

Najcenniejsze w omawianej książce i pobudzające do dalszych badań są postulaty autora. Istotnie – trzeba by dokładnie zbadać następujące problemy: współzależność polszczyzny i łaciny do XVIII w., rola jezuitów

w dziejach języka polskiego, rola stosunków katolicko-protestanckich w dziejach polszczyzny, wpływ duchowieństwa polonijnego na kulturę i język emigrantów. Rozdział ostatni, wspomnieniowo-postulatywny, zawiera dwie istotne propozycje badawcze: rola Vaticanum II (liturgia w języku narodowym) oraz język homilii i pism prymasa Stefana Wyszyńskiego i papieża Jana Pawła II. Autor postuluje też wspieranie pracy Kościoła przez polonistów-językoznawców.

Jak słusznie zauważył w Przedmowie redaktor naukowy książki, prof. H. Borek, zamiar napisania takiej monografii był *imponujący*, ale też, niestety, *przy obecnym stanie badań trudno wykonalny w pełnym wymiarze nawet przez tak znakomitego historyka języka, jakim był Zmarły*. Stąd też stanowi ta praca cenny wkład w badania nad historią języka jedynie jako zestaw obfitego materiału źródłowego oraz cytowań z literatury przedmiotu, a przede wszystkim jako zestawienie zawartych tu nie tylko *explicite*, ale także *implicite* postulatów badawczych.

Wydarzeniem edytorskim wielkiej miary, ilustrującym m.in. rolę Kościoła w dziejach języka polskiego, jest „Chrestomatia staropolska” W. Wydry i W. R. Rzepki.

O ile w nowszych dziejach języka polskiego trudno ściśle rozgraniczyć wpływy poszczególnych instytucji życia społecznego na jego rozwój, to w początkach kształtowania się języka literackiego fundamentalna rola Kościoła katolickiego jest faktem oczywistym. Dokumentują ją najstarsze zabytki polskiego piśmiennictwa,

które prawie do końca XV w. pozostawały w większości w ścisłym związku z życiem religijnym, a tworzone były niemal wyłącznie przez duchownych. Modlitwy codzienne: „Ojciec nasz”, „Zdrowaś Mario”, „Wierzę”, zapisane w polskim języku przed prawie sześcioma wiekami, są pierwszymi tekstami, których tłumaczenia na naszą *lingua vulgaris* miały donieść wpływ na rozwój języka polskiego. Najwcześniejsze ich przekazy nie zachowały się, jednak z postanowień synodów wiemy, że były one odmawiane już w XIII w. Później przysły kazania, pieśni, apokryfy i próby naginania niewyrobionej jeszcze polszczyzny do wymagań dostojnego stylu biblijnego. Poszerzał się stopniowo zakres tematów mających swe źródła w życiu religijnym, a później także świeckim, które ujmowane były w polskie słowo pisane.

Poza kilkoma tekstami modlitw o kształcie prawie nie zmienionym do dziś co najmniej od XV w., które wzruszają i zadziwiają, jak pisze J. Bajceroła, *trwałością form równoległą do trwałości idei* – najstarsze zabytki naszego piśmiennictwa oferują nam zupełnie odmienny od współczesnego świat języka i myśli. Utwory odcyfrowane ze starych rękopisów, tworzone przed wiekami najczęściej w całkiem określonych celach użytkowych, mają dla nas dzisiaj szczególnie urok i – mimo wielu nieporadności – pokazują ślady zmagania się pierwszych w Polsce ludzi pióra z opornym tworzywem językowym. Rezygnując z częstego dotąd ich lekceważenia, będącego wynikiem nieznamomości panujących w średniowiecznej Europie konwencji pisarskich, coraz częściej sięgamy do tych najstar-

szych tekstów w poszukiwaniu źródeł naszego języka lub inspiracji dla twórczości artystycznej. Jeśli nie mają one być jedynie szacownymi zabytkami muzealnymi, którymi zajmują się tylko wąsko wyspecjalizowani badacze, ale żywą we współczesności częścią tradycji, konieczne jest, aby istniała możliwość swobodnego do nich dostępu dla każdego zainteresowanego kulturą staropolską.

Zadanie udostępniania przynajmniej fragmentów najważniejszych zabytków spełniać mają różnego rodzaju wybory tekstów. Dwa dostępne obecnie wybory, dające przegląd średniowiecznych zabytków piśmiennictwa o różnorodnym charakterze, to „Najdawniejsze zabytki języka polskiego” W. Taszyckiego i „Wybór tekstów staropolskich” S. Vrtel-Wierczyńskiego. (Istnieją również wybory obejmujące węższe zakresy gatunkowe tekstów, wydane w serii Biblioteki Narodowej: średniowieczną prozę, poezję świecką i pieśń religijną.) Prace Taszyckiego i Wierczyńskiego spełniają odmienne funkcje – pierwsza ma charakter bardziej popularny, druga jest typowym podręcznikiem akademickim (podaje teksty tylko w transliteracji). Dwie wymienione antologie tekstów staropolskich (w kolejnych wydaniach poprawiane i rozszerzane) powstały jednak ponad pół wieku temu. Nowoczesny, uwzględniający rezultaty najnowszych poszukiwań, wybór tekstów był książką bardzo potrzebną – szczególnie zaś w takim kształcie, jaki zaproponowali nam autorzy „Chrestomatii staropolskiej”.

Nowy wybór najstarszych zabytków polskiego piśmiennictwa, wydany niezwykle starannie przez Ossoli-

neum, jest najobszerniejszym z dotychczasowych wydawnictw tego typu. Zawiera 156 tekstów rękopiśmiennych i 43 drukowane (dla porównania: w wyborze Taszyckiego znajduje się ok. 30 tekstów rękopiśmiennych, w wyborze Wierczyńskiego ok. 100 rękopisów i druków). Znajdują się w „Chrestomatii” zabytki odnalezione w ostatnich dziesięcioleciach, także teksty będące owocem wcześniejszej działalności edytorskiej jej autorów, niektóre jeszcze nie publikowane (np. „Wierzę” z 2. poł. XV w., Psalm 50 z pocz. XVI w. czy „Praktyka gwiazd biegu (...) na rok boży 1536” Michała z Wiślicy), poszerzające podstawowy kanon tekstów staropolskich. Zamieszczono również wiele tekstów rozproszonych w wydaniach z końca XIX w., trudno dziś dostępnych.

Każdy tekst poprzedzony został zwięzłym wstępem objaśniającym charakter zabytku, informującym o czasie i miejscu powstania i obecnym miejscu jego przechowywania (w przypadku rękopisów i druków unikatowych) oraz o najważniejszych cechach językowych. Podano także aktualną bibliografię wydań i opracowań dotyczących poszczególnych zabytków. Słownik zawierający ok. 2600 archaizmów występujących w tekstach „Chrestomatii” umożliwia swobodną lekturę bez konieczności sięgania do odrębnych słowników specjalistycznych.

W obrębie tekstów drukowanych zastosowano układ chronologiczny, mający uwypuklić szybkie ustalanie się norm w zakresie ortografii i poszerzanie kręgu tematycznego wydawanych utworów. Natomiast w grupie zabytków rękopiśmiennych auto-

rzy odstąpili od tej zasady, wprowadzając – w ramach poezji i prozy – układ rzeczowy. Takie właśnie uszeregowanie tekstów rękopiśmiennych – jeśli dodatkowo weźmiemy pod uwagę przybliżone i problematyczne nie raz ustalenia dotyczące czasu powstania najstarszych zabytków – wydaje się uzasadnione. Pozwala bowiem na łatwiejsze uchwycenie charakterystycznych cech kształtujących się w dobie staropolskiej stylów funkcjonalnych polszczyzny. Przemyślany dobór tekstów pozwala na dokonywanie porównań różnych wersji jednego utworu, np. Psalmu 50, przytoczonego aż sześciokrotnie. Zestawienie dwu różnych wydań utworów drukowanych (np. „Żywota Pana Jezusa Krysta” Baltazara Opeca) umożliwia obserwację nowego zjawiska związanego z rozwojem drukarstwa – wpływu wydawnictwa na ostateczny kształt językowy i stylistyczny tekstu.

„Chrestomatia” jest pierwszym wyborem tekstów staropolskich, w którym połączono z powodzeniem ambicję wzorowego wydania najstarszych zabytków z zamiarem ich równoczesnego udostępnienia wszystkim czytelnikom zainteresowanym dziejami języka i literatury polskiej, którym brak specjalistycznego przygotowania historycznojęzykowego mógłby uniemożliwić przedzieranie się przez zawiloci grafii średniowiecznej. Stąd wprowadzenie obok transliteracji tekstów także wersji transkrybowanej, a w wielu przypadkach obszernych fragmentów jedynie w transkrypcji.

„Chrestomatia staropolska” to znakomity zbiór materiałów, uzupełniony dodatkowo 50 fotografiami zabytków w większości dotąd nie

publikowanymi. Ten swego rodzaju przewodnik po staropolskim piśmiennictwie jest pozycją niezbędną dla filologa-polonisty, a spośród wszystkich dotychczasowych – najcenniejszą i godną polecenia dla każdego miłośnika dawnej kultury polskiej.

Obie omówione wyżej książki stanowią mogą nie tylko dla historyka języka cenną lekturę wzbogacającą naszą wiedzę o kulturze polskiej i chrześcijańskiej.

Bożena Borowska
Piotr Wilczek

Poezja i lastryko

Jacek Kolbuszewski

Wiersze z cmentarza

O współczesnej epigrafice wierszowanej

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze,
Wrocław 1985, ss. 256

Historyk literatury nieczęsto wychodzi z naturalnego jakby środowiska, jakim jest dlań biblioteka z rzędami masywnych regałów i setkami zakurzonych i nieco nadpleśniałych woluminów. W panującej tam ciszy od czasu do czasu zaszeleści odwracana karta, zatrząsą zwijany pergamin, z wielkim trzaskiem spadnie z drabinki krótkowidzący dyżurny bibliotekarz. Cmentarze jako przedmiot badań najczęściej, jak dotąd, interesowały historyka, historyka sztuki, etnografa, może socjologa. Książka Jacka Kolbuszewskiego dowodzi, że i historyk literatury, o ile przyznaje się też do historii kultury, na cmentarzu znaleźć może nader ciekawy materiał badawczy.

Doskonale wiadomo, jaką rolę w osobistym, intymnym życiu człowieka odgrywa nekropolia. Kto choć raz szedł tuż za trumną cmentarną alejką, nigdy nie będzie traktował tej przestrzeni wyłącznie jako miejsca rodzinnego spotkania na Wszystkich Świętych, miejsca wymiany spojrzeń i pozdrowień, ale na zawsze zaakceptuje wyjątkowość tej przestrzeni – ze względu na Tamtych. Ostatnie lata przyniosły pogłębienie społecznej funkcji integracyjnej, jaką cmentarze pełnią. Symboliczne krzyże, dobrze znane napisy i emblematy, groby odwiedzane nie tylko prywatnie – obecność wszystkich tych elementów buduje ważną przestrzeń społeczną, którą w znanej nomenklaturze nazywać by trzeba przestrzenią dialogu, a po prostu – miejscem aktualizującej się historii. Można sądzić, że za lat kilka, już niedługo, opadnie temperatura zdarzeń i cmentarze powrócą do wymiaru kulturowego albumu, pamiętnika narodowej kultury, że się zestarzeją.

Książka Kolbuszewskiego poświęcona została współczesnej epigrafice wierszowanej, ale nie ogranicza się tylko do tak wąskiej problematyki. Organizuje ją pojęcie „tekstu kultury”. W aspekcie kulturowym cmentarz jawi się jako niezwykle charakterystyczne miejsce zapisu ludzkiego stosunku do życia, śmierci, drugiego człowieka, natury, sztuki, religii... Każdy położony tu znak, kamień bądź grudkę piasku, kute żelazo bądź surową gałąź, należy czytać jako głęboko uwarunkowaną ekspresję kulturowej formacji. Złożoność, warstwowość takiego zapisu jest najbardziej wyrazista na cmentarzach starych, wielopokoleniowych, wszędzie tam,

gdzie jednokulturowa tradycja zachowała swoją ciągłość. W porównaniu z Powązkami i Cmentarzem Rakowickim, albo nawet tym w Ostrołęce, cmentarze Wrocławia wyglądają bardzo ubogo. Zapobiegliwa, acz bezmyślna ręka uzbrojona w rękawiczkę czasu zademonstrowała, na czym polega polska tolerancja. Przepiękne założenia cmentarne, mające i dla nas wiele bezcennych uniwersalnych wartości, „późny wnuk” obrócił w perzynę. Naród, tak często manifestujący tradycjonalizm i pietyzm dla historii, w wielu odruchach przypomina pewnego asystenta z geologii, który nie zawahał się przed odrąbaniem głowy marmurowego posązka, byle tylko zaliczającego ćwiczenia studenta zaskoczyć trzymanym w ręce złomkiem marmuru... Cóż, dewastacja dworów, parków i cmentarzy jest także faktem kulturowym, znakiem czasów, znakiem ludzi.

Trzeba przyznać Kolbuszewskiemu rację, kiedy – podejmując temat wierszy z cmentarza – porusza jednocześnie problem kultury śmierci i to bynajmniej nie marginesowo. Przedstawienie toczącej się od wielu lat dyskusji i zwięzłe zreferowanie różnych filozoficznych, socjologicznych i etycznych stanowisk – prowadzi do konstatacji trwania „kryzysu śmierci”. Polega on przede wszystkim na oderwaniu śmierci od życia, na utracie poczucia niezerwalnego związku śmierci z życiem. Śmierć, odbierana jako zaprzeczenie życia, budzi strach, trwoży, najczęściej utożsamiana bywa z zagładą wartości.

Z kształtu tej kryzysowej kultury śmierci wywodzi się specyfika współczesnych nagrobnych inskrypcji. Zdać by się mogło, że pióro historyka

literatury powinno być dla nich bezlistosne. Nawet jeśli „stały się swoistym azyłem współczesnej uczuciowości”, przystawione do kryteriów wysokoartystycznych w większości nie mają szans obrony. I tak je do tej pory oceniano. Jest niewątpliwą zasługą badacza, że sprowadził wiersze z cmentarza do właściwego kontekstu, jakim jest dla nich kultura masowa i jej segment, subkultura cmentarna. To prawda, że wiersze te mieszczą się w tym torze tradycji literackiej, jaki powołały do życia antyczne gatunki funeralne, a w literaturze polskiej ugruntowały „Treny” Kochanowskiego. Prawdą jest i to, że jeszcze w dziewiętnastym wieku cmentarne epigrafy wyraźnie nawiązywały do poziomu dawnego wierszowania żałobnego. Dokonująca się od połowy wieku dziewiętnastego restrukturalizacja kultury sprawiła jednak, że wiele zjawisk obiegu wysokiego w spopularyzowanej i zubożonej formie zaczęło funkcjonować w obiegu innym, rządzącym się swoimi prawami, wśród których wymóg spełnienia „mody” był bodaj najważniejszy. Jakkolwiek tworzyła i tworzy wartości (?) nowe, kultura masowa pasożytuje na kulturze wysokiej; tym też tłumaczyć należy częstość i wagę odwołań autora książki do „prawdziwej” historii literatury. Niejednokrotnie znajdujący się na nagrobku cytaty, zaczerpnięte z kanonu lektur szkolnych, odpisane przy tym z daleka idącą dowolnością, takie odwołanie wymusza.

Zebrał przez Kolbuszewskiego epigrafy, aczkolwiek autor akcentuje niekompletność i ograniczenia zbioru, ilustrują i potwierdzają sygnalizowaną w książce stereotypizację cmen-

tarnej literatury. Trafny wydaje się sąd autora, że widać w tych tekstach fundamenty emocjonalności młodopolskiej, chociaż aneksja pierwiastków fin de siècle'owych wymagała niekiedy artystycznego doprawdy czerowania. Czytelnikowi książki, spełniającej w jakimś sensie funkcję antologii cmentarnych wierszy, towarzyszyć będzie zapewne rozterka, czy, w ślad za Anną Kamińską, widzieć w tych tekstach *poezję żywą*, czy też, naśladować *trzeźwego* literaturoznawcę, *poezję spauperyzowaną*. Wydaje się, że stwierdzenie poetki prowadzi nieuchronnie do mitologizacji nagrobnej inskrypcji, czemu niewątpliwie sprzyja rozpatrywanie pojedynczego napisu jako wartości wyabstrahowanej z cmentarnej subkultury. Pewnie, że dwuwiersz: *Cicha skromna zbyt wcześniej jak gołębek hiała / Od męża, czworga dzieciak do nieba wleciała*, wydawać się może spontaniczną ekspresją niewyuczonego liryzmu. Traci wszakże tę cechę oryginalności w momencie wpisania w szereg napisów podobnych bądź identycznych. Wiadomo ponadto, że ośrodkiem propagacji tekstów jest najczęściej zakład kamieniarski i „zeszyt majstra”, a zatem istota zjawiska wymyka się ze sfery twórczości do sfery powielenia, czyli aprobaty zaproponowanego zestawu tekstów. Zamiast podziwiać serdeczną uczuciowość, należałoby więc mówić o uwarunkowaniach socjologicznych i psychologicznych dokonywanych wyborów, a zatem – powrócić do refleksji kulturowej.

Kolbuszewski zwraca uwagę na terapeutyczny charakter większości napisów: to właśnie one mają za zadanie śmierć „oswoić” a relację śmierć-

–człowiek rozszepić, mają w niej pośredniczyć. Spełniają funkcję tarczy neutralizującej egzystencjalny niepokój i szok, przyczyniają się do skrócenia indywidualnego okresu żałoby – stając się substytutem psychicznej równowagi.

Lektura współczesnych epitafiów prowokuje zarazem do wartościującej refleksji nad kształtem cmentarnej subkultury. Nie dlatego, aby ją zniszczyć, pognać, wyszydzić. Tylko dlatego, aby zrozumieć ten splót tak wielu opozycyjnych i wręcz sprzecznych ze sobą wątków, tradycji, konwencji, wpisany przecież w nadrzędną opozycję prymitywizmu i edukacji! Chciałoby się usłyszeć diagnozę futurologiczną – czy moda na banalne i naiwne inskrypcje wygaśnie, czy szybko, czy sama z siebie, czy też ustąpi miejsca nowszej, bardziej wykształconej świadomości społeczeństwa? A co będzie z cmentarzami, kiedy ta nowsza świadomość, tak jak w dniu dzisiejszym, wcale nie okaże się inna od poprzedniej? Zebrany przez autora materiał odnieść można ponadto do trwającej nadal dyskusji o narodowym charakterze Polaków i kształcie polskiego katolicyzmu. Aczkolwiek nie można przeceniać wagi zjawiska cmentarnych wierszy, to jednak widzieć w nich należy jedną z bardziej czytelnych form ujawniania mechanizmów myślenia i odczuwania znacznej części społeczeństwa.

Jakkolwiek Jacek Kolbuszewski z dużą swobodą porusza się w polu znaczeniowym słowa „cmentarz”, z wielką konsekwencją wypełnia przede wszystkim dyrektywę oznajmioną w podtytule pracy. I chociaż trudno literackiemu kierunkowi badań cokolwiek zarzucić, pozostaje uczucie

niedosytu. Wielka szkoda, że autor nie potraktował cmentarnej literatury jako jednego z wielu elementów, że nie pokusił się o napisanie pracy o polskich cmentarzach w ogóle, o polskiej kulturze śmierci. Niżej podpisany zdaje sobie świetnie sprawę z tego, że aby postulowana książka mogła dorównać poziomowi tej przeczytanej, potrzeba wielu lat żmudnych badań specjalistów z różnych dziedzin. Ale jednocześnie jest świadom strukturalnej ułomności takiej eksploracji, która z konieczności dotyczy materii oderwanej; czynione często „oświeceni” nie mogą zastąpić pełnej informacji o kształcie nagrobków, pieśniach żałobnych, pogrzebowych obyczajach i ceremoniach... Dziś, kiedy historia pozwala jeszcze na celebrowanie śmierci, chciałoby się także przeczytać o przemianach znaczeniowej recepcji cmentarzy, o organizacjach typu Bractwo Dobrej Śmierci; chciałoby się przeczytać znacznie więcej, niż mogło się zmieścić w tej – i tak! – znakomitej książce, książce przy tym niezwyklej.

Rzadko się zdarza, aby czytaniu pracy traktującej o literaturze towarzyszyło... autentyczne wzruszenie.

Wynika ono zarówno ze świadomości historycznych kontekstów niektórych napisów, jak i z atmosfery przenikającej książkę. Taki poruszający ślad historii znajduje się między innymi na stronie 143. Wolno sądzić, że nie zabrakło autorowi rzeczy w odniesieniu do tak specyficznego materiału badawczego wprost bezcennej. Jest nią powaga i szacunek, ostrożność, z jaką przenosi się na papier czyjeś najboleśniejże słowa. To naprawdę

dobra i pożyteczna lektura humanistyki.

Jan. A. Choroszy

P.S. Książka, co widać, miała otrzymać bardzo staranną szatę edytorską. Tym bardziej szkoda, że zakradły się do niej liczne błędy składu i korekty.

czasopisma

Prasa o gospodarce (35)

Problem, który poruszył Jacek Mojkowski w artykule „Sprawa o przedłużonej trwałości” w nr. 20/85 dodatku „Polityka – eksport – import” tygodnika „Polityka”, nie jest tylko ilustracją opowieści o nieżyciowych przepisach, których w naszym życiu gospodarczym nie brakuje. Ten problem wraca często. Nie tak często natomiast znajdujemy w naszej prasie ilustracje tezy o trudach reformy systemu gospodarczego w naszym kraju.

W konsekwencji – o trudach przedstawienia stylu myślenia ekonomicznego na zupełnie nowe tory u ludzi, którzy przez lata działania w starym systemie zatracili logikę myślenia ekonomicznego. Stwierdzano kilkakrotnie, i w tych przeglądach prasowych wielokrotnie pisałem, że kolejne załamania prób reformowania naszej gospodarki miały miejsce, gdy dochodzono do struktur ludzkich zakorzenionych w stylu działania wedle schematów wypracowanych przez stary system. Oczywiście nie składał tu wszystkiego złego na ludzi. Pracują

tak, jak mają zakodowane. Sukces reform typu rynkowego może zatem nastąpić zarówno po wymianie kodu postępowania (systemu) jak i ludzi, którzy nowego kodu nie będą trawili. Stąd rozpacz zwolenników reformy gospodarczej, gdy stwierdzili, że zatrzymała się ona u progu szeroko rozumianego centrum decyzyjnego.

O czym pisze Mojkowski?

W końcu ubiegłego roku Benito de la Villa (Hiszpan przedstawiający się jako konsultant firmy Tetra Pak z siedzibą w Szwajcarii), przyjechał do Kórnika koło Poznania i zaproponował tamtejszym mleczarzom interes, którego zasady – zdaniem Hiszpana – można było zrozumieć nawet bez tłumacza.

Otóż – on, de la Villa – daje maszynę firmy Tetra Pak do pakowania mleka w kartony oraz dostarcza opakowania. Oni, czyli mleczarze, dolożą do tego budynek, ludzi oraz mleko. Dzięki takiej kooperacji – w ciągu 2-4 tygodni znajdzie się na rynku pierwsze w Polsce mleko w kartonach.

Chodziło o tak zwane mleko o przedłużonej trwałości, czyli takie, które nadaje się do spożywania przez co najmniej miesiąc od daty produkcji.

Biorąc pod uwagę fakt, że w naszym kraju notujemy olbrzymie straty mleka – po pierwsze dlatego, że mleczarnie nie potrafią przerobić dostaw chłopskich; po drugie dlatego, iż marnuje się ono w sklepach przedwcześnie kwaśniejac albo wyciekając z nieuszczelnionych opakowań (głównie plastikowych) – inicjatywa Hiszpana umożliwiającą nalewanie w ciągu godziny 3600 litrów mleka w kartonowe „rożki” powinna się spotkać z okrzykami zachwytu wszystkich zainteresowanych.

Owszem, takie okrzyki wydali mleczarze z Kórniku. Bez jednego dolara wydatków dewizowych na zakup linii produkcyjnej i opakowań – otrzymywali w prezencie możliwość zwiększenia produkcji, do tego w części eksportowej, bowiem Hiszpan część mleka chciał eksportować na Zachód.

Wedle wyobrażeń mleczarzy i Hiszpana miała ona (sprawa) wyglądać mniej więcej tak: Urząd Wojewódzki w Poznaniu wydaje dla Przedsiębiorstwa Zagranicznego „Polberal” (które w Polsce utworzyłby de la Villa – przyp. S.S.) zezwolenie na działalność gospodarczą. „Polberal” zawiera ze spółdzielczym zakładem w Kórniku umowę kooperacyjną, w której zobowiązuje się dostarczyć linię technologiczną do pakowania mleka oraz kartony, części zamienne i serwis. Wartość dostawy szacuje się na milion dolarów...

Aby udowodnić czystość swoich intencji Hiszpan na początku roku 1985 sprowadził do Polski maszynę do pakowania mleka w kartony, a wraz z nią 1,5 mln opakowań z nadrukiem po polsku. Przesyłka spoczęła w Urzędzie Celnym w Poznaniu i... tkwi tam po dzień dzisiejszy (listopad 85).

Nie chodziło rzecz jasna tylko o udowadnianie dobrych intencji. Biznesmen z Zachodu zapomniał bowiem z kretelem, w jakim kraju chce robić interesy. Uwierzył zatem temu, co mu mówiono w rozmowach wstępnych – a mówiono mu, że rzecz jest potrzebna, ma ręce i nogi, że jest do załatwienia. Ale to było ustnie. Gdy przyszło do załatwiania spraw papierkowych, wkroczyli urzędnicy, którzy po pierwsze: zadeklarowali, iż nic nie rozumieją, a po drugie: że nie ma przepisów...

Czego urzędnicy nie rozumieli? Otóż pan de la Villa chciał wydzierżawić maszynę mleczarzom na okres lat dziesięciu, a potem przekazać ją im na własność (żywność maszyny obliczana jest na lat dwadzieścia). Za dzierżawę NIE CHCIAŁ DOLARÓW a złotówki. *Jest coś podejrzanego w transakcjach, w których zamienia się dolary na złotówki* – stwierdzili urzędnicy. Fakt, iż Hiszpan twierdzi, że złotówki zarobione na dzierżawie maszyny pragnie inwestować w produkcję aparatów słuchowych, musztardy oraz hodowlę kreketek – już nikogo nie interesował.

Nic nie mogę na to poradzić – mówił dyr. Leon Orlikowski z Wydziału Drobnej Wytwórczości w Poznaniu. – Przypadek de la Villi nie mieści się w przepisach. O jakie przepisy chodzi? Wydaje się, że niezamierzenie chyba wyjaśnia to dyr. Zbigniew Izdebski z Biura Pełnomocnika Rządu ds. Zagranicznych Przedsiębiorstw Drobnej Wytwórczości: *Pod pojęciem „czynszu dzierżawnego” faktycznie kryje się chęć sprzedania polskiemu odbiorcy maszyny na raty, tyle, że za złotówki. W tym momencie de la Villa wkracza w kompetencje odpowiedniej centrali handlu zagranicznego. Gdyby zaś zdecydował się na prowadzenie produkcji i sam ponosił koszty z tym związane – to z wydaniem zezwolenia nie byłoby problemu. Chodzi o to, aby de la Villa inwestował swój kapitał w Polskę, a nie sprzedawał go.*

Chodzi jednak o to, żeby pan dyrektor Izdebski pomyślał, bo wtedy nie wypowiadałby takich ekonomicznych andronów... Przecież Hiszpan chce właśnie inwestować swój kapitał w Polskę (w owe aparaty słuchowe), trzeba tylko widzieć zasady prowa-

dzienia biznesu w sposób szeroki, a nie ograniczony. Ponadto nie należy się wdawać w obronę central handlu zagranicznego, które – jak powszechnie wiadomo – stać jest na obronę posad urzędniczych, ale nie na rzutką działalność w skali międzynarodowej i międzygałęziowej. Fakt, że przepisy gospodarcze w Polsce nastawione są na obronę monopolu central handlu zagranicznego, a nie na realizowanie zasad reformy gospodarczej – nie oznacza jeszcze, że mamy wyrzucić w błoto milion dolarów. Bowiem: *W razie gdyby transakcja nie doszła do skutku, trzeba będzie maszynę zabrać na własny koszt, a 42 tony kartonów z polskimi napisami przeznaczyć na przemiał, bo nie da się ich wykorzystać nawet na papier toaletowy.*

Jeszcze dokładniej wykładają rzecz sami zainteresowani: *Byłby święty spokój i wszystko jasne, gdyby mleczarze sami sobie kupili za milion dolarów tę maszynę, opakowania i zaczęli produkcję, na własną rękę. – Ale sęk w tym – mówią mleczarze – że zdobyć dolary na import jest równie trudno, co wyhodować ananasy na biegunie.*

Może się na pierwszy rzut oka wydać niezrozumiałe inne jeszcze stwierdzenie dyr. Izdebskiego: *De la Villa daje mleczarzom maszynę w dzierżawę, a wszystkie problemy związane z produkcją spycha na spółdzielnię. Sam wynajmie pokój z biurkiem i telefonem i będzie tylko liczył pieniądze.*

Zaiste – straszne! Gdyby jednak pełnomocnik rządu ds. pomocy biznesmenom z zagranicy (takie bowiem funkcje ma dyr. Izdebski) zechciał w przyszłości dać mi jeden milion dolarów na utworzenie własnej gazety, na której bym też zarabiał – zobo-

wiążuję się, że pójde krok dalej niż nieżyłowy Hiszpan: wynajmę pełnomocnikowi dwa pokoje z dwoma biurkami i tyłuż telefonami i będę go zachęcał do jeszcze bardziej wydajnego liczenia pieniędzy, które mu będę z ochotą spłacał w złotychkach...

Stawomir Siwek

teatr

Tadeusz Nyczek

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

film

Arcydzieło z prowincji

Filmy Andrzeja Barańskiego bardzo mnie irytują, ponieważ opiewają to, czego nie cierpię – urok życia prowincjonalnego. „Jak to w domu” i „Niech cię odleci mara” dawały autobiograficzną opowieść o dorastaniu reżysera w małym miasteczku. Ostatnio zaś powstała „Kobieta z prowincji” według powieści Waldemara Siemińskiego, drugiego piewcy zaścianka. Ku memu rozczarowaniu jest to film w swoim rodzaju bardzo

dobry, wzruszający, a także moralnie budujący, a przy tym zupełnie nie nudny. Przykuwa uwagę dlatego, że nie opowiada o życiu prowincjonalnym, lecz o życiu w ogóle. Nie upiera się przy małości, ale przy – autentyczności. To przesunięcie akcentu z osobistego wyznania na prawdę, choćby skromną, uważam za oznakę dojrzałości. Materia pozostaje ta sama co w innych filmach tego autora, wszelako forma staje się uniwersalna, a sens przestaje być zaściankowy.

Barański stara się dotrzeć do podstawy ludzkiego bytowania, wspólnej zarówno szekspirowskiej „opowieści pełnej furii i wrzasku” jak i cichej wegetacji, a więc – rozczarowań, klęsk przepłatanych pracowitymi zdobyczami i upartym trwaniem. Co uderza, to radość z życia, które wydaje się tak nieefektywne.

Muszę – wbrew sobie – zgodzić się z obroną wegetacji. Barański z Siemińskim powiadają, że nie ma obiektywnej skali szczęścia. Obiektywna może być co najwyżej struktura szczęśliwości jako sposób życia zgodny z dziesięciorgiem przykazań. Ważne jest samo spełnianie np. siódmego przykazania, niezależnie od tego, ile można ukraść. Obaj autorzy nie zalecają więc wielkomięskiej postawy zdobywczej, która chce powiększać materialny zakres przeżyć. Sądzą, że niezależnie od skali zarówno klęski jak radości bywają równie intensywnie doświadczane. Tandetne futro z królików czy M—4 w bloku dają radość temu, kto wyrastał w chałupie. Ta niewielka kariera daje się oglądać z sympatią przede wszystkim dlatego, że naczelnym przedmiotem zainteresowania człowieka jest drugi czło-

wiek, a nie otaczające przedmioty. Barańskiemu udało się skupić uwagę widza na samej bohaterce i sensie jej życia, a więc wyzwolił się z małostkowości. Sprawił, że nie patrzy się na nią z politowaniem, z wielkomięską wyższością, lecz z podziwem i współodczuwaniem.

Usilnie staram się przekonać samego siebie, że nie ma nic odrażającego w scenie dzielenia mięsa między dzieci na grobie zmarłego męża, ponieważ wyraża to powszechną wolę trwania; że oglądanie ciurkiem całego programu telewizyjnego nie jest godną pogardy, bo ciekawość świata cnotą jest, nie grzechem; że handel starzyzną na jarmarku podoba mi się, bo to przecież roztropna zapobiegliwość. Można by dalej ciągnąć tę listę występków Andzi przeciwko szlacheckim tradycjom naszej kultury, występków, które bronią się dzięki skromności i prostocie bohaterki.

W filmie brak mi stosunku do „Solidarności”. Czy Andzia zauważyłaby coś więcej niż coraz dłuższe kolejki do sklepów? Odpowiedź na to pytanie testowe dla hierarchii wartości mogłaby ujawnić poglądy autorów na substancję narodu. Nie mogę pogodzić się z myślą, że składa się ona tylko z biologicznej tkanki, zadowolonej względ- nym wobec przedwojnia wzrostem dobrobytu. „Ora et labora” to tylko podstawa bytowania, pacierz po polsku jest zaledwie glebą politycznej świadomości a jeszcze nie – świadomością. Tak mi się wydaje, lecz być może ulegam post-szlacheckim złudzeniom o polskiej duszy, która w gruncie rzeczy może być ciemna i plebejska, acz przeniknięta poczciwością.

Irytuję się, ale też przyznaję, że

ostatni film Andrzeja Barańskiego jest dziełem sztuki. To cicha opowieść w obrazach prostych, ale nie naiwnych, bo świadomych formy. Skąpy ruch wewnątrz kadru i oszczędne jazdy kamery oddają senny nastrój życia prowincjonalnego. Rozproszone światło łagodzi kontrasty tworząc atmosferę psychicznego spokoju. Historia powszechna, która wkracza II wojną w to życie, oglądana jest przez bramę w krótkiej scenie prowadzenia więźnia pod lufami niemieckich żołnierzy, w pożegnaniu z żydowską przyjaciółką wypędzaną z miasteczka. Przy tak skromnym horyzoncie świadomość narodowa musi być uboga, choć także silna.

Cofanie narracji aż do niemowlęctwa dowartościowuje starość, bo sprawia, że na życie nie patrzy się jak na proces fizycznej degradacji, ale jak na drogę i zadanie, którego na początku nie znamy. Ostatnia scena – nauka chodzenia małej Andzi – staje się metaforą całego jej późniejszego losu. Kontrast między kruchym ciałkiem a nie podejrzanym trudem przyszłości powoduje w widzu katharsis, uwalniające od lęku przed przyszłością. Ta ostatnia scena mówi również rzecz podstawową dla światopoglądu autorów: małe jest piękne, a jeśli prawdziwe, to wcale nie jest małe.

Krzysztof Kłopotowski