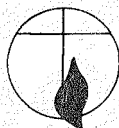


przegląd powszechny

2/786/87

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Michał Jagiełło
Maria M. Matusiak
Stefan Moysa SJ
Stanisław Opieła SJ (red. naczelny)
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jacek Herman-Iżyski

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji 49-02-71 w. 158

49-02-39

tel. administracji 49-02-71 w. 273

48-09-78

PRENUMERATA

roczna 1320 zł

za I półrocze 720 zł

za II półrocze 600 zł

cena egzemplarza 120 zł

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie

nr konta 1560-51624-136

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

*Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.
Część nakładu jest do nabycia w kioskach
„Ruchu” i w katolickich księgarniach.*

Druk: Zakład Poligraficzny IW Pax.

Warszawa, ul. Owsiana 9/11

Zam. 1557, (P-66), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0

Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Numer zamknięto 3 XI 1986 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

ks. Józef Życiński

W kręgu filozoficznych pytań ewolucji (1) 167

Ewulcjonizm filozoficzny poszukuje odpowiedzi na pytanie: Jakie zasady metafizyczne należy przyjąć w celu racjonalnego wyjaśnienia ewolucji biologicznej i jakich jej następstw należy oczekiwać na poziomie zjawisk społeczno-kulturowych?

Leszek M. Sokołowski, Andrzej Staruszkiewicz

„Myśl czysta pojmuje rzeczywistość...” O filozofii fizyki Alberta Einsteina (I) 176

Filozofia Einsteina to monizm matematyczny – świat jest realizacją pewnej struktury matematycznej i nie ma w nim miejsca na składowe o różnym statusie ontologicznym.

Jacek Woźniakowski

Kryzys powagi i kryzys zabawy 187

Kryzys kultury jako zabawy wyraża się współcześnie w zaniku zdolności do symbolicznego myślenia, braku określonego stylu życia, myleniu zabawy z rozrywką i jest ściśle związany z kryzysem kultury pracy.

ks. Waldemar Chrostowski

Technika przekazu Starego Testamentu 211

Żydzi traktowali przepisywanie Biblii jako czynność świętą. Była ona obwarowana drobiazgowymi przepisami i wymogami. Dzięki temu dochował się do naszych czasów tekst zadziwiająco wierny.

Roman Warszawski

Gospodarowanie jako misterium i rytuał 225

Funkcje współczesnej gospodarki to szereg znaków ukrywających fragmenty kosmogonii powtarzanej ludzką ręką.

Jerzy Zagórski

Wiersze 235

Dzieci anomii – kontynuacje 242
(Jerzy Wertenstein-Żuławski)

Kamienie węgielne 1975–1985 (Konrad Kucza-Kuczyński)	248
Ponad czy w stronę ekonomii? (Zbigniew Hockuba)	259
Książki zapomniane: Dzieje robotników (Michał Jagiełło)	265

Książki – J. Pleszczyński: Teizm w aspekcie paradygmatu nauki (ks. Józef Życiński, „Teizm i filozofia analityczna”) 273

P. Wilczek: Czytać i rozumieć (Clive Staples Lewis, „Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej”) 276

K. Kopczyński: Mickiewicz wśród towiańczyków (Konrad Górski, „Mickiewicz–Towiański”) 282

R. Otowicz SJ (Jean-Marie Aubert, „Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku”) 288

J. Bolewski SJ (Henri Le Saux, Jules Monchanin, „Benedyktyński aśram”) 291

A. Dziurdzikowski: Teatr, który chce być tylko teatrem (Małgorzata Dziewulska, „Teatr zdradzonego przymierza”) 295

Czasopisma – S. Siwek: Prasa o gospodarce (45) 299

Prasa o kulturze (11) 302

Teatr – T. Nyczek: Przeglądanie (Teatr Powszechny w Warszawie, „Ławeczka” A. Gelmana, reżyseria – Maciej Wojtyśzko) 305

Film – T. Sobolewski: Nie ma kryzysu kina (Gdańsk '86) 308

A. Dziurdzikowski (Magdalena Łazarkiewicz, „Przez dotyk”) 314

Książki nadesłane 318

Sprostowanie Głównego Urzędu Kontroli Publikacji i Widowisk 318

Sommaire

abbé Józef Życiński

**Dans la sphère des questions philosophiques
posées par l'évolution (1)** 167

L'évolutionnisme comme théorie philosophique cherche à répondre à la question de savoir quels sont les principes métaphysiques à adopter pour élucider rationnellement l'évolution de l'univers biologique et quelles conséquences de celle-ci sont à attendre au niveau des faits socio-culturels.

Leszek M. Sokołowski, Andrzej Staruszkiewicz

**„La pensée pure appréhende la réalité...” De la
philosophie des sciences physiques d'Albert
Einstein (I)** 176

La philosophie d'Einstein est un monisme mathématique, le monde étant, selon lui, la réalisation d'une structure mathématique, ce qui en exclut les composantes à statut ontologique différent.

Jacek Woźniakowski

La crise de sérieux et celle de l'amusement 187

La crise de la culture comme amusement de l'esprit se manifeste à l'heure qu'il est dans l'éclipse de la faculté de penser en termes de symboles, dans l'absence d'un style de vie précis, dans la confusion entre „amusement” et „divertissement”: elle est étroitement liée à la crise de la culture du travail.

abbé Waldemar Chrostowski

**La technique de transmission de l'Ancien
Testament** 211

Les Juifs considéraient la transcription de la Bible comme une fonction sacrée. Elle s'entourait de règles et de prescriptions rigoureuses et c'est ce qui a fait qu'un texte aussi étonnamment fidèle de l'Ancien Testament put nous être transmis.

Roman Warszawski

**Activité économique comme pratique incanta-
toire et comme rituel** 225

Les fonctions et les actes de l'économie moderne sont autant de signes qui voilent et à la fois laissent transparaître une cosmogonie reproduite par bribes de la main de l'homme.

*Jerzy Zagórski***Poésies**

235

Les enfants de l'anomie – continuation*(Jerzy Wertenstein-Zuławski)*

242

Les pierres blanches 1975–1985*(Konrad Kucza-Kuczyński)*

248

Au-dessus ou du côté de l'économique?*(Zbigniew Hockuba)*

259

Livres oubliés: Histoire d'ouvriers*(Michał Jagiełło)*

265

Comptes rendus

273

**Mise au point de l'Office Central de Censure
de la Presse et des Spectacles**

318

ks. Józef Życiński

W kręgu filozoficznych pytań ewolucji (1)

Wielość ewolucjonizmów

W stereotypowej wizji dyskusji wokół ewolucjonizmu intelektualna otwartość sympatyków Darwina bywa z reguły przeciwstawiana antynaukowemu dogmatyzmowi przeciwników postępu. Ponieważ jednak rzeczywistość rzadko podporządkowuje się prostym stereotypom, więc i w tym przypadku linia demarkacyjna między postępową nauką a dogmatycznym obskurantyzmem zdaje się niezbyt ostra. Podstawowe i doniosłe kontrowersje wynikają bowiem stąd, iż współczesny ewolucjonizm nie stanowi prostego uogólnienia zbadanych empirycznie prawidłowości, lecz próbę ewolucyjnego interpretowania zjawisk dotyczących kultury, etyki czy teorii społeczeństwa. Podczas gdy w kontrowersjach XIX w. kością niezgody była kwestia: Czy można powstanie człowieka uzależniać od rozwoju niższych istot zwierzęcych? – we współczesnych sporach podstawowym zagadnieniem pozostaje kwestia zakresu i ostatecznych uwarunkowań ewolucji. Ewolucjonizm biologiczny nie wywołuje już obecnie podobnych ekscytacji jak przed wiekiem, gdyż poza garstką pryncypialnych fundamentalistów, używających często etykiety tzw. kreacjonizmu, nikt nie wątpi w ukazane przez Darwina związki biologiczne, które łączą człowieka z resztą przyrody. Podstawowe problemy niesie natomiast ewolucjonizm filozoficzny, w którym usiłuje się poszukiwać odpowiedzi na pytanie: Jakie zasady metafizyczne należy przyjąć, by racjonalnie wyjaśnić ewolucję biologiczną oraz jakich konkretnych następstw tej ewolucji należy oczekiwać na poziomie zjawisk społeczno-kulturowych?

Etyczno-kulturowy wymiar ewolucji dostrzeżono zaraz po określeniu jej biologicznych podstaw. Niepokój o jej społeczno-moralne konsekwencje pojawiał się wówczas nie

tylko w kołach dogmatycznych obrońców tradycyjnej filozofii, lecz również w kręgach autorów znanych z programowego liberalizmu. To Bernard Shaw znany zarówno z liberalizmu, jak i z ciętości sformułowań występował kategorycznie przeciw darwinizmowi pisząc we wstępie do „Back to Methuselah”: *„Dobór naturalny” nie ma żadnych następstw moralnych. Dotyczy on jedynie tej części ewolucji, która pozbawiona jest celu i inteligencji; przez to zaś może być zwany dobozem przypadkowym albo – jeszcze lepiej – dobozem nienaturalnym, jako że nic nie jest bardziej nienaturalne niż przypadek. Gdyby dało się udowodnić, iż cały świat jest wytworem takiej właśnie ewolucji, byłoby to w stanie znieść jedynie durnie i lotry.*

Protest Shawa przeciw rozciąganiu pojęć ewolucyjnych na dowolną dziedzinę ludzkiej egzystencji był protestem podejmowanym w imię obrony intelektu, racjonalnych i celowych ludzkich działań, wyjątkowości ludzkiej kultury. W tej perspektywie teoria doboru naturalnego jawiła się jako *bluźnierstwo możliwe do przyjęcia dla tych wszystkich, dla których przyroda stanowi jedynie przypadkowe zbiorowisko bezwładnej i martwej materii*¹. Przeciwnie stanowisko, w którym prawidłowości odkryte w dziedzinie biologii usiłowano ekstrapolować na inne dziedziny, wydawało się szczególnie atrakcyjne dla umysłów ceniących wyżej urzekające wizje od uzasadnionych wniosków. Niezbyt chlubnych wzorców podobnego podejścia dostarczają prace Ernesta Haeckela, w których zarówno rozwój ludzkiego embrionu jak i geneza psychizmu tłumaczone są za pomocą kontrowersyjnych założeń ewolucjonizmu propagowanego jako namiastka religii dla oświeconych. Profetyczne ekstrapolacje Haeckela zapoczątkowały styl, w którym wszystkie trudne do wyjaśnienia kwestie – od ekonomii po estetykę – wyjaśniano przez odwołanie do procesów ewolucyjnych.

Współczesne przejawy Haeckelowskiego stylu można wskazać np. w rozwijanej przez Edwarda O. Wilsona i Michaela Ruse'a tzw. epistemologii ewolucyjnej². Jej zwolennicy utrzymują, iż merytoryczna prawdziwość teorii i twierdzeń naukowych jest albo wątpliwa, albo nieistotna. Podstawowym czynnikiem ułatwiającym rozwój tych teorii jest natomiast to, iż ułatwiają one walkę o byt. W ewolucyjnej dżungli ludzkich przeciwstawnych interesów łatwiej było

przetrwąć osobnikom, którzy twierdzili iż $5+7=12$ niż tym, którzy utrzymywali, iż $5+7=13$. Stąd też rozwój nauki można według zwolenników tej teorii tłumaczyć, zakładając iż podlega on tym samym prawom, które rządzą biologiczną selekcją organizmów oraz że w intelektualnej walce o byt zwyciężają teorie ułatwiające egzystencję swym zwolennikom.

Socjobiologiczna epistemologia Wilsona będzie stanowić przedmiot szczegółowych analiz w dalszych etapach niniejszych rozważań, przy badaniu związków między kulturowym a genetycznym dziedzictwem człowieka³. Odrzucenie jej najbardziej naiwnych wersji nie stanowi problemu. W codziennej walce o byt nieszczerólnie przydatna wydaje się bowiem np. Cantorowska teoria zbiorów nieskończonych. Nie ułatwiła ona również egzystencji swemu odkrywcy, który głęboko przeżywał kierowane przeciw niemu oskarżenia o pseudonaukową szarlatanerię wytaczane przez czołowych przedstawicieli ówczesnej nauki. Wrażliwy Cantor nie mógł znieść podobnych zarzutów i po okresie głębszych stresów zmarł w szpitalu dla chorych psychicznie.

W walce o byt szczególnie przydatne bywają natomiast w wielu sytuacjach bądź to zwykły fałsz, bądź też Orwellowskie produkowanie prawd pozornych. Ewentualna skuteczność Orwellowskich procedur nie upoważnia jednak do ich epistemologicznej nobilitacji, który to fakt zdają się pomijać najbardziej zagorzali entuzjaści ewolucyjnej epistemologii Wilsona.

Bardziej krytycznych wariantów tej epistemologii można znacznie skuteczniej bronić przed tymi, którzy utrzymują, iż ekstrapolowanie Darwinowskiej walki o byt na świat ludzkiej wiedzy stanowi pozbawione podstaw nadużycie interpretacyjne. Sam Darwin był ogromnie ostrożny przy podobnych ekstrapolacjach i akcentując empiryczne podstawy swej teorii przyznawał, iż poważnych trudności dostarczała mu zarówno metafizyka, jak i matematyka.

¹ Cyt. za C. C. Gillispie, *The Edge of Objectivity*, Princeton 1960, s. 346.

² Zob. M. Ruse, *Evolutionary Epistemology*, w: „Sociobiology and Epistemology”, Dordrecht 1985, s. 259.

³ W kręgu myśli Wilsona zagadnienie to interpretują C. J. Lumsden i A. C. Gushurot w art. *Gene-Culture Coevolution: Humankind in the Making*, w: „Sociobiology...”, s. 3–28.

Mimo niedookreślonej metafizyki Darwina i jego niechęci do spekulatywnych tłumaczeń w kręgu sympatyków dużą rolę odgrywały założenia metafizyczne wyrażające prywatne sympatie filozoficzne poszczególnych interpretatorów. Najbardziej dramatyczne zderzenie między spekulatywnym ewolucjonizmem filozofów i biologicznym ewolucjonizmem przyrodników miało miejsce w korespondencji Grzegorza Mendla z Karlem Nägelim. Ks. Mendel, zakonnik augustiański z opactwa św. Tomasza w Brünn, w listach do Nägeliego przedstawił wyniki swych badań nad prawidłowościami dziedziczenia odkrytymi w wyniku obserwacji groszku. Nägeli profesor uniwersytetu w Monachium i równocześnie zwolennik filozofii Hegla, tak bardzo cenił Hegłowską wiarę w racjonalność świata, iż potraktował lekceważąco odkrycia Mendla uznając je jedynie za *empiryczne, nie zaś racjonalne*.

W późniejszych filozoficznych debatach wokół ewolucjonizmu powtarzała się często ta sama prawidłowość, gdy nonszalancję w traktowaniu danych empirycznych łączono z bezkrytycznym zafascynowaniem jednym z wielu możliwych ujęć filozoficznych. Podobne nadużycia interpretacyjne nie powinny jednak z kolei prowadzić do apriorycznego dyskredytowania poszczególnych wariantów ewolucjonizmu filozoficznego. Naturalną potrzebą intelektualną człowieka jest poszukiwanie całościowych interpretacji, które wychodziłyby poza płaszczyznę poznania biologicznego, dostarczając odpowiedzi na najgłębsze pytania zaliczane do tzw. Wielkich Pytań Metafizyki. Niedopuszczalne jest natomiast przedstawianie jednej z wielu możliwych interpretacji filozoficznych jako jedynie możliwej; tymczasem w minionych sporach niejednokrotnie miała miejsce taka właśnie procedura.

Podsumowując dyskusję wokół ewolucjonizmu C. C. Gillispie, historyk nauki z uniwersytetu w Princeton, konkluduje: *Przedziwne jest to, iż w sto lat później właśnie teologowie nauczyli się, jak żyć z teorią ewolucji. Natomiast nie nauczyli się tego, i nie mogą się nauczyć, ci ateiści, którzy chcieliby zamiast Boga przyjąć przyrodę jako źródło moralności i etyki*⁴. Klasyczne wzorce ostatniego podejścia można znaleźć w pracach sir Juliana Huxleya. Jego wizja ewolucyjnego humanizmu stanowi programowy odpowiednik religii

bez *Objawienia*. W religii tej akcentuje się prawdę o rozwoju przyrody, jej mistyce, duchowości i pięknie, pozostawiając bez odpowiedzi pytanie, co stanowi ostateczną rację tego rozwoju i piękna⁵.

Między humanistycznym ewolucjonizmem traktowanym jako substytut religii a przyrodniczymi teoriami ewolucji rozciąga się rozległa dziedzina interpretacji, które stanowią przedmiot wielu współczesnych kontrowersji. Analizie tych interpretacji poświęcimy cykl artykułów w najbliższych numerach „Przeglądu Powszechnego”. W opracowaniach tych, oprócz sygnalizowanych wyżej ewolucjonizmów – biologicznego i filozoficznego – szczególnej analizie zostanie poddany ewolucjonizm kosmologiczny, w którym za pomocą kategorii przyrodniczych bada się rozwój wszechświata jako całości.

Celem uniknięcia nieporozumień w dalszej części analiz, należy najpierw zwrócić uwagę na głębokie różnice przy pojmowaniu samego terminu „ewolucja”.

Problemy z definicją ewolucji

Najbardziej zaciekle spory rozwijają się często wokół terminów nieostro sformułowanych i właśnie ta nieostrość umożliwia kontynuację rozbieżnych monologów. Prawidłowość ta uzewnętrzniła się również w kontrowersjach wokół ewolucji. Według słownika Lalande’a termin *ewolucja* należy do terminów filozoficznych o najbardziej rozmytym sensie implikującym nawet wewnętrzne sprzeczności⁶.

Słowo *evolutio* używane było najpierw przez filozofów zgodnie z etymologicznym sensem wyprowadzonym z łacińskiego *evolvere* – rozwijam. Przeciwwstawienie do ostatniego czasownika stanowi *involvere* – zawijam, okrywam. Autorzy posługujący się terminem *evolutio* powoływali się na autorytet Augustyna, Bonawentury czy Malebranche’a twierdząc, iż w Boskim akcie stwórczym zostały określone wszystkie formy stworzenia i płynący czas nie przynosi niczego, co nie byłoby już zawarte bądź w uformowanej postaci, bądź

⁴ Dz. cyt. s. 350.

⁵ Zob. np. *The Humanist Frame*, ed. J. Huxley, New York 1961.

⁶ *Évolution*, w: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris 1945, s. 301.

ukryte w tzw. zalążkach nasiennych – logoi spermatikoi. Tak pojęta „ewolucja” była odsłanianiem na poziomie ludzkiego doświadczenia ukrytych struktur, które obiektywnie istniały w przyrodzie ukryte od początku. Była to więc ewolucja zachowawcza i w jej perspektywie nie można by mówić za Bergsonem o ewolucji twórczej bez dodatkowych wyjaśnień. Problemem, który narzucał się w takim ujęciu, było pytanie, czy ewolucja zachodzi na poziomie globalnym, gdy rozpatrujemy populacje i gatunki w przedziale czasowym, czy też można o niej mówić tylko na poziomie rozwoju poszczególnych jednostek.

Przy lekturze tekstów pochodzących z połowy XIX w. nie należy sugerować się samą obecnością terminu „ewolucja”, gdyż z terminem tym łączono nierzadko antyewolucyjne (w dzisiejszym znaczeniu) treści. Sytuacja taka miała miejsce wśród zwolenników tzw. preformacji początkowej. Odrzucali oni przyjmowaną dziś powszechnie koncepcję epigenezy, która głosi, iż w rozwoju indywidualnych organizmów poszczególne narządy nie są zawarte w ukrytych zalążkach, lecz powstają stopniowo. Krytycy tej koncepcji przeciwstawiali jej tzw. teorię „ewolucji”, według której rozwój jednostek prowadzi jedynie do ujawnienia struktur, cech, które były wcześniej ukryte w nasieniu danej rośliny, zwierzęcia lub człowieka. Stanowiska takiego bronił m.in. Ch. Bonnet, pisząc w 1783 r.: *Drzewo i całe zwierzę, wszystkie istoty organiczne są zawarte w zmniejszonej formie w ziarnie albo w jajku. Ziarno czy jajko, właściwie biorąc, nie jest niczym innym, jak tylko skoncentrowanym drzewem lub zwierzęciem zawierającym kopie w różnych opakowaniach*⁷. Kopie te były konieczne, by wytłumaczyć istnienie w danym nasieniu całego ciągu roślin, które sukcesywnie miały rozwinać się z kolejnych nasion. Dyskusje między zwolennikami tych dwóch ujęć trwały jeszcze w czasach Darwina. W rok po wydaniu „O pochodzeniu gatunków” M. Serres opublikował „Zasady embriogenii”, w których utrzymywał, iż Bonneta teoria „ewolucji” jest Starym Testamentem biologii, natomiast koncepcja epigenezy tworzy Nowy Testament⁸.

W okresie tym używano jednak terminu „ewolucja” jeszcze w innym sensie, na oznaczenie ROZWOJU PODPORZĄDKOWANEGO PRAWOM. Rozwój ten zakładał element zmiany,

przynajmniej na poziomie zjawiskowo-obszernym. Nie każda zmiana była jednak wskaźnikiem ewolucji. Przypadkowych zmian, podobnie jak kalejdoskopowej gry stanów, nie uważano za przejaw ewolucji. Warunkiem występowania tej ostatniej było istnienie **POJĘTYCH OGÓLNE PRAW**. W tym miejscu zaczynały się kontrowersje, co można uznać za prawo ewolucji. W rozwiązaniu, które proponował Ch. Renouvier na kartach „Histoire et solutions des problèmes métaphysiques”, warunkiem orzekania o prawach było występowanie stałych związków między określonymi stanami. Związki te mogły powtarzać się nawet w sposób cykliczny. Dlatego też Renouvier mówił o ewolucji także w cyklicznym świecie filozofii stoickiej, w którym co 36 tys. lat miały powtarzać się identyczne wydarzenia. Ten typ ewolucji opatrywał on mianem *ewolucji zamkniętej*. W ujęciu tym termin „ewolucja” był odnoszony do jakiegokolwiek formy globalnego rozwoju: stąd też A. Fouillée mógł pisać w „L'avenir des idées cartésiennes”: *rozwój, czyli jak mówią obecnie – ewolucja*⁹. Kierunek tego rozwoju wydawał się już czynnikiem nieistotnym. Dlatego też Demoor, Massart i Van der Velde stosowali pojęcie ewolucji wstecznej, utrzymując na kartach „L'Evolution régressive”: *Samo ze siebie słowo „ewolucja” nie implikuje żadnej idei postępu lub regresu. Oznacza ono wszelkie przemiany, przez które przechodzi zarówno społeczeństwo, jak i organizm, bez względu na to, czy są to przemiany korzystne, czy też niekorzystne*. Niewątpliwie jednym z czynników, który wpływał na liberalizm podobnych ogólnikowych wypowiedzi o ewolucji, był fakt stosowania terminu „ewolucja” w wypowiedziach dotyczących przemiany obyczajów, idei czy skali wartości. Nie istniały obiektywne kryteria, które pozwalałyby jednoznacznie ocenić, czy moralność okresu Rewolucji była wyrazem postępu, czy też barbarzyńskiego zdżyczenia w stosunku do moralności epoki monarchii. W sytuacji takiej uważano, iż należy zadowolić się prostą konstatacją ciągu zmian tworzących pewną prawidłowość, pominać natomiast wartościujące sądy konieczne do określenia kierunku tych zmian.

⁷ Ch. Bonnet, *Oeuvres complètes*, t. 7, Neuchâtel 1783.

⁸ *Mem. de l'Ac. des Sc.*, 25/1860.

⁹ A. Fouillée, *L'avenir des idées cartésiennes*, w: „Rev. des Deux Mondes”, 15/1898, s. 389.

Ścisłą definicję ewolucji zaproponował w swej filozofii Herbert Spencer. W 1854 r. w eseju „Genesis of Science” zaczął on łączyć pojęcie ewolucji z kierunkowością, natomiast w trzy lata później za kryterium określające kierunek rozwoju przyjął wzrost złożoności układu wyrażającego się w jego integracji oraz przechodzenia od prostych jednorodnych struktur do złożonych struktur heterogennych tworzących funkcjonalną całość¹⁰. Otwarta pozostawała kwestia, czy proces ten ma przebiegać w sposób stopniowy i ciągły, czy też dopuszcza nagle nieciągłe zmiany. Początkowo filozofowie opowiadali się za pierwszą możliwością przeciwstawiając rozwój ewolucyjnym skokowym przemianom. W późniejszym okresie, pod wpływem przyrodników, zaczęto rezygnować z opozycji „ewolucja – rewolucja” traktując nieciągłe zmiany mutacyjne jako element składowy ewolucji biologicznej.

Słowo spopularyzowane z dużym talentem filozoficznym przez Spencera zostało szybko i pozytywnie przyjęte przez epokę, która żyła przekonaniem o głębokich przemianach i fundamentalnych odkryciach. Wprowadzając po raz pierwszy termin „ewolucja” do szóstego wydania „The Origin of Species”, Darwin pisał w 1869 r.: *Sprawy zmieniły się teraz całkowicie i prawie każdy przyrodnik uznaje wielką zasadę ewolucji*. Mimo tej zmiany klimatu sam Darwin wołał pozostać przy bardziej jednoznacznych wypowiedziach o *doborze naturalnym i zmienności gatunków*. Chociaż Spencer nazywał Darwin *naszym wielkim filozofem*, to jednak równocześnie zachowywał przy tym dużą rezerwę wobec jego filozofii ewolucji, uważając, iż wizjonerskie elementy dominują w niej zdecydowanie nad krytycyzmem i ostrożnością wymaganą od przyrodnika. Szczególną dezaprobatę wyrażał Darwin wobec Spencerowskich analogii, w których status ewolucji był porównywany do statusu Newtonowskiego prawa grawitacji¹¹. W wyważonym i ostrożnym ujęciu Darwina ewolucjonizm był doktryną głoszącą zmienność gatunków. Zależnie jednak od tego, jak zdefiniuje się samo pojęcie gatunku, istnieje znowu możliwość wprowadzania nierównoważnych definicji ewolucji.

Zarysowane tło wskazuje, iż nie można wprowadzić jednej sprawozdawczej definicji ewolucji. Poszczególne definicje albo mają charakter projektujący, albo są wynikiem

przyjęcia jednej z wielu możliwych koncepcji ewolucji. Ze względu na utrzymywanie się głębokich różnic merytorycznych między współistniejącymi teoriami ewolucji, bezcelowe jest pytanie o ewolucję jako taką, bez bliższej precyzacji podstawowych terminów.

W najbliższych artykułach niniejszego cyklu, przygotowanego wspólnie z ks. prof. Michałem Hellerem, po ukazaniu w jaki sposób w nauce nowożytnej rozwinęła się ewolucyjna wizja przyrody, badana będzie kwestia: Jakie czynniki należy uważać za cechy charakterystyczne ewolucji oraz jak należy tłumaczyć ich ostateczne uwarunkowania?

¹⁰ Obszerny wykład ewolucyjnych poglądów Spencera jest zawarty w jego *Essays, Scientific, Political and Speculative*, New York 1896.

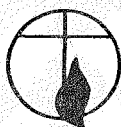
¹¹ *The Autobiography of Ch. Darwin*, London 1858, 108 n. with original omissions restored by Nora Barlow. We wcześniejszych wydaniach „Autobiografii” krytyczne uwagi o Spencerze zostały usunięte przez Francis’a Darwina.

Dans la sphère des questions philosophiques posées par l'évolution (1)

L'évolutionnisme d'aujourd'hui n'est pas une généralisation simple des règles déduites d'une étude empirique: il constitue une tentative d'interprétation évolutive des faits relevant de la culture, de l'éthique, de la théorie du social. C'est ce qui fait que, dans les disputes actuelles sur l'évolution, la question primordiale est celle du champ qui lui est propre et des facteurs qui la déterminent en dernier ressort. L'évolutionnisme comme théorie philosophique, cherche à répondre à la question de savoir quels sont les

principes métaphysiques à adopter pour éclaircir rationnellement le secret de l'évolution biologique, et quelles conséquences de celle-ci sont à attendre au niveau des faits socio-culturels.

Ce premier article d'une série consacrée à l'analyse du problème, porte sur l'histoire du concept d'„évolution” et sur celle des controverses suscitées par les tentatives de circonscrire le champ sémantique de ce terme aux contours flous.



Leszek M. Sokołowski
Andrzej Staruszkiewicz

„Myśl czysta pojmuje rzeczywistość...”

O filozofii fizyki Alberta Einsteina (I)

1.

Wielkość dzieła naukowego Alberta Einsteina zdumiewa swoim ogromem. Historycy nauki sądzą, iż gdyby pięć najważniejszych jego osiągnięć, bynajmniej nie wyczerpujących tego dzieła, a mianowicie: szczególną teorię względności, teorię grawitacji, czyli ogólną teorię względności, hipotezę fotonu i wyjaśnienie zjawiska fotoelektrycznego, teorię fluktuacji statystycznych, wreszcie statystykę kwantową cząstek podobnych do fotonów, rozdzielić pomiędzy różnych uczonych, to każdy z nich zostałby uhonorowany nagrodą Nobla. Bez większej przesady można stwierdzić, że poczynając od 1905 r., owego Anno Mirabili nauki, kiedy to oprócz szczególnej teorii względności – ujętej już w formie skończonej – sformułowane zostały podstawy dwu innych teorii, aż do mniej więcej 1925 r. myśl Einsteina stanowiła lokomotywę ciągnącą całą fizykę teoretyczną. Podziw dla jego dzieła nasuwa również pytanie, czy Einstein, oprócz geniuszu twórczego, miał lub raczej wiedział coś więcej, czy – mówiąc krótko – „znał metodę”. Pytanie to stanowi fragment ogólniejszego pytania: do czego zdąża i co osiąga fizyka, na czym polega twórczość naukowa, jaka jest relacja teorii naukowej do rzeczywistości, jak oceniać wartości teorii i sprawdzać ją. Próby odpowiedzi na te pytania stanowią istotę obszernej już obecnie dziedziny ludzkiego poznania, jaką jest filozofia nauk przyrodniczych.

Już dawno zauważono podobieństwo twórczości naukowej i artystycznej. Dzieło naukowe, podobnie jak utwór literacki, „przerasta swego twórcę” w tym sensie, że zawiera treści, znaczenia i wartości nie zamierzone i nie przeczuwane przez autora: wyciąganie najdalszych konsekwencji

teorii naukowej trwać może stulecia i prowadzić do wniosków daleko przekraczających najśmielsze wyobrażenia jej twórcy. Podobnie jest z autorefleksją nad samym procesem twórczym: psychologia tego procesu jest niezmiennie złożona i nadal niewiele wiadomo, co właściwie uruchamia działania kreacyjne w umyśle twórcy. Historycy literatury studiują najdrobniejsze szczegóły z życia pisarza w nadziei, że zrozumieją, dlaczego pisał to, co pisał: wyniki ich badań niejednokrotnie przypominają informację, że Einstein lubił godzinami grać na skrzypcach, twierdząc, że potem bardzo dobrze pracuje mu się naukowo. Podstawą naszej wiedzy w tej dziedzinie są naturalnie relacje samych uczonych, ale okazuje się najczęściej, że autorefleksja taka jest wielce niepełna a czasami wręcz złudna. Paradoksalne: można być twórczym fizykiem, nie wiedząc jak to się dzieje, niemal tak, jak można chodzić nie znając mechaniki ruchu. Podobne wnioski doprowadziły niektórych filozofów nauki do uznania, że nie ma racjonalnej zasady rozwoju nauki. Pogląd to błędny, ale trudny do obalenia.

Niezwykłość Einsteina polega również na tym, że w stopniu znacznie większym niż ogół fizyków miał rozwinięty zmysł autorefleksji. Był filozofem nietypowym, nieprofesjonalnym, który dużą część wysiłku intelektualnego kierował na zrozumienie własnej twórczości, na zrozumienie istoty fizyki. Niewiele wiemy o tym, jak pomysły przychodziły mu do głowy, za to dość dobrze rozumiemy, jak formułował problemy, jak oceniał nowe pomysły i jak je rozwijał aż do postaci pełnej teorii naukowej. Wiemy to dzięki licznym artykułom pisanym w ostatnich trzydziestu latach życia, w których Einstein w niezwykle jasny, przejrzysty i precyzyjny sposób wyklada swoją wizję przyrody i poznania naukowego.

2.

Einstein, jak żaden z uczonych i filozofów ery nowożytnej, jest otoczony legendą. Był postacią malowniczą, także w sensie dosłownym. Opowiada się o nim setki anegdot, większość najpopularniejszych jest nieprawdziwa lub zniekształcona, za to te prawdziwe ukazują nam człowieka wielkiego i niezwykle – w sensie pozytywnym. Pozostał też po sobie, jak żaden z uczonych, mnóstwo aforyzmów

rozsianych w artykułach czy rozmowach prywatnych, które przyczyniły się do powstania jego legendy. Niektóre z aforyzmów przypominają raczej sentencje mędrców (najsłynniejszy: *Bóg jest wyrafinowany, ale nie złośliwy*) niż wypowiedzi ściśle naukowe, toteż wywołały nadał trwające spory przyrodników i filozofów. Pochodzenie legendy Einsteina tłumaczono różnorako, najczęściej odwołując się do czynników socjologicznych: teoria Einsteina pozwalała ludziom odprężyć się po szoku wywołanym pierwszą wojną światową; jak to ujął Leopold Infeld, dzięki Einsteinowi myśl ludzka oderwała się od cmentarzy wojennych i wzniosła się do gwiazd. Trzeba tu dodać czynnik nie mniej ważny: Einstein, jak niegdyś Sokrates, zdobył się na to co dla filozofa najtrudniejsze – myślał, żył i działał zgodnie ze swymi poglądami.

Poglądy Einsteina, spisane w drugiej połowie życia, ukształtowały się bardzo wcześnie, na samym początku jego drogi twórczej. Świadczą o tym początkowe dzieje szczególnej teorii względności. Praca Einsteina zawierająca jej sformułowanie ukazała się we wrześniu 1905 r. Wbrew rozpowszechnionym poglądom nie była wcale przez kilka lat zapoznana – już po kilku miesiącach August Witkowski w Krakowie docenił jej wagę, a w Niemczech jako pierwszy przestudiował ją sławny Max Planck, który następnie referował ją i bronił jej na Kongresie Niemieckich Przyrodników i Lekarzy w Stuttgarcie we wrześniu 1906. Planck, mimo że sam nie za bardzo przekonany, bronił jej przed największym niebezpieczeństwem – obaleniem eksperymentalnym. Teoria Einsteina jest teorią zjawisk elektromagnetycznych wywołanych przez poruszające się ładunki elektryczne. Niedawne (1897) odkrycie elektronu wywołało pilną potrzebę opracowania teorii tych zjawisk. W owym czasie istniało kilka konkurujących ze sobą teorii zwanych krótko teoriami elektronu. Najważniejszą z nich była oparta na półrelatywistycznych ideach teoria czołowego fizyka owej epoki, Holendra Hendrika Lorentza (1895, wersja poprawiona 1904), z którą sympatyzował sławny matematyk francuski Henri Poincaré. Ze względu na pewne podobieństwo teorii Lorentza i Einsteina w tych latach często łączono w jedną. Istniała też teoria Maxa Abrahama, czysto mechanistyczna, opisująca elektron jako sztywną kulę.

Z początkiem 1906 r. Walter Kaufmann, znany fizyk z Getyngi, ogłosił wyniki doświadczeń z szybkimi elektronami: *Wyniki są niezgodne z założeniami teorii Lorentza-Einsteina*, za to najlepiej zgadzają się z teorią Abrahama. Dla Lorentza cios był decydujący: *...moja hipoteza splaszczającego się elektronu jest sprzeczna z nowymi wynikami Kaufmanna i muszę ją porzucić...* Poincaré był mocno zaniepokojony – zagrożona była zasada względności ruchu.

Wielki Lorentz zachował się tu jak zwolennik ortodoksyjnego falsyfikacjonizmu, jednej z doktryn dzisiejszej filozofii nauki – gotów był porzucić teorię rozwijaną przez wiele lat i mającą już pewne potwierdzenie empiryczne wskutek niezgodności z jednym eksperymentem. Poincaré był ostrożniejszy, jego poglądy filozoficzne na naturę ruchu nakazywały mu jeszcze poczekać, toteż wezwał do powtórzenia eksperymentu. Na kolejnym zjeździe przyrodników i lekarzy we wrześniu 1908 A. Bucherer oznajmił, że najnowsze pomiary w pełni potwierdzają teorię Lorentza-Einsteina, a wykluczają idee Abrahama (Abraham był oburzony).

Co na to wszystko Einstein? Einstein miał wówczas 28 lat (dzisiaj młody naukowiec w jego wieku kończy doktorat i myśli o stażu zagranicznym), był mało znany, nie pracował na żadnym sławnym uniwersytecie (był nadal zatrudniony w urzędzie patentowym), nie reprezentował żadnej uznanej szkoły naukowej i miał przeciw sobie autorytet znanego fizyka. Jego postawa była taka sama jak przez całe późniejsze życie. Przez dwa lata nie reagował w ogóle na cały tumult, wreszcie przynaglony przez Johannes Starka¹ wypowiedział się w artykule opublikowanym z początkiem 1908 r. Spokojnym, acz nie pozbawionym pewności siebie tonem Einstein stwierdza, że pomiary Kaufmanna nie zawierają jawnych błędów, chociaż mogą zawierać błędy systematyczne. To, co jest istotne, co przemawia przeciwko pomiarom i obliczeniom Kaufmanna to fakt, że jego wyniki popierają teorię Abrahama, która *jest raczej mało prawdopodobna, bowiem jej podstawowe założenia dotyczące masy poruszającego się elektronu nie dają się uzasadnić w ramach pojęć teoretycznych obejmujących większy zakres zjawisk.*

¹ Stark był wydawcą „Jahrbuch der Radioaktivität und Elektronik”, jednego z głównych ówczesnych czasopism fizycznych.

Einstein porównuje dwie teorie: własną, która jest fundamentalną, ogólnie ważną teorią opartą na uniwersalnych postulatach (zasada względności ruchu) i teorię Abrahama – o ograniczonym zakresie stosowalności, mającą charakter ad hoc. Z ogólnych względów filozoficznych Einstein przyznaje zdecydowaną wyższość swojej teorii, mimo że za konkurentką przemawia jeden eksperyment (który, dopóki nie powtórzony, jest zawsze kwestionowalny). Nie wyobraża sobie, by teoria Abrahama mogła być prawdziwa, gdyż jego instynkt naukowy odrzuca myśl, by przyroda mogła być taka, jak z owej teorii wynika². Koncepcja przyrody, koncepcja prawa fizyki, sugerują mu, że teoria ta, chociaż pozornie poparta przez najwyższego sędziego, jakim jest doświadczenie, *jest mało prawdopodobna*. Pojęcia tego nie należy rozumieć w sensie matematycznej teorii prawdopodobieństwa, lecz raczej w sensie niewłaściwego opisu przyrody. To wszystko pozwala Einsteinowi wierzyć w słuszność swej teorii wbrew większości fizyków nie rozumiejących jej, nawet wbrew doświadczeniu. W 1908 r. myśl Einsteina jest już wyraźnie uformowana.

3.

W momencie pojawienia się Einsteina wśród fizyków nie wytworzył się jeszcze żaden consensus dotyczący celów i metod fizyki, sposobów oceniania nowych pojęć i teorii, akceptowania nowych programów badawczych. Istniało wielkie dziedzictwo Newtona – mechanika klasyczna – podstawa mechanistycznej koncepcji przyrody, ale ponieważ była to pierwsza i jedyna dotąd teoria leżąca u podstaw fizyki, nie było jasne, jakie z niej wypływają wnioski odnoszące do innych teorii. Było ich wiele, ale żadna nie była porównywalna z mechaniką pod względem ogólności, a niektóre były równie ograniczone w zasięgu, jak teoria Abrahama. Consensus, o jakim tu mówimy, w żadnym przypadku nie może mieć postaci sformalizowanych reguł działania i osądzania, lecz zgodnie z nazwą mógłby być porozumieniem prawdziwych znawców przedmiotu. Poincaré w książce „Science et Méthode” napisał (niewykluczone, iż pod wpływem kłopotów z Kaufmannem), że reguły oceniania teorii naukowych są *w najwyższym stopniu subtelne i delikatne i jest praktycznie niemożliwe sformuło-*

wać je ściśle – należy je raczej wyczuwać niż ujmować w formuły. Dodajmy, że wniosek ten, znany wybitnym fizykom już na początku naszego wieku, objawił się całkiem niedawno w metodologii nauki jako rewelacyjne odkrycie.

Jeżeli consensus taki istnieje we współczesnej fizyce (co nadal może być kwestią sporną), to jest on w pierwszym rzędzie dziedzictwem Einsteina.

Istotą koncepcji Einsteina jest wiara w jednolitość i harmonijność przyrody. Jednolitość oznacza, że u samych podstaw bytu fizycznego znajduje się jedno lub kilka fundamentalnych praw fizyki, którym podlega przestrzeń, czas, cała bez wyjątku materia i wszystkie zjawiska. Przyroda operuje za pomocą tych praw i one określają najgłębszą jej strukturę. Dotarcie do tych praw jest ostatecznym celem fizyki. Jest to zadanie trudne – ludzkość pracuje nad nim już trzy stulecia – ale, zdaniem Einsteina, możliwe jest zbliżenie się do celu na zadowalającą odległość. Opracowane przezeń obie teorie względności stanowią niewątpliwie ważny krok w tym kierunku. Harmonijność przyrody w połączeniu z jednolitością oznacza, że fundamentalne prawa fizyki tworzą system spójny – przy przejściu od jednych fragmentów przyrody do innych nie zachodzą drastyczne zmiany – oraz że przyroda jest poznawalna. Dlaczegoż bowiem świat miałby być poznawalny? Nasze istnienie jako organizmów żywych w środowisku biologicznym wcale nie wymaga poznawalności świata, wszak owady doskonale prosperują bez żadnych pretensji do rozumienia go. W słynnym akapicie artykułu „Physik und Realität” (1936) Einstein pisał: *Jest faktem, że ogół doświadczeń zmysłowych jest tak ukształtowany, że dopuszcza uporządkowanie go za pomocą myślenia – jest to fakt, który nas może tylko zdumiewać, ale którego nigdy nie zrozumiemy. Możemy powiedzieć: najbardziej niepojętą cechą świata jest jego pojmovalność.*

Poznawalność oznacza po pierwsze, że jesteśmy w stanie wykryć porządek (tzn. prawa przyrody) w jakimś fragmencie przyrody poza naszym naturalnym środowiskiem biologicznym (w naszym środowisku do przetrwania wystarcza znajomość określonego zespołu reguł zachowania się, będą-

² Referujemy tu nie sam artykuł Einsteina, lecz zawarte w nim implicite poglądy, sformułowane jawnie w późniejszych pismach.

cych z kolei konsekwencją relacji zachodzących między organizmem a środowiskiem). Po drugie, jeżeli poznawalny jest w ogóle jakiś fragment przyrody, to poznawalna jest bez wyjątku cała przyroda. Jest to niezwykle mocne założenie, wynika bowiem z niego, że nie istnieją części świata niedostępne naszemu poznaniu. Einstein odrzuca transcendentálną teorię poznania Kanta, zadając jej – po raz pierwszy – poważny cios. Pojawienie się idei tak nieoczekiwanych, tak sprzecznych nie tylko ze zdrowym rozsądkiem, ale i z tradycją intelektualną, jak teoria względności i mechanika kwantowa, było rozerwaniem granic wyznaczonych przez Kantowskie kategorie rozumu – wkroczyliśmy na zupełnie nowe terytorium, kolejny fragment przyrody został zrozumiany.

Tak rozumianą poznawalność przyrody Einstein nazywał też harmonijnością. Struktura przyrody jest harmonijna i prawa przyrody, którymi ją opisujemy, też muszą być harmonijne. Harmonia kojarzy się zwykle z prostotą. Jednym z ulubionych pojęć Einsteina była *logiczna prostota* – termin, który nieodmiennie denerwował każdego logika. Dla Einsteina było to nie tyle logiczne, ile estetyczne kryterium oceny pomysłów naukowych. Było to czymś w rodzaju słuchu muzycznego w dziedzinie nauki. Operował nim mówiąc o jakimś pomysle: *To jest tak piękne, że Bóg nie mógłby przejść obok tego obojętnie*, lub też: *To jest grzech przeciwko Duchowi Świętemu*.

Pogląd, że prawo przyrody winno być proste, jest dość stary, przed Einsteinem głosił go np. Rutherford. Ale dopiero Einstein nadał mu głębszy sens, podając szereg cech składających się na prostotę, z których wymienimy tu zdolność do unifikacji pozornie odrębnych zjawisk oraz posługiwanie się możliwie najmniejszą liczbą niezależnych logicznie założeń. W tak rozumianą prostotę Einstein wierzył przez całe życie i takich praw poszukiwał³. (Podczas wykładu w Princeton, gdy z naciskiem podkreślał, że prawa przyrody muszą być proste, ktoś zapytał: *A jeśli nie są proste?* – *Wówczas nie byłbym nimi zainteresowany*.)

4.

Najbardziej chyba charakterystyczną cechą Einsteina, która zdecydowanie wyróżnia go spośród wszystkich uczo-

nych naszych czasów, jest jego samotność. Z Einsteinem współpracowało kolejno około trzydziestu ludzi, w tym tak wybitni jak Wolfgang Pauli, lecz mimo to w sferze idei, przekonań i koncepcji przez całe pięćdziesiąt lat pracy naukowej pozostawał zupełnie sam. Współpracował z innymi, gdy chodziło o rozwiązanie konkretnego problemu, ale wybór metody rozwiązywania, a przede wszystkim wybór problemu należał do niego. Zjawisko wśród naukowców najpospolitsze, że temat pracy nasuwa się przy czytaniu bieżącej literatury fachowej, było mu idealnie obce. Niemal nigdy nie brał tematów od innych. Był pod tym względem najbardziej „niemodnym” z uczonych. Najczęściej było tak, że problemy pasjonujące całe środowisko fizyków były mu obojętne, a problemy, nad którymi pracował, były dla jego kolegów niezrozumiałe. Wcześniej uformowawszy swoją koncepcję przyrody (z której tylko drobne ułamki możemy przedstawić w tym artykule), uporczywie dążył do poznania najbardziej fundamentalnych jej praw. W tych poszukiwaniach pomijał problemy, z którymi borykali się jego koledzy (np. sporadycznie tylko interesował się badaniami struktury atomu, a potem jądra atomowego). Abraham Pais, autor najlepszej biografii naukowej Einsteina, jako leitmotivu użył pojęcia *osobność* (apartness). Niczym ulubiony jego filozof, Spinoza, chciał być niezależny od środowiska, bez którego ogromna większość naukowców nie jest w stanie funkcjonować.

Samotność Einsteina podkreślali wszyscy piszący o nim. W epoce kolektywizmu intelektualnego, kiedy to, jak powiedział pewien Amerykanin, *nie ma już wielkich ludzi, są tylko wielkie komitety*, było to niezwykle, formowało jego legendę. Mniej natomiast pisano o konsekwencjach naukowych tej *splendid isolation*.

W dwudziestoleciu 1905–1925 Einstein odniósł sukcesy nieporównywalne z niczym w całej historii nauk przyrodniczych, z wyjątkiem może dzieła Newtona. W tym okresie samotny styl pracy, własna hierarchia problemów naukowych niewątpliwie się do tego przyczyniły; rady i opinie innych fizyków były mu raczej przeszkodą niż pomocą.

³ Obecnie jest to pogląd – głównie dzięki Einsteinowi – powszechnie przyjęty. Lapidarnie sformułował go w 1956 r. wielki fizyk angielski, Paul Dirac, słowami: „Prawo fizyki winno odznaczać się matematycznym pięknem”.

Wyraźną cezurę stanowią lata 1925–27, kiedy powstawała mechanika kwantowa. Einstein zgłasza wobec niej zastrzeżenia, a jednocześnie zdaje się zachodzić w nim jakaś zmiana. Jego współpracownik, Cornelius Lanczos, podaje przykłady wskazujące na to, że genialna intuicja naukowa Einsteina zaczęła go nagle zawodzić. Dla ogółu fizyków wyraźnym tego przejawem była jego krytyka mechaniki kwantowej.

Od początku lat dwudziestych Einstein zaangażował się w najtrudniejszy i najambitniejszy problem – stworzenie tzw. jednolitej teorii pola unifikującej wszystkie znane oddziaływania w przyrodzie. Przez trzydzieści lat z bezprecedensową wytrwałością zmierzał do tego celu, niemal co roku proponował nową wersję tej teorii i odrzucał poprzednią. W tym czasie fizyka poszła wyraźnie w innym kierunku i coraz więcej ludzi uważało, że wielki niegdyś Einstein z uporem ugania się za majakiem. W momencie śmierci Einsteina w 1955 r. zdawało się, że mają oni rację – unifikująca teoria pola pozostawała metafizycznym programem badawczym, jej istniejące warianty były nic niewarte, a mechanika kwantowa święciła triumfy.

Wydawałoby się zatem, że ocena lat 1925–1955 musi być czysto negatywna. Tak jednak nie jest z kilku powodów. Po pierwsze, wytrwale trzymanie się jednego kierunku badań nie było tylko przejawem psychicznego uporu; przecież w poprzednim dwudziestoleciu, opierając się na własnej intuicji i nie ulegając opiniom innych, Einstein szedł od sukcesu do sukcesu. Nie byłby chyba człowiekiem, gdyby w starszym wieku wycofał się z tego. Po drugie, obecna ocena dwu głównych kierunków badań Einsteina w tym okresie: jednolitej teorii pola i krytyki mechaniki kwantowej, jest wyraźnie różna od tej, jaka dominowała w chwili jego śmierci. O mechanice kwantowej będziemy jeszcze mówić; o próbach konstrukcji jednolitej teorii pola najtrafniej wypowiedzieli się Peter Bergman (współpracownik Einsteina) i słynny fizyk Eugene Wigner, określając je jako przedwczesne. Faktycznie Einstein usiłował zunifikować siły elektromagnetyczne z grawitacyjnymi, ignorując dwa znane już wtedy typy oddziaływań w jądrze atomowym: była to więc w najlepszym razie półunifikacja. Ograniczenie to wybrał zapewne świadomie, zdając sobie sprawę, że pełna

unifikacja jest zadaniem znacznie trudniejszym. Nawet ten skromniejszy cel okazał się nieosiągalny – obecnie sądzi się, że należy dążyć do pełnej, a nie częściowej unifikacji, a w każdym razie, że nie jest możliwa unifikacja dwu dowolnie wybranych spośród czterech fundamentalnych oddziaływań przyrody. Połączenie elektromagnetyzmu i ciążenia w jednolitą niekwantową teorię pola jest niewykonalne i tu Einstein musiał przegrać: osiągnął za to cel znacznie ważniejszy – rozpowszechnił ideę unifikacji na tyle, że zdołała przetrwać najtrudniejsze dziesięciolecia, kiedy uważano ją za mrzonkę sprzeczną z rzeczywistością, i nakłoniła innych do poszukiwań – wprawdzie całkiem odmiennymi drogami – jednolitej formy dla wszystkich, pozornie odrębnych oddziaływań. Mimo że jesteśmy jeszcze daleko od pełnej i zadowalającej unifikacji, wiara w realność tego odległego celu jest w znacznym stopniu zasługą Einsteina. Bez jego bezowocnych wysiłków innym, którzy odnieśli częściowe sukcesy w tym kierunku, byłoby jeszcze trudniej.

Warto tu dodać, że Einstein był w pełni świadom ryzyka związanego z zadaniem, jakiego się podjął, wiedział, że dziesięciolecia wytężonej pracy mogą dać wynik czysto negatywny – wskazać drogę, którą iść nie należy. Ale w sensowność celu ostatecznego nie zwątpił nigdy. Przyjacielowi, który przysłał mu życzenia z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin (1949), odpisał: *Wydaje Ci się zapewne, że z głęboką satysfakcją spoglądam na dzieło mego życia. Ale z bliska wygląda to całkiem inaczej. Nie ma chociaż jednego pojęcia, co do którego byłbym przekonany, że przetrwa dłużej i wcale nie jestem pewien, że podążam właściwą drogą. Jeśli chodzi o moich współczesnych, to widzą we mnie zarazem heretyka i reakcjonistę, który niejako przeżył samego siebie. To niewątpliwie jest skutkiem mody i krótkowzroczności, ale we mnie pozostaje uczucie niedostosowania.*

Po trzecie, nawet bezowocność twórczych wysiłków nie zmniejsza naszego podziwu dla niewiarygodnej wprost wytrwałości i umiejętności intelektualnej koncentracji. Einstein osiągnął tu perfekcję wręcz niesamowitą. Ernst Stfaus opowiada, że kiedyś po napisaniu wspólnej pracy chcieli spać gotowy manuskrypt, lecz zabrakło spinacza. Przeszukując jedną szufladę po drugiej znaleźli spinacz, który był

nadmiernie wygięty, jeśli więc szukać czegoś do wyprostowania go. Po długich poszukiwaniach natknęli się na całe pudełko nowych spinaczy i Einstein z miejsca uformował jeden z nich w narzędzie do wyprostowania zgiętego spinacza. Na pytanie zdumionego Strausa odpowiedział: *Gdy raz nastawię się na jakiś cel, trudno jest mnie od niego odwieść.*

Trzy dziesięciolecia gigantycznych zmagañ Einsteina z jednolitą teorią pola i mechaniką kwantową pozostaną na zawsze w dziejach nauki okresem heroicznym, symbolem intelektualnej wytrwałości w obliczu ciągłych niepowodzeń.

„La pensée pure appréhende la réalité“. De la philosophie des sciences physiques d'Albert Einstein

Albert Einstein axait une large part de son effort intellectuel sur l'intelligence de sa propre oeuvre et de ce qui fait l'essence même de la physique. Ayant arrêté de bonne heure sa conception de la Nature, il cherchait à en connaître les lois fondamentales. Or le fond de sa conception c'est la conviction de l'unité et de l'harmonie des lois de la nature, qualités qui font qu'elle se prête à la cognition.

Selon Einstein, la physique a pour fin essentielle de construire des théories nouvelles. Le schéma le plus

simple d'une telle opération est la suivante: les axiomes étant autant de produits libres de l'esprit, leur choix se fait par intuition. Par déduction, l'on infère, à partir d'axiomes, des thèses constitutives de la structure logique d'une théorie. Celle-ci se fait scientifique par référence à un ensemble de faits empiriques.

Ainsi, ce jeu de l'esprit qu'est la construction de théories scientifiques nouvelles, revêt-il le caractère d'un jeu libre de concepts.



Jacek Woźniakowski

Kryzys powagi i kryzys zabawy

*Die Kunst mag ein Spiel sein,
aber es ist ein ernstes Spiel.*

C. D. Friedrich

I

Wstępna intuicja tych rozważań, zawarta w ich tytule, jest nadzwyczaj banalna. Wielokrotnie i od dawna pojawia się w literaturze. Od razu przypomnę dwa głośnie dzieła, „Homo ludens” Johana Huizingi z roku 1938 oraz „Musse und Kulte” Josefa Piepera z roku 1947. Angielskie wydanie Huizingi (1950) nosi podtytuł „A Study of the Play – Element in Culture”, ale autor się upierał, że powinno być „of Culture”, bo nie chodzi mu o zabawę jako jeden z przejawów kultury, tylko o kulturę jako zabawę. Angielskie wydanie Piepera (1952) nosi tytuł „Leisure, the Basis of Culture”. Dla obu autorów świadomość człowieka, że jest on – jak powiada Huizinga – osadzony w sakralnym porządku rzeczy, znajduje dzięki zabawie swój wyraz pierwszy i najwyższy. Zabawa nasycza się stopniowo sensem jako święta gra. Zaszczepia się na niej obrzęd. Lecz elementem pierwotnym jest i pozostaje zabawa, to znaczy swobodne i bezinteresowne, choć poddane regułom swego odrębnego porządku działanie, spełniające się poza i ponad potrzebami, koniecznościami i powagą powszedniego życia. Autor odwołuje się tu i do VII księgi „Praw” Platona, dla którego życie godne człowieka to zabawa przed obliczembóstwa, i do „Liturgie als Spiel” Guardiniego. W zabawie łączy się nierozdzielnie sakralna powaga i uciecha pozorowań, odgrywania ról. Jeśli Huizinga nie chce tu posłużyć się słowem „symbol”, to dlatego, że ów swoście mimetyczny charakter sakralnej zabawy wydaje mu się – powiedzmy najkrócej – bliższy sakramentu niż symbolu.

Wszystkie te cechy zabawy występują ze szczególną dobitnością, zdaniem Huizingi, w różnych postaciach świętowania.

Świętowanie – powiada Josef Pieper – jest źródłem i sensem leisure. Tak więc „leisure” (łacińskie „otium”: przetłumaczmy ten termin jako „wczas”) jest w samej swej istocie uroczystą, kontemplacyjną zabawą. Tomasz z Akwinu jednym tchem wymienia ludus, otium i contemplatio. W komentarzu do słów Pisma, że mądrość Boża igra nieustannie na okręgu ziemi, *omni tempore ludens in orbe terrarum* („Przysłowia” 8, 30–31), św. Tomasz z cudowną zwięzłością objaśnia autonomiczność i zabawy, i kontemplacji. Zabawa raduje samą przez się; podobnie wczasująca kontemplacja mądrości. *LUDENS propter otium contemplationis sapientiae. Sicut enim operationes ludi non appetuntur propter aliud, sed in seipsis habent delectationem, ita et contemplatio sapientiae*¹.

Dla Tomasza – podobnie jak dla starożytnych – wyższość kontemplacji nad powszednim, nieuchronnym trudem się i krzątaniem była oczywista (te ostatnie określano zresztą przez negację: „a-scholia” u Greków, „neg-otium” u Rzymian); w procesach poznania badawcza, pracowita myśl dyskursywna, ratio, stała niżej od intellectus, czyli od takiego pojmowania bez wysiłku, takiego widzenia, przed którym prawda różpościera się jak krajobraz: cnota również polegała bardziej na tym co dobre niż na tym co trudne. Lenistwo i gnuśność były dla średniowiecza przede wszystkim niezdolnością do wczasowania, przyczyną jałowego aktywizmu.

Dla nas, poczynając co najmniej od Kanta, jest odwrotnie: wczas utożsamiamy z próżniactwem, *niepróżnujące próżnowanie* wydaje nam się paradoksalną grą słów, liczy się tylko ratio, zaś intellectus stanowi wartość wątpliwą, bo nic nie kosztuje, bo jest jakby darem, natchnieniem. *Herkulesowy trud myślenia* – wedle wyrażenia Kanta – jest jedynym usprawiedliwieniem filozofii. Podobnie oceniamy wartości moralne. Na ten temat pięknie ironizował Schiller:

*Przyjaciołom chętnie usługę, lecz biada, gdyż mi to miłe,
Więc często trapi mnie myśl, że pewno jestem niecnota.*

Liczy się zatem aktywność, mierzona ilością włożonego w nią trudu. Postać obłądną przybierają tego rodzaju zapamiętania w rozmowach Hermanna Rauschninga z Hitle-

rem: *Wszelkie działanie ma jakiś sens, nawet zbrodnia; ale być biernym, to zawsze nonsens.*

Streszczone tu rozważania Piepera – także jego wywody o artes serviles i artes liberales, także grozę, która ogarnia go wobec XX-wiecznej filozofii *totalnej pracy* i wobec widoku proletariusza, czyli człowieka przykutego do roboty *niewolnej* – można by oczywiście uznać za irytujący arystokratyzm intelektualisty tudzież spłoszyć lub uziemić za pomocą socjologizującego komentarza na temat sytuacji, w której panowie mogli sobie pozwolić na otium, bo istnieli wszak niewolnicy itd. Pierwszy rozdział (1939) eseju Ortegi y Gasseta „Człowiek i ludzie” jest właśnie gwałtowną polemiką z tradycją greckiego intelektualizmu (ochrzczonego przez Tomasza z Akwinu i Piepera). Dla Ortegi *nie po to żyjemy, aby myśleć, ale myślimy po to, aby móc przeżyć, przetrwać /.../ Człowiek, to przede wszystkim działanie*, kontemplacja zaś jest koniecznym, ale gigantycznym **WYSIŁKIEM**². Platon i Arystoteles w grobie by się przewrócili!

Trzeba jednak przyznać, że kluczowe pytanie dotyczące czasu, jakie stawia ten ostatni w VIII księdze „Polityki”, brzmi nad wyraz aktualnie. *Jedno i drugie jest potrzebne, ale wczas jest bardziej pożądanym od życia czynnego; w końcu zatem należy się zastanowić, jakimi zajęciami powinno się wczasowanie wypełnić?* Stagiryta – jak wiadomo – odpowiada, że oczywiście nie rozrywkami, które są tylko wytchnieniem w pracy. Wczas natomiast wymaga, byśmy się kształcili w wartościach, których nie traktujemy instrumentalnie, tylko jako cel sam w sobie – ich wzorcem jest muzyka.

Odpowiedź Piepera na pytanie Arystotelesa wolno by może streścić tak. W klimacie XX-wiecznego aktywizmu nie ma miejsca ani na rzeczywistą powagę, ani na prawdziwą zabawę. Jest miejsce na „pracowników umysłowych”, nie ma miejsca na humanizm. Ale humanizm nie stanowi wartości ostatecznej. Bo samym rdzeniem świętowania, zatem i wczasu, najgłębszym ich uzasadnieniem jest oddawanie

¹ S. Thomae Aquinatis Scriptum super Libros Sententiarum... (red. R. P. Mandonni OP, Paryż 1929), tomus I, distinctio II, expositio textus. Pieper odsyła do tekstu Akwinaty, lecz go nie podaje, tylko dość eliptycznie streszcza.

² J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, Warszawa 1982, tamże: *Człowiek i ludzie*, przeł. H. Woźniakowski, zwłaszcza s. 337–360.

zczi Bogu. Kultura, w której nie ma miejsca na tak pojęty wczas, jest kulturą rozpacziwą: zostawia do wyboru albo próżniactwo, albo pracę odczłowieczoną. Zgodnie z zapisem Baudelaire'a: *Trzeba pracować, jeśli nie z zamiłowania, to przynajmniej z rozpacz. Bo koniec końców mniej trudno jest pracować niż bawić się.*

Huizinga także mniema, że człowiek współczesny stracił poczucie tego, czym są obrzęd i zabawa, w swym rdzeniu identyczne. Trochę podobnie było już w cesarskim Rzymie. *Życie stało się grą w kulturę: przetrwały obrzędowe formy, lecz duch religijny się ulotnił. Wszystkie głębsze bodźce duchowe wycofały się z tej powierzchownej kultury i zapuściły nowe korzenie w religiach misteryjnych.* Po długim ciągu wnikliwych i błyskotliwych analiz historycznych Huizinga dochodzi do wniosku, że kultura to swoista postać fair play. *Aby stanowić zdrowy czynnik kulturotwórczy, ów element zabawy – play – musi być czysty /.../ Prawdziwa zabawa nie wie, co to propaganda. Jej cel leży w niej samej, a właściwym jej duchem jest radosna spontaniczność, szczęśliwe natchnienie: happy inspiration*³.

Widzieliśmy już, że Huizinga stawia sakralną, lub inaczej – odświętną, powagę zabawy poza i ponad powagą powszechnego życia. Do tej opozycji wraca wielokrotnie, w różnych perspektywach. Jeśli powagę przeciwstawiać zabawie, to taka antynomia nie wydaje mu się symetryczna: zabawa jest pojęciem pozytywnym, zawierającym powagę, powaga zaś („earnest“, ale także „seriousness“) oznacza negację zabawy, chciałaby ją wykluczyć.

Granice między powagą i zabawą przebiegały inaczej u Greków – mówi Huizinga – bo nie mieli jednego pojęcia, które by trafnie (jak rzymskie „ludus“) ogarniało bardzo różne postacie zabawy. Musimy tu zapuścić się w krótką dygresję językową.

Angielskie *leisure*, francuskie *loisir*, niemieckie *Musse*, łacińskie *otium* przełożyliśmy wyżej na brzmiący trochę staropolsko *wczas* (w przeciwieństwie do nowopolskich – w naszym odczuciu – *wczasów*). Jakie są kłopoty z terminami w tej dziedzinie, najlepiej ujawniają polskie przekłady klasyków. Zabawa, to po grecku *paidia*, ale ze względu na „dziecinny“ źródłosłów (słyszemy go dziś w słowach takich, jak *pediatra* albo *pajdokracja*) wyraz ten ma posmak nieco

infantylny. Witwicki przekładając Platona tłumaczy go chętnie jako *zabawkę*, Piotrowicz przekładając Arystotelesa – jako *rozrywkę*. Lecz wyższe postaci tego wszystkiego, co Huizinga obejmuje mianem zabawy, nazywają Grecy różnie: *agón*, czyli *zawody*; *scholé*, czyli *wczas* (tak tłumaczy pani Gromska, Tatarkiewicz proponuje *wczasy*); *diagogé*, czyli niemal dosłownie *spędzanie czasu* (Tatarkiewicz mówi *rozrywka szlachetna, łącząca przyjemność z pięknem moralnym*).

Zdaje się, że ludzie zabawy Znanieckiego nie wychodzą na ogół ponad poziom *paidiá*, zapuszczając się chwilami co najwyżej w szranki *agón*. Może głębiej widział ludzi zabawy Ortega y Gasset: *Gentleman to pewien sposób bycia, który człowiek zwykł przyjmować w krótkich chwilach, kiedy życiowe przykrości i ciężary przestają go przyłaczać i gdy oddaje się dla rozrywki grze w życie, z tym, co w życiu trudne i poważne*³.

Ludwik Piotrowicz wydał przekład Arystotelesowskiej „Polityki” dwukrotnie, raz w 1953, drugi raz w roku 1964. *Diagogé* to u Piotrowicza *spoczynek*, lecz także *szlachetne używanie* lub *zadowolenie ducha* (1953); na miejsce obu tych określeń wchodzi w późniejszym (1964) wydaniu *szlachetne spędzanie wolnego czasu*. Natomiast *scholé diagogén*, tłumaczone wpięrow jako *szlachetne wypełnienie wczasów*, zastąpione zostało później przez *szlachetne wypełnienie spoczynku*⁴. Widać, jak trudno nam zrozumieć grecki *wczas* i dostosować świat naszych pojęć do świata pojęciowego Greków; a przecie *my* wszyscy z *niego*. Toteż jeśli chcemy na wstępie rozeznaczyć bodaj drobne fragmenty XX-wiecznej refleksji nad powagą i zabawą, trudno nie cofnąć się aż do Grecji.

³ Inne brzmienie cytatów znajdujemy w wydaniach polskich *Homo ludens*, Warszawa 1967 i 1985: M. Kurecka i W. Wirpsza oparli swój przekład na niemieckiej wersji językowej (1944).

⁴ F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 1974 (1 wyd. 1934), rozdział: „Ludzie zabawy”; Ortega y Gasset, *Rozmyślenia o technice*, przeł. H. Woźniakowski, w: dz. cyt., s. 287.

⁵ Uwagi Tatarkiewicza oraz fragmenty przekładu Gromskiej, Witwickiego i pierwszego wyd. przekładu Piotrowicza w: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. I. Estetyka starożytna*, Ossolineum 1960, s. 162–194. Drugie wyd. przekładu Piotrowicza: Arystoteles, *Polityka*, PWN 1964 (Biblioteka Klasyków Filozofii), s. 340–355.

Platon spierał się z opinią, jakoby sprawą poważną była wojna. Naszym zdaniem (mówił w VII księdze „Praw”) jedyne sprawy rzeczywiście poważne, to zabawa i kultura, do których wojna nigdy nie prowadzi. Właśnie wtenczas potrafimy się bronić i zwyciężać, kiedy życie pięknie rozgrywamy, w pieśniach i tańcach składając bogom ofiary.

Ciekawe, jak często słysząc echo tych rozważań Platona (tu streszczonych dosyć grubo) u myślicieli, którzy rozwijają teorię wojny jako upiornej namiastki świętowania, zwłaszcza w czasach gdy zanika rozumienie tego, czym jest święto. Sięgnijmy znów do tekstów, które trzydzieści lat temu z górą poddały ton refleksji na ten temat. Wówczas to Roger Caillois zwrócił uwagę na „sakralny” charakter wojen i na fakt, że jedną z głównych ich funkcji jest funkcja świętowania czy też orgii rytualnej, w etnologicznym sensie tego słowa. Osłabienie w naszych społeczeństwach tradycyjnego poczucia odświętności, także obrzędów i wierzeń religijnych, prowadzi do tego, że właśnie w wojnie koncentrują się wszelkie moce *sacrum* oraz potrzeba zbiorowych uniesień...

W tymże roku 1950 pisał Georges Bataille: *Jeśli brak nam sił, aby zbytek energii zniweczyć, wówczas nie potrafimy także wykorzystać jej: jak dzikie zwierzę, którego nie udało się ujarzmić, ona nas zniweczy... Bowiem ów nadmiar żywych mocy, które tym bardziej dławią gospodarkę, im ta jest nędzniejsza, stanowi najgroźniejszą przyczynę jej upadku. Toteż odzyskanie drożności bywało zawsze, choć ledwo świadomie, celem gorączkowych zabiegów. Dawne społeczeństwa odzy-skiwały ją w świętowaniu; niektóre z nich wznosiły wspaniałe, nieużyteczne gmachy. My wykorzystujemy ów nadmiar mocy, mnożąc „usługi”, które ułatwiają życie. Pragnęlibyśmy, by część nadwyżki została wchłonięta przez coraz obfitszy czas wolny. Ale takie wentyle bezpieczeństwa zawsze okazywały się niewystarczające: mimo wszystko stanowiły tylko namiastkę i zawsze rzucały tłumy istnień ludzkich i mnóstwo dóbr użytkowych na pastwę wojennych zniszczeń⁶.*

Trudno po tych słowach nie wrócić myślą do platońskiej wojny – śmiertelnie niepoważnej antyzabawy. Jednocześnie jednak te wywody o wojnie i świętowaniu stanowią doskonałe ostrzeżenie przed pochopnymi uogólnieniami: czy wojny były (relatywnie, rzecz prosta) rzadsze i mniej krwawe w społeczeństwach, które nie zatraciły jeszcze owej

zdolności świętowania? Czy z drugiej strony nasze festiwale i konkursy sportowe i artystyczne, nasze telewizyjne seriale, dyskusje i przemówienia nie przejęły funkcji dawnych świąt skuteczniej niż to czynią wojny? I wreszcie – czy nawet obchody i ceremonie religijne były tak nasycone sakralnością, więc zarazem powagą i „świętą zabawą“, jak to sobie z dystansu czasowego wyobrażamy?

Ileż rozmaitych odpowiedzi, ile teorii! *Dla Rogera Caillois święto było wykraczaniem przeciw sacrum. Dla Ellula jest środkiem dotarcia do sacrum*⁶. Huizinga sądzi, że wojna tak długo jest – mimo wszystko – agonistyczną, skrajną postacią zabawy, jak długo rozgrywa się wedle ustalonych reguł między równymi: z chwilą kiedy prowadzi się ją przeciw *barbarzyńcom, heretykom czy niższemu rasom*, traci ten charakter, a totalna wojna, nie uznająca żadnych w ogóle praw, która toczy się na antypodach tego, co nieraz idealizowano jako *rycerskość*, wykracza w ogóle poza ramy cywilizacji. Autor „Homo ludens“, który nie cierpi epoki cesarstwa, pisze też doskonale w „Circenses“ o wynaturzeniu zabawy i odświętności, kiedy plebs Rzymu a później Bizancjum dostawał jałmużnę w postaci taniego kibicowania i nawet (jak w wyścigowych stronnictwach bizantyńskich) politykowania, ku chwale władzy.

Za to wieki średnie aż pękają od prawdziwej zabawy (któż może lepiej o tym mówić niż autor „Jesieni średnicwiecza“), zwłaszcza zabawy ludowej, pełnej elementów pogańskich, które straciły swoje sakralne znaczenie i przetworzyły się w błaznowanie; ale kwitnie zarazem namaszczone zabawa rycerska i wyrafinowana zabawa w dworną miłość...

Jak wiadomo Michaił Bachtin ujmuje owe ludowe uciechy w opozycji do kultury oficjalnej – religijnej, feudalnej,

⁶ R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, 1939 i 1950 (por. również tego autora *Les jeux et les hommes*, Gallimard, 1958 i 1967), Bataille, *La part maudite*, Ed. de Minuit, 1950. Pierwszą książkę referuje, drugą przytacza G. Bouthoul w tomie *Panorama des idées contemporaines*, red. G. Picon, Gallimard, 1957. Omówienie licznych prac „durkheimowskich“ o świecie przynosi książka A. Isambert, *Les sens du sacré*, Paris 1982: por. też artykuł P. Ladrière, *Les sens du sacré et le métier du sociologue*, rozdz. II: *La fête*, w: „Archives de sciences sociales des religions“ (CNRS, Paris), 57, 1, janvier-mars 1984. Zarówno Huizinga jak Pieper powołują się na Kerényiego: pierwszy na pracę *Vom Wesen des Festes*, Paideuma, Mitteilungen zur Kulturkunde I, Heft 2 (Dez., 1938); drugi na *Die antike Religion*, 1940.

⁷ P. Ladrière, dz. cyt.

poważnej. Średniowieczny karnawał stwarzał jego zdaniem długie, odwrócone na lewą stronę życie, komicznie drwiące z tamtego, parodystyczne, świętokradcze, groteskowe – wielki spektakl, gdzie nie było podziału na kibiców i zawodników, widzów i aktorów. Wszyscy uczestniczyli w tym święcie, które burzyło zastane hierarchie, przywileje, normy i zakazy, natrząsało się ze wszystkiego co rzekomo niezmiennie, co przystoi, co na ostatni guzik dopięte. Karnawałowa zabawa wśród rubasznego, powszechnego śmiechu odgrywała prawdę marzeń o wolności, o radosnej spontaniczności, o braterstwie ludzi i odnowie świata.

Może ta właśnie ufność w nieustanną przemianę, w ciągłe odradzanie się człowieka i świata różni w sposób szczególny (mniema Bachtin) facecje średniowiecza i największych jego spadkobierców – Rabelais'go, Cervantesa – od dzisiejszego poczucia humoru, które zwykle jest negatywne, skodyfikowane, ideologiczne i abstrakcyjne.

Bachtin cytuje wspaniałą, XV-wieczną apologię Święta Głupców: jego obchodzenie jest konieczne (powiada anonimowy autor), *aby bzik, który jest drugą naszą naturą i wydaje się wrodzony człowiekowi, mógł bodaj raz na rok znaleźć ujście. Każde wino by pękło, gdybyśmy od czasu do czasu nie dopuszczali do nich nieco powietrza. Wszyscyśmy źle sklepane beczki, które by rozsądziło wino mądrości, gdyby miała w nim nieustannie fermentować nabożność i bogobożność. Trzeba dopuścić doń trochę powietrza, aby się nie zepsuło. Toteż są dni, kiedy pozwalamy sobie na błaznowanie, aby potem tym gorliwiej wrócić do służby bożej*⁸.

Śmiech, jeden z symptomatycznych składników zabawy, towarzyszył jej w długiej wędrówce od katedralnych rzygulców, od grubej i sprośnej krotchwili, poprzez renesansowe figliki i barokowe egzuberancje, iluzyjne sklepienia i niespodziane śmigusy w ogrodach, chłopskie tańce, pieczone gołąbki i pocieszne wykwintnisie, poprzez improwizowane dowcipy Arlekina, które dopiero Oświecenie uznało za niegodne teatru – aż zaczął wydziwiać ten śmiech między romantyczną ironią a Weltschmerzem i dotarł wreszcie, pół żartem pół serio, do naszych czasów, niezbyt pewny swoich racji, jeśli nawet rozwydrzony, to nie bardzo wesoły, bo mający za partnera nie powagę zazwyczaj, nawet nie paradną ceremonialność (warto w przelocie pomyśleć, że

rówieśnikami twórcy Gargantui i Pantagruela byli Franciszek I, Tycjan, Melanchton i św. Ignacy Loyola), tylko brutalność albo nadętość. W rezultacie śmiejemy się niekiedy, bo wiemy – albo przypuszczamy – że tak trzeba, by nikomu nie robić przykrości i samemu nie wyglądać na kogoś bez poczucia humoru. Ale każdy przyzna, że śmiech wymuszony (np. przy celebracjach happeningowych) jest czymś głęboko zawstydzającym.

Oczywiście wyjaskrawiam i przesadzam: Mikołaj Rej zachwycałby się Mleczką: na temat nudy Pascal rozmyślał grubo przed Leopardim czy Baudelaire'em i mądrzej od nich obu. Ale wędrówka jest długa i daleka. Jej etapy wyznaczone zostały nie tylko przez pomniki piśmiennictwa i sztuk, ale także przez dokumenty administracyjne, które z niezrównaną otwartością świadczą o źródłach kryzysu powagi i zabawy. Przytoczmy drobne, lecz wymowne urywki kilku takich dokumentów⁹.

W roku 1770 biskup Arras wydał zakaz procesji z Wielkoludem (Gayant), która zgodnie z obyczajem o nieznanym pochodzeniu (jak zakomunikował biskupowi promotor diecezji), odbywa się co roku w trzecią niedzielę czerwca w mieście Donay. Bierze w niej udział większość duchowieństwa świeckiego i zakonnego i różne korporacje. *W procesji niesie się liczne relikwie, a za nią postępują osobnicy, odziani w sposób niezwykle; pozwalają sobie rzucać otręby w oczy tych, którzy ich zdaniem zakłócają jej przebieg. Inni znów osobnicy mają zwyczaj w czasie procesji rzucać paczki cukru ludziom, którzy chwytają je w oknach. Dalej zjawia się wielkie koło, zwane Kołem Fortury, gdzie przedstawione są różne postacie, a wśród nich jedna, której szaty wydają się kościelne. Po tym kole następuje ogromna figura, nazywana Wielkoludem, i kilka innych figur, nazywanych Dziećmi Wielkoluda /.../ Cały pochód zamyka czasami coś na kształt maszyny w postaci statku, wypełnionego osobami, które chcą zwrócić uwagę publiczności przez dziwaczne przebrania i gesty /.../ Nasz promotor wytłumaczył nam, że ponieważ wszelkie uroczyste procesje mogą się odbywać tylko*

⁸ Michaił Bachtin. *Tworczestwo Fransua Rable...*, Moskwa 1965, wstęp i rozdz. I (przekład polski: Warszawa 1975).

⁹ Te i inne dokumenty podaje w aneksie do swej pracy Yves-Marie Bercé, *Fête et révolte (Des mentalités populaires du XVI-e au XVIII-e siècle)*, Hachette, 1976.

*pod warunkiem, że są nakazane przez monarchę lub postanowione i zatwierdzone przez ordynariusza, zatem przeszukał dokładnie Archiwę, by stwierdzić, czy rzeczona procesja została należycie postanowiona i zatwierdzona, ale nie znalazł żadnego aktu w tym sensie; jednakże nawet w wypadku gdyby była (czego nie można wykluczyć) regularnie i kanonicznie prawomocna, sądzi, iż odbyć się nie powinna, przynajmniej w tym roku, zważywszy, że pomieniona niedziela jest niedzielą zamknięcia jubileuszu udzielonego przez Ojca Świętego i wiernych nie należy odwozić od ćwiczeń pobożnych i uczynków miłosiernych przez procesje nie mające nic wspólnego z celem, jaki zamierzył Kościół, udzielając uroczystych odpustów... W konsekwencji biskup postanawia trwać kasatę procesji i wzywa świeckie ramię by czuwało – zgodnie z dekretami królewskimi – nad należytym święceniem niedziel. Powstrzymajmy się od kuszącego, acz jednostronnego komentarza na temat centralizacji, biurokracji, sojuszu ołtarza z tronem i ponuractwem, niezgodnego z tym, co mówi Ewangelia o umartwieniu: *A gdy pościecie, nie bądźcie smutni jako obłudnicy...* (Mt 6,16).*

Drugi dokument, to zakaz obchodzenia różnych świąt w księstwie La Rochefoucauld, ogłoszony przez parlament Paryża w roku 1781. Tak więc w Zielone Świąta mieszkańcy pewnego miasteczka gromadzą się wokół stołu, mianują spośród siebie „barona“, oskarżają go, że kazał wodę nosić przetakiem, żeby w niej topić zające na łące, i polecił spalić ryby w rzece, sprawują nad nim sąd i wrzucają go do rzeki, po czym „baron“ dostaje trzy funty, ofiarowuje wszystkim bukiety, za które wszelako trzeba płacić: gdy ktoś odmawia, „baron“ jego z kolei wrzuca do rzeki, jeśli oczywiście zdoła go dopędzić. A znów na Boże Narodzenie nowożeńcy muszą przed drzwiami pewnego kościoła rzucić piłkę, którą młodzież sobie odsyła, uderzając ją kijami. W innej zaś gminie ostatni nowożeniec, który wychodzi z kościoła w czasie Wielkiej Nocy, przekazuje młodzieży róg pełen pieniędzy: młodzi podają róg z rąk do rąk, biją w bębny, popijają i tańczą przez resztę dnia i część nocy. A w większości parafii odbywają się w dni świąteczne zgromadzenia zwane „bractwami“, które handlują, piją i tańczą. Wiele stąd nieporządku. Przeto zakazuje się zgromadzeń... pod jakimkolwiek pozorem... już to by wrzucać kogoś do wody, już to by

grać w piłkę, już to by bić w bębny i tańczyć, już to by żądać pieniędzy od napotkanych osób...

W trzecim dokumencie, z roku 1806, minister wyznacza pisać do Napoleona. Najpierw rozwodzi się nad znaczeniem świąt narodowych, ale potem stwierdza, że są niczym, jeśli się nie wiąże z obchodami religijnymi, ponieważ tylko religia wypełnia ogromną przestrzeń, która rozciąga się między niebem i ziemią. Zatem minister proponuje obchodzenie dwóch wielkich świąt. Oba upamiętniałyby reformy i przewagi Napoleona: pierwsze – błogosławiony dla Francji związek pokoju i sprawiedliwości, czyli Kodeks, drugie – uszczęśliwienie całego świata, czyli zwycięstwo pod Austerlitz. Otóż pierwsze święto należałoby obchodzić w dniu Wniebowzięcia. Jest to dzień urodzin cesarza i winien zwać się dniem św. Napoleona: *Święto patronalne Waszej Cesarzkiej i Królewskiej Mości winno być świętem całego cesarstwa*. Drugie święto minister proponuje wyznaczyć na pierwszą niedzielę po rocznicy koronacji Napoleona.

Na koniec mamy o rok późniejszy list cesarza do tegoż ministra (1807).

Jest sprzeczne z prawem boskim – powiada tonem kaznodziejskiej kpiny Napoleon – jeśli człowiekowi, który ma w niedzielę takie same potrzeby jak w inne dni tygodnia, przeszkadza się w niedzielę zapracować na chleb /.../ W tym, co zarządza duchowieństwo, trzeba rozróżnić prawa rzeczywistości religijne od obowiązków, wymyślonych tylko w celu umocnienia autorytetu kleru /.../ Istotne w przykazaniach kościelnych jest to, by nie szkodzić porządkowi społecznemu, nie krzywdzić bliźniego i nie nadużywać wolności. Nie ma co argumentować, ale trzeba wysłuchać księży, którzy nakładają [inne jeszcze] zobowiązania /.../ Ponieważ mówi się w tym związku o władzy, powinna ona być kompetentna. Ja jestem władzą i daję moim ludom raz na zawsze pozwolenie, by nie przerywały pracy. Im więcej będą pracować, tym mniej będzie występków /.../ Kiedy rzucić okiem na różne klasy, które składają społeczeństwo, czuje się, o ile więcej szkody wynika z odpoczynku w niedzielę; widać, ile to kunsztów i rzemiosł ponosi uszczerbek na skutek tej przerwy w pracy. Społeczeństwo nie jest zakonem kontemplacyjnym. Kilku prawników chciało zamienić je w klasztor i nałożyć mu przepisy, które

przystoją tylko mnichom. Ponieważ ludź co dzień je, trzeba mu pozwolić, by co dzień pracował.

Nic dodać, nic ująć: pod szatą rozbawionego, despotycznego cynizmu, oświeceniowa wizja człowieka, który przede wszystkim je i produkuje, zarysowała się zupełnie jasno. I powaga, i zabawa muszą się w tej perspektywie gruntownie poprzesuwać.

Widzieliśmy już, jak rozmaicie próbowano wyjaśnić te zmiany za pomocą ogólniejszych teorii. Przoduje wśród nich taka, która utrzymuje, że od XVIII w. zaczął się zmieniać nasz stosunek do wartości (tu rozumianych jako owoce stosunków między ludźmi). Wybór i tworzenie wartości implikują minimum wolnej woli: my tymczasem, pod wpływem sekularyzacji, kolektywizacji i równoległych z nimi procesów w nauce i technice myślimy deterministycznie, funkcjonalistycznie i *kwantyfikujemy kryteria*, a różne postacie analizy (zwłaszcza psychoanaliza) prowadzą nas do uległości wobec tzw. uwarunkowań i do zrezygnowanego relatywizmu. Stąd dewaluacja nie tyle określonych wartości, ile samego wartościowania. Skrajny daltonizm reprezentuje, lub raczej symbolizuje tu „Obcy” Camusa; jego absurdalnie normalny, pozbawiony sensu świat, to czyste wydarzanie się – pure happening.

Skutkiem tego stanu rzeczy miałby być brak określonego stylu życia, więc także synkretyczna otwartość na style najrozmaitsze (stąd różne fale „retro”) i konieczność dla każdego artysty wypracowania indywidualnej, koherentnej wizji, własnego systemu wartości, własnego stylu¹⁰.

W takich syntetycznych diagnozach boję się trochę złudzeń historycznej perspektywy, anachronicznego porównywania społeczeństw globalnych z grupami elitarnymi, a z drugiej strony – wskutek zmiany kostiumów – przegapienia jeśli nie tożsamości, to przecież podobieństwa condition humaine w różnych czasach. Poza tym sporo zmieniło się w ciągu trzydziestu lat, kiedy rozkwitały owe teorie – żeby już nie cofać się do „Verlust der Mitte” Sedlmayera (1948, siódme wydanie 1955!), u którego jeden rozdział nosi wszak tytuł „Poszukiwanie zagubionego stylu”, lub znacznie dalej, w stronę „Der Untergang des Abendlandes” Spenglera (1918–1922). Nie mówiąc – bagatela – o romantykach!

Ale jedno wydaje mi się pewne: i powaga, i zabawa

wymagają, bardziej może niż dzieła sztuki, zwłaszcza genialne – społecznej, choćby i nie całkiem świadomej, akceptacji pewnego stylu właśnie. Jeśli go w rzeczy samej brak, mówienie o kryzysie już nie tylko powagi i zabawy, ale zwłaszcza o kryzysie wartości, wydaje się aż nadto uzasadnione.

II

Spójrzmy teraz na cały ten zawily splot problemów przez wąską szparę osobistych doświadczeń, więc z konieczności także osobistych upodobań i repulsji. Zacząć trzeba niestety od jeszcze jednej redukcji i mimo wszelkich niedostatków słowa „symbol” nim właśnie się posłużyć. Bo może będziemy niedaleko od prawdy twierdząc, że zarówno objawem, jak częściową przyczyną kryzysu powagi i zabawy jest nasza dzisiejsza niezdolność do symbolicznego myślenia, inaczej mówiąc do przyswojenia sobie faktu, że bezpośrednio doznana rzeczywistość zawierać może całe złoża znaczeń, że – co więcej – warto jest wiązać i organizować pewne jej postrzegalne elementy w tym sensie, w jakim je organizuje każdy obrzęd lub uroczystość, aby świadczyły, nie tylko o sobie samych.

Oczywiście tego rodzaju symboliczna, powiedzmy dla uproszczenia: obrzędowa struktura nie powstaje na zamówienie, z inicjatywy jednostki. Krystalizuje się nieraz w ciągu długich pokoleń. Może więc występować dziś nie tyle niezdolność czy niesprawność symboliczna, ile odwrócenie się od symbolicznych tradycji naszej kultury: albo taka nieufność do obecnych wcieleni owych tradycji, do wartości i autentyczności symbolicznych słów, gestów, rekwizytów i spektakli, że i powaga, i zabawa kończą się wzruszeniem ramion.

Spektakl jest dla naszego tematu sprawdzianem i wzorcem szczególnie ważnym (myślę tu zwłaszcza o spektaklu pozateatralnym), bo najściślej łączył się zawsze z obrzędem i ze świętem, stanowił strukturę symboliczną okazałą i oczywistą i jako swoisty Gesamtkunstwerk ogarniał różne rodzaje sztuk – że plastykę, to jasne. Ale i muzyka była z nim ściśle związana, nie tylko genetycznie – chodzi rzecz

¹⁰ E. Kahler, *The Tower and the Abyss (or the Transformation of Man)*, London 1958, zwłaszcza rozdział „Man without Values”.

prosta o archaiczne widowiska liturgiczne, w których muzyki nie sposób odłączyć od tańca i śpiewu – lecz także ontologicznie: wszakże w chwili kodyfikacji formy sonaty była ona, podobnie jak symfonia, uważana za akcję dramatyczną. Struktura widowiskowa obecna więc jest również w języku muzycznym XVIII w.¹¹ Te związki muzyki i spektaklu realizowała po swojemu opera, z nową siłą nawiązała do nich musical.

Reprezentatywną formą poważnego, ale i ludycznego spektaklu był przez długie wieki ORSZAK: wjazd monarchy lub jego wysłannika, ingres biskupa, procesja, kulig zapustny, polonez z „Pana Tadeusza”. Zdaniem Huizingi wymiana korowodów tanecznych na wirowanie względnie gimnastykę rytmiczną we dwójkę jest zapewne symptomem cywilizacyjnego regresu. Tak czy inaczej funkcja orszaku w kulturze współczesnej niepomniernie się skurczyła. Dla przeciętnego Europejczyka orszak to albo defilada typu wojskowego, albo kolosalna parada sportowa na stadionie. Jedną chyba ważną postać orszaku, mimo tradycyjnej formy, zachowała pełnię życia i potężną nośność znaczeniową – myślę o pielgrzymkach. Ale czy pielgrzymka, szczególnie bliska owej sakralnej zabawie, o której była mowa na początku, to jeszcze orszak, czy już „inna jakość”? Śluby królewskie liczą się tylko w bardzo dziwnej Anglii. Trzeba szczęścia, żeby w jakimś miasteczku szwajcarskim czy niderlandzkim trafić na dostojny pochód miejskich rajców do ratusza albo na niesamowite maski i stroje, przy wtórze kakofonicznej muzyki wędrujące wśród średniowiecznych fasad w czas karnawału, albo na sienieńskie palio. To są zresztą wyjątki, relikty, nieraz cepelia, lajkonik. Zapewne jeszcze jedną postacią orszaku są coraz częstsze, mniej lub bardziej spontaniczne, manifestacyjne pochody, czasem wielosetysięczne, z natury rzeczy bezkształtne i ujawniające jakieś społeczne sentymenta na wstępnym poziomie symbolicznej krystalizacji: ale może pojawia się w tej dziedzinie jakiś embrionalny obyczaj, jakiś ślad obrzędowości? Czy jeśli rzeczywiście występuje, oznacza dno kryzysu, czy jest symptomem lub załącznikiem nowych (?) form kultury? W każdym razie nie brak zazwyczaj owym manifestacjom swoistej, prymitywnej ludyczności (choć niekiedy, jak w południowej Afryce, przeradzają się w krwawą wojnę nierów-

nych z nierównymi), chyba bardziej autentycznej niż w różnych innych typach spektakli, np. w pał. liturgiach Grotowskiego.

Osobne rozważania, na które brak tu i miejsca, i kompetencji, należałoby poświęcić symbolice sportu: rzadka to dziedzina, w której splatają się względna powaga ambicji narodowych – ulokowanych w dość elementarnych przerwach hartu, sprawności, drużynowej wspólnoty – i agonistyczna ludyczność rozrywki: coś na kształt zaciekawienia tradycją (czy Maradona kopie piłkę podobnie do Pelégo, czy inaczej?) i synchroniczne, kibicowskie co prawda uczestnictwo już nie tysiący, ale – dzięki telewizji – milionów ludzi w tym, co się aktualnie dzieje na jednym jedynym stadionie, korcie, ringu czy zboczu. Nie jestem pewien, czy dzika wprost komercjalizacja sportu i bandycka niekiedy brutalność kibiców uszczuplają jego symboliczne moce? Czy tylko świadczą dodatkowo o barbarzyńskim poziomie tej powagi i tej zabawy? Ale znowu przestrzegałbym przed idealizowaniem przeszłości – wszakże i pielgrzymki bywały paskudnie komercjalizowane, i najpiękniejsze ceremonie przeradzały się niekiedy w krwawe tumulty. Zmiana istotna wydaje się zwłaszcza statystyczna (miliony ludzi w miejsce dawnych setek czy tysięcy), a kibicowanie widzów przypomina raczej rzymskie circenses niż średniowieczne festyny.

Owo telewizyjne kibicowanie ma wszakże dwa ostrza: z jednej strony pogłębia bierność uczestnictwa, z drugiej strony pobudza symboliczne przeżycia, które bez telewizorów nie byłyby możliwe. W „Newsweeku” znajduję ciekawy artykuł o talencie Reagana do wywoływania takich przeżyć. *Trafnie wyczuł on powszechną tęsknotę do samopotwierdzenia i chwały po dziesięciu latach chudych, pełnych sceptycyzmu i poczucia winy /.../ Od chwili objęcia urzędu położył kres spartańskiemu samobiczowaniu się i wprowadził coraz to bogatszy program radosnych ceremonii /.../ Reagan genialnie mobilizuje uczucia społeczeństwa i rozgrywa narodowe nasze obrzędy, legendy i marzenia, jednym słowem te wartości, które, jak twierdzimy (słusznie czy nie), stanowią społeczne nasze motywacje. Nie wiem, co w tym złego /.../ Nie, nie pragniemy fali napastliwego nacjonalizmu ani nadętego samo-*

¹¹ J. Starobinski, *L'invention de la liberté (1700–1789)*, Albert Skira, 1964, s. 106.

*zadowolenia, ani bezmyślnej pompy. Ale ktoś musi coś zrobić, żeby wydobyć nasze święta narodowe z poniżenia, w jakim się znalazły, jako jedyne okazje do tanich zakupów w domach towarowych /.../ (pamiętaj o naszych poległych /.../ uwaga! obniżka cen odkurzaczy!). Zdaniem autorki powszechna, entuzjastyczna akceptacja tej Epoki Ceremonii, ale też pierwsze objawy jej końca (bo wahadło opinii może ruszyć wkrótce w przeciwnym kierunku) ucieleśniły się podczas obchodów stulecia Posagu Wolności w osobach dziennikarzy telewizyjnych, zwykle tak chłodnych i sceptycznych, którzy rozpylali się w liryzmie na temat ojczyzny, sztandaru, posagu, marynarki oraz prezydenta: *our country, our flag..., and yes, God save us, our president*¹².*

Owa zapowiedź cofnięcia się wahadła po ośmiu zaledwie latach pokazuje jednak dosadnie, w jakim kryzysie znalazł się habitus symboliczny współczesnej kultury, a wraz z nim – powaga i zabawa. Może do tego kryzysu przyczynił się romantyzm przez swoje pansymboliczne przesady. Przekonanie romantyków, że wygasły już stare mitologie (rozumiane jako systemy symboli) i że trzeba stworzyć nowe, co nie takie trudne, bo każdy znak jest rzeczą, a każda rzecz znaczy i oznacza¹³ – prowadziło w końcu do fatalnej inwersji: jeśli wszystko jest symbolem wszystkiego, to wychodzi praktycznie na to, że nie jest symbolem niczego. Trwa tutaj tylko jedna cecha zabawy: że to co na niby splata się nierozdzielnie z tym co naprawdę. Ale nie znika stopniowanie, hierarchia, REGUŁY GRY. Pansymboliczny kosmos romantyków staje się stopniowo chaosem, wartości ulegają homogenizacji i w końcu zwycięża nuda, *delikatny potwór* Baudelaire'a, i to potwór bardzo niebezpieczny, bo pałac nargile marzy ze łąą w oku o egzekucjach: *C'est l'Ennui! – l'oeil chargé d'un pleur involontaire, Il rêve d'échafauds en fumant son houka...*

Symbolizm programowany dla wypełnienia braków, jakie pozostawia symboliczna niesprawność współczesnej kultury, też obraca się zwykle w nudę. Jeśli mamy traktować uważnie i poważnie dzieła i działania, objuczone symbolicznym sensem, to na ogół muszą one nieść ów sens jakby nieświadomie i spontanicznie, musi je cechować owa happy inspiration Huizingi – duch zabawy. A potrzebę symbolicznego sensu mimo wszystko wciąż odczuwamy: czy poza

jego orbitą (myślę tu raczej o symbolu-metaforze niż o symbolu-alegorii) w ogóle możliwa jest sztuka?

Nie wchodząc na ten śliski teren, zatrzymam się jeszcze nad jednym tylko problemem – nad nudą. Pojęcie wysoce analogiczne, ale syndrom ważny!

Ktokolwiek miał sposobność śledzić systematycznie przez kilka bodaj miesięcy ekrany kin i telewizorów w którejs z tzw. stolic europejskiej kultury, ten dobrze wie, jak okropna nuda emanuje z „bieżących” filmów fabularnych, piosenek itp. programów rozrywkowych. Na ogół ekran i głośnik ożywiają się dopiero wtedy, kiedy pojawia się któraś z dawno zgasłych gwiazd. Spośród wszystkich dobrych i bardzo dobrych filmów, jakie zapamiętałem z ostatnich lat, poczynając od wielkiej przypowieści Tarkowskiego „Stalker”, kończąc na ładnym obrazie pejzażowo-historycznym „Pożegnanie z Afryką”, żaden prawie nie należy do obfitej obróbki tematów „bieżących”, niesionej na skrzydłach fenomenalnie rozdętej reklamy, obróbki, która co dzień zapada w niebyt na tysiącach ekranów i w milionach telewizorów.

Trochę podobnie dzieje się z plastyką. Po pierwszych odruchach zaciekawienia ludzie starannie omijają różne awangardowe pokazy. Widać na fotografiach, że nawet sławny Joseph Beuys wie swoje „akcje” wśród kilkunastu raczej obojętnych gapiów. Za to na wielkie retrospektywy Bonnarda czy Maneta docisnąć się nie sposób.

Powiedzieć by można, że tak było zawsze. Po pierwsze to są typowo starcze zrządzenia i nawyki. Jeśli skorupka nasiąknie „Panami w cylindrach” czy jeszcze Beatelsami („A Hard Day's Night” pochodzi wszak z roku 1964!), trudno jej wchłonąć nowe uroki np. Twisted Sisters. Po drugie, jeśli nawet owe krytyczne uwagi są faktyograficznie ściśle i młodszy także stronią od pewnych działań awangardy, można wskazać na wiele przyczyn socjologicznych, psychologicznych, ekonomicznych tego stanu rzeczy i stwierdzić, że frekwencja (nawet w kinie) nie jest miernikiem jakości, a nowość musi się ucukrować, by zacząć smakować. Po trzecie aktualność rzadko bywała surowcem wielkiej twórcy.

¹² Meg Greenfield, *The Gilded Age of Ceremony*, „Newsweek”, 14 VII 1986.

¹³ Pisałem o tym szerzej i dokładniej w książce: *Czy artyście wolno się żenić?*, Warszawa 1978, rozdział „Symbol i alegoria wczoraj i dziś”.

czości: sztuce potrzebny jest dystans. Szekspir i Racine też sięgali do przeszłości, i to wcale odległej, a my pamiętamy właśnie ich, a nie ich rówieśników, nieraz zaciekawionych aktualnością – w tej dziedzinie tylko komedia ocalała! Nie pamiętamy też nie tak dawnych wszakże twórców teatru bulwarowego, który zajmował się swym własnym czasem i ogromnie był popularny. Po czwarte bowiem – ta trzeciorzędna (przynajemy) produkcja filmowa na tematy bieżące ma poprzednika zwłaszcza w teatrze bulwarowym, też trzeciorzędnym, dawniej w dramacie mieszczańskim, jeszcze dawniej w różnych widowiskach jarmarcznych czy okazjonalnych: zawsze istniały pewne formy rozrywki zbliżone do dzisiejszej kultury masowej. Po piąte pół wieku temu procent marnych filmów i głupawych piosenek był zapewne taki sam jak dzisiaj, tylko że w sumie i filmów, i piosenek było mniej, w dodatku czas dokonał w nich bezwzględnej selekcji i to, co zostało, jest o niebo wyższe od ówczesnej przeciętnej. Po szóste brakło wtedy podstawowych środków popolitowania tej produkcji, tj. magnetofonów, TV i video. Po siódme XIX-wieczne akademickie wystawy malarzkie, których wzorcową rekonstrukcję urządzono w roku 1974 w Paryżu, to przecież (mimo wszelkich zamiłowań „retro”) imprezy przygnębiające. Dzisiejsze są bądź co bądź ciekawsze!

Wszystko to być może, ale nie mam wrażenia, żeby te analogie z przeszłością i trafne aluzje do gustów nieco sklerotycznych skutecznie kwestionowały lub usprawiedliwiała królowanie nudy we współczesnej rozrywce. Przecież ani Szekspir i Racine, ani widowiska jarmarczne czy teatr bulwarowy nie były dla ówczesnych ludzi nudne, choć może nie wszystkie tamte dowcipy by nas bawiły, podobnie jak niekoniecznie cieszyłoby nas wrzucenie do rzeki w Zielone Świąta.

Wróćmy w obręb głównego naszego tematu i powiedzmy, że wobec ogromnej większości dzisiejszej produkcji rozrywkowej nie sposób odczuć choćby cienia powagi lub cienia zabawy tam właśnie, gdzie mimo wszystko widz ma do niej jakieś prawo. O powadze nawet nie mówmy. Whitehead pisząc o sztuce przez duże „S” znajdował w niej *wzmoczone poczucie człowieczeństwa*¹⁴: prawie wstyd jego zdanie cytować, tak nie ma ono żadnej wspólnej miary z tą sieczką

filmową, jaka co dzień sypie się z telewizorów całego świata. To trudno, powie ktoś: nikt patrzeć nie musi, chodzi nie o żadne arcydzieła, tylko o relaks ludzi pracy. W takim razie powtarzam pytanie: czy relaks musi być nudny?

Mniej nudno jest pracować niż bawić się, notował, jak pamiętamy, Baudelaire. Myślę jednak, że warto w tę rzecz wnikać głębiej: tam gdzie zdaniem Pascala jad nudy – le venin de l'ennui – rodzi się z pustki ludzkiego serca, z marności człowieka. *Człowiek, który kocha tylko siebie samego* – pisze Pascal – *ponad wszystko nie cierpi być sam na sam ze sobą*. Przed nudą ucieka więc w ruch, gwar i tłum – w rozrywkę. Najszlachetniejszy nasz instynkt podpowiada nam, że szczęście możemy znaleźć tylko w spokoju, ale przeciwny tamtemu instynkt rozrywki – *divertissement* – każe dążyć do spokoju poprzez podnieconą krzątaninę, w złudzeniu, że *jeszcze tylko kilka stromych gór, a potem już słońce i harmonia*¹⁵.

O jakież to rozrywki chodzi? Należą do nich: gra, polowanie, konwersacja kobiet, wojna, a chyba najniebezpieczniejszą, bo najbardziej sugestywną – jest teatr. *W namiętnościach* – mniema Pascal – *przyjemnie jest widzieć zderzenie przeciwności; ale kiedy zapanuje jedna, zostaje tylko brutalność. Nie szukamy nigdy rzeczy, lecz poszukiwania rzeczy* (*nous ne cherchons jamais les choses, mais la recherche des choses*). Tak więc w sztukach teatralnych nic nie są warte sceny szczęśliwe bez przymieszki lęku ani krańcowe utrapienie bez nadziei, ani brutalna miłość, ani bezwzględna surowość. Nie jestem pewien, czy Pascal wyraża przekonania przynajmniej względnie powszechne w jego czasach. W ciągu dziejów zaprzeczyłoby mu wielu, zarówno amatorzy rzymskich munera sine missione¹⁶, gdzie przeznaczeniem wszystkich gladiatorów biorących udział w spektaklu było wzajemne wyrżnięcie się co do nogi, jak też amatorzy, płacący drogo jeszcze sto lat temu, żeby obejrzeć publiczną lub więzienną egzekucję (proszę poczytać o takich *passé-temps* w „Opowieści o dwóch siostrach” Arnolda Benetta

¹⁴ A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, London 1933, w wyd. z 1948 r. s. 313.

¹⁵ *Pensées*, w red. Chevaliera, rozdz. pt. „Le divertissement”. Cytat z Norwida świetnie parafrazuje streszczoną tu myśl Pascala.

¹⁶ J. Carcopino, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*, Hachette, 1939, s. 281.

czy bliżej – w korespondencji Wojciecha Kossaka), albo majstrówie z Grand Guignolu, albo twórcy filmów w rodzaju „Piły mechanicznej”, które się reklamują tym, że zawarte w nich sceny okrucieństwa są „nie do wytrzymywania”. Nawet panowie niezmiernie dziś popularni i stosunkowo powściągliwi, ale bezlitośni (choć czasami na dokładkę sentymentalni), Sylvester Stallone i Clint Eastwood, nie zgodziliby się z Pascalem – sądzą oni najwyraźniej, że czysta brutalność bez domieszek bywa świetną rozrywką sama przez się.

Jeszcze dziwniejszą koncepcję rozrywki odkrywamy w apologii czystej nudy. Brzydota co najmniej od czasów romantyzmu uchodzi za czynnik estetycznie dodatni¹⁷: ale nuda? Pozorne antidotum na podniecony aktywizm, diabelska jakaś parodia kontemplacji? Coś niby narkotyk? O przeblaskach „innego świata”, wywołanych nadmiarem nudy i udręki, pisał 60 lat temu Witkacy¹⁸. A pół wieku później czytaliśmy: *Rzuca się w oczy charakterystyczny dla wielu happeningów czynnik nudy, nękania widzów nie tylko poszarpaną akcją i hałasem, ale i monotonią. Nuda wionie nie tylko z lektury, sprawozdań z widowisk, ale była zamierzona jako środek wyrazu /.../ Także i pewien sukces wielogodzinnych, uciążliwych dla widza filmów Andy Warhola polega na zgnębieniu widowni jałową repetycją obrazu, pozbawionego wszelkiej akcji*¹⁹.

Zastanawiający fenomen: zabawa lub rozrywka (?), która polega na programowej nudzie. Czyżby to znaczyło, że przestaliśmy się bać pustki ludzkiego serca? Przestaliśmy ją dostrzegać? Że nie wiemy już, co to jest *taedium vitae*, co to *acedia*, skoro tak bezmyślnie lub zuchwale wywołujemy te złe duchy? A może mniemamy na pół świadomie, że czarty najłatwiej wyrzucać przez Belzebuba?

Łacińsko-polski słownik książki Atlas tłumaczy *taedium* jako *sprzyskrzenie, wstręt, odrazę, niechęć*. Zapewne wszystko to mieści się w słowie *ennui*, *spleen*, *Weltschmerz*, *nuda* – jeśli rozumieć je po Pascalsku. Współczesny filozof-psychiatra sądzi, że poprzedniczką nudy jest *acedia*: według scholastyków – ciężki grzech między gnuśnością a rozpaczą, niezgoda na siebie takiego, jakiego Bóg stworzył i zamierzył, a jej objawy, to lęk przed samotnością, *jaskółczy niepokój*, usposobienie żółciowe²⁰.

Terminy w tym szkicu nie są – i nie mogą być – ostre, nie są też na znaczeniowych obrzeżach rozłączne, ale w świetle tego, co zostało już powiedziane, nuda byłaby raczej antytezą zabawy niż rozrywki²¹. Rozrywka wydaje się w niektórych sytuacjach skutkiem lub przyczyną nudy i przeciwstawia się temu, co Pascal nazywał spoczynkiem, spokojem, repos, a co chyba tożsame jest z otium, tak ściśle – jakieśmy widzieli – spokrewnionemu i z powagą, i z zabawą. Czy dzisiejszy kryzys zabawy nie polega także na tym, że mylimy ją z rozrywką?

III

Głębsze rozważenie kwestii, które tu poruszamy, prowadzi nieuchronnie ku jeszcze jednej komplikacji: mianowicie pojęcia (zjawiska, stany, procesy) z jednej strony zabawy, a także wczasu i nawet kontemplacji, z drugiej strony PRACY, bywają pod pewnymi kątami widzenia przeciwstawne, ale w istocie nie stanowią wykluczających się wzajemnie antynomii. Wydaje się to oczywiste, zwłaszcza jeśli pomyśleć o twórczości artystycznej, w której otium contemplationis, ludyczność i praca spletają się węzłem nierozzerwalnym. Ale w takim razie skąd biorą się owe ujęcia przeciwstawne? Spróbujmy w kilku przynajmniej punktach uchwycić różnorodne związki pracy z zabawą, wczasem i kontemplacją.

1. Powiedzmy metaforycznie, że te cztery pojęcia mogłyby się pokrywać czy utożsamiać tylko w sytuacji rajskiej niewinności. Błogosławieństwo z Księgi Rodzaju: *Rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną*, zostało udzielone ludziom, zanim dali się skusić do postępów niezgodnych z zamierzeniem Stwórcy (tak więc w poszeptcie węża kryło się wczesne ziarno scedii). Po złamaniu przymierza słyszymy już nie błogosławieństwo, ale przekleństwo: *W pocie oblicza twego będziesz musiał zdobywać*

¹⁷ K. Rosenkranz, *Ästhetik des Hässlichen*, 1835.

¹⁸ S. I. Witkiewicz, *Wystawa Rafała Maltzewskiego w Zakopanem (1927)*, w: „Bez kompromisu”, zebrał i opr. J. Degler, Warszawa 1976, s. 104.

¹⁹ U. Czartoryska, *Od Pop-Artu do Sztuki Konceptualnej*, Warszawa 1973, s. 179.

²⁰ Pieper z III rozdz. *Leisure...* oraz J. Starobinski, *Recettes éprouvées pour chasser la mélancolie*, „Nouvelle Revue de Psychanalyse”, XXXIII, jesień 1985.

²¹ Doniosłość rozróżnienia między zabawą a rozrywką uświadomiły mi dyskusje po wygłoszeniu pierwszego zarysu niniejszego tekstu na lubelskim zjeździe SHS.

pożywienie... Jednym słowem w sytuacji ludzi śmiertelnych praca jest nieodłączna od trudu i wysiłku – a nawet one właśnie darzą pracę (jak przypomnieli ostatnio Jan Paweł II w encyklice „*Laborem exercens*”) szczególną godnością: w perspektywie teologicznej taką, że pozwalają każdemu swoją cząsteczkę dołożyć do dzieła odkupienia z grzechu, w perspektywie antropologicznej taką, że poprzez trud i wysiłek *człowiek nie tylko przekształca przyrodę /.../ ale także urzeczywistnia siebie jako człowiek.*

Oczywiście mylnie byłoby jednak ocenianie pracy tylko wedle miary włożonego w nią trudu: to właśnie budziło taki protest Piepera.

W sytuacji rajskiej, idealnej, także praca nie jest trudem: w sytuacji wygnania, realnej, nawet zabawa, wczas i kontemplacja nie są od niego wolne.

2. Tęsknota do raju tkwi w nas jednak jako niechęć do separacji, jako szukanie tamtych utożsamień. W zabawie (czy to będzie jazda na nartach, czy gra w szachy, czy taniec) trudzimy się dobrowolnie i bezinteresownie (pomijam tu kwestię sportowych czy szachowych zawodowców). Z drugiej strony najbardziej smakuje nam taka praca, która ma w sobie coś z zabawy, to znaczy, którą uprawialibyśmy z upodobaniem lub z pasją nawet gdyby nam za nią nie płacono. Znam i krawców, i mechaników, i filozofów, którzy tak właśnie pracują: szczęśliwi ludzie.

3. Znam też teologa i alpinistę w jednej osobie – ojca Dubarle – który za szczególnie piękną formę kontemplacji uważa wspinaczkę, zapewne najpierw ze względu na bezinteresowność tego zajęcia, dalej – na skupienie się wspinacza na „przedmiocie”, wreszcie ze względu na ten swoisty „naddatek” poznania, który wspinacz otrzymuje czasami jakby w darze, kiedy cała jego psychofizyczna istota musi swoją wędrówkę w każdej chwili rozstrzygać: *Kontemplacją jest próbowanie skały, wznoszenie się w kominku, wchodzenie na przewieszkę, wbijanie haka: oto nowa forma uczestnictwa człowieka w takiej rzeczywistości, która nie jest już rzeczywistością przyrody swojskiej*²².

Trudno by twierdzić, że i ta kontemplacja pozbawiona jest wysiłku. Po pierwsze jednak przypomnijmy tu klasyczny podział na kontemplację czynną i bierną (najwyższą postacią tej drugiej jest przeżycie mistyczne). Po drugie trzeba by

się zastanowić, jak w takich lub innych przypadkach przedstawiają się wzajemne związki (zwłaszcza w czasie) kontemplacji i działania: czy wysiłek poprzedza i przygotowuje kontemplację, czy jej towarzyszy, czy może jest nawet – mimo wszystko – jednym z jej składników? Na koniec: Czy kontemplacja nie owocuje wspaiałym nieraz trudem? Myślę oczywiście o zdumiewającej aktywności wielkich mistyków chrześcijańskich, św. Franciszka z Asyżu, św. Teresy z Avila.

4. Podobnie, *mutatis mutandis*, można by mówić o wczasie. Wzorzec wypełniania wczasu Arystoteles widział – jak pamiętamy – w muzyce. Jeśliby się na tym tylko przykładzie zatrzymać: każdy, kto się uczył choćby solfeżu albo ćwiczył palcówki wie, jakiego wymagają trudu. Tajemnica tkwi może w bilansie: ileż razy czytamy we wspomnieniach sportowców czy artystów, że na mecie, na szczycie, w czasie koncertu zapomnieli o wszystkich trudach... o nużących przygotowaniach... Stokrotną nagrodą długotrwałych wysiłków stało się... itd. itp. I znowu można powiedzieć: szczęśliwi ludzie.

5. Najcenniejsze wartości, jakie otrzymujemy, przekraczają na pewno nasze zasługi – teologowie katoliccy mówią tu o łasce jako darze, ale zaraz dodają, że łaska wspiera się na naturze i że człowiek winien z nią współpracować. Więc i tutaj praca!

Nie wydaje się zatem, żeby w naszej *condition humaine* mogła istnieć kultura – indywidualna i społeczna – bez wytrwałego trudu jej zdobywania, bez ciągłego wysiłku jej budowania. Współczesny kryzys wartości polega w znacznym stopniu na niemądrej wierze w życie ułatwione albo na różnych dziwnych namiastkach *otium contemplationis*. Tak np. stwarzanie zewnętrznych, pseudorytualnych form i oczekiwanie, aż same napelniają się odpowiednią treścią, to dosyć beczelne domaganie się daru od ofiarodawcy, w którego istnienie *nota bene* się nie wierzy; trochę podobne bywa oczekiwanie, że sztuka i literatura załatwią nam zwiększony przydział prawdy, dobra i piękna, choćbyśmy sami palcem o palec nie stuknęli. Nic z tego. Bez pracy nie ma kołaczy.

²² *L'homme moderne et son image de la nature* (akta międzynarodowego spotkania), red. R. Chenu. Neuchâtel 1974, s. 63.

Ale nie wydaje się również, by mogła istnieć kultura, która pod pewnym względem nie jest zabawą – w najszlachetniejszym z używanych w tym szkicu sensów: która nie zostawia *przestrzeni wewnętrznej* (jak mówi „Laborem exercens”) dla kontemplacji; i która się nie zakorzenia w Arystotelesowskiej scholé. Prof. Tatarkiewicz napisał, że owo greckie pojęcie wczasu jest to *stan trzeci*, ani praca, ani zabawa i zaliczył doń *najważniejsze nasze przeżycia*: miłość, modlitwę i obcowanie ze sztuką²³.

Jakiegokolwiek byśmy jednak stosowali podziały i klasyfikacje, jedno wydaje się jasne: kryzys kultury jako zabawy jest ściśle równoległy z kryzysem kultury pracy – i szerzej: z kryzysem powagi. Te kryzysy nieustannie wracają, może nawet nigdy nas całkiem nie opuszczają, w mniejszym lub większym nasileniu stanowiąc cykliczną, choć przesuwającą się i przybierającą różne postacie „nocną stronę” dziejów ludzkości. Ale jeśli tak jest, to każda epoka musi wynajdować własne sposoby uświadamiania sobie i przezwyciężania owych kryzysów, zwłaszcza jeśli występują one w postaci tak zapalnej jak dzisiaj.

²³ W. Tatarkiewicz, *Ani praca, ani zabawa*, m.in. w: „Droga przez estetykę”, PWN, Warszawa 1972, s. 47, *passim*.

La crise du sérieux et celle de l'amusement

L'homme moderne a perdu le sens de ce que sont le rituel et l'amusement, identiques dans leur racine. Cet état de fait tient pour une large part à l'étiollement de la faculté de penser en termes de symboles, à l'absence d'un style de vie précis, à la confusion entre amusement de l'esprit et divertissement. Cette crise de la culture considérée comme amusement de l'esprit est

étroitement liée à celle de la culture du travail et, sur un plan plus large, à la crise du sérieux. Ces crises multiples reviennent continuellement avec une intensité variable et constituent, sous leurs formes diverses, le „côté ténébreux” de l'histoire de l'humanité. Chaque époque se doit d'inventer des façons propres d'en prendre conscience et de les surmonter.

ks. Waldemar Chrostowski

Technika przekazu tekstu Starego Testamentu

Zanim pod koniec XV w. pojawiły się drukowane wydania Biblii hebrajskiej, tekst ksiąg świętych był przepisywany ręcznie. Nawet dzisiaj druk całkowicie nie wyparł manuskryptów. W synagogach żydowskich podczas czytań liturgicznych nadal używane są wyłącznie rękopisy w formie pergaminowych zwojów. Żmudne przepisywanie Biblii nigdy nie było aktem mechanicznym. Żydzi traktowali je jako czynność świętą, obwarowaną licznymi drobiazgowymi przepisami i wymogami. Dzięki wielowiekowej trosce dochował się do naszych czasów tekst zadziwiająco wierny. Mając do czynienia z przekładami Pisma Świętego, nie jesteśmy w stanie odczuć żarliwej gorliwości towarzyszącej przekazowi jego oryginalnego tekstu. Należy przypomnieć ten gigantyczny ludzki wkład na rzecz trwałej obecności Słowa Bożego.

Fenomen żydowskich „soferim“

Troska o wierność w przekazie biblijnego orędzia opierała się na ustawicznej świadomości jego nadprzyrodzonego pochodzenia: *Mojżesz otrzymał Torę na Synaju i przekazał ją Jozuemu, Jozue – starszym, starsi – prorokom, prorocy przekazali ją mężom Wielkiego Zgromadzenia*. Tak rozpoczyna się pierwszy traktat Miszny, *Pirque Avot*, „Mądrość Ojców“, będący zbiorem maksym sięgających przełomu V/IV w. przed Chr., zredagowany w początkach III w. po Chr. Długie dzieje Izraela zostały zredukowane do minimum. Pokolenia, którym przypadł w udziale zaszczyt znajomości Tory, są w prostej linii spadkobiercami długiej tradycji narodowo-religijnej, nad której ciągłością czuwa sam Bóg oraz wybrani przez Niego ludzie. „Tora“ nie oznacza jedynie Dekalogu. Obejmuje cały Pięcioksiąg oraz Proroków i Pisma, a nawet, co nam może wydawać się dziwne,

utrwaloną w Misznie tradycję ustną¹. Przepisywacze włączyli się w czcigodny nurt uświęconej tradycji.

Pełną świadomość odpowiedzialności za zbiór i zachowanie natchnionego orędzia stwierdzamy w czasach niewoli babilońskiej (lata 587–538 przed Chr.). Żydzi, deportowani z własnej ojczyzny i pozbawieni świątyni, a więc możliwości sprawowania kultu ofiarniczego, szukali substytutu, który pozwoliłby im ocalić tożsamość religijną i narodową. Nastąpił zasadniczy zwrot ku dziedzictwu, jakie zostało już utrwalone na piśmie oraz ku przebogatym pokładom tradycji ustnej. Zgromadzone materiały poddano wszechstronnej obróbce redakcyjnej. W jej wyniku powstawały święte księgi i zbiory ksiąg. Działo się to równolegle z wyłonieniem się synagogi jako instytucji, która mogła zastąpić świątynię. Talmud Babiloński umieszcza początki synagogi w Babilonii i część znawców judaizmu gotowa jest polegać na tej informacji, uznając ją za historycznie wiarygodną². Inni, wśród nich S. Zeitlin³, sądzą, że instytucja synagogi musiała pojawić się nieco później. Bez wdawania się w szczegóły naukowych dyskusji można przyjąć za pewne, iż bezpośrednio po powrocie z niewoli, w czasach proroków Aggeusza, Zachariasza i Malachiasza (koniec VI w. przed Chr.), pomimo odbudowania skromnej świątyni, ukształtowała się instytucja synagogi, w której Żydzi gromadzili się, aby czytać i rozważać Pisma. Rychło zyskała sobie w judaizmie pełne prawo bytu⁴.

Wyłonienie się synagogi spowodowało dalszy wzrost zainteresowania Pismami oraz wzmożone zapotrzebowanie na posiadanie własnych egzemplarzy. Chodziło nie tylko o czytanie, lecz także o ich objaśnianie oraz o przekaz i rozpowszechnianie. Potrzebom tym sprościli tzw. soferim, pisarze. Byli spadkobiercami wielkich proroków sprzed wygnania. Jako miłośnicy i znawcy Prawa stali się duchowymi przywódcami żydowskiego ludu (Syr 39,1–11: Dn 11,33–35). W kapłanach zaś widziano przede wszystkim funkcjonariuszy kultowych⁵. Praca „soferim” nie polegała jedynie na kopiowaniu tekstu ksiąg świętych. Często wprowadzali do niego pewne poprawki, drobne interpolacje, słowem dokonywali finalnej obróbki redakcyjnej. Doprowadziło to do opracowania definitywnej formy tekstu hebrajskiego, którą uznano za podstawę starannie sporzą-

dzanych odpisów. W początkach tego procesu najsłynniejszym spośród „soferim” był kapłan Ezdrasz, *pisarz biegły* w *Prawie Mojżesza* (Ezd 7,6 – por. 7,11–12; Ne 8,1. 4.9–13; 12,26.36). Żył w V w. przed Chr. i uważany jest za twórcę Wielkiego Zgromadzenia (anszei knesset ha-gedolah). Było to ciało kolegialne, złożone z najznamienitszych pisarzy i doktorów Prawa, które miało decydujący głos w węzłowych sprawach judaizmu. Z biegiem czasu usankcjonowała się praktyka oficjalnego nauczania. Wielkie Zgromadzenie przetrwało do III lub nawet II w. przed Chr. Wówczas zostało zastąpione przez Sanhedryn, który przyjął na siebie obowiązek rozstrzygania wszystkich spraw społeczności żydowskiej w Judei. O zakresie jego władzy dowiadujemy się m.in. z relacji nowotestamentowych, zwłaszcza ewangelicznych. Nowy Testament stanowi też nieocenione świadectwo ewolucji, jaka miała miejsce w przypadku „soferim”. Począwszy od ok. III w. przed Chr. ukształtowała się coraz bardziej wpływowa partia polityczna „pisarzy”, o orientacji dość umiarkowanej, a w poł. II w. przed Chr. doszło do wyłonienia się faryzeuszy⁶. Ewangelie często wspominają o kontrowersjach Jezusa z *pisarzami i faryzeuszami*.

Zburzenie „drugiej świątyni” w 70 r. po Chr. oraz klęska powstania Bar Kochby (lata 132–135) spowodowały gruntowną reorganizację judaizmu. Fundamentalne struktury polityczno-religijne uległy istotnemu przeobrażeniu. Przeszła istnieć Sanhedryn. Na jego miejsce stworzono kolegia „starszych”, zajmujące się głównie sądownictwem⁷. Jednocześnie, w odpowiedzi na narodziny chrześcijaństwa, nastąpiło definitywne określenie kanonu ksiąg świętych.

¹ Talm. Babil., Berakot 5a; Talm. Jeroz., Megillah IV,1,74d; Zob.: E. Lohse, *The New Testament Environment*, London 1980, s. 169–170.

² W. Bacher, „Synagogue”: *Jewish Encycl.*, XI, 619b.

³ S. Zeitlin, *The Origin of Synagogue*, *Proceedings of the American Acad. for Jewish Res.*, II, Philadelphia 1931, s. 69–81.

⁴ L. Landman, *The Origin of the Synagogue*, *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniv. of the Dropsie Univers.* (1909–1979), Philadelphia 1979, s. 317–325.

⁵ R. Le Déaut (A. Jaubert, K. Hruby), *Le Judaïsme*, Paris 1975, s. 20; „Sofer”: J. Maier, P. Schäfer, *Kleines Lexikon des Judentums*, Stuttgart 1981, s. 280; N. Mendel, *Działalność Jana Ben Zakkaja i Gamaliela II w Jabne*, *RBIL* 37 (1984), s. 66.

⁶ E. Lohse, *The New Testament Environment*, s. 77–83; E. Ehrlich, *Faryzeusze – rozmówcy Jezusa*, „Znak” 356 (1984), s. 837–841.

⁷ H. L. Strack, G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1982, s. 12.

Przylgnięcie do Tory, uznanie jej nadprzyrodzonej genezy stało się wyróżniającym znakiem przynależności do narodu wybranego, a w konsekwencji poręką uczestnictwa w udzielonych mu Bożych obietnicach: *Ktokolwiek twierdzi, że Tora nie pochodzi z nieba, ten nie ma udziału w świecie przyszłym*⁸. Autorytet, przyznany wcześniej Pentateuchowi, rozciągnięto na Proroków i Pisma, zamykając dyskusje na temat kanoniczności niektórych ksiąg. Całe Pismo zostało uznane za święte i normatywne dla wiary Izraela. Nazywano je „Miqra“, czyli *to, co powinno być czytane* jako punkt wyjścia i norma wszelkiego nauczania. Wraz z ustaleniem kanonu nastąpiła decyzja uznająca określoną formę tekstu hebrajskiego jako autorytatywną, która od tamtej pory miała być przekazywana z wykluczeniem wszystkich innych. Opracowano przepisy ściśle regulujące zasady przekazu tekstu. Wyraźnie zmieniła się rola „soferim“: stali się przepisywaczami, których powinnością była troska o ochronę tekstu przed błędami i wypaczeniami. Był to w pewnym sensie nieświadomy powrót do oryginalnego znaczenia terminu „sofer“ – *ten, który potrafi czytać, liczyć*, a więc skryba. W późnej starożytności nazwą „soferim“ określano nawet zwyczajnych nauczycieli i tych, którzy uczyli innych sztuki pisania⁹. Wiążące decyzje odnośnie do Biblii należały wyłącznie do rabinów, a skryba musiał ich po prostu przestrzegać. Tym niemniej, obok czynności przepisywania, „pisarz“ pozostawał strażnikiem i specjalistą w dziedzinie przekazu Prawa. Jako pomoc służyła mu tzw. „masora“, czyli ogromna tradycja zabezpieczająca wierność biblijnego orędzia. Pisarze dokonali gigantycznej roboty: policzyli litery, słowa, wiersze i paragrafy Tory oraz pozostałych ksiąg Biblii. Talmud objaśnia: *Starożytni byli nazywani „soferim“, ponieważ policzyli (soferim) wszystkie litery Tory*¹⁰. W dzisiejszych krytycznych wydaniach Biblii hebrajskiej cała ta olbrzymia praca jest respektowana. Po każdej księdze oraz po poszczególnych zbiorach ksiąg mamy dokładną informację na temat liczby wierszy i paragrafów oraz wskazanie, gdzie jest połowa danej księgi lub zbioru.

Znajomość owoców tej przebogatej aktywności jest bardzo pomocna w aktualnych studiach biblijnych. Mimo faktu, że od 1947 r. posiadamy rękopisy biblijne pochodzące z przełomu obydwu Testamentów, jednak przyjęty przez

żydów i chrześcijan kanoniczny tekst Starego Testamentu opiera się na manuskryptach sporządzonych o całe tysiąclecie później (IX–X w.), według reguł opracowanych we wspólnotach żydowskich.

W zmienionych okolicznościach historycznych ostatnich wieków starożytności, na ogół mało sprzyjających swobodnej działalności, troska o przekaz tekstu świętego została rozciągnięta na kręgi szersze niż oficjalni „soferim”. W tradycji żydowskiej pojawia się wymóg, żeby każdy dorosły mężczyzna zatroszczył się o nowy zwój Tory. Rozumiano to nie w tym sensie, aby poszczególni Izraelici musieli własnoręcznie przygotować nowy odpis, lecz by każdy poczuwał się do wnoszenia opłat na rzecz zawodowych przepisywaczy. Nie wynika z tego, że skrybom powodziło się odtąd lepiej niż innym. Ogromną część składek przeznaczano na zakup kosztownych materiałów piśmienniczych, natomiast sam skryba był wynagradzany raczej skromnie¹¹. Uważano, że nadmierna zasobność mogłaby wpłynąć na osłabienie jego pilności albo, co gorsza, w ogóle odwieść od żmudnej pracy. Zachowały się wzmianki, że już członkowie Sanhedrynu obchodzili 24 dni postu, w czasie których zanosili modły, aby skrybowie nie wzbogacili się i w efekcie nie stali się opieszali w wypełnianiu swojego odpowiedzialnego zajęcia¹². Pomimo materialnego ubóstwa „soferim” cieszyli się powszechnym szacunkiem i uznaniem. Pracowali wyłącznie na potrzeby rodaków. Ktokolwiek wszedł w posiadanie drogiego zwój Tory, zobowiązany był uczynić wszystko, aby nie dopuścić do sprzedaży go. W wypadku niepokojów, wojen czy prześladowań troska o zabezpieczenie rękopisów Biblii stanowiła powinność stawianą ponad wszystko inne.

W epoce przedchrześcijańskiej liczba zwójów nie mogła być duża. Na skutek wysiłków rabinów w pierwszych wiekach po Chr. liczba ta znacznie wzrosła. Spadła ponownie z początkiem Średniowiecza, szczególnie na terenach chrześcijańskiej Europy, na co złożyły się prześladowania

⁸ Miszna, Sanh. 10,1; Talm. Babil., Sanh. 99a.

⁹ Talm. Babil., Sotah 49a; Yoma 38b.

¹⁰ R. Edelman, „Soferim – Massoretes, 'Massoretes – Nakdanim'”. In *Memoriam P. Kahle*, BZAW 102 (1968), s. 116–123.

¹¹ Talm. Babil., Pesachim 50b; Tosefta, Bikkurim 11, ad fin.

¹² Talm. Babil., Pesachim 50b; Sanh. 17b.

Żydów oraz ogólne pogorszenie się sytuacji materialnej. Doszło do tego, że w przeciętnej synagodze europejskiej przechowywany był najczęściej tylko zwój Tory oraz oddzielny zwój Księgi Estery, czytanej podczas uroczystości obchodzonego święta Purim. Znacznie lepiej przedstawiała się sytuacja w synagogach żydowskich wspólnot orientalnych. Obok Tory posiadały one także zwoje Proroków i Pism.

Charakterystyka zwojów biblijnych

Nie wiemy, na czym zapisano pierwsze teksty, które następnie zostały wcielone do Biblii. Izraelici, wzorem swoich sąsiadów, znali wiele materiałów piśmienniczych¹³: kamień (Wj 24,12; 34,1; Pwt 27,2–3; Hi 19,24), tabliczki i ostraka gliniane (Hi 19,23; ostraka z Lachisz z pocz. VI w. przed Chr.), blachy metalowe (Iz 30,8; zwój miedziany z Qumran), drewno (Lb 17,2–3; Ez 37,16–17). Na tego rodzaju materiałach można było utrwalić jedynie krótkie teksty, a wiązały się z nimi również i inne niewygody. Bardzo wcześnie, bo już przed niewolą babilońską, w Izraelu posługiwano się zwojami (hebr. megillat sefer lub megillah), wykonanymi z papirusu lub ze skóry zwierząt. Najstarsza informacja na ten temat pochodzi z Jr 36,2, a potwierdzają ją inne fragmenty (Ez 2,9; 3,1–3; Iz 34,4; Za 5,1–2; Ps 40,8). Przyjmuje się, że zwój z prorocstwami Jeremiasza, spisany przez jego sekretarza Barucha, który król Jehojakim polecił spalić (Jr 36), był sporządzony z papirusu. Gdyby wrzucono do pieca zwój skórzany, w komnacie powstałby mocno nieprzyjemny swąd. Są jednak i tacy uczeni, którzy powołując się na wzmiankę o używaniu noża (w. 23), twierdzą, że chodziło o zwój ze skóry.

Chociaż średniowieczna tradycja żydowska uznaje skórę za jedyny materiał, na którym można dokonywać zapisu tekstu świętego, znaleziska archeologiczne świadczą, że w starożytności posługiwano się również papirusem. Dopiero pod koniec epoki przedchrześcijańskiej papirus staje się coraz rzadszy, a to na skutek wynalezienia nowego procesu obróbki skóry, dzięki któremu uzyskiwano tzw. pergamin. Póki jeszcze pisano na skórze, przygotowanie jej do zapisu odbywało się w sposób dość prosty: gdy sierść

została wyskubana, skórę gładzono i polerowano, powlekając ją zazwyczaj białkiem jajka w celu rozjaśnienia koloru. Płaty skóry cięto w prostokąty i zszywano ze sobą resztkami tego samego materiału, zbywającymi w trakcie odcinania. Wydaje się, że Ezdrasz, przybyły do Jerozolimy w V w. przed Chr., przywiózł Pięcioksiąg utrwalony właśnie na zwojach skórzanych. W Imperium Perskim skóra zdecydowanie dominowała nad papirusem. Od czasów Ezdrasza datuje się wśród Żydów coraz powszechniejsza praktyka pisania na skórze, a później na pergaminie. Posiadamy cenne świadectwo w postaci tzw. Listu Arysteasa, opisującego genezę greckiego przekładu Septuaginty, gdzie mówi się (§ 176), iż egzemplarz, z którego dokonano przekładu, był sporządzony złotymi literami na ciemnej skórze zwierzęcej. Mniej więcej od ok. II w. przed Chr. skóra była poddawana obróbce przy użyciu wapna, co znacznie zwiększało jej trwałość. Fabrykowany w ten sposób pergamin szeroko rozpowszechnił się od IV w. po Chr. Skórę skrobano bardzo dokładnie aż do uzyskania gładkiej powierzchni, po czym dzielono ją, i stronę zewnętrzną, uznawaną za lepszą, wykorzystywano do zapisu tekstu. Manuskrypty znalezione w Qumran (II w. przed Chr. – II w. po Chr.) pisane są zarówno na papirusie, jak i na skórze oraz pergaminie, ale z wyraźną przewagą tych ostatnich. Znalezione zostały papirusowe fragmenty jedynie Ksiąg Królewskich i Daniela. Pierwsze wieki epoki chrześcijańskiej przyniosły skrytalizowanie się techniki przekazu Biblii: na potrzeby liturgii Żydzi posługiwali się wyłącznie zwojami pergaminowymi, co trwa do dnia dzisiejszego. Prywatnie mogli używać kodeksów sporządzonych z papirusu, skóry, pergaminu, a później – papieru.

Na etapie definitywnego przyjęcia kanonu ksiąg świętych znaczenie, jakie Żydzi przykładali do wiernego przekazu ustalonego tekstu, znalazło swój wyraz także w stopniowym precyzowaniu norm odnośnie do zwojów, na których dokonywano zapisu¹⁴. Pergaminowy zwój musiał być wykonany ze skóry zwierzęcia rytualnie „czystego“ („kaszer“), co regu-

¹³ R. J. Williams, *Writing and Writing Materials*, Interpr. Dict. of the Bible, IV, s. 915–918.

¹⁴ H. Bardtke, *Der Traktat der Schreiber (Sopherim)*. In *Auswahl übersetzt*, Wissenschaftl. Zeitschr., Leipzig, 3 (1953–54), s. 14–15.

lowały przepisy oparte na wskazaniach Pięcioksięgu. „Nieczyste“ były zwierzęta, które padły (Pwt 14,21) lub zostały rozszarpane przez inne zwierzęta (Kpł 17,15) oraz te, które same w sobie uznano za „odrażające“ (Kpł 11; Pwt 14,3–21). Przez długi czas posługiwano się skórą tak domowych, jak i dzikich zwierząt „czystych“ (woły, owce, kozy, osły). W XVI w. żydowskie wspólnoty żyjące w Europie opowiadały się wyłącznie za pergaminem wyrabianym ze skór owczych. Nie było nakazu, aby zwierzę, którego skórę zamierzano wykorzystać, miało być zabite ściśle według przepisów rytuału uboju przewidzianego do spożycia (Kpł 11,2 nn.)¹⁵. Pojedyncze skóry łączono ze sobą nićmi wykonanymi ze ścięgien zwierząt „czystych“. Zaczynano szyc od tylnej strony skóry, pozostawiając bez zszywania górę i dół pergaminowych prostokątów, aby ułatwić rozwijanie i zwijanie całego zwoju. Każda skóra musiała być solidnie połączona z sąsiednią. Do publicznego użytku nie nadawał się taki zwoj, w którym byłby jakiś luźny fragment, nawet oderwany wskutek zużycia. Skóry musiały być połączone ze sobą za pomocą przynajmniej trzech szwów. Jeżeli w pergaminie pojawiła się niewielka dziurka czy przetarcie, należało poprzez zszycie lub załatanie natychmiast je naprawić, jednak pod warunkiem że powstały otwór nie był większy niż dwie linijki tekstu. W przypadku większych przetarć lub braków należało wymienić cały pergamin.

Szerokość zwoju miała wynosić od 40 do 60 cm. Pojedyncza „karta“ musiała pomieścić nie mniej niż trzy i nie więcej niż osiem kolumn pisma ułożonego w linijki. Margines pomiędzy poszczególnymi kolumnami tekstu powinien wynosić ok. 5 cm. Dbano o to, aby zawsze był dostatecznie czysty, przez co tekst święty zyskiwał na przejrzystości. Długość linijek w kolumnie została tak ustalona, aby w jednej linijce zmieściło się co najmniej 30 liter pisma kwadratowego, w którym nakazano sporządzać wszystkie zwoje Biblii¹⁶. Nie wolno było pisać ani zbyt małymi literami i za ciasno, ani nazbyt dużymi i za rozwlekle. Zabezpieczeniem przed tą drugą ewentualnością miała być reguła, aby w trakcie pisania linijki skryba nie wykonywał ruchu całym ciałem, lecz tylko ręką. W Średniowieczu ustaliła się praktyka, żeby na jednej stronie umieszczać od 48 do 60 linijek. W dawniejszych manuskryptach możemy naliczyć ich więcej.

W końcu normą stały się 42 linijki i ten stan rzeczy obowiązuje do dziś. Również nad i pod kolumną zapisu należało zachować przepisowy margines. Górny wynosił ok. 7,5 cm, dolny – ok. 10 cm.

Zanim skryba przystąpił do właściwego pisania – musiał dokładnie rozplanować tekst, przygotowując za pomocą trzciny równe linijki na płacie pergaminu. Jak wielkie znaczenie przykładano do właściwego liniowania zwoju, wskazuje następująca wypowiedź Talmudu: *To jest reguła („halakah“), która została podana Mojżeszowi na Synaju: pisz na skórze, pisz atramentem, wyznaczaj linijki trzcina*¹⁷. Ten oczywisty anachronizm zmierza ku nadaniu temu wymogowi charakteru przepisu religijnego. Przyjęta w tradycji norma powołuje się na autorytet samego Mojżesza. Między każdą z pięciu ksiąg Tory należało zostawić cztery czyste linijki, które wskazywały początek i koniec danej księgi. Nigdy nie zezwalano pisać poza wyznaczonymi linijkami. Wyjątkowo dopuszczano zapis jednej lub dwóch liter, ale tylko wtedy, gdy rozpoczęte słowo było długie. Jeżeli w trakcie zapisu zanosilo się na to, iż pozostanie jakaś wolna przestrzeń, na której nie zmieści się już następne słowo, to w celu uniknięcia pustego miejsca wydłużano ostatnią literę zapisywanego słowa. Wszystkie kolumny zwoju miały więc te same rozmiary, jednak poza ostatnią, kończącą zwoj. Ta musiała być węższa od pozostałych i powinna kończyć zapis tekstu Pięcioksięgu w środku linijki¹⁸. Miała to być wyraźna indykacja końca zwoju. Cały płat wyprawionej skóry zalecano pozostawić niezapisany na początku i na końcu zwoju, w miejscach, w których miał być przytwierdzony do drążka. Służyło to zabezpieczeniu zapisu przed zniszczeniem lub przedwczesnym zużyciem na skutek przewijania. Trzymając w dłoniach dwa drewniane drążki, przewijano pergaminowy zwoj pismem do środka, rozwijając go lewą, a zwijając prawą ręką, zgodnie z kierunkiem kolumn oraz zapisu utrwalonego od prawej strony do lewej. Po przeczytaniu tekstu cały zwoj należało ponownie

¹⁵ Talm. Babil., Szabbat 108a.

¹⁶ W. Chrostowski, *Dzieje zapisu hebrajskiego Starego Testamentu*: „PP” 5 (1986).

¹⁷ Talm. Babil., Megillah 1,9.

¹⁸ Talm. Babil., Menahot 30a.

przewinąć na lewy drążek i przygotować do następnego czytania.

Jako przykład typowego średniowiecznego manuskryptu, uważanego za wzorcowy, podaje się zwój sporządzony przez Majmonidesa (1135–1204). Nie było to żadne novum, lecz dzieło przygotowane w oparciu o istniejące rękopisy, które Majmonides uznał za najbardziej reprezentatywne. Długość zwoju, zawierającego w 166 kolumnach cały Pięcioksiąg, wynosi 32 metry. Znane są i dłuższe zwoje. Manuskrypt Tory przechowywany w Bibliotece Narodowej w Paryżu, o wysokości 58 cm, napisany został w 247 kolumnach i ma 48,9 m długości. Te długie manuskrypty kontrastują ze zwojami z epoki międzytestamentowej. Rękopisy qumrańskie były znacznie krótsze. Niezależnie od materiału, z którego je sporządzano, bliższe były papirusowym zwojom greckim¹⁹. Praktyka sporządzania większych zwojów ustaliła się w okresie późniejszym, być może na skutek częstego posługiwania się tekstem świętym w synagogach nie zawsze wystarczająco oświetlonych.

W hebrajskich manuskryptach biblijnych nigdy nie stosowano podziału na rozdziały i wiersze, przyjętego w drukowanych wydaniach tekstu oryginalnego i w przekładach. Cała Biblia, może z wyjątkiem Psalterza, została podzielona na „sekcje” albo „paragrafy” (hebr. *parasziyyot*) dwójakiego typu: „otwarte” (hebr. *petucha*) i „zamknięte” (hebr. *setumah*). Tych ostatnich było znacznie więcej, ponieważ wyznaczały mniejsze jednostki literackie. Także i ten punkt stał się przedmiotem drobiazgowych ustaleń. Paragraf „otwarty” to ten, który rozpoczyna nową linijkę po linijce, jaką zostawiano pustą lub niekompletną, przez co rozumiano wolną przestrzeń o wielkości odpowiadającej przynajmniej dziewięciu literom zapisu. Paragraf „zamknięty” poprzedzony był linijką zapisaną do samego końca, czyli do lewego marginesu, sam zaś rozpoczynał się mniej więcej od środka następnej linijki, również w odległości nie mniejszej niż wymagana do zapisu dziewięciu liter. Zwyczaj dzielenia na „paragrafy” jest bardzo dawny. Mamy je już w rękopisach qumrańskich, chociaż wyróżnione tam jednostki literackie nie zawsze pokrywają się z tymi, jakie znamy z manuskryptów i edycji Biblii masoreckiej. W aktualnych drukowanych wydaniach Biblii hebrajskiej odstępiono

wprawdzie od układania tekstu w sposób charakterystyczny dla rękopisów, ale tradycyjny podział zaznaczany jest poprzez umieszczanie liter „pe“ i „samek“ jako indykcji „petuchah“ i „setumah“.

Od podziału na „sekcje“ istnieją w Pięcioksięgu dwa wyjątki. Nie obowiązuje w odniesieniu do poematu z Wj 15,1-18, układanego w metrum, na które składały się strofy złożone na przemian z dwóch i trzech linijek, oraz w odniesieniu do „pieśni Mojżesza“ z Pwt 32,1-43, którą nakazywano przepisywać w 67 (lub 70) podwójnych kolumnach.

Podstawowe zasady kaligrafii tekstu świętego

Cytując słowa: *To jest mój Bóg, uwielbiać Go będę* – z Wj 15,2 – Talmud dodaje następujące objaśnienie: *Służ Mu najlepiej jak potrafisz (...) przygotuj wspaiały zwój Tory, napisany dobrym atramentem, doskonałym piórem, przez wytrawnego skrybę*²⁰. Jest to wskazówka adresowana nie tylko do przepisywacza, lecz do całej wspólnoty żydowskiej, której obowiązkiem była dbałość o stworzenie warunków w pełni sprzyjających starannemu przekazowi tekstu biblijnego.

Pisząc w zamierzczłej przeszłości na glinianych ostrakach, papirusie i skórze, posługiwano się czarnym atramentem. W Jr 36,18, opisującym stan rzeczy z r. 605 przed Chr., o atramencie mówi się jako o czymś doskonale znanym. Istniały dwa gatunki atramentu²¹: metaliczny, wyrabiany z gałuszek przy użyciu kwasu siarkowego, oraz niemetaliczny, fabrykowany na bazie gumy i sadzy osiadających w lampce oliwnej. W pierwszych wiekach epoki chrześcijańskiej Żydzi zabraniali pisania atramentem metalicznym, ponieważ powodował niszczenie podkładu. Mimo to większość średniowiecznych manuskryptów została wykonana przy jego użyciu. Uważa się, że był znacznie trwalszy, chociaż stan rękopisów qumrańskich i starszych od nich papirusów egipskich, sporządzonych atramentem niemetalicznym, dowodzi niezwyklej trwałości także tego drugiego.

¹⁹ Ich charakterystykę zob.: L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1985, I, s. 306-309.

²⁰ Talm. Babil., Szabbat 13b.

²¹ E. Würwein, *The Text of the Old Testament*, Grand Rapids 1979, s. 10-11.

W czasie długiego procesu przekazu tekstu Biblii obserwujemy brak zainteresowania Żydów wobec artystycznego ozdabiania i kolorowania manuskryptów. Wprawdzie zachowały się odosobnione przykłady zwójów sporządzonych w środowisku aleksandryjskim, w których spółgłoski Bożego Imienia YHWH napisano złotym atramentem, ale jest to prawdziwy wyjątek. Uczeni jerozolimscy surowo zakazywali podobnych praktyk i zabronili posługiwać się tekstami wykonanymi w taki sposób²². Cała uwaga przepisywacza musiała być skierowana ku dokładnemu i pięknemu przepisaniu tekstu świętego. Pod koniec I w. po Chr. rabbi Izmael upominał skrybę: *Mój synu, bądź czujny, bo twoje dzieło jest dziełem Niebios. Gdybyś opuścił albo dodał jakąkolwiek literę, przez to samo burzysz cały świat*²³. Należało uczynić wszystko, aby każda litera, wyraz, zdanie zostały zapisane wiernie, z zachowaniem właściwego kształtu liter, pozostawieniem przepisanych odstępów oraz wykluczeniem jakichkolwiek opuszczeń lub dodatków.

Nawet gdyby skryba znał tekst na pamięć, nie wolno mu było oderwać od niego wzroku i zapisać z pamięci choćby jednego słowa²⁴. Tłumaczy się to koniecznością absolutnego dostosowania powstającego egzemplarza do wymogów ustalonej kaligrafii²⁵. Już w czasach talmudycznych zostały sprecyzowane najważniejsze reguły przepisywania tekstu świętego²⁶.

Kopista miał obowiązek skrupulatnego przestrzegania wszystkich przepisów, jakimi obwarowana została święta czynność przepisywania Biblii. Nawet najmniejsze uchybienie sprawiało, że zwój nie nadawał się do publicznego użytku. Majmonides, będąc rzecznikiem ogólnie akceptowanej żydowskiej tradycji, skompletował normy obowiązujące Żydów do dzisiaj i wyliczył 20 uchybień, z których każde czyniło cały zwój nieprzydatnym w służbie liturgicznej²⁷:

1. *„Jeżeli (tekst) został napisany na skórze zwierzęcia rytualnie nieczystego.*
2. *Jeżeli został napisany na niewyprawnej skórze zwierzęcia.*
3. *Jeżeli skóra była uprzednio przygotowywana dla innych celów.*

4. Jeżeli został napisany częściowo na pergaminie a częściowo na skórze.
5. Jeżeli został napisany na niewłaściwej stronie pergaminu lub skóry.
6. Jeżeli został napisany na wewnętrznej stronie rozdzielnej skóry.
7. Jeżeli został napisany bez liniowania.
8. Jeżeli został napisany atramentem dającym się zetrzeć.
9. Jeżeli został napisany w innym języku.
10. Jeżeli został napisany przez heretyka lub niewiernego²⁸.
11. Jeżeli wzmianki o Bogu zostały napisane nieświadomie.
12. Jeżeli brakuje w nim choćby jednej litery.
13. Jeżeli choćby jedna litera została dodana.
14. Jeżeli jedna litera dotyka drugiej.
15. Jeżeli jakaś litera została niewłaściwie napisana, czyli jest nieczytelna lub przypomina inną.
16. Jeżeli jakaś litera została umieszczona zbyt blisko lub zbyt daleko sąsiedniej, tak iż mogą z tego powodu powstać wątpliwości.
17. Jeżeli sekcje zostały niewłaściwie podzielone.
18. Jeżeli dwie długie sekcje, których zapis nakazywano w strofach²⁹, zostały niewłaściwie przepisane.
19. Jeżeli jakiegokolwiek inny fragment został napisany w formie strofy.
20. Jeżeli poszczególne płyty zostały zszyte materiałem rytualnie nieczystym“.

Zadośćuczynienie tym wszystkim wymogom oraz konieczność utrzymania jednakowego, równego pisma w całym zwoju sprawiały, że zadanie przepisywacza nie było łatwe. Do użytku liturgicznego dopuszczano zwoje definitywnie ukończone. Co się tyczy Pięcioksięgu, powoływano się na Pwt 31,19; słowa: *zapisz więc sobie tę pieśń i naucz jej swoje dzieci*, interpretowano w ten sposób, iż przepisany ma być zawsze cały Pięcioksiąg, zawierający także te słowa, które

²² Masseket Soferim 1: Talm. Babil., Szabbat 103b.

²³ Talm. Babil., Soferim 20a.

²⁴ Talm. Babil., Megillah 18b.

²⁵ Talm. Babil., Sanh. 21b-22a: Talm. Jeroz., Megillah 71 b.

²⁶ Masseket Soferim, IX.

²⁷ Hilkot Sefer Torah, X, 1.

²⁸ Czyli żyda-odstępce lub nie-żyda.

²⁹ Odnosi się to do Wj 15,1-18 i Pwt 32,1-43.

³⁰ Talm. Babil., Sanh. 21b.

znajdują się już na jego końcu³⁰. Owoc pracy nie ukończonej lub przerwanej nie nadawał się do oficjalnego wykorzystania. Uzyskanie nowej kopii Tory lub innych ksiąg biblijnych było zatem prawdziwym sukcesem. Porządny zwój wymagał olbrzymiego nakładu sił. Jego wykonanie trwało w najlepszym wypadku wiele miesięcy, niekiedy wiele lat. Skryba nie mógł wtedy wykonywać żadnej innej ciężkiej pracy ani na dłużej odrywać się od swego podstawowego zajęcia. Piszząc powtarzał głośno poszczególne słowa. Nie chodziło jedynie o uniknięcie błędów, lecz o wsłuchanie się w głos „mówiącego” Boga. W trud przepisywania Biblii włączony był cały człowiek, jego duch i ciało. Powstający odpis był przecież prawdziwym Słowem Boga. Pełna koncentracja i napięcie miały najpierw w samym kopiście wykształcić podatność na głos Boży.

Technique de transmission du texte de l'Ancien Testament

Avant que, vers la fin du XV-e siècle, ont paru les éditions imprimées de la Bible hébraïque, le texte des livres saints était copié à la main. Même aujourd'hui, l'impression n'a pas complètement éliminé les manuscrits. Dans les synagogues juives, pendant la lecture liturgique, on emploie encore uniquement les manuscrits en forme de liasses de parchemin. La difficile, transcription de la Bible était

considérée par les Juifs comme une action sacrée, munie de nombreuses exigences et de minutieuses prescriptions. Grâce à un souci, qui dura pendant des siècles, un texte admirablement fidèle a été conservé jusqu'à nos temps. Cela vaut la peine de rappeler cette gigantesque contribution humaine à une présence durable de la parole de Dieu.



Roman Warszawski

Gospodarowanie jako misterium i rytuał

Niech punktem wyjścia poniższych rozważań staną się dwie obserwacje. Pierwsza z nich uczyniona została przez B. Malinowskiego w czasie jego badań na wyspach Pacyfiku. Zauważył on tam, że Triobriandczycy przechowują swoje zapasy w budynkach dużo lepiej zrobionych i obficiejszych niż ich chaty mieszkalne. Drugą z nich zawdzięczamy H. D. Thoreau i odnaleźć ją można w jego wiekopomnym „Walden”. Czytamy tam: *Wprawdzie posiadamy wiele zasobnych domów z cegły i kamienia, lecz powodzenie farmera ciągle się mierzy stopniem, w jakim stodoła zaćmiewa dom.*

Pierwsza z obserwacji dokonana została w początkach XX w. („Custom and Crime”, 1926) w tzw. społeczeństwie prymitywnym, druga – w połowie XIX w. („Walden, or Life in the Woods” 1854) w kraju przeżywającym właśnie rewolucję przemysłową. Odległość dzieląca je w przestrzeni (tysiące kilometrów) jest wcale nie mniejsza niż ich względny rozstrzał w czasie (kilka epok). Tym bardziej zadziwiająca wydać się musi ich zgodność, a jednocześnie – za tym mniejszą uznana być musi możliwość powoływania się tu na *historyczność* i *zbliżone uwarunkowania zewnętrzne*, czy *analogiczne stosunki własności*...

Czy zbieżność tę uznać można za czysty przypadek? Czy też potraktować ją może należy jako poszlakę wskazującą na istnienie pewnego historycznie niezmiennego fundamentu, na którym opiera się życie gospodarcze wszystkich bez wyjątku społeczeństw? Mówiąc jeszcze inaczej, czy sugeruje ona możliwość istnienia pewnych nieprzekraczalnych reguł gospodarczej gry, w stosunku do których tradycyjnie pojmowane prawa ekonomiczne byłyby tylko cząstkowymi i fragmentarycznymi ich realizacjami; realizacjami, których suma – tworząc historycznie zmienną konfigurację zależ-

ności, składałaby się na w istocie swej niezmienną nad-prawidłowość, podobnie do mozaiki w oku kalejdoskopu nigdy nie mogącej przekroczyć ograniczającego ją kolistego obwodu? A jeśli tak – czy fundament ów można próbować w jakiś sposób zidentyfikować, wreszcie – jeśli i tu zgodzić się na odpowiedź twierdzącą – gdzie go szukać? Oto kwestie, które w artykule tym chciałbym zasygnalizować i pokrótce omówić.

Fenomenologia: imperatyw produkcji

Analizy pod zaproponowanym tu kątem były już przeprowadzane, i to wielokrotnie. Zwykle jednak ograniczały się one do warstwy najbardziej zewnętrznej problemu – do gospodarczej fenomenologii, pozostawiając bez odpowiedzi przyczyny zaobserwowanych paralelizmów i nie siląc się na objaśnienie natury ich źródeł. Badania te przybierały bowiem najczęściej charakter korelacji, a ich wyniki – stając się budulcem wszystkich teorii konwergencji – nie tyle stwierdzały, ile ledwie sugerowały, iż rzeczywiście, mimo dużego zróżnicowania uwarunkowań, w procesach gospodarczych mogą istnieć stale pewne nieprzekraczalne niezmienniki. Problem: dlaczego tak się dzieje? – pozostawał jednak nadal otwarty; nadto starano się unikać kwestii, na ile stwierdzone niezmienności mogą utracić swą pozorną permanentność przy wydłużeniu rozważanej perspektywy czasowej.

Jedną z najbardziej spektakularnych prób tego typu podjęta została przez D. Bella w jego znakomitej książce „Post-industrial Society”. Starał się on wykazać, że różnice między dwoma systemami, które we władanie wzięły cały glob, tak bardzo eksponowane przez ich ideologie, w rzeczywistości uznać można za przysłowiowy „lip-service”. Gdy bowiem porównać strategię wzrostu gospodarek rynkowych i tych poddanych rygorom planowania, gdy zestawień propagowane po obu stronach modele konsumpcji – okazuje się, że wcale nie tak trudno odnaleźć wspólny mianownik ich technologicznego wzrostu: Jest nim IMPERATYW PRODUKCJI I UPRZEMYSŁOWIENIA.

Poglądy Bella znajdują potwierdzenie we wcześniejszych pracach W. Rostowa nad tzw. stadiami wzrostu (stages of growth). Ten wykazuje w nich, że każde społeczeństwo wstępujące na drogę rozwoju opartego na technice (nawet tej najbardziej prymitywnej!), wpada w pewną ściśle określoną koleinę – musi przejść etapy, których sekwencji i charakteru nie można ani odwrócić, ani zmodyfikować. Po wnikliwej analizie uwzględniającej wszechstronny i sprawdzony materiał statystyczny oraz po zestawieniu łącznie 37 syntetycznych wskaźników charakteryzujących produkcję przemysłową (począwszy od wielkości wydobywania rudy żelaza, poprzez wskaźnik produkcji papieru, mydła, papierosów, kończąc na produkcji włókien sztucznych i surowej wełny), doszedł on do wniosku, że DYNAMIKA i CHARAKTER rozwoju gospodarczego najpierw w Rosji a potem w ZSRR, w okresie 1870–1955 w rzeczywistości są identyczne z tymi samymi parametrami rozwoju USA w tymże okresie... z zastrzeżeniem przesunięcia o 35 lat wstecz pod względem produkcji globalnej i o 50 lat pod względem produkcji przeliczonej na głowę mieszkańca.

Wnioski płynące z tabel, wykresów i studiów historycznych Rostowa zdają się mówić, że tak kapitalizm jak i „realny komunizm” są koniec końców – co prawda żyjącymi w stałym antagonizmie – bliźniaczymi postaciami tej samej Wiary Technologicznego Credo i – jak stwierdza E. Canetti w książce „Masse und Macht” – (...) *to nieprawda, że one wzajemnie chcą się zniszczyć: one chcą się wzajemnie prześcignąć, przegonić (...) a każdy kraj jest dziś bardziej skłonny chronić swoją produkcję niż własnych obywateli*. Czyli – człowiek jest tylko w takim stopniu tolerowany, jak dalece wymaga tego dobro produkcji. To nie ludzie potrzebują produkcji, lecz produkcja potrzebuje ludzi: obserwacja poczyniona przez B. Malinowskiego i D. Thoreau, w nowym nieco wariancie, powtórzona tu zostaje po raz trzeci!

Technologia: przenośnik taśmowy

Wbrew zabiegom ideologów to tak bardzo zbliżone usytuowanie produkcji oraz wypływające z niego analogie mię-

dzy drogami rozwoju deklaratywnie odmiennych systemów każą domyślać się, że ich kształtowanie się i wzrost odbywa się według schematu, który istnieje oraz funkcjonuje poza wolą i świadomością podmiotów gospodarujących, a imperatyw produkcji nie tyle jest „środkiem do...“, ile raczej posiada charakter immanentny i aprioryczny. W świetle tego stwierdzenia uzasadnione wydaje się przyjęcie hipotezy, że u podstaw współczesnego rozwoju technologicznego nie leży żaden historycznie zmienny „projekt“ (wszelka jego plastyczność i elastyczność z odpowiednio długiej perspektywy czasowej wydać się musi złudzeniem), a sam rozwój przyjmujący postać technologicznego wzrostu jest zakorzeniony w antropologii i nieodłącznie jest związany ze specyfiką ludzkiej natury.

Nietrudno to zrozumieć, gdy zdamy sobie sprawę z tego, że raz zapoczątkowany rozwój techniczny sam na siebie działa stymulująco, a decydujące piętno na ciągu dalszym jego rozwoju wywrzeć musiał „stan chwili początkowej“. Zauważmy: każdy następny etap ewolucji technologicznej miał charakter wymuszony – otwierał nowe perspektywy dla dalszego rozwoju, lecz – z drugiej strony – przede wszystkim utrwalał już raz zaistniały trend, który pojawił się u tzw. zarania dziejów. Wachlarz wariantów rozwojowych, którymi można by było posłużyć się w przyszłości, stawał się w ten sposób nie szerszy, lecz – przeciwnie – systematycznie zacieśniał się, potwierdzając prawidłowość, że fakty już raz dokonane odznaczają się niezwykle żywotnością, a w pewnym stopniu nawet niezniszczalnością¹. Technologia posługując się na co dzień wykonalnością techniczną, stała się de facto źródłem kryteriów rządzących dokonywanym wyborem² – stała się rodzajem taśmowego przenośnika funkcjonującego w czasie, przenośnika przemieszczającego ku współczesności w formie zamkniętych w sobie „technologicznych i instrumentalnych wymogów“ szereg od dawna zapoznanych treści.

Etiologia: w stronę mitów i archetypów

I rzeczywiście – na poziomie życia społecznego ciągłość między światem archaicznym i współczesnym zachowana

została w stopniu dużo większym, niż można by na pierwszy rzut oka przypuszczać. Wydaje się, że mit i symbole, którymi tenże mit się posługuje – owe przysłowiowe rekwizyty przeszłości – na płaszczyźnie psychicznej nie uległy zanikowi: zmieniają się one tylko w warstwie najbardziej zewnętrznej, zaś funkcja ich ulega co najwyżej zamaskowaniu i zawoalowaniu. „Myślenie kolektywne” – a więc myślenie za pomocą mitów, znaków i symboli – na żadnym szczeblu rozwoju nie zostaje przezwyciężone: świat współczesny, mimo swej pozornej sekularyzacji, w pełni zachował swe mityczne i symboliczne podwaliny. Te, zamknięte w techniczno-instrumentalnych wzorcach, poprzez sztafetę zmieniających się technologii przetrwały i prawie nie zmienne dotarły do dziś.

Przejawia się to w tym, że pewne tematy i mityczne wątki przenikają całą historię ludzkości, stanowiąc jej dynamiczną oś. Pozostają one żywe do dziś, choć nie zawsze łatwo

¹ Istotę tej niezniszczalności próbuje tłumaczyć koncepcja pola morfogenetycznego i rezonansu morficznego opracowana przez biologa brytyjskiego, R. Sheldrake'a. Twierdzi on, że wszelkie funkcjonujące systemy tak społeczne jak i biologiczne są zorganizowane tak, jak są, ponieważ... analogiczne systemy były zorganizowane właśnie w taki sposób w przeszłości. Czyli – że jeśli coś raz zdarzy się w pewien określony sposób, to pod wpływem wytworzonego przez to zdarzenie pola morfogenetycznego wzrasta prawdopodobieństwo powtórzenia się podobnego zdarzenia w przyszłości. Koncepcję tę potwierdzają eksperymenty W. McDougalla przeprowadzone na kolejnych pokoleniach szczurów. Pokazują one, że pierwsza generacja szczurów wytwarza pole morfogenetyczne dla konkretnego zachowania, którego szczury się właśnie uczyły. Pole to z kolei kierowało zachowaniem następnych pokoleń szczurów, ułatwiając im uczenie się tego zachowania dzięki procesowi nazwanemu przez Sheldrake'a rezonansem morficznym. Udowodnienie istnienia pola morfogenetycznego mogłoby mieć kolosalne konsekwencje. M.in. pozwoliłoby ono na uznanie systemów wartości za wytwór mądrości wieków nie w wymiarze społecznym, lecz ogólnokosmicznym. Systemy te można by wtedy traktować jako zbiór informacji o tym, co w ewolucyjnym horyzoncie czasowym zapewnia najlepsze warunki przetrwania, a w przypadku człowieka – co daje ostateczne zadowolenie. Informacje te miałyby być zawarte w polu morfogenetycznym, które powstawało od początków wszechświata. W tym ujęciu wartości stanowiłyby prefigurację archetypów i mitów, które musiałyby istnieć na długo przed pojawieniem się człowieka, a które dopiero w jego wyobraźni miałyby przybrać swój zantropomorfizowany kształt.

² A. Toffler twierdzi, że w chwili obecnej sytuacja ta odwraca się. Píše on: „Dziś /.../ w laboratoriach na całym świecie na opracowanie czeka tyle pomysłów, że nie jesteśmy zdolni sfinansować i zastosować w praktyce nawet niewielkich ich części. Ten przeskok (...) od braku do nadmiaru możliwości wyboru wymaga coraz większej wrażliwości w doborze kryteriów selekcji, a w sferze podejmowania decyzji rodzi coraz bardziej złożone pytania dotyczące wartości. A zatem tym, co napędza i wspomaga system, nie jest jakaś odcieśniona, urzeczowiona technologia, lecz konkretni ludzie na konkretnych stanowiskach, podejmujący konkretne decyzje...”

je zidentyfikować, ponieważ w toku dziejów podlegały one (i nadal ulegają!) ustawicznej laicyzacji. To właśnie one są sprężyną dynamizującą historię – są motoryczną siłą obecną na poziomie tak jednostki jak i zbiorowości; siłą, którą chciałoby się niekiedy sprowadzić do dialektyki i praw ruchu. W rzeczywistości także profanum za korzeń swój ma sacrum, zaś nowatorstwo epoki współczesnej wyraża się przede wszystkim w tym, że stare wartości i wzorce o charakterze sakralnym podlegają obróbce i przekształceniu na płaszczyźnie sekularnej, na płaszczyźnie profanum. M. Eliade w książce „Mythen, Träume und Mysterien“ stwierdza: *Praca. Zawód. Wojna. Miłość. W rzeczywistości wszystko są to sakramenty...*

Współczesność wcale nie unieszkodliwiła mitycznej ramy przeszłości, z której wyrasta, lecz ramy te jedynie poszerzyła. Historia po dziś dzień nie zdołała wyzwolić się z procesu PRZETWARZANIA i POWTARZANIA tego, co wydarzyło się – lub co w zbiorowym przekonaniu wydarzyć się miało – „u zarania dziejów“, a co złożyło się na mityczno-archetypiczny fundament ludzkości i jej całego rozwoju. Cokolwiek by to było – daje sprowadzić się do mitu. Raz jest to rzeka w czasie powodzi, kiedy indziej znów rzeka w czasie suszy: nie zmienia to jednak faktu, że korytem jej jest archetyp, mit. Oddajmy ponownie głos M. Eliade: *Starczy wspomnieć – pisze on – choćby takie zjawiska, jak obchody z okazji przekraczania progu kolejnych lat, uroczystości z okazji narodzin dziecka, budowy domu, czy nawet wprowadzenia się do nowego mieszkania...* Choć w rzeczywistości są to fenomeny ledwie marginalne i w rzeczy samej mało istotne. Faktyczna, prawdziwie głęboka kontynuacja archaicznego dziedzictwa ma miejsce w planie dużo szerszym, dużo bardziej uniwersalnym.

Od alchemii do państwa dobrobytu

Fundamentalnym przesłaniem wynikającym z archetypów i mitów jest postulat dokonania się misterium coniunctionis – imperatyw dążenia do unus mundus: do świata, w którym zanikają sprzeczności, do świata przedsta-

wianego symbolicznie w zależności od kręgu kulturowego w formie kuli, sfery, owalnej tarczy, aureoli albo mandali (C. G. Jung: „Ganzwerdung von Mensch und Welt“). Zgodnie z mityczną tradycją proces ten miał przybrać postać rozciągniętego w czasie *dojrzewan*a, polegającego na stopniowym doskonaleniu się materii, ukoronowanego *hierogamos* – *niebiańskimi zaślubinami*, w których – w bliżej nie określonej przyszłości – osiągnięty miał zostać stan pozbawiony wszelkich sprzeczności, stan ostatecznej, stabilnej harmonii. Miejscem urzeczywistnienia się tego procesu miała być hipotetyczna *cudowna retorta*. Dziś w wyniku nieuświadamianej a napędzanej archetypicznym imperatywem pogoni za doskonałością³, powierzchnia całego globu przerodziła się w ową *vas mirabile*.

Rozwój gospodarowania na ziemi, przechodząc przez swe kolejne stadia poczynawszy od prymitywnego rolnictwa, prostych form wydobywania kopalin i pierwszych prób przekształcania ich za pomocą ognia, a kończąc na współczesnym państwie przemysłowym – państwie dobrobytu, był zawsze realizacją tego samego postulatu doskonalenia materii i przyspieszania procesu jej „dojrzewana“. Wszystkie formy rozwoju ludzkości w jedno spaja ta sama wiara – wiara w to, że człowiek biorąc na siebie lwia część zadania, które dotąd do spełnienia miał czas (całe aiony pracujący na finalny stan doskonałości), okres potrzebny do osiągnięcia tegoż stanu może bardzo radykalnie skrócić. Ten sam płomień, który w ręce ludzkości oddał Prometeusz, za pomocą którego afrykańscy legendarni herosi próbowali odmieniać naturę, a który później w swych piecach rozpalili europejscy alchemicy, płonie dziś w wielkich piecach hutniczych, powoduje syntezy nowych związków chemicznych, w formie ognistej czaszy zawisa nad nuklearnym poligonem!

Myliłby się bowiem ten, kto sądziłby, że nauki ścisłe i eksperymentalne wniwecz obróciły wielowiekowe marzenia alchemików o aurum nostrum, które wyrosły z wrodzonego naturze ludzkiej przekonania o możliwościach osiągn

³ Całkiem inną kwestią jest problem, na ile w toku dokonywania się tego procesu pierwotne śródki przerodziły się w ostateczny cel – jeden z naczelných dylematów bieżącego stulecia!

nięcia doskonałości i o historycznej realności tego celu. Wprost przeciwnie! Ideologie epoki współczesnej stanowią tylko najbardziej nam bliską, a zarazem najbardziej zewnętrzną warstwę mitu o Postępie wiodącym ku Doskonałości: ba..., to właśnie one jako pierwsze dostarczyły namacalnych, a nie ezoterycznych dowodów jego słuszności i prawdziwości.

Dziewiętnastowieczne gospodarcze credo orzekające, że zadanie człowieka polega na przekształcaniu natury, jest transpozycją soteriologicznego mitu o doskonaleniu i o finalnym zbawieniu, zaś samo gospodarowanie jako całość stanowi kontynuację szeregu czynności o charakterze misterium i rytuału. W obrzędzie tym człowiek usiłuje wkroczyć na miejsce zajmowane dotąd przez czas, a ten – z pozycji władcy spada na niziny zajmowane przez podrzędnych pomocników człowieka. Tak jak Taniec Deszczu Indian Hopi uznać można za praformę współczesnych metod wywoływania sztucznego deszczu, tak samo dokonania chemii organicznej są nową formą prac nad sztuczną kreacją życia – są przedłużeniem odwiecznego mitu o kreacji „Homunculusa”.

Wnioski

1. Na płaszczyźnie społeczno-ekonomicznej ciągłość łącząca czasy archaiczne ze współczesnością w rzeczywistości nigdy nie została zerwana. Przejawia się to m.in. w tym, że mity i ich niezniszczalne treści – choć ukryte pod maską długotrwałych procesów laicyzacji – żywe są do dziś i w dużo większej mierze niż można by przypuszczać kształtują oblicze współczesności. Dowody na to można odnaleźć nawet w sferze mogącej uchodzić za skrajnie „zdemistyfikowaną”, a mianowicie – w sferze gospodarowania.

2. Czynności składające się na współczesne procesy gospodarcze wywodzą się z rytualnego i magicznego rdzenia. W swych prapoczątkach gospodarowanie było bowiem swoistym misterium – realizacją symbolicznego przesłania kolektywnej podświadomości; realizacją, w której strony użytecznej i funkcjonalnej nie można było oddzielić od aspektu mistycznego i pra-religijnego.

3. Ów pra-gospodarczy rytuał był przetworzeniem archetypu, którego elementy przetrwały do dziś. Powodują one, że w funkcjonalnych przejawach współczesnej gospodarki – a gdyby to rozumowanie chciał poprowadzić dalej: także prawdopodobnie w przejawach wszelkich działań instrumentalnych! – widzieć można nieskończony szereg znaków, pod którymi ukrywają się fragmenty Kosmogonii powtarzanej ludzką ręką.

4. Nadto, jak można przypuszczać, w uwarunkowaniu procesów gospodarczych zawartością kolektywnej psychy tkwi jedna z przyczyn ich autonomii i podmiotowości – jedna z przyczyn tego, że jako całość procesy te w dużej mierze wymykają się wszelkiej świadomej kontroli. One zaś same uchodźć mogą za jeden ze sposobów mających doprowadzić do urzeczywistnienia archetypicznego imperatywu (postulatu?) Jedności, Całości, Harmonii, Pełni i Transcendencji.

5. W porównaniu z redukcjonistycznym ujęciem widzącym w gospodarowaniu nie więcej niż „środek do...” zaproponowana tu interpretacja ma co najmniej jedną zasadniczą zaletę: wielowymiarowa płaszczyzna ontologiczna nie zostaje w niej sprowadzona (bardziej dosłownie należałoby powiedzieć: nagięta) do egocentrycznej i czysto instrumentalnej perspektywy potrzeb elit menadżerskich. To raczej jednostka zostaje w niej wydzwignięta na płaszczyznę ontologiczną, zyskując przez to możliwość pełniejszego i w mniejszym stopniu zniekształconego widzenia złożoności własnej egzystencji. Nadto, interpretacja ta podkreśla jedność ludzkości determinowaną wspólnotą mitologicznego korzenia, który tkwi u podstaw wszystkich form jej rozwoju.

Na zakończenie warto chyba jeszcze zauważyć, że postulowane powyżej odejście od „rozkładania”, „sprowadzania do” i rozumienia czegoś złożonego jako „forma”, „wyraz” czy „objaw” czegoś dużo prostszego jest równoznaczne z otwarcie się na pozadyskursywną część rzeczywistości, co stanowi główny wyróżnik przemian dokonujących się obecnie w łonie metodologii CAŁEJ nauki. Ta tzw. zmiana paradygmatu jest zarazem po części (H. Henderson:) *re-sakralizacją natury* i *re-sakralizacją życia codziennego*, charaktery-

zuje ją bowiem zerwanie z pozytywistycznym redukcjonizmem, a doceniając heurystyczną wartość niepewności i nieokreśloności stara się ona przywrócić jak największą liczbę wymiarów do analizy, która dotąd polegała na umiejętnym traceniu ich z pola widzenia.

Economie comme mystère et rituel

Au niveau socio-économique la continuité unissant les temps archaïques avec la contemporanéité n'a jamais été rompue. Les activités constituant les procès économiques modernes tirent leur origine d'un noyau rituel et magique. L'économie était dans son commencement un mystère spécial. Ce rituel constituait une

transformation de l'archétype dont les éléments survécurent jusqu'à nos jours. C'est à cause d'eux que dans les symptômes fonctionnels de l'économie contemporaine ont peut voir une infinie série de signes, sous lesquels se cachent les fragments de la cosmogonie répétée par la main humaine.



JERZY ZAGÓRSKI

Komputerie

ZAPIS BIOGRAFICZNY

Urodziłem się pod fałszywą datą
Metrykę spisano według starego stylu
Po Pierwszej Wielkiej Wojnie przepisano dzień bez zmiany
Na nowy styl
Jednak nadal rządzi mną Koziorożec
Choć zdawałoby się trzeba zerknąć ku Strzelcowi
Byłoby to jednak wsteczne
A rodowe zawołanie brzmi nunquam retrorsum
Cóż robić?
Feralny dzień trzynasty
Błogosławiony miesiąc dwunasty
Grudzień jak po grudzie
Nie dowierzam rzeczywistości
Ufam nieprawdopodobieństwom
I zdarzają się
Rok tysiąc dziewięćset siódmy był chyba szczęśliwy
Niektórych na Syberii dopędzały ułaskawienia
W Królestwie Polskim na lekcjach szkolnych
Niektóre przedmioty już wykładano w ojczystym języku
W Królestwie Galicji i Lodomerii przestreliwano fuzje
I śpiewano: „O bracia sokoły dodajmy mu sił“
A także: „Na nowe on życia koleje“.
Wiadomości z Księstwa Poznańskiego, szczególnie

[o Wrześni

Natchnęły Konopnicką
Rota per saldo się opłaciła
Przed Drugą Wielką Wojną Antoni Słonimski zauważył
Że „Nie będzie Niemiec pluł nam w twarz“
To program bardzo minimalny
Potem o minimalne programy przelewano krew
W Szwajcarii przekład Nieboskiej
Po drugiej Wielkiej Wojnie Światowej
Okrojono o Chór Przechrztów
Demokracje republikańskie
Nie lubią plucia pod wiatr.

13-26.12.1983

* * *

Gdzieśmy zaszli, czterdzieści pięć
Lat przez to grąskie stulecie brnąć?
Usprawiedliwić kto miałby chęć?
Jaki rozgrzeszyć umiałby ksiądz?

Niepowołane anioły stróże
Płaskie bagnety na lufy kładą,
Helikoptery warczą w lazurze.
W jakim lazurze? Z troską czy zdradą?

Czy Trzej Królowie, wieczni badacze
Nieziemskich zjawisk i ziemskich dzieł
Wypatrzą drogę, gdy gwiazda płacze
Nad bezradnością lunecich szkieł?

Jak tu przewidzieć następny dzień?
– Trudniej niż miesiąc, mylniej niż wieki!
Żąda wykładni ulotny sen,
Jawa przecierać każe powieki!

O doświadczenie! Twoja nauka
Jest li przestrogą, czy sterem w darze?
Gdy niecierpliwie dłoń dłoni szuka
I wzrok swój sprawdzać w Twych oczach każe.

A jak osądzisz wybór sprzed lat?
Uśmiech to losu, czy ciężki błąd?
Jak za mędrkami przemierzać świat
Gdy pod stopami rozpęka ląd?

Marynie 5 I 1982

RELIKWIE

Weź do ręki tej ziemi garstkę,
Ściśnij w dłoni: krew z niej popłynie
I jak gołąb w ręku zatrzepota,
Bo w tej ziemi, krwią znaczonej glinie
Każda kości męczeńskich warstwa
Jest relikwią, aniołem ze złota.

Weź w tym kraju dłoń robotnika,
Albo dłoń spracowaną oracza
I spójrz w oczy głębokie ludzi.
Tutaj walki nikt nie unika,
Tu przed śmiercią nikt nie rozpacza
I tchórzostwem nikt się nie brudzi.

Szumia bory. Z borów się wylega
Na granicach zastęp ludzi coraz większy,
Najeżonym stają ostrokołem.
Kiedy zaдрży horyzontu wstęga,
Gdy się las wystrzałami upiększy
Wyjdą z lasu zielonego społem.

Marszu tego zły nie powstrzyma
Gdy wywoła na zgubę swoją
Ostateczną karę za gwałty.
Przejdzie jesień niejedna i zima,
Któraś wiosna zadzwoni zbroją
I zaszumi swobodny Bałtyk.

Weź do ręki tej ziemi garstkę,
Unieś w górę jak świętą relikwię
Nad kręgami światów gasnącemi,
A niebieskie chóry i mocarstwa,
Które Michał znów do boju skrzyknie
Będą bronić garstki tej ziemi.

1939

Eklogi na rzecz pokoju

(ekloga jest to niewielki poemat, krótki wiersz. Wergiliusz tak nazywał swoje idylle.)

Ekloga o czasie

Poeto, jakie melodie wygrasz?
 W połowie stulecia, gdy ludzkość pokwita,
 W wieku surowym, gdy czasu płyta
 Kładzie XX wiek na kark ludzkości,
 O patetyczni mistrze młodości /
 Przybądźcie teraz z pomocą!
 Niech transparenty wielkie się złączą:
 Na niebios ziemi i morzach slogan
 Jak starożytna, zwarta ekloga:
 „LUDZKOŚCI, TY SIĘ DOIGRASZ!”

Dwunasta Legia

Doszli tutaj. Szli dalej.
 Głaz tutaj pozostał
 Z napisem.

Właśnie tu, na łagodnie spadzistym tarasie
 Między Morzem Hyrkańskim i Kobustańskimi
 Skałami wymyślili powód odpoczynku:
 Na głazie obsuniętym z góry Bejukdaszu
 Wyrycić żelaznym dłutem, że tutaj dotarła
 Z Fulminateku Dwunasta Legia Dioklecjana.

Dalej nie ma śladu.

Nie wiadomo gdzie poszli
 Między Morzem Hyrkańskim i Kobustańskimi Skałami:
 Czy na wschód, hen za cypel
 Na widnokręgu, skąd zawraca droga
 Na północ nieprzebytą?
 Czy raczej pod górę
 Ku majaczącym szczytom Wielkiego Kaukazu?
 Na dalszy ślad po nich ryty w kamieniu

Nie natknął się dotąd
Ani buldożer,
Ani traktor,
Ani archeolog.

Zapewne nie dotarli tam, gdzie śnieg zamyka
Granice świata, powietrza i ziemi,
Już zabrakło tamtego pisarza na głazach:
Czy od albańskiej strzały padł, czy ze znużenia,
Czy grot słońca go raził na polu bez cienia?
Zaś ten drugi, co po nim udawać próbował,
Że zna litery, mieszał z łacińskimi greckie,
Dorabiając syryjskie, gdy mu tamtych brakło,
A gdzieniegdzie znak stawiał zgola aramejski.
W czytaniu przeraźliwie też zniekształcał głoski.

Nie budził więc ufności,
Nie dawał gwarancji,
Że Dioklecjan u niego będzie Dioklecjanem.

Takiemu nie daj dłuta,
Zabierz rylec,
Połam tabliczki
Wyrwij głaz i potłucz!
Może dźwigać rymsztunek jak inni dźwigają,
Ale wara się zająć czym innym niż inni.

Z tej racji dalszej drogi legionu nie znamy.
Historia się urywa przez prostą nieufność

Do nie dość udolnego skryby
I nieco mniej prostą
Nieufność do przyszłego badacza,
Który nawet z błędnego napisu by zdołał
Odczytać drogę wojska
I plemienny skład.

25 I 1977

POLSCY MAŁŻONKOWIE

Tam gdzie buteika szampana
Kosztuje więcej niż wynosi miesięczne stypendium studenta,
A kilo pomarańczy więcej niż dzień pracy robotnika,
Leży ta ziemia przeklęta,
Której horyzont zamyka
Nasze poczynania, kochana.

Zostałaś tu, wróciłaś tutaj ze mną
W letnią noc krótką i ciemną,
Kiedy zapłakały serca jak szyny
A niewidzialna dłoń zwrotnice
Przestawiła na Zebrzydowice.
I teraz co my zrobimy?

Każdy Twój odruch jest mojemu odruchowi sprzeczny.
Mój sens jest Twojemu niedorzeczny.
Spotykamy się tylko na szczytach szczęścia
I na dnie rozpaczey,
A pomiędzy/biegunami – od zamęścia
Wszystko inaczej.

Kiedy chcesz spać, ja Cię szarpię za włosy.
Kiedy milczysz – krzychałbym wniebogłosy.
Kiedy krok przyspieszasz – mnie kłuje serce,
A kiedy siedzisz w tramwaju spokojnie,
Ja się niemożliwie wiercę.
Odruchy nasze w ciągłej są wojnie.

Im dalej w las, im później w czas,
Tym każde coraz mniej rezygnuje.
Zobaczysz: ocenią jeszcze nas:
„Ich sny się nawet biły jak zbóje“.

To jest prawda, ujawniona podszewka
Tego, co zatapetowały pozory.
Jeśli mąż ma charakter, a żona jest krewka,
Nie są masłem namaszczone tory.

A jednak chyba nie ma takiej rzeczy na świecie,
Za którą bym oddał zgodę z Tobą czy spór.
A rozdzielić nas może tylko anielski chór,
Jeśli w nim się nie uda zająć miejsca poecie.

Bo czym Ty jesteś dla mnie? Tym czym wiatr
Dla rozwiniętego żagla lub w ruchu wiatraka.
Uderza boleśnie. Siła jego taka.
Jakiej żagiel i wiatrak jest wart.

Bo czym jestem dla Ciebie? Struną z żyły.
Którą tnie smyczka bolesny włos.
Jestem także jak na tyglu metalowe bryły.
Zanim spadnie młotów cios,
I jeżeli w ogóle ciągnę mój głos,
To tamte sprzeczności sprawiły.

Więc dziękuję Ci za wszystek ból i cierpliwość
I przepraszam za błazeństwa
I nie wiem czy dziękować, czy przepraszać mam za

[tkliwość –

Córkę szaleństwa.

A Ty za co mogłabyś dziękować? Za zwrotnicy zgrzyt?
Za przytroczenie do zagonu-wygonu?
Za świt

Gdy straż graniczna weszła do wagonu?

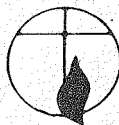
A za co miałabyś przepraszać? Za burzenie
Piramidy leniwego snu?

Za niepokoju cienie?

Za drapieżne otwarcie tchu?

Za zbudzenie?

4-5 I 1955



Dzieci anomii – kontynuacje

Poprzednio pisałem o anomii jako współczesnym zjawisku społeczno-cywilizacyjnym („PP” 9/1986). Mówiłem też o szczególnym uwrażliwieniu na anomie młodego pokolenia i sposobach jego adaptacji do nowej sytuacji oraz postawiłem pytanie, czy – jak powiada Adam Curle – *kontrkultura (a szerzej kultura młodzieżowa) nie jest jedynie objawem społeczeństwa anomicznego; czy jest dlań rozwiązaniem?*

Spróbujmy zatem przyjrzeć się niektórym aspektom analizy kontrkultury z jej szczytowego okresu, by spróbować określić, jakim potrzebom swoich uczestników odpowiadała, jakie przemiany niosła i czy rzeczywiście coś „rozwiązuje”. Frank Musgrove w „Ecstasy and Holiness” (1974) cytuje badania prowadzone w USA. Richard Flacks (1965) badał *aktywistów społecznych* oraz *biernych* wśród studentów i stwierdził cztery podstawowe grupy wartości różniące badanych. Aktywistów cechował *romantyzm*, tj. wrażliwość emocjonalna i estetyczna, potrzeba doświadczania: *intelektualizm* – wysoka ocena kreatywności; *humanizm*, tj. współczucie, chęć pomocy cierpiącym; niski stopień *moralizmu* oraz samokontroli opartej na akceptacji konwencjonalnych autorytetów i norm porządku społecznego.

Z kolei porównania grup hippiesowskich i studenckich z końca lat sześćdziesiątych czynione przez Raymonda Cochrane’a wykazały, że hippiesów cechował pewien brak ambicji, posłuszeństwa, uprzejmości, odpowiedzialności, samokontroli. Charakteryzowali się natomiast szerszymi horyzontami, większą wesołością, skłonnością do wybaczenia, większą wyobraźnią, niezależnością. Istotne były dla nich: ciekawe życie, pokój na świecie, piękno, równość, przyjemność; mniejszą zaś wagę przykładali oni do komfortu, osiągnięć, prestiżu, szacunku społecznego, bezpieczeństwa i zbawienia.

Można porównać te stwierdzenia z ustaleniami innych badaczy, jak K. Kenniston, E. Fromm, A. Jawłowska. Dla nas przydatne będzie spojrzenie na typologię Williama Simona. W artykule „Człowiek ery postindustrialnej” zarysował on kierunki przemian niektórych istotnych elementów kulturowej struktury społeczeństwa w trzech fazach rozwoju: przedindustrialnej, industrialnej i postindustrialnej. Zwraca on uwagę na przemiany struktury społecznej: od kastowej przez klasową do społeczeństwa, w którym poszczególne grupy różnią się od siebie jedynie stylami życia. Wiąże się to z brakiem ścisłego przypisania ludzi do miejsca w strukturze i ról społecznych, które stają się epizodyczne, oparte

na luźnej więzi z grupami odniesienia. Dominującym wyróżnikiem staje się styl indywidualny satysfakcjonujący jednostkę, która żyje w zgodzie z autonomicznym systemem wartości nakierowanym na przeżywanie, przyjemność i czas teraźniejszy.

Typologia W. Simona obrazuje przemianę wielu istotnych czynników kontroli społecznej nad jednostką widoczną w przejściu od społeczeństwa stabilnego opartego na trwałości wartości tradycyjnych i ścisłej kontroli przestrzegania norm, poprzez anomiczne społeczeństwo industrialne, aż do postulowanego modelu nowego porządku społecznego budowanego na zrzeszeniu autonomicznych jednostek i grup.

Charakterystyczne wydaje się, że wielu prowadzących badania obserwuje poszukiwanie nowej wspólnoty opartej na autonomii jednostki. Ma ona stać się bardziej *samosterowana*, zgodnie z terminologią Davida Riesmana, co powinno przeciwdziałać zagubieniu w anomicznym świecie. Wielu badaczy starało się poprzednio znaleźć inne sposoby przeciwdziałania anomii. I tak Daniel Bell w „*The coming of postindustrial society*” powiada: *Durkheim /.../ uważał, że po to, by usunąć anomie, musi istnieć grupa, która zapewni poczucie bliskości i wspólnego celu swoim członkom /.../ Odpowiedź – twierdził – tkwi w grupach zawodowych, które mogą zapewnić społeczeństwu nową etykę*. Elton Mayo, kontynuator tradycji Durkheimowskiej, sądził, że rolę tę spełnią korporacje przemysłowe. Sam Bell uważa, że dolegliwość związana z poczuciem anomii zanika u wielu *ludzi organizacji*, choć nie jest to panaceum dla wszystkich.

Warto jednak zauważyć, co czyni i sam Bell, że Durkheim upatrywał źródeł anomii w niepohamowanym rozwoju ekonomicznym nastawionym na efekty materialne i destrukcyjnym społecznie. Tak więc raczej nie korporacje, organizacje, instytucje zawodowe – których działanie jest przecież ściśle powiązane z ekonomicznym wymiarem społeczeństw – stanowiłyby remedium na anomie. Rozwiązań należałoby więc szukać w owych małych grupach *zapewniających poczucie bliskości*, czyli – według terminologii Tadeusza Szawiela – w grupach *ethosowych* tworzących odmienny rodzaj więzi. Píše on: *Na ethos w ujęciu typowo-idealnym składałby się zatem pewien zhierarchizowany zespół wartości oraz, co najważniejsze, ich określona „przekładnia” na zachowania społeczne. Przekładnia ta, jej taki, a nie inny charakter, kontynuuje ethos. Ethos oznacza zatem zaangażowanie w określone wzory zachowań społecznych. Wartości przejawiają się w owych wzorcach, kształtując w ten sposób życie codzienne /.../ Ethos i grupa ethosowa pełniłyby zatem w stosunku do jednostki funkcje budujące i zabezpieczające jej społeczną tożsamość* („*Studia Socjologiczne*”, 1-2/1982, s. 171, 177).

Z punktu widzenia studiów nad kulturą młodzieżową bardzo istotne są ustalenia badaczy, którzy, jak czyni to T. Szawiel, kładą nacisk na wzory kulturowe, sprawiając, że wyznawane wartości są rzeczywiście realizowane oraz na więź społeczną, sprzyjającą kształtowaniu się tożsamości i poczucia zakorzenienia u „anomicznych” jednostek. Skoro bowiem anomia stała się permanentnym składnikiem rzeczywistości współczesnych społeczeństw i okresowo przybiera rozmiary zjawiska zakłócającego ich funkcjonowanie, to szczególne znaczenie wydają się mieć te typy więzi społecznych, które nie tyle pokonują anomie, ile uczą w niej żyć.

Spróbujmy uwypuklić te czynniki, które niezależnie od zewnętrznych okoliczności i czasu pojawiają się najczęściej w kulturze młodzieżowej. W świecie naderwanych więzi, podważonych wartości, wielości systemów społecznych, kulturowych i religijnych sądzi się, że jednostka musi szukać innego systemu orientacji. Twierdzi się, że znajduje się on w niej samej, uważając jej więzi społeczne za drugorzędne. Zasadniczym źródłem samooceny jednostki powinna być zgodność postępowania z wewnętrznym systemem wartości, a dopiero potem ocena grupy społecznej. Odnalezienie „prawdziwej natury” da człowiekowi możliwość harmonijnego współistnienia z przyrodą, światem, ludźmi, społeczeństwem. W tej laickiej koncepcji człowiek ma być swoim ostatecznym sędzią. Musi też być autonomiczny. Jego osobowość nie powinna być niekompletna, gdyż wówczas uzupełnia ją poprzez uzależnianie więzi dominacji lub podległości. Relacje międzyludzkie powinny pochodzić ze swobodnego wyboru i nie krępować woli jednostki. Granicą swobody jest jedynie nieszkodzenie innym. Konsekwencją tego jest KONCEPCJA WSPÓLNOTY SPOŁECZNEJ jako zbioru autonomicznych decyzji dotyczących kompromisu pomiędzy „ja” i „inni”. Jest to więc niejako koncepcja kontraktu rozszerzonego z grupy na społeczeństwo, które nie może tyranizować jednostek, umożliwić natomiast ich twórczą egzystencję. Relacja CZŁOWIEK – ŚWIAT, CZŁOWIEK – NATURA winna być oparta na szacunku dla tego co stworzone, na poczuciu harmonii ze światem i wszechświatem.

Założenia te pojawiały się w różnych okresach i w rozmaitych formach – czasem miały charakter przemyślanych projektów, częściej pojawiały się jako intuicyjne przeczucia zawarte w twórczości artystycznej i ruchach społecznych, nie mniej często można je dostrzec w przepojonych pesymizmem czarnych wizjach katastrofy świata. Jakże łatwo zarzucić im niepełność i niekonsekwencję (*prawo do niekonsekwencji kontrkultura chce dodać do karty praw człowieka* – F. Musgrove). Można mówić o ich utopijności, ale trzeba zauważyć, że występowały w wielu zjawiskach kultury młodzieżowej: tych jaskrawo widocznych, jak ruch hippiesowski.

ruchy religijno-mistyczne, ruchy ekologiczne, komuny, psychoterapia, punk, festiwale rocka, gangi, narkomania, ale także w wielu zjawiskach życia „normalnej” młodzieży tworzącej swoje wspólnoty rówieśnicze uliczne i klubowe, rozwiązującej różnymi sposobami swoje problemy.

Warto dostrzec, że niezależnie od swoich mniej lub bardziej utopijnych założeń zjawiska te stanowiły i nadal stanowią „ratunek psychiczny” dla młodych ludzi, którzy mając trudności z przystosowaniem się do zastanego świata, próbują nieco przystosować go do siebie. W niemal wszystkich typach wspólnot można odnaleźć elementy lęku przed osamotnieniem, utratą więzi, wykorzenieniem, brakiem Boga. Lekarstwem ma tu być zgoda na nowy rodzaj czasowej, doraźnej więzi oraz oparcie się na własnym systemie wartości „podstawowych” mającym zastąpić utracony moralny i transcendentny wymiar religii.

Tak więc, nie mogąc odwrócić biegu procesów cywilizacyjnych, człowiek musi uodpornić się na ich niedogodności. Alternatywne modele kulturowe i społeczne tworzone w ramach kultury młodzieżowej miały właśnie takie świadomie lub nieświadomie przyjęte zadania. Czy z dzisiejszej perspektywy można powiedzieć, że odnaleziono lepsze sposoby funkcjonowania ludzi we współczesnej cywilizacji? Nie sposób udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Nie można bowiem powiedzieć, że potrzeba przynależności została przez młodych ludzi zredukowana, choć coraz liczniejsze są grupy prowadzące niezakorzeniony tryb życia. Trudno jednak stwierdzić, czy są to przemiany wynikające z przemian świadomości, czy też wymuszone przez sytuację społeczno-ekonomiczną. Obserwując „neokonserwatywne” trendy, jakim podlega młodzież w wysoko rozwiniętych krajach, odnosi się wrażenie, że potrzeba zakorzenienia jest bardziej istotna niż przed parunastu laty. Tzw. tradycyjne wartości: rodzina, wychowanie dzieci, normy moralne – są dziś znów w cenie. Odnotować także można powrót do wartości religijnych.

Czy więc obserwując zjawisko odwrotu od awangardowych poszukiwań nowych stylów życia, relacji społecznych, w stronę starych, dobrych – tradycyjnych dla kultury europejskiej idei, możemy mówić o niepowodzeniu tamtych prób? Czy jest to rzeczywiście powrót do tego, co już było? A może – i wiele na to wskazuje – są to kolejne próby sięgnięcia po wartości istniejące, obecne w kulturze od tysiącleci, po to, by je na swój sposób przetworzyć? Byłby to więc dalszy ciąg poszukiwań stwarzających ludziom możliwości wyboru z wzorów kulturowych: od nowej quasi-wspólnoty pierwotnej do neonuklearnej rodziny mieszczańskiej. Bardzo trudno tu formułować jednoznaczne hipotezy: są to procesy, które pomimo że trwają już dziesiątki lat, dzieją się ciągle

na naszych oczach. Zdania są podzielone co do oceny znaczenia zjawisk kontrkultury sprzed dziesięciu czy piętnastu lat, a cóż dopiero mówić o procesach bliższych nam w czasie. Nie wydaje się jednak możliwe stwierdzenie, że młode pokolenie przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych odmieniło na masową skalę osobowość człowieka naszej cywilizacji i wzory naszej kultury (osobowość „postindustrialna” jest nadal raczej postulatem niż rzeczywistością). Można zastanawiać się, czy projekty społeczne tworzone w tamtym okresie dla społeczeństwa obfitości stały się całkowicie nieaktualne wobec zakłócenia ciągu nieustannego rozwoju, czy też nieprzewidywalne przemiany sytuacji światowej niosą człowiekowi nowe wyzwania, a projekty muszą w związku z tym zmieniać się.

Przemiany osobowości – nie jednostkowej, ale pewnego uogólnionego modelu społecznego w zakresie tak podstawowych cech, jak samoocena, lęk, potrzeba bezpieczeństwa, przynależności, hierarchia wartości, syndromy postaw – są bardzo powolne. Zgodnie z wynikami badań antropologicznych wzory kultury charakteryzuje znacznie większa trwałość i inercja niż struktury ekonomiczne i polityczne. Zmiany w tym zakresie mogą zachodzić przez pokolenia, a więc trudno oczekiwać nagłych przełomów.

Z drugiej jednak strony warto zauważyć, że w najbardziej rozwiniętych technologicznie krajach dają o sobie znać procesy, które mogą wymusić przemiany. Mówi się o postępującej rewolucji mikroelektronicznej, która powoduje, że większość prac fizycznych (i nie tylko) o mechanicznym, powtarzalnym charakterze wykonują roboty. Raport Klubu Rzymskiego poświęcony mikroelektronice sygnalizuje problemy społeczne, jakie wkrótce mogą stać się poważnym wyzwaniem dla rozwiniętego świata. Jeśli rzeczywiście stanie się tak, jak zapowiadają twórcy przełomu mikroelektronicznego, za kilkanaście lat zostanie wyeliminowana całkowicie praca fizyczna człowieka a umysłowa, ale nie twórcza – poważnie zredukowana, problemem stanie się zatrudnienie ludzi. Bezrobocie może przybrać ogromne rozmiary, jeśli ludzie nie zmienią swych postaw wobec pracy. Można zatem przewidywać stopniowy proces odchodzenia od rozumienia pracy jako mniej lub bardziej mechanicznego obowiązku i kieratu na rzecz twórczego podejścia do zadań, jakie ona stawia.

W tym skomplikowanym i niejednoznacznym procesie może nagle ujawnić się przydatność etyki pracy jako zabawy: zmiennej, kształtującej i kreatywnej – tej etyki, która zajmowała ważne miejsce w systemie wartości kontrkultury, a którą obserwowali i opisali m.in. K. Kenniston, F. Musgrove. Nie jest więc wykluczone, że warunki społeczne, których nie sposób było wcześniej przewidzieć, w niespodziewany sposób przyczynić się mogą do realizacji pro-

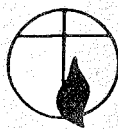
jektów tworzonych w odmiennych sytuacjach. Nie sposób także pominąć czynnika pamięci społecznej niejako grupującego przeszłe doświadczenia i znajdujące nowe zastosowania dla istniejących już idei. Trudno też dokładnie przewidywać konkretny sposób, w jaki wartości motywacyjne okresu, w którym kształtuje się społeczna osobowość człowieka, ujawnią się w dalszym jego życiu. Doniosłość tego czynnika w kształtowaniu przyszłych postaw podkreślał Karl Mannheim („Diagnosis of our time”), zaś empirycznie potwierdzili go socjologowie amerykańscy, S. M. Lipset i E. W. Ladd, którzy badali przemiany postaw w czasie wśród pokoleń amerykańskich od „Lost Generation” z lat trzydziestych. Stwierdzili oni silną wrażliwość na te idee, które ludzie wyznawali w młodości, choć ich późniejsze zastosowania w praktyce były zazwyczaj bardziej kompromisowe niż wersje pierwotne.

Przykładem na to, jak wartości w zderzeniu z barierami i możliwościami realizacyjnymi uwarunkowanymi przez systemy społeczne znajdują nowe sposoby urzeczywistnienia, może być ogromny rozwój w USA na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych małych i mikroskopijskich, ale twórczych i niejako zabawowych przedsiębiorstw np. w przemyśle elektronicznym. Ich rozkwit opierający się na twórczej zadaniowości oraz zmienności zainteresowań i swobodzie organizacyjnej można interpretować jako zaskakującą konkretyzację wartości wcześniej żywych dla pokolenia przeżywającego obecnie szczytowy etap twórczych możliwości zawodowych.

No cóż, życie bywa zaskakujące. Nawet dla najsprawniejszych futurologów i prognostów.

I całe szczęście.

Jerzy Wertenstein-Żuławski



Kamienie węgielne 1975–1985

Czym jest dla współczesnej Polski fenomen budowania kościołów? Czym jest dla wiernych i Kościoła jako instytucji? Czym dla niewierzących? *Wolność budowania świątyni była zawsze znamiennym prawdziwej wolności wyznania...* – powiedział prymas Wyszyński w 1958 r.

Zmienna polityka w zakresie budownictwa sakralnego w czasie powojennego czterdziestolecia, powodowana – nazwijmy to – błędnym odczytaniem przez władze rangi wiary u zdecydowanej większości Polaków, spowodowała w ostatnich latach to zauważalne nie tylko w kraju, ale i widoczne z zewnątrz zjawisko. Budowanie niezbędnej liczby obiektów sakralnych, pomieszczeń dla katechezy różnych grup oraz pracy społeczno-kulturalnej i wreszcie towarzyszącego im zaplecza mieszkalnego i gospodarczego w ostatnim dziesięcioleciu przybrało formy dotąd niespotykane. Budzi zdumienie fakt, iż stało się to w okresie trudnym gospodarczo. Pozornie jednak, gdyż równocześnie towarzyszy temu skomplikowana sytuacja polityczna. Zbieżność ta wiele tłumaczy¹.

Zabiegiem karkołomnym byłaby próba syntezy całego zjawiska budowania świątyni w latach 1975–85. Jest na to zresztą za wcześnie. Ograniczę się do refleksji nad problemami kulturowymi tego zjawiska, wynikającymi z szeroko rozumianej twórczości architektonicznej. Jeśli przyjmiemy współczesne definicje architektury, sprowadzające ją do tworzenia przestrzennych ram życia społecznego – w tym przypadku społeczeństwa ludzi wierzących – za pomocą dostępnych współcześnie środków technicznych i znajomości wartości psychofizycznych przestrzeni, daje to i tak wystarczająco szerokie pole analiz i syntez.

Przedział czasowy 1975–85 oczywiście należy traktować pomocniczo, aby ułatwić sformułowanie rysujących się problemów. Wielkie zdarzenie wciąż jeszcze trwa.

Stwierdzić trzeba istnienie małej liczby publicystycznych i fachowych opisów problemu, niewspółmiernych do jego znaczenia. Kilkanaście artykułów w „Tygodniku Powszechnym” (w ciągu dziesięciolecia!) w większości poświęconych raczej współczesnej sztuce sakralnej jako całości, głównie autorstwa T. Chrzanowskiego i S. Rodzińskiego, kilka wypowiedzi ogólnych w „Przeglądzie Katolickim”, opublikowane materiały z dwóch seminariów nt. architektury sakralnej (Kazimierz 1982², Warszawa 1984³), kilkanaście prezentacji projektów kościołów w „Architekturze”⁴, autorska monograficzna rubryka w „Przeglądzie Powszechnym”, obejmująca relacje już z ponad 20. nowych świątyni, czy wreszcie

sporadyczne artykuły częściowo zahaczające o problem nowej architektury sakralnej publikowane w tak znakomitych miesięcznikach, jak „Znak” czy „Więź”. To mało jak na problem tysięcy nowych świątyń.

Wydawnictwa książkowe prezentują się jeszcze skromniej: historyczne już opracowanie s. Rosier-Siedleckiej, raczej niedostępny bibliofilski rarytas⁵, oraz dwie prace o charakterze podręcznikowym: „Vademecum budowania kościołów”⁶ (potrzebne w swoim czasie, ale na poziomie dawnego „Kalendarza rolnika”) i ostatnio wydana, porządkująca szczególnie teoretyczne kryteria oceny, praca M. Twarowskiego⁷.

Mówiąc o próbie syntezy, mam na myśli kilka wyróżniających się, ale związanych ze sobą zagadnień.

Najbardziej oczywisty i klarowny jest temat **PRZEKSZTAŁCENIE STYLU ARCHITEKTURY KOŚCIOŁÓW W OMAWIANYM OKRESIE**: od zaskoczenia nowością tematu aż do prób tworzenia indywidualnego, dojrzałego języka architektonicznego polskich świątyń. Z tymi problemami wiąże się nierozzerwalnie zagadnienie współcześnie rozumianego **WSPÓŁTWORZENIA PRZESTRZENI SACRUM PRZEZ ARCHITEKTURĘ I SZTUKI PŁASTYCZNE**. To temat drugi. Jako architekta, a więc również inżyniera, interesuje mnie **ZWIĄZEK BUDOWANIA STOSUNKOWO TRUDNYCH TECHNICZNIE OBIEKTÓW, JAKIMI SĄ KOŚCIOŁY, Z NISKIM POZIOMEM KULTURY BUDOWANIA** w Polsce i następstwa tego faktu. To trzeci temat. Czwartemu tematowi grozi skreślenie przez autocenzurę kościelną: **CZY KOŚCIÓŁ JEST TYLKO BUDOWNICZYM-INWESTOREM ŚWIĄTYŃ**, czy również oczekiwanym przez twórców mecenasem nowej architektury sakralnej? Klamrą syntezy powinien być temat piąty: **SPOŁECZNY ODBIÓR NOWYCH ŚWIĄTYŃ W ICH KULTUROWYM ASPEKCIE**. Temat – pytanie, najtrudniejszy w ocenie.

Ponad tymi zagadnieniami plasuje się ocena nowych świątyń z punktu widzenia ich przydatności, precyzyjnie określonej w kryteriach oceny opracowanych przez M. Twarowskiego. To prawie osobny temat, wymagający specjalnego i specjalistycznego omó-

¹ Sławomir Siwek, *Budownictwo sakralne – ciąg dalszy*, „Tygodnik Powszechny” nr 2/1986.

² *Współczesna architektura sakralna*. Seminarium SARP, Kazimierz, 20–21 XI 1982 r., wyd. poseminaryjne SARP, Warszawa 1983.

³ *Współczesna architektura sakralna – ośrodek parafialny*. Seminarium SARP, Warszawa, 2 VI 1984 r., materiały poseminaryjne.

⁴ „Architektura” nr 5/1980, s. 4–63.

⁵ Maria Rosier-Siedlecka, *Współczesna architektura sakralna*, KUL 1980.

⁶ *Vademecum budowania kościołów*, Rada Prymasowska Budowy Kościołów Warszawy, Warszawa 1981.

⁷ Mieczysław Twarowski, *Podstawowe założenia architektury sakralnej – kryteria oceny projektów budowli sakralnych*. Seminarium SARP, Kazimierz, V 1983, materiały poseminaryjne.

wienia. Nie można bowiem zapominać, że: *Głównym zadaniem projektowania kościołów jest wykorzystanie istniejących możliwości technicznych i ekonomicznych, czynników bioarchitektonicznych oraz walorów estetycznych w celu wytworzenia korzystnych warunków do: uczestnictwa we mszy świętej i wytworzenia wspólnoty wiernych – odczucia obecności Chrystusa w tabernakulum; skupienia wewnętrznego, medytacji, rachunku sumienia i spowiedzi; pełnego przeżycia kompozycji kultowych, modlitw indywidualnych i zbiorowych, kazań i nauk religijnych, nabożeństw paraliturgicznych – wytworzenia sakralnego wyrazu budowli i pełnowartościowych sanktuariów Maryjnych...*⁸ Jak trudno spełnić w jednym dziele architektonicznym wszystkie te postulaty, widać na przykładach wielu prób.

Architektura

W pejzażu ponad tysiąca nowych kościołów, kaplic, domów katechetycznych – zbudowanych w całym kraju w dziesięcioleciu 1975–85 – może zaskakiwać nieprawdopodobna różnorodność jakości i stylu. Odpustowa prawie barwność – od prymitywnego modernizmu aż do skrajnej awangardy – musi stanowić nie lada kłopot w teoretycznej próbie klasyfikacji. Nie chodzi jednak o przesłedzenie nazwanych już przez krytyków odmian i odcieni modernizmu i postmodernizmu w architekturze. Uzasadnione wydaje mi się poszukiwanie kryterium działania warsztatowego twórcy. Pozwoli to – w sposób subiektywny, ale czytelny – wyróżnić w minionym dziesięcioleciu kilka okresów charakteryzujących się odmiennymi stylami.

Wyróżniłbym trzy następujące po sobie formacje architektury świątyni 1975–85: **POWTÓRZENIA – ŚWIADOMY MODERNIZM – POSZUKIWANIE ODRĘBNOŚCI**.

Początek intensywnego budowania obiektów sakralnych w połowie lat siedemdziesiątych zastał środowisko architektoniczne nie przygotowane. Miarę problemu ilustruje 741 zezwoleń na budowę, odbudowę i rozbudowę w latach 1971–80 (większość od 1976 r. – K.K.-K.) i 331 zezwoleń w samym roku 1981⁹. Tylko nieliczni architekci – szczególnie pokolenia ukształtowanego jeszcze na architekturze modernizmu międzywojennego i pierwszych lat powojennych, później wypaczonego przez lata socrealizmu, i przyspieszony, sztuczny powrót do modernizmu po 1956 roku – stykali się z problemami projektowania architektury sakralnej. Dla większości architektów lat siedemdziesiątych temat był obcy. Z nieznamościami liturgii wiązało się nieuwzględnianie soborowych zaleceń dotyczących kształtowania przestrzeni sakralnej. Najczęstszym treningiem warsztatowym natomiast były dotąd

klocki WK-70, z których próbowano budować nasze „siedliska mieszkaniowe”. Nowością był także autentyczny (a nie ukryty jak przy realizacjach architektury państwowej pod sztydami rozmaitych dyrekcji i zarządów) inwestor – proboszcz. dopełnieniem tej sytuacji było nieprzygotowanie inwestora kościelnego: Soborowa Konstytucja o liturgii świętej, dając ogólną wykładnię zasad nowej architektury i sztuki sakralnej, nie precyzowała zaleceń.

Spotkanie tak przygotowanych, a raczej nie przygotowanych stron przyniosło skutek, który nazwałem **POWTÓRZENIAMI**. Składają się nań repliki nielicznych modernistycznych świątyń przedwojennych, zapożyczenia z architektury sakralnej Zachodu lat sześćdziesiątych, nawiązania do architektury historycznej, a nawet powtórzenia pewnych form architektury świeckiej. Te ostatnie nie dotyczyły na ogół całości obiektu czy zespołu obiektów. Ambicje zawodowe sprawiały, że szukano nowości. Powtarzano więc elementy, nie zwracając uwagi na ich pierwotne usytuowanie, mnożono w jednym obiekcie różne style, adaptowano układy funkcjonalne świątyń innych wyznań, gubiono proporcje przenosząc podpatrzone formy. Często była to ucieczka mało wymagającego twórcy od ograniczeń wiążących się z państwowym mecenatem w słabo określone wymagania nie przygotowanego inwestora kościelnego. Ta przypadkowa metoda czy raczej jej brak spowodował, że tylko nieliczne świątynie odznaczają się prawdziwie sakralnym charakterem. A przecież według sformułowania M. Twarowskiego o wartościach estetycznych świątyni decyduje fakt, że *przeżyła artystyczne przyczyniają się do rozwoju przeżyć religijnych...*⁹ Najlepszym przykładem świątyni tego nurtu jest moim zdaniem pierwszy nowohucki kościół w Bieńczycach projektu W. Pietrzyka¹⁰. Podaję specjalnie ten znany przykład, który nawet władze kościelne i katolicy publicyści traktują jako symbol nowej architektury sakralnej. Rozumiem jego społeczną rangę związaną z trudnościami, w jakich powstawał, ale nie zwalnia mnie to z obowiązku krytycznej oceny rozwiązań architektonicznych. Ekspresja różnorodnych modernistycznych form fascynuje liczne wycieczki, ale sprawia, że świątynia nie spełnia najlepiej swoich podstawowych funkcji. Czy ta *przestrzeń święta, ma swój ład, swój porządek*, o którym mówi R. Guardini?¹²

Lepsze, jeśli chodzi o jakość wnętrza sakralnego, ale również mieszczące się w tej grupie są kościoły: w Gostyninie – proj. W. Pieńkowskiego, i w Łochowie – proj. L. Kołacza. W swoisty

⁹ Tamże, s. 76.

¹⁰ S. Siwek, dz. cyt.

¹¹ M. Twarowski, dz. cyt., s. 76.

¹² Zob. „Architektura” nr 5/1980, s. 28–29.

¹³ Romano Guardini, *Znaki święte*, Wrocław 1982, s. 79.

sposób wpisuje się w ten nurt kościoł w Aninie proj. Z. Stępińskiego, pomimo że zawiera elementy tradycyjne (zob. „PP” 4/84), a także kaplica w Wygodzie koło Zambrowa projektu A. Kadłuczki¹³ czy wreszcie monstrualny, astrukturalny w formie kościoł w Ożarowie proj. L. Kłajnerta. Kościoły „powtórzeniowe” stanowią najliczniejszą grupę nowych świątyń.

Stabiej reprezentowany w pierwszych latach omawianego dziesięciolecia, zauważalny wyraźniej na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych jest drugi nurt w architekturze nowych kościołów, który nazwałem ŚWIADOMYM MODERNIZMEM. Jest to kolejne konieczne uproszczenie wynikające z trwającej do dziś dominacji modernizmu w architekturze. Wiele architektów, niezależnie od mody, projektuje według jego reguł. Nie przypadkiem autorami świątyń „świadomego modernizmu” są z reguły twórcy ze sprawdzonym już dorobkiem w architekturze świeckiej. Wolni często od ambicji stworzenia „dzieła życia”, świadomi swego warsztatu, znający trudności współpracy z państwowym wykonawcą – podeszli do tematu rzetelnie, maksymalnie wykorzystując swoje doświadczenie. Jakość warsztatu widoczna jest nie tylko w formie, ale także w maksymalnym jak na nasze możliwości opanowaniu detalu, funkcji i czystości konstrukcji – tych charakterystycznych elementów modernizmu. Pewną słabością architektury tej grupy jest też charakterystyczny dla modernizmu brak nacechowania emocjonalnego przestrzeni, pewna jej suchość, sterylność.

Reprezentatywne dla tego nurtu dzieła są bardzo różne – tak jak różnią się od siebie ich twórcy. Charakterystycznym przykładem może być realizowany jeszcze dziś, po wielu latach od wygranego konkursu, kościół w Kaliszu projektu A. Fajansa i J. Kuźmienki; największa w Polsce żelbetowa łupina nawy jest osiągnięciem inżynierskim współautora projektu konkursowego, konstruktora inż. W. Zalewskiego. Jako kolejny przykład można podać już kościół w Duczkach koło Wołomina, dzieło współautora najlepszych polskich dużych sal widowiskowych („Olivia”, „Spodek” w Katowicach) – M. Krasieńskiego („PP” 1/86). Do tego nurtu śmiało można zaliczyć konstruktywistyczny modernizm stalowej formy kościoła w Rudych Rysiach projektu T. Gawłowskiego („PP” 2/84), czy wreszcie kościół budowany na Krowodrzy w Krakowie, projektu R. Loeglera i J. Czekaja¹⁴. Do tej grupy należy także ceglana, trochę angielska architektura łódzkiego kościoła na Teofilowie projektu L. Łukosia i L. Mackiewiczza („PP” 5–6/83) i centralny, bielański kościół autorstwa Z. Pawelskiego, o charakterystycznej konstrukcji dźwigarów z drewna klejonego („PP” 12/83). Również kościół w Ursusie – dzieło W. Kowalczyka i A. Ustiana – mimo niesłusznie przypisywanych mu zapożyczeń z Ronchamp, można

umieścić w tym „lepszym” nurcie („PP” 7-8/83). Próbę skandynawskiego modernizmu prezentuje kościół autorstwa W. Pińkowskiego w Poświętnem („PP” 9/84), a spokojną architekturę z dobrym wnętrzem – koszaliński kościół projektu W. Kasprzyckiego („PP” 1/85). Mimo zrozumiałych trudności w krytycznej ocenie własnego dzieła, muszę zaliczyć do pogranicza tego i następnego nurtu, grochowski kościół, który projektowałem wspólnie z A. Miklaszewskim¹⁵.

Trzeci, najnowszy nurt, nazwałem poszukiwaniem ODRĘBNOŚCI. Ukształtował się on pod wpływem dwóch zjawisk. Pierwsze to bez wątpienia wpływ postmodernizmu, który dotarł do nas w środku lat siedemdziesiątych. Drugie to rosnąca świadomość konieczności uwzględniania elementów polskiej tradycji jako reakcja na kosmopolityczny modernizm dotychczasowych świątyń. J. Pocięj, nie nazywając rzeczy po imieniu, stwierdza tylko, iż *moment załamania się wiary w funkcjonalizm jest jednocześnie początkiem obecnego zamieszania, spowodowanego pojawieniem się mnogości innych kierunków...*¹⁶

Z postmodernizmu przejęto różnorodność form i swobodę ich stosowania, aż do cytatów z przeszłości, historyzmów i eklektycznych chwytów włącznie. Szukanie natomiast elementów polskiej tradycji zmusiło do analizowania dawnych budowli sakralnych w aspekcie ich funkcji liturgicznych i teologicznych. Do świątyń powraca ozdoba, bogactwo materiałów (na ile jest to jeszcze w Polsce możliwe) i technologii. Szuka się nie tyle teoretycznej czystości formy, ile odpowiedniej atmosfery i nastroju. Niektóre z tych świątyń mogą nawet szokować ucieczką od dotychczasowych upodobań i gustów ukształtowanych przez kilkadziesiąt lat modernizmu. Pojawiły się formy otworów, sklepienia i podpory podporządkowane nie czystej konstrukcji, ale trosce o nastrój. Większość tych świątyń dopiero powstaje, ale pierwsze zakończone budowle potwierdzają swoją odrębność. Uważam, że świątynie tego nurtu stanowią ewenement w skali światowej. Żadna prawie architektura narodowa, może poza japońską i fińską, nie próbowała dotąd stosować odrębnego języka w jednym rodzaju architektury.

Opisując w „Przeglądzie Powszechnym” nowe kościoły podkreślałem przynależność niektórych z nich do tego właśnie AMBITNEGO NURTU. Jako pierwszy wymienilibym najstarszy i może najtrudniej

¹³ Przemysław T. Szafar, *Nowa architektura polska. Dziennik z lat 1976-80*, Arkady, Warszawa 1981, s. 172.

¹⁴ Tamże, s. 184-185.

¹⁵ Tamże, s. 181.

¹⁶ Jan Pocięj, *O formie w architekturze*, „Znak” nr 353/1874, s. 537-541.

dający się do niego zaliczyć kościół Świętego Ducha we Wrocławiu – dzieło T. Zipsera, W. Wawrzyniaka i J. Wojnarowicza – o bardzo indywidualnej, romantycznej przestrzeni („PP” 1/83). Należy tu także zaliczyć znakomicie wpisany w otwoki pejzaż kościół w Śródborowie projektu M. i Z. Wacławków („PP” 3/84) i mądrze wkomponowany w krakowską architekturę kościół Bł. Brata Alberta autorstwa M. Popławskiej-Kosińskiej i W. Kosińskiego („PP” 3/86). Na krańcach Kielecczyny, w Lipinach, M. Przyłubski zaprojektował nastrojową, ceglano-drewnianą architekturę kaplicy katechetycznej („PP” 4/85). Ze względu na ogólne założenie architektoniczne trudno jest zaliczyć do nurtu „poszukiwań” najnowszy kościół w Nowych Tychach, autorstwa S. Niemczyka – dzieło wybitne i znaczące. Czynię to jednak mając na uwadze rolę detalu i spętyczny nastrój („PP” 11/85). Znakomicie mieszczą się natomiast w tym nurcie dwie realizacje warszawskie, jeszcze nie ukończone: kościół na Łazienkowskiej autorstwa A. Bieleckiej, T. Turczynowicza i P. Wąlkowiaka – z charakterystyczną dla tego zespołu ornamentacją ceglana; i znany z wielu publikacji ursynowski kościół M. Budzyńskiego – o wyraźnych i czytelnym nawiązaniach do dawnej architektury¹⁷. Mogę zaliczyć do tej grupy znany mi tylko z publikacji kościół w Gorzowie Wlk. autorstwa J. Gurawskiego i M. Fikusa: nowe kościoły podhalańskie o wyraźnych cechach stylizacji regionalnej (np. w Nowej Wsi projektu K. Biedy¹⁸); projekty S. Kuryłłowicza i J. Wacławka (m.in. dla franciszkanów na Służewcu¹⁹); wreszcie realizowany obecnie projekt wiejskiego kościoła w Jesionce koło Skierniewic, autorstwa bardzo dobrze zapowiadającego się M. Mierzejewskiego. Projekty zespołów klasztornych z kościołami, nawiązujące bezpośrednio do tradycji modelu cysterskiego, ułatwiają zaliczenie ich do trzeciego nurtu. Jako przykłady można podać: kościół z klasztorem cystersów wznoszony w Nowej Hucie, autorstwa K. Dygi i A. Nasfetera²⁰ oraz zespół sakralny oblatów w Siedlcach (projektowany przeze mnie wspólnie z A. Miklaszewskim²¹). Inne przykłady (szczególnie autorstwa najmłodszego pokolenia architektów) znajdują się w fazie projektowania.

Oceniając wszystkie te nurty pod kątem kryteriów architektonicznych, pozostawiłem jakby na uboczu kryterium najważniejsze, podstawowe – liturgiczne i teologiczne wymagania płynące z funkcji, jakie spełnia kościół: miejsca indywidualnej modlitwy i skupienia oraz nabożeństw gromadzących dużą liczbę wiernych²². Niewątpliwie słuszne kryteria niełatwo jednak stosować praktycznie zarówno w projektowaniu, jak i ocenie. Ale czy równie trudne nie jest zadanie postawione przez ks. M. Starowieyskiego: *Artysta plastyk czy architekt zabierający się do budowy czy wystroju kościoła musi sam być teologiem w znaczeniu, jaki temu*

*słowo nadawał starożytny Kościół Wschodni: być człowiekiem wiary i modlitwy...*²³

Integracja

Architektura świątyni zawsze sprzyjała powstawaniu dzieł z różnych dziedzin sztuki. Michał Anioł, El Greco, Wit Stwosż, Wyspiański, anonimowi twórcy witraży w Chartres, Bach i Liszt, stworzyli dzieła nierozłącznie związane z architekturą świątyni. Swoista arogancja współczesnej architektury sakralnej i zadufanie architektów ograniczyły możliwość wspólnego oddziaływania różnych sztuk. Przykłady sakralnych dzieł Matisse'a, Rouaulta, Pendereckiego są odosobnione. Powrót w wielu dziedzinach sztuki do form przedstawiających, czytelnych, stanowi szansę wspomżenia architektury sakralnej. O. Kłoczowski podczas Biennale Malarstwa Młodych we Wrocławiu powiedział, że *sztuka odnalazła się w Kościele, ale Kościół nie odnalazł się jeszcze w sztuce*. To zbyt duży kredyt dla twórców... Faktem jest, że dla świątyni tworzą dziś artyści tej miary co Chromy, Zemła, Nowosielski, Rodziński. Kościoły budowane są zwykle dość długo: 5–10 i więcej lat. Pierwszy okres poświęcony jest przede wszystkim sprawom architektury i niezbędnego wyposażenia. Później przychodzi czas na sztuki plastyczne. Jest to podyktowane względami finansowymi, ale zaprzecza zasadzie całościowego tworzenia. Być może jednak wybitne dzieła, tak architektoniczne, jak i plastyczne mogą zgodnie współistnieć nawet przy braku początkowej integracji. Mało jest ukończonych świątyni, które jednoczyłyby architekturę, malarstwo, rzeźbę, witraż, a także sprzęt i szaty liturgiczne. Pozytywnym, ale odosobnionym przykładem jest wnętrze stworzone przez J. Nowosielskiego w Wesołej – w skorupie nijakiej architektury z 1936 r. artysta zrealizował wizję przestrzennego malarstwa, scenograficznego detalu i światła, tworząc wybitne dzieło („PP” 5/84). Następnym przykładem będzie z pewnością wnętrze wspomnianego już kościoła w Nowych Tychach projektowane przez architekta S. Niemczyka, a wzbogacone malarstwem Nowosielskiego na surowym drewnianym podbiciu dachu-namiotu („PP” 11/85). Całościowo rozwiązane jest wnętrze kościoła w Nowej Hucie-Bieńczycach, gdzie ekspresyjny Chrystus B. Chromego ginie jed-

¹⁷ „Architektura” nr 1/1981, s. 51–69.

¹⁸ P. T. Śzafer, dz. cyt., s. 172.

¹⁹ „Eszyty Architektury Polskiej”, nr VI/1984, s. 10. SARP.

²⁰ „Informacje SARP” nr 2–3/1985, s. 8.

²¹ „Eszyty Architektury Polskiej”, nr VII–VIII/1983, s. 9. SARP.

²² M. Twarowski, dz. cyt., s. 158–184.

²³ Marek Starowieyski. *Notatki z sejmiku nawiedzonych*. „Tygodnik Powszechny” z dn. 17 III 1985 r.

nak na tle trudnych do akceptacji form architektury. Wnętrza współczesnych świątyń bywają przeładowane na skutek nadmiaru modernistycznych zabiegów plastycznych. Taki jest kościół na Opaczewskiej w Warszawie („PP” 2/83) czy w podwarszawskim Sulejówku. Żoliborska kaplica na Czarnieckiego – z tak często i dobrze stosowanym przez W. Pieńkowskiego motywem ceglanej ściany – stanowi natomiast jedno z najlepszych rozwiązań pod względem uzyskania odpowiedniego nastroju („PP” 3/83).

Interesującym zjawiskiem jest estetyka architektury wnętrz kościołów najnowszego nurtu. Jednorodność przestrzeni zewnętrznej i wewnętrznej. np. w kościele w Śródborowie i kaplicy Bł. Brata Alberta w Krakowie, widoczna jest nawet bez dodatkowych elementów plastycznych malarstwa, rzeźby czy witrażu. Na razie w lukę wytworzoną między stanem surowym budowanej świątyni a całościowym projektem wystroju wnętrza wciska się kicz. *Lubią go ludzie, którzy nie chcą się męczyć, których nie nauczono pięknego trudu obcowania z prawdziwą sztuką, ludzie nie mający wielkich wymagań* – pisał ks. J. S. Pasierb w „Znaku” poświęconym kiczowi religijnemu²⁴.

Budowanie

Znaczną liczbę kościelnych inwestycji podjęto w okresie kryzysu gospodarczego, co przy i tak niskim poziomie budownictwa w Polsce nie wróżyło technice wznoszenia świątyń nic dobrego. W dodatku te największe obiekty użyteczności publicznej budowane są systemem tzw. gospodarczym (w odróżnieniu chyba od państwowego – „niegospodarnego”), bez możliwości korzystania ze sprzętu ciężkiego. I oto jaki jest efekt budowlany dziesięciu lat wznoszenia kościołów. Można tu mówić o „polskim cudzie”. Budowy kościołów stały się jedynym w kraju miejscem, gdzie stosuje się wszelkiego typu technologie budowlane: konstrukcje z drewna ciesielskiego i drewna klejonego; wszelkie rodzaje wylewanego żelbetu – w deskowaniu indywidualnym i szalunkach inwentaryzowanych; przestrzenne konstrukcje stalowe. Niewielkie, na ogół kilkunastoosobowe zespoły indywidualnych rzemieślników, często emerytów, realizują sprawnie, szybko i oszczędnie obiekty, które dla sektora państwowego byłyby postrachem, a przy obecnej dominacji wykonawcy raczej w ogóle nie byłyby przyjęte do realizacji. Sprawy mitów na temat ilości materiałów budowlanych wyjaśnił już S. Siwek²⁵. Zresztą są to prawdy tak oczywiste, że tylko ktoś bardzo źle życzący polskiej kulturze mógł posługiwać się argumentem „zabierania materiałów” przez budownictwo sakralne. Uważam, iż kilkutyśięczna rzesza budowniczych kościołów stwarza jedyną w tej chwili szansę podtrzymania upada-

jącego rzemiosła budowlanego. W ogólnym rachunku społecznym państwo może i powinno brać pod uwagę także ten fakt. Zamiast podawania argumentów z za biurka proszę obejrzeć detale żelbetowej konstrukcji w kościele na Teofilowie w Łodzi, na Ursynowie i w Nowych Tychach, ceglane ornamentacje na Łazienkowskiej, konstrukcje z drewna klejonego na warszawskich Bielanach i w Zalesiu, stalowe ruszty w prowincjonalnych Rudych-Rysiacz, kamieniarkę w obu nowohuckich kościołach czy meble na Opaczewskiej w Warszawie. W takim kontekście dziwne wydają się zalecenia władz państwowych, utrudniające korzystanie np. z państwowego sprzętu ciężkiego, dostęp do najprostszych materiałów czy zatrudnienie wykonawców. Na przekór jednak kryzysowi i wspomnianym utrudnieniom świadectwem poziomu sztuki budowania lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych są bardziej świątynie niż osiedla z „fabryk domów”.

Mecenas

Zaryzykuję tezę, że o ile Kościoły dzięki swojej organizacji i talentom proboszczów okazał się sprawnym, jak na konkretne warunki, budowniczym świątyni, o tyle sprawowanie przez niego roli mecenasa budzi na razie duże wątpliwości.

Od mecenasu wymaga się nie tylko bezpośredniego finansowania czy raczej w przypadku budowy świątyni – organizacji finansowania, ale również formułowania zamówienia. To zamówienie, może czytelne w całości problemu, nie jest jednak precyzowane zarówno w sferze założeń funkcjonalno-przestrzennych, jak i teologicznych stanowiących podstawę organizacji tej przestrzeni. Pisał o tym ks. H. Nadrowski: *Ważną, a w pewnym sensie pierwszoplanową rolę powinien tu spełniać duchowny, i to zarówno, gdy jest teologiem, historykiem czy teoretykiem sztuki, czy też tkwiącym w terenie duszpasterzem i inwestorem zarazem. Ma tu zaowocować potencjał wiedzy teologicznej, a może nawet doświadczenia mistycznego...*²⁶ Kościół był jednak pod tym względem równie nie przygotowany jak architekt. Nieliczne szczegółowe zarządzenia wykonawcze, interpretujące na gruncie polskim słuszną, ale i trudną otwartość soborową (np. Episkopat Polski z 1975 r. w sprawie tabernakulum), były najczęściej nie znane budowniczym-proboszczom. Świadomość opóźnień w zakresie budownictwa

²⁴ Janusz S. Pasierb, *Glossa o kiczu*, „Znak” nr 353/1984, s. 489.

²⁵ S. Siwek, dz. cyt.

²⁶ Ks. Henryk Nadrowski, *Kościoły uczłowieczone*, „Tygodnik Powszechny” z dn. 2 I 1983 r.

²⁷ Andrzej Basista, *O polskości nowych świątyni*, „Tygodnik Powszechny” z dn. 2 I 1983 r.

sakralnego i obawy dotyczące jego przyszłości powodowały, że inwestorzy kościelni myśleli przede wszystkim o programie technicznym świątyń, zaniedbując sprawy teologiczno-liturgiczne. Przede wszystkim miały być ściany i dach, nieważne jakie. Rzadko zdarzało się, a potwierdza to wielu projektujących świątynie architektów, iż inwestor-proboszcz skłaniał do dyskusji i wymagał – bo mecenas może i musi wymagać – takich rozwiązań przestrzeni, które korespondowałyby z programem teologicznym. Inwestor albo całkowicie zdawał się na twórcę, albo stosował model nakazowy oparty z reguły na prowincjonalnych wyobrażeniach, a nie na wiedzy. Było to m.in. konsekwencją braku odpowiedniego przygotowania w tym zakresie w seminariach. Próby wspólnych spotkań i konferencji, usystematyzowania w większych diecezjach pracy opiniodawczej komisji artystyczno-architektonicznych (a wszystko to na tle błędów, których skutki są już widoczne w architektonicznym pejzażu Polski) stanowią być może początek mecenatu kościelnego. Pozostaje jeszcze wiele do zrobienia. Potencjalnej aktywności mecenasa powinna towarzyszyć również aktywna otwartość twórców. Program maksimum to *próbować formułować odrębności katolicyzmu polskiego i szukać form przestrzennych, które tym odrębnościom najlepiej będą służyć...*²⁷ A są to słowa architekta – nie duszpasterza.

Odbiorca

Samo pojęcie „odbiorca” jest tutaj niezbyt zręczne. Percepcja kościoła jako miejsca gromadzącego lud Boży nie jest równoznaczna z odbiorem innych dzieł sztuki. Zasadniej jest mówić o uczestniku, któremu ta przestrzeń ma służyć. Najchętniej zadałbym wiernym korzystającym z nowych świątyń pytanie o to, czy architektura pomaga w przeżywaniu liturgii i korzystaniu z sakramentów. Czy nowy kościół przyciąga, zachęca tak, jak potrafią to robić stare, mroczne świątynie gotyckie, złotawo migocące kościoły baroku czy drewniane, kolorowo malowane kościółki Podhala? Takie pytania zadają czasem przy opisywaniu w „Przeglądzie Powszechnym” nowych świątyń. Ale zdaję sobie sprawę, iż w momencie budowania czy po zakończeniu najtrudniejszego etapu budowy ważniejszy, budzący dumę jest sam fakt, że nowy kościół stoi. Odpowiedzi na tamte pytania udzieli następne pokolenia i wtedy będzie w pełni jasne, jakie są naprawdę te świątynie. Dziś ważne jest to, iż w pejzażu kulturowym narodu są one znów widoczne i mają znaczenie, tak jak to było przez tysiąc lat. SĄ INNE I TAKIE SAME PRZEZ OBECNOŚĆ W NICH WIECZNOŚCI.

Konrad Kucza-Kuczyński

Ponad czy w stronę ekonomii?

(Na marginesie książki „Ponad ekonomią”¹)

1. W ostatnim okresie w wielu publikacjach porusza się problem stanu ekonomii. Niektórzy autorzy wskazują wręcz na kryzys nauk ekonomicznych, inni natomiast ograniczają się do krytyki dotychczasowych, tradycyjnych teorii (por. Coats, 1982). W efekcie wśród teoretyków gospodarki istnieje pewien stopień niepewności co do wyboru kierunków pracy teoretycznej. Z drugiej strony rozluźnienie tradycyjnego schematu teoretycznego wywołało dużą podaż innowacji teoretycznych. Z niektórymi z nich można zapoznać się czytając książkę „Ponad ekonomią”, zawierającą artykuły i wyjątki z książek kilku wybitnych współczesnych ekonomistów.

Wspólną cechą poglądów autorów książki „Ponad ekonomią” – Bouldinga, Heilbronnera, Lowe’a, Knighta, Georgescu-Roegeny i Leibensteina (esej prof. Łukasiewicza jest przedmową do książki) – jest odrzucenie lub zakwestionowanie faktu ogólności zastosowań klasycznej teorii mikroekonomicznej. Przedmiotem badań tej teorii jest problem alokacji rzadkich zasobów pomiędzy alternatywne cele. Inaczej mówiąc teoria ta bada, w jaki sposób w ramach systemu gospodarczego rozwiązywane są trzy podstawowe problemy – co produkować, jak produkować i dla kogo produkować – gdy dane są środki, preferencje konsumentów i techniczne sposoby transformacji nakładów w wyniki. Przy tym teoria mikroekonomiczna zakłada wolnokonkurencyjną strukturę rynków oraz racjonalność gospodarujących jednostek, polegającą na maksymalizacji zysku lub minimalizacji kosztów przez producentów oraz maksymalizacji użyteczności przez konsumentów. W ramach powyższych ustaleń dowodzi się, że „ekonomiczna gra” gospodarujących podmiotów sterowana przez mechanizm rynkowy prowadzi do optymalnej alokacji zasobów, co jest równoważne z ekonomiczną efektywnością ich wykorzystania.

2. Ramy przedstawionej powyżej w zarysie tradycyjnej teorii mikroekonomicznej są zbyt ciasne dla sposobu patrzenia wymienionych autorów książki „Ponad ekonomią”. Teoria mikroekonomiczna wyodrębnia bowiem wąską warstwę procesów ekonomicznych w rzeczywistości gospodarczej i zawiera ostre założenia w stosunku do struktury rynków, zachowań podmiotów gospodarujących i form regulacji ekonomicznej. Natomiast rzeczywiste systemy gospodarcze są wielowarstwowe i złożone, zjawiska eko-

¹ „Ponad ekonomią”, PIW, Warszawa, 1985.

nomiczne przeplatają się w nich ze zjawiskami psychologicznymi, socjologicznymi i politycznymi, tworząc trudną do teoretycznej obserwacji całość. W tej sytuacji propozycja stworzenia „szerokiej ekonomii”, dającej wgląd w system gospodarczy w jego całej złożoności, sformułowana przez Bouldinga oraz Heilbronnera jest zrozumiała... i jednocześnie trudna do zrealizowania. „Szeroka ekonomia” wymaga bowiem szerokiej perspektywy patrzenia na systemy gospodarcze. Taka perspektywa daje wprawdzie możliwość szerokiego oglądu zjawisk gospodarczych, ale w ten sposób zauważa się zazwyczaj ogólny zarys problemów i nie dostrzega ich konkretnych kształtów. W rezultacie „szeroka ekonomia” zawiera intuicyjny i ogólny obraz systemu gospodarczego, stanowiący nie tyle substytut dla wąskiej teorii ekonomicznej, ile raczej jej komplementarne uzupełnienie. Dodatkowo szerokość spojrzenia nie determinuje w całości punktu widzenia. Stąd koncepcje Bouldinga i Heilbronnera różnią się dość istotnie, co ma zresztą swoje analogie w historii ekonomii. Boulding widzi zjawiska gospodarcze w kontekście społecznym, etycznym i religijnym, analizuje etyczne aspekty gospodarowania, religijne podstawy postępu ekonomicznego oraz religijne uwarunkowania ekonomii. Heilbronnera interesuje głównie społeczno-ekonomiczne pogranicze zjawisk gospodarczych. Widzi potrzebę i konieczność badania instytucjonalnych uwarunkowań gospodarowania.

W podobny sposób stara się rozszerzyć mikroekonomiczną teorię Lowe. Zauważa on, że tradycyjne ujęcie ma ściśle określony zakres zastosowań, wyznaczony przez warunki społeczno-instytucjonalne. Określona struktura tych warunków powoduje, iż ekonomiczne procesy dostosowawcze regulowane są przez rynek, cena odgrywa istotną rolę w sterowaniu procesami produkcji i konsumpcji, a zachowaniem podmiotów gospodarujących rządzi zasada maksimum użyteczności. W innych warunkach społeczno-instytucjonalnych rynek, cena i zasada maksymalizacji użyteczności mogą stracić całkowicie swoje znaczenie, a ich miejsce zajmie inna infrastruktura mechanizmów gospodarczych. Tak właśnie jest w systemach gospodarki kolektywistycznej. Plan ustalający wspólne makro-cele i zawierający wiedzę o zasobach społecznych, administracyjne zasady zarządzania wsparte systemem nagród i kar, podtrzymujące społecznie uwarunkowane mikro-cele, tworzą inną mapę struktury systemu gospodarczego. A więc tradycyjna teoria mikroekonomiczna nie jest w żadnym przypadku ogólna. Nie jest ona także adekwatna w stosunku do współczesnych gospodarek kapitalistycznych, gdyż dynamicznie zachodzące zmiany w uwarunkowaniach społeczno-instytucjonalnych wpływają na wykształcanie nowych sposobów zachowań podmiotów gospodarujących. Heilbronner omawiając teorię

Lowe'a pisze: *...warunki, dzięki którym zachowania ekonomiczne zgodne są z prawem popytu i podaży, były faktycznie obecne w epoce, w której powstało klasyczne pojęcie rynku. Dzisiejsze warunki prowadzą do typu zachowań niezgodnych z normalnym funkcjonowaniem rynku...* („Ponad ekonomią”, s. 135). Te warunki to wzrastający dostatek, wielkie jednostki gospodarcze, niepewność przewidywań i nieelastyczność struktury technicznej w przemyśle.

W dzisiejszych warunkach nie należy traktować sposobów zachowań podmiotów gospodarujących jako danych. Można je aktywnie kształtować oddziałując na motywy celowe i poznawcze konsumentów i producentów pośrednio poprzez reorganizację struktury systemu lub bezpośrednio. W tym miejscu uwidacznia się znaczna różnica pomiędzy klasyczną teorią a podejściem Lowe'a. O ile w ujęciu klasycznym stany systemu gospodarczego można opisać i przewidzieć (znając zasoby, cel i funkcje produkcji), o tyle zgodnie z teorią Lowe'a możliwość oddziaływania na zachowanie podmiotów uniemożliwia jednoznaczne przewidywanie przyszłych stanów systemu. Można na nie jednak aktywnie wpływać, podczas gdy teoria klasyczna zakładała deterministyczny przebieg procesów.

Niezadowolenie z tradycyjnej mikroekonomii wyraża także Georgescu-Roegen. Natomiast Knight przeprowadza metodologiczną analizę podstaw ekonomii. Poglądów tych autorów, jakkolwiek są one ciekawe, nie będę w tym miejscu streszczał. Omówię natomiast koncepcje Leibensteina. Punktem wyjścia Leibensteina jest krytyka dwóch założeń klasycznej mikroekonomii. Pierwsze z nich dotyczy wewnętrznej struktury gospodarującego podmiotu. Tradycyjna teoria zakłada homogeniczność, jednorodność podmiotu gospodarującego, czyli ignoruje fakt, iż firma lub gospodarstwo domowe są w rzeczywistości podmiotami wieloosobowymi. Ma to zgodnie z ujęciem Leibensteina daleko idące konsekwencje, ponieważ w rzeczywistości decyzje ekonomiczne podejmują poszczególni ludzie, a więc dopiero wypadkowa zachowań ludzi w organizacji decyduje o zachowaniu organizacji. Nie jest zatem pewne, czy firma lub gospodarstwo domowe zachowują się w sposób odpowiadający zasadzie maksymalizacji zysku lub użyteczności. Drugie założenie podejścia tradycyjnego, które odrzuca Leibenstein, mówi o racjonalności zachowań mikro-podmiotu gospodarującego. Leibenstein zauważa, iż racjonalność w sensie maksymalizacji użyteczności jest jedynie krańcowym i szczególnym przypadkiem zachowań podmiotu gospodarującego. W rzeczywistości ludzie zachowują się tak, jak lubią; lub też tak jak czują, że muszą, wreszcie mogą czynić jakieś kompromisy między tymi dwoma elementami... („Ponad ekonomią”, s. 329).

Odrzucenie przez Leibensteina powyższych założeń klasycznego ujęcia doprowadziło do sformułowania teorii „Efektywności X” oraz teorii selektywnej racjonalności. Zgodnie z teorią „Efektywności X” nierynkowe zachowania ludzi w ramach przedsiębiorstwa, wady w zarządzaniu, organizacji procesów produkcji, zatrudnienia i sprzedaży, a także niedociągnięcia w strukturze organizacyjnej są powodem marnotrawstwa i nieefektywnego wykorzystania środków („Nieefektywność X”). Ulepszenia w wymienionym zakresie niosą poważny wzrost produktywności i efektywności.

Teoria selektywnej racjonalności stanowi próbę wprowadzenia innowacji w zakresie teorii zachowań podmiotów gospodarujących. Zgodnie z tą teorią zachowania podmiotu może cechować różny stopień racjonalności w zależności od sytuacji, w jakiej znajduje się podmiot. Inne procedury decyzyjne i inne wzorce zachowania obowiązują w sytuacjach powtarzalnych, inne w sytuacjach jednorazowych i wyjątkowych. *Jeśli sytuacje powtarzają się periodycznie, człowiek może pracować uproszczoną procedurą decyzyjną, w której będzie mu wygodnie okresowo powtarzać swój wzorec zachowania* („Ponad ekonomią”, s. 346). Leibenstein ustala kryteria racjonalności zachowań lub też wymiary racjonalności zachowań. Stopień realizacji kryteriów decyduje o stopniu racjonalności zachowania gospodarującego podmiotu.

3. Scharakteryzowane powyżej próby „poszerzenia” ekonomii, wyjścia ponad wąsko rozumianą ekonomię, nie są czymś wyjątkowym. Podejmowali je także inni ekonomiści. Między innymi Kornai (1977) zaproponował systemowo-cybernetyczne ujęcie procesów gospodarczych wychodząc także od krytyki tradycyjnej mikro-ekonomii. Zinam (1975, 1978) opublikował wyniki własnych poszukiwań i sformułował podstawy nowego paradygmatu szerokiej ekonomii. Z kolei Weisskopf (1979) i Thoben (1982) zarysowują zręby nowego ujęcia teoretycznego bazującego na analogiach z tzw. paradygmatem Heisenberga i ujęciem systemowym.

Wielość poszukiwań i proponowanych rozwiązań zmusza do refleksji metodologicznej. Co jest przyczyną tak dużego zróżnicowania teorii gospodarki? Czy wielość i różnorodność ujęć teoretycznych należy uznać jedynie za fakt przejściowy, wynikający z chwilowego rozprężenia zwartości struktury teorii ekonomicznej, czy też trzeba w tym fakcie dostrzec przesłanki dla pluralizmu metodologicznego i teoretycznego w ekonomii? Nie przesądzać o ostatecznej poprawności proponowanej interpretacji sądząc, że zaistniała w teorii gospodarki sytuacja nie jest jedynie przejściowa, lecz ma strukturalne przyczyny. Tkwią one w samej istocie zjawisk gospodarczych. Systemy gospodarcze cechuje duży stopień złożoności, wykazują one wielowarstwowość struktury,

integrują procesy psychologiczne, socjologiczne, ekonomiczne i polityczne w całość strukturalno-funkcjonalną. Poznanie tak złożonych obiektów musi dokonywać się drogą redukcji ich złożoności. Obserwator systemu gospodarczego musi zatem określić płaszczyznę badania, którą niejako przecina złożoną całość systemu gospodarczego. W miejscu przecięcia powstaje obraz systemu zredukowany do płaszczyzny poznania. Inaczej mówiąc badacz poznaje jedynie przekrój systemu gospodarczego.

Innym sposobem redukcji złożoności jest rzutowanie systemu na płaszczyznę poznania. Powstający obraz stanowi w tym przypadku rzut systemu, a więc jego odwzorowanie na płaszczyźnie obserwacji badacza. Z tego wynika, że cechy obrazu zależą nie tylko od badanego oryginału, lecz także od właściwości płaszczyzny badawczej. Inaczej mówiąc punkt spojrzenia odgrywa w pracy poznawczej określoną rolę. Do pewnego stopnia determinuje poznawane cechy i właściwości badanego obiektu.

Jeżeli złożoność systemu gospodarczego uniemożliwia jego bezpośrednie całościowe poznanie, to właściwą strategią postępowania badawczego jest rozwinięcie systemu w szereg komplementarnych rzutów lub przekrojów, dających łącznie wgląd w złożoność, wieloaspektowość i wielowarstwowość systemu. Jest to strategia badań interdyscyplinarnych, zakładająca wielość punktów spojrzenia na systemy gospodarcze. Poszczególne częściowe obrazy systemu mogą wykazać swoją przydatność w poznaniu pewnego wycinka lub aspektu złożonej rzeczywistości. Powyższa strategia badawcza jest częścią tak zwanego podejścia systemowego, które stawia sobie za zadanie całościowe i wszechstronne ujmowanie badanego przedmiotu. Bojarski (1984) wyliczając właściwości metodologii systemowej na pierwszym miejscu wymienia: *„rozpatrywanie danego przedmiotu, zagadnienia lub problemu z różnych punktów widzenia i w różnych płaszczyznach..."* (Bojarski, 1984, s. 289).

Zarysowana koncepcja metodologiczna dobrze pasuje do sytuacji istniejącej w ekonomii. Wielość poszukiwań teoretycznych, innowacji w metodach badawczych, próby stworzenia „szerokiej ekonomii” są na gruncie tej koncepcji zrozumiałe. Nie oznacza to oczywiście jednokowej wartości już zaproponowanych rozwiązań, lecz jedynie możliwość istnienia komplementarnych ujęć.

Koncepcja ta wskazuje dodatkowo na pewien istotny fakt. Badania określone przez wektor skierowany „ponad ekonomię” powinny być ściśle sprzężone z badaniami wyznaczonymi wektorem skierowanym „w stronę ekonomii”. Te dwa kierunki badań systemów gospodarczych powinny się uzupełniać. Wąsko rozumiana ekonomia, czyli teoria alokacji zasobów jest po prostu jednym z przekrojów systemu gospodarczego. Na tym przekroju

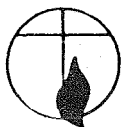
gospodarki dostrzegamy i rozwiązujemy takie problemy, jak alokacja zasobów, efektywność ekonomiczna, ekonomiczne narzędzia regulacji, motywacja ekonomiczna itp. Problemy te są bardzo istotne dla gospodarującego społeczeństwa. Umożliwiają zrozumienie przyczyn nieefektywności alokacyjnej i mogą prowadzić do usunięcia źródeł marnotrawstwa środków.

Sądzę, że skierowanie wektora badań w stronę ekonomii jest szczególnie potrzebne w teorii gospodarki socjalistycznej. Tutaj bowiem przeważały ogólne ujęcia socjo-ekonomiczne przy stosunkowo małym zainteresowaniu badaniami czystego aspektu ekonomicznego.

Zbigniew Hockuba

Bibliografia

- W. W. Bojarski, *Podstawy analizy i inżynierii systemów*, PWN, Warszawa 1984.
 A. W. Coats, *The Methodology of Economics: Some Recent Contributions*, 1982, „Kyklos” Vol. 35, 1. sc 2, s. 310–321.
 J. Kornai, *Anti-equilibrium*, PWN, Warszawa 1977.
 H. Thoben, *Mechanistic and organic Analogies in Economics Reconsidered*, 1982, „Kyklos” Vol. 35, 1. sc 2, s. 292–305.
 W. A. Weisskopf, *The Method is the Ideology: From a Newtonian to a Heisenbergian Paradigm in Economics*, „Journal of Economic Issues” 1979, Vol. XIII, No 4, s. 869–884.
 O. Zinam, *Search for a Broader Paradigm in Economics...*, „Rivista Internazionale di Scienze economiche e commerciali”, Padova 1975, Vol. 22, No 5, s. 467–492.
 O. Zinam, *Search for a logic of change in Economic Theories...*, „Rivista Internazionale di Scienze economiche e commerciali”, Padova 1978, Vol. 25, No 2, s. 156–188.



Książki zapomniane

Dzieje robotników

Ks. Aleksander Wóycicki, *Dzieje robotników przemysłowych w Polsce. Zarys*, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Polityki Społecznej, Warszawa 1929, ss. 273.

Zasadniczym celem tej rubryki jest PRZYPOMINANIE dzieł, które wywierały w swoim czasie wpływ na życie umysłowe kraju, a dziś są mało znane. Rzadziej będzie to prezentowanie książek, które nie zdołały wejść w obieg kulturowy – tonąc, niezasłużenie, w bibliotecznych magazynach. Konwencja tej rubryki nakłada na piszących obowiązek referowania toku myślowego danego autora, co łączy się ze świadomą rezygnacją z wszechstronnego komentowania dzieła czy też jego uaktualniającego interpretowania.

Mamy sporo prac historycznych, dotyczących dziejów szlachty, duchowieństwa, mieszczaństwa, chłopów: nie mamy zaś wcale opracowanych dziejów klasy robotniczej – czytamy we „Wstępie” do „Dziejów robotników przemysłowych w Polsce”. I właśnie ich autorowi, ks. Aleksandrowi Wóycickiemu, przypadła rola pierwszego rzetelnego dziejopisa rodzimej warstwy robotniczej. „Dzieje rozwoju klasy robotniczej fabrycznej w Królestwie Polskim” (Petersburg 1918), „Chrześcijański ruch robotniczy w Polsce. Monografia społeczna” (Poznań-Warszawa 1921), a nade wszystko prezentowane właśnie dzieło – to pozycje konieczne dla zainteresowanych procesem wytwarzania się nowoczesnego społeczeństwa polskiego na przełomie ubiegłego i obecnego stulecia.

Zasadniczy wywód autora „Dziejów robotników...” wsparty jest na syntetycznym opisie warunków ekonomicznych i społecznych (a poniekąd i politycznych) wywierających wpływ na kształtowanie się warstw pracowniczych coraz bardziej związanych z przemysłem – we współczesnym znaczeniu tego słowa. Książka dzieli się na cztery rozdziały: „Robotnicy dawnych rękodzieł”, „Robotnicy manufaktur”, „Robotnicy początkowej fabryki kapitalistycznej” i „Robotnicy fabryki wielkoprzemysłowej” – przy czym dwa ostatnie zajmują 3/4 objętości całej rozprawy.

Przypomnijmy za naszym autorem, że pod koniec XVIII w. na blisko 9 mln mieszkańców Rzeczypospolitej było około 20 tys. robotników. Ważne jest też to, że *robotnik przemysłowy był w linii prostej dzieckiem wsi polskiej, wsi pańszczyźnianej, gdzie wyrósł na*

rola po to, by wolą pana być oderwanym od niej i przeniesionym do pracy nowej – przy fabryce. W tym czasie więcej niż połowa ludności wiejskiej była *proletariacką* w dzisiejszym znaczeniu tego słowa – podaje ks. Wóycicki, a my dopowiedzmy, że „proletariacki” oznacza tu skrajnie zubożony, a może nawet stojący najniżej w hierarchicznym układzie wsi. Tak więc najbardziej upośledzone warstwy wiejskie stały się, nie wychodząc z pańszczyźnianego układu, załącznikiem nowej warstwy – robotników fabrycznych, z których dopiero zaczęła formować się klasa robotnicza. Aby mogło nastąpić to ważne przejście od pańszczyźnianego nędzarsza zatrudnionego w manufakturze do robotnika przemysłowego, musiały zaistnieć takie fakty, jak zniesienie poddaństwa w 1807 r. i wprowadzenie w rok później Kodeksu Napoleona. *Wolność osobista, wolność wyboru zawodu stała się podwaliną życia polskiej klasy robotniczej.*

Pociągnęło to za sobą daleko idące skutki społeczne – *arystokrację rodową, ziemiańską zastępować poczęła arystokracja finansowa.* To właśnie w tym okresie *przemysł fabryczny poczęł wydawać na polu społecznym dotąd nieznaną klasę ludzi, zajętych wyłącznie przez kapitał.* Zauważalną rolę odegrali w tej pierwszej fazie rozwoju kapitalizmu obcokrajowcy; byli to głównie fachowcy sprowadzeni na ziemie polskie na korzystnych dla obu stron warunkach. Rychło jednak okazało się, że *robotnicy zagraniczni trzymali się dość niezależnie w stosunku do przedsiębiorców,* co nie mogło się podobać tym ostatnim. *Przedsiębiorcy, zrozumiałwszy swe położenie, znaleźli wyjście w tym, iż zaczęli przygotowywać sobie robotników z Polaków i Żydów. Sądzili oni, że tacy robotnicy będą posłuszniejsi i bardziej pokorni.*

Autor poświęca wiele miejsca na przedstawienie trudnej sytuacji robotników, których spłot niekorzystnych okoliczności spychał na margines życia obywatelskiego. Choroby, alkoholizm, demoralizacja zbierały tu smutne żniwo. *Nie tylko warunki pracy fizycznej były pierwotne i niezmienne uciążliwe dla robotnika, lecz nadto stosunek pracodawcy do pracownika przez cały okres przygotowania naszego przemysłu trwał dawną niewolą.* Przemysł Królestwa Kongresowego zatrudniał pod koniec lat dwudziestych blisko 60 tys. robotników. Było ich faktycznie znacznie więcej. Statystyki ujmują przede wszystkim pracowników przemysłu rządowego i większych zakładów prywatnych, a przecież trzeba tu włączyć rzemieślników cechowych (którzy w miarę rozwoju przemysłu przechodzili do fabryk, hut i kopalń), rzemieślników wolnopraktykujących oraz służbę najemną do wszelkiego rodzaju posług w manufakturach i większych zakładach wytwórczych.

Zatem armia robotnicza fabryczna powstała w omawianym okresie z kilkudziesięciu tysięcy rękodzielników fachowców obcokrajo-

wych, których proces koncentracji kapitalistycznej sprowadził do rzędu prostych robotników: następnie z szeregów rzemieślników i rękodzielników zubożałych miejscowych, których tenże proces wywłaszczył z ich narzędzi pracy i zamienił na robotników najemnych; wreszcie z półtoramilionowej blisko ludności wiejskiej, która, cierpiąc nędzę na wsi, w poszukiwaniu zarobku napływała do centrów przemysłowych ówczesnych i zaprzęganą była do pracy przez fabrykę ówczesną.

A więc oprócz tych, których można określić jako robotników przemysłowych, była cała armia biedoty stojącej już u wrót fabryk i wiążącej swe życie z miastem. Są to ludzie formalnie wolni, ale też i stający przed nowymi dla nich sytuacjami drastycznie ograniczającymi tę wolność. *Ten rzekomo wolny najmity nie znajdował najmniejszej ochrony swej pracy, zdrowia, obrony prawnej przed wyzyskiem pracodawcy; przeciwnie, stykał się z tym urzędem (mowa o Biurze Kontroli Służących – M.J.) na wskroś policyjnym po to, żeby być jeszcze bardziej zmuszonym do uległości względem przedsiębiorcy lub pana.*

Rząd Królestwa Kongresowego a później Bank Polski zrobili sporo w zakresie polityki społecznej; w zakładach rządowych zaczęto wprowadzać emerytury i wsparcia, Kasy Braterskie zapewniały w pewnym stopniu pomoc lekarską, ale dotyczyło to stosunkowo wąskiej grupy pracowniczej. Budowano też mieszkania robotnicze. Przy okazji – koszt budowy domu dla majstrów obcokrajowców, głównie Anglików, przewyższał co najmniej trzykrotnie wydatki ponoszone przy stawianiu mieszkań dla robotników. W najgorszej sytuacji byli robotnicy sezonowi. Naczelnik zakładów górniczych donosił z Suchedniowa (październik 1840): *Górnicy do kopalni „Herkules” w Pakułowym Smugu o mil 7 przybywający, nie mając żadnego schronienia, odbywają nocny spoczynek w dołach w ziemi wybranych. Doły te przez nieustanne ulewy rozmoknięte, wydają wiele wilgoci, przez co ludzie podpadają chorobom reumatycznym, skrofulom i skorbutom, gdyż dzień i noc w ziemi zostają.*

Jeszcze gorzej było w zaborze pruskim. Początkowy kapitalizm w Prusach odznaczał się szczególnym okrucieństwem i krzywdą. I to właśnie krzywdą utuczyl się wielki przemysł, którym Niemcy tak się chlubią dzisiaj jako swoim dziełem. Za to robotnik polski karmił się kartoflami i gorzałką, często nawet padliną, wypiekał chleb z ziół i korzonków, mieszając do niego siano. Praca w kopalniach trwała przeszło 12 godzin: na porządku dziennym była chłosta. Kobiety i dzieci zatrudniane były masowo w kopalniach, hutach, fabrykach. Mimo zakazu pracy kobiet pod ziemią, stanowiły kobiety 10% wśród robotników kopalni: windowały rudy na powierzchnię po 12 godzin na dobę. Owocem tej gospodarki były choroby, demoralizacja i najwyż-

sza na Śląsku z całych Niemiec liczba zgonów, dochodząca w Bytomiu do 37 na 1000, gdy średnia śmiertelność w Prusach wynosiła 28,4. Wyjątkowo ciężkie warunki panowały w hutach cynkowych, czego świadectwem może być np. wysoka umieralność robotników w średnim wieku (przeciętna 45 lat).

Autor pisze wprost, omawiając sytuację robotników sezonowych, ale ocenę tę można zasadnie rozszerzyć niemal na całość stosunków między kapitałem a pracą: *Był to wzór niewolnictwa europejskiego w XIX wieku.*

Nie lepiej działo się w zaborze austriackim. Ks. A. Wóycicki wydobywa na jaw przykłady *pańszczyźnianego okrucieństwa* – jak określa praktyki *poddańczo-pańszczyźniane, które na grzbiecie robotnika przeszły z folwarku pańskiego do pańskiej fabryki. Skarga na niesprawiedliwe traktowanie robotników uszkodzowanych złożono całę stosy; niepodobna czytać ich spokojnie* – wyznaje.

Zdarzały się więc, aczkolwiek sporadycznie, robotnicze próby dopominania się o lepsze traktowanie w pracy: wiadomo np., iż w 1826 r. w Zgierzu czeladź rękodzielnicza i rzemieślnicza sukienników wszczęła rozruchy... Dochodzenie robotników do poczucia grupowej odrębności wiąże się wyraźnie ze wzrostem liczby zatrudnionych w przemyśle. *Okolo roku 1870 czyli w przeciągu jednego pięćdziesięciolecia stan robotniczy polski wyrósł w siłę, licząc około 80 tys. pracowników, zajętych w przemyśle tylko Królestwa, zaś z innymi dzielnicami łącznie około 200 tys. płci obojga.* Do rozwoju przemysłu w Królestwie przyczyniły się m.in. następujące fakty: zniesienie granicy celnej między Kongresówką a Rosją (1850), otwarcie kolei wschodnio-petersburskiej (1862), uwłaszczenie chłopów (1864) i otwarcie kolei wiedeńsko-terespońskiej (1866). Lata osiemdziesiąte przynoszą zmiany nie tylko na mapie przemysłowej centralnych ziem polskich, ale także w życiu społecznym. Posłuchajmy: *Właściwa tedy kwestia robotnicza wykluwa się u nas dopiero pod koniec minionego wieku, gdy po roku 1880 rozpoczęły się masowe wystąpienia pracowników, kiedy wyzysk kapitalistyczny przejawiał się z całą jaskrawością w wielkich przedsiębiorstwach: Zagłębia Dąbrowskiego, Łodzi, Żyrardowa, Warszawy, kiedy lud pracujący z pełną świadomością swej odrębności klasowej, swej nędzy oraz sposobów poprawy twardych warunków zaczął domagać się zmiany ciężkiego nader swego położenia.* Proces koncentracji kapitału wywierał wpływ nie tylko na sprawy ściśle gospodarcze, ale także – w poważnym stopniu – na całość życia społecznego. Ujawnienie się, i to w tak ostrej formie, **KWESTII ROBOTNICZEJ** pociągnęło za sobą przemiany myślenia wszystkich dostojnie warstw. Nie można już było udawać, że nie ma konfliktów między kapitałem i pracą, między posiadającym i proletariuszem. Zagadnienia własności, pracy, godziwej płacy a wreszcie godności sprze-

dającego swą pracę stały się nie tylko przedmiotami analizy naukowej i publicystycznej, ale i hasłami umieszczanymi na różnych sztandarach. Kwestia robotnicza sprzężona była bowiem ze sprawą niepodległościową i z kwestią narodową. Autor w podrozdziale pt. „Polskość i patriotyzm robotnika” przypomina: *Rzemieślnicy i robotnicy brali udział w bojach 1830–1831 r. Ale ostrogi rycerskie górnik nasz i robotnik przemysłowy zdobył w powstaniu styczniowym*. Nie omieszczał też poruszyć stosunku polskich robotników do środowisk żydowskich i niemieckich. *Stosunki między tymi różnorodnymi żywiołami nie były dobre. Między chrześcijanami i Żydami istniała mniej lub więcej ukryta wrogość* – czytamy. Ks. A. Wóycicki daje do zrozumienia, że wrogość ta mogła być podsycana przez fakt, iż Żydzi odegrali swoistą rolę w okresie przechodzenia przemysłu polskiego z fazy manufakturowej w fazę wielkoprzemysłową. *W okresie konstytucyjnego Królestwa Polskiego istniały następujące formy wytwórczości: przemysł domowy, prowadzony na przemian z zajęciami rolniczymi; następnie wytwórczość drobna, samodzielna i niezależna z pewnymi znamionami organizacji cechowej. Ta drobna wytwórczość w wielu wypadkach straciła swą samodzielność. Najpierw straciła ona samodzielność w organizacji zbytu wyrobów. Szeroko była rozwinięta wytwórczość na handlarza pośrednika, jakim najczęściej był Żyd. To stadium początkowe przemysłu chałupniczego (Verlagssystem) wkrótce przeszło w drugie wyższe stadium, gdzie zależność drobnego wytwórcy przybrała formy bardziej ostre. Teraz drobny wytwórca nie tylko zbywał handlarzowi swe wyroby, ale nadto otrzymywał od niego na kredyt surowiec: przędzę lub wełnę. W danym wypadku mamy przed sobą wielką wytwórczość decentralizowaną. Organizatorami jej byli przede wszystkim Żydzi, dobrze obeznani z warunkami zbytu towarów; niekiedy w roli tej występowali również obywatele ziemscy. Później zjawiają się wielcy przedsiębiorcy zagraniczni*.

Warto w tym miejscu podkreślić, że autor nie demonizuje roli OBCYCH, (stereotyp Żyda, lichwiarza i „pijawki” funkcjonuje od czasów późnego średniowiecza), lecz zwraca uwagę przede wszystkim na prawidłowości dające się prześledzić w rozwoju stosunków kapitalistycznych: *Rozwój fabryki polskiej posiada te wszystkie główne, zasadnicze cechy, jakimi odznaczał się rozwój fabryki wielkokapitalistycznej we wszystkich innych krajach przemysłowych* – stwierdza. Ks. A. Wóycicki nie powiela więc obiegowych sądów i nie podaje łatwych sposobów rozwiązania sytuacji konfliktowych występujących między kapitałem i pracą. Wiadomo skądinąd, iż pewne nadzieje pokładał w upowszechnieniu wśród kierowniczych gremiów przemysłowych katolickiej nauki społecznej, ale znacznie więcej obiecywał sobie po działalności chrześcijańskiego ruchu robotniczego. Wydaje się, że za jeden z czynników

łagodzących konflikt między właścicielami a pracownikami uważał proces spolszczania przemysłu. Analizując dane z 1909 r. podaje, że *fabryki krajowe (polskie łącznie z żydowskimi) dziewięciokrotnie przewyższają liczebnie fabryki pochodzenia cudzoziemskiego; zaś fabryki chrześcijańsko-polskie stanowią przeszło 51 proc. liczby ogólnej naszych zakładów przemysłowych*. I dalej: *Początkowa fabryka kapitalistyczna w przeważnej swej większości była cudzoziemską – zarówno co do kapitału, który ją wydał, jak również co do fachowego kierownictwa, jak wreszcie co do wielkiej liczby (przynajmniej do roku 1830) zajętych w niej robotników*.

Stan taki zmienia się z gruntu w stosunku odwrotnym w fabryce wielkokapitalistycznej: staje się ona coraz bardziej polską ze względu na włożone w nią kapitały krajowe, tak iż dziś stanowi absolutną większość na polu naszego przemysłu; polszczy się ona również i pod względem kierownictwa fachowego, ale najbardziej staje się coraz więcej polską dla tej masy ludu roboczego, zatrudnionego w niej przy maszynie, który jest całkowicie polskim.

Autora głównie zajmuje ten ostatni czynnik: według jego szacunków w dniu wybuchu wojny przemysł na ziemiach polskich zatrudniał 2 miliony robotników. Zważywszy, że *jeden robotnik żywi ze swej pracy przeciętnie 3 1/2 osoby swej rodziny*, wypadnie, że *polska klasa robotnicza przemysłowa liczyła przed wojną około 7 milionów ludzi, co wobec 30 milionowej ludności kraju stanowiło niemal czwartą część narodu*. Liczba ta mówi sama za siebie. Podobnie – pod względem liczbowym – kształtowała się sytuacja po odzyskaniu niepodległości. Ks. A. Wóycicki nie zapomina, że oprócz klasy robotniczej istnieje rzesza robotników rolnych. Posłuchajmy zresztą: *Prawem przyrodzonym każdego, nawet najuboższego człowieka jest możliwość stworzenia sobie takich warunków pracy, aby mógł on w ciągu swego życia podnieść się na drabinie społecznej choćby o jeden szczebel wyżej*. Tymczasem robotnicy rolni, dotychczas znajdowali się w takich warunkach, iż byli tej możliwości zupełnie prawie pozbawieni, skazani raz na zawsze na pozostawanie na szczeblu najniższym. Dlatego też jedną z ważnych przynęt, pociągających ludność wiejską do fabryk, była ochrona pracy, rozciągana przez państwo po r. 1870 we wszystkich trzech zaborach nad robotnikiem przemysłowym. Ochrony tej państwo poskapiło zupełnie robotnikowi rolnemu.

Autor wiele miejsca poświęcił przekonaniu czytelnika, że rozwój życia robotniczego wymaga pewnego minimum wolności obywatelskich, bez których niepodobna obejść się ani w pracy zawodowej, ani nawet w bycie domowym, a bez którego już zgola pomyśleć się nie da życie publiczne nowoczesne. Właśnie brak tych swobód, znamionujący dzieje całego narodu naszego od roku 1831, pchnął klasę robot-

niczą w kierunku zdobywania sobie siłą elementarnych praw ludzkich.

W kwietniu 1861 r. w Łodzi wybuchły rozruchy połączone z niszczeniem maszyn włókienniczych. Ale już w dwadzieścia lat później zaczęły się zaburzenia i strajki – najpierw w Warszawie, a następnie i w innych ośrodkach fabrycznych. Wystąpienia tego okresu noszą już cechę nie przypadkowości, lecz ciągłości i obmyślenia. Jest to już pokłosie agitacji socjalistycznej. Działalność pierwszych zrzeszeń socjalistycznych wywarła przemożny wpływ na uświadomienie robotników co do ich potrzeb codziennych i interesów zawodowych – powiada ks. A. Wóycicki. Zrzeszenia socjalistyczne czynnie broniły interesów codziennych, honoru zawodowego rzysz pracujących – w czym autor upatruje zasługę Ludwika Waryńskiego, ojca socjalizmu polskiego, i jego partii „Proletariat”.

Rok 1905 najjaskrawiej wskazał, że w łonie społeczeństwa polskiego wyrosła klasa robotnicza nowoczesna, stan czwarty społeczny, że ten nowy stan krzyczy głośno o swe prawa, chce żyć, przejawia bardzo wyraźnie swą wolę czynu i rozwoju kulturalnego. Demokracja polska uznała się za siłę samodzielną. Tłum robotniczy przekształcił się w armię robotniczą. Niestety, czynniki zewnętrzne, jak np. wprowadzenie stanu wojennego, skierowały część ruchu robotniczego na tory wielce niebezpieczne: na drogę terroryzmu. Nie trwało to jednak zbyt długo. Zdrowy instynkt moralny robotnika naszego zwyciężył. O ile tedy żywiołowość wystąpień stanowiła cechę najbardziej znamiennej masowego ruchu robotniczego w latach 1905–1906, o tyle zracjonalizowanie ich i umoralnienie charakteryzuje ten ruch w latach następnych. W łonie samego socjalizmu polskiego nastąpił rozłam pod wpływem krytyki barbarzyńskich sposobów walki, a stąd i zmiana metody działania /.../. Podana tu data traktowana jest przez autora jako „stup graniczny”, bowiem ruch wolnościowy wywarł wpływ przewrotowy we wszystkich dziedzinach życia robotniczego. Oprócz zrzeszeń socjalistycznych (niejednolitych przecież) pojawia się chrześcijański ruch robotniczy, zawiązuje się Narodowy Związek Robotników, a w końcu na scenę życia społecznego wchodzi legalne związki zawodowe. Zjawiskiem doniosłej wagi jest wytworzenie się INTELIGENCJI robotniczej. Żywioły inteligentne robotnicze nie są już, jak to było dawniej, wypadkowo oddzieloną od tłumy ludowego i poddaną inteligencji miejskiej częścią składową ogółu inteligenckiego, lecz odwrotnie – samodzielnym, z ludu pochodzącym czynnikiem inteligentnym. To jest właśnie inteligencja czyli elita ściśle robotnicza, organicznie związana ze swą klasą, doskonale rozumiejąca swoje stanowisko, rolę i obowiązki względem tłumów pracowniczych.

Rolą elity w wolnym państwie jest z jednej strony zdobywać prawa do stowarzyszania się i zrzeszania robotników, z drugiej zaś

nie zaogniać sytuacji konfliktowych, a nade wszystko nie dążyć do ich rozwiązania metodami rewolucyjnymi. Nigdzie to nie jest sformułowane wprost, ale taka jest cała tonacja „Dziejów robotników...” *„Dziś, wobec coraz gruntowniejszego poznania interesów i celów narodu, również sprawa robotnicza powinna zająć poważne miejsce w programie pracy społecznej. Świat nasz robotniczy tak w sobie groźne niebezpieczeństwo dla narodu: agitację bolszewicką. /.../ Leży w tym niebezpieczeństwo na czasy konfliktów ogólniejszych i stanowi ciągle kalectwo społeczne, odbijając się fatalnie na całym bilansie narodu.*

*Spółeczeństwo tedy i państwo musi zacząć wychowywać nowe pokolenia w zasadach sprawiedliwości społecznej, którą trzeba zbudzić w duszach polskich, a która w każdej jednostce winna wywołać poczucie odpowiedzialności za niezgodę lub zgodę społeczną. Platoniczne westchnienia idealistów, mniej lub więcej radykalnych, papierowe programy stronnictw politycznych, które wypisały nawet bardzo radykalne hasła społeczne, nie rozwiążą sprawy robotniczej. Tylko stałe, codzienne praktykowanie sprawiedliwości i miłości względem pracownika najemnego zrodzi wyzwolenie świata pracy ze stanu dzisiejszego. Władze państwowe i całe społeczeństwo powinny uzmysłwić sobie, że **NAJTAŃSZYM ROBOTNIKIEM JEST ROBOTNIK DOBRY**, a takiego wydaje tylko mądry, na sprawiedliwości społecznej oparty kulturalny naród.*

Michał Jagiełło



książki

**Teizm w aspekcie paradyg-
matu nauki**

ks. Józef Życiński

*Teizm i filozofia
analityczna*

SIW Znak, Kraków 1985

W rok po ukazaniu się nakładem Społecznego Instytutu Wydawniczego Znak ważnej książki Iana Barboura „Mity, modele, paradygmaty” (1984) mamy następną pracę poruszającą temat związków nauki z religią, filozofii z teologią. Podjął go ks. Józef Życiński w książce „Teizm i filozofia analityczna”. Filozofia analityczna wraz z pokrewnym, chociaż różnym w istotnych szczegółach pozytywizmem logicznym to jedna z najbardziej wpływowych i jednocześnie najmłodszych szkół we współczesnej filozofii. Precyzyjny język, matematyczno-logiczna ścisłość w rozwiązywaniu problemów, krytyczny zazwyczaj stosunek do wiedzy spekulatywnej – to główne atuty przedstawicieli tego kierunku myślenia. I pomimo załamania się większości podstawowych tez analityków i filozofów związanych z tzw. Kołem Wiedeńskim, zainicjowany przez nich ruch zainspirował proces rewizji i obrony problematyki filozofii klasycznej. Naturalną kolejną rzeczą krytyka metafizyki spowodowała jej przekształcenie i odrodzenie.

Ks. J. Życiński podjął próbę przedstawienia pozycji teizmu w kontekście założeń filozofii analitycznej. Nie wdając się w szczegółowe rozważania dotyczące różnic w poglądach poszczególnych filozofów z nurtu analizy i pozytywizmu logicznego, nakreśla syntetyczny obraz stosunku analityków do problematyki związanej z tzw. dyskursem teistycznym czy filozofią Boga. Jednocześnie ogranicza się do intelektualnej składowej teizmu, pomijając z założenia pozaracjonalne elementy tego kierunku (np. nieodłączne dla wszystkich religii formy rytualne i kultowe). Ks. Życiński stara się wykazać prawomocność poznawczą filozofii klasycznej obejmującej metafizykę i filozofię Boga, ukazując analogie pomiędzy poznaniem naukowym i metafizycznym i polemizując z poglądem zważającym rolę teizmu do realizacji psychicznych determinowanych genetycznie potrzeb człowieka. Wraz z oszałamiającymi sukcesami biologii i fizyki filozofia Boga znalazła się w defensywie. Teizm stał się obiektem ostrzejszych ataków. Jest to zjawisko naturalne i sędzę, że korzystne dla filozofii. Konstruktyną krytyka stymuluje rozwój i w ciągu ostatnich lat dyskurs teizmu stał się tematem cenionym a nawet popularnym w środowiskach naukowych całego świata.

Czy filozofii Boga odpowiada transcendentna rzeczywistość – ten problem był, jest i będzie przedmiotem sporów. W pierwszej części książki ks. Życiński rozważa epistemologiczne założenia teizmu w perspektywie filozofii analitycznej. Przedstawia historię prób podjętych przez pozytywistów i analityków, dążących do skonstruowania idealnego, jednoznaczne-

go języka, w którym nie byłoby miejsca na nieprecyzyjne wywody metafizyczne. Gdy te koncepcje okazały się nierealne, Wittgenstein ogłosił teorię, w ramach której język stosowany w metafizyce stał się jednym z wielu równouprawnionych, nieredukowalnych do siebie języków. Postulowane sprowadzenie dyskursu teizmu do poziomu gier językowych jest jednak ominięciem głównego problemu – problemu rzeczywistości transcendentnej. Filozofowie podejmujący problematykę filozofii Boga wielokrotnie próbowali wprowadzić do analiz kryteria weryfikacji. Jak dotąd wysiłki te kończą się fiaskiem, a proponowane rozwiązania oprócz braków formalnych rażą sztucznością. Różne wersje zasady falsyfikacji, która rozbudziła nadzieję na uporządkowanie epistemologii, okazały się niemożliwe do pełnego zastosowania nawet w naukach przyrodniczych (prawa statystyczne nie podlegają falsyfikacji). Kluczową sprawą dla uprządkowania dyskursu teizmu jest zaakceptowanie sensowności metafizyki. Dla zwolenników różnych odmian realizmu naiwnego, według których doświadczenie jest adekwatnym poznaniem rzeczywistości, metafizyka sprowadza się do mniej lub bardziej eleganckiego, ale pustego pod względem poznawczego systemu. Ten typ realizmu jest pod względem epistemologicznym nie do przyjęcia. Wydaje się regułą, że im poważniejszy (w sensie złożoności ontycznej) problem, tym mniej radykalne stają się reguły metodologiczne, umożliwiając szereg rozwiązań o zbliżonym stopniu pewności. Tylko niektóre makroskopowe zjawiska dają się interpretować prawie jednoznacznie. Totalna krytyka

metafizyki jest trudna do przeprowadzenia, tym bardziej że systemy metafizyczne są zazwyczaj diametralnie różne. Każda szeroka interpretacja rzeczywistości jest pewną metafizyką. Inna jest jednak metafizyka Teilharda, inna Monoda, Heideggera czy Hegla. Próba wyeliminowania problematyki filozofii klasycznej z rozważań naukowych jest równie nierealna jak niepotrzebna.

Czy teizm jest podatny na testowanie empiryczne? Na pewno nie w taki sposób, w jaki testuje się wyniki nauk doświadczalnych. Jeżeli jednak rozważamy możliwości testowania metafizyki teizmu i metafizyki ateizmu – to są one dokładnie takie same. Klasyczny test empiryczny nie jest miernikiem prawdziwości twierdzeń. Metodologia współczesna zakwestionowała chyba ostatecznie tezę o możliwości stosowania w nauce jednej tylko prawomocnej metody. Marzenia pokoleń filozofów poszukujących *mathesis universalis* pozostały prawdopodobnie marzeniami. Stosowanie jednej, zawsze w znacznym stopniu arbitralnie przyjętej metody, prowadzi nieuchronnie do zwężenia i tak ograniczonych horyzontów poznawczych. Zwiększenie wewnętrznej spójności nauki przez drastyczne zastosowanie brzytwy Ockhama doprowadza do wiedzy pełnej – o niczym. W praktyce, co potwierdza historia nauki, każda teoria obejmuje tylko pewien fragment rzeczywistości. Właśnie z powodów metodologicznych próby empirycznego testowania teizmu nie mogą doprowadzić do rozstrzygnięcia o dużym stopniu pewności. W dyskursie teizmu składowa subiektywna jest znacznie większa od nieobiektywnych elementów w poznaniu przyrod-

niczym. Podobnie przed założenia o charakterze aksjologicznym są bardziej wyeksponowane w rozważaniach metafizycznych (niezależnie od tego, czy jest to metafizyka teizmu, czy ateizmu).

Druga część książki ujawnia analogie pomiędzy paradygmatem nauki i paradygmatem wiary. Ks. Życiński ukazuje załamywanie się pozornie pewnych teorii, które ze względu na swoją zmatematyzowaną strukturę wydawały się niemożliwe do zakwestionowania. Okazuje się, że nawet podstawowe problemy matematyki są rozwiązywane w oparciu o przyjęte a priori założenia epistemologiczne i ontologiczne. Grzechy metafizyki nie są więc obce rozważaniom zupełnie innego typu. Wszystkie typy poznania mają poziom metateoretyczny. W analizach cząstkowych w obrębie danego systemu może być on nie uwzględniany – wystarczy tylko poruszać się zgodnie z przyjętymi regułami wstępnymi. Przechodząc do podstaw systemu wychodzimy na poziom metateoretyczny, który w ramach tego systemu nie może być uzasadniony. Nauka jest zgodna także co do istnienia względnych i niepewnych elementów wiedzy przyrodniczej.

Ostatnia część książki – to kontrowersje wokół pojęcia racjonalności. Niewątpliwie warunkiem koniecznym do racjonalnej interpretacji rzeczywistości jest przyjęcie realności istnienia świata. Wbrew pozorom problem nie jest banalny. Ks. Życiński wprowadza nas w skomplikowane spory związane z pojęciami realizmu ontologicznego i epistemologicznego. Nie wystarczy, śladem Moore'a, wznieść ramię i stwierdzić: „Oto ręka”. żeby dowiedzieć jej realnego istnienia. Przyję-

cie realności świata jest zawsze aktem wiary. Żyjąc i działając przyjmujemy realne istnienie świata i możliwość jego poznawania, niezależnie od tego, czy czynimy to w sposób zreflektowany, czy nie. Realizm nasz ma jednak charakter hipotetyczny. Racjonalność świata jest dla człowieka zagadką, wyzwaniem i pocieszeniem. Czy zastosowanie zakładu Pascala jako kryterium racjonalnej pragmatyczności może być pomocne w poszukiwaniach i w zwątpieniach? Tylko do pewnego stopnia – i tutaj wchodzi w grę przyjęte uprzednio przedzałożenia. Każdy wybór postawy filozoficznej jest przynajmniej częściowo wyborem aksjologicznym. Człowiek to nie tylko animal rationale, lecz także (a może przede wszystkim) animal axiologicum.

„Teizm i filozofia analityczna” jest książką trudną. Wymaga co najmniej podstawowej znajomości problematyki filozoficznej i specyficznych dla niej terminów. Lektura innych książek Józefa Życińskiego na pewno ułatwia zrozumienie omawianej przeze mnie pracy. Jednak mimo atrakcyjnego tematu i tytułu, książka ta została we mnie uczucie niedosytu. Oczekiwałem, że znajdę w niej więcej analiz z zakresu dyskursu teizmu, szczególnie w aspekcie chrześcijaństwa. Analizę stanu nauki współczesnej i jej statusu poznawczego ks. Życiński przeprowadzał już wielokrotnie w innych swoich publikacjach. Ale są to tylko moje osobiste odczucia. O treści i formie książki decyduje autor.

Niewątpliwie „Teizm i filozofia analityczna” to pozycja wydana w odpowiednim czasie. (...) Marzeniem oficjalnie dominującej w Polsce ideologii jest sprowadzenie teizmu do

poziomu irracjonalnych potrzeb kulturalnych pewnej części naszego społeczeństwa. A zatem problem religioznawstwa wprowadzanego do programu szkół średnich nie jest, jak to sugerują czynniki oficjalne, problemem sztucznie tworzonym przez hierarchię kościelną. Dobrze więc, że mamy książkę ks. Józefa Życińskiego i wspomnianą wcześniej pracę Barboura.

Pod koniec września usłyszałem w dzienniku telewizyjnym wypowiedź młodzieńca mówiącego (cytuję z pamięci) o *możliwości pełnego wyjaśnienia rzeczywistości w kategoriach marksizmu i fragmentarycznym traktowaniu świata w ciężkiej filozofii niemieckiej i lekkiej francuskiej*. Cóż, dogłębna to analiza dorobku tradycji filozoficznej Niemców i Francuzów. Myślę, że książka ks. Życińskiego zainspiruje agnostyka do dalszych wysiłków i być może wskaże mu nowe horyzonty poszukiwań. Człowiek wierzący, o ile ma kompleks „nienaukowości” teizmu, dostrzeże, że nie jest irracjonalnym dziwakiem w świecie bezdusznej materii. Ateista stanie przed problemem: jak racjonalnie uzasadnić ateizm nie używając słowa „wierzyć” stosowanego w paradygmatach „nienaukowych”. A młody intelektualista z DTV chyba tej książki po prostu nie przeczyta – Niemiec Marks wyjaśnił mu (ciężko?) już wszystko.

Jan Pleszczyński

Czytać i rozumieć

Clive Staples Lewis

Odrzucony obraz *Wprowadzenie do literatury* *średniowiecznej i renesansowej*

Inst. Wyd. Pax, przełożył Witold Ostrowski, Warszawa 1986

Czytelnik polski otrzymał książkę niezwykłą, książkę-unikat. *Choć nie przekracza ona objętością przeciętnej powieści* – pisze jej tłumacz, prof. Witold Ostrowski – *jest kopalnią i skarbcem niemal nie znanej w Polsce wiedzy o wszechświecie w rozumieniu ludzi średniowiecza i renesansu, wyłożonej dostępne, przejrzyste i zwięzłe z podaniem źródeł i cytatów z nich*. Dzieło to stanowi *pomoc naukową dla młodych (i nie tylko młodych) badaczy i studentów różnych starszych kultur i literatur europejskich, nie tylko anglistów, lecz także innych neofilologów oraz polonistów*. Każdy, kto je pozna, będzie czytał z zupełnie nowym, głębokim zrozumieniem „*Boską komedię*” *Danteo, Boccaccia, Reja, Ariosta i innych*. Do tych innych, nie wymienionych przez tłumacza autorów, musimy też zaliczyć Johna Donne’a, którego poezję udostępniło nam niedawno Wydawnictwo Literackie w dwujęzycznej edycji z przekładami Stanisława Barańczaka oraz Johna Milтона (drugie wydanie „*Raju utraconego*” w przekładzie Macieja Słomczyńskiego ukazało się w 1986 r.).

Sądzę, że powyższa charakterystyka przekonuje, dlaczego warto omawianej książce poświęcić nieco uwagi. Postaram się uzasadnić, jakie znaczenie może mieć dla polskiego

czytelnika to dzieło osadzone bez reszty w kulturze anglosaskiej. Na początek jednak zwróćmy uwagę na autora. Clive Staples Lewis (1898–1963) znany jest u nas dzięki miesięcznikowi „Znak” oraz wydawnictwu Pax jako bezkompromisowy, a przy tym mądry obrońca prawd wiary i moralności chrześcijańskiej. apologeta w najszlachetniejszym znaczeniu tego słowa (por. choćby ostatnio u nas wydane eseje „Bóg na ławie oskarżonych” – Pax 1985). Niemniej cenić należy Lewisa jako autora baśni i utworów fantastycznych. Biorąc do ręki „Odrzucony obraz” poznajemy trzecie jakby oblicze C. S. Lewisa – wybitnego literaturoznawcy i erudyty, profesora Oxfordu i Cambridge, gdzie wykładał angielską literaturę średniowieczną i renesansową, a przy tym znakomitego popularyzatora tej literatury. Warto więc z kolei uzmysłwić sobie, jak sytuuje się jego książka na tle innych dzieł dotyczących średniowiecza, udostępnionych dotąd polskiemu czytelnikowi.

„Odrzucony obraz” to próba opisu *harmonijnego umysłowego modelu wszechświata*, który wyrósł ze starożytności, był wszechobecny w świadomości ludzi średniowiecza i przetrwał do Kopernika i Galileusza, a w swym wyrazie literackim aż do Johna Donne’a i Johna Milтона. Czym różni się średniowieczno-renesansowy model świata opisany przez Lewisa od modeli zawartych w takich dziełach, jak „Jesień średniowiecza” Johana Huizingi (wyd. polskie – 1961), „Kultura średniowiecznej Europy” Jacquesa Le Goffa (wyd. polskie – 1970), „Kategorie kultury średniowiecznej” Arona Guriewicza (wyd. polskie – 1976) czy wreszcie

„Kultura Polski średniowiecznej. X–XIII w.” pod red. Jerzego Dowiata (1985)? Wszystkie wymienione dzieła również starają się odtworzyć średniowieczny „model świata”. Wszystkie mogą w mniejszym lub większym stopniu być zaliczone do dyscypliny zwanej historią mentalności, której – jak pisał Antoni Czyż („PP” nr 12/1985) – *chodzi o zrekonstruowanie struktur myślowych, które określały życie badanej zbiorowości. Chodzi o proste pytania: Jak myśleli ludzie danej epoki? Jaki obraz świata wytworzyła sobie ta zbiorowość? W jakich kategoriach ujmowano rzeczywistość i wyrażano wiedzę o niej? Jaka była – ta nie w pełni uświadamiana – wizja kosmosu i miejsce człowieka w nim?*

Wydawać by się mogło, że na te pytania odnośnie do średniowiecza odpowiedzieli cytowani historycy. Po lekturze pracy Lewisa widać wyraźnie, że odpowiedź **HISTORYKA** musi być uzupełniona odpowiedzią **FILOLOGA** – tym bardziej że historyk zajmuje się głównie mentalnością całej zbiorowości, a ponadto *wyobrażeniami o świecie nie zawsze uświadomionymi*; filolog natomiast, badając model świata zawarty w tekstach literackich, zajmuje się raczej mentalnością elit i wyobrażeniami uświadomionymi. W tym miejscu prof. Lewis na pewno by zaprotestował – on używa w swej książce kategorii *ludzie średniowiecza*. Jest to jednak – jak sądzę – kategoria zbyt szeroka, gdy opisuje się model świata, którego najpełniejszym wyrazem były „Summa teologiczna” św. Tomasza z Akwinu i „Boska komedia” Dantego. Po syntezach historyków – Le Goffa czy Guriewicza – otrzymaliśmy syntezę filologa. On jednak jest władny opisać raczej

tylko model świata tej grupy, którą Jacques Le Goff określił jako *inteligencję w wiekach średnich* („Les Intellectuels au Moyen Age” – zob. jego książkę pod tym tytułem – wyd. polskie 1966). To pozorne zwiększenie możliwości badawczych filologa otwiera jednak na ograniczonym odcinku jego badań niezmiernie szeroką perspektywę pozwalającą poznać mentalność ludzi wykształconych w średniowieczu, będącą rezultatem **LEKTURY**.

Lewis odkrywa sprawy mało u nas znane: pisze, **CO** czytali średniowieczni „inteligenci” i **JAK** czytali. Na wstępie rozdziału III, otwierającego zasadniczą część wywodu autorskiego, dowiadujemy się, które dzieła okresu klasycznego są niezbędne: by zrozumieć literaturę średniowieczną. Znajomość Biblii, dzieł Wergiliusza i Owidiusza jest konieczna do właściwego odczytania literatury europejskiej – tak średniowiecznej, jak i renesansowej. O tych dziełach Lewis nie pisze, zakładając ich znajomość u czytelnika. Jest to pierwsza okazja, by ów czytelnik zrobił „rachunek sumienia” i uświadomił sobie, na ile zna te trzy źródła europejskiej kultury.

W podrozdziale A. „Somnium Scipionis” Lewis wykłada, jakie znaczenie dla literatury średniowiecznej miał „Sen Scypiona” – wizja kończąca utwór Cicerona „De republica”. Jednak pierwsze zdanie tego podrozdziału musi wstrząsnąć współczesnym „wykształconym” czytelnikiem studiującym Lewisa: *Jak każdy wie, platońska „Politeia” („Rzeczpospolita”) kończy się opisem życia po śmierci*. Czy istotnie „każdy wie”? Autor uważa, że każdy powinien wiedzieć. Podrozdział o „Somnium Scipionis”

z wielką erudycją, ale i swadą ukazuje, co zawdzięczają autorzy starożytni i średniowieczni „Snowi Scypiona” i w jak przedziwny, im tylko chyba dozwolony (!) sposób, interpretują Cicerona posługując się z jednej strony Platonem, z drugiej – myślą chrześcijańską. W równie finezyjny sposób pisze Lewis o średniowiecznej lekturze Lukana, Stacjusza, Klaudiana i Apulejusza.

Rozdział IV traktuje o recepcji utworów starożytnych z lat 205–533, czyli epoki, która dała początek charakterystycznie średniowiecznej formacji umysłowej. /.../ W ciągu tych stuleci wiele z tego, co było pochodzenia pogańskiego, zostało nieusuwalnie wbudowane w Model. Najbardziej interesujące w tym rozdziale jest chyba zwrócenie uwagi na to, jak niewielka przepaść istniała wówczas między piszącymi „inteligentami” pogańskimi i chrześcijańskimi. *Ludzie kulturalni po obu stronach mieli to samo wykształcenie, czytali tych samych poetów, uczyli się tej samej retoryki. /.../ Przywódcy po obu stronach byli monoteistami. /.../ Piętno wyrzeczenia się świata, ascezy i mistyki znaczyło najwybitniejszych pogan nie mniej niż ich chrześcijańskich przeciwników. /.../ pisarz mógł szczerze tworzyć wiele rzeczy do przyjęcia zarówno dla wielu czytelników chrześcijańskich, jak i pogańskich.*

Na tym tle kulturalnym jasno widać, że Boecjusz, po Plotynie największy myśliciel owego okresu, mógł być zarówno autorem przypisywanych mu dzieł teologicznych, jak i słynnej książki „O pocieszeniu, jakie daje filozofia”. Lewis dowodzi, że Arystotelesowskie rozróżnienie między dyscyplinami zaważyło na tym, iż

jedne dzieła pisano *religijnie*, a inne – nawet gdy ich przedmiotem były (jak u Boecjusza) sprawy *ostateczne* – *filozoficznie*. Dzięki Lewisowi dowiadujemy się, jak wyglądał średniowieczny proces lektury Boecjusza. Nawet gdy nie znamy cytowanych dzieł Chaucera, Szekspira czy Wincentego z Beauvais, możemy z przyjemnością śledzić przedziwne sposoby „przyswajania” Boecjuszowego arcydzieła. *Jeszcze około dwustu lat wstecz* – pisze Lewis – *byłoby, myślę, trudno znaleźć w Europie wykształconego człowieka, który by tego dzieła nie kochał. Zasmakować w nim, to niemal naturalizować się w średniowieczu*. To kolejny punkt naszego rachunku sumienia: czy próbowaliśmy kiedyś zasmakować w dziele Boecjusza?

Wydaje się, że w tym rozdziale najbardziej interesujący jest jednak podrozdział o Chalcydyszu – autorze niepełnego tłumaczenia „Timajosa” Platona i o wiele dłuższego doń komentarza. Współczesnemu czytelnikowi „Timajosa” (wydanego w 1986 r. przez PWN w nowym przekładzie Pawła Siwka) trudno jest uwierzyć, co wyczyniał ów komentator z tym dialogiem Platona. *Tłumacząc tak wiele z „Timajosa” i w ten sposób przekazując go stuleciom, w których znano niewiele poza tym z Platona, Chalcydysz określił to, co imię Platona miało w pierwszym rzędzie oznaczać w ciągu średniowiecza*. Chciałoby się w tym miejscu wykrzyknąć za Eneaszem: *Horresco referens* – Drzę, opowiadając to („Aeneis”, Lib. II, s. 204).

I jeszcze Pseudo-Dionizy. Okazuje się, że to właśnie jego dzieło „O hierarchii niebieskiej” ustaliło hierarchie aniołów uznane przez Kościół: Serafiny, Cherubiny i Trony to pierwsza

hierarchia. Panowania i Cnoty – druga. Księstwa, Archanioły i Anioły – trzecia.

W kolejnym podrozdziale Lewis opisuje sprawy najbardziej może fascynujące. Na początku dowiadujemy się, jak ludzie średniowiecza wyobrażali sobie Niebiosy – części wszechświata, ich działania i ich mieszkańców. Fakty przytoczone przez autora – zainteresowanych szczegółami odsyłam do książki – *umożliwiają nam pełniejsze wejście w świadomość naszych przodków przez uświadomienie sobie, jak taki wszechświat musiał działać na tych, którzy weni wierzyli*. Przypomnę muszę, że z pewną zazdrością czytałem takie oto słowa C. S. Lewisa: *Groza Pascala wobec „le silence éternel de ces espaces infinis” nigdy nie wstąpiła w umysł Daniego. Jest on jak człowiek oprowadzany po ogromnej katedrze, a nie jak ktoś zagubiony na bezbrzeżnym morzu*. Albowiem „przestrzeń” w nowoczesnej astronomii może wzbudzać grozę albo oszołomienie, lub nieokreśloną zadunę; sfery starej astronomii przedstawiają nam przedmiot, na którym umysł może spocząć; przytłaczający w swej wielkości, ale zadowalający harmonią. Dopiero po lekturze tego rozdziału książki Lewisa głębiej zrozumiałem, na czym polega tragizm zawarty w takich oto słowach utworu „First Anniversary” Johna Donne’a: *And new Philosophy calls all in doubt, / The Element of fire is quite put out; / The Sun is lost, and th’earth, and no mans wit / Can well direct him where to looke for it* (I nowa filozofia podaje wszystko w wątpliwość, żywioł ognia jest całkiem zgaszony; Słońca nie ma, Ziemi również i rozum żadnego człowieka nie skieruje go tam, gdzie należy

ich szukać – tłum. P.W.: utworu tego nie ma niestety w polskim wydaniu poezji Donne'a).

Dowiadujemy się z „astronomicznego” rozdziału rzeczy bezcennych – o stosunku ówczesnego Kościoła do astrologii, o cechach przypisywanych planetom, o tym, że powietrze było *przyrodzonym miejscem* demonów, a kosmiczne sfery miały *duże*.

W rozdziale o Ziemi Levis obala mylnie pojęcia o tym, że ludzie średniowiecza uważali, iż Ziemia jest płaska. Ziemia była uważana za kulę, a to, co my nazywamy grawitacją, nasi przodkowie określali jako *przyrodzoną skłonność*. Dowiadujemy się też, że średniowieczna praktyczna zoologia nie miała nic wspólnego z bestiariami. Pisana zoologia owych czasów to bowiem znów – tak jak filozofia i astronomia – podążanie za Księgą: liczne urywki z Biblii, Cyce-rona, Horacego, Pliniusza i Lukana nabierają charakteru autorytatywnych stwierdzeń.

C. S. Lewis przekazuje nam bezcenną wiedzę o tym, jak wyglądała średniowieczna nauka o duszy ludzkiej – rozumnej, zmysłowej i wegetatywnej. Z kolei dusza i ciało były połączone ze sobą... gwoździkiem, *subtelny* „*gumphusem*”, który oczywiście też wywodzi się z Księgi – z Platona. W ciałach ludzkich łączą się żywioły, by tworzyć humory, czyli „wilgotności” – ich proporcje stanowią o temperamencie człowieka, który może być np. cholerykiem czy melancholikiem.

Kolejny, niebagatelny składnik Modelu średniowiecznego to sposób widzenia przeszłości ludzkiej. To, co pisze Lewis, nie stanowi jakiegś rewelacji, ale przecież zawsze warto przy-

pomnieć sobie, że cała przeszłość po Adamie była wówczas przedstawiana w terminach własnej epoki. Lewis ukazuje, w jaki sposób to spojrzenie znalazło swe miejsce w literaturze średniowiecznej. Krótki rozdział o siedmiu sztukach wyzwolonych dopełnia obrazu całości Modelu. Szczególnie cenne – również dla lepszego zrozumienia ówczesnej literatury – są tu uwagi o funkcjach średniowiecznej retoryki.

Trudno sobie wyobrazić, że całe to bogactwo bezcennych informacji i interpretacji zawarte zostało na 140. stronicach niewielkiej książki. Wydawca zadbał o to, by w polskiej edycji znalazł się „Mały słownik autorów brytyjskich” – niezbędny dla czytelnika słabiej zorientowanego w literaturze angielskiej.

Książka prof. C. S. Lewisa jest ważna nie tylko jako dopełnienie wiedzy historycznej o średniowieczu wiedzą filologiczną, jako zbiór subtelnych i wspaniale przekazanych analiz średniowiecznych i renesansowych tekstów literackich, filozoficznych oraz naukowych. „Odrzucony obraz” powinien przede wszystkim stać się WYRZUTEM SUMIENIA dla wszystkich tych, którym nieobca jest sprawa przetrwania kultury opartej głównie nie na taśmie filmowej i kasecie wideo, ale na KSIĄŻCE. „Odrzucony obraz” to niezbędne kompendium wiedzy napisane po to, byśmy mogli zrozumieć literaturę średniowieczną i renesansową, dzieła Dantego, Reja, Kochanowskiego, Donne’a i Milтона. Musimy sobie bowiem uświadomić, że – jak pisał niedawno jeden z filologów klasycznych – *złudzeniem jest przeświadczenie, że odczytywać słowa znaczy czytać* (J. Axer, „Czytać i nie

rozumieć. Lektura bez znajomości tradycji literackiej", „Przegląd Humanistyczny" 1984, nr 11/12). Czytać naprawdę można dopiero wtedy, gdy zna się tradycję literacką.

Wiem – pisał w Przedmowie C. S. Lewis – *że istnieją tacy, co wolą nie wychodzić poza wrażenia, choćby przypadkowe, które stare dzieło wywiera na umysł, i przystępują do niego z czysto nowoczesną wrażliwością i nowoczesnymi pojęciami. /.../ Nie spieram się z ludźmi, którzy w tym duchu podchodzą do przeszłości. Mam nadzieję, że nie będą się spierać ze mną. Ale pisałem dla innych. Literatura, szczególnie literatura dawna, to pewien szyfr, którego znaki ukształtowała tradycja (Axer). Książka C. S. Lewisa jest jednym z kluczy pomagających nam odczytywać ten skomplikowany szyfr w sytuacji, gdy grozi nam to, że zostaniemy kulturowymi analfabetami. Jakże /.../ trudno – pisze Jerzy Axer – interpretować sformułowania Dantego z nie znającymi Wergiliusza; analizować technikę dramatyczną Szekspira wobec publiczności nieświadomej mechanizmów Senecańskiego dialogu; objaśniać „Treny” Kochanowskiego tym, którzy nie słyszeli o klasycznych toposach konsolacyjnych. Bo nie pojmuje celów, jakie stawiał sobie w wykładzie święty Augustyn, kto nie zna dziedzictwa Cyserona; nie bardzo wie, o co chodzi Długoszowi niedbały czytelnik historyków rzymskich; nie ocenia francuskiej Plejady, kto nie obcował z antyczną liryką. Taką listę można by wydłużyć niemal w nieskończoność. Może ona jednak stać się krótsza, gdy sięgniemy do książki C. S. Lewisa.*

W rozdziale II pisze on: *Środki masowego przekazu, które mamy za*

*naszych czasów i które stworzyły popularny scjentyzm – karykaturę prawdziwych nauk – nie istniały. Ignoranci byli wtedy bardziej świadomi swojej ignorancji niż teraz. Ignorancja w dziedzinie nauk ścisłych idzie obecnie w parze z postępującym analfabetyzmem w dziedzinie kultury duchowej, której produkty są nam podawane w formie lekko strawnej papki serialowo-telewizyjnej. Czy coś się jeszcze da uratować? Wergiliusz przypomina nam, że *fugit irreparabile tempus*, czas ucieka bezpowrotnie (Georg. 3.284).*

Na domiar złego okazuje się, że już i edytorzy arcydzieł literatury światowej uważają, iż współczesnemu czytelnikowi potrzeba dostarczyć lektury „brykopodobnej”. Można jeszcze zrozumieć, że szkolne wydanie „Iliady” składa się ze streszczeń przeplatanych fragmentami oryginalnego tekstu. Skandalem jednak jest – nazwijmy rzecz po imieniu – okaleczone wydanie „Boskiej komedii” w zasłużonej dla polskiej kultury serii „Biblioteka Narodowa” (zob. np. wyd. II, Wrocław 1986, nakład – 100 tysięcy egzemplarzy!). W tym wydaniu nie tylko tzw. fragmenty „doktrynalne”, filozoficzno-teologiczne (które rzekomo są mniej wartościowe i nie przemawiają do uczuć i myśli człowieka XX wieku!!!), ale nawet całe pieśni (sic!) „Boskiej komedii” są tylko... STRESZCZONE. W „Odrzuconym obrazie” czytamy takie zdanie: *Kilka zdumiewających wierszy z „Paradiso” (XXVIII, 25 i n.) wyrzycie to w mózgu na zawsze* – nie nam, niestety, skazanym na lekturę polskiej edycji „Boskiej komedii”. Kilku innych fragmentów, którymi tak zachwyca się Lewis, pol-

ski czytelnik również po prostu nie może przeczytać.

Curiosum edytorskie „Biblioteki Narodowej” jest smutnym „znakiem czasu” i w tym charakterze zajmuje „godne” miejsce obok najnowszej edycji „Estetyki starożytnej” W. Tarkiewicza („Arkady” 1985) – uzupełnionej w stosunku do ostatniego wydania za życia autora o ilustracje (żyjemy w kulturze obrazkowej!), ale pozbawionej tekstów estetycznych w ich oryginalnym brzmieniu łacińskim i greckim (czyżby wydawnictwo chciało przyspieszyć śmierć filologii?).

Bądźmy jednak dobrej myśli i nie dajmy się zastraszyć wydawniczej polityce faktów dokonanych. Książka C. S. Lewisa daje nam – wbrew przeciwnościom – szansę odkrycia i zrozumienia duchowych bogactw dawnej literatury, daje klucz do niej. Weźmijmy ten klucz po to, by – zgodnie z postulatem zawartym *implicitie* w cytowanym artykule Jerzego Axera – móc CZYTAĆ I ROZUMIEĆ.

Piotr Wilczek

Mickiewicz wśród Towiańczyków

Konrad Górski

Mickiewicz – Towiański

Państwowe Wydawnictwo Naukowe,
Warszawa 1986, ss. 172, 2 nłb.

Konrad Górski to jeden z tych badaczy historii literatury polskiej, którzy poświęcili życie pracy nad

twórczością Mickiewicza. W tym miejscu wystarczy przypomnieć dwie jego szczególnie ważne zasługi: redakcję monumentalnego „Słownika języka Adama Mickiewicza” i krytyczne opracowanie „Pana Tadeusza” w ramach „Dzieł wszystkich”, wydanych – niestety tylko częściowo, zabrakło bowiem edytorów, którzy mogliby przygotować kolejne tomy – przez Ossolineum¹. Te dwa dzieła – owoc pracy lat kilkudziesięciu – zapewniły Górskiemu jedną z czołowych pozycji w mickiewiczologii wszech czasów.

Książka Konrada Górskiego „Mickiewicz – Towiański” ma przynieść, jak pisze autor (s. 9), nowe oświetlenie znanych już faktów. Nie jest oparta na odkryciach archiwalnych. Wykorzystuje przede wszystkim abecadło mickiewiczologów – „Kronikę życia i twórczości Mickiewicza”, a także inne opracowania historyczno-literackie. Na marginesie można zauważyć, że sprawa towiańszczyzny nie jest bynajmniej jeszcze od strony materiałowej zamknięta. Niedawne wydanie „Dziennika Sprawy Bożej” Seweryna Goszczyńskiego z kopii przechowywanych w Bibliotece Narodowej² było dużym krokiem naprzód, ale należy sądzić, że wiele nie znanych czy nie docenianych tekstów spoczywa jeszcze w archiwach zagranicznych, przede wszystkim w Archiwum Sprawy w Turynie i w Muzeum Mickiewicza w Paryżu. Pisząc swą książkę Górski nie uwzględnił „Dziennika” Goszczyńskiego – nie był on jeszcze wówczas wydany i musiał być autorowi trudno dostępny. Nie wykorzystał jednak także poświęconych Towiańskiemu prac historyków filozofii i historyków literatury, choć są mu one z całą pewnością znane³.

Sądzą, że zadecydowały o tym główne założenia książki, w której wszystko zdaje się podporządkowane określonej wizji stosunków Brata Adama z Mistrzem Andrzejem.

Wspomniane założenia nie są do końca jasne. Na s. 8 autor po narzekaniach, że nawet historycy literatury nie znają faktów, na których oparł swą książkę, stwierdza: *Dotychczasowi historycy towiańszczyzny ograniczali się do ogólnych zarysów rozwoju tego ruchu, nie wdając się w szczegóły, nie kreśląc konkretnego obrazu codzienności w życiu tego grona. Trzeba sobie uświadomić powiązania wewnętrzne między zdarzeniami i ludzkimi reakcjami na nie, aby się zorientować w tej płataninie stosunków, dążeń i fantastycznych wyobrażeń o świecie*. Na s. 41 czytamy zaś: *Nie zamierzam pisać w niniejszej pracy szczegółowej historii Koła. Zrobili to inni*. Szczegółowa historia Koła miałaby więc jednak istnieć? Nie wdając się w spory na ten temat, spróbuję przyjrzeć się najpierw, w jaki sposób Górski pisze o Towiańskim. Mimo bowiem trzykrotnych deklaracji autora (s. 7, 79, 167), że w książce ważny jest Mickiewicz, kim zaś naprawdę był Towiański nie jest istotne, portret Mistrza Andrzeja został tu zarysowany bardzo wyraziście.

Kończąc książkę parafraza „Świtezianki”: *Kim był Mickiewicz – Ofiarą błędu, / A kim Towiański? Ja nie wiem – świadczyć ma o wątpliwościach autora co do ostatecznej oceny twórcy Koła: Sprawy Bożej. Przywołując w ostatnim rozdziale pracy fakty z historii włoskiego Koła Towiańczyków (istniejącego notabene do dziś), wskazuje Górski na pewne pozytywne jego działalności. Oczywiście jednak nie*

późny, włoski okres „służby” Towiańskiego jest w książce istotny. Kim zaś był Towiański, gdy organ... zował Koło paryskie. Górski wie. Jego książka nie jest pod tym względem oryginalna. Stanowi nie pierwsze i nie ostatnie zapewne, oskarżenie Mistrza Andrzeja.

Wiedział Towiański, że posiada skuteczne sposoby oddziaływania na innych i duszoznawczą intuicję (s. 11–12). Był wybitnym duszoznawcą praktycznym, umiejącym natychmiast wyczuć, co w danej chwili ktoś przeżywa i jak należy z tym człowiekiem postąpić (s. 125–126). Dlatego też odważał się mówić ludziom – w określonych warunkach – fantasmagorie, które normalnie byłyby nie do przyjęcia (s. 12). Zniewalał wręcz irracjonalnymi fantasmagoriami (s. 76). Grał na sentymentach (s. 106). Chętnie oddziaływał pochlebstwem, ale wprowadzał także terror moralny, jeśli ktoś nie chciał spełniać naznaczonego mu przez Boga posłannictwa (s. 140). Sam uważał się za wysłannika Boga (s. 13–14), szczególnie obdarzonego

¹ *Słownik* ukazywał się w latach 1962–1983 pod redakcją Konrada Górskiego i Stefana Hrabca. Z *Dzieł* wszystkich poza *Panem Tadeuszem* (Wrocław 1969) ukazały się tylko *Wiersze* w opracowaniu Czesława Zgorzelskiego (trzy woluminy: Wrocław 1971, 1972 i 1981), a reszta pewnie się nie ukaze.

² Seweryn Goszczyński, *Dziennik Sprawy Bożej*, oprac. Z. Sudolski przy współpracy W. Kordaczuk i M. M. Matusiak, Warszawa 1984, t. I i II.

³ Myślę o pracach Adama Sikory *Posłannicy słowa: Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz*, Warszawa 1967 oraz *Towiański i rozterki romantyzmu*, Warszawa 1969 i pracy Aliny Witkowskiej, *Adam Mickiewicz w psychologiczno-etycznym teatrze Towiańskiego*, w: *Mickiewicz. Symposium w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, Lublin 1979, s. 271–282.

laskami przez Ducha Świętego (s. 17). Podawał się za tego, który ma przewodzić w podniesieniu świata na wyższy stopień postępu chrześcijańskiego (s. 34). Inni mieli go tylko naśladować, by osiągnąć wewnętrzną doskonałość (s. 15). Takie przeświadczenie o własnej idealności wiązało się z lekceważeniem zasług innych i autoreklamatorską, niewiarygodną hiperbolizacją własnych (s. 83). Wpadał w faryzeizm, gdy starał się podkreślać swą rzekomą religijność (s. 16). Prawdziwe chrześcijaństwo było mu obce: zamiast miłości zaprowadził fanatyzm i nietolerancję (s. 43). Nie umiał zdobyć się na przebaczenie Marii Lemoine, wyrażającej skrucę z powodu fałszu, który umożliwił jej dostanie się do Koła. Potraktował ją niezgodnie z nakazami ewangelicznymi (s. 158). Był bowiem ponad wszystko oświecony żądzą władzy. Środkiem do jej zdobycia był jego osobisty czar, zniewalający otoczenie (s. 160).

Najwięcej dotkliwych razów wymierza autor książki myśli i pismom Towiańskiego. Myśl to bowiem nie-spójna, pisma nieczytelne, źle skonstruowane, banalne. Towiański jest nazywany *prymitywem duchowym* (s. 79), *osobnikiem o ubożuchnym umyśle* (s. 168), *ciasnym zasięgu dróg myślowych* (s. 74), *małej umysłowej pojemności* (s. 20), *człkiem niepiśmiennym, nieksiążkowym* (s. 18 – terminowi przejętemu od Mickiewicza nadaje tu Górski wyraźne pejoratywne zabarwienie). Mickiewiczowska pozytywna ocena codziennych zachowań Mistrza, przysparzających mu zwolenników wśród ludzi nowo poznawanych to *wyidealizowana interpretacja sprytu życiowego, objawiają-*

cego się zawsze w działaniach ludzi o prymitywnej umysłowości (s. 26).

Najwięcej negatywnych cech przypisuje Górski słynnej „Biesiadzie”. Krytykowany jest jej język: *powódź słów, unikająca konkretnego sformułowania, beztreściowe ogólniki* (s. 65). Z treścią nie lepiej: autor mówi o *ubożuchnej zawartości „Biesiady”* (s. 73). To, że Mickiewicz analizował „Biesiadę” podczas prelekcji w Collège de France, pozwala tylko zrozumieć, *jak olbrzymi jest dystans między bogactwem, które dawał z siebie Mickiewicz, i nędznym tekstem, który oficjalnie miał być przedmiotem wykładów IV kursu* (s. 65). Oczywiście, na tle arcydzieła, jakim są prelekcje paryskie, teksty Towiańskiego muszą wypaść bardzo źle, ale czy równie źle byłoby, gdybyśmy porównali je z przeciętnymi tekstami z epoki? Notabene niejasność stylu jest chyba cechą wszelkich pism mistycznych.

Odpowiadając na pytanie o osobowość Towiańskiego w przywołany wyżej sposób, Górski nie popełnia oczywiście żadnego uchybienia. Jego tezy mają potwierdzenie w tekstach czy faktach, do których się odwołuje. Zastanawia tylko, co w postępowaniu Mistrza Andrzeja tak bardzo denerwowało autora, że zdecydował się pisać o nim w sposób tak silnie nacechowany, odgrzebuując przez to pytania, które historycy literatury odkładali już wielokrotnie na bok, nie mogąc znaleźć na nie jednoznacznej odpowiedzi?

Wśród owych pytań koniecznie musi znaleźć się pytanie o powody, dla których Mickiewicz najpierw znalazł się w Kole Sprawy Bożej, ulegając całkowicie wpływom Towiańskiego, a potem nagle Koło to opuścił. Pisze

Górski, że na długo jeszcze przed poznaniem Mistrza Mickiewicz przy-
swoił sobie pewne wyobrażenia o działaniu na człowieka dobrych i złych duchów (s. 27). Opisał je nie tylko w III części „Dziadów”, ale także w wierszu „Widzenie”, powstałym najpewniej w latach 1835–1836. Rosła tęsknota poety za krajem, wyrażona najpełniej w „Epilogu” do „Pana Tadeusza” i w liryku lozańskim „Gdy tu mój trup...” (s. 29). Nadto powracały ciągle wyrzuty sumienia z powodu niewiedzi udziału w powstaniu listopadowym (s. 29).

Towiański mówił o kolumnach duchów jasnych i ciemnych, walczących o panowanie nad światem. Przypisywał sobie funkcję męża *czterdzięci i cztery* z „Widzenia ks. Piotra”. Zapowiadał rychty powrót do kraju. Czynne działanie, jakie zdawało się udziałem Koła, stwarzało Mickiewiczowi szansę odkupienia bierności z okresu powstania. Wreszcie, poeta znalazł się pod wpływem dwóch faktów bezpośrednio nakazujących mu opowiedzenie się za Mistrzem Andrzejem. Pierwszym było tajemnicze uzdrowienie żony, które Górski stara się w swej książce analizować poprzez współczesną wiedzę psychiatryczną (s. 28–29, 122–126). Drugim – widzenie o Towiańskim, o którym czytamy w listach do Jundzillu i Skrzyneckiego (s. 31–32).

Przywołanie powyższych faktów i ich interpretacja przez autora książki pozwala nam dojść do pytania naprawdę istotnego: czy, jak to twierdzili Pigoń i Szpotański w latach trzydziestych⁴, istniała jeszcze jakaś **WYŻSZA RZETELNA WARTOŚĆ**, która porwała Mickiewicza? Górski nie daje na to pytanie odpowiedzi wprost, każe nam

się domyślać, że nie – skoro bowiem przystąpienie do Sprawy jest ukazane wyłącznie w kategoriach błędu i nie-szczęścia (s. 126), nie możemy się spodziewać, aby kryło się za nim coś pozytywnego. Raz tylko wspomina autor, że założenia Koła (ale już po rozłamie), stały się podstawą ideową Legionu włoskiego (s. 105).

Winy Towiańskiego są natomiast opisane jednoznacznie. Towiański ponosi odpowiedzialność nie tylko za to, że Mickiewicz przestał pisać ważne teksty, lecz także za to, iż swą dotychczasową twórczość zanegował. Zmienił także ocenę muzyki Chopina. Przez Towiańskiego stracił katedrę w Collège de France i pogrążył się materialnie, bo od chwili zawieszenia wykładów wypłacano mu tylko pół pensji. Cierpienia zadawane mu w okresie towiańszczyzny wywołały przedwczesną starość fizyczną i psychiczną poety. Wreszcie z winy Towiańskiego miały mu się popsuć ostatecznie stosunki domowe.

I znów fakty mogą być interpretowane na korzyść autora książki. Bo choć inni romantycy starzeli się szybciej niż Mickiewicz, nie mając nic wspólnego z Towiańskim, a dom Mickiewicza stał się dlań nie do zniesienia jeszcze przed przyjazdem Mistrza do Paryża, to jednak obciążenia psychiczne wynikające z przynależności do sekty były z pewnością wielkie. Wspomina natomiast Górski, że z inspiracji Towiańskiego powstały dwa wielkie dzieła kultury polskiej XIX w.: mistyczna twórczość Słowackiego i część prelekcji Mickiewicza.

⁴ Zob. s. 6, 39 i Stanisław Szpotański, *Andrzej Towiański, jego życie i nauka*, Warszawa 1938, s. 17.

Pisze, że poeta ulegał raczej wpływom osobowości niż idei Towiańskiego (s. 73). Rzecz wymaga dokładniejszego zbadania, wydaje się jednak, że nawet słynna wypowiedź Mickiewicza o „Pieśni Legionów”, cytowana w opracowaniach szkolnych, nosi na sobie piętno nauki Towiańskiego, którą Mickiewicz w genialny sposób przetwarza. Podkreślić zresztą należy, że to, co Górski pisze o prelekcjach, należy do najciekawszych fragmentów książki⁵.

Mickiewicz – zdaniem Górskiego – był Towiańskiemu potrzebny tylko po to, by zjednać mu zwolenników wśród emigrantów. W „Biesiadzie” zostaje uznany za proroka (s. 18), pełni rolę Brata Wieszczą, na jego przykładzie widzimy, *do jakich wykończeń może dojść wielki umysł, zniewolony irracjonalnymi fantasmagoriami drugiego człowieka* (s. 76). Gdy Mickiewicz nie jest już potrzebny, Towiański knuje intrygi, by go z Koła usunąć, co się, jak wiemy, udaje. Potem próbuje doprowadzić do pojednania – jest już jednak za późno. Poeta wychodzi spod wpływów Mistrza. Pozostaje dlań jednak Towiański – mimo nie spełnionych oczekiwań – najwyższym autorytetem moralnym (s. 96, 105). Świadczenia z epoki pokazują, że różnice między nimi sprowadzały się raczej do taktyki, niż do generalistów (s. 120).

Przedstawienie Mickiewicza jako ofiary Towiańskiego niejako zdejmuje z niego odpowiedzialność za postępowanie w omawianym okresie zarówno w domu, jak i na forum publicznym. Nie wydaje się to wystarczająco udowodnione. Oto przykład. W przypisie na s. 150 cytuje Górski – za „Kroniką” – fragment listu Lenar-

towicza do Kraszewskiego, zawierający streszczenie urywka pamiętnika Zofii Szymanowskiej (siostry przyrodniej Celiny i żony Lenartowicza). Cytat brzmi: *Zofia widziała tę podłą towianicę i jej z Adamem spółdzone dziecko i zawiera dość ostrą ocenę* Ksawery Deybel. W liście zaś zawarta została ponadto podobna ocena Mickiewicza: */.../ Zofia widziała tę podłą towianicę i jej z Adamem spółdzone dziecko, widziała traktowanie niegodne siostry itd., itd., i czyste wariactwa Wielkiego Człowieka /.../*⁶. Niesprawdzenie cytatu przez autora książki spowodowało mimowolne usunięcie krytycznego wobec Mickiewicza akcentu. W sprawie owego dziecka (odgrzebanej kiedyś przez Boya) Górski stwierdza: */.../ dokumenty, które mogłyby tę sprawę wyjaśnić, coś potwierdzić, a czemu innemu zaprzeczyć, zostały celowo zniszczone, częściowo przez Władysława Mickiewicza, częściowo przez innych. Dla nas jako historyków strata jest niepowetowana, ale pobudki tych, co nie chcieli nadawać tej sprawie rozgłosu, są zrozumiałe i nie mogą zasługiwać na potępienie* (s. 149). Są zrozumiałe – na pewno, ale czy rzeczywiście nie mogą zasługiwać na potępienie?

Spróbuję teraz odpowiedzieć na pytanie, dlaczego autor książki tak bardzo nie lubi Towiańskiego. Otóż Konrad Górski podjął tę pracę dlatego, że chciał lepiej zrozumieć Mickiewicza jako człowieka, który jest mu bardzo bliski. Pragnął pojąć, dlaczego ów człowiek poddał się bezkrytycznie woli innego człowieka, który zostałby może zapomniany przez historię, gdyby nie uległ mu Mickiewicz, Słowacki, Goszczyński... Myślę, że dotknął tu sfery, którą rozumem

objąć jest rudno. Chyba że potraktuje się Towiańskiego tylko jako hochsztaplera. A nie mógł w swej książce Górski ocenić go inaczej, skoro uważał Mistrz Andrzej, że napisanie „Pana Tadeusza” nie jest żadną zasługą przed Bogiem, a Słowackiego potrafił przekonać, że poemat ten jest *ubóstwieniem wieprzowości życia wiejskiego* (s. 79). Tylko że inni też tak o „Panu Tadeuszu” pisali, a wcale nie znajdowali się pod wpływem Towiańskiego. Wydaje się jednak, że autora książki bardzo dobrze rozumieją ci spośród czytelników, którzy z oczywistej prawdy, że Mickiewicz był jednym z największych umysłów w historii Polski, wyprowadzają założenia ważne dla swojej intelektualnej egzystencji, obcują z jego słowem na co dzień, jest ono dla nich istotne osobieście.

Przjrzyjmy się jeszcze kilku spostrzeżeniom zawartym w ostatnim rozdziale książki. Píše Górski: *Czynnikiem społecznotwórczym jest siła charakteru, jest moc ducha. /.../ Po doświadczeniach życia historycznego w naszym stuleciu wiemy, że ta moc nie musi się łączyć z wielkością umysłu. Napoleon był wszechstronnym geniuszem, a Hitler umysłowym prymitywem, ale tajemnica ich oddziaływania na ludzi tkwiła w irracjonalnej potęgce ducha, w jakimś osobistym czarze, który działał w sposób zniewalający na otoczenie. Istnienie tego czaru u Towiańskiego zostało przez różnych ludzi stwierdzone /.../* (s. 159–160).

Powyższe zestawienie Napoleona, Hitlera i Towiańskiego nie jest chyba szczęśliwe, a prowadzi, jak się wydaje, do takiego wniosku końcowego: *Wyszedł wreszcie [Mickiewicz] z tej krainy czarów, ale za jaką cenę. A to*

wszystko dlatego, że jakimś osobnikowi u ubożuchnym umyśle wydawało się, jakoby Bóg powołał go do podniesienia chrześcijaństwa na następny dziejowy stopień po drodze do Królestwa Bożego. Jakoż wiek XX pokazał, jakiegośmy dokonali moralnego postępu. Przyszło stulecie cynicznego podeptania wszelkich norm prawa i etyki, podeptania godności człowieka i niewiarygodnych zbrodni przeciw ludzkości. Stulecie, które dobiegając swego końca, zawiesiło nad głową ludzkości groźbę wojny nuklearnej i wciągnięcia nawet przestrzeni kosmicznej do międzyarodowych porachunków (s. 168). Zdumiewające, jak jednym tchem wypowiada autor sądy na temat spraw tak bardzo od siebie odległych! Czyżby chciał sugerować, że to właśnie takim jak Towiański umysłem, nasze stulecie za wdzięcza swój obecny kształt?

Lektura końcowych partii książki ostatecznie przekonuje, że nie jest ona

⁵ Pisząc: „Wykłady paryskie nie doczekały się u nas historycznoliterackiego opracowania” (s. 73) autor nie wspomina, że stały się one jednak przedmiotem badań mniej lub bardziej związanych z historią literatury. Myślę przede wszystkim o pracach: Andrzeja Walickiego *Filozofia i mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970 i Adama Mickiewicza *Prelekcje paryskie*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. I: 1831–1863, pod red. A. Walickiego, Warszawa 1973, s. 216–272 oraz Wiktora Weintrauba *Profecja i profesura. Mickiewicz, Michelet i Quinet*, Warszawa 1975 i *Prelekcje paryskie jako profecja*, w: *tegoż, Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982, s. 344–432 i Marii Wodzyńskiej *Adam Mickiewicz i romantyczna filozofia historii w Collège de France*, Warszawa 1976.

⁶ Józef Ignacy Kraszewski, Teofil Lenartowicz, *Korespondencja*, do druku przygotował i komentarzem opatrzył W. Dunek, Wrocław–Warszawa–Kraków 1963, s. 183.

opracowaniem naukowym sensu stricte, lecz raczej esejem pisanym z pozycji autorytetu. Jest cenna, bo przybliża nam zapomniane – jeśli zgodzić się z autorem – fakty i włącza się w stare spory, a humanistyka musi być przecież wielką klótnią. Zawiera jednak, jak starałem się pokazać, parę stwierdzeń zbyt ogólnych, opartych raczej na intuicji badacza niż na przekonującej analizie historycznoliterackiej. Z lektury książki – a także z lektury innych publikowanych ostatnio prac poświęconych towiańszczyźnie, świadczących o wzroście zainteresowania tym ruchem – wyłaniają się postulaty dalszych badań i zwłaszcza poszukiwań materiałowych, bez których spory wokół Mistrza Andrzeja mogą zamienić się w spory światopoglądowe badaczy. Na razie najpełniejszą analizą towiańszczyzny pozostaje list Mickiewicza do Mistrza z 12 maja 1843. roku. W książce zaś najcenniejsze jest to, że po raz kolejny potwierdza ona, jak silnie w losie Mickiewicza zakłęta jest wielkość i małość losów Polaków ubiegłego stulecia.

Krzysztof Kopczyński

Jean-Marie Aubert

Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku

IW Pax, Warszawa 1986, ss. 403.

Truizmem wydaje się być dziś stwierdzenie, że Sobór Watykański II, wraz ze swoim hasłem *aggiornamento*, w zasadniczy sposób wpłynął

na życie Kościoła w naszych czasach. Na jego odniesienie do wszystkich spraw ludzkich i całego świata. Inspiracje odnowy soborowej nie ominęły także teologii, w tym i teologii moralnej. Książka J.-M. Auberta jest przykładem posoborowego ujęcia całokształtu problematyki teologiczno-moralnej, jakże odmiennego od tego, które spotykamy w tradycyjnej manualistyce.

Nie jest to książka nowa, gdyż jej francuskie wydanie datuje się na 1976 r. Niemniej jej polska edycja zasługuje na odnotowanie, gdyż niewiele monografii tego typu ukazuje się na naszym rynku księgarskim. Ponadto ujęcie problematyki dotyczącej życia moralnego chrześcijanina, zaprezentowane przez autora, do dziś nic nie straciło ze swej aktualności.

Całość składa się z dwóch tomów, które zasadniczo odzwierciedlają ogólny podział teologii moralnej na teologię moralną fundamentalną i teologię moralną szczegółową. Nie jest to jednak podręcznik, gdyż nie obejmuje wszystkich tematów klasycznego wykładu akademickiego. Na bazie wybranych zagadnień autor nakreśla sytuację chrześcijanina w świecie i pokazuje jego odpowiedzialność za zaangażowanie się w doczesne sprawy w perspektywie realizacji podstawowego celu człowieka, jakim jest jego zbawienie.

Punktem wyjścia rozważań Auberta jest analiza sytuacji egzystencjalnej człowieka wierzącego w kontekście posoborowego otwarcia się Kościoła na świat. Jest to sytuacja nowa w porównaniu z tą, która była charakterystyczna dla Kościoła przed *Vaticanium II*. Autor wychodzi z założenia, że w tej fazie odnowy wielu chrześci-

jan jest zdezorientowanych. Dlatego stawia on przed swoją książką dwa uzupełniające się cele. Pierwszym jest *pomóc wyjść z tej niepewności i stanąć wobec odpowiedzialności, którą niesie wolność* (s. 9). Drugim zaś celem jest *dostarczenie czytelnikowi podejmującemu decyzję pewnych zbiorów wiadomości dotyczących całości obecnych problemów etycznych, które stają przed sumieniem chrześcijańskim* (s. 100). Z tym dualizmem celów koresponduje też dwutomowa struktura książki.

Podstawowym pojęciem, które rządzi tokiem myśli Auberta, zwłaszcza w pierwszym tomie, jest wolność człowieka. Autor mówi o niej w ramach szerszego zagadnienia, mianowicie humanizmu. Humanizm jest kategorią, którą można posługiwać się w rozmaitych znaczeniach. Spotykamy się z humanizmem określanym bliżej przez przymiotniki takie, jak *socialistyczny, pełny, chrześcijański* itp. Oznacza to, że operowanie pojęciem *humanizm* podatne jest na ideologiczne uwikłania. Współczesna myśl filozoficzna proponuje szereg koncepcji antropologicznych. Często, zamiast ukazywać wizję człowieka wolnego od ograniczeń i alienacji, kreśli jego „obraz” zdeterminowany zniewalającymi strukturami i systemami, nazywając to humanizmem. Również pod adresem moralności chrześcijańskiej kieruje się zarzut, że jest ona nie-ludzka, gdyż uzależnia człowieka od Bytu transcendentnego, który pozbawia człowieka tego, co w nim jest najlepsze. Zarzut ten opiera się na skądinąd słusznej tezie, że warunkiem zabezpieczającym godność człowieka jest wolność. Proponowane rozwiązania idą jednak w nie-

właściwym kierunku. Jednym z nich jest właśnie tzw. humanizm autarkiczny, który głosi, że człowiek stwarza sam siebie (s. 15). Humanizm ten, o aspiracjach naukowych, dominuje we współczesnej cywilizacji przemysłowej. Postęp techniczny i naukowy wytwarza bowiem typ człowieka bezgranicznie ufającego możliwościom swojego rozumu (*homo technicus*). Jak stwierdza Aubert, teolog moralista jest świadomy faktu, że humanizm ten spowodował swoisty kryzys tradycyjnej moralności chrześcijańskiej. Patrząc na tę sytuację niejako z zewnątrz można mieć wrażenie, że moralność ta nie nadąża za aspiracjami i ideałami współczesnego człowieka.

J.-M. Aubert widzi jedno wyjście z błędnego koła, w którym znalazła się zarówno myśl teologiczno-moralna, jak i antropologia. Należy właściwie przedstawić i rozwinąć *moralność wolności* (s. 21). Jedynie na tej płaszczyźnie można zbudować prawdziwy system etyczny, który nadałby działaniu ludzkiemu pożądaną wzniosłość i jednocześnie byłby dla człowieka pomocą w podejmowaniu decyzji moralnych. Aubert odrzuca wszelkie absolutyzowanie wolności ludzkiej. Nie należy tego rozumieć jako jej negacji, ale jako konieczność uznania jej ograniczenia, i to ograniczenia dokonanego przez samą wolność. Pozwala to na rozwiązanie ważnego dla każdego człowieka w jego moralnym działaniu dylematu: wolność czy prawo (prawo moralne, przykazania, normy etyczne itp.). Autor stwierdza, że *wolność nie ma sensu, jeżeli nie doprowadzi do decyzji, do wyboru jednostkowego, to znaczy jeżeli sama siebie nie ograniczy. Usta-*

wienie wolności jako absolutu jest sprzecznością samą w sobie (s. 127).

Problem ten nabiera ostatecznego kształtu dopiero w kontekście refleksji ściśle teologicznej. Moralność chrześcijańska jest moralnością człowieka wierzącego. Znaczy to, że wolne i odpowiedzialne działanie chrześcijanina dokonuje się w świetle nadprzyrodzonej wiary. U podstaw każdej decyzji moralnej znajduje się decyzja wiary, która nadaje jej specyficznie chrześcijański charakter. Autor wyraża to w następujący sposób: *Akt wiary jest podstawową decyzją podejmowaną przez każdą osobę wobec Chrystusa. Decyzja wiary, kształtując osobowość wierzącego, jest podstawą innych decyzji szczegółowych, wszystkich wyborów porządku moralnego* (s. 147). Ukazanie nierozzerwalnej więzi między nadprzyrodzonym powołaniem człowieka a jego decyzją etyczną jest węzłowym momentem etyki chrześcijańskiej.

J.-M. Aubert przechodząc do kategorialnych decyzji moralnych człowieka grupuje je na trzech zasadniczych płaszczyznach. Są nimi życie rodzinne i seksualne (s. 225–271), zaangażowanie się chrześcijanina w życie społeczne (s. 272–329) i polityczne (s. 331–383).

Na uwagę zasługuje rozdział omawiający problem miłości człowieka w perspektywie sakramentu małżeństwa i życia rodzinnego. Wyróżnia się on jasnym i głęboko teologicznym ujęciem tematu. Można go polecić jako lekturę nie tylko tym, którzy aktualnie realizują swoje powołanie małżeńskie i rodzinne, ale także tym wszystkim, którzy się do tego przygotowują.

Część trzecia pracy omawia niezmienne delikatny a zarazem istotny

problem zaangażowania się politycznego chrześcijanina. Zawiera ona podstawowe prawdy naświetlające sens wszelkiego włączenia się wierzącego w sprawy polityki. Temat jest dyskutowany w aspekcie zbawienia i wyzwolenia chrześcijańskiego. Chodzi tu więc o teologię, etykę działalności politycznej, a nie o konkretne wskazówki czy normy operatywne działalności politycznej. Autor słusznie doszukuje się teologicznych korzeni omawianej kwestii w dogmacie Wcielenia. *Wcielenie nie stawia obok siebie zbawienia ludzkiego i Bożego, ale sprawia, że drugie przenika pierwsze, ażeby jednocześnie pomóc do realizowania wymagań zbawienia ludzkiego, uzdrowić je z grzechu i żeby mu nadać znaczenie i skuteczność przerstającą nieskończenie możliwości ludzkie* (s. 342). W aktualnej kontrowersji na temat „teologii wyzwolenia” i różnych odmian teologii politycznych wypowiedź Auberta brzmi bardzo przekonująco.

Na zakończenie trzeba nadmienić o brakach edytorskich omawianej książki. Jest sporo błędów we francuskich tytułach, a nadto brak synchronizacji numeracji rozdziałów pierwszego tomu z numeracją rozdziałów bibliografii. Szkoda, gdyż nie ułatwia to czytelnikowi lektury dzieła.

Ryszard Otowicz SJ

Henri Le Saux,
Jules Monchanin

Benedyktyński aśram

Wybór, opracowanie i przekład:
Janina Mroczkowska
Społeczny Instytut Wydawniczy Znak,
Kraków 1986, ss. 155

Zainteresowanie religiami niechrześcijańskimi może w środowisku o tradycji chrześcijańskiej przybierać różne formy. Nowym i szczególnie przejawem tego zainteresowania jest planowane wprowadzenie do polskich szkół przedmiotu zwanego religioznawstwem. Jakiegokolwiek by były motywy tej inicjatywy, stawia ona w każdym razie chrześcijan wobec dodatkowego zadania. Konieczne staje się takie pogłębienie własnej postawy religijnej, by konfrontacja z innymi religiami mogła być pozytywnym elementem tego pogłębienia. Chodzi o otwarcie się na to, co stanowi wspólny a zarazem najgłębszy wymiar wszelkiej religii: wymiar doświadczenia duchowego.

Świadcstwo takiego doświadczenia, wyrosłe ze spotkania chrześcijaństwa z hinduizmem, przynosi wydana u nas ostatnio książka „Benedyktyński aśram”. Tytułowy „aśram” został założony w roku 1950 w południowych Indiach przez dwóch przybyłych z Francji księży-zakonników, ojca Monchanina ze Stowarzyszenia Pomocników Misji i ojca Le Saux z zakonu benedyktyńskiego. Obaj duchowni są też autorami pism zebranych w omawianej książce przez Janinę Mroczkowską, odpowiedzialną zarazem za ich przekład i opracowanie. Poszczególne pisma, powstałe

zresztą w różnych okresach, mają rozmaity charakter. Pierwsze z nich zawiera pośmiertne wspomnienie o ojcu Monchanin, które jego towarzysz – o. Le Saux – opublikował w 1958 r. Wspomnienie to stanowi jednocześnie krótki zarys historii założonego przez obu duchownych aśramu – zarówno idei, która do niego doprowadziła, jak i doświadczeń związanych z jej realizacją.

O. Monchanin należał jeszcze w latach przed II wojną światową do prekursorów ruchu ekumenicznego we Francji, przy czym interesował go z początku szczególnie problem rosyjskiego prawosławia. Z czasem jego zainteresowanie Wschodem zaczęło obejmować również religie niechrześcijańskie: islam, chiński taoizm, a zwłaszcza hinduizm. Wreszcie zaczęło go nurtować myśl, by swoje zainteresowanie hinduizmem połączyć z misyjną pracą w samych Indiach – i kiedy w roku 1932 został wyleczony z beznadziejnej choroby, potraktował to jako znak Bożej Opatrzności, by w myśl złożonego wcześniej ślubowania poczynić konkretne starania o wyjazd na misje do Indii. Starania te odniosły efekt dopiero w roku 1939, kiedy to o. Monchanin mógł wreszcie podjąć pracę na południu Indii, przyjęty przez biskupa diecezji Tiruchirappalli. Musiały jednak upłynąć dalsze lata, zanim mógł on bardziej zbliżyć się do realizacji tego ideału misji, jaki mu już wcześniej przyświecał. Był bowiem przekonany, że tradycyjne metody pracy misyjnej, koncentrujące się na głoszeniu słowa i uczynkach miłosierdzia, docierają tylko do powierzchni świadomości hinduskiej. Skoro świadomość ta już od tysiącleci karmiona jest głęboką duchowością

wzniosłej tradycji, wskazującej drogę do szczytów kontemplacji, to świadectwo chrześcijańskie musi podjąć tę tradycję, gdyż inaczej nie będzie w stanie osiągnąć i przemienić duszy hinduskiej. Nie chodziło przy tym o Monchanin tylko o studium języka i pism z duchowo-mistycznej literatury indyjskiej, lecz o styl życia, będący konsekwencją przejęcia się duchem ożywiającym te pisma. W szczególności pociągało go świadectwo hinduskich sannjasinów, którzy wyrzekali się wszelkiego posiadania, by w odosobnieniu aśramu i w milczeniu oddawać się kontemplacji. Czy ta czcigodna forma życia, będąca znakiem duchowego bogactwa cywilizacji hinduskiej, nie wskazywała na jej szczególne powinowactwo z duchem Chrystusowej ewangelii, którego najczystszy przejawem było w Kościele już od początków życie monastyczne w duchu „rad ewangelicznych” Kazania na Górze? Czy wobec tego szczególnym powołaniem chrześcijaństwa w Indiach nie powinno być podjęcie i dopełnienie głębokiej rodzimej tradycji w Jezusie Chrystusie? Kiedy więc do biskupa, w którego diecezji o. Monchanin pracował, zgłosił się w 1947 r. benedyktyński mnich (o. Le Saux), pragnący osiąść jako pustelnik według pierwotnej tradycji monastycznej, dostosowanej jednocześnie do tradycji sannjasinów – wówczas to nieoczekiwane spotkanie stanowiło dla o. Monchanina kolejny znak, że oto sam Bóg przysyła mu towarzysza, z którym dane mu będzie zrealizować żywione od dawna ideały. Pierwszym zaś owocem tego spotkania stał się poświęcony w trzy lata później „benedyktyński aśram” – uboga pustelnia w Szantiwanam („Gaj

Pokoju”) nad rzeką Kaweri, dwa kilometry od miasta Kulittalai: pustelnia nazwano uroczyszcze „Aśram Saccidananda” w nawiązaniu do potrójnego określenia Sat-Czit-Ananda (Byt-Mysł-Szczęście), którym sannjasinowie wyrażali ostateczną prostotę Absolutu i w którym można dostrzec przeczcucie tajemnicy Boga Jedynego w Trójcy.

Życie w aśramie oparte było na ułożonej przez obu ojców-założycieli regule, której podstawą była „Reguła mnichów” św. Benedykta. Wyjątki z reguły aśramu, włączone do książki przez autorkę tłumaczenia i opracowania, podkreślają z jednej strony sprawdzoną od wieków roztropność i powściągliwość benedyktyńskich zasad, pozwalających uniknąć niebezpieczeństwa zaplątania się w wybujałościach własnej duchowości, z drugiej zaś strony zwracają uwagę na wspólne elementy ducha benedyktyńskiego i hinduizmu: pokojowi (pax), do którego zdążają chrześcijańscy mnisi, odpowiada hinduskie „Santi”, przywoływane w modlitewnym wezwaniu, otwierającym i zamykającym każdą recytację świętych tekstów: *Om, Santi, Santi, Santi*. Chodzi o pokój jako postawę duszy, w której uciśnione zostały wszelkie nieuporządkowane, nieopanowane dążenia, przy jednoczesnym otwarciu się jej głębi na Boskie centrum, skupiające wszelkie bogactwa duchowe. Całe życie w aśramie miało prowadzić do tego właśnie pokoju, który w końcu może się w całej pełni i swobodnie rozwijać we wnętrzu duszy w adoracji i kontemplacji Boga Jedynego w Trójcy, czyli Sat-Czit-Ananda (s. 27).

Obok modlitwy kontemplacyjnej „program dnia” w aśramie przewidy-

wał liturgię benedyktyńskiego oficjum, uzupełnionego o pewne święte teksty hinduizmu, oraz osobiste studium w duchu monastycznej „lectio divina”: z czasem dołączyły się kontakty z odwiedzającymi aśram gości. Nie prowadzono żadnej działalności misyjnej w tradycyjnym stylu. „Działaniem” mieszkańców aśramu miało być samo świadectwo ich życia, nie tylko jako świadectwo przemieniającej mocy wyrzeczenia i milczenia kontemplacji, ale też jako dopełnienie w Chrystusie drogi sannjasinów, których styl życia starano się w aśramie realizować. A przy tym najgorętszym pragnieniem założycieli aśramu było według sformułowania o. Le Saux *przyciąganie Hindusów, którzy by wdrażali się do życia monastycznego autentycznie chrześcijańskiego i autentycznie hinduskiego* (s. 36).

Patrząc na dalsze dzieje aśramu z perspektywy śmierci o. Monchanina, o. Le Saux podkreślał konieczność cierpliwości w wyczekiwaniu owoców tego „dzieła”, dodając: *Hinduskie przysłowie mówi, że gdy rozkwitnie kwiat lotosu, zewsząd zlatują się pszczoły, by spijać jego nektar. Dlaczego mielibyśmy wyprzedzać godzinę naznaczoną przez Boga? Podstawowym zadaniem mnicha jest poszukiwanie Pana. Cała reszta pozostaje w rękach Bożych* (s. 37). Również po śmierci o. Monchanina nie znalazł się początkowo nikt, kto włączyłby się w sposób trwały do życia w aśramie, tak że aż do 1968 r. o. Le Saux pozostawał tutaj sam jeden, stawiając czoło niesłabnącemu zainteresowaniu aśramem i rosnącemu kontaktom zewnętrznym. W tymże roku zdecydował się on wreszcie na radykalne ograniczenie działalności i usunięcie się do pustelni

w Himalajach, powierzając kontynuację aśramu Saccidananda ojcu Bede Griffithsowi, który przybył tu na czele grupy mnichów z założonego przezeń w 1958 r. aśramu w Kuriszumali.

Ten angielski benedyktyn stał się odtąd – po dwóch francuskich założycielach „benedyktyńskiego aśramu” – jego trzecim filarem. Dodajmy w tym miejscu, że postać i dzieło Bede Griffithsa zostały już wcześniej przedstawione polskiemu czytelnikowi. Jeśli zacząć od „nowości”, to trzeba najpierw wspomnieć jego wydany w Pakście tomik „Powrót do środka”, Warszawa 1985, w tłumaczeniu Tadeusza Adriana Malanowskiego. Natomiast jeszcze w 1974 r. ukazały się nakładem wydawnictwa Znak dwa pisma Griffithsa, połączone w tomie pt.: „Złota nić. Chrześcijański aśram”: pierwsze z nich opisuje drogę autora do życia w angielskim klasztorze benedyktyńskim, drugie zaś poświęcone jest spotkaniu chrześcijaństwa z hinduizmem i spisane zostało w okresie, gdy autor przebywał w założonym przez siebie aśramie w Kuriszumali. Tłumaczka obu tych pism, którą była podobnie jak w przypadku omawianej tu książki, Janina Mroczkowska (przy współudziale Przemysława Mroczkowskiego), przedstawiła więc polskim czytelnikom najpierw postać obecnego kierownika aśramu Saccidananda, by następnie – po dwunastu latach – uzupełnić jakby historię aśramu przez odwołanie się do postaci i pism jego francuskich założycieli. Swoje wzmianki o tej historii zamyka J. Mroczkowska na 1908 r., kiedy to w skład „benedyktyńskiego aśramu”, ciągle jeszcze pod kierownictwem o. Bede Griffithsa, wchodziło łącznie dwóch kapłanów, dwóch braci przy-

gotowujących się do święceń kapłańskich i czterech aspirantów.

W naszym omówieniu „Benedyktyńskiego aśramu” skoncentrowaliśmy się dotąd na pierwszym z zawartych w nim pism, przedstawiającym ideę i dzieje aśramu. Pozostałe teksty zawarte w książce mają, jak wspomnieliśmy, rozmaity charakter. Teoretyczną problematykę spotkania chrześcijaństwa z hinduizmem kontynuuje krótki artykuł o. Monchanina, opublikowany jeszcze w 1951 r. i noszący znamienity tytuł: „Kontemplacja – powołanie Kościoła w Indiach”. Dalsze fragmenty z pism o. Monchanina mają formę lapidarnych rozważań z dziedziny duchowości i dotyczą dwóch tematów: pustyni i Najświętszej Maryi Panny.

Trzon książki i jej najobszerniejszą część stanowi „Modlitwa” o. Le Saux, która ukazała się w różnych krajach jako odrębna pozycja. Ten gęsto napisany i wielowarstwowy tekst o modlitwie wymagałby odrębnego omówienia. Polecamy gorąco jego lekturę, odwołajmy się do wprowadzających słów samego o. Le Saux, zamieszczonych np. we francuskim i niemieckim wydaniu, a pominiętych w wydaniu polskim, opartym na tekście angielskim: *Książka ta pragnie pomóc chrześcijanom w odnalezieniu wewnętrznych źródeł. Pragnie ona zwrócić ich uwagę nawołanie Ducha, który zaprasza w głębi duszy do „modlitwy w prawdzie”, do modlitwy bez ustanku, według słów Jezusa z Ewangelii. Rozważania powstały na brzegu Gangesu, w ścisłym kontakcie z duchowym świadectwem Upaniszadów /.../, ale nie mniej w ścisłym kontakcie z mistyczną tradycją Kościoła i ze wszystkim, co Ewangelia oraz jej pierwsi słuchacze*

przekazali nam z najgłębszej tajemnicy duszy Chrystusa. Nie chodzi tutaj o techniki modlitewne czy o teologiczne podstawy, o których mówiłem w innych pismach i które tutaj już zakładam. Książka pragnie raczej być towarzyszem na drodze do wnętrza, zachęcającym słowem przyjaciela skierowanym do przyjaciela, by nie ustać w długiej drodze i umacniać się wspomnieniem szczytu góry Horeb, gdzie czeka sam Bóg.

Dla zainteresowanych dodajmy jeszcze, że „szczyt” modlitwy, o jaką tutaj chodzi, to „nieustanna świadomość Bożej obecności”, a zamieszczone dalej rozważania nie są niczym innym, jak stopniowym wyjaśnianiem, jak tę prostą „definicję” modlitwy rozumieć i przede wszystkim – wcielać w życie. I choć szczegóły dotyczące praktyki czy „techniki” takiej modlitwy są istotnie, zgodnie z cytowanymi słowami, raczej zakładane, to jednak uważny czytelnik znajdzie dość cennych uwag praktycznych, zwłaszcza w nawiązaniu do tzw. modlitwy Jezusa znanej z prawosławnych „Opowieści rosyjskiego pielgrzyma” (por. „PP” 1/1983, ss. 132–136).

Zwróciliśmy już uwagę na dalsze publikacje, również przetłumaczone na język polski, wiążące się z tematyką „Benedyktyńskiego aśramu”. W swoim wprowadzeniu do tej książki Janina Mroczkowska wspomina o innych jeszcze, i to późniejszych, pracach o. Griffithsa: jednej – poświęconej „srebrnemu jubileuszowi” aśramu Saccidananda, drugiej zaś – poświęconej spotkaniu wschodniej i zachodniej duchowości. Wolno przypuszczać, że każda z tych prac rzuci jeszcze więcej światła na poruszoną

w „Benedyktynskim aśramie” problematykę: zarówno ogólną kwestię spotkania chrześcijaństwa z hinduizmem, jak i konkretną sprawę realizacji tego spotkania w przypadku omawianego aśramu. Dlatego polskie tłumaczenie tych prac mogłoby liczyć przynajmniej na tych samych czytelników, których zainteresowała niniejsza książka. Można się nawet dziwić, że już teraz nie włączono do tej książki wspomnianej pracy o. Griffithsa o jubileuszu aśramu. A przy tym rzuca się w oczy, że komentując we wprowadzeniu do książki wybór zawartych w niej tekstów, tłumaczka stwierdza mimochodem, iż chodzi o *wybór z trzech autorów* (s. 5), podczas gdy faktycznie jest ich, jak widzieliśmy, dwóch: czyżby to stwierdzenie J. Mroczkowskiej było pozostawionym przez przeoczenie śladem jakiegoś pierwotnego planu, by do książki włączyć również tekst o. Griffithsa?

Skoro już mowa o przeoczeniach Tłumaczki, to w każdym razie musimy jeszcze zwrócić uwagę na widoczny w książce brak konsekwencji co do transkrypcji hinduskich nazw: raz widzimy tu „Saccidananda”, raz „Succidananda”; raz „Guja”, a raz „Gudza”; raz „Santi”, w innym zaś zestawieniu „Szantiwanam”; wątpliwości budzi też transkrypcja „kakra” (s. 102, 119). Brak konsekwencji polega przede wszystkim na tym, że raz stosowana jest dosłownie transkrypcja angielska, kiedy indziej zaś polska wymowa tej transkrypcji. Kłopoty z transkrypcją są też widoczne, jeśli idzie o numerację cytowanych wersetów Pisma. Na przykład: arabska liczba 11 w angielskim oryginale została najwyraźniej odczytana jako rzymskie II, zapisana zaś jako arab-

skie 2, tak że w konsekwencji refleksja Listu do Hebrajczyków o wierze przypisana została rozdziałowi 2, zamiast 11. (s. 54). I wreszcie, co chyba przeoczył sam o. Le Saux – nie miałbym osobiście nic przeciw temu, by wybitny śląski poeta-mystyk Angelus Silesius (czy Anioł Ślązak) był jezuitą, jak to wynikałoby z dopisanego przy nazwisku na s. 43 „SJ”, ale niestety nie odpowiada to prawdzie.

Jacek Bolewski SJ

Teatr, który chce być tylko teatrem

Małgorzata Dziewulska

Teatr zdradzonego przymierza

PIW, Warszawa 1985, ss. 150

Kiedy w „Dialogu” zaczęły ukazywać się szkice podpisane pseudonimem Jerzy Raban, wśród uczestników pewnego seminarium teatrologicznego zawrzało. Teksty te, publikowane w latach 1978–82, stały się jedną z naszych ważniejszych lektur. To, co czytaliśmy w nich, było werbalizacją również naszych intuicji. Trochę naiwnie sądziliśmy, że bezkompromisowe analizy w nich zawarte przynajmniej trochę poruszą teatrem, że ich opublikowanie wywoła ferment, że znów warto będzie chodzić do teatru. Owszem, chodziliśmy, ale zbyt często wychodziliśmy z poczuciem zawodu. Wielu z nas zresztą zwracało się ku

grupom kontynuującym tradycję teatru studenckiego, takim jak „Teatr 8 dnia” czy „Provisorium”. Niektórzy zaś, dalej posunięci w swej ortodoksji, zwrócili się ku działaniom parateatralnym, prowadzonym wówczas przez Grotowskiego i jego współpracowników, lub też przedsięwzięciom grupy zapaleńców z Gardzienic. Drogi dla teatru szukali poza teatrem, nie chcąc rezygnować z prawdy kontaktu międzyludzkiego. Potwierdzenie swoich postaw znajdowaliśmy wszyscy w ewolucji zainteresowań wielu wybitnych krytyków i badaczy teatru.

Kiedy ukazała się książka Małgorzaty Dziewulskiej, zawierająca wspomniane teksty, pracowałem w pewnym teatrze, mogłem więc obserwować bezpośrednio reakcję środowiska. Nie wątpię, że książka znalazła się w zasobach teatralnych bibliotek, tyle że pewnie nikt lub prawie nikt jej nie czyta. W każdym razie nie spotkałem nikogo, kto byłby na tyle zbulwersowany lekturą, żeby o niej mówić. Zdaje się, że czasy, kiedy książki o teatrze wywoływały burzliwe dyskusje, należą już do przeszłości.

A przecież już sam tytuł jest bulwersujący. Chodzi o zdradzone przymierze teatru z publicznością. Nikomu chyba nie przyszłoby do głowy kwestionować faktu, że publiczność jest najważniejszym elementem teatru. Twórcy przedstawień, tzw. artyści, są niezbędni – nie zamierzam zaprzeczać oczywistości, ale to dopiero publiczność uzasadnia potrzebę ich istnienia. Jednakże teatr – każdy rodzaj sztuki, ale w teatrze objawia się to ze szczególną dotkliwością – uwikłany jest w liczne zależności. Traci zaś z oczu zależność najistotniejszą – od widza. Przez to zawieszony jest

w swoistej próżni, której i nie chce, i nie może opuścić. Coraz bardziej oddala się od życia, od najważniejszych problemów współczesności. Małgorzata Dziewulska próbuje znaleźć przyczyny tego stanu rzeczy, analizując różne aspekty teatralnej rzeczywistości.

Zacznijmy relację od szkicu prezentującego autentyczne przymierza teatru – „Dwa przymierza przeszłości”. Pierwsze związane było z działalnością Wojciecha Bogusławskiego, który tworzył teatr zajmujący się *problemami społeczeństwa obywatelskiego. Można powiedzieć inaczej – pisze Dziewulska – że tematem tego teatru było współżycie ludzi zdecydowanych bronić swego zbiorowego istnienia (w sensie konkretnym, codziennym, w sensie organizacji, wspólnego życia, a nie duchowym i przenośnym) przed zagrażającymi żywiołami. Teatr drugiego przymierza, teatr bez teatru romantyków, począł funkcjonować w dziedzinie objawienia postannictwa duchowego, między ludźmi, którzy się nawzajem ujrzyć ani spotkać na jednej sali nie mogą. Wspólnota obywatelska zmienia się w narodową, wspólnota widowni w obcowanie dusz. Nie ma już bezpośredniej rozmowy w teatrze.*

Oba te modele Dziewulska dostrzeża we współczesnym myśleniu o teatrze, oba jednak uważa za anachroniczne i ułomne. Nie sposób dzisiaj stosować ich z pełną konsekwencją. Model Bogusławskiego zakłada bowiem wiarę w teatr jako trybunę sporów o kształt rzeczywistości; model romantyków – jako miejsce objawienia ducha. Takiej wiary brak dzisiaj twórcom.

Nie tylko zresztą wiary. Brak im także jasnej idei określającej ich stosu-

nek do rzeczywistości. Zamiast takiej idei posługują się namiastkami, protezami w postaci modnych akurat w środowiskach intelektualnych tendencji, pochodzących najczęściej z drugiej ręki.

Aktorzy są ubezwłasnowolnieni przez sytuację i stosunki panujące w teatrze, przez reżyserów, wreszcie przez kolegów-aktorów. I to właśnie oni – często wbrew sobie – wychodzą co wieczór przed publiczność. *Postawa emocjonalna aktorów wobec publiczności jest prawdopodobnie najbardziej chorym punktem teatralnego ciała. Działa tu, jak się domyślam (...), mieszanina pogardy i lęku, lekceważenia i pochlebstwa, całe to napięcie, jakie odczuwają wobec siebie ludzie kierowani drugorzędnymi odruchami ambicji, pychy i miłości własnej.*

Nikt w teatrze na dobrą sprawę nie wie, jaka jest publiczność, nikt nie wie, dla jakiego widza robi teatr. Nie adresuje przedstawień do konkretnej, jasno określonej, znanej sobie widowni. To wynik procesu skądinąd pozytywnego – demokratyzacji widowni.

W ciągu lat powojennych nastąpiły istotne zmiany jakościowe w dostępności kultury, a model, według którego funkcjonuje teatr, pozostał w tym czasie nie zmieniony. Jeszcze w latach czterdziestych przypisano mu istotną rolę w zakresie upowszechniania kultury i nie zdjęto zeń tego obowiązku do dzisiaj. Tymczasem funkcje upowszechnieniowe przejęła telewizja, a teatr pozostał z poczuciem fałszu swojej sytuacji. Może powinien nastawić się na określoną publiczność – zdaje się sugerować Dziewulska – próbować ją zrozumieć i wyrazić jej nadzieje, dążenia i tęsknoty.

Wydawałoby się – proste. Jednak na przeszkodzie temu stoi sposób myślenia wielu ludzi, nie tylko zresztą o teatrze. Można by go nazwać samoubezwłasnowolnieniem, które polega na tym, że jedyną receptą na ulepszenie, zreformowanie czegoś widzi się w decyzjach administracyjnych. To głęboko zakorzenione w społeczeństwie polskim przekonanie, zrodzone z braku autentycznej samorządności, sprawia, że ci, którzy powinni być najbardziej zainteresowani zmianami w teatrze (chodzi nam tu przede wszystkim o teatr), którzy mogliby wiele zdziałać na rzecz przeprowadzenia takich zmian, czekają. Sami dobrze nie wiedzą na co.

Wśród licznych zależności teatru szczególna jest zależność od władzy. Wynika to z prozaicznego faktu, że teatr nie jest dziś w stanie na siebie zarobić. Wszyscy zaś skłonni są uważać uzależnienie finansowe za najważniejsze. Zapomina się, że na dotację składają się pieniądze wypracowane przez społeczeństwo, więc także przez widzów, nie przez władzę. Wśród dotkliwych można by wymienić także ideologiczne oddziaływanie władzy, ale jej postulaty w tym zakresie są tak nieprecyzyjnie określone, że praktycznie teatr może pozwolić sobie na uprawianie swoistego z nią flirtu. Często wystarczy, że już samym swoim istnieniem przydaje władzy prestiżu, pełni funkcję dekoracyjną i niewiele więcej.

Tak więc, bez związku z publicznością, robiąc perskie oko do władzy, teatr oddał się problematyce estetycznej. *Powiększało się osamotnienie społeczne teatru – pisze Dziewulska. – Teatr reagował na to osamotnienie w szczególny sposób. U-*

ciekał w festiwal. Festiwalowa publiczność to przede wszystkim środowisko teatralne, krytycy. Zatem teatr zamykał się w getcie, dusił się we własnym sosie. Żył w stanie iluzji.

W analizie sytuacji teatru Małgorzata Dziewulska nie mogła pominąć dramaturgii. Jednym ze współwinych opisanego stanu rzeczy jest, jej zdaniem, Tadeusz Różewicz i jego dramaturgia. Lub ściślej – lenistwo umysłowe twórców teatru, którzy nie są zdolni wyjść poza krąg problematyki Różewiczowskiej. Bohaterowie dramatów Różewicza: *Są to ofiary, które znienawidziły nie kogoś, kto je ofiarami uczynił, lecz własną bezsilność i własną urojoną winę. (...) Nie interesuje go [Różewicz] żaden dramatyczny dylemat, lecz samo patrzenie. Jest to wersja teatru zachowującego swój sens tylko o tyle, o ile publiczność odczuwa tę samą potrzebę zycenia oczu trywialnością własnego życia. Widz, któremu się sugeruje, iż sztuka stawia jakieś pytania, zostaje tu oszukany. (...) I tutaj odbywa się owo szczególne śledztwo mające na celu nie proces, lecz obserwację ofiar. „Coś” nad nimi panujące jest nietykalne, dobrze ukryte i przebiegłe.* Tymczasem cała dramaturgia przeszłości uczy nas, że podstawą teatru jest konflikt. Dramat polega na zderzeniu osobowości, racji, idei. Nieodzowna jest zatem aktywność bohatera, ale po to, by mógł on autentycznie walczyć, musi być wyposażony w autentyczną wiarę, ideę, rację. Nie mogą to być zaledwie protezy, jakie zresztą teatr skłonny jest przypisywać także bohaterom przeszłości. Problem tkwi także w tym, że konflikt potrzebuje dwóch antagonistów. Dziś trudno o tego drugiego. Tajemnicze „coś” zniewala-

jące bohaterów trudno pokazać w teatrze. Czyją postać miałoby przybrać?

Należy pamiętać, że od napisania pierwszego z tych szkiców dzieli nas osiem lat, od ostatniego – cztery. Książka dotyczy więc sytuacji historycznej, jest także zapisem stanu świadomości twórców teatru tamtego okresu. Nie znaczy to, że w kilka lat później straciła aktualność. Zmiany w kulturze nie zachodzą w krótkim czasie. Stan ówczesnego teatru nie pozostaje bez wpływu na to, co dzieje się z teatrem dziś, a sytuacja iluzji w kulturze została, jak się zdaje, spotęgowana.

Już tylko jako historyczny zapis stanu świadomości możemy czytać napisany w 1981 r. szkic „Na progu nowego dziesięciolecia”. Ale napisane w rok później „Zagadnienie błękitnego lisa” niesie wiele trafnych intuicji. Jest on paradoksalnie pochwałą iluzji. *Nie masz zatem w teatrze bogatszej, płodniejszej inspiracji od tej, która płynie z głębokiego pragnienia ucieczki, z umiłowania cudowności i swobodnej gry wyobraźni, z potrzeby żywiołu, który moglibyśmy nazwać muzycznym, czyli oderwanym od codzienności i od znaczeń, nasyconym rytmem i klimatem, wyzwalającym, jak rzekł Adorno, wewnętrzne źródło łez, ale przecież i radości.*

Iluzja nie jest czymś jednoznacznym. Za jej pomocą można ujawnić prawa rządzące rzeczywistością nie gorzej niż sposobami realistycznymi, które są jednak także iluzją, tylko zakamuflowaną. Droga iluzji może doprowadzić do odkrycia głębokich prawd. Jest to zresztą normalny sposób teatru, który niemal od swych początków wzrastał na granicy mię-

dzy iluzją i rzeczywistością, zapuszczając się raz w jedną, raz w drugą stronę.

I stąd jednak wracamy w rejony już znane: *Zawiła gra prawdy i iluzji, którą jest teatr, wymaga szczególnego wzajemnego rozumienia się sceny z publicznością, ponieważ opiera się na obustronnej umiejętności rozróżnienia, gdzie się bawimy, gdzie zaś mówimy wprost.* W ostatecznym rachunku pozostaje bowiem publiczność. Jej nie wolno zlekceważyć, bowiem teatrowi zagrozi uwiąd. Owszem, może tworzyć piękne przedstawienia, doskonalić kunszt inscenizacji i aktorstwa, ale wtedy jego sytuacja przypomina opisywaną przez Mochmackiego: *Gdzie bowiem wszystko jest fikcją, gdzie są zmyślane namiętności i nieszczerze uczucia, a sama rzecz z odległej wzięta starożytności, pod względem dramatycznym żadnego nie mająca związku z duchem teraźniejszych czasów, tam najwięcej, tam wszystko prawie zależy na doskonałej grze artystów; w niej żyje i z nią razem umiera sława znakomitych pisarzy dramatycznych; tam nie masz pełnej trwałości rękojmi* (cyt. za M. Dziewulską).

Książka Małgorzaty Dziewulskiej zajmuje ważne miejsce wśród ostatnio wydanych teatraliów. Włącza się w nurt dyskusji o poprawie polskiego teatru. Sytuacja, jaką przedstawia, jest wynikiem procesów społecznych, gospodarczych i politycznych, zmian w świadomości społeczeństwa. A zatem jej diagnoza dotycząca teatru odnosi się pośrednio także do sytuacji kultury.

Dziewulska żąda upodmiotowienia artystów i teatru. Problem w tym, że proces ów może zajść równolegle z odzyskaniem podmiotowości przez

całe społeczeństwo. Ułomność kultury polega na utraceniu przez nią zdolności przeciwstawienia się uprzedmiotowieniu. Odzyskanie tej zdolności jest także sprawą teatru.

Konstanty Puzyna pisał przed laty: *Teatr, który chce być tylko teatrem, nie zaś środkiem wypowiedzi w sprawach większych niż teatr, nie może być, dla mnie przynajmniej, teatrem żywym.*

Andrzej Dziurdzikowski

czasopisma

Prasa o gospodarce (45)

27 sierpnia 1986 r. podany został do publicznej wiadomości Komunikat Sekretariatu Prymasa Polski o spotkaniu księdza Prymasa z Komitetem Organizacyjnym Fundacji Rolniczej. Komunikat ten przyniósł wiadomości mało optymistyczne, ale przewidywane przez wielu zainteresowanych: idea Fundacji Rolniczej, instytucji wspierającej nasze rolnictwo rodzime – dzięki staraniom Kościoła katolickiego w Polsce, Kościołów lokalnych w świecie, instytucji rządowych i społecznych, a także osób prywatnych – upadła. Przynajmniej w dniu dzisiejszym i przynajmniej na okres dający się tak czy inaczej przewidzieć.

W komunikacie, o którym mowa – opublikowanym przez prasę zarówno katolicką, jak i z zastanawiającym

pośpiechem i w sposób nieomal wyjątkowy w czteroletnim okresie negocjacji rządowo-kościelnych w prasie pozakatolickiej – można było przeczytać: *Stwierdzono [w czasie spotkania Komitetu z Prymasem Polski], że rozmowy z przedstawicielami rządu w sprawie powołania Fundacji Rolniczej i zasad jej funkcjonowania znalazły się w całkowicie impasie. Ze strony władz państwowych sprecyzowano ostatnio stanowisko, iż programy działania Fundacji winny być „organizacyjnie skorelowane” z działaniami rządu. Wyrazem tej korelacji miałby być przepis statutu Fundacji, przewidujący nie tylko uzgadnianie programu działania Fundacji z władzami państwowymi – na co strona kościelna się zgadza – ale nadto zawierający klauzulę, że stanowisko Ministra Rolnictwa, Leśnictwa i Gospodarki Żywnościowej co do programów jest dla Fundacji obowiązujące. Oznaczałoby to dyktat ze strony administracji państwowej, co byłoby sprzeczne z założeniami Fundacji, zwłaszcza jej autonomią.*

Kilka dni później – 9 września 1986 r. – na łamach „Życia Warszawy” ukazał się artykuł ówczesnego redaktora naczelnego tej gazety, Zdzisława Morawskiego. Został on w obszernych fragmentach przedrukowany przez pismo rządowe „Rzeczpospolita”. Tytuł artykułu: „Fundacja Rolnicza – nadzieje i rzeczywistość”. Treść artykułu: wyrażenie ubolewania, iż Fundacja nie stała się rzeczywistością z powodu decyzji KOŚCIOŁA oraz uzasadnienie tezy, iż nie ma nad czym rozdzierać szat, bowiem od wstępnych deklaracji do końcowych realiów finansowych dzieliło Fundację 99 proc. Nadto – co ważne – ukazały się w owym czasie na łamach

prasy inne wypowiedzi dotyczące Fundacji (jak np. wypowiedź min. Urbana), w których wprost twierdzono, iż Kościół w Polsce stał się na tle Fundacji przedmiotem manipulacji politycznych. Zabrakło sprecyzowania, czy chodzi tu o „przedmiot” w postaci setki bez mała polskich biskupów tylko, czy o całą kilkudziesięciomilionową społeczność wiernych w kraju... Nie bardzo jest też dla mnie jasne do dnia dzisiejszego, jacy to ludzie w świecie mają tyle siły, by manipulować Kościołem w Polsce.

Wracając do sprawy krajowej. Polemikę z poglądami red. Morawskiego nader celną i prawdziwą, choć wątpliwe czy skuteczną, podjął w 40. numerze „Przeglądu Katolickiego” red. Leon Bójko („Interpretacja Fundacji”). Przede wszystkim zwraca on uwagę na czas trwania negocjacji zmierzających do powołania – jak się wszystkim wydawało – instytucji potrzebnej, przynoszącej korzyści nie tylko rządzonemu, ale i rządzącym, a ponadto instytucji jednej z wielu w tym kraju i nie obalającej niczego (chyba poza mitem, iż *nic tu nie da się zrobić*), a budującej wiele (przede wszystkim poczucie, że jest sens i potrzeba *być u siebie*): *Miedzy wydaniem tych dwu, zasadniczych dla Fundacji Rolniczej, aktów prawnych (ustawy o Fundacjach w kwietniu 1984 r. i rozporządzenia RM o działalności gospodarczej Fundacji w grudniu 1985 r.) upłynęło 20 miesięcy. Konferencja pokojowa w Wersalu po I wojnie światowej trwała 6 miesięcy, a miała jednak do rozstrzygnięcia nieco więcej i nieco bardziej skomplikowanych problemów. Polska praktyka legislacyjna ostatnich lat dostarcza niemało przykładów znacznie szybszego tempa tworzenia aktów*

prawnych. Sprawa Fundacji Rolniczej załatwiana była niemal dokładnie cztery lata – i Fundacja nie powstała.

Następnie wyjaśnia Bójko sprawę owych 99 proc. rzekomych rozbieżności między deklaracjami finansowymi wstępnymi a końcowymi. Red. Morawski pisał: *Pamiętajmy, że w propozycji wstępnej Episkopatu Polski mowa była o sumie stanowiącej równowartość 2 mld dolarów. Z tej poważnej sumy pozostało – nie w kasie Fundacji, ale w konkretnych obietnicach – 20–28 mln, czyli mniej więcej jeden procent tego, o czym na wstępie była mowa!* I w tym miejscu Leon Bójko przytacza wyjaśnienie rzecznika prasowego Komitetu Organizacyjnego Fundacji, iż 2 mld dol. były wstępną przymiarką ekspertów do założonych programów – obejmującą również **KREDYTY ZWROTNE** udzielane Fundacji. *W wyniku negocjacji, na wniosek strony rządowej Fundacja Rolnicza opierać się ma wyłącznie na dobrowolnych dotacjach, uzyskiwanych ze źródeł publicznych, społecznych i prywatnych.* Natomiast owa kwota 28 mln dol. – tak często, z uporem godnym lepszej sprawy w toku negocjacji stawiana przez publicystów rządowych i polityków za przykład „upadku zamiarów” – była kwotą wyłącznie na pierwsze 18 miesięcy działania Fundacji. Na program wstępny, sprawdzający przedsięwzięcie. W dodatku – o czym już zapewne przez delikatność w pozakatolickich mass-mediach się nie wspominało – kwotą **UZGODNIONĄ** z rządem, o którą strona kościelna zwróciła się do państw zachodnich i którą uzyskała. Cały zaś program główny działania Fundacji miał trwać jeszcze pięć lat i na pierwszy rok owego programu złożono już donato-

rom na Zachodzie pisemne zapotrzebowanie na 170 mln dol. Deklaracje co do tej kwoty miały następować po rejestracji Fundacji.

Wreszcie sprawa najważniejsza, uwypuklona w Komunikacie Sekretariatu Prymasa, dotycząca przyczyn, z powodu których strona kościelna uznała, iż dalsza rozmowa mija się z celem: *Odpowiedź wiceministra rolnictwa Stanisława Grzesiaka, który z ramienia rządu kierował rozmowami w sprawie Fundacji, na zarzut zawarty w Komunikacie Sekretariatu brzmi: „Jako powód podana została przez stronę kościelną moja propozycja, aby minister rolnictwa miał decydujący głos co do wyboru z uzgodnionych programów tych, które w pierwszej kolejności powinny być realizowane. Była to propozycja do negocjacji.* Bójko dodaje: *Uściślijmy: miała to być propozycja kolejnej zmiany w statucie Fundacji. Do kolejnych negocjacji. Jak długo one by trwały? Ostatnie spotkanie obu stron (i to tylko grupy roboczej ds. finansowych) odbyło się 19 czerwca 1986 r., poprzednie – plenarne – we wrześniu ubiegłego roku. /.../ Już we wrześniu 1984 r. zapewniano stronę kościelną, że Fundacja będzie mogła zostać zarejestrowana jeszcze w tym samym 1984 roku, wtedy też ostatecznie – jak zapewniano – uzgodniono statut. Ale od początku następnego roku znów rozpoczynają się negocjacje nad statutom, rejestracja Fundacji znów się odsuwa. Ostatnia propozycja wiceministra Grzesiaka, w jego wypowiedzi – czysto techniczna, należy w istocie do spraw dla Fundacji zasadniczych, określa bowiem uprawnienia ministra rolnictwa do ingerowania w wewnętrzne sprawy Fundacji; samo jej złożenie było zapowiedzią dalszego*

przedłużania rokowań. W tym kontekście w najwyższym stopniu dziwi cytowane już twierdzenie red. Morawskiego: „Nie było żadnych przeszkód formalno-prawnych...”. Komitet Organizacyjny nie miał innego wyjścia jak zaprzestać działalności w obliczu propozycji przekreślającej czteroletni stan faktyczny (a nie tylko pożądany): stan wyraźnie zakreślony i PRZYJĘTY jako punkt wyjścia do dalszej negocjacji – AUTONOMIE.

Wszystkie publiczne i nieoficjalne wypowiedzi pochodzące ze strony Kościoła lub ludzi świeckich przez Kościół uwiarygodnionych podkreślały wyłącznie społeczny charakter zamierzonej Fundacji. Interpretacja polityczna i polityczne traktowanie tej idei pochodziło wyłącznie od strony rządowej. A jeśli Fundacja Rolnicza okazała się problemem politycznym – to co nie jest polityką? – kończy swój artykuł Leon Bójkó.

Sławomir Siwek

Prasa o kulturze (11)

Jeśli ktoś za lat, powiedzmy, pięćdziesiąt sięgnie po prasę katolicką okresu 1982–86, dostrzeże w niej bez wątpienia wątek ZNIECIERPLIWIEŃIA. Objawia się on na wielu płaszczyznach, wśród których sfera kultury artystycznej nie jest wcale ostatnia. Prawdopodobnie u podłoża tego niecierpliwego myślenia odnaleźć można rozczarowanie, iż upływający czas nie przynosi pożądanych zmian sytuacji społecznej i politycznej. Być może jest

to zresztą dziedzictwo „lewicowości”, a konkretniej – fetysyzowania ruchu, zmiany, postępu w końcu. Pewna dwuznaczność swej postawy, jaką zaczyna dostrzegać część inteligencji zbliżającej się do Kościoła, polega m.in. na tym, iż dochodzi tu do zetknięcia się dwóch porządków czasowych, a co za tym idzie dwu perspektyw: eschatologicznej i doraźnej. Oczywiście, dopowiedzieć trzeba, iż zagadnienia eschatologiczne zostały wreszcie dostrzeżone przez wielu twórców, ale też faktem jest, że ich ujęcie jest nader często skażone zniecierpliwieniem. Mówiąc trywialnie: Bóg nie daje wyraźnego znaku, choć przecież tyłu polskich intelektualistów, artystów i ludzi pióra wyznacza Mu czas i miejsce. Rola została napisana, scena jest przygotowana, widowie nerwowo spoglądają na zegarki... Niechby nawet apokalipsa – byle już! A tu nic. Ni znaku, ni głosu. Tyłko zwyczajność, szarość, zmęczenie codziennością a także tym odświeżnym czekaniem. Jakże to?! Przecież opuściliśmy oficjalne salony, przecie z podniesioną głową weszliśmy do kruchty.

A co się dzieje w kruchcie? W kruchcie – proszę państwa – straszy. Cytat pochodzi z tekstu Krystyny Czerni pt. „Kryzys sztuki zaangażowanej” opublikowanego w „Znaku” (1986, nr 2/3). Redakcja szacownego miesięcznika obudowała krytyczne *notatki na marginesie kilku wystaw* głosami Jacka Woźniakowskiego, Mieczysława Połębskiego, Andrzeja Osęki, Janusza Boguckiego, Andrzeja Kostołowskiego, Jacka Waltosia, Stanisława Rodzińskiego, Andy Rottenberga, Elżbiety Wolickiej i Nawojki Cieślińskiej – i każdy zainteresowany może naocznie sprawdzić, co mają w tej sprawie

do powjedzenia uczeni w historii sztuki. Dla nas (tzn. na potrzeby tej rubryki) przywoływany tekst ważny jest tylko jako przykład zniecierpliwienia. Tym razem jest ono spowodowane tym, że w *kruchcie* straszy sztuka może i słuszną, na pewno tworzoną ze szlachetnych pobudek, ale – niestety – daleką od oczekiwań K. Czerni. Sprawa jest jednak szersza. Przez prasę – nie tylko katolicką – idzie wołanie o poziom, o artystyczną dzielność, a nawet wręcz o arcydzieła. Niech będzie współcześnie, politycznie, słuszenie (po swojej stronie!), syntetycznie i analitycznie zarazem, dla rodaków-tubylców i dla emigracji razem z Polonią, a także – nie bądźmy przesadnie skromni – niech będzie światu na podziwienie. A tu nic. Zwyczajność. A nawet jakby cofanie się. Ludzie władający kiedyś sprawnie pędzlem teraz malują w pozycji na kolanach, pisarze mający niezły gust popadają w dosłowność, filmowcy – tak zaprawieni w *niepokoju moralnym* – szamoczą się między państwowym mecenasem, dziecięcą i młodzieżową widownią i własnymi wyobrażeniami o posłannictwie sztuki filmowej. Miseria. Dlaczego? – wołają esteci, którzy najchętniej na śniadanie, na obiad i na kolację spożywaliby ze zwałstwem świeżutki DZIEŁA – koniecznie wybitne.

Jest to postawa zdumiewająca. Jakby rzeczywiście nic się z nami nie stało w ciągu ostatnich lat. Jakby przejście z oficjalnych salonów do krużganka Kościoła było ZWYCZAJNĄ zamianą mecenasa. A przecież za to przejście (jeśli jest ono autentyczne) trzeba czymś zapłacić. Artysta płaci sobą. Nie ma innej monety. Oczekiwanie, że po takim pobudzeniu aksjo-

logicznym (bo w tych kategoriach trzeba widzieć skutki Sierpnia 80) i po takiej interwencji, jaką było wprowadzenie stanu wojennego, można tworzyć sztukę i literaturę tak, jak było to możliwe dotychczas – jest zwyczajnym nieporozumieniem. Przecież oczywiste było już jesienią 1980 r., że – teoretycznie rzecz traktując – są tylko dwie drogi: albo kontynuować dotychczasową grę „kultury” z „ideologią” (że użyjemy skrótów), albo próbować wyzwolić się z systemu dworskich gier, układów, rang i zależności. Nie mogło też być wtedy tajemnicą, że jeśli rozbija się ten dziwaczny twór, jakim była polityka kulturalna lat siedemdziesiątych, to tym samym rozpoczyna się ryzykowną żeglugę.

Dekada lat siedemdziesiątych charakteryzowała się uwiadem wartości podstawowych: zadawanie sobie – i kulturze artystycznej w ogóle – pytań fundamentalnych praktycznie nie wchodziło w grę. Owszem, pojawiały się pytania i pojawiały się odpowiedzi, ale jedne i drugie odznaczały się z góry założoną CZĄSTKOWOŚCIĄ. Generalizując: kultura polska bała się męskiej dyskusji na temat, czemu i komu służy! Oczywiście, atmosfera swoistej bezideowości i ograniczonego horyzontu etycznego miała i swoje nieźle strony. Za cenę niepodjęwania zagadnień najistotniejszych tak w warstwie filozoficznej, jak i w sferze społecznej, gospodarczej i politycznej w końcu – można było dość swobodnie uprawiać swoją grzdkę. Można było cyzelować warsztat, można było puszczać się na różne awangardyzmy, byle tylko znać swoje miejsce w szeregu. *My jesteśmy fachowcami od polityki tu i teraz, wy zaś jesteście od tego, by dodawać blasku*

polskiemu wydaniu realnego socjalizmu – oto zasada rządząca stosunkiem ludzi władzy do wybitnych ludzi nauki i sztuki. Każdy też z tych, którzy z upoważnienia (...) zajmowali się *ręcznym sterowaniem* kulturą, dbał głównie o to, aby twórca nie wychylał głowy poza swoją artystyczną grządkę. Każdy z nich stawał się czujny, jeśli spostrzegał, iż pisarz czy reżyser filmowy zainteresowani są kwestiami politycznymi. Dotyczyło to także tych, którzy byli za władzą, ale którzy swoje „tak” obudowywali zastrzeżeniami. Na niepisanej liście rang najwyższej notowani byli twórcy zajęci problemami ogólnoludzkimi, ogólnoezystencjalnymi. Im ogólniej, tym lepiej. Nieźle były też odbierane dzieła dotyczące co prawda najnowszych dziejów narodu, ale w formie na tyle impresyjnej, rozmywającej konkret historyczny, że stającej się już nieomal opowieścią baśniową. Oddajmy sprawiedliwość i powiedzmy, że powstało w takiej atmosferze sporo pozycji wartościowych. Niepokojące było natomiast, że to, co w każdej żywej kulturze jest jednym z jej aspektów, u nas urastało do rangi korpusu zasadniczego – jedna z części rozdęta została do całości.

Pękło to po Sierpniu 80. Nawet bez wielkiego huku. Nagle okazało się, że zdecydowana większość twórców musi spojrzeć na siebie krytycznie i zadać sobie pytanie: Czemu, jakim wartościom – w ostatecznym rozrachunku! – służy moja twórczość? Odpowiedzi były różne, ale nawet ci, którzy nie mieli sobie nic do zarzucenia w porządku „częstkowym”, nie mieli już tej pewności przy spojrzeniu na siebie w porządku CAŁOŚCIOWYM. Uzmysłowienie sobie faktu, iż każde działa-

nie szczegółowe uzyskuje swój pełny sens dopiero po spojrzeniu na nie z perspektywy wyznawanego światopoglądu – stało się prawdziwym przewrotem intelektualnym: ten zaś jest ściśle złączony z najgłębszymi etycznymi i filozoficznymi podstawami, jakimi kieruje się dany człowiek.

Jest to zysk niebagatelny. Ale też drogo opłacony. Być może zacznie on procentować wybitnymi dziełami, ale do tego potrzebny jest czas. I oczywiście – talenty (o pojawianiu się których nic przecież pewnego nie wiemy...). Dziś jesteśmy zaledwie na początku drogi. Tym początkiem jest uzmysłowienie sobie przez wielu ludzi kultury, iż po pierwsze – trzeba dokopać się do rzeczywistych podstaw swego światopoglądu, i po drugie – że istnieje konieczność jedności myśli z czynami. Tak radykalne przewartościowanie musiały pociągnąć za sobą negatywne skutki uboczne, na które zwraca uwagę Krystyna Czerni. Mają jednak wiele racji ci spośród komentujących (na łamach „Znaku”) jej tekst, którzy zwracają uwagę na etyczne, społeczne i w końcu polityczne uwarunkowania stylu obecnych wypowiedzi artystycznych.

Jesteśmy pismem stonowanym – niektórzy mówią, że wręcz kosztownym – i staramy się zajmować postawę obserwatora zaangażowanego, ale przecież i dość chłodnego. Dotyczy to szczególnie zjawisk z dziedziny tak gorącej i poddanej emocjom, jak stosunek twórców do Kościoła. Wyznajemy też zasadę, że sztuka i literatura to sfery rządzące się swymi prawami, ale przecież nie są one zawieszane w jakiejś idealnej estetycznej przestrzeni, gdzie nie dochodzą szumy tego świata. Bliska

jest nam postawa Andrzeja Kijowskiego, przypomniana ostatnio przez Marcina Babraję OP: *To był człowiek, który w czasach intelektualnego zamętu i niepewności odznaczał się charyzmatem jasnego widzenia spraw, by pomagać w tym niezwykle ważnym zbiorowym zadaniu dorastania myślowego do wspólnych nam wszystkim przeżyć i doświadczeń, w poszukiwaniu wyjścia z labiryntu. Uważał, że żaden najpiękniejszy tekst nie zastąpi myśli, która nosi na sobie pieczęć miejsca i czasu. Umiał być odważny i sprawiedliwy w osądzaniu współczesności, posiadał niezwykłą ostrość widzenia ludzi i spraw, co nie przeszkadzało mu w zachowaniu mądrego dystansu i w kierowaniu się poczuciem realizmu i prawdą w ocenie ludzi i zdarzeń. Miał głębokie przeświadczenie, że teraz na jego pokoleniu spoczywa szczególnie obowiązek wielkiego wysiłku intelektualnego i moralnego, wskazywania drogi, dawania świadectwa* („Trwanie i powroty. Pamięci Andrzeja Kijowskiego”, „W drodze” 1986, nr 3).

Nie chodzi nam – powiedzmy to wprost – o poprzestawanie na małym ani tym bardziej o taryfę ulgową dla twórców zbliżających się do Kościoła: chodzi nam o trzeźwe przyjęcie do wiadomości, że DAWANIE ŚWIADECTWA narażone jest na liczne pułapki, ale jeśli tylko jest potrzebą autentyczną, jeśli jest próbą zaświadczenia o swym światopoglądzie, to spełnia doniosłą rolę – przygotowuje grunt pod powstanie dzieł syntetyzujących w artystycznej formie indywidualne doświadczenia twórcy. A w gruncie rzeczy tym jest prawdziwa sztuka.

mgm

teatr

Przestuchanie

Teatr Powszechny w Warszawie:
„Ławeczka” Aleksandra Gelmana.
Przekład: Jerzy Koenig. **Reżyseria:** Maciej Wojtyśzko. **Scenografia:** Wiesława i Allan Starscy.
Prapremiera polska: sierpień 1986.

„Ławeczka” sprawia wrażenie takie, jakby jej autor chciał spełnić wszelkie wymagania stawiane najbardziej tradycyjnemu teatrowi. Jest w formie realistyczna, w treści obyczajowa, a „Wiśniowy sad” wydaje się przy niej szczytem nowoczesności dramaturgicznej. Oto jakiś zakątek w miejskim parku, schyłek dnia, zwykła ławka, na tej ławce odbywa się dwugodzinny komediodramat dwójga zwykłych ludzi. Ona jeszcze młoda, on starszy, czterdziestokilkuletni. Ona przyszła jak co dzień w to miejsce szukać ucieczki od samotności. On, lekko podпиты, szukał okazji do niezobowiązującego zabawienia się z miłą a spolegliwą niewiastą. Poznają się, rozmawiają, płaczą, śmieją, kłócą, godzą, grożą, rozchodzą, wracają, czynią sobie krzywdę i przebaczą, budują nadzieje i sami je niszczą. Potem się rozchodzą w dwie strony. Może już nigdy się nie zobaczą. A może zobaczą. I tyle. Fabuła jak z filmu dram. psych. prod. radz., który schodzi z ekranu po trzech dniach z braku frekwencji.

Gelman był zresztą swego czasu scenarzystą filmowym i „Ławeczka” pasuje jak ulał do celuloidowej taśmy. Szukszyn albo Konczałowski zrobiłby z niej filmowe arcydzieło. Na razie „Ławeczka” robi karierę nie tylko w ZSRR. Jest sztuką o wiele lepszą, głębszą, ciekawszą i wieloznaczniejszą, niż się na pozór wydaje. Można z niej, oczywiście, zrobić widowisko najzupełniej drugorzędne: wystarczy potraktować ją jako jeszcze jeden konwencjonalny dramat obyczajowy z pierwszego obszaru platniczego. Ale szkoda Gelmana na takie myślenie.

Otóż pod pozorem konwencjonalności i tradycyjności ukrywa się w „Ławeczce” drugie dno, całe z nowoczesnej psychologii i nowoczesnego rozumienia konfliktów dramaturgicznych. Zaprzeczony w niej został na przykład święty w tej części świata dogmat racjonalności poznawczej. Człowiek spotyka człowieka, poznają się, a proces poznawania jest prostym wyjaśnianiem nieznanego. Dogmat zakłada obustronną dobrą wolę: aby się poznać, należy operować prawdziwymi faktami. Tymczasem Gelman posadził na ławeczce w parku dwójkę najzwyklejszych ludzi radzieckich i kazał im odegrać dramat niemożności poznania przy wszelkich wysiłkach prowadzących do wyjaśnienia czegośkolwiek. Gombrowicz byłby zachwycony. On i Ona odgrywają bowiem tragifarsę masek, min i gęb nie gorzej niż w sławetnym pojedynku Miętusa z Syfonem w „Ferdynandzie”. Powiedzmy dokładniej: jedno indaguje, drugie się wymiguje. Ona pyta, On umyka. Ona chce się dowiedzieć, kim On jest naprawdę, On zaś robi wszystko, by się nie odkryć. Z miną przyciskanego

do muru niewiniątka demonstruje szereg masek, każdą podając za autentyczną twarz. Cała sztuka jest grą w zdzieranie masek, pod którymi znajdują się maski następne. Człowieka bowiem nie można poznać naprawdę. Nie jest ani dany, ani przyporządkowany. Jest nieustanną tajemnicą, zbiorem możliwych a niesprawdzalnych prawd, migotliwym ekranem, na którym życie wyświetla swój nieostry i chaotyczny film.

Beckett czy Mrożek posadziliby na pustej ławce pod gołym niebem dwoje smutnych błaznów, którzy w męczących, groteskowych, donikąd prowadzących dialogach objawiliby całą absurdalność życia jako dramatu poznania. U Gelmana wszystko dzieje się w konkretnej rzeczywistości i wszystko mogłoby dziać się naprawdę. Nie trzeba groteski ani intelektualnych spekulacji, by ukazać piekło Wielkiej Niemożności, Wielkiego Złudzenia i Wiecznego Kłamstwa. Człowiek nie chce dać się poznać drugiemu człowiekowi nie tylko dlatego, że jesteśmy, według egzystencjalistów, skazani na Tragedię Absurdu Istnienia. Otóż nie chce, bo się na przykład boi. Bo się na przykład nauczył, że ujawnianie prawdziwej twarzy może mu czymś grozić. W istocie „Ławeczka” jest sztuką o strachu prawdy. Im bardziej Ona usiłuje wydobyć z niego „właściwą” prawdę, tym bardziej sytuacja prowokuje go do używania kłamstwa: przypomina mu bowiem strategię przesłuchania. Nie przypadkiem Ona ma nadzwyczajnie świetną pamięć. Nie przypadkiem grzebie mu w kieszeniach. On to widzi i tym bardziej umyka w fikcję. W pewnej chwili nazywa ją wprost parkową gliną pasz-

portową. Trafia idealnie. Ona nie jest oczywiście żadną funkcjonariuszką, tylko samotną, szukającą chłopą kobietą, ale On wyczuwa, że funkcjonariusz tkwi w niej jako natura, nie funkcja. Tak oto spotykają się na parkowej ławeczce duchowy funkcjonariusz i jego ofiara, która tym bardziej kłamie, im bardziej żąda się od niej wyjawienia prawdy. A niby idzie tylko o to, prawie tylko o to, by się położyć do łóżka...

Jest to oczywiście także sztuka o ludzkiej samotności, poszukiwaniu kogoś drugiego, próbie ucieczki od jednej splecionej egzystencji w egzystencję inną, która być może okaże się lepsza. Ale im więcej den, poziomów i tematów zawiera „Ławeczka”, tym bardziej się okazuje, jaką trudną jest sztuką. W tym jeszcze jeden jej pozór: że właśnie jest łatwą i prostą obyczajówką, do zagrania której najzupełniej wystarczy para dobrych aktorów i sprawny reżyser.

Aktorzy wybrani do „Ławeczki” są rzeczywiście świetni. Joanna Żółkowska i Janusz Gajos mogą być najmocniejszymi punktami każdego spektaklu, w którym grają: Gajosa, o czym gdzieś kiedyś pisałem, w ogóle uważam za wielkiego aktora, co nie jest zresztą żadnym odkryciem, bo tak sądzą wszyscy albo prawie wszyscy. Ale ilekroć o nim myślę, widzę tylko jego role filmowe albo telewizyjne. Rola w „Wahadełku” Bajona była aktorskim arcydziełem i gdyby nie mordercze prawa rynku, polityki i czyjeś głupoty, powinna należeć do kanonu dwudziestowiecznej sztuki filmowej, zamiast tkwić w kącie jakiegoś archiwum. Wciąż czekam na Gajosa w teatrze, który dorówna Gajosowi na ekranie. Gajosowi z

„Przysłuchania”, „Roku spokojnego słońca”, „Bez znieczulenia”, „Idioty”, „Zapomnianego diabła”, nawet z kabaretu Olgi Lipińskiej. Nie wiem, dlaczego Gajos teatralnie ciągle wydaje się grać poniżej swojego talentu, wiedzy, możliwości. Może jest to sprawa innego typu ekspresji, bardziej sprawdzalnej w zbliżeniach, w grze niuansami, naturalniejszym sposobie bycia, specyficznym rytmie prowadzenia dialogu. Ale trochę podejrzewam, z całą możliwością omyłki, że jest tu też coś z lęku reżyserów, którzy obawiając się, iż niczego nowego nie są w stanie powiedzieć Gajosowi o teatrze, z pokornym entuzjazmem przyjmują wszelkie propozycje aktora, traktując je jako oczywiste spełnienie oczekiwań. Tymczasem, oglądając choćby „Ławeczkę”, miałem nieodparte uczucie, że Gajos używa tylko fragmentu swoich możliwości, że jego Fiedia mógłby być kimś jeszcze bogatszym, ciekawszym, głębszym. Byłby wybitną rolą każdego innego aktora, ale Gajos nie jest każdym innym aktorem. Tu gra jakby za płytko, za płasko, za jednostronnie. Mgielka farsy przystania mięso dramatu. Spoza dialogów zbyt często przebija tylko technika. Ale technika to o wiele za mało do uniesienia wszystkich szans interpretacyjnych „Ławeczki”. Uwagi te w równym stopniu odnoszą się do Joanny Żółkowskiej.

Powtarzam, „Ławeczka” jest trudną, bardzo trudną sztuką. Właśnie do grania. Każde słowo, każdy gest muszą być nieomyłne. Postaci muszą być maksymalnie wiarygodne, bo wystarczy chwila nieuwagi, chwila niewiedzy o temacie, wejście w inny ton, by dialog zmienił się w recytację tekstu, a kontakt ludzi w martwą kon-

wencję teatralną. Budowanie napięcia i podtrzymywanie go stale na wysokim ogniu wymaga pracy i czujności nierównie większej niż w przypadku jakiegokolwiek tzw. inscenizacji. Tu nie, prawie nic nie pomaga aktorom i reżyserowi. Są to truizmy, ale piszę o nich dlatego, że często miałem wrażenie, jakby reżyser tracił słuch na aktorów, jakby mu już wystarczyło to, co proponują, jakby nie podejrzewał, że mogliby zagrać po prostu lepszy dramat. Są w spektaklu nie tylko poniżej postaci napisanych przez Gellmana, ale i poniżej samych siebie.

Może jest to kwestia zwykłej nieumiejętności wystawiania i grania takich sztuk? Może trzeba tu nieco innej szkoły reżyserii, innej szkoły aktorstwa, tej, którą spotyka się dziś bodaj już tylko w Związku Radzieckim i Ameryce? Innymi słowy, szkoły Stanisławskiego z jej pochodnymi?

Pamiętam, jak z dziesięć lat temu mój przyjaciel Walery Fokin, wówczas tzw. młody reżyser, dziś dyrektor moskiewskiego Teatru im. Jeremiowej, mordował się z polskimi aktorami wystawiając gościnnie pewną współczesną sztukę radziecką, napisaną w podobnej konwencji jak „Ławeczka”. Z „jego” aktorami zrobiłby w kilka dni to, na co tu potrzebował tygodni. Musiał bowiem UCZYĆ polskich aktorów pewnej sztuki grania, reagowania na siebie, na partnerów. Był konsekwentny i nieubłagany, nie dowierzał żadnej propozycji aktorskiej, żadnym oświadczeniom, że lepiej ani inaczej już nie dadzą rady, wciąż zmuszał do większego i większego wysiłku. Podpowiadał, korygował, analizował, próbował na dziesiątki sposobów. Nie zrobił z tych aktorów Łomnickich ani Smoktu-

nowskich, ale wielu zagrało lepiej niż w najśmielszych snach o własnym talencie.

Tak sobie piszę i myślę, co by było, gdyby Walery przyjechał i zrobił tę „Ławeczkę”. Co by to było za przedstawienie!

Tadeusz Nyczek



Nie ma kryzysu kina (Gdańsk '86)

Festiwal gdański zaspokaja potrzebę snobizmu, którego w naszym rozproszonym życiu kulturalnym tak brakuje. Pozwala obejrzeć filmy, które potem nierzadko trudno odnaleźć w skomercjalizowanych kinach, zwłaszcza jeśli zostaną skierowane do „wąskiego rozpowszechniania”, jak np. zdjęty z półek „Wielki bieg” Jerzego Domaradzkiego.

[— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Min. Jerzy Bądor obiecał w Gdańsku, nie po raz pierwszy zresztą, że wypuści „Matkę Królów” Janusza Zaorskiego i „Przypadek” Krzysztofa Kieślowskiego. (...)

Tradycja kina jest u nas mocno związana z losem społeczeństwa. Inaczej być nie może. Patrząc w Gdańsku na zielone dźwigi stoczniowe, nie sposób nie pomyśleć o „Człowieku z mar-

mur" i „Człowieku z żelaza". Okratowany wiadukt nad stacją Gdańsk-Politechnika kojarzy się z sylwetką padającego Birkuta. Kelnerka w kawiarni rozdaje gościom festiwalowym, jak co roku, zdjęcia z Sierpnia. Dawno to już. Wydaje się nawet, że Trzy Krzyże nad stocznia jakby zmały. Idąc dalej, w stronę domu NOT-u, gdzie odbywa się festiwal, mija się Poczta Gdańską, której obronę tak świetnie utrwalił dawny film Różewicza. Dobry pomysł mieli ci, którzy 11 lat temu wymyślili ten festiwal. Doroczna „pielgrzymka filmowa" dziennikarzy i twórców do Gdańska daje okazję do rachunku sumienia zawodowego, sprzyja oddzielaniu ziarna od plew. Nic dziwnego – w takim otoczeniu!

W codziennej praktyce dziennikarskiej – także w prasie branżowej – niebezpiecznie zaczyna się sens uprawiania kina artystycznego. Krytyka szantażowana jest danymi o nierentowności produkcji filmowej w Polsce. Janusz Majewski, prezes Stowarzyszenia Filmowców, wyjaśniał w Gdańsku, że np. suma 7200 zł rzekomo dokładanych przez państwo do każdego biletu na rodzimy film jest wyssana z palca. A przecież podał ją wysoki autorytet. Janusz Morgenstern powiedział na Forum Stowarzyszenia, że filmy polskie nie są tak drogie, jak się pisze: koszty produkcji rosną niewspółmiernie wolno w stosunku do inflacji. Jerzy Domaradzki wyraził myśl, którą mógłby potwierdzić niejeden krytyk: *Za pieniądze, jakie miał do dyspozycji Polański przy „Piratach", można by nakręcić połowę naszej rocznej produkcji. Nie jest więc ona tak kosztowna. Czy, generalnie biorąc, jest zła? Jeśli nam czegoś brak,*

to arcydzieła – trudno, nie mamy go, tak jak nie mamy ostatnio zwycięstw w sporcie. A jednak, z naszą prymitywną bazą techniczną, cofniętą w stosunku do świata o całe dziesięciolecia, wciąż stajemy w konkurencji światowej. Pokażcie mi inny produkt polski, który by w tej konkurencji mógł wystąpić!

Kwestie rentowności produkcji i kwestia publiczności, walcowane w ostatnich latach przez prasę, same w sobie istotne, zaczynają wchodzić na teren zarezerwowany dla krytyki filmowej. A przecież krytyk ma oceniać film niezależnie od tego, ile kosztował i ilu miał widzów. Za mało jest u nas okazji do rozmowy o filmie jako o filmie – nie o towarze, nie o wyrazie *określonej ideologii* ani o *odbiciu rzeczywistości*, tylko o czyjejs wypowiedzi, która musi być wysłuchana do końca, aby sens dotarł.

Na świecie nie ma kryzysu kina – ani jako sztuki, ani jako towaru. Świadczą o tym festiwale, coraz liczniejsze, coraz bardziej wyspecjalizowane, przypominające czasem sympozja albo wernisaże. Świadczą niewyobrażalne dla nas ilości i rodzaje wydawnictw filmowych. Komplety „dzieł zebranych" mistrzów kina na kasetach, które można nabyć lub wypożyczyć. Telewizja nadająca klasykę filmową. Różnymi drogami, poprzez festiwale i kluby, poprzez kasety i telewizję, książki i prasę kino na Zachodzie wciąż odbudowuje swoją tradycję. My tymczasem gubimy tradycję własną. Wiele zrobiono w ostatnich latach, aby przerwać ciągłość, odsunąć w przeszłość takie nazwiska, jak Wajda, Zanussi, Kieślowski, Marczewski, Holland. Tymczasem przypomnianie tradycji kina

jest tym ważniejsze, że nadchodzi rzeczywista wymiana pokoleń. W Gdańsku pokazano w tym roku 13 filmów debiutanckich. Na tegorocznym festiwalu filmów krótkich w Krakowie większość nagród zebrali niedawni absolwenci szkoły katowickiej, niemal rówieśnicy. To dobrze. Jest wśród nich wielu zdolnych reżyserów, choć nie zauważyłem – jak dotąd – indywidualności na miarę debiutantów z początku lat siedemdziesiątych. Dlatego też relację o filmach festiwalowych zacznę raczej od „starych” i „trefnych”.

„Kronikę wypadków miłosnych” Wajdy według Konwickiego przedstawiono na życzenie reżysera poza konkursem. Jest to pierwszy film, jaki Wajda zrealizował w Polsce od czasu „Człowieka z żelaza”. Sześć lat czekał, aby znaleźć właściwy ton – w końcu uderzył w ton nadziei. Ale jest to nadzieja paradoksalna. Romans dwojga maturzystów spełnia się na moment przed wybuchem wojny. Pochód ułanów, stanowiący motyw przewodni filmu, w finale przybiera symboliczny i całkowicie ahistoryczny sens. Staje się triumfalną, dionizyjską nieomal procesją na cześć życia, która zdominowuje wątek miłosny. Wajda, idąc za Konwickim, zobrazował w ten sposób Mickiewiczowską metaforę o *kraju lat dziecińczych*, co jest *jak pierwsze kochanie*. O kraju, który trwa *nie podkopany nadziei złudzeniem*, na przekór czasowi. Jak w „Panu Tadeuszu” – na odwrót niż w „Lotnej” – wyobrażenie Polski nie istniejącej staje się prawdą. I jak tam, ułani polscy symbolizują zwycięstwo, mimo iż wiemy, że ponieśli klęskę. Z tego wszystkiego, z czego publicz-
styka czyni stale zarzuty społeczeń-

stwu: z ahistorycznego myślenia, z kultu przeszłości, epatowania się grobami i śmiercią – Wajda czyni cnotę. Wyraża kult życia poprzez zwrot ku temu, czego nie ma. I obraz Wilna (miasta nie nazwanego w dialogach ani razu), poskładany z fragmentów różnych miejsc polskich (Kazimierz? Drohiczyń? Warszawa?), jawnie zrekonstruowany, wydaje się tym bardziej rzeczywisty, właśnie przez swoją ulotność, nietrwałość. Wizja ta składa się na naszych oczach, aby oddziaływać z pełną siłą po skończeniu filmu.

Feliks Falk stworzył drugi – po „Bez końca” Kieślowskiego – liczący się film osadzony w sytuacji pogrudniowej. Przedsięwzięcie skromniejsze w zamiarze niż u Kieślowskiego, nie filozofujące, raczej satyryczno-dydaktyczne, ale pozbawione uników, ma szanse być przez publiczność dobrze odebrane i zrozumiane. Danielak (Jerzy Stuhr), bohater pamiętnego „Wodzireja”, sztandarowego filmu „moralnego niepokoju”, tym razem rozkręca wielki show „społecznego zaufania”, do którego werbuje prostego, uczciwego człowieka, dającego się wciągnąć w nieuczciwą grę. Jest oszukiwany, zmuszany do stopniowych ustępstw, jednak w kulminacyjnym momencie odmawia posłuszeństwa. Podczas występu w Teatrze Wielkim, z chórem śpiewającym jakiś „religijno-państwowy”, bizantyjski w swoim patosie tekst, odmawia czytania podmienionego tekstu, milczy. Lecz nie w tym morał. Oto Danielak staje po stronie manipulowanego przez siebie człowieka. Ciekawie zniuansowany jest wzajemny stosunek tych postaci: kusiciela i uczciwego. Falk pokazuje, jak wiele jest szczebli zafałszowania w życiu publi-

cznym, jak wiele możliwości kompromisu, a zarazem – ile możliwości wycofania się z kłamstwa. Dlaczego jednak „bohater roku” nie wycofuje się od razu? Nie robi tego, gdyż impreza, którą wymyślił Danielak, ma dla niego autentyczny sens. „bohater roku” zostaje oszukany. Ale manipulatorzy również się przeliczyli. Impreza odbywa się bowiem w próżni społecznej. Ludzie nie kupują już niczego poza rozrywką. „Bohater roku” może sobie marzyć o prawdziwym oddziaływaniu społecznym i sumiennie odpowiadać na sfigowne listy.

Poza ostrzeżeniem dla tych uczciwych, którzy swoją działalnością legitymują obcą sobie politykę, jest w tym filmie miejsce również na marzenie o autentycznym kontakcie społecznym za pomocą widowiska. Dlatego może wygląd mieszkań, hoteli, lokali nie ma tu odstręczającej brzydoty, jak w filmach „moralnego niepokoju”, a przeciwnie – kolor amerykański. I jest moment, gdy impreza „Bohater roku”, będąca połączeniem rewii z wiecem, ma charakter autentyczny. Falk chce, byśmy uwierzyli, że wszystko mogłoby przebiegać inaczej. Głupota nie jest immanentną cechą rzeczywistości, ale zaledwie błędem w sztuce rządzenia.

We wcześniejszym scenariuszu Falka do filmu „Wielki bieg”, który zrealizował Domaradzki jeszcze w 1981 r., pojawia się – w innych okolicznościach i innych dekoracjach – ta sama para: cyniczny cwaniak i uczciwy naiwniak. Cwaniak w ostatecznym momencie pomaga ideowcowi w słusznej sprawie, ustępuje mu wygranej w biegu pokoju po to, by tamten mógł wręczyć prezydentowi Biero-

towi petycję w sprawie uwięzionego ojca. Ale kierownictwo czuwa – na podium staną zupełnie inni biegacze, nie ci, którzy wygrali. Przegra cwaniak i przegra uczciwy. Fałszywa sytuacja, w jakiej znajdują się uczestnicy biegu, nie uniemożliwia autentycznych gestów. Pod jednym sztandarem znajdują się ludzie o najróżniejszych postawach, dążący do różnych celów. I zdarza się, że człowiek czysty wystawia się na próbę korzystając z pomocy nieczystego, robiąc to dla dobrej sprawy, na własną odpowiedzialność. Czasem w fałszywej sytuacji każą uczestniczyć ukryte względy lojalności. Tak oto prawda o „wielkim biegu” stopniowo jest pogłębianą – początkowo jego uczestnicy obnoszą zetempowskie „gęby”, potem następuje etap kompromitacji „fasady”, dowiadujemy się o machlojkach organizatorów i machlojkach uczestników. Ale gdy opadają maski, zaczyna się etap najciekawszy. Sens „wielkiego biegu” zmienia się, zaczynają się w nim liczyć proste odruchy moralne. Domaradzki doprowadza do tego, że zaczynamy sekundować uczestnikom – w ramach fałszywej sytuacji liczą się rzeczywiste intencje.

Wraz z pojawieniem się Falka odżyło w Gdańsku na krótki czas kino „moralnego niepokoju”, choć sytuacja sprzyja raczej mądrym pesymizmowi. Wypowiedzi artystyczne nie mogą być dziś obliczone na wstrząśnięcie władzą ani społeczeństwem. Reżyser filmowy utracił w Polsce pozycję barda, trybuna, wieszczka. Zwraca się raczej ku sobie, analizuje swój własny stosunek do wielkich fetyszy zbiorowości. Janusz Zaorski podjął za Dygatem, w sposób szyderczo-masochistyczny, temat: ja i mój

naród. Wtóruię mu (w innym tonie) Witold Leszczyński w „Siekierzeza-dzie”. Tomasz Zygadło w filmie „Sce-ny dziecięce z życia prowincji” przed-stawia współczesne wariacje na temat z „Czerwonego i czarnego” – ja i wła-dza – wprowadzając po raz pierwszy do naszego kina (jeśli nie liczyć nie znanych publiczności filmów Kieślowskiego i Zaorskiego) postać sta-rego, przegranego komunisty. Hen-ryk Bista gra odpowiednik Stendha-łowskiego pana de la Mole, który hoduje na własnej piersi młodego Juliana, wcielenie odwetu...

Pesymizm, nadający ton festiwa-lowi, emanował zwłaszcza z dwóch filmów: Zaorskiego i Leszczyńskiego. „Jezioro Bodeńskie” to rzecz o bezsil-ności i zniewoleniu. W latach szkol-nych, kiedy czytałem powieść Dygata, ważny był przede wszystkim jej sens satyryczny. Młodemu człowiekowi w latach sześćdziesiątych wydawało się, że łatwo będzie można wyelimi-nować anachroniczne gesty i być wol-nym będąc równocześnie Polakiem. Film Zaorskiego unaoczniał sytuację internowanych w Konstancji. Łagod-na niewola nie jest pozbawiona krat: *Złudne jest mniemanie, że [w niewoli] człowiek w swoim wnętrzu może pozo-stać wolny* – pisał Orwell; podobna myśl musiała przyświecać reżyserowi. Bohater „Jeziora Bodeńskiego” znosi niewolę szczególnie ciężko, wpadając w pułapkę gestu romantycznego. Im wyżej wynosi go egzaltacja, tym bar-dziej „pospolitość skrzeczy”, tym głębszy upadek. Nie mogąc spełnić czynu wolnego, dokonuje czynów zastępczych – nie mogąc spełnić miłości do Suzanne, uderza do for-danserki. Kim innym jest w wyobra-żeniu, a kim innym w rzeczywistości.

We śnie spełnia wielki czyn, na jawie stać go tylko na szyderstwo. Na czym polega jego grzech? Na zbytnim odda-łeniu słowa od czynu? Na wyczerpywa-niu największych atutów duchowych przy łada okazji? Na używaniu imienia Boskiego nadaremno? Poczucie bez-silności znalazło wyraz w wypraco-wanej kompozycji tego filmu – w jego budowie kolistej, w figurach dwójko-wych, gdzie każda powtórka gestu prowadzi bohatera do kompromi-tacji.

„Siekierzeza” Witolda Leszczyń-skiego (adaptacja powieści Stachury) wydaje się odwrotnością filmu Zaor-skiego, choć wyrasta z podobnego odczucia bezsiły. To wszystko, co w ustach bohatera Dygata zamienia się we frazes o narodzie rozpijacz-o-nym, który zarazem „wisi na krzyżu”: o wieszczu cierpiącym za miliony – w tym filmie zostaje wypowiedziane serio, z autentycznym najczystszy-m patosem.

Stachura nie był wieszczem. Był nadwrażliwym człowiekiem, poetą, którego zniszczyła choroba umy-słowa, urojenie mesjańskie, opisane z pełną świadomością w wydanym pośmiertnie dzienniku. Ale nie z uro-jenia bierze się u Stachury *wielki smu-tek świata*, któremu dał wyraz w „Sie-kierzeza”, w pozornie błahych, knajpianych scenach. W filmie Le-szczyńskiego szczególnie trafna i uj-mująca jest właśnie jego strona ludowa; przedstawienie człowieka pijącego jako człowieka cierpiącego: pijaństwa jako rozpacz. Stosunek Janka Pradery (Edward Żentara) do *leśnych ludzi* jest pełen współczucia i podziwu. Garnie się do nich, chce się przy nich ogrzać, uciec od własnej roz-pacz. Lecz odnajduje w nich swoje

cierpienie i ugina się pod nim jeszcze bardziej. Na tym – być może – polegał dramat Stachury. Ale jest w tym także coś z dramatu romantycznego, jakiś cień Gustawa z „Dziadów”, niedośzłego samobójcy, szukającego schronienia u prostych ludzi; i wreszcie jest w tym dramat powszedni, współczesny – dojmujące uczucie monotonii i brzydoty życia. Polskie upodlenie.

Poczucie to przebijają z wielu filmów oglądanych w Gdańsku. Odnajduję je także w „Fali” – błyskotliwym, nie pozbawionym ironii reportażu Piotra Łazarkiewicza z Jarocina, miasteczka, do którego przybywa 30 tysięcy młodzieży, aby odprawić coś w rodzaju magicznej orgii, spróbować święta, o które tak trudno w polskim życiu. Ukazując ten *samotny tłum*, masy młodych ludzi garnących się do siebie i objających się w pierwotnym tańcu, Łazarkiewicz mówi coś istotnego nie tylko o ich święcie, ale i o samej rzeczywistości, która tym młodym ludziom wydaje się pozbawiona wartości i sensu. O próżni kulturowej, której wynikiem jest Jarocin.

Na tle filmów wyrastających z bardzo współczesnych nastrojów (trzeba tu wymienić także „Ucieczkę” Tomasa Szadkowskiego, „Ga-ga. Chwała bohaterom” Piotra Szulkina oraz najdojrzałszy z debiutów – „Przez dotyk” Magdaleny Łazarkiewicz) dwa filmy, które dotknęły tematu najdosłowniej współczesnego, jakim jest „stan wojenny”, wydały się najodleglejsze od rzeczywistości. Ciekawy paradoks. Zwłaszcza że oba filmy zrobione zostały „z różnych pozycji”. Oba jednak są fałszywe. Mam na myśli „Weryfikację” Mirosława Gronowskiego (de-

biut) i „Czas nadziei” Romana Wionczka.

W wyznaczonych ramach mogą się mieścić różne nastawienia. Możliwe jest, jak u Gronowskiego, odczucie grozy, nawet impulsywny protest. Niemożliwe jest natomiast pokazanie zasadniczej niezgody oraz poczucia utraty (co udało się jednak wyrazić Kieślowskiemu w „Bez końca”). Optymizm Gronowskiego polega na tym, że wszyscy ze wszystkimi mogą się dogadać. Bohaterowie filmu – dziennikarze – tworzą łańcuch ludzi dobrej woli, począwszy od zbuntowanego, który odmawia weryfikacji i w noc stanu wojennego wyrusza w Polskę kradzioną ciężarówką, by pisać pod pseudonimem prawdziwe reportaż, a skończywszy na redaktorze komisarycznym, który te reportażę zgadza się drukować. Wszyscy w gruncie rzeczy myślą to samo, stan wojenny zbliża ludzi, weryfikuje ich uczciwość. Są sceny, które dowodzą, że mógłby to być zupełnie inny, może nawet wartościowy film: o możliwości gry fair w sytuacji nie fair. Ale taki film nakręcił Falk.

„Czas nadziei”, począwszy od swego tytułu, ostentacyjnie sprzeciwia się elementarnym odczuciom. Choć równocześnie Wionczek pragnie odwoływać się do najprostszych, bezmyślnie wypowiedzianych opinii z kolejek. Teza filmu brzmi beznadziejnie: z tym społeczeństwem nie można dojść doładu bez przemocy. Dialogi składają się z bezosobowych, wypowiedzianych w przestrzeń hasel, które wzajemnie się znoszą. Gdy jeden mówi, że ten kryzys, panie, to przez czerwonych, drugi mu odpowiada, że ludzie źle pracują. Gdy jeden internowany powiada, że *trzeba zniszczyć system*

totalitarny, drugi mu replikuje, że *trzeba mądrze działać*. Także przy stole rodzinnym Szostaków, w chwili gdy matka (Kossobudzka) stawia dzbanek z kompoiem (podstawowy chwyt, zawiązujący akcję), natychmiast dochodzi do kłótni.

Pamiętam takie rodziny, takie stoły – z filmów socrealistycznych. Byli tam wstecznicy i postępowcy. Byli też dywersanci. Z tym że u Wionczka rolę dywersantów pełnią dzieci. Inaczej niż w socrealizmie, partyjny nie ma tu ostatniego słowa. Liczy się mundur. Sceny tłumienia strajku w fabryce przedstawione są tak, aby budziły ukrytą satysfakcję: siła wkracza pomiędzy małych, histerycznych ludzi. Bez tej siły – dowodzi Wionczek – życie społeczne by się rozprzęgło. [---] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)] „Czas nadziei”, podobnie jak „Godność”, w sposób nie zamierzony przywołuje sytuację ze znanego wiersza Tuwima o „Mieszkańcach”, którzy wszystko widzą osobno.

Tadeusz Sobolewski

„Przez dotyk“

Szkoda, że to film telewizyjny. Przed odbiornikiem trudno o skupienie, którego ten film wymaga: również jednorazowość emisji spycha go na margines zainteresowania i publiczności, i krytyki. Z drugiej strony – w telewizji oglądało go znacznie więcej widzów niż niejeden film w kinach. Ilu z nich jednak wyłączyło odbiorniki po kilku sekwencjach?

U ilu zwyciężyło konsekwentnie kształtowane za pomocą egzotycznych seriali przyzwyczajenie do łatwizny? Niech jednak te dylematy nie przysłaniają filmu Magdaleny Łazarkiewicz „Przez dotyk”, który – co do tego nie mam wątpliwości – zasługuje na uwagę.

Na pozór wydaje się on prosty, tak jak prosta jest jego fabuła. W szpitalnej sali spotykają się dwie kobiety. Anna znalazła się tu z powodu powikłań ciąży. Nie znana z imienia dziewczyna cierpi na nowotwór, prześladowuje ją wspomnienie kazirodczego gwałtu. Annę powoła, acz nieubłagane, opuszcza życie, pomimo że bardzo pragnie nie umierać. Dziewczyna, które czekała na śmierć i chciała umrzeć, niespodziewanie zdrowieje, opuszcza szpitalne łóżko. Czy nastąpiło przekazanie sił witalnych?

W filmie jest wzmianka o bioenergoterapii, scena, w której Anna próbuje zastosować ją wobec dziewczyny. Bioenergoterapeuta uzdrowia przez dotyk, stąd tytuł filmu. Magdalena Łazarkiewicz wystrzega się jednak sensacji, nie chodzi jej o zainteresowanie publiczności tajemniczymi sposobami leczenia. Przekazanie życia przez dotyk to tylko jedna z płaszczyzn – nazwijmy ją biologiczną – na jakich rozgrywa się akcja filmu. Dopelnienie i uzasadnienie znajduje w innych rejonach.

Jest ten film także psychologicznym studium cierpienia i drogi ku śmierci. Jest zarazem studium pragnienia życia i narodzin tego pragnienia. Obie kobiety zajmują wobec swojego losu różne postawy. Dziewczynę poznajemy, kiedy buntuje się przeciwko życiu takiemu, jakie stało się jej udziałem. Swój bunt potwierdza

próbą samobójstwa. Później pogodzi się z losem, aby dojść aż do afirmacji życia. Anna pragnie żyć i dać życie dziecku tak bardzo, że okłamuje siebie. I ona później godzi się z losem i stara się zachować godność w umiarności. Obie kobiety przezwyciężają swój egoizm, by pomóc sobie nawzajem. Najpierw Anna – pod jej wpływem dziewczyna odnajduje sens istnienia w życiu dla drugiego człowieka. Potem dziewczyna – opiekuje się umierającą Anną.

Plaszczyzna psychologiczna zawdzięcza swą wiarygodność i prawdę aktorkom: Marii Ciunelis (dziewczyna) i Grażynie Szapołowskiej (Anna). Ich gra jest oszczędna, nawet nieefektowna. Niemal pozbawione możliwości działania budują swe postacie z drobnych, codziennych zachowań, odruchów. Tworzą postacie w wewnętrznej przemianie.

W jeszcze inną sferę przenosi akcję filmu kadr, poprzez który Magdalena Łazarkiewicz odwołuje się do fresku Michała Anioła z Kaplicy Sykstyńskiej, przedstawiającego stworzenie Adama. Anna mówi: *Będziemy sobie pomagać*. W kadrze widać charakterystyczny układ dłoni.

Jednym z odwiecznych toposów kultury jest odrodzenie poprzez śmierć. Pojawia się w mitach i obrzędach różnych kultur, bywa zasadą organizującą utwory literackie. Symboliczna śmierć w rytuałach inicjacyjnych ludów pierwotnych oraz śmierć Gustawa i narodziny Konrada w Mickiewiczowskich „Dziadach” to dwa odległe od siebie przykłady. A przecież śmierć jako odrodzenie do nowego życia jest fundamentem chrześcijaństwa. Śmierć Chrystusa jest doskonałym spełnieniem tej struktury, po-

przez nią nastąpiło odrodzenie ludzkości. Warto także pamiętać, że w mitach agrarnych odrodzenie poprzez śmierć jest mocno związane z cyklem biologicznym, mówiąc ogólniej z biologią.

Patrząc na film Magdaleny Łazarkiewicz z takiej perspektywy, do wcześniej wyróżnionych w nim płaszczyzn interpretacyjnych należy dodać jeszcze jedną, symboliczną, dopełniającą poprzednie, a zarazem przenoszącą dramaturgię w sferę metafizyki.

Kiedy więc Anna uzdrowi dziewczynę, kiedy obudzi w niej potrzebę życia, na płaszczyźnie symbolicznej, by dać dziewczynie życie, będzie musiała umrzeć. Śmierć Anny ma przyczyny biologiczne, jest jednak mocno związana z tajemnicą życia. Z tą tajemnicą wiąże się spełnienie i sens życia najbardziej pierwotny. Jest nim danie nowego życia, urodzenie dziecka. Życie Anny zostało spełnione, ma już dziecko. To, którego nie urodziła, zastąpiła dziewczyna. I ona również musi wypełnić swoje powołanie. I ona przeżyje tajemnicę macierzyństwa, tajemnicę stworzenia.

W filmie dokonuje się niemal rytualne powtórzenie aktu stworzenia. Prosta historia dwóch kobiet przenosi nas w krąg spraw pierwszych i ostatecznych zarazem, do źródeł ludzkiego istnienia, do mitu. Jest to zarazem powrót do źródeł sztuki, która przecież z zamierchłej przeszłości mitu się wywodzi, z mitu czerpie swe życie i sama jest aktem kreacji.

Poszukując artystycznych i intelektualnych filiacji, co w przypadku debiutu nie jest nietaktem, zwłaszcza że nie ma mowy o naśladownictwie, trzeba by przywołać przede wszyst-

kim filmy Ingmara Bergmana – podobny zakres problemów, podobne otwarcie ludzkich dramatów ku metafizyce. Jednak pomiędzy filmami szwedzkiego reżysera a utworem Magdaleny Łazarkiewicz istnieje zasadnicza różnica. Należy jej szukać, jak sądzę, u źródeł twórczości, w odmiennym pojmowaniu metafizyki. W filmach autora „Szeptów i krzyków” horyzont metafizyczny wyznacza protestancka religijność, w której – charakteryzując najogólniej – Bóg pojmowany jest raczej jako surowy sędzia, a nie dobry ojciec. Człowiek, ukazany w aspekcie biologicznym, psychologicznym czy społecznym, postawiony wobec tak pojętej transcendencji, ujawnia swą niedoskonałość. Stąd bierze się tragizm i pesymizm filmów Bergmana.

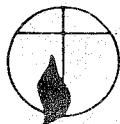
Metafizyka w filmie Magdaleny Łazarkiewicz łączy się ściśle ze sferą biologii. Elementy religijne obecne w filmie – postać księdza, modlitwa dziewczyny – pełnią funkcję rekwizytów niezbędnych do psychologicznego zróżnicowania bohaterki (Anna deklaruje się jako niewierząca). W gruncie rzeczy religijność tego filmu – jeśli można użyć tego pojęcia – jest pogańska i bluźniercza, właśnie biologiczna. Ale przez to w wymiarze metafizycznym jest to film wręcz przepełniony optymizmem. Ten optymizm jest jednak niebezpieczny, bowiem owa filozofia biologii rezygnuje z kultury, pomimo licznych do niej odwołań.

Ostateczną konsekwencją takiej filozofii – a w filmie są wyraźne sygnały, które to potwierdzają – byłby powrót do społeczeństwa matriarchalnego. Nie może zatem dziwić fakt, że jedna z nagród przyznanych temu

filmowi pochodzi z festiwalu filmów feministycznych.

Nie każdy zgodzi się z wizją zaprezentowaną w filmie „Przez dotyk”. Artysta ma jednak prawo do prezentowania własnego widzenia świata, choćby było ono najbardziej kontrowersyjne. Nie sposób też zaprzeczyć, że mamy do czynienia z nieczęstym w naszej kinematografii utworem ukazującym pełną, spójną i oryginalną wizję świata.

Andrzej Dziurdzikowski



KSIAŻKI NADESLANE

Akademia Teologii Katolickiej

Anna Lisowska-Niepokólczycka, *Jest tu chłopiec. Tom II Zakwitł szkarłatny kwiat*. Warszawa 1986. nakład 60 300 egz.

Instytut Wydawniczy Pax

Jack Dominian, *Cykle afirmacji ludzkich. Szkice psychologiczne o życiu chrześcijańskim*, przeł. Henryk Bednarek. Warszawa 1986. wyd. II, nakład 10 000+350 egz.

Ewangelia według świętego Mateusza, przeł. z greckiego Roman Brandstaetter. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 20 000+330 egz.

Felicity Henderson, *Powiedz mi jak się modlić*, przeł. Halina Ostrowska. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 100 000+350 egz.

Jean-Yves Leloup, *Słowa z Góry Athos*, przedmową opatrzył Jean-René Bouchet OP, przeł. Grażyna Kosowska. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 20 000+350 egz.

Stanisław Sławiński, *Ślubuję Ci miłość... Przygotowanie do życia w rodzinie*. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 20 000+350 egz.

Pallottinum

ks. Marek Jędraszewski, *Jan Paweł II w Poznaniu*. Poznań 1986, nakład 15 000 egz.

Spółeczny Instytut Wydawniczy Znak

Karol Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*. Kraków 1986, wyd. I, nakład 20 000+350 egz.

Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów

John Ching-hsiung Wu, *O radości*, przeł. i oprac. Roman Malek SVD. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 5 000 egz.

Henryk Jerzmański, *Karmi-sama znaczy Bóg*. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 10 000 egz.

Hans Waldenfelds SJ, *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka*, przeł. Edward Perczak SVD. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 8 000 egz.

„W drodze“. Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów

Tomasz More, *Pisma więzienne*. Poprzedzone *Żywotem Tomasza More* napisanym przez Wiliama Ropera, tłum. zbiorowe. Poznań 1985, wyd. I, nakład 20 000+350 egz.

Alessandro Pronzato, *Rozważania na piasku*, przeł. Anna Gryczyńska. Poznań 1986, wyd. I, nakład 10 000+350 egz.

ks. Antoni Siemanowski, *Człowiek i prawda*. Poznań 1986, wyd. I, nakład 10000+350 egz.

Sergiusz M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, przeł. Eugenia Siemaszkiewicz, tłum. poezji Seweryn Pollak. Poznań 1986, wyd. I, nakład 10000+350 egz.

Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej

Jacek Moskwa, *Pątnicy. Przypowieść*. Warszawa 1985, wyd. I, nakład 10000+300 egz.

Wydawnictwo Kurii Biskupiej – Lublin

Nad ołtarzem pól. Antologia religijnej poezji ludowej Lubelszczyzny, wybór i słowo wstępne Michał Lesiów. Lublin 1986.

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego

Nauka – Religia – Dzieje. III Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo 6–9 sierpnia 1984, pod red. Jerzego A. Janika i Piotra Lenartowicza SJ. Kraków 1986.

Zgromadzenie Księży Marianów

Św. Ludwik Maria Grignon de Montfort, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, przeł. Jan Rybałt, oprac. ks. Adam Boniecki MIC. Warszawa 1986, wyd. trzecie poprawione i uzupełnione, nakład 25000+253 egz.

Sprostowanie Głównego Urzędu Kontroli Publikacji i Widowisk

W odpowiedzi na opublikowane w Nr 11/86 „Przeglądu Powszechnego” przemówienie Jacka Ambroziaka wygłoszone podczas rozprawy w Naczelnym Sądzie Administracyjnym dnia 16 czerwca 1986 r. Główny Urząd Kontroli Publikacji i Widowisk na podstawie art. 31 pkt 1, ustawy z dnia 24 I 1984 r. Prawo prasowe (Dz.U. Nr 5, poz. 24) prosi o zamieszczenie następującego sprostowania.

Autor opublikowanego „Przemówienia...” wyraża niepokój, czy prasa katolicka w praktyce organów kontroli publikacji i widowisk nie jest dyskryminowana, czy traktowana jest na równi z prasą niekatolicką (*państwową* jak chce Autor). Z kontekstu wynika, że źródłem tych obaw są znane Autorowi fakty ingerencji w niektórych czasopismach katolickich.

Należy więc wyjaśnić, że w okresie od stycznia do października br. ukazywały się 73 czasopisma wydawane przez Kościół Katolicki i 3 uznawane przez Kościół za związane z nim („Tygodnik Powszechny“, „Więź“, „Znak“). Spośród tych 76 tytułów 48 nie było w ogóle dotkniętych ingerencjami w bieżącym roku.

Gdyby Autor do końca serio potraktował własną sugestię, że Urząd stosuje jakieś praktyki dyskryminacyjne i jako ich kryterium przyjmuje *katolickość* prasy, być może spróbowałby wyjaśnić, dlaczego w owych 48 czasopismach kościelnych nie dokonano żadnych ingerencji. Wszakże są one równie *katolickie*, jak pozostałe 28.

Idąc dalej tym tropem może należałoby się zastanowić, czy przypadkiem, cenzura, dokonując interwencji w stu kilkudziesięciu tytułach prasy *niekatolickiej* (państwowej używając nomenklatury Autora) nie podejrzewa ich jednak o *katolickość*. No bo jak inaczej mogłaby je dyskryminować?

A jest po prostu tak, że zarówno 48 czasopism *katolickich* jak i blisko 3 tys. *państwowych* nie zaznało ingerencji organów kontroli tylko dlatego, że nie godziły one w dobra, chronione przepisami art. 2 ustawy. Nie pojawiły się w nich nawoływania do łamania prawa, przeciwdziałania obowiązującym ustawom, pochwały czynów przestępczych. Nie próbowano też podważać ustalonego porozumienia między Jąty i Poczdamu polityczno-terytorialnego status quo w Europie, a wspierać programy polityczne inspirowane poza granicami kraju. Nie określano tam konstytucyjnego ustroju PRL jako *totalitarnego*, a PZPR i jej członków jako działających wbrew interesom narodowym. Nie było w nich także przejawów nietolerancji światopoglądowej, odmawiającej ludziom niewierzącym przymiotów pełnego człowieczeństwa.

Dokonane przez Autora porównanie publikacji pisanych na ten sam temat przez autorów o różnych orientacjach nie może być wystarczającym argumentem dla postawienia organom kontroli zarzutu nierównoprawnego traktowania tych publikacji. Autor zresztą wskazuje przykłady bardzo krytycznych artykułów, pisanych m.in. na temat oświaty, które uzyskały zgodę organów kontroli publikacji i widowisk na rozpowszechnianie. Powyższe stanowi co najwyżej jeszcze jedno potwierdzenie, że nie ma tematów „tabu” i że działalność organów kontroli nie sprowadza się do kwestii „co”, ale „jak”, a więc do zagadnienia, czy treść formułowanych ocen i opinii narusza zakazy art. 2 ustawy, czy nie. Do respektowania owych zakazów wzywa i zobowiązuje ustawa w równym stopniu wszystkich korzystających z wolności słowa w publikacjach – tak samo *katolickich* jak *niekatolickich* autorów, wydawców, redaktorów. Urząd ma obowiązek badania zgodności treści publikacji z przepisami art. 2 w całkowitym oderwaniu od wypowiadającego się podmiotu. Inaczej mówiąc ta sama treść przekraczająca zakazy art. 2 jest równie dokładnie eliminowana z każdego tytułu prasowego.

W tym świetle supozycje Autora o rzekomo nierównoprawnym traktowaniu prasy *katolickiej* mogą być odbierane nieco dwuznacznie, mianowicie jako żal, że prasa *katolicka*, jako odzwierciedlająca jakąś szczególną optykę społeczną i polityczną, nie korzysta ze specjalnych uprawnień, upoważniających do co najmniej „elastycznego” traktowania obowiązującego prawa.

Bezasadny jest zarzut Autora, jakoby organy kontroli publikacji i widowisk poddając kontroli wstępnej „List Pastorski Biskupów o prawach rodziców i zadaniach szkoły w wychowaniu młodego pokolenia” naruszyły art. 4 ust. 1 pkt 10 ustawy o kontroli publikacji i widowisk. Wykładnia powołanego wyżej przepisu prowadzi do oczywistego wniosku, że kontroli wstępnej nie podlegają „listy i pisma okólne” tylko wtedy, gdy są one przeznaczone do użytku wewnętrznego instytucji kościelnych. Publikowanie tego rodzaju dokumentów Kościoła na łamach czasopism bądź innych środków masowego przekazu wykracza poza ustawowy warunek „do użytku wewnętrznego”. W tej sytuacji treści zawarte w tych dokumentach, jeśli nie mają charakteru przekazu wiary, podlegają kontroli wstępnej na zasadach ogólnych przewidzianych w ustawie.

Inne stwierdzenie Autora, jakoby Urząd nie dopuścił do rozpowszechniania wymienionego wyżej „Listu Pastorskiego Biskupów...” oparte jest na nieporozumieniu bądź na nieznajomości stanu faktycznego. Jest to twierdzenie niezgodne z prawdą. Główny Urząd Kontroli Publikacji i Widowisk udzielił zgody na rozpowszechnienie wspomnianego „Listu...” jedynie z wyłączeniem trzech kilkudziesięciu fragmentów. Decyzja Głównego Urzędu w tej sprawie wydana w dniu 24.06.1986 r. nie została zaskarżona do Naczelnego Sądu Administracyjnego. W tej sytuacji dziwić może fakt, że Jacek Ambroziak, będący pełnomocnikiem procesowym różnych czasopism katolickich nie został zapoznany z treścią decyzji Głównego Urzędu przed złożeniem do druku swojego przemówienia (nie posądzam bowiem Autora o świadome przemilczenie tego faktu).

Do krytycznych uwag Autora, dotyczących konkretnej sprawy zakazu rozpowszechniania publikacji pt. „Prasa o kulturze” ustosunkował się Naczelny Sąd Administracyjny podczas rozprawy.

Justyn Sobol
rzecznik prasowy
Głównego Urzędu Kontroli
Publikacji i Widowisk

Wyjaśnienie mec. Jacka Ambroziaka do Sprostowania GUKPiW zamieścimy w marcowym numerze „Przeglądu Powszechnego”.

