

przegląd powszechny

6/886/95

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Grzegorz Dobroczyński SJ, Aniela Dylus, Kazimierz Dziewanowski,
Michał Jagiełło, Piotr Jasiński SJ, ks. Helmut Juros, Jan Kieniewicz,
Andrzej Koprowski SJ, Wacław Oszejca SJ, Ryszard Otowicz SJ,
Krzysztof Renik, Wojciech Roszkowski, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bołewski SJ (red. naczelny)
Zbigniew Kubacki SJ
Maria M. Matusiak

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji 48-91-31 w. 211

49-02-39

tel. administracji 48-91-31 w. 214

48-09-78

PRENUMERATA

roczna 27,50 zł (275 000 zł)

za II półrocze 12,50 zł (125 000 zł)

cena egzemplarza 2,50 zł – (25 000 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”.*

H+H

DRUKARNIA OGŁOSZEŃ
DZIENNIKU POWSZECHNEGO
spółka cywilna

00-000 Warszawa, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa

Numer zamknięto 19 V 1995 r.

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania tekstów nie zamówionych
i zmiany tytułów. Materiałów nie zamówionych nie odsyłamy.

Spis treści

Dojrzewanie demokracji 265

Stanisława Grabska

Ku duchowości świeckich 267

Zgodnie z drogą wytyczoną dokumentami II Soboru Watykańskiego w dzisiejszym Kościele formuje się specyficzna duchowość świeckich. Nie jest ona jeszcze w pełni ukształtowana, wzrasta jednak z jednej strony zrozumienie teologów dla jej specyfiki, z drugiej zaś wzrasta jej doświadczenie wśród samych świeckich.

Hanspeter Heinz

Demokracja w Kościele Współodpowiedzialność i uczestnictwo wszystkich ochrzczonych 278

Najważniejszym cechem demokracji w rozumieniu politycznym odpowiada w nowszej nauce społecznej Kościoła termin „aktywne uczestnictwo”. II Sobór Watykański poparł wszystkie instytucje partycypacji, od rady parafialnej po synod biskupów. Mimo to pojawiają się liczne skargi na niedostatek możliwości aktywnego współdziałania katolików w podejmowaniu ważnych rozstrzygnięć kościelnych.

Jerzy Gaul

Elity polityczne – tradycja i współczesność 291

W czasach przełomów o wymiarze cywilizacyjnym wymagania wobec elity władzy muszą być wysokie. Polsce potrzebni są przywódcy, którzy połączą zdolność podejmowania decyzji ze służbą dla kraju, sprawność organizacyjną z myślą programową i refleksją aksjologiczną.

Olga Nedeljković

Norwid – poeta chrześcijańskiego humanizmu 300

Poetyckie dzieło Norwida odświeża siłę chrześcijaństwa, które jest zdolne harmonijnie wchłaniać nowe elementy i dzięki temu stale postępować naprzód. Uniwersalne motywy tej twórczości są nicią łączącą chrześcijańską Europę z czasami nowożytnymi.

Sacrum i literatura są związane ontologicznie... 314

Rozmowa Krzysztofa Dorosza SJ z teoretykiem literatury Władysławem Panasem i historykiem literatury Andrzejem Sulikowskim z KUL-u, poświęcona sacrum w literaturze. Rozmówcy wskazują na rolę języka – słowa – jako elementu metafizycznego w człowieku, a także mówią o sposobach odczytywania znaczeń sakralnych w literaturze.

Jacek Bolewski SJ

Wiedza o wieszczu 327

Zbliżająca się 200. rocznica urodzin Adama Mickiewicza zwiększa zainteresowanie dziełem poety. J. Walc w swej monografii „Architekt arki” przedstawia go jako poetę „makiawelicznego”, który świadomie ukazuje zachowawczą wizję przyszłości – jako program zachowania polskości w dramatycznej sytuacji.

Elżbieta Hałas

Pomniejszy język polski w Europie 335

Rozwój ideologii powszechnej kultury europejskiej, jeśli nie uwzględni braku wzajemnego rozpoznania i uznania kultur, każe pytać o kryjący się za nią system dominacji.

Káty Ricard

Rozwój nauki 344

Teologia zawsze odwoływała się do idei filozoficznych, socjologicznych i historycznych danej epoki. Obecnie teologia, chcąc mieć wpływ na świat, powinna z uwagą zwracać się ku nauce i stawiać jej pytania.

Aleksandra Putrament

O rozwoju biologii 354

W swojej pracy zawodowej biolog nie może mieć żadnych dogmatów. Jedyną zasadą, której musi bezwzględnie przestrzegać, jest uczciwość – podawanie tylko takich wyników badań, jakie uważa za prawdziwe.

Zbigniew Florczak

Goya – tyłem odwrócony kolos 357

Goya jako człowiek ogromnie bezpośrednio reagował na swój czas. Jako artysta natomiast wyrwał się ze swej epoki i jakby zaszedł jej drogę.

Teatr

J. Godlewska: Loteria w Powszechnym 367

(Teatr Powszechny im. Zygmunta Hübnera w Warszawie, „Ożenek” Nikołaja Gogoła, reżyseria – Andrzej Domalik)

Film

A. Pietrzak: Między winą a karą 369

(„Druga prawda” Barbeta Schroedera; „Skazani na Shawshank” Franka Darabonta)

Książki

A. Szymańska: Patrzeć światłem 371

(Bogusława Latawiec, „Nigdy całości”)

Z. Zarębianka: Święci drugiej kategorii 374

(Thomas Merton OSCO, „Życie i świętość”)

K. Mądel SJ: Abecadło demokracji 376

(Jacques Maritain, „Człowiek i państwo”)

Informacje o nowościach wydawniczych 379

Z życia Kościoła 380

Sommaire

La maturation de la démocratie 265

Stanisława Grabska

Vers une spiritualité des laïcs 267

Une spiritualité spécifique des laïcs s'ébauche dans l'Eglise d'aujourd'hui, en prenant les chemins jalonnés par des documents du II^e Concile du Vatican. Sans être pleinement formée, elle bénéficie néanmoins d'une compréhension croissante des théologiens quant à sa spécificité; d'autre part, son expérience parmi les laïcs eux-mêmes se gagne du terrain.

Hanspeter Heinz

La démocratie dans l'Eglise

Responsabilité et participation de tous les baptisés 278

Le terme de „participation active” est celui qui, dans la doctrine sociale de l'Eglise, correspond aux caractéristiques essentielles de la démocratie, prises dans leurs sens politique. Le II^e Concile du Vatican a promu toutes les instances de participation, du conseil paroissial au synode des évêques. Il n'empêche que la rareté des opportunités pour les laïcs d'influer sur les décisions importantes qui se prennent dans l'Eglise, n'est pas sans susciter plaintes et critiques.

Jerzy Gaul

Les élites politiques – la tradition et le présent 291

A l'heure de tourments qui pèsent pour la civilisation, il faut que soit placée haut la barre des exigences posées aux élites au pouvoir. La Pologne a besoin de dirigeants capables d'allier le pouvoir de décision à l'esprit de service du bien public, le savoir-faire organisationnel à un esprit de programme et à une réflexion axiologique.

Olga Nedeljković

Norwid – le poète de l'humanisme chrétien 300

L'œuvre poétique de Norwid (1821-1883, depuis 1849 en exil à Paris) est révélatrice de la force du christianisme, capable de s'enrichir continuellement d'éléments nouveaux, et d'aller toujours de l'avant. Cette œuvre aux motifs

universellement valables, opère une fusion parfaite de l'âme de l'Europe chrétienne avec l'esprit des temps modernes.

Il y a un lien ontologique entre le sacré et les belles-lettres

314

Le sacré en littérature fait l'objet d'un entretien de Krzysztof Dorosz SJ avec deux chercheurs de l'Université Catholique de Lublin, Władysław Panas et Andrzej Sulikowski, respectivement théoricien et historien de littérature. Les deux interlocuteurs soulignent le rôle du langage (le verbal) en tant qu'élément métaphysique dans l'homme; ils parlent aussi des manières de décrypter les sens sacrés dans l'oeuvre littéraire.

Jacek Bolewski SJ

En savoir long sur le poète-prophète

327

L'approche du bicentenaire de la naissance d'Adam Mickiewicz accroît l'intérêt pour l'oeuvre du poète. Dans l'ouvrage qu'il lui a consacré („L'architecte d'une arche”), J. Walc le présente comme un poète „macchiavelique” qui fait apparaître à bon escient une vision conservatrice du passé – pour sauvegarder l'âme polonaise menacée de disparaître.

Elżbieta Hałas

Le polonais: une langue mineure en Europe

335

Si elle ne tient pas compte de l'absence d'une connaissance et d'une reconnaissance mutuelles des cultures, la progression de l'idéologie d'une civilisation européenne universelle amène irrésistiblement l'interrogation sur le système de domination qui la sous-tend.

Kāty Ricard

Le développement de la science

344

Tout illégitime qu'il est de confondre théologie et sciences, les deux univers n'en offrent pas moins des points communs. De tous temps, la théologie s'en est référée à des idées historiques, philosophiques et sociologiques de son temps. Si elle veut avoir plus de prise sur les mentalités, il faut que, de nos jours, elle mette plus d'attention à regarder les sciences et à leur poser des interrogations.

*Aleksandra Putrament***Le développement de la biologie**

354

Dans son activité professionnelle, le biologiste ne doit être tenu par aucun dogme. Le seul principe qu'il doit respecter est celui de la probité: en fait de résultats de recherches, ne communiquer que ceux qu'il juge conformes à la vérité.

*Zbigniew Florczak***Goya – un colosse qui tourne le dos**

357

En homme, Goya réagissait d'une manière très spontanée aux faits et gestes de son temps. En artiste, par contre, il faisait comme s'il avait échappé à son époque et lui barrait le chemin.

Comptes rendus

367

Dojrzewanie demokracji

Demokracja i duchowość... Niecodzienne zestawienie, zaproponowane w niniejszym numerze „PP”, wymaga komentarza. Na co dzień słyszymy i mówimy o demokracji najczęściej w kontekście problemów, jakie wiążą się z jej wprowadzaniem. Pytania przybierają rozmaite postaci. Dawniej, w czasach tzw. demokracji ludowej (ludowej władzy ludu!) pojawiło się najpierw pytanie o „demokratyzację” dotychczasowych struktur władzy. Według wyobrażeń ówczesnych rządzących oznaczało to stopniowe dzielenie się – nie tyle władzą, skoro jej „ster” miał być utrzymany w tych samych rękach, ile odpowiedzialnością, którą wobec niepowodzeń można było przerzucić na innych. Tak pojmowana „demokratyzacja” słusznie budziła zastrzeżenia. Oznaczała bowiem utrwalanie, choć w zrelatywizowanej formie, panującego nadal systemu. Dlatego wolno było przeciwstawiać tej „ewolucji” kategoryczne stwierdzenie, że demokracja nie może być stopniowana, lecz raczej – jest albo jej nie ma. Istotnie, okazało się, że decydujące przejście miało charakter „skokowy”, rewolucyjny, przełamując monopol władzy jednej partii. Czy jednak odtąd demokracja stała się faktem?

Kiedy po oszołomieniu związanym z przełomem nastąpiło pierwsze otrzeźwienie, pojawiło się pytanie: Czy społeczeństwo dojrzało do demokracji? Takie postawienie sprawy nie było nowe; odpowiadało mentalności decydentów dawnego systemu, którzy właśnie dlatego czuli się powołani do rządzenia innymi, że uznawali ich za niezdolnych do należytego działania w dziedzinie politycznej. Konieczne było i jest nowe spojrzenie. Zamiast dojrzewania DO demokracji traktowanej jako cel albo ideał, ciągle nieuchwytny, potrzebne jest dojrzewanie W niej samej. W miejsce alternatywy – czy mamy już demokrację, czy jeszcze jej nie mamy – trzeba raczej przyjąć, że wprowadzenie decydujące zmiany strukturalne już się dokonały, ale to jeszcze nie wszystko. Przyszłość zależy od kolejnych zmian, nie tylko w strukturach, ale bardziej w społeczeństwie i w jednostkach.

Dojrzewanie demokracji – danej nam i zadanej – pozostaje ciągle aktualne.

Aktualność tego zadania poświadczają wypowiedzi Kościoła. Są one znakiem ewolucji w kierunku coraz bardziej zróżnicowanej oceny, związanej z doświadczeniem minionych lat. W doniosłej encyklice „Centesimus annus” (1991) Jan Paweł II zapewnił, że *Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządowym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów*. Podkreślił też, że *Kościół respektuje ŚLUSZNĄ AUTONOMIĘ PORZĄDKU DEMOKRATYCZNEGO i nie ma tytułu do opowiadania się za takim lub innym rozwiązaniem instytucjonalnym czy konstytucyjnym*. Zarazem papież ostrzega przed złudzeniem, jakoby przedmiotem większościowych decyzji mogły być również kwestie prawdy czy fundamentalnych wartości: *W związku z tym należy zauważyć, że w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm* (nr 46-47).

Dojrzewanie demokracji zależy zatem od uznania fundamentu i wartości, na których ona się opiera, a które nie podlegają jej władzy. Do podstawowych wartości należy nie tylko godność człowieka jako osoby, ale także wspólnotowy, społeczny wymiar ludzkiego życia. Duchowość chrześcijańska wnosi istotny wkład do pojęcia i przyjęcia tej rzeczywistości. Wyznaje bowiem, że Boże powołanie (do życia i jego kształtowania) obejmuje jednostkę w nieodłącznej więzi ze wspólnotą. Soborowa konstytucja o Kościele przypomniła tę prawdę (KK 9), mówiąc najpierw o ludzie Bożym, by dopiero na tym tle omówić jego hierarchię. Dlatego chrześcijaństwo jest otwarte na demokrację – na współudział i współodpowiedzialność we wspólnocie, zarówno państwowej jak i kościelnej. Nie wyklucza to zróżnicowania, ale pozwala je przyjąć w perspektywie jedności.

J.B.

Stanisława Grabska

Ku duchowości świeckich

Zgodnie z dokumentami II Soboru Watykańskiego formuje się w dzisiejszym Kościele specyficzna duchowość świeckich. Można powiedzieć, że tej duchowości w pełni ukształtowanej jeszcze nie ma, ale wzrasta zrozumienie teologów dla jej specyfiki i wzrasta doświadczenie – i to różnorodne – samych świeckich w realizowaniu swojego życia chrześcijańskiego w posłuszeństwie Duchowi Świętemu. Belgijski profesor teologii Gustaw Thils stwierdza, że specyfikę powołania ludzi świeckich określa fakt, iż ich głównym miejscem spotkania z Bogiem jest świat. To stwierdzenie jest – sądzę – bardzo dobrym punktem wyjścia rozważań nad duchowością świeckich, a raczej nad wielu możliwymi duchowościami, związanymi z wielością świeckich powołań.

Spotkanie z Bogiem w świecie

W historii Kościoła ukształtowało się wiele powołań i duchowości zakonnych: benedyktyńska, franciszkańska, dominikańska, jezuicka i inne. Wszystkie te zakony gromadziły wokół siebie świeckich i służyły im swoją duchowością, która była modyfikowana raczej zewnętrznie do warunków życia świeckiego. W różnym stopniu duchowości te charakteryzują się ascetycznym stosunkiem do świata. Zakonnik bowiem, wybierając służbę Bogu, rezygnuje z pełnego zanurzenia się w doświadczanie świata stworzonego. Rezygnuje przede wszystkim z działania na własną rękę, wedle własnego pomysłu i decyzji – ślubując posłuszeństwo przełożonym. Rezygnuje z małżeństwa i wychowywania własnych dzieci – ślubując czystość. Rezygnuje z posiadania dóbr materialnych, z własności – ślubując ubóstwo. Jego szczególnym polem spotkania z Bogiem jest modlitwa – skupienie na wymiarze wertykalnym tego spotkania – na pustyni, z której gdy wraca do świata, to jako prorok i apostoł, zawsze jednak niejako na zewnątrz tego, czym żyje świat.

W Polsce rozwinęła się duchowość oparta na liturgii i nabożeństwach z niedorozwojem duchowości opartej na czytaniu Pisma Świętego. W takim ujęciu miejscem teologicznym spotkania z Bogiem jest niemal wyłącznie liturgia i sakramenty lub wspólne, odbywające się w budynku kościelnym nabożeństwa. Sprzyja to dychotomii, w której szczerej pobożności modlitewnej nie odpowiada styl życia. Styl życia jest ujmowany jako konsekwencja wiary – konsekwencja w wypełnianiu przykazań Boga, regulujących także życie rodzinne, społeczne, ekonomiczne i polityczne. Ale widzi się tę konsekwencję jako jakby pozabawioną spotkania z Bogiem – jako czysty nakaz do wykonania w przestrzeni świata mającego swoje własne prawidła i obcego Bogu. Takie ujęcie pozostawia człowieka wierzącego niejako samego z nakazem wypełniania zadania o własnych siłach. Jeśli szuka w tym pomocy Bożej, to znów w spotkaniu modlitewnym czy liturgicznym. Jeżeli jednak punktem wyjścia naszej duchowości stanie się spotkanie Boga wewnątrz spotkania ze światem stworzonym, to wiele spraw nabierze innego kolorytu, innego wymiaru.

W Piśmie Świętym słowo „świat” bywa używane w dwu różnych znaczeniach. Po pierwsze jako stworzenie Boże – w tym znaczeniu cały świat stworzeń jest dobry i cały należy do Boga. W Psalmach rzeki i pagórki radują się, gdy Bóg nadchodzi, zwierzęta wyczekują pokarmu z ręki Boga. Całe stworzenie jest Pańskie. Wszystko, co Bóg stworzył, jest Jego własnością i przez Niego jest miłowane. A św. Paweł w Liście do Rzymian powiada, że całe stworzenie cierpi dotąd jak rodząca kobieta i wyczekuje wyzwolenia ze znikomości wraz z wyzwoleniem człowieka w zmartwychwstaniu. W Pawłowej wizji cały stworzony kosmos bierze udział w losie człowieka i oczekuje zmartwychwstania. Świat to także cała ludzkość, do której Jezus posłał swych uczniów, by nauczali wszystkie narody, czyniąc je Jego uczniami. W modlitwie arcykapłańskiej w Ewangelii Jana Jezus prosi nie o to, by Bóg zabrał apostołów ze świata, lecz by ich zachował ode złego. Ten ludzki świat jest bowiem dotknięty i zraniony przez zło. Dlatego w Piśmie Świętym znajdujemy także słowo „świat” oznaczające odrzucenie Chrystusa i poddawanie się złym regułom, powiedzielibyśmy dziś – strukturom grzechu.

Encykliki Jana Pawła II – w szczególności encykliki społeczne – ukazują nam także świat ludzkich stosunków społecznych jako historię zbawienia. Historia ludzka nie jest tylko historią grzechu, ale także historią ustawicznej interwencji Boga, który z grzechu wyzwala, również przez działania ludzkie. Duchowość zaangażowana w świat społeczny to duchowość posłuszeństwa Duchowi Świętemu w czynieniu świata coraz bliższym ideału ewangelicznego królestwa Bożego. Encykliki społeczne mają na celu wskazanie tego, co jest dobre, i tego, co jest strukturą grzechu w dzisiejszym świecie ludzkich stosunków. Ale przesłanką tego myślenia jest uznanie świata stworzonego za dobry i misji człowieka w czynieniu sobie ziemi poddaną za misję daną przez Boga. Jeżeli mamy prawidłowo budować duchowość świeckich, to musimy zawsze mieć na uwadze tak tę podstawową dobroć świata stworzonego, jak i historię zbawienia – a więc grzechu i nawrócenia, w której każdy człowiek ma do odegrania swą rolę.

Duchowość świeckich – jak wspomniałam wieloraka – wynika ze specyfiki ich powołania wedle ich własnego daru Ducha Świętego. Bo i to trzeba zaznaczyć, że duchowość chrześcijańska nie polega na odcieleśnieniu, na wyłącznym skupieniu się na tym, co dotyczy psychiki czy duszy. To jest punkt widzenia neoplatonicki, w którym idee były bardziej rzeczywiste od rzeczywistości, a materia była więzieniem ducha. Duchowość biblijna, a z nią duchowość chrześcijańska polega – lub winna polegać – na posłuszeństwie Duchowi Świętemu, który jest Bożą miłością, mądrością, który nas czyni synami Boga i braćmi Jezusa Chrystusa, uczy nas Bożej prawdy i daje moc do działania. Duch Święty – Bóg w nas – ustawicznie posyłany przez Ojca i Syna – jest zasadą naszego duchowego życia, czyli życia w Bogu. Św. Paweł pisze, że jest jeden Duch, ale każdemu daje On takie dary, jakie chce, i każdemu inne. Różne zakony powstały z różnych charyzmatów swych założycieli. Podobnie różne współczesne ruchy i organizacje świeckich chrześcijan powstały z charyzmatów swych założycieli i noszą znak danego charyzmatu. Ale też poszczególni chrześcijanie mają swoje własne dary, czyli charyzmaty, które wyznaczają ich powołanie. Wśród innych darów istnieje chyba dar powołania świeckiego –

dostrzeżenia świata jako miejsca uprzywilejowanego spotkania z Bogiem w życiu danego człowieka. Spotkanie to przebiega na różnych płaszczyznach. Najbliższa nam jest sfera naszego własnego ciała.

Bóg w ludzkiej cielesności

Dzisiaj akcentuje się w teologii jedność duchowo-cielesną człowieka. K. Rahner pisze w swych artykułach, że ciało jest istotnym instrumentem naszego porozumiewania się z innymi, czyli ludzkiej jedności ze światem. Wszystkie cechy naszego ciała są naszymi cechami, przeżycia – naszymi przeżyciami. Ale żadne doznania i przeżycia nie są w życiu człowieka wyłącznie fizyczne. Są zawsze równocześnie osobowe – i przez to ogromnie ważne. W Biblii słowo „ciało” oznacza też po prostu człowieka. W Prologu do Ewangelii św. Jana czytamy, że *Słowo stało się ciałem*, tzn. człowiekiem. Zmartwychwstanie ciała oznacza zmartwychwstanie człowieka z jego osobowością ludzką – z jego odniesieniami do rzeczywistości stworzonego świata. Dlatego w duchowości chrześcijańskiej ciało nie powinno być w żaden sposób deprecjonowane i traktowane jako coś gorszego od ducha. Tych dwu rzeczywistości nie należy rozdzielać. Tyczy to np. sportu – z jego prawidłowościami, ale i wynaturzeniami, szkodliwymi dla całego człowieka; stosunku do medycyny, która winna widzieć całego człowieka; wreszcie moralności seksualnej i stosunku do seksu.

Odniesienie świeckiego z powołaniem do życia rodzinnego winno cechować zrozumienie dla seksualności ludzkiej jako sfery spotkania między osobami dwojga płci z całą skalą odczuć, wzajemnego dawania sobie wrażeń, serdeczności, czułości i poznawania siebie – dwóch istot seksualnie różnych i osobowo innych, ale jednoczących się w oddaniu seksualnym w szczególną i niepowtarzalną jedność. W zjednoczeniu seksualnym jest miejsce na spotkanie z Bogiem – z Trzecim Transcendentnym, na spotkanie w Duchu Świętym, który jest Bogiem w nas. Dlatego sam związek seksualny, jeśli jest osobowo pełnym szacunku i miłości zjednoczeniem także cielesnym, jest sakramentem jedności Boga z ludźmi.

Bóg w małżeństwie

Jeżeli chcemy, by młodzi ludzie rozumieli sakrament małżeństwa, nie przedstawiamy tej sprawy tak, jak gdyby dopiero liturgia sakramentalna czyniła ze związku seksualnego dwojga ludzi coś dobrego, godziwego i otwartego na Boga. Trzeba zacząć od innej strony.

Za czasów św. Pawła nie istniało kanonicznie ustanowione udzielanie sakramentu małżeństwa. A Paweł pisał, że małżeństwo dwojga ochrzczonych jest wielką tajemnicą w Chrystusie i ukazuje związek Chrystusa z Kościołem. Uznajemy też dzisiaj, że to dwoje pobierających się ludzi udziela sobie sakramentu małżeństwa – nawet, w braku księdza, bez jego asystencji – oraz że sakrament ten staje się w pełni dopełniony w akcie małżeńskim. Można więc i tak sprawę ująć, że związek dwojga ludzi, który spełnia warunki pełnej odpowiedzialności osobowej, godności, miłości i woli wierności, jest obrazem i odbiciem miłości i wierności Boga wobec ludzi i ludzi do Boga. Natomiast nadużywanie seksu dla własnej przyjemności czy korzyści oraz traktowanie partnera w sposób nieodpowiedzialny i niegodny człowieka jest symbolem bałwochwalstwa i odwrócenia się od Boga. Sakrament zaś liturgicznie sprawowany i kanonicznie wymagany od chrześcijan jest mocnym momentem przeżywania obecności Boga w związku małżeńskim oraz przyjęciem dwojga jako dwojga przez Kościół. Dwoje staje tu wobec Kościoła, całej społeczności wiernych, mówiąc: od dzisiaj traktujcie nas jako małżeństwo, uznajcie w nas domowy Kościół i módlcie się z nami, byśmy byli takim małżeństwem, jakie Bóg stworzył i jakiego od nas oczekuje. Cała więc fizyczność seksualna nie dopiero wtedy jest dobra, gdy jest poświęcana niejako z zewnątrz – ona jest teologicznym miejscem działania Ducha Świętego.

W opowiadaniu o Raju natchniony pisarz symbolicznie ukazał historię ludzkiego grzechu i jego skutki także dla seksualności i rodziny. Wybór nie samego dobra i jedności mistycznej z Bogiem (drzewa życia), ale dobra i zła, i samowoli etycznej (drzewo wiadomości dobrego i złego) sprawił, że człowiek zaczął się przed Bogiem wstydzić swego ciała – swej nagości.

Grzech dotknął naszej seksualności, naszej jedności duchowo-fizycznej. Stworzył w nas bałagan seksualnych odczuć i pożądań, nie związanych z osobowymi odczuciami miłości, szacunku, czułości, z przyjaźnią i nawet z własną integralnością. Startujemy zawsze z tego bałaganu i dopiero pracą wprowadzamy ład w przeżywanie seksualne siebie i bliźnich. Świadomość konieczności tej pracy nie może nam jednak przesłaniać zasadniczego dobra seksu. Praca świeckiego jest tu skierowana na spełnienie seksualne w sposób ludzki w mocy Ducha Świętego, napędlającego nasze życie Bożą mądrością. Asceza jest podporządkowana spełnieniu i tylko wprowadza w nie ład.

Sakramentalność życia

Sakrament ukazuje, wypełnia i misteryjnie dopełnia to samo misterium, które dzieje się w życiu. Tę samą zasadę należy stosować do całej duchowości świeckich. Nie można w życiu świeckiego oddzielać sakramentów od życia. Misterium spotkania z Bogiem dzieje się najpierw w życiu i to samo misterium dzieje się w sakramencie. Myślę, że w całej katechezie, w całej duchowości świeckich, w jakimś wprowadzaniu w tę duchowość, robimy błąd, gdy zaczynamy od sakramentu i dopiero potem stwierdzamy, że ten sakrament nam nakazuje pewne zachowania etyczne lub błogosławi rzeczy, które same z siebie nie byłyby Boskie. Cały świat jest Boski. Biblia bardzo wyraźnie o tym mówi. Cokolwiek Bóg stworzył – miłuje, a niczego nie ma w nienawiści. I wszystko, co Bóg stworzył, jest dla nas sakramentem.

Duchowość świeckich nie jest całkiem jednolita. Można mówić o wielu duchowościach świeckich, zależnie od powołania ludzi, ponieważ istnieje wiele powołań świeckich, np. rodzinne, zawodowe. Różnią się one tym, że w innej dziedzinie działalności czy twórczości ma się realizować podstawowa miłość człowieka do człowieka, służba, oddanie się drugiemu człowiekowi, oddawanie siebie innym; także przez dzieło sztuki i głoszenie dobra, głoszenie spotkania ludzkiego, nadziei. Dopiero od głoszenia nadziei możemy przechodzić do bezpośredniego apostołatu głoszenia Jezusa Chrystusa. Pewien francuski

działacz robotniczy na pewnym międzynarodowym zjeździe powiedział mi: *Zanim powiem mojemu koledze o Jezusie Chrystusie jako naszym Wielkim Przyjacielu, ten kolega musi wiedzieć, że dostrzegłem jego sprawy, że jestem jego przyjacielem.* To jest podstawowa świecka droga apostołatu. Trzeba być sługą i przyjacielem wszystkich ludzi i całego świata Bożego, żeby móc temu światu i tym ludziom głosić wielkość miłosierdzia Bożego.

A więc co jest wspólnego dla tych wszystkich różnych duchowości? Wspólne jest to, że realizując swoje charyzmaty: lekarza, nauczyciela, sędziego, polityka, przemysłowca – w życiu, w miąższu życia mamy spotykać Boga. Mamy ten miąższ życia widzieć jako teren spotkania, jako teologiczne miejsce spotkania z Bogiem. A wtedy to życie będzie wyglądało inaczej. Z tego życia przychodzimy do Boga na modlitwę.

Modlitwa w świecie

Modlitwa nie jest dla duchowości świeckiej ucieczką od życia. Nie odkładamy wszystkich prac i myśli o nich, żeby się zatopić w szczęśliwej kontemplacji. Przychodzimy do Boga z całym bagażem tych trudnych niekiedy dla nas spraw i kładziemy Mu je przed oczy. A kiedy Bóg patrzy na nie, a my modląc się widzimy, myślimy, pamiętamy, że On patrzy, wtedy te sprawy inaczej nam się układają, inaczej ukazują: jako wezwanie Boże do takiego lub innego działania.

Bardzo ważne tu jest także odwoływanie się do Pisma Świętego. Nie ma duchowości chrześcijańskiej bez czytania Pisma Świętego, bez codziennego słuchania Boga, bez poznawania treści objawienia także przy pomocy biblistów, by w jego świetle zobaczyć naszą codzienność. Modlitwa jest nie po to, żeby Boga informować o naszych sprawach, bo Bóg wie, czego chcemy, czego potrzebujemy. Jest ona po to, żeby naszą wolę uzgadniać z wolą Boga. Czytając Pismo Święte, trzeba je czytać modlitewnie. Czytać je po to, żeby poznawać Boże objawienie i żeby konfrontować z nim nasze życie. Wszystkie nasze problemy znajdują echo i odpowiedź w Piśmie Świętym. Jeśli chcemy w życiu naśladować Chrystusa i być Jego uczniami, to właśnie w taki sposób, żeby pomyśleć, co Jezus by w danej

sytuacji zrobił, co by nam nakazał, jak powinniśmy się zachować. To pytanie kierowane do Boga, ten rachunek sumienia przy czytaniu Pisma Świętego jest pierwszą wielką sprawą. Drugą – równorzędną, a może ważniejszą – jest dziękowanie za ludzi, za świat, za Boże dary, życie, usynowienie, za możliwość radowania się Bogiem.

Modlitwa w życiu świeckiego rzadko jest modlitwą kontemplacji, chociaż i zachwyt samym Bogiem w niej się pojawia. Chociaż dla człowieka świeckiego głównym miejscem spotkania z Bogiem – głównym miejscem teologicznym – jest świat, nie oznacza to, żeby miał on tylko w horyzontalny sposób spotykać się z Bogiem. Każdy potrzebuje spotkania wertykalnego w głębi własnego serca i w ciszy. Każdy potrzebuje odchodzenia na pustynię choć na chwilę, tak jak Jezus, który odchodził na modlitwę razem z uczniami po to właśnie, żeby przeżyć wertykalne spotkanie z Bogiem. Jest więc w życiu świeckich miejsce na kontemplację, modlitwę ciszy. Radujemy się wtedy Bogiem, spotkaniem z Nim, z Jego dobrocią, miłością, wspaniałością, podziwiamy Go i cieszymy się Nim. I od Niego płynie do nas moc, żebyśmy potem mogli Go spotykać w wymiarze horyzontalnym spotkania z drugim człowiekiem, z całym światem.

Nie znaczy to, że ideał, do którego należy dążyć, to przeżywanie pociech spotkania z Bogiem. Nie jest to ideałem nawet w zakonach. Wielka Teresa mówiła, że nie każdy doznaje wizji, objawień, mistycznego zjednoczenia, w jakimś sensie przeżywania spotkania z Bogiem. Ale każdy może dojść do uzgodnienia swojej woli z wolą Bożą. I to jest istota modlitwy. Nie modlimy się po to, by uzgadniać Boga z nami i wymuszać na Nim coś, czego my chcemy, ale po to, żeby uzgadniać siebie z Bogiem. Zebyśmy stawali się alter Christus, żebyśmy pełnili wolę Ojca, żeby naszym życiem było pełnienie woli Ojca, tak jak było to życiem Jezusa. Jezus prosił za nami nie żeby Bóg nas zabrał z tego świata, ale żeby nas zachował od złego.

Posługa słowa

Głównym powołaniem świeckich jest przemienianie tego świata na wzór i podobieństwo obiecaney nam eschatologii i wedle wspomnienia krzyża Chrystusa, który wziął na siebie

cierpienie wszystkich prześladowanych i biedę wszystkich biednych. Priorytet dla biednego w Kościele jest znakiem rozumienia tego, w jakim kierunku trzeba ten świat przemieniać – w kierunku sprawiedliwości społecznej, miłości i pokoju. Prócz świadectwa życia mamy jednak nie tylko prawo, ale i obowiązek dawać świadectwo słowa.

Ważne jest, jak głosimy Chrystusa. Nie w sposób nachalny. Trzeba najpierw człowieka wysłuchać, a potem można mu opowiedzieć o Chrystusie. Opowiadanie o Chrystusie, o Zbawicielu, może mieć różne formy: poezji, prozy, zwykłego opowiadania o sobie. Ale także tworzenia teologii. Świeccy są również powołani do współtworzenia teologii, wychodząc z doświadczenia świeckiego życia. Dobrze jest, że dzisiaj świeccy uczą się teologii, a także ją wykładają na uniwersytetach. Bo jest pewien punkt widzenia, który się wnosi w teologię, w to wspólne dzieło Kościoła, w którym ostatecznie rozstrzygającymi, co jest dobre, a co niedobre, są biskupi i papież, ale gdzie świadectwo wiary, wykład wiary w języku współczesnym, a zgodnie z objawieniem i wedle objawienia, refleksje nad objawieniem, pogłębiające rozumienie tego, czego Bóg od nas chce, należą do całego ludu Bożego, a więc nie tylko do księży, ale i do świeckich, nie tylko do teologów, ale i do wiernych. Dlatego teologowie powinni być w stałym kontakcie i dialogu z wierzącymi i nie tylko ich pouczać, ale także się od nich uczyć – uczyć się tego, na jakie pytania należy szukać odpowiedzi i w jaki sposób głosić słowo Boże. Możemy je głosić w rodzinie, w środowisku pracy, w intymnych rozmowach z innymi ludźmi. Ale także w dziełach twórczych. Właśnie wtedy, kiedy nie narzucamy się nachalnie z naszą wiarą, ale wchodzimy w dialog, najwięcej możemy uczynić.

Zanurzenie świeckiego w świecie daje mu rozpoznanie potrzeb świata, kultury, dążeń i głodów ludzi. To rozpoznanie świeccy mogą wносить w nauczanie Kościoła, a w tym także w teologię, w traktaty teologiczne, w te modele teologiczne, wedle których rysują się poszczególne dzieła poszczególnych teologów.

Są wśród świeckich powołania szczególnie związane z głoszeniem słowa: teologiczne, katechetyczne, i Kościół je wykorzystuje. Obyśmy mieli jak najwięcej zaangażowanych świe-

ckich. Mówi się o nich czasami ironicznie „zawodowy świecki”. Ale to nie jest zawodowy świecki, to jest powołanie, powołanie świeckiego do szczególnie intensywnego działania wewnątrz Kościoła i szczególnie intensywnego głoszenia słowa Bożego. Chociażby tworzenie grup czytania Pisma Świętego i prowadzenie tych grup na pewno nie może spadać wyłącznie na księży, ale powinni to robić także świeccy.

Księża, których głównym terenem działania jest liturgia i głoszenie słowa Bożego, powinni nie tylko współdziałać ze świeckimi w tworzeniu zrębów Kościoła, ale także rozumieć ich działania w świecie i wspomagać ich, ucząc etyki społecznej Kościoła. Nie jest ich zadaniem dyrygowanie świeckimi, jak mają głosować czy działać w sejmie bądź w rządzie. Ich zadaniem jest głosić etykę społeczną Kościoła, aby ułatwić świeckim rozeznanie w tym, w czym są fachowcami. Tak samo świeccy powinni lojalnie współpracować z Kościołem i być posłuszni Magisterium Kościoła w tym wszystkim, co się dotyczy wiary i etyki. Zarazem jednak powinni zwracać się do biskupów ze wszystkim, co uważają za potrzebne, konieczne np. do zmiany: zmiany języka nauczania, sposobu działania itp. Wtedy będziemy naprawdę jako Kościół społecznością wiary, miłości, wzajemnego zaufania.

Wobec grzeszności świata

Uznając, że świat stworzony jest dobry i stanowi teologiczne miejsce spotkania z Bogiem, pamiętamy o innym znaczeniu słowa „świat” w Biblii. Chodzi o świat, który odszedł od Boga, o świat grzechu. W świecie spotykamy to, co w swojej encyklice Jan Paweł II nazywa strukturami grzechu. Chodzi o struktury, które powstały z grzesznej woli ludzkiej i służą zniewoleniu człowieka, wykorzystaniu go. Mamy walczyć najpierw z własnym grzechem. Im bardziej bowiem jesteśmy w zgodzie z wolą Bożą, tym skuteczniej możemy także walczyć w świecie o zmianę struktur grzechu na struktury sprzyjające ludzkiemu rozwojowi. Bardzo ważna jest znajomość encyklik społecznych Jana Pawła II, które wskazują, jak zwalczać te struktury grzechu i co jest strukturą grzechu. Zarówno komunizm niwelujący

jednostkę, jak i zbyt wielki indywidualizm, ekonomizm poddający człowieka wyłącznie sprawom produkcji i nadmierna opiekuńczość państwa, w której nie ma miejsca na indywidualny rozwój i na powołanie dobrego chrześcijańskiego przedsiębiorcy, społeczeństwo konsumpcyjne, które jednych czyni bogatymi, a gdzie indziej tworzy dzielnice nędzy, totalitaryzm i rasizm – to wszystko są struktury grzechu. Trzeba z nimi walczyć. Mamy być wobec nich znakiem sprzeciwu, nawet gdybyśmy mieli ponieść męczeństwo.

Ważne jest też, żebyśmy nie uważali, iż mamy jedyną receptę na działanie chrześcijańskie. Chrześcijański działacz, polityk, w ogóle chrześcijanin nie może uważać, że ludzie, którzy szukają królestwa Bożego w nieco inny sposób niż on, nie są dobrymi chrześcijanami. Bóg patrzy w serce, a człowiek jest omylny w dobieraniu dróg. Omylny jest ten drugi, ale i ja jestem omylny. Jedność będzie autentyczna, gdy będzie jednością w wielości, kiedy będziemy uznawać różnorodność naszych charyzmatów, ale i prawo do pomyłek. W dekreście o wolności religijnej bardzo mocno jest powiedziane, że ponieważ mamy prawo do prawdy, to w dążeniu do prawdy mamy też prawo do błędów. W życiu chrześcijańskim bardzo ważne jest uznawanie prawa bliźniego do błędu i świadomość, że sami także błędzimy.

Świat nie dzieli się na chrześcijan i niechrześcijan, tylko na ludzi dobrych i złych. Chrześcijanin, który nie jest dobrym człowiekiem, jest antyświadcstwem, raną w Kościele. A niechrześcijanin, nie znający Boga, nie znający Chrystusa, jeśli jest dobrym człowiekiem – jak powiada św. Paweł – w swoim sercu spełnia prawo Boże, a Chrystus go rozpozna jako swojego w dniu ostatecznym. To jest podstawa nie tylko tolerancji, ale przede wszystkim ogromnego szacunku dla innych ludzi. Ów szacunek, miłość, delikatność, lojalność, niepotępienie nikogo, i zarazem mówienie prawdy, nieraz twardej, gdy dzieje się zło – winny cechować chrześcijanina. Jeśli tak będziemy pojmować nasze świeckie powołanie, to na pewno świat nie będzie dla nas czymś, co nas uwodzi. Uwodzi nas zawsze własna pycha, własny głód, przyjemności, władza, pieniądze. Świat natomiast jest miejscem naszego codziennego spotkania z Bogiem.

Hanspeter Heinz

Demokracja w Kościele

Współodpowiedzialność i uczestnictwo
wszystkich ochrzczonych*

Kierunek niezbędnej od lat reformy Kościoła ukazuje dokument zatytułowany „Dialog zamiast odmowy dialogu. Jak obchodzić się wzajemnie ze sobą w Kościele?”¹, który stał się bestsellerem kościelnych oświadczeń doby posoborowej w strefie języka niemieckiego.

Należy podkreślić jego centralną wypowiedź: *Napięcia, których dziś bardzo wiele w Kościele katolickim – pomiędzy centrum zarządzania a Kościołami lokalnymi, pomiędzy duchowieństwem a wiernymi świeckimi, pomiędzy „Rzymem” a teologami, pomiędzy „Kościołem mężczyzn” a kobietami – pozwalają się sprowadzić do jednego problemu podstawowego: Kościół w swojej historycznej postaci nie idzie w parze z samoświadomością ludzi współczesnych. Zarówno w społeczności, jak i w życiu prywatnym ludzie współcześni pojmują siebie jako pełnoletnich, podczas gdy w Kościele ciągle jeszcze doświadczają siebie przeważnie jako przedmiotów kierowania i pouczania, na które to działania nie mają żadnego wpływu. W jakim jednak świetle ukazuje się przez to Kościół!* Byłoby nieporozumieniem pojmowanie tej skargi jako wymagania, by wiara i Kościół zostały unowocześnione, dopasowane do aktualnych gustów, ukształtowane tak, aby były bardziej efektywne. Koś-

* Skrócona wersja artykułu *Demokratie in der Kirche. Zur Mitverantwortung und Beteiligung aller Getauften*, „*Stimmen der Zeit*”, nr 9/1994, s. 579-592.

¹ *Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen?* Głos w dyskusji ze strony komisji ósmej „Podstawowe zagadnienia pastoralne” Centralnego Komitetu Katolików Niemieckich z 5 X 1991, jednogłośnie przyjęty przez zgromadzenie plenarne ZdK (Zentralkomitee der deutschen Katholiken – Centralny Komitet Katolików Niemieckich) 7 V 1994, cyt. s. 4.

ciół musi być jednak rzeczywistością zachęcającą również dla ludzi współczesnych, którzy odznaczają się poczuciem wolności, dojrzałością i wolą współodpowiedzialnego uczestnictwa. Dla teologii praktycznej nie ma tematu ważniejszego – pomimo innych równie ważnych – niż kościelne „razem”. Kościół jako wspólnota wiary musi się wyrażać we wspólnocie życia (communio), mówienia (dialog) i działania (kooperacja). Nie rozpoczynamy w tym miejscu dyskusji nad tym, czy słowo „demokratyzacja” jest najbardziej odpowiednim terminem, dzięki któremu można by połączyć różnorodne dezyderaty pod adresem struktur Kościoła. Na razie używamy tego terminu w celu zasygnalizowania problemu, bliżej zaś zostanie on wyjaśniony w toku naszych rozważań.

Hierarchia przeciwieństwem demokracji?

KOŚCIÓŁ W ŚWIECIE I DLA ŚWIATA. Wcześniej niż inni, jeszcze na początku II Soboru Watykańskiego, Hans Maier wystąpił z tezą: *Problem wewnątrzkościelnej demokracji (we właściwym rozumieniu tego słowa), problem przede wszystkim opinii publicznej w Kościele – to również pytania pod adresem obecnego Soboru*². Należy zauważyć, że ten politolog nie opowiada się za bezpośrednim przeniesieniem prawodawstwa państwowego czy poszczególnych elementów struktury demokratycznej do struktury Kościoła. O wiele bardziej chodzi mu o przemianę wyrastającą z własnych korzeni. Jego hasłem jest partycypacja, tzn. współmyślenie, współdecydowanie, współpraca, nie zaś pozwalanie na to, by za nas myślano, decydowano i działano, nawet jeśli robi to troskliwa matka. Przysługuje to nie tylko świadomym własnej roli obywatelom w nowoczesnej społeczności, lecz także i szczególnie chrześcijanom. Bowierni dar Ducha Świętego to wolność i wyzwolenie: *Gdzie jest Duch Pański – tam wolność* (2 Kor 3,17; por. Ga 4,6; Rz 8,15).

KONFRONTACJA W OKRESIE NASTĘPUJĄCYM BEZPOŚREDNIO PO SOBORZE. Jak wiadomo, na zapoczątkowany przez Sobór proces

² H. Maier, *Kirche und Demokratie*, w: „Zeitschrift für Politik”, nr 10/1963, s. 344.

reform nałożył się wkrótce przełom społeczny w 1968 r. Rewolucja studencka wypisała na swoich sztandarach hasło demokratyzacji wszystkich systemów społecznych, w tym również Kościoła. Nie obeznani z polityką teologowie, w tym wielu znanych i poważanych, zabłąkali się pośród radykalnych, nie mających jednak związku z rzeczywistością i teologicznie wątpliwych haseł za i przeciw demokratyzacji Kościoła. Pomimo teologicznego rozróżnienia plewów od pszenicy pozycje te nadal reprezentują (po części wpływowe) mniejszości, a szok daje się zauważyć także w gronie zwierzchników Kościoła. Jednak uzasadniony postulat autentycznej demokratyzacji w ramach reformy Kościoła nie utknął w miejscu. Dowodem jest wspomniany już dokument wprowadzający do dialogu, prezentujący stanowisko Centralnego Komitetu Katolików Niemieckich, opowiadający się za strukturą hierarchiczną Kościoła katolickiego, jednak przeciwko władcemu stylowi kierowania. Czy te oba aspekty dają się teologicznie uzgodnić?

ZBLIŻENIE STANOWISK POMIĘDZY PRAWODAWSTWEM DEMOKRATYCZNYM A KOŚCIELNYM. Dokument wprowadzający do dialogu jasno określa różnicę pomiędzy prawodawstwem państwowym a kościelnym: *Nie chodzi o demokratyzację w sensie państwowoprawnym; bowiem w Kościele suwerenem nie jest lud, lecz Chrystus, który przez powołanie Dwunastu ustalił zasadniczą strukturę urzędu w Kościele, bez ujmy dla jego późniejszego rozwoju historycznego.* Suwerenem demokratycznego państwa jest lud, który ma prawo ustalania autorytetu państwowego w ramach wolnych wyborów; suwerenem Kościoła jest Chrystus, który powołuje apostołów i ich następców przez swój wolny wybór. Do struktury państwa demokratycznego należy podział władzy; w Kościele katolickim zaś najwyższa władza nauczania, kierowania i sądzenia leży w rękach papieża. Chociaż także w państwie prawa konstytucja nie może być zmieniona zwykłymi decyzjami większościowymi, konstytucja kościelna, Ewangelia, znajduje się w jeszcze wyższym stopniu poza zasięgiem władzy Kościoła. Sprzeczność zdaje się nie do pokonania.

Jednakże przy bliższym przyjrzeniu się ukazują się znaczące punkty styczne. Najważniejszym cechom demokracji, uczestni-

ctwu wszystkich w politycznym kształtowaniu woli, odpowiada w nowszej nauce społecznej Kościoła twierdzenie podstawowe, że *człowiek we wszystkich swoich rolach, jako obywatel państwa, pracobiorca, członek Kościoła, musi uczestniczyć we wszystkich przejawach życia instytucji politycznych i społecznych, w których się znajduje. Dlatego „aktywne uczestnictwo” (activa participatio) jest terminem kluczowym nowszej nauki społecznej Kościoła i ponadto nauki Kościoła w ogólności (...)* Z dokładnego rachunku wynika, że *pojęcia udział, uczestnictwo, uczestniczyć, wzmocnione dodatkowo słowem „aktywny”, występują i to prawie we wszystkich dokumentach soborowych, w sumie 92 razy*³. II Sobór Watykański poparł wszelkie instytucje partycypacji – począwszy od rady parafialnej, a skończywszy na synodzie biskupów. Mimo to można usłyszeć z wielu stron skargi na niedostateczne możliwości aktywnego współdziałania w podejmowaniu ważnych rozstrzygnięć kościelnych.

Trzy przeszkody wstrzymują postęp kościelnego procesu odnowy: niewystarczające objaśnienie teologiczne zakresu odpowiedzialności hierarchów kościelnych i pozostałych chrześcijan; duchowy brak kultury demokratycznej w Kościele; kościelnoprawna próżnia w dziedzinie demokratycznych struktur i procedur. Poniżej chcemy ukazać poszukiwanie dróg i środków zlikwidowania – chociażby w pewnym stopniu – tych trzech przeszkód. Niech przynajmniej zostanie zarysowany kierunek, zaś zamiar objaśniony na kilku przykładach.

Współodpowiedzialność wszystkich chrześcijan – ostateczna odpowiedzialność hierarchii

KLASYCZNY MODEL DEMOKRACJI KOŚCIELNEJ. Dla Kościoła swoista struktura demokratyczna jest od zarania cechą konstytutywną. W 1970 r. Joseph Ratzinger pisał, że Ojciec Kościoła Cyprian (zm. 258) *akcentuje z jednej strony z naciskiem, który działa dalej w trakcie całej historii: „nihil sine episcopo” (nic bez biskupa); wymaganie jawności i jedności Kościoła lokalne-*

³ W. Weber, *Kirche und Demokratie*, Köln 1978, s. 43 n.

go pod zwierzchnictwem biskupa uzyskuje u niego najwyższą ostrość i jasność w walce przeciwko wspólnotom wybierającym biskupów i tworzącym ugrupowania. Jednak ten sam Cyprian oświadcza wobec swoich kapłanów nie mniej wyraźnie: „*nihil sine consilio vestro*” (nic bez waszej rady), i podobnie jasno mówi do swojej wspólnoty: „*nihil sine consensu plebis*” (nic bez zgody ludu). W tej potrójnej formie współdziałania w budowaniu wspólnoty jest zawarty klasyczny model kościelnej „demokracji”, która wyrasta nie z bezmyślnego przeniesienia modelu obcych Kościołowi, lecz z wewnętrznej struktury porządku kościelnego i dlatego odpowiada specyficznemu roszczeniu jego istoty⁴.

W ciągu ostatnich 400 lat szkodliwa dla Kościoła polaryzacja zajmuje coraz więcej miejsca: jedni powołują się, patrząc tylko jednym okiem, na pierwszą część cytatu z Cypriana: „nic bez biskupa” i jednostronnie interpretują teologię *communio* ostatniego Soboru jako ślepo posłuszną zgodę na rozstrzygnięcia papieskie względnie biskupie, drudzy zaś powołują się podobnie jednostronnie na drugą część cytatu: „nic bez rady kapłanów i nic bez zgody ludu”, i interpretują soborową teologię *communio* jako prawo do kroczenia własnymi drogami dopóty, dopóki nie przekonają się o słuszności tego co przeciwne.

Ustosunkowując się do obydwu stanowisk, Walter Kasper twierdzi, odwołując się przy tym do Boskiej Trójcy, wzoru i początku Kościoła: *Do istotnej struktury Kościoła należy to, że jest on, porównując do dwóch ognisk elipsy, z prawa Bożego zarazem papieski i biskupi. Żaden z tych dwóch biegunów nie może być zredukowany do drugiego. Ta jedność napięcia jest podstawą jedności communio*⁵. Papież, który w swoim sercu, myśleniu i działaniu nie uwzględniałby wspólnoty biskupów i pozostałych wierzących, zachowałby się tak samo nie po katolicku jak wspólnota, która dystansowałaby się od papieża

⁴J. Ratzinger, H. Maier, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren*, Limburg 1970, s. 43 n. Cytat z Cypriana: Ep. 14,4 (CSEL III/2,512).

⁵W. Kasper, *Die communio-Ekklesiologie als Grundlage für die Diözesansynode*, w: *Kirche in Kommen* (Festschrift J. Stümpe), Frankfurt 1991, s. 391.

i biskupów i całkiem niezależnie, troszczyłaby się o własny byt. Nie krąg czy piramida, lecz elipsa! Czy jednak nie sprzeciwia się temu, przynajmniej w razie konfliktu, dogmat papieski I Soboru Watykańskiego, potwierdzony również przez ostatni Sobór?

OSTATECZNA, LECZ NIE JEDYNA ODPOWIEDZIALNOŚĆ PAPIEŻA. W odróżnieniu od demokratycznego państwa prawa w Kościele „parlament” i „rząd”, papież i biskupi, nie są wybierani w ramach wolnych wyborów, na określony czas, przez cały lud (Boży). Do demokracji jako władzy kontrolowanej należy też podział władzy tak, że np. państwowy sąd konstytucyjny może zakwestionować ustalone przez parlament prawo w sposób pociągający za sobą skutki prawne. Papież natomiast, zgodnie z prawem kościelnym, rozporządza w Kościele katolickim pełną, bezpośrednią i powszechną władzą kierowania, którą może wykonywać w sposób wolny, zawsze i wszędzie. Przeciwno wyrokowi i dekretowi papieża nie istnieje ani odwołanie, ani zażalenie. Staje się więc zrozumiałe, że często biskupi nie mogą reagować odważniej i mocniej na powszechnie znane niedomaganie i niesprawiedliwości. Nawet w razie konfliktu obraz elipsy pozostaje nadal aktualny: ostatecznie odpowiedzialny nie jest jedynym odpowiedzialnym za misję Kościoła.

Równie trudne jak regulacje najwyższego urzędu pasterskiego jest pytanie o autorytet najwyższego urzędu nauczycielskiego. Przysługuje on albo samemu papieżowi, albo papieżowi w łączności z kolegium biskupów. Zasadniczym problemem dla wierzących katolików nie powinny być (nieliczne) dogmaty, w których nauka wiary została „zdefiniowana” w sposób zobowiązujący w sumieniu. Dla życia Kościoła częściej ważniejsze niż nadzwyczajne jest zwyczajne sprawowanie misji przepowiadania przez papieża i biskupów. Ponieważ z racji obiecanej im asystencji Ducha Świętego (por. Łk 10,16; Dz 1,8; 2,1 nn.; 9,15) zasługują oni na wielkoduszny kredyt zaufania, należy do dobrej tradycji kościelnej przyznanie im prawa do z reguły wskazującego drogę i autentycznego (słusznego) wykładania wiary i chrześcijańskiego sposobu życia.

Z uzasadnionym sprzeciwem spotyka się natomiast sformułowane po raz pierwszy przez II Sobór Watykański, umocnione

przez nowe prawo kościelne i nowy katechizm Kościoła katolickiego, wymaganie pod adresem biskupów i profesorów teologii, by przepowiadaną naukę zwyczajną *autentycznego urzędu nauczycielskiego*, dotyczącą kwestii wiary i obyczajów, przyjąć w postawie *posłuszeństwa rozumowi i woli*⁶. Wymaganie to nie jest moim zdaniem zbyt wygórowane, lecz używa się tu niejasnych pojęć i nieczystych środków. W jaki sposób teolog, który jest zmuszony wytoczyć poważne argumenty przeciwko nieomylnej nauce urzędu nauczycielskiego, może się zdobyć na zgodę własnego rozumu? Słusznie więc Walter Kasper występuje przeciwko wymaganiu „posłuszeństwa trupa” w sprawach wiary: *Jako akt wolny wiara jest również aktem godnym człowieka jedynie wtedy, gdy nie jest on sacrificium intellectus (ofiara rozumu), lecz zgodnym z rozumem postuszeństwem wobec prawdy*⁷. Do najbardziej podstawowych zadań teologii jako wiedzy krytycznej należy staranne rozróżnianie tradycji prawdziwej i nieprawdziwej oraz publiczne zajmowanie stanowiska w tej sprawie. Oczywiście, w każdym werbalnym i pozawerbalnym sporze należy stale zwracać uwagę na stosowność środków. Poniższy przykład mówi sam za siebie: Co stałoby się z Kościołem, gdyby w ciągu historii żaden teolog nie odważył się wypowiedzieć przeciwko błędnym naukom Rzymu, jak np. przeciwko prześladowaniu innowierców, torturom, paleniu czarownic na stosach, uporczywemu twierdzeniu, że państwo kościelne jest z ustanowienia Bożego, odrzuceniu zasady wolności religijnej? W tym samym sensie należy dziś jasno wystąpić przeciwko usiłowaniu Rzymu, by w kwestii zwyczajnego urzędu nauczycielskiego postawić piramidę w miejsce elipsy. Nieprzydatne środki nacisku w postaci zagrożenia karą⁸ i zobowiązania w sumieniu przez przysięgę na wierność szkodzą Kościołowi jako wspólnotie wiary, gdyż utożsamiają uległość z wiernością Kościołowi.

⁶ LG 25; CIC 1983, c. 750; c. 752; c. 1371 n. 1; *Katechizm Kościoła katolickiego*, 892; 2039: „Nie jest rzeczą właściwą, by prawu moralnemu czy urzędowi nauczycielskiemu Kościoła przeciwstawiać osobiste sumienie i rozum”.

⁷ W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 15.

⁸ CIC 1983, c. 1371 n. 1.

Taki zdecydowany sprzeciw wobec wątpliwych przypadków przekroczenia granicy papieskiego prymatu jurysdykcji i nauczania, które mają miejsce niekoniecznie tylko w Rzymie, zasada się nie w antyrymskim afekcie, lecz przeciwnie, w pełnym wdzięczności uznaniu łączności urzędu Piotrowego i urzędu biskupiego. Katolicka wiara i katolicka teologia uznają je za dar Pana dla Kościoła. Utrzymanie napięcia pomiędzy obydwu biegunami elipsy nie oznacza bezkrytycznej zgody rozumu i woli w stosunku do wszystkich wskazań i nauk zgodnego z prawem autorytetu kościelnego, lecz odważne i pokorne oddanie siebie jako osoby wobec egzystującego Kościoła, pomimo jego jawnych błędów i słabości.

Kościół – uprzywilejowana przestrzeń wolności i uczestnictwa

KULTURA DEMOKRATYCZNA. Byłoby karygodną zuchwałością, gdybyśmy chcieli przejąć w nasze ręce los Kościoła Bożego – bez Boga, zamiast Boga. Najważniejszą „dźwignią”, która reguluje prądy życia Kościoła, jest sam Pan Kościoła, którego uznajemy za suwerena swojego ludu, obecnego pośród tych, którzy w Niego wierzą. Maryja, Matka Kościoła, wie: To nie my, lecz Bóg *strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych* (Łk 1,52). Jezus modli się za Piotra: *Prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara. Ty zaś nawróciwszy się, umacniaj twoich braci* (Łk 22,32). Chrześcijanie muszą się łączyć z Jezusem i Jego Matką. Egzystencja chrześcijańska, która urzeczywistnia się w miłości i modlitwie, cierpieniu i pokucie, jest podstawową formą AKTYWNEGO UCZESTNICTWA (*participatio actiosa*) w działaniu Boga w Kościele i świecie. Tym niekontrolowanym prądem mocy wierzący powinni zaufać przynajmniej w takim stopniu, w jakim powinni też zaufać odważnej konfrontacji Pawła z Piotrem, którego postawa groziła zwrotem wspólnoty pierwotnej (por. Ga 2,11-14). W przeciwnym razie zwyczajne wewnątrzkościelne dyskusje na temat władzy i kompetencji zaprowadzą nas na manowce. Siegfried Wiedenhofer „zakłóca” zaciekle debaty nad strukturami, wnosząc zastrzeżenie: *Jeśli wychodzi się od nowotestamentowej postaci Piotra, to*

właściwa obietnica związana z jego posługą jest nie tyle abstrakcyjnym przyrzeczeniem nieomylnego kierowania Kościołem i nauczania go, lecz o wiele bardziej przyrzeczeniem zdolności nawrócenia również pośrodku swojej największej kłęski. To także byłoby kierowaniem i pouczeniem Kościoła, jednak przez wyznanie grzechów i nawrócenie w imię Kościoła, który stale nie dorasta do swojej misji⁹. Zamiast wzajemnego przeciwstawiania sobie obecności Maryi i Pawłowego protestu, w obu przypadkach wierzący powinni bazować na przekonaniu, że to nie oni, lecz sam Bóg prowadzi władców do nawrócenia.

Innym wypróbowanym środkiem przeciwko centralistycznemu i autorytarnemu stylowi kierowania jest zastosowanie ZASADY POMOCNICZOŚCI, która już od czasów Piusa XII jest uznawana również w odniesieniu do życia Kościoła, bez szkody dla jego struktury hierarchicznej¹⁰. Ta podstawowa zasada katolickiej nauki społecznej, którą Kościół sformułował ponownie w obliczu tendencji centralizujących i roszczeń co do uprawnień nowoczesnego państwa, oznacza również dla życia Kościoła, że instancja wyższa nie może nigdy przyznawać sobie bez ważkich podstaw tych kompetencji, które przysługują sferze niższej. Odpowiada to również sposobowi działania Boga, który nie czyni osobiście wszystkiego, co sam mógłby wykonać lepiej.

Trzecim znakiem rozpoznawczym demokratycznej kultury Kościoła jest DIALOG. Skoro demokracja jest władzą kontrolowaną, to po stronie tradycji kościelnej odpowiada temu, jako korektywa w stosunku do jednoosobowo podejmowanych decyzji, przede wszystkim spoczywający na przełożonym obowiązek wysłuchania, związany ze strony pozostałych z prawem i obowiązkiem udzielenia rady i zgłoszenia sprzeciwu. Potraktowana na serio, często i chętnie udzielona, w razie potrzeby również krytyczna rada jest najbardziej skutecznym środkiem współdziałania wszystkich w misji Kościoła¹¹. O tym, czego może doko-

⁹ S. Wiedenhofer, *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Köln 1992, s. 362.

¹⁰ W. Weber, dz. cyt., s. 45.

¹¹ *Dialog statt Dialogverweigerung*, dz. cyt., s. 16.

nać rada, jeśli są rozwinięte zdolność i gotowość słuchania, można się przekonać na przykładzie ostatniego Soboru – jak wielki wpływ wywierali tam eksperci teologiczni i wcale nie mniejszy niekatolicki obserwatorzy i goście, chociaż stanowili mniejszość w stosunku do ojców soborowych i nie mieli prawa głosu! Można sobie bez trudu wyobrazić, co oznaczałaby dla Kościoła kontynuacja doświadczeń soborowych: zebrania Konferencji Biskupów przybrałyby z pewnością inny przebieg, gdyby kobiety i mężczyźni ze stanu świeckiego byli ustawicznie obecni, bez prawa głosu, jedynie słuchając i służąc głosem doradczym.

Jeśli w Kościele posoborowym ukształtuje się na nowo kultura słuchania, co się wiąże z odpowiednim wysiłkiem uczenia się (również u biskupów i księży), okażą się jako bezprzedmiotowe zarówno nieskończone, na modłę litanii powtarzane kościelne napomnienia i skargi na odmowę dialogu i podjęcia decyzji w gorszących sytuacjach, jak też i częsta frustracja w gremiach kościelnych. Ważniejszą niż uprzejmość formą miłości bliźniego jest poważne traktowanie go: *Szczególnie frustrująca jest każda rozmowa z pełniącym urząd kościelny, jeśli jej uczestnicy nie mogą się oprzeć wrażeniu, że za zewnątrznie okazywaną życzliwością ukryta jest w statecznym wymiarze obojętność na argumenty. W tak pozornie przyjaznej atmosferze krytyka okazuje się niestosowną agresją. Krytykujący są wręcz posądzani o działanie niechrześcijańskie. Tak obumiera coraz bardziej i bardziej każde poważnie potraktowane doradztwo*¹². Nie jest to żadne zło konieczne, lecz stan rzeczy niegodny Kościoła.

STRUKTURY DEMOKRATYCZNE. Odwołanie się do cnót wzajemnego wsłuchiwania i zmagania się nie byłoby poważne, gdyby zabrakło odwagi do podjęcia konsekwencji prawnych. Przedstawiona z entuzjazmem teologia wspólnoty (communio) zmieniłaby się w ideologię. W tym względzie frankfurcki znawca prawa kościelnego Werner Böckenförde przedstawił niedawno godne uwagi propozycje, mianowicie obowiązek wysłucha-

¹² Tamże.

nia dla piastującego urząd kościelny, któremu to obowiązki odpowiada prawo do wyrażenia swojej opinii przez podporządkowanego mu chrześcijanina, jak i możliwość wypowiedzenia swojego sądu przez duchowieństwo i wiernych świeckich z racji nominacji biskupiej¹³.

Co zrobić jednak, gdy nie wiadomo, co dalej? Co czynić w przypadku konfliktu, gdy zachodzi różnica przekonań bądź też gdy przełożony nadużywa swojego urzędu? Wystarczy wspomnieć chociażby odmowę udzielenia misji kanonicznej tym teologom, którzy podpisali Deklarację Kołońską w 1989 r.¹⁴, w której zajęli krytyczne stanowisko m.in. wobec sposobu obsadzania stolic biskupich. Bez postępowania sądowego i możliwości zgłoszenia sprzeciwu, niektórych sygnatariuszy tej deklaracji spotkała ze strony ich biskupów ordynariuszy, działających w porozumieniu z rzymską Kongregacją ds. Doktryny Wiary, odmowa powołania na stanowisko profesora czy też nadania doktoratu honoris causa. Jest to jedynie przykład braku odpowiednich struktur, które dawałyby wierzącym, również kapłanom i biskupom, możliwość zdecydowanego działania w kierunku zmiany obowiązującego przepisu prawnego¹⁵. Przedstawiane od dawna, niestety bezskutecznie, propozycje w tym względzie dotyczą komórek sądowych, sądów administracyjnych, zagwarantowanej prawem kościelnym ochrony praw osobistych ludzi wierzących. Jeśli prawo w swojej najbardziej podstawowej funkcji ma służyć miłości w Kościele, to zagwarantowane prawa i odwoływanie się do nich nie jawią się już jako środki władzy, których właściwie nie powinno być w Kościele. Również struktury kościelne muszą być tak ustawione, by w swojej mądrości były świadectwem Ewangelii (por. Mt 18,15-18).

¹³ W. Böckenförde, *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes* (MS 1992); tenże, *Neue Tendenzen im katholischen Kirchenrecht. Divergenz zwischen normativem Geltungsanspruch und faktischer Geltung*, w: „Theologia practica”, nr 27/1992, s. 110-130; E. Leuninger, *Wir sind das Volk Gottes! Demokratisierung der Kirche*, Frankfurt 1992; „Diakonia”, nr 24/1993, z. 2.

¹⁴ J. Gründel, *Darf die Kirche strafen?*, w: „Diakonia”, nr 24/1993, s. 117.

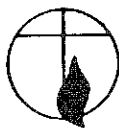
¹⁵ *Dialog statt Dialogverweigerung*, dz. cyt., s. 11.

Na koniec należy przynajmniej wymienić zasadniczą szkodę dla budowli Kościoła: jest nią niedopełnienie obowiązku strukturalnej rozbudowy fundamentów Kościoła. W Liście do Efezjan (2,20), zajmującym się przede wszystkim problematyką eklezjologiczną, czytamy: *...zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus*. Termin „prorocy” nie oznacza tu, jak wiadomo, proroków starotestamentowych, lecz nowotestamentowych. W ciągu dziejów Kościoła został rozbudowany prawnie i strukturalnie jedynie fundament urzędowo-apostolski, z pominięciem fundamentu charyzmatyczno-prorockiego. Skutkiem jest to, że „siły prorockie” w Kościele w wieloraki sposób są przyporządkowane urzędowi, brak natomiast takich kościelnych regulacji prawnych, które nakładałyby również na urząd obowiązek wsłuchiwania się w głos prorocki i charyzmatyczny w Kościele, obowiązek uczęszczania do tej szkoły i uczenia się. Owszem, istnieje dbałość o to, by biskupi w związku ze sprawowanym przez nich urzędem otrzymywali głosy doradcze i mogli być korygowani. Kiedy jednak i w jaki sposób powinni mieć okazję do tego, by słuchać i uczyć się, aby niejako bez mitry, jako bracia pomiędzy rodzeństwem, lepiej poznawali życie chrześcijańskie w rodzinie i środowisku pracy zawodowej, w polityce i gospodarce, pozwalając się ubogacić takimi doświadczeniami i pozwolić postawić sobie pytania? Szczególnie kobiety i młodzież żalą się dziś, że ich głos dochodzi do odpowiedzialnych za decyzje w Kościele jedynie okazjonalnie i przypadkowo. Dotyczy to w tej samej mierze małżonków i młodzieży, z których doświadczeniami i potrzebami piastujący urząd w Kościele mają rzadko do czynienia. Wielu spośród „stojących z daleka” jest być może bardzo oddalonych od centrum życia kościelnego, jednak stoją oni często pośrodku życia, które jest obce sprawującym urząd kościelny. Jak rewolucyjne następstwa może mieć słuchanie wiernych świeckich przez biskupów i kapłanów, staje się dla mnie szczególnie klarowne w ruchu fokolarynów, którego przewodniczącą jest ciągle kobieta; dlatego słuchają jej także należący do ruchu biskupi i kapłani, co wcale nie oznacza, że ich władza płynąca z urzędu zostaje „oblaskawiona” przez jakąś „zwierzchnią panią biskup”.

Szczególnie w kwestii urzędu kościelnego w chwili obecnej otwiera się coraz szerzej przepaść pomiędzy dwoma obozami: „zwolennikami rewolucji strukturalnej” a „stróżami porządku”. W najgorszym razie ci pierwsi udadzą się na emigrację, a drudzy odetchną uspokojeni. Musimy zrobić wszystko, aby nie doszło do unieszkodliwienia obu tych pozycji. Dlatego zwróciłem uwagę przede wszystkim na te struktury i postawy, które wzmacniają wzajemną zależność pomiędzy urzędem kościelnym a ludźmi świeckimi.

Jeśli obywatele naszego państwa mówią: „My jesteśmy ludem!” z większą dumą, niż chrześcijanie w Kościele mówią: „My jesteśmy ludem Bożym!”, to w jakim świetle stawiamy Boga i Jego Kościół! Jednak ufając w zdolność odnowy Kościoła przez Ducha Świętego ośmielam się twierdzić: Kościół jest uprzywilejowanym miejscem rozwoju wszelkich mocy twórczych, również dla świadomych siebie ludzi naszych czasów; Bóg bowiem pragnie, aby Kościół stał się modelem życia i wspólnoty w świecie.

tłum. ks. Ignacy Bokwa



Jerzy Gaul

Elity polityczne – tradycja i współczesność

Spółeczeństwa nie mogą istnieć bez elit, mimo że ich obecność wprowadza wartościowanie na lepszych i gorszych. Oprócz bogatych, wykształconych i sławnych specyficzne cechy ma grupa ludzi sprawujących władzę. Łączą ich wspólne instytucje i normy postępowania oraz więź społeczna oparta na świadomości przynależności grupowej¹. Problem formowania się elit w Polsce i innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej jest aktualny nie tylko z powodu upadku komunistycznych reżimów i późniejszego neokomunistycznego nawrotu, lecz także ciągłego utyskiwania na jakość nowych grup przywódczych. Aby zrozumieć istotę aktualnych wydarzeń, wypada zadać na wstępie bardziej fundamentalne pytania: Jaki jest głębszy sens zróżnicowania na elity i masy? Czy współczesny proces powstawania elit odbiega od tradycji? W jakim stopniu przeszłość pozwala zrozumieć nową rzeczywistość i czy może się przyczynić do unikania starych błędów?

W zamierzchłych czasach hierarchiczne zróżnicowanie uswięcała sankcja boskiego autorytetu. Nawet wtedy elity były legitymowane także funkcjami sprawowanymi w danym systemie społeczno-kulturowym. W społeczeństwach indoeuropejskich, jak udowodnił Georges Dumezil, istniał podział na trzy grupy: kierowników-kapłanów, obrońców-wojowników i producentów-rolników. Śledząc dzieje europejskich elit – możnowładców (do końca średniowiecza), magnatów (XVII-XVIII w.) i arystokracji (XIX- początek XX w.), można dostrzec pewne elementy wspólne, które predestynowały rody do odegrania ważnej roli

¹J. Halbersztadt, *Problematyka „elit władzy” w badaniach historycznych*, w: *Historia XIX i XX wieku. Studia i szkice*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1979, s. 142.

przywódczej. Z pewnością należały do nich piastowane urzędy, baza majątkowa, prestiż społeczny. Szczególne znaczenie miały dobre kontakty z władzą państwową. Po rozbiorach i utracie własnego państwa, w którym polska arystokracja piastowała liczne urzędy i godności, utraciła ona wysoką pozycję polityczną (z wyjątkiem grupy kolaborującej z zaborczą władzą), czemu towarzyszył proces stałego ubożenia. Najdłużej zachowała prestiż społeczny, będący funkcją szlacheckiego nazwiska, osiągnięć przodków, koligacji rodzinnych i last but not least arystokratycznego etosu.

Przejęcie do porządku demokratycznego nie zmieniło zasadniczo sytuacji. Społeczeństwo nie może istnieć bez elit, albowiem cała populacja nie jest w stanie brać udziału w kształtowaniu i podejmowaniu decyzji politycznych. Proces ten kontroluje elita polityczna, aczkolwiek w demokracji zmienia się nieco jej jakość i status. Można by oczekiwać, że selekcja elit wedle zasady kompetencji i osiągnięć winna prowadzić wyłącznie do zmian na lepsze. Wszak to właśnie niewydolność dawnych elit, wyłanianych wedle kryterium krwi (społeczeństwa arystokratyczne) i kryterium własności (społeczeństwa burżuazyjne), zaciążyła na procesie przejścia do demokracji i pojawienia się nowych elit².

Teoretycznie kryterium kompetencji winno prowadzić do wzrostu jakości władzy, co paradoksalnie mogłoby pogłębić jej elitarność – coraz większy zakres ważnych decyzji byłby w gestii coraz mniej licznego, za to bardziej uprawnionego, grona osób. Model taki nie znalazł odzwierciedlenia w praktyce z kilku powodów. Monopolizacja i oligarchizacja władzy jest sprzeczna z istotą porządku demokratycznego, który bez większych przeszkód funkcjonuje na Zachodzie. Sprawowanie władzy łączy się nie tylko z korzyściami, ale także z licznymi niedogodnościami. Władza może być traktowana jako łup i narzędzie panowania. Władza wymaga jednak także podejmowania decyzji, te zaś w wysoko rozwiniętych społeczeństwach doby przemysłowej i postprzemysłowej są ciężkim brzemieniem, przekra-

² A. Toffler, *Trzecia fala*, Warszawa 1986, s. 499 n.

czającym w wielu przypadkach zdolności ludzi sprawujących władzę. Na dłuższą metę nie da się odraczać ważnych decyzji gospodarczych, społecznych, politycznych. Obawa przed odpowiedzialnością skłania polityków do przenoszenia jej na szersze kręgi klasy politycznej (w przypadku Zachodu na tzw. klasę średnią), a poprzez instytucje wyborów i referendum na całość społeczeństwa.

A. Toffler twierdzi, że zakres demokracji w mniejszym stopniu zależy od kultury czy walki klas, w większym – od liczby ludzi biorących udział w podejmowaniu ważnych decyzji. Szerza demokratyzacja sprzyja „poszerzaniu elit”. Toffler postuluje przejście do demokracji na wpół bezpośredniej i zwiększenie udziału grup mniejszościowych w procesie podejmowania istotnych decyzji³.

Sprawa większych praw dla grup mniejszościowych jest skomplikowana i dwuznaczna. Wiele mówiło się w przeszłości o demokracji jako tyranii większości. Obecnie rysuje się tendencja do tyranii mniejszości. Wymachując sztandarem praw człowieka, grupy etniczne, kulturalne, seksualne itp. nie mają skrupułów w narzucaniu norm uznanych przez siebie za jedynie obowiązujące i słuszne (vide political correctness w USA). O niebezpieczeństwach „demokratyzacji negatywnej” pisał przed laty Karl Mannheim⁴. Niepokoiło go zjawisko podnoszenia mas do grupy uprzywilejowanej w powstających systemach totalitarnych na podstawie kryterium krwi (hitlerowskie Niemcy) i klasy (bolszewicka Rosja). Przynależność do uprzywilejowanej grupy nie wymagała żadnych osiągnięć, uwalniała zatem od odpowiedzialności za indywidualny wysiłek i sukcesy.

Proces deprecjacji objął również elity społeczeństw totalitarnych. W państwach tak różnych, jak bolszewicka Rosja, hitlerowskie Niemcy czy faszystowskie Włochy, działał podobny mechanizm negatywnej selekcji, w którego wyniku na szczyty władzy awansowali ludzie z nizin, nierzadko z marginesu społeczeństwa.

³Tamże, s. 489 nn.

⁴K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, Warszawa 1974, s. 127 nn.

cznego: zdeklasowani, wykolejeni, sfrustrowani⁵. Nędzę przywództwa – tak widoczną w III Rzeszy – w systemach komunistycznych skryła elokwencja i ogląda późniejszych generacji aparaczyków, a prawdziwe początki zaginęły we mgle zapomnienia lub zostały upiękkszzone przez propagandę, przybierającą czasami formę nowej mitologii (Korea Północna). Istnieje jednak wiele przesłanek, by przyznać rację tym, którzy – jak Stefan Kisielewski – pisali o *dyktaturze ciemniaków*. Procesami negatywnej selekcji można tłumaczyć zadziwiający brak wyobraźni komunistycznych decydentów, który prowadził, mimo istnienia negatywnych wzorów w państwach zindustrializowanych, do podejmowania absurdalnych decyzji tak politycznych jak i ekonomicznych: inwestycji niszczących środowisko naturalne, pomysłów zmiany kierunku rzek, monokultur rolnych itp.

W systemie komunistycznym proces wymiany elit podlegał wielu patologicznym wynaturzeniom. Był ograniczony nie tylko do jednej opcji politycznej, lecz w dodatku często do jednej generacji, w efekcie czego rozwinęła się swoista gerontokracja. Deprecjacji komunistycznych elit towarzyszyła bezwzględna walka z konkurencją, nie cofająca się przed fizyczną likwidacją przeciwników politycznych. Obiektywnie trzeba przyznać, że komuniści zanotowali na tym polu znaczące sukcesy. Ruchy opozycyjne znajdowały się – poza nielicznymi wyjątkami, m.in. Polski – w powijkach i komuniści, pomimo zmiany systemu z autorytarnego na demokratyczny, znaleźli się w komfortowej sytuacji, nie mając poważnej konkurencji. W rezultacie pozostali nadal przy władzy w większości byłych krajów komunistycznych po zastosowaniu prostych zabiegów socjotechnicznych (zmiana szyldu partii, odrzucenie frakcji ostrodoksyjnej, korzystanie z narodowej tradycji i symboliki). Zastanawiając się nad przyczynami pozostawienia starych elit przy władzy, warto pamiętać, że zjawisko wykracza poza systemy komunistyczne i występuje w innych autorytarnych reżimach, np. w Meksyku. Dlaczego ludzie wybierają dobrowolnie przedstawicieli starych układów, pomimo niedogodności życia, jakie im poprzednio

⁵ R. Grunberger, *Historia społeczna Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1987, t. 1, s. 95 nn.

stworzyli? Preferencjom takim sprzyja brak innej wiarygodnej możliwości. Zazwyczaj wolą wybrać mniejsze zło, do którego już się przyzwyczaili, niż niepewność zmian, które obiecuje wprowadzić opozycja, często pozbawiona niezbędnej charyzmy. Powracając na polską scenę polityczną trzeba zwrócić uwagę na fakt, że w latach 1989-93 do zasadniczej wymiany kadr doszło tylko wśród elit politycznych i kulturalnych (zaledwie kilkanaście procent wywodziło się nadal z komunistycznej nomenklatury)⁶. Natomiast wśród elity gospodarczej reprodukcja kadr okazała się równie silna jak wymiana, ponieważ blisko połowę (w sektorze spółdzielczym aż 60%) stanowili członkowie partii komunistycznej. Po wyborach wrześniowych udział byłej nomenklatury partyjnej w elicie władzy zaczął gwałtownie rosnąć, a polityków solidarnościowych – maleć. Czyżby miało to oznaczać, że w niedalekiej przyszłości proces krążenia elit zatoczy pełne koło i dojdzie do reprodukcji dawnej elity?

Wydawało się zrazu, że proces formowania się elit w Polsce postkomunistycznej prowadzi w dobrym kierunku. Paradoks nowej grupy przywódczej polegał na tym, że nie zawdzięczała ona wysokiego prestiżu ani udziałowi we władzy, ani bazie majątkowej, a więc czynnikom powszechnie nadającym znaczenie grupie społecznej. Uczestnictwo w ruchu opozycyjnym nie dawało przywilejów, lecz narażało na represje. Nikt nie mógł nawet pomarzyć o obcinaniu kombatanckich kuponów. Atutem nowych elit było wykształcenie; wielu jej przedstawicieli należało do śmietanki intelektualnej. W następstwie późniejszego rozbitcia ruchu solidarnościowego doszło do wymiany elit. Wbrew lansowanej opinii, jakoby w szybszej wymianie tkwiła szansa wyłonienia lepszych ekip rządzących, nie zaobserwowano postępu. Wręcz przeciwnie, w wielu przypadkach doszło do regresu. Potwierdziła się zatem prawidłowość, że szybkie zmiany elit wprowadzają chaos do porządku demokratycznego, a nadmierny wzrost ich liczby nie daje się przełożyć na jakość. Wręcz przeciwnie, jak zauważył Karl Mannheim, pojawia się

⁶ J. Wasilewski, E. Wnuk-Lipiński, *Ile komuny nam zostało?* „Gazeta Wyborcza”, 4 III 1994.

groźba rozproszenia oraz zatrąty roli i wpływu przywódczego⁷. Tendencje, o których pisał Mannheim ponad pół wieku temu, wystąpiły z całą jaskrawością w Polsce. Wzrost liczby grup pretendujących do przywódczej roli i wzajemne walki nie przebiegające w środkach, spowodowały upadek autorytetów i deprecjację niemal całej klasy politycznej.

O tym, że elity wywodzące się z opozycji antykomunistycznej nie stanęły na wysokości zadania, zdecydowały nie tylko błędy strategiczne, lecz także programowe i osobiste. Bez klarownej wizji programowej, obejmującej horyzont czasu nie tylko w wymiarze najbliższych miesięcy, trudno odnosić sukcesy polityczne. Zastanawia również bezideowość, dezynwoltury polityczne, bezceremonialne przechodzenie z jednego obozu do drugiego i tworzenie kanapowych ugrupowań politycznych w celu zaspokojenia własnych ambicji przywódczych⁸. Szczególne oburzenie budził paternalizm bezceremonialnie wyrażany przez niektórych przedstawicieli nowej władzy. Sama zasada arystokracji nie jest niczym zdrożnym. Arystoteles widział w niej rządy najlepszych ku pożytkowi ogółu⁹. Istnieje jednak niebezpieczeństwo zwyrodnienia elitaryzmu w oligarchizm – rządy elit zorientowanych egoistycznie (wedle Arystotelesa na pożytek bogaczy). Poczucie wspólnoty i wzajemna solidarność są powszechnie spotykane nie tylko wśród uczestników ruchów społecznych, ale także wśród absolwentów renomowanych uczelni. W polskich reformach wielką rolę odegrali absolwenci SGPiS – znanego wcześniej jako „kuźnia czerwonych kadr”¹⁰. Bliskie więzi łączące wychowanków elitarnych szkół są często wykorzystywane w złych celach, np. do krycia nadużyć, jak to miało ostatnio miejsce we Francji wśród biznes-

⁷ K. Mannheim, dz. cyt., s. 125.

⁸ Często formułuje się zarzuty pod adresem elit wyłonionych z „Solidarności” o zdradę wartości pracowniczych na rzecz liberalnych (K. Modzelewski, *Lojalność wobec nieznajomych*, „Gazeta Wyborcza”, 3 IX 1993).

⁹ Por. J. Goćkowski, *Autorytety świata uczonych*, Warszawa 1984, s. 116 nn.

¹⁰ E. Szemplińska, *Rzeczpospolita kolegów. Kowale naszego losu*, „Polityka”, 6 II 1993.

menów i urzędników wywodzących się z kręgu słynnej École nationale d'administration (Ena).

Środkiem przeciwdziałającym zrywaniu kontaktów między elitami a szerokimi kręgami społecznymi jest utrzymywanie struktur pośrednich, stabilizujących, np. partii politycznych i ciał przedstawicielskich, które w sposób efektywny włączają ludzi w sferę życia politycznego¹¹. W Polsce narzędzie to jest wykorzystywane w stopniu niedostatecznym. Świadczy o tym niewielkie zaufanie społeczeństwa do partii politycznych i instytucji pochodzących z wyboru (prezydenta, rządu, sejm, senatu) oraz fakt, że przynajmniej połowa uprawnionych do głosowania regularnie nie korzysta z demokratycznej formy współrządzenia.

Innym zabezpieczeniem przed oligarchizacją elit, czyli łączeniem się elit politycznych z gospodarczymi i kulturalnymi, jest ich pluralizacja i wzajemna konkurencja. Dlatego tak istotny jest jawny i skuteczny mechanizm wyłaniania przywódców i całej elity. Pluralizm elit powinien obejmować – jak pisał M. Król – także pluralizm sposobów wyłaniania elit. Nie może być tylko jednego sposobu dotarcia do elity (np. akces do rządzącego obozu, ukończenie odpowiednich szkół czy przynależność do niektórych partii)¹². Elity pluralistyczne niosą społeczeństwu niewątpliwie korzyści. „Balansujące elity”, oddziałujące na siebie wzajemnie, są czynnikiem równowagi systemu politycznego. D. Riesman utrzymywał, że Stany Zjednoczone są przykładem kraju, w którym nastąpiło przejście od koncentracji władzy do stanu jej rozdrobnienia między grupami mającymi prawo weta. Jak wspominaliśmy już poprzednio, może to doprowadzić do sytuacji, w której społeczeństwo staje się zakładnikiem grup mniejszościowych, uzyskujących nieproporcjonalną do ich znaczenia możliwość wpływania na proces podejmowania decyzji. W Polsce doświadczyliśmy, jak na razie, negatywnych skutków poszerzania elit. Grupy mniejszościowe wykorzystują swoją pozycję do obrony partykularnych interesów i blo-

¹¹ K. Mannheim opisywał ten proces w kategorii formowania się „publiczności” (dz. cyt., s. 138-141).

¹² M. Król, *Słownik demokracji*, Kraków 1989, s. 71.

kują bez skrupułów przemiany ustrojowe. Celują w tym zwłaszcza robotnicy i chłopi (ale także niektóre grupy inteligenckie, np. nauczyciele), skupieni m.in. w marginalnych związkach zawodowych: „Samoobronie” Leppera, „Solidarności 80”, „Kontrze”.

Istnieje jeszcze jeden sposób wykorzystywania elity politycznej do obrony partykularnych interesów. Mówiąc o elicie władzy, warto wprowadzić istotne zróżnicowanie. Wewnątrz elity politycznej można wydzielić ośrodek podejmowania decyzji (grupa rządząca) oraz różnorodne grupy nacisku. Mówi się o istnieniu elity decyzji (rząd) i elicie wpływów (grupy nacisku)¹³. Do tych ostatnich można zaliczyć grupy mające bezpośredni dostęp do ośrodka politycznego i wpływające na proces formowania decyzji. Po „osiągnięciach” lobby pracowniczego w ciągu 4 lat rządów solidarnościowych w ostatnim czasie szczególnymi sukcesami może się pochwalić lobby rolnicze, mające ogromny wpływ na rząd W. Pawłaka. Do ideologii neokomunistycznej władzy doszła zatem także podatność na wpływy konserwatywnego elektoratu.

Od pewnego czasu upowszechniła się moda na krytykę lat 1989-93, a zwłaszcza przywódców, elit, intelektualistów i inteligencji. Wiele zarzutów jest uzasadnionych, co próbowałem wykazać powyżej. Trzeba jednak powiedzieć parę słów obrony. Społeczeństwo i jego elity są produktem swoich czasów, te zaś w ciągu ostatniego półwiecza były wyjątkowo nieprzychylnie rozwojowi pozytywnych postaw i wartości. Ludzie zmuszeni pędzić żywot w systemach totalitarnych zapadali na ciężkie schizofreniczne schorzenia świadomości i duszy. Masy chciały jednocześnie być wolne i otoczone opieką państwa, żyć w nowych warunkach społeczno-gospodarczych i zarazem zachować „dobre” strony starego systemu. Elity marzyły o demokracji, ale jednocześnie były przeświadczone o własnej wyższości i kompetencjach do przeprowadzenia reform. W rezultacie nikt nie był zadowolony, wielu natomiast czuło się zawiedzionymi, a nawet oszukanymi.

¹³ J. Halbersztadt, dz. cyt., s. 151.

Pragmatycy są skłonni wyciągać wniosek o potrzebie poszukiwania elektoratu za wszelką cenę – nawet demagogii, dowodząc, że czasy moralistów bezpowrotnie minęły. Biedny byłby jednak kraj, którego elity składałyby się wyłącznie z populistów i – co najwyżej – bezdusznych biurokratów. W czasach przełomów i kryzysów o wymiarze cywilizacyjnym wymagania wobec elit muszą być znacznie wyższe. Polsce potrzebni są przywódcy, którzy potrafią połączyć zdolność do podejmowania decyzji ze służbą dla kraju, sprawność organizacyjną z myślą programową i refleksją aksjologiczną. Nowe elity polityczne zostały odsunięte od władzy 17 IX 1993 r. Przechodząc do opozycji mają trochę czasu na refleksję nad swoimi sukcesami i porażkami, osiągnięciami i zaniedbaniami. Wypada mieć nadzieję, że wykorzystają ten czas na coś więcej niż tylko na marzenia o odzyskaniu władzy, choćby za cenę sojuszu z neokomunistami.

Będę jej głównym patronem O świętym Andrzeju Boboli

Wydawnictwo WAM, Kraków 1995

ss. 325 + ilustracje kolorowe i czarno-białe, cena 10 zł (100 000 zł)

Oprócz życiorysu i dziejów kultu oraz relikwii książka zawiera rozważania i utwory literackie, które mogą być przydatne w przeprowadzaniu nabożeństw, inscenizacji i spotkań grup.

Można ją zamawiać, posyłając 10 nowych złotych za egzemplarz na adres parafii Św. Andrzeja Boboli, ul. Rakowiecka 61; 02-532 Warszawa albo na konto Kolegium Księży Jezuitów 02-532 Warszawa w banku **PBK IX O/Warszawa, nr konta 370031-39198-132**, z dopiskiem: wpłata na książkę.

Olga Nedeljković

Norwid – poeta chrześcijańskiego humanizmu*

*Bo nie jest światło, by pod korcem stało
Ani sól ziemi do przypraw kuchennych,
Bo piękno na to jest, by zachwycano
Do pracy – praca,
[by się zmartwychwstało.
(„Promethidion”)*

Norwid jako poeta różni się istotnie od współczesnych mu polskich romantyków. Odnosił się krytycznie do swych wielkich romantycznych poprzedników: Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego, przede wszystkim jednak do Mickiewicza, *monarchy narodu dekadentów* (czyli modnych, zmanierowanych i rozidealizowanych romantyków). Norwid rozumie, że romantyzm jest reakcją na klasycyzm i postrzega jego jednostronność; uważa go za epokę już zamkniętą, zakończoną, której dalsze naśladowanie byłoby nadużyciem. Dlatego odnosi się lekceważąco do oficjalnego romantyzmu, ustawiając własną osobę i program poza nim oraz przyjmując postawę jego surowego krytyka¹. Jako taki zadziwia przenikliwym wyczuciem historii i głębokim zrozumieniem polskiej tradycji kulturowej: *cała historia ze mną świadczy tu przeciw Epoce dzisiejszej*². Toteż sądy Norwida stanowią cenne źródło w studium polskiego romantyzmu oraz jego problemów. Jako naoczny świadek epoki, ostatni, spóźniony poeta romantyczny (*Bo jam ostatni tu w poe-*

* Powyższa praca (tutaj skrócona za zgodą autorki), zatytułowana *Słowo jest czynu testamentem* (z *Promethidiona*), została odczytana na Międzynarodowej Konferencji Norwidowskiej (3–5 XI 1993) na Uniwersytecie Illinois w Chicago, USA.

¹ Por. Z. Stefanowska, *Norwidowski romantyzm*, „Pamiętnik Literacki”, LIX, nr 4/1968, s. 3–23.

² List do Henryka Merzbacha, Paryż, czerwiec 1866, w: C. Norwid, *Pisma wszystkie*, (dalej PW) t. 9, *Listy (1862–1872)*, Warszawa 1971, s. 236.

tów świecie, którym nie przyszedł w czas)³ Norwid mówi o dwóch rodzajach polskiej literatury romantycznej: *Od pamiętnej utarczki tak zwanych romantyków z tak się zowiącymi klasykami, czyli raczej, naówczas, natchnienia z formalnością, literatura polska w kraju zstępowała do ludu, namnożyła zbieraczy podań, przysłów, pieśni, obyczajów (...). Taż literatura za granicą zstępowała w ducha człowieczego – badając się wewnętrzności jego dziwnych – i dała początek filozofii, a otoczona społeczeństwami, które, zatrząsłszy się w posadach, najżywoźniejszych tknęły pytań, przekwitnęła w mistycyzm i umilkła, tak jak siostra jej w kraju, wybierawszy perły ducha ludu*⁴. Norwid z pasją staje na czele zwolenników tej gałęzi literatury, która rozwija się w kraju. Walczy z Mickiewiczowskim romantyzmem *zagranicznym*, który – jako sprawa mody, manieri i *przemijającej chwały* – przyćmiewa prawdziwe wartości polskiej literatury w ojczyźnie i zaniedbuje swą odwieczną rolę polegającą na służeniu potrzebom ludzi i odnowie życia społecznego. *Ażeby więc literatura polska poszła dalej i nie zatrzymała się przesystem jednostronności otrzymanej, a następnie w manieryzm nie upadła (...) ażeby, mówię (...) w sferę literatury-czynu weszła, należy niezwłocznie się opatrzyć w tym-to narodowym całokształcie obowiązującego organizmu, który ześrodkowane osobności wiedzy życia w zawieszeniu nieprzebaczonemu już dziś trzyma*⁵.

Polscy historycy literatury zwrócili szczególną uwagę na polemiki Norwida skierowane przeciwko Mickiewiczowi⁶, zwłaszcza na jego protest wobec Mickiewiczowskiego mesjani-

³ PW 3, (Poematy), s. 411.

⁴ PW 6, (Proza), s. 365.

⁵ PW 3, s. 366.

⁶ Z. Jastrzębski, *Norwid o Mickiewiczu*, „Roczniki Humanistyczne”, t. 5 (1954/1955), s. 254-282; K. Górski, *Mickiewicz w aluzji literackiej Norwida*, „Pamiętnik Literacki”, z. 4 (1968), s. 8-10; Z. Stefanowska, *Norwid – pisarz wieku kupieckiego i przemysłowego*, s. 423-460; tenże, *Norwidowski Romantyzm*, dz. cyt., s. 3-23; Z. Trojanowicz, *Norwid wobec Mickiewicza*, w: Cyprian Norwid w 150-lecie urodzin. *Materiały konferencji naukowej 23-25 września 1971*. Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk. Historia i teoria literatury – *Studia* 35, s. 196-218.

zmu oraz opozycję wobec heglizmu i utopijnego socjalizmu. Zarazem podkreślili fakt, że poeta chcąc nie chcąc grawituje w kierunku romantycznego spojrzenia na świat⁷. Nie stanowi odizolowanego zjawiska, ani w polskim, ani w europejskim romantyzmie. Nie ma też *własnego, osobistego programu, który mógłby być rozpatrywany w oderwaniu od romantyzmu*⁸. Zarazem niewiele ma wspólnego z idealistycznym, nostalgicznym i nacjonalistycznym romantyzmem niemieckim; aktywnie uczestniczy w problemach swego czasu, angażując się w nie z całą mocą ducha i intelektu. Bierze udział w ogólnoeuropejskiej dyspacie romantycznej, w której na płaszczyźnie teoretycznej – pomimo krytyki i protestów wobec kultury oświecenia – konkretyzują się m.in. przesłanki XIX-wiecznego neoklasycyzmu, z jego dążeniem do antycznej doskonałości w sztuce i przeświadczeniem, że naśladowanie wzorców starożytnych jest absolutnie konieczne. Neoklasycyzm ów nawiązuje do XVII-wiecznego klasycyzmu oraz stanowi kontynuację XVI-wiecznej literatury katolickiej Odnowy oraz XIV- i XV-wiecznego humanizmu. W rezultacie w romantycznej dialektyce pojawia się neoklasycystyczny humanizm, nawiązujący do katolickiej tradycji cywilizacji chrześcijańskiej. Stanowi on punkt wyjścia dla osobnego typu literatury romantycznej, tej właśnie, w imieniu której przemawia i której broni Norwid. Mówiąc konkretniej, autor „Quidam” formułuje swoją poetykę na podstawie poetyki neoklasycystycznej, nadając jej jednak zabarwienie romantyczne. We właściwej sobie duchowości, myśleniu filozoficznym, formacji artystycznej oraz orientacji kulturowej Norwid jawi się jako kontynuator tradycji chrześcijańskiego humanizmu. Tradycja ta to główna inspiracja jego twórczości, zarówno na płaszczyźnie conceptualnej, jak i w praktycznej realizacji. Analizowanie pism Norwida bez uwzględnienia tego faktu jest, jak się wydaje, niemożliwe.

⁷ Z. Stefanowska, *Norwidowski Romantyzm*, dz. cyt., s. 14-15.

⁸ Tamże, s. 10.

Naród – ludzkość – cywilizacja chrześcijańska

Twórczość Norwida oraz jego religijna i moralna wizja świata są zatem ściśle związane z ideologią chrześcijańską. Autor „Promethidiona” jest chrześcijaninem nie tylko z racji swej wiary w Boga; jako artysta aktywnie broni chrześcijańskich ideałów. Czyni to w wieku proklamowanej przez Nietzschego „śmierci Boga”, w rezultacie której tracą znaczenie dotychczasowe wartości. Prowadzi to do upadku socjalnych i politycznych struktur na Zachodzie. W takich to czasach Norwid staje w szeregu żarliwych przedstawicieli chrześcijańskiej spekulacji skierowanej przeciwko pogaństwu.

Pojęciem, które skupia wszelkie wyznawane przez poetę duchowe i moralne wartości – i którego Norwid używa mając na uwadze *Respublica christiana*, *christianitas*, *Ecclesia* – jest ludzkość. Narodziny cywilizacji chrześcijańskiej miały dla ludzkości zasadnicze znaczenie: *Od tej chwili bowiem zajaśniała dla historii prawda nowa, że Ojczyzna nie tylko w Chrześcijaństwie się zaczyna, ale zawsze jest ziemią obiecaną, że, ściślej mówiąc, pierwaj była ziemią obiecaną, potem społecznością obiecaną, a teraz mówię, że razem i ziemi i społeczności obiecanaj wygląda się*⁹. Ow chrześcijański patriotyzm Norwid wyjaśnia bliżej, mówiąc:

*Ojczyzna jest to zbiorowy obowiązek
[który] dzieli się, albo raczej składa się w naturze-rzeczy
[z dwóch:
Z obowiązującego Ojczyznę dla człowieka
i z obowiązującego człowieka dla Ojczyzny*¹⁰.

Według Norwida, podstawą rozumienia historii, ludzkości, narodu i człowieka jest chrześcijańskie widzenie świata, zakładające całkowitą ufność w Bożą Opatrzność: *Przedwieczny wszędzie jest – dlaczegóż nie miałby być w historii? – Owóż*

⁹ O Juliuszu Słowackim, PW 6, s. 411-412.

¹⁰ C. Norwid, *Pisma polityczne i filozoficzne*, Londyn 1957, s. 57.

jest On w historii przez człowieka, tak jak w historii każdego człowieka jest przez siebie, przez Boga – człowieka – przez Chrystusa. (...) Chrystus] P[an] życzył sobie, ażeby jakości Jego skutkiem powstała asocjacja – i to jest właśnie baza chrześcijańskiego społeczeństwa¹¹.

Największa z *asocjacji*, cały świat chrześcijański, pojawiła się jako konsekwencja człowieczeństwa Chrystusa. Na tym, zdaniem Norwida, polega *jedyna i najpotężniejsza różnica, i przyczyna walki wieków całych Polski z nieprzyjaciółmi jej, że oni są asocjacjami jako cel – a my jako rezultat celu, za który krwią też z dawna płacim. Bo w tym właśnie jest wolność¹².*

Polacy, przez swą rezygnację z indywidualnej woli, czyli przez samozaprzeczenie, istnieli dotąd jako członkowie całości, która na jednej płaszczyźnie jest narodem, a na innej mistycznym ciałem wszystkich chrześcijan, ogarniającym cały rodzaj ludzki. Świadomość tego, że są pielgrzymami, a zatem wygnaniami, skłania Polaków do samowyrzeczenia się, co z kolei uzdalnia ich do życia we wspólnotowej łączności z całością, z narodem, z Ciałem Chrystusa. Norwid utrzymuje, że w wypadku Polski asocjacja (zjednoczenie; związek) jest konsekwencją życia w Chrystusie, a nie celem, który dopiero należy osiągnąć. Polacy są narodem znajdującym się na wygnaniu, zarówno pośród swych chrześcijańskich sąsiadów, dla większości których asocjacja jest celem czysto ludzkim, jak i w życiu doczesnym, w którym muszą prowadzić wielopłaszczyznową walkę o zachowanie asocjacji – ona bowiem otwiera im, jako członkom uniwersalnego związku ludzkości, drogę do doskonałości, zarówno w porządku doczesnym jak i w życiu wiecznym¹³.

Rozważania na temat romantyzmu i klasycyzmu zostają stopniowo wyparte przez idee ludzkości i narodowości; proces ten daje się wyśledzić w polemikach oraz filozoficznych dyskursach Norwida. Według autora „Promethidiona” programy obu wymienionych okresów są zakorzenione w Bogu i ludzkości. Nor-

¹¹ Tamże, s. 31, 86.

¹² Tamże, s. 84-86.

¹³ Tamże, s. 66-67.

wid ustawicznie podkreśla pierwszeństwo ludzkości przed narodem (co, jego zdaniem, stanowi główną myśl epoki), zarazem jednak naród – nowy ideał romantyczny – jest dlań pojęciem podstawowym: *Owo – nie już o Ludzkość, o ten Sakrament, ten akt w wieczności, ten sentyment, ale o rzeczywiste idzie dobro. Owo, mówię, ostatni z Apostołów był-że tylko Ludzkości odkupionej sakramentalnym apostołem? – i nie zwał-że się On (a mówię tu o Pawle Ś.) Apostołem NARODÓW –?*¹⁴

Norwid zdaje sobie sprawę z tego, że pojawienie się takich idei, jak „ludzkość” i „naród” nie pozostaje bez skutków w historii XIX w. Poeta próbuje pogodzić ze sobą oba te koncepty: dlatego ludzkość ujmuje jako nie istniejącą w rzeczywistości, świętą abstrakcję, która stanowi potężne źródło inspiracji, ale która nie zobowiązuje; inaczej rzecz ma się z narodem, który żyje, cierpi, doświadcza strachu – a zatem istnieje realnie. Nie „inspiruje” jak ludzkość, ale prawdziwie, rzeczywiście zobowiązuje¹⁵. Jednakże ludzie, naród, nie są dla Norwida jedynie celami samymi w sobie; służą jako środki do realizacji wzniesłego celu zbawienia ludzkości: *Jeśli tedy idzie o zbawienie Ludzkości nie przez naród (...) wedle mnie praca jest niewczesna, a wedle tego, co wczorajsze okazały wypadki (najprawdopodobniej Norwid ma na myśli wydarzenia oraz skutki rewolucji 1948 – O.N.), zmarnuje się wiele – nic nie zbawi. Bo nie jest uczeń nad mistrza, a Mistrz jest jeden tylko, i Pan jeden, Chrystus Pan. Bo, mówię, Chrystus się przesadził doskonalszym nie da odkupieniem. Galilee vicisti!...*¹⁶

*Pracowanie tedy na królestwo – Boże nie przez naród, to jest, nie przez wnętrze – to jest, nie przez ducha-Bożego w człowieku, a w następstwie nie przez człowieka w dziejach (czyli naród) – jest robotą omylną, jest robotą wsteczną, jest eksploatowaniem tylko królestwa Bożego. Mówię o tym, bo kwestia jest dzisiejsza*¹⁷.

¹⁴Tamże, s. 38.

¹⁵Por. tamże, s. 35.

¹⁶Tamże, s. 39.

¹⁷Tamże, s. 29, przyp. 2.

Oczywiście, nie jest to idea nowa. Norwid najprawdopodobniej przejął ją od współczesnej myśli chrześcijańskiej. Chrystianizm dążył do wchłonięcia innowacji epoki i wypracowania syntezy łączącej je z nauką chrześcijańską. Rzeczywiście, idea zbawienia narodów przez wzrost świadomości co do szczególnej misji, jaką każdy z nich ma do spełnienia w ogólnym postępie ludzkości, była bardzo żywotna wśród europejskich myślicieli i działaczy owego czasu. Młoda Europa uświadamiała sobie, że idea ta przyczynia się do wzrostu praw obywatelskich. Jest to jednak temat na osobne opracowanie.

Na początku jest Słowo...

W motcie do „Sztuki w obliczu dziejów jako syntetyki – księga pierwsza” (1850) Norwid umieścił pierwsze słowa Ewangelii św. Jana: *Na początku jest Słowo, a Słowo jest u Boga i Bogiem jest Słowo. Ono jest na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało.* Tę ideę, przenikającą całą twórczość poety, można wyrazić inaczej: *Słowo Boże żyje i działa* (por. Hbr 4,12). Myśl ta stanowi sam rdzeń chrześcijańskiej estetyki Norwida.

Wraz z przyjmowaniem chrześcijaństwa przez jednostki i narody, we wczesnym Kościele lub w ciągu wieków, Słowo staje się źródłem oraz podstawą życia i twórczości: *Ta siła znaczenia, symbolizowania, założenia wszystkim ludom jest wspólna – wszystkim ludom, bowiem człowiekowi – więc i sztuki źródło jest też wszędzie, lubo swoim zwierciadłem równobarwne okręgi firmamentu i rozliczne odbija krajobrazy. A że dzieje sztuki tak wywodząc do wewnętrznego jej źródła zstępujemy, przeto jakby do Sztuki-sztuk, do miejsca, skąd się słowem, liczbą, głosem, kształtem i barwami rozwijają*¹⁸.

Cała historia ludzkości (*Ludzkość* oznaczająca tutaj również *Człowieczość*) od momentu pojawienia się chrześcijaństwa uzależniona jest od rozprzestrzeniania się Słowa. Ono przenika wszystkie działania ducha nowych wspólnot. Z kolei wspólnoty

¹⁸ PW 6, s. 279.

te dzięki Słowu osiągają zrozumienie rzeczywistości. Bez Objawienia i kontemplacji Słowa pozostałyby ślepe i głuche.

Zgodnie z poetycką filozofią Norwida cywilizacja chrześcijańska jest ugruntowana w Słowie-Stworzycielu – dzięki Niemu osiąga zrozumienie świata oraz poznanie Bożej woli. Więcej: sama staje się zdolna osiągnąć ideał, jakim jest synteza pierwiastka boskiego z ludzkim; ducha i materii. Ta specyficznie chrześcijańska synteza obejmuje, zdaniem Norwida, również literaturę i jej twórców. Przez łączenie w mistyczny związek rzeczywistości niebieskiej z ziemską poezja odzwierciedla prawdę. Pojawienie się Słowa-Zbawiciela jest, w rozumieniu Norwida, punktem zwrotnym w historii sztuki. Słowo jest symbolem życia oraz źródłem wszelkiej sztuki: *Symbol, po polsku zakład, jest najpierwszym pomnikiem, jest źródłiskiem pomników istniejącym zarówno, gdziekolwiek duch się uzewnętrznia i naznacza stosunek swej czynności do otaczającej go przyrody. Jest on zatem pierwszym naznaczeniem pierwszego zmierzania się z naturą czynnej myśli człowieka i zakładem na przyszłe jej pochody*¹⁹.

Według Norwida historia jest *zbiorem aktów* uczynionych w interesie ludzkości przez jednostkę, rodzinę, pokolenia, narody i Kościół. Arcydzieła sztuk pięknych, mające swe źródło w Symbolu – Pomniku wszystkich pomników, a zarazem będące wytworem myśli i ducha danej epoki, narodu i twórcy, są *pieczęciami zaświadczającymi wiarygodność* owych aktów²⁰. Dlatego właśnie Norwid pragnie, aby poeci ery chrześcijańskiej czynnie walczyli o nowe prawdy, mając jako jedyną broń i narzędzie moc Słowa. Wzywa ich, aby byli świadomymi twórcami historii ludzkiej, prorokami nowej nadziei, a także – aby umieli łączyć to co Boże i transcendentne z tym co światowe i ludzkie. W ten sposób stworzą syntezę sztuk, którą Norwid nazywa syntetyką. ...*truwery, minesingery, bojanowie i resztki skaldów*

¹⁹ PW 6, s. 278-279; por. też *Rzecz o wolności słowa*, PW 1; oraz: Th. F. Domadzki, *Le symbolisme et l'universalisme de C.K. Norwid*, Quebec 1974, s. 61-168 (zwł. rozdz. III i IV).

²⁰ PW 6, s. 271.

(...) uchrześcijańczając języki, choćby wytwornością i formą onych wyższą, nadzieję nową przynosili. Aż po czasach służb takich powstawały potęgi ogólniejsze, jak Dant na przykład, który nie tylko już ojcem chrzestnym języka swojego został, ale teologicznego tłumaczem i politycznego twórcą²¹. Norwid, głęboko wierzący w moc armii chrześcijańskich poetów, domaga się od współczesnych mu twórców, aby traktowali prawdę w sposób pełny – i tworzyli nową syntezę poetycką, której nie udało się osiągnąć ich poprzednikom. Sposoby osiągania owej artystycznej syntezy Norwid przedstawia m.in. w „Promethidionie”.

Musimy pamiętać, że wszelkie twórcze i filozoficzne deklaracje Norwida wywodzą się z estetyki chrześcijańskiej. Tak dzieje się również wtedy, gdy poeta zaleca innym twórcom piękno jako podstawowy ideał artystyczny. Pyta: *Cóż wiesz o pięknie?*... – i odpowiada: *Kształtem jest Miłość*. Piękno jest, zdaniem poety, *podobieństwem Bożym*, albo, inaczej, *darem Bożym*, uszczęśliwiającym zarówno odbiorcę jak i twórcę. Piękno czyichś uczynków czy cnoty; piękno i czystość duszy są, zgodnie z ideałem chrześcijańskim, odzwierciedleniem bezcielesnego piękna absolutnego, czyli Boga. Toteż piękno świata materialnego staje się pojmowalne tylko w połączeniu z tym co Boże, metafizyczne. Podobnie: to co zmysłowe – w połączeniu z tym co umysłowe, czyli z dobrem, cnotą, miłością, prawdą, sprawiedliwymi uczynkami. Ta unia natury ludzkiej z Bożą, stanowiąca syntezę myśli chrześcijańskiej, jest fundamentem wszystkiego, co istnieje – poza nią nikt nie może przemawiać, ani w imieniu ogółu, ani jakiegś jego części.

Dzięki połączeniu materialnego z duchowym – sztuki z pięknem, Norwid wykracza w swej poetyce poza arystoteliczno-platońską koncepcję sztuki jako mimesis: *Sztuka w znaczeniu przyjętym najpowszechniej, dlatego może, że w znaczeniu jej najniższym, będąc „naśladowaniem natury”, nie może być już przez to samo w naturze inaczej dociekana, jeno jako*

²¹O Juliuszu Słowackim, I, PW 6, s. 412; „truwerzy, minesingerzy, bojanowie, skaldowie” – wędrowni poeci i pieśniarze.

*piękno (...). Natura wydzieliłaż miejsce i czas prawu takowemu, prawu piękna? – że albowiem wszystko w naturze pięknem jest, albo bywa, to może właśnie dlatego, że wszystko nie ma jeszcze przez to samo osobnej istoty swojej, i podejrzewać dałoby się raczej o zależność od sposobu rzeczy uważania, od sposobu patrzenia na nie*²².

Norwid utrzymuje, że w pewnych epokach działanie piękna staje się nadzwyczaj skuteczne, w czym objawia się władza piękna nad prawami natury. Wszystkie rzeczy tego świata stają się piękne wtedy, gdy odwzorowują niematerialne piękno wyższego rzędu – i tylko dzięki temu osiągają swój prawdziwy byt, którym jest piękno duchowe, czyli ugruntowanie w Bogu. W ten sposób, piękno estetyczne stapia się z pięknem moralnym, z dobrocią, z samym Bogiem.

Pragnąc osiągnąć nową syntezę chrześcijańskiej estetyki oraz pogodzić stare z nowym, Norwid utożsamia klasycyzm z formą, a romantyzm z treścią: *...z badań nad klasycyzmem (to jest formą) i nad romantyzmem (to jest treścią) przychodzi do oczyszczenia wpięrw bagnetem formy całospołecznej*²³.

Podobnie jak większość przedstawicieli chrześcijańskiego świata w XIX w., Norwid dostrzega kryzys współczesnych mu czasów: *Pomiędzy przeszłością a przyszłością otwiera się próżnia rozpaczliwa... w tej próżni zrodzone pokolenie – między przeszłością a przyszłością nie złączonymi niczym... czymże w rzeczywistości ma pozostać?... aniołem, co przelata – upiorem, co przewiewa – zniewieściałym niczym... męczennikiem... Hamletem...*²⁴

Norwid czuje, że zagrożone są wartości, którym sam jest głęboko oddany. Dlatego – nawet poznając i przyswajając XIX-wieczne innowacje – wciąż od nowa wychwala tradycyjną estetyczną syntezę prawdy i piękna; formy i treści. Postulując nową harmonię pomiędzy formą i treścią, poeta wprowadza do swoich estetycznych rozważań ulubiony ideał epoki romantycz-

²² *O sztuce (dla Polaków)*, PW 6, s. 339.

²³ *Promethidion, Epilog IV, przyp. "*, PW 3, s. 464.

²⁴ Tamże, *Epilog VI*, s. 466.

nej: sztukę (w tym twórczość poetycką) ludu. Dlatego w „Promethidionie” Bogumił powiada: *I stąd największym prosty lud poetą. I stąd największym prosty lud muzykiem.*

W odróżnieniu od romantyków „ortodoksyjnych”, Norwid nie uważa, że oryginalna sztuka i folklor ludu muszą się stać podstawowym wzorcem dla sztuki ogólnonarodowej. Twórczość ludowa powinna po prostu służyć jako źródło inspiracji, z którego sztuka narodowa będzie czerpać pewne elementy i motywy, ewentualnie je wchłaniając. Przykładem tego jest twórczość Chopina: *...oto jest, co wysłuchać daje się z muzy Fryderyka jako zaśpiew na sztukę narodową*²⁵. Muzyka Chopina zatem powinna być nie tylko podziwiana, ale też naśladowana jako wzór. Norwid przyznaje, że wyśmiewane *kantyczki częstochowskie* ważną rolę w sztuce narodowej odgrywają, ale zarazem uważa za konieczne *podnoszenie ludowych natchnień do potęgi przenikającej i ogarniającej Ludzkość całą*, tylko wtedy bowiem *artyzm się złoży w całość narodowej sztuki*²⁶.

Praca sztuką uświęcona

W erze industrializmu, który w XIX w. zainaugurował cywilizację kapitalistyczną, zmienia się relacja pomiędzy pracą a jej wykonawcą. Ogromne fortuny zgromadzone przez liderów kapitalizmu spowodowały powstanie nowych form dobrobytu, a także nowych stanowisk pracy. Zmieniła się etyka pracy. Cele tej ostatniej nie wyczerpują się już jedynie w zabezpieczeniu bytu oraz satysfakcji z owoców pracy. Praca staje się celem samym w sobie, ewentualnie środkiem do osiągnięcia osobistego znaczenia i potęgi ekonomicznej.

Jako chrześcijański ideolog Norwid nie mógł pozostać obojętny wobec tych nowych zjawisk, związanych z rozprzestrzenianiem się technologii industrialnej. Tak jak wielu przedstawi-

²⁵ *Promethidion*, Epilog V, PW 3, s. 464.

²⁶ Tamże, odpowiednio: *Epilog III*, przyp. *, s. 464, *Epilog V*, *Epilog IV*.

cieli XIX-wiecznego chrześcijańskiego socjalizmu²⁷, włącza do swej chrześcijańskiej estetyki współczesne sobie problemy społeczne. Powoduje nim głęboka troska o ludzi i ich codzienne potrzeby. Niektórzy badacze dzieł Norwida słusznie nazywają poglądy reprezentowane w „Promethidionie” etyką społeczną lub socjologią sztuki²⁸.

Norwid, myśliciel katolicki, odrzuca gonitwę za zyskiem dla samego zysku, przyjętą przez współczesnego człowieka jako naturalny i jedynie chwalebny cel. Praca dla takiego celu jest pozbawiona sensu, absurdałna w planie życia: *Aż niepotrzebne prace zginąć muszą*²⁹. Poeta wie, że cywilizacja, w której praca jest celem samym w sobie, prędzej czy później zaneguje jakiegokolwiek duchowy wymiar ludzkiego trudu – i że fakt ten stanie się najbardziej palącym problemem współczesnego społeczeństwa. Twórczy aspekt pracy staje się wyłącznie domeną wynalazców maszyn, natomiast pracujący przy maszynach robotnicy zostają zepchnięci do roli niewolników. Taki stan rzeczy prowadzi do powstania głębokiej przepaści pomiędzy tymi, którzy pracę kontrolują, a tymi, którzy ją faktycznie wykonują. O tych ostatnich Norwid mówi w epilogu (VI) „Promethidiona”: *...praca u nich, z pracą ducha żadnego nie mając połączenia, jest tylko konieczną fatalnością i pokutą pewnej warstwy ludu, który, drogą ręcznej pracy zdobywając nawet wewnętrzne ukształcenie, coraz myśli naturą musi się odsuwać od tej drugiej, duchowo tylko pracującej, wyższej warstwy narodu. Bo inna jest treść myśli pracy ręcznej drogą otrzymana, inna samym myśleniem... kończy się więc na tym, że odstrzelona myśl od związku stopniowego z pracami, w chwilach trudnych powraca do onej to ludowej inteligencji – i rozumu chłopskiego albo motywów ludowych, albo przysłów, albo legend*

²⁷ Celowo określiliśmy Norwida jako poetę chrześcijańskiego socjalizmu, pragnąc w ten sposób podkreślić trend rozwojowy w chrystianizmie rzymskokatolickim, który w socjo-politycznej rzeczywistości XIX i XX w. jawił się jako chrześcijański socjalizm i demokracja.

²⁸ J. Piechocki, *Norwidowska koncepcja sztuki-pracy*, Poznań 1929, s. 8-81; K. Bereżyński, *Filozofia Cypriana Norwida*, Warszawa 1911, s. 81.

²⁹ *Promethidion*, PW 3, s. 446.

i pieśni, i tradycji technicznych nawet szuka... Często – już jest za późno!... Wtedy kość pacierzowa z mleczem swoim, połączającym całość pracy w narodzie, się rozpada... na wspomnienia przeszłości i utęsknienia do przyszłości!...

Powyższy cytat jasno wskazuje, że według Norwida największym problemem nowoczesnego społeczeństwa była alienacja pracy od czynnej myśli twórczej, czyli twórczości (skądinąd wiadomo, że alienacja taka rzeczywiście istniała). Okoliczność ta prowadzi do uformowania się praktycznego i pragmatycznego estetyzmu, w którym nie ma miejsca na wartości duchowe, umysłowe, humanistyczne.

Norwid usiłuje przezwyciężyć tę wciąż pogłębiającą się przepaść pomiędzy pracą, która jest naturalną koniecznością i obowiązkiem i która umożliwia postęp społeczeństwa, a działaniem twórczym, sztuką. Pogodzeniu piękna (tradycyjnych wartości estetycznych) z pracą (dominującą ideą XIX w.) ma służyć rozwinięta przez Norwida chrześcijańska syntetyka. W „Promethidionie” poeta proklamuje etykę pracy przemienionej i uszlachetnionej przez piękno – sztukę. Norwid domaga się, aby praca była *coraz miłością ulżona* i oznajmia, że *pieniędzy nie będzie, jak się pracy u siebie do godności czynnego myślenia uświęconej modlitwą sztuki nie podniesie...* Praca musi przestać być *poniewolnym musem*, a stać się *najniższym, najzewnątrzniejszym organem sztuki – tego absolutnego ciała tworzonego przez swobodę ducha*³⁰. Synteza pracy i twórczości zostanie osiągnięta przez *postawienie sztuki tak, aby była najniższą modlitwą i najwyższym rzemiosłem (...) i przez postawienie estetyzmu tak, ażeby żywotnym i dodatnim ascetyzmem stał się*³¹. A zatem również Norwid próbuje – tak jak to czynili już inni przedstawiciele chrześcijańskiego socjalizmu – pogodzić etyczne i religijne pryncypia katolicyzmu z idolem ery industrialnej: pracą. Rozwiązanie stanowi, jego zdaniem, synteza pracy i sztuki, a co za tym idzie uszlachetnienie pracy przez sztukę.

³⁰ St. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, Lwów 1910², s. 209.

³¹ *Promethidion*, PW 3, s. 446.

* * *

Całość literackiej spuścizny Norwida reprezentuje syntezę dziewiętnastu wieków chrześcijaństwa. Jako aktywny ideolog chrześcijański, człowiek wielkiego ducha oraz twórca o wielkim talencie, Norwid stara się przyczynić swoją pracą do rozwoju chrześcijańskiej cywilizacji. W czasach rodzącego się nacjonalizmu i partykularnego politycznego egocentryzmu; w czasach, w których dominowała materialistyczna filozofia pozytywizmu, sprzeciwiająca się etyce chrześcijańskiej – walka Norwida o zachowanie i dalszy rozwój ideałów uniwersalnej chrześcijańskiej cywilizacji może być uważana za prawdziwe zwycięstwo chrześcijaństwa.

Poetyckie dzieło Norwida odślania siłę chrześcijaństwa, które jest zdolne harmonijnie wchłaniać nowe elementy i dzięki temu stale postępować naprzód. W duchu estetyki chrześcijańskiej Norwid ustanawia idealną równowagę pomiędzy tym co ludzkie i tym co Boskie. Roztacza całą gamę świeckich i metafizycznych realiów historii człowieka. Uniwersalne motywy występujące w jego twórczości są nicią łączącą chrześcijańską Europę z czasami nowożytnymi. One też, jako najtrwalsze wartości ludzkiej historii, decydują o wielkości literackiej spuścizny Cypriana Norwida.

tłum. Joanna Kurowska-Młynarczyk



Sacrum i literatura są związane ontologicznie...

Z Władysławem Panasem, teoretykiem literatury,
i Andrzejem Sulikowskim, historykiem literatury,
z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
rozmawia Krzysztof Dorosz SJ

— *Co łączy sacrum i literaturę?*

W.P.: Wydaje mi się, że to połączenie jest zasadnicze, fundamentalne. Sacrum i literatura są związane wręcz ontologicznie. Sam język jest organem metafizycznym w człowieku. Nieprzypadkowo Bóg stwarza przez słowa. Słowo Boże zapisane w Starym i Nowym Testamencie ma również swój aspekt literacki, czysto estetyczny. Bóg przemawia do człowieka także formą literacką i w związku z tym literatura od początków do dziś pozostaje w specjalnej relacji do sacrum. Można by powtórzyć za Czesławem Miłoszem, że człowiek nie może napisać porządnie zdania, jeśli nie wierzy w Boga. Chodzi tu nie tylko o osobistą wiarę twórcy, ale o takie zachowanie, w którym odwołuje się on do istnienia sensu, ładu, porządku, nawet jeżeli sam prywatnie uważa to za coś obcego. To odniesienie sakralne da się usytuować prawie na płaszczyźnie ontologicznej.

— *Czy z punktu widzenia metodologii badań literackich postawienie problemu „sacrum w literaturze” jest uzasadnione?*

W.P.: Badania są uzasadnione wtedy, kiedy mają odniesienie do badanej rzeczywistości. Tu jest takie uzasadnienie, ponieważ literatura zaświadcza o obecności sacrum nie tylko od strony ontologicznej, ale także praktycznie – przez liczne odwołania do elementów sakralnych. Słowem: sacrum jest obecne w literaturze, a obowiązkiem krytyka czy historyka literatury jest badanie tych zjawisk, porządkowanie ich, wyjaśnianie, interpretowa-

nie. Są różne poglądy, wręcz teorie, czy badamy tylko i wyłącznie dzieło literackie, czy również chcemy powiedzieć coś o religijności autora. Tu jest pewien problem: jaka jest relacja pomiędzy utworem literackim a twórcą?

— *Już samo określenie przedmiotu badań – sacrum w literaturze – zakłada Eliadowski podział na sacrum i profanum. Czy nie jest to dla badacza literatury trochę mylące?*

W.P.: Tak. Jest tu pewna kontrowersja. Ja ująłbym tę rzecz na dwóch płaszczyznach. Z punktu widzenia teologicznego, tak jak jest on formułowany w chrześcijaństwie, a także w innych wielkich religiach monoteistycznych – judaizmie, islamie – podział na sacrum i profanum nie ma żadnego uzasadnienia. Jeśli przyjąć na gruncie wiary, że wszystko, co istnieje, pochodzi od Boga, nie ma nie-sacrum, tzn. nie ma takiej rzeczywistości, która nie pochodziłaby od Boga. Moim zdaniem jest to poza dyskusją. Natomiast my, badacze, mamy pewien problem techniczny: w kulturach ludzkich odróżniamy przestrzenie, czasy, sytuacje sakralne od niesakralnych i to nie tylko teoretycznie, ale przede wszystkim praktycznie, np. świątynie od nie-świątyni. Teologicznie rzecz biorąc wszystko jest Boże i Bóg jest obecny tak w świątyni, jak i w restauracji, a może tam jest bardziej potrzebny. Klasyczny Eliadowski podział na sacrum i profanum ma znaczenie techniczne i jest wygodnym narzędziem w opisywaniu rzeczywistości, może niezbyt głębokim, ale praktycznym i dobrze pokazuje pewną sytuację kulturową.

A.S.: Wyznaczenie granicy sakralności w literaturze nie jest sprawą prostą. Im więcej płaszczyzn dzieła literackiego, tym bardziej się okazuje, że znaczeń sakralnych mogą nabierać teksty z pozoru zupełnie niesakralne. Dużo zależy od kunsztu interpretatora. Architektura – myślę tutaj o świątyni chrześcijańskiej – stworzyła najdoskonalszy wzorzec czegoś, co okazuje się hierarchiczne, wielostopniowe i co powoli doprowadza do obszaru świętego: najpierw schody, potem wejście do przedsionka kościoła, potem poruszamy się po głównej osi i podchodzimy do Sanctissimum. Człowiek ma bardzo silne pragnienie, żeby wszystko ustawiać wedle jakiegoś porządku. Ale jeżeli weźmie-

my pod uwagę Ewangelie, widzimy, że Chrystus bardzo często zmienia to, co ludzie wyobrażali sobie jako porządek czy hierarchię. Przecież celnik czy nierządnicą stali – jako „nieczyści” – w hierarchii żydowskiej jakby zupełnie poza kręgiem narodu wybranego. Tymczasem Jezus przychodzi i chce być właśnie z nimi, odwiedza celnika, schyla się do nierządnicy, która obmywa Mu stopy. Można powiedzieć, że w Ewangelii została ukryta pewna metodologia interpretacji utworów literackich i bardzo wybitni krytycy, tacy jak Koniński, potrafili z tego właśnie instrumentarium ewangelicznego uczynić narzędzie interpretacji. Np. słynna interpretacja „Ludzi bezdomnych” jako tekstu mówiącego również o religijnej tęsknocie człowieka.

— *Przechodząc do samego dzieła, w jaki sposób odczytujemy różne znaczenia sakralne w utworze literackim?*

W.P.: Trzeba tu powiedzieć o formach obecności sacrum w dziele literackim, bo jest tu kilka poziomów. Zaczniemy od samej struktury tekstu, gdzie czasem mamy nawiązania do takich gatunków, jak psalm, kolęda, przypowieść. Potem spotykamy określone toposy, motywy, archetypy, sytuacje fabularne. Tak więc przechodzimy od form obecności jakby naocznej: cytaty, parafrazy, aluzje, do takich form, gdzie sacrum jest już trudne do zidentyfikowania i trzeba włączyć – o czym była mowa wcześniej – kunszt interpretatora. Czasem trudno nam wprost powiedzieć, że to jest sacrum, i wtedy czujemy, że ta rzeczywistość jakby się nam wymyka, nie daje się nazwać wprost „sacrum”, wtedy mówimy: „metafizyka”, „metafizyczność”. Tak jest chociażby w przypadku Franza Kafki.

— *Właśnie, chciałbym poprosić o ilustrację.*

A.S.: Bardzo ciekawie wyglądałaby interpretacja „Pana Tadeusza”, najpierw taka szkolna, która traktuje tę epopeję jako historię obyczaju, a potem – jeżeli założymy dodatkowe soczewki – wydobywająca sensy sakralne. Ludzie spotykają się o określonej porze przy stole, istnieje tu jakaś hierarchia, porządek dworu, wszyscy we wspólnocie mają do odegrania pewne role, nikt nie jest zbityczny. Znacznie ważniejszy niż tylko

obyczajowy okazuje się jednak aspekt metafizyczny tego poematu: dobrze, że istnieje ład, ludzka godność. W życiu postaci literackiej, która zasiada do stołu, spiera się z sąsiadami, walczy z Moskalami – przejawia się los ludzki, znacznie przekraczający to wszystko, co jest opisane w utworze. W tym sensie okazuje się więc, że „Pan Tadeusz” to także historia o powołaniu człowieka do rzeczy wyższych, do jakiejś nagrody, która już przekracza życie doczesne i ramy narracji fabularnej. Widzimy szerszy horyzont, chociażby na przykładzie spowiedzi księdza Robaka.

— *Na pierwszy rzut oka czytelnikowi Mickiewicza wydaje się, że dziełem bardziej sakralnym są „Dziady” cz. III.*

W.P.: Wbrew pozorom utworem bardziej sakralnym jest „Pan Tadeusz”, zaś „Dziady” cz. III – pomimo obecności elementów religijnych wprost – są jakby mniej religijne, dlatego że nie odwołują się tak mocno do idei porządku, sensowności, ładu. Ale myślę, że dla nas nie jest teraz taką ważną sprawą ostateczna wykładnia „Pana Tadeusza” czy „Dziadów”, ale chcemy przez to powiedzieć, iż problem sacrum w dziele literackim to rzecz i rozległa, i skomplikowana, i manifestująca się na wielu różnych poziomach. Nawiązując do wcześniejszego wątku powiedziałbym, że dopiero dzisiaj, po doświadczeniach fenomenologicznej szkoły myślenia, po psychologii głębi Junga, po semiotyce, hermeneutyce, różnymi metodami uświadamiamy sobie, jak rozległe są to poziomy. Nie przypuszczaliśmy, że głębokie odniesienie typu archetypicznego może się manifestować w formie niebezpośredniej, że obraz nie musi mieć jawnego odniesienia religijnego, a może być w głębi na wskroś sakralny.

A.S.: Tak, niektóre dzieła Kafki („Proces”, „Zamek”) świetnie rzecz ilustrują: dochodzenie swoich racji, maniakalne szukanie sprawiedliwości, podejmowanie w najbardziej absurdałnej sytuacji dyskusji z każdym, kto mógłby chociaż naprowadzić na ślad prawdy. Jest to pewna obsesja psychologiczna, ale dzięki precyzyjnej narracji, uporządkowaniu przestrzeni, jakie widzimy u Kafki, staje się uogólnieniem wspólnym wszystkim ludziom.

Tak wyraża się nasza ogromna tęsknota za tym, żeby szukać prawdy, sprawiedliwości w jej absolutnym kształcie. Jest to chyba nieosiągalne – że tak powiem – po tej stronie istnienia, ale ta tęsknota czy pragnienie istnieje i to w każdym z nas.

— *Dlaczego twórczość takich pisarzy, jak Kafka, Schulz, Gombrowicz, znalazła się w polu zainteresowań Panów jako badaczy sacrum w literaturze? Wydawałoby się, że to pisarze dalecy od religii.*

W.P.: Ponieważ jest to twórczość wybitna, a im bardziej wybitna, tym bardziej musi być nastawiona na sferę sacrum, sferę transcendencji, musi się odwoływać do metafizyki. Na przykład liryka jest bezwzględnie bardzo blisko modlitwy. Tu od razu zbliżamy się do mistyki, do Pieśni nad Pieśniami. U wybitnych pisarzy obraz świata, człowieka nie jest obrazem powierzchownym, ale odwołującym się do czegoś głębszego, eksplorującym najdalsze zakamarki duszy, myśli, sumienia.

— *W jaki sposób czytelnik może odnaleźć takie ukryte znaczenia?*

A.S.: Myślę, że tutaj bardzo duże znaczenie ma własne doświadczenie życiowe i idące za tym doświadczenie religijne. Jeżeli młody człowiek, założmy w wieku 20 lat, zaczyna czytać „Ulyssesa” Joyce’a, to odbiera tę książkę jako niesłychanie skomplikowaną, fragmentami bluźnierczą czy nawet – jak niektórzy powierzchownie twierdzą – pornograficzną. Podobny osąd wynika z małego horyzontu postrzegania, niewielkich jeszcze doświadczeń życiowych i czytelniczych. Trzeba by czytać tę powieść mniej więcej w takim wieku, w jakim był Joyce, kiedy książkę pisał, a więc mieć poza sobą trzydziestkę i co najmniej parę lat stażu małżeńskiego, żeby zrozumieć, co znaczy chaos. Doświadczenie labiryntu nie jest przecież doświadczeniem wyłącznie ludzi niewierzących, ale u wierzących czy poszukujących zjawiają się także depresje, jak „czarne noce” w życiu Konińskiego czy Kazimierza Wyki, a niegdyś w życiu Pascala, albo uczucie przytłaczającego bezsensu, jak u Gombrowicza. U każdego autora, nawet ateusza, jakim był

Joyce w dojrzałym życiu, musi się pojawić próba uporządkowania labiryntu, nadania mu jakiejś perspektywy, ja bym powiedział – ponaddoczesnej, w tym sensie, żeby wyjść ponad 24-godzinną dobę, w której żyjemy. Co bardzo interesujące w „Ulyssesie”: cała ta ogromna książka to, jak wiadomo, historia jednej doby, ale rozbudowana w wielu kierunkach, żeby pokazać, że właściwie każdy korytarz, który wychodzi z naszej codzienności, ku czemuś prowadzi. To właśnie wydaje się u Joyce’a fascynujące.

— *A czy prócz Joyce’a tego typu opinia odnosi się do innych autorów?*

W.P.: Prawie do każdego wybitnego. Tak to bywa, że we wszystkich wybitnych utworach literackich – gdy mówimy o odniesieniu religijnym, sakralnym – jest zapisana pewna sytuacja kryzysowa. Szalenie ciekawy jest przypadek Dostojewskiego. Przez całe życie chciał on napisać powieść o świętym, ale to co napisał, traktuje o życiu grzeszników, którzy próbują się nawracać. W wybitnej, niedewocyjnej literaturze jest jakaś relacja, że sakralność objawia się w kontekście kryzysu pewnych form religijności, kryzysu wiary. Człowiek na sposób artystyczny artykułuje także swoje wątpliwości, bunt, a również niewiarę. Zwróćmy uwagę, że niewiara czy ateizm w literaturze ma też odniesienie sakralne: dla kogoś Bóg jest problemem, musi mówić, że Go nie ma. Jeżeli tak spojrzeć na Gombrowicza, to z jednej strony deklaruje on w „Dzienniku”, że nie ma z katolicyzmem nic wspólnego, ale z drugiej strony stanowi to dla niego jakiś problem, ciągle musi się na ten temat wypowiadać, wobec tego jakoś sytuować. Jest też kwestia trudności w artykułowaniu czystej świętości bez wątpliwości, bez zapisywania drogi, jaką się dochodzi, trudności na tej drodze i tu człowiek ma kłopoty z samym fenomenem bycia świętym.

A.S.: Obserwujemy ciekawe doświadczenie w nurcie mistyczno-augustyńskim, gdy autor jednocześnie patrzy na siebie, czyli jest przedmiotem swojej narracji i chciałby to opowiedzieć możliwie dokładnie jako podmiot literacki. Widać to na przykładzie „Wyznań” św. Augustyna. Gdy pisze on o swoim na-

wróceniu, ma wciąż świadomość, że jednak pewne rzeczy się wymykają, nie mogą być w ogóle opowiedziane czy dotknięte słowem, bo takich słów brakuje. Można w to miejsce cytować Pismo Święte, co św. Augustyn często robi, ale pozostaje jednocześnie pewna luka w spójności tekstu. Podobnie dzieje się w biografiiach innych świętych, którzy nawet przy wielkim talencie literackim – jak św. Jan od Krzyża czy Mała Teresa – zawsze mieli poczucie, że mogą się rozminąć z prawdą.

— *Mówi się dzisiaj o rozpadzie tradycyjnej ikonosfery człowieka. Czy na płaszczyźnie literatury widoczny jest taki proces rozchodzenia się dróg sztuki i religii czy sztuki i wiary?*

W.P.: Wydaje mi się, że w literaturze jest wszystko, więc także tego typu zjawiska. Wspomniany wcześniej „Ulysses” Joyce’a jest przecież zapisem rozpadającego się świata kultury czy pewnych form obecności sacrum. Takim zapisem jest również tzw. literatura absurdu, dramaty Witkacego, Becketta. Jest to świadectwo czegoś, co się w świecie dramatycznie dzieje. Zmienia się człowiek, język, pewne formy. Literatura bardziej niż inne sztuki to zapisuje. Istnieje jednak zasadnicza różnica między literaturą a innymi sztukami. Związki literatury ze sferą sacrum są o wiele głębsze, po prostu słowo jest tym związkiem i literatura nie może tego zerwać. Owszem, może zapisywać dramatyczne odejścia, kryzysy, może artykułować niewiarę, ale zawsze będzie w orbicie, w odniesieniu do rzeczywistości słowa. Dzieje się to przecież także z tego względu, iż słowo jest podstawowym czynnikiem metafizycznym w świecie. Więc jak związek ten można zerwać? Pozwolę sobie powtórzyć opinię Miłosza, że aby napisać zdanie, człowiek musi wierzyć w Boga albo zachowywać się tak, jakby wierzył. Któraś z postaci u Dostojewskiego mówi, że jeśli nie ma Boga, to nie jest kapitanem, bo takie kapitaństwo nie ma znaczenia. Być może jest to osoba niewierząca, ale sama hierarchiczność, ład, porządek pozostają metafizycznie uzasadnione. Literatura nie może, jak dajmy na to sztuki plastyczne, zerwać z zasadą ikony. Te związki są znacznie głębsze. Można próbować je zerwać, ale literatura musiała-

by wtedy odejść od posługiwania się słowem, czego Joyce próbował w innej swej powieści. Chciał wyjść poza strefę określonego języka i napisać rzecz, która nie jest ani po angielsku, ani w innym języku, tylko w jakimś slangu wykreowanym. Czy tak jak dadaści lub futuryści próbujący zerwać z gramatyką, z językiem. Ale wtedy zrywa się z hierarchią.

A.S.: Okazuje się, że podobne próby mają krótkie nogi, bo właściwie wszyscy wybitni futuryści polscy czy w ogóle europejscy odeszli ze ślepego zaułka, a niektórzy za igraszki z językiem srogo później płacili. To „przeistoczenie” świetnie widać na przykładzie Aleksandra Wata, gdy się porówna to, co pisał przed wojną, co przeżył w czasie wojny i co potem się wyłania z „Mojego wieku”. Człowiek schorowany ma poczucie, że jeśli chce pozostać pisarzem w zakresie rzeczy istotnych, to nie może naruszać języka w dwu jego podstawowych wymiarach: porządku gramatycznego, kiedy związki elementów są określone, oraz pewnego zasobu słownictwa, wspólnego dla formacji kulturowej. Można się tym słownictwem bawić, jak Wat robił przed wojną, ale nie można tego, co jest rdzeniem języka, naruszyć, bo wtedy wypada się poza literaturę, poza porządek kultury. Gdy Władysław Panas opowiadał o związku słowa i eksperymentu z literaturą, myślałem o Mironie Białoszewskim, który w swojej twórczości niezwykle przekonująco pokazał, że jest możliwa droga jakby w drugą stronę. Wyszedłszy od założeń futurystycznych, pewnej zabawy słowem, rozpadu słowa, Białoszewski chce pokazać, że nawet z elementów rozbitego zwierciadła – inteligentnie użytych – można budować pewne całości sakralne, które zachowają duże i trwałe znaczenie w literaturze. Przestrzeń mieszkania, klatka schodowa, którą wychodzi się na ulicę, i miasto mają dla pisarza wymiary religijne. Białoszewski, jeden z najwytrwalszych współczesnych autorów, w sposób nieostentacyjny, prywatny, nawet taki – powiedziałbym – trochę niedbały, szkicował cały czas mapę sakralną Warszawy czy, jednocześnie, mapę sakralną sztuki współczesnej, łącząc doświadczenia i architektury, i muzyki z tym wszystkim, co przeżywał sam jako poeta, przechodzień, „nic-nie-robień”.

— *Których z pozostałych polskich twórców współcześnie żyjących można by nazwać pisarzami metafizycznymi?*

A. S.: Niewątpliwie Miłosza, chociażby dlatego, że jest tego świadom, opracowuje problem dyskursywnie. Do metafizyczności stopniowo dochodzi Barańczak, który w pewnym sensie uczy się myślenia religijnego, tłumacząc wybitnych poetów angielskich. Z gigantycznej pracy translatorskiej zaczyna czerpać również jego własna poezja; tu widać najwyraźniej, jak cudze słowo poetyckie potrafi przebudowywać człowieka wewnątrz, jak ogromnie wzbogaca i podnosi. Oryginalną drogą idzie od początku ks. Twardowski, duszpasterz i poeta, u którego doświadczenie rozbicia porządku istnieje, tak jak u każdego człowieka z pokolenia, które przeszło powstanie warszawskie, a potem zmagало się z komunizmem. Jednocześnie z tych małych fragmentów, z „okruszków dobra”, które znajdują się czy to w przyrodzie, czy w duszy ludzkiej, potrafi budować nowe jakości religijne.

W.P.: Ja myślę, że każdy wybitny artysta słowa, dźwięku, obrazu jest metafizykiem, jeśli przez metafizykę rozumieć to, że zapisuje on, artykułuje byt, że ważne dla niego jest odniesienie do prawdy, że rzeczywistość nie wyczerpuje się tylko na zewnętrznych fenomenach. Może się okazać w tekście, że jest poetą ładu, harmonii, kosmosu, ale może się również przedstawić jako poeta, który zapisuje rozbicie. Pan Cogito Herberta to jest przecież ktoś, kto ogląda świat naruszony w swoim porządku. W ten sposób Herbert odwołuje się do pewnej zasady, która ma porządkować świat. Nie jest nihilistą, jest kimś, kto porządkuje, zapisuje. Zapisać to uporządkować. W moim przekonaniu niemetafizyczni, niesakralni są tylko autorzy kiepskiej sztuki czy literatury, dla których cały sens wyczerpuje się w zgrabnie opowiedzianej historii i poza tą historią nic już nie ma. Tam faktycznie trudno mówić o metafizyczności, trudno także mówić o sakralności. Tu pojawia się zagadnienie kiczu sakralnego, bo on również istnieje.

— *Mówimy z jednej strony o sacrum w literaturze, z drugiej – o metafizyce. Jak te dwie perspektywy mają się do siebie?*

W.P.: Krytycy sztuki posługują się terminami „sacrum” i „metafizyka” mniej więcej w dwu kontekstach. Wszędzie tam, gdzie da się zidentyfikować sacrum, rozpoznać odniesienie do religii, badacze mówią o sacrum. W tym sensie o poezji ks. Twardowskiego będziemy mogli mówić, że ma ona wymiar sakralny, bo da się wskazać te elementy, zidentyfikować typ relacji, jaka łączy wiersz ze światem. Natomiast w takich sytuacjach jak u Kafki, gdzie w tekście nie ma formalnych odniesień do żadnej identyfikowalnej formy religijności, a jest poczucie transcendencji, tajemnicy, przyjęto termin filozoficzny „metafizyka”. Stosuje się go w takim kontekście, aby zaznaczyć, że jest to świat nieneutralny wobec rzeczywistości transcendentalnej.

A.S.: Metafizyka jest czymś szerszym jako obszar refleksji na temat świata przedstawionego, sposobu narracji i tego wszystkiego, co niesie dzieło literackie. Sakralność wiąże się z wytyczeniem pewnego kierunku, występowaniem pewnych wartości, pojawianiem się znaków sakralnych lub ich brakiem. Metafizyka na terenie literatury oznacza, że autor ma intuicję i to, czego doświadcza, zdecydowanie wykracza poza wymiar czasowo-przestrzenny. W jakim kierunku? Tego nie wie. Ale pojawia się jakaś opalizacja sensów, jakieś wibracje semantyczne, jak w wierszach Rilkego czy Kamieńskiej. To doświadczenie wewnętrzne trzeba po prostu zapisywać, o ile to w ogóle możliwe.

— *Myślę, że obie te perspektywy mają zastosowanie w przypadku prozy Schulza?*

W.P.: To niezwykle pisarz. U niego elementy sakralne są widoczne na powierzchni jako cytaty fabuł, czy postaci, w bardzo różnych kontekstach: czasami ironicznie, czasami parodystycznie. Ale jest jeszcze inna, głęboko ukryta warstwa i ona wydaje mi się autentyczniejsza. Odślania się tutaj pewien mistyczny poziom, mamy odwołania do pewnych doświadczeń czy tradycji mistyki żydowskiej, w tym przypadku kabalistyki. Rzecz dzieje się jakby na dwóch poziomach i te poziomy jakos ze sobą korespondują. Dajmy na to, raz autor powie o Mesjaszu, który ma przyjść – byłby to znak odwołania do tradycji

judaistycznej, gdzie świat oczekuje na Mesjasza, ale gdzie indziej mamy znowu odwołanie do Mesjasza, który już przyszedł, a więc do tradycji chrześcijańskiej. Takie są u niego wewnętrzne, ukryte, wtopione w bogatą, barokową metaforę korespondencje sakralne.

A.S.: Jeżeli weźmiemy pod uwagę pewne gatunki biblijne, jak np. genealogie, które kiedyś miały pewien sens sakralny, a dla nas już są tylko suchym katalogiem imion, to wtedy najlepiej widać, jak dalece zmieniają się czytelnicze pokolenia i nasze przyzwyczajenia. Np. genealogia Jezusa Chrystusa w Ewangelii św. Łukasza. Po co ten wykaz imion? Oto przykład niedopasowania naszego gustu czytelniczego do gatunku mającego przecież korzenie sakralne. Wystarczy sobie genealogie nieco narracyjnie poszerzyć, aby zrozumieć, że przychodzą – w kulturze również – nowe pokolenia. Wspomnijmy „Józefa i jego braci” Tomasza Manna czy „Apokryf rodzinny” Hanny Malewskiej. Jako czytelnik zaczynam wówczas patrzeć na siebie jak na ogniwo genealogiczne, widzę siebie jako drobny tylko element w łańcuchu pokoleń i wtedy nagle suche genealogie ukazują mi ukryty porządek sakralny. Czytelnik, widząc siebie w porządku śmiertelności, stawia pytanie: czy więc cały przemijam, czy może w moim życiu zjawia się coś takiego, co jest obietnicą przetrwania? Widać to świetnie w „Opowieści o siedmiu mędrcach” Malewskiej, czy w tym okresie jej twórczości, kiedy interesowała się genealogią jako gatunkiem bardzo żywotnym i uświadamiającym człowiekowi, że nigdy i w żadnych współrzędnych (poza Miłością), nie stanowi żadnego centrum.

— *Byłby to zatem punkt wyjścia do rozmowy na temat przemijalności, czyli czasu...*

A.S.: W pewnym sensie tak...

— *W jaki sposób kontekst historyczno-społeczny wpływa na odczytywanie sacrum w dziele literackim? Myślę tutaj o przełomowych wydarzeniach w polskiej historii najnowszej.*

A.S.: Sytuacja, w której czytamy określone teksty literackie, ma bez wątpienia wpływ na percepcję dzieła i jest uwarunko-

wana okolicznościami zewnętrznymi. Mówi się o czymś takim, jak style odbioru, style recepcji. Są one formowane nie tylko przez nasze indywidualne doświadczenie, ale też doświadczenie całej wspólnoty historycznej. Z tym że to przeważnie jakiejś nowej prawdy o dziele, nie znanych dotąd jego sensów, nie odkrywa. Czasami są to interesujące odkrycia, jak chociażby wiersz Słowackiego przypominany po wyborze kard. Karola Wojtyły na papieża. Okoliczności zewnętrzne mają taki wpływ na interpretację. Ja bym nie przywiązywał do tego zbyt dużej wagi, bo jest to coś, co się odnosi do pewnej masowości czy popularyzacji. Odczytywanie „Dziadów” raz polityczne, innym razem mistyczne, ma takie znaczenie, że w ogóle ludzie wiążą z dziełem sztuki jakieś znaczenia i czytają, czy chodzą do teatru, identyfikują się jakoś z tym, co napisał poeta. Takie znaczenie ma kontekst historyczny. Za każdym razem, w każdej epoce, co innego się czyta i inaczej się czyta. Ale są pewne teksty klasyczne – Mickiewicza, Słowackiego, Prusa – które za każdym razem brzmią inaczej, a ich prawda wydaje się nie do wyczerpania.

— *Zatem wielkie dzieła literackie mają coś do powiedzenia w każdej epoce i w różnych warunkach historycznych?*

W.P.: Wydaje się, że jest to podstawowy miernik jakości sztuki.

— *Z naszej rozmowy wynika, że wielka literatura ma nam do zaoferowania to, iż możemy odnajdywać w niej rzeczy wciąż nowe, odkrywcze i inspirujące nas nie tylko jako badaczy, ale i jako chrześcijan w odkrywaniu tego co ważne, prawdziwe i święte.*

W.P.: Bez wątplenia. Trzeba tu jeszcze dopowiedzieć o przygotowaniu do czytania wielkich dzieł, bo jeżeli mówimy o sacrum, że jest to uniwersalny język całej kultury, a z drugiej strony zauważamy dzisiejszą nieznajomość tego języka, to nie jest już tylko problem wiary, ale kwestia braku elementarnej erudycji. A jeżeli człowiek nie rozpoznaje, nie wie, że jakiś obraz został wzięty z Biblii, a takie odwołanie dotyczy sytuacji

fabularnej opowiedzianej w Ewangelii, to nie rozumie tekstu i nie kontaktuje się z nim. Język sacrum obsługuje całą naszą kulturę. To jest trochę tak, jak mówił ojciec Paweł Florenski, prawosławny filozof i teolog, że słowo „kultura” pochodzi od „kultu”, więc ten związek wydaje się bliski. Znajomość kultury jest naszym wyposażeniem czysto intelektualnym, erudycyjnym, bo w dużej mierze sacrum w literaturze pojawia się na mocy tego ogólnego, kulturowego uposażenia pisarza. Odwołania religijne stanowią część „ekosystemu kulturowego”, w którym tkwi pisarz. Jak ma opisać realista taki okres roku jak koniec grudnia, gdyby chciał wyeliminować Boże Narodzenie, Wigilię? Sądzę, że brak erudycji uniemożliwia lekturę pewnych tekstów, zniechęca i odrzuca, a jeżeli czytelnik nie rozumie, to nie będzie czytał i nie odniesie z tego ani estetycznej, ani tym bardziej duchowej korzyści.

— *Ale nasza rozmowa jest też zachętą, by próbować czytać, odnajdywać i tym samym wzbogacać zasób wiadomości, który procentuje przy lekturze kolejnych, wielkich dzieł literackich.*

A.S.: Tu jest też kwestia cierpliwości czytelnika i stosownych warunków do pogłębionej lektury. Codziennosc jest tak dalece poddana presji ekonomii, że brakuje dziś czasu na lekturę. Jeszcze w pokoleniu moich rodziców okresem szczęśliwym były wakacje, kiedy można było spokojnie czytać w oderwaniu od codzienności, na tle przyrody, ale dziś coraz mniej ludzi wyjeżdża na wakacje, a coraz więcej spędza je w niewłaściwy sposób. Okazuje się, że nawet dla inteligencji ten czas wewnętrznej odnowy jest okresem martwych lektur, nie wnoszących nic nowego. Rozwijają się procesy niebezpieczne, proces zasypywania człowieka i jego serca, co narasta latami, a odkopywanie okazuje się potem o wiele trudniejsze.

— *I tak oto przeszliśmy od sacrum do profanum. Dziękuję Panom za rozmowę.*

Lublin, maj 1994 r.

Jacek Bolewski SJ

Wiedza o wieszczu

Zanim dojdziemy do końca starego i początku nowego wieku, przeżyjemy najpierw rok 1998. Będzie to w Polsce Rok Mickiewiczowski – w związku z 200. rocznicą urodzin wieszca (24 XII 1798). Rozpoczęło się już Wydanie Rocznicowe jego dzieł¹, pierwsza całościowa edycja od czasu Wydania Jubileuszowego na 100. rocznicę śmierci w 1955 r. Wznowienie zebranych pism poety daje możliwość powrotu do nich na szerszą skalę. Czy odnowi się przez to jego obecność wśród nas, jego wpływ na kształt naszego myślenia? W ostatnich latach zaczęły się mnożyć próby nowego spojrzenia na osobę i dzieło Mickiewicza. Trudno mówić o jaskółkach, skoro tytuł cyklu obejmującego pierwsze próby w tym kierunku brzmi „Jak bajeczne żurawie”...² Dołączyły do nich inne prace, nie tylko pojedynczych autorów³, ale i zbiorowe⁴. Warto zbliżyć się do nich – na razie przynajmniej do niektórych.

Taki wieszcz, jaki słuchacz

Dawniej wieszczem mógł zostać nazwany każdy, kto pisał wierszem. Tytuł był używany po prostu jako synonim poety. A jednak jego pojawienie się w ustach Mickiewicza i w odniesieniu do niego samego było zaskakujące. Myślę o wierszu „Ekskuza” kończącego cykl sonetów zwanych odeskimi albo erotycznymi. Poeta przytacza zarzut, jaki można było postawić pod adresem autora cyklu: *Ten*

¹ Pierwszy tom ukazał się w grudniu 1993, ostatni zaś jest planowany na 1998 r. Całość licząca 17 tomów będzie wydana przez SW „Czytelnik”.

² Na cykl składają się dotąd trzy książki J.M. Rymkiewicza: *Żmut*, Paryż 1987; *Bakeł*, Londyn 1989; *Kilka szczegółów*, Kraków 1994.

³ J. Walc, *Architekt arki*, Chotomów 1991 (= A); R. Przybylski, *Słowo i milczenie bohatera Polaków. Studium o „Dziadach”*, Warszawa 1993; *Mickiewicz czyli wszystko. Z Jarosławem Markiem Rymkiewiczem rozmawia Adam Poprawa*, Warszawa 1994 (= M).

⁴ *Księga w 170. rocznicę wydania „Ballad i romansów” Adama Mickiewicza*, pod red. J. Kolbuszewskiego, Wrocław 1993; tom jest owocem sesji, o której pisał S. Piłża w „PP” 3/1993, s. 489–491.

wieszcz kocha się tylko, męczy i żali, / Nic innego nie czuje lub śpiewać nie umie. Uznając tę wielkomyślną przestrożę, próbuje zatem innej pieśni, z górnymi duchy (...) i strojem Ursyna, czyli uderzając w nutę patriotyczną. Z jakim efektem? Ledwie zaczął przegrywać, aż cała drużyna / Rozpierzchła się unosząc zadziwione słuchy. Dotknięty poeta reaguje ostro – zerwaniem strun swojej lutni i rzucając jej w zapomnienie (w Lete). I tak właśnie urywa się ostatni wiersz: Taki wieszcz, jaki słuchacz.

Koniec jest wymowny. *Urwanie wersu – i to takiego!* – zdaje się wyrażać lekceważący stosunek do odbiorców. Autor prezentuje tu siebie jako wieszca, który nie potrafi nawet dokończyć ostatniej linijki, choć jest to bardzo przewrotne, skoro w całym cyklu poeta pokazał, jak znakomicie umie składać sonety (M 105). Powodem urwania, zerwania, jest zatem słuchacz... Można się zastanawiać, czy w nagłym zamilknięciu poety nie kryje się zapowiedź jego późniejszego losu – zerwania z poezją na wiele lat przed końcem życia. W tym miejscu wystarczy zauważyć, że zagadkowy wiersz wyraża także możliwość różnych obrazów wieszca. Najpierw w nim samym – zdolnym zarówno do miłosnych westchnień jak i podniosłych tonów narodowych. Jednak różnorodność zależy także od tego, czego szukają w pocie słuchacze albo czytelnicy.

W powszechnej świadomości dominuje dzisiaj obraz nader wzniosły – na miarę wieszca, jedynego i przewyższającego wszystkich innych pretendentów do tego miana. Obraz ukształtował się przez długie lata narodowej niewoli, w której słowa Mickiewicza niosły pociechę i umacniały nadzieję. Po odzyskaniu niepodległości, w odmienionej sytuacji czytelników, zaczęło się szukanie innego obrazu poety. Najgłośniejszą próbą w tym kierunku była kampania zapoczątkowana przez Boya. Jej obiektem stali się „brązownicy”, czyli wszyscy, którzy czyniąc z Mickiewicza narodową instytucję, dążyli raczej do ukrycia niż ujawnienia prawdy. Choć jednak wiele zarzutów krytyka pod adresem mickiewiczologów było uzasadnionych, to *jednocześnie prawdziwe okazało się twierdzenie, że zbóżnik Boy grzebie się w brudnej białźnie nie poszerzając bynajmniej naszej wiedzy o tym, co naprawdę istotne – o twórczości Adama Mickiewicza* (A 8).

Nową formę brązownictwa zastosowali do Mickiewicza – po kolejnej wojnie – koryfeusze „jedynie słusznego” literaturoznawstwa spod znaku Wielkiego Językoznawcy. Wprawdzie z jednej strony nawiązywali oni chętnie do wcześniejszych kampanii, prowadzonych przez Boya i Jana Nepomucena Millera. Jednak z drugiej strony społeczne uznanie dla Mickiewicza było sygnałem, że warto... pokryć poetę

nową warstwą brązu... Uczyniono z niego zwiastuna rewolucji socjalistycznej. Po fali publikacji o wieszczu w związku z jubileuszem 1955 r. wody mickiewiczologii uspokoiły się na długo. Dopiero w 1975 r. pojawiła się całościowa monografia A. Witkowskiej⁵, a następnie dwie książki o znamionach szaleństwa: praca Zdzisława Kępińskiego⁶, dowodząca, iż wszystko co Mickiewicz napisał, było przekazem treści masońskich, oraz dzieło kanadyjskiego matematyka, Jean-Charles Gille-Maisani⁷, poddające Mickiewicza psychoanalizie (A 9).

Na tym tle sytuuje się Jan Walc ze swoją syntetyczną monografią poetyckiej twórczości Mickiewicza. Pod adresem poprzedników, skrytykowanych po części w ostatnich słowach, dodaje: *Na obłądny pomysł napisania książki o Mickiewiczu wpadłem w roku 1975, bezpośrednio po przeczytaniu pracy Aliny Witkowskiej, nie znajdując w niej odpowiedzi na szereg pytań, jakie w moim przekonaniu twórczość Adama Mickiewicza stawia dwudziestowiecznemu czytelnikowi. I mówiąc dalej o frustracji, w którą mickiewiczologia niezmienne go wpędzała, prosi o wybaczenie, że jest w tej książce znacznie więcej zjadliwości pod adresem moich poprzedników niż być w monografii o Mickiewiczu powinno* (A 9-11). Warto zatem przekonać się, w jakim stopniu pasja autora wpłynęła na jego odbiór i obraz wieszca.

Wieszcz jako architekt arki

W swej błyskotliwej książce zmarły przedwcześnie autor kieruje się kilkoma założeniami, które formułuje najpierw – zgodnie z polemiczną pasją – przeciwko zasadom przyjmowanym przez innych badaczy. Wychodzi zatem od pytania: *czy zasadne jest oddzielne odczytywanie poszczególnych utworów poety, dzielenie na okresy twórczości, która od debiutu do zamilknięcia Mickiewicza rozwijała się raptem przez 12 lat, czy nie dałoby się odczytać jej jako spójnej całości?* Aby odnaleźć tę spójność, Walc szuka jej znowu w przeciwstawieniu do wcześniejszych prób, z którymi nie może się pogodzić: *oto rzutowały one mistycyzm Mickiewicza z okresu, kiedy nie zajmował się on twórczością literacką, a działaniem w kole Towiańskiego,*

⁵A. Witkowska, *Mickiewicz. Słowo i czyn*, Warszawa 1975¹, Warszawa 1983².

⁶Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980.

⁷J.-Ch. Gille-Maisani, *Adam Mickiewicz człowiek. Studium psychologiczne*, Warszawa 1987.

na całą jego twórczość, odczytując ją niejako od tyłu. (...) Postanowiłem więc przywrócić porządek interpretacji, który wydaje mi się naturalny i odczytać twórczość poety tak, jak została napisana, a skończyć ją odczytywać w tym punkcie, w którym Mickiewicz skończył pisanie (A 9).

Niezgoda Walca na interpretowanie całej twórczości wieszcza w duchu jego późniejszego mistycyzmu sprawia, że jest on również powściągliwy wobec wątku romantycznego w twórczości poety. Na przekór potocznemu obrazowi Mickiewicza jako kierującego się przede wszystkim *wiarą i czuciem* Walec akcentuje raczej, i to już w słynnej „Romantyczności”, element trzeźwej kalkulacji. Przypomina zatem filomacką działalność poety, która świadczy o tym, iż był wówczas Mickiewicz człowiekiem skłonny właśnie do trzeźwości, rzeczowości i skomplikowanej nieraz kalkulacji. Na przykład sposób, w jaki młody poeta uzasadnia tajemność organizacji, pełen jest frazeologii mechanistycznej i przypomina, że Mickiewicz, wielki miłośnik *warcabów i szachów*, był pojętym uczniem ojca polskiej matematyki, Jana Śniadeckiego. Mało kto pamięta, że to właśnie od nauk ścisłych rozpoczął Mickiewicz swoje studia, później dopiero przenosząc się na Wydział Literatury i Sztuk Wyzwolonych (A 17 n.). W tym kontekście atak skierowany przeciw Śniadeckiemu w „Romantyczności” trudno uznać za *antyoswieceniową apostazję* młodego autora. Walec woli przyjąć, że Mickiewicz swoim atakiem na uczzonego chciał zwrócić na siebie uwagę *poprzez skandal*. Bo takie zaczepienie Śniadeckiego musiało – tam i wtedy – stać się przyczyną skandalu (A 14-16).

Dlatego początków poety szuka nasz autor pod znakiem nie romantyczności, lecz *klasyczności i makiaweliczności*. Kluczowym argumentem w tej interpretacji stał się dla Walca „Konrad Wallenrod”. Przypomina motto poematu zaczerpnięte ze słynnego „Księcia” N. Machiavellego: *Macie bowiem wiedzieć, że są dwa sposoby walczenia... trzeba być lisem i lwem*. Walec pokpiwa z tych, którzy jako hasło całej twórczości Mickiewicza chcieliby widzieć: *Miej serce i patrzaj w serce*; nie mieści im się w głowie romantyczny poeta czytający Machiavellego i dlatego uważają „Konrada Wallenroda” za *rezultat chwilowego upadku ducha poety*. Tymczasem poemat jest *summą twórczości dotychczasowej i – co może jeszcze ważniejsze – zawiera w zawiązku rzeczy przyszłe*. Krytyk podkreśla: *NOVUM szczególnie istotnym w poemacie jest sformułowanie roli literatury w państwie pozbawionym państwowości*. W poemacie wcieleniem tej roli jest Halban, wajdelota, poeta, wieszcz, moralnie bodaj bardziej od Konrada odpowiedzialny za wszystkie jego krwawe czyny. Tę odpowiedzialność chciał Mickiewicz narzucić polskiej literaturze. I narzucił. Do jego

czasów literatura nie miała ani takich możliwości, ani takich ambicji (A 91-93).

To właśnie w „Wallenrodzie” padają słowa, które pozwoliły Walcowi nazwać wieszczą architektem arki i dostrzec w tej roli świadomie podjęte zadanie całej jego twórczości: *O wieści gminna! ty arko przymierza / Między dawnymi i młodszyimi laty: / W tobie lud składa broń swego rycerza, / Swych myśli przędę i swych uczuć kwiaty. / (...) O pieśni gminna, ty stoisz na straży / Narodowego pamiątek kościoła (...) Płomień rozgryzie malowane dzieje, / Skarby mieczowi spustoszą złodzieje, / Pieśń ujdzie cało („Uczta”, ww. 177-189). Odwołanie się poety do pieśni ludowej jest jego reakcją na niebezpieczeństwo literatury moralnie indyferentnej. Walc podkreśla zarazem, że akurat w polskiej tradycji nie było silnego nurtu „wieści gminnej”, organizatorki zbiorowej woli i wyobraźni, nie było króla Artura ani Nibelungów, co zresztą otwierało Mickiewiczowi szczególne pole manewru (A 94 n.). Sam wieszcz mógł zatem widzieć swoją misję w tworzeniu takiej właśnie literatury: Mickiewicz buduje narodową arkę i stale ocenia świat z punktu widzenia budowniczego owej arki – dobre jest to, co służy budowie (A 117).*

Trudno tu wchodzić w szczegóły interpretacji Walca. W świetle swojego obrazu wieszczą ocenia zarówno jego utwory, jak i życiowe fakty. Przejawy wallenrodyzmu (makiawelizmu!) poety dostrzega w jego zachowaniu podczas pobytu w Rosji – w staraniach o paszport czy w wiernopoddańczej wobec cara przedmowie do drugiego wydania „Wallenroda”. W tej perspektywie ocenia też napisany już po wyjeździe wiersz „Do matki Polki”. Próbuje go odczytać go jako wypowiedź Konrada Wallendroda – człowieka, który będąc przekonany, że jego litewscy ziomkowie nie mają żadnych szans w orężnej, otwartej walce z przeważającymi siłami Zakonu, znalazł oto rozwiązanie i wtem – przekroczywszy granicę – dowiaduje się, że ziomkowie ci, zamiast czekać na efekty jego planu, przygotowują kolejny zryw, mogący przynieść tylko i wyłącznie straszliwe efekty w postaci kolejnych strat substancji narodowej (A 126). Z kolei III część „Dziadów” jest zdaniem Walca głosem człowieka o nieczystym sumieniu, człowieka, którego zachowanie w ciągu lat ostatnich nie mogło znaleźć aprobaty publicznej, a i jego własnej aprobaty nie znajdowało (A 138). Poeta szuka nowej wizji swojego bohatera, który w III części nosi to samo imię co Wallenrod. Jednak wielka dziwność postaci Konrada bierze się między innymi stąd, że jest to próba stworzenia poprawionej wersji Wallenroda, z którym poeta musi się po Powstaniu Listopadowym rozstać – i nie może (A 149).

Walc podkreśla, że dezaprobatą poety wobec „Konrada Wallenroda” staje się później wyraźniejsza. Mickiewicz go zdecydowanie odrzuca, zresztą jako jedyne ze swoich dzieł. Świadczy o tym wzmianka w liście z 4 XII 1832, w dniu ukazania się pierwszego wydania „Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego”. Także Machiavelli, z którego pochodzi motto Wallenroda, jest w „Księgach” odsądzony od czci. Mimo to zdaniem krytyka można z całą pewnością powiedzieć, że „Księgi” pisał uczeń Machiavellego, i że mało w polskiej literaturze politycznej przykładów tak skrajnego zastosowania pragmatyzmu w celach perswazyjnych, z jakim mamy do czynienia u Mickiewicza (A 215 nn.). Walc nie kryje swojego krytycyzmu wobec „Ksiąg”, nie zgadzając się jednak z przyjmowanym przez badaczy założeniem, że Mickiewicz, wierzył literalnie w to, co mówił i pisał. Kończąc swój komentarz do dzieła zauważa, że wyjątkowo trudno byłoby wiarę taką zachować uważnie tekst przeczytawszy. Zarazem dodaje: Pisząc „Księgi” Mickiewicz założył, i nigdy nie będziemy wiedzieli, czy uczynił słusznie, że integracji narodowej można próbować dokonywać tylko na tak niskim poziomie, na jaki się właśnie zdecydował, z ksenofobią, zaściankowością, konserwatyzmem, z brakiem jakiegokolwiek narodowego samokrytycyzmu. Jego program był zachowawczy, ale bo też był to program zachowania polskości (A 219 n.).

Znakomitą ilustrację tej postawy przynosi zdaniem Walca „Pan Tadeusz”. Podstawowym założeniem utworu jest mówienie językiem jego odbiorców, dostosowanie się do nich (...) jeśli chcemy, aby księgi trafiły pod strzechy, nie możemy lekceważyć i traktować jako „duby smalone” poglądów tych, na których pragniemy oddziaływać (A 229). Wybór języka prowadzi do określonej wizji świata: Świat soplicowski, który Mickiewicz stworzył, nie jest bynajmniej odwzorowaniem realnego przeszłego świata szlacheckiej Rzeczypospolitej — poeta czerpał wprawdzie z niego obficie, ale świadomie i wybiórczo ładując do swojej arki nie wszystkiego po parze, ale to tylko, co uważał za godne załadowania, podobnie zresztą jak Noe, który przeciw rozmaitych dinozaurów też najwyraźniej nie chciał ze sobą zabierać (A 231). Częste wśród badaczy traktowanie dzieła jako wiernego opisu rzeczywistości jest swojego rodzaju ogromnym tryumfem poematu, zaplanowanego jako realizacja marzenia o pieśni gminnej, która byłaby Arką Przymierza dla zachowania narodowych wartości. Choć zatem poemat jest niewątpliwie tekstem opisowym, to jest jednocześnie tekstem normatywnym i wielką jest sztuką Mickiewicza pomieszczenie tych kategorii w ten sposób, aby różne narzucane przezeń normy robiły wrażenie najnaturalniejszego w świecie opisu (A 240 n.).

Taki wieszcz, jaki słuchacz... W książce Walca słowa te się nie pojawiają. Sam jest słuchaczem szczególnego rodzaju – nie tylko krytycznym wobec romantycznego stereotypu, ale też przeciwstawiającym mu własne doświadczenie życiowe⁸. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że w swoim sprzeciwie tworzy nie mniej skrajny obraz wieszca – wylaniający się z powyższych rozważań aż nadto wyraźnie. Wydaje mu się, że przeniknął intencje poety i że wolno przypisywać Mickiewiczowi *aż tyle logiki, ile przypisuje mu niniejsza praca* (A 36). W swym antybrązowniczym zapale może *paradoksalnie powiedzieć, że Mickiewicz jest pierwszym z szeregu Boyowskich brązowników, dążących do przekazania przyszłym pokoleniom tego i tylko tego z przeszłości, co przekazania godne* (A 99). Co zatem zarzuca wieszczowi? Że ukazując prawdę, nie odsłania jej w pełni? Podobny zarzut można postawić Walcowi – słuchaczowi wieszca. W tym, co przedstawia, można znaleźć wiele słusznych obserwacji. Mickiewicz już od początku swej twórczości jest w istocie nie tylko „romantyczny”, ale rozważny, trzeźwy, kalkulujący... Jednak naginając wszystko do jednego tylko klucza interpretacyjnego, Walc tworzy obraz wieszca, który trudno jest uznać za pełny, w pełni prawdziwy. Obraz socjotechnika, głoszącego z zimnym wyrachowaniem rzeczy, w które sam nie wierzy, budzi sprzeciw. Zgłasza go m.in. autor Mickiewiczowskiego cyklu – J.M. Rymkiewicz (M 138).

Wieszcz na dzisiaj?

Rymkiewicz jest – jako autor „Żmuta” – jednym z niewielu, których Walc wspomina w swej monografii z całkowitą aprobatą (A 45-48). Zbieżność nie jest przypadkowa. Także Rymkiewiczowi przyświecała początkowo chęć przełamania romantycznego stereotypu w spojrzeniu na Mickiewicza i jego dzieło⁹. Swoją antybrązowniczą akcję kontynuował w „Bakecie”, kolejnym tomie poświęconym wieszczowi. Na podstawie historycznych dociekań stawia tutaj *tezę*

⁸ Tej kwestii dotyczy polemika R. Przybylskiego w „Gazecie Wyborczej”, nr 254/1991. Sam Walc w swojej odpowiedzi tak referuje ten głos: „Profesor Przybylski uważa, że ktoś, kto ubrudził sobie ręce przy drukowaniu ulotek, nie ma prawa zajmować się takimi subtelnościami, jak poezja Adama Mickiewicza” („GW” nr 263/1991).

⁹ Krytyczne stanowisko wobec domysłów Rymkiewicza zajmuje: A. Witkowska, *Czytanie Mickiewicza – dzisiaj*, w: *Księga w 170. rocznicę...* dz. cyt., s. 17; por. też Z. Sudolski, *Miłość w życiu Mickiewicza – legenda i prawda. Maryla – Karolina – Konstancja – Ksawera*, „PP” 2/1993, s. 274-291.

o licznych i raczej świadomych rozminięciach się Mickiewicza z prawdą historyczną, zwłaszcza dotyczącą procesu młodzieży wileńskiej. Trudność sprawia Rymkiewiczowi także historiozofia dramatu z jego mesjanistyczno-narodowym przesłaniem. Czuje się nim zażenowany¹⁰. Jego zdaniem nie godzi się, żeby pisarz tak mądry i tak utalentowany (...) opowiadał, że cała historia znajduje się w rękach wszechmocnego i dobrego Boga¹¹.

Po kilku latach, jakie upłynęły od pierwszych tomów Mickiewiczowskiego cyklu Rymkiewicza, pisarz zaczyna patrzeć na wieszczą jeszcze inaczej. Świadectwem tej przemiany jest wielodniowa rozmowa z sierpnia 1892 r.¹² Prowadzący ją A. Poprawa przypomina w pewnym momencie postawiony w „Bakecie” problem przeinaczania prawdy historycznej w III części „Dziadów”. Rymkiewicz odpowiada: *Dzisiaj – kilka lat po napisaniu „Baketu” i po wejściu w problematykę rosyjskiego pobytu Mickiewicza – powiedziałbym tak: Mickiewicz przedstawił wszystko wiernie. W pewnym sensie. Wyolbrzymił wydarzenia wileńskie (...) ale uczynił to dlatego, że wiedział już znacznie więcej niż w roku 1824 o imperium. Wiedział – po kilku latach spędzonych w Rosji – czym jest to imperium. (...) Północne imperium to jest straszne bluźnierstwo człowieka, rzucone w twarz Bogu (M 92 n.).* Chociaż zatem historycy mogą mieć zastrzeżenia co do szczegółów Mickiewiczowego dramatu, poecie wolno było je tak przedstawić. *To było jego dobre pisarskie prawo. Romantyczne prawo (M 98).*

Nowe spojrzenie Rymkiewicza na wieszczą sięga jeszcze dalej i głębiej. Jest przekonany, że Mickiewicz to *nie tylko największy poeta polski, ale i największy Polak (M 5).* Także jako wieszcz nabiera dzisiaj szczególnej aktualności: *Gdybyśmy chcieli powrócić do istotnego znaczenia tego słowa – wieszcz to jest duchowy przewodnik narodu, ktoś, kto przepowiada przyszłość i wedle którego przepowiedni przyszłość się realizuje – to, w moim przekonaniu, wolno byłoby nam mówić tylko o dwóch wieszczach, o Adamie Mickiewiczu i Zygmuncie Krasińskim. To znaczy o dwóch ludziach, którzy wiedzieli, co się z nami stanie, którym dana była ta tajemna wiedza – o jej źródłach właściwie nic nie wiemy – na temat tego, jakie będą nasze tutaj i teraz losy, w roku 1992 (M 8).* Sprawa jest na tyle ważna, że warto jej poświęcić więcej uwagi – innym razem.

¹⁰ Tak referuje opinię Rymkiewicza A. Witkowska, dz. cyt., s. 17.

¹¹ J.M. Rymkiewicz, *Baketa*, dz. cyt., s. 207.

¹² Zapis tej rozmowy przynosi Mickiewicz czyli wszystko; por. wyżej, przyp. 3.

Elżbieta Hałas

Pomniejszy język polski w Europie

Niedoistnienie europejskie polskiej kultury

Proces odzyskiwania przez Polaków warunków wolności posunął się najszybciej w wymiarze komunikacji, widocznym w swobodzie przekraczania granic kraju i w wymianie myśli, która nie napotyka niedawnych ograniczeń. Polska odzyskuje wolność i zdolność do komunikacji jako zbiorowy podmiot kulturalny. Tym rychlejszego określenia domaga się tożsamość zbiorowa polskiego nadawcy i odbiorcy w procesie komunikacji kultur europejskich. Takie zadanie może się wydawać dość odległe i abstrakcyjne, ponieważ pół wieku przekładania sensów rzeczywistości na język marksistowskiej ekonomii politycznej odczytyło myślenia o podmiocie indywidualnym i zbiorowym w języku kultury. Wciąż najważniejsza jest ekonomia polityczna, tym razem liberalna. Podjęty tu problem nie podda się określeniu w jednym generalnym pytaniu, a z drugiej strony, jeśli nie zacząć się o nim mówić w ogólnych terminach, jego ważność nie ujawni się należycie. A zatem, jak istniejemy kulturalnie jako naród? Jaka jest nasza rola w komunikacji międzykulturowej na planie europejskim?

Postawione wyżej pytania zakładają istnienie kultur narodowych, podtrzymywanych w symbolicznej komunikacji przez solidarne zbiorowości¹. Pogląd zmierzający do zaprzeczania temu faktowi, głoszący, że istnienie kultur narodowych jest tylko rodzajem przesądu wytworzonego przez literaturę i ideologię², mija się z celem, ponieważ na tym właśnie zasadza się specyficzna obiektywność istnienia narodu i jego kultury, że zależy on od rozpowszechnienia swej świadomości.

* Jest to skrócona wersja referatu *Język polski w zdominowanym systemie komunikacji kultur*, wygłoszonego na sympozjum nt. „Komunikacja międzykulturowa” w Stawisku k. Warszawy (28–30 IX 1993), zorganizowanym przez Zakład Socjologii Kultury Instytutu Socjologii UW.

¹F. Znaniecki, *Współczesne narody*, Warszawa 1990, s. 22.

²J. Jedlicki, *O narodowości kultury*, „Res Publica”, nr 2/1987, s. 46–55.

Kultura narodowa i język należą do rzeczywistości konstruowanej przez ludzi, zależą od ich doświadczenia i wartościowania.

Na sformułowane pytania trzeba pilnie odpowiadać, zwłaszcza że kultura, nie mniej niż ekonomia czy polityka, jest obszarem rywalizacji i dominacji. Co więcej, sam język nie jest tylko biernym, neutralnym narzędziem komunikacji, lecz także aktywnym czynnikiem, od którego zależy miejsce w systemie hierarchii kultur. Temu faktowi wychodzi naprzeciw koncepcja mocy języka w komunikacji międzykulturowej³. Moc języka, jego zdolność do trwania i konkurencyjności, zależą od zjawisk na zewnątrz języka, jak wielkość posługującej się nim grupy, ruchliwość członków grupy, poziom ekonomiczny, czynniki polityczne, promieniowanie wartości kulturowych i, co tutaj szczególnie podkreślamy, czynniki ideologiczne.

Za sposobami używania języka kryją się praktyki, działania i stosunki społeczne, a zatem idiom-slogan powtarzany od 1989 r. „Polska wchodzi do Europy”, domaga się wnikliwej analizy. Jego dwuznaczny sens zaciemnia nałożenie się problemu przynależności Polski do struktur politycznych i ekonomicznych tzw. Wspólnoty Europejskiej. Slogan ten nasuwa pytanie o tożsamość i miejsce kultury polskiej w przestrzeni europejskich jakości kulturowych. Z ust papieża pada przypomnienie, że od swojego miejsca kulturowego Polska nie musi odchodzić, by wejść do Europy. *Polska należy do Europy i do ludzkości współczesnej poprzez cały tysiącletni zrąb swoich dziejów*⁴, więcej może, Polska jest istotnie europejska, jeśli jest katolicka czy chrześcijańska, bardziej niż zlaicyzowany Zachód kontynentu. Byłaby to wszakże mowa o stosunku Polski do idei Europy chrześcijańskiej czy katolickiej. Chodzi natomiast o relacje z kulturą europejską w rzeczywistości dziś kształtowaną. Kwestię katolicyzmu można tymczasem zawiesić, uznając, że jest on wyróżnikiem etnicznym w polskim uformowaniu obyczajowym, co nie oznacza oczywiście, że jednostkowo występuje zawsze tożsamość Polaka i katolika. Pytanie o europejską tożsamość polskiego zbiorowego podmiotu kulturowego sytuuje się bowiem nie na poziomie etnicznym, obyczajowym, lecz na poziomie artykulacji w dyskursie wartości najwyższych i najsłabszych, jak pouczał Max Scheler: intelektualnych, estetycznych, religijnych, moralnych, wyrażanych w twórczości elit. Katolicyzm narodu

³ W. Miodunka, *Moc języka i jej znaczenie w kontaktach językowych i kulturowych*, w: *Język polski w świecie*, Warszawa 1990, s. 39-49.

⁴ Jan Paweł II, *Przemówienia. Homilie. Polska 2 VI 1979 – 10 VI 1979*, Kraków 1979, s. 16.

może być zatem badany jako czynnik oddziałujący na zdolność do elitarnej artykulacji tych wartości w znaczący sposób dla kultury polskiej i jej pozycji w komunikacji międzykulturowej.

Komunikacja międzykulturowa nie będzie właściwie ujęta, jeśli oczyści się jej pojmowanie z elementów rywalizacyjnej gry o przewagę i panowanie. Monstrualnie zostały one wyolbrzymione w ideologii Kulturkampfu, nie bez wpływu na koncepcję misji narodu w ujęciu niemieckiego myśliciela Maxa Webera. Dominacja i ekspansja kultur narodowych musi pozostać w centrum uwagi, jak pokazał polski socjolog Florian Znaniecki. Problem dominacji lub podległości, albo inaczej kultur imperialnych i kolonialnych, niesie pytanie o zagrożenia tożsamości kultury polskiej, jeśli tak jeszcze można powiedzieć, kiedy pozycje już zostały wcześniej stracone, albo dosadniej, kiedy eksploatacja już wcześniej nastąpiła. Dobrze zobrazował to Witold Gombrowicz w „Ślubie” – degradacja kultury polskiej po wojnie złączyła się z utratą autentycznego języka.

Jaki zatem, krótko mówiąc, rodzaj uczestnictwa w komunikacji międzykulturowej możliwy jest dla Polski w asymetrycznej relacji z la haute culture Europy, wyemancypowanej dziś od Kościoła i państwa, religii i polityki, co nie oznacza, że zawsze anty- czy areligijnej i niepolitycznej?

Wyrośliśmy w wierze w polskie mity narodowe problem ten może nie jawić się wyraźnie. Świat kultury polskiej wewnętrznie doświadczany przez jego zaangażowanych uczestników, także przedstawiany w programach powszechnego kształcenia, wydaje się ogromny. Jego gigantyczność wszakże jest względna, jak gigantyczność Guliwera. Podróżnik po świecie kultury zobaczy go gigantem lub liliputem. Jak pokazał Jonathan Swift, Liliput i Brobdingnag są to dwa różne światy. Sylwetki Josepha Conrada i Stefana Żeromskiego dobrze je ukazują, przy tym udowadniają konkretność problemu skutecznego uczestnictwa w interakcji kultury. Jako nie-Polak Conrad jest pełnoprawnym pisarzem europejskim, piszący po polsku Stefan Żeromski zaś nie „zaistotnił się”, mówiąc językiem Ludwika Gumpłowicza⁵, który w pełni zaistniał jako socjolog niemiecki, a nie polski. W sytuacji bardzo ograniczonego przyswojenia i upowszechnienia kultury polskiej w Europie, także w kraju na wpół zanikłej i zniszczalionej, kultura ta przedstawia się w stanie niedoistnienia. Jest to stan niezupełnej europejskiej tożsamości kultury polskiej, która wymaga zgodności polskiego samookreślenia europejskiego i jego potwierdzenia

⁵ L. Gumpłowicz, *Socjologiczne pojmowanie historii*, Warszawa 1960, s. 6.

w komunikacji międzykulturowej. Wymaga wzajemności, a nie asymetrycznej relacji dominacji.

Le canal d'Ingarden

Problem niedoistnienia, problem względnych proporcji światów kultury, albo bardziej dynamicznie – problem iluzji znaczenia, doświadczenie znikającej ważności dyskursu polskiego w komunikacji z kulturą europejską staje się wprost pytaniem o rzeczywistość polskiego świata kulturowego. Dyskurs prowadzony w nie tłumaczonym idiomie, w warunkach długo „oblężonego Miasta”, które sportretował poetycko Zbigniew Herbert⁶, okazuje się w międzykulturowej komunikacji nieważny, a zatem prowadzi do zwątpienia w jego realność. Doświadczany jest bowiem częściowo, tylko przez Polaków, a nie uniwersalnie. Czy jest zatem „światem”, czy jest „światowy”? Dojście do uświadomienia tego problemu prowadzi dalej do poczucia bezdomnej tożsamości podmiotów, których dyskurs okazuje się ignorowany w wysokich sferach kultury europejskiej. Polacy nie mają dla niego miary zewnętrznej, mogą zatem zostać wyzuci z wiary w jego wartość. W „Rodzinnej Europie” ten moment świadomości niewspółmierności oddał Czesław Miłosz⁷. Idąc dalej, ten stan bezdomności prowadzi do pragnienia adopcji, bycia adoptowanym, jak gdyby była to droga do pełnego zaistnienia kulturowego. Można powtórzyć kwestię „urzeczywistnienia” się europejskiego pisarstwa Conrada i Guillaume Appolinaire’a z jednej strony oraz literackiej roli Żeromskiego, Prusa czy Teofila Lenartowicza z drugiej. Wielki Conrad wyraził istotę tego procesu w swoim dzienniku następująco: *Angielski nie był dla mnie ani sprawą wyboru ani adopcji. Sama idea wyboru nigdy nie przyszła mi do głowy. A co do adopcji – tak, była adopcja; ale to ja byłem tym adoptowanym przez geniusz języka...*⁸ Na gruncie nauk społecznych przykład dyktomii polskości i europejskości dają wybitne biografie naukowe Znanieckiego i Bronisława Malinowskiego. Tylko ten drugi należy bez wątpienia do obiegu wysokiej kultury europejskiej i światowej za cenę adopcji.

Niemiec Weber nie miał poczucia bezdomności, gdy pisał o sobie *syn kultury europejskiej*⁹ i filozofię spekulatywną (racjonalną) wy-

⁶ Z. Herbert, *Raport z oblężonego Miasta*, Wrocław 1992.

⁷ Cz. Miłosz, *Rodzinną Europą*, Warszawa 1990, s. 160-179.

⁸ J. Conrad, *A Personal Record. Some Reminiscences. The Mirror of the Sea*, London 1921, s. x.

⁹ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 69.

mienił jako jej wyróżnik. Na przykładzie przypadku znamienitego filozofa polskiego, Romana Ingardena, konkretniej przedstawię dyskutowany problem dominacji w komunikacji kultur i europejskie niedoistnienie kultury polskiej. Żyjący na emigracji we Fryburgu Szwajcarskim o. Józef M. Bocheński OP w czasie gwałcenia kultury polskiej przez stalinizm, we wprowadzeniu do swej szeroko czytanej w Europie historii filozofii współczesnej (pierwsze wyd. niem. 1947, wyd. ang. 1956, 1957), napisał: *Nie mogłem się skłonić do włączenia do pracy przedstawicieli tak zwanych obszarów POMNIEJSZYCH JĘZYKÓW. W uwadze do pracy profesora Romana Ingardena wyraziłem moją postawę wobec tego problemu (...) Główne dzieło Romana Ingardena „Spór o istnienie świata” (do dziś ukazały się dwa tomy 1946-48) jest jedną z najbardziej znaczących publikacji obecnego czasu. NIESTETY NIE MOGLİŚMY WZIĄĆ GO POD UWAGĘ W TYM STUDIUM ani nawet włączyć bez zastrzeżeń do współczesnej filozofii europejskiej, PONIEWAŻ UKAZAŁO SIĘ TYLKO W JĘZYKU POLSKIM, który nie jest znany zdecydowanej większości europejskich filozofów. Wzmiankujemy je tutaj tylko, aby zaprotestować przeciwko niefortunnie szeroko rozpowszechnionemu zwyczajowi wydawania poważnych dzieł filozoficznych w językach, które są znane tylko bardziej lub mniej pomniejszym grupom, Finom, Polakom i Holendrom. Powinno się podjąć decyzję o wydawaniu wszystkich takich prac w jednym języku, a przy obecnym stanie rzeczy angielski byłby bez wątpienia najbardziej właściwy. Oprócz tego, poważne studium filozofii zakłada znajomość greki i łaciny. Jeśli dodamy do tego trzy główne języki europejskie, mamy razem pięć języków polecanych w studium filozofii (...)*¹⁰ (podkr. E.H.).

Trzeba zauważyć, że w Polsce ten niefortunny zdaniem o. Bocheńskiego zwyczaj wysławiania myśli po polsku zapoczątkował Mikołaj Rej z Nagłowic, który w „Figlikach” powiedział „Do tego, co czytał”: *A niechaj narodowie wždy postronni znają, iż Polacy nie gęsi, iż swój język mają*, co przyniosło w skutkach, jak mówią niektórzy „znarodowienie”¹¹ kultury, także, na co wyrzeka o. Bocheński, kultury naukowej.

Wypowiedź o. Bocheńskiego można wyłożyć na cztery sposoby.

1. Na miano JĘZYKA w przeciwieństwie do dialektu zasługują trzy: angielski, francuski i niemiecki. „Niedoistnienie” kulturalne dzieliliby

¹⁰ J.M. Bocheński, *Contemporary European Philosophy*, Berkeley and Los Angeles 1957, s. XIII, 130.

¹¹ J. Jedlicki, dz. cyt., s. 50.

Polacy nie tylko z młodymi nacjami, jak łotewska czy ukraińska, ale i ze starymi kulturami Hiszpanii i Włoch.

2. Na miano JĘZYKA EUROPEJSKIEGO zasługują tylko te trzy. Oznaczałoby to możliwość ekskluzywnego i arbitralnego pojmowania europejskości bez Rzymu i jego jednoczącej funkcji jako centrum wartości chrześcijańskich.

3. Wreszcie można rozumieć, że na miano JĘZYKA FILOZOFII zasługują te trzy. Oznaczałoby to, że nie wyklucza udziału innych języków i ich narodów w „wyższej” kulturze, z wyjątkiem filozofii, która byłaby dyskursem profesjonalnych grup, a nie artykulacją światopoglądów wyrosłych z życia w obszarze kultur narodowych. Wybór tych języków byłby funkcjonalny z braku *characteristica universalis* – języka uniwersalnego, o którym mówił Leibniz.

4. Albo też mówi, że na miano JĘZYKA FILOZOFII EUROPEJSKIEJ zasługują trzy. Elitarne czy ekskluzywne podejście byłoby stopniowalne. Np. literatura piękna uważana za europejską mogłaby być szerzej pojęta niż filozofia. Tezy te w wymienionej wyżej kolejności dają cztery możliwe odczytania intencji o. Bocheńskiego, który pozbawia inne narody spoza „wielkiej trójcy” pełnoprawnej europejskiej tożsamości kulturowej. Per analogiam można rozumieć, że inne grupy twórcze, podobnie jak filozofia, powinny wybierać własne języki i można wnioskować, że należałyby one do owej trójki.

Jakie konsekwencje niesie wykluczanie a priori języków etnicznych z wysokiego dyskursu kultury? O. Bocheński nie odmówił Polakom udziału w dyskursie filozoficznym, stwierdził tylko, że polszczyzna jest dialektem, być może nieeuropejskim, na pewno zaś niezdatnym do myślenia filozoficznego. Czy ograniczenie do kilku załedwie języków może być warunkiem nie zakłóconej komunikacji kultur? Być może jednolitych idei, jak w grze szklanych paciorków Hermana Hessego, ale nie kultur bogatych w znaczenia, rozwijających się organicznie.

O. Bocheński sformułował swoje stanowisko w związku z decyzją o wykluczeniu filozofii Ingardena ze swojego kompendium filozofii XX w. Ingarden według logiki o. Bocheńskiego zaparł się filozofii i swego powołania, kiedy odstąpił od języka niemieckiego, w którym zwykł wcześniej publikować. W czasie wojny „Spór o istnienie świata”¹² napisał po polsku, świadomie włączając swój intelektu i duchowy wysiłek w walkę o kulturalny byt narodu. Skądinąd Bocheński w swym eseju „O patriotyzmie”, wydanym w Szkocji w 1942 r. pisał,

¹² R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I–II, Warszawa 1960–1961.

że przyznanie się do ojczyzny to przyznanie się do kultury narodowej i niesie ono ze sobą obowiązek promieniowania kulturą ojczystą¹³.

Raz jeszcze zadamy pytanie o sposób istnienia i tożsamości kultury polskiej w Europie, przekładając je na pytanie o istnienie, czy europejskie niedoistnienie idei Ingardenowskich. Paul Ricoeur w swym słynnym, niedawno wydanym dziele „Temps et récit”¹⁴, pół wieku po Ingardenie „O dziele literackim”¹⁵, określa to ostatnie mianem *le canal d'Ingarden*¹⁶. Krótka wzmianka tego rodzaju, uczyniona przez uznanego w świecie intelektualistę, sprowadza epokową pracę polskiego myśliciela do wtórnej recepcyjności i transmisji, poza źródłami i głównymi nurtami myśli europejskiej. Takie określenie deprymuje, odbiera miejsce w strukturze ważności i rzeczywistości, mówiąc językiem fenomenologii.

Czy Polska jest europejska, czy jest polska Europa? Te dwa pytania zakładają Gestalt całości i części, wspólność i odrębność tożsamości. Zakładają one pytanie bardziej podstawowe. Czy Europa istnieje? Spór o uniwersalia wcale się bowiem nie zakończył i ma bardzo konkretny wyraz w konfrontacji kosmopolitycznego utopizmu politycznego – Europa to rzeczywistość (realizm) i nacjonalistycznego nominalizmu (Europa to pojęcie).

Widzenie Eliota

Kultur jest obszarem zróżnicowań, *le sens de la distinction*¹⁷, o którym pisze Bourdieu, lokuje wszystkie wartości na osi: wyższy – niższy, a zatem hierarchizuje, i to zarówno według kryteriów autonomicznych wobec drabiny klas oraz władzy w społeczeństwie, jak i przy ich udziale.

Thomas Eliot, mniej więcej w tym samym czasie co o. Bocheński, a popos języków powiedział, że dla celów poetyckich język angielski jest najbogatszy spośród języków nowożytnych Europy¹⁸. Nawet to

¹³ J.M. Bocheński, *O patriotyzmie*, Warszawa 1989, s. 9, 21.

¹⁴ P. Ricoeur, *Temps et récit*, Paris 1985.

¹⁵ R. Ingarden, *Das literaturische Kunstwerk*, Tübingen 1930; *O dziele literackim*, Warszawa 1960.

¹⁶ „Reprises par W. Iser, ces notations reçues de Husserl par le canal d'Ingarden reçoivent un développement remarquable dans la phénoménologie de l'acte de lecture” (P. Ricoeur, dz. cyt., s. 245).

¹⁷ P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris 1979, s. 293 n.

¹⁸ T.S. Eliot, *Christianity and Culture. The Idea of a Christian Society and Notes towards the Definition of Culture*, New York 1949, s. 189.

przekonanie czy dowód nie prowadziło go do wykluczenia *a priori* innych narodów z czynności poetyckich. Wielki poeta, zdaniem Eliota, uczyni bowiem własny język wielkim. Eliot na przykładzie poezji, którą sam uprawiał, ukazał wizję pożądaną komunikacji międzykulturowej, która nie sprowadza się do jednakowej wymiany wpływów kulturowych. Nie można nawet handlować jednakowo dobrami ekonomicznymi między narodami i podobnie jest z wartościami kultury wyższej – symbolicznej. Różne narody muszą wchodzić w różne sieci powiązań kulturowych z wykluczeniem jednostronnej dominacji i jednostronnej bierności. Eliot przyjął zasadę wzajemności wymiany kulturowej. Daleki od niedoceniań czynnika politycznego, wskazał zagrożenia płynące dla kultury z powodu obsesyjnego współcześnie skupienia uwagi na polityce. Uważał, że powszechne zaabsorbowanie polityką wcale nie łączy, lecz dzieli jednostki i grupy. Szczególnie przymierza międzynarodowych środowisk politycznych, powiązanych ponad granicami przeciw innym międzynarodowym środowiskom prawicy czy lewicy, grożą kulturalnej jedności Europy. Polityka zagraża też kulturze, jeśli czyni naród nietolerancyjnym i zamkniętym wobec innych kultur, czego dowód dał faszyzm. Jeszcze groźniejszy zdaniem Eliota jest polityczny ideał państwa światowego z jedną, jednakową, światową kulturą. Kultury bowiem nie konstruuje się, nie buduje w dalekosiężnych planach i za pomocą socjotechnik, lecz uprawia przy udziale prawdziwego wzrastania duchowego jednostek i grup twórczych.

Na przykładzie poezji Eliot nakreślił wizję pluralistycznej wspólnoty kulturowej Europy, zupełnie różną od monistycznego ideału uniwersalnej kultury filozofa Bocheńskiego. Starał się ją wcielić w swym kwartalniku „*The Criterion*”, wydawanym w latach 1922-39, które było wehikułem międzykulturowej komunikacji literatów i literatur narodowych. Mówienie, komunikowanie się wymaga niepowtarzalności każdej z kultur, uznania wzajemnych stosunków między kulturami i podatności na wzajemne wpływy. Rozwój rodzimej tradycji, wzajemny wpływ kultur i tworzenie wspólnej kultury europejskiej są ze sobą nawzajem powiązane w wizji Eliota. Bez odmienności doświadczenia i myślenia właściwej kulturom lokalnym nie ma oczywiście potrzeby mówienia różnymi językami. Jeśli wszystko dałoby się powiedzieć w jakimś jednym języku, nie byłoby już nic do powiedzenia w poezji – stwierdził Eliot, mając na myśli kres myślenia jednostki i indywidualności jako najpierwotniejszego pola wzrostu kultury. Poezja i warunki jej rozwoju były dla Eliota podstawą formułowania sądów o możliwości rozwoju kultury w ogóle. Stwierdził, że niszcze-

nie odrębności kulturowych prowadzi do kresu kultury jako kultywowania wartości.

Wizja Eliota, tak różna od poglądów o. Bocheńskiego, obnażająca manowce zarówno nacjonalizmu jak i internacjonalizmu oraz kosmopolityzmu, dąży do subtelnej równowagi pluralizmu i uniwersalizmu kultur. W jej centrum pozostaje idea niezależności kultury od polityki i państwa, a także od politycznych struktur ponadpaństwowych. Warto zauważyć, że podobne idee głosił Znaniecki, kreślący wizję dynamicznej cywilizacji przyszłości, która nie zaprzepaszcza kultur narodowych. Kultura wszakże musi być wcielona w struktury i procesy społeczne. Czy jest zatem możliwa emancypacja kultur w systemie komunikacji, uwarunkowanej ekonomicznie, politycznie i ideologicznie? Czy jest możliwa emancypacja stowarzyszeń kulturalnych od struktur politycznych, działanie na rzecz rozwoju podmiotowości kultur i języków dotychczas zdominowanych w Europie? Czy jest możliwa emancypacja kultury polskiej? Czy w warunkach konieczności promocji wszelkich wymienianych dóbr jest szansa na zwiększenie mocy, na promocję języka i kultury polskiej?

Przedstawione stanowiska o. Bocheńskiego i Eliota reprezentują dwie różne ideologie językowe. Ideologia językowa to założenia, które mają kierować zbiorowymi socjopolitycznymi wierzeniami i działaniami co do wyborów językowych w systemach komunikacji. Pogląd Bocheńskiego jest bliski uniformistycznej ideologii oświecenia, a może jeszcze ponadto wyrasta z mediewistycznej nostalgii za jednym, świętym językiem. Wizja Eliota wyrasta z ideologii romantyków, którzy za Herderem uważali, że wiele jest rodzajów doskonałości i do jej istoty należy zróżnicowanie języków i kultur. Renesans i reformacja uczyniły języki narodowe tak samo bliskie świętości jak sermo patriae Cyserona. Przekonanie to stało się szczególnie żywe w okresie romantyzmu, do którego konwencji literackiej należały liryki na cześć ojczystego języka, jak znane wersy z poematu „Beniowski” Juliusza Słowackiego: *Chodzi mi o to, aby język giętki powiedział wszystko, co pomyśli głowa*. Postawiony problem niedoistnienia kultury polskiej w warunkach komunikacji międzykulturowej jest sensowny tylko przy założeniu wartości ideologii narodowego języka i kultury. Rozwój ideologii powszechnej kultury europejskiej, jeśli nie uwzględni problemu braku wzajemności w komunikacji, braku wzajemnego rozpoznania i uznania kultur, o zróżnicowanej mocy języków narodowych, każe zapytywać o kryjący się także za nią system dominacji.

Käty Ricard

Rozwój nauki*

Celem epistemologii klasycznej jest wyszukiwanie i odkrywanie logicznych reguł, które stanowią podstawę dyskursu naukowego. Próbuje ona odpowiedzieć na następujące pytanie: Jaki status w poznaniu rzeczywistości ma nauka? Obecnie uświadomiono sobie, że jeśli się pragnie dobrze zrozumieć wstrząs filozoficzny wywołany wiedzą naukową, to należy go postrzegać w perspektywie historycznej i socjologicznej. Wówczas cała epistemologia przekształca się w to, co niektórzy nazywają socjoepistemologią. Nowa wizja filozofii nauk nie oddziela już, jak dawniej, elementu poznawczego od społecznego. Usiłuje ona wyjaśnić, w jaki sposób w określonym społeczeństwie, we wzajemnym oddziaływaniu ideologii i polityki, tworzy się teoria naukowa.

Historyczne i socjologiczne uwarunkowania nauki

Jednym z protagonistów tego kierunku badań jest filozof nauki Thomas Kuhn (ur. w 1922 r.). Stał się on słynny dzięki esejowi o „Strukturze rewolucji naukowych”, który ukazał się w 1962 r. Kuhn rozpoczął swą drogę naukową jako fizyk, potem zaś całkowicie poświęcił się filozofii nauki. Dość wcześnie uświadomił sobie, że i metoda indukcyjna, i postępowanie metodą refutacyjną (np. metodą Poppera) podlegają ścisłej analizie historycznej i socjologicznej. Najlepsze poznanie w obrębie wiedzy naukowej uzyskuje się, według Kuhna, dzięki argumentacji ograniczonej do historycznych, dobrze dobranych przykładów. Większość epistemologów okazywała znamienity brak zainteresowania historią nauki. I tak np. biologia, jak wszelka inna działalność ludzka, powinna być usytuowana w perspektywie historycznej. Podobnie jak praktyka religijna czy moralna zawiera ona rdzeń, który opiera się wszelkiej próbie odrzucenia go. Trzeba więc ocalić to dziedzictwo przekazywane z pokolenia na pokolenie, ponieważ właśnie ono wyjaśnia rozwój wiedzy naukowej. Jednak, aby tak się stało, trzeba najpierw uznać istnienie owego rdze-

* *Le développement de la science*, „Etudes”, nr 2/1993, ss. 209-221.

nia. Kuhn pisze: *Wiedza historyczna, jeśli nie traktować jej wyłącznie jako składnicy chronologicznie uporządkowanych anegdot, zmienić może w zasadniczy sposób obraz nauki, jaki mamy w naszej myśli*¹.

W odniesieniu do biologii historyk ma do spełnienia dwa zadania. Najpierw powinien określić, w jakim momencie i przez kogo zostało dokonane jakieś odkrycie. Jednak jest ogromnie trudno udzielić odpowiedzi na pytania: Kiedy odkryto geny? Kto pierwszy wymyślił pojęcie ewolucji? Następnie historyk powinien się wywiązać z zadania polegającego na ujawnieniu błędów, na demistyfikacji ideologii, które na swój sposób tworzą historię biologii. Jak zauważa Kuhn, większość podręczników naukowych przeznaczonych dla studentów jest tak stereotypowa, że aż ahistoryczna. Pomijają one milczeniem wątpliwości, trudności i fałszywe kroki ludzi nauki. Aspekt tworzącej się właśnie wiedzy jest całkowicie ukryty. W publikacjach naukowych podaje się wyłącznie prawa, teorie i wyniki dotychczasowych badań. Socjologiczny i psychologiczny aspekt nauki jest pominięty. Dlaczego jednak biolog decyduje się na realizację tego właśnie, a nie innego doświadczenia? Jaka idea a priori rządzi jego poszukiwaniem? Jaki wpływ mają na niego panujące idee filozoficzne? Jaką ideologię wziął pod uwagę? W jaki sposób społeczeństwo modyfikuje podstawowe struktury jego myślenia?

Nauka nigdy nie jest sprawą pojedynczego człowieka, lecz całej grupy. Ściśle mówiąc, naukowiec zawsze jest dłużnikiem wspólnoty uczonych. Ostatecznie to od niej zależy siła kontrowersji i namiętność debat, a w końcu zgoda pomiędzy badaczami. Międzynarodowa wspólnota naukowa przytłacza badacza swym ciężarem, ponieważ to ona ostatecznie udziela koniecznych funduszy i kredytów na jego poszukiwania i to od niej przyjmuje on uznanie lub dezaprobatę. Mówiąc krótko, nauka nie powinna być idealizowana. Jest ona przecież wynikiem prac ludzi głęboko osadzonych w danej społeczności. Niesłusznie przeciwstawiano sobie rozum i społeczeństwo. Epistemologia współczesna w ślad za Kuhnem opowiada się za prawdziwą socjologią nauk.

Rozwój poznania

W jaki sposób rozwija się poznanie rozumowe? Według Kuhna dokonuje się to etapowo. Rozwój nauki zaczyna się na poziomie

¹T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych* tłum. H. Ostromęcka, PWN, Warszawa 1968, s. 17 (po następnych cytatach z tej książki podajemy w nawiasie numer strony).

przednaukowym, na którym istnieją rozliczne, rywalizujące ze sobą teorie, które usiłują przybliżyć dane zjawisko. Posłużmy się dwoma przykładami. Od starożytności do XVIII w. różne teorie opisywały sposób rozmnażania się istot żywych. Niektóre z nich przyjmowały punkt widzenia Arystotelesa, ojca zwolenników epigenezy, którzy bronili idei stopniowego kształtowania się embrionu. Inni byli obrońcami preformacjonistów, którzy wierzyli w preegzystencję nasienia: spermatozoid i jajo zawierają tworzący się byt, ukryty w ich najgłębszej strukturze. Był ten opisywany jako mikroskopijne zwinięte dziecko oczekujące na to, by w określonym momencie uwolnić się ze swych więzów i rozpocząć wzrost. Drugi przykład dotyczy bodźca nerwowego. Początkowo identyfikowano go ze zwykłym prądem elektrycznym, z falą depolaryzacyjną, która przechodziła od jednych do innych komórek nerwowych. Potem inna szkoła utożsamiała bodziec nerwowy z procesem uwalniania substancji chemicznych na poziomie złączy nerwowych, z przenoszeniem neuromediatorów do złączy neuronów.

Wiedza przednaukowa jest niedojrzała, cechuje ją nieporządek oraz niezgodność pomiędzy różnymi teoriami. Nauka kładzie kres wiedzy przednaukowej. Z jednej strony współczesna embriologia przynosi rozwiązanie problemu rozmnażania się istot żywych. Z drugiej zaś strony neurobiologia zamyka kontrowersję „bulionu i iskierek”. Wiemy dzisiaj, że przekaz bodźców nerwowych dokonuje się zarówno na drodze chemicznej jak i elektrycznej.

Paradygmat

Na następnym etapie wyłania się to, co Kuhn określa jako *paradygmat*, tzn. sama istota teorii, która znajduje uznanie społeczności naukowej. Jest to *przyjęty model czy wzorzec* (s. 39), serce całej teorii naukowej. Już Ernst Mach i Ludwig Wittgenstein posługiwali się w obrębie filozofii terminem „paradygmat” na oznaczenie modeli wyjaśniających lub interpretacyjnych. Od tego czasu słowo to zrobiło furorę. Wcześniej Kuhn posługiwał się pojęciem dogmatu. To nazewnictwo jest wciąż żywe. W biologii molekularnej mówi się o centralnym dogmacie – informacja przechodzi od genu ku białkom, a nie odwrotnie. Jako przykłady paradygmatu Kuhn wymienia kosmologię Ptolemeusza, mechanikę Newtona, elektromagnetyzm Maxwella, teorię względności Einsteina. Jako przykłady paradygmatów w biologii można by wymienić Mendlowską teorię genetyczną, teorię ewolucji Darwina lub immunologię molekularną. Paradygmat nie daje się zredukować wyłącznie do teorii. Termin ten może przybierać dwa

znaczenia. Z jednej strony jest to zespół przekonań i uznanych wartości, które są wspólne członkom określonej grupy naukowej. Z drugiej strony oznacza on rozwiązywanie konkretnych łamigłówek (s. 52), do których powrócimy później.

Kiedy jedna teoria jest lepsza od drugiej, wtedy jest akceptowana jako paradygmat. Wówczas, powiada Kuhn, członkowie społeczności naukowej entuzjastycznie „nawracają się” na nowy model. Piszą krótkie artykuły skierowane wyłącznie do swych kolegów po fachu, zakładają uczone towarzystwa, biorą udział w kolokwiah i otwierają specjalistyczne pisma. Nowy paradygmat triumfuje. Osiąga wielki prestiż. Naukowcy, którzy mimo wszystko pozostają przy starym paradygmacie, nie są już słuchani. Ich sława zmniejsza się radykalnie, a ich prac nie bierze się pod uwagę.

Nawrócenie

Rozwój nauki paradoksalnie zawierałby więc pewien irracjonalizm. Rzeczywiście, nowy paradygmat musi zostać zaakceptowany przez społeczność naukową na zasadzie aktu wiary i z *bezgranicznym zaufaniem*. Kuhn przyrównuje tę zmianę paradygmatu do *nawrócenia duchowego*. Społeczność naukowa przeżywa nagle pewien rodzaj stanu łaski, w którym zacierają się kontrowersje i konflikty.

Ta nagła przemiana idei dotyczy nie tylko całej społeczności naukowej, ale także, a może przede wszystkim, samego badacza. Często są to *przebłyski intuicji*, które dają początek nowemu paradygmatowi. *Uczeni często wspominają wówczas o „łuskach spadających z oczu”, lub o „błyskawicach w ciemności”, które pozwalają dojrzeć części składowe niejasnej dotąd łamigłówki i umożliwiają po raz pierwszy jej rozwiązanie*. Często *oślnienie następuje podczas snu* (s. 138). Dobrze znane jest marzenie sennie niemieckiego chemika, Kékulégo: gdy był pogrążony w półśnie, zobaczył tańczącego przed sobą węża, który kąsał własny ogon. Wizja ta ujawniła mu rzeczywistą strukturę benzenu, zagadki, którą usiłował wyjaśnić. Struktura ta mogła mieć tylko cykliczny charakter!

Nauka instytucjonalna

Naukowcy kontynuujący swe badania spostrzegają, że w miarę upływu lat popadają w rutynę. Ich wysiłki zawsze zmierzają w tym samym kierunku. Praktykują wówczas to, co Kuhn określa jako *naukę instytucjonalną*. W rzeczywistości usiłują wyłącznie eksploatować odkrytą już żyłę złota. W swym pojmowaniu świata niczego nie chcą

zmieniać w sposób radykalny. Mają pod ręką model, do którego pragną się dostosować i nigdy nie zajmują postawy krytycznej wobec paradygmatu. Jak podkreśla R. Thom *badanie zmierza ku zdobyciu skutecznych recept, dąży do znalezienia takiej sztuczki, która funkcjonuje*². Kiedy w biologii molekularnej usiłuje się ustalić sekwencje genów i białek, to czyż nie wykonuje się „zwykłego badania”? Obecnie rozpoczęto układanie sekwencji ludzkiego genomu, a oznacza to, że próbuje się ustalić porządek łańcucha miliardów nukleotydów (cegiełek DNA) – 23 par chromosomów ukrytych w głębi naszych komórek. Operacja ta ma kosztować 200 mln dolarów (według innych źródeł 3 mld) i będzie absorbować około 10 000 osób przez 10 lat. Ta olbrzymia praca bez wątpienia otworzy nowe możliwości leczenia pewnych rodzajów nowotworów, mukowiscidozy lub myopatii. Ale czy się przyczyni do rozwoju ducha twórczego? Wiedza instytucjonalna nie dąży do odkrycia czegoś nowego, nie wynajduje nowych teorii. Pogłębia jedynie znajomość zjawisk, które sugeruje paradygmat. *Nauka instytucjonalna, pisze Kuhn, polega więc na usiłowaniu wtłoczenia przyrody do gotowych już i względnie sztywnych szufladek, których dostarcza „paradygmat”* (s. 40). Naukę instytucjonalną uprawia według Kuhna większość naukowców, i bardzo dobrze, że się tak dzieje.

Łamigłówki i anomalie

Nauka instytucjonalna rzeczywiście zadowala się rozwiązywaniem łamigłówek, tzn. *takich specyficznych problemów, które dają każdemu możliwość udowodnienia swej pomysłowości i zręczności*³. Problemy te koniecznie muszą być rozwiązane. Udoskonalenie precyzji obserwacji, osiągnięte w biologii dzięki posługiwaniu się wyrafinowanymi mikroskopami elektronicznymi, sprowadza się do rozwiązania łamigłówek. Kuhn porównuje to poszukiwanie do gry w puzzle: kształty poszczególnych fragmentów układanki są już określone, a po to, by grać, wystarczy dopasowywanie jednych elementów do drugich w określonym porządku.

Może się zdarzyć, że uczony nie znajduje rozwiązania łamigłówek. W takim przypadku nie podważa on zasadności paradygmatu, ponie-

²R. Thom, *Paraboles et catastrophes. Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie*, Flammarion 1983, s. 54.

³T. Kuhn, *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1985.

waż ów paradygmat dominuje w społeczności naukowej. Łamigłówki, których nie udaje się rozwiązać, są uważane za anomalie: przyroda, wbrew wszelkiemu oczekiwaniu, zdaje się, przeczy wynikom, których się spodziewano w ramach tego właśnie paradygmatu. Jednak anomalie nie funkcjonują na zasadzie zaprzeczenia, jak można by się tego spodziewać. Nie podważają przesłanek i założeń, jakie implikuje paradygmat. Co więcej, zamiast stawać się słabszymi, jak po falsyfikacji, w Popperowskim sensie tego słowa, są coraz mocniejsze. Za wszelką cenę usiłuje się umocnić paradygmat. W tym celu wprowadza się hipotezy *ad hoc* lub odrzuca niektóre rozważania teoretyczne czy eksperymenty, które niosą ze sobą ryzyko podważenia prawomocności paradygmatu. Np. odnośnie do ewolucji Weissmann, trzymając się Darwinowskiej teorii doboru naturalnego, wyklucza ideę dziedziczenia cech nabytych. Dziedziczenie tego rodzaju, bronione zasadniczo przez Lamarcka, okazało się nie do pogodzenia z faktami eksperymentalnymi.

Kuhn stwierdził zresztą, że panujący paradygmat może dominować przez całe wieki, bez żadnych prób obalenia go. Ale to jest prawdziwe tylko po części. Podajmy bodaj jeden przykład. Idea siły vitalnej ożywiającej i jednoczącej wszystkie formy życia przetrwała do XVIII i XIX w.; została całkowicie podważona i przełamana dopiero przez biologię współczesną.

Wiedza jest więc kształtowana przez ludzi, którzy wcale nie mają ochoty na podawanie w wątpliwość swych koncepcji. Jak wiadomo, Mendel natknął się na bezwład środowisk naukowych i w swoim czasie był całkowicie zapomniany. Przed opublikowaniem swych praw dotyczących dziedziczności radził się licznych i wybitnych biologów, wśród nich także Karla von Nägeli. Ten ostatni poradził mu wstrzymanie prac.

Kryzys i rewolucja naukowa

Naukowca praktykującego naukę instytucjonalną może spotkać najwyżej niepowodzenie. Nic udaje mu się rozwiązać łamigłówek. Anomalie stają się coraz liczniejsze. Jeśli niepowodzenia powtarzają się i stają się odpowie na wszelkie próby znalezienia rozwiązań, to nauka wchodzi w stan rzeczywistego kryzysu. Niepewność grupy rośnie. Kłopot jest tak wielki i utrzymuje się tak duże napięcie, że członkowie owej grupy usiłują wszelkimi dostępnymi środkami bronić swych idei. Paradygmat jest zagrożony, ale jeszcze nikt nie czyni go odpowiedzialnym za owe niepowodzenia.

Zaproponowanie nowego paradygmatu będzie więc sprawą innego naukowca, którego idee weźmie pod uwagę cała społeczność. Tak wybucha rewolucja naukowa. Nagle, mimo oporów, dawny paradygmat zostaje zburzony, a na jego miejsce pojawia się inny, który powoduje zamęt w przyjętych pojęciach i przekonaniach. Krok za krokiem nowe idee rozpowszechniają się w społeczności naukowej. Świątuje się na cześć bohatera i jego grupy badawczej. Nagrody stają się dla niego rekompensatą. Środki masowego przekazu rozwodzą się nad osiągniętymi rezultatami. Duże grupy społeczeństwa z zainteresowaniem zapoznają się z nową teorią. Tak było z Darwinem, który w 1859 r. położył kres ustalonym ideom, bronionym przez Linneusza i Cuviera. Jego dzieło pt. „O powstawaniu gatunków” zostało wyczerpane w dniu ukazania się i jego udziałem był sukces bez precedensu. Jest to także przypadek Pasteura, który potrafił zamknąć debatę dotyczącą samoródtwa. Teoria ta twierdziła, że organizmy żywe pojawiają się nagle z bezwładnej materii znajdującej się w stanie rozkładu. Pasteur udowodnił za pomocą swych słynnych doświadczeń, że życie może się pojawiać wyłącznie z życia uprzednio istniejącego. Oddźwięk, który towarzyszy rewolucji naukowej, może być ogromny. Kryzys w tym momencie zostaje zażegnany. Entuzjastyczni badacze z całą gorliwością oddają się podniecającym i wychwalanym badaniom „nauki nadzwyczajnej”. Dotąd ich działalność była szara i miała charakter powtarzania tego samego. Nagle osiąga lekką spontaniczność i nową świeżość. Wizja świata zmienia się. Dawna wizja została porzucona, a nowa stała się zapowiedzią przyszłości.

Wszystko odbywa się tak, jakby badacze patrzyli teraz na rzeczy całkiem innym okiem i – by tak rzec – z odwrotnej strony. Kuhn dodaje nie bez humoru: *To, co dla świata nauki było przed rewolucją kaczką, po rewolucji staje się królikiem* (s. 127). Nowe idee bulwersują w sposób radykalny nie tylko ramy pojęciowe i intelektualne, w obrębie których opisywano świat, ale również dokonują zmiany aspiracji i przekonań całej społeczności.

Relatywizm i psychologizm

Socjoepistemologom nie brakuje przekonujących argumentów. Pokazują oni *naukę raczej taką, jaka jest tworzona, aniżeli taką, jaką powinno się tworzyć*. Prowadzą nas do laboratoriów, byśmy obserwowali naukowców. Uważają, że niepowodzenie jakiejś teorii powinno być brane pod uwagę w równej mierze jak jej powodzenie. Ale czyż w takim przypadku nie istnieje ryzyko niemożliwości oddzielenia błędu od sukcesu i utrzymywania, że w nauce wszystko ma taką samą wartość? Taki relatywizm jest bezwzględnie dwuznaczny. Czyż nie

podważa się w ten sposób najwyższej ambicji nauki, która pragnie być *upartym poszukiwaniem prawdy*?⁴ Co więcej, jeśli wszystko staje się *socjopoznawczym stanem nie do rozwikłania*⁵, to czy nie dochodzi do pomieszania gatunków? Czyż wszechogarniający i nadmierny socjologizm nie umożliwiał oddzielania nauki od nienauki? Oczywiście aspekt psychologiczny i subiektywny może odgrywać nadmierną rolę w wypracowywaniu teorii. Odeszliśmy daleko od obiektywizmu Poppera, który odrzuca wszystko, co sam określa jako *psychologizm*, i którego refutacyjna metodologia jest metodologią ścisłego racjonalizmu krytycznego. W jaki sposób przechodziłoby się od jednego paradygmatu do innego, jeśli nie dzięki eliminacji, dzięki krzyżowym testom doświadczeń, dzięki odważnym domysłom? W jaki sposób prawdziwie wytłumaczyć postęp nauki?

Jakkolwiek rzecz by się miała, powtórzmy raz jeszcze, że zarówno aspekt kulturowy jak i społeczny odgrywa niezaprzeczalną rolę w nauce. Zanotowano wiele przypadków, kiedy to odkrycia naukowe były hamowane przez samo środowisko naukowe. Planck, który stworzył podwaliny teorii kwantów i otrzymał Nagrodę Nobla, na początku swej kariery musiał stawić czoło znacznym oporom środowiska naukowego. Drugie prawo termodynamiki, które wyłożył w swej tezie doktorskiej w 1879 r. na uniwersytecie w Monachium, zostało uznane za niezrozumiałe. Helmholtz nie widział żadnego celu w publikowaniu jego tezy. Kirchhoff ją dezawuował. Clausius, podobnie jak Karl Neumann, nie odpowiadał na listy Plancka. Lister był zmuszony chronić swych studentów przed zaślepieniem, które ogarnęło niektórych naukowców wobec jego całkiem nowych teorii dotyczących aseptyki.

Nauka i teologia

Niech mi będzie wolno na zakończenie postawić pytanie, czy rozwiązania proponowane przez Thomasa Kuhna, tak obiecujące jeśli chodzi o naukę, nie mogą być rozciągnięte na inne dziedziny poznania, np. na teologię. Nie chodzi o to, by uczynić z niej naukę w zwykłym sensie tego słowa⁶, ale o zbadanie, czy pewne kompo-

⁴*La Science telle qu'elle se fait*, red. M. Callon i B. Latour, La Découverte 1990, s. 20.

⁵K. Popper, *La Logique de la découverte scientifique*, Payot 1978, s. 287.

⁶*La Science telle qu'elle se fait*, dz. cyt., s. 18.

nenty myśli Kuhna nie są zawarte w analizach teologicznych, jakie praktykowano od wieków.

Pojęcie paradygmatu jest jednakowo obecne w teologii i w nauce. Różne modele interpretacyjne podstawowego przesłania następowały po sobie w ciągu wieków i za każdym razem powodowały całkowitą odnowę krajobrazu teologicznego. Można wyróżnić liczne paradygmaty, jak np. *model myślenia grecko-aleksandryjskiego, model łacińsko-augustyński, średniowieczny model tomistyczny i całkiem innym model współczesnej krytyki*⁷. Nagłe modyfikacje tych paradygmatów prowadziły do rewolucji w obrębie teologii, porównywalnych z rewolucjami naukowymi opisywanymi przez Kuhna. Np. Augustyn walczył z pelagianizmem (który czynił człowieka wyłącznym twórcą swego losu), odrzucał donatyzm (który pragnął Kościoła czystych), położył kres manichejskiemu dualizmowi i przyjął neoplatonizm. Z kolei schemat interpretacyjny Tomasza z Akwinu burzy model Augustyna. Tomasz odrzuca pogardę świata, rewaloryzuje zdolności i wartości całego człowieka, wywyższa rozum nad wiarę i czyni się obrońcą arystotelizmu. Współczesna myśl teologiczna sprzyja modelowi hermeneutycznemu, który odwołuje się do interpretacji tekstów biblijnych, osiąganej dzięki historyczno-krytycznej metodzie rozwijanej przez współczesną egzegezę⁸.

Teologia i wspólnota wierzących długo, z ogromną siłą i przekonaniem pozostają przywiązane do starych paradygmatów. Wówczas uprawia się to, co można by określić jako teologię instytucjonalną. Wykorzystuje ona tylko obiegowe idee, rozwiązuje małe łamigłówki, ale nie próbuje zmieniać paradygmatu. Akceptacja nowego modelu, podobnie jak w nauce, dokonuje się w wyniku swobodnego nawrócenia, którego nie należy mylić z przyłgnięciem do wiary chrześcijańskiej. *Fundamentalizm protestancki i tradycjonalizm katolicki domagają się w równej mierze powrotu do Ewangelii bądź do nauki katolickiej w tych punktach, gdzie chodzi wyłącznie o „nawrócenie się” na paradygmat teologiczny (być może już przedawniony)*⁹.

Również w teologii mają miejsce kryzysy. Ogólnie rzecz biorąc są one wstępem do pojawienia się „teologii nadzwyczajnej”, zapowiadającej nową wiosnę. Można tu wspomnieć kryzysy: gnostyczny, dona-

⁷ K. Ricard, *Science métaphysique et théologie. Une lecture de Karl Popper*, „Etudes”, grudzień 1987, s. 623.

⁸ H. Küng, *Une Théologie pour le 3 millénaire*, Seuil 1989, s. 188.

⁹ C. Geffré, *Nouvelle pratique de la théologie*, w: *Theologia e scienze nel mondo contemporaneo*, Milano 1989, s. 17.

styczny i pelagiański. Podczas ich trwania teologów cechuje niepokój oraz niemożność znalezienia sobie właściwego miejsca. Nadal są oni przywiązani do swej starej wizji świata, którą postrzegają jako zagrożoną. Dziś boją się herezji, a wczoraj obawiali się ekskomuniki. Anomalie następują po sobie i powodują to, że teologia instytucjonalna staje się trudniejsza.

Czy dziś znajdujemy się w stanie takiego kryzysu czy też w stanie, w którym ma miejsce spokojna i zadowalająca praktyka teologii instytucjonalnej? W chwili obecnej jesteśmy świadkami wzrastania liczby kierunków teologicznych. Widzieliśmy, jak u boku teologii hermeneutycznej rozwija się teologia polityczna, teologia wyzwolenia, teologia feministyczna, teologia Trzeciego Świata, nie mówiąc już o Black Theology i innych. Z pewnością owe rozbieżne i konkurujące ze sobą drogi są świadectwem kreatywności i vitalności. Mogą one jednak być również świadectwem poszukiwań ambiwalentnych i sprzecznych ze sobą, które *ukazują niepewną przyszłość teologii katolickiej*¹⁰.

Z drugiej strony teologia chrześcijańska, bardziej jeszcze niż nauka, nie może się obejść bez historii. Stoi ona ponad ahistorycznymi teologiami, które opisywały mity i legendy dawnych bóstw, a także ponad teologiami transhistorycznymi, które dokonują samookreślenia na podstawie filozofii odrzucającej ideę wcielenia. Centralnym odniesieniem teologii chrześcijańskich jest Wydarzenie, będące podstawą wszelkiego pisma i wszelkiej praktyki. Tak więc historia i tradycja odgrywają rolę fundamentalną. Podobnie jak w nauce odrzucony paradygmat nie przestaje żyć dalej w następnym, który go pokonał. Istnieje mechanika Newtona w teorii względności Einsteina, podobnie jak istnieje teologia augustyńska w myśli Tomasza z Akwinu.

Nie wolno mylić teologii z nauką, ale istnieją punkty wspólne, wiążące te dwa światy myślenia. Teologia zawsze odwoływała się do idei historycznych, socjologicznych i filozoficznych danej epoki. Obecnie, jeśli teologia pragnie wywierać głęboki i zbawienny wpływ na świat, jak to zresztą usiłuje czynić, powinna z większą uwagą zwracać się ku samej nauce i stawiać jej pytania. Zarówno teologia jak i nauka, każda z właściwą dla niej specyfiką, będą w stanie określić się jako odbłask jednej i tej samej rzeczywistości, a mianowicie poszukiwanie bez końca prawdy, nigdy nie zamknięte szukanie Nie-wypowiedzianego.

tłum. Jerzy Zakrzewski SJ

¹⁰ H. Küng, dz. cyt., s. 200.

Aleksandra Putrament

O rozwoju biologii

Artykuł K. Ricard streszczający poglądy T. Kuhna na temat historycznych i socjologicznych uwarunkowań nauki przeczytałam z przykrym zaskoczeniem; tezy bowiem dotyczące biologii, zwłaszcza genetyki, sugerują, że autorzy nie wiedzieli, o czym piszą. Ricard na przykład pisze: *Jest ogromnie trudno odpowiedzieć na pytanie: kiedy odkryto geny?* Nie wiem, na czym trudność miałaby polegać. W 1865 r. G. Mendel ogłosił pracę, w której podał, jak w krzyżówkach grochu przekazują się z pokolenia na pokolenie czynniki warunkujące poszczególne cechy badanych roślin. W 1909 r. W. Johannsen czynniki te nazwał genami. W ciągu kilkunastu następnych lat stwierdzono, że podobnie zachowujące się cechy można wyróżnić u innych roślin i u zwierząt; T. Morgan wykazał, a kilku innych genetyków w niezależnych doświadczeniach potwierdziło, że geny są zlokalizowane w chromosomach. Inne badania wskazywały, że chromosomy składają się z białek i kwasów nukleinowych, a więc geny mogą być bądź białkami, bądź kwasami nukleinowymi. W 1941 r. Beadle i Tatum otrzymali wyniki sugerujące, że określony gen warunkuje powstawanie w komórce określonego białka enzymatycznego, a w trzy lata później Avery, McLeod i McCarthy wykazali, że cechy dziedziczne bakterii są przenoszone za pośrednictwem kwasu nukleinowego – DNA.

Tak powstały podwaliny tego, co później nazwano biologią molekularną, i tego, co nazwano rewolucją w biologii. Termin „rewolucja” jednak dotyczy nie odrzucenia starych wyników i pojęć, lecz radykalnych zmian w podejściu badawczym i w technice eksperymentalnej. Nikt (poza T. D. Łysenką) nie odrzucił ani praw Mendla, ani pojęcia genu. Wręcz przeciwnie, nareszcie można było zacząć badać, czym jest gen i jak on funkcjonuje. Pokażna jednak część współczesnej genetyki to wyjątki od praw Mendla, a definicję genu trzeba co pewien czas zmieniać. Powodem tych zmian nie są nowe paradygmaty wymyślane przez badaczy i zależne od ich pozycji społecznej, lecz nowe, coraz precyzyjniejsze wyniki prac eksperymentalnych. Innymi słowy, te same mniej więcej zagadnienia poznaje się coraz dokładniej.

Przedmiot pracy biologa, świat istot żywych, jest bardzo realny i konkretny. Do badania go potrzeba trochę wyobraźni i zdrowego

rozsądku, dużo cierpliwości i pedanterii, filozofia natomiast jest zupełnie zbyteczna. Nie wyobrażam sobie, jak sytuacja społeczna czy preferencje filozoficzne badacza mogłyby wpływać na, powiedzmy, ruchliwość elektroforetyczną białka, którym się on aktualnie zajmuje. Żywe istoty, nawet te najprostsze, są bardzo skomplikowane zarówno pod względem budowy jak i sposobu funkcjonowania. Ewolucja poszczególnych grup istot żywych przebiegała przez miliony lat niezależnie od siebie. To właśnie jest głównym źródłem dość irytujących wyjątków od obserwowanych w biologii reguł. Na przykład podstawowym elementem działania kodu genetycznego jest przenoszenie informacji z DNA na RNA, a z RNA na białka. Oznacza to, że DNA służy pewnym enzymom jako wzorzec do syntezy RNA. Tę regułę potwierdzono w setkach doświadczeń, po czym wykryto, że pewne wirusy mają enzym działający odwrotnie – używa on RNA jako wzorca do syntezy DNA. Omawiając ten problem największy dowcipnik wśród noblistów, J. Watson, oczywiście ŻARTOBLIWIE użył określenia „centralny dogmat”. Oczywiście w swojej pracy zawodowej biolog nie może mieć żadnych dogmatów. Jedyną zasadą, której bezwzględnie musi przestrzegać, jest uczciwość – podawanie tylko takich wyników, jakie uważa on za prawdziwe. Ma prawo mylić się, ale nie ma prawa fałszować wyników.

Biologowie właściwie od lat zrezygnowali z takich określeń, jak „teoria”, „prawo” czy „paradygmat”. Bo czy mają one sens, skoro każda „teoria” jest stopniowo udowadniana, przestaje być tworem myślowym, a staje się lawiną coraz lepiej uporządkowanych faktów, wszystkie zaś „prawa” aż się roją od wyjątków?

Samuel Pypes w swoim słynnym pamiętniku bodaj w 1661 r. pisał mniej więcej tak: *Byłem na zebraniu Londyńskiego Towarzystwa Królewskiego. Ostatecznie udowodniono, że żaby spadają na ziemię wraz z deszczem.* W ciągu następnych trzech stuleci biologowie coraz dobitniej przekonywali się, że w biologii niechlujna obserwacja, poparta choćby najbardziej wyrafinowanym rozumowaniem, prowadzi na manowce. Zaczęto więc wypracowywać możliwie dokładne metody obserwacji i wprowadzać stale ulepszane metody eksperymentalne. Toteż przynajmniej przez ostatnie półwiecze dokonano olbrzymiej liczby odkryć biologicznych, ale żadne z nich nie pociągało za sobą radykalnego odrzucenia „starych” poglądów. Rzeczywiście przedstawiany w podręcznikach biologii materiał jest ahistoryczny, ale biologa, zarówno pracownika naukowego jak studenta, który tę właśnie dyscyplinę wybrał, interesuje raczej aktualny stan wiedzy niż dotyczący biologii fragment meandrów myśli ludzkiej. Z tego właśnie powo-

du nie widzę też sensu w omawianiu upadłych hipotez. *Aspekt tworzącej się wiedzy* nie jest „ukryty”. Rzetelny pracownik naukowy przynajmniej raz w tygodniu przegląda bieżące pisma naukowe, czyta interesujące go prace i orientuje się na tej podstawie, w jakim kierunku aktualnie zmierzają badania w tej dziedzinie, którą on sam się zajmuje. W publikacjach nie podaje się praw i teorii, tylko przesłanki do podjęcia publikowanych badań, otrzymane wyniki i ich analizę. Podaje się także szczegółowy opis metod tak, by każde doświadczenie mógł powtórzyć inny badacz.

Jedyną dziedziną biologii, w której co pewien czas powstają teorie nie poddające się weryfikacji eksperymentalnej, jest ewolucja. Zrozumiałe jest, że w całości takiej weryfikacji nie może podlegać proces trwający miliardy lat. Stale gromadzą się jednak fakty zwiększające naszą wiedzę również o ewolucji. Jak się okazało w ciągu ostatnich kilkunastu lat, w naszych genomach są nie tylko geny zdolne do funkcjonowania, ale także resztki genów, które przestały funkcjonować przed setkami tysięcy czy milionami lat. Na razie wykryto ich niewiele, ale po ustaleniu sekwencji ludzkiego genomu można będzie m.in. dokładniej zweryfikować przynajmniej jedno z założeń teorii ewolucji, mianowicie, czy mutacje, to jest trwałe zmiany w genach, rzeczywiście zachodzą losowo. Można będzie wyjaśnić również wiele innych problemów genetycznych, a także – natrafić na parę nowych zagadek. Wątpię natomiast, czy – jak postuluje Ricard – ustalenie sekwencji naszego genomu będzie miało znaczenie w opracowaniu leczenia chorób dziedzicznych. Znane są zmiany w DNA odpowiedzialne za wiele takich chorób i wcale to nie pomaga w ich leczeniu czy zapobieganiu ich skutkom.

Zupełnie nie znam się na filozofii. Może właśnie dlatego dostrzegam, prawdopodobnie zupełnie bezpodstawnie, podobieństwo między niektórymi z zawartych w artykule K. Ricard też i określeniami typu „burżuazyjny mendelizm-morganizm”, jakich się nasłuchałam na sławetnych kursach „nowej biologii”.



Sztuka – procent od kontemplacji

Zbigniew Florczak

Goya – tyłem odwrócony kolos

Historia malarstwa: setki tysięcy nazwisk, lawica przesuwająca się w naszą stronę. Sposoby, maniery, zwłaszcza – mody. W tej masie niezmiernie rzadko zauważa się owocne zawirowanie i poryw, wydarzenie się z wyznaczonego miejsca. Takim porywem, otrząśnięciem się z konwencji otoczenia był Goya. Z jednej strony trudno wyobrazić sobie człowieka bardziej bezpośrednio reagującego na swój czas. Świadczy o tym treść obrazów i grafik. Za to jako artysta wyrwał się ze swojej epoki i jakby zaszedł jej drogę. Zresztą dokonało się to w tempie charakterystycznie zwolnionym. Długo Goya niczym się nie wyróżniał. Do 28. roku życia nie widać u niego żadnej iskry geniuszu!

* * *

Życiowy dorobek ogromny: około 500 obrazów, 280 akwafort i litografii, 1000 rysunków. Trzy o rozmaitych przyczynach kryzysy gwałtownie przyspieszają tempo tego rozwoju. Pierwszy ma miejsce w parę lat po ciężkiej chorobie 1793 r., drugi – po najeździe Napoleona, wojnie o niepodległość i rewolucji, w 1808 r. Wreszcie w 1819 r. następuje wstrząs nowej choroby. Ogólnie biorąc, jest to za każdym razem coraz bardziej radykalne wydobywanie się z banalnej tradycji mistrzostwa ku ekspresji ściśle osobistej, od pustej elegancji XVIII w. do nowatorstwa, które ma afiszować wiek następny. Jedna wartość się nie zmieni – człowiek jako jedyny przedmiot zainteresowania. Rzadko się pojawia u Goi pejzaż i martwa natura. Za to linia coraz potężniejszych w wyrazie portretów ciągnie się do samego końca.

Czy warto opowiadać, jak malując w Madrycie powabne kartony do królewskich manufaktur utrzymywał już swoje nazwisko? Odegrał w tym znaczenie nawrót gustów do narodowych obyczajów, zaniechanie obowiązującej tematyki mitologiczno-biblijnej. W obrazach Goi pojawiają się ludowe typy „majas” i „majos”. Dostęp do bogatych dworskich kolekcji przynosi olśnienie Rafaelem, van Dykiem, Rem-

brandtem. No i – rewelację Valazqueza, zmarłego w 1760 r. Goya zostaje pierwszym malarzem królewskim, maluje pełne wirtuozerii kompozycje w wiejskim domu księcia de Osuna, ale wciąż nie jest wielkim Goyą. W drodze do Kadyksu nawiedza go ciężka choroba, najpierw zapowiadająca ogólny paraliż. Skończyło się na niculeczalnej głuchocie.

Być może towarzyszące chorobie poczucie osamotnienia i rozdrażnienie (podobno głuchota zostawiła w głowie rodzaj szumu) kazał mu narzucić swojej sztuce nowe zadania, czemu od dawna już nie przeszkadzały trudności warsztatowe. Kapitał mozolnie nabytych umiejętności może spożytkować teraz jak chce. Słowa są bezsilne, gdy trzeba mówić o zjawiskach ściśle malarskich, decydujących o oryginalności. Opis niczego nie opisuje, nazwy niczego nie nazywają. Jaka szkoda, że w tym miejscu czytelnik nie może obejrzeć reprodukcji autoportretu przy sztalugach z około 1793 r. Nic już tu nie ma z dotychczasowej elokwencji formy, obraz robi wrażenie przygłuszonego, jest prawie w jednym tonie, brązowo-oliwkowy i żółty. Bryła postaci ledwie wydobyta z przestrzeni. Ortega y Gasset, zajmując się Goyą w kilku nie dokończonych szkicach, nazwie to malarstwem, które przestało być „objętościowe”, a stało się „płaskie”. To malarstwo, coraz mniej dopowiedziane przesuwają się jakby w stronę zjawiskowości. Portret jest z natury rzeczy sprzężony z modelem. W estetyce nowoczesnej coraz śміalej odchodził od tej kategorii, zbliżając się za to do innej: do osobliwości własnych autorskich kryteriów. Awangarda posunęła się aż do deformacji, której granic nie właściwie nie wyznacza. U Goi jeszcze naturalnie do tego bardzo daleko. U niego stopień przywłaszczenia sobie modelu – więc stopień nowoczesności – nie wyraża się w zamachu na sam wizerunek portretowanego, ale zaznacza się już w warstwie barwnej plamy, w rodzaju dotknięcia pędzla. Jak by to rzec najprościej? Portretujący oddala się po swojemu od materialności modelu – w stronę subiektywnej uczuciowości. Nie model, ale on sam, autor obrazu, staje się bohaterem tego, co się dzieje na płótnie. A dzieje się tam dramat: przywidzeń, uprzedzeń, spletanego stosunku uczuciowego do całego świata. Goya y Lucientes sam, na własną rękę, podejmuje się uświadomić racjonalistycznemu wiekowi XVIII, że następne pokolenie przyjmie już nazwę romantyków.

W ciągu paru lat przed 1800 r. powstają arcydzieła. Najpierw takie portrety, jak „Tirana”, „Francisco Bayen”, czy „Księżna Alba”, potem malowidła ściennie w San Antonio, cykl akwafort „Kaprysy”, portret hrabiny de Chinchon i wreszcie „Rodzina Karola IV”. W skromnym

neoklasycznym klasztorze pod zawołaniem San Antonio de la Florida na ludowym przedmieściu Madrytu, blisko rzeki Manzanares Goya ozdobi malowidłami kopułę, absydę, część sklepienia (tzw. lunety) i wroźniki. Przedstawi życie św. Antoniego z Padwy. Główną scenę, wskreszenie zmarłego, malarz umieścił w kopule. Nie oglądając się na zwyczajowe zasady pominął kostiumy epoki, wprowadził żywioł współczesnego ludu dzielnicy, w której malował. „Majos” i „majas”, tłum rojący się wokół szynków i balików, z najpopularniejszej madryckiej fety w końcu czerwca, tzw. verbeny. Około 40 tych postaci przypatruje się cudowi. W rodzaju malarskiego uniesienia, prawie bez szkiców, ogromną robotę wykonuje w ciągu trzech miesięcy. Nieomal nie dostrzega się użytych tu środków technicznych, a wyraz jest zaskakujący. Kobieta z welonem kojarzy się z Delacroix, twarz wykrzywiona grymasem przypomina Daumiera, a w aniołach sklepienia jest coś z Bonnardą.

Nie można się oprzeć wrażeniu, że zmiany w swoim usposobieniu Goya po prostu transponuje w malarstwo, że posługuje się nimi jak nową techniką. Takie mogłyby być przyczyny odejścia od ulubionych w pierwszym okresie kariery tonów klarownych i definitywnych. Można teraz obserwować szczególną wynalazczość w obrębie tonów neutralnych, z przewagą szarości, srebrzystości, czerni i brązów. Nie ulega wątpliwości, że Goya już maluje i stale teraz będzie malować przede wszystkim DLA SAMEGO SIEBIE. Jest coś ryzykownego w takim twierdzeniu w stosunku do sztuki tamtej epoki, nie znającej innych malarzy niż zawodowi, których dzieło zawsze było głównie towarem. Myśląc o Goi, gotowiliśmy zaryzykować tezę, że już na przełomie XVIII i XIX w. jego czysto profesjonalne pojmowanie sztuki zaczęło się w znacimny sposób przetwarzać i że to on dał nam światową premierę malarstwa jako aktu czysto osobistego, wyrażającego przede wszystkim samego twórcę. Powabnie ustrojeni aktorzy typowo XVIII-wiecznych obrazów zamieniają się pod jego pędzlem w anonimowy tłum istot zajętych sobą, cierpiących, czy oszalałych. To wszystko, co w malarstwie uchodzi za STYL – wzajemna gra użytych środków, których żadne usta nie wyliczą – potężnieje. Orientujemy się, że znaleźliśmy się wobec czegoś, co bez wahania należy nazwać uderzającą oryginalnością (a co nie ma nic wspólnego z doskonałością: u Goi łatwo zauważyć różne niezręczności, np. rysunkowe).

W portrecie „Tirany” oglądamy aktorkę w sfaldowanej szacie muslinowej o niematerialnej wręcz lekkości. Arcydziełem powtarzającą się odtąd gamy szaro-beżowej jest portret Bayeu. Księżna Alba pojawia się kilkakrotnie, w portretach i akwafortach, ale zdaje się –

wbrew legendzie – że ten związek dla żadnej ze stron nie był wstrząsający. Mimo to jeden z podpisów w cyklu „Kaprysy” brzmi: *Sueno de la mantira y la inconstancia* (Sen o kłamstwie i niestałości). Satyryczny cykl „Kaprysów” to karykatura tak ostra i wzgardliwa zarówno w środkach graficznych, jak i w treści, że nie można nawet mówić o jakimś podobieństwie z mieszczańską poufałością cyklu Hogharta. Daumier (który dopiero za parę lat ma przyjść na świat) mimo swego wizyjnego talentu w porównaniu z Goyą wyda się bardzo ostrożny. Goya pierwszy wprowadza do Europy nową wartość estetyczną: bezlitosną groteskę, bez której za kilkadziesiąt lat nie będzie można sobie w ogóle wyobrazić sztuki. W 1799 r. powstaje 80 „Kaprysów”, które zyskują za granicą bez porównania większy rozgłos niż w Hiszpanii. Wyłaniają się one z oczywistej tradycji XVIII-wiecznej, z Voltaire’owskiego kultu rozumu (artysta wręcz się odwołuje, w podpisach, do tej instancji), ale ich namiętna inwektywność zahacza o koszmarną, są bezdyskusyjnym uprzedzeniem stylistyki i ducha romantyzmu. Poza tym jest tam zupełnie nowoczesne zastosowanie gry światła i cienia, dotąd w akwafortcie nie oglądanej: odwołuje się do Rembrandta i – równocześnie – do patosu Beethovena. Ten osobisty pogłos w twórczości Goi był rezultatem przejść związanych z chorobą; malarz wróci do tego w „Okrucieństwach wojny”, „Tauromachii” i „Szaleństwach” (zwanych także „Przysłowiami”).

* * *

Nota bene, większość grafik i rysunków Goi nigdy nie dotrze do publiczności; tego człowieka zawsze będzie charakteryzować przezorność, a nawet Ichórzliwość. Nie ma najmniejszego porównania między jego zuchwałością w autonomicznym świetle twórczości, a zachowaniem się cywilnym. Nigdy nie zrezygnuje z godności na dworze, będzie portretował na przemian wszystkich antagonistów wstrząsających Hiszpanią konfliktów, a te wciąż się odmieniały, jak w kalejdoskopie. Przez całe życie lawiruje na granicy kolejnych niebezpieczeństw, najwięcej spokoju zazna na emigracji. Zupełnie inaczej sprawy się przedstawiają w jego malarstwie, gdzie Goya jest panem udzielnym.

Może najlepiej to widać w błyskotliwie pięknym, o niedoścignionej delikatności barw i ujęcia portrecie młodziutkiej hrabiny de Chinchon, maltretowanej przez męża i skorumpowany dwór. W portrecie czuje się całą niezawodną spontanizację kunsztu Goi, tym razem w nie ukrywanych hołdzie dla krzywdzonej. Z tego samego 1800 r. jest

sławna „Rodzina Karola IV”. Kilkanaście ceremonialnie wystrojonych osób różnego wieku, na ogół odstręczających fizycznie. Ściąga na siebie uwagę pretensjonalna brzydota królowej. Jakby to grono zebrало się na wizycie u artysty; częściowo go zresztą widać w lewym rogu w głębi, przy ustawionym bokiem brzegu płótna. Dziś odnosi się wrażenie, że to aranżacja ośmieszająca. W każdym razie modele nie byli tego świadomi. Magia pędzla wiąże ich w jedno, malarz upaja się swoją maestrią, światłem, które tylko do niego należy, napuszonych dostojników zatapia w wibrującej substancji. Było to zresztą ostatnie zamówienie monarsze. Goya zachowuje tytuł i pensję, choć już niczego dla dworu nie będzie malować. W następnym roku zostaje wtrącony do więzienia liberał Jovellanos, jego protektor. Umiera księżna Alba. Dwa płótna „La Maja nuda” i „La Maja vestida”, które skandalizująca plotka wiąże z osobą księżnej, uzyskały więcej rozgłosu, niż na to zasługują. Do naczelnych dzieł tego okresu tuż przed najazdem francuskim zalicza się portret aktora Isidoro Marqueza, stłumiony w barwie, doskonały specyfik tej srebrzystości, o której była mowa. Goya czuje się u szczytów powodzenia, jest właścicielem dwóch domów. W 62. roku życia realizuje swój własny program malarski, choć to słowo do jego spontanicznej, szczególnie osobistej sztuki nie całkiem pasuje.

* * *

Ma przed sobą 20 lat życia i pracy. Okaże się to szmat czasu decydujący, skok na wyżyny wielkości. Ale trudno sprecyzować, w jakim stopniu zawdzięcza to Goya rozpędowi, którego już nabrał jego talent, a w jakim okolicznościom, mianowicie wojnie 1808 r. Tego do końca nikt nie rozstrzygnie, choć dzieła powstałe pod wpływem wydarzeń: grafiki pt. „Okrucieństwa wojny”, obrazy „Fabryka kul” i „Fabryka prochu”, a zwłaszcza głośnie, dopiero w 1814 r. malowane „Powstanie 2 maja” i „Rozstrzelanie 3 maja”, tytuł, treść i natężenie emocjonalne biorą z reminiscencji wojennych.

Napoleon nie napadł na Hiszpanię bez pretekstu. Rządy Karola IV cechowały intrygi i krańcowa korupcja, Napoleonowi wystarczyło dobić ten rozkładający się organizm. Nie należy przy tym czynić z Bonapartego rozbójnika na gościńcu. Chateaubriand, który go nie znosił (przy równoczesnym zauroczeniu cesarzem), słusznie napisał: *Ta stara Europa sądziła, że walczy tylko z Francją; nie zauważyła, że do ataku na nią idzie nowy wiek.* W Hiszpanii były znaczące siły oczekujące od Francuzów wyzwolenia z upadku. Ale z tym się nie

liczył dumny, zrozpaczony lud. Z ducha liberał, Goya czuł się synem ludu. Wszystko, co jego pędzel stworzył najbardziej przejmującego, będzie szło z tego głównego źródła narodowych nastrojów, najpierw wzburzonych przeciw najeźdźcom, w następnej fazie przeciw samowoli władz. Akwaforty pod jednoznacznym tytułem „Okrucieństwa wojny” powstają w 1810 r., ale dwa rozslawiające go płótna, „2 maja” i „3 maja” ośmieli się namalować dopiero w 1814 r., gdy już następca Karola Fryderyk będzie z powrotem w Madrycie. To nie ma najmniejszego znaczenia w naszych oczach. Ale czy sens tych dramatycznych scen zdołamy zrozumieć? Zdaje się, że wobec ich prawdziwej rewolucyjności jesteśmy ślepi. Wiek XX w ogóle ZBANALIZOWAŁ ZŁO, jak się wyraziła Hannah Arendt. A teraz za dużo oglądamy telewizji, tego permanentnego filmu bestialstwa, który znieczuliła wrażliwość. Do czasów Goi malarstwo wojenne było mieszkanką ceremonii i sceny eperowej w odpowiednich kostiumach. „Rozstrzelanie 3 maja” ukazuje po prostu kwintesencję zbrodni. Zabójcy w mundurach odbierają życie kilku ludziom. Żadnych klasycznych linii kompozycyjnych. Mord jest tylko mordem, niczym więcej. Wokoło – noc. Artysta bezbłędnie użył tragicznych farb prostych i twardych. Mężczyzna w jasnej koszuli rozkrzyżowuje ramiona w geście, który jest nie znanym przedtem symbolem maksymalnej grozy. Schematyczny rysunek nie zachwyca. Całość bierze koncentracją wywołanego wrażenia. W obrazie „2 maja” konie mameluków są zielone. Goya sięgnął po środki zakazane dotąd konwencją. Było to wskazanie drogi do malarstwa następnych stu lat.

Mściwość Ferdynanda, osobnika nędznego gatunku, okaże się szokiem dla Hiszpanów. Goya przestrzega wzorowego oportunistu. Tak jak przedtem robił portrety francuskim generałom, tak samo maluje Wellingtona czy narodowego przywódcę Palafoxa. Tylko podpisy pod akwafortami zdradzają osobistą refleksję: *A może Prawda nie zemrze?* Na tym tle przedziwnie kontrastują dwa prześliczne i pogodne, nieduże płótna, będące ozdobą budapeszteńskiego muzeum: „Roznosicielka wody” i „Szlifierz”. Ferdynand wskrzesza inkwizycję. Wielu przyjaciół Goi ucieka za granicę, 12 tys. osób zostaje oskarżonych o sprzyjanie Francuzom (tzw. afrancesamiento). Podpisy na grafikach teraz brzmią: *Lepiej już nie żyć! Obudź się, niewinny! Wkrótce będziesz wolny!*

W strasznym 1815 r. powstają dwa słynne, przepiękne autoportrety: jeden z odsłoniętą głęboko szyją, twarzą postarzałą, ale pełną spokojnej rezygnacji – przechyloną na lewo (Madryt, Akademia św. Ferdynanda). Zdumiewa posunięta aż do nonszalancji swoboda, niedostrze-

galność środków wyrazu... W życiu artysty wchodzi kolejna kobieta, młodsza o całe pokolenie Leocadia Weiss. Trwa niewygasła pasja corridy. Goya maluje juntę obradującą na Filipinach obraz monumentalny i smutny, przytłoczony masą światła. Powstaje zagadkowa monotypia przedstawiająca nagiego, tyłem obróconego „Kolosa”. Nade wszystko pojawiają się w tym czasie dwie dziwne w kontekście Goi kompozycje mistyczne, dzieła wysokiej wartości: „Ostatnia komunია San Jose” i „Chrystus w gaju oliwnym”. Artysta nigdy dotąd nie wychodził poza konwencjonalną religijność. Oba obrazy są skapane w płynącym od góry świetle; malowane w 1819 r. zdradzają silne osobiste wzruszenie. Nie wiadomo, czy mamy prawo je powiązać z kolejną ciężką chorobą w 1819 r. Artysta jest już w tym okresie właścicielem tzw. Domu Głuchego (La Quinta del Sordo) pod Madrytem.

Głośna nazwa powszechnie jest kojarzona z samym Goyą dotkniętym od kilkunastu lat kompletną głuchotą. Ale to zbieg okoliczności. Markiz del Saltillo dowiódł, że dziwnym trafem posiadłość tę nazywano tak, zanim Goya został jej właścicielem. To tam, w la Quinta del Sordo, Goya przyswaja sobie niedawno wynalezioną technikę litografii. (Trudno nie wspomnieć o analogicznym przypadku wiekowego Wyczółkowskiego, który raptownie rzuca dla litografii wspañiałe malarstwo, a nawet je wyklina.) W każdym razie Hiszpan i w tej dziedzinie wyprzedził współczesnych siłą przelanego na kamień obrazu! Elastyczność i większa niż w akwaforcie czy akwatincie bezpośredniość techniki litograficznej doskonale pasowała do jego impulsywnego temperamentu. Do końca pobytu w Madrycie, do 1824 r. tworzy 10 litografii, a potem jeszcze 13, już w Bordeaux, w tym słynne „Byki z Bordeaux”.

Niepojęte, owiane legendą szaleństwa, tzw. Czarne Malowidła z Quinta del Sordo, datują się na niedokładnie znane historykom lata 1820-22. Zaczynają się one pomyślnie: powstaniem ludowym i przymuszeniem Ferdynanda do zaprzysiężenia w marcu 1820 r. konstytucji, symbolu wolności. Uniesiony szczęściem Goya tworzy litografie składające hołd tym wydarzeniom, jak o tym świadczą nazwy: „Divina libertad” („Boska wolność”) czy „Lux ex tenebris”. I zaraz potem – mrok, rozpacz, kolejny kryzys, tak samo jako dwa poprzednie (po chorobie 1793 r. i po wybuchu wojny w 1808 r.) charakteryzujący się szczególnym wybuchem sił twórczych. Zarówno grafiki z cyklu „Przysłowia”, jak i tzw. Czarne Malowidła rzucone bezpośrednio na wapienną zaprawę ścian Quinta del Sordo nie mają sobie równych w natężeniu i rodzaju. Są to wizje halucynacyjne, koszmary.

Praca ogromna, w sumie 14 kompozycji, z przewagą grubo kładzionej czerni, surowej bieli i ochry. Nie znaleziono żadnych tytułów. Jednak powtarzają się i tu niektóre znane z poprzednich lat wątki: gromady jędz i czarowników, bójki, procesje, pielgrzymki, starcy o wykrzywionych rysach. 6 malowideł znajduje się w jadalni na parterze, a 8 na I piętrze. Najdziwniejsze, że te niewiarygodne w zamyśle i tak drażniące w malarskiej robocie kompozycje NIE MAJĄ W SOBIE NIC PRZYGNĘBIAJĄCEGO ANI SMUTNEGO! Na odwrót, wyczuwa się tu nade wszystko niezłomność, ducha swobody – a nawet czysto estetyczne upodobanie do kwestii koloru. Tak jest w kompozycji zwanej teraz przez historyków „Pielgrzymką do studni San Isidro” czy w wywierającym uczucie trwogi „Saturnie”. Jest to w zasadzie powtórzenie formuły odkrytej po chorobie 1793 r. w akwafortach „Kaprysów” – tym razem, olejno, doprowadzonej w Quinta del Sordo do absolutnej skrajności. Jeden z biografów Goi, Pierre Gassier, użył w tym miejscu podziwienia: *Poza tym wszystko już staje się literaturą.*

Gdy po trzech latach rozluźnienia Ferdynand bierze rewanz i następuje masowa ucieczka liberałów, Goya zrzuca się Domu Głuchego, z całą bezcenną zawartością (dzieła własne i zbiory) na rzecz wnuka. Umyka samotnie do Francji. Dziś Czarne Malowidła – na które nie byłoby ceny – są własnością muzeum Prado. To też graniczy z cudem. Uratował je ostatni właściciel Quinta del Sordo baron d’Erlanger, który kazał je zdjąć ze ścian i przenieść na płótna. W 1878 r. zostały światu pokazane na paryskiej wystawie międzynarodowej i nie wzbudziły żadnego zainteresowania! 22 plansze „Disparates” (czyli „Przysłów”) stylem i nastrojem wyobraźni łączą się z całością tego okresu i tego miejsca. Jak to później u Gérarda de Nerval’a w „Aurelii”, są rodzajem zejścia do czeluści, jakie człowiek może tylko raz w życiu zrealizować.

* * *

Gdy w 1824 r. malarz osiada w Bordeaux, ma 78 lat. Jest zmęczony, ale daleki od zgrzybiałości, ciekaw kraju. Przez dwa miesiące w Paryżu ogląda Luwr i Luxembourg – akurat Delacroix wystawia „Masakrę w Scio”, a zastanawiając się nad grafiką marzy o czymś w rodzaju Goi”. Hiszpan nie wie, że jego „Kaprysy” są tu w modzie (do tego stopnia, że nikt nie zwrócił uwagi na bez porównania bardziej nowoczesne litografie). Czy sensacyjna „Masakra w Scio” mogła zrobić na nim wrażenie? Trudno to sobie wyobrazić. W osobistym kalendarzu tego samotnego geniusza, który sam z siebie czerpał

energii nowatorstwa, były to już dawno odwrócone kartki. Odbywa dwie krótkie podróże do Madrytu. Ktoś z przyjaciół notuje o Goi: *Zapatrzone w siebie samego (muy arrogantly), maluje gdy tylko może, niczego nie poprawiając*. Stworzy jeszcze parę wybitnych portretów. Zajmie się niespodzianie miniaturą. Z tego ostatniego okresu pochodzi wspaniała litografia „Byki z Bordeaux”. Najchętniej używa miękkich ołówków. Odwiedza cyrk, interesują go zwierzęta. Niewiarogodnym darem umykających życiu miesięcy będzie przesłiczna i pogodna „Mleczarka z Bordeaux” – młoda kobieta składająca wdzięcznie głowę, ujęta prawie z profilu, w ruchu przyjemnego zadumania. Jeszcze raz odżywa na palcu dawna gama zieleni i błękitów, znuansowanych tonów, przeźroczystości i świetlistości. Ale ostatnim obrazem – jakby dla zaznaczenia głównej linii twórczości – będzie znowu portret: wtopiony w srebrzystość, szorstki i nieubłagany prawdziwy wizerunek don Pio de Molina.

* * *

Post scriptum. Zawodowi krytycy i historycy setki razy brali Goyę pod swoje szkieleto i oko. Jakże mogło być inaczej? Tej skały nie mogli obejść na swoim rutynowym szlaku. A do tego życie Goi kusi dramatem swego kontekstu. Jakże jego „Szaleństwo” albo Czarnych Malowideł nie przypisać społecznej zawierusze epoki? Ale dla każdego, kto potrafi w to malarstwo zajrzeć bez uprzedzenia, jasne jest, że Goya był Goyą nie z powodu wojny i jej okrucieństw ani w rezultacie ranionego patriotyzmu. Nawet nie z powodu tej strasznej samotności, jaką wytworzyła głuchota. Nie istnieje przyrodnicze ani tym mniej polityczne wyjaśnienie sztuki, choć zawsze dużo było i będzie amatorów takiego wyjaśnienia.

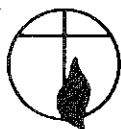
Dlatego, między innymi, taką wciąż otaczam pisma Ortegi y Casseta. To on napisał: *Trzeba tu powiedzieć, że to nie Goya miał powołanie, ale to ono, powołanie, zawładnęło nim, opętało go całkowicie (...)* Goya był swoim JA, a więc tym, którym czuł, że być musi.

Zjawisko o nazwie „Goya” znacznie bardziej pasuje do warsztatu filozofa niż do warsztatu historyka sztuki. Nie pamiętam już, od jak dawna krążyłem wokół tej postaci. Prawdopodobnie „od zawsze”. Ale być może ostatecznie pchnął mnie w tym kierunku przeczytany 2 lata temu esej José Ortegi y Gasset’a „Velazquez i Goya”. To prawdziwa rozkosz – zrozumiałą dla każdego namiętność, jaką wzbudza Goya, móc uzupełnić tej klasy lekturę. W rozdziałku „Docta ignorantia” Ortega tłumaczy się, że oto zdarzyła mu się sposobność, *aby spuścić*

z uwięzi kilka własnych myśli, licząc na życzliwość czytelnika świadomego, że rozprawia tu o Goi ktoś, kto nie zna się na malarstwie, ani na dziejach sztuki.

Ze strony Ortegi słowa te nie są kokieteryą niegodną jego wspaniałego umysłu. To jest integralna część jego stanowiska filozoficznego w tej sprawie, zapowiedzianego już w tytule „Docta ignorantia”. Chwali ignorancję jako niezgłębione źródło mądrości. A może ujmując sprawę szerzej, pożyteczne byłoby, gdyby o pewnych rzeczach pisali ludzie, którzy się na nich NIE ZNAJĄ, nie tworzą ich, stykają się z nimi IN PURIS NATURALIBUS? Proszę mnie dobrze zrozumieć: nie chodzi o to – jak się zwykle dzieje – żeby rozprawiał ktoś, kto się zupełnie nie zna na sprawie, choć jest przekonany, że wie wszystko, ale, wręcz przeciwnie, aby był to ktoś, kto dobrze wie, że nic nie wie w tej materii. Stosowność i płodność owego zamysłu nie polegałaby więc na usunięciu „znawców”, ale na wsparciu ich różnorodnym gro-nem doradczym, co wyszłoby im tylko na dobre. Oczywiście, że mówienie o wiedzy, o prawdzie, o tym, że właściwie niewiele wiemy, jest muzyką z mnóstwem bemo-li. Jest to, być może, najtrudniejsza i najsubtelniejsza ze wszystkich postaci poznania. I dodaje: Jak zatem widać, człowiek „znający się na sztuce” to postać dość utopijna, którą należałoby trochę przyprzeć do muru. (...) Im więcej spraw zrozumiemy, tym nieskończenie więcej pozostanie niepojętych, a najbardziej charakterystyczna dla człowieka inteligentnego nie jest jego wiedza pozytywna, ale, wprost przeciwnie, pewna paradoksalna wrażliwość i czujne otwarcie się na to wszystko, co jest mu nie znane.

To stanowisko, rodem oczywiście z Sokratesa, szczególnie się przydaje w analizowaniu fenomenu Goi. Tego malarza nicokrzescanego, którego jedyną siłą duchową – za to wyczerpującą całą definicję siły duchowej – była sztuka pchana intuicją i pewien rodzaj nienasy-cenia bez nazwy.





LOTERIA W POWSZECHNYM

Teatr Powszechny
im. Zygmunta Hübnera
w Warszawie
Ożenek
Nikołaja Gogola

scenografia – Jagna Janicka
reżyseria – Andrzej Domalik
premiera w styczniu 1995

Nie ma dzisiaj na widowni i we foyer teatru pawich piór, oszłamiających dekolców i szumu wachlarzy. Ale nadal żyje magia teatru, jako miejsca, w którym zawsze trwa spektakl urody i wdzięku. Nic zaś tak nie podkreśla urody kobiecej jak piękna biżuteria – filozoficznie stwierdza w tekście reklamowym pomieszczonym w programie do przedstawienia najstarsza rodzinna firma jubilerska w kraju. Na zakończenie wieczoru losuje się wśród widzów obrączki, których, jak powiada elegancki pan prowadzący tę zabawę, nie wykorzystali Agafia Tichonowna i Podkolesin. Muszę powiedzieć, że mimo zrozumienia dla potrzeby przedsiębiorczości, pomysł ten budzi mój spontaniczny protest. Z dwóch głównie powodów. Przede wszystkim, co przystoi teatrowi bulwarowemu, nie powinno się zdarzyć jednej z pierwszych scen

w kraju, jaką niewątpliwie pozostaje nadal Teatr Powszechny. Po wtóre zaś, chwyt taki jest niebezpiecznie kuszący, da się – co łatwo można sobie wyobrazić – powtarzać i twórczo rozwijać. Tyle jest rekwizytów w rozmaitych sztukach doskonale nadających się do tego celu. Dlaczego np. nie losować pucharu, z którego napiła się zatrutego wina rodzina z Elsynoru? Albo złotego rogu, który zgubił Jaśko, a który na ogólne życzenie odtworzyła najstarsza firma jubilerska?

Mógłby ktoś stwierdzić, że przecież „Ożenek” jest komedią, wobec czego figlarno-komercyjny finał nie kłóci się z atmosferą przedstawienia. I w wypadku spektaklu w Powszechnym miałby po części rację. Ta ponura, przerażająco śmieszna komedia o potwornych typach ludzkich została tu bowiem w dużej mierze przerobiona na farsę, z dodatkiem elementów commedia del’arte, które przejawiają się przede wszystkim w dość bezładnych, zbiorowych bieżaninach po scenie. Czy było to zamiarem reżysera, czy też jest efektem błędów popełnionych po prostu przez aktorów i Domalika – trudno arbitralnie stwierdzić, ale prawdopodobne wydaje się ostatnie przypuszczenie. Chyba jednak z początku niezupełnie o pustą farsę chodziło. Są tu tropy pozwalające choć w zarysie odtworzyć właściwe, jak się wydaje, intencje Domalika.

Nad sceną zawisł ogromny, rozwinany płaszcz – symbol panicznej ucieczki. Ucieczki od wszystkiego, nie tylko od narzeczonej, ale i od wszelkiej aktywności życiowej. Podkolesin Domalika został bowiem najwyraźniej przez Obłomowa od-

czytany. To człowiek, którego środowiskiem naturalnym jest kanapa, najchętniej w ogóle by się z niej nie ruszał. Władysław Kowalski nie zdołał jednak do końca plastycznie skonstruować tej postaci, pomyślanej jako ucieleśnienie nieruchawości, ponadjednostkowy wzorzec kosmicznego lenistwa. Kowalski gra po prostu figurę farsowego niezguły. Ma w tej roli momenty bardzo zabawne (choć irytuje nieco jego sztucznie modulowany głos, wydobywający się z trzewi i przedziwna, nadwiślańsko-rosyjska intonacja), ma też momenty niepotrzebnej szarży, jak w niektórych scenach u Agafii, gdzie Podkolesin wydaje się osobnikiem niemal niedorozwiniętym.

Przeciwnieństwem Podkolesina jest Koczkariw, często traktowany przez aktorów i reżyserów wyłącznie instrumentalnie, jako motor uruchamiający akcję. W najlepszym razie jego zawziętą chęć ożenienia przyjaciela interpretuje się jako pragnienie wpędzenia Podkolesina w taką samą okropną sytuację, w jakiej znalazł się on sam, Koczkariw, od niedawna żonaty. W Powszechnym natomiast Janusz Gajos gra demona żywiołowej energii, który nie umie po prostu znaleźć dla niej lepszego ujęcia. W pewnych chwilach bosko, nieprzytomnie śmieszny Gajos budzi niemal grozę, staje się metaforą groteskowego świata, gdzie groteskowe zamiary usiłuje się wbrew wszystkiemu realizować z morderczą konsekwencją. Gdyby aktor utrzymywał się w tej stylistyce przez całe przedstawienie, byłaby to zapewne rola, z tych, które zapisują się w historii teatru. Jednakże dał się ponieść widowni, doskonale zresztą

reagującej na wszystkie dowcipy, i popadał często w farsową właśnie przesadę. Dotyczy to także pozostałych aktorów. O ile jednak Gajos, tracąc rysy wielkości swojej roli, pozostawał przynajmniej komiczny, to o reszcie wykonawców, skłonnych tu niekiedy do wygłupu, nie da się tego, niestety, powiedzieć.

Najbardziej mi żal ulubionej mojej sceny – pierwszego spotkania epuzerów w domu Agafii – która jest przecież, wydawałoby się, niemal samograjem. Okazało się jednak, że można ją położyć. Jedyńc Sylwester Maciejewski jako Jajecznicza potrafił rozśmieszyć (warto zresztą wrócić uwagę, że aktor ten staje się coraz lepszym komikiem), nie udało się to natomiast ani Franciszkowi Pieczce (Anuczkin), ani Jackowi Braciakowi (Zewakin). Zadziwiająco błado i nieprzekonująco zagrała zabawną rolę swatki znakomita zwykle Joanna Żółkowska, podobnie wypadła Elżbieta Kępińska w roli Ariny, a co gorsza, także Katarzyna Herman jako Agafia.

Pośród potknięć reżyserskich i aktorskich zagubiono zarysowującą się początkowo metaforyczną historię o człowieku, dla którego stagnacja w każdej dziedzinie życia stanowi warunek istnienia. Zagubiono metaforyczną historię o człowieku, któremu głupota i brak wyobraźni każą wykorzystywać swój jedyny wielki talent – zdolność intensywnego działania – do urządzania życia innym, choć ci inni wcale o to nie proszą. Pozostała natomiast opowieść o idiocie, który nie ma ochoty się ożenić. Istotnie, po takim przedstawieniu może się odbywać losowa-

nie biżuterii. Można by po nim nawet zorganizować „Randkę w ciemno”, podczas której Podkoleśsin wybierałby sobie nową Agafię spośród pań na widowni.

Joanna Godlewska



MIĘDZY WINĄ A KARĄ

Druga prawda
Barbeta Schroedera

Skazani
na Shawshank
Franka Darabonta

Tematyka prawa, sądu i więzienia stanowi od lat stały i uniwersalny motyw dla twórców kina. W tym miejscu przypomina się długa lista filmów, poczynając od legendarnych „Dwunastu gniewnych ludzi”, przez głośną w latach 80. „Ucieczkę z Alcatraz” czy „Więźnia Brubakera”, aż po przypominanych w maju w telewizji „Oskarżonych”. Łączy je wszystkie trudna dyskusja nad sprawiedliwością wymierzaną według norm i paragrafów, nad karą odliczaną za kratami i wreszcie nad konsekwencjami psychicznymi, jakie pozostawia pobyt w więzieniu. Warszawska publiczność miała ostatnio

okazję obejrzeć dwa podobne filmy. Pierwszym z nich jest „Druga prawda” w reżyserii Barbety Schroedera, drugim – „Skazani na Shawshank” Franka Darabonta.

„Druga prawda” to dramat sensacyjny, w którym autentyczny casus prawny został opleciony misterną siecią obserwacji psychologicznych. Oto zamożne małżeństwo: on – zimny, europejski arystokrata (znakomity Jeremy Irons), ona – jego bogata, amerykańska żona (intrygująca Glenn Close) prowadzi luksusowy, a przy tym monotony tryb życia. Pan von Bullow urozmaica sobie czas drobnymi miłostkami, chciałby wrócić do prowadzenia interesów, ale żona nie wyraża na to zgody. Pani von Bullow jest nieszczęśliwą, pogrążoną w depresji kobietą, nadużywającą leków i alkoholu. Ten obraz ich małżeństwa to już przeszłość, poznajemy ją za pośrednictwem monologu, niejako „strumienia podświadomości”, który przepływa przez mózg pogrążonej w śpiączce cukrzycowej bohaterki. Jej mąż, skazany na wieloletnie więzienie za dwukrotną próbę zabójstwa żony, wychodzi na wolność po opłaceniu milionowej kaucji i zwraca się z prośbą do wziętego, harwardzkiego prawnika (Ron Silver), aby ten oczyścił go z zarzutów na rozprawie apelacyjnej. Praktycznie w chwili gdy akcja przenosi się na salę sądową, my, widzowie, wiemy prawie wszystko. Jesteśmy niemal pewni, że oskarżony jest winny. Utwierdza nas w tym sam adwokat, który podejmuje się prowadzenia sprawy ze względu na prestiż zawodowy i pieniądze (w rozmowie z synem mówi otwarcie, że broniliby

nawet Hitlera). W przygotowywaniu się do rozprawy pomaga mu grupa studentów (ich drobiazgowe gromadzenie argumentów na korzyść klienta jest bodaj najciekawszą częścią filmu). Zapada wyrok uniewinniający. Ten wyrok to dowód prawniczej zręczności, adwokat jednak nie triumfuje, z wyjątkową powagą mówi do swojego klienta: w sądzie wygraliśmy, moralnie musi pan ocenić się sam... Atmosfera ambiwalencji i przekonanie, że nie zawsze sprawiedliwość zwycięża jest – paradoksalnie – atutem tego przykuwającego uwagę filmu.

„Skazani na Shawshank” to jakby krok dalej na takiej samej drodze myślowej. Film, będący adaptacją prozy Stephena Kinga, opisuje losy młodego, ambitnego bankiera – Andy’ego Dufresne (Tim Robbins). Otrzymał on wyrok dwukrotnego dożywotniego więzienia za zabójstwo żony i jej kochanka. Zbrodni nie udowodniono, ale mężczyzna był jedynym podejrzanym – i w następstwie wyroku skierowano go do więzienia Shawshank. To miejsce stanie się dla niego wyzwaniem. Z jednej strony dozna tu wszystkich możliwych upokorzeń, z drugiej przejdzie szkołę przystosowania, odporności wewnętrznej i hartu, zbierze doświadczenia, które utwierdzą w nim przekonanie, że nie wolno porzucać nadziei. Biały, piekielnie inteligentny więzień wprawi w zdumienie nawet weteranów Shawshank, przyjaźń, która nawiąże się między nim a czarnoskórym Redem (Morgan Freeman) okaże się silniejsza od krat. Historia walki Andy’ego wydaje się wręcz niewiarygodna, jednakże konstrukcja filmu

odpiera wszelkie zarzuty sceptyków. Scenariusz jest opracowany z precyzją, uwzględniającą najdrobniejsze detale. Momenty grozy przeplatają się z chwilami oddechu, a sekwencje dramatyczne z niemalże komicznymi (jak w scenach swoiście pojętej zemsty na dyrektorze więzienia). „Skazani na Shawshank” to film brutalny i bezwzględnie szczery, lecz zdecydowanie wart zobaczenia, choćby ze względu na liryczną, pełną poezji pointę, działającą jak katharsis. Film otrzymał aż 7 nominacji do Oscara, nie był to przypadek.

Winny, którego wypuszczono na wolność, i niewinny którego skazano... po obejrzeniu obu filmów nasuwa się natrętna myśl, że każda ocena winy i zasądzenie kary jest obarczone ryzykiem błędu. Pomyłki, od której zależy życie człowieka. Znane powiedzenie Kanta brzmi: *Niebo gwiżdżiste nade mną, a prawo moralne we mnie*. Może jedynie w tym prawie można szukać źródeł sprawiedliwości?

Anna Pietrzak

książki

PATRZENIE ŚWIATŁEM

Bogusława Łatawiec
Nigdy całości

Wyd. OPEN, Warszawa 1995,
ss. 53

W tej niewielkiej książeczce znajdują się wiersze z 30 lat, poetka imponuje więc samodyscypliną i skromnością. Z pięciu tomików poetyckich – „Otwierają się rzeki” (1965), „Całe drzewo zdania” (1970), „Przestrzenie” (1975), „Z żywych jeszcze źrenic” (1981), „Powidok” (1992) – wybrała 37 utworów dołączając do nich 11 najnowszych. A więc w niespełna 50 wierszach próbuje zamknąć cały swój dorobek poetycki. Już tytuł zbioru „Nigdy całości” określa ograniczony świadomym wyborem i wymogami edytora akt kompozycji, a przecież owa niepełna „całość” układa się w przejrzyste i harmonijne przesłanie.

Bogusława Łatawiec, uczennica Przybosia i Karpowicza – sama uważa tych właśnie poetów za swoich mistrzów – od pierwszych wierszy buduje konsekwentnie swój świat według rygorów wywiedzionych z krakowskiej awangardy i polskiej szkoły lingwistycznej lat 60. Poetyka żywych napięć międzysłownych, rozległych skojarzeń, dynamicznych skrótów i zamilczeń towa-

rzyszy wszystkim okresom jej twórczości, a pierwszy wiersz zbioru wchodzi z ostatnim w znaczący dialog, z którego wyłania się poznawczy sens tej poezji. Otwierający wybór wiersz „Flotylla” ze zbioru „Otwierają się rzeki” kończy się takim obrazem: *Marzę: głoski w sylaby, te w zdania kładą się na morzu jak łódki / Myślę: z nich flotyllę rozwinąć szeroką. / I gdyby nie to, że stale rozpyływają się w różne strony, zostałabym jej / sternikiem.* Marzenie o jedności, ogarnięciu słowami całej czasoprzestrzeni bytu natrafia na opór poetyckiego tworzywa: *zdania (...) stale rozpyływają się w różne strony.* Trudno o bardziej bolesne doświadczenie dla poety pragnącego, by jego dzieło było znakiem doskonale czystej konstrukcji. Ostatni wiersz zbioru, opatrzoney znamienym tytułem „Znikanie”, zamyka dramat istnienia poety w obrazie przeciwstawnym do obrazu z pierwszego wiersza: *Kartka z nie dokończonym wierszem / z zawiniętymi w górę brzegami / która znika nagle z biurka / to jak ktoś bliski, kto zaświeci w tłumie / i ledwie rozpoznany – mija / Każde słowo, gest każdy osobno / drzazgi pamięci, błyski / w biegu / I nigdy z nich lasu / nigdy całości? / pytamy.* Pomiędzy rozpyływaniem się zdań a znikającą kartką z nie dokończonym wierszem dokonała się rzecz wielka: działo się czyjeś życie niemożliwe do scalenia słowem, podlegające ciągłej entropii, rozbite na *drzazgi pamięci, błyski*. Poetka z przewrotnością hazardzisty własną energię twórczą przeciwstawia chaosowi świata i wygrywa swój los. Bo chaos nazwany, mimo że chaosem

być nie przestaje, traci przecież – choćby na moment ujęcia go w słowa – swoją destrukcyjną moc. *Dłoń słowa / ta mała pięść którą wystukuję uparcie / swój alfabet Morse'a* staje się narzędziem przemiany niepojętego w rozpoznane, nieogarnionego w dotknięte, nieokiełznane, nadal pozostaje tajemnicą, ale wiadomo przynajmniej, czego przechrzyć się nie da. „Całość” się nam wymyka, zostajemy więc przy szczegółach. Uwaga patrzenia, ta funkcja miłości, umożliwia nam bycie godne i pełne znaczenia. Każdy drobiazg, każdy okrucieństwo staje się synonimem WSZYSTKIEGO: *Plecy opieram o pień / bosą stopą korzeń gruszy rozpoznaję / i słucham / może z furkotem nadleci / chociaż strzęp minionego* („Powrotny ogród”). *Strzęp minionego* to właśnie wartość ocalająca nasze życie przed zagładą, rozplynięciem się w morzu nierzeczywistości.

Kult szczegółu, afirmacja poezyjnego w zbiorowym, małego w wielkim, oto postawa gwarantująca przezwyciężenie upływającego czasu. Ma tę świadomość każdy, kto próbuje samodzielnie tworzyć własny, osobny ekwiwalent „całości”. B. Łatawiec po swojemu wyraża ową trudną prawdę istnienia. Zafascynowana pięknem natury i pięknem sztuki, między tymi dwoma dostępnymi zmysłom dziedzinami piękna odprawia poetyckie misterium. Niekiedy miesza w jednej poetyckiej wizji doznania z obydwu sfer, jak we wczesnym wierszu „Pejzaż z freskiem”: *Widnokrąg zamykają gęste płótna twych oczu / W ich gorące*

ściany / za kolumny rzęs / z wolna wrastam czerwonym freskiem ciała. Można zauważyć czytając ten wybór, jak koło życia stymuluje krąg poetyckich odkryć autorki. Repliką na „Pejzaż z freskiem” jest wiersz „Fresk zwiastowany” z 1994 r.: *Skąd się zerwał ten anioł (...) Od siedmiu wieków wlatuje / w to samo wąskie okno / i nie jest ani o centymetr bliżej / Maria nigdy go nie zobaczy: siedzi odwrócona / Jego lewe skrzydło jest już do połowy złuszczone / twarz traci rysy*. Wtedy poetka próbowała nadać życiu formę fresku, teraz pragnęłaby fresk ożywić. Młodość i dojrzałość podają sobie ręce ponad czasem w akcie przewrotnego pojednania: bo młodość tęskni za kształtem, stałą formą dla nieobliczalnego żywiołu, którym jest sama, za to dojrzałość, posiadając już własną formę wyrazu, zwraca się tęsknotą ku żywym, nie ustalonym jeszcze ostatecznie nurtom istnienia. Mijające życie budzi lęk przed skończonością, kresem tego, co znane, znajdując w magii słowa, zaklinaniu odchodzącego czasu lekarstwo na przemijanie. W wierszu bez tytułu z marca 1994 r. poetka zapisuje sobie i czytelnikom receptę na nietrwałe szczęście dojrzałości: *Nie pielgrzymować do pamięci / spisać na straty / i oprzeć się wygodnie choćby o śnieg / w powietrzu / gdy nie ma nic trwalszego*. Tylko więc odrzucając na drugą stronę czasu to, co uzbierało się z życia, można osiągnąć spokój i pełnię egzystencji. W tym miejscu poezja B. Łatawiec spotyka się z doświadczeniami filozofów i mistyków pielgrzymujących do oazy nicości, źródła ostatecznego ukojenia. Z mi-

stykami wiąże tę poezję jeszcze jedno doświadczenie: przeżycie światła. W wierszu „Teatr snu” poświęconym zmarłemu Ojcu poetki, a otwierającym się słoneczną wizją ogrodu, pojawia się na koniec obraz napisany jakby na świetle: *Nie wiem, czemu jesteś, skoro cię nie ma / i co w tym szeleście / w mówieniu do mnie ponad / w tym teatrze bez teatru / jest prawdą a co przeczuć ciem prawdy tylko*. Oniryczne wizje światła, świetlistość i snu, i jawy stanowią w tej poezji coś w rodzaju patrzenia światłem albo promieniotwórczością patrzących oczu. Namacalne nicomal lśnienie wielu spośród tych wierszy należałoby rozpatrywać w kategoriach dotyczących zjawisk raczej metafizycznych niż literackich. W wierszu „Nad »Marcelem Proustem« Paintera” powie poetka: *Opisak człowieka / to zakreślić cyrklem wokół niego / okrąg światła*; w wierszu „Bliscy”: *Ludzie bliscy / to smuga, promień, lot*; w wierszu „Kamień”: *Plac jest z kamienia / świeci naprzeciwko moich oczu*.

Świat świeci pod kochającym wzrokiem patrzącego – to znana prawda miłości. Widzimy światło w tych i wokół tych, których kochamy, i choć zdaje nam się, że to oni świecą, my sami jesteśmy źródłem tego światła. Cała poezja B. Latawiec przepełniona jest świetlistą energią jej miłości. Jeśli nawet światło nie pojawia się w wierszu z imienia, sama jego struktura, sama konstrukcja zdań staje się kryształem skupiającym i odbijającym promienną uczuciowość poetki. Za zdyscyplinowanymi słowami kryje się jej gorące serce. Najcelniejszy chyba

zapis patrzenia światłem znajduje się w tytułowym wierszu zbioru „Powidok”:

*Obraz jest jasny, wyraźnie spłoszony
mija mnie równie prędko jak stado*

*[gołębi
które wyrwało ci się spod stóp –
żywy strumień rzucony nagle w górę
(...)]*

*Czy cię widziałam tak biegnącego
[naprawdę?*

*A może to jedynie powidok
wyrwany z ciemni świata,*

*[strzęp nie mój:
wędrujące przez wieki
ziarno żwiru w źródle?*

Mistyczny wymiar poezji B. Latawiec przeważnie ukrywa się poza słowami. Bez nachalnej retoryki religijnej, bez nadużywania sakralnych symboli poetka wkracza w transcendencję i robi to w dodatku nie bez poczucia humoru. Bóg nazwany jest tu po imieniu bodajże tylko jeden raz w wierszu „Chrust niebieski”. Świat opisany tu został jako wspólnota wszelkich stworzeń: *Razem tu przecież koncertujemy (...)* *ja obok liścia / a liść przy gilu / że nikt z nas nie słyszy / jak ciężko człapie Bóg nad nami / dźwigając chrust niebieski*. Bóg jest więc także członkiem tej wspólnoty: jej pracowitym zwieńczeniem. I jak dyskretnie podkreśla poetka Jego miłosną troskę o niebieskie ognisko rozniecające *nad nami* na nasz wspólny użytek.

Adriana Szymańska

ŚWIĘCI DRUGIEJ KATEGORII

Thomas Merton OSCO
Życie i świętość

Wyd. Benedyktynów,
Kraków 1994, ss. 143

Rozczarowała mnie, muszę wyjaśnić to zaraz na wstępie, lektura niewielkiej książeczki Th. Mertona wydanej przez benedyktynów tynieckich w serii „Z tradycji mniszrej”. Gdyby o innego autora chodziło, nie byłoby to nic specjalnie zaskakującego i wartego odnotowywania. Skoro jednak rzecz dotyczy samego Mertona, niepodważalnego niemal autorytetu duchowego... to zmienia się zarazem ranga owego rozczarowania.

Rozważania amerykańskiego trapisty są w założeniu adresowane do kogoś, kto stojąc na zewnątrz Kościoła bądź w jego przedsiönku jest zainteresowany podstawami duchowości chrześcijańskiej. Nie bez znaczenia dla książki jest też czas jej powstania. Refleksje Mertona pochodzą z 1963 r., a więc sprzed 30 lat. Wydawałoby się, że coś znaczy ćwierćwiecze, nawet z okładem, wobec niezmiennej dynamiki życia wewnętrznego. A jednak, zwłaszcza w tym wypadku, znaczy. Uświadommy sobie bowiem, że 1963 r. to dopiero początki II Soboru Watykańskiego, myśl soborowa nie zdążyła jeszcze przybrać ostatecznej postaci ani tym bardziej przyoblec się w dokumenty. Dziełko Mertona trzeba zatem czytać w perspektywie przedsoborowej myśli ascetycznej Kościoła. Fakt ten,

wraz z popularnym, w zamyśle autora, przeznaczeniem książeczki, determinuje w zasadniczy sposób jej charakter.

Przekonanie o powszechnym powołaniu do świętości oraz o równości wszystkich powołań w Kościele jest owocem prac II Soboru Watykańskiego, wcześniej zaś ani jedno, ani drugie nie było oczywiste. W tym kontekście mówić by można wręcz o pewnej postępowości Mertona, który z całą siłą twierdzi: *...każdy zatem chrześcijanin jest powołany do świętości i zjednoczenia z Chrystusem przez zachowywanie przykazań Bożych* (s. 6). Zaraz jednak, jakby w obawie, że za daleko się posunął, dodaje: *Niektórzy wszakże mając specjalne powołanie (...) wiążą się obietnicą SZCZEGÓLNE POWAŻNEGO PODEJŚCIA* (podkr. moje, Z.Z.) *do chrześcijańskiego powołania do świętości. (...) Świętość nie jest dla nich prostym poszukiwaniem ostatecznego celu: świętość jest ich zawodem – nie mają żadnego innego zajęcia w swoim życiu niż być świętymi. I dalej: Prawda, że konsekrowane życie zakonne ma większą godność i większą doskonałość wewnętrzną. Zakonnik zobowiązuje się poświęcić miłości Boga i bliźniego w sposób pełniejszy i bardziej radykalny. Ale nie wolno przez to rozumieć, że wartość życia człowieka świeckiego traci wszelkie znaczenie* (s. 18/19). Wyraźnie wynika stąd jednak wniosek, że w mniemaniu Mertona świętość człowieka świeckiego jest, by tak powiedzieć, świętością „drugiej kategorii”, świętością mniej doskonałą, a jego życie choć nie traci *wszelkiego znaczenia*, jest jednak ze

swej istoty czymś mniej wzniosłym, godnym i zasługującym niż życie konsekrowane. Dodajmy do tego jeszcze jeden cytat obrazujący poglądy Mertona w interesującej na kwestii: *Z pewnością świeccy mogą być coraz bardziej pomocni w pracach wykonywanych obecnie przez zakonników: w szkolnictwie, w zarządzaniu instytucjami, w pielęgnowaniu chorych, w dziennikarstwie (...)* *Mogą podejmować obowiązki i odciskać duchownych tak, by mogli oni w pełni oddać się owocnemu posługiwaniu* (s. 126). Sformułowanie o pomocniczości świeckich zakłada samo przez się pewną ich podzędność, a w każdym razie niesamodzielność. Czyżby Merton w 1963 r., w połowie XX stulecia, ograniczał autonomię świeckich do prokreacji i obowiązków domowych?

Paradoks polega na tym, iż intencją autora było wyeksponowanie prawdy o konieczności zaangażowania świeckich chrześcijan w budowanie własnej świętości, a cała książka jest właściwie ukrytą polemiką z obiegowym stereotypem świętości powielającej papierowe wzorce wskrzeszane z opowieści hagiograficznych. Śluszne, ale i oczywiście zarazem są uwagi o potrzebie wypracowywania indywidualnego, niepowtarzalnego modelu świętości, gdyż *każdy jest indywidualnie i na swój własny niepowtarzalny sposób powołany do tego, by odtworzyć w sobie podobieństwo do Chrystusa*. Rozważania Mertona zawierają oczywiście wiele cennych wskazówek w zakresie pracy wewnętrznej i właściwego rozumienia pojęcia świętości. Mówi on np., że

prawdziwa świętość jest przekonaniem, iż tylko jeden Bóg jest święty, i o konsekwencjach tego odkrycia, polegających na dostrzeganiu Bożej świętości wszędzie wokół siebie, a w końcu także we własnym sercu. Chyba jednak tylko popularne, dla szerokich kręgów odbiorców, przeznaczenie refleksji Mertona może usprawiedliwić ogólnikowość dużej części stwierdzeń. Do takich ogólników trzeba zaliczyć uwagi o woli Bożej ze strony 48 i następnych.

Przy generalnej słuszności spostrzeżeń na temat istoty świętości (jako ontologicznego zjednoczenia z Chrystusem) i tu można spotkać sformułowania budzące wątpliwości. Stwierdza więc Merton, iż święty to ktoś uświęcony przez obecność i działanie w nim Boga (i tu, rzecz jasna, ma rację), pisząc dalej: *Jest „święty”, ponieważ żyje tak głęboko zanurzony w życiu, wierze i miłości świętego Kościoła, że Kościół objawia swą świętość w nim i poprzez niego*. Jest to bez wątpienia prawda. Czy jednak jest to prawda pierwsza i zasadnicza? Czy rzeczywiście dlatego jest „święty”, że objawia świętość Kościoła, czy też raczej dlatego, że objawia świętość Boga, w konsekwencji odsłaniając także sobą rzeczywistość świętości Kościoła?

Niepokojąco w swoim totalizującym uogólnieniu brzmi też zdanie: *Chrzest jest niezbędny dla człowieka, jeśli ma on wejść w misterium Chrystusa, to znaczy do Królestwa Bożego* (s. 76). Nie chcę, broń Boże, sugerować, iżby miało być wszystko jedno, czy ktoś jest, czy też nie jest ochrzczony. Chrzest jest sakramentem wprowadzającym człowieka

w wewnętrzne życie Boga, sprawiającym nową jakość ontologiczną przez włączenie go w Chrystusa. Czy jednak nie ochrzczeni są całkowicie wyłączeni z tego związku, skoro *wszystko w Nim i dla Niego zostało stworzone*? Czy przez samo stworzenie nie są oni także, chcąc nie chcąc, uczestnikami Jego życia? Czy nie jest też powiedziane, że Chrystus umarł za wszystkich? A więc... za nie ochrzczonych również. Z całą pewnością poruszamy się tutaj po obszarze tajemnicy, czy jednak – tym bardziej – nie na miejscu wydają się autorytarne orzeczenia wykluczające kogokolwiek z udziału w Królestwie?

Zreferowane zastrzeżenia każą postawić pytanie o cel opublikowania omawianej pozycji. Jeśli się kierowano chęcią udostępnienia polskiemu czytelnikowi jeszcze jednego, nie tłumaczonego dotychczas tekstu zakonnika z Getsemani, to może należało opatrzyć dziełko przedmową wskazującą na przedso-borowy kontekst niektórych poglądów Mertona. Jeśli zaś rozważania te miały – w intencji wydawcy – służyć pomocą w rozwoju duchowym współczesnego chrześcijanina, to pomysł ów trzeba uznać za utwierdzanie anachronicznego i chorego modelu stosunków między duchownymi a świeckimi. Słuszność rozważań o życiu wewnętrznym nie równoważy tego niedostatku, tym bardziej że są one skażone, jak to już było powiedziane, zbyt dużym stopniem ogólnikowości. Jeżeli zaś decyzja wydawcy miała być ukłonem w stronę człowieka spoza Kościoła, to trzeba by zapytać, czy przedstawianie mu zarysu duchowości

chrześcijańskiej w przedso-borowej pigułce jest trafne z dusz-pasterskiego i ewangelizacyjnego punktu widzenia.

Na pocieszenie trzeba zauważyć, iż na szczęście Merton, wiedziony własną intuicją duchową, zaznacza, że *ostatecznie ten, kto w rzeczywistości kocha doskonale, będzie bliższy Bogu, bez względu na to czy jest, czy nie jest świeckim człowiekiem*. Mimo więc iż dla tych ze szczególnym powołaniem do doskonałości jest stan zakonny z jego ślubami (s. 65), przyznaje, że *choć człowiek świecki nie ma oczywiście (!) wszystkich tych duchowych przywilejów, które jego stan zapewnia zakonnikom*, to jednak *stan świecki posiada własne przywileje, a nawet (!) właściwą sobie ofiarę* (s. 129), a *życie małżeńskie nie jest przeszkodą w zjednoczeniu z Chrystusem* (s. 129/130). Dobrze i to!

Zofia Zarębianka

ABECADŁO DEMOKRATY

Jacques Maritain
Człowiek i państwo

Znak, Ośrodek Myśli
Politycznej
Kraków 1993, ss. 228

„Społeczność”, „społeczeństwo”, „naród” – słowa te często pojawiają się w potocznym języku polityki, podobnie zresztą jak „wolność”, „prawo naturalne” czy „demokracja”. Niewątpliwie jednak znacznej

części demokratycznego społeczeństwa terminy te wydają się mało dookreślonymi, giętkimi hasłami, które po prostu drażnią. Język społecznego dyskursu nie przystaje do społecznej rzeczywistości, o czym świadczy choćby rosnąca niechęć do politykowania, a co gorsza, niekiedy nawet do budowania lokalnej samorządności. Tę lukę komunikacyjną wypełnia język symboli i emocji. Jak naprawić język społecznej komunikacji? Robotnicy, na przykład, są przekonani, że prawo do strajku zawsze pozwoli im przywrócić sens temu językowi. Politycy, troszcząc się o tę samą komunikatywność, uciekają się do metafor wyjętych z codziennego życia. Wszystko to grozi irracjonalizacją życia publicznego. Ta zaś prowadzi do szkodliwych napięć.

Jeśli więc odbudowywanie racjonalnej komunikacji, a więc i sprawności społeczeństwa, ma się odbywać w procesie demokratycznym, konieczne jest stałe usprawnianie samego myślenia o sferze publicznej, a także narzucenie sobie pewnego rygoru jasności w mówieniu o sprawach zbiorowych. Myślenie bowiem i komunikatywność są podstawą umowy demokratycznej. Pomocą może się tu okazać lektura wydanej ostatnio książki J. Maritaina „Człowiek i państwo”. Jej zrab stanowią wykłady wygłoszone w Ameryce, gdy obciążone dwiema wojnami światowymi stulecie zbliżało się do półmetka. Maritain przemawia do świata uwikłanego w sproteżowane demokracją totalitaryzmu, broni demokracji, gdyż demokracja jest mimo wszystko *jedynym sposobem przeprowadzenia*

moralnej racjonalizacji polityki. Uzasadnia to twierdzenie posługując się filozofią umiarkowanego, neoscholastycznego realizmu, która wyraźnie akcentuje autonomiczność poszczególnych sfer rzeczywistości, postulując sformułowanie specyficznej filozofii także dla przestrzeni społecznej. Maritain stara się więc odnaleźć możliwie najgłębszą rozumność fenomenów; w dobie analiz czysto ideowych bądź proceduralnych wydaje się to szczególnie cenne.

Maritain wychodzi od rozróżnienia najogólniejszych kategorii, a mianowicie społeczności i społeczeństwa. Pierwsza z nich oznacza zbiorowość naturalną (np. lokalną), druga zaś odnosi się do większej grupy celowej, już jakoś racjonalnie uporządkowanej: *społeczność jest wytworem instynktu i dziedziczności w określonych warunkach i ramach historycznych; społeczeństwo jest wytworem rozumu i sił moralnych (zwanych przez starożytnych „cnotami”)*; w pierwszej oddziałuje przymus, druga rządzi się racjonalnym prawem. Jak w tych teoretycznych ramach umieścić naród? Naród nie jest do końca ani jednym, ani drugim. *Jest jedną z najważniejszych, bodaj najburdziej skomplikowanych i najpełniejszych społeczności zrodzonych z ucywilizowanego życia*. Naród jest społecznością społeczeństwa.

Maritain definiuje kategorie pochodne: „klasa społeczna”, „lud”, „ciało polityczne” i „państwo”, śledząc losy zwłaszcza ostatniej z nich; przedstawia antyczną, rewolucyjną (1789), Hobbesowską, Hegłowską i inne koncepcje pań-

stwa, aby w konkluzji podać własną definicję. Maritain rozumie państwo jako podrzędną część ciała politycznego będącą w służbie wspólnego dobra.

Z kolei krytyce zostają poddane teorie transcendentnej suwerenności władzy, a mianowicie: Bodinowski książę, Hobbesowski śmiertelny Bóg i umowa społeczna Rousseau, jako teorie z gruntu fałszywe. Na przykład pojęcie suwerenności władzy jest do przyjęcia tylko w odniesieniu do relacji międzypaństwowych. Amoralny (w imię większej skuteczności) machiawelizm Maritain nazywa technokracją. Postuluje (za Bergsonem) szukanie ewangelicznych korzeni demokracji, bez których myślenie polityczne popada w amoralizm bądź cynizm. Chrześcijańska perspektywa i hierarchia środków uzasadniają złożone etycznie kwestie życia publicznego (np. zasadę *fait accompli*, zasadę „mniejszego zła”, przymus, tworzenie tajnych służb, policyjnych prowokacji etc.), które dla machiawelistów są wyrazem kompromisu moralnego.

Podstawowe zasady racjonalizacji życia w demokracji to wolność, prawo i godność osobista, natomiast zgromadzenia przedstawicielskie, media, grupy nacisku stanowią formę demokratycznej kontroli ludu nad państwem. Innymi słowy, demokracja nie może się obejść bez szerokiego stosowania zasady pomocniczości (Maritain nazywa ją zasadą pluralizmu), w myśl której programy i przedsięwzięcia w ramach ciała politycznego powinny być dziełem samego ludu, rodzić się nie ponad głowami ludu, na szczęblu państwa czy nawet partii politycznych, ale

w stowarzyszeniach i umysłach ludzi aktywnych. A propos „środków nacisku” Maritain wspomina „Satyagrahę” Gandhiego nazywając ją środkiem wojny duchowej. Docho-dzenie do prawdy przez cierpliwość i wytrwałe znoszenie bólu okazuje się najpotężniejszym z potężnych środków nie tylko w sprawowaniu kontroli nad państwem, ale i w walce chrześcijan o cywilizację bardziej chrześcijańską.

Mówiąc o prawach człowieka Maritain konstatuje, iż rozbieżności teoretyczne nie wykluczają porozumienia praktycznego co do tych praw, czego dowodem jest wydana w 1948 r. Międzynarodowa Deklaracja Praw Człowieka. Natomiast intelektualne uzasadnienie podstaw demokracji i jej praw możliwe jest dzięki prawu naturalnemu, rozumianemu jako norma funkcjonowania wynikająca z konstytutywnej struktury osoby (aspekt ontologiczny i idealny) oraz z dynamicznych schematów etycznych ludzkiej społeczności (aspekt poznawczy).

Państwo demokratyczne, co wydając się ważne w naszych polskich przemianach, nie jest sędzią prawdziwości haseł, jakie tworzą prawne zręby demokracji, czyli tzw. kartę demokracji. Owszem, państwo demokratyczne rodzi się z ich prawdziwości, ale tylko w takim stopniu, w jakim rozpoznał je lud: *bezsprzecznie, im bardziej ciało polityczne – to znaczy lud – będzie przepojone przekonaniami chrześcijańskimi i świadome wiary religijnej, która je inspiruje, tym głębiej będzie związane do świeckiej wiary w kartę demokratyczną, bezsprzecznie bowiem ta ostatnia, na skutek ewange-*

licznej inspiracji, wykształca w historii ludzkiej „naturalnie chrześcijański” potencjał zbiorowej świadomości, nawet wśród różnorodnych duchowych rodowodów i przeciwnych sobie szkół myślenia niekiedy podkopanych przez wypaczone ideologie.

Maritain jest przekonany o ontycznej racjonalności życia publicznego. Jednak racjonalność ta pozwala się poprawnie odczytać, gdy w lekturę zaangażowane jest całe społeczeństwo. *Trudno zrozumieć* – pisał niegdyś A. Tocqueville – w jaki sposób ludzie, którzy wyrzekli się rządzenia samymi sobą, mogliby dokonać właściwego wyboru tych, którzy mają nimi rządzić.

Krzysztof Mądel SJ

Rodger Charles SI, Drostan Maclaren OP, *Kościół w świecie współczesnym. Nauczanie społeczne Kościoła w świetle Soboru Watykańskiego II*

przeł. Jan Grosfeld
„W drodze”, Poznań 1995, wyd. I, ss. 485

Autorzy, wykładowcy Oxfordu, dają syntetyczny wykład nauki społecznej Kościoła, omawiając podstawy etyki życia rodzinnego, politycznego i ekonomicznego. Nowatorstwo ujęcia polega na prezentacji Tradycji od Pisma Świętego po czasy współczesne.

Roman Darowski SJ, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*

Fakultet Filozoficzny Tow. Jezusowego, Kraków 1994, ss. 447

Monografia tytułowego tematu obejmuje następujące problemy: teoria i praktyka nauczania filozofii, Akademia Wileńska, kolegium w Poznaniu i Kaliszu wraz z ich filozofami i spuścizną. Książka jest zaopatrzona w obszerną bibliografię przedmiotu.

Carlo Maria Martini, *Samuel – prorok religijny i polityczny*

przeł. Jerzy Oleksy SJ
WAM, Kraków 1994, ss. 137

Medytacyjna interpretacja Pierwszej Księgi Samuela pióra wybitnego biblisty, kardynała Mediolanu.

Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami. Homilie o Pieśni nad Pieśniami*

przeł. Stanisław Kalinkowski
WAM, Kraków 1994, ss. 228

Anna Pawełczyńska, *Wartości a przemoc. Zarys socjologicznej problematyki Oświeceni*

Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1995, wyd. I, ss. 156

Autorka, profesor socjologii, więziennika Oświeceni, prezentuje wnikliwe studium funkcjonowania człowieka w warunkach stresu, szczególny nacisk kładąc na reakcje wobec niepewności i stałej obecności śmierci oraz wskazując na relacje między więzią społeczną i wyznawanymi wartościami a zdolnością przetrwania.

Z życia Kościoła

1. AKCJA KATOLICKA. 17 marca br. biskupi polscy opublikowali list pt. „Akcja Katolicka w służbie nowej ewangelizacji”. List podkreśla, że Akcja ma być nową formą apostołstwa świeckich w Polsce. *Chodzi tu o szczególnie ścisłą jedność działania świeckich oraz kapłanów i biskupów (...) Trzeba jednak wyraźnie stwierdzić, że apostołat AK zawsze pozostaje domeną świeckich.* Biskupi określają pola pracy Akcji Katolickiej jako posługę w sferze najbardziej podstawowych wartości wobec kultury, mówią o solidarności społecznej w dziedzinie życia gospodarczo-społecznego oraz o moralnym wpływie na wspólnotę polityczną. W dniach 27–29 kwietnia odbyło się sympozjum nt. Akcji Katolickiej w Polsce, zorganizowane przez Instytut Teologii Wyższego Seminarium Duchownego Księży Pallotynów w Ołtarzewie. Prymas Polski podkreślił, że ideą przewodnią, której ma służyć AK, jest nowa ewangelizacja, przenikająca rozmaite organizacje kościelne, oraz że jej bardzo ważnym czynnikiem jest jedność świeckich z hierarchią. Inni prelegenci mówili o stosunku AK do innych ruchów, do Krajowej Rady Katolików Świeckich czy Synodu Plenarnego. Przestrzegano przed klerykalizacją AK, a jednocześnie podkreślano, że powodzenie Akcji w dużej mierze będzie zależeć od tego, czy przekonają się do niej księża i właściwie poprowadzą świeckich. Jak zaznaczył kard. Józef Glemp obecnie Akcja Katolicka w Polsce znajduje się na etapie zdobywania doświadczenia, nie ma jeszcze statutu, a jej dotychczasowe wytyczne są bardzo elastyczne i dają możliwość korekty.

2. POLACY NA MISJACH. Na misjach pracuje obecnie 1706 misjonarzy z Polski. Najwięcej w Afryce. Wśród nich jest 225 księży diecezjalnych, 953 zakonnych, 76 braci, 433 siostry i 19 świeckich. Dane te na 31 I 1995 r. ogłosiła Komisja Episkopatu Polski ds. Misji. W 1994 r. z Polski wyjechało na misje 117 misjonarzy, z czego 64 do Afryki, 34 do Ameryki Łacińskiej, 12 do Azji i 7 do Oceanii (KAI).

3. KOŚCIÓŁ KATOLICKI W LICZBACH. Opublikowany „Rocznik Watykański 1995” ukazuje w liczbach organizację Kościoła katolickiego. W 1994 r. Ojciec Święty mianował 131 nowych biskupów. 31 XII 1994 r. Kościół katolicki liczył 4100 biskupów, w tym: 2331 diecezjalnych, 1037 tytularnych i 732 emerytów. W 1993 r. zmarło 8020 księży. Była to najwyższa liczba zgonów od 15 lat. Natomiast jeśli

chodzi o liczbę święceń kapłańskich, to w okresie 1978-93 wzrosły one o 47% – z 5918 do 8734. Również od 1978 r. wzrosła liczba seminarzystów o 65%, z 72670 w 1978 r. o 103709 w 1993 r. Zdaniem socjologów watykańskich jest bardzo prawdopodobne, że w skali całego Kościoła rosnąca tendencja powołań i święceń kapłańskich będzie się utrzymywała. W krajach misyjnych liczba seminarzystów w ostatnim 10-leciu zwiększyła się o 40%, podczas gdy liczba księży tylko o 7%. W krajach misyjnych pracuje obecnie 350 tys. katechistów, których posługa jest istotną częścią ewangelizacji.

~ Przedstawiając najnowsze statystyki dotyczące liczebności katolików w świecie prefekt Kongregacji Ewangelizacji Narodów kard. Józef Tomko poinformował, że liczba katolików na świecie przekroczyła miliard (1 mld 25 mln). W ciągu ostatniego 10-lecia liczba ta powiększyła się o 18%. Wzrost liczby katolików był nieznacznie większy niż wskaźnik wzrostu populacji w świecie. Bardzo dynamiczny wzrost dokonał się w Afryce, gdzie nastąpił skok z 2 mln katolików w 1990 r. do 123 mln obecnie. Prefekt Kongregacji Ewangelizacji Narodów podkreślił, że szczególną uwagę należy zwrócić na sytuację w Azji, gdzie żyje 2/3 ogółu ludności świata, z czego niespełna 3% to katolicy. Przeszkodami w dziele ewangelizacji okazują się tu uwarunkowania kulturowe oraz (w takich krajach jak Chiny) względy ideologiczne i polityczne (APIC/KAI).

4. ANATEMY Z XVI W. ZNIESIONE? W najbliższym czasie ma się ukazać wspólna deklaracja Światowej Federacji Luterńskiej (FLM) i Kościoła katolickiego dotycząca wzajemnych anatem z XVI w. Dokument jest owocem 25 lat wspólnego dialogu nt. doktryny o usprawiedliwieniu. To teologiczne zagadnienie wywołało w XVI w. wzajemne oskarżenia doktrynalne, które do tej pory oficjalnie nie zostały zniesione. Wspólna deklaracja Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan i FLM ma być przyjęta i potwierdzona przez obydwa Kościoły. Wspólna deklaracja, uznając różnice między dwoma wyznaniem, nie uważa ich za *dzielące*.

5. PAPIESKI DOKUMENT O KOŚCIOŁACH WSCHODNICH. Jan Paweł II zaapelował o zintensyfikowanie dialogu między Kościołem katolickim obrządku zachodniego i wschodniego a prawosławiem, a także o ich lepsze poznanie się. W ogłoszonym 2 maja liście apostolskim „*Orientalis lumen*” papież wzywa do wzmoczonych wysiłków na rzecz *zgody i jedności w różnorodności i wielopostaciowości*. W 62-stronicowym liście czytamy, że odmienność drugiej strony należy przyjmować jako wspólne bogactwo, a nie jako niezgodność, a Kościół i świat muszą mieć *całkowity obraz katolickości*. Odwołując się do historii Kościoła,

Jan Paweł II pisze: *Z dzisiejszej perspektywy widać wyraźnie, że prawdziwa jedność była możliwa tylko przy pełnym poszanowaniu godności innych; że całości zwyczajów i przyzwyczajeń Kościoła łacińskiego nie można uznać w całości za doskonalsze i lepiej wyrażające pełnię właściwej nauki; że jedność ta musi być poprzedzona poczuciem wspólnoty, które powinno przenikać cały Kościół, a nie ograniczać się do porozumień przedstawicieli najwyższych urzędów.* Podczas watykańskiej prezentacji dokumentu prefekt Kongregacji Kościołów Wschodnich kard. Achille Silvestrini podkreślił, że przedmiotem rozważań papieża są zarówno te Kościoły wschodnie, które jeszcze nie są w pełnej jedności z Rzymem, jak i te, które nawiązały taką jedność. Zdaniem prefekta Kongregacji Jan Paweł II jest przekonany, że *słowa samego Zachodu – jego teologii, kultury i duchowości – nie są już w stanie odpowiedzieć na oczekiwania dzisiejszego człowieka.* Papież zwraca się do katolików zachodnich z apelem o zrozumienie i docenienie skarbów Kościołów wschodnich. Są nimi przede wszystkim silne więzy wiary i kultury.

6. ŚW. IGNACY LOYOLA W ANGLIKAŃSKIM KALENDARZU LITURGICZNYM. Episkopatny Kościół Stanów Zjednoczonych, członek wspólnoty anglikańskiej, w swoim kalendarzu liturgicznym umieścił św. Ignacego z Loyoli, założyciela Towarzystwa Jezusowego. Decyzja ta, jako gest ekumeniczny, z radością została przyjęta w Rzymie przez Kurię Generalną zakonu jezuitów. W XVI i XVII w. wielu jezuitów poniosło śmierć męczeńską w Anglii podczas prześladowań katolików prowadzonych przez władze anglikańskie.

7. NIEMIECKIE KOŚCIOŁY CHRZEŚCJAŃSKIE NA ROCZNICĘ ZAKOŃCZENIA WOJNY. W związku z 50. rocznicą zakończenia II wojny światowej Kościoły chrześcijańskie Niemiec wczwwały do zachowania pamięci o przeszłości. Chrześcijanie nigdy nie mogą się podpisać pod apelami o oddzielenie „grubą kreską” okrutnych wydarzeń II wojny światowej. Ten, kto traci pamięć, traci orientację – głosi dokument podpisany przez biskupów, przewodniczących Konferencji Episkopatu Niemiec, Rady Kościołów Ewangelickich oraz Wspólnoty Roboczej Kościołów Chrześcijańskich Niemiec. Zwierzchnicy Kościołów zwrócili uwagę, że Niemcy powinni okazywać wdzięczność Bogu i ludziom za rozwój sytuacji w Europie w ciągu minionych 50 lat. *Nasz kraj zrównano z ziemią, a dziś jest znów odbudowany; był podzielony i ponownie się zjednoczył. Europa była podzielona na dwa uzbrojone bloki, a teraz zniknęła groźba wzajemnej zagłady. Z wdzięcznością ściskamy ręce tych, którzy proponują nam pojednanie (KAI).*

oprac. Z.K.