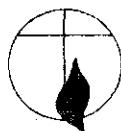


przegląd powszechny

3/799/88

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZI SPÓI

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jacek Herman-Łzycki

„PRZEGŁĄD POWSZECZNY”

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 1650 zł
za I półrocze 900 zł
za II półrocze 750 zł
cena egzemplarza 150 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.

Skład i druk: Oficyna „Przeglądu Powszechnego”,
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Zam. 2/87, (U-12), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 74 g., format A1
Numer zamknięto 22 XII 1987 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Wacław Oszajca SJ

Od strony języka i obrazów 327

Próba poetyckiej interpretacji przemówień Jana Pawła II wygłoszonych w czasie ostatniej wizyty w Polsce.

Michał Jagiello

Próba rozmowy (IV) 340

Publicystyka katolicka II poł. lat trzydziestych odzwierciedla dominujące w Kościele poczucie zagrożenia ze strony komunizmu.

ks. Michał Heller

Jak ocalić ewolucję? 350

Doktryna ewolucji zawiera postulat genetycznej jedności wszechświata, życia i człowieka. Zwraca w ten sposób uwagę na historyczny aspekt świata.

Władysław J. H. Kunicki-Goldfinger

**Ewolucyjna teoria poznania
oraz miejsce i rola nauki** 356

Człowiek odnajduje sens swojej rzeczywistości odkrywając własną godność. Jej fundament tworzą wartości przyjmowane aktem woli, a nie na podstawie badań naukowych.

**A to piękno z pewnością jest
w paszyńskich świątkach** 365

Z księdzem Stanisławem Janasem rozmawia Krzysztof Renik.

Kazimierz Dziewanowski

Podyskutujmy o roli Becka 377

W 1939 r. żadna polityka nie mogła uratować Polski. W sytuacji, jaka istniała, Beck zrobił z grubsza wszystko, co można było i co należało zrobić.

Bożonarodzeniowe powroty.

Kościół Św. Józefa w Kielcach

(*Konrad Kucza-Kuczyński*) 387

Tajemnica chasydów (*Jacek Bolewski SJ*) 392

Myślący wszechświat? (*Włodzimierz Zagórski*) 404

Pożegnanie z przyszłością? (*Roman Warszawski*) 413

Ostatni film Tarkowskiego (*Tadeusz Sobolewski*) 426

Książki – *A. Szymańska*: „Nie kończące się życie” (Waldemar Żelazny, „Pokój z zabawkami”) 434

J. Dąbala: O Tymonie Terleckim i jego najnowszej książce (Tymon Terlecki, „Szukanie równowagi”) 436

ks. W. Chrostowski: Odkrywanie judaizmu (Witold Tyloch, „Judaizm”) 439

ks. W. Chrostowski: Starotestamentowe orędzie na nowo odczytane (Gerhard von Rad, „Teologia Starego Testamentu”) 445

A. Majewski SJ: Drogi wiary (ks. Józef Pastuszka, „Bóg i człowiek”) 448

R. Darowski SJ: Z filozofii polskiej XVII wieku (Franciszek Bargieł SJ, „Tomasz Młodzianowski SJ (1622–1686) jako filozof z kręgu myśli suarezańskiej”) 449

P. Brożyna: Droga (Zygmunt Szczęśny Feliński, „Pamiętniki”) 452

E. C. Król: O krakowskiej oświacie i postawach społecznych (Jacek Chrobaczyński, „Praca oświatowa w Krakowie 1939–1945. Studium o polityce okupanta, «podziemiu oświatowym» i postawach społeczeństwa”) 455

W. Marciniak: Brzozowski – myśliciel polityczny (Stanisław Brzozowski, „Opętane zegary”) 457

A. Datko: Teksty kultury (Dorota Ziemiańska-Sapija, „Semiotyka szkoły tartuskiej jako nauka o kulturze”) 458

J. Gaul: Czas zaćmienia (Krzysztof Teodor Toeplitz, „Zaćmienie informacyjne. Rozważania o przyczynach końca świata”) 460

Radio – Telewizja – Barometr i pogoda 464

Sztuka – *J. S. Wojciechowski*: Praca dla sztuki (kolekcja Janiny i Zbigniewa Karola Porczyńskich, Muzeum Archidiecezji Warszawskiej) 467

Teatr – *A. Dziurdzikowski*: Świadection (Hybrydy, „Pieśń o śnie”, teksty – Jacek Kaczmarski i inni, reżyseria – Zbigniew Łapiński) 469

Film – *J. Uszyński*: Blizny w życiorysie („W zawieszeniu” Waldemara Krzystka i „Niedzielne igraszki” Roberta Glińskiego) 472

Książki nadesłane 476

Odpowiedź Głównego Urzędu Kontroli Prasy i Widowisk (Justyn Sobol) 477

Panu Justynowi Sobolowi odpowiedź (Grzegorz Schmidt SJ) 479

Sommaire

Wacław Oszejca SJ

Du côté du verbe et de l'image 327

Tentative d'interprétation poétique des homélies de Jean Paul II prononcées lors de sa troisième visite en Pologne.

Michał Jagiello

Une tentative de dialogue (IV) 340

La presse catholique de la seconde moitié des années 1930 reflète le sentiment du danger communiste qui était vif dans l'Eglise d'alors.

abbé Michał Heller

Comment préserver l'évolution? 350

La doctrine évolutionniste comporte le postulat de l'unité génétique de l'univers, de la vie, de l'homme. De cette manière elle met en relief l'aspect historique de l'existence du monde.

Władysław J. H. Kunicki-Goldfinger

**Théorie évolutionniste de la connaissance,
la place et le rôle de la science** 356

L'homme retrouve le sens de sa réalité en découvrant sa propre dignité. Celle-ci a pour fondement les valeurs acceptées par un acte de volonté et non par le fait de la connaissance scientifique.

**Et cette beauté se trouve sûrement
dans les figurines de Paszyn** 365

Un entretien avec abbé Stanisław Janas recueilli par Krzysztof Renik.

Kazimierz Dziewanowski

Discutons sur le rôle du ministre Beck 377

En 1939 aucune politique ne pouvait pas sauver la Pologne. Dans la situation d'alors, Beck fit à peu près tout ce qu'il pouvait, et qu'il fallait faire.

**Retours de Noël. Eglise de St. Joseph
à Kielce (Konrad Kucza-Kuczyński)** 387

**Le mystère des hassidim
(Jacek Bolewski SJ)** 392

Un univers pensant? (Włodzimierz Zagórski) 404

Un adieu à l'avenir? (Roman Warszawski) 413

Le dernier film de Tarkowski	
<i>(Tadeusz Sobolewski)</i>	426
Comptes rendus	434
Réponse de l'Office Central de Censure de la	
Presse et des Spectacles <i>(Justyn Sobol)</i>	477
Réponse à Mr. Justyn Sobol	
<i>(Grzegorz Schmidt SJ)</i>	479

Wacław Oszajca SJ

Od strony języka i obrazów

Podczas spotkania z siostrami klauzurowymi w katedrze Św. Jana w Warszawie Ojciec Święty pozdrawiając zgromadzonych tam pominął stojących poza obrębem świątyni. Po Modlitwie Pańskiej dopełnił tej powinności serca, ale i wówczas nie wszyscy jeszcze zostali zauważeni, a mianowicie służba porządkowa. *Właśnie ksiądz prymas mi tu podpowiada – powinien podpowiadać, bo co ja umiem – podpowiada, że ta służba porządkowa kościelna nazywa się Torus tuus. Ja nie wiem, czy zapytali o prawa autorskie?** Mając to papieskie stwierdzenie na uwadze traktuję je jako zachętę do zajęcia się kazaniami i przemówieniami Papieża *od strony języka i obrazów*. Skoro bowiem prawa autorskie, to i autor. Jeśli autor, to i dzieło. W przypadku Jana Pawła II autor wielu dzieł z wielu dziedzin poznania. Trzeba zatem, chcąc w pełni odczytać przekaz tych dzieł, uszanować ich gatunek literacki. Takie podejście do kazań Jana Pawła II wygłoszonych w Polsce podczas jego ostatniego pobytu podpowiada jeszcze jedna jego wypowiedź. Na spotkaniu ze światem nauki na KUL-u Papież powiedział: *Tekst biblijny mówi poniekąd o pierwszych, elementarnych prawdach (nadał nazwy), poprzez które człowiek stwierdził i potwierdził swoją podmiotowość wśród świata. Można równocześnie powiedzieć, że w tym opisie jest zapowiedziany i niejako ZAANRYCYPOWANY cały ten proces poznawczy, który stanowi o dziejach ludzkiej kultury. Nie zawahałbym się powiedzieć, że pierwsza księga Biblii otwiera perspektywę wszelkiej nauki i wszystkich nauk.*

A zatem w dziele literackim, w poemacie, dany nam jest najpełniejszy z możliwych obraz rzeczywistości. Zapytajmy więc, co stanowi zrab papieskich kazań? Taką podstawową strukturą, wokół której Papież buduje swoje kazania, jest hymn. Jest on rdzeniem kazania i źródłem, w którym zawiera się cała treść. Ta treść, którą autor chce przekazać.

* Wszystkie cytaty według: Jan Paweł II w Polsce 8–14 czerwca 1987. Trzecia pielgrzymka do Ojczyzny, wyd. nakł. „Przeglądu Powszechnego”, Warszawa 1987.

Hymn nie występuje jednak w formie czystej, wyodrębnionej, np. jako motto czy czytat, lecz jest ukryty, wbudowany w strukturę utworu. Jego poszczególne wersy stanowią początek nowego wątku treściowego czy też akapit rozwijający temat już przedstawiany. W ten sposób przez dopowiedzenia wyjaśniające i konkretyzujące treść poszczególnych wersów hymn zostaje rozbudowany i przekształcony w utwór w swej formie najbliższy poematowi prozą.

Można też na słowo Papieża popatrzeć z innej jeszcze strony. Główną postacią, bohaterem, podmiotem lirycznym papieskich kazań jest Chrystus. Ale nie wyłącznie. Występują inne postacie, z którymi prowadzi on mocno udramatyizowany dialog. Kazania papieskie rozpisane są na wiele głosów, a jednak jest to jeden głos – Boga. Można więc je odczytać jako rzecz sceniczną. Może monodram? Idąc dalej tym tropem można powiedzieć, że te monodramy najpełniej realizują się w teatrze jednego aktora. I tak się rzeczywiście dzieje. Każdy, kto choć raz uczestniczył w liturgii papieskiej, mógł tego doświadczyć. Papież jednak nie skazuje słuchacza li tylko na bierne wysłuchanie podawanego tekstu, ale włącza go w wydarzenie, które tworzy. Słuchacze nie są jedynie uczestnikami, ale i współtwórcami tej liturgii, o której można powiedzieć, że znowu stała się wielkim *Theatrum Dei*.

Byłoby jednak błędem chcieć pomieścić kazania w takim czy innym gatunku literackim, w takiej czy innej poetyce. One wykorzystują wiele sposobów mówienia, ale zachowują swoją „kościelność”, odrębność. Podobnie jak liturgia jest centrum, a więc syntezą całego kościelnego życia, tak i kazania Papieża są syntezą wielu gatunków literackich, wielu sztuk słowa.

Jan Paweł II nadaje też swojemu słowu wartość muzyczną. Widać to wyraźnie już w samym zapisie hymnów. Choćby przez powtarzanie tych samych wyrazów na początku zdania. Dzięki temu hymn zostaje przekształcony w pieśń. A nawet w poemat muzyczny, balladę. Oto przykład takiego hymnu:

Idzie Chrystus

Idzie

Idzie w pośrodku nas

Idzie dzisiaj w procesji

*Zróbcie Mu miejsce
Pan idzie z nieba*

*Idzie pośród ulic
Idzie w białej Hostii
Idzie poprzez serca*

Tak wygląda ten hymn po odrzuceniu zdań ubocznych. I oto przed nami dzieje się żywa rzeczywistość, żywy obraz. Papież nie informuje o minionym, ale powiadamia o tym, że tutaj, teraz, w tej chwili dzieje się to, o czym on mówi. W tym obrazie zawierają się równolegle rzeczywistość i jej opis, jej obraz. Można powiedzieć, że zarówno rzeczywistość jak i jej słowny obraz tworzą całość, dopiero ta całość stanowi pełną rzeczywistość.

Przypatrzmy się następnemu hymnowi. Pełnemu paradoksów, rozpiętemu pomiędzy niemożliwościami, wybuchającemu niespodziewaną treścią.

Ave Crux

*Bądź pozdrowiony
Krzyżu Chrystusa*

*O Chryste
To w Krzyżu
jest Ci dana wszelka władza
To w Krzyżu
jest moc odkupienia człowieka
To w Krzyżu Chrystusa
Bóg Trójjedyny
Ojciec Syn i Duch Święty
stał się Życiem
dusz nieśmiertelnych*

*O Chryste
To w Krzyżu
znaku hańby
stałeś się
Pasterzem naszych dusz
i Panem dziejów*

*Bądź pozdrowiony
Krzyżu Chrystusa*

Ave Crux

Cztery zdania rozpoczynające się graficznym znakiem spółgłoski „T” już mówią same za siebie. Najpierw trzy znaki i potem jeszcze jeden. Trzy z Golgoty, a ten czwarty czyj? I tak tworzy się następny obraz. Obraz żywy, onomatopieczny. Słuchając tego hymnu słyszymy jedno po drugim trzy uderzenia. Słyszymy też czwarte uderzenie, ale po dobrej chwili. Na naszych oczach dzieje się krzyżowanie Jezusa. Odtwarzając, aktualizując dla nas ukrzyżowanie Jezusa Jan Paweł II przekazuje nam to wydarzenie jako Dobrą Nowinę. Oto krzyż, znak hańby, staje się w ręku Jezusa znakiem opieki, bezpieczeństwa, miłości. Krzyż staje się łaską pasterską. Nie na tym jednak koniec. Jak zwykle tak i tutaj perspektywa przedstawianej sceny sięga dalej. Oto Jezus zostaje ukazany jako Pasterz ludzi, ale też jako Pasterz Pan historii. Bowiem dzieje są dla Jana Pawła II rzeczywistością wielowarstwową, naprzemienną, zharmonizowaną, ale też zhierarchizowaną. Jednak hierarchizacja nie opiera się na podporządkowywaniu jednych elementów drugim. W obrazie świata (może lepiej mówić: rzeczywistości), jaki tworzy Jan Paweł II, wszystko jest sobie nawzajem potrzebne i konieczne. Tą koniecznością stwarzającą i podtrzymującą wszystko jest Miłość. W przemówieniu do społeczności KUL-u Papież powie, że te światy, które Bóg stworzył swoim słowem, *istniały odwiecznie w Słowie wspólnym Ojcu. Istniały objęte Poznaniem i Miłością, objęte wewnętrznym Życiem Trójjedynego: Ojca, Syna, Ducha Świętego. A po stworzeniu ten odwieczny uścisk Trójjedynego Boga trwa dalej w dziejach wszechświata*. Papież przełamuje zatem odwieczny dualizm sacrum i profanum, ziemi i nieba, wieczności i skończoności. Wskazuje, gdzie szukać miejsca, w którym następuje wielkie pojednanie żywiołów materii i żywiołów ducha. Wskazuje to miejsce mówiąc o Eucharystii. W niej objawia się świat niewidzialny, ale też i świat widzialny wchodząc w Eucharystię objawia swoją chwałę. Więcej – w Eucharystii tę chwałę dopełnia.

Jest Eucharystia źródłem miłości

Jest źródłem

Jest wezwaniem do tej miłości

która wyzwala człowieka

która zbawia

która daje Życie
Życie wieczne
Uniwersytecie
Alma Mater
Jesteś objęty tą miłością
Jesteś objęty Eucharystią
Trwaj w tym zbawczym uścisku
Odkupiciela świata
Służ Prawdzie
Jeśli służysz Prawdzie
służysz Wolności
Wyzwoleniu człowieka i narodu
Służysz Życiu
Amen

– Analizując ten hymn warto zwrócić uwagę na ortografię. Wyrazy „wolność“, „prawda“, „życie“ pisane są dużą literą – jak imiona własne. Zatem nie chodzi Papieżowi jedynie o wolność czy prawdę jako zjawiska psychologiczne czy społeczne, lecz o coś więcej. W kazaniu na rozpoczęcie Kongresu Eucharystycznego Ojciec Święty pomiędzy słowami „Eucharystia“ i „Jezus“ stawia myślnik. W ten sposób każe nam odczytać słowo „Eucharystia“ jako jeszcze jedno z imion Syna Bożego. Można więc i Życie, Prawdę, Wolność odczytać jako imiona Boga Trójjedynego.

Wspominałem już, że Papież tworzy bardzo jednolity obraz świata. Dzieje się tak dlatego, że stworzenie widzi on i przedstawia jako sakramentalny znak obecności Boga i Jego działania. Obrazuje to następujący hymn:

Bądź błogosławiona rzeko
Ucz nas twoją wiernością
dla naszej ziemi
błogosławić Ojca
który jest w niebie
I bądź błogosławione ty morze
które jesteś przeznaczeniem Wisły
naszej rzeki
tak jak królestwo Boże
jest przeznaczeniem ludzi
żyjących na tej ziemi

*Morze
mowa bezkresu
bezkresna dal
Ogrom wody
Obszar nie zamieszkany i niemieszkalny
obszar szeroko otwarty
który człowieka przyzywa
Przyzywa ludzi
Przyzywa narody*

*Przez tę dal
prowadzi droga
do wielu miejsc*

*Do wielu ludów i narodów
Morze mówi
o potrzebie szukania się nawzajem
o potrzebie spotkania i współpracy
o potrzebie solidarności*

*Morze mówi o potrzebie solidarności
międzyludzkiej i międzynarodowej*

*To słowo
solidarność
zostało wypowiedziane
tutaj
nad polskim morzem
zostało wypowiedziane
w nowy sposób*

*Czyż przyszłość człowieka
nie przemawia
za potrzebą tej treści
Czy świat może trwać
wśród rosnących przeciwieństw
na drodze wzajemnej walki
Walki systemu przeciw systemowi
narodu przeciw narodowi
człowieka przeciw człowiekowi*

*Trzeba było wypowiedzieć
to słowo
solidarność*

*To słowo zostało wypowiedziane
tutaj
I świat nie może o tym zapomnieć*

*To słowo jest waszą chlubą
ludzie polskiego morza
Ludzie Trójmiasta*

*Tu
nad brzegiem Bałtyku
wypowiadam i ja
to słowo*

Powyższym hymnem Jan Paweł II nawiązuje wprost do poezji patriotycznej starającej się uchwycić i ukazać wielkość dziejących się wydarzeń. Wiersz staje się słowem, głosem historii. Papież posiada tę świadomość. Świadczy o tym jego przemówienie do alumnów seminariów duchownych. Papież zachęcał ich:

*Do postugi słowa
by objawione słowo Boże
coraz lepiej rozumieli
a mówą i obyczajem wyrażali
Do postugi kultu Bożego
aby modląc się
i spełniając święte czynności
wykonywali dzieło zbawienia
Do postugi pasterskiej
by stawszy się sługami wszystkich
wielu pozyskali*

Jak przystało na dobrego gospodarza polskiej mowy, Papież wydobywa z jej skarbcza zarówno słowa stare, jak w powyższym hymnie, i słowa nowe. Wie, że będzie zrozumiany, ponieważ mówi językiem Wujka i językiem poezji. Owszem, Papież używa również określeń filozoficzno-teologicznych, ale wtedy stara się je wyjaśnić. Stanowią one jakby jednosłowną definicję, którą trzeba wyłożyć. Doskonałym tego przykładem jest poemat o człowieku:

*Oto człowiek którego Bóg stworzył
na swój obraz i podobieństwo
stworzył jako mężczyznę i kobietę
stworzył pośród widzialnego wszechświata*

*Oto człowiek do którego Stwórca mówi
 bądźcie płodni i rozmnażajcie się
 abyscie zaludnili ziemię
 i uczynili ją sobie poddaną*

*I oto człowiek dzieli to Boże upodobanie
 do stworzonego kosmosu
 i głosi chwałę swego Stwórcy*

*Człowiek dziwi się
 swemu człowieczeństwu
 swej godności
 wśród stworzeń*

Czymże jest człowiek

*Czy może istnieć pełniejsze potwierdzenie
 prawdy o człowieku
 od Tego którym jest Chrystus
 Bóg-Człowiek*

Syn Człowieczy

*Ten który umiłowawszy swoich
 na świecie*

do końca ich umiłował

Chrystus-Odkupiciel człowieka

I Chrystus-Eucharystia

Człowiek – istota powołana do pracy

Człowiek – istota powołana do chwały

Bóg mówi do człowieka

w winnicy swoich odwiecznych

i ostatecznych przeznaczeń

Dlaczego chcesz mnie ograniczyć

miarąmi swojej sprawiedliwości

Dlaczego chcesz mnie przymierzać

do twoich ludzkich miar

Pozwól mi być Darem

Pozwól mi być Darem

Pozwól mi być Eucharystią

Nie patrz złym okiem

na to że ja jestem dobry

Czerp z Miłości

duchową siłę do pracy

*do pracy nad sobą
Do solidarności*

*Twoja cześć chwala
nasz wieczny Panie
po wieczne czasy
po wszystkie czasy
Amen*

W tymże kazaniu wygłoszonym do ludzi pracy w Gdańsku mamy przykłady jeszcze innych hymnów. Hymnu dziękczynnego skierowanego do Boga i do człowieka:

*Bogu niech będą dzięki
Bogu niech będą dzięki
że dane mi było przybyć
nad polskie morze*

*Bogu niech będą dzięki
że mogłem tutaj z wami
brać i siostry
sprawować Najświętszą Ofiarę*

*Dziękuję wam za to
że tę modlitwę
tak godnie
tak wspaniale
przygotowaliście*

*Dziękuję wszystkim
przecież to Msza święta
dla całego świata
i za cały świat pracy
w naszej Ojczyźnie*

*Dziękuję wszystkim
Dziękuję kapłanom i świeckim
dziękuję artystom
chórom
dziękuję za wszystkie dary*

*Nade wszystko dziękuję za obecność
za to o czym ona świadczy
Drodzy bracia i siostry
Drodzy bracia i siostry*

*Ludzie pracy na całym świecie
 dziękuję wam
 żeście podjęli
 trudną pracę nad pracą
 żeście podjęli
 tę szlachetną walkę
 zmaganie się o godność pracy
 Kościół dziękuje wam
 żeście ją podjęli
 w obliczu Chrystusa i Jego Matki*

Poemat o pracy, poemat o człowieku pracy. Sam tytuł przynosi złe skojarzenia – poezja zaangażowana, socrealizm... A jednak okazuje się, że nie, że można słowom i wierszom przywrócić ich treść. Można też zbawiać słowo, mowę i wybawiać od grzechu pustostłowa czy też grzechu podmieniania słowom ich znaczeń. Mamy więc w kazaniach Papieża obraz polskiej mowy zdolnej udźwignąć i ukazać bogactwo dziejącej się historii. Jako przykład niech posłuży hymn z przemówienia do młodzieży na Westerplatte:

*Młody rozmówca Chrystusa
 odszedł i odszedł smutny
 Gdyby został z Chrystusem
 byłby się doczekał
 jerozolimskiej Paschy*

*Tak
 byłby się doczekał
 krzyża na Golgocie
 i zmartwychwstania
 i zstąpienia Ducha Świętego
 Byłby się doczekał
 przedziwnej przemiany*

*Gdyby został przy Chrystusie
 byłby się przekonał
 że On – Nauczyciel i Mistrz
 umiłował swych
 do końca ich umiłował
 I dał im moc
 aby się stali synami Bożymi*

*Oni – ludzie
 Zwyczajni słabi ludzie
 Ta moc jest potrzebna
 by żyć we wspólnocie Kościoła
 Ta moc jest potrzebna
 by żyć na co dzień odważnie
 Ta moc jest potrzebna
 by żyć życiem wiary
 Ta moc jest potrzebna
 by apostołować radością i nadzieją
 Ta moc jest potrzebna
 aby od siebie wymagać*

Ten hymn znajduje swoje rozwinięcie w następnym. Tutaj też konkretyzuje się siła tej mocy i znajdujemy uzasadnienie dla potrzeby tejże mocy. Dzięki niej powstaje nowa rzeczywistość, w której wszystko będąc w ręku Boga, w Jego uścisku, zmierza ku pełni, ku zwycięstwu.

*Papież wędruje po różnych stronach świata
 i nad różnymi oceanami i morzami
 wypada mu doznawać uderzenia wiatru
 tutaj
 wiatr od Bałtyku
 od naszego morza
 Ten wiatr
 jest ewangelicznym znakiem Ducha Świętego
 dla was
 Niech ten wiatr
 będzie także symbolem
 życia i zmagania się z uderzeniami
 od zewnątrz i od wewnątrz
 Trzeba się zmagać
 aby zwyciężyć
 żebyś stał jak żeglarz i dołynął*

Na zakończenie jeszcze dwa hymny, bez których obraz poetyckości kazań Jana Pawła II byłby mocno niepełny, pozbawiony elementu najważniejszego w swojej treści.

*Pani Jasnogórska
 Nie przestawaj z nami przebywać*

*Nie przestawaj powtarzać nam słów
z Kany Galilejskiej
Nie przestawaj wskazywać na Twojego Syna
Nie przestawaj przybliżać nas
do sakramentu Jego Ciała i Krwi*

*Niech trwa na polskiej ziemi
to eucharystyczne wychowanie
ludzkiej wolności
z pokolenia na pokolenie
Szczególnie w tym pokoleniu
na nowo zagrożonym zwątpieniem*

*Bądź nadal naszą Matką i Wychowawczynią
Maryjo
Królowo Polski*

To eucharystyczne, maryjne wychowywanie ma nam ukazać, że:

*Chrystus
nasza Pascha
Zertwa i Kapłan
dziejów człowieka na ziemi
Zertwa i Kapłan
naszego Odkupienia
Chrystus-Eucharystia*

*Słowo stało się Ciałem
i*

Słowo stało się sakramentem

Słowo stało się sakramentem – niech to sformułowanie będzie poświadczeniem świadomości Jana Pawła II, świadomości kapłana-poety, sługi słowa i Słowa, trubadura spraw człowieczych, ziemskich i niebieskich zespolonych w jedną Pieśń, aktora Bożego Teatru, pieśniarza śpiewającego swoją Pieśń nad Pieśniami o Umiłowanym biegnącym przez wzgórza czasu do umiłowanej, do człowieka. I tak jak w Eucharystii chleb i wino stają się Ciałem i Krwią Syna Bożego, podobnie ludzkie słowo staje się ciałem Słowa Bożego.

Idzie Jezus w białej Hostii – dla Jana Pawła II częścią tej Hostii jest również słowo-kazanie.

Du côté du verbe et de l'image

Tout comme la liturgie focalise la foi de l'Eglise et en offre la synthèse, ainsi les homélies de Jean Paul II sont une synthèse de maints genres littéraires et de plus d'un art du verbe. C'est l'hymne en tant que forme poétique qui constitue la charpente des homélies pontificales prononcées lors de sa troisième visite en Pologne. Sans s'aff-

irmer à l'état pur, isolé, il est inscrit dans la structure de l'oeuvre. Les homélies du pape se laissent aussi décrypter comme une sorte de monodrame. Les auditeurs sont plus des participants passifs mais des coauteurs d'une liturgie qui devient ainsi un grand *Theatrum Dei*.



Michał Jagiełło

Próba rozmowy (IV)*

Intensywna działalność Kominternu, a szczególnie koncepcja frontów ludowych usztywniły stronę katolicką. Poczucie zagrożenia jest tak dominujące, że zmusza do bacznego oglądania się na każdy własny krok – czy aby nie sprzyja (chcąc nie chcąc) przeciwnikowi. Kościół żył jak w oblężonej twierdzy. Ks. J. Urban przestrzegał w 1935 r. przed nieprzyjacielem w dwóch postaciach: komunistycznej i skrajnie nacjonalistycznej¹. Problem komplikował jednak fakt, iż nacjonałści szermowali katolickością, lewica zaś wciąż była antyreligijna. Jakże łatwo było więc potraktować nacjonalistów jako – mimo wszystko – swoich.

W „Przeglądzie Powszechnym” dość wcześnie właściwie odczytano hitleryzm jako swego rodzaju pogański mistycyzm, nie mający nic wspólnego z chrześcijaństwem², ale nie było to równoznaczne z zaniechaniem prób osławiania idei narodowej. Nie znaczyło to też wcale, że zmienia się stosunek do socjalistów. Ks. Urban przyznawał co prawda, że w PPS są niewątpliwie jednostki – nawet czołowe – które nie przysięgają na dogmaty marksowskiego materializmu i żyją jakimiś resztkami religijności, ale wciąż przecież *jedyną protegowaną w partii ideologią metafizyczną jest ateizm*³. Dosadnie formułował to w „Prądzie” ks. Antoni Szymański: *socjaliści odżegnują się od bolszewizmu, bolszewicy zaś nie mają słów potępienia dla socjalistów – a jednak w zasadniczych zagadnieniach oba te nurty są razem. Socjalizm uniarkowany jest przedpołem komunizmu*⁴. Mało tego, licząca się część kultury polskiej znajduje się pod wpływem ideologii komunistycznej, w czym niebagatelną rolę odgrywają Żydzi, masoni i liberalowie. Ks. J. Rostworowski TJ twierdził w 1934 r., że *zastęp ludzi ugrupowanych około „Wiadomości Literackich” (...) usiłuje wyrwać do ostatniego korzenia, czy dogmatyczne, czy zwłaszcza moralne zasady*

* Poprzednie odcinki drukowane były w następujących numerach „PP”: 6; 7-8; 10 z 1987 r. (przyp. red.).

rzeczywistego chrześcijaństwa⁵. W dwa lata później informował, iż Związek Nauczycielstwa Polskiego *należy w pierwszym rzędzie do tych stowarzyszeń, które czerwonej zaradzie ze Wschodu torują u nas drogę*⁶. Płonąca Hiszpania, tala stalinowskich czystek w ZSRR, szaleństwa III Rzeszy – oto główne czynniki podgrzewające atmosferę w kraju. Walka ideologiczna poszczególnych partii politycznych wchodzi w ekstremalną fazę. Publicysta „Myśli Polskiej” nawoływał w 1936 r.: *Nie bójmy się, by Torquemada, póki jeszcze czas, wypalił te wrzody, które grożą zadżumieniem całego ciała: lepiej będzie, jeśli zginie 3000 lotrów, zaprawców i ślepych głupców, niżby w krwawym potopie miało się pławić kilkadziesiąt milionów całego narodu. Przeciwno sierpowi i miotłowi można wystawić znak swastyki lub znak krzyża – Polacy wybierają krzyż. Wzbogacony mieczem. Ostoja Polski może być tylko katolicyzm: tylko on zabezpieczy nas przed epidemią duchową, morowym powietrzem, czerwona dżuma*⁷. Przywołuję ten tekst, aby nie zapomnieć o kontekście, w jakim przyszło przeżywać i działać świadomym katolikom. *Trochę za łatwo być w Polsce katolikiem, nie wypada po prostu nim nie być, katolicyzm jest modny* – mówił z goryczą Jerzy Turowicz w „Głosie Narodu”. A przecież chodzi nie o wiarę powierzchowną, nie o wiarę wykorzystywaną do partykularnych celów politycznych. *Trzeba, żeby wiara wzmocniona pełnym, wyraźnym światopoglądem prowadziła do pewnego i nieomylnego działania*⁸.

Jakże to było trudne! Ale przecież nie niemożliwe. Roczniki „Verbum”, „Odrodzenia”, „Paxu”, „Prądu”, „Kultury”, „Ateneum Kapłańskiego”, „Przeglądu Powszechnego”.

⁵ Ks. J. Urban TJ, *My a bezbożnicy*, „PP” 1935 (t. 207), s. 4–5.

Por. np. S. M., *Adolf Hitler i jego program*, „PP” 1932 (t. 196); K. L. Koniński, *Logika swastyki*, „PP” 1933 (t. 197). Problem ten dobrze ujmuje J. Pietrzak, „Przegląd Powszechny” – *pisma katolickiej elity intelektualnej wobec hitleryzmu*, „Sobótka” 1984, nr 2.

⁶ Ks. J. Urban TJ, dz. cyt., s. 7.

⁷ Ks. A. Szymański, *Bolszewizm jako prąd kulturalny i cywilizacyjny*, „Prąd” 1937, nr 4, s. 210.

⁸ Ks. J. Rostworowski TJ, *Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego. Sprawy Kościoła*, „PP” 1934 (t. 202), s. 486.

⁹ Tenże, *Sprawozdanie...*, „PP” 1936 (t. 210), s. 260.

¹⁰ A. Koźuchowski, *Powrót Torquemady*, „Myśl Polska” 1936, nr 15.

¹¹ J. Turowicz, *Włóczęg światopoglądu*, „Głos Narodu” 1937, nr 3 (dodatek: „24 Maja. Tygodnik Akademicki”).

nego" czy choćby „Głosu Narodu" zaświadczać o możliwości racjonalnego myślenia nawet w tak zwariowanym czasie, jak koniec lat trzydziestych. Dla autorów „PP" do samego końca groźniejszy był komunizm niż faszyzm. Łudziono się, że Europa nie pozwoli, by hitlerowskie szaleństwo objęło świat. Równocześnie nie miano złudzeń co do siły idei komunistycznej i jej atrakcyjności dla wielu ludzi kultury całej Europy. *Komunizm bardziej jest materialistycznym światopoglądem niż programem społecznym* – dawał ks. Jan Pawełski SJ⁹. Wtórował mu ks. Edward Kosibowicz SJ, kolejny redaktor naczelny miesięcznika: *Komunizm nie stoi jednostką, nie stoi nawet partią, stoi IDZIAŁA IDEĄ*¹⁰. Dlatego jest tak groźny. I dlatego tak niebezpieczne są dla polskiej duchowej tożsamości nawet te nurty socjalistyczne, które dystansują się od radzieckiej praktyki. Dylemat polegał jednak na tym, że potępiając komunizm i socjalizm nie wolno było na tym poprzestać – konieczna stała się katolicka ocena rzeczywistości społecznej. Ks. A. Wóycicki przypominał list pasterski biskupów francuskich (z 1936 r.), w którym powiedziano: *Katolicy muszą dać umrzeć temu, co umrzeć powinno, a pomóc do stworzenia tego, co godne jest życia*¹¹. Kościół w tej odnowicielskiej pracy nie chciał korzystać z pomocy nikogo, kto wyraźnie nie opowiadał się za katolickimi zasadami społecznymi. Lęk przed „koniem trojańskim" skutecznie hamował próby szukania sojuszników poza katolickim obozem. Czy była to już obsesja? Wydaje się, iż takie postawienie tej sprawy (narzucające się przy jej pobieżnym oglądzie) w gruncie rzeczy niczego nie wyjaśnia. Nawet przyjmując za pewnik stwierdzenie, że reakcja hierarchii była przesadna, nieproporcjonalna do rzeczywistego zagrożenia, to i tak otwarty pozostaje problem, dlaczego w ogóle mogło dojść do TAKIEJ reakcji. Oto biskupi zgromadzeni na jasnogórskim synodzie plenarnym w 1936 r. wystąpili ostro przeciwko radykalizmowi i to bez rozróżnienia jego odcieni. Zaatakowano koncepcję frontu ludowego. *Musimy też stwierdzić* – nawoływali biskupi – *że wszelkie kompromisy z radykalizmem wydają najgorsze owoce, które zgarnie i spożyje czyhający na nie komunizm*. Z Jasnej Góry wyszło ostrzeżenie przed satanizmem, który wypowiada się w komunizmie i bezbożnictwie.

*Ostrzegamy was – wołano – przed groźbą zalewu komunizmu i bezbożnictwa. A ostrzegając zaklinamy was, byście przede wszystkim bronili wiary, czuwali nad duchem narodu i bezpieczeństwem ojczyzny*¹². Socjaliści odpowiedzieli po swojemu: „*List pasterski*“, opublikowany z ambon w dniu 6 września, rzuca pomure światło na rolę, jaką kler oficjalnie przyjął na siebie. Jest on przy tym dokumentem takiej przewrotności i niechęci się z obiektywną prawdą, że musi być postawiony w rzędzie dokumentów największej demagogii i oszustwa publicznego. Pada, oczywiście, słowo „ciemnota“. Jest też i oskarżenie, że *kompromisy uznają biskupi tylko z hitleryzmem...*¹³

Wydawałoby się, że żadne próby zbliżenia nie są już możliwe. A jednak właśnie wtedy rozlegają się po stronie socjalistycznej głosy nawołujące do zweryfikowania zadawanych sądów lewicy o religii. Wydaje się, że kapitalną rolę odegrał w tej kwestii personalizm neotomistyczny. Postawa personalistyczna, zdobywająca sobie wysoką pozycję wśród inteligencji katolickiej, nie była tylko koncepcją kultury chrześcijańskiej, ale miała ambicję obejmowania całości życia danej osoby, także jej związków ze społeczeństwem. Postawa personalistyczna w polskich realiach lat trzydziestych była bliska tendencjom demokratycznym i w ogóle prospołecznym. To ostatnie nie mogło być obojętne dla tych z kręgów lewicowych, którzy wiedzieli już, że bez uwzględnienia czynnika etycznego – tak mocno akcentowanego przez personalizm – ich idea pozostanie tworem kałkim. Nie bez znaczenia był także fakt rozdźwięku po stronie katolickiej, wywołanego właśnie m.in. przez J. Maritaina i przez „czarną“ literaturę katolicką. Brak miejsca nie pozwala na rozwinięcie tego wątku, ale powiedzmy choć tyle, że dyskusja wokół twórczości G. Bernanosa, F. Mauriaca czy Zofii Kossak-Szczuckiej ujawniła wyraźny podział naszego katolicyzmu na dwa odłamy: „integrystyczny“ i „personali-

¹² J. P. [ks. J. Pawełski SJ], *Bolszewizm w walce z religią*, „PP” 1936 (t. 212), s. 125.

¹³ Ks. E. Kosibowicz, *Wspólny front przeciwkomunistyczny*, tamże, s. 5.

¹⁴ Ks. A. Wóycicki, *Wychowanie a społeczeństwo*, „Prąd” 1938, nr 7–8, s. 41.

¹⁵ *List pasterski biskupów Rzeczypospolitej Polskiej z Jasnogórskiego Synodu Plenarnego*, „Prąd” 1936, nr 9, s. 100, 103.

¹⁶ zet., *Synod biskupów*, „Światło” 1936, nr 9, s. 9.

styczny". Jak to u nas zwykle bywa, spór był tylko z pozoru literacki – faktycznie doszły do głosu dwie wizje katolicyzmu, dwie wizje świata i dwie wizje relacji obywatel – państwo. Nic więc dziwnego, że nurt personalistyczny wzbudzał nadzieje i wśród katolików, i socjalistów, a nawet komunistów. Nagonka pism nacjonalizujących i zarazem przyznających się do katolicyzmu (np. „Prosto z mostu”) na Maritaina i „czarną” literaturę uczyniła tę tematykę niejako „modną” wśród inteligencji liberalnej, która – siłą rzeczy – zaczęła sympatyzować z „personalistami”. Jak to złośliwie określili Ignacy Fik: *Dla zmanierowanych snobów była to okazja do narkotyzowania się modą na religijność*¹⁴. Cytowanemu autorowi chodziło o poważne przeanalizowanie możliwości spotkania marksistów z katolikami. *Wachlarz decyzji może być szeroki: od Maritaina do gen. Franco* – pisał. *Sztuka ma wspólnych wrogów, którzy każdą sprzymierzać się nawet przeciwnym sobie światopoglądom* – dodawał¹⁵, czy nie na użytek współtowarzyszy skłonnych do oskarżania o „oportunizm” każdego, kto myślał trochę samodzielnie?

Na początku 1937 r. Jan Nepomucen Miller opublikował w „Wiadomościach Literackich” artykuł pt. „Renesans katolicki a rozwój społeczny”. Autor odniósł się krytycznie do „Listu pasterskiego” z Jasnej Góry dostrzegając w tym dokumencie tylko wymowę antykomunistyczną połączoną z faktycznym poparciem prawicy. *Angażując się czynnie w walce politycznej po stronie reakcji społecznej, Kościół wyzbywa się możliwości zajęcia w tej walce stanowiska nadrzędnego, które chyba jedynie powinno odpowiadać jego ambicjom i powołaniu* – czytamy. Padają też pytania: *Czy istotnie żadna forma radykalizmu nie da się pogodzić z chrześcijaństwem? Czy nie można odwołać się do wspólnych korzeni chrześcijaństwa i ruchu socjalistycznego? Czy Kościół wciąż jeszcze marzy o odgrywaniu roli politycznej?* (Tu następuje powołanie się na ks. Kostantego Michalskiego, który w tomie szkiców „Nieznanemu Bogu” wypowiadał się przeciwko partii katolickiej.) Do czego może doprowadzić polityczne zaangażowanie Kościoła, pokazują tragiczne wypadki hiszpańskie. W tekście odnajdujemy bezpośrednie nawiązania do J. Maritaina, E. Mouniera, H. de Mana... Nazwiska te podbudowują tezę autora, że trzeba znaleźć jeśli nie wspólny język, to wspólny teren pracy...¹⁶

Podobny punkt widzenia przyjął Ksawery Pruszyński zastrzegając się, że występuje jako osoba prywatna, nie ma bowiem tytułu, by występować w imieniu polskiego katolicyzmu. *Katolikiem jestem, niestety, tylko w najbardziej przeciętnym znaczeniu, bynajmniej nie mogącym pretendować do tytułu ścisłego i konsekwentnego wyznawcy, coś dopiero uprawnionego eksponenta nauki katolickiej czy katolickiej publicystyki, reprezentanta czegokolwiek innego poza sobą i własnymi poglądami* – wyjaśnia w przypisie. Zastrzeżenie to było konieczne, bowiem autor opowiadał się za zawarciem porozumienia katolików z lewicą. Polska wydaje się krajem *predesrynowanym do przeprowadzenia, bez oglądania się na przeszłość, takiej próby współżycia w większej niż gdzie indziej skali*. Czy nie można wyobrazić sobie – pyta K. Pruszyński – że udana próba mogłaby nabrać znaczenia nie tylko lokalnego, *mogłaby stanowić punkt zwrotny, ważny kamień milowy, znaczący drogę dziejową tak jednej jak i drugiej doktryny?* Autor ma świadomość nieprzekraczalnych różnic między katolicyzmem a komunizmem, ale stawia tezę, że w pojęciu mas robotniczych socjalizm przesuwa się ze sfery światopoglądowej w rejon praktyki społecznej i gospodarczej. I tu rysują się możliwości współdziałania. Nie jest to wyrażone wprost, ale konkluzję artykułu można chyba zamknąć w sugestii, aby Kościół energiczniej poparł słuszne żądania mas robotniczych i chłopskich, a równocześnie by socjalizm zrezygnował z praktycznego realizowania teorii walki klasowej. *Raczej więc upowszechnienie, niż zniesienie własności* – pisze K. Pruszyński, stając w ten sposób na gruncie katolickiej nauki społecznej¹⁷.

Jan Frankowski, publicysta „Buntu Młodych”, sugerował, aby Kościół spojrział z *całą życzliwością i wyrozumia-*

¹⁴ I. Fik, *Dwadzieścia lat literatury polskiej (1918–1938)*, w: *Wybór pism krytycznych*, Warszawa 1961, s. 512. Jest to komentarz do informacji o przyznaniu Wojciechowi Bąkowi nagrody literackiej „Wiadomości Literackich”. Dodajmy, że autor wysoko cenił J. Lieberta („U tego poety przestaje Bóg być dekoracją, symbolem czy konwencją, staje się organiczną potrzebą wyrażania codziennych przeżyć i wzruszeń” – s. 513) i Z. Kossak-Szczucką (która „naprawdę myśli katolicką reprezentuje u nas” – s. 514).

¹⁵ Tenże, *Linie podziału w literaturze*, w: dz. cyt., s. 269.

¹⁶ J. N. Miller, *Renesans katolicki a rozwój społeczny*, „Wiadomości Literackie” 1937, nr 5.

¹⁷ K. Pruszyński, *Katolicyzm i socjalizm (Możliwości porozumienia)*, „Odnowa” 1937, nr 11; dokończenie w numerze 13 (nr 12 skłóciła cenzura).

łością na przejawy zainteresowania zagadnieniami związanymi z pewnego rodzaju mistyką, obserwowane na lewicy, stronie zaś socjalistycznej proponował rezygnację z walki klas¹⁸.

Ani jedna, ani druga strona nie miała już cierpliwości, aby wysłuchiwać mediatorów. Prasa, niezależnie od ideowej barwy, mobilizuje „swoich” i poluje na „wrogów”. Świat zostaje przepołowiony. *Po stronie hiszpańskiej (i polskiej) „Falangi”, czy po stronie antyfaszystów? Trzeciego wyjścia z sytuacji nie ma. Karty mobilizacyjne wołają – pisano w „Sygnałach” pod koniec 1938 r.¹⁹ Na wszelką akcję bezbożniczą słowem, piśmem lub czynem nie powinno być miejsca w Polsce! Świat katolicki dziękuje uprzejmie za wszelkie uświadamianie go i wyzwalanie z „przesądów”, wiedząc, co się za tym kryje i kto za tym stoi – ostrzegano w „Przeglądzie Powszechnym” na początku 1937 r.²⁰* Pismo to przechodziło wtedy metamorfozę: ogólne zbrutalizowanie życia politycznego nie ominęło i organu jezuitów. Miesięcznik nadal wiele miejsca poświęcał polemice z komunizmem, ale coraz częściej pozwalał sobie na sformułowania, które, powiedzmy, jeszcze dwa lata temu nie miały tu prawa bytu. Pisano niby to samo, ale przecież nie tak samo. A i tak na tle polskiej prasy II poł. lat trzydziestych było to pismo umiarkowane w wyrażaniu swoich opinii o przeciwnikach. Wciąż było to pismo „centrowe”, tylko że „centrum” nakłaniało ucha ku tym, którzy proponowali siłowe rozwiązania; a takich nie brakowało ani na nacjonalistycznej prawicy, ani na lewicy, ani w obozie rządzącym. Na przykładzie „Przeglądu Powszechnego” obserwować można sytuację zwarecia, w jaką wchodził Kościół. Logika walki z głównym wrogiem – komunizmem powodowała, że powiększał się zastęp tych, których uważano za wrogów lub przeciwników. Encykliki Piusa XI „Mit Brennender Sorge” i „Divini Redemptoris” (1937) ukierunkowały katolików polskich w ich antypatiach, ale niebezpieczeństwo ze Wschodu powszechnie uważano za najgroźniejsze. Można zaryzykować opinię, że miarodajne koła katolickie potencjalny konflikt z hitleryzmem traktowały jako zagrożenie bytu państwowego, zaś starcie zbrojne z ZSRR jako niebezpieczeństwo dla państwa i narodu. Obawa przed wszechobecnym, jak dość powszech-

nie sądzono, Kominternem prowadziła do tworzenia podziałów na dwa obozy: antykomunistyczny i proradziecki. Nie przewidując pozycji pośrednich, wpychano niemal cały front ludowy do obozu popierającego ZSRR. Komünizm wykorzystuje dla swych celów naturalną niejako nienawiść przeciw faszyzmowi – stwierdzano u jezuitów. *I na tym przede wszystkim odcinku Komintern znalazł naturalnych sojuszników w międzynarodowym żydostwie, masonerii, socjalistach i w ogóle w elementach demo-liberalnych*²¹.

W takim klimacie trudno było marzyć o jakiejś nawet ograniczonej współpracy katolików z socjalistami. A przecież próby takie czyniono np. we Francji. Oto w katolickim periodyku „Sept” (luty 1937 r.) zamieszczono wywiad z premierem, L. Blumem – socjalistą z przekonania i przynależności partyjnej – który roztrząsał możliwość współdziałania katolików z socjalistami. Za współdziałaniem lansowanym przez „Sept” opowiedzieli się dominikanie w „La vie intellectuelle”, krytycznie zaś odnieśli się do niego jezuita w „Etudes”. „Przegląd Powszechny”, piórem ks. E. Kosibowicza, też zajął w tej sprawie stanowisko. Te same pojęcia, np. „demokracja” czy „wolność”, inaczej traktuje każda ze stron – stwierdza autor. *Toteż uważamy za naiwną iluzję możliwości istotnej współpracy katolików z konsekwentnymi socjalistami celem obrony prawdziwej wolności, bo sprzeczność poglądów obu tych obozów sięga głębin samej IDEI WOLNOŚCI oraz jej metafizycznych podstaw.* Można, co prawda, myśleć o formach współdziałania na konkretnych, wybranych polach, ale istnieje obawa, że *współpraca socjalna zamieni się na współpracę socjalistyczną, w której zwycięzcą będzie nie katolicyzm, ale „front ludowy”.* Nie chcemy zaprzeczać – zastrzega się ks. Kosibowicz – iż *socjalizm przeprowadził w świecie cały szereg postulatów słusznych oraz sprawiedliwych, które idą po linii społecznej ideologii Kościoła. Pójdziemy nawet dalej i przyznamy lojalnie, iż socjalizm wpłynął w charakterze silnego bodźca, na rozwój i ewolucję społecznej*

²¹ J. Frankowski, *Sprawa J. N. Millera*, „Bunt Młodych” 1937, nr 5.

²² Z. Jarosz, *Katolicyzm, nacjonalizm, demokracja*, „Sygnały” 1938, nr 49.

²³ W. Wolter, *Bóg i Ojczyzna*, „PP” 1937 (t. 213), s. 7.

²⁴ J. Skaliński, *Wobec nowej taktyki komunizmu*, tamże, s. 143.

doktryny katolicyzmu, ale to wszystko nie powinno zmieniać nieufnej postawy Kościoła wobec socjalizmu. Istnieje bowiem obawa, że socjalizm, skorzystawszy ze współpracy Kościoła, i zdobywszy pełnię władzy, rozprawi się z katolicyzmem. Uwzględnić też trzeba i bliższe niebezpieczeństwo, jakim jest rozmycie postaw ideowych²². Jeśli masy wiernych nasiąkną przeświadczeniem, że można jakoś pogodzić naukę społeczną Kościoła z ideologią marksizmu – może to w dalszej perspektywie grozić nieobliczalnymi skutkami.

Trzeba iść swoją drogą. Publicysta „Kultury”, Andrzej Niesiołowski, stwierdzał, że *na serio pojęta OBRONA WOLNOŚCI POZOSTAŁA ZADANIEM OBOZU KATOLICKIEGO*. Katolicy nie powinni szukać fałszywych sprzymierzeńców gdzieś w rejonach „folksfrontu”, który walcząc z faszyzmem – i słusznie! – zapomina o komunistycznym niebezpieczeństwie, a może nawet i świadomie wspiera poczynania Kominternu²³. Wtórowała mu Maria Winowska przestrzegająca przed pokusą nadmiernego pragmatyzmu – stawianiem sobie doraźnych celów, skądinąd nawet szlachetnych, z pominięciem kwestii zasadniczych. Z punktu widzenia posłannictwa Kościoła korzystniejsza jest więc jawna wrogość komunistów aniżeli propozycje współpracy wysuwane np. przez M. Thoreza. *Pokusa jest tym większa, że dotyczy dobra bezpośrednio uchwytneho, że przyrzeka korzyści na dziś dla tych wszystkich, którzy cierpią od niesprawiedliwości społecznych, że drapuje się w szatę miłości. A jednak trzeba odmówić! Wyciągnięta dłoń to manewr taktyczny komunistów, którzy po zrealizowaniu planów częściowych – wspólnie z katolikami – w dogodnym momencie rozpoczną rozprawę z religią. Dramat wyboru: nie można być za komunizmem-rzecznikiem reform społecznych, niejednokrotnie sprawiedliwych i słusnych, zapominając o komunizmie-doktrynie, której przesłanki są wręcz sprzeczne z katolicyzmem*²⁴.

Katolicka droga wiedzie między totalizmem a skrajnym parlamentaryzmem – powtarzano często. Pozornie jest ona zbieżna z drogą socjalistów, ale faktycznie nie ma mowy o wspólnym marszu. *Trzeba mieć na oku niewątpliwy fakt, że judeo-moskiewski komunizm chce przedrzeć się do Polski poprzez demokratyczno-liberalne drzwi, że zatem tych drzwi trzeba dobrze strzec i dobrze badać, kto i w jakim celu przez*

nie wchodzi na arenę publicznego życia w Polsce... – czytamy w „Przeglądzie Powszechnym” na początku 1938 r.²⁵

²² Ks. E. Kosibowicz TJ, *Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego. Sprawy Kościoła*, „PP” 1937 (t. 214), s. 403–404.

²³ A. Niesiołowski, *Słabość siły*, „Kultura” 1937, nr 46. Jest to artykuł z autorskiego cyklu pt. *Idea Państwa Bożego a totalizm*, w którym Niesiołowski prezentował się jako zdecydowany wróg wszelkich totalizmów: „Droga prawdziwej siły to ta, która bez siły odbyć się potrafi” – pisał w cytowanym artykule. W innym jednak pozwolił sobie na zdanie: „**TWARDA** będzie /.../ ręka rządów chrześcijańskich tam, gdzie chodzi nie o przekonania, ale o żerowanie na instynktach, o komercjalizację demoralizujących pseudokulturalnych rozrywek, o podkopywanie podstaw moralnych narodu” (*Realizacja Państwa Bożego*, tamże, nr 48).

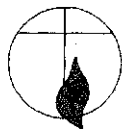
²⁴ M. Winowska, *Miłość i prawda*, „Kultura” 1938, nr 11–12.

²⁵ J. Skaliński, *Demokratyczne drzewo...* „PP” 1938 (t. 217), s. 14. Por. też tego autora: *Drogi Polskiej Partii Socjalistycznej*, tamże, 1937 (t. 213); *O należytej postawie wobec komunizmu*, tamże, 1937 (t. 215).

Une tentative de dialogue (IV)

Des articles de fond dans „Przegląd Powszechny” des années 1935–1938 nous font redécouvrir la situation court-circuitée de l’Eglise à l’époque considérée. La logique de la lutte contre l’ennemi principal – le communisme – faisait grandir le nombre d’ennemis ou adversaires présumés. Les milieux catholiques influents con-

sidéraient un conflit en puissance avec l’Allemagne nazie comme un danger pour l’Etat, et un conflit avec l’URSS comme un péril pour l’Etat et pour la Nation. La crainte d’un „cheval de Troie” donnait un coup de frein efficace aux tentatives de rechercher hors du camp catholique des alliés en matière sociale.



W kręgu filozoficznych pytań ewolucji (II)

ks. Michał Heller

Jak ocalić ewolucję?

Zamiast definicji

W poprzednich artykułach staraliśmy się wniknąć w treść, jaką niesie wyraz „ewolucja”. I jak to zwykle bywa w takich przypadkach, coś, co uważaliśmy za proste i zrozumiałe, stało się skomplikowane i powikłane. Ale tak chyba musi być: tylko wiedza pozująca na prawdę bywa złudnie jasna i oczywista. Biorąc to pod uwagę, nie chcemy się jednak zgubić w gąszczu znaczeń. Podejmujemy więc próbę uporządkowania dotychczasowych rozważań.

Przede wszystkim widzimy, że wszelkie usiłowania, by sformułować zwięzłą, ale w miarę choćby wyczerpującą definicję ewolucji, są skazane na niepowodzenie. Usiłowań takich było wiele. Wydaje się, że autorzy lubią zwarte sformułowania słowne, które z pewnością często ułatwiają im pracę, ale które – wobec konwencjonalnych uproszczeń, na jakich muszą się opierać – równie często prowadzą do nieporozumień. Spróbujmy zatem trzymać się naszej dotychczasowej metody i wniknąć raczej w treść niż w słowne niuanse.

Tak więc standardowy model współczesnej kosmologii przedstawia wszechświat w procesie wielkoskalowych przemian. Wszystko zaczęło się od Wielkiego Wybuchu, który zapoczątkował trwającą do dziś ekspansję kosmosu. W trakcie tej ekspansji powstały jądra atomowe wszystkich pierwiastków chemicznych, jakie obecnie istnieją we wszechświecie, wszystkie gromady galaktyk, galaktyki i gwiazdy. Kosmologia przewiduje dwa warianty dalszego ciągu: albo rozszerzanie się świata zamieni się w kurczenie i historia kosmosu, a przynajmniej obecny jej rozdział, skończy się w niewyobrażalnie wielkich gęstościach i ciśnieniach, albo rozszerzanie będzie trwało bez końca, prowadząc świat ku pustce i zamarzaniu.

Wszystkie te przemiany (czy zechcemy je już nazwać ewolucją?) z pewnością nie miały charakteru jedynie czysto mechanicznych przetasowań składowych elementów. Współczesna fizyka jest znacznie bardziej subtelna. Prawa przyrody wykorzystują strategię współgrania konieczności i przypadku. Strategia ta zmienia ścisły determinizm, tzn. zakodowanie w początku wszystkich późniejszych możliwości, w wyłanianie się nowych struktur, których zaistnienie było przedtem nie do przewidzenia. Z chwilą gdy tego rodzaju strategia doszła do głosu, liczba informacji zawartych we wszechświecie zaczęła wzrastać. I działo się to – podkreślmy z naciskiem – nie wbrew, lecz na mocy praw fizyki. Tzw. termodynamika nieliniowa dopiero dziś zaczyna odsłaniać przed nami tajemnice budowania struktur i gromadzenia informacji. Ten etap przemian wszechświata bylibyśmy skłonni nazwać ewolucją. Nie potrafimy dziś jeszcze zrekonstruować ścieżek ewolucji, ale trudno byłoby wątpić w to, że wiodły one przez coraz większą skrukturalizację związków węgla, która kiedyś – przekroczywszy krytyczną granicę nagromadzania się biochemicznej informacji – wydała z siebie prażycie. Proces, już teraz biologicznej ewolucji, postępował nadal, a nawet – jak się zdaje – nabierał przyspieszenia. Przekroczenie kolejnej granicy informacyjnej wprowadziło do świata błysk świadomości. Rozpoczęła się ewolucja człowieka.

Stajemy wobec jeszcze większej tajemnicy niż w przypadku pojawienia się życia. Jest godne zdumienia, że świadomość, której bezpośrednio dotykamy każdą naszą myślą, jest dla nas dotychczas tak zupełną zagadką. Na tym obszarze, gdy brak nam danych ze strony nauki, musimy kierować się regułą metodologiczną sprawdzoną licznymi sukcesami w przeszłości. Nie wolno nam traktować ludzkiej świadomości jako wyniku nadzwyczajnej ingerencji z zewnątrz, lecz jako rezultat działania praw przyrody. Czytelnikom zaniepokojonym, że usuwamy Boga z ewolucji świata, pragniemy zwrócić uwagę na fakt, że Stwórca nie musi posługiwać się brutalnymi ingerencjami w bieg przyrody, gdy ma do dyspozycji bardziej subtelny i zarazem bardziej radykalną metodę. Daje On przecież światu istnienie, i to daje w ten sposób, że świat funkcjonuje tak, a nie inaczej, czyli Bóg swoją stwórczą mocą jest obecny w prawach przyrody.

I to nie tylko w „szczególnych chwilach“, takich jak powstanie życia czy świadomości, lecz w ciągu całej historii świata. Jeżeli cokolwiek pochodzi od praw przyrody, pochodzi bezpośrednio także od Boga. Powróćmy do tych zagadnień w dalszych artykułach. Tymczasem prosimy czytelnika, by zechciał powstrzymać się od wydawania przedwczesnych sądów.

Jeszcze o mitach ewolucji

Ważnymi elementami pojęcia ewolucji są z pewnością zmienność i uczasowienie. Zarówno zmienność jak i uczasowienie wydają się oczywistymi charakterystykami obrazu świata, jaki kreśli współczesna nauka, ale obie te charakterystyki można z obrazu świata wyeliminować przez prosty zabieg dosłownego rozumienia czasoprzestrzeni: świat nie jest dynamiczny, lecz geometryczny; ruch i czas są tylko naszymi subiektywnymi formami poznania, wynikającymi z tego, że nasza świadomość wchodzi w kontakt zawsze z jednym tylko punktem (zdarzeniem) czasoprzestrzeni (koncepcja świata-bloku). Czy zatem grozi eliminacja ewolucji z naukowego obrazu świata?

Koncepcja aczasowego świata-bloku i koncepcja świata ustawicznie stającego się, a więc zmiennego i na wskroś uczasowionego, z punktu widzenia danych doświadczalnych są całkowicie nieodróżnialne. Filozoficzna wymowa istnienia tych dwu krańcowo sobie przeciwnych interpretacji polega na ostrzeżeniu przed absolutyzowaniem ewolucji; kategoria ewolucji nie jest kluczem do otwierania wszystkich filozoficznych zamków, gdyż prostym myślowym zabiegiem (przyjęciem doktryny świata-bloku) ontologię ewolucji można całkowicie zneutralizować. Ostatecznie tym, co mamy wyjaśnić, jest doświadczenie, a doświadczenie (zarówno naukowe jak i nasze osobiste) mówi o zmienności i przemijaniu. A więc ewolucję nie tylko można ocalić, ale myślenie ewolucyjne jest nieuniknione. Nawet chcąc uciec do koncepcji świata-bloku, jesteśmy zmuszeni tłumaczyć nasze przeżycia związane ze zmiennością i czasem na statyczny i beczasowy język wzorowany na geometrii.

Ocalenie ewolucyjnego spojrzenia na świat nie oznacza jednak uznania wszystkich dotychczasowych „mitów ewolucji”. Z treścią pojęcia ewolucji zwykle łączy się także odniesienia do procesu, który w trakcie swojego przebiegu po pierwsze doskonali się, po drugie jest twórczy, to znaczy prowadzi do emergencji form przedtem w nim się nie mieszczących i, po trzecie, nie błądzi po wszystkich możliwościach, lecz przynajmniej w jakimś sensie urzeczywistnia coś, co można by nazwać jego celem. W poprzednich artykułach pokazaliśmy, ile problemów i zawiłości wiąże się z pojęciami doskonalenia się, tworzenia nowego i celowości. Problemów tych (także semantycznych) dotychczas nie udało się rozwiązać i nic nie wskazuje na to, żeby postępowanie w tej dziedzinie kiedykolwiek został osiągnięty. Jedynym sposobem wybrnięcia z zawiłości wydaje się ich przecięcie – wyeliminowanie z rozważań tego wszystkiego, co do nich prowadzi. Co zostanie po wykonaniu tego zabiegu? Pozostanie zmieniający się (także, o ile wiemy, w największej skali) wszechświat współczesnej kosmologii. Prawa fizyki zezwalają na to, by w świecie tym powstawały struktury, których przedtem w nim nie było, i by proces strukturalizacji stopniowo narastał. Stopień wzrostu struktur w zasadzie daje się mierzyć (w kategoriach ujemnej entropii lub informacji) i można nim zastąpić kontrowersyjne i pełne antropomorfizmów pojęcia doskonalenia się i twórczości ewolucyjnego procesu.

Niektóre twierdzenia i metody współczesnej fizyki wydają się wskazywać możliwość rozchodzenia się oddziaływań fizycznych w obu kierunkach czasowych (z teraźniejszości ku przyszłości i z przyszłości ku teraźniejszości). Tak na przykład tzw. przyspieszone rozwiązania równań pola elektromagnetycznego opisują wsteczne (w czasie) rozchodzenie się oddziaływań elektromagnetycznych i pozostaje niezrozumiałą zagadką, dlaczego nie obserwujemy w przyrodzie zjawisk opisywanych takimi rozwiązaniami. Z kolei metoda „całek po trajektoriach”, opracowana przez Richarda Feynmana i z wielkim powodzeniem stosowana w kwantowych teoriach pola, nasuwa myśl o oddziaływaniach, które penetrują wszystkie możliwe drogi (trajektorie) prowadzące do stanu końcowego i wybierają drogę w pewnym sensie najwłaściwszą. Tego rodzaju strategię, z całą

pewnością stanowiące część paradygmatu współczesnej fizyki, w znacznej mierze zneutralizowały wymowę pozytywistycznych zarzutów wysuwanych przeciwko celowości, nie zdołały jednak zmienić tego, że posługiwanie się wyjaśnieniami celowościowymi w nauce łatwo prowadzi do dowolności i pseudowyjaśnień. Zasada celowości chętniej dziś bywa stosowana jako dyrektywa heurystyczna, ale nadal utrzymuje się przekonanie, że traktowanie jej na równi z wyjaśnianiem przyczynowym wprowadziłoby do nauki chaos metodologiczny.

Jeżeli jednak wszechświat zmienia się i powstają w nim coraz bardziej strukturalizujące się układy, to mimo wszystko można mówić (przynajmniej w szerokim sensie) o ewolucyjnym obrazie rzeczywistości. Ale w takim razie nieodparcie nasuwa się pytanie o kres ewolucji. I tu nauka jest raczej pesymistyczna. Prawa fizyki, w ich znanej obecnej postaci, niedwuznacznie wskazują, że kiedyś wszystkie struktury powrócą do chaosu. Chaos ten może mieć dwa oblicza: albo zamrożenie wszystkiego w temperaturze minimalnie różnej od absolutnego zera i rozpuszczenie wszystkiego w pustce, zbliżającej się nieograniczenie – w miarę ekspansji przestrzeni – do idealnej próżni; albo też zmiażdżenie wszystkiego w nieskończonych gęstościach i temperaturach końcowej osobliwości. Wprawdzie sporadycznie pojawiają się spekulacje na temat możliwości nieograniczonego trwania życia we wszechświecie (Dyson, Barrow i Tippler), ale są one oparte na tak fantastycznych założeniach, że należy je uznać raczej za przejaw tęsknot niż za fizycznie realne możliwości.

Jedność historii

Czy więc to podsumowanie dotychczasowych rozważań musi mieć wydźwięk negatywny? Czy jedynie rozsądną możliwością jest traktowanie ewolucji jako etykiety dość luźnego zbioru idei, które, z chwilą gdy się je chce uściślić, natychmiast prowadzą do niejasności i semantycznych poplątań? Niezupełnie. Ewolucja jest także nazwą dla doktryny nakazującej włączyć królestwo istot żywych, razem z człowiekiem, w proces działania się wszechświata. Jest to więc postulat GENETYCZNEJ JEDNOŚCI WSZECHŚWIATA, ŻYCIA

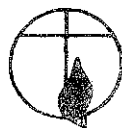
I CZŁOWIEKA. W postulacie tym mieszczą się zarówno elementy metodologiczne (a więc pewne dyrektywy badawcze), jak i merytoryczne, tzn. pretendujące do dostarczenia pewnej informacji o świecie. Podkreślając, że idzie o jedność genetyczną, doktryna ewolucji zwraca uwagę na historyczny aspekt świata. Jeżeli wyraz „ewolucja” ma znaczyć cokolwiek, to na pewno znaczenia, jakie niesie, przenikają się ze znaczeniami wyrazu „historia”.

Nie obejdzie się na końcu bez słowa przestrogi. Ostatniego akapitu nie można traktować jako nawet zastępczej definicji pojęcia ewolucji. To raczej program tego, o czym chcemy jeszcze napisać.

Comment préserver l'évolution?

La conception d'un monde d'une seule pièce, statique et atemporel et celle d'un monde en perpétuel devenir, c'est-à-dire variable au fil du temps, sont entièrement indistinctes l'une par rapport à l'autre du point de vue des données de l'expérience empirique. La portée philosophique de ces deux interprétations diamétralement opposées, met en garde contre une démarche visant à ériger l'évolution en absolu: la catégorie d'évolution

n'est pas la clef propre à ouvrir toutes les serrures philosophiques. L'expérience scientifique au même titre que courante nous permet de saisir le variable et le passager comme qualités inhérentes à la vie. Aussi n'est-il pas uniquement possible mais encore inévitable de penser en termes d'évolution. Sans pour autant accepter béatement tous les „mythes” évolutionnistes.



Władysław J. H. Kunicki-Goldfinger

Ewolucyjna teoria poznania oraz miejsce i rola nauki

*Istotą rzeczywistości jest sens. Co nie ma sensu,
nie jest dla nas rzeczywiste. Każdy fragment rze-
czywistości żyje dzięki temu, że ma udział w ja-
kimś sensie uniwersalnym.*

Bruno Szulc, Mityzacja rzeczywistości

Nauka jest bez wątpienia jednym z największych osiągnięć człowieka. Jej znaczenie w praktycznej działalności ludzkiej, łącznie z technologiami przemysłu, rolnictwa i medycyny, trudno przecenić. A jednak nauka przeżywa kryzys, zarówno wewnętrzny, jak i w odczuciach społeczeństwa.

Piszący te słowa jest tzw. naukowcem i od półwiecza, w miarę możliwości zewnętrznych i własnych, uczestniczył w badaniach biologicznych w różnych działach mikrobiologii i genetyki. Na jego oczach powstawała współczesna biochemia; Svedberg konstruował ultrawirówkę, Ruska – mikroskop elektronowy, Bertalanffy formułował teorię systemów, Wiener – cybernetykę; rozwijała się genetyka molekularna, z której później narodziła się biologia molekularna i inżynieria genetyczna. Rozwój biologii, a także innych dyscyplin nauk ścisłych, jest w tym półwieczu imponujący. Ale jeśli jest tak, to skąd wziął się kryzys, czego dotyczy i jakie są jego źródła?

Zanim zastanowimy się nad tymi pytaniami, zwróćmy uwagę na bardzo specyficzną sytuację nauki polskiej. Z wielu przyczyn: politycznych, społecznych, gospodarczych, nauka polska zaczęła się rozwijać znacznie później niż na zachodzie Europy, w rzeczywistości dopiero po odzyskaniu niepodległości. Druga wojna światowa zniszczyła ją materialnie i personalnie. A i obecnie, w ciężkiej sytuacji społeczno-gospodarczej nauka należy do najbardziej dotkniętych kryzysem działów aktywności społecznej. Doprowadziło to do tego, że nauka nasza jest opóźniona w sto-

sunku do jej postępu w krajach rozwiniętych. To opóźnienie i związana z nim marginalność i pewna zaściankowość nauki polskiej sprawiają, że hamujące ją wady organizacji i finansowania oraz aktualny prawie tragiczny jej stan przesłaniają nam kryzysowe zjawiska dotyczące nauki w ogóle. Żyjemy jednak w jednym świecie i choć nasza troska winna – jeśli jest to możliwe – dotyczyć przede wszystkim sanacji nauki tu i teraz, nie powinniśmy zapominać o sprawach ogólniejszych, wobec jakich staniemy, gdy tylko nauka u nas się odbuduje. W przeciwnym przypadku tragiczną prawdą może stać się tytuł sztuki Alfreda Jarry'ego „Król Ubu. W Polsce czyli nigdzie”. I aby „w Polsce” nie znaczyło „nigdzie”, ale „u nas i wszędzie”, zajmijmy się tymi kwestiami ogólnymi, mimo braku w Polsce czasopism naukowych, książek, odczynników, aparatury, właściwej organizacji i finansowania badań.

Najpierw zastanówmy się, czy nauka, będąc naturalnie tworem kulturowym i społecznym, nie ma jednak jakichś korzeni biologicznych. Zagadnienia ocen i wartościowania nauki i jej metod oraz tego, co nazywamy prawdą naukową, pozostawmy filozofom. Zajmijmy się natomiast pochodzeniem nauki sięgając do najgłębszych, biologicznych poziomów oraz jej rolę społeczną. Problematyką tą zajmuje się gałąź biologii nazywana ewolucją lub biologiczną teorią poznania. Została ona rozwinięta głównie przez etologów (np. Lorentz i jego uczniowie, Riedl i Wuketits), ale przy udziale wielu innych specjalistów (np. psycholog Campbell, biolog Mohr, teoretyk nauki Vollmer). Główną tezę biologicznej teorii poznania dobrze streszcza następujący cytat z Vollmera: *Nasz aparat poznawczy jest wynikiem ewolucji. Subiektywne struktury poznawcze pasują do świata, gdyż w czasie ewolucji powstały jako adaptacja do realnego świata. Pasują one do niego częściowo, ale tak, iż umożliwiło to przeżycie organizmu.* Takie struktury poznawcze mają złożoność zależną od skomplikowania budowy organizmu oraz zakres wyznaczany przez selekcję. Vollmer nazwał zakres, do jakiego owe struktury są selekcjonowane, „mezo-kosmosem” danego gatunku. Pojęcie to częściowo odpowiada temu, co Uexküll określił terminem „Umwelt”, a co byłoby tą częścią rzeczywistości otaczającej organizm, z którą musi on ustalać bezpośrednie stosunki i wzajemne

oddziaływanie. Mezokosmos w takim ujęciu miałyby już najprostsze znane nam organizmy – bakterie. „Rzeczywistość” bakteriynego mezokosmosu składałaby się głównie z gradientów stężeń pewnych związków chemicznych, jonów wodorowych, potencjałów redoks, oraz z granic faz (ciecz – powietrze, ciecz – ciało stałe). Bakteria wykrywa takie gradienty i granice faz, może też zależnie od warunków poruszać się w określonym kierunku, np. płynąć ku źródłu pokarmu lub oddalać się od substancji toksycznej; może adsorbować się do powierzchni stałej niekiedy rozpoznając ją po pewnych szczegółach jej budowy chemicznej. Np. bakterie chorobotwórcze adsorbują się wybiórczo na powierzchni komórek wrażliwych na zakażenie. To instynktowne oczywiście, nieświadome rozpoznanie otaczającego świata jest u nich bardzo wąskie i ograniczone, ale wystarcza do ich przeżycia. Struktury poznawcze zwierząt są znacznie bogatsze i bardziej zróżnicowane. Składają się nie tylko z sygnałów zmysłowych dochodzących do odpowiednich receptorów, ale i z przetworzonych i wzajemnie skojarzonych w centralnym systemie nerwowym bodźców tworzących strukturę poznawczą. Winniśmy zdać sobie sprawę, że zasób odbieranych przez organizm informacji jest już określany przez ustalone w selekcji wzorce. Receptory zmysłowe selekcionują jedynie pewne bodźce. Oko wielu zwierząt nie rejestruje różnych barw. Nasze narządy zmysłowe nie odbierają sygnałów w ultrafiolecie (co robi np. pszczoła), w infraczerwieni (do czego jest zdolny np. grzechotnik lub bezskrzydły ptak kiwi), w ultradźwiękach (co potrafi nietoperz, delfin, a w pewnym stopniu pies). Nasz zmysł węchu jest bardzo prymitywny, nawet w porównaniu z węchem psa, a co dopiero mówić o niektórych owadach, które – jak np. samiec émy – potrafią wykryć pojedyncze cząsteczki substancji zapachowej wydalanej przez samicę, co umożliwia im dotarcie do niej z odległości paru kilometrów. Receptory zmysłowe selekcionują zatem jedynie pewne bodźce, ale dalszej selekcji dokonuje system nerwowy doprowadzając do mózgu tylko niektóre sygnały, czasem je wzmacniając, czasem hamując, a niekiedy odrzucając. Dopiero tak selekcionowane bodźce są wbudowywane we wrodzone struktury poznawcze. Struktury te u „wyższych” zwierząt byłyby nie uświadamianymi zespo-

lami pojęć, obrazów, asocjacji, przypuszczeń (hipotez) w jakiś sposób przez zwierzę przeżywanymi i wykorzystywanymi w celach operacyjnych. Te wrodzone sposoby orientowania się w dostępnej zwierzęciu części rzeczywistości nazwał Riedl aparatem racjomorficznym. Czynności tego aparatu nie wymagają uświadamiania sobie jego istnienia, a jest on budowany nie przez racjonalne myślenie, ale przez asocjacyjne uczenie się rzeczywistości.

Człowiek jako żywy organizm należy do Naczelnych i jest blisko spokrewniony z małpami człekokształtnymi, zwłaszcza afrykańskimi (szympanś, goryl). Jakiś wspólny przodek, nasz i ich, żył pewno ponad 10 mln lat temu. Nie ma powodów do przypuszczania, że człowiek nie odziedziczył po swoich przodkach zwierzęcych jakichś struktur poznawczych, jakiegoś aparatu racjomorficznego. Człowiek jednak dzięki pewnym osobliwościom budowy mózgu wykształcił zdolność do myślenia symbolicznego, tworząc nie tylko symbole ikoniczne, do czego zdolne są i wyższe zwierzęta, ale też symbole pojęciowe, abstrakcyjne: zdobył umiejętność mowy, sporządzania narzędzi, wykorzystania ognia, co wraz z rozwojem różnych form życia społecznego i różnych sposobów kooperacji doprowadziło do powstania kultury. Kultura umożliwiła przekazywanie wiedzy, emocji, wierzeń pomiędzy członkami społeczności, między społecznościami i między pokoleniami. Przekazy te, utrwalane najpierw w słowie mówionym, potem w piśmie, umożliwiły kumulowanie wiedzy.

W kulturze człowieczej dążenie do poznania ma jednak dwojaki charakter. Dotyczy poznania operacyjnego, wiedzy o tym, jak coś można zrobić. Praczuwiek, a potem człowiek pierwotny zdobywał np. wiedzę o przedmiotach go otaczających, o drewnie, kamieniu; uczył się, jak je można przekształcać, aby otrzymać z nich przydatne narzędzie; uczył się, jak utrzymywać i rozniecać ogień, jak i na jakie zwierzęta najwydajniej polować, jak i jakie zbierać korzenie, kłącza, owoce, nasiona przydatne jako pokarm. Jednym słowem uczył się wielu technologii. Ponadto jednak człowiek na pewno już dawno, choć nie wiemy od kiedy, interesował się światem nie wyłącznie w celach użyciowych. Chciał poznawany przez siebie świat wyjaśnić, znaleźć podstawy i zasady jego istnienia, jego pochodzenia i przyszłe

losy. Chciał też poznać siebie samego, swój umysł, swoją „duszę”, szukał sensu istnienia swego i świata. Nauki jeszcze wtedy nie było. Było praktyczne, empiryczne doskonalenie starych i wynajdywanie nowych technik. Był zespół poglądów i wierzeń ujmowanych w mity, religie. Pomijając pierwociny nauki w dalekowschodnich kulturach Indii i Chin, nauka europejska, która obecnie opanowała świat, wywodzi się, choć nie wprost i nie w pełni, z nauki greckiej. Dla starożytnych Greków nauka była jednak racjonalna, a nie empiryczna; miała objaśniać świat i człowieka, a nie służyć jego praktycznym potrzebom. Tym zajmowała się ars i technē. Nauka współczesna taka, jaką dziś znamy, powstała w czasach Renesansu, a jej cele i dążenia można określić tak, jak to robił ponad 300 lat temu Franciszek Bacon. Pytając, co jest celem nauki, powiada on: *Mówiąc po prostu i jasno, jest nim odkrycie wszelkich operacji i możliwości operacji, od nieśmiertelności (jeśli by było to możliwe) aż do najprostszej praktyki mechanicznej.* W naszym odczuciu nauka ma, wedle Bacona, dążyć do zapewnienia przewagi człowieka nad naturą. I rzeczywiście Bacon przyjmował, że wiedza ma dać człowiekowi potęgę. Ale jednocześnie sądził on, iż ma ona dać *doskonałość i bogactwo życia ludzkiego.* Niezależnie od rzeczywistych poglądów Bacona rozwój nauki prowadził do realizacji uproszczonej wersji celów nauki. Nauka zajmuje się rzeczywistością fizyczną, składającą się z przynajmniej teoretycznie mierzalnych elementów powtarzalnych, badając tę rzeczywistość za pomocą wypracowanych przez siebie metod. Świadomie pozostawia poza zasięgiem swych zainteresowań całe obszary ludzkich dociekań i poglądów dotyczących innych sfer rzeczywistości. Obecnie nauka sprzęgła się z technologią tak silnie, iż niekiedy trudno zdecydować, czy dany problem należy do nauki, czy do technologii. Wyjaśniająca rola nauki zaczyna być przesłanianą przez jej operacyjne, technologiczne skutki i zastosowania. Toteż wydaje się, że rację ma Karl Popper pisząc: *Z punktu widzenia biologii albo teorii ewolucji naukę lub postęp nauki można ujmować jako środek, którym posługuje się gatunek ludzki, aby przystosować się do środowiska: zając a nawet wynaleźć nowe nisze ekologiczne. Możemy wyróżnić trzy poziomy przystosowania: przystosowanie genetyczne, adaptacyjne uczenie się zachowań oraz naukowe od-*

krycie, które jest szczególnym przypadkiem adaptacyjnego uczenia się zachowań.

Rzeczony rozwój wiedzy i technologii zapoczątkowany być może przez naszego praprzodka sprzed przeszło 4 mln lat, australopiteka, postępował niesłychanie powoli aż do pojawienia się naszego gatunku, *Homo sapiens*. Uległ wtedy pewnemu przyspieszeniu, ale nadal był powolny. Dopiero rewolucja neolityczna i wynalezienie uprawy roślin oraz hodowli zwierząt przyspieszyły ten proces, przy czym samo przyspieszenie zaczęło się zwiększać doprowadzając do obecnych, zaskakujących człowieka swoją szybkością i zasięgiem zmian.

Wydaje się, że stale wzbogacane poznanie naszego świata fizycznego i równoległe postępujący rozwój sposobów jego wykorzystywania były czynnikami decydującymi w obecnie obserwowanym, choć nie wiemy czy trwałym, sukcesie gatunku *Homo sapiens*. Bez wątpienia temu zawdzięcza człowiek opanowanie wszystkich podtrzymujących życie środowisk; uniezależnienie się w dużej mierze od klimatu i jego zmian, od naturalnych zasobów pokarmu zastępowanych zdobycami uprawy i hodowli; wzbogacenie swoich ograniczonych sił źródłami energii czerpanymi z zewnątrz; powiększenie swoich manipulacyjnych i percepcyjnych zdolności przez konstruowane przez siebie urządzenia. Człowiek rozplenił się niesamowicie, wkroczył w fazę wykładniczą rozwoju populacji, z sukcesem wyszedł z konkurencji z innymi gatunkami żywych istot. Poznanie zdroworozsądkowe, z którego potem wyrosło poznanie naukowe i technologia, teraz opierająca się już na nim, były więc istotnie potężnymi środkami adaptacji gatunku.

Narządy i funkcje rozwijające się w ewolucji i okazujące się bardzo przydatne na jakimś etapie rozwoju na innym mogą się okazać niekorzystne. Narządy i funkcje mogą się też rozwijać nadmiernie. Przykładem upraszczającym i trochę karykaturalnym jest poroże jelenia olbrzymiego. Stało się ono tak wielkie, iż zaczęło gatunkowi szkodzić. Postęp naukowy, technologia, tak jak gromadzenie zasobów materialnych, są u człowieka procesami przynajmniej częściowo samonapędzającymi się podlegając stale przyspieszonemu rozwojowi. A może nadszedł czas, abyśmy zastanowili się, czy procesów tych nie poddać kontroli?

Postęp nauki i sprzężonej z nią technologii oraz nagromadzenie bogactw doprowadziły teraz ludzkość do stanu zagrożenia. Wyczerpywanie surowców nieodnawialnych; rujnowanie zasobów surowców odnawialnych, tak iż, mogą stać się nieodnawialne; destrukcja środowiska; niszczenie zasobów życia; modyfikowanie klimatu; degradacja gleb – mogą stać się, nawet bez wojny atomowej, zagrożeniami dla istnienia gatunku, a prawie na pewno jego kultury. Wobec zagrożeń, jakie sami wywołujemy, nie możemy zrezygnować ani z postępu nauki, ani z rozsądnego wykorzystania technologii. Ale celem postępu nauki i technologii nie może być sam ich postęp. Celem tym musi być dobro człowieka jako cząstki biosfery. A dobro to nie polega jedynie na mirażu społeczeństwa konsumpcyjnego, zniewolonego i zalewanego nowymi gadżetami, narzędziami, maszynami.

Nadal, choć raczej poza nauką, żywa jest optymistyczna wizja przyszłości opierająca się na zakładanym dalszym, niemal bez ograniczeń, rozwoju nauki i techniki zapewniającym istnienie stabilnego, samoreguującego się systemu produkcyjnego. W związku z tym słusznie zauważa Habermas, że: *Jeśli by nawet można było urzeczywistnić cybernetyczne marzenie o niejako instynktownej samostabilizacji, spowodowałoby to, że system wartości skreśliłby się do reguł maksymalizacji wiedzy i dobrobytu, do ekwiwalentnej podstawowej wartości biologicznej: przeżycia za wszelką cenę /.../* Podstawowym założeniem tej ideologii jest przekonanie, że wtórne przystosowanie się ram instytucjonalnych do rozwijających się technicznie systemów /.../ więc społeczno-kulturowe skutki postępu technicznego /.../ dadzą się w ten sam sposób opanować, jak procesy przyrodnicze. Wartość „przeżycia” jest rzeczywiście wpisana genetycznie w strukturę każdego żywego organizmu. Ale człowiek i prawdopodobnie tylko człowiek nadbudował nad tym system wartości moralnych i etycznych dotyczących nie tylko rzeczy świata fizycznego i stosunków pomiędzy nimi, ale wielu innych człowieczych rzeczywistości, np. społecznej, moralnej, estetycznej, religijnej itd. Dążenie do przeżycia jest imperatywem biologicznym, ale nie należy do systemu wartości wytworzonych i uznawanych przez człowieka. Dla większości moralistów problem przeżycia gatunku chyba nigdy nie istniał. Dla licznych współczesnych etyków zajmujących

utilitarne lub teleologiczne stanowisko etyczne jest to, co przynosi największe ogólne dobro. Niezależnie od tego, czym owo największe ogólne dobro ma być, nie jest oczywiste, iż trwanie gatunku jest takim dobrem. Dla tych, którzy uznają deontologiczne podstawy etyki, przeżycie gatunku za wszelką cenę musiałoby stanowić najwyższą kategorię dobra, a za taką nie jest chyba przez nich uznawane. Problem może polegać na tym, że etyka i moralność w istocie dotyczą indywidualnych ludzi, a nie gatunku.

Przy rozpatrywaniu zagadnień moralnych nauka nie jest nazbyt przydatna. Nie ma naukowego algorytmu piękna, dobra, godności, przyjaźni, poświęcenia. A ludzie, w sferze innych człowieczych rzeczywistości nie działają jedynie, by zapewnić przeżycie gatunku. Nie sądzą, by Leonidas ginąc pod Termopilami, Montwill-Mirecki idąc na szubienicę na stokach Cytadeli, ks. Kolbe wybierając za innego człowieka śmierć głodową w Oświęcimiu szukali drogi do przeżycia gatunku. Szukali drogi do zachowania innych wartości, nie mieszczących się w naszym biologicznym dziedzictwie i nie selekcyjonowanych przez dobór naturalny. Schweitzer, Korczak i matka Teresa z Kalkuty niosąc pomoc i pocieszenie najniešťeśliwsiym nie starali się o przeżycie gatunku. Starali się o przeżycie jakiejś wartości moralnej. A tego nie można badać i mierzyć metodami naukowymi. I choć działania takie praktycznie mogą się wydawać nieskuteczne, mimo to człowiek jest człowiekiem bardziej przez czyny Leonidasa, Montwilli-Mireckiego, Kolbego, Schweitzera, Korczaka, matki Teresy, niż przez to, że ma wszędzie go dowożące samochody, samoloty latające z ponaddźwiękową szybkością, sputniki i promy kosmiczne, energię atomową i wideoskopy.

Człowiek jest skomplikowaną istotą, a jego materialne potrzeby, które oczywiście muszą być zaspokajane, nie są jedynymi jego potrzebami. Inne potrzeby, dotyczące innej, niematerialnej ludzkiej rzeczywistości, są do przeżycia człowieka, jako istoty myślącej i czującej, tak samo potrzebne. Zaspokajaniu tych innych potrzeb, a prawdę mówiąc i przyszłemu zaspokajaniu potrzeb materialnych też, zagraża niekontrolowany rozwój techniki i kryzys demograficzny. Nauka przestała być prywatnym zajęciem uczonych. Myli się fizyk angielski, Sir Eric Ashby, gdy twierdzi,

że zajmowanie się samą nauką ma takie skutki społeczne jak gra na oboju. Po pierwsze wiemy, że nawet gra na oboju nie musi być społecznie i moralnie obojętna, gdyż zależy to od tego, kiedy, gdzie, co i dla kogo gramy. Po drugie skutki społeczne nauki, poprzez sprzężenie jej z techniką, są tak ogromne, że zestawianie ich ze skutkami gry na oboju staje się żenujące. Toteż prawdopodobnie ma rację wybitny biolog molekularny, Sinsheimer, pisząc: *Zakreślanie jakichkolwiek granic wolności badania jest specjalnie bolesne dla uczonego, którego całe życie jest badaniem; ale nauka stała się zbyt potężna. Już nie wystarczy powiewać flagą Galileusza.* Sądzę też, że wiele prawdy kryje się w słowach Jana Pawła II wypowiedzianych na Einsteinowskiej sesji Akademii Pontyfikalnej w 1979 r., gdy głosił, że człowiek może *ponownie odkryć swoje autentyczne królestwo nad światem i pełne panowanie nad rzeczami, które sam wytwarza, a królestwo to polega na pierwszeństwie etyki nad materią.* Prawda ta jest również prawdą agnostyków, gdyż jeśli nawet nie znajdują lub nie szukają sensu świata, sens ludzkiej, wielorakiej i ograniczonej rzeczywistości znaleźć mogą w ludzkiej godności, odróżniającej człowieka od zwierząt, a budowanej za pomocą systemu wartości przyjmowanego aktem swojej woli, a nie na podstawie badań naukowych.

Théorie évolutionniste de la connaissance, la place et le rôle de la science

Dans la culture humaine, l'aspiration à la connaissance revêt un double caractère. Elle vise soit à la connaissance opérationnelle (le savoir-faire) soit à l'explication du monde et de l'homme. Le rôle explicatif de la science se trouve cependant de plus en plus fortement occulté par les effets opérationnels et les applications tech-

nologiques. Or la science et la technologie ne doivent pas avoir pour seule fin leur propre progrès, mais le bien de l'homme considéré comme un élément de la biosphère. Dans la table des valeurs établie par l'homme, la survie biologique de l'espèce n'est toutefois pas le bien suprême.

A to piękno z pewnością jest w paszyńskich świątkach

Z księdzem Stanisławem Janasem*
rozmawia Krzysztof Renik

- To chyba niełatwo przejmować spuściznę po takim poprzedniku?

- Z pewnością. Tym bardziej, gdy wszyscy wokół mówili: umarł ks. dziekan - tak tutaj nazywali ks. Nitkę - co będzie dalej z Paszynem, z twórczością paszyńską. A mnie nigdy w głowie nie powstała myśl, że będę tutaj pracował, że będę tutaj proboszczem. Przyznam się, że z obawą podjąłem decyzję objęcia tej parafii. Zbyt dobrze zdawałem sobie sprawę z odpowiedzialności, jaka będzie na mnie ciążyła. Odpowiedzialności za tutejsze duszpasterstwo i za twórczość ludzi mieszkających w Paszynie.

- Znał Ksiądz tę twórczość wcześniej?

- Czy znałem? Oczywiście przyjeżdżałem do Paszyna wielokrotnie z racji spotkań kapłańskich. Oglądałem wówczas te rzeźby, malarstwo na szkle, słowem całe zbiory zgromadzone w pokojach plebanii. Stały wszędzie, gdzie tylko znalazło się miejsce - na półkach, szafach, na podłodze. Przyglądałem się tym zbiorom z zainteresowaniem, z ciekawością, ale szczerze mówiąc nie wchodziłem głębiej w specyfikę tej twórczości, w jej walor artystyczny; w znaczenie tej twórczości dla pracy duszpasterskiej. Moje pierwsze spotkanie z Paszynem nie odbyło się jednak tutaj, na plebanii. To było w 1978 r. Obchodziliśmy wówczas uroczystości 900-lecia śmierci św. Stanisława ze Szczepanowa, biskupa i męczennika. W Szczepanowie, w jednym z budynków parafialnych zorganizowano wówczas wystawę prac twórców ludowych obrazujących życie i męczeństwo świętego biskupa. I tam właśnie po raz pierwszy zobaczyłem paszyńskie rzeźby.

* Ks. S. Janas, proboszcz parafii w Paszynie, opiekun kolekcji rzeźby ludowej stworzonej pod patronatem nieżyjącego już ks. Edwarda Nitki.

– Czy już wówczas zrodziło się zainteresowanie?

– Chyba jeszcze nie. To stało się później. Pamiętam, kiedy oficjalnie obejmowałam parafię w Paszynie, przedstawiciele mężczyźn witając mnie w kościele wręczyli mi świątki. Życzili, bym kontynuował dzieło ks. Edwarda Nitki. I obserwowali, jak zareaguję na ten dar i życzenia. A ja czułem, że patrzę na nich w jakiś szczególny sposób. To była moja pierwsza parafia, do której przychodziłem jako proboszcz. I wówczas zrodziło się we mnie postanowienie, że muszę dołożyć wszelkich starań, żeby dzieło mojego poprzednika było kontynuowane. Skoro ta praca była tak ważna i dla nich... Wydaje mi się, że w każdym człowieku jest wrażliwość na piękno. A to piękno z pewnością jest w paszyńskich świątkach. Oczywiście moje zafascynowanie sztuką tworzoną przez parafian jest obecnie większe niż wtedy, w 1981 r. Żal by było, gdyby coś tak bardzo piękno odeszło w przeszłość.

– Kiedy przybyły do kolekcji pierwsze rzeźby?

– Sięgnijmy do Kroniki Ekspozycji Paszyńskiego Talentu. Kroniki założonej jeszcze przez ks. Nitkę. Wpisałem tam taką notatkę: *Nowy talent! W dniu 23 kwietnia 1983 roku ujawnia się nowy rzeźbiarz. Przyniósł na plebanię dwie rzeźby, Serce Pana Jezusa i Serce Najświętszej Maryi Panny – figury. Cieszy to i raduje. Jest również znakiem, że zaczyna się wszystko normalnie układać. Jak Pan widzi, długo musiałem czekać, by dokonać takiego wpisu. I trochę się niepokoiłem. No, ale tak było. Prowadzę Kronikę w dalszym ciągu i myślę, że mówiąc o Paszynie sięgniemy do niej jeszcze kilkakrotnie.*

– Zajrzyjmy zatem do jej grubych tomów. Powiedzmy coś o historii wsi, o dziejach powstania Ośrodka Twórczości Ludowej przy parafii w Paszynie.

– Parafia w Paszynie powstała przed 50. laty. Przedtem wieś należała do parafii Św. Małgorzaty w niedalekim Nowym Sączu. Paszyn nie wyróżniał się niczym szczególnym spośród wiosek leżących na Sądecczyźnie. Wydaje mi się, że życie toczyło się tutaj spokojnie i bez wstrząsów, a ludzie zatroskani byli o codzienne sprawy bytowe, o zaspokojenie swych potrzeb doczesnych. To była wioska bardzo biedna, dużo tu było ludzi niepełnosprawnych,

ułomnych. Nie będą rozważał, co było powodem takiego stanu rzeczy. Ale tak po prostu było. Przychodząc do Paszyna w 1957 r. ks. Edward Nitka zapisał na pierwszych kartach swej Kroniki: *Pierwsza sprawa, która mnie uderzyła bardzo boleśnie, jako duszpasterza to lekceważenie moich parafian przez okolicznych mieszkańców, sąsiadów i określenie nas jako „paszyńskich dziadów”*. Nowy proboszcz, postać o niezwyklej indywidualności, dostrzegał wszystkie plusy i minusy życia swoich parafian. Zarówno te materialne, związane z codziennym życiem, jak i te duchowe, związane z życiem religijnym.

- *Czy ten zmysł obserwacyjny miał wpływ na jego dalszą pracę duszpasterską?*

- Sądzę, że tak. Głównym zadaniem duszpasterza jest dbałość o zbawienie powierzonych jego pieczy dusz, a więc dbałość o podnoszenie poziomu życia moralnego i religijnego. Myślę, że każdemu księdzu powinna leżeć na sercu troska także o to, by jego parafianom żyło się lepiej. Być może dlatego specjalną opieką otoczył ks. Nitka tych najbardziej potrzebujących, ułomnych i niepełnosprawnych, którzy żyli jakby na marginesie życia wspólnotowego, a których było w Paszynie tak wielu. Oczywiście istniał problem nawiązania z nimi żywego kontaktu. Językiem, który pozwolił ów kontakt nawiązać, stała się sztuka ludowa. W Paszynie początek tej sztuce dał głuchoniemy Wojciech Oleksy.

- *Znany dzisiaj nie tylko w Polsce, ale i na świecie wśród koneserów ludowej rzeźby.*

- Tak, ale zanim do tego doszło, upłynęło wiele czasu i wiele rzeczy musiało się wydarzyć. Oleksy często przychodził na plebanię – był bratem paszyńskiego dzwonnika – i oglądał rzeźby, świątki, które znajdowały się w mieszkaniu ks. Edwarda Nitki. Proboszcz słyszał, że Oleksy dłubie niekiedy w drewnie. Zaczął go zachęcać, by przyniósł coś ze swych robótek na plebanię. I któregoś dnia Wojciech Oleksy pojawił się ze zrobionymi przez siebie rzezbami. To były krzyże i kielich z pateną. Jeszcze niekształtne, jeszcze bardzo surowe. Stoją do dzisiaj na półkach na paszyńskiej plebanii. Proboszcz przyjął rzeźby, pochwalił i zachęcił do dalszych prac. Z pewnością ważnym wydarzeniem dla roz-

woju paszyńskiej twórczości były obchody 1000-lecia Chrztu Polski. Z racji tych uroczystości odbyło się w naszej diecezji specjalne nabożeństwo dla ludzi niepełnosprawnych. Właśnie podczas tego nabożeństwa Wojciech Oleksy wręczył ordynariuszowi diecezji, ks. bpowi Jerzemu Ablewiczowi swoje rzeźby. Biskup oczywiście przyjął, pochwalił, a uszczęśliwiony Oleksy tworzył dalej. O jego twórczości zaczęło być głośno. W Paszynie pojawili się etnografowie, dziennikarze, ludzie zainteresowani sztuką ludową. Zaczęto o Oleksym pisać, nakręcono film telewizyjny. Po jego emisji paszyński proboszcz notował w Kronice: *W Paszynie wielkie święto, wszyscy przy telewizorach, bo 22 lipca 1971 roku idzie obraz o czterech rzeźbiarzach Sądecczyzny, a wśród nich właśnie ten, który jeszcze nie tak dawno był poza nawiasem życia paszyńskiego, no bo kaleka – głuchoniemy, w dodatku niesprawny całkiem fizycznie, a dziś właśnie on swoją rzeźbą reklamuje naszą, naszą małą wioskę na całą Polskę – Wojciech Oleksy.*

– *Ksiądz znał Oleksego?*

– Tak, znałem; umarł w 1984 r. Był to wówczas człowiek, który z dumą pokazywał swe rzeźby. Kiedy patrzyłem na jego fotografie z lat sześćdziesiątych i porównywałem je z twarzą człowieka, którego znałem, który przychodził do mnie na plebanie – cóż to była za różnica! Na tych starych fotografiach widać było w jego oczach zagubienie, niepewność, a potem ten człowiek chodził z podniesioną głową, ze świadomością własnej godności. Pokazywał artykuły, w których o nim i o jego twórczości pisano. Został dowartościowany.

– *Jak przyjęto twórczość Oleksego w społeczności paszyńskiej?*

– Zarówno ta twórczość jak i to wszystko, co się wokół niej działo, robiło w parafii zdrowy ferment. Pojawili się inni rzeźbiarze, przede wszystkim ludzie starzy i niepełnosprawni. Ale paszyński proboszcz chciał wciągnąć w działalność twórczą także młodzież, dzieci. Początki nie były łatwe. Oto jego notatka z Kroniki: *Pokazywałem rzeźbę Wojciecha dzieciom, argumentowałem, że kaleka, a buduje sobie żywy pomnik, pomnik pamięci o sobie, etc. Argumenty te wcale nie chwytaly, bo moc zajęć w domu, a potem nauka:*

a wolny czas wypełniali grą w piłkę nożną. Ks. Nitka często pokazywał rzeźby podczas zajęć katechetycznych. Niektóre dzieci przyjmowały tę twórczość z zainteresowaniem, inne jedynie się uśmiechały. Ale praca proboszcza dała wreszcie efekty. Kilku, potem kilkunastu chłopców zaczęło tworzyć. Wielu z nich okazało się utalentowanymi artystami. Niektórzy ukończyli szkołę Kenara w Zakopanem i stali się twórcami profesjonalnymi.

- *Czy miało to jakiś wpływ na opinię sąsiadów o Paszynie?*

- Oczywiście, twórczość zaczęła zmieniać obraz Paszyna w oczach mieszkańców okolicznych wiosek. Przywołajmy raz jeszcze słowa ks. Nitki: *Sąsiedzi oglądając nas w telewizji, i czytając o nas w prasie, a nadto bacznie nas obserwując, już dawno przestali mówić „paszyńskie dziady”, ale przeciwnie biorąc z nas przykład, odnoszą się do nas z pełnym szacunkiem.* Nie tylko poszczególni twórcy, ale cała wieś została dowartościowana dzięki twórczości rzeźbiarskiej i malarskiej.

- *Nie mogę oprzeć się pytaniu: Czy tego typu działalność, polegająca na animowaniu twórczości ludowej, opiece nad tą twórczością, ma coś wspólnego z pracą duszpasterską?*

- Ależ proszę Pana! Oczywiście, że ma. O Ośrodku Sztuki Ludowej w Paszynie mówiło się i pisało wiele, ale głównie od strony sztuki ludowej rozumianej jako coś zupełnie samoistnego. Zapominano przy tym, że było to działanie przede wszystkim duszpasterskie, nastawione na człowieka, na jego dobro duchowe, na jego cel ostateczny, jakim jest zbawienie. Tworząc grupę malarzy ludowych ks. Nitka notował: *A ja Panu Bogu dziękuję, bo jednoczy się druga grupa duszpasterska i to znowu z młodych, z którą będziemy mieć bezwzględnie wspólny język. I oni będą mnie szukać, a ja nie będę musiał już ich szukać, jak to muszę czynić moi koledzy duszpasterze.* O tym aspekcie „fenomeny paszyńskiego” często zapominano lub celowo w popularnych artykułach nie pisano, i być może stąd Pańskie pytanie.

- *Scharakteryzujmy może zatem najistotniejsze elementy działania duszpasterskiego przez sztukę.*

- Dzięki tej, nazwijmy ją, nadzwyczajnej działalności duszpasterskiej łatwo jest dotrzeć do wiernych z prawdami wiary. Malarstwo, rzeźba są okazją do pogłębienia wiedzy

religijnej. Jak to się dzieje praktycznie? Ot, choćby taki przykład. Jeżeli ktoś chce wyrzeźbić czy namalować obraz świętego, pokazać jakąś przypowieść ewangeliczną, sięgnąć do scen biblijnych, musi coś przeczytać, musi wziąć do ręki Biblię, żywoty świętych. To sprawia, że zaczyna interesować się bardziej problematyką religijną. Jednocześnie rodzi się w nim pragnienie lepszego życia, naśladowania życia świętych. To oczywiście podnosi na wyższy poziom jego osobiste życie moralne; ożywia życie religijne.

– *Trzeczywiście twórcy paszyńscy szukają inspiracji w liturgii religijnej?*

– Tak, ostatnio na przykład podsunąłem myśl, aby wyrzeźbić figurę sługi Bożej Karoliny Kózkówny, którą – mamy nadzieję – Papież uzna za błogosławioną podczas swej pielgrzymki do Polski. Wówczas jeden z rzeźbiarzy przyszedł do mnie z prośbą, aby pożyczyć mu jakiś życiorys tej dziewczyny. Oczywiście dałem mu taką książeczkę wydaną u nas w Tarnowie. I on dopiero po przeczytaniu jej życiorysu zabrał się do rzeźbienia. Często chodząc po kołędzie spotykam się z pytaniami o dzieje życia takiego czy innego świętego. Tak więc dzięki twórczej pasji wielu paszyńiaków poznaje lepiej historię Kościoła, życie Kościoła przejawiające się przecież także w żywotach świętych i błogosławionych. Zresztą sami parafianie mówią mi często, że dzięki swej sztuce bardziej interesują się problematyką religijną, liturgią, mszą św. Ta sztuka tworzona przez nich samych mówi o ich stosunku do Boga i do świata duchowego.

– *Wspomniał Ksiądz o podnoszeniu poziomu życia moralnego.*

– W zbiorach na plebanii jest taka symboliczna rzeźba: na siwym koniu obrazującym sztukę ludową siedzi ksiądz Nitka z włócznią, a nad nim ręka Opatrzności Bożej. Włócznią tą pokonuje smoka symbolizującego zło i grzech. I na tym smoku wypisane są – bieda, fałsz, głupota, alkohol, lenistwo, rozpusta. Dobry przykład wpływu zainteresowań twórczych na zwalczanie zła. Dzięki malowaniu i rzeźbieniu ludzie mieli po prostu mniej czasu na grzech i występki, byli czymś zajęci. Gdy człowiek jest bezczynny, łatwiej rodzi się pokusa. Może dlatego od czasu powstania Ośrodka Sztuki Ludowej alkoholizm jest u nas mniejszym problemem.

- Czy zainteresowania twórcze wiążą parafian bardziej z życiem Kościoła?

- Z pewnością tak. O, chociażby uroczystości ku czci bł. Kingi, które miały miejsce w Starym Sączu przed kilku laty. Pojechała tam delegacja z Paszyna, która jako dar ofiarny w czasie mszy św. złożyła prace tutejszych twórców. Ich tematem była postać Błogosławionej. Nieco później odbywało się nawiedzenie Cudownego Obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w Tarnowie. Tam również pojechała delegacja z Paszyna niosąc w darze ofiarnym świątki. To tylko dwa przykłady. Oczywiście ktoś może pomyśleć, że to wszystko polega na składaniu darów ofiarnych. Ale przecież złożenie takiego daru powoduje, iż wierni interesują się bardziej problematyką ogólnokościelną. Wiedzą po prostu, co dzieje się w Kościele, nie tylko w parafii, ale w Kościele diecezjalnym, także powszechnym. Pamiętam, ofiarowałem Papieżowi obraz namalowany przez tutejszą malarkę. Ona wiedziała o tym, a potem dostała jeszcze podziękowanie z sekretariatu papieskiego. Kiedy opowiadałem o tym mieszkańcom Paszyna, słuchali tego z ogromnym zainteresowaniem. Mieli poczucie własnej wartości. Byli dumni, że coś, co powstało tutaj, w Paszynie, znalazło się w Watykanie. Chcieli się dowiedzieć, jak Rzym wygląda, co się tam dzieje, jak wygląda bazylika Św. Piotra, jak wyglądało spotkanie z Ojcem Świętym. Myślę, że dzięki możliwości przekazania takiego daru Papieżowi ich kontakt ze Stolicą Świętą stał się żywszy.

- *Kontakty między twórcami wpływają chyba na integrację całej wspólnoty?*

- Spotkania twórców - rzeźbiarzy, malarek, odbywały się i odbywają się w dalszym ciągu na terenie plebanii. Podczas tych spotkań rozmawiamy o konkursach, wystawach, o tym, która praca jest bardziej, która mniej udana. To chyba jest potrzebne. Tym bardziej że kiedyś, podczas dyskusji na temat Ośrodka Sztuki Ludowej ktoś z paszyniaków powiedział mi: Niech plebania będzie nadal tym centrum, tym ośrodkiem, wokół którego będziemy się wszyscy skupiać. Myślę, że tak chyba będzie dalej. Oczywiście będę tu pełnił nieco inną rolę niż ks. Nitka, może będę ją pełnił w inny sposób. Twórcy tutejsi w mniejszym już chyba stopniu potrzebują dodatkowych bodźców w formie stałej agitacji

na rzecz rzeźby, jak pisał przed laty w Kronice poprzedni proboszcz. Oni znają wartość swej sztuki. Im potrzebna jest raczej inspiracja. Ale myślę, że plebania i ksiądz będą w Paszynie zawsze tym centrum, które integruje parafię.

– Jak przejawia się ta integracja?

– Opowiadają mi mieszkańcy, że kiedyś była to wieś bez większych związków emocjonalnych pomiędzy ludźmi. Dopiero dzięki wspólnej, tak powszechnej tutaj twórczości, uświadomili sobie poczucie wspólnoty. Dzisiaj, kiedy w stosunki międzyludzkie wkracza coraz bardziej anonimowość, to poczucie wspólnoty jest konieczne. Tę więc wspólnotową widać wyraźnie choćby przy rozbudowie naszej plebanii-muzeum prowadzonej przede wszystkim wysiłkiem mieszkańców. Wszystkie prace wykonywane są społecznie, bez nacisków ze strony duszpasterza. Może to idzie wolniej, bo niemal wszyscy pracują w zakładach uspołecznionych, mają swoje gospodarstwa, ale jest to przejaw owego poczucia wspólnoty. A ponadto jeszcze bardziej wiąże ludzi z parafią, z tym, co się w niej dzieje. Oni są z tego dumni i będą tego bronić.

– Twórczość rzeźbiarska i malarzka paszyńiaków związana jest przede wszystkim z tematyką sakralną?

*– To prawda. Przywołam znowu słowa ks. Edwarda Nitki zapisane na kartach Kroniki Ekspozycji Paszyńskiego Talentu: *Rzeźbiarz amator, nieprofesjonalista najpiękniej zrobi to, co mu dusza dyktuje. Owszem – wdzięczny będzie za podsuniecie tematu, ale, ale, ale z zakresu, którym ten prosty człowiek żyje. Odpowiedź na „dyktat laicki” – to po prostu zamknięcie się duszy.* Mieszkańcy Paszyna to ludzie pobożni. Nic dziwnego, że ich twórczość koncentruje się na tematyce sakralnej, a jest ona także działaniem apostolskim. Przecież ktoś, kto będzie oglądał te świątki, zastanowi się również nad ich religijną treścią. Nie będzie na nie patrzył tylko pod kątem piękna zawartego w tych niezwykle prostych, a jednak sugestywnych kształtach. Po jakimś czasie nasunie się mu jakaś głębsza refleksja natury religijnej lub moralnej. A przyjeżdżają do Paszyna ludzie bardzo różni – wierzący i niewierzący, przedstawiciele innych wyznań. Myślę, że warto poświęcić im czas, bo jest to także nauczanie, katechizacja. Dlatego tak jak dawniej plebania razem ze*

zbiorami i całą dokumentacją jest zawsze otwarta dla zwiedzających.

– *Sztuka ludowa budziła niekiedy w kręgach kościelnych kontrowersje. Jak Kościół przyjął twórczość mieszkańców Paszyna?*

– Trudno mi odpowiedzieć na to pytanie. Ale co roku przyjeżdżają do Paszyna diakoni z seminarium tarnowskiego, którzy zwiedzają interesujące zabytki sztuki sakralnej na południu naszej diecezji. Na jednej ze stron Kroniki dokonali następującego wpisu: *Jesteśmy w Paszynie po raz pierwszy, oszołomieni tym, co tutaj widzimy. Trudno to nawet wyrazić w krótkich, prostych słowach. Tutaj trzeba jeszcze nieraz przyjechać. Gratulujemy Księdzu Dziekanowi i podziwiamy jego zapal w pracy dla tych ludzi, którym ukazuje piękno i każe im je tworzyć. Oby więcej było takich parafii.* Myślę, że ta wypowiedź świadczy o postawie kleryków i o tym, jak oceniają tego typu działalność twórczą i duszpasterską. Te coroczne wizyty są także okazją do spotkania diakonów z paszyńskimi twórcami, którzy przychodzą wówczas na plebanię, rzeźbią i malują, rozmawiają z przyszłymi kapłanami. Mówią o swojej twórczości, pytają o życie diecezji, seminarium.

– *Jak przyjęto wejście sztuki ludowej do paszyńskiego kościoła?*

– Przede wszystkim tej sztuki nie ma w kościele tyle, ile byśmy chcieli, by było. Właściwie autentyczną sztuką paszyńską eksponowaną stale jest „Siedem Boleści Matki Bożej”, dzieło Wojciecha Oleksego, oraz kilkanaście obrazów na szkło. Oczywiście corocznie robiony jest Boży Grób, bardzo typowy dla twórczości paszyńskiej. Poza tym w kościele eksponowane są wystawy tematyczne, na które składają się prace naszych artystów. W ostatnich latach urządziliśmy następujące: „Matka Boska w życiu Narodu i moim”, „Boże Narodzenie w drzewie i na szkło”, „Chrystus cierpiący i zbawiający”. Taka wystawa pokazywana jest przez rok lub półtora i z pewnością wprowadza do kościoła specyficzny klimat, tak typowy dla naszej miejscowości. Oczywiście początki wprowadzania sztuki ludowej do kościoła nie były łatwe. Nawet wśród miejscowej ludności twórczość ta spotykała się z różnym przyjęciem. Nie

zawsze pozytywnym. I to jest zupełnie naturalne. Wszystko to, rzecz jasna, dokonywało się za aprobatą i wiedzą Diecezjalnej Komisji Sztuki Sakralnej. Jeden z tutejszych twórców powiedział mi, że duże znaczenie dla zmiany nastawienia wobec sztuki ludowej w paszyńskim kościele miało przemówienie ordynariusza diecezji, który wyraził uznanie i pochwalił dzieła twórców ludowych. Skoro tak wielki autorytet pochwalił, to znaczy, że to jest dobre i piękne.

- *Ale w kościele są także inne dzieła rzeźbiarskie?*

- Ich autorem jest artysta rzeźbiarz Franciszek Palka, opiekun tutejszych rzeźbiarzy. Jego dzieła z pewnością nawiązują do twórczości ludowej, ale to już sztuka profesjonalna.

- *Czy dzieł twórców z Paszyna będzie w kościele więcej?*

- Chcielibyśmy, żeby tak było. Ale teraz nasz główny wysiłek skierowany jest na dokończenie budowy muzeum i urządzenie tam ekspozycji. W przyszłości, na pewno sztuka paszyńskich twórców zajmie więcej miejsca także w kościele. Chcemy na przykład wprowadzić do kościoła witraże zaprojektowane przez malarki ludowe z Paszyna, trzeba by pomyśleć o wykonaniu paszyńskiej szopki.

- *Kiedy spodziewa się Ksiądz zakończenia prac przy budowie muzeum?*

- W 1988 r. będziemy obchodzić 50-lecie erygowania naszej parafii. Chciałbym, aby do tego czasu udało się zakończyć budowę i urządzić stałą ekspozycję z wielkiego i ciągle się powiększającego zbioru świątków i obrazów na szkło. Chciałbym zatrzymać te dzieła w naszym parafialnym muzeum, by mówiły potomnym o przodkach. Żał gdyby wywędrowały gdzieś w świat na stałe. Myślę, że będzie to piękna ekspozycja, do jej przygotowania zaproszę etnografów i plastyków. Chciałbym też mieć wideo i pokazywać filmy, liczne już, które nakręcono o Paszynie i o paszyńskich twórcach. Dzięki temu łatwiej będzie poznać historię paszyńskiej sztuki.

- *Po śmierci ks. Edwarda Nitki mówiono - wszystko upadło, załamywano ręce. Ale mówiono też inaczej, choćby tak, jak ks. bp Piotr Bednarczyk w mowie pogrzebowej nad grobem ks. dziekana: „Nie bój się Edziu! Kolego Drogi, Dziekanie i Proboszczu. Twórczo Ośrodek Paszyński. Wszystko*

ułoży się dobrze. Przyjdzie następca, który Twoje dzieło poprowadzi dalej. Żaden świętek nie zginie. Wcześniej czy później budynek muzeum powstanie..." I powstaje, a właściwie już powstał, ale co dalej?

- Przychodząc do Paszyna pamiętałem, że nie wolno mi niczego utracić z tego, co się w tej parafii dokonało i że muszę dalej prowadzić dzieło poprzednika. Dlatego spotykam się z twórcami, dlatego corocznie organizuję w ósmej klasie coś w rodzaju pracy dyplomowej, w ramach której dzieci wykonują rzeźbę lub obrazek na szkle. To pozwala odnaleźć talenty, zmusza tych młodych ludzi do zastanowienia się: czy mogę coś zrobić w tej dziedzinie? Utrzymuję stałe kontakty z muzeami, które wypożyczają eksponaty na wystawy w kraju i za granicą. Sam organizuję wystawy – ostatnia odbyła się w Republice Federalnej Niemiec i cieszyła się dużym zainteresowaniem. Często z ambony informuję o przygotowywanych wystawach, mówię, kto i co wyrzeźbił, gdzie i z czym była delegacja naszych twórców. Bardzo dokładnie, w miarę otrzymywania materiałów, prowadzę Kronikę Ekspozycji Paszyńskiego Talentu. I oczywiście powiększam zbiory naszego parafialnego muzeum. Przez sześć lat mojego duszpasterzowania pomnożyły się one o dwadzieście eksponatów. Rzecz jasna prowadzę także normalne duszpasterstwo, takie jak w innych parafiach. Zresztą trzeba pamiętać, że ks. Nitka rozwijając „duszpasterstwo przez sztukę” nie zaniedbywał duszpasterstwa, powiedzielibyśmy tradycyjnego.

- Jest zatem Ksiądz kontynuatorem. Czy to czasami nie męczy?

- Kontynuacja nie oznacza przecież naśladownictwa, które rzeczywiście może męczyć. A ja wykorzystując te wszystkie formy duszpasterstwa wprowadzone przez mojego poprzednika nie chciałbym jednak wiernie go naśladować. Zatraciłbym wówczas swoją własną osobowość. Dlatego wprowadzam także coś nowego, coś, czego nie było przed laty. Na przykład letnie wypady z młodzieżą w góry – na dzień, dwa. To nie tylko okazja do prowadzenia katechizacji, rozmów na temat prawd wiary, ale także sprzyjające okoliczności do poruszania spraw specyficznie paszyńskich – rzeźbienia, malowania. Innym przykładem nowości niech będzie założenie przeze mnie scholi. Kocham śpiew, kocham

muzykę, a poza tym uważam, że w spotkaniu z Bogiem powinien brać udział cały człowiek. Nie tylko intelekt, nie tylko wola, ale także uczucie. A na uczucie na pewno bardzo działa śpiew. Zresztą nie tylko. Także piękno liturgii wykonywanej przez lektorów, ministrantów. Oczywiście scholi trzeba poświęcić sporo czasu, ale przecież to znakomity sposób działania duszpasterskiego. No i oczywiście spotkania te odbywają się pośród świątków. One także działają na uczucie, na wyobraźnię, pobudzają wrażliwość. Tak, chciałbym wprowadzać nowe formy działania duszpasterskiego w Paszynie. Przyszłość pokaże, na ile mi się to udało.

– *Ale plebania i w przyszłości pozostanie tym centrum, wokół którego skupieni będą parafianie?*

– Mam nadzieję, że tak. Wiele obiecuję sobie po ukończeniu rozbudowy. Myślę, że wówczas plebania będzie pełniła potrójną funkcję: znajdą się tu pomieszczenia katechetyczne, obszerne sale wystawowe oraz mieszkanie dla duszpasterza. To wszystko znajdzie się pod jednym dachem. Czy to tylko przypadek? Nie, to potwierdzenie, że duszpasterstwo jest wszędzie możliwe. Że tak jak dawniej Kościół włączał się w każdą dziedzinę ludzkiego życia, tak i dzisiaj wykorzystuje wszystkie okazje, by ukazać człowiekowi jego powołanie i sens jego dążeń, cierpień, niepokojów, zmagających się życia.

– *Dziękuję za rozmowę.*

Paszyn, styczeń 1987



Pytania bez odpowiedzi

Kazimierz Dziwanowski

Podyskutujmy o roli Becka

Czy historyk, gdy pisze biografię jakiejś znanej, wybitnej postaci, powinien darzyć ją sympatią, czy też może lepiej bywa, gdy niezbyt lubi swego bohatera? Dziwne pytanie, ale przecież dyskusja na ten właśnie temat rozwinęła się na pewnym spotkaniu historyków z autorem biografii Stanisława Cata-Mackiewicza, w którym to spotkaniu miałem okazję i przyjemność uczestniczyć. Autor doskonale napisanej, niezmiernie interesującej książki o Mackiewiczu¹, biograf, który zajmuje się swoim bohaterem od dawna i wiele już na jego temat opublikował, powiedział z ujmującą szczerością, że w miarę upływu czasu lubi bohatera coraz mniej, a właściwie zaczyna go nie znosić. To wywołało pewne poruszenie, wywiązała się dyskusja. Pozwoliłem sobie zabrać w niej głos i ponieważ dyletanta stać na różne dziwolągi, broniłem tezy, że postawa niechęci i antypatii do przedmiotu biografii wydaje mi się bardziej obiecująca i może też być bardziej twórcza niż nadmierna sympatia, podziw i uwielbienie. Dopiero gdy bohater działa biografowi na nerwy, gdy piszący widzi słabe strony opisywanego, gdy nie próbuje ukryć jego błędów, potknięć i słabości, dopiero wtedy biografia nabiera rumieńców, zbliża się do prawdy, ma szansę ukazania człowieka pełnokrwistego, nie zaś uszminkowanego anioła. Oczywiście, nie może to być sama tylko antypatia, bo wtedy biografii prawdopodobnie w ogóle by nie było. Musi wszak istnieć zainteresowanie, nawet pewna fascynacja, chęć zgłębienia prawdy. Ale obok tego osobistego zainteresowania, które jest niezbędne, powinna także pojawiać się chęć jakby polemiki, nie zaś tylko tłumaczenia i usprawiedliwiania. Mówią wprawdzie, że wszystko zrozumieć, to wszystko wybaczyć i biograf rze-

¹ Jerzy Jaruzelski, *Stanisław Cat-Mackiewicz. 1896–1966. Wilno-Londyn-Warszawa*, Wyd. Czytelnik, 1987.

czywiście powinien dążyć do tego, aby wszystko zrozumieć. Nie powinien jednak, moim zdaniem, wszystkiego wybaczać. Myślę, że dobrze robi książkę, gdy autor tak powiada o swoim bohaterze: *Były to propozycje osobliwe; dowodzą, że z Anschlusu, w istocie, żadnych nauk nie wyciągnął. Przy czym głosił je w czasie, gdy w Europie, właściwie w każdej chwili, mógł wybuchnąć konflikt zbrojny – lokalny lub ogólny. Znow można postawić pytanie: gdzie umieszczał Polskę? Skoro z równą gwałtownością atakował obóz proczeski w kraju, antyczeską politykę Becka, jak i te próby ministra spraw zagranicznych, które zmierzały do zachowania neutralności i trzymania się na uboczu w razie wybuchu*². W ten sposób biograf wskazuje, że znakomity publicysta pisał w tej sprawie rzeczy, które się nie trzymały kupy, dowodziły pomieszania pojęć i braku przemyślenia podstawowych zagadnień. Ale czy biograf miałby to ukrywać? Czy powinien szukać za wszelką cenę jakichś usprawiedliwień? Owszem, myślę, że powinien szukać wyjaśnienia, jeżeli jest choć cień szansy, że takie wyjaśnienie istnieje. Ale w przypadku Mackiewicza takiej szansy raczej nie ma, był to wszak publicysta, który nieraz pisywał głupstwa, choć kiedy indziej pisywał rzeczy niezmiernie przenikliwe. Był wszelako publicystą znanym i czytany, wywierał więc wpływ na opinię, choć wydaje się, że nie był to wpływ zbyt głęboki. Dotykamy tu ciekawego zagadnienia: bywają publicyści, którzy są wprawdzie na ustach wszystkich, lecz głębszego wpływu nie wywierają; i bywają inni, którzy choć mniej głośni wywierają wpływ głęboki. Ale do tej sprawy jeszcze wrócimy, na razie mówimy o prawidłach rządzących pisaniem biografii. Istnieje zbyt wiele przykładów dzieł pisanych na klęczkach i w zachwyceniu; jest ich zbyt dużo, by nie dostrzegać zalet dzieł innych: pisanych ze złością i zniecierpliwieniem, nawet w oburzeniu, niechęci i z pragnieniem zdemaskowania, obnażenia, wykrzyczenia prawdy złej i gorszącej.

Zdaje sobie sprawę, że przeciwko takiemu podejściu też można wytoczyć niemało zarzutów; wiem, że większość czytelników powie, iż historyk, autor biografii powinien raczej dążyć do bezstronności, do prawdy obiektywnej, jeśli taka istnieje, do sądu wyważonego i sprawiedliwego. Nie zamierzam przeczyć, zaś nade wszystko nie chciałbym wytworzyć

wrażenia, że omawiana znakomita książka o Mackiewiczu jest pisana żółcią i odznacza się stronniczością. Nic podobnego! Jest właśnie inaczej, J. Jaruzelski stara się pokazać swego bohatera możliwie wszechstronnie, lecz trzyma się oburącz faktów z niezwykłą dyscypliną odmawiając sobie prawa do snucia jakichkolwiek nie dość udokumentowanych hipotez. Lecz właśnie ta rzetelność, ta dyscyplina, zwięzłość i odpowiedzialność za każde słowo i każde stwierdzenie skłaniają do podjęcia szerszych rozważań. Mówię o tym wszystkim dlatego, że dyskusja tego rodzaju, jaka się w pewnej chwili wywiązała wokół tej książki, świadczy o żywym jej odbiorze przez czytelników.

Pisałem swego czasu na tych łamach o innej książce, dziele wybitnego historyka brytyjskiego, Denisa Mac Smitha, poświęconym sylwetce Mussoliniego. Tutaj sprawa posunięta była o wiele dalej: biograf pisał o swym bohaterze z pogardą i nienawiścią – i bynajmniej tego nie tał. Świadomie odstąpił więc od reguł, jakie dawniej uważano za obowiązujące. Lecz rezultatem tego stała się znakomita, wciągająca książka, która wzbogaca naszą wiedzę i myślenie o zjawiskach tego rodzaju. Podejście okazało się twórcze. Oczywiście, choć nazwiska obu zaczynają się na „M”, nie ma mowy o porównywaniu Mackiewicza z Mussolinim. Chodzi natomiast o pewne reguły przy pisaniu biografii.

Lecz wróćmy do sprawy. Kolejnym przedmiotem dyskusji, jaka wywiązała się na tamtym zebraniu, był spór o ocenę Becka i jego polityki. Tutaj wkraczamy w przedmiot bardziej skomplikowany i mający wielkie znaczenie dla analizy sytuacji i dziejów Polski w XX w. Zbiega się w nim, jak w soczewce, wszystko co najważniejsze w tej sprawie. Bagatela... A jednocześnie to jest właśnie dziecina, w której Mackiewicz wywarł głęboki wpływ na opinię, wpływ, który wydaje mi się niedobry i zaciemniający myślenie. Było tak nie dlatego, że atakował Becka. Trudno było Becka nie atakować. Nie był postacią sympatyczną, zaś wśród ludzi, którzy w tamtych czasach pisali dzienniki czy pamiętniki, niewiele wyrażało się o Becku z sympatią. Nie o to jednak chodzi. Nie ulega wątpliwości, że Józef Beck był bezgranicznie zarozumiały, arogancki, łączył w sobie wiele

złych cech zawodowego dyplomaty ze złymi cechami zawodowego wojskowego – był przecież i jednym, i drugim. Nie ulega też kwestii, że te niemiłe właściwości łączyły się w jego psychice z cechami autokraty, rzecznika rządów antydemokratycznych, rządów „silnej ręki”. Tkwiła w nim silna skłonność do tajnych działań mafijnych nie podlegających żadnej kontroli opinii publicznej. To była zresztą cecha całej tej grupy, której Beck był członkiem i przedstawicielem. To wszystko jest nader oczywiste i szkoda byłoby czasu i papieru, aby to jeszcze raz udowadniać. Nie ulega wątpliwości, że Beck był przy tym wszystkim także wybitnie inteligentnym człowiekiem, rozumiejącym dużo i w lot, górującym nad wieloma współczesnymi mu kierownikami polityki w innych krajach. Nie było wśród nich wtedy zbyt wielu wybitnych indywidualności (czy kiedykolwiek bywa ich wiele?). Jednak w porównaniu z nędzą ówczesnej polityki francuskiej, z udowodnioną ponad wszelką wątpliwość ograniczonością Edena, z bufonadą Ciano, czy też – co najistotniejsze – z tępym karierowiczostwem Ribbentropa – Beck był człowiekiem intelektu i śmiałej wizji, graczem, który prowadził partię w warunkach nieporównanie trudniejszych, lecz sprostał jej wymaganiom lepiej niż tamci.

W tej sprawie Mackiewicz był całkiem odmiennego zdania. Beckiem pomiatał, nie znosił go, zrzucał na niego odpowiedzialność za niepowodzenia polityki polskiej i czynił go niemal głównym odpowiedzialnym za polską klęskę. A był przecież zarazem fanatycznym wielbicielem marszałka Piłsudskiego, wychwalał jego politykę, musiał więc zapewne wiedzieć, że Beck był jednym z dwóch najulubieńszych i najbardziej zaufanych młodszych współpracowników Komendanta. Ze starszych takim był Sławek, lecz ten, będąc rówieśnikiem Piłsudskiego, miał pozycję szczególną. Z młodszych członków ekipy najwięcej liczyli się Beck i Wieniawa, a Beck był bodaj jedynym, który miał dostęp do Piłsudskiego wszędzie i o każdej porze. W marcu 1934 r. w obecności uczestników narady „Związku Lokatorów” (zgromadzenie dotychczasowych premierów pomajowych, najważniejszego gremium sanacji), Piłsudski, zwracając się do Becka, powiedział: *W mojej pracy nad polityką zagraniczną Polski znalazłem szczególnie zdolnego i inteligentnego współpracownika w osobie pana ministra spraw zagrani-*

*cznych. Ja nie mogę zrobić panu dość komplementów, panie Beck*³.

Mackiewicz musiał wiedzieć, że jego ubóstwiany Marszałek żywił taką właśnie opinię. Lecz mimo to Mackiewicz zwalczał Becka, jak mógł. Do 1 września 1939 r. nie można mu z tego tytułu niczego zarzucić; polemika prowadzona z rządem sprawującym władzę dotycząca ważnych spraw jest przecież podstawowym prawem obywatelskim, czasem bywa nawet chlubnym obowiązkiem. Jednak po tej dacie Mackiewicz przeniósł tę polemikę do Francji, a następnie do Anglii. Do tego również miał prawo. Toczyła się wtedy gwałtowna, gorzka rozprawa o odpowiedzialność za klęskę, za upadek państwa, za przegraną. Padaly ciężkie zarzuty i oskarżenia. Nie możemy się temu dziwić. Chwila była straszliwa. Lała się krew, dymiły pożary, odpowiedzialność tych, którzy jeszcze parę tygodni temu obnosili w pysze swoją władzę odpychając i zsyłając do Berezki przeciwników (Mackiewicz też znalazł się w Berezce) – zdawała się oczywista: szczególnie że wielu spośród tych wielkich i możnych w chwili próby zawiodło, wielu po prostu stchórzyło i uciekło. Rząd polski na emigracji stworzyli, odpowiedzialność za los Polski wzięli inni ludzie – ci, którzy byli prześladowani przez poprzednich, sanacyjnych władców kraju. Nie może więc nas dziwić, że w tych najcięższych chwilach toczył się rozrachunek z tymi, którzy rządili poprzednio, wśród nich i z Beckiem. Tak to jest w dziejach: dla zwycięzców nie ma sądu, dla przegranych zaś wybaczenia.

Szukano winnych i znajdowano ich. To nie było trudne, wszak stali dotąd na świeczniku. Gorzej w tych trudnych chwilach było z obiektywnością oceny, ale i to też nie może nas dziwić. Tak być musiało. W chwilach bezpośrednio następujących po tak bezprzykładnej klęsce trudno ludziom zdobyć się na coś więcej niż na poszukiwanie winnych. Zwłaszcza że wielu dotychczasowych dostojników istotnie ponosiło ciężką i niezaprzeczną winę. Ponosili ją, to prawda – ale za co? Za małość, czasem tchórzostwo, najczęściej za głupotę, karierowiczostwo, zawiść; rzadziej – mimo wszystko rzadziej, choć i to się zdarzało – za zwykłą nieucz-

³ Wacław Jędrzejewicz, *Kronika życia Józefa Piłsudskiego*, Londyn 1977, t. II, s. 476.

ciwość. Najczęściej za to, że z próżności i egoizmu sięgali po najwyższe stanowiska, po największą odpowiedzialność, nie mając po temu żadnych danych i kwalifikacji. Tak zresztą zawsze bywa, zwłaszcza w reżymach nie podlegających kontroli społecznej, lecz nie zawsze kończy się to tak tragicznie.

Zauważmy od razu – żadne z tych określeń, żadne z tych oskarżeń nie tyczy się Becka. Oskarżano go, że się pomylił, że prowadził złą politykę, że nie potrafił odwrócić nadciągającej katastrofy. Ale jaka mogła być ta inna, dobra, skuteczna polityka, która by uratowała Polskę? Na to pytanie nikt wtedy, we Francji i w Londynie, odpowiedzieć nawet nie próbował. W chwili gdy prowadzone są takie obrachunki, gdy jedyną perspektywą jest walka na śmierć i życie, trudno zdobyć się na wyrok wprawdzie sprawiedliwy, ale odbierający odwagę. Wyrok, który brzmi: w 1939 r. żadna polityka nie mogła uratować Polski. W sytuacji zaś, jaka istniała, Beck zrobił z grubsza wszystko, co można było i co należało zrobić. Zrobił to. Lecz oczywiście ten fakt nie zwalnia go z odpowiedzialności za wiele szczegółowych, czasem bardzo ciężkich pomyłek, jakich dopuścił się w swej karierze. Ale zrobił to, co było najważniejsze. Taka jest teza, której będę bronić, choć przychodzi mi to z trudem, bo nie zaliczam się do wielbicieli sanacji. Jest to teza, którą można bezstronnie sformułować właściwie dopiero teraz – pół wieku po Monachium, 49 lat po pamiętnej mowie Becka w sejmie. Trudno to było zrobić w Londynie w 1940 r.

Myślę, że dziś można już ustosunkować się do polityki Becka w sposób możliwie bezstronny; można wyważyć wszystkie racje, ustalić winy, oddać sprawiedliwość. Zadanie to mogą w pełni wykonać tylko historycy, publicysta może jedynie zasygnalizować istnienie problemu i jego ogólne zarysy. Publicysta nie może sprawy rozstrzygnąć, ale to nie znaczy, by w ogóle nie mógł się wypowiedzieć. Próbuję więc to zrobić w taki sposób, na jaki mnie stać. Uważam, że to jest plama w naszej historii, którą należy zmyć. Czarna plama, jak większość tych plam, które, nie wiedząc czemu, nazywa się obecnie białymi.

Wiele spośród tych zarzutów, jakie formułowano pod adresem polityki Becka, było całkowicie słusznych. Przecz dłuższy czas, przyjmując pozę mocarstwowe, przyczyniał się do wytworzenia w światowej opinii przekonania, że Polska

skłania się ku obozowi państw dyktatorskich, totalitarnych. Polskie postępowanie w Lidze Narodów, w kwestii sankcji wobec faszystowskich Włoch i w wielu innych sprawach wzmacniało pozycję dyktatur, osłabiało pozycję państw demokratycznych. Można jednak na to odpowiedzieć, że najmocniej szkodziła wtedy demokracjom ich własna niemoc i chwiejność, za którą Beck odpowiedzialności nie ponosił. Wyciągał tylko wnioski z obiektywnie istniejącej sytuacji.

Nie da się go jednak usprawiedliwić w ten sposób z polityki wobec Czechosłowacji i ze sprawy Zaolzia. Obraz Polski uczestniczącej u boku Hitlera w rozbiórce Czechosłowacji był wstrząsem dla świata i zyskał Polsce opinię szakala. To prawda, że nie małą winę za złe stosunki z Polską ponosili także politycy czechosłowaccy, którzy wykazali poważną ślepotę polityczną; przede wszystkim zaś prawdą jest, że Czechosłowacja została w Monachium zdradzona przez swego sojusznika – Francję za pomocą Wielkiej Brytanii. Ale fakt, że Polska przez cały ten czas zajmowała wobec Czechosłowacji wrogie stanowisko i współdziałała z Hitlerem, wydatnie wpłynął na postępowanie państw zachodnich. Najgroźniejsze zaś było to, że poprzez przyjętą w tej sprawie linię postępowania rząd sanacyjny i sanacyjna polityka zagraniczna wytworzyły taką sytuację, że gdyby Hitler wykazał większą zręczność i mniej arogancji, mógł w I poł. 1939 r. mieć do czynienia z Polską osamotnioną i pozbawioną sojuszników. Był to niesłychanie niebezpieczny moment, w którym Hitler prawdopodobnie mógł – postępując chytrze i bardziej elastycznie – podyktować Polsce warunki bez narażania się na wybuch wojny światowej. Hitler na szczęście zepsuł tę okazję, zaś Beck dokonał zwrotu – to prawda, że wymuszonego – i naprawił sytuację. Jego dotychczasowa polityka legła w gruzach – miał tego świadomość. Ale wykorzystał powstające możliwości, a przede wszystkim zarysowujący się zwrot polityki brytyjskiej. Niektórzy uważają, że to Brytyjczycy wykorzystali Becka i skierowali pierwsze uderzenie Hitlera na wschód, przeciw Polsce. Zwolennicy tego poglądu powołują się często na książkę S. Newmana⁴. Ale ten pogląd nie daje się dziś

⁴ Simon Newman, *Gwarancje brytyjskie dla Polski*, L.W. Pax 1981.

utrzymać. Nie ma żadnych dowodów świadczących, że Hitler kiedykolwiek planował pierwsze uderzenie na zachód. Na podstawie znanych nam dziś źródeł pamiętnikarskich, zwłaszcza zaś na podstawie udostępnionych brytyjskich archiwów państwowych (akta Foreign Office) wiadomo, że Anglicy nie liczyli na to, że uda się Hitlera pchnąć na wschód, a powstrzymać od ataku w kierunku zachodnim. Liczyli, że pokazując w jasny i niedwuznaczny sposób, iż są gotowi stawić opór (unikając przez to dwuznaczności, jakie prawdopodobniej przyczyniły się w pewnym stopniu do wybuchu pierwszej wojny światowej), powstrzymają w ogóle Niemcy przed atakiem. Taki sposób działania opierał się na poważnych kalkulacjach. Po pierwsze Brytyjczycy sądzili, że rząd Rzeszy postępuje w sposób racjonalny i zdaje sobie sprawę, że rozpętanie wojny światowej stanowi dla niego zbyt wielkie ryzyko i nie leży w interesie Niemiec. Po drugie mieli powody, by sądzić, że wojnie przeciwny jest niemiecki sztab generalny, dowództwo Wehrmachtu, a także wpływowe koła niemieckiego przemysłu; liczyli, że w przypadku przeciągania przez Hitlera struny ujawni się w Niemczech poważna opozycja. I wreszcie – w chwili, w której zdecydowali się na zmianę kursu i podjęli rozmowy z Beckiem, nie było jeszcze układu Ribbentrop – Mołotow.

Beck podjął grę zaproponowaną przez Brytyjczyków. Wykorzystał okazję i przeorientował swą politykę w sposób doprawdy błyskawiczny. Dzięki temu można dziś powiedzieć, że wykonał zadanie stojące przed ówczesnym polskim ministrem spraw zagranicznych w sposób niemal stuprocentowy. Nie mógł wprowadzić zapobiec najazdowi hitlerowskiemu na Polskę, podobnie jak Daladier nie mógł zapobiec najazdowi na Francję – choć dysponował większymi możliwościami niż Beck – ani jak Mołotow nie mógł zapobiec późniejszemu najazdowi na ZSRR. Stawianie więc takich żądań jest absurdalne – czemu zarzuca się Beckowi to, czego się nie zarzuca ministrom o wiele większych potęg? Beck przyczynił się do wytworzenia w ostatniej chwili sytuacji, która dawała Polsce maksymalne zabezpieczenie, jakie wówczas mogło istnieć: groźbę, że naruszenie suwerenności Polski spowoduje wybuch wojny światowej.

Nie jestem w stanie wydawać kategorycznych sądów w tak trudnej i zawikłanej sprawie. Mogę tylko mówić o własnych przekonaniach i własnych przemyśleniach. Sądzę, że niczego więcej w istniejących wówczas realiach osiągnąć nie można było, a nie było to mało. Było to potężne zabezpieczenie, czego najlepszym dowodem jest fakt, że gdy Hitler je zlekceważył, rozpętał łańcuch wydarzeń, które w ostatecznym rezultacie doprowadziły do klęski Trzeciej Rzeszy, do szturm Berlina i do dwóch kanistrów benzyny rozlanych w ogrodzie Kancelarii Rzeszy, które spopieliły jego karierę. Groźba, jaką stworzył Beck wraz z Brytyjczykami, była więc groźbą wiarygodną, która jednak nie spełniła zadania, ponieważ Hitler był szaleńcem, zaś rząd Rzeszy nie działał racjonalnie.

Kiedy dziś przegląda się gazety z 1939 r., kiedy się czyta ówczesne wypowiedzi i pamiętniki, trudno czasem powstrzymać się od westchnienia: jakże oni byli naiwni, jak źle oceniali sytuację, jak źle przewidywali!... Lecz po chwili zastanowienia trzeba tę myśl odrzucić. Było całkiem inaczej. Oni, wtedy, rozumowali racjonalnie, zgodnie z prawidłami logiki i z realnie istniejącymi faktami. Nie wzięli tylko pod uwagę, bo i nie mogli, że rzeczywistość okaże się nieracjonalna, szalona, mordercza, niezgodna z logiką i nawet z najbardziej podstawowymi zasadami instynktu samozachowawczego. Nie wiedzieli, że wokół Polski wyrosły siły, które nie liczą się z niczym: ani z historią, ani z interesami własnych narodów. Był to taki zbieg okoliczności, z jakim ludzie nigdy dotąd nie mieli do czynienia.

Jeżeli 12 sierpnia 1939 r. krakowski „Ilustrowany Kurier Codzienny” dał na czołówce taki tytuł: „TRZECIA RZESZA MOŻE PRZETRWĄĆ LATA POKOJU - ALE NIE WOJNY!” – to kto się wtedy pomylił, a kto miał rację? Rację miał IKC, pobił Hitler – a nie odwrotnie. Lecz to, że IKC miał rację, nie uratowało życia milionom ludzi, nie uratowało ówczesnej Polski. Niestety, z faktu, że ktoś ma rację, nie wynika jeszcze nic dobrego. Trzeba czegoś więcej.

Wróćmy do początku naszych rozważań. J. Jaruzelski słusznie zwraca uwagę, że wymierzona przeciw Beckowi publicystyka Mackiewicza zyskała sobie wielu przekona-

ných odbiorców w latach wojny, na emigracji. Później została przyjęta i wykorzystana również w kraju, przez propagandę nowego obozu rządzącego. Mackiewicz był tęgim publicystą, więc jego teksty i argumenty ukazujące obraz Becka, który się zawsze mylił i zawsze ulegał mrzonkom, bardzo się przydały do uformowania jednolicie czarnego obrazu *dyplomacji artylerii konnej*. Obrazu sugestywnego, ale całkiem, moim zdaniem, fałszywego. Mackiewicz przysłużył się niedobrej sprawie.

To, co tutaj piszę, nie zmierza do usprawiedliwienia praktyk rządzenia stosowanych przez obóz sanacyjny ani polityki Becka przed 1939 r. Posądzenie o to uznałbym za obrazę. Ale uważam, że posunięcia podjęte przez ministra w okresie marzec-kwiecień-czerwiec 1939 pozwalają na stwierdzenie, że po pierwsze był to polityk polski i patriotyczny, po drugie – człowiek inteligentny, po trzecie – umiejący szybko wyciągnąć wnioski z porażki swej wieloletniej polityki. Te trzy wnioski wystarczają, jak sądzę, abyśmy uznali go za postać tragiczną, zaś oddanie mu sprawiedliwości za nasz obowiązek.

I myślę, że trzeba jeszcze powiedzieć coś więcej. Gdyby Beck nie przyłożył ręki do skonstruowania w obronie Polski owego zapalnika, który doprowadził najpierw do wybuchu wojny, a później do klęski Hitlera – kwestii polskiej dzisiaj by w ogóle nie było.



Bożonarodzeniowe powroty

Kościół Św. Józefa w Kielcach

Budowanie kościoła to jakby ósmy sakrament: będziemy się z niego kiedyś rozliczać przed Panem Bogiem... Obrazowa refleksja z homilii-sprawozdania ks. proboszcza Jana Kudelskiego zapada łatwo w pamięć, rozpoczynając równocześnie spotkanie z nową świątynią.

Było to wiosenne w nastroju i temperaturze, choć styczniowe pielgrzymowanie do Św. Józefa na kieleckim SzydłóWKu, razem z kilkoma tysiącami tutejszych parafian. Razem z dwudziestoma kilkoma milionami Polaków pielgrzymujących dziś każdy do „swojej” świątyni – na Spotkanie. Dwa miesiące temu, 8 listopada 1987 r., właśnie tutaj odbyły się uroczystości z udziałem biskupów polskich i gości – przedstawicieli episkopatów Czarnej Afryki, ku czci bł. Jerzego Matulewicza. Z pochodzenia Litwin, był kapłanem właśnie diecezji kieleckiej, wyświęconym w 1898 r. Takie zakończenie 224. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski stało się wyrazem hołdu dla postaci łączącej narody polski i litewski. Równocześnie wybór nowej świątyni na miejsce spotkania stał się symbolem wyróżnienia stworzonych tu przez całą wspólnotę parafialną warunków, jak i może symbolem uznania dla wagi i piękna całego zjawiska budowania nowych świątyń w naszym kraju. Znałem już wcześniej ten projekt z dokumentacji i z odautorskich relacji Władysława Pieńkowskiego. Listopadowe wydarzenie przyspieszyło to poznanie.

Teraz refleksja ogólna. Stykając się z budowaniem nowych świątyń tak bezpośrednio, zawodowo, jak i z racji „Przeglądowych” relacji, powinienem być wolny i odporny na łatwe sentymenty. Wiem przecież, jak powstaje z materii i ducha parafii nowa świątynia. A przecież za każdym razem stając przed nowymi murami – obojętnie czy mi się podobają, czy nie, czy są monumentalnymi kościołami, czy skromnymi kaplicami wiejskimi – odczuwam wewnętrzną radość, prawie dumę z kolejnego wydarzenia stworzenia „Domu Ludu Bożego”, żeby użyć określenia Egonu Golomba, francuskiego socjologa parafii.

Ilekróć rozszyfrowuję nowy kościół, staram się to czynić zarówno w scenografii indywidualnego kontaktu wiernych z sacrum, jak i podczas masowej liturgii świątecznej. W obu przypadkach nicodmiennie stajemy przed najważniejszym zawodowo pytaniem: Jak został tutaj zbudowany za pośrednictwem kształtu przestrzeni pomost prowadzący człowieka do Boga? Podczas odpowiedzi na to pytanie należy na moment jakby wyłączyć cały

alfabet zawodowej estetyki, tak przecież zwodniczej, jeśli chcemy określić sakralną jakość świątyni. Tak jest i tutaj: zadaję pytanie i szukam odpowiedzi. A te przecież też mogą być różne.

Jest to kościół duży. Nawa górna mieści do 5000 wiernych, dolny kościół zaprojektowano dla prawie 2000 wiernych. Założony na planie ćwiartki koła, z dachem wznoszącym się od jej obwodu do kulminacji wysokościowej w punkcie środka koła. Charakterystycznym i wyróżniającym motywem przestrzennym i liturgicznym równocześnie jest sposób rozwiązywania miejsca tabernakulum: prawie wolnostojące, w środku obrotu koła, z możliwością adoracji ze stycznej kaplicy. To jakby echo rozwiązań dawnych świątyń przyklasztownych surowskich reguł.

Ta świątynia, co jest zjawiskiem rzadkim, nie ma jednego wejścia głównego na osi ołtarzy, zaś ruch wiernych organizują dwa prawie równorzędne wejścia boczne: z poziomu ulicy Turystycznej i niższe z poziomu ulicy Toporowskiego. Przy tym układzie planu jest to logicznie uzasadnione, zaś odbiór przestrzenny korzystny.

Główna przestrzeń nawy została delikatnie wzbogacona przez układ czterech par słupów, może trochę z obcej stylistyki architektonicznej z pogranicza „HT”, ale za to wydzielających zrecznie na obwodzie wycinka koła jakby nawę tylną czy obejście-krużganek poprzeczny do osi świętej. Ta nawa broni się tutaj znakomicie. Uzupełnieniem monumentalnej przestrzeni głównej nawy jest niesymetryczny chór z lewej strony i pod nim, w głębi niska nawa z konfesjonatami i chrzcielnicą. Również z lewego, głównego wejścia jest łatwo dostępne, kameralna, cała w cegle kaplica MB Miłosierdzia.

Centralny układ kompozycji to pion szczeliny łączącej nawę z kaplicą adoracyjną. Ściany tego gotyckiego w proporcjach prześwitu spina monumentalny, franciszkański w nastroju krucyfiks: wspólne dzieło rzeźbiarza, Jerzego Machaja – twórcy postaci Chrystusa ukrzyżowanego, i rzeźbiarki, Anny Grocholskiej, która jest tu wyjątkowo autorką polichromii krzyża. Zamyka ten układ tabernakulum złocone się w podstawie kompozycji. Skoro śledzimy wątek dzieł plastycznych w tym kościele, to nie sposób ominąć spokojnych i szlachetnych swoją prawie romańską surowością stacji Drogi Krzyżowej, autorstwa również Anny Grocholskiej. To jedna z najlepszych moim zdaniem realizacji artystki. Równe, proste, o nieprzedstawiającej formie, ale działające kolorem, są witraże w nawie z konfesjonatami Marii Pieńkowskiej. Główne wejście flankuje monumentalna postać św. Józefa z Dzieciątkiem – dzieło młodego rzeźbiarza warszawskiego, Sikorskiego. Prawie z zawodową zazdrością wymienię tu cały zespół artystów współpracujących z architektem, by stworzyć, tak jak przez wieki bywało, wspólne dzieło. Z zazdrością, bo nie zawsze naty-

kamy się tak jak tu na świadome inwestorskie zamówienie czegoś więcej niż dachu i ścian.

Nad tym wszystkim unosi się zdumiewająca lekkością betonowa koronka prefabrykowanych belek stropu o przekroju „V”, zwężająca się w miarę zbliżania się do środkowego pierścienia zwornika, z wybranymi dla zmniejszenia ciężaru otworami elipsoidalnymi i okrągłymi różnych wielkości – rzecz wydawałoby się nie do zrealizowania! To majstersztyk konstruktora, Konstantego Jankowskiego, kierownika budowy, Stefana Woźnickiego, i wytwórcy prefabrykatów, Edwarda Gorgula. Intencja pokazania w konstrukcjach statycznych (krańcowych) możliwości oszczędności materiału idzie tak daleko, że niezależnie od wrażenia zachwytu nad sprawnością technologiczną, prawie zacierza czytelność przestrzenną. To jeszcze atmosfera ażurowych konstrukcji Luigi Nervi z lat sześćdziesiątych.

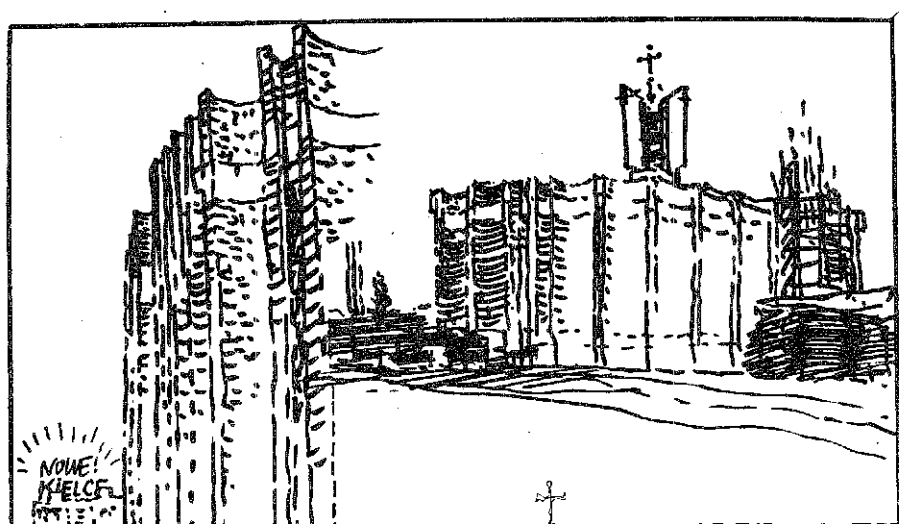
Koloryt wnętrza tworzą zróżnicowane szarości cyklinowanych i gładkich tynków, ceglane wykończenie kulisowych ścian na obwodzie koła i cokołowej części nawy oraz kaplic. Cegła, również w postaci drobnych aplikacji, pojawia się na ścianach flankujących prezbiterium. Posadzka jest pokazem regionalnych marmurów. Scenografia światła dziennego to szczeliny wpuszczanie przez ulubione przez Pieńkowskiego witraże osadzone bezpośrednio w betonowym rysunku prefabrykatów mistrza Edwarda Gorgula: podobnie jak u Św. Michała w Warszawie, jak we Włocławku i Gostyninie. To też specjalność zespołu, prezentowana w kolejnych wariantach.

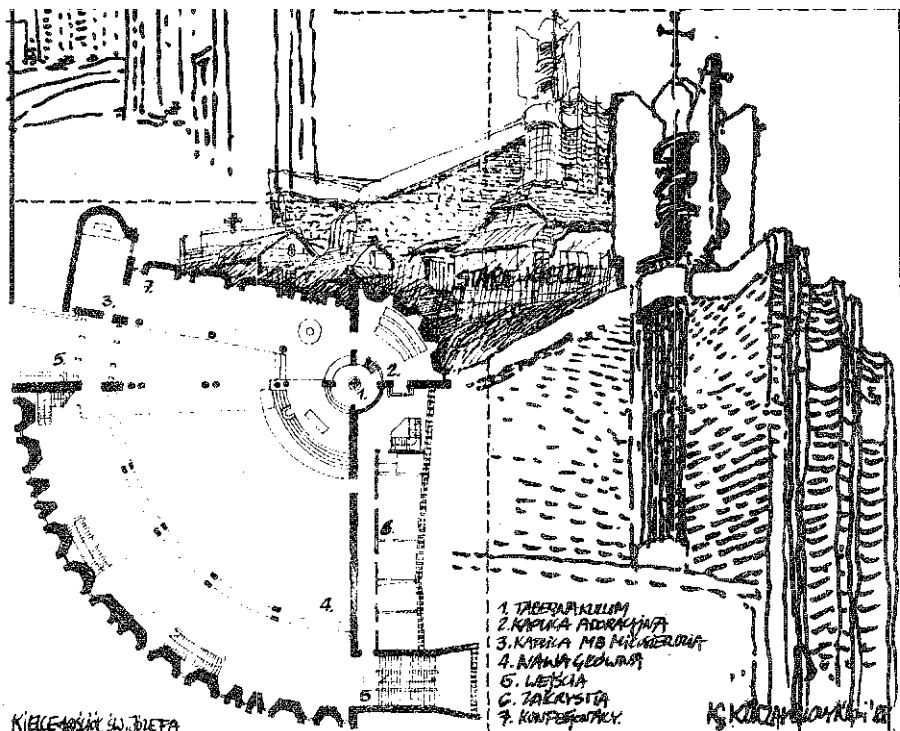
Atmosfera całości, niezależnie od mego subiektywnego odczucia pewnego przeładowania bogactwem pomysłów detalu i materiałów, technic sakralnością i kameralnością; tą ostatnią niespodziewaną przecież przy tak dużym wnętrzu. Może to jest właśnie usprawiedliwienie wystarczające dla estetycznych i czysto zawodowych ocen. A może powinna to być właśnie próba powrotu do świątyni z dzieciństwa, świątyni pełnej blasków, bogactwa przestrzeni, pelgających światel świec, lampcek i smug światła witraży. I niech będą tam choinki z lampkami i lametą, niech będzie gwiazda nad betlejemskim żłobkiem. I niech będzie *Chwała na wysokości...*

A gdzie się podziały suche, zawodowe oceny, będzie czas mówić kiedy indziej i w innym miejscu. Gdy przebrzmi Święta Noc.

Konrad Kucza-Kuczyński

Kielce-Warszawa, 3 stycznia 1988 r.





Kościół Św. Józefa w Kielcach

autorzy

architektura: Władysław Pieńkowski, Marian Szymanowski,

Kinga Pieńkowska-Owsińska (współpraca)

konstrukcje: Konstanty Jankowski

inwestor: ks. Jan Kudelski

kier. budowy: Stefan Woźnicki

ogólne dane użytkowe

powierzchnia użytkowa – 3455 m²

kubatura – 29000 m³

pojemność kościoła górnego – 5000 wiernych

pojemność kościoła dolnego – 2000 wiernych



Tajemnica chasydów

Jeden z tych przejmujących wierszy Zbigniewa Herberta, w których słowa poety ewokują nie tylko głębokie treści, ale również ożywiający je ton – ściszony głos i krzyk serca – nosi tytuł „Pan Cogito szuka rady”. Utwór rozpoczyna się od zakreslenia paradoksalnej sytuacji: *Tyle książek słowników / opaste encyklopedie / ale nie ma kto poradzić / zbadano słońce / księżyc gwiazdy / zgubiono mnie*. Poeta opisuje dalej, jak zagubiona dusza odmawia pociechy wiedzy i rusza w wędrówkę *nocą po drogach ojców*, by w opuszczonym niegdyś miasteczku Bracław odszukać miejscowego rabiego. W odpowiedzi na słowa, którymi go przyzywa, słyszy najpierw: *– nie ma go tutaj – / mówią chasydzi / – jest w świecie szeolu*. Gdzie jest świat, w którym nieobecny jest – obecny? Odpowiedź chasydów mówi jeszcze, jakim przejściem była dla nich śmierć rabiego: *tak jakby przeszedł / z jednego kąta / do drugiego kąta*. Poszukujący kontynuuje więc wędrówkę i próbuje dosięgnąć rabiego słowami: *– szukam cię rabi / – za którym firmamentem / ukryłeś mądre ucho*. Czy słowa zostały usłyszane, skoro brak na nie odpowiedzi? W stronę rabiego, skąd dobiega jedynie milczenie, kieruje się wreszcie najgłębsze wyznanie: *– boli mnie serce rabi / – mam kłopoty*. Tym wyznaniem kończy się opis nocnej wędrówki duszy. Ostatnie słowa wiersza to jakby otrzeźwiający przebudzenie, powrót do paradoksalnej sytuacji ukazanej na początku i wyrażonej teraz w bezradnym stwierdzeniu: *może by mi poradził / rabi Nachman / ale jak mam go znaleźć / wśród tyłu popiołów*.

Świadectwo poety jest tylko jednym z wielu. Pytanie, którym się ono zamyka – jak znaleźć osobę rabiego Nachmana – otwiera nas na inne świadectwo, pochodzące od Martina Bubera. To przede wszystkim jemu zawdzięczamy fakt, że dawne opowieści przekazywane przez chasydów i wyrażające ducha, który ich ożywiał, nie tylko zostały zachowane od zapomnienia, ale doczekały się nowej, bardziej adekwatnej formy. Pierwszym owocem jego zainteresowania światem chasydów było opracowanie i wydanie w 1906 r. opowieści przypisywanych właśnie rabiemu Nachmanowi z Bracławia¹. Podsumowaniem zaś całej obfitej twórczości Bubera poświęconej kwestiom chasydyzmu, wypełniającej ponad tysiąc stron dużego formatu w jego dziełach zebranych², były wydane przezeń w 1949 r. „Opowieści chasydów”, których wybór ukazał się obecnie w polskim tłumaczeniu³. Ten ostatni fakt stwarza szczególną okazję, by raz jeszcze zapytać o sens tajemniczych postaci i o aktualność ich świadectwa⁴.

Korzenie chasydyzmu

We wstępie do swego pierwszego wyboru chasydzkich opowieści – tych, które przypisywano rabiemu Nachmanowi – Buber scharakteryzował chasydyzm jako *ostatni i najwyższy zryw w tonie żydowskiego mistycyzmu*; wspomniany zaś rabi (1772–1810) był dla niego *bodaj ostatnim żydowskim mistykiem*⁵. Wymiar mistyczny, związany ze szczególnie intensywnym doświadczeniem ostatecznej rzeczywistości człowieka i świata w Bogu, jest nieodłączny od religii. Ażeby uchwycić specyficzny rys doświadczenia mistycznego, które przejawiało się właśnie w chasydyzmie, wskazuje Buber tło tego ruchu, a zwłaszcza dwa jego elementy: związek z wcześniejszą tradycją talmudyczno-kabalistyczną w judaizmie oraz konkretną sytuacją Żydów w XVII/XVIII w. na polskich wówczas obszarach Podola i Ukrainy.

Jeśli idzie o pierwszy z tych elementów, to wcześniejsze kierunki duchowości żydowskiej wpłynęły przede wszystkim na sposób, w jaki było rozumiane i formułowane głębsze doświadczenie będące udziałem a zarazem celem chasydów. W dobie Talmudu nauka mistyczna zachowywana była w tajemnicy. Przekazywanie jej dokonywało się przede wszystkim przez osobiste kontakty, a jedynym spisanim źródłem była najpierw tzw. Księga Stworzenia (Jecira) powstała między VII i IX w. Dopiero w XII w. wśród Żydów hiszpańskich przekaz nauki mistycznej przybrał wyraźniejszą formę tzw. kabały (z hebrajskiego „kabbala” – przekaz, trady-

⁵ M. Buber, *Opowieści rabina Nachmana*. Paryż 1983, przeł. z niemieckiego E. Zwolski. W dalszym ciągu będziemy stosować przyjętą przez Herberta pisownię „rabi”, unikając zarówno wcześniejszego „rabina”, jak i częstego dzisiaj „rabiego”. Cytaty z powyższego tomu opatrujemy w dalszych przypisach skrótem: Nachman.

⁶ M. Buber, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München-Heidelberg 1983.

⁷ M. Buber, *Opowieści chasydów*, tłumaczył, uwagami i posłowiem opatrzył Paweł Hertz, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1986. Cytaty z tego wydania zaznaczać będziemy w tekście naszych rozważań przez podanie w nawiasie numeru strony.

⁸ Z innych prac w języku polskim poświęconych chasydom i wykorzystanych częściowo w dalszych rozważaniach wymienimy: M. Mazur, *Martin Buber i chasydyzm*, „Znak” 19/1967, s. 341–360; S. Vincenz, *Spotkanie z chasydanami*, „Znak” 28/1976, s. 1689–1702; A. Cui, *Kabala i chasydyzm*, „Novum” nr 11–12/1978, s. 111–141; M. Strzemiński, *Israel Ben-Elazar Beszt, czyli Baal Szem Tob (1700–1760)*, „Znak” 32/1980, s. 1514–1520; K. Masewicz, *Nauczyciele*, „Znak” 38/1986 (nr 377–378), s. 146–154, gdzie przedstawiona jest historyczna praca o polskich chasydach: H. Klepfisz, *Culture of Compassion. The Spirit of Polish Jewry from Hasidism to the Holocaust*, New York 1983. Por. też wcześniejsze tłumaczenia tekstów chasydzkich, dokonane przez S. Grygiela i opublikowane w: „Znak” 25/1973, s. 1321–1326; „Znak” 29/1977, s. 630–633.

⁹ Nachman, s. 16, 13.

cja), zebranej pod koniec XIII w. w Księdze Blasku (Zohar). Nowe elementy pojawiły się w kabale po wygnaniu Żydów z Hiszpanii w 1492 r. Przede wszystkim zmienił się jej charakter – z ezoterycznej nauki dostępnej tylko dla nielicznych przekształciła się ona w system zmierzający do religijnego przeobrażenia całej wspólnoty żydowskiej. Wygnanie z kraju, w którym Żydzi szczególnie się zadomowili, tworząc własną kulturę i znajdując duchową ojczyznę, wywołało szok. Pod jego wpływem odżyła świadomość wyobcowania związanego z wcześniejszym jeszcze wygnaniem z Ziemi Świętej, a zarazem ożywiła się tęsknota mesjańska za królestwem Bożym na ziemi.

Ten ożywiony na nowo wymiar żydowskiej duchowości wywarł wpływ na odnowienie dotychczasowej kabaly, przede wszystkim za pośrednictwem działającego w Galilei Icchaka Lurii (1534–72). Przy rozważaniach o nauce Lurii i jego uczniów, która została przyjęta również przez chasydów, formułujących za jej pomocą swoje głębsze doświadczenie mistyczne, trzeba zwłaszcza wspomnieć o istotnym także w chasydyzmie elemencie mesjanistycznym. Ostateczne nadejście królestwa Bożego uzależniał Luria od działalności ludzkiej. Zbawienie świata zależy od rozmaitych aktów duchowych człowieka, z których najważniejszym jest modlitwa; poprzez kawanę, czyli intencję skupienia wszystkich sił człowieka w jedno, może być przezwyciężone rozproszenie spowodowane wygnaniem i przywrócona pierwotna harmonia. Kiedy nastąpi to w skali powszechnej, wówczas objawi się Mesjasz; jego pojawienie się będzie więc znakiem, że świat osiągnął wreszcie stan pozwalający powrócić do źródła. Zarazem jednak zdawał się Luria uzależniać to powszechne zbawienie od postawy przynajmniej niektórych wybranych, głosząc, że ich czuwanie, modlitwy i miłość ku wszelkiemu stworzeniu mogłyby oczyścić wszystkie dusze jak burza i sprowadzić na ziemię królestwo mesjańskie.

Mesjanizm Lurii skoncentrowany na indywidualnym dążeniu jednostek do zbawienia przerodził się z czasem w ruch społeczny. Szerokie kręgi diaspory żydowskiej ogarnął zwłaszcza ruch mesjanistyczny, którego główną postacią był Sabataj Cwi (1626–76). Pod jego wpływem całe rzesze porzucały swój dobytek w przekonaniu o bezpośredniej już bliskości królestwa Bożego. Ale ten ostatni wielki ruch mesjanistyczny w judaizmie, którego późniejszą pochodną był jeszcze ruch Jakuba Franka (1726–91), załamał się w sposób szczególnie żałosny, gdy jego przywódca sam się ogłosił Mesjaszem przechodząc w końcu na mahometanizm. I właśnie w swoistej reakcji na szok wywołany tym doświadczeniem widzi Buber jeden z istotnych korzeni chasydyzmu. Fakt, że ruch chasydów wyłonił się akurat na polskich wówczas obszarach

Podola i Ukrainy, wiąże Buber dodatkowo z sytuacją Żydów na tych terenach na przełomie XVII i XVIII w. Zwraca więc uwagę na to, że *Polska miała zasiedlającą, przez pogardę środowiska wewnętrznie zwartą wspólnotę żydowską, która po raz pierwszy od czasu hiszpańskiego rozkwitu prowadziła życie na swój własny rachunek, wypracowując ubogą i kruchą, ale samodzielną kulturę. W szczególności zaś na Ukrainie od czasów rzezi Żydów, dokonywanych przez Kozaków Chmielnickiego, panował nastrój głębokiej niepewności i rozpacz, do złudzenia przypominający stan umysłów, który po wygnaniu Żydów z Hiszpanii odmłodził Kabałę*⁶. W tym właśnie kręgu rozprzestrzenił się około 1750 r. chasydyzm jako ostatni i najważniejszy zryw żydowskiego mistycyzmu, który przekształca Kabałę w *ethos*.

Założyciel i pokolenia uczniów

Doświadczenie mistyczne, stanowiące rdzeń ruchu chasydyzkiego, było szczególnym doświadczeniem człowieka, do którego ruch się odwoływał jako do swego założyciela. Człowiekiem tym był Izrael ben Eliezer z Międzyborza (1700–60). Przydomek Baal-Szem-Tow, pod którym był on najczęściej wspominany i czczony, wskazywał na łączność z innymi Baal-Szemami (Panami Imienia), czyli ludźmi władającymi lub raczej o władniętymi tajemnicą imienia Boga i zdolnymi Jego mocą do uzdrawiającej pomocy innym. Baal-Szem-Tow wyróżniał się na tym tle jako Pan Dobrego Imienia, co zdaniem Bubera należy odnieść do „dobrego imienia”, jakim cieszyła się w oczach ludzi sama osoba ojca chasydyzmu.

Doświadczenie, które stało się udziałem Baal-Szem-Towa, było mistycznym przeżyciem zjednoczenia z Bogiem i ze światem. Ekstatyczny, podnoszący ku Bogu wymiar tego doświadczenia wyrażał się w modlitwie, prowadzącej do *zachwycenia* (znaku „pochwycenia” przez Boga) i radości. Jedność z Bogiem prowadziła do jedności ze światem, do poczucia głębokiej więzi ze światem przyrody. Jedność wymiaru niebieskiego i ziemskiego, istotna w mistycznym doświadczeniu Baal-Szem-Towa, była jednocześnie źródłem jego szczególnego oddziaływania na ludzi. Według pięknego sformułowania Bubera *czterpał on swoją siłę z niezwykłego przymierza mocy duchowych i ziemskich, światła z niebios i ognia ziemskiego, ale tak, że to górny element określał duchową postać, żywiącą się pokarmem z dołu: życie tego człowieka było nieustającym przyjmowaniem i przemienianiem ognia w światło. I z tego, co stał w nim było i działało się, pochodziło jego dwojakie oddziaływanie*

⁶ Tamże.

na świat: ludzi oderwanych od świata przez myśli sprowadzał na ziemię, a obciążonych sprawami ziemskimi wznosił ku górze (s. 25)⁷.

Tajemnica osobistego doświadczenia Baal-Szem-Towa i jego oddziaływania na innych ludzi jest zarazem tajemnicą ruchu chasydzkiego, który stąd się wyłonił. Żywotność ruchu zależała w sposób istotny od tego, na ile pozostawało w nim żywe owo pierwotne doświadczenie. Decydująca była rola, jaką w ruchu odgrywali cadykowie. Tytuł ten, tłumaczony zazwyczaj jako „sprawiedliwi”, oznacza zdaniem Bubera dokładniej ludzi w *swej sprawiedliwości wypróbowanych, sprawdzonych* (s. 15)⁸. O ile określenie „chasyd”, oznaczające człowieka pobożnego, a ściślej wiernego Przymierzu, odnosiło się do wszystkich członków ruchu, o tyle tytuł cadyka przyznawany był tylko wybranym, którzy mocą swego doświadczenia zdolni byli kierować wspólnotami i nieść wieloraką pomoc swym chasydom.

Charakterystyczne jest, że wszystkie opowieści chasydów dotyczą właśnie postaci ich cadyków, w których szukano najczystszej przejawu pierwotnego doświadczenia założyciela ruchu. Również dzieje ruchu chasydzkiego przedstawia Buber jako dzieje kolejnych pokoleń cadyków. Okres żywiołowego rozwoju ruchu przypada na trzy pierwsze pokolenia. Pośród drugiego pokolenia, do którego należeli uczniowie Baal-Szem-Towa, wyróżniał się w sposób szczególny rabi Dow Ber z Międzyrzecza (zm. 1772), nazwany Wielkim Magidem (kaznodzieją wędrownym). W przeciwieństwie do Baal-Szem-Towa polecił on spisywać swoje wypowiedzi i w ten sposób jego nauczanie, przekazujące naukę założyciela, umożliwiło dalszą konsolidację ruchu. Choć sam Magid nie stworzył żadnej instytucjonalnej szkoły, to jednak z jego ducha i nauczania wywodzą się rzesze uczniów tworzących własne uczelnie i kształcących w nich kolejnych uczniów, o których Buber stwierdza: *Tak zróżnicowanego bogactwa samodzielnych indywidualności na tak niewielkim obszarze czasu nie znamy w jakimkolwiek innym ruchu religijnym nowszych epok* (s. 31). Opowieści dotyczące tych postaci zajmują pierwszą i najobszerniejszą część wydanego przez Bubera tomu „Opowieści chasydów”; poczet opisywanych tu cadyków zamyka Jakub Icchak z Lublina, zwany Widzącym (zm. 1815).

Dalsze trzy pokolenia cadyków, o których mówią zebrane przez Bubera opowieści, zostały przedstawione w grupach związanych z poszczególnymi uczelniami i tradycjami istniejącymi w obrębie całego ruchu. W swej ogólnej charakterystyce tej późniejszej epoki chasydyzmu, która przypada w zasadzie na I poł. XIX w., polemizuje Buber z poglądem, jakoby rozpoczęła się wtedy dekadencja ruchu chasydzkiego (s. 46 n.). Pogląd ten należy jego zdaniem uznać za uproszczony wobec faktu, że również ten drugi okres, który nastąpił po trzech pierwszych pokoleniach cadyków, obfi-

tuje w wybitne postaci, jak o tym świadczą pozostawione o nich opowieści. Tym niemniej ważna różnica w stosunku do pierwszego okresu zarysowuje się w dziedzinie relacji cadyków do prowadzonych przez nich wspólnot chasydzkich; w tym kontekście sam Buber nie waha się mówić o dekadencji ruchu czy wręcz o jego agonii. Ale obok elementów schyłkowych, jak przejawianie roli cadyków, współzawodnictwo między nimi, monopolizowanie nauczania, znaleźć można w tym późniejszym okresie niezaprzeczalne oznaki pełni duchowego życia. Co więcej, chociaż podstawowe myśli ruchu chasydzkiego nie zostały już w istotny sposób rozwinięte, to jednak rozszerzyło się ich oddziaływanie oraz wpływ na życie codzienne. Także środki wyrazu – ustępując wcześniejszym przekazom pod względem żywiołowości – zyskują zarazem nierzadko większe bogactwo formalne w postaci aforyzmów, przypowieści czy bajek. W dalszym ciągu skoncentrujemy się więc nie tyle na przejawach dekadencji ruchu, lecz spróbujemy ukazać krótko te jego wartości, które wylaniają się z „Opowieści chasydów” jako przejaw najgłębszego doświadczenia rzeczywistości Boga i świata danego założycielowi i kolejnym pokoleniom jego uczniów. Abstrahujemy przy tym od kwestii, czy w istniejących do dziś formach ruchu chasydzkiego, głównie wśród Żydów w Stanach Zjednoczonych i w Izraelu, silniejsze są przejawy schyłkowe, wyżej wspomniane, czy może raczej wyraźniejsze są wartości, o których teraz będzie mowa.

Świadkowie tajemnicy

O najgłębszym doświadczeniu, które było źródłem i siłą oddziaływania najbardziej zasłużonych dla chasydyzmu cadyków, przekazane o nich opowieści mówią niewiele w sposób bezpośredni. Doświadczenie to przypada na ogół na „ukryte” lata ich życia, zanim jeszcze ich duchowa moc została rozpoznana i doceniona przez innych. Co działo się w tym czasie, można się domyślić np. w świetle późniejszego świadectwa, jakie pozostawił wspomniany już rabi Nachman. Od lat dziecięcych szukając zbliżenia do Boga długo nie znajdował ukojenia. Udręczony różnymi umartwieniami, które sobie narzucał, skłócony z samym sobą i z otoczeniem spada w otchłań zwątpienia – na samo dno, by tutaj przeżyć

Słowa Buber cytujemy tutaj we własnym tłumaczeniu, gdyż przekład Hertza jest w tym miejscu niedokładny. Por. M. Buber, *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich b.r.w. (przedruk wydania z 1949 r.), s. 29.

⁸ Znowu opieramy się tutaj na tekście niemieckiego oryginału (s. 16). Hertz tłumaczy ostatnie sformułowanie cytatu – nie wiadomo dlaczego – tak, że tytuł cadyków „jak to wynika z doświadczenia, oznacza raczej wypróbowanych”.

wreszcie bliskość Boga. Opowiadał w późniejszych latach, że nastąpiło to pewnego szabatniego dnia. Przyszedłszy do bóżnicy wcześniej od innych skoncentrował na modlitwie wszystkie swoje siły z rozpaczliwą determinacją znalezienia wreszcie Bożego światła. Czas mijał – i nic. Nie zauważony przez innych modlących się, chłopiec położył się na ziemię i zapłakał. *Plakał cicho, z całego serca, na nic nie patrząc, przez wiele godzin, aż miał oczy zapuchnięte od łez. Zapadał wieczór, kiedy otworzył powieki. Odsłonił wzrokiem płomienie świec, rozjaśniających dom modlitwy, jak wielkie światło, i przy tym świetle nagle ukoił duszę*. Boży pokój, odnaleziony wreszcie w modlitwie, pozwalał ujrzeć wszystko w nowym świetle. praktyki ascetyczne przestały być dręczącym szukaniem i zostały podporządkowane radości z odnalezienia Tego, który przemawiał od środka przez wszystko.

W doświadczeniu Nachmana odżywa wcześniejsze doświadczenie Baal-Szemu-Towa – a zarazem oświeca się to, co stanowi najgłębszą istotę, samą duszę chasydyzmu. Ukryte dla ludzkich oczu doświadczenie przejawia się i ujawnia w całym życiu cadyka. Świadectwa, jakie przekazano o tych sprawdzonych w ogniu doświadczeniach, są nader zgodne. Powtarzają się w nich zwłaszcza takie elementy, jak: dostrzeganie obecności Boga w postaci „iskier”. Jego światła we wszystkim, jedność z całym stworzeniem obejmująca miłością świat roślin, zwierząt, a spośród ludzi szczególnie tych, którzy ulegają złu. W postawie tej zanika podział między świętym i świeckim. Skoro wszystko jest przeniknięte blaskiem Boga, można Mu służyć nie tylko modłami i kierowanymi ku Niemu aktami religijnymi czy praktykami ascetycznymi, ale również najzwyczajszymi czynnościami życia codziennego. Cadykowie często więc podkreślają, że służby Bogu można się uczyć również od tych, którzy z całym, oddaniem wykonują swój świecki zawód – od karczmarza, wyrobnika pończoch, nocnego stróża czy nawet od złodzieja. *Nie trzeba być ani uczonym w Piśmie, ani mądrzem: wystarczy jednolita, niepodzielnie ku jej Boskiemu celowi skierowana dusza człowieka*. W tym ciągłym jednoczeniu się z Bogiem we wszystkim, co człowiek czyni, stopniowo się przemienia ludzka natura sprzeciwiająca się Bogu i ulegająca złemu popędowi. Człowiek zbliża się do celu nie tyle buntując się przeciw swym żądom, ile raczej ujmując je i wiążąc z Bogiem, nie tyle unicestwiając je, ile zgadzając się na ich uświęcenie, pozwalając, by spoczęły w Bogu (por. s. 18).

Uświęcanie się w życiu codziennym, znamienne dla chasydzkiej duchowości, nabiera dodatkowej wagi w perspektywie mesjańskiej. Widząc w chasydyzmie historyczną odpowiedź na niepowodzenie ruchów mesjanistycznych w judaizmie, Buber dodaje: *Nie osłabiając nadziei mesjańskiej, ruch chasydzki wzbudził w swoich*

zwoleńnikach, zarówno rozwiniętych umysłowo, jak „prostaczkach”, radość ze świata takiego, jaki jest, życia takiego, jakie jest, z każdej godziny życia na tym świecie takiej, jaka jest (s. 17). W ten sposób radość, którą ruchy mesjańskie budziły tylko na krótko, by tym bardziej potem rozczarować, znalazła w chasydyzmie głębszy i trwalszy fundament w zjednoczeniu z Bogiem obejmującym teraźniejszość i przyszłość.

W świetle chasydzkiego doświadczenia silniej się uwydatniają określone elementy tradycyjnej koncepcji mesjańskiej judaizmu. Z jednej strony, nawiązując do kabalistycznej nauki Lurii, chasydyzm wystrzega się na ogół wyrosłych z niej złudzeń mesjanistycznych i rozróżnia wyraźniej pomiędzy ludzkim działaniem przygotowującym przyście Mesjasza a samym tym przyściem zależnym ostatecznie od decyzji samego Boga. Z drugiej strony wspomniany wyżej nacisk chasydyzmu na bosko-ludzką jedność, którą uosabiają w swym życiu i działaniu cadykowie, prowadził do znamiennego przeniesienia istoty Mesjasza na wiele osób. Przejawem tej swoistej „demokratyzacji” idei mesjańskiej było rozróżnianie pomiędzy Mesjaszem synem Józefa, czyli Mesjaszem cierpiącym i zabitym, który mógł się pojawić w rozmaitych postaciach w dziejach ludzkości, a Mesjaszem synem Dawida, przynoszącym ostateczne zbawienie. Wśród chasydów panowało przekonanie, że ów cierpiący Meszasz ukrywał się często pośród trzydziestu szczęściu sprawiedliwych (cadikim), którzy w każdym pokoleniu – najczęściej nie rozpoznani przez innych – zapewniają światu trwanie. Wcielenia cierpiącego Mesjasza dopatrywano się zwłaszcza w dwóch cadykach: jednym był Szlomo z Karolina, który zginął podczas *straceńczych walk polskich w roku 1792*, modląc się za Polskę (s. 43)¹⁰; innym wcieleniem Mesjasza cierpiącego miał być Szlomo Lejb z Łęcznej, który kwestionując tradycję o czekającym Mesjasza zabiciu, powiedział kiedyś: *Już nie, lecz raczej umrze on przez nędzę Izraela* (s. 65). Tajemniczy rys mesjański przejawia się również w życiu innych cadyków, którzy udział w ludzkim cierpie-

¹⁰ Nachman, s. 21.

¹¹ Tę informację Bubera powtarza w swych przypisach do *Opowieści chasydów* P. Hertz, dodając: „Niektóre źródła, w tej liczbie „Jüdisches Lexikon”, utrzymują, że stało się to «podczas wojny rosyjsko-polskiej», mając najpewniej na myśli Insurekcję Kościuszkowską, co jednak nie zgadzałoby się z podawaną datą. Insurekcja bowiem przypada na rok 1794” (s. 88). W innym miejscu natomiast Hertz opatruje opowieść o śmierci rabiego przypisem: „Mowa o walkach toczonych przeciw konfederatom barskim, którzy w roku 1772 bronili się jeszcze na ostatnich swoich placówkach w Małopolsce, m.in. w okolicach Krakowa” (s. 193). Hertz zdaje się nie zauważać ani rozbieżności w obu swoich przypisach, ani faktu, że w świetle drugiego z nich „wojna rosyjsko-polska”, wspomniana w pierwszym przypisie, może oznaczać właśnie walki przeciw konfederatom barskim (co dawałoby jednak datę śmierci rabiego odmienną od przyjętej przez Buberą).

niu uważali za istotny element swej posługi. Jeden z nich mógł więc powiedzieć: *Kto na pięćdziesiąt mil wokoło nie odczuwa bólu każdej z rodzęcej matek, lub wraz z nią nie cierpi, nie modli się za nią i nie sprawia, że odczuwa ulgę, ten nie godzien nazywać się cadykiem* (s. 143). W tym duchu rabi Nachman mówił o sobie: *Pewnego dnia przyszedł do mnie ktoś ze swoim bólem, a ja go nie cierpiełem. Modliłem się więc, bym cierpiał ból Izraela. Teraz zaś, kiedy przychodzi do mnie ktoś ze swoim bólem, czuję jego cierpienie bardziej niż on sam. On bowiem może mieć inne myśli i zapomnieć o bólu, ja natomiast nie mogę*¹¹.

Uniwersalny i chrześcijański sens tajemnicy chasydów

Dotychczas próbowaliśmy zbliżyć się do tajemnicy chasydów w jedności dwóch wymiarów, które teraz możemy określić jako wymiar samego doświadczenia (bosko-ludzkiego) i wymiar świadectwa o tym doświadczeniu przekazanego w opowieściach chasydów o ich cadykach. Jedność obu wymiarów znalazła swój wyraz w tym, że droga do pierwszego i głębszego z nich prowadziła przez drugi. Tą właśnie drogą kroczył Buber, a w ślad za nim i my, szukając w opowieściach chasydów głębszej prawdy o życiu i przeżyciu opisywanych postaci. O ile jedność opowieści i potwierdzającego je doświadczenia pozwoliła na głębsze zrozumienie samego chasydyzmu, o tyle rozróżnienie obu tych wymiarów winno ułatwić porównanie tego właśnie przejawu żydowskiego mistycyzmu z innymi świadectwami mistyki. Sam Buber dokonuje tego porównania już w swej pierwszej pracy o chasydyzmie stwierdzając: *Żydowski mistycyzm zdaje się chwilami nierówny, czasem razi swą małostkowością w porównaniu ze wzlotami Eckharta, Plotyna czy Lao-tse*¹². Trzeba chyba jednak dodać, że w tym porównaniu Buber nie zwrócił dostatecznej uwagi na wspomniane rozróżnienie między samym mistycznym doświadczeniem a świadectwem o nim; w świetle tego rozróżnienia bowiem należałoby najwyżej powiedzieć, że ŚWIADECTWA o żydowskim mistycyzmie czy to w księgach kabały, czy to w spisanych opowieściach chasydów nie dorównują tym świadectwom, jakie pozostawili po sobie wymienieni przez niego mistycy innych religii. Rozróżnienie to jest tym bardziej ważne, że właśnie o rabim Nachmanie jako *bodaj ostatnim żydowskim mistyku* pisze Buber w innym miejscu: *Prześladował go niedowład słowa, ściszał za gardło. Zanim wyrzekł pierwsze słowo nauki, czuł jakby dusza musiała z niego uchodzić*¹³. A więc nie same tylko słowa, ale całe życie „doświadczonych” przez Boga przedstawicieli chasydyzmu winno posłużyć jako próbiez głębokości i autentyczności ich mistycznego doświadczenia.

W tym właśnie świetle można pojąć uderzające podobieństwa łączące duchowość chasydzką z najgłębszymi przejawami chrześcijaństwa, a także innych religii, zwłaszcza buddyzmu¹⁴. Podobieństwa te świadczą wymownie, że najgłębsze doświadczenie bosko-ludzkiego zjednoczenia, poświadczone w rozmaitych religiach, jest ostatecznie – jakże się temu dziwić? – JEDNYM doświadczeniem, doświadczeniem jedności. Znamienne jest przy tym, że w chasydzkich świadectwach nader często przewija się motyw miłości nieprzyjaciół i modlitwy za nich¹⁵, a więc wątek uważany za specyficznie chrześcijański. Okazuje się zatem, że to, co w sensie Ewangelii stanowi rdzeń prawdy o Bogu i człowieku, jest zarazem prawdą najbardziej uniwersalną jako doświadczenie bosko-ludzkiej miłości, nie wykluczającej absolutnie nikogo. Podobnie należy rozumieć „franciszkańskie” elementy duchowości chasydzkiej, na które sam Buber zwraca uwagę¹⁶. Nie jest chyba dziełem przypadku, że właśnie Franciszek z Asyżu – święty, który bardziej niż inni naśladowcy Jezusa wcielił w swym życiu ducha Ewangelii – wyraża zarazem najbardziej uniwersalny wymiar doświadczenia religijnego, tak że również przedstawiciele innych religii odnajdują w nim swoje „własne” wartości. Mógł zatem św. Franciszek patronować pierwszemu modlitwennemu spotkaniu przedstawicieli religii świata, na które Jan Paweł II zaprosił ich na jesieni 1986 r. do Asyżu.

Uniwersalny a zarazem chrześcijański sens doświadczenia danego chasydom nie wyczerpuje oczywiście ich tajemnicy, należą do niej bowiem również elementy, na które w świetle wiary w Jezusa Chrystusa należałoby spojrzeć inaczej, niż to czynili sami chasydzi. Pośród nich trzeba wymienić przede wszystkim wspomnianą wyżej mesjańską koncepcję w chasydyzmie, którą zdaje się dzielić sam Buber, polemizując z nadawaniem Mesjaszowi boskich przymiotów, akcentując natomiast „wieloosobowość” mesjańskiego pośrednictwa w całych dziejach zbawienia ludzkości¹⁷. Nie możemy tutaj pokusić się o próbę głębszego spojrzenia

¹⁴ Nachman, s. 23.

¹⁵ Tamże, s. 13.

¹⁶ Tamże, s. 25.

¹⁷ Paradoksalny często charakter odpowiedzi cadyków na pytania uczniów przypomina sposób postępowania mistrzów Zen. Również sylwetkę jednego z cadyków, rabiego Zusji, charakteryzuje Buber we Wstępie *Opowieści chasydów* następująco: „W jego osobie, w późnym stuleciu, w ciasnocie wschodniego ghetta, znowu pojawia się człowiek niezwykły, «głupiec Boży», znany z legend o buddystach chińskich, o mnichach sufijskich, o uczniach Franciszka z Asyżu” (s. 38).

¹⁸ Por. w pol. wyd. *Opowieści chasydów*, s. 32, 35, 38, 85, 127, 154 n.

¹⁹ Tamże, s. 38, 80.

²⁰ Mesjanistyczne poglądy Bubera zostały omówione w: F. v. Hammerstein, *Das Messiasproblem bei Martin Buber*, Stuttgart 1958. Wraz z chasydyzmem Buber jest

na tę koncepcję z chrześcijańskiego punktu widzenia, według którego Jezus jako boski Chrystus (Mesjasz) jest nie tylko wcieleniem Mesjasza cierpiącego (i zabitego), ale również Mesjasza *przychodzącego w chwale*. Porównanie z punktem widzenia chasydów wymagałoby w tym świetle zarazem pogłębionego spojrzenia na wyobrażenia chrześcijańskie o Mesjaszu, które przecież są „tylko” odniesieniem do Jezusa wyobrażeń wywodzących się z judaizmu i dlatego w pełni uchwytnych jedynie w nieustannej konfrontacji z tymże judaizmem¹⁸. Poprzestańmy na razie na stwierdzeniu, że tajemnica chasydów wiąże się również z tajemnicą Jezusa Chrystusa, w którym – jako chrześcijanie – wyznajemy przesądzone „już”, lecz „jeszcze nie” w pełnej chwale objawione zbawienie świata i człowieka – w Bogu.

Zamiast zakończenia

Skoro zrezygnowaliśmy z takiego zakończenia rozważań o tajemnicy chasydów, które pozwoliłoby bliżej ukazać związek z tajemnicą Jezusa Chrystusa, to pozostaje nam tylko dodać na koniec kilka uwag o „polskich” aspektach chasydyzmu. Fakt, że ruch ten rozwijał się przede wszystkim na obszarach należących niegdyś do Rzeczypospolitej, znalazł również odzwierciedlenie w zebranych przez Bubera „Opowieściach chasydów”. Autor polskiego tłumaczenia – Paweł Hertz – zadał sobie немало trudu, by odtworzyć pierwotne, polskie brzmienie nazw miejscowości, w których działali przedstawieni w zbiorze cadykowie. Z myślą o krajowych czytelnikach Hertz nie włączył do opracowanego przez siebie zbioru ponad połowy opowieści, formułując następująco kryterium wyboru: *Otóż chciałem przenieść do zasobu polskiego to, co najłatwiej może być przez nas zrozumiane, co najdobitniej świadczy o wspólnocie ugruntowanej na podstawie wiary Abrahamowej* (s. 286). Przede wszystkim wybrał więc opowieści odwołujące się do ksiąg Pisma Świętego znanych i przyjmowanych również przez chrześcijan oraz te opowieści, w których wyraźne jest ich uniwersalne przesłanie wypływające ze wspólnej z chrześcijanami wiary w jedynego Boga. W obfitych przypisach, którymi Hertz opatrzył wybrane i tłumaczone przez siebie opowieści, zwraca uwagę na dodatkowe paralele biblijne (również nowotestamentowe), nasuwające się w związku z pewnymi sformułowaniami cadyków; zebrane tu zostały również dodatkowe informacje historyczne naświetlające tło przewijających się w opowieściach wydarzeń. Na szczególną uwagę zasługują wydarzenia świadczące o ponownym ożywieniu tęsknot mesjańskich w obrębie chasydyzmu w związku z wojnami Napoleona i nadziejami łączonymi z osobą cesarza¹⁹. W tym kontekście nasuwa się pytanie, jaki był wpływ tych idei na

mesjanizm, który w tym samym czasie zaczynał się rodzić u Polaków. Być może obecnie, kiedy wreszcie dzięki pracy Herta²⁰ chasydyzm został – na nowo czy po raz pierwszy? – włączony w obieg chrześcijańskiej kultury polskiej, tajemnica tego ruchu i jego tęsknoty doczeka się pełniejszego naświetlenia.

Przypomnijmy sobie wreszcie pytanie, od którego w tych rozważaniach wyszliśmy – pytanie Pana Cogito szukającego rady i szukającego dalej chasydzkiego rabiego z odległej przeszłości. W tej mierze, w jakiej zbliżyliśmy się w naszych rozważaniach do postaci rabiego, zbliżyliśmy się również do odpowiedzi na pytanie o radę. Kiedy jeden z chasydów poprosił o pomoc swojego cadyka, ten mu odpowiedział: *Może byłoby lepiej, żebyś mnie poprosił, abym cię nauczył, jak należy modlić się do Boga? Wtedy nie musiałbyś do mnie więcej przychodzić* (s. 52). Skoro więc wszystko sprowadza się do pytania, jak mamy się modlić, zatrzymajmy się przy odpowiedzi, udzielonej przez rabiego Nachmana: *Niech każdy woła do Boga i wznosi do Niego swoje serce, jak gdyby wisiał na włosku, a burza szalała, i nie wiedział, co robić, a i czasu nie miał, by wołać. Radą i ucieczką jest wtedy z samotności wnieść oczy i serce do Boga i do Niego wołać. Zawsze niechaj to czyni*²¹.

Jacek Bolewski SJ

przekonany o UKRYTEJ obecności cierpiącego Mesjasza w całych dziejach ludzkości. Ceniąc wysoko osobę Jezusa, uważa Go jednak Buber za pierwszego w szeregu „automesjaszów”, których poczet zaniknęli wspomniani wyżej Sabataj Cwi i Jakub Frank.

¹⁸ Por. w tym kontekście artykuł s. Kingi Strzeleckiej OSU, *Gdzie jest Izrael w twoim Chrystusie?*, „PP” 1/1983, s. 57–69.

¹⁹ Wydarzeniom tym Buber poświęcił książkę *Zwischen Zeit und Ewigkeit. Gog und Magog. Eine Chronik*, Heidelberg 1969². Por. w związku z tym: P. Hertz, *Rabbi Izrael z Kozienic i książę Adam Czartoryski*, „W drodze” 9/1984, s. 3–7 oraz następujące dalej (s. 7–12) tłumaczenie rozdziału z powyższej książki Bubera, zatytułowanego *Kozienice 1805*.

²⁰ Wyrażając należną Tłumaczowi wdzięczność oraz uznanie dla polskiej szaty językowej *Opowieści chasydów*, musimy jednak zwrócić uwagę na poważniejsze błędy tłumaczenia – poza niedokładnościami, o których była mowa wyżej w przyp. 7 i 8. Tak np. o sądach pewnego rabiego w porównaniu z ocenami Baal-Szem-Towa czytamy w polskim tekście, że „były na ogół z jego poglądami sprzeczne” (s. 32), podczas gdy tekst oryginalny (s. 40) mówi właśnie, że „najbardziej jego poglądom odpowiadały” („kam /.../ am meisten entgegen”)! Za błędne i zniekształcające myśli Bubera należy też uznać tłumaczenie Herta: „owa sprzeczność, owo przewyżczenie buntu względem Tory” (s. 76), co powinno brzmieć: „rys antynomistyczny, przeniesienie owej buntowniczej postawy na stosunek do Tory” („antinomistischer Zug /.../ ein Überspringen jenes Rebellentums auf das Verhältnis zur Thora” – s. 104). Błąd (druku?) zakradł się również na s. 49, gdzie człon zdania: „czyli między rabbinem Chaimem Jakubem z Sadagóry i jego braćmi”, brzmi poprawnie: „czyli między rabbinem Chaimem z Sącza a rabbinem Abrahamem Jakubem z Sadagóry i jego braćmi” (w wyd. niem. s. 64).

²¹ Nachman, s. 28.

Myślący wszechświat?

Sir Fred Hoyle, *The Intelligent Universe. A New View of Creation and Evolution* (Rozumny wszechświat. Nowe spojrzenie na kreację i ewolucję), wyd. Michael Joseph, London 1985², ss. 256, ok. 160 ilustr.

Jest to książka poświęcona kosmogonii rozumianej znacznie szerzej niż tradycyjna, bo scalającej wizję powstania ciał niebieskich, kosmosu, z wizją powstania życia. Książka podejmuje więc zasadnicze problemy ontologiczne rzadko dziś rozpatrywane przez przyrodników, a przynajmniej przez biologów. Refleksja ontologiczna jest oczywiście obecna w dyskusjach biologów, ale nie w ich codziennej pracy, polegającej na żmudnym zbieraniu faktów i stawianiu hipotez roboczych ograniczonych intelektualnie zakresem metodyk. Ostatnie 30 lat rozwoju dziedziny przyrodoznawstwa zwanej biologią molekularną doprowadziło do zbudowania imponującego gmachu wiedzy szczegółowej. Jest jasne, iż nadszedł czas próby stworzenia generalnej syntezy filozoficznej tej dziedziny. Fakty bowiem rozsadzają gorset teorii biologicznych, które są zasadniczo mechanistyczne. Podejście mechanistyczne jest w dalszym ciągu płodne metodycznie – wystarcza do uprawiania dziedziny, do planowania eksperymentów; natomiast nie wystarcza do zrozumienia ich wyników i ogarnięcia wyższych pięt procesów biologicznych. Podejścia mechanistyczne pozwoliły zrozumieć, czym jest gen, jaki mechanizm decyduje o kolorze Medlowskiego groszku, jak jest zbudowany nerw i czemu oko rozróżnia barwy; nie wyjaśniły, jak przebiega morfogeneza i czemu mózg „widzi” barwy. Biologia ma dziś przed sobą trzy wielkie problemy. Pierwszy to pytanie o pochodzenie życia, drugi – o prawa rozwoju, trzeci – zagadnienie świadomości. Ostrożnie oceniając sytuację można przyjąć, że mechanistyczna wizja procesów biologicznych nie wystarczy do udzielenia odpowiedzi na te pytania. Maszyna nie poznaje sama siebie ani źródeł swojego istnienia, zaś Hoyle przypomina, cytując jednego z twórców biochemii, George Walda, że człowiek jest stworzeniem analizującym proces, który doprowadził do jego powstania i stara się ten proces pojąć.

Jedną z zasad pojmowania tego procesu zawiera w sobie ewolucjonizm Darwinowski oparty na diadzie: dziedziczna zmiana bezkierunkowa – selekcja naturalna. Poglądy Darwina, przetworzone przez neodarwinistów podających ścisłą definicję zmian dziedzicznych (mutacji), dominują dziś w myśleniu biologów. Od kilkunastu lat jednakże biolodzy molekularni zaczynają zastanawiać się

nad dalszą użytecznością myśli ewolucjonistycznej – przynajmniej takiej, jaką znamy w wersji podręcznikowej. Powody, dla których tak się dzieje, wyłożył dokładnie w swojej książce Hoyle: ich źródłem jest paradoks Eigena – stwierdzenie, że szybkość, z jaką zachodzą mutacje, nie jest wystarczająca, by w czasie od swego powstania na Ziemi życie osiągnęło obecny stopień złożoności. Coraz częściej przyjmujemy, że ewolucja nie jest procesem ciągłym, zachodzącym zawsze z tą samą szybkością, lecz procesem dokonującym się skokowo, co ujawnia się w nagłych, obszernych zmianach genetycznych wprowadzających „nową jakość” biologiczną. Oczywiście teorie neodarwinowskie nie odpowiadają na pytanie o źródła tych skoków. Próbuje na nie odpowiedzieć Hoyle. Czy z powodzeniem – to inna sprawa. Innym powodem, dla którego ewolucjonizm Darwinowski może być dziś intelektualnie pusty, jest zdanie sobie sprawy z tego, że w kategoriach Popperowskich nie jest on pozytywną teorią naukową, bowiem jest niefalsyfikowany. Ewolucjonizm oparty na pojęciu zmian bezkierunkowych i selekcji naturalnej jest więc systemem filozofii przyrody, choć często – przynajmniej w szkołach – przedstawiany jest jako teoria naukowa. Hoyle znajduje luki w tej filozofii przyrody i próbuje zbudować własną wizję przyczyny powstania i rozwoju życia, wizję zasadniczo zakładającą istnienie porządku przedustanowionego, znajdującego wyraz w celowości rozwoju. Pojęcie celu w wyniku działania myśli pozytywistycznej zostało usunięte z biologii – rozumowanie teleologiczne nie znajduje miejsca w publikacjach eksperymentalnych tworzących gmach naszej wiedzy. Ale każdy biolog wie, że nie zostało ono z jego dziedziny całkowicie wygnane – u podstaw impulsu badawczego znacznie częściej leży bowiem pytanie „po co?” niż „w jaki sposób?”

Zasadnicze pytania biologiczne – o przyczyny i cel istnienia życia – Hoyle stawia bez osłonek. Czy jego odpowiedzi przekonują, to – podkreślam – inna sprawa, którą recenzent wolalby zostawić czytelnikom. Uderzające jest to, że Hoyle te zasadnicze pytania rozważa w książce właściwie popularnonaukowej. Nie jest to złożony podręcznik filozofii, biologii molekularnej czy fizyki kwantowej. A jednak czytelnik zostaje w te dziedziny wprowadzony, i to czytelnik niewyspecjalizowany. Przy przymiotniku „niewyspecjalizowany” zadrgało mi pióro. Jednak pewien poziom wiedzy podstawowej jest potrzebny do zrozumienia książki Hoyle’a. Książka adresowana jest do czytelnika anglosaskiego i to czytającego „Scientific American”. Znajomość nauk przyrodniczych – w ich wersji popularnej – jest wśród Anglosasów znacznie większa niż w Polsce.

Książka, choć nieortodoksyjna i śmiało stawiająca (często obecni recenzentowi) hipotezy, jest zdyscyplinowana intelektualnie

i mówi o możliwości ujednolicenia zasad rządzących fizyką współczesną i wysokimi piętrami organizacji biologicznej. Styl wykładu jest niezwykle jasny, język potoczysty, argumenty przedstawiono w sposób przekonujący. Nie jest to jednakże książka napisana całkowicie obiektywnie, nie wszystkie kontrargumenty zostają odpowiednio przedyskutowane. Dotyczy to przede wszystkim rozważań biologicznych. Hoyle nie jest biologiem molekularnym i choć rozumie wnioski dziedziny, nie wszystkie jej implikacje ogarnia. Prowadzi to do nieobiektywnego spojrzenia na biologię. Sporo twierdzeń Hoyle'a, przyjętych przezeń za pewne i stwierdzone przez biologów molekularnych, ma w rzeczywistości charakter przypuszczeń i można im przeciwstawić inne przypuszczenia – również mające podstawy doświadczalne. Wydaje mi się, że tej nieobiektywności unika Hoyle w części dotyczącej jego specjalności – astrofizyki. Tu swojej koncepcji wyraźnie przeciwstawia inne, choć oczywiście stara się wybronić własną. Czytelnik widzi jednakże, w jakim stopniu poglądy (rzeczywiście niekonwencjonalne) Hoyle'a mają charakter hipotezy.

Pozwolę sobie teraz krótko omówić treść poszczególnych rozdziałów książki.

Rozdz. 1. „Przypadek i wszechświat” wprowadza podstawowy paradoks biologii molekularnej, oparty na stwierdzeniu, że częstota mutacji DNA jest zbyt niska, by w czasie tworzenia życia na Ziemi w wyniku tych mutacji powstały cząsteczki białek enzymatycznych o wyspecjalizowanej budowie. Na tej podstawie przeprowadzona jest krytyka poglądów zakładających, że pierwsze komórki powstały w „bulionie pierwotnym” wytworzonym we wczesnych stadiach rozwoju skorupy ziemskiej i że powstanie tych komórek zawdzięczamy łańcuchowi przypadkowych reakcji chemicznych.

Rozdz. 2. „Ewangelia podług Darwina” podejmuje argumentację poprzedniego, udowadniając, że pogląd o samorzutnym powstaniu żywych komórek jest kontynuacją myśli Darwina opartej na mechanistycznym widzeniu przyrody. Rozdział jest dobrze napisaną krytyką darwinizmu w jego wersji pierwotnej. Hoyle-fizyk prowadzi krytykę w sposób przez biologów nieczęsto stosowany, zwracając (słusznie) uwagę, że teoria Darwina stwierdza istnienie ewolucji, ale nie jej przyczyny, który to fakt często umyka biologom. Zwraca też uwagę, że statystyka pozwala przyjąć, iż zmiany mutacyjne są zwykle szkodliwe; trudno więc zrozumieć, w jaki sposób prowadzą do rozwiązań korzystnych.

Zasadniczo krytycznie odnosi się Hoyle do pojęcia selekcji naturalnej, zwracając uwagę na jej sprzeczność wewnętrzną. Selekcja zakłada istnienie świadomego selekcionera, wprowadzenie przymiotnika „naturalna” zdaniem Hoyle'a nie wyjaśnia dostatecznie

pojęcia. Autor wprowadza na scenę „demona Maxwella”, czyli przypomina, iż w doświadczeniu wyobraźniowym leżącym u podłoża pojęć współczesnej fizyki tylko siła zewnętrzna może wprowadzić porządek w chaosie. Zwraca też uwagę, że drobne zmiany mutacyjne mające być podstawą selekcji są biologicznie nieznaczające, bo – zdaniem fizyka – *sygnały słabe giną w szumie tła*. (To czy ktoś jest w stanie przebiec 100 metrów w 12 sekund, czy w 11,9, jest biologicznie nieznaczające, bo „genetycznie szybszy” może hiegnąć wbić sobie kolec w nogę.) Ważne są więc zmiany skokowe. Wprowadzone zostaje pojęcie obecne w biologii od 1972 r. – ewolucji per saltum. Przyjmując, że geny o prawidłowych własnościach nie mogą się ukształtować w wyniku przypadkowej selekcji, autor uznaje, że muszą one pojawiać się w systemie z zewnątrz, a więc na Ziemi spoza Ziemi, czyli z kosmosu.

Rozdz. 3. „Życie nie powstało na Ziemi” rozpoczyna się od wskazania, jakiego typu meteoryty i o jakiej masie łącznej spadają rocznie na Ziemię (tysiące ton) i omawia formy skamieniałości bakterio- i wirusopodobnych znalezionych w meteorytach. Co więcej, zdaniem Hoyle’a, skład chemiczny komet zbliżony jest do składu chemicznego białek. W sumie autor uważa, że komety mogą zawierać jakiegoś typu „prakomórki” zdolne do zasiedlenia „odwiedzanych” przez komety i obsypywanych przez pochodzący z nich materiał układów planetarnych. Oczywiście autor zakłada, że większość starych komet naszego układu od dawna krążących wokół Słońca niesie w sobie obumarły materiał biologiczny, stawia jednakże pytanie o istnienie w kosmosie żywych form organicznych.

Rozdz. 4. „Łączność międzygwiazdowa” omawia kwestię pyłu kosmicznego i powtarza postawioną przez autora w 1979 r. hipotezę, że ów pył napęlniający wszechświat to... wysuszone bakterie. Teza jest oparta wyłącznie na badaniu własności spektralnych pyłu i jest moim zdaniem jednym ze słabiej udowodnionych twierdzeń Hoyle’a. Obrona twierdzenia przeprowadzona jest za pomocą rozumowania pośredniego zbudowanego w sposób logiczny, choć – znów – nie zawsze zobiektywizowanego. Kluczowym dowodem na potwierdzenie tezy jest stwierdzenie w 1979 r. przez S. V. Łysienkę występowania żywych bakterii na wysokości aż 75 km nad powierzchnią Ziemi. Zdaniem Hoyle’a bakterie te nie mogą pochodzić z Ziemi i w górnych warstwach atmosfery znalazły się spadając z kosmosu. Teza jest jednak słabo udokumentowana. Słabym argumentem jest też powoływanie się na dwuznaczne wyniki ekspedycji Voyagera na Marsa, gdzie nie stwierdzono jednoznacznie braku ani obecności form żywych. Wobec tego, że Hoyle uważa kosmos za ożywiony, przyjmuje wynik Voyagera za pozytywne stwierdzenie istnienia form życia organicznego na Marsie i konty-

nuuje swoją książkę. Gdyby przyjął, że wynik był negatywny, książkę należałoby skończyć.

Rozdz. 5. „Ewolucja pod kontrolą kosmiczną”. Autor powraca tu do argumentu o statystycznym nieprawdopodobieństwie powstania funkcjonalnych genów w wyniku mutacji punktowych i wprowadza na scenę wirusy, czyli pakiety genów przechodzące z komórki do komórki. W tym miejscu autor ponownie dokonuje niedozwolonego przejścia, przyjmując praktycznie bez dowodu, że wirusy opadają z kosmosu, stanowiąc ciągły element zmieniający swoimi genami skład genetyczny biosfery. Argument ten jest niezborny z poprzednimi; jeśli nawet przyjąć za Hoyle'em, że praktycznie dotarły na ziemię w meteorytach, to przecież autor sam uważa, że ewolucja wysoce zmieniła i wyspecjalizowała komórki. A to musiało doprowadzić do powstania barier przeciw zakażeniom pierwotnymi wirusami, przełamujących tylko przez wirusy koewoluujące z komórką. By nowy wirus przedostał się do biosfery z zewnątrz, musiałby on być uprzednio „dopasowany” do biosfery. Rozdział zawiera sporo twierdzeń mających inne wytłumaczenia logicznie oszczędniejsze niż tłumaczenia proponowane przez autora. Hoyle wprowadza w rozdziale pojęcie Ziemi jako „stacji montażowej”, uważając, że spadają na nią ciągle nowe zestawy genów, z których montowane są (skokowo) nowe typy organizmów.

Hoyle omawia ten problem twierdząc, że „deszcz wirusów” zawiera formy o różnorodnej organizacji, przy czym biosfera stanowi sito selekcyjne, przyjmując na danym etapie ewolucji tylko określone subpopulacje kosmicznych zestawów genowych. Oczywiście te stwierdzenia autora biolodzy odrzucają: zgodnie z nagromadzoną wiedzą epidemiologiczną są one bowiem nieuzasadnione. Wirusy rozprzestrzeniają się z określonych rezerwuarów-subpopulacji nosicieli wirusów; choroby wirusowe (np. ospę) można wyeliminować, i to całkowicie, stosując odpowiednie programy szczepień. Nie ma więc stałego, niekontrolowanego „dopływu z zewnątrz” nowych wirusów ospy.

Rozdz. 6. „Czemu inni nie są wśród nas?” poświęcony jest paradoksowi Fermiego, który mówi, że gdyby we wszechświecie istniały inne cywilizacje, to ich przedstawiciele dawno by nas odkryli – „byliby wśród nas”. Hoyle odrzuca popularne twierdzenia o UFO i przedstawia rozwiązanie paradoksu Fermiego oparte na stwierdzeniu istnienia barier kosmicznych, polegających na olbrzymich odległościach, nie do przebycia przez najszybsze teoretycznie pojazdy kosmiczne, oraz wskazuje trudności wykrycia możliwych centrów cywilizacji. Autor uznaje, że możemy nie być sami w kosmosie, lecz dość przekonująco twierdzi, że komunikacja między centrami życia nie może być osiągnięta środkami tech-

nicznymi. Życie jednakże jest dla niego fenomenem kosmologicznym, centra życia komunikują się poprzez wymianę materiału genetycznego w postaci pyłu rozsiewanego przez komety.

Rozdz. 7. „Po Big Bang” zawiera omówienie współczesnych teorii kosmogonicznych, przeciwstawiając teorię „wielkiego wybuchu” teorii „Steady state” (stanu równowagi), której ojcem jest Hoyle. Zgodnie z tą teorią w rozszerzającym się wszechświecie istnieje nie jedno centrum, od którego oddala się materia, lecz wiele. Co więcej, w centrach tych powoli lecz równoważnie ze spadkiem energii oddalających się gwiazd powstaje nowa materia. Teoria ta uznana jest za najpoważniejszy wkład Hoyle’a w astrofizykę i znajduje wielu zwolenników a – jak każda wielka teoria – przeciwników pobudza do dokładnej analizy. Teoria omówiona jest jasno, ukazane są jej zalety, opisane kontrargumenty. Jednym ze słabych punktów teorii jest istnienie w kosmosie tła radiacyjnego (nie przewidzianego przez teorię), występującego w postaci mikrofal radiowych. Hoyle uważa, że tło to powstaje w wyniku transformacji energii świetlnej w mikrofalową w wyniku absorpcji przez pył kosmiczny oczywiście zbudowany z bakterii. Teoria „Big Bang” jest skrytykowana przez autora zwracającego uwagę, że prowadzi ona do przyjęcia „stygającego wszechświata”, w którym nie powinno się obserwować tworzenia galaktyk i ich zgrupowań. Tylko teoria „Steady-state” tłumaczy występowanie obserwowanego w kosmosie zjawiska wzrostu stopnia organizacji.

Rozdz. 8 „Wszechświat bogaty w informacje” poświęcony jest omówieniu podstaw fizyki kwantowej, przy czym podkreślona zostaje kwestia zasady nieoznaczoności, stwierdzającej, że pozycja elektronu w przestrzeni określana jest nie przez rachunek statystyczny opisujący ruch tego elektronu, a przez świadomy akt pomiaru tej pozycji. Tym samym w świecie cząsteczek elementarnych świadomość eksperymentatora jest częścią samego eksperymentu. Hoyle konstruuje doświadczenie wyobraźniowe, w którym wybuch bomby powodowany jest ruchem elektronu, i pokazuje, że w takim doświadczeniu mogą w makroświecie obowiązywać prawa mikroświata. W sumie Hoyle uważa, że zakładanie, iż zasada nieoznaczoności ogranicza się do mikroświata, jest arbitralne i że musi ona znajdować swoje odbicie w makroświecie. Zdaniem Hoyle’a przekonanie to stanowiło powód odrzucenia przez Einsteina zasad mechaniki kwantowej, mimo że potwierdzają je kolejne eksperymenty. Logicznie rzecz biorąc mechanika kwantowa winna prowadzić do ciągłej obecności nieoznaczoności w makroświecie; tak nie jest. W makroświecie istnieją ściśle związki między skutkiem a przyczyną, skutki są przewidywane. Zdaniem Hoyle’a oznacza to, że gdzieś między mikro- a makroświatem musi istnieć granica „wyostrzenia” obrazu rzeczywistości.

Za tę granicę przyjmuje on umysł ludzki. Proces decyzji podejmowanych przez umysł nie ma wyłącznie charakteru statystycznego; decyzje te nie są w pełni niezdeterminowane. Hoyle uważa, że procesy nerwowe zachodzące w mózgu mają charakter zgodny z mechaniką kwantową, ale że serie takich procesów mogą być ułożone w ciągi logiczne niosące informację. Informacja taka może być dziedziczna, będąc podstawą np. instynktów zwierzęcych. Powstaje oczywiście pytanie o to, skąd w układzie nerwowym pojawia się uporządkowana informacja. Hoyle udziela odpowiedzi na to pytanie w kluczowym dla książki podrozdziale „Informacje o przyszłości”. Zwraca w nim uwagę, że rozważania Maxwella opisujące rozchodzenie się energii promienistej w przestrzeni, mające podstawowe znaczenie dla fizyki współczesnej, istnieją w dwu równoczesnych formach. Jedne z nich opisują ruch promieniowania w zwykłym porządku czasowym – od przeszłości do przyszłości, drugie w porządku odwrotnym – od przyszłości do przeszłości. Ten ostatni zestaw równań jest po prostu odrzucany na podstawie tzw. zdrowego rozsądku, ale jest matematycznie w pełni prawomocny. Jak podkreśla Hoyle, *natura jest niezwykle wszechstronna – jeśli jakakolwiek możliwość istnieje, będzie zawsze wykorzystana* (s. 212). Jest to stwierdzenie, pod którym podpisze się każdy przyrodnik. Rzeczywiście – w sieci faktów, zjawisk i zespalających je połączeń logicznych odnajdujemy wszystko, co da się koherentnie pomyśleć. Zgodnie z tym postulatem Hoyle postanawia przedstawić rozumowanie wynikające z przyjęcia rzeczywistego istnienia zjawisk opisywanych owym drugim zestawem równań Maxwella, gdzie czas płynie od przyszłości do przeszłości. Uważa, że fizycznym przejawem takiego zjawiska jest istnienie życia, bowiem w biologii organizmy rozwijające się osiągają wyższy stopień złożoności, wzbogacając swoje informacje, a nie tracąc je. Tymczasem w świecie nieożywionym i w mechanice kwantowej w miarę upływu czasu następuje utrata informacji, degeneracja układów. Ta dla Hoyle’a zasadnicza cecha biologii – zdolność do wzbogacania, a nie tracenia informacji w miarę upływu czasu – jego zdaniem nie mieści się w klasycznych zasadach fizyki.

Hoyle uważa, że systemy biologiczne potrafią w pewien sposób wykorzystywać odwrotną skalę czasową i że pracują jakby „cofając się w czasie”, dążąc od uproszczonych form do złożonych, a nie jak reszta świata fizycznego – od złożonych do uproszczonych. *Jeśli wydarzenia mogłyby zachodzić nie tylko dążąc od przeszłości do przyszłości, lecz również od przyszłości do przeszłości, to pozornie nierozwiązywalny problem nieoznaczoności kwantowej może znaleźć rozwiązanie. Materia ożywiona musi ulegać stopniowej dezorganizacji, może otrzymywać z przyszłości stare sygnały kwantowe, czyli informację niezbędną do rozwoju życia. Wszechświat nie byłby*

wówczas skazany na rozpad i wzrost nieuporządkowania, a wprost przeciwnie (s. 213). W kategoriach kosmogonicznych propozycja ta sięga równie daleko. Wszechświat nie musi być po prostu układem rozprzestrzeniającym się w wyniku „Big Bang” i stale degenerującym się, lecz może się stopniowo porządkować i stawać w miarę upływu czasu bardziej złożony. W sumie – ostateczną przyczyną (*causa finalis*) byłoby umieszczone w dalekiej nieosiągalnej przyszłości źródło informacji, które można by nazwać inteligencją.

Rozdz. 9. „O co chodzi inteligencji?“, w którym Hoyle rozpatruje jeszcze raz kwestię istnienia życia poza Ziemią. Ponownie podkreśla, że życie jego zdaniem jest pochodzenia kosmicznego, ale sposób uorganizowania genów na naszej „stacji montażowej” zależy od szczególnych warunków ziemskich. Życie na Ziemi zależy od bardzo swoistego dostrojenia różnych warunków, z których jednym jest np. stosunek węgla do tlenu. Również w kosmosie warunki wydają się „dostrojone” do powstania życia. Hoyle przypomina, że zespół czynników umożliwiających życie, a zwykle uważanych za przypadkowe, jest olbrzymi. Pierwszym może być choćby to, że łączna masa protonu i elektronu jest nieco niższa od masy neutronu. Gdyby było na odwrót, to atom wodoru (pierwiastka o podstawowym znaczeniu dla życia) byłby niestabilny i życie nie mogłoby powstać. Takie własności świata materialnego tworzą sieć aż tak wielu „szczęśliwych” przypadków, że nie wydają się one autorowi przypadkowe. Hoyle uważa, że takie *szczęśliwe koincydencje* można zrozumieć tylko wtedy, gdy przyjmiemy istnienie celowości w przyrodzie. Wszechświat z tej perspektywy wydaje się autorowi polem bitwy o przetrwanie inteligencji organizującej materię, w której się wyraża, dzięki czemu nie ginie ona w chaosie.

Oznaką istnienia inteligencji ma być, zdaniem Hoyle’a, „nadmiar informacji” obecny w człowieku i wyrażający się istnieniem świadomości. Za Wallace’em powtarza on, że świadomość nie powstała w drodze ewolucji Darwinowskiej, nie da się bowiem przypisać jej określonych pozytywnych wartości selekcyjnych. Ludzie Cro-Magnon nie potrzebowali w swoim życiu wyższych zdolności matematycznych, bo ich nie używali w walce o byt. A nie różnili się biologicznie od nas. Posiadali więc „nadmiar informacji” dziś przez niektórych z nas wykorzystywany. W sumie Hoyle powraca oczywiście do starożytnych Greków, uważając wraz z nimi, iż w świecie istnieje wykrywalny porządek ostateczny i że nauka szuka takiego porządku.

Rozdz. 10. „Rozumny wszechświat”. Autor jeszcze raz wraca do problemu istnienia genów ludzkich określających cechy nie podlegające naciskowi selektywnemu. Posługując się analogią z kostką

Rubika obracaną przez ślepcę dowodzi, że przypadek nie może stać u podłoża istnienia uporządkowania. Istniejący w każdym z nas niepokój poznawczy, wyrażający się w dzisiejszej kulturze wnikaniami w tajemnice kosmosu, świadczy jego zdaniem o wyzwaniu nadchodzącym do nas z przyszłości, wyzwaniu do poznania relacji między nami a wszechświatem. Kosmos jawi mu się jako sieć wzajemnie powiązanych zależności i wpływów przeszłości na przyszłość i przyszłości na przeszłość, zależności, kontrola nad którymi leży również w zasięgu naszych możliwości. Dzisiejszą epokę uważa autor za kluczową dla losów inteligencji na Ziemi, gdzie życie osiągnęło nowy poziom uzyskując zdolność do autodestrukcji. Hoyle uważa, że problem, w jaki sposób nasza forma życia poradzi sobie z tym zagadnieniem, zostanie już wkrótce (tak lub inaczej) rozwiązany. Jeśli Ziemia ma przejść tę epokę, stając się miejscem, gdzie pojawi się wyższa forma sensu istnienia, i jeśli człowiek ma mieć jakiegokolwiek znaczenie w schemacie kosmicznym, musimy zerwać z filozofiami oportunistów, *musimy zrozumieć, czemu trwa w nas poczucie świętości prowadzące nas ku poziom elizejskim – jeśli tylko chcemy ku nim podążać* – kończy Hoyle.

Wizja Hoyle'a nadaje sens biologii i kosmogonii; jest głęboko optymistyczna i tym samym – obca recenzentowi.

Włodzimierz Zagórski



Pożegnanie z przyszłością?

Za późno. Tak najkrócej można streścić diagnozę, którą Hoimar von Ditfurth formułuje w swej ostatniej książce zatytułowanej „Pozwólcie nam zasadzić drzewko owocowe”¹. Jest już za późno, by ludzkość jako gatunek mogła się wydostać ze ślepego zaułka stechnokratyzowanego rozwoju. Za późno, by się zatrzymać, przemyśleć, „przejrzeć”, zawrócić. Wszystkie optymistyczne prognozy i scenariusze należy włożyć między bajki. Jako gatunek – my, ludzkość – skazani jesteśmy na zagładę. To nieprawda, że jest za pięć dwunastą, jak stwierdzały przewidywania większości Raportów dla Klubu Rzymskiego – dwunasta już dawno minęła. A może... – i tak właśnie chce Ditfurth – tej godziny, przystawio-
wej dwunastej, na naszym ewolucyjnym zegarze w rzeczywistości nigdy nie było? Bo z drugiej strony – a zarazem stanowi to drugą tezę tej książki – to, że tak się stało, to, że znaleźliśmy się w sytuacji o tylko jednym wyjściu, to nie do końca tylko nasza wina. Współ-
odpowiedzialność za nasze gatunkowe niepowodzenie, w lwiej części, przypisać możemy... ewolucji. Jesteśmy dziećmi kosmosu, dziećmi czasu – tworamii filogenezy. To przecież ona wpisała w nas pewne ograniczenia, uwarunkowania, których w żaden sposób nie potrafimy i nie możemy przekroczyć...

Niecodzienna książka. Bardzo kontrowersyjna i kategoryczna w swych sformułowaniach. Utrzymana w klimacie „fin de siècle'u”, a jednocześnie – światowy bestseller. Dittfurth: *To książka, która w czasie jej pisaniu całkowicie mnie odmieniła*. Która – jak on sądzi – może odmienić bardzo wielu ludzi...

Ci, którzy przyjdą po nas

Wbrew temu co mówią notatki na skrzydełkach jego książek, Dittfurth tak naprawdę nie jest neurofizjologiem, lecz przede wszystkim antropologiem. Dziwnym antropologiem. Bardzo dziwnym nawet. Takim, który spogląda na historię ludzkości z perspektywy 4 lub 5 mld lat. Takim, który każe na nią patrzeć z ogromnego dystansu – najlepiej z samej krawędzi ekspandującego wszechświata. Bo tam, gdzie inni mówią „sto, dwieście lat”, on mówi „miliard”. Gdy inni proponują szukanie punktów odniesienia na sąsiednim kontynencie, on ostateczny, kosmiczny obiektywizm odnajduje dopiero daleko poza granicami galaktyki. Z takiej perspektywy w przestrzeni i w czasie ludzkość zdaje się

¹ Tytuł oryginalny: *So lasst uns denn ein Apfelbäumchen pflanzen*, Rasch und Röhling Verlag, Hamburg-Zürich 1985.

nie nie znaczącym pyłkiem, okruczem. A jej historia – zdaniem Ditfurtha – dopiero wtedy odzyskuje właściwe proporcje oraz ewolucyjnie i ontologicznie prawdziwy wymiar.

Znamy to wszystko. Wszak fenomenowi „Ditfurth” polskiemu czytelnikowi literatury popularnonaukowej bliżej przedstawiać nie trzeba; kosmiczna trylogia („Dzieci wszechświata”, PIW 1977; „Na początku był wodór”, PIW 1978; „Duch nie spadł z nieba”, PIW 1979) uczyniła bowiem na polskim rynku wydawniczym z jej autora najpopularniejszego pisarza zachodnioniemieckiego. Na tle całej dotychczasowej jego twórczości² – mimo kilku istotnych różnic – „Pozwólcie nam zasadzić drzewko owocowe” nie stanowi żadnego wyjątku. Tytuł ten jest raczej twórczości tej ukoronowaniem.

Dotąd ewolucyjne myślenie Ditfurtha określić było można jako laicką wersję personalistycznej wizji wszechświata o. Teilharda de Chardin, wzbogaconą o pewne elementy filozofii dialogu Martina Bubera. Pokrewieństwo to nie powinno zanadto dziwić; całość pisarstwa Ditfurtha przepojona jest bowiem ustawicznym dążeniem do rozumienia najnowszych zdobyczy nauk przyrodniczych w świetle istnienia naczelnej zasady, jednej siły sprawczej, mądrości kosmosu, Boga. W „Dzieciach wszechświata” – pierwszej książce, która przyniosła mu światowy rozgłos – był on zdania, iż w chwili obecnej gatunek *Homo sapiens* stanął na progu całkiem nowego etapu w ewolucji; u progu etapu, na którym ludzkość ekspandując z Ziemi w głąb wszechświata ruszy na spotkanie innych, pozaziemskich cywilizacji. W wyniku tego – w kontakcie z INNYM, NOWYM, w dialogu, w interakcji z NIM – miała pojawić się całkiem nowa jakość: nastąpić miał rozkwit dotąd utajonych i nie znanych możliwości człowieka. Dziś, w 20 lat potem, wizja jego jest dużo bardziej pesymistyczna; zaznamy – pesymistyczna tylko z punktu widzenia ludzkości, bo w wymiarze kosmicznym i ontologicznym zmiana ta jest bez znaczenia. Ditfurth twierdzi, że ludzkość jako gatunek skazana jest na wymarcie i że proces zagłady nie tyle rozpocznie się za jakiś czas, ile... że jest on w pełnym toku już co najmniej od dwóch dekad! Co więcej – udowadnia (o czym za chwilę), iż filogenetyczna konstytucja ludzkości jako gatunku nie pozwalała tego zjawiska odwrócić lub chociaż spowolnić czy zahamować. Zdaniem Ditfurtha nie oznacza to jednak wcale, że wraz z końcem historii ludzkości końca dobiegnie również historia życia na Ziemi. Tu do głosu dochodzą ogromne wymiary przyjętej przezeń perspektywy: miliardy lat w czasie, dziesiątki lat świetlnych w przestrzeni. Ich gigantyczność wszystko relatywizuje: wszystko – oprócz nich samych.

Ditfurth jest przekonany, że życie trwać będzie dalej, lecz iż przyjmie ono całkiem nowe, odmienne od dotychczasowych formy

i że dzięki temu, że my jako gatunek popełniliśmy pewne błędy, nie powtórzą ich „ci, którzy przyjdą po nas”. Nie – nie będą to jednak ludzie; będzie to już KTOŚ INNY, COŚ CAŁKIEM INNEGO – wszak ewolucja się nie powtarza i właśnie to daje jej gwarancję uniknięcia tych samych pomyłek po raz drugi. Ewolucja potrafi to, czego człowiek nie umie, a jej inteligencja (Ditfurth) *jest nadrzędna w stosunku do inteligencji człowieka*³. Potrafi ona zrezygnować z osiągnięcia jakiegoś doraźnego celu na rzecz bliżej nie określonej przyszłości – jeden gatunek wymiera po to, by inny mógł zaistnieć kiedyś w sposób bardziej pełny i bardziej udany. Ta sama nadrzędna mądrość przejawia się i w pierścieniowej konstrukcji ciała dżdżownicy, która pozbawiona kilku segmentów siebie samej nadal może żyć, i w odpadającym ogonie jaszczurki – jeden fragment, jeden odcinek życia traci, by zyskać mogło życie jako całość. Czytamy: *Życie w rzeczywistości oznacza śmierć /.../. 99,9% gatunków, które w przeszłości zamieszkiwało Ziemię, wymarło, życie zaś – jako całość – przetrwało... Jego ciągłość, a zarazem sens, realizować się bowiem mogą tylko poprzez jego przemijalność...* Ditfurth chce uczyć w ten sposób myślenia o życiu w oderwaniu od nas samych, a jednocześnie – w powiązaniu z życiem jako takim, z życiem „in abstracto”. Chce uczyć myślenia o nim jako o *aż/tylko manifestacji duchowej zasady kosmosu* (Manifestation des geistigen Prinzips des Universums). Stwierdza wprost: *Mimo naszej zagłady dzieło (s-?)tworzenia i historię zbawienia będą kontynuowane*⁴. I nie jest to łatwa nauka ani dla uczącego, ani dla uczących

³ Oprócz wymienionych tu pozycji H. v. Ditfurth jest również autorem książki *Nie tylko z tego świata jesteśmy*, która w 1985 r. ukazała się w Polsce nakładem I. W. Pax. Nadto publikuje on artykuły w czasopismach naukowych, a także jest wydawcą monografii z pogranicza biologii i antropologii. Starczy wymienić takie prace, jak: *Befinden und Verhalten*, Stuttgart 1961, *Aspekte der Angst*, Stuttgart 1965.

⁴ Choć Ditfurth wprost tego nigdzie nie stwierdza, mówiąc, że inteligencja ewolucji przewyższa inteligencję ludzi, sugeruje on, iż rozum ewolucji utożsamić można z rozumem Boskim. W ten sposób – podobnie jak u o. Teilharda de Chardina – ewolucja i Bóg stają się pojęciami blisko spokrewnionymi (choć nie identycznymi). Dzieło stworzenia przeradza się w dzieło tworzenia – to, co dotąd było rozumiane jako coś skończonego i sfinalizowanego, przekształca się z faktu dokonanego we wciąż trwający i daleki od finału proces.

⁵ Trzeba tu zauważyć, iż historia zbawienia jest dla Ditfurtha połączeniem historii zbawienia w rozumieniu tradycyjnym z teorią katastrof G. Cuviera, zgodnie z którą po periodycznie powtarzającej się zagładzie życie miałoby się odradzać na nowo w dużo doskonalszej formie niż poprzednio. Czyżby było to echem potopu?... Mimo licznych odwołań do treści Pisma Świętego Ditfurth tego tematu nie podejmuje. Wspomina natomiast o poglądach teologa, Karla Rahnera, który – w obliczu ogromnego wydluzenia archeologicznie udokumentowanej prehistorii człowieka – właściwą historię zbawienia lokalizuje daleko w przeszłości, czasy historyczne uznając tylko za jej schyłek, za początek końca. Zgodnie z taką interpretacją – znowu głównie dzięki zmianie optyki powodowanej przez wydłużenie i rozszerzenie perspektywy czasowej – pojawiające się okresowo w czasie ostatnich 2000 lat w różnych kręgach kulturowych wizje zbliżające się „końca świata” miałyby być w rzeczywistości

się. W takim ujęciu bowiem, my, dwudziestowieczni, jawimy się sobie raptem jako ledwie kambryjska paproć wieku XX. Jako węgiel (kamień węgielny?) ciałkiem innej przyszłości.

Nuklearne sito i „wąska racjonalność“

W określeniu bezpośrednich przyczyn globalnej katastrofy Ditfurth nie jest zbyt oryginalny – podchwytuje on myśl wyrażoną już prawie 10 lat temu przez Arthura Koestlera w tomie „Człowiek – pomyłka ewolucji?”⁵ Zdaniem obu tych myślicieli tzw. nuklearny i termojądrowy etap rozwoju miałyby być rodzajem testu zdrowia psychicznego gatunku – próbą, przed którą prędzej czy później stanąć musi każda wyżej zorganizowana cywilizacja. W jej wyniku „chore” populacje miałyby ulegać nuklearnemu samounicestwieniu, przeradzając się w jeszcze jedną warstwicę pośród tysięcy innych skamielin. Zarówno Koestler jak i Ditfurth za taki właśnie „chory” przypadek gotowi są uznać naszą wysoce stekniczowaną cywilizację.

Ich zdaniem przypadłość, na którą cierpią Ziemianie, bez większego wahania określić można mianem *choroby psychicznej*⁶. Koestler na rzecz swej tezy wynajduje liczne dowody ze sfery kulturowej, wśród których wymienia m.in. składanie ofiar z ludzi praktykowane niegdyś w wielu kręgach cywilizacyjnych, powtarzające się od niepamiętnych czasów wojny bratobójczej, paranoi-czny wręcz podział na to co racjonalne oraz irracjonalne, w końcu sprzeczność między potencjalną genialnością ludzkości, a jej nieudolnością w skutecznym rozwiązywaniu problemów stwarzanych przez nią samą, czego przykładem są dłań już dziś wytyczane *granice państwowe na Księżycu oraz pola minowe rozciągające się w poprzek Europy*.

Inaczej czyni Ditfurth. Jako biolog z wykształcenia, antropolog i badacz mózgu uważa on, iż przyczyny nieodwracalnej zagłady gatunku Homo sapiens zapisane zostały w strukturze i sposobie funkcjonowania jego centralnego układu nerwowego. Wśród zguibnych a filogenetycznie uwarunkowanych nawyków człowieka wymienia on przede wszystkim: 1. nieumiejętność rezygnacji z celów doraźnych na rzecz celów dalekosiężnych; 2. tendencję do robienia wszystkiego „co wykonalne” bez względu na ewentualne tego konsekwencje i 3. brak wrodzonych, a – znów! – ewolucyjnie uwarunkowanych predyspozycji do śledzenia i modelowania procesów dokonujących się nieliniowo, zgodnie z przebiegiem funkcji wykładniczych. Te trzy zjawiska, nakładając się na siebie w miarę rozwoju ludzkości, powodować mają jakoby nadwerężanie, a wreszcie stopniowe zrywanie sieci dopasowania (uzależnienia!) człowieka do jego naturalnego środowiska, co w finale nieuchron-

nie ma doprowadzić do postawienia dalszej egzystencji rodzaju ludzkiego pod ogromnym znakiem zapytania.

*Jeśli jako ludzkość chcielibyśmy przeżyć w obiektywnie istniejącym świecie – stwierdza Dittfurth – jego struktury i prawa musiałyby znaleźć odzwierciedlenie w subiektywnej rzeczywistości naszych myśli, w rzeczywistości naszego przeżywania. To truizm. Czy jednak do końca? Bo przecież... Centralą naszej percepcji jest mózg – organ, który powstał w toku ewolucji trwającej miliardy lat. Ewolucja nie dążyła zaś wcale do tego, by za pomocą mózgu umożliwić wyposażonym w niego organizmom obiektywne poznanie świata. W miarę swego postępu zadowalała się ona wyłącznie zwiększaniem szans przeżycia każdego kolejnego swego ogniwa. W tym sensie mózg wcale nie jest instrumentem poznawczym, lecz... wyłącznie narzędziem zwiększającym prawdopodobieństwo przetrwania. Obraz, który on daje, jest ledwie wąskim wycinkiem tego, co obiektywnie istnieje. Jeszcze precyzyjniej – jest on rusztowaniem, szkieletem tego wycinka. Użycie mózgu do poznania świata w zakresie przekraczającym elementarne przeżycie jest więc zastosowaniem niezgodnym z jego rzeczywistym przeznaczeniem! (Dittfurth: *Zweckentfremdung*). Mówi on: *Pragnąc poznać rzeczywistość za pomocą mózgu to tak jakby konstrukcję elektronicznego zegarka chcieć zgłębić za pomocą pneumatycznego młota albo kilofoa*. Wynika z tego, że nasze możliwości poznawcze (tym bardziej możliwości udanej ingerencji w dookołą rzeczywistość) są nad wyraz ograniczone – są one ściśle skrojone według ewolucyjnie przyporządkowanego nam szablonu. Jego przekroczenie – choć możliwe – w bardzo krótkim czasie prowadzić musi do naruszenia podstaw egzystencji danego gatunku. Do zerwania oczek w misternej sieci ewolucyjnego, wypracowanego w ciągu milionów lat dopasowania. Do powstania tak wielkich zmian w zewnętrznym otoczeniu, iż powtórna adaptacja do nowo zaistniałych warunków w krótkim*

wieczu jedną i tą samą wizją: intuicyjnym, pozadyskursywnym przeczućmi finału, któremu Dittfurth poświęca omawianą tu książkę. Warto chyba też zauważyć, iż uznając gatunek *Homo sapiens* za błąd i nieudany eksperyment ewolucji, Dittfurth podejmuje wątek wielokrotnie pojawiający się w myśli teologicznej – wątek bardzo polemiczny, stanowiący zwykle pożywkę dla rozmaitych herezji. Por. np. A. Fiat, *Rozmowy z Czesławem Miłoszem*, Kraków 1981, s. 76 n.

² A. Koestler, *Der Mensch – Irrläufer der Evolution?*, München 1978.

³ Podobnego zdania jest Elio Canetti. On jednak symptomów świadczących o „szaleństwie” ludzkości dopatruje się przede wszystkim w etologii struktur władzy absolutystycznej i władzy scentralizowanej. Por. E. Canetti, *Masse und Macht* (Tłum i wstęp), w szczególności rozdziały *Aspekte der Macht i Herrschaft und Paranoia*, gdzie fragmenty mówiące o władzy bizantyjskiej i o klinicznym przypadku szaleństwa (tzw. *casus Schrebera*) sąsiadują z sobą wcale nieprzypadkowo.

⁴ Dittfurth uznaje to za zadziwiającą zbieżność z przekazem biblijnym, zgodnie z którym złamanie zakazu Boskiego i zerwanie owocu z drzewa poznania staje się ludzką prawiną oraz przyczyną wygnania człowieka z raju.

okresie staje się niemożliwa. To zaś oznacza – ni mniej, ni więcej – wejście w ślepy zaułek rozwoju: gatunkową śmierć spowodowaną brakiem przystosowania. Dittfurth uważa, iż człowiek już dawno przekroczył granice możliwości, które zostały weń ewolucyjnie wpisane. Jego zdaniem jesteśmy jak dziecko, które znalazło sprawny niewypał, trzyma go w ręce i właśnie wyciągnęło zawleczkę. Obecny okres – to ten ułamek sekundy, który musi minąć między jej usunięciem, a nieuchronnie następującą potem detonacją. *W sercu instynktów z epoki kamienia, w dłoniach bomba atomowa* – te słowa wypowiedzieć miał kiedyś Konrad Lorenz. Dla Dittfurtha jest to coś więcej niż li tylko ładnie brzmiąca fraza. Bo – jak stwierdza – zręby ludzkiej racjonalności (tej samej racjonalności, którą my posługujemy się do dziś!) ukształtowały się już w plejstocenie, w epoce kamiennej. A nie było wtedy jeszcze przecież procesów gospodarczych narastających w postępie geometrycznym, ergo – pozostały one już na zawsze poza granicami naszej percepcji, poza granicami naszego filogenetycznie uwarunkowanego (czytaj: ograniczonego) pola widzenia. Od tego czasu człowiek, nie potrafiąc ani myśleć ich kategoriami, ani przewidywać wszystkich wynikających z nich konsekwencji, sam zainicjował szereg procesów o charakterystykach nieliniowych: przestał krzesać ogień w jaskini, w kącie odstawił dziurę zakończony kamiennym ostrzem i przez kolejne tysiąclecia rozwijał coraz bardziej skomplikowaną technikę, której ukoronowaniem jest współczesna mikroelektronika. Myliłby się jednak ten, kto sądziłby, iż wszystko to choć o krztę rozszerzyło jego plejstocенską racjonalność. Przeciwnie! Proces cywilizacyjnego rozwoju z jednej strony spotęgował tylko konsekwencje mogące wynikać z jej ograniczoności; z drugiej zaś – pchając rozwój ślepo i **BEZREFLEKSYJNIE** do przodu, de facto jeszcze bardziej ją zawęził. Stąd współczesną wersję jej plejstocенskiej poprzedniczki Dittfurth określa mianem *wąskiej racjonalności*.

Czymże jest owa *wąska racjonalność*?

Jest to racjonalność, która niegdyś – wtedy, gdy świat kończył się jeszcze dokładnie na linii horyzontu – była w pełni racjonalna, jednak dziś, w kilka tysięcy lat potem, racjonalna już nie jest. Jest to racjonalność, która dzięki zadziwiającej zdolności ustawicznej reprodukcji samej siebie przetrwała aż do chwili obecnej i dziś funkcjonując w całkiem zmienionych warunkach zapędziła nas w ślepy zaułek rozwoju. Mówiąc jeszcze inaczej, *wąska racjonalność* to taka odmiana racjonalności, która najpierw dzieli rzeczywistość na rozmaite sztucznie do życia powołane „systemy”, a następnie powoduje, iż każdy z nich kryteriów rządzących jego dalszym rozwojem szuka **TYLKO** wewnątrz siebie samego, tracąc z pola widzenia wszelkie inne zewnętrzne w stosunku do niego

punkty odniesienia. Tak, to właśnie jej – *wąskiej racjonalności* – zawdzięczamy, iż rzeczywistość nasza rozpadła się na szereg zamkniętych w sobie monad ewoluujących bez jakiegokolwiek horyzontalnego kontaktu z własnym zewnętrzem – bez kontaktu z pozostałymi monadami. A każda z nich, stając się w miarę swego rozwoju zamkniętym w sobie systemem, wytwarzała własną, niepowtarzalną, „wewnętrzną” dynamikę (Ditfurth: *Eigendynamik*) oraz takąż samą – a urągającą w rzeczy samej temu terminowi – wewnętrzną, lokalną „logikę”... Tyle teoria; praktycznie – mechanizm funkcjonowania tego rodzaju „racjonalności” najłatwiej prześledzić na przykładzie współczesnej polityki zbrojeniowej oraz rozważając wpływ, jaki zmasowane i bezrefleksyjne gospodarowanie wywiera na nasze środowisko naturalne. Obie te sfery Ditfurth uznaje za najdoskonalszy probierz szaleństwa, w które – w trakcie swego *wąskoracjonalnego* wspinania się ku gwiazdom – krok za krokiem popadała ludzkość.

Asymetria strachu i eksternalizacja kosztów

Twierdzi on, iż obecna sytuacja w obu tych dziedzinach do złudzenia przypomina okres przed 1914 r., gdy wbrew woli decydentów pewne procesy społeczno-polityczne zaczęły się usamodzielniać i wymykać świadomej kontroli. Tendencja ta – choć właściwa dla rozwoju ludzkości od bardzo dawna – wyraźnie zaczęła się zarysowywać, odkąd techniczna wykonalność (*feasibility*)⁸ przerodziła się w PODSTAWOWE kryterium wyboru, wypierając „szerszą racjonalność” pewnie osadzoną na etycznym fundamencie. Odtąd zainicjowana została bezprecedensowa ekspansja wertykalna ludzkości dosłownie w każdej dziedzinie: coraz szybsza pogoń do przodu odrywająca się kosztem wszelkich powiązań „idących wszecz” – właśnie tych, które decydują o organiczności oraz względnym zrównoważeniu rozwoju. W jej wyniku pytanie co? i dlaczego? zastąpione zostało dużo łatwiejszym (i bardziej prymitywnym!) pytaniem o ile więcej? a synonimem rozwoju stał się WZROST. Potrzeba przestała być matką wynalazku; odtąd to raczej wynalazek stał się matką potrzeby. Tu Ditfurth na pewno się nie myli: choć nie ograniczając się tylko do niej, najbardziej monstrualne – i potencjalnie najbardziej zgubne kształty – tendencja ta przybrała w dziedzinie zbrojeń.

Przypomnijmy: za jedną z podstawowych przyczyn przyszłej zagłady ludzkości uznaje on *filogenetycznie uwarunkowaną skłonność gatunku ludzkiego do czynienia tego wszystkiego, co jest technicznie wykonalne, kosztem zaniedbywania tego, co mogłoby służyć*

⁸ Por. E. Fromm, *Humanistic Planning*, w: *The Crisis of Psychoanalysis*, 1970.

dalekosiężnym celom człowieka". I tu znajduje to swoje pełne potwierdzenie. Bo jak wynika z cytowanych przez Ditfurtha studiów pióra J. Garrisona oraz P. Shivpuri¹⁰, większość zasadniczych udoskonaleń we współczesnych systemach raketowych najpierw powstała w naukowych laboratoriach i... dopiero później wojskowe sztaby musiały znajdować dla nich zastosowanie! Wbrew temu, co się powszechnie przyjmuje, siłą napędową rozwoju współczesnej techniki zbrojeniowej nie jest wcale establishment wojskowy, lecz... specyfika technologicznej ewolucji (jej „wewnętrzna logika” – tak naprawdę już całkiem alogiczna!) i rządzące nią prawa konkurencji¹¹. Zwykle najpierw istnieje nowa broń i dopiero potem znajduje się dla niej strategiczne usprawiedliwienie! A wróćcie – broń ta służy już *żywo*tnym (sic!) *interesom* i jest *nieodzowna*...

A o usprawiedliwienie wcale nietrudno. W tym miejscu Ditfurth znów powraca do biologicznych uwarunkowań ewolucji i stwierdza: *...wszak jedynym prawdziwym strachem jest tylko ten strach, który ja sam przeżywam*. W przeciwieństwie do niego strach, który inni odczuwają na nasz widok, jest dla mnie bardzo błady i niekonkretny. Było tak, gdy ludzie walczyli na maczugi, identycznie jest dziś, gdy do języka codziennego weszły takie słowa, jak *overkill* i *Megatod* – w epoce wojny na przyciski, guziki i sensory. Zjawisko to nazywa asymetrią strachu: asymetrią, która zakorzeniona jest w najgłębszych i zarazem najstarszych warstwach ludzkiej psyche, i która – jak on sądzi – jest przez to nieusuwalna. Niegdyś była ona cenną zdobyczą, jednym z najskuteczniejszych narzędzi przetrwania. Dzisiaj asymetria ta – usuwając grunt spod stóp wszelkim parytetom sił – stać się może przyczyną nuklearnego Holocaustu, przyczyną nuklearnej wszechzagłady. Strachu nie można bowiem policzyć. I myślą się ci (w tym także i rozbrojeniowi eksperci!), którzy twierdzą, że równowagę atomowego zagrożenia da się wyrazić jakąś **OBIEKTYWNA**, możliwą do określenia arytmetycznie liczbą nuklearnych głowic. Złe są tu już same założenia – szukanie liczbowej równowagi tam, gdzie do czynienia mamy z **SUBIEKTYWNYM**, psychologicznie uwarunkowanym odstraszeniem; założenia obciążone „ilościowo” zorientowanym grzechem pierworodnym kartezjanizmu. Dlatego też trzeba by je zmienić... Trzeba by... na to jednak – zdaniem Ditfurtha – czasu już nam nie wystarczy. Taki właśnie jest związek między „śnieżną zimą” roku 1596, gdy powstawała „Rozprawa o metodzie” hrabiego Descartesa, a wyścigiem zbrojeń w wieku XX¹².

Przyjrzyjmy się dalszemu rozumowaniu Ditfurtha: asymetria strachu rozkręca spiralę zbrojeń (bo obecny poziom odstraszenia nigdy nie wydaje się wystarczająco bezpieczny i wiarygodny...), wyścig zbrojeń natomiast... coraz bardziej podważa zasadność

idei, która legła u podstaw samej strategii odstraszenia (mowa tu o **SILNYM** przeświadczeniu o tym, iż: 1. każda ze stron uczestniczących w „nuklearnej grze” dysponuje wystarczającym potencjałem, by zniszczyć przeciwnika i że 2. w przypadku konieczności jest ona **GOTOWA** potencjału tego użyć, nawet gdyby miało to spowodować natychmiastowy rewanż wroga i – w ciągu dalszym – jej własną zagładę). Mianowicie w miarę doskonalenia się środków nuklearnego rażenia coraz bardziej wątpliwe staje się, czy w przypadku **OGRANICZONEGO** konfliktu druga strona byłaby rzeczywiście skłonna użyć swego atomowego potencjału, ryzykując przez to eskalację działań wojennych i – najprawdopodobniej – własne zniszczenie; wątpliwość ta stanowić zaś może (Ditfurth: *musi!*) zachętę do „próbowania szczęścia” i wszczynania konfliktów... Jako pierwsze niebezpieczeństwo to i wynikające z niego konsekwencje wskazało duchowieństwo – nie politycy ani generałowie¹³; a sytuację jeszcze bardziej komplikuje fakt, iż w wyniku *stałego rozwoju techniki broni stały się dziś tak skomplikowane, że wkrótce znajdziemy się w sytuacji, gdy odpowiedź na hipotetyczny atak będzie tak złożona, a czas na reakcję tak krótki, że trzeba będzie zdać się na automatyczne maszyny. Decyzja zapoczątkowania nuklearnego zniszczenia życia na Ziemi wymyka się [zatem] z rąk mężów stanu i przechodzi w ręce niższych oficerów, ci zaś polegają muszą na sprawności komputerów i wiedzy techników-programistów*¹⁴.

Kwestia „usamodzielniających się” i coraz mniej stabilnych zbrojeń stanowi dla Ditfurtha tylko jedno z ostrzy w nożycach *wąskiej racjonalności*. Drugim z nich ma być rabunkowy, bezrefleksyjny i „wąskoracjonalny” sposób współczesnego gospodarowania. Zagłada ludzkości (Ditfurth: *nieuchronna i nieodwracalna*) ma być skutkiem nagłego zwania się obu tych ostrzy.

W gospodarowaniu bowiem przejawem *wąskiej racjonalności* jest tzw. eksternalizacja kosztów rozwoju, czyli przenoszenie faktycznie powstających w procesie produkcji kosztów na zbiorowość ludzką, środowisko naturalne i kraje dostarczające tanich surowców – zaznaczmy: przy milczącym założeniu, iż w rzeczywistości

¹³ W etyce i biologii za taki długofalowy cel uznaje się przetrwanie gatunku *Homo sapiens*.

¹⁴ J. Garrison, P. Schivpuri, *Die russische Bedrohung. Mythos oder Realität*, München 1985.

¹⁵ Badania Garrisona i Shivpuri dotyczą krajów NATO o gospodarkach rynkowych. Można przypuszczać, iż w krajach paktu warszawskiego sytuacja pod tym względem wygląda odmiennie.

¹⁶ Por. *The Turning Point* (wywiad z F. Caprą), w: „Forum”, nr 20/84, s. 2-4.

¹⁷ Deklaracja Konferencji Katolickich Biskupów Niemieckich *Gerechtigkeit schafft Frieden* z 27 kwietnia 1983 r.

¹⁸ B. Dixon, *Nie igra się z nauką*, PIW 1984, s. 136.

kosztów tych w ogóle nie ma! Ditfurth: *Ten, kto część kosztów produkcji zrzuca z siebie w ten sposób, że przenosi je na coś lub na kogoś innego, zgodnie z zaakceptowanymi powszechnie kryteriami postępuje w pełni „racjonalnie”. Lecz to, że jeden system jest logiczny i spójny wewnętrznie, nie oznacza jeszcze, iż jest on spójny i logiczny ze względu na nad-system, którego jest ledwie częścią składową; toteż racjonalność takiego postępowania jest bardzo krótkowzroczna i okazuje się obosieczną bronią: Ten kto tak czyni, jest bowiem także częścią większej zbiorowości – i musi pić wodę, którą najpierw bezkarnie zanieczyścił, musi oddychać zatrutym przez siebie powietrzem... Lecz – [i powtarza się to znowu, Ditfurth zaś twierdzi, iż jest to filogenetycznie i biologicznie uwarunkowane – R. W.] – gotowość unikania przyszłych zagrożeń kosztem rezygnacji z doraźnych korzyści jest u ludzi silnie niedorozwinięta.*

W rezultacie to, co z pozoru mogłoby uchodzić za gospodarczy rozwój ze zgromadzonych uprzednio odsetków, w istocie swej jest ekspansją finansową z założycielskiego kapitału (tu: ludzkie zdrowie, środowisko naturalne, zasoby etc.). To fakt, iż taka strategia ekonomicznego wzrostu była przyczyną ogromnych sukcesów w uprzemysłowieniu i w technologicznym rozwoju w ciągu ostatnich 2–3 dekad. Dziś jednak (Ditfurth) *stać się ona może jedną z dwóch podstawowych przyczyn totalnego cywilizacyjnego załamania i w krótkim okresie doprowadzi do zaniku gatunku Homo sapiens.*

Na zagrożenie to człowiek pozostaje jednak ślepy, dosłownie! – on zagrożenia tego w jego prawdziwym wymiarze po prostu FIZYCZNIE nie dostrzega! Bo by potrafić mu przeciwdziałać, trzeba by myśleć i postrzegać nie LINIOWO – co wystarczało w plejstocenie, gdy kształtowały się zręby człowieczej „racjonalności” – lecz należałoby myśleć uwzględniając całą wieloczynnikową SIEĆ zależności. Ditfurth uważa natomiast, że człowiek tego nie potrafi, że nie pozwala mu na to jego gatunkowe, filogenetyczne wyposażenie. Że zbyt zastęgl on w swych archaicznych wzorach percepcji, by teraz mógł się tej nowej umiejętności nauczyć. W poglądzie tym nie jest wcale odosobniony, podziela go m.in. Jay W. Forrester z MIT-u, który stwierdza: *...umysł ludzki po prostu nie jest przygotowany do tego, by prawidłowo interpretować zachowanie się skomplikowanych systemów społecznych. Te należą bowiem do kategorii nieliniowych systemów sprzężeń zwrotnych z wieloma pętlami. Od początku ewolucji i aż do niedawnych czasów rozumienie tych systemów NIE BYŁO CZŁOWIEKOWI POTRZEBNE [podkr. R. W.]. Procesy ewolucyjne nie wyrobiły w nas zdolności umysłowych, pozwalających prawidłowo interpretować dynamiczne zachowanie systemów, których częścią jesteśmy...*

Mało tego; bo gdyby nawet odejście od powszechnej eksternalizacji kosztów próbować wprowadzać na zasadzie odgórnego przy-

musu i gdyby nawet założyć, iż można by je przymusić w państwach najbogatszych mogących pozwolić sobie na taki „luksus”, to i tak przedsięwzięcie to z góry skazane byłoby na niepowodzenie, ponieważ kraje najbiedniejsze – te, których najwięcej – nie byłyby w stanie ponieść kosztów takiego kroku, dla nich reforma taka stałaby się równoznaczna ze zmasowanym ludobójstwem...

Zbrojeniowe szaleństwo i destrukcja środowiska naturalnego – będąc dwoma przejawami tej samej liniowej, *wąskiej racjonalności* – spletają się na powrót w jedno w Dittfurthowskim scenariuszu dnia ostatniego: ekologiczna katastrofa jest dlań zapalnikiem, który najpierw zainicjuje globalny konflikt o coraz rzadsze i coraz droższe zasoby, ten zaś miałby się zakończyć totalną, nuklearną hekatombą...

Pozwólcie nam zasadzić...

Tu nasunąć się jednak muszą pewne wątpliwości i trzeba zapytać: Czy rzeczywiście?

Zarzuty – jak sądzę – można by mnożyć: ograniczyć się tylko do tych najbardziej podstawowych. Już stwierdzenie, iż ewolucyjnie jesteśmy przystosowani wyłącznie do postrzegania liniowego, wydaje mi się bardzo dyskusyjne. Wyniki wielu badań sugerują coś wręcz odwrotnego. To właśnie myślenie linearne zdaje się produktem wtórnym, odejściem od naturalnego, ewolucyjnego wyposażenia ludzkości. Starczy sięgnąć do danych dostarczanych przez etnologię i etnografię, w szczególności zaś do studiów nad szamanizmem z wczesnych stadiów historycznego rozwoju. Nawet po dziś dzień linearność stanowi cnotę myślenia wyłącznie z zachodnim kręgu kulturowym, w innych regionach natomiast – tych tzw. zacofanych – nadal przeważa myślenie całą powierzchnią, obrazem, myślenie poza schematem przyczynowo-skutkowym. W Europie linearność zyskała pewny grunt pod nogami dopiero od czasów kartezjańskiego przewrotu, toteż utożsamienie jej z jedyną formą percepcji i myślenia jest – jak mi się wydaje – podejściem zbyt europocentrycznym i nadbyt wąskim.

Można także odnieść wrażenie, że Dittfurth nie docenia znaczenia umiejętności uczenia się przez człowieka – jego plastyczności i zdolności do reagowania na przemiany zachodzące dookoła. Że zanadto fetyszyzuje on wagę „twardych”, „zastygłych” i mało podatnych na zmiany uwarunkowań filogenetycznych, że nie dostrzega tego wszystkiego, co stanowi *ISTOTĘ CZŁOWIECZENSTWA*, a co zadecydowało o tym, iż ludzkość – mimo wszystko, mimo tylu przeciwności – mogła przetrwać aż do chwili obecnej, aż do teraz. Całkowitym milczeniem pomija on także to, jakie konsekw-

wencje dla opisywanych przez niego procesów mogłoby mieć ewentualne istnienie tzw. pola morfogenetycznego. To fakt, iż pole to jest na razie tworem wielce hipotetycznym, lecz – w opinii wielu – teoria rezonansu morficznego R. Sheldrake'a wydaje się rozwiązaniem wielce prawdopodobnym; przypomnijmy – stwierdza ona m.in., iż nowe wzorce zachowań (percepcji?), nowatorskie rozwiązania społeczne (czyli to, czego konieczność, w przypadku gdyby ludzkość chciała przetrwać, podkreśla Ditfurth) po pierwszej utajonej fazie swego istnienia, na drugim etapie – właśnie dzięki istnieniu i działaniu tegoż pola – znajdują „gatunkową” akceptację w sposób skokowy i kaskadowy, przeradzając się szybko w ogólnie obowiązujący kanon.

Bo przy głębszym zastanowieniu już dziś można dostrzec zarysy fundamentu innej przyszłości; liczne elementy tego, co nazwać można *społeczeństwem trzeciej fali* (Alvin Toffler), czy *cywilizacją nowej przejrzystości* (Hans Mohr) w szybkim tempie rozechodzą się we współczesnym społecznym organizmie wszystkimi **DOŚPIYNYMI** im porami. I w tym sensie nasza teraźniejszość jest już teraz brzozienna przyszłością, a socjodinozaurom – społecznym reliktom i ich kruszącą galopującą sklerozą megainstytucjom nie pozostaje nic innego jak albo wyciągnąć wnioski z zarysowujących się na horyzoncie przemian, albo po prostu w strusiim odruchu schować głowę w piasek¹⁵.

Jednej kwestii natomiast Ditfurth nie wyjaśnia do końca. Czy wielopłaszczyznowy kryzys przeżywany obecnie przez ludzkość jest dlań li tylko i wyłącznie kryzysem wynikającym z braku zgodności między szybkościami „techniczną” i „biologiczną”? Czy przy większej korelacji obu tych wielkości rozwój mógłby przybrać bardziej harmonijną postać? Wreszcie – czy aparat percepcji człowieka mógłby wtedy w większym stopniu niż dotąd przystosować się do zachodzących wokół przemian? Bo jeśli tak – to, o czym pisze, byłoby niczym innym jak jeszcze jedną wersją *szoku przyszłości* przewidywanego już przed laty przez Tofflera¹⁶. A ten nie ograniczył się przecież tylko do opisu, podał także recepty, konkretne zalecenia, jak z szokiem tym można próbować sobie radzić: jak go unikać, rozkładać w czasie, rozładowywać. Dlaczego by ich teraz nie zastosować w praktyce?

Bo jeśli miałoby to być tylko owo niedopasowanie szybkości i jeżeli hipoteza pola morfogenetycznego miałaby w przyszłości znaleźć swe jednoznaczne potwierdzenie – pesymizm prognozy Ditfurtha musielibyśmy uznać za znacznie przesadzony. Nie wszystko – wbrew temu, co pisze – byłoby wtedy stracone, wciąż mielibyśmy jeszcze szansę, przynajmniej jej cień. A gdyby nawet?... To, co jest prawdą na poziomie jednostki, jest również prawdą na poziomie gatunku, na poziomie ewolucyjnym. Za Scho-

penhauerem powtórzyć można więc: wszak śmierć jest tylko śmiercią, śmierć nie jest unicestwieniem... I dlatego tytułowe sadzenie drzewek nawiązujące do słów Luthra – mającego niegdyś ponoć powiedzieć, iż nawet gdyby wiedział, że nazajutrz ma nastąpić koniec świata, on jeszcze dzień przedtem, niechlomnie, sadziłby owocowe drzewka – tu można rozumieć co najmniej dwojako: jako jeszcze jeden krok czyniony na rzecz odwrócenia grożącej nam zagłady lub jako działanie podejmowane już dziś z myślą o niewyobrażalnie dalekiej przyszłości, z myślą o „tych, którzy przyjdą po nas”.

Nieależnie od tego, która z tych możliwości okaże się bliższa prawdy, za każdym razem jest to bardzo piękna, pożyteczna rzecz – sadzenie drzewek. Pozwólcie więc nam sadzić drzewka owocowe, wiele różnych drzewek! A jeśli nie pozwolicie, my i tak będziemy je sadzić. Czyż nie?

Roman Warszawski

¹⁷ Znamienne jest to, iż nawet ZSRR, gdzie np. takie pojęcie, jak „ochrona środowiska naturalnego” dotąd praktycznie nie istniało, dają się zaobserwować pod tym względem dość istotne zmiany. Powody tego są co prawda dość prozaiczne – zanieczyszczenie środowiska przybrało tam bowiem tak katastrofalne rozmiary, że postawiło ono pod znakiem zapytania... możliwość dalszego zwiększania produkcji przemysłowej! M.in. w początkach 1986 r. protesty rosyjskich pisarzy i naukowców skłoniły tamtejsze władze do porzucenia pomysłu, by – w celu nawodnienia pustynnego południa – odwrócić bieg kilku największych syberyjskich rzek, co – jak można przypuszczać – musiałoby doprowadzić do zakłóceń w ekosystemie o nie znanej dotąd skali.

¹⁸ A. Toffler, *Szok przyszłości*, PIW 1976.



Ostatni film Tarkowskiego

W „Ofierze” Andrieja Tarkowskiego jest coś więcej, niż wynikałoby z egzegezy samego filmu. Coś pozaartystycznego. Kolejne partie filmu nie tyle sumują się w całość, ile raczej unieważniają się – kasują to, co było i otwierają się ku temu, co będzie. Większa część „Ofiary” rozgrywa się w półmroku białej nocy, w oczekiwaniu na światło. Widz ma do pokonania – wraz z bohaterem filmu – długą drogę. Musi przebrnąć przez koszmar tej nocy. Cel znajduje się poza możliwościami bohatera, poza obrębem fabuły – poza ramami filmu. Oglądając go wchodzimy jakby w głąb długiego tunelu; to, ku czemu prowadzi, mieści się już poza nim. Ma się wrażenie, że ten film sam siebie kasuje i unicestwia wraz z bohaterem. Kojący obraz końca „Ofiary” widziany jest już innymi oczami – dziecka, syna Aleksandra, jest okupiony szaleństwem ojca. Prostota tego finału wydaje się wynikiem bolesnego procesu samooczyszczenia, którego świadectwem jest cały film. W procesie tym widz musi uczestniczyć kosztem dużego (może zbyt dużego?) wysiłku, który jednak rekompensują ostatnie obrazy.

Finał poprzedzony jest sceną pożaru. Płonie dom Aleksandra przez niego samego podpalony. Jest w tej scenie obecna i pasja samounicestwienia, i radość, jaką sprawia pozbycie się za jednym zamachem całego życiowego balastu, niepotrzebnych rzeczy, idei, wspomnień. Ten efektowny gest samooczyszczenia kończy się jednak żałością: karetka odwozi Aleksandra do szpitala. Z punktu widzenia rodziny Aleksandra to, co się stało, jest oznaką jego szaleństwa. Widz jednak zostaje od początku wprowadzony w szaloną logikę Aleksandra. Wie coś, czego inni nie wiedzą. Spalenie domu było ofiarą konieczną – o tej konieczności ma przekonać cały film. Dom płonie jako stos ofiarny, przyglądając mu się mam wrażenie, że znajduję się poza fikcją filmową i stoję przy tym wielkim ognisku obok bohatera filmu (Erland Josephson), a i sam reżyser, niewidoczny na obrazie, jest gdzieś blisko. Coś się na naszych oczach unicestwia i coś się otwiera, toteż narzuca się, aby określić „Ofiarę” jako akt. W podobny sposób można określić poprzednie filmy Tarkowskiego. „Rubłów” przedstawiał genezę aktu twórczego. „Zwierciadło” było aktem pamięci. Był to akt miłości własnej a zarazem miłości do matki. W tym właśnie filmie dokonała się emancypacja reżysera. W „Rubłowie” rosyjski reżyser określił się wobec historii, w „Zwierciadle” przeciwstawił jej biografię artysty – swoje własne życie. W następnych filmach wyzwolone „ja” Tarkowskiego szuka czegoś, czemu mogłoby się poświęcić, w czym mogłoby się – mówiąc językiem moderny – zatracić. „Ofiara” – zrealizowana na emigracji – to akt wiary,

filmowy odpowiednik modlitwy. Jej efektem jest wprowadzić szaleństwo Aleksandra, ale szaleniec wiedział, co robi. Dzięki jego modlitwie i jego ofierze świat został uratowany od zagłady. Ten moral – bo „Ofiara” jest bajką z morałem – prowadzi do wniosku filozoficznego, który wynika z całej twórczości Tarkowskiego: rzeczywistość ma charakter duchowy, jest ideą.

Na Zachodzie traktowano czasem Tarkowskiego jak rosyjskiego „starca”, od którego oczekiwano „słowa”. Ten sposób odbioru jego filmów zdarza się i u nas. Można jednak widzieć w tym reżyserze nie tylko proroka, który głosił święte prawdy ku ogólnemu nawróceniu, lecz intelektualistę rozpaczliwie poszukującego Boga; filmowca, który zapragnął być poetą jak jego ojciec; człowieka wychowanego w zeświecczonej kulturze, który zapragnął zrzucić ten bagaż; wreszcie Rosjanina, który chciał przemówić do świata własnym głosem, we własnym imieniu. Każde z tych pragnień kryje w sobie dramatyczny paradoks.

Jego ostatni film jest aktem afirmacji życia, podobnym do tego, jaki wykonuje człowiek, gdy się modli, aktem nieomal dzieciinnym. A przecież film nie jest przeznaczony dla dzieci. Zrobił go koneser i intelektualista, podobny w gruncie rzeczy do swego bohatera, pragnący jak on przeobóstwienia swego życia, ale dostrzegający na tej drodze przeszkody niemal nie do pokonania – trudno uzyskać dziś taką wiarę, jaką mieli ludzie dawnych wieków. Oglądając album ikon Aleksander mówi: To już stracone! Jednak bieg wydarzeń filmowych ma temu zwątpieniu zaprzeczyć, pokazać, że droga ku wierze jest prosta i otwiera się przed człowiekiem nagle. Jak trwoga, to do Boga! Tarkowski nawraca swego bohatera. Ale może nawraca także siebie? Aby tego dokonać, potrzebuje wydarzenia apokaliptycznego, lęku ostatecznego, końca świata. I koniec świata w filmie następuje. Jednak w miarę uświadamiania sobie rozmiarów kataklizmu bohaterowi wraca wiara, a wraz z nią smak życia, które ma utracić. Gdy dowiaduje się o kataklizmie, powie sam do siebie: Całe życie czekałem na ten moment.

„Ofiara” pod niejednym względem przypomina film Bergmana „Jak w zwierciadle” z 1962 r. Jego bohaterka, młoda mężatka, córka znanego pisarza (Harriett Andersson) pogrąża się w chorobę umysłową, żyje w dwóch różnych rzeczywistościach. Wyobcowana z rodziny czeka na przyście Boga. Spotkanie ma nastąpić w pustym pokoju letniskowego domu. Drzwi uchylają się, Boga jednak nie widać. Widzi go tylko chora, ale pod postacią pająka z przeraźliwą, kamienną twarzą. To nie był Bóg. Bergman prowadzi do konkluzji, że Bóg, jeśli jest, znajduje się w miłości, jaką żywią do chorej jej ojciec, mąż, brat. Bóg jest tą miłością, niczym innym. Taka odpowiedź pada w zakończeniu filmu; ale Karin już jej nie usłyszy, odlatuje helikopterem sanitarnym do szpitala.

W „Ofierze” mamy podobne miejsce akcji: dom letni nad wodą otoczony sosnowym zagajnikiem. Rodzina siedzi przy stole na dworze. Również tu jest scena wręczania prezentów, smutna i pełna goryczy. Podobny jest zasadniczy sens obu tych dramatów – i tu, i tam mamy do czynienia z próbą wymuszania na Bogu odpowiedzi. O ile jednak Bergman podziela punkt widzenia ludzi otaczających chorą, Tarkowski przyjmuje optykę „szalonego” Aleksandra i udowadnia rację jego szaleństwa. „Ofiarę” można odczytać jako świadomą polemikę z Bergmanem – i to z pozycji fideistycznych! Bergman wyraża w swoich filmach nigdy nie zaspokojoną potrzebę wiary, której odpowiada milczenie Boga. Wiara u Bergmana, jakkolwiek brzmi to paradoksalnie, zostaje przeciwstawiona miłości. Wierzyć oznacza u niego – ulegać złudzeniom. Tylko miłość jest czymś realnym, choć niemożliwym do uzyskania z własnej woli. Tarkowski natomiast ukazuje stan, w którym wiara staje się możliwa. U niego Bóg jest obecny – w zachwycie nad sztuką, w przeżyciu natury, w kontemplacji. Bergman prowadzi widza ku człowiekowi, jego sztuka ma charakter międzyludzki, rozumiejący, ziemski. Tarkowski prowadzi ku idei. Bergman obnaża złudzenia – Tarkowski ściga swój dziecinny zachwyt.

Fakt, że w pierwszym odruchu gotów byłbym odrzucić „Ofiarę”, wynikał z obawy, że jest to film bez adresata. Wyraża bowiem coś, co człowiek wierzący odrzuca spontanicznie i do czego kino nie jest mu potrzebne. Natomiast niewierzącego Tarkowski prowadzi zawiłą drogą do wniosku dziecinnie prostego. A jednak jego ostatni film jest przedsięwzięciem imponującym. Zrobienie go wymagało nie mniejszej odwagi, niż tego wymaga film polityczny. A może nawet większej? Polityka służy zawsze jednej ze stron: zbiera się razy od jednych, za to drudzy chwałą. Tarkowski ryzykował, że narazi się wszystkim. Stworzył film spirytualistyczny, który neguje przedział między wiarą w niewiarą. Nie jest on przeznaczony ani dla wierzących, ani dla niewierzących – reżyser zrobił go jakby dla samego siebie. Film ilustruje pewien etap na drodze duchowej autora, którego przebiegu możemy się jedynie domyślać. Była to, jak się zdaje, droga nie wolna od pychy, ale też imponująco ryzykowna, pełna poświęceń. Niebawem rzadko się zdarza, aby reżyser filmowy jak romantyczny poeta zwracał się swoim filmem wprost do Boga, kajał się, prosił o coś i bił się w piersi za swój grzech estetyzmu, za intelektualizm, a także za to, że nie potrafi już być dzieckiem. Można nie akceptować tego filmu, ale trudno zlekceważyć postawę, którą manifestuje, wierność samemu sobie i odwagę, z jaką ten reżyser rzucał się w największe głębie.

Religijność Tarkowskiego wydawała się czymś więcej niż światopoglądem. Wynikała z naturalnych impulsów i z potrzeby czło-

wieka wolnego, dumnego, który w pewnym momencie życia znalazł dla siebie szansę wiary i chciał nam o tym opowiedzieć. Pozostanie na emigracji nie było dla niego jedynie gestem politycznym, ale wielką duchową przygodą. To prawda, że Tarkowski powiedział „nie”, kiedy chciano go przymusowo ściągnąć do kraju po zrealizowaniu we Włoszech „Nostalgii”. Potem szykanowano go, nie dopuszczając do niego żony i syna. Jednak wywiady, jakich wiele udzielił na Zachodzie, miały charakter apolityczny, a w każdym razie nie dotyczyły polityki wprost. Świadczą one, że wyjechał z Rosji nie po to, by powiedzieć „nie” komuś lub czemuś, ale by móc powiedzieć swobodnie swoje „tak”. Jego twórczość, zarówno ta realizowana w Związku Radzieckim jak później we Włoszech i Szwecji, ma charakter afirmujący. Choć w ojczyźnie musiał borykać się z ogromnymi trudnościami ze strony władzy, a jego filmy poczynawszy od „Rublowa” były rozpowszechniane albo z opóźnieniem, albo w sposób sztucznie ograniczony, trzeba powiedzieć, że jego biografia artystyczna wydaje się udana. Siedem filmów w ciągu 23. lat – to może niezbyt wiele. Lecz udało się rzecz niebywała: Rosjanin przemówił do nas pełnym głosem jako Europejczyk. Pod tym względem twórczość Tarkowskiego jest kontynuacją idei, którą najdosadniej wyraził Dostojewski w „Młodziku” słowami Wiersiłowa: *...Rosjanin staje się najbardziej Rosjaninem wtedy właśnie, gdy staje się Europejczykiem...* I dalej: *Emigrowałem. Ale czy porzuciłem Rosję? Nie, służyłem jej nadal!... / Zabrałem ze sobą moją myśl i świadomość. Przywiozłem Europie mój rosyjski smutek.* Problem europejskości Rosjanina ma jednak także drugą stronę, ujawniającą się u Tarkowskiego w jego pierwszym emigracyjnym filmie – „Nostalgii”, ukazującej degradację duchową Zachodu. Jej bohater mógłby powtórzyć dumne słowa Wiersiłowa: *...byłem jedynym Europejczykiem w Europie.*

Myśląc o Tarkowskim wchodzi się nieuchronnie w utarte, dziewiętnastowieczne koleiny rosyjskiego (a może słowiańskiego?) myślenia o Zachodzie. Czy to myślenie odpowiada aktualnej sytuacji cywilizacyjnej, w której świat staje się w coraz większym stopniu *globalną wioską*, a samo pojęcie Zachodu oznacza już co innego niż sto lat temu? Centrum cywilizacyjne przesuwają się coraz wyraźniej z Paryża i Londynu w stronę Nowego Jorku. Na Wschodzie wyrasta nowe centrum – Japonia. Jaki sens miałaby dziś idea „przedmurza”, chroniącego Europę przed azjatycką nawałą (patrz „Rublow” i „Zwierciadło”), skoro ta nowa, cywilizacyjna nawała przychodzi do nas z Japonii via Stany? Tarkowski jako *piewca świata idącego ze Wschodu* może się wydać w tej sytuacji postacią anachroniczną. Co jednak pozostaje ujmujące – to jego patriotyzm. Idealizacja ojczyzny, pozbawiona nacjonalizmu, skojarzona ze światowością. Główna wartość jego filmów

nie zawiera się w misji światopoglądowej, którą łatwo byłoby sprowadzić do starych uroszczeń wyrosłych na kompleksie Rosji wobec Europy, lecz w nawrocie do rudymentów religijności tkwiących w każdym człowieku czy to na Wschodzie, czy na Zachodzie. Jako ideolog Tarkowski był postacią staroświecką, jako twórca religijny zaskakiwał nowoczesnym synkretyzmem, wyjściem poza ściśle odgraniczone obrządki, sięgnięciem ku najbardziej własnemu, wewnętrznemu doświadczeniu.

Ostatnie ujęcie „Ofiary” jest odpowiednikiem pierwszego (lub jednego z pierwszych) ujęć „Dziecka wojny”. Mały chłopiec postawił wiadra z wodą, leży pod drzewem i patrzy w niebo. W głąb krajobrazu odjeżdża na rowerze kobieta. Mały patrzy w niebo poprzez bezlistną koronę drzewa, które wygląda jak hieroglif. Kamera wykonuje powolną jazdą ku górze – przesuwają się kolejne kondygnacje nagich, nierozkwitłych jeszcze gałęzi. Te same elementy występowały w wizjach małego Iwana w debiutanckim filmie Tarkowskiego: i tam były drzewa, niebo, wiadra, woda. I taką samą jazdą wzwyż po drzewie zaczynał się tamten film. W ostatnim filmie Tarkowskiego to samo niegdyś instynktownie wyrażone doświadczenie duchowe zostaje doprowadzone do ostatecznych konsekwencji, obarczone erudycją, podane światu w wyspekulowanej formie, wykrzyczane jakby w przeczuciu katastrofy – świata, czy własnej? A przecież to, co stanowiło o fascynującym uroku pierwszego filmu Tarkowskiego, jest i w tym filmie obecne, choć dopiero w ostatnich minutach. Na czym polegało to doświadczenie? Skąd się brało? W „Dziecku wojny” uderzająca była umiejętność oddania dziecięcego odczucia natury i dziecięcego zmysłu zabawy, do której wystarczy samo spojrzenie. W tym sensie można powiedzieć, że Tarkowski w filmie „bawił się”. Pozostawał dzieckiem a zarazem demiurgiem, który może świat skazać na zagładę. W zabawie tej dokonywało się charakterystyczne zachwianie proporcji widzenia. Świat zmieniał skalę. Trawa pod nogami staje się tu lasem, kamień może być domem, przedmioty ustawione na stole tworzą miasto, drzewo ma kondygnacje, po których można się wspinać za pomocą wzroku. W ten właśnie sposób, poprzez zabawę, odbywa się akt symbolizacji. Zabawa dziecięca tłumaczy pewien rodzaj chwytów zastosowanych przez Tarkowskiego po raz pierwszy w „Dziecku wojny”, a potem obrastających nowymi znaczeniami w „Rublowie”, „Stalkerze”, „Zwierciadle”. Chodzi zwłaszcza o nagłą zmianę perspektywy, kiedy świat miniaturowych przedmiotów oglądamy jako świat rzeczywisty.

W „Ofierze” dom letni, w którym mieszka Aleksander z rodziną i wokół którego rozgrywa się akcja, zostaje porównany do zabawki. W pewnym momencie widzimy stojący na ziemi model

domu, który synek ofiarował w prezencie ojcu. Kiedy Erland Josephson pochyla się nad miniaturą, której oryginał widzimy w oddali, wygląda to tak jak na alegorycznych obrazach, gdy Bóg z nieba przygląda się ludzkim siedzibom. Prezent dziecka podsuwa Aleksandrowi szaloną, choć równocześnie logiczną myśl, że i on mógłby ofiarować swój dom Bogu w prezencie, w zamian za życie, które nagle zostało totalnie zagrożone. Aleksander spełnia swoją obietnicę – i otrzymuje życie. On, jego rodzina, cały świat. Taka jest fabuła „Ofiary”.

Jest to konstrukcja, którą da się wytłumaczyć w ramach jej samej, umieszczając ją na tle kultury europejskiej, odnosząc do dorobku i wypowiedzi reżysera. Brak natomiast bezpośredniego odniesienia do rzeczywistości, tak jak to było w „Zwierciadle” czy nawet w pseudofantastycznym „Stalkerze”. Gdy się jednak ogląda „Ofiarę” dziś, nieobecny przedtem punkt odniesienia tworzy się. Jest nim... śmierć reżysera, którą film wyciąga się antycypować. Występujący w filmie motyw końca świata może oznaczać ostateczny moment w życiu pojedynczego człowieka. Lęk przed końcem świata jest równoznaczny z lękiem przed tą chwilą. Nie wiemy, czy rzeczywiście w dniu urodzin Aleksandra wybuchł kataklizm, a jego modlitwa powstrzymała katastrofę i cofnęła czas? Czy też katastrofa była snem? Istotne jest tylko to, że Aleksander budzi się i odczuwa radość na widok świata, który istnieje. I pozostaje wierny zobowiązaniu, które podjął – być może – we śnie. Lecz jeśli nawet był to sen, przemiana, jaka w nim nastąpiła, jest realnym faktem. Czy świat się kończy, czy jakiś człowiek przeraził się bezowocności swego życia – wszystko jedno. Tarkowski musiał stworzyć „chwilę osobliwą”, wyodrębnić swego bohatera ze zwykłego czasu i otworzyć mu oczy na przemienioną rzeczywistość.

Sto dwa lata temu w manifestie symbolizmu Jean Moréas pisał, że w powieści symbolicznej głównym elementem mają być *halucynacje jednostki i wynikające stąd przekształcenia świata rzeczywistego* (cyt. za „Powieścią młodopolską” Michała Głowińskiego). Halucynacja – zgodnie z twierdzeniami symbolistów – miała prowadzić do odkrycia prawdziwego obrazu świata. Poznanie takie może nastąpić nie tylko we śnie czy w kontemplacji. Wierzone, że następuje także w naturalnym spojrzeniu dziecka i człowieka pierwotnego. Dzikie i dziecko widzą świat symbolicznie. Suzanne Langer powiada, że *dane zmysłowe są dla nich symbolami* – tajemniczymi, nieprzejrzyistymi znakami, dawanymi z zewnątrz i odnoszącymi się do czegoś co nieznane, niemniej jednak rzeczywiste. Jacek Woźniakowski w książce „Czy artyście wolno się żenić?” daje zwięzły przegląd romantycznych i modernistycznych definicji symbolu, przeciwstawiając go zarówno prostym znakom jak i alegoriom o określonym arbitralnie znaczeniu. Trudno byłoby zna-

leżę twórcę filmowego (może poza Bergmanem), który by głębiej przyswoił sobie pochodzącą z zeszłego stulecia (a u podstaw – platońską) teorię symbolu niż właśnie Tarkowski. Jego filmy przepełnione są także symbolami gotowymi, zaczerpniętymi z malarstwa, które reżyser cytuję. W „Ofierze” wiele znaczeń skupia w sobie pojawiający się przed czołówką obraz Leonarda „Adoracja Dzieciątka”. Postacie biorące udział w akcji zdają się mieć dalekie odpowiedniki w postaciach z obrazu Leonarda. Drzewo, które Aleksander sadzi nad brzegiem jeziora, jest drzewem z tamtego obrazu, pod którym siedzi Maria z Dzieciątkiem. To drzewo życia. Wszystko w tym filmie istnieje w sposób podwójny, jest echem jakiejś innej sytuacji. Te echa nakładają się na siebie w sposób czasem niejasny, jak w postaci służącej Marii, *islandzkiej czarownicy*, od której „wiele zależy”. Trawestując słowa Miriama Przesmyckiego o Maeterlincku, można by powiedzieć o bohaterze filmu Tarkowskiego, że *we wszystkim, co mówi, jest co innego niż mówi; we wszystkim, co robi, jest co innego niż robi; a gdy się modli, ma na myśli co innego niż modlitwę*. Treści prawdziwego symbolu nie da się w pełni wypowiedzieć. A Tarkowski był prawdziwym symbolistą. Pragnął, aby kino mogło pełnić funkcję, jaką niegdyś pełniła poezja, malarstwo – to znaczy uzmysławiać ideę. Było to zadanie karkołomne, z czego reżyser zdawał sobie sprawę i dał temu wyraz właśnie w „Ofierze”. Wspaniałe cytaty malarskie i muzyczne (otwierająca i zamykająca film aria Piotra z Pasji wg św. Mateusza „Zlituj się...”) powiększają tylko poczucie dystansu między sztuką współczesną a sztuką dawnych epok. *To już stracone* – mówi na początku filmu Aleksander. Jednak niezupełnie stracone – zdaje się przekonywać zakończenie „Ofiary”. Konkurencją dla Leonarda stają się obrazy natury. Dla symbolisty natura jest hieroglifem, którym pisze do nas Bóg – powiada w swojej książce Woźniakowski. W filmach Tarkowskiego natura bywa hieroglifem dosłownie. W „Stalkerze” deszcz tworzący smugi na wodzie pisze jak gdyby zdanie, nieczytelne, ale na swój sposób zrozumiałe. W ostatnim ujęciu „Ofiary” gałęzie drzewa tworzą już nie ornament, ale nieomal znak, symbol życia. W tym jednym ujęciu zgubne odcięcie człowieka od natury i od Boga zostaje przezwyciężone. Następuje moment jedności – ale dzieje się to tylko w spojrzeniu chłopca. Można by powiedzieć o nim słowami poety, że *on już się nie modli. On jest. Jest w pełni*. U Tarkowskiego z niebywałą siłą doszła do głosu tęsknota za pierwotną świadomością religijną, według której świat został stworzony dla mnie i przemawia do mnie dając mi znaki. Dzięki takiej świadomości każda rzecz może stać się symbolem. Każda czynność – modlitwą. Film był dla tego artysty sposobem powrotu do zagubionej w dzieciństwie pierwotnej wyobraźni symbolicznej. Na czas seansu Tarkowski zmie-

niał nas w artystów, w dzieci, w „jurodiwych“, którzy potrafią czytać Boskie znaki pozostawione w naturze.

Równocześnie jednak reżyser zdawał sobie sprawę, że w rzeczywistości nie można bezkarnie stać się „jurodiwym“. Zapytany na konferencji prasowej w Rzymie, na ile bliska jest mu postać Stalkera i czy sam poczuwa się do podobnej misji prowadzenia ludzi ku świętości, odpowiedział, że odstręcza go nieco fanatyzm tej postaci. W wywiadzie udzielonym Jerzemu Illgowi i Leonardowi Neugerowi („Res Publica“ 1/87) reżyser mówił o planowanej dalszej części „Stalkera“, w której nie zrozumiany i odrzucony przez ludzi przewodnik *zamienia się w faszystę*, na siłę prowadzi ludzi ku szczęściu. Jeśli ktokolwiek z uczestników wyprawy wydaje się reżyserowi bliski czy jemu podobny, to chyba tylko Pisarz, który bez pomocy Stalkera „zrozumiał wszystko“. On jeden zdaje sobie sprawę z marności swojej kondycji, a jednak nie zmienia się, jak Stalker, w policjanta Pana Boga.

Sporo cech reżysera ma Aleksander z „Ofiary“. W tym, co mówi o kryzysie cywilizacji, można znaleźć całe zdania z wywiadów Tarkowskiego. Jednak stosunek reżysera do tej postaci jest nie pozbawiony ironii. Intelktualizm Aleksandra, jego rozkoszowanie się ikoną i Leonardem, jego czarny japoński szlafrok i ezoteryczna muzyka buddyjska, której słucha z taśm, okazują nie niewarte jednej chwili kontemplacji przeżytej przez dziecko.

Tarkowski szuka takiego momentu, w którym nie byłoby sprzeczności między postawą wiary a kultem życia, między gotowością złożenia ofiary a odczuwaniem radości istnienia. Może dla tego zakochanego w rosyjskości artysty emigracja była ofiarą, próbą samoooczyszczenia, która miała mu pomóc w uzyskaniu kontaktu z ojczyzną idealną, z sobą dawnym?

Wszechświatowa katastrofa w „Ofierze“ ma dokładną datę – 20 czerwca 1985 r. Skądinąd wiemy, że była to data kręcenia zdjęć plenerowych na Gotlandii. Ale i bez tego drobnego znaku, pozostawionego w filmie jak odcisk palca, mielibyśmy prawo traktować „Ofiarę“ jako zapis przygody duchowej człowieka, który nazywał się Andriej Tarkowski.

Tadeusz Sobolewski

książki

„Nie kończące się życie“

Waldemar Żelazny

Pokój z zabawkami

S. W. „Czytelnik“, Warszawa 1986,
ss. 65

Przestrzeń poezji Waldemara Żelaznego jest tak napięta, tak pełna pasji, niepokoju i wszelkiego wieloznaczenia, że przywołuje na myśl pomnikowe spełnienia naszej poezji współczesnej. Można więc w „Pokoju z zabawkami“ rozpoznać i okrucieństwo wyobraźni Różewicza, i powagę pamięci Miłosza, i przewrotną mądrość Herbertowskiego Pana Cogito, i zrzeczność paradoksu Szymborskiej. A przecież wewnętrzne pulsowanie tej poezji, jej tajemne powiązania z moralną pępowiną naszego czasu są na wskroś oryginalne, nie powtarzają gotowych wzorów.

Ciężar egzystencji ważony przez Żelaznego w poszczególnych wierszach nie mieści się w konwencjonalnej formule poezji. Od pierwszego utworu jego wiersze pękają w szwach znaczeń, rozsada je nadmiar energii skupionej w aluzjach, skojarzeniach, odniesieniach kulturowych, historycznych, biologicznych, żywioł życia wlewający się w żywioł mowy prowokuje nieustającą powódź. Obrazy

pędzą jeden za drugim, nawarstwiają się, piętrzą i rozpadają ze słyszalnym niemal hukiem na kolejne gorące wizje, zapelniając coraz szczerzej poetycką czasoprzestrzeń, żyjąc w niej jakby niezależnie od sprawcy – języka, według tego właśnie programu: *trzeba z uporem żyć, po prostu – żyć. Nie wolno zastanawiać się nad ułożeniem języka*. To pierwsze i zasadnicze doznanie podczas lektury tej poezji: poczucie pędu, gonitwy obrazów, która odzwierciedla gonitwę myśli, gonitwę czasów będącą podstawą filozoficznej pogoni Żelaznego za sensem istnienia. Rygor intelektualny podsuwa co prawda poecie rygor dystansu: *Nie przyszedłem tu krzyczeć, ani zwijać się z bólu, chcę tylko popatrzeć*. Ale jest to tylko kokieteryjny zwód, retoryczny kamuflaż. Temperament podmiotu lirycznego odwraca w kolejnych utworach wstępne ustalenia: presja emocji niweluje wszelkie dystanse, wyzwala nieumkniętą bezpośredniość przesłania: *Jesteś rybą, wyrzuconą na piaszczysty brzeg, / Ży. Masz mało czasu. Żeby przetrwać / – musisz się szybko przeistoczyć. / W plaża, gada – w cokolwiek. / Ciesz się każdą chwilą życia*. („Intymność“). Motyw wędrówki przez czas natury, historii, pamięci ukonkretnia się tutaj w przywoływanej wielokrotnie postaci Kasandry. To ona, trojańska wieszczka, przemieszczając się z przeszłości w przyszłość, która jest naszą teraźniejszością, uosabia i dokumentuje katastroficzny porządek istnienia. Jej wątle dziewięcynstwo skonstruowane z tragizmem dziejów, od mitycznej Troi po *widmo kolejnego upiornego imperium*, po bolesne szczegóły polskiego dnia dzisiejszego, porusza najintymniej i najjaśniej

sze mechanizmy naszego jednostkowego i narodowego sumienia. Ciągłe, od tysiącleci jesteśmy świadkami, więc – uczestnikami tego samego dramatu: /.../ *Grzmoty, smród, / śmiech, maskarada. Przemoc / i łapanki. Wyroki, pośmiertne odznaczenie. Wieszanie, / odcinanie, odcinanie, wieszanie: ciągła / zmiana dekoracji. /.../ Oto / podnoszą się z mogił umarli i tańczą / razem z żywymi. Całują ziemię / i wodę, przeskakują przez ogień. Dla nich to też / wielkie święto. Może nawet większe / niż dla nas. / Wiem, wiem. Bywały już takie święta. / Nie prorokuj. Najważniejsze, / że uczyniono pierwszy krok: dokonano egzekucji („Karnawał”). Akt nieustannej przemiany, przelotności przeszłości w teraźniejszość, martwego w żywe i znowu w martwe dokonujące się w wierszach Żelaznego jest konsekwencją historiozoficznej koncepcji życia poddanego tyranii dialektyki. Teraz – zesłaliśmy się wszyscy. Młodzi i zdrowi, poparzeni i ślepi. / Różnymi wspomnieniami. Gadatliwi i milczący. Po zapachu krwi. Tu, na ruinach nieszczęśliwej Troi. /.../ My – żywi, my – zabici. Dramat istnienia polega na ciągłym powtarzaniu się w dziejach hańbiącej perspektywy zdrady, upokorzenia, przemocy. Nie ma ucieczki przed *klątwą przepowiedni* obejmującej wszechzasy. Nasze życie jest więc tylko echem życia minionych pokoleń, nasze zbrodnie są wspólnymi zbrodniami, nasz *śpiew wcale nie wydobywa się z płuc: raczej spod ziemi – z milczenia umarłych*. To oni, umarli określają sens naszych dążeń, naszych klęsk i zwycięstw.*

Bał, karnawał jako synonim życia, pokój z zabawkami jako synonim przestrzeni życiowej funkcjonują w

poezji Żelaznego na przewrotnej zasadzie, według której cała historia świata równoznaczna jest z *istnieniem ksiąg* i ich uwiarygodnieniem przez archeologów. To kolejny zabieg mistyfikatorski poety. Żarliwość przeżywania upomina się po prostu od czasu do czasu o maskujący temperaturę uczyć kostium. Błażeńska maska okrywa, wiadomo, najwrażliwsze dusze. Jeśli poeta mówi: *Nie, nie ma sensu – takie nie kończące się życie* – jest to wyznanie miłosne. „Pokój z zabawkami” – to w gruncie rzeczy lament sprawiedliwego po świecie upadłym. Z nieśmiałą nutą wiary w zmartwychwstanie tego świata, choćby w całkiem ulomnej postaci: *Dajcie im czas, Panie. Uproście Kłoto, żeby zwolniła / bieg kołowrotka. Pomówcie z Lachesis / i Atropos. Albowiem upłynie / jeszcze dużo czasu, / zanim / ich ciemny brat, / leżący pod śniegiem, / nabierze w płuca / powietrza rozgrzanego / naszymi oddechami, / a wypchane zwierzęta / powrócą do lasu. Zanim ona / – palcami dotykając swej twarzy – zapyta: Boże, / skąd / ja / ją / pamiętam?* („Prośba”). Albowiem wiara – największe przekleństwo i najcenniejszy przywilej ludzkiej natury – czyni cuda. W przypadku sztuki cud dokonuje się nieustannie: najbardziej katastroficzna ocena świata czyniona jest bowiem zawsze w imię autentycznego buntu, protestu, interwencji, więc w imię ratowania przed zagładą tego właśnie co w nas najbardziej krucho, zagrożone i niepewne. *Życie zadaje śmierć* – powiedział Czesław Miłosz, a ten jest poetą, *kto ratuje własne ja dodając nocami przy świecach słowo do słowa*. Waldemar Żelazny ma świadomość własnego posłannictwa, gdy

analizując swoją człowieczeńą i poetycką tożsamość wyznaje: *Zza drzew i kamieni, z zadymki i upału – ze wszystkich stron będziesz powracał: do progu w progu, krzesła w krześle, mowy w mowie.*

Adriana Szymańska

O Tymonie Terleckim i jego najnowszej książce

Tymon Terlecki

Szukanie równowagi

Londyn 1985

Stosunkowo niedawno ukazała się w Londynie kolejna książka Tymona Terleckiego, pt. „Szukanie równowagi”, zbiór szkiców literackich i publicystycznych drukowanych wcześniej na łamach rozmaitych czasopism. Jest to wydanie o tyle ważne, że stanowi swoiste podsumowanie zainteresowań i niektórych przemyśleń autora, którego chyba już dziś, bez wielkiej przesady, można uznać za żywą legendę polskiej kultury na emigracji. Terlecki należy do pokolenia, które swoje losy związało z pobytem na obczyźnie. Jest on z pewnością jednym z ostatnich przedstawicieli tzw. wojennego uchodźstwa, którzy nadal – w miarę sił – aktywnie starają się oddziaływać na pełniejszy obraz polskiej kultury w świecie. Jego zaangażowanie w życie literackie – zaznaczające się na terenie szeroko rozumianej humanistyki – wyraża się m.in.

uczestnictwem w posiedzeniach jury przyznającego corocznie nagrodę „Wiadomości” im. M. Grydzewskiego.

Urodził się 10 sierpnia 1904 r. w Przemyślu. Studiował na trzech uniwersytetach: polonistykę i historię sztuki na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, studia podoktoranckie we Francji – na Sorbonie i w Collège de France – jako stypendysta rządu francuskiego. Jego obecność zaznaczyła się i została ugruntowana jeszcze przed wojną. Debiutował w 1930 r. jako krytyk teatralny w „Słowie Polskim”. Siedem lat później wydał pierwszą książkę – „Ródowód poetycki Ryszarda Berwińskiego”, a od 1935 r. do wybuchu wojny był redaktorem naczelnym „Teatru” i „Sceny Polskiej”. Wybuch wojny zastał go we Francji, gdzie zaczął redagować pismo „Polska Walcząca” (1939–49) oraz przygotował wspólnie z A. Ordega (J. Hulewiczem) pracę zbiorową pt. „Straty kultury polskiej na Obczyźnie 1939–1944” (Glasgow 1945). Po klęsce Francuzów w 1940 r. znalazł się w Anglii, która później stała się krajem jego emigracji. Był tam współzałożycielem (1945) i dwukrotnym prezesem Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie. W latach 1964–72 wykładał jako full professor w University of Chicago w Stanach Zjednoczonych. Miał rozmaite wystąpienia na uniwersytetach, m.in. w Los Angeles, Jerozolimie, Londynie, Ghannie, Nowym Jorku, Waszyngtonie i Montrealu. Przez kilka lat prowadził również seminaria na State University of Illinois at Chicago Circle. Powrócił do Londynu w 1978 r.

Wielostronne zainteresowania Terleckiego doskonale potwierdza jego

tworczość. Składają się na nią m.in. zbiór krótkich nostalgicznych szkiców pt. „Paryż” (Tonbridge 1952), w którym autor – odwiedzwszy to miasto po latach – w stylizowany poetycko sposób notuje własne przeżycia i refleksje; esejistyczno-wspomnienna książka o ludziach literatury, teatru i własnym dzieciństwie „Ludzie, książki i kulisy” (Londyn 1960), w której człowiek-humanista, „człowiek-książka” zwycięża swoją postawą historię; filozoficzno-religijna – „Egzystencjalizm chrześcijański” (Londyn 1958) o wybitnym przedstawicielu chrześcijańskiej odmiany egzystencjalizmu, Gabrieli Marcelu; opowieść biograficzna o Helenie Modrzejewskiej „Pani Helena” (Londyn 1962); „Rzeczy teatralne” (Warszawa 1965) i „Opowieści teatralne” (Warszawa 1984), zbiory artykułów o teatrze i ludziach teatru oraz monografia w języku angielskim „Stanisław Wyspiański” (Boston 1983). Terlecki, opracował ponadto „Tysiąclecie Polski chrześcijańskiej” (Chicago 1967), gdzie ukazany jest wkład Polaków w światowy dorobek myśli twórczej; zebrał także wiersze M. Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej („Ostatnie utwory”, Londyn 1956) oraz opublikował 24 nieznane wiersze poetki w „Czerolistej koniecznie albo Szachownicy” (Londyn 1980). Innym osiągnięciem Terleckiego było zredagowanie ogromnej, dwutomowej „Literatury polskiej na Obczyźnie 1940–1960” (Londyn 1964–65). Jest to chyba najważniejsze (choć już nieaktualne) na emigracji dzieło o wartości przede wszystkim historycznoliterackiej i bibliograficznej. Inną dziedzinę jego dorobku stanowią tłumaczenia na język polski, m.in. „Ciem-

ności w południe” A. Koestlera (Paryż 1944) i „Pod Mleczną Drogą” Dylana Thomasa (Londyn 1981). Jego artykuły ukazywały się w najważniejszych czasopiśmie polskich i obcojęzycznych, m.in. w „Kulturze” (Paryż), „Wiadomościach” (Londyn), „Oficynie Poetów” (Londyn), „Pamiętniku Teatralnym”, „Ruchu Literackim”, „Zagadnieniach Rodzajów Literackich”, „Dialogu”, „Piśmie”, „France Libre”, „Ancounter”, „Antemurale” oraz „The Polish Review”. Terlecki został wyróżniony kilkoma liczącymi się nagrodami: w 1953 – nagrodą Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie, w 1972 – nagrodą Fundacji im. A. Jurzykowskiego, w 1984 – nagrodą Instytutu Teatralnego w Warszawie oraz w 1985 – nagrodą im. St. Vincenza za całokształt twórczości.

W „Szukaniu równowagi”, najnowszej książce Terleckiego, poszczególne teksty zostały uporządkowane i zamieszczone w dziewięciu rozdziałach, z których każdy mówi o czym innym ilustrując w olbrzymim skrócie wysiłek intelektualny i wielostronność dociekań ich twórcy; trzeba przypomnieć, że nie zostały tam uwzględnione szkice o teatrze. W kolejnych rozdziałach znajdują się m.in. rozważania o wzajemnym stosunku kultury polskiej i europejskiej, słowa skierowane do emigracji polskiej w 1945 r., szkice poświęcone Mickiewiczowi, uwagi o dwu różnych tragediach historycznych – Francuzów i Żydów, refleksje o Leonardzie, Koperniku, Conradzie, teksty o dwu wielkich artystach – A. Kossowskim i M. Bobkuszu, eseje literackie o Wierzyńskim, Bobkowskim, Dylanie Thomasie i piarstwie Leszka Kołakowskie-

go, wreszcie zamykające książkę prace o Eliocie i Norwidzie.

Książka Terleckiego porusza szereg bardzo różnych i trudnych zagadnień, daje poza tym świadectwo świetnego rozeznania autora w dziedzinie humanistyki. W tekstach tych wyraźnie zarysowuje się sylwetka badacza: otwartość i uczciwość wobec zagadnień złożonych i często niejednoznacznych, wrażliwość, a przy tym również erudycyjna wiedza, subtelność w formułowaniu myśli oraz dbałość o piękno języka i stylu, przemyślane i logiczne komponowanie każdego szkicu, wreszcie odwaga w stawianiu hipotez i wyciąganiu wniosków. Także bardzo fortunnie dobrany tytuł: „Szukanie równowagi”, może do pewnego stopnia charakteryzować zarówno postawę twórczą autora, jak również zwracać uwagę na fakt (jak chce Terlecki), że książka ta stanowi swoiste podsumowanie doświadczeń „wojennej emigracji”, prezentację jej samowiedzy w momencie, gdy pojawia się duża liczebnie emigracja ostatnich lat.

Szkice Terleckiego stanowią także częściowe (z racji wyboru) uzupełnienie obrazu zainteresowań i osiągnięć krytyka; trzeba przy tym pamiętać, że jego „teatralia” zostały wydane niedawno w kraju („Rzeczy teatralne”, Warszawa 1984). Zasadniczo uwaga badacza koncentruje się wokół trzech spraw: związków kultury polskiej z europejską ze szczególnym uwzględnieniem roli i znaczenia emigracji; prezentacji literackich; obejmuje kilkanaście różnotematycznych prac, które łączy jednak pewna cecha – eksponowanie i opis ich wyrażonej odrębności na określonym tle.

Rozważając sytuację polskiego emigranta Terlecki konsekwentnie powraca do wątku zachowania kultury polskiej w kręgu kultury europejskiej. Zmiany polityczne na mapie świata po drugiej wojnie światowej powodują, że przed tysiącami Polaków decydującymi się na pozostanie na obczyźnie pojawia się konieczność zachowania tożsamości i więzi z ojczyzną i jej kulturą. Autor nawołuje wszystkich pracowników kultury na emigracji do walki o podtrzymywanie historycznego związku z Europą, do upartego trwania na uzasadnionych dziejami Polski pozycjach, mimo iż – jak pisze – została ona *zdradzona przez kulturę europejską*. Analizując los emigranta Terlecki pokazuje jego słabe i mocne strony. W te pełne osobistych doświadczeń, przemyśleń i mądrości życiowej spostrzeżenia doskonale wprowadza krótki cytat: *Emigracja nie jest rzeczą wzniosłą. Jest rzeczą trudną. Jest ciągłym szukaniem równowagi w położeniu psychologicznie eksponowanym. Jest walką z urojeniami i pokusami łatwizny*. Nie ulega chyba wątpliwości, że słowa te eksponują i zarazem uniwersalizują w pewnym sensie wciąż aktualny problem współczesnego świata i jego podziałów, ukazują jego moralne zagrożenia, jak też ostrzegają przed pozornie tylko łatwą decyzją, jaką jest pozostanie na obczyźnie, i wiążącymi się z tym uwarunkowaniami.

Wydaje się, że najmocniejszą stroną książki Terleckiego są prezentacje literackie. Twórczość i postawa Mickiewicza zostają ukazane w kontekście pozaliterackim. Terlecki rysuje obraz poety-człowieka i poety-działacza, myśliciela, mistyka, patrioty, przewodnika duchowego emigracji

oraz niektóre – jego zdaniem – możliwe interpretacje i oceny życia artysty. W konkluzji próbuje wskazać źródło „pełnego” zrozumienia Mickiewicza i jego dzieła. Pisze m.in.: *Jedna sprawa streszcza całego Mickiewicza, pozwala go zrozumieć jako całość, jako osobowość związaną. Jest się poetą tylko wtedy, gdy jest się czymś więcej, niż poetą.* Omawiając twórczość Wierzyńskiego i Bobkowskiego skupia się przede wszystkim na cechującej obu pisarzy umiejętności zaświadczenia twórczości własnym życiem, wyborami często dramatycznymi, ale także podniosłymi moralnie, jak to było chociażby w przypadku Bobkowskiego. U Wierzyńskiego rozważa ten problem bardziej szczegółowo, na materiale poetyckim. Interesuje Terleckiego możliwość i umiejętność „wcielania się” poety we własną twórczość, rodzaj – jak określa to autor – kształtowania się *integralności poety*. Twórczość ta widziana z takiej perspektywy zdradza wiele nowych jakości, staje się mniej hermetyczna i – także dzięki sugestiom Terleckiego – inspiruje do bardziej świadomej lektury. W przypadku Dylana Thomasa Terlecki analizuje problem szczególnego i rzadkiego połączenia paradoksalnie nieprzystających cech w wizerunku artystycznym poety: *alkoholizacji intoksykacji słowem*, zmysłowego, często seksualnego obrazowania, wreszcie humoru i osobliwej religijności. Z kolei w piśmarstwie L. Kołakowskiego interesuje go głównie aspekt stosunku dzieła naukowego i artystycznego, sprzężenia filozoficznej i literackiej wizji świata. Szkic to tym cenniejszy, że jest jednym z nielicznych wnikliwych opracowań tego tematu.

Można chyba wyrazić nadzieję, że czytelnik polski w kraju będzie mógł kiedyś osobiście zapoznać się ze wszystkimi ważniejszymi dokonaniem Terleckiego, a podobne omówienia przestaną być dla wielu li tylko informacją. Tymon Terlecki – postać z pewnością wyróżniająca się na mapie naszej kultury – zasługuje w pełni, aby przybliżyć jego osobę i dorobek czytelnikom w kraju.

Jacek Dąbala

Odkrywanie judaizmu

Witold Tyloch

Judaizm

KAW, Warszawa 1987, ss. 345

Wzmąconemu zainteresowaniu judaizmem nie zawsze towarzyszy odpowiednia znajomość jego natury i dziejów. Dla większości współczesnych Polaków słowa „Żyd” i „religia żydowska” brzmią niemal egzotycznie, a jednak publikacje na te tematy rozchodzą się w błyskawicznym tempie. Ostatnio na rynku zagościła nowa książka. Ukazała się w serii Religie Świata w Krajowej Agencji Wydawniczej, a więc u edytora o specyficznym profilu i pozareligijnych wzorach światopoglądowych. Autor, W. Tyloch, nie rosząc *pretensji do całkowitego wyczerpania tej niezwykle skomplikowanej problematyki*, postawił sobie za cel *możliwie wszechstronne, ale przystępne pokazanie dziejów i zasad judaizmu* (s. 7). Poza „Wprowadzeniem” (s. 9–15) na

książkę składa się 8 rozdziałów poświęconych dziejom judaizmu (s. 16–283) oraz 3 przedstawiające jego wierzenia, etykę, praktyki i zwyczaje (s. 284–336). Całość zamyka zwięźle „Zakończenie” (s. 337–339) i bibliografia. Wielka szkoda, że autor i wydawca nie zadbali o indeks osobowy i rzeczowy, który byłby ogromnie przydatny. Dyskusyjne są propozycje zasadniczo dwuczęściowego materiału – wywody historyczne są ponad pięciokrotnie dłuższe aniżeli wykład zasad żydowskiej religii. Na usprawiedliwienie można powiedzieć, że dzieje judaizmu obejmują długi przedział czasu. Nie wyklucza to jednak możliwości rozbudowania drugiej części, potraktowanej mimo wszystko zbyt skrótowo.

Rozważania dotyczące dziejów judaizmu są bardzo nierówne. Obok fragmentów naprawdę dobrych w książce znalazły się wywody uproszczone i jednostronne, a nawet tendencyjne i nie do przyjęcia. Wątpliwości budzi systematyzacja długich dziejów. Prezentację judaizmu zwykło się rozpoczynać od okresu niewoli babilońskiej (VI w. przed Chr.), bo właśnie wtedy zaistniał ów fenomen, który po licznych przeobrażeniach przybrał aktualną postać. Tymczasem W. Tyloch otwiera prezentację dwoma rozdziałami, zatytułowanymi „Religia dawnych Hebrajczyków” oraz „Prorocy i ich posłannictwo” (s. 16–87), malując obraz początków jahwizmu i jego losów do niewoli babilońskiej. Autor zna osiągnięcia egzegezy krytycznej, a pisząc z pozycji pozawyznaniowych podziela koncepcję stopniowej ewolucji religii Starego Testamentu (s. 16–17), widząc w niej wynik elastycznej adaptacji do zmien-

nych uwarunkowań historycznych, społecznych i politycznych. Za J. Wellhausenem i jego szkołą sugeruje stopniowe przechodzenie od prostych form religijności pustynnej (s. 17), poprzez jakąś odmianę heno-teizmu lub monolatrii (s. 18), do etycznego monoteizmu proroków (s. 48 n.) i nomizmu, czyli religii Prawa (s. 104). W kilku miejscach łagodzi jednostronności dawnych sądów. Mimo to za mało wyeksponowana została wyjątkowość monoteizmu Izraela w starożytnym świecie. W monumentalnej „Historii religii izraelskiej”, o której niestety nie ma wzmianki w bibliografii, Yehezkeł Kaufmann (1889–1964) drogą starannej analizy biblijnych tekstów i porównania ich z literaturą narodów ościennych wykazał, że w przeciwieństwie do skrajnie uosobionych krytyków, sugerujących stopniową ewolucję wiary wczesnego Izraela, trzeba mówić o monoteistycznej rewolucji, a fenomen ten wymaga rzeczowego objaśnienia. Na czoło wysuwają się zwłaszcza trzy elementy stanowiące sedno starotestamentowej religii: wyjątkowość monoteizmu w politeistycznym środowisku, głębia jego etycznego orędzia oraz świadomość szczególnego powołania Izraela, która nie ma żadnego odpowiednika w całych dziejach ludzkości. Skoro W. Tyloch zdecydował się na obszernie omówienie przedwyznaniowego jahwizmu, powinien był również wyraźniej określić, jak najstarsza wiara Izraela ma się do tej formy religijności, którą nazywamy judaizmem. Na pewno nie chodzi o 'zwykłą kontynuację. W tej części książki na uwagę zasługuje potwierdzenie historycznej wartości biblijnych narracji o patriarchach i

Mojżesz (zob. s. 19 oraz 23–24), a także opinia, iż *autentyczny jahwizm przyjmował, że sferą boskiej działalności jest głównie historia i jej wydarzenia oraz oddział naturę i Boga* (s. 46). Rzuca to właściwe światło na religię SI i dobrze się stało, że obydwie kwestie doczekały się takiej oceny w religioznawstwie laickim.

Narodziny judaizmu łączą się z sytuacją niewoli babilońskiej i reformami podjętymi przez Ezdrasza i Nehemiasza w V w. przed Chr. W następnych stuleciach krystalizowało się nowe zjawisko religijne. Tym zagadnieniom W. Tyloch poświęcił dwa rozdziały („Niewola babilońska” oraz „Okres odnowy i powstanie judaizmu” s. 88–137). W czasach niewoli babilońskiej autor umieszcza początki synagogi i kultu synagogałnego. Jest to teza ciągle żywo dyskutowana i wypadaloby to zaznaczyć. Wielu uczonych przesunął początki synagogi na czasy powygnaniowe, a i Talmud nie jest pod tym względem jednoznaczny. Powstanie judaizmu jest nie tyle wynikiem „odnowy”, ile głębokiej przemiany religii starożytnego Izraela. Wyjaśnienia W. Tylocha nie są dostatecznie precyzyjne. Autor napisał: *Ezdrasz i współczesni mu współwyznawcy na podstawach dawnej wiary z czasów przed niewolą, zwanej religią starożytnych Żydów lub religią Izraela, ustanowili wyraźnie określoną, legalistyczną religię zwaną judaizmem. Na czoło tej tak zreformowanej i zreorganizowanej religii wysunęli się kapłani* (s. 112). Stwierdzenie o legalistycznej naturze judaizmu nie doczekało się uzasadnienia i rozwinięcia. Odnośnie do drugiej części zdania trzeba zaznaczyć, że w powygnaniowym judaizmie dość szybko doszli do głosu

świeccy, a powstanie rozmaitych ugrupowań pod koniec epoki przedchrześcijańskiej dowodzi ich prężności i skuteczności reagowania na roszczenia kapłanów skupionych wokół świątyni jerozolimskiej. Za słabo podkreślona została wielopostaciowość judaizmu epoki międzytestamentowej. Nierozumiałe też jest milezenie o judaizmie aleksandryjskim i tylko lakoniczna wzmianka o Septuagincie, Biblii greckiej opracowanej przez Żydów i dla Żydów. Autor widzi ją jako skutek *przemogających wpływów hellenistycznych* (s. 124), ignorując historyczne okoliczności jej powstania, a przede wszystkim jej prawdziwą naturę i przeznaczenie oraz rolę, jaką miała odegrać w przyszłości. Zabrakło przypomnienia, że Septuaginta to przykład rzeczywistych możliwości adaptacyjnych judaizmu. Nie ma ani słowa o tym, dlaczego rabbiniczny judaizm zarzucił posługiwanie się grecką wersją Starożytności.

Sporo zastrzeżeń wywołuje ta część książki, w której W. Tyloch omawia reorientację judaizmu w pierwszych wiekach epoki chrześcijańskiej (rozdziały: „Okres rzymski i zburzenie Drugiej Świątyni” oraz „Powstanie Talmudu”, s. 138–177). Zważywszy że etap ten zdecydował o tożsamości judaizmu, poprzestanie na niecałych 40 stronach uznać należy za absolutnie niewystarczające. Poza tym właśnie tutaj znalazło się najwięcej uproszczeń i jednostronnych ocen. Chociaż nie można powiedzieć, że judaizm jest zjawiskiem pobiblijnym, to przecież nie ulega wątpliwości, że swój obecny kształt przybrał w kontekście polemiki z chrześcijaństwem. Istotne znaczenie ma więc bezstronne rozpatry-

wanie początków judaizmu i chrześcijaństwa, dwóch systemów religijno-społecznych ostatecznie wykrystalizowanych w I w. po Chr. Intrygujący jest problem ortodoksji, czyli wierności orędziu ST. Nie bez powodu wczesne chrześcijaństwo postawiło pytanie o ortodoksję. Judaizm rabiniczny podkreślał jej potrzebę, ale wykluczał możliwość innego rozumienia aniżeli to, któremu sam hołdował. Tymczasem nie sposób zrozumieć religii żydowskiej bez wnikliwego rozpatrzenia pochodzenia i natury chrześcijaństwa. Reorganizacja judaizmu podjęta po 70 r. po Chr. musiała ustosunkować się do nauczania chrześcijańskiego, a to nie pozostało bez wpływu na decyzje i zalecenia rabinów utrwalone w Misznie i obydwu Talmudach. Śledząc początki chrześcijaństwa i rabiniczną reorientację judaizmu trzeba dostrzegać, że ST stał się rzeczywistością ambiwalentną, którą określić można mianem protojudaizmu oraz protochrześcijaństwa. Obydwa bliźniacze wyznania zakorzenione są w tej wspólnej rzeczywistości. W pismach NT wielokrotnie powraca kwestia „prawdziwego Izraela” i współczesny badacz nie może tego przeoczyć. Judaizm okrzepł na podstawie jednej ze swoich form istniejących w początkach epoki chrześcijańskiej. Rabiniczna reorientacja stanowiła ukierunkowanie na pewną odmianę, jakie dokonało się w konfrontacji z faktem Jezusa Chrystusa i rodzącego się chrześcijaństwa.

Z całej książki W. Tylocha największy sprzeciw budzi s. 179. Wywody tam zamieszczone nie przystają zresztą do tytułu „Judaizm w średniowieczu”. Autor przemienia skrajne poglądy badaczy żydowskich utrzymują-

cych, że powstanie chrześcijaństwa stanowiło owoc *spekulatywnego filozofowania*. Czytamy: *Większość Żydów była nieugięcie przeciwna chrześcijańskiemu nauczaniu, zwłaszcza gdy Paweł przeniósł nową religię i jej „Ewangelię” do Europy, a Grecy, którzy ją przyjęli, dając wyraz swym skłonnościom do filozoficznych interpretacji, umieścili życie Jezusa w kosmologicznej oprawie greckiej filozofii i wokół jej postaci rozwinęli teologię zapierającą dech swym spekulatywnym rozmachem i śmiałością*. Nieco dalej: *Żydzi gardzili hellenizującą chrześcijańską religią i nie widzieli w niej nic wartościowego, bo jakże by mogli przyjąć niejasne i wyrażone spekulacje filozoficzne zamiast konkretnej etycznej rzeczywistości świętej drogi życia, usankcjonowanej długą tradycją pochodzącą, jak wierzyli, od samego Boga*. Zasadniczą sprawą jest geneza wiary w bóstwo Jezusa. Dawniejsi uczeni żydowscy, o ile w ogóle się nią zajmowali, w wierze w Jezusa widzieli wynik rozwoju, jaki dokonał się w kontekście hellenizmu w gminach poganochrześcijańskich. Ignorowano fakt, że Ewangelie wyraźnie mówią o dyskusjach Jezusa z Żydami, a podstawę sporów stanowiła kwestia bóstwa. Judaizm nie jest odpowiedzią na rzekomo hellenistyczną szatę chrześcijaństwa, lecz w jakimś stopniu na osobę i orędzie Jezusa z Nazaretu oraz nauczanie pierwotnego Kościoła, który początkowo rozwijał się wyłącznie w środowisku żydowskim. W ostatnich latach znany uczony żydowski J. Neusner trafnie akcentuje, że nad pismami ST medytowali (rzecz jasna odmiennie) zarówno chrześcijanie jak i wyznawcy judaizmu. Nie jest ścisłe określanie Żydów

mianem *ludu Księgi* (s. 116), chociaż to popularna formuła. Żydzi są „ludem egzegezy biblijnej”, której elementy odnajdujemy w piśmiennictwie targumicznym i w midraszach oraz w Talmudach. Reorientacja podjęta przez rabinów oznaczała przeformowanie punktu widzenia orientacji laryzejskiej z jej koncepcją *ogrodzenia wokół Tory*. Przejście od Pisma do Tradycji zawsze napotykało opór, czego wyrazem były poglądy saduceuszów, a później protest ze strony karaimów (s. 181–182). W określeniu „judaizm rabiniczny” lub „talmudyczny” rozpoznajemy, iż ustna Tradycja jest ważniejsza aniżeli Pismo. Ostatnie dekady przyniosły sporo cennych studiów na ten temat, o czym brak wzmianki w podanej na końcu książki bibliografii. W sumie powiedzieć trzeba, że ta część wywodów W. Tylocha wymaga przepracowania. Stanowczo więcej uwagi należało poświęcić najznamienitszym tannaitom i amoraitom, tym bardziej że w powojennym polskim piśmiennictwie są to postacie mało znane. Dużym mankamentem jest również brak jakiegokolwiek wzmianki o działalności masoretów i ich trosce o ostateczne opracowanie tekstu Biblii hebrajskiej.

Za najlepszą uważam ostatnią, najobszerniejszą część poświęconą dziejom religii żydowskiej. Znowu chodzi o dwa rozdziały: „Judaizm w średniowieczu” (wyjawszy s. 179!) oraz „Judaizm w czasach nowożytnych” (s. 221–283). Autor kompetentnie omawia rozmaite tendencje. Godne polecenia są stronicie poświęcone sefardyjczykom i aszkenazyjczykom, kabale i kabalistycy oraz sabatianizmowi, frankizmowi i chasydyzmowi. Wiele cennych informacji znalazło się

w omówieniu XIX-wiecznego judaizmu. Zdziwienie natomiast budzi zupełny brak nawiązania do najnowszych kierunków myśli żydowskiej wyrosłych w konfrontacji z dramatem „Szoah”.

Przedstawienie zasad judaizmu, jego wierzeń, etyki, praktyk religijnych i zwyczajów jest zbyt zwięzłe. Mimo to należy je uznać za pożyteczne. Czytelnik zainteresowany innymi aspektami tej interesującej problematyki powinien sięgnąć po opracowanie „Rytuał w życiu Żydów” pióra Alana Untermanna („Literatura na świecie”, kwiecień 1987, s. 178–218). Dużo informacji można też znaleźć w corocznie wydawanym „Kalendarzu żydowskim”.

W książce W. Tylocha znalazło się trochę drobniejszych nieścisłości i błędów. Król Azariasz raz nazywany jest Uzjaszem (s. 55), kiedy indziej Uzjaszem (s. 58, 65). Niesłuszne jest utożsamianie soferim ze znawcami Tory – rabinami (s. 119). Nazwa pojawiła się dopiero w czasach Jezusa Chrystusa, podczas gdy lenomen żydowskich soferim jest znacznie starszy. „Prawo pisane” brzmi po hebr. „Tora szebiketav” (por. s. 131), a na s. 132 powinno być „od czasów Aleksandry Salome”, bo chodzi o kobietę, a nie mężczyznę. Pomieszczenia, urzędnienia i rękopisy qumrańskie datowane są na okres od początku III w. przed Chr. do II poł. I w. po Chr. (por. s. 134). Po upadku drugiego powstania żydowskiego (lata 132–135) rabbi Akiba nie mógł publicznie nauczać ani zbierać i spisywać poszczególnych nauk (s. 150), bo w 135 r. zginął śmiercią męczeńską. Wspomniana na s. 163 *czerwona jałówka* to hebr. „para aduma”. „Midrasz Tanchuma” cytowany na s. 286

nie należy do Talmudu, tak samo jak „Mechilta, Szemot” (s. 288), a traktat „Pirke Awot”, ściśle mówiąc, stanowi część Miszny (s. 292 i 302). Określenie „szaliach cibur” byłoby lepiej oddać jako „przedstawiciel”, a nie „wystannik gminy” (s. 307). Kilka innych usterek wzięło się z niedopatrzeń korekty, np. błędna pisownia imienia proroka Nahuma (s. 57) czy nazwy esseńczyków (s. 130).

Inny problem stanowią całkowicie niepotrzebne akcenty antychrześcijańskie. Poprzestanę na trzech cytatach. Na s. 168 czytamy, że chrześcijaństwo stało się za *Teodozjusza I Wielkiego* (379–395) *panującą religią państwową, prześladowającą wszystkie inne religie*. Kilka stron dalej: *Talmud* /.../ *stanowił niewyczerpane źródło ich [wyznawców judaizmu] siły duchowej, która pozwoliła im przetrwać wszystkie prześladowania i przezwalała mury gett, w których chrześcijańska Europa chciała zamknąć i otoczyć Żydów* (s. 176). Oraz: *Zamiast jednak zacząć od walki z niewiernymi w Ziemi Świętej, chrześcijanie skierowali przedtem wybuch swej nienawiści przeciw niewiernym mieszkającym wśród nich, czyli przeciw Żydom* (s. 206). Tego rodzaju konkluzjami powinni zająć się kompetentni historycy. Rezygnując z pełnego przytaczania faktów W. Tyloch zdecydował się na nieprzychylnie chrześcijaństwu wartościowanie. Ale i tak nie sposób było przemilczeć drugiej strony prawdy, o której autor wspominał mimochodem na s. 226–227: *Żydzi osiedlali się głównie w miastach tworząc w nich wyodrębnione gminy* /.../ *Zresztą świadomie izolowali się w tym celu od miejscowej ludności*. Warto też zastanowić się nad jednym ze zdań otwiera-

jących książkę: *...paradoksem jest to, że kiedy Żydzi w Polsce przeżywali okres rozkwitu, żaden z wyznawców judaizmu nie napisał książki, w której przedstawiłby zasady swej religii nieżydowskim, chrześcijańskim współobywatelom* (s. 5). Rezygnacja z polemicznie brzmiących wypowiedzi wpłynęłaby dodatkowo na wartość książki. Nie oznacza to przemilczania faktów. Należy jednak zabiegać o prawdę w historii wzajemnych stosunków obydwu wyznań wyrosłych na wspólnym podłożu, których drogi rozminęły się tak znacząco.

Książka W. Tylocha jest godna polecenia, aczkolwiek jej czytelnik powinien być zorientowany w problematyce judaistycznej. Wysoki nakład (50 tys.) dość szybko znikł z półek księgarskich. Może się okazać, że wkrótce potrzebne będzie następne wydanie. A wtedy należałoby się liczyć z zastrzeżeniami i postulatami, których spełnienie podniosłoby walory tej publikacji.

ks. Waldemar Chrostowski

Starotestamentowe orędzie na nowo odczytane

Gerhard von Rad

Teologia Starego Testamentu

przel. Bogusław Widła

1W Pax, Warszawa 1986, ss. 851

Ukazanie się tej książki stanowi jedno z najważniejszych wydarzeń

wydawniczych 1986 r. Do takiego stwierdzenia upoważnia zarówno osoba autora, ranga dzieła i jego pozycja w światowej literaturze teologicznej, jak i złożoność przedsięwzięcia, któremu sprostali tłumacz i wydawnictwo.

Polskie wydanie „Teologii Starego Testamentu” jest tłumaczeniem dwóch tomów napisanych przez niedawno zmarłego wybitnego niemieckiego egzegetę i teologa, Gerharda von Rada, zatytułowanych „Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels” oraz „Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels”. Stosownie do tego na książkę składają się dwie, mniej więcej równe części: „Teologia historycznych tradycji Izraela” (s. 9–360) i „Teologia prorockich tradycji Izraela” (s. 361–685), zakończone zwięzłym rozdziałem „Osiągnięcia i perspektywy” (s. 686–693). Przekładu dokonano na podstawie szóstego wydania pochodzącego odpowiednio z 1969 i 1975 r. Dzieło G. von Rada funkcjonuje na Zachodzie od ćwierć wieku jako klasyczny już podręcznik teologii starotestamentowej. Jego znajomości wymaga się na wszystkich poważnych fakultetach teologicznych i biblijnych. Cenione jest przede wszystkim za to, że unikając jednostronności egzegezy krytycznej liczy się z osiągnięciami najnowszych badań nad Biblią. Jego niewątpliwą zaletą jest też unikanie podejścia ahistorycznego i mocne przeświadczenie, że bieg historii świata jest manifestacją Boga. Autor dokonał doskonałej systematyzacji rezultatów najnowszej egzegezy biblijnej stroniąc od każdego odgórnego zamysłu apologetycznego. Podjął nie obronę, lecz wykład, ekspozycję treści biblijnego orędzia. Uczy-

nił to ze znawstwem i skromnością, jaka cechuje ludzi uczonych: *Wydało mi się słuszne podejść do historycznego świadectwa Izraela nie tyle z pozycji lepiej wiedzącego, lecz przysłuchującego się jeszcze pilniej niż czyniono to do tej pory* (s. 691). Teologiczne konkluzje naukowej egzegezy podawane są z troską, by nie uronić nic ważnego i nie zniekształcić tych aspektów Biblii, które nie narzucają się z taką oczywistością jak inne.

Pisanie teologii biblijnej jest o tyle trudne, że niełatwo zachować prawidłowe proporcje między oczekiwaną przez większość odbiorców funkcją apologetyczną a prezentacją orędzia. Teolog, biorąc pod uwagę całość myśli i wątków przewijających się w księgach biblijnych, musi przedstawić je według ich relatywnej ważności. Dla współczesnych biblistów nie ulega żadnej wątpliwości, że w Starym Testamencie obecne są wielkie koncepcje teologiczno-historyczne, które należy uważnie rozpoznać i wydobyć. W centrum zainteresowania znajduje się przeto teologia pism biblijnych, a nie te czy inne orzeczenia kościelne. Uporządkowanie wyników badań egzegetycznych i budowanie koncepcji teologicznych jest do pewnego stopnia sprawą subiektywną. Zależy od światopoglądu, tła kulturowego i założeń teologicznych badacza, który zabiera się do odczytania starotestamentowego orędzia. Między współczesnymi „teologami biblijnymi” istnieją spore różnice i teologia G. von Rada jest jedną z wielu „teologii”. Nikt nie rozumiał tego lepiej niż sam autor. Nie mieliśmy dotąd w polskiej literaturze na temat Starego Testamentu dzieła tak fundamental-

nego i tak wszechstronnie opracowanego jak to. Otrzymując je powinniśmy być świadomi pluralizmu teologii biblijnych. Pluralizm ten jest bez trudu zauważalny na Zachodzie, gdzie zainteresowani mają do dyspozycji „teologie” pisane przez różnych autorów i w rozmaitych środowiskach. Daleko nam do takiego luksusu.

Gerhard von Rad z godną podziwu swobodą posługuje się wynikami specjalistycznych analiz historyczno-krytycznych. O ich znaczeniu dla teologii i Kościoła wyczerpująco pisał ponad 20 lat temu G. Ebeling. Orędzie Starego Testamentu wskazuje na intymny związek Boga z ludzką historią, z losami świata, a zwłaszcza z dziejami narodu izraelskiego. Nie może to jednak oznaczać uganiania się za wiarygodnością historyczną. *Powrót do naszego pozytywistycznego pytania o to, co wiarygodne w sensie historycznym, oznaczałby koniec dla owocnego zajmowania się Starym Testamentem, gdyż pod adresem jego tekstów historycznych w ogóle nie można kierować tak sformułowanego pytania* (s. 691). Skuteczne zaszczerpiecie tej prawdy byłoby w naszych warunkach bodaj największym sukcesem nowo wydanej książki. Jej autor reprezentuje podejście diachroniczne, tj. omawia biblijne wypowiedzi o Bogu w ich kontekście historycznym i kulturowym. Uważnie obserwuje, jak były poddawane ustawicznej reinterpretacji, dzięki której żyły we wspólnocie wierzących. Wiara, a więc i teologia, żyją tak jak człowiek, adaptują się do zmiennych okoliczności i potrzeb. Bóg zwraca się do człowieka w konkretnych warunkach i w tychże warunkach człowiek odpowiada Bo-

gu, myśli i wypowiada się o Nim. W dobrej prezentacji zamieszczonej na obwolucie książki czytamy: *Prawda objawiona nie rozwija się więc zgodnie z jakimiś ponadczasowymi prawami, lecz wciąż właśnie objawia się jako nowa. Wprawdzie ma swoją historię, ale nie jest to historia rozwoju idei, a historia wspólnoty życiowej z Bogiem, który dokonuje rzeczy nowych, historia wiary, która nie odrywa się od przeszłości, z nadzieją kieruje wzrokiem ku przyszłości, a w teraźniejszości wydoływa ze swego dziedzictwa rzeczy „stare i nowe”, by rozjaśnić i zrozumieć swą egzystencję w obliczu Boga żywego.*

Kompedium G. von Rada odsłania same korzenie biblijnego myślenia o Bogu. Jego zawartość sprawia, że Stary Testament przemawia z nową siłą. W dobrej podejścia krytycznego, kiedy czytelnik i słuchacz często nie dostrzega spójności i kategorycznej jedności Biblii, taka lektura powinna stać się koniecznym uzupełnieniem wiedzy historycznej i egzegetycznej. Nikt, kto ma kłopoty ze Starym Testamentem i pragnie im podołać, nie może przejść obok tej książki obojętnie. Znajdzie w niej odpowiedź na niejedno pytanie: stanie również wobec nowych pytań i problemów, o których nie przypuszczał, że istnieją. Słusznie zalicza się G. von Rada do najbardziej oryginalnych starotestamentalistów. W jego wywodach widać styl myślenia i język typowy dla wytrawnych wykładawców. Nie dziwnego, całe bowiem życie autora to kariera naukowa w Jenie, Getyndze i (najdłużej, bo od 1949 r. do śmierci) w Heidelbergu. „Teologia Starego Testamentu”, którą otrzymaliśmy, zawiera część dorobku wybitnego

naukowca. Są w niej przemyslenia dotyczące historycznych i prorockich tradycji Izraela. Nie ma omówienia tradycji mądrościowych. Autor poświęcił im książkę „Weisheit in Israel”. Byłoby bardzo pożyteczne, gdyby oficyna wydawnicza Pax u-przystąpiła polskiemu odbiorcy także ten dorobek.

Omawiając książkę nie sposób oprzeć się pytaniu, na ile zostanie ona przyswojona przez naszych biblistów i teologów. Krąg ludzi, którzy przeczytali ją w wersji oryginalnej lub w którymś z tłumaczeń na języki nowożytne, jest wąski. Polski nakład „Teologii Starego Testamentu” wynosi 9 tys. i jest to kropla w morzu potrzeb w tej dziedzinie. Pomimo wysokiej ceny nie było jej na półkach księgarskich i tylko część chętnych zdołała się w nią zaopatrzyć. Istnieje obawa, że tak jak wiele wydanych wcześniej publikacji i ta książka pozostanie ozdobą bibliotek szczęściarzy. Niewykluczone, że za rok czy więcej pojawi się w antykwariatach wstawiona tam za cenę znacznie wyższą od nominalnej. Byłoby to prawdziwym nieszczęściem. Tego rodzaju publikacja musi być czytana i stać się przedmiotem nauczania.

IW Pax jest oficyną wielce zasłużoną w upowszechnianiu najnowszych osiągnięć światowej myśli teologicznej. Dotychczasowy rektor warszawskiej Akademii Teologii Katolickiej za książkę 1986 r. uznał „Od egzegezy do katechezy” autorstwa A. Läpple’go. Myślę, że jest to słuszna ocena, pod warunkiem że uwzględni się ponadto „Teologię Starego Testamentu”. Niemal równocześnie otrzymaliśmy dwie ważne publikacje biblijne, które nawzajem się uzupełniają.

Teraz biskupi, teologowie, kapłani, katecheci i inteligencja powinni sięgnąć po obydwie i owocami swoich przemyśleń i zafascynowaniem Słowem Bożym podzielić się z tymi, dla których czytanie tego typu publikacji jest zajęciem zbyt trudnym. Wdzięczność należy się tłumaczowi. Bogusław Widła dał dowód solidnego przygotowania teologicznego. Język przekładu jest dobry, chociaż tu i ówdzie nie dało się uniknąć nadmiernej zależności od brzmienia niemieckiego oryginału. Transpozycja treści z jednego języka na drugi jest zadaniem trudnym. IW Pax wydał książkę bardzo starannie. Mamy, co jest rzadkością w polskich publikacjach teologicznych, indeksy miejsc biblijnych, imion biblijnych i mitologicznych, nazw geograficznych i etnicznych, wyczerpujący indeks rzeczowy, a nawet indeks autorów i tłumaczy. Taki aparat edytorski wart jest najwyższej pochwały i naśladownictwa.

Wydawnictwu doradzam przeprowadzenie pewnego eksperymentu: wypuściwszy na polski rynek czytelnicy tak niezwykłą książkę proponuję zaprosić luminarzy polskiej biblistyki i autorów popularyzujących Biblię oraz kilku duchownych i przedstawicieli inteligencji katolickiej do wspólnej dyskusji nad tym, czy książka została przeczytana, co dobrego zrobiła i mogłaby jeszcze zrobić, słowem, jaka jest, a jaka powinna być jej recepcja w kręgach naszych wierzących. Myślę, że takie spotkanie jest możliwe i byłoby ze wszech miar pożyteczne.

ks. Waldemar Chrostowski

Drogi wiary

ks. Józef Pastuszka

Bóg i człowiek

Wydawnictwo Calvarianum, Kalwaria
Zebrzydowska 1986, ss. 150

Ks. prof. Józef Pastuszka zapewne jest znany od dawna czytelnikom ze swych licznych publikacji z zakresu historii filozofii, filozofii religii, psychologii, historii psychologii czy charakterologii. Jednak jego dorobek pisarski nie zamyka się w pracach ściśle naukowych. Obok nurtu naukowej, systematycznej refleksji pisarskiej znajdujemy bowiem pozycje będące owocem jego bardziej osobistych przemyśleń i refleksji. W tym właśnie nurcie należałoby umieścić kolejną książkę ks. J. Pastuszki „Bóg i człowiek”.

„Bóg i człowiek” to krótkie rozważania osnute wokół idei religijnych i moralnych wartości życia. Inspiracją, a także mottem każdej z tych refleksji stał się cytat ze Starego lub Nowego Testamentu. Książka zawiera 4 rozdziały: „Bóg”, „Bóg-Człowiek. Jezus Chrystus”, „Człowiek” oraz „Postawy życiowe człowieka”. Takie ujęcie wskazuje na wagę podejmowanych zagadnień, a także wytycza kierunek prowadzonych refleksji: od Boga, poprzez Jezusa – Boga-Człowieka, ku człowiekowi i jego życiu. W pierwszym rozdziale kreśli autor możliwie szeroki horyzont „spraw odnosząc je do tajemnicy Boga. Kieruje uwagę czytelnika ku czasowości świata, przemijalności rzeczy, akcentując tym Bożą transcendencję i niezależność. Ale zaraz też – jakby dla

kontrastu – snuje refleksje z pogranicza historiozofii i teologii historii wskazując na religijny sens dziejów czy podejmując temat Bożej opatrności. Piszze też o drogach dochodzenia do Boga, o poszukiwaniu Go i odkrywaniu, o Jego bliskości, ale i milczeniu. Zastanawia się wreszcie nad obecnością Boga w świecie. Dzień powszedni, dzień dzisiejszy, poranek, południe, wieczór, ciężar dnia, noc – oto sytuacje, w których prozaiczność życia stapia się w jedno z wielkością Bożych zamierzeń. „Bóg-Człowiek. Jezus Chrystus”. Autor mówi tu o postaci, w której jakby ześrodkowały się losy świata i ludzkich istnień, stąd tak liczne aluzje i odniesienia rozważanych wydarzeń z życia Jezusa do konkretnej sytuacji współczesnego człowieka. Uczestniczyni więc jeszcze raz w ziemskiej wędrówce Jezusa. Od narodzenia, poprzez kuszenie na pustyni, uzdrowienia, tajemnicę krzyża, aż po śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i zesłanie Pocieszciciela. W rozdziale tym znajdujemy również refleksje autora nad królestwem Chrystusowym. *Jest to – czytamy – świat duchowy i nadprzyrodzony, świat transcendentny, o innych wymiarach i odmiennej dynamice niż świat zjawiskowy, empiryczny. Gdy w tym świecie rządzą prawa fizyczne i biologiczne, to w świecie duchowym prawa logiki, prawdy, uzasadnienia, a w świecie nadprzyrodzonym – prawa poświęcenia, ofiarności.* Innym wielkim tematem tej części rozważań jest tajemnica Kościoła. „Kościół a świat”, „Kochać Kościół”, „Godziny ciemności w Kościele” – oto tytuły i podjęte aspekty wspomnianego tematu. „Człowiek” – kolejny rozdział omawianej książki ks. J. Pastuszki – znów

obejmuje bardzo szeroki zakres problemów. Poprzedza je najogólniejsza refleksja: Człowiek – pisze autor – jest „mikrokosmosem”, małym wszechświatem – według wierzenia starożytnych Greków – swoistą syntezą wszechświata, gdyż zespolił w sobie wszystkie elementy, które we wszechświecie występują oddzielnie: materię, życie roślinne, życie zwierzęce i życie duchowe. /.../ Jest włączony w świat, żyje nim, przetwarzając go w sobie, a jednocześnie wyodrębni się od niego, żyje własnym życiem i zakłada sobie cele ponadświatowe. Te wysokie aspiracje człowieka znajdują swoje źródło w religijności. Autor wskazuje tu właściwe każdemu dążenie do nieskończoności ujmując ludzkie życie w wymiarach drogi wiodącej do Boga. Nie cofa się przed podjęciem problemu cierpienia. Ukazuje perspektywę ostatecznego spełnienia pisząc o nieśmiertelności duszy, zmartwychwstaniu ciała. W tej części książki znajdujemy również refleksje dotyczące rodziny – wspólnotowego wymiaru życia człowieka. „Nasz stosunek do dziecka”, „Sens małżeństwa”, „Rodzina – wspólnotą społeczną” – to tylko niektóre tematy, jakie podejmuje. Rozdział ostatni – „Podstawy życiowe człowieka” – to przede wszystkim refleksje nad przejawami życia chrześcijańskiego. Autor pisze tu o miłości, duchowym postępie, modlitwie, milczeniu; rzuca światło wiary na doświadczenia życia: samotność, lęk, zmęczenie, cierpienie. I na zakończenie znów powrót do tematu Kościoła. Po przebiegnięciu dróg wiary, zatrzymaniu się nad tajemnicami Boga i tajemnicami człowieka autor jeszcze raz dotyka rzeczywistości, w której zespoliły się one w jedno – tajemnicy Kościoła.

Można by mówić o toczącej się nieustannie walce – czytamy – pomiędzy czystą ideą Kościoła a przyziemną rzeczywistością jego bytowania. Pierwsi biskupi są tym twórczym czynnikiem, który zdąża do przeniknięcia całego organizmu Kościoła, podobnie jak duch ludzki zdąża do opanowania ciała /.../ Kościół jest sam w sobie ideałem, a mimo to do ideału wciąż będzie zdążał, jest czysty, a przecież będzie się oczyszczał i podobnie jak ludzkość będzie razem z nią walczył, upadał i cierpiał.

„Bóg i człowiek” to książka dla każdego. Prostotą i jasnością przekazu, aktualnością podejmowanych zagadnień jest w stanie wyzwolić u odbiorcy refleksje wybiegające poza to, co zostało w niej powiedziane. A takie z pewnością byłoby życzenie jej autora.

Andrzej Majewski SJ

Z filozofii polskiej XVII wieku

Franciszek Bargiel SJ

**Tomasz Młodzianowski SJ (1622–1686)
jako filozof z kręgu
myśli suarezjańskiej**

Wydział Filozoficzny TJ, Kraków
1987, ss. 240

W ub. r. omawialiśmy na tych łamach (11/1987) pracę ks. F. Bar-

gięta o „Filozofii zajmującej” Wojciecha Tytkowskiego. Wkrótce po niej ukazała się kolejna rozprawa autora, tym razem poświęcona filozofii Młodzianowskiego.

Tomasz Młodzianowski należy do najwybitniejszych jezuitów XVII w. jako wielostronny działacz i płodny pisarz, kaznodzieja, misjonarz w Persji, filozof, teolog i administrator. Rozgłos u współczesnych i potomnych zdobył zarówno dzięki szerokiej działalności, jak i rozległej spuściźnie pisarskiej: ascetycznej, kaznodziejskiej, filozoficznej i teologicznej – liczącej tysiące stron.

Młodzianowski urodził się na Ziemi Ciecchanowskiej na Mazowszu. Wykształcenie średnie zdobył prawdopodobnie w Kolegium Jezuitów we Lwowie. W 1637 r. wstąpił do Towarzystwa Jezusowego i w Krakowie odprawił dwuletni nowicjat. Następnie odbył trzyletnie studia filozoficzne w Kaliszu (1640–43) pod kierunkiem Pawła Kuhna S.J. Po trzyletniej praktyce nauczycielskiej studiował przez cztery lata teologię w Kolegium przy kościele Św. Piotra i Pawła w Krakowie (1646–50), gdzie też przyjął święcenia kapłańskie, wcześniej niż zwykle, bo już po drugim roku teologii – prawdopodobnie ze względu na zamierzony wyjazd na misję do Persji. W latach 1651–53 uczył filozofii w Kolegium Jezuitów w Kaliszu. Pod koniec 1653 r. otrzymał zezwolenie przełożonego generalnego, G. Nickela, na wyjazd do Persji, gdzie zwycięską pracą misyjną kierowali Francuzi. Na początku następnego roku udał się do Francji i po dłuższym przygotowaniu wypłynął w 1654 r. wraz z kilku misjonarzami francuskimi z Marsylii do Sydonu, by po

wielu trudach i przeszkodach dotrzeć do Isfahanu, który miał być głównym terenem jego działalności. Wkrótce zabrał się do nauki języka perskiego, by móc owocniej pracować wśród tubylców. Po pewnym czasie jednak przekonał się – z własnego doświadczenia i ze świadectw innych – o braku widoków na owocność wysiłków misjonarskich oraz o grożących misjonarzom niebezpieczeństwach. Dlatego podjął starania o powrót do ojczyzny. W 1657 r. wyruszył w drogę powrotną, która wraz z pobytem w Ziemi Świętej i zwiedzaniem jej oraz ze złożeniem sprawozdania z misji generałowi jezuitów w Rzymie zajęła mu niemal cały rok 1657 i znaczną część następnego. Po powrocie do Polski pracował głównie w Poznaniu (1658–66, 1669–73, 1679–83) jako profesor teologii, dyrektor szkół, kaznodzieja, organizator i zarządca drukarni i w końcu jako rektor Kolegium, przemianowanego wtedy na Akademię, o której rozwój, a zwłaszcza o zachowanie w istnieniu usilnie zabiegał mimo sprzeciwu ze strony Akademii Krakowskiej. W Poznaniu powstała i została przygotowana do druku większość jego dzieł. Ostatnie lata życia spędził na dworze bpa krakowskiego, Jana Małachowskiego, jako jego teolog i doradca. Zmarł w 1686 w klasztorze kanoników regularnych w Wołbromiu; pogrzebano go w podziemiach kościoła Św. Piotra i Pawła w Krakowie. Był wybitnym kaznodzieją; m.in. w 1674 r. powierzone mu wygłoszenie kazania w katedrze wawelskiej podczas sejmiku koronacyjnego po wyborze króla Jana III Sobieskiego. Zajmował się też reformą piśmowni polskiej i zostawił swoje uwagi na ten temat.

Bibliografia Młodzianowskiego liczy ok. 20. pozycji. Nas interesują przede wszystkim publikacje filozoficzne. Oto one: 1. „Praelectiones metaphysicae et logicae” [Wykłady metafizyczne i logiczne], Gdańsk 1671, folio, ss. 227+235; 2. „Praelectiones philosophicae in octo libros Physicorum Aristotelis /.../ Insertae sunt et questiones magis disputabiles De coelo et mundo” [Wykłady filozoficzne na temat ośmiu ksiąg Fizyki Arystotelesa /.../ Dołączono także bardziej dyskutowane kwestie z traktatu O niebie i świecie], Leszno 1671, folio, ss. 512+rejestr. Drugie, poprawione i rozszerzone wydanie pism filozoficznych Młodzianowskiego pt. „Praelectiones philosophicae” ukazało się w Moguncji i Gdańsku w 1682 r. jako t. V jego zebranych dzieł teologicznych i filozoficznych pt. „Integer cursus theologicus et philosophicus” [Pełny kurs teologiczny i filozoficzny], folio, ponad 1000 stron.

Dotychczasowe publikacje na temat Młodzianowskiego mają przeważnie charakter encyklopedyczny. „Encyklopedia kościelna” Nowodworskiego poświęciła mu nawet ponad 16 stron (Warszawa 1881, s. 454-470). Ale jedynie działalność kaznodziejska doczekała się obszerniejszych opracowań – zresztą w ubiegłym wieku – a jego poglądy teologiczno-moralne opracował przed kilkunastu laty ks. Franciszek Greniuk, który także przygotował biogram dla Polskiego Słownika Biograficznego. Natomiast działalność teologiczna i filozoficzna Młodzianowskiego, należąca niewątpliwie do ważnych dziedzin jego aktywności, nie była dotąd – poza kilkoma przyczynkami – przedmiotem badań. Wła-

dysław Augustyn w pracy zbiorowej „Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy” (Wrocław 1971, s. 275) w kilkunastowerszym hasle stwierdził wprost, że Młodzianowski jest autorem *dwoch dzieł o tematyce filozoficznej, dotąd nie zbadanych*. Dlatego z zadowoleniem należy powitać monografię filozoficzną o Młodzianowskim, opracowaną przez ks. Bargiela.

Omawiana praca składa się z trzech części. Część wstępna zawiera wprowadzenie biobibliograficzne (s. 3-29). Po przedmowie zamieszczono w nim: bibliografię przedmiotową (prace o Młodzianowskim), ważniejsze wypowiedzi o nim zaczerpnięte z dotychczasowych publikacji, krótką biografię oraz wykaz i opis jego prac filozoficznych. Część druga, zasadnicza, przedstawia problematykę filozoficzną zawartą w jego pismach. Zgodnie z ówczesną tradycją dydaktyczną wyodrębniono w niej następujące działy: metafizyka, logika, filozofia przyrody (fizyka). Oddzielnie potraktowano „Dodatkowe teksty z filozofii przyrody” i psychologię. Część trzecia, uzupełniająca, zawiera „Zestawienia, dodatki, końcowe wnioski”. Znalazły się w niej m.in. następujące tematy: Młodzianowski a autorytety (wykaz i krótka charakterystyka autorów przytaczanych przez Młodzianowskiego), Młodzianowski a współcześni mu filozofowie jezuitów w Polsce (J. Morawski i A. K. Krasnodębski), Młodzianowski a Suárez i suarezm, próba oceny myśli filozoficznej Młodzianowskiego oraz streszczenie łacińskie i skorowidz nazwisk.

Poszczególne działy filozofii zostały potraktowane dość szczegółowo, zaś niektóre nawet drobiazgowo.

Referowanie poglądów Młodzianowskiego biegnie na ogół według kolejności zawartej w oryginale. Dzięki temu w opracowaniu znalazły odźwięk wszystkie ważniejsze kwestie poruszane przez Młodzianowskiego. Dużo uwagi poświęcono też stronie formalnej omawianych tekstów. Na końcu poszczególnych dyscyplin zamieszczono ich podsumowanie, które zrekapitulowano w podsumowaniu całości. Niemalą trudność stanowiło oddanie po polsku skomplikowanej terminologii łacińskiej oryginału, nie zawsze mającej polskie odpowiedniki. W tej dziedzinie ks. Bargiel pokusił się o stworzenie co najmniej kilku neologizmów, na ogół dość szczęśliwych.

Filozofia Młodzianowskiego w najogólniejszym określeniu – stwierdza w podsumowaniu autor monografii – to perypatetyzm i scholastyka, ale o nastawieniu krytycznym, ugodowym i otwartym. Jest to doktryna krytyczna wobec zastanej tradycji (tomistycznej i suarezjańskiej), nie zasklepiona w niej, ugodowa w odniesieniu do różnych prób jej rozumienia (różnych odłamów scholastyki) i otwarta również na inne, pozascholastyczne czy nowo powstałe, prądy umysłowo-naukowe (s. 196). W rozumieniu arystotelizmu kroczył on zasadniczo za Suárezem, ale nie zrywał z innymi komentatorami Stagiryty, zwłaszcza z Tomaszem z Akwinu, z którym wielokrotnie konfrontował swe poglądy, ukazując ich zbieżność zarówno ze stanowiskiem Akwinaty, jak i Suáreza. Nie przeciwstawia więc Suáreza Tomaszowi, lecz stara się godzić ich stanowiska.

Dzięki omawianej monografii historiografia filozoficzna zyskała ko-

lejne wnikliwe opracowanie, zaś przez to nowy element do stworzenia syntezy polskiej filozofii XVII w., której ciągle jeszcze nie posiadamy.

Roman Darowski SJ

Droga

Zygmunt Szczęśny Feliński

Pamiętniki

oprac. Eligiusz Kozłowski

IW Pax, Warszawa 1986, ss. 763.

Żywiołem historii jest pamięć. Pamięć jednostek i pokoleń, zapis doświadczeń wielkich i małych tego świata. Obarczeni dziedzictwem naszych antenatów przedzieramy się przez dziesiątki i setki stron zapisanych piórami historyków i publicystów, błądzimy w labiryncie wspomnień, patrzymy na stare portrety i fotografie. Szukamy podobieństw i różnic. Przymierzamy się do kontusza i karabeli, chłopskiej sukmany i racławickiej kosi, polowego munduru i stena. Czyniąc owe przymiarki w istocie rzeczy próbujemy zrozumieć siebie samych i nasz dzień dzisiejszy, a nierzadko z faustyczną pychą usiłujemy poznać kształt jutra. Nie jesteśmy w tym wszystkim wcale wyjątkowi, choć czasem zdaje się, iż nasz historyzm, który chętnie uznajemy za *differentia specifica* polskości, staje się zjawiskiem patologicznym i każe myśleć o teraźniejszości i przyszłości za pomocą figur budowanych z dziejowej materii. Ale przecież jest i tak, że

aktorzy historycznego teatrum naszej wyobraźni otrzymują do odegrania role nie zawsze zgodne z tymi, które niegdyś zadała im rzeczywistość. W myślach czekają gotowe kostiumy, w które ich przebieramy, aby mogli wystąpić w panopticum tu i teraz.

Zygmunt Szczesny Feliński, arcybiskup warszawski, jest z pewnością jedną z postaci, które w latach ostatnich były przedmiotem licznych odwołań. Zmiana na stolicy prymasowskiej, stan wojenny, uwytatniona rola Kościoła w życiu zbiorowym oraz odnowiona i wzmocniona funkcja emblematów w społecznej świadomości – wszystko to stało się przyczyną zainteresowania okresem poprzedzającym wybuch powstania styczniowego. Arcybiskup Feliński pojawiał się w słowach głoszonych od ołtarzy i w publicystyce jako symboliczne przedstawienie postawy hierarchii katolickiej wobec społeczeństwa z jednej i władzy z drugiej strony. Różne były rzecz oczywista interpretacje owej postawy. Dla jednych był bowiem Feliński biskupem, który w obronie suwerenności Kościoła potrafił przeciwstawić się zarówno emocjom zbiorowym jak i manipulatorskim zapędom władz, narażając się na niepopularność oraz wygnanie. Dramat arcybiskupa to niezrozumienie jego intencji przez znaczną część wiernych i duchowieństwa – samotność, opuszczenie i wyobcowanie. Inni z kolei skłonni są dostrzegać w jego działaniach daleko posuniętą zdolność do kompromisu z władzami przy niedocenianiu i lekceważeniu aspiracji społeczeństwa. Tragiczne są tu oderwanie od głównego nurtu życia zbiorowego oraz złudne nadzieje na możliwe osiągnięcie *modus vivendi*

Kościoła i państwa ponad i poza społeczeństwem.

Dobrze więc, że ukazało się właśnie wznowienie (po edycjach z 1897 i 1911 r.) pamiętnika spisanego przez arcybiskupa Felińskiego podczas wygnania w Jarosławiu w latach 1882–83. Współczesny czytelnik może korzystając z owej opatrzonej wstępem i obszernymi notami publikacji poznać dokładnie koleje życia Zygmunta Szczesnego Felińskiego, drogi jego myśli oraz uzasadnienia podejmowanych przezeń działań.

Pamiętnik dzieli się na dwie części – pierwsza jest opisem środowiska rodzinnego późniejszego arcybiskupa i kolei jego życia do 1851 r., kiedy to podjął on decyzję zostania księdzem. Część drugą stanowi opowieść kapłana doprowadzona aż po dni wygnania w Jarosławiu. Różnią się one znacznie pod względem literackim, gdyż część pierwsza została poddana precyzyjnej obróbce redakcyjnej przez samego autora, podczas gdy druga nie była przedmiotem takich zabiegów. Jednak nie w warstwie językowej, nie w materii tekstu czy w sytuacji narratora – który w pierwszej części jest raczej obserwatorem wydarzeń, gdy w części drugiej staje się ich protagonistą – zawarta jest najistotniejsza odmienność obu partii pamiętnika. Jej źródło tkwi bowiem w cezurze życiowej, jaką dla biografii Felińskiego jest obranie stanu duchownego. Decyzja, o której powodach sam autor pisze, iż były nimi *chęć usunięcia się od świata z powodu doznanych zawodów z jednej strony, z drugiej zaś przekonanie, iż na tej drodze najskuteczniej będę mógł służyć krajowi*, naznaczyła jego życie w szczególny sposób. Ukształtowała też

nowy sposób postrzegania świata, w którym w centrum uwagi znalazł się Kościół, zaś jego nauka stała się głównym kryterium oceny prawości rozmaitych poczynañ społecznych czy politycznych, gestów i symboli, manifestacji i zachowań tak indywidualnych jak i zbiorowych. Jest więc biografia Felińskiego w pewien sposób przetamana, podobnie jak jego wspomnienia. Trudno się temu dziwić wobec oczywistej odmienności życia w stanie duchownym od żywota ludzi świeckich. Ową tak czytelną z pamiętników zmianę spojrzenia na rzeczywistość społeczną widać trzeba raczej za dowód ich szczerości. Każdy przecież, choćby najbardziej świątobliwy żywot bierze swój początek w świecie i wśród ludzi. Nierzadko jednak, poddani presji hagiografii, skłonni jesteśmy losy świętych, błogosławionych czy wybitnych ludzi Kościoła traktować jako monolit. Znamię duchowej doskonałości właściwe ma być ich życiu od pierwszych dni aż po kres. I nie dlatego, że tak nie bywa, ale dlatego, że tak być nie musi, owa szczerość wspomnień Felińskiego godna jest podkreślenia.

Był Zygmunt Szczęśny Feliński wychowany i dojrzewał w dobie romantyzmu. Przyjacieli Słowackiego, obeznany dobrze z życiem kulturalnym i ideowym Wielkiej Emigracji ukształtował w sobie widzenie polskich losów narodowych zgodne z głównymi ideami epoki. Patriotyzm Felińskiego naznaczony był rysami mesjanizmu, a z przeświadczenia o narodowym posłannictwie wyprowadzał arcybiskup główne rysy swych przekonań politycznych, swe ideowe sympatie i resentymenty. *Naród każdy otrzymuje posłannictwo zastosowane*

do przymiotów, jakimi Opatrzność obdarzyć go raczyła. /.../

Głównym zadaniem Polaków jest budowanie Królestwa Bożego na ziemi, już to we własnym łonie, dając na wzór Jana Chrzciciela świadectwo prawdziwie wiekuistej, za przeszłe grzechy czyniąc pokutę i wedle sił i środków dążąc do tego, by tak w życiu prywatnym, jak i publicznym każda czynność oparta była na duchu Ewangelii, tj. wypływała z miłości Boga i bliźniego, nie zaś z nienawiści, zazdrości lub samolubnej rachuby. Na zewnątrz zaś domaga się od nas Chrystus, abyśmy gotowali drogi zbliżającemu się Królestwu Bożemu gotowim do poświęcenia apostołstwem, nawoływaniem do braterstwa ludów i zjednoczenia ich w jedną chrześcijańską rodzinę, pod macierzyńskim skrzydłem Kościoła i pod błogosławioną ręką Namiestnika Chrystusowego. /.../ Z tego, żeśmy niepodległy byt stracili, nie wynika bynajmniej, by posłannictwo nasze zostało przez to skończone. Nie jest ono spełnione, a więc ismieję zawsze, z winy tylko naszej zostało jakby zawieszone. Charakter przy tym tego posłannictwa jest tak duchowny, że nie siłą oręża, ale siłą ofiary dokonany być może to, czego od nas miłość wymaga. Gdyby zaś niepodległość okazała się warunkiem niezbędnym do wywiązania się z włożonego na nas zadania, to sama Opatrzność tak urządził przebieg wypadków, iż byt państwowy znowu nam będzie powrócony; byłeśmy dojrzeli dostatecznie duchem.

Taki providencjalistyczny koncept narodowych dziejów prowadził do krytyki insurekcyjnej formuły patriotyzmu. W jej miejsce wysuwał Feliński swego rodzaju ideał pracy organizacyjnej, której niwiał miało się stać życie

duchowe. Tak pojmowany patriotyzm wieść miał ku doskonaleniu charakteru narodowego. *Patriotyzm, zasadzający się na gotowości porwania się na pierwsze zawołanie do oręża, by walczyć za niepodległość ojczyzny, jest w każdym razie jałowy, w niektórych zaś wypadkach może być nawet szkodliwym. /.../ Bez błogosławieństwa Bożego zwycięstwa nie otrzymamy, błogosławieństwa zaś tego spodziewać się nie mamy prawa, póki poprawą wad narodowych i nabyciem cnót odpowiedzialnych na zmiłowanie Boże nie zasłużymy. /.../ Jedyną przeto prawdziwie płodotwórną służbą narodową jest to praca nad dźwiganiem sił i zasobów narodowych; i to nie owych tylko materialnych zasobów, co bogactwo narodowe stanowią, ani jednej oświaty, co umysł jedynie kształci, gdyż posiadając nawet te zasoby, stracić możemy naszą indywidualność i wejść jako składowe części do państw ościennych, co w równym lub wyższym od nas stopniu je posiadają; ale przede wszystkim owych naszemu narodowi właściwych zasobów, co odrębny charakter jego stanowią i tym samym złać mu się z sąsiadami nie pozwalają.*

Historiozofia, jaką na romantycznej osnowie tkał Feliński, była dla niego płaszczyzną odniesień tak w wyborze drogi życiowej, jak i we wszystkich poczynaniach politycznych. Tym ostatnim w dobie jego krótkotrwałych rządów na stolicy biskupiej w Warszawie przyświecało takie oto credo: */.../ być zawsze jednym i tym samym, czy to wobec rządu, czy rewolucji, czy partii umiarkowanej – oto droga, której niezachwianie trzymać się postanowiłem i tylko z tego stanowiska może być zrozumiane dalsze postępowanie moje. Z pewnością zaś*

może być ono lepiej zrozumiałe po lekturze tego pamiętnika.

Piotr Brożyna

O krakowskiej oświacie i postawach społecznych

Jacek Chrobaczyński

Praca oświatowa w Krakowie 1939–1945. Studium o polityce okupanta, „podziemiu oświatowym” i postawach społeczeństwa

Prace monograficzne Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie, t. 73 Kraków 1986, Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej, ss. 466, bibliografia, tabele, wykres

W śmiesznie małym nakładzie 140 egz., z przedziwnym dopiskiem *praca habilitacyjna na użytek Autora i Uczelni* (a co z czytelnikami?) ukazała się praca młodego historyka z Krakowa pracującego od kilku lat nad dziejami najnowszych oświaty na obszarze południowej Polski. Autor zaproponował syntetyczne ujęcie oświaty jawnej i tajnej w Krakowie lat 1939–1945 na tle stosunków polityczno-społecznych wewnątrz okupowanego kraju i zmian zewnętrznych zachodzących w następstwie wydarzeń wojennych. Zasadniczą przesłanką badawczą sta-

ło się *spojrzenie na oświatę lat wojny i okupacji przez pryzmat zarówno polityki okupanta jak i postaw społeczeństwa*. Praca została napisana w układzie chronologicznym, z podziałem na trzy rozdziały: „Syndrom Września 1939 i przełom 1939 roku”; „Lata 1940–1943”; „W perspektywie niepodległości. Czas wyboru (1944–1945)”. Ostatni rozdział, a właściwie zakończenie, zawiera rachunek dokonanych i straci krakowskiego środowiska oświatowego w latach II wojny.

Na uwagę zasługuje solidny fundament źródłowy publikacji. Autor dotarł do niemal wszystkich ważniejszych archiwów naukowych w Polsce, wykorzystując materiały administracji hitlerowskiej różnych szczebli, w tym specjalnie akta okupacyjnych organów oświatowych w Generalnej Guberni. Spożytkował zachowaną dokumentację polskiego państwa podziemnego i organizacji konspiracyjnych, sięgnął też do zbiorów Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie i zapoznał się ze spuścizną Adama Kardynała Sapichy. Istotną rolę odegrały nie publikowane materiały i wspomnienia z Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie, prasa niemiecka i konspiracyjna z czasów okupacji oraz polska (krajowa i emigracyjna) i zagraniczna literatura przedmiotu.

Czytelnik pracy Chrobaczynskiego odnajdzie w niej trzy nurty rozważań. Pierwszy to założenia i realizacja polityki władz hitlerowskich wobec narodu polskiego ze szczególnym uwzględnieniem sfery kultury i oświaty. Drugi to funkcjonowanie jawnego szkolnictwa oraz geneza i rozwój tajnego nauczania w Krakowie wraz z takimi ważnymi, a częstokroć traktowanymi pobieżnie bądź wręcz po-

mijanymi zagadnieniami, jak: specyfika konspiracyjnego procesu dydaktycznego, stosunki między nauczycielami i uczniami w podziemnej szkole, udział Kościoła katolickiego w konspiracyjnym ruchu oświatowym. I wreszcie wątek trzeci, związany z kwestią kształtowania się postaw społecznych w latach wojny i okupacji, z próbą zarysowania stosunku krakowian do ważnych wydarzeń wojennych i sytuacji międzynarodowej. Specjalnie należałoby polcić problem recepcji powstania warszawskiego wśród mieszkańców Krakowa, nadzieje i niepokoje towarzyszące przybliżaniu się do granic Polski frontu wschodniego.

Jest w książce szereg sformułowań skłaniających do polemiki, jak choćby teza o jednoznacznie polskim charakterze szkolnictwa jawnego w Generalnej Guberni, o funkcjonowaniu *spójnego i zintegrowanego systemu oświaty podziemnej* czy też o istnieniu niemal automatycznego iunctim między pracą instytucji oświatowych w podziemiu a formowaniem się postaw społecznych w czasie wojny. Można mieć wiele zastrzeżeń do formy wypowiedzi, obciążonej ponad miarę żargonem naukowym, powtórzeniami i usterkami stylistycznymi. Nie ulega jednak wątpliwości, że autor dostarczył cennego materiału do przemyśleń tym wszystkim, którzy poważnie interesują się dziejami oświaty i mechanizmami życia społecznego w Polsce lat wojny i okupacji.

Eugeniusz C. Król

Brzozowski – myśliciel polityczny

Stanisław Brzozowski

Opętane zegary. Wybór publicystyki społeczno-politycznej z lat 1905–1907

Wybór i słowo wstępne
Andrzej Mencwel

Wydano staraniem Kolegium Otryckiego i RN ZSP, Warszawa 1986,
ss. 145

Pierwsze książkowe wydanie wyboru artykułów politycznych Stanisława Brzozowskiego w większości składa się z publikacji zamieszczonych na łamach „Przeglądu Społecznego”, część pochodzi z „Głosu” i „Naprzodu”, a tylko dwa z „Głosu Robotniczego” i „Promienia”. Nieliczne artykuły podpisane są pseudonimem A. Czepiel, znakomitą ich większość autor podpisał własnym nazwiskiem. Wszystkie były pisane z daleka, gdyż Brzozowski w lutym 1905 r. opuścił Królestwo Polskie i przebywał kolejno w Galicji, Szwajcarii i Włoszech. Bezpośrednio udziału więc w rewolucji Brzozowski nie brał, ale ona właśnie stanowi dla niego wydarzenie najważniejsze. Trzeba zapoznać się dokładnie z omawianą tu książką, aby zrozumieć miejsce rewolucji w formowaniu się myśli krytycznej Brzozowskiego.

W artykułach Brzozowskiego miejsce najważniejsze zajmują kwestie polityczne, ale są one rozważane w najściślejszym związku z jego poglą-

dami filozoficznymi oraz wywierają na ich kształtowanie się wpływ przemójny. Tak sprawa wygląda z jego filozofią pracy. Centralnym zagadnieniem rewolucji jest reforma agrarna. Przeprowadzenie tej reformy zdecydować o tym, czy rewolucja stanie się przełomowym wydarzeniem w dziejach narodu polskiego. Konieczna jest przemiana *chłopa naszego w kulturalnego, przemysłowego uprawiacza ziemi* („Likwidacja szlacheckiego”). Od przeprowadzenia reformy zależy, czy naród polski jako całość stanie się zdolny do szczerzej i rzetelnej pracy. Reforma agrarna ma aspekt polityczny i kulturowy. W sensie politycznym reforma powinna wyprzedzić autonomię. *Reforma agrarna w Petersburgu, Sejm w Warszawie potem – tak przedstawia się dziś sytuacja – oświadcza Brzozowski w artykule* „Stronictwo chłopskiej krzywdy i narodowej hańby”. W ogóle jest on zwolennikiem ścisłego związania sprawy polskiej z walką wolnościową w Rosji. W sensie kulturowym reforma agrarna oznacza warunek przeciżenia szlacheckiego i wstąpienia na drogę nowoczesnego rozwoju. Krytyka szlacheckiego jest znanym wątkiem twórczości Brzozowskiego, ale ma ona doniosłe znaczenie polityczne. Stanowi ogólne kulturowe zaplecze stanowczej krytyki narodowej demokracji, którą Brzozowski określał jako widmo zmartwychwstałego pieniacza szlacheckiego. Po drugie myśli narodowej warstw posiadających przeciwstawia on myśl polską wywiedzioną z idei pracy. Historia zmierza do uzdolnienia klasy robotniczej do samoistnego kierowania procesem wytwórczym. Zagadnienie polega na zorganizowaniu społeczeństwa jako

całkowicie i świadomie opartego na pracy. Szlachetczyzna zaś jest próbą uniknięcia pracy. *Idea polska to znaczy dziś znaleźć warunki najświetniejszego rozwoju dla pracujących Polaków, dla robotników polskich i pracujących chłopów. Inną drogą do żadnej idei, mającej znaczenie dla narodu polskiego dojść niepodobna.* („Poszukiwaczom idei narodowej”).

Robotnicy już dziś walczą o wolność Polski, dlatego też politycznym przedstawicielom warstw posiadających przypadła w udziale rola stworzenia tamy przeciwko rozwojowi *samoistnej, celowo działającej klasy robotniczej*. To stwierdzenie otwiera drogę do przeprowadzenia skrajnej krytyki narodowej demokracji, którą określa Brzozowski mianem partii unarodowienia policji. W tej krytyce treść oskarżeń waży tyle ile ich styl, dlatego też najlepiej zapoznać się z nimi samemu. Zważyć jednak należy, że polityczny fenomen narodowej demokracji traktuje Brzozowski jako wynik tendencji kultury polskiej do uniknięcia szczerzej i rzetelnej pracy i do *oszachrowania ducha dziejów*. Polityka narodowej demokracji wynika z organicznej niezdolności zrozumienia nowoczesnego życia, z zastarzałego poczucia nieodpowiedzialności. U podstaw fenomenu politycznego leży fenomen kulturowy.

Marksizm jest według Brzozowskiego krytyką idei dokonaną w imię żywej pracy i jej konkretnych potrzeb. Krytykę endecji dopełnia krytyka pseudomarksizmu. Kwestia to chyba ważna dla autora wyboru, gdyż tytułowe „opętane zegary” to zegary socjaldemokratyczne. *Solidny zegar nie troszczy się o wschód słońca, ale tryumfalnie wydzwaniał południe o za-*

chodzić – tymi słowami kończy Brzozowski artykuł, który swój tytuł użyczył całości, poświęcony krytyce poglądów arcykapłanów pseudomarksowskiego fetyszyzmu. Nikt nie ma tyle wiary w racjonalność obecnego stanu rzeczy w Rosji co rosyjsko-polscy, ortodoksalni, jedynie naukowci marksiści i dyalektycy. Z jednej strony wszechpolski sąd połowy, a z drugiej tendencje ekonomiczne. Między tymi biegunami porusza się myśl krytyczna Brzozowskiego i w opozycji do tych dwóch skrajności kształtuje się nowoczesna idea polska. *Dla nas istnieje jedna tylko Polska: interesy i przyszłość pracującego ludu polskiego.*

Włodzimierz Marciniak

Teksty kultury

Dorota Ziemiańska-Sapija

Semiotyka szkoły tartuskiej jako nauka o kulturze

Instytut Kultury, Warszawa 1987,
ss. 136

Wielkim przeobrażeniem kultury towarzyszą równie głębokie zmiany procesów jej badania i rozumienia. Humanistyka dziewiętnastowieczna i współczesne osiągnięcia kulturoznawstwa znaczone przełomem antypozytywistycznym, odkryciami psychologii głębi, struktury i znaku różnią się tak znacznie, jak różne są

społeczności XIX i XX w. Jest jeszcze jedna różnica – podczas gdy humanistyka tradycyjna dawała priorytet badaniu zmian i ewolucji, współczesne kierunki poszukują raczej stałych uwarunkowań kultury. Jedną z wiodących szkół w obrębie nurtu strukturalno-semiotycznego jest szkoła tartuska. Semiotyce tej szkoły jako nauki o kulturze jest poświęcona rozprawa D. Ziemiańskiej. Stanowi ona skróconą wersję pracy doktorskiej autorki napisanej pod kierunkiem prof. Jerzego Kmity.

Szkoła tartuska to grupa uczonych skupiona wokół wydawnictwa „Semiotike” Uniwersytetu w Tartu. Grupa bez uznanego duchowego przywódcy, związana pragnieniem przewartościowania wiedzy o kulturze, uczynienia z semiotyki ogólnej nauki o zjawiskach kultury. P. Bogatyriew, P. Florenskij, W. Iwanow, J. Łotman, A. Piatigorski, W. Toporow, B. Uspieński i in. penetrują wszystkie dziedziny humanistyki. Nigdy bowiem dotychczas pomimo bujnego rozwoju semiotyki nie stała się ona swoistym „światopoglądem znakowym”, tak jak w wydaniu uczonych z Tartu. Być znakiem w świecie kultury, znaczy tyle samo co istnieć – twierdzi Jurij Łotman. Prace tych semiotyków publikowane były u nas dość obficie, równie bogaty jest zestaw omówień dorobku szkoły i poszczególnych badaczy. D. Ziemiańska podjęła zadanie ukazania dokonania szkoły tartuskiej jako szczególnej nauki o kulturze. Tym samym podjęła próbę całościowego ujęcia zagadnienia, uchwycenia wspólnych wątków i koncepcji wymienionych badaczy, których poglądy w ramach wyznawanej teorii różnią się jednak

w wielu punktach. Równocześnie autorka stawia istotne pytanie o sposób rozumienia, o istotę semiotyki tartuskiej: Czy jest ona teoretyczną wizją kultury, czy też oferuje cenną technikę pomocniczą dla nauk o kulturze? W toku wywodu opowiada się za pierwszym rozumieniem.

Książka składa się z trzech rozdziałów: dwa pierwsze przygotowują grunt do odpowiedzi na owo zasadnicze pytanie. Prezentowane są w nich założenia ogólne semiotyki tartuskiej, bo choć odwołuje się ona do pojęć semiotyki ogólnej, wprowadza własne pojęcia i koncepcje metodologiczne. Autorka omawia więc podstawowe kategorie, jak: kod, znak, system znakowy, tekst kulturowy; następnie charakteryzuje metodologię systematycznego opisu owych tekstów kultury. Należy je rozumieć jako gatunkową zdolność człowieka do artykułowania świata i organizowania swych doświadczeń w określony sposób. Specyficzna ludzka artykulacja prowadzi do tworzenia tekstowych (tzn. kulturowych) uniwersaliów oznaczających występowanie kultury. W wyniku takiego podejścia nastąpiło przewartościowanie zakresu i treści badań szkoły tartuskiej *polegające na przejściu od badania literatury (na której początkowo całkowicie skupiała się uwaga badaczy) jako zjawiska lingwistycznego, do analizy sztuki (w tym także literatury) jako zjawiska semiotycznego*. Prowadziło to do koncepcji dwustopniowego programu badań: pierwotnego systemu modelującego – języka, i wtórnych systemów modelujących – poszczególnych zakresów i aspektów sztuki. Wynikiem było także skuteczne poznawczo ujęcie sztuki jako autonomicznego obiektu badań.

Uczeni z Tartu traktując systemy artystyczne jako funkcjonalne podsystemy kultury, rozumianej historycznie, przyjęli orientację funkcjonalną przełamując równocześnie ahistoryzm światowej semiotyki. Dalszym krokiem było zajęcie stanowiska uznającego generalnie, że kultura stanowi jedność i jako jedność powinna być badana.

W krótkim omówieniu tyle zaledwie można zamieścić uwag o semiotyce tartuskiej. Są one zarazem niepełnym przeglądem problemów i ustaleń zawartych w pracy D. Ziemiańskiej. Praca jest przykładem rzeczowego potraktowania tematu i umiejętnego doboru zakresu badań. Zadanie nie było przecież łatwe wobec ogromu zjawiska. Zostało spełnione, jeśli przyjmiemy pracę jako syntetyczny ogład pojęć, metod i założeń szkoły z Tartu. Brakuje jej jednak moim zdaniem bogatszego udokumentowania zasadniczego pytania, jakie postawiła sobie autorka: Czy semiotyka tartuska jest techniką badawczą, czy też ogólną teorią kultury? Wolałbym zostać przekonany o słuszności zajętą przez autorkę stanowiska dobitniejszymi argumentami. Również zbyt mało powiedziano o poglądach poszczególnych uczonych z Tartu, poza szerzej cytowanym Jurijem Łotmanem, którego stanowisko zostało przyjęte za najbardziej reprezentatywne. Pożyteczna byłaby zapewne w niektórych partiach książki konfrontacja poglądów szkoły tartuskiej z zachodnimi semiotykami.

Andrzej Datko

Czas zaćmienia

Krzysztof Teodor Toeplitz

Zaćmienie informacyjne

*Rozważania o przyczynach
końca świata*

PIW, Warszawa 1986, ss. 143

Koniec tysiąclecia wzmagą nastroje katastroficzne. Modne stają się rozważania o zagrożeniach lub wręcz nadchodzącym końcu świata. W nurt ten włączył się ostatnio K. T. Toeplitz publikując książkę pod wymownym tytułem „Zaćmienie informacyjne. Rozważania o przyczynach końca świata”. Bodźcem do jej napisania było zaniepokojenie bezradnością i obojętnością społeczeństwa wobec licznych zagrożeń, a zwłaszcza śmiertelnych broni nuklearnych, katastrofy ekologicznej i klęski głodu.

Lista zagrożeń charakteryzuje sposób podejścia autora do problemu. Deklaruje on wprawdzie zainteresowanie niebezpieczeństwami wewnętrznymi, pochodzącymi z cywilizacji technicznej, a więc możliwymi do przewidzenia zagrożenia zewnętrzne, np. wpływ sił kosmicznych czy działanie prawa entropii, jako niezależne od ludzkiej woli nie są bliżej rozważane), w rzeczywistości zaś omawia wyłącznie zagrożenia powstałe wskutek niewłaściwego wykorzystania technologii. Odpowiedzialność za taki stan rzeczy składa na karb świadomości współczesnego człowieka. Toeplitz przyznaje, że samowiedza człowieka zawsze była skażona, ponieważ gębiło ją rozszczepienie na-

szego rozumienia świata na dwie niejako sfery rzeczywistości – sferę doświadczenia, która obraca się w kręgu zjawisk realnych, poddających się empirycznemu badaniu, a przy tym bezpośrednio dostępnych naszemu poznaniu, oraz sferę wiedzy czy też informacji, odnoszącą się /.../ do idealnego, modelowego obrazu rzeczywistości. Współcześnie dualizm ten nabrzmiał dramatycznymi wprost konsekwencjami, ponieważ wiedza teoretyczna przekazywana przez system informacyjny zyskała bezprecedensową przewagę kosztem praktycznego doświadczenia. Ekspansja myślenia modelowego rozpoczęła się już wcześniej, zwłaszcza z chwilą narodzin kultury pisma, o czym pisał szeroko McLuhan. Współczesne zastosowanie metod informatycznych nadało jej jednak niezwykle przyspieszenie. W rezultacie – pisze Toeplitz – powstała wokół nas swoista otulina, a kontakt z nią jest zarówno źródłem sukcesów jak i zagrożeń. Świadomość bowiem produkuje modele rzeczywistości nie tylko prawdziwe, lecz również fałszywe – błędne mirażę pograżające swoich wyznawców w mrokach zaćmienia informacyjnego. Ulegają mu wszyscy ci, którzy jak Don Kichot wierzą ślepo w autentyczność środków informacji. Ten typ postawy odnajduje autor przede wszystkim u przedstawicieli współczesnego establishmentu militarnego i korporacji przemysłowych np. w postaci myślenia systemowego. Miraż tej metody stara się wykazać na przykładzie reformowalności systemów rządzenia. Z punktu widzenia systemowego zmiany na poszczególnych stanowiskach kierowniczych, zmiany ekip czy rozwiązań szczegółowych nie mają tu żadnego

znaczenia, dopóki zasadnicza struktura systemowa pozostaje nie naruszona. W praktyce jednak wiadomo, że posunięcia takie mają niekiedy kolosalne znaczenie dla jakości samych systemów, tworząc pomiędzy nimi diametralne często różnice przy jednakowych na pozór schematach strukturalnych. Trudno jednak przystać na powyższą argumentację. Siła metody systemowej polega właśnie na nieubłagalności, na zestawianiu w jednym szeregu wszystkich systemów, bez względu na czas i miejsce, ich „reakcyjność” czy „postępowość”, bo tylko w ten sposób można uchwycić ich prawdziwą istotę, zazwyczaj skrytą pod historyczną maską. Poszczególnym ludziom może się wydawać, że jeżeli dyktatora X, który był wyjątkowo okrutny, zastąpił autokrata Y, uważany tylko za złego, to dokonała się już jakościowa zmiana systemu. W rzeczywistości i zgodnie z omawianą metodą nastąpiłoby to tylko w przypadku wyjścia poza wewnętrzną strukturę danego układu. W przeciwnym razie mamy do czynienia z mirażem, często wywołanym świadomie przez propagandę.

Konsekwentne stosowanie metody systemowej daje znacznie większą liczbę zagrożeń wewnętrznych. Jeśli zakładamy, że niewłaściwy sposób wykorzystania zaawansowanej technologii prowadzi do katastrofy, to trzeba zwrócić baczna uwagę np. na wszelkie zastosowania energii jądrowej, nie tylko na rakiety, jak to robi Toeplitz, ale także na elektrownie nuklearne. Historia dopisując ostatnio rozdział Czernobyla udowodniła, że i z tej strony grozi śmiertelne niebezpieczeństwo.

Powszechnie znany jest fakt odpor-
ności wielu ludzi na „uroki” całosci-
owych systemów myślowych, podbu-
dowanych sankcją naukowości. Auto-
r wyróżnia więc postawę Sancho
Pansy, którego zadowala zdrowy roz-
sądek i potoczne doświadczenie. Pos-
tawie nieufności wobec konstrukcji
modelowych towarzyszy jednak w co-
raz większym stopniu brak satysfakcji
w zaspokajaniu potrzeb. Świadomość
Sancho Pansy jest bombardowana
ciągle – za pośrednictwem prasy,
radia, telewizji – alternatywnymi moż-
liwościami spełnienia ludzkich losów
tak w skali indywidualnej jak i społecz-
nej. Budzi to uzasadnioną niewiarę
w prawdziwość środków maso-
wego przekazu. Toeplitz dochodzi
więc do wniosku, że to właśnie z faktu
pojawiania się zatrwających prog-
noz końca świata w postaci oficjal-
nych informacji, np. wiadomości
prasowych czy hipotez naukowych,
bierze się zubożenie i apatia.

Zaiste los społeczeństw pod zna-
kiem Don Kichota i Sancho Pansy
musi być tragiczny, skoro tak rzą-
dzący jak i rządzeni mają świadomość
z gruntu fałszywą. Historia potwier-
dziła to po wielokroć, by wspomnieć
tylko smutny koniec III Rzeszy. Przy-
padek ten zwraca uwagę na jeszcze
jeden aspekt zagadnienia. W polu
zainteresowań Toeplitza znajdują się
wyłącznie społeczeństwa przeciążone
obiegami informacji. W rozważaniach
sięgających kresu świata nie można
pominąć *zaciemienia informacyjnego*
wywołanego niedoborem wiedzy. Nie-
bezpieczeństwo wyrosłe na takim
gruncie jest często niedoceniane. Przy-
pomnijmy zatem, że zakłócenie wy-
miany informacji w wymiarze indywi-
dualnym prowadzi do groźnych scho-

rzeń. Prof. A. Kępiński traktuje schi-
zofrenię jako zaburzenie metaboliz-
mu informacyjnego. Tendencja schi-
zoidalna może wystąpić również
w skali społecznej. Będą to skłonności
poszczególnych grup do autyzmu,
czyli odcięcia się od otaczającego
świata i życia w świecie własnym,
dalekim od obiektywnej rzeczywisto-
ści; nastawienia urojeniowe, np.
przekonanie o misji dziejowej lub
złych cechach osób należących do
innych grup społecznych; poczucie
zagrożenia, zwłaszcza w mniejszo-
ściowych wspólnotach (ich członko-
wie, choć nie zagraża im żadne realne
niebezpieczeństwo, są przekonani o
jego istnieniu).

Dychotomiczny podział postaw
ludzkich przeprowadzony przez auto-
ra jest na szczęście nieadekwatny do
wielu współczesnych społeczeństw.
W kręgu cywilizacji Zachodu, w
swoich korzeniach chrześcijańskiej,
stanowisko *realizmu chrześcijańskiego*
(określenie ks. J. Piwowarczyka)
ma wielu zwolenników. Chodzi w nim
o taki sposób widzenia świata, który
unika wszelkich monizmów, absolu-
tujących jeden element rzeczywisto-
ści, i dostrzega jej wielowymiarowy,
pluralistyczny charakter, np. nie idea-
lizm czy materializm, lecz uznanie
dualizmu ducha i materii, nie indywi-
dualizm czy kolektywizm, lecz perso-
nalizm itp. Wydaje się, że zanik
postawy *realizmu chrześcijańskiego*
miałby katastrofalne skutki. Do-
strzegł je z całą wyrazistością nie-
dawno zmarły A. Tarkowski: *Koniec*
cywilizacji może nastąpić, zanim spad-
nie pierwsza bomba atomowa. Stanie
się to z chwilą, kiedy umrze ostatni
człowiek, który wierzy w Boga („TP”
8/87). Obecnie perspektywa ta w skali

globalnej jest bardzo odległa, natomiast niebezpieczeństwo regresu cywilizacyjnego w przypadku poszczególnych systemów nabiera groźnej realności. Sprzyja mu lekceważący stosunek do religii, niechęć do poddania się niezmiennym normom moralnym, preferencja wartości doczesnych i człowieka jako jedynej miary wszechrzeczy. Sekularyzacja świata i odrzucenie transcendencji mają doniosłe konsekwencje i dla Don Kichota, i dla Sancho Pansy. Brak stałego punktu odniesienia i relatywizacja wartości prowadzi do ich zagubienia w świecie i służenia złej sprawie. Don Kichot nie ma skrupułów w posłużeniu się siłą, jeśli wymaga tego urzeczywistnienie jego celów i ideałów. Usprawiedliwi go zresztą dialektyka dziejów, która mówi, że koniec świata jednych oznacza początek świata drugich. Z kolei Sancho Pansa skupi się przede wszystkim na realizacji osobistych korzyści, ale dopilnowany należycie wykona skrupulatnie najbardziej nawet zbrodniczy rozkaz. Nie trudno się domyślić, że perspektywa nieśmiertelnej duszy czy sądu ostatecznego jest dla reprezentantów obu postaw nie do przyjęcia. Aprobataę zyskuje natomiast każde rzeczywiste czy domniemane potknięcie religii chrześcijańskiej, jak choćby *zjawisko stopniowego załamывania się monopolu kultury zachodniochrześcijańskiej na wyznaczanie dalszych dróg ludzkości*. Utożsamianie współczesnej cywilizacji Zachodu z chrześcijaństwem jest nieporozumieniem, ponieważ zlaicyzowana formacja kapitalizmu daleko odeszła od swoich źródeł. Trudno więc brać ją za koronny dowód nieaktualności wartości chrześcijańskich i ich uniwersalnego charakteru. Prze-

ciwko temu przypuszczeniu przemawiają sukcesy chrześcijaństwa w Trzecim Świecie i paradoksalne dzieje Indii i Chin – podane przez autora jako przykłady alternatywnych wariantów rozwoju; trudno bowiem nie dostrzec ogromnej roli religii w nadaniu specyfiki wspomnianym kręgom cywilizacyjnym. Jak dalece Toeplitz ulega omamom antyreligijnego zaćmienia, wskazuje fakt, że postulowany ratunek współczesnej cywilizacji w postaci przemiany skali wartości na rzecz podniesienia wartości jednostki ludzkiej (zagrożonej ze strony państwa i przyszłych superorganizacji) stoi od lat w centrum uwagi Kościoła katolickiego, również w Polsce. Wyrazem tego jest cały szereg konkretnych akcji w obronie podstawowych praw człowieka. Pokój wewnętrzny jest jednym z podstawowych warunków ładu międzynarodowego i eliminacji zagłady nuklearnej.

Nauka Kościoła o grzechu jednostkowym i strukturalnym daje konkretne wskazówki dróg naprawy świata. „Cywilizacja miłości” to nie tylko odnowa moralna jednostek, ale także przebudowa relacji międzyludzkich w duchu prawd Ewangelii. Ich zrozumienia trudno jednak szukać u Don Kichota i Sancho Pansy. Nie ma ich także w stanowisku elity intelektualnej, patrzącej na świat z wierchołków władzy. Niczym przybysz z innej planety rozpatruje ona wszystkie problemy na bardzo ogólnym poziomie rzeczywistości, np. w wymiarze całej kuli ziemskiej. Świat widziany z tak odległej perspektywy ulega ujednoliceniu, różnice systemowe giną, pojawiają się abstrakcyjne terminy, jak „ludzkość”, „cywilizacja współczesna”, „pokój”. Jest to stanowisko

bardzo wygodne, bo nawet najbardziej radykalne postulaty nikogo nie zaniepokoją – bez jasno określonego adresata nie znajdują przecież żadnego odzewu. Postawa wyższości i przekonanie o słuszności zasady pan – sługa prowadzi jednak w mroki zaćmienia informacyjnego, ponieważ nie pozwala dostrzec dolnych wymiarów rzeczywistości utkanej z dramatów konkretnych osób i grup społecznych; tych wszystkich, których nie zadowala minimalizm Sancho Pansy, bo mają świadomość transcendentnego wymiaru ludzkiego istnienia i pragną relacji partnerskich z władzą; tych wszystkich, dla których koniec świata będzie początkiem życia wiecznego, a zarazem, chwilą sądu ostatecznego i przynajmniej pośmiertnej sprawiedliwości.

Jerzy Gaul

radio • telewizja

Barometr i pogoda

Jestem nieobojętnym odbiorcą telewizji. Równocześnie jednak chcę zachować chłód, konieczny przy stosowaniu rozsądnej miary – a to dla mnie znaczy: dążącej do obiektywizmu – jaką powinno przykładać się do oceny tego „gorącego” medium. Nie chcę też uprawiać politycznego

marzycielstwa i oczekiwać, że będziemy mogli oglądać sprawozdania z konferencji prasowych Janusza Onyszkiewicza komentującego regularnie krajowe i zagraniczne wydarzenia polityczne. Nie sądzę, aby było to możliwe *na obecnym etapie rozwoju realnego socjalizmu* – że posłużyć się zwrotem popularnym w radzieckim piśmiennictwie partyjnym. Inna rzecz, że etap może się zmienić, a wtedy... Stop. Należy twardo stąpać po ziemi, nawet jeśli nie jest to ziemia obiecana. Należy liczyć się z faktami.

W tym miejscu zaczyna się natomiast problem niemal filozoficzny: rozróżnić bowiem trzeba „fakty faktyczne”, od „faktów hipotetycznych”. Do pierwszych należy np. władanie telewizją przez partię i rząd. Do drugich zapewnienie, że jest to zarządzanie nie tylko w imieniu całego społeczeństwa, ale także z jego NADANIA. Byłoby złośliwością niezauważanie czynionych ostatnio prób zmniejszania rozziwu między tymi dwiema klasami faktów. Byłoby jednak oportunistem twierdzenie, że efekty tych starań odpowiadają potrzebom rozbudzonemu po sierpniu. Odnoszę wrażenie, że władze nie mają w tej sprawie jasno nakreślonej strategii. Wydaje się, że telewizyjny program jest wypadkową dwóch sprzecznych tendencji: silnej – traktującej ten środek przekazu jako główną trybunę partii, oraz słabszej i głośniejszej – wychodzącej z założenia, że zadaniem telewizji nie jest ani forsowna propaganda realnego socjalizmu, ani też basowanie rządzącej ekipy, ale możliwe wierne oddawanie atmosfery panującej w kraju. Z moich obserwacji wynika, że ten drugi punkt widzenia – nazwijmy

go roboczo PROSPOŁECZNYM – ma swych cichych zwolenników w niemal każdej części ludzi prasy, radia i telewizji. Nie jest przecież tajemnicą, że nie wszyscy znajdujący się dziś po stronie partyjnej i rządowej czują się najlepiej na swoim obecnym miejscu. Sporo natomiast jest takich, którzy chcieliby, nie rezygnując ze światopoglądowej tożsamości – np. lewicowej – „otworzyć się” na wartości pochodzące z innych niż oficjalnie lansowane źródła inspiracji. Nie są to ani buntownicy, ani wieczni opozycjoniści, lecz inteligentni dziennikarze, których nie zadowala to, w czym tkwią. Oczywiście, to właśnie oni – swą nieustanną ugodowością – wspierają każdą kolejną wersję państwowej polityki kulturalnej. Ale oczywiście jest też, że wielu z nich odżyłoby w sytuacji „prospołecznej”, czyli łączącej odległość wobec państwa z poczuciem, że jest się w porządku wobec społeczeństwa.

Takie jest tło, na którym rozpatruję programy informacyjne: pamiętam o uwarunkowaniach ideologicznych, politycznych i geograficznych, ale nie rezygnuję z myślenia o pożądanym – chyba nie tylko przez siebie – kierunku zmian funkcjonowania telewizji. A zmiany są nieodzowne. Jeśli CBOS podaje, że w połowie listopada 1987 r. tylko 8,4% respondentów wyrażało przekonanie, iż faktycznie decydują o ważnych sprawach państwa – to trzeba z tego faktu wyciągnąć właściwe wnioski programowe. Trzeba dopuścić do telewizji tych, którzy potrafią przekazać autentyczne nastroje społeczne. Nie zalać ich tego robionymi na chybkę sondami ulicznymi ani stawianiem przed kamerami „dyżurnych reprezentantów”

pluralistycznego społeczeństwa; a to filozof, a to sołtys, a to stoczniowiec, a to aktor... Nie wzbudza też zaufania metoda zastosowana przy organizacji spotkania gen. W. Jaruzelskiego z młodzieżą. W spotkaniu tym uczestniczyli młodzi dziennikarze z „Teleexpressu”, „Zapraszamy do Trójki” i „Sztandaru Młodych”, oraz grupka osób spoza tego klanu. A gdzie np. młodzi ze środowiska „Powściągliwości i Pracy”? A inni? I dlaczego tak gładko zmontowano nagranie, że w emisji nie pozostał nawet ślad ostrych pytań zadawanych Gościowi w pierwszej części spotkania?

Sterujący telewizją powinni wreszcie zrozumieć, że programy informacyjne nie są ani agendą „Nowych Drog” i „Życia Partii”, ani też jednym wielkim „Monitorem Rządowym”. W DTV MUSZĄ ujawniać się różne punkty widzenia. Na początek choćby tylko te, które doszły już do głosu w prasie ukazującej się legalnie, w tym w prasie pozostającej w orbicie Kościoła rzymskokatolickiego oraz innych wyznań. Nie rozumiem dlaczego Daniel Passent nie mógłby wygłosić komentarza o niefortunnym sposobie wyboru rzecznika praw obywatelskich, skoro opublikował (w „Polityce”) dobry artykuł na ten temat. Niech marszałek sejmu prezentuje swoje zdanie, ale niech to nie będzie jedyna wykładnia... Jeśli Jan Bijak pisze o referendum: *Robiono je trochę nazbyt pośpiesznie i dziś, kiedy mamy je za sobą, należałoby i formułę, i organizację poddać solidnej analizie*; jeśli mówi dalej, że władze gubiły się w pośpiechu i *popadały w sprzeczności* – to nie widzę problemów, dla których oceny te nie mogą pojawiać się w TVP. W programach informacyjnych musi

się odbijać realne życie obywateli PRL. Nie takie, jakie być powinno, ale takie – jakie jest.

Mam też prawo domagać się rzetelnej informacji o wydarzeniach w świecie. Bez tego i bez spełnienia setek innych postulatów nie ma mowy o wyzwoleniu energii społecznej, sil psychicznych większości Polaków – o czym w dramatycznym przemówieniu na forum partyjnym wspominał Hieronim Kubiak. Ale jego głosu nie przekazano nam w telewizji. Czy jest coś niestosownego, że na plenum Komitetu Centralnego PZPR profesor socjologii stwierdza, że krytycyzm społeczny, wyrażający się w postaci nieufności, ma swoje racjonalne przyczyny. Wiążą się one zarówno z poziomem efektywności gospodarki, jak i sposobem sprawowania władzy. Nie wolno nam udawać, że tego nie wiemy. Udawanie to w ogóle bardzo kiepska polityka? (wszystkie cytaty za „Polityką” 49/87).

Programy informacyjne powinny być barometrem wskazującym pogodę w kraju i na świecie. Powinny INFORMOWAĆ. Bez udawania, że się informuje. Podłączenie w DTV iluś tam telefonów i zbieranie opinii o referendum czy o reformie, to właśnie przykład działań pozornych. Milionom słuchaczy opowiada się dyrdymały stojące poniżej tego, co kursuje w tramwaju i w kolejce po karkówkę mięso. Bez próby sięgnięcia do przyczyn wciąż trwającego kryzysu gospodarczego i pogłębiającej się społecznej zapaści.

Widzę patriarchę Pimena wznoszącego modły za pomyślność „szczytu”, lecz nie widzę tych, którzy wychodzą na ulicę, bo chcą – właśnie w tym momencie – zakomunikować coś

światu. Widzę jakiś łańcuch pokoju (ta może czystych serc czy rąk – mylą mi się już te łańcuchy) łączący ambasadę ZSRR z Białym Domem, lecz nie widzę tych, którzy dopisują swoje głosy do rozmów obu przywódców. Nie wiem, czy mają rację, może to awanturnicy, może szaleńcy – nie wiem. A chciałbym zobaczyć, posłuchać i samodzielnie ocenić. Może są to po prostu incydenty, jakich wiele, ale przykryte suknem nabierają tajemniczości. A może są one sygnałami czegoś poważniejszego? Rozumiem, że należy być dyskretnym, ale między brakiem informacji lub informacją niepełną a podsycaniem niepotrzebnej w danej chwili sensacji jest dość dużo miejsca. Trzeba je wykorzystywać – od tego są przecież środki społecznego przekazu.

Z jednej strony – lekka dyskrecja, z drugiej – brak taktu, jeśli nie tupet. Oto w przeddzień spotkania Gorbaczow – Reagan podsunęto nam dość beceremonialnie film radziecki „Ryzyko”. Nie był to dobry pomysł. Nawet „Trybuna Ludu” nazajutrz zmuszona była zapewniać, że *nie jest to jednak prosta filmowa agitka* (28/7/87). Niestety, to była agitka. Czy ci, którzy decydowali o emisji tego właśnie filmu, w tym właśnie czasie, nie zdawali sobie sprawy, że nie jest to dobry sposób na Polaków? Ktoś znów udal, że nie wie, gdzie żyje.

A przecież udawanie to kiepska polityka.

M. J.

PS. Na temat filmu „Ryzyko” przepytawałem kilkanaście osób uzyskując pełną zgodność opinii negatywnych: jest to dla mnie wystarczające, by użyć liczby mnogiej „nas”.

 sztuka

Praca dla sztuki

Dar Janiny i Zbigniewa Karola Porczyńskich wzbudza ogromne zainteresowanie. Od czasu gdy mówiło się o nim jeszcze szeptem, a zwłaszcza od chwili gdy została otwarta wystawa w Muzeum Archidiecezji Warszawskiej (5 listopada 1987 r.), sporo zostało już na ten temat powiedziane i napisane. Jako zbiór obrazów wybitnych twórców europejskich kolekcja przyciąga oczywiście uwagę historyków sztuki. Prof. Jan Białostocki podkreśla wszechstronność kolekcji. Wchodzące w jej skład dzieła powstały w różnych epokach: u schyłku średniowiecza, w okresie renesansu, manieryzmu, baroku, a także w XVIII i XIX w. oraz w naszym stuleciu. Reprezentują one większość narodowych szkół malarskich Europy: Flandrii, Holandii, Francji, Włoch, Hiszpanii i Anglii. Kolekcja zawiera dzieła różnorodne, np. XIX w. reprezentowany jest zarówno przez malarzy nowatorskich, jak i akademickich i salonowych. Zwraca także uwagę wszechstronność tematyczna zbioru. Pierwotna koncepcja donatorów – utworzenie kolekcji obrazów poświęconych tematyce biblijnej – została rozszerzona. Postanowiono włączyć do niej pejzaże i martwe natury, zdecydowano się także na autoportrety i portrety. Prof. Białostocki właśnie galerię portretu ocenia jako najwartościowszą.

Historycy sztuki będą mieli jeszcze wiele pracy przy opisaniu, ocenie i interpretacji liczącego około 400. obrazów zbioru. Natomiast do wyobraźni ogółu przemawia także jego materialna wartość. Zdumienie budzi fakt, iż kolekcja powstała dzięki wysiłkowi dwojga ludzi, którzy zaczęli ją po wojnie niemal od zera jako emigranci w Anglii. Ich majątek zamieniony w latach osiemdziesiątych na kolekcję obrazów powstał głównie dzięki wiedzy i wynalazczemu talentowi Zbigniewa K. Porczyńskiego w dziedzinie chemii. Ma to swoją wymowę w Polsce – w kraju, gdzie dochodzenie do znacznego majątku wyłącznie dzięki talentowi i wiedzy było raczej mało prawdopodobne. Wprawdzie niektórzy wybitni artyści osiągnęli dość wysoki pułap finansowy, ale na ogół dzięki temu, że mogli pracować zagranicą. Poza nimi duże pieniądze mogło posiadać gospodarstwo podziemie. Prywatna fortuna w powojennej Polsce to zjawisko ze sfery politycznego, prawnego i moralnego przestępstwa, owoc nieuczciwych manipulacji, źródło moralnej degeneracji, narzędzie realizacji niskich zachcianek. Tak naświeślała sprawę propaganda, ku takim realiom popychana była praktyka. Sporą pracę na rzecz tego stereotypu wykonali sami artyści – zwłaszcza kolekcjonerstwo stało się źródłem natchnienia scenarzystów polskiego kryminału filmowego. Dar pp. Porczyńskich obala ten propagandowy stereotyp. Oto fortuna – owoc pracy, wynalazczego talentu i wiedzy – zostaje obrócona na kolekcję dzieł sztuki stanowiących skarbiec humanistycznych wartości, a następnie jako taka staje się bezinteresownym darem, a więc aktem wielkiej moralnej wagi

wzbogaconym o aspekt patriotyczny. (Rzeczowość czy – jak kto chce – krytyczny realizm ujęcia historii daru pp. Porczyńskich w tekście A. Matalowskiej opublikowanym w „Polityce” wynikał – chcę wierzyć – ze szlachetnych intencji: pewne propagandowe stereotypy odwracamy stopniowo, żeby nam się w głowach nie pomieszało. Pp. Porczyńscy są więc ukazani w tym artykule jako szlachetni i nieco naiwni dyletanci sztuki z forszą wśród żartocznych rekinów międzynarodowego biznesu artystycznego.)

Nie ten jednak aspekt daru sprawia kłopot pewnym ludziom – w końcu podobno reformujemy mechanizmy gospodarki. Dar został przekazany Kościołowi katolickiemu w Polsce. Wielkość i ranga kolekcji wymagają odpowiedniej ekspozycji, a zatem odpowiedniego, właściwie zlokalizowanego gmachu, jakim Kościół obecnie nie dysponuje. Oby problemy odpowiedniego umiejscowienia i ekspozycyjnej oprawy kolekcji stały się punktem wyjścia do współpracy z władzami! W realizacji tego postulatu mam również własny, półprywatny interes. Być może nazwa Muzeum Archidiecezji Warszawskiej, gdzie można oglądać pierwszą część kolekcji (a wkrótce i dalsze), będzie mogła ukazywać się także w przyszłości, gdy będę pisał o odbywających się tam wystawach prac współczesnych artystów.

Otóż właśnie – opisując niektóre aspekty daru pp. Porczyńskich zmierzam do konkluzji, które dotyczą moich zainteresowań i kłopotów. Jako recenzent wydarzeń współczesnego życia artystycznego skupiam się przede wszystkim na sztuce najnow-

szej. Zadaję więc sobie pytanie, czy dar, o którym mowa, może wykonać pewną pracę na rzecz tej sztuki. Sądzę, że wzmacnia on całą polską kulturę sztuk pięknych. Znaczyliby to, że odświeża związki tradycji ze współczesnością, m.in. dlatego, że ożywia w pewien sposób publiczność. Tak się składa, że „rozgrzewa” ją najczęściej nie sztuka jako taka, lecz jej różne pozaartystyczne aspekty. Zainteresowanie odbiorców najczęściej wzmacnia się w wyniku związków sztuki ze sprawami życia pochłaniającymi uwagę większości. Społeczne zainteresowanie zależy dosyć mocno od siły tych związków. Krzątania artystów i krytyków – szum wywołany reklamą jakiegos festiwalu, otwarciem centrum sztuki lub muzeum – może przyczynić się do wzrostu temperatury życia artystycznego. Wymienione formy były popularne zwłaszcza w latach siedemdziesiątych. Ale są również inne sytuacje, gdy sztuka niejako wpisuje się w społeczne nastroje, podąża za myślami i emocjami społeczeństwa, podąża także fizycznie, ujawniając się tam, gdzie gromadzą się ludzie. W moim przekonaniu ruch artystyczny wokół Kościoła wykonał w latach osiemdziesiątych taką ważną pracę dla sztuki. Oczywiście trzeba dodać, że wartość tej pracy w obydwu przypadkach zależy od tego, czy zostaną zachowane sensowne proporcje, a więc o ile pozaartystyczne aspekty nie zdominują wartości ściśle artystycznych. Trzeba powiedzieć wprost – jest to moje najgłębsze przekonanie – sens społecznych „poruszeń” sztuki zawiera się w tym, w jaki sposób dzięki nim zostaną wzbogacone właśnie wartości artystyczne.

Kolekcja pp. Porczyńskich ma walor patriotyczny, polityczny, materialny i artystyczny. Cóż więcej można sobie wymarzyć? Sztuki piękne w glorii tylu wartości gotowe są naruszyć w świadomości Polaków tradycyjne miejsce literatury. Tym bardziej że donacji pp. Porczyńskich towarzyszą liczne ważne wydarzenia wiążące się ze sztuką współczesną, zapisujące piękną kartę sztuki związanej z Kościółem w I poł. lat osiemdziesiątych i określane niesłabnącym do dzisiaj ożywieniem w tej dziedzinie. (Jako przykład wymieńmy chociażby oddając sprawiedliwość A. Bonarskiemu świetną wystawę „Co słyhać”, a także otwartą 14 grudnia w Muzeum Narodowym wystawę „Realizm radykalny”.) Czyżby sztuki piękne wspinały się na miejsce literatury, a może są w stanie zmierzyć się z podupadającym materialnie filmem? Przesadny to entuzjazm, rozmarzyłem się. Wybaczcie, Czytelnicy, ale takie wydarzenie, jak przekazanie kolekcji pp. Porczyńskich, rozgrzewa i pokrzepia.

Jan Stanisław Wojciechowski

teatr

Świadećtwo

Hybrydy „Pieśń o śnie”. Teksty – Jacek Kaczmarski oraz Z. Herbert, K. M. Sieniawski, N. Tenenbaum, M. Tercz. Muzyka – P. Gintrowski, J. Kaczmarski, Z. Łapiński. Scenariusz, reżyseria, kierownictwo muzyczne – Zbigniew Łapiński. Premiera – FAMA-87. Prezentacja w Teatrze Ateneum w Warszawie 7 grudnia 1987.

Twórczość Jacka Kaczmarskiego należy do najwybitniejszych osiągnięć kultury nie tylko studenckiej. Wyraża pokoleniowe niepokoje, ale poprzez głębokie zanurzenie w polskiej i europejskiej tradycji zyskuje wymiar uniwersalny. Od początku tkwił w niej świadomy zamiar wyjścia poza problematykę pokolenia, ogarnięcia całości ludzkiego doświadczenia, co okazało się – tylko pozornie paradoksalne – najlepszym wyrazem dążeń i pragnień rówieśników autora.

Od kilku lat przymierzałem się do napisania o piosenkach Jacka Kaczmarskiego. Paraliżowała mnie jednak świadomość społecznego istnienia tych utworów. Środki literackiej analizy, którymi mogłem się posłużyć, ujawniłyby zaledwie część prawdy. Żeby jednak zrozumieć je do końca, potrzebne były świadectwa odbioru.

Takim świadectwem, a jednocześnie potwierdzeniem mego przekonania, jest wspomnienie Jacka Bierzina w przedmowie do paryskiego wydania „Wierszy i piosenek” Kaczmarzkiego: *Internowani we wszystkich obozach mogą to potwierdzić: piosenka „Mury” stała się protest-songiem i popularnością biła ją tylko pieśń kościelna „Boże, coś Polskę...”* I dalej: *Warto zwrócić uwagę na fakt, że stało się to trochę wbrew intencjom Jacka. „Mury” są piosenką o wolności jednostki, o jej zagrożeniach, o tym, że każda rewolucja na pewnym etapie zwraca się przeciwko swoim bardom. „Solidarność” nie przyjęła tego do wiadomości...*

Świadectwem odbioru jest również spektakl „Pieśń o śnie”.

Scena w czerni, pianino, po obu stronach piramidy kolumn głośnikowych. W głębi dwa krzesła. Przed nimi statywy mikrofonów ustawione jak dla śpiewających gitarzystów. Krzesła do końca pozostają puste. Symboliczna obecność nieobecnych.

Wychodzi pianista. Zbigniew Łapiński. Kilka lat temu akompaniował Jackowi Kaczmarzkiemu. Rozlegają się pierwsze akordy piosenki „Nie lubię”. To deklaracja postawy bezkompromisowej, apologia wolności i niezależności jednostki. Tacy jesteśmy, a właściwie tacy chcielibyśmy być.

Rozpoczął się spektakl „Pieśń o śnie”. Czekałiśmy, śniliśmy o czymś takim blisko sześć lat i chociaż spełnienie naszych marzeń nie jest nawet połowiczne, wystarczy, żeby dreszcze chodziły po plecach. Znów jest okazja słuchać piosenek Jacka Kaczmarzkiego. Niekoniecznie jego własnych, lecz tych zapamiętanych z jego – wraz

z Gintrowskim i Łapińskim przygotowywanych – programów.

Zmiana tonacji. „Pani Bovary” – tęsknota do miłości, ciepła, marzenie o wyzwoleniu z oplatającej nas ciasno pajęczej sieci konwenansów. Pierwsze dwie piosenki to jakby ekspozycja, dzięki której poznajemy bohatera tego spektaklu. To my. To o nas, siedzących w teatralnych fotelach, i o was, czytających te słowa, i o tych, którzy nie o tym spektaklu nie wiedzą, pisze i śpiewa Kaczmarzski. To my, tańczący w cieniu szubienicy. To my, niepewni własnej wartości i celu, w wirze codziennych zajęć zapominamy o naszych eschatologicznych powinnościach. To my *stoiemy pod murem*. To my, *starzy ludzie w autobusie*. To my, w obliczu zagłady bardziej troszczymy się o *wszystkie pieniądze i formę do chleba* niż o ocalenie. My, bywający bankietów z ostrożnymi uśmiechami na twarzach.

Tacy właśnie jesteśmy, pełni wielkich ideałów i niskich pragnień, pełni sprzeczności. A przecież przeznaczeniem człowieka – co do tego Kaczmarzski nie pozostawia wątpliwości – jest niezgoda i bunt, bo każde doświadczenie może być doświadczeniem ostatecznym.

Kolejna sekwencja piosenek to rodzaj narodowej psychoanalizy. Tajemnica społecznej podświadomości, źródło naszych kompleksów, niemożności i słabości tkwi w historii. W piosenkach Kaczmarzkiego historia rozgrywa się wciąż na nowo, ciągle się aktualizuje jak w znanym powiedzeniu Norwida. Ambasador rosyjski raportuje cesarzowej o wybryku Rejtana. Katarzyna śni swój imperiałny sen, zesłani studenci wędrują na Syberię, a *stamtąd, gdzie nie się z marzeń*

nie spełniło wrócić można tylko tu, gdzie najgorsze spełniają się wróżby.

I raz jeszcze przypomnienie, że stoimy wobec ostateczności, zawarte w przytłaczającej wizji kosmicznej katastrofy („Wariacje dla Grażynki”) i okrutnej wizji śmierci („Kanapka z człowiekiem”).

Gdyby spektakl skończył się w tym momencie, byłby wstrząsającym obrazem naszego istnienia i naszej świadomości. Ale wśród piosenek Kaczmarek są i takie, które dają nadzieję i siłę trwania, które wskazują wyjście pozwalające przynajmniej zachować godność.

Sily należy szukać w sobie, w kreowaniu własnej indywidualności, w przeciwstawieniu się uniformizacji. Wbrew wszystkim i wszystkiemu trzeba jak Noe budować swoją arkę. Mimo wszystko budować, żeby mimo wszystko przetrwać. Nie lękać się nawet utopijnego myślenia jakiego proponuje tytułowa „Pieśń o śnie”, bo ono otwiera drogę ku przyszłości, bo nie można żyć bez idealów. Trzeba wierzyć, że *jeszcze dzień, jeszcze dwa, wszystko się odmieni*.

I jeszcze finał: ekspresyjna pieśń o jakże wymownym tytule „A my nie chcemy uciekać stąd” i piękna modlitwa do słów Natana Tenenbauma: *Co postanowisz, nich się ziści, / Niechaj się wola Twoja stanie, / Ale zbaw mnie od nienawiści, / Ocal mnie od pogardy, Panie*.

Zarówno ta heroiczna decyzja jak i modlitwa rzucają na ciemną, dramatyczną wizję spektaklu promień, który ją rozświetla, który jest jak nadanie sensu chaosowi, który jest jak przyłożenie miary i wagi do ludzkich czynów.

Piosenki Jacka Kaczmarek śpiewali studenci szkół teatralnych z Krakowa, Łodzi, Warszawy i Wrocławia. Podjęli się bardzo ryzykownego przedsięwzięcia. Wielu widzów doskonale bowiem pamięta sugestywne interpretacje ich autora, a także Przemysława Gintrowskiego (kompozytora większości z nich). Wielu wręcz nie wyobrażało sobie, że mógłby śpiewać je ktoś inny. Młodzi wykonawcy zaśpiewali jednak znakomicie. Interpretacje niewiele odbiegały od tych, które zapamiętaliśmy z dawnych koncertów czy pokątnie krążących taśm – to zapewne wynik sugestii reżysera. Bardzo ciekawe efekty przyniosła możliwość choralnego, wielogłosowego wykonania; niektóre piosenki wydały mi się ciekawsze od wersji autorskich.

Nie było na scenie tradycyjnych elementów teatru: fabuły, akcji, sytuacji scenicznych i działających bohaterów, a jednak był to teatr wysokiej próby. Teksty Jacka Kaczmarek, ułożone w zasadzie zgodnie z chronologią programów prezentowanych przed laty, układały się w pewien logiczny porządek, w całość o własnej dramaturgii. Znaczenia spektaklu wykraczały zatem poza prostą sumę znaczeń poszczególnych piosenek. Twórcy spektaklu mieli nam coś ważnego do powiedzenia. Umieli przekazać to w taki sposób, że między aktorami i widzami nawiązał się kontakt, poczucie wspólnoty wzruszeń i uniesień.

Stało się coś jeszcze. Kto wie, czy to nie najważniejsza lekcja tego spektaklu? Autorska wypowiedź Jacka Kaczmarek stała się także wyrazem myśli i uczuć jego (naszych) młodszych kolegów. Młodszych o brzemię, jak nam się zdawało,

w wydarzenia dziesięciolecia, właściwie już nowego pokolenia. Kiedy Kaczmarek opuszczał kraj, oni kończyli szkołę podstawową – zauważono w programie spektaklu. W napisanej w 1978 r. piosence „Krzyk”, inspirowanej obrazem Muncha, śpiewał: *Lecz wiem, że już nadchodzi czas / Gdy będzie musiał każdy z was / Uznać ten krzyk, ten krzyk, ten krzyk z mych niemych ust / Za swój!!!*

Ten czas nadszedł i trwa.

Andrzej Dziurdzikowski



Blizny w życiorysie

Lata pięćdziesiąte – nie tak odległe, by pamięć o nich pokryła się pomnikową patyną, i zarazem nie tak bliskie, by nie móc zdobyć się w ich opisie na historyczny dystans, niezbędny do stworzenia syntetycznej wizji – kilkakrotnie pojawiały się już w polskich filmach. Jest w tych (lub tamtych) latach coś, co przyciąga wzrok kinowej publiczności, jest w nich coś, co zniewała filmowców do podejmowania jeszcze jednego wysiłku mającego doprowadzić do zrozumienia, rozjaśnienia, ogarnięcia tego wycinka historii, nad którym przez długi czas rozpościerała się może nie zasłona milczenia, ale firanka półgłósów, szeptów, nie dokończonych zdań. Filmową dyskusję o czasach

wielkich zrywów, ale też ukrytego terroru, o czasach wprowadzania w życie stalinowskiego modelu społecznej utopii i o kosztach tego przedsięwzięcia rozpoczął Andrzej Wajda swoim „Człowiekiem z marmuru” od razu wysoko ustawiając artystyczną i merytoryczną poprzeczkę. Od premiery jego filmu po dzień dzisiejszy mogliśmy zobaczyć kilka różnych wizji, kilka różnych konceptualizacji epoki stalinowskiej. Niektóre z nich, jak „Dreszcze” Wojciecha Marczewskiego czy „Matka Królów” Janusza Zaorskiego, dodały do tej dyskusji ważne i wnikliwe głosy; inne, jak „Był jazz” Feliksa Falka czy „Wielki bieg” Jerzego Domaradzkiego, wykorzystywały raczej poetykę czerwonych krawatów i masowych wieców jako tło do snucia opowieści, które mogłyby się rozgrywać w jakimkolwiek innym czasie. W każdym razie lata pięćdziesiąte zagościły w końcu w przekazach kultury masowej i w społecznej świadomości.

Zdarzało się, że pomiędzy zakończeniem produkcji a premierą filmu mijało sporo czasu, i fakt ten wskazywał na niepewność decydentów politycznych, w jakim zakresie i jak głęboko rozwijać publiczną dyskusję. Tymczasem filmy szlachetniały na półkach jak stare wino, krążąca plotka dodawała im mocy. Niektóre z tych utworów (vide: najbardziej głośne „Przysłuchanie” Ryszarda Bugajskiego) szlachetnieją jeszcze do dziś. Po wejściu na ekrany nie traciły one jednak swych walorów poznawczych, co często zdarzało się w podobnych sytuacjach tzw. tematowi współczesnemu w filmie.

Charakterystyczne, że obraz lat pięćdziesiątych w kinie polskim został

uformowany przez ludzi raczej młodych (wyjątkiem Wajda), znających tę epokę z młodzieńczych lub dziecięcych wspomnień i późniejszych lektur, będących raczej obserwatorami niż uczestnikami ówczesnych wydarzeń. Jednak obserwatorzy też byli poddani ciśnieniu historii, wciskającej się w każdą niemal szczelinę prywatnych biografii. Toteż lata pięćdziesiąte stały się ich osobistym problemem, myślowym zadaniem, z którym trzeba się uporać w dorosłej twórczości. Waga tego tematu jest zresztą znacznie większa, przekracza granice pokoleniowej introspekcji. Kulturowe oswojenie epoki, w której bierze początek nasza współczesność, krytyczny rozrachunek z najnowszą historią to jednocześnie próba szerszej refleksji na temat naszej narodowej i społecznej tożsamości.

Nie więc dziwnego, że tego zadania podejmują się kolejne pokolenia reżyserów. Ostatnim świadectwem zainteresowania latami pięćdziesiątymi są dwa debiutanckie filmy: „W zawieszeniu” Waldemara Krzystka i nieco starsze, lecz nie mające wcześniej szczyścia pojawić się na ekranach „Niedzielne igraszki” Roberta Glińskiego. Oba utwory różnią się między sobą wyborem formuły stylistycznej i obszaru obserwacji, łączy je natomiast powaga i dojrzałość autorskiego spojrzenia.

Krzystek podchodzi do tematu wprost, dając przykład klasycznego kina realistycznego (może nawet zbyt klasycznego jak na debiutanta). Od stylistycznych wariacji woli klarowną opowieść z wyrazistymi portretami psychologicznymi bohaterów, wierząc, że poprzez nie dotrze do sedna poruszanych spraw. Pomagają mu

w tym przedsięwzięciu znakomici aktorzy, Jerzy Radziwiłowicz i Krystyna Janda, których wybór do głównych ról jest niemal symboliczny.

„W zawieszeniu” to historia byłego członka Armii Krajowej bezpodstawnie skazanego – jak wielu mu podobnych – na karę śmierci, który nie godzi się jednak biernie ze swoim losem i po ucieczce ze stalinowskiego więzienia próbuje przedostać się przez terytorium Polski na Zachód. W zmiennej sytuacji politycznej plan opuszczenia kraju okazuje się nierealny, uciekinierowi pozostaje ukryć się w jakimś prowincjonalnym mieście, by zatrzeć ślady poszukującemu go urzędowi bezpieczeństwa. W ten sposób trafia do swej „nieformalnej” żony (w czasie wojny nie było okazji do zarejestrowania aktu małżeństwa), która ukrywa go w piwnicy. Tam spędza kilka długich lat – nie wychodząc na zewnątrz, drząc przed sąsiadami, zatajając swą obecność nawet przed najbliższymi. Podczas dłużących się dni i bezsennych nocy paradoksalnie przeżyje tę samą torturę strachu i osamotnienia, jaka czekałaby go w celi śmierci. Mimo śmierci cywilnej, na jaką został skazany, mimo momentów załamania i desperacji próbuje zachować swą godność, swe człowieczeństwo, próbuje wieść nienormalne ale zawsze życie.

Krzystek nie opowiada o tych – co widzieliśmy już na ekranach – którzy uwierzyli niosąc czerwone sztandary i dorastali później do zwątpienia w miarę, jak ideał stawał się coraz bledszy, a strach coraz większy. Opowiada o tych, których skazano na nieistnienie, o tragedii wielu zwykłych ludzi z na zawsze pękniętymi życiorysami, o zmarnotrawionym społeczeń-

nym potencjale. Mówi o ludziach, którym historia nie pozwoliła zachować nawet chrześcijańskiej pogody ducha Łucji Król z filmu Zaorskiego, zamiast niej głęboko rzeźbiąc w charakterach ów odruch nieufności – widoczny w ostatniej scenie – którego nie zatrze jednorazowy akt rehabilitacji.

Gliński w „Niedzielnym igraszkach” wybiera inną drogę, tworzy groteskową wizję lat pięćdziesiątych, choć jest to groteska pozbawiona humoru, ciężka, dusząca. Trzeba powiedzieć, że reżyser wychodzi z tego trudnego zadania obronną ręką, jego wizja jest bardzo spójna i artystycznie przekonująca.

Dziecięce zabawy na podwórku w niedzielne przedpołudnie są pretekstem do zapuszczenia sondy w okres stalinowski, który jawi się z tej perspektywy jako koszmar. Reguły zabaw ustalone w świecie małych bohaterów są krzywym odbiciem praw rządzących światem dorosłych, nieświadomym naśladownictwem rzeczywistości pełnej strachu i łatwych egzaltacji, terroru i pochlebstw. Entuzjazm prze-radzający się nagle w zbiorowy obłęd fanatyzmu, tania krzykliwość argumentów rodem z agitacyjnych plakatów, niemożność wyłączenia się z zabawy, ciągłe poddanie presji grupy, której wola jest najważniejsza... czy dokładniej: której bezwzględność powoduje, iż obowiązującą wykładnią jest wola najbardziej krzykliwego – to wszystko pochodzi przecież ze świata, do którego dorastają protagoniści. Zewnętrzny makrokosmos podwórka – czasem nieznacznie, gdy tajniak wypytuje jednego z chłopców, co robią jego rodzice, to znów brutalnie, gdy

ciemna limuzyna urzędu bezpieczeństwa podjeżdża pod bramę w wiadomym celu.

Charakterystyczny jest zamęt wartości, dwuznaczność symboli i imponderabiliów świadcząca o rozdarcie, o schizofrenicznym rozpadzie obu światów. Wiedza wyniesiona z kościoła nie przystaje do wiedzy z czytanek szkolnych, pieczołowicie chronione w domu odznaczenia z innej epoki mogą na ulicy stać się powodem aresztowania. Matka Boska i towarzysz Stalin jako dwa równorzędne ideały moralne mylone jeszcze w dziecięcych zabawach (lecz taka pomyłka w dorosłym życiu może już wiele kosztować) są odbiciem tego rozdźwięku, którego efektem staje się wspomniana wcześniej ekstremalność grupowych zachowań połączona z indywidualną bezbronnością. Czyżby na tym miała polegać idea homo novus budującego nowszy, wspaniały świat?

Myślę, że dystans wobec tematu, ów groteskowy skrót i wybór dziecięcych bohaterów pozwoliły Glińskiemu ukazać fenomenologię stalinizmu w jego czystej postaci. Nie chodzi przecież o prawdopodobieństwo przedstawianych wydarzeń ani o ich historyczną wagę, lecz o intelektualną nośność przedstawienia, o jego moc wyjaśniającą, o zdolność wiarygodnej analizy rzeczywistości.

W miarę jak przybywa kolejnych filmów, okres stalinowski przestaje być wizualną atrakcją samą w sobie. Łopoczące sztandary i limuzyny urzędu bezpieczeństwa przestają ekscytować przez sam fakt pojawienia się na ekranie, zanika atmosfera tabu i sensacja związana z pojawieniem się kolejnych obrazów tych nieodległych

lat. Liczy się to, co zawsze w sztuce powinno liczyć się najbardziej: estetyczna dojrzałość, głębokość analizy, spójność zaproponowanej wizji. Fakt, że kolejne pokolenia twórców sięgają po tematy związane z latami pięćdziesiątymi, jest optymistyczny; z jednej strony świadczy on o wadze tego okresu w historycznych rozrachunkach, z drugiej – jak przecież wszyscy wiemy – zrozumieć złe moce to już połowa drogi do ich opanowania.

Jerzy Uszyński

KSIĄŻKI NADESŁANE

ks. Marian Wolicki, *Człowiek w analizie egzystencjalnej Viktora Emila Frankla*. Przemyśl 1986.

Akademia Teologii Katolickiej

ks. Marian Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego. 2 średniowiecze*. Warszawa 1987, nakł. 20 300 egz.

Instytut Prasy i Wydawnictw „Novum”

Hanfried Krüger, *Katechizm ekumeniczny. Krótkie wprowadzenie w istotę, rozwój i działalność ruchu ekumenicznego*, przeł. i oprac. pol. Karol Karski. Warszawa 1987, nakł. 5000 egz.

Instytut Wydawniczy Pax

Obudzić wiarę, przeł. Adam Szymanowski. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 20 000+350 egz.

Odnova

„Zeszyty Chrześcijańsko-Społeczne”. Zeszyt trzeci *Chrześcijańska Demokracja. Myśli przewodnie*. Londyn – Rzym 1987.

Społeczny Instytut Wydawniczy Znak

Henryk Grynberg, *Kadisz*. Kraków 1987, wyd. I, nakł. 10 000+350 egz.

Henryk Wereszycki, *Niewygasta przeszłość. Refleksje i polemiki*. Kraków 1987, wyd. I, nakł. 10 000+350 egz.

Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy

Piotr Rakowski, *Chrystus centrum*. Kraków 1987, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej

Abp Bronisław Dąbrowski, *Instaurare omnia in Christo. Na dwudziestolecie posługi pasterskiej*. Warszawa 1987, nakł. 2500+350 egz.

Stefan kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Kimże jest człowiek...*, oprac. Instytut Prymasowski Ślubów Narodu. Warszawa 1987, wyd. I rzut I, nakł. 7000+250 egz.

Wydawnictwo Michalineum

Jacek Moskwa, *Papież i kontestatorzy*. Kraków, Warszawa-Struga 1987, nakł. 40 000 egz.

Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk

Elżbieta Kurowska, *Recepcja literatury angielskiej w Polsce (1932–1939)*. Wrocław 1987, nakł. 700 egz.

Odpowiedź Głównego Urzędu Kontroli Publikacji i Widowisk

Wypowiedź redaktora Grzegorza Schmidta SJ na łamach „Przeglądu Powszechnego”, sprowokowana moimi wystąpieniami w prasie katolickiej, mieści dwa wątki: krytyki niektórych aspektów działalności organów kontroli publikacji i widowisk – oraz uszczypliwej i personalnie adresowanej oceny działalności rzecznika prasowego tych organów. Można ubolewać, że ten drugi obszar zdominował cały artykuł (3/5 tekstu), odsuwając na dalszy plan szansę merytorycznej dyskusji o tym, co najważniejsze.

Chcę mimo to zacząć od spraw istotniejszych. Zgadzam się, że *cenzura nie jest i nie może być partnerem w redagowaniu pisma*. Dlatego właśnie proponowane redakcjom partnerstwo, płaszczyzna sporu i dyskusji dotyczy – oczekiwanego przecież także przez redaktora G. Schmidta – *staremnieszego odczytywania i interpretacji przepisów prawa, wnikliwszej analizy /.../ orzeczeń cenzury*. W żadnym zaś razie nie *redagowania pisma*. Autor pisze, że prawo powinno określać zakres i sposób funkcjonowania cenzury. Tak. I to samo prawo ustanawia w art. 10 § 1 kodeksu postępowania administracyjnego, obowiązek organu administracji *zapewnienia stronom czynnego udziału w każdym stadium postępowania, a przed wydaniem decyzji umożliwienia im wypowiedzenia się co do zebranych dowodów i materiałów oraz zgłoszonych żądań*. Odstąpić od tej zasady może organ administracji tylko w przypadkach, *gdy załatwienie sprawy nie cierpi zwłoki ze względu na niebezpieczeństwo dla życia lub zdrowia ludzkiego albo ze względu na grożącą niepowetowaną szkodę materialną* (w art. 10 § 2). Z kolei art. 2 ustawy o kontroli publikacji i widowisk redakcję zobowiązuje do respektowania jego zakazów – a art. 3 – cenzurę do kontroli wykonania tego obowiązku. Do spotkania zatem musi dojść. A cóż to w sumie innego, niż spór, dyskusja i wzajemne przedstawienie racji? Przed czym więc G. Schmidt tak się broi? Przed nie chętanym dialogiem? Nie ma obawy – dla dialogu potrzeba co najmniej dwóch.

Grzegorz Schmidt zarzuca przepisom ustawy (za J. Turowiczem) ogólnikowość i nieostrość, a decyzjom cenzorskim wynikającą z tego arbitralność. O jasności i precyzji przepisów już nieraz mówiłem. Oczywiście, mogą się zdarzać i zdarzają decyzje błędne lub nieprecyzyjne (zarówno negatywne, jak i zezwalające na rozpowszechnianie). Trudno ich w stu procentach uniknąć, chociaż do tego dążymy. Jednak np. są i będą mogły być bez przeszkód publikowane informacje o kulturalno-religijnych wystawach w Muzeum Archidiecezjalnym, a o innych nadal nie – jeżeli zostały zorganizowane z naruszeniem przepisów prawa. Nie należy zatem – jak czyni to autor – formułować pochopnych uogólnień na podstawie znajomości wyrwanych z kontekstu ingerencji Urzędu.

Sprawa odwołań. Rozumiem trudności redakcyjne pojawiające się przy tej okazji. Chyba jednak byłyby one rzeczywiście dotkliwe dopiero wtedy, gdyby redakcja założyła odwoływanie się z zasady od wszystkich decyzji – niezależnie

od ich oceny. Poza tym sądzę, że w większości zakazy nie powinny budzić wątpliwości w rozumieniu przepisów art. 2 ustawy.

G. Schmidt ma pretensję do rzecznika cenzury, że w swoich odpowiedziach prasowych nie krytykuje działalności Urzędu. Może powyższe nie byłoby warte ustosunkowania, gdyby autor nie budował na tej podstawie daleko idących ocen, jakoby cenzura czuła się *rezervatem pierwotnej niewinności*, miała (w swoim mniemaniu) rację we wszystkich poruszanych sprawach oraz nie dawała żadnych oznak *dialogowych tendencji*, uznając się za instytucję wychowawczą określającą */.../ stopień dojrzałości społeczeństwa*.

Otóż prawo prasowe jednoznacznie określa, czym jest *odpowiedź* (nie wiem, dlaczego G. Schmidt uparcie nazywa moje *odpowiedzi – sprostowaniami*). Może być ona tylko odpowiedzią na *stwierdzenie zagrażające dobrom osobistym* i do tego *rzeczową* oraz objętościowo ograniczoną. Myślę, że dla pogłębionej dyskusji (w tym publicznej) o działalności Urzędu jest dostatecznie wiele innych – i wielokrotnie już praktykowanych – form oraz okazji, natomiast zgodnie z prawem prasowym odpowiedzi urzędowe z natury rzeczy muszą mieć taki właśnie charakter. Ich rolą jest wyłącznie ochrona dóbr osobistych. Zresztą wiele zależy od tego, na jaką krytykę jest okazja odpowiadać. Trudno o *staranniejsze odczytywanie i interpretację przepisów prawa*, czy *wnikliwą analizę orzeczeń cenzury*, gdy zarzuty są dowolne i ogólnikowe. Natomiast w przypadku rzeczowej, skonkretyzowanej krytyki jest to możliwe. Proszę sięgnąć choćby do tekstu J. J. Brauna „Czy pochwalam przestępstwo?” („Niedziela” Nr 45 / 1987 r.) i mojej odpowiedzi w „Niedzieli” Nr 47.

Dlatego z obu powodów pretensje G. Schmidta uważam za faul i ustawianie obiektu do bicia. Wygląda na to, że G. Schmidt dostrzega dobry sezon na krytykę *różnych Wysokich Urzędów*. I bardzo dobrze. Tylko dlaczego mają one obowiązkowo stać na baczność, nie mieć prawa do dobrej oceny własnej pracy i do używania *dzielnych obrońców*? Bo z góry wiadomo, że racji nie mają i są zawsze winne, ponieważ ich *kierunek działalności i polityki* wyznacza „*klasowy charakter państwa*”?

Szanowny Redaktorze. Przede wszystkim Urząd nie prowadzi żadnej *polityki*, gdyż nie jest do tego powołany ani upoważniony. Natomiast *klasowy charakter państwa* (por. Wielka Encyklopedia Powszechna PWN, 1963, t. II, s. 351) to temat z innej opery. Jest on obiektywną kategorią socjopolityczną i w równiej mierze określa warunki i sposób funkcjonowania Urzędu, jak i Redakcji „Przeglądu Powszechnego”. Po co obrażać się na deszcz, że pada i na słońce, że świeci.

Na koniec chciałbym wyrazić wdzięczność za cenną wskazówkę, by cenzura państwowa spożytkowała nauki płynące z błędów antenata, to jest cenzury kościelnej. Czy jednak miałoby to również trwać tak długo, jak przezwyciężanie przez Kościół *negatywnej wizji człowieka*?

Rzecznik Prasowy
Głównego Urzędu Kontroli
Publikacji i Widowisk
/2/ Justyn Sobol

Panu Justynowi Sobolowi odpowiedź

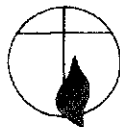
Wypada mi podziękować p. Justynowi Sobolowi za rzeczowe i przykładowe powściągliwe w kwestiach pozamerytorycznych pismo-odpowiedź na moje uwagi dotyczące cenzury. Ubolewam, że dyrektor Departamentu Nadzoru i Informacji GUKPiW oraz rzecznik prasowy tejże instytucji po przeczytaniu mojego tekstu poczul się jak chłopiec ustawiony do bicia. Doprawdy, bardzo mi przykro. Nie zamierzam kontynuować wymiany zdań na poruszone już tematy w przekonaniu, że materiały dotychczas opublikowane na łamach „PP” (12/87, 1/88, 2/88 i w bieżącym numerze) pozwalają czytelnikom ocenić zarówno stanowisko cenzury jak i redakcji. Chciałbym jedynie dać wyraz mojemu podwójnemu zdziwieniu w związku z lekturą ostatniego listu p. Sobola:

1) że mamy jedynie dobry sezon na krytykę Wysokich Urzędów. Osobiście byłem skłonny sądzić, że to nareszcie trwała praktyka w państwie, które mieni się demokratycznym;

2) że Urząd Cenzury nie prowadzi żadnej polityki. Byłem przekonany, że centralne organy administracyjne realizują jednak jakąś politykę grupy sprawującej polityczną władzę w klasowym – jak przypomina p. Sobol – państwie.

Szanowny Rzeczniku, wypada mi przyjąć, że w obydwu sprawach jest Pan lepiej ode mnie poinformowany.

Grzegorz Schmidt SJ



Nagroda im. Stanisława Vincenza – 1987

Jury nagrody im. Stanisława Vincenza w składzie: Wisława Szymborska, Tadeusz Chrzanowski, Krzysztof Dybciak, Bronisław Mamoń, Jan Józef Szczepański, Jacek Woźniakowski, przyznało doroczną nagrodę **STEFANOWI KISIELEWSKIEMU**. Laureat należy do najwszechstronniejszych twórców polskiej kultury w okresie powojennym, jest powieściopisarzem, felietonistą, krytykiem, publicystą, kompozytorem, muzykologiem. Ale przede wszystkim Kisielewski jest niezwykłym człowiekiem, uznanym za jeden z czołowych autorytetów moralnych w Polsce, zarówno w kraju, jak i na emigracji.

Lauretami nagrody byli poprzednio Tadeusz Chrzanowski (oczywiście, kiedy nie był w Jury), Ryszard Przybylski, Jarosław M. Rymkiewicz, Julian Strykowski, Tymon Terlecki. Członkami Jury byli również (do chwili śmierci) Konstanty A. Jeleński, Andrzej Kijowski.