ETHOS Rok 2
1989 Nr 4(8)

* Od redakcji – Transcendencja i codzienność sztuki 3
* JAN PAWEŁ II – Do twórców kultury i sztuki. 13 VI 1987 r. 9

ARTYŚCI U PAPIEŻA – PAPIEŻ U ARTYSTÓW

* Gustaw HOLOUBEK – Słowo do Papieża 22 VII 1985 r. 17
* JAN PAWEŁ II – Podziękowanie, 22 VII 1985 r. 18
* Andrzej ŁAPICKI – Powitanie Jana Pawła II w kościele św. Krzyża (13 VI 1987 r.) 20
* Ks. Wiesław NIEWĘGŁOWSKI – Jan Paweł II w gościnie u polskich twórców 21
* Ks. Tadeusz STYCZEŃ – „Daj nam się dźwignąć samym, i przez siebie" 25

O ŁAD WARTOŚCI – U PODSTAW KULTURY

* Thomas S. ELIOT – Chóry z *Opoki* 33
* Karol kard. WOJTYŁA – Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis 39
* John kard. NEWMAN – Chrześcijaństwo i kultura humanistyczna 50
* Krzysztof PENDERECKI – Twórcza droga kultury chrześcijańskiej 63
* Jerzy ŚWIĘCH – Ethos twórczości – ethos pracy 68
* Russell KIRK – Eliot i kultura chrześcijańska 73
* Magdalena BAJER – Trwać we wspólnocie 91
* Irena SŁAWIŃSKA – O ethosie poety i poezji u T. S. Eliota 94

POWOŁANIE I MOC POEZJI

* Zbigniew HERBERT – Potęga smaku 107
* Stefan SAWICKI – Czym jest poezja? 109
* Antoni LIBERA – S. Beckett: pisarz, człowiek, dzieło 116
* Czesław ZGORZELSKI – Mickiewicz o powołaniu poezji i poety 130
* Gabriela OCHELSKA – Poetycka koncepcja Boga, człowieka i wiary w poezji ks. Jana Twardowskiego 144
* Teresa KOSTKIEWICZOWA – Poetyckie adresy do wrogów 158

SZTUKI WOBEC WARTOŚCI ETYCZNYCH

* JAN PAWEŁ II – Ethos ciała a dzieła kultury artystycznej 175
* Antoni MONIUSZKO – Próba przezwyciężenia platońskiej koncepcji aktu twórczego 185
* Maria GOŁASZEWSKA – Malarstwo na drodze przemian duchowych 190
* Krzysztof ZANUSSI – Ubóstwo polskiej sztuki audiowizualnej 198

* Bohdan POCIEJ – Muzyka, sztuka szlachetna **201**
* Kinga STRZELECKA OSU – O autobiografiach, twórczości artystycznej i modlitwie (Rozmowa z K. Wiłkomirskim) **209**

ROZMOWY „ETHOSU"

* Wyjść poza grę (Z Maciejem Rayzacherem rozmawia Wojciech Chudy) **219**

O TWÓRCZOŚĆ W PRAWDZIE

* Deklaracja zasad postępowania dziennikarzy **229**
* Jan CHRAPEK CSMA – Kościół wobec środków społecznego komunikowania **230**
* Jerzy GÓRAL – Jan Paweł II o środkach społecznego przekazu **246**
* Wojciech CHUDY – Krótka historia filozofowania marksistowskiego w Polsce **259**

MYŚLĄC OJCZYZNA

* Wacław OSZAJCA SJ – Ojczyzna, gdzież jej nie ma?... **278**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

* „Deklaracja kolońska teologów". Dokumentacja **283**
* Andreas LAUN OSFS – Konflikt między wiarą a teologią? **290**
* Stanisław NAGY SCJ – Europejskie Stowarzyszenie Teologii Katolickiej **307**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Antoni BEDNAREK – Właściwe rzeczy nadać słowo **311**
* Ks. Wiesław NIEWĘGŁOWSKI – Wyzwanie **315**
* Maciej J. KWIATKOWSKI – Ocalić od zapomnienia **318**
* Andrzej KARCZ – W poszukiwaniu straconego języka **321**
* Marzenna STRASZEWICZ – Aby sztuka służyła ludziom **325**
* Karol KLAUZA – Między dobrem a pięknem **328**
* Ks. Andrzej MARYNIARCZYK – Filozofia naukowa czy kolejny zabobon? **332**
* Wojciech CHUDY – Filmowy Dekalog **338**

SPRAWOZDANIA

* Ks. Marian RUSECKI – Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyńsko-słowiańskie **343**
* Jacek SZCZOT – Duchowy testament ks. Stefana kard. Wyszyńskiego **348**
* Rafał WIERZCHOSŁAWSKI – Nauka i społeczeństwo w perspektywie ethosowej **352**

Z ŻYCIA INSTYTUTU JANA PAWŁA II KUL

* Działalność Instytutu Jana Pawła II KUL w roku 1989 (W. Ch.) **356**

BIBLIOGRAFIA

* Jan Paweł II o twórcach i twórczości (K. Borowczyk, M. Filipiak) **359**
* Noty o autorach (M. Ch.) **366**
* Summary **374**
* Contents **377**

OD REDAKCJI

TRANSCENDENCJA I CODZIENNOŚĆ SZTUKI

1. Trudno nie zauważyć, że sztuka i jej twórcy: ludzie pióra, artyści malarze, twórcy i odtwórcy muzyki, reżyserzy i aktorzy – posiadają szczególną rangę w kulturze naszego wieku. Twórcy sztuki zabierają dziś głos w wielu sprawach natury publicznej, angażują się w działalność społeczną i polityczną, pełnią – i to nierzadko z powodzeniem – funkcje przywódców państwowych. Ich autorytet społeczny w naszych czasach wykracza daleko poza sferę artystycznych kompetencji. Świat ich słucha, wybiera i kreuje, opowiada się za nimi. Symbolem XX wieku jest aktor, a to, co nas otacza, coraz częściej zasługuje na miano theatrum mundi. Ludzie sztuki są dziś w stanie przeprowadzić w skali masowej akcję pomocy osobom poszkodowanym, mogą również skutecznie wesprzeć zmianę ustroju państwowego.

Można, oczywiście, snuć rozważania na temat przyczyn i uwarunkowań cywilizacyjnych tak wielkiej kariery sztuki i ludzi sztuki w naszych czasach (z pewnością należałoby wówczas wskazać na rolę rozwoju mass-mediów w XX wieku). Jednak, jak się wydaje, istota tego zjawiska tkwi w pewnej cesze atmosfery umysłowej, dominującej w dzisiejszej kulturze. Najkrócej mówiąc, na istotę ową składa się szczególnie wysoka ocena, jaką w hierarchii wartości – zarówno w wymiarze indywidualnym jak i społecznym – opatruje się zdolność k r e a t y w n o ś c i, tworzenia czegoś oryginalnego (ideał: homo creator), talent i swobodę ekspresji własnego „ja". Przewartościowanie owo – którego jesteśmy świadkami, a które korzeniami swoimi sięga między innymi do rozbudzonego w drugiej połowie naszego wieku u poszczególnych osób i wspólnot silnego poczucia podmiotowości – posiada swoje dobre i złe strony. Obok stymulowania samowiedzy i autentycznego samostanowienia, wywołuje nadużycia i deformacje ludzkiej wolnej aktywności. Tym bardziej więc celowe okazuje się spojrzenie na wartość twórczości w perspektywie innych wartości człowieka, czyli w perspektywie jej ethosu. Próbę takiego spojrzenia podejmujemy w niniejszym numerze kwartalnika.

2. Sztuka, a mówiąc szerzej: twórczość, umożliwia transcendencję codzienności. To zdanie streszcza istotę ethosu twórczości, widzianej zarówno

od strony aktu tworzenia dzieła malarskiego czy poetyckiego, jak i od strony jego odbioru. Nie byłoby to jednak streszczenie wystarczające, gdyby nie zostało tu dopowiedziane, że w owym akcie transcendencji codzienności, dokonującym się poprzez sztukę i w sztuce, sam wymiar codzienności – nabiera sensu.

Goethe, którego „Faust" stanowi jak dotąd najbardziej chyba dogłębną wizję poetycką wyzwoleń i pułapek ludzkiej kreacji, określił dwoistość zawierającą się w akcie tworzenia i jego rezultacie – dziele sztuki – formułą: Wahrheit und Dichtung. Współgranie prawdy i zmyślenia definiuje pełny ethos twórczości.

Najpierw to, co zarówno w tworzeniu jak i w recepcji dzieła sztuki wybija się na plan pierwszy. Transcendencja. Dzięki temu elementowi obecnemu w dziele mocą wyobraźni, myślenia ludzkiego (w „Dichtung" – „zmyśleniu" Goethego zawarty jest moment znaczenia „denken" – „myśleć"), ongiś w czasach bardziej egzaltowanej teorii sztuki przyrównywano twórczość artysty do kreacji Stwórcy. Obcując z autentycznym dziełem – choćby przypadkowo wyrwani z codziennej rutyny pośpiesznych zajęć przez dobiegającą skądś frazę adagia z „Concierto de Aranjues" Rodriga, lub nagle odkryty zestaw kształtów i barw reprodukcji Bonnarda w oknie wystawowym sklepu – stajemy twarzą w twarz, a nawet można powiedzieć, że uczestniczymy w innej rzeczywistości. Kontakt z nią wywyższa nas i w jakiejś mierze odrywa i dystansuje od zabieganego świata codzienności. Wbrew zmęczeniu, troskom i niecierpliwości, jakie zdawałoby się wypełniają nas bez reszty – odnajdujemy kontakt z rzeczywistością ładu, harmonii i tego spokoju, jakim napawa nas zawsze dobry styl artystyczny. Jak pisze w odniesieniu do poezji jeden z autorów tego numeru „Ethosu" (Stefan Sawicki), dzieło sztuki „ewokuje" świat wartości włączając się w proces dojrzewania człowieka do jego człowieczeństwa. Oto „zmyślenie", twór umysłu i wrażliwości artysty, znajduje sobie drogę do człowieka z jego przeżywaniem realnej codzienności. „Zmyślenie" odnajduje swoją „prawdę".

Drugą bowiem stroną dzieła sztuki, skupiającego na sobie uwagę człowieka, jest jego obecność i funkcja w ludzkiej pełnej rzeczywistości aksjologicznej. Sztuka nie może całkowicie oddać się niejako „w posługę" codzienności, zatraciłaby wtedy istotny moment transcendencji i przestała być sztuką, tak jak przestawały nią być owoce sztuki socrealistycznej. Jednak sztuka będąca wykwitem autentycznie ludzkiej twórczości powraca do codzienności, przydaje jej sensu, a człowiekowi mocy w borykaniu się z jej dolegliwościami. Czy nazwiemy sztukę „oddawaniem sprawiedliwości widzialnemu światu", czy „zwierciadłem przechadzającym się po dziedzińcu", czy postacią „duszy wyrażającej się w stylu" czy też „intensyfikacją rzeczywistości" – zawsze znajdziemy w niej moment powrotu do rzeczywistości pozaartystycznej i jej dramaturgii, gdzie prawda i inne wartości sąsiadują ze sobą w ludzkich decyzjach i czynach. Sztuka i jej wartość główna – w tradycji klasycznej nazywana pięk-

nem – nie pełnią tu bynajmniej roli statysty. Żeby tylko przypomnieć nawrócenie Claudela, zakaz grania w Polsce w pierwszych latach po wojnie „Makbeta" ze względu na scenę z lasem Birnamskim, którego marsz obalił tyrana (nowa władza lękała się widma „lasu", oddziałów kryjących się w nim) czy rolę „Dziadów" w reżyserii Dejmka w 1968 roku.

3. Obecność sztuki w wymiarze pełnego życia człowieka i jej twórczy charakter dla ludzkiej codzienności określa właściwe miejsce działalności artystycznej i twórcy w ludzkiej wspólnocie osób. By posłużyć się tu sformułowaniem Norwida, do którego wizji odwołuje się Jan Paweł II (w publikowanym w niniejszym numerze „Ethosu" przemówieniu do ludzi kultury i sztuki), dzięki transcendencji tkwiącej w każdym prawdziwym dziele sztuki człowiek mocą „miłości twórczej" pobudzony zostaje do wspólnej „pracy ducha", której ostatecznym owocem stanie się zmartwychwstanie. Takie są radykalne, ewangeliczne korzenie b y c i a c z ł o w i e k i e m s z t u k i, nie będącej sztuką dla sztuki lub ucieczką w czystą grę wartościami estetycznymi, lecz zawsze objawiającej się jako dzieło sztuki we wspólnocie osób, budujące w tajemniczy sposób najgłębszą tkankę tej wspólnoty. Jej źródła stanowią zarówno te aktywności człowieka, których cel Jan Paweł II określa w przytaczanym przemówieniu jako wartość chleba, jak i te, o których mówi za pomocą słów znamiennie wiążących się również z ideą naszego czasopisma: „Ludzkie zapotrzebowania... łączą się także z wymiarem ethosu: a więc wolności kierowanej prawdą". Słowa te zresztą wyrażają poniekąd sens wszelkiej ludzkiej aktywności tworzącej wspólnotę osób.

„Trwanie we wspólnocie" ludzi kultury, o którym mówi Jan Paweł II wskazując na rolę owego trwania w ocaleniu narodu, jest działaniem trudnym i odpowiedzialnym. Polega w istocie na „twórczej obronie" wartości najbardziej kruchych i najwrażliwszych na działanie sił materialnych, a zarazem najważniejszych dla żywotności kultury. Ich mocą jest słabość. Jak słabe jest piękno, tkliwość, prawdziwe przekonanie czy więź moralna; i jak silna jest żyjąca nimi wspólnota ducha. Jak pozornie łatwo wartości te niszczyć przy pomocy gwałtu, techniki czy przewagi ekonomicznej; jednak w końcu nie one giną, lecz ginie potęga dysponująca siłami przemocy, gdy brakuje jej oparcia w wartościach i ideach, którymi żyje wspólnota osób.

4. Polska sztuka i jej twórcy przeszli w ciągu ostatnich dziesięcioleci wiele prób ogniowych swej tożsamości oraz obecności we wspólnocie. Trzeba powiedzieć, że do połowy lat siedemdziesiątych większość środowisk artystycznych i literackich nie sprostała wymaganiom swego ethosu; i tym większą rangę posiadały te nieliczne postawy, które broniły godności sztuki i człowieka w tych trudnych czasach. „Hańba domowa" objęła szerokie kręgi twórców zaangażowanych bardziej w poziom własnego komfortu życiowego lub dobre samopoczucie mecenasa państwowego niż w kondycję kultury. Dopiero bu-

dzenie się masowgo sprzeciwu po procesach Radomia i „Ursusa" zapoczątkowało powrót artystów i twórców do wartości. Lata osiemdziesiąte – wraz z głośnym bojkotem artystów – objawiły odpowiedzialność twórców za kulturę narodu i siłę tej odpowiedzialności.

Dziś w Polsce uwagi o ethosie twórców i twórczości nabierają szczególnej aktualności. W toku przemian społecznych, politycznych i gospodarczych, które skierowane są ku wolności jednostek, pluralizmowi zrzeszeń i suwerenności państwa, większość uwag i energii tak społeczeństwa jak i instancji rządowych pochłonięta jest sferą codzienności. Trwa i z pewnością trwać będzie jeszcze długo cywilizacyjna i polityczna batalia Polaków. „Inter arma silent Musae", ostrzega nas starożytne powiedzenie; wolny rynek sprzyja komercjalizacji kultury, walka polityczna nie zwykła zaś owocować wybitnymi dziełami sztuki.

Tym wyraźniej zarysowuje się na dziś przesłanie będące tematem głównym dwu spotkań – niejako wizyty i rewizyty (1985 i 1987) papieża Jana Pawła II z artystami i ludźmi kultury, które dokumentujemy w niniejszym numerze. Jest to przesłanie wzywające do odpowiedzialności tych wszystkich, którzy w tworzeniu kultury uczestniczą, a przede wszystkim tych, którzy z racji swej działalności twórczej winni „trwać we wspólnocie". Przesłanie to formułuje pośrednio powinność związaną z ethosem sztuki i twórczości, stanowiącym o autentycznym kształcie przyszłej kultury i całej substancji narodu.

W. Ch.

JAN PAWEŁ II
DO TWÓRCÓW KULTURY I SZTUKI

JAN PAWEŁ II

DO TWÓRCÓW KULTURY I SZTUKI

Drodzy Państwo! Czcigodni Bracia i Siostry!

1. Pozwólcie, że nawiążę do fragmentu z Dziejów Apostolskich, do słów: „Trwali... w nauce Apostołów i... w łamaniu chleba i w modlitwie" (Dz 2, 42). „Trwali..."*

Dzieje Apostolskie mówią o pierwszej wspólnocie chrześcijańskiej, jaka ukształtowała się w Jerozolimie po dniu Pięćdziesiątnicy wokół Apostołów, którzy w tym właśnie dniu otrzymali Ducha Świętego: Ducha Prawdy – Parakleta, Pocieszyciela.

Pragnę to jedno słowo „trwali", słowo świadczące o historycznych początkach Kościoła, odnieść do nas tutaj zgromadzonych. Do wszystkich, którzy trwają w tej samej, co tamta „wspólnocie", a o wspólnocie tej stanowi „nauka Apostołów... łamanie chleba... modlitwa".

Równocześnie jednak to Wasze „trwanie we wspólnocie" Kościoła, ludzie kultury, przedstawiciele środowisk twórczych, artyści, posiada znaczenie szczególne. Myślę o Was, tutaj zgromadzonych – ale myślę także o wszystkich, którzy do tej samej wspólnoty należą, zarówno na ziemi polskiej, jak i poza jej granicami: wielka wspólnota ludzi, którzy „trwając" przy wielorakim warsztacie twórczości, służą „trwaniu" i przetrwaniu Narodu. Naród bowiem trwa w swojej duchowej substancji, duchowej tożsamości przez własną kulturę. Ta prawda w naszych dziejach zdobyła szczególną wymowę, zwłaszcza w niektórych okresach. Wystarczy wspomnieć rozbiory, wiek XIX, śmiertelną walkę o przetrwanie Narodu – a na tym tle nieznany przedtem rozwój kultury polskiej: poprzez dzieła wieszczów, Chopina, którego serce znajduje się w tej świątyni, mistrzów dłuta i pędzla. W tym miejscu wspomnijmy szczególnie Karola Szymanowskiego, którego pięćdziesiątą rocznicę zgonu obchodzimy w tym roku, a którego arcydzieło *Stabat Mater* nadało ton także naszemu dzisiejszemu spotkaniu.

---

* Przemówienie wygłoszone przez Jana Pawła II podczas III pielgrzymki do ojczyzny w Kościele Św. Krzyża 13 czerwca 1987.

2. Stale żyję z pełną świadomością tej prawdy; od najmłodszych lat. Kiedy dane mi było przemawiać wobec przedstawicieli wielu narodów świata w UNESCO, w Paryżu (czerwiec 1980 r.), świadomość ta wyraziła się w sposób głęboko przeżyty i gruntownie przemyślany, a zarazem całkowicie spontaniczny. Mówiłem wtedy: „Naród jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje «z kultury» i «dla kultury»... Jestem synem Narodu, który przetrzymał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, który wielokrotnie sąsiedzi skazywali na śmierć – a on pozostał przy życiu, i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji suwerenność jako Naród – nie w oparciu o jakiekolwiek inne środki fizycznej potęgi, ale tylko w oparciu o własną kulturę, która okazała się w tym wypadku potęgą większą od tamtych potęg. I dlatego też to, co tutaj mówię na temat praw Narodu u podstaw kultury i jej przyszłości, nie jest echem żadnego «nacjonalizmu», ale pozostaje trwałym elementem ludzkiego doświadczenia i humanistycznych perspektyw rozwoju człowieka. Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze Narodu. Jest to zarazem ta suwerenność, przez którą równocześnie najbardziej suwerenny staje się człowiek" (Przemówienie do UNESCO z dnia 2 czerwca 1980 r., p. 14).

3. Wyrażam przeto radość, iż w czasie obecnej mojej pielgrzymki do Ojczyzny dane mi jest spotkać się ze środowiskiem ludzi kultury, sztuki, wielorakiej i wielokierunkowej twórczości artystycznej.

Adam Chmielowski, błogosławiony brat Albert, powiedział: „istotą sztuki jest dusza, wyrażająca się w stylu".

Każdy z Was daje szczególne świadectwo o człowieku: o tym, jaki jest właściwy wymiar jego egzystencji. „Nie samym chlebem żyje człowiek" (Mt 4, 4). Chociaż zdajemy sobie sprawę, jak doniosłe są sprawy chleba, jak wiele od nich zależy w życiu całej ludzkości i wszystkich narodów – w życiu poszczególnych osób i rodzin – to przecież przekonują nas te słowa Chrystusa: „nie samym chlebem". Nie samym.

Człowiek – to inny jeszcze wymiar potrzeb i inny wymiar możliwości. Jego byt określa wewnętrzny stosunek do prawdy, dobra i piękna. Istotną dla ludzkiej osoby jest transcendencja – a to znaczy zarazem: inny głód. Głód ludzkiego ducha.

Dlatego Chrystus mówi, a pamiętamy, że powiedział to podczas kuszenia, do kusiciela: „Nie samym chlebem... lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych" (Mt 4, 4).

Ludzkie zapotrzebowania łączą się z wymiarem słowa, logosu – a więc prawdy. Łączą się także z wymiarem ethosu: a więc wolności kierowanej prawdą. Głód wolności ostatecznie zaspokaja się przez miłość!

Chleb... i słowo. Kultura i ekonomia. Czy się wykluczają? Czy się wzajemnie zwalczają? Nie, po prostu się dopełniają. Jednakże ze stanowiska pełni

człowieka trzeba, aby również ekonomia uczestniczyła w kulturze. Aby była jej zasadniczo podporządkowana. To bowiem oznacza: prymat tego, co najgłębiej człowiecze.

Przemawiając do pisarzy polskich na rok przed śmiercią, ksiądz kardynał Wyszyński powiedział: „Słowo, które jest wspaniałym darem Bożym, ma być słoneczne i lecznicze. Przed dwudziestu przeszło laty był na Jasnej Górze pierwszy po wojnie zjazd pisarzy katolickich. Miałem do nich mówić.

Stanął mi wyraziście przed oczyma obraz Łazarza, który leżał u drzwi wielkiej rezydencji, gdzie bogacz, obleczony w bisior, codziennie obficie ucztował.

Ten biedny człowiek, okryty ranami, umierał z głodu, bo nie dano mu nic ze stołu wielmoży, tylko psy lizały rany Łazarza. Narzuciło mi się wówczas to porównanie: jakie stosowne dla twórców kultury, dla pisarzy, jest to szlachetne i lecznicze zadanie – lizać rany człowieka pobitego, leczyć naród, leczyć ludzi..." (Przemówienie kard. Stefana Wyszyńskiego do pisarzy i literatów w kościele Św. Anny, 31 marca 1980 r., „Pismo Okólne" Episkopatu Polski, 14(1980) nr 605, s. 4).

4. Czytamy o pierwszej wspólnocie skupionej przy Apostołach, iż „łamali po domach chleb... przyjmując posiłek z radością i prostotą serca" (por. Dz 2, 46).

Spotkanie nasze ma miejsce w ramach Kongresu Eucharystycznego, który w tym roku odbywa się w Polsce.

Eucharystia stanowi centrum tej wspólnoty, która gromadzi się przy Apostołach. Eucharystia jest pamiątką śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Ogłasza i odnawia Jego odkupieńcze pierwsze przyjście – i zapowiada drugie: ostateczne.

Eucharystia jest najświętszym Sakramentem naszej wiary. Pasterze Kościoła w Polsce pragną, aby wszyscy, którzy należą do wspólnoty tego Kościoła, odnowili w sobie świadomość Eucharystii. W tym celu wskazują na słowa, które w sposób szczególny wyrażają głębię sakramentalnej rzeczywistości eucharystycznej. Słowa te mówią o miłości: „umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłował" (J 13, 1).

Chrystus odpowiada na najgłębsze głody ludzkiej istoty. Takim jest właśnie głód miłości. On zaś jest Tym, który „umiłował do końca".

5. Wspólnota skupiona przy Apostołach, która trwa „w łamaniu chleba", stara się zarazem spojrzeć na siebie, na swoje życie i powołanie w świetle tych słów, które mówią o Chrystusie. I mówią równocześnie o Eucharystii.

Czy wystarczy ją tylko przyjmować? Ona jest pokarmem – a więc trzeba z niej żyć. Duch ludzki żyje prawdą i miłością. Stąd rodzi się także potrzeba piękna. Powiedział poeta: „Cóż wiesz o pięknem?... Kształtem jest Miłości" (C. K. Norwid, *Promethidion*, Bogumił, w. 109).

Jest to zaś miłość twórcza. Miłość, która dostarcza natchnienia. Dostarcza najgłębszych motywów w twórczej działalności człowieka.

Jakże daleko idzie tutaj Norwid, gdy mówi: „Bo piękno na to jest, by zachwycało do pracy – praca, by się zmartwychwstało" (tamże, w. 185-186).

Jakże daleko idzie nasz „czwarty wieszcz"! Trudno się oprzeć przeświadczeniu, że w słowach tych stał się jednym z prekursorów Vaticanum II i jego bogatego nauczania. Tak głęboko umiał odczytać tajemnicę paschalną Chrystusa. Tak precyzyjnie przetłumaczyć ją na język życia i powołania chrześcijańskiego. Związek między pięknem – pracą – zmartwychwstaniem: sam rdzeń chrześcijańskiego „być i działać", esse et operari.

6. „Cóż wiesz o pięknem?... Kształtem jest Miłości".

Waszym powołaniem, drodzy Państwo, jest piękno. Tworzyć przedmioty piękne. Wywoływać piękno w wielorakiej materii ludzkiej twórczości: w materii słów i dźwięków, w materii barw i tonów, w materii rzeźbiarskich czy architektonicznych brył, w materii gestów, którymi wyraża się i przemawia to najszczególniejsze tworzywo świata widzialnego, jakim jest ludzkie ciało.

„Cóż wiesz o pięknem?... Kształtem jest Miłości".

A zatem: czy nie pozostaje ono w jakimś intymnym, bardzo rzeczywistym związku z Tym, który umiłował do końca? Który objawił definitywną miarę miłości w dziejach człowieka i świata? Miarę ostateczną: odkupieńczą i zbawczą.

A zatem: czy to piękno, które jest Waszym powołaniem, Waszym trudem i twórczym bólem Waszego życia – nie pozostaje w ukrytej, niemniej realnej więzi z Sakramentem tej Chrystusowej miłości? Z Eucharystią?

7. Słyszy się, że w ostatnich latach ludzie kultury, twórcy i artyści w Polsce odnaleźli w stopniu przedtem nieznanym łączność z Kościołem.

Ogromnie się z tego cieszę. Dziękuję za to Duchowi Świętemu i Matce pięknej miłości. Zjawisko to daje o sobie znać na różne sposoby. Wystarczy wspomnieć choćby te „Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej", które coraz szerzej idą w Polskę, potwierdzając to, co świadczy o naszej tożsamości, o duchowych dziejach Narodu.

Raduję się, że intelektualiści, artyści, ludzie kultury znajdują w Kościele przestrzeń wolności, której nieraz brakuje im gdzie indziej. I że dzięki temu odkrywają istotę i rzeczywistość duchową Kościoła, którą przedtem widzieli jakby z zewnątrz. Ufam też, że Kościół polski odpowie w pełni na zaufanie tych ludzi, przychodzących nieraz z daleka, i znajdzie język, który trafi do ich umysłów i serc.

Osobiście raduję się głęboko tym zjawiskiem. Odkryć łączność z Kościołem – to zawsze znaczy: odnaleźć się w orbicie tajemnicy paschalnej Chrystusa, znaleźć się w zasięgu owej „miłości, którą do końca umiłował". Znaleźć się w zasięgu Eucharystii, która jest Sakramentem tej właśnie miłości.

Trzeba bardzo się starać o to, ażeby ta – odnaleziona przez tylu ludzi kultury w Polsce – łączność z tajemnicą paschalną Chrystusa owocowała wedle proroczych zaiste słów Norwida: „...piękno na to jest, by zachwycało do pracy – praca, by się zmartwychwstało".

Wiele się mówi i pisze o „polskiej pracy", a to, co się mówi i pisze, napawa nieraz głęboką troską. Wydaje mi się, że praca ta jest zagrożona na obszarze skali wartości: nie tylko ekonomicznych, ale przede wszystkim tych podstawowych – ludzkich, humanistycznych, moralnych. Grozi nam to, że „przez pracę się nie zmartwychwstaje".

8. Ludzie kultury, twórcy, artyści, pokorni słudzy piękna w życiu Narodu! Myślę, że Wasze przymierze z Kościołem, odnalezione na tym właśnie etapie dziejów, jest także sygnałem tego zagrożenia. Trzeba dobrze zrozumieć ten sygnał.

Praca jest zagrożona wówczas, gdy wolność człowieka nie spełnia się prawidłowo, to znaczy nie spełnia się przez miłość. Ekonomia musi tutaj posłuchać kultury! Musi posłuchać etyki! Także i ze względu na siebie samą: na ekonomię. Bo wszystko jest spójnie osadzone w jednej i tej samej podmiotowości: człowieka i społeczeństwa.

Pozwólcie, że wyrażę tu również uznanie dla tego szczególnego przymierza, jakie dokonało się u nas w ostatnich latach między twórcami kultury a ludźmi pracy.

9. Wracam do tego słowa z Dziejów Apostolskich, do którego nawiązałem na początku: „trwali".

Tak. Trzeba, abyście „trwali" w tej wspólnocie. Aby jeszcze wyostrzało się Wasze poczucie odpowiedzialności za „piękno, które jest kształtem Miłości". Abyście pomagali „trwać" innym w tej samej wspólnocie Kościoła i Narodu.

„Wielbili Boga, a cały lud odnosił się do nich życzliwie" (Dz 2, 47), tak czytamy w dalszym ciągu tekstu Dziejów.

Życzę Wam, aby Wasze dzieła służyły ludziom. Służyły społeczeństwu. Aby znalazły odbiór. Aby budziły autentyczne głody ducha ludzkiego, zaspokajając je. Abyście znajdowali poszanowanie i wdzięczność ze strony tych, którym pragniecie służyć.

„...by się zmartwychwstało".

ARTYŚCI U PAPIEŻA
PAPIEŻ U ARTYSTÓW

Gustaw HOLOUBEK

SŁOWO DO PAPIEŻA

Ojcze Święty*, proszę nam pozwolić wyrazić głębokie wzruszenie oraz serdeczną wdzięczność za możność wystąpienia przed Osobą Waszej Świątobliwości. Jesteśmy bardzo skromną reprezentacją wielotysięcznej rzeszy artystów sceny narodowej i polskiej muzyki, którzy starają się codziennym swoim trudem, wedle Chrystusowych nakazów życia, wedle wiary ojców, utrwalać tożsamość w naszym narodzie, a przede wszystkim dawać codzienne świadectwo prawdy. Wystąpią dzisiaj: pani Stefania Wojtowicz – śpiew; recytować będą: Anna Nehrebecka, Magdalena Zawadzka i Gustaw Holoubek. Niech te kilka taktów muzyki polskiej i kilka słów polskiej poezji będą odrobiną Polski dla Waszej Świątobliwości przeniesioną tu, do Castel Gandolfo.

---

* Przemówienie wygłoszone podczas audiencji w Castel Gandolfo dnia 22 lipca 1985 r.

JAN PAWEŁ II

PODZIĘKOWANIE
(22 lipca 1985 r.)

Pragnę bardzo serdecznie podziękować wszystkim państwu za to, że przywieźliście tu z sobą kawałek Polski. Zawsze, kiedy przybywają pielgrzymi z Ojczyzny, jest to dla mnie wielkie przeżycie. Cieszę się, kiedy mogę ich spotykać w Rzymie, na placu św. Piotra, w bazylice, a w czasie miesięcy letnich w Castel Gandolfo. Dzisiaj te nawiedziny pielgrzymów z Polski mają szczególną wymowę. Przynieśliście z sobą szczególny kawałek Polski, szczególny jej fragment. Fragment, w którym jakoś zawiera się całość. Bardzo dziękuję za te fragmenty polskiej literatury największego lotu i polskiej pieśni. Dziękuję wszystkim artystom, którzy dzisiaj, tutaj, na tej szczególnej scenie mogli się wypowiedzieć. Artystom największego lotu, największym nazwiskom w świecie aktorskim, śpiewaczym i artystycznym naszej Ojczyzny. Dziękuję całej wspólnocie duszpasterstwa artystów, którzy tutaj przybyli razem z niestrudzonym księdzem Niewęgłowskim.

Dla mnie są to bardzo drogie odwiedziny, ponieważ dotknęliście przez tych parę chwil spraw, które są głęboko zakrzenione w mojej duszy; spraw, które należą do mojej również drogi, do drogi mojego powołania. Wreszcie spraw, które są ważne dla nas wszystkich, dla Polaków, które stanowią, jak już zostało powiedziane, o naszej tożsamości, o naszej duchowej tożsamości, która się wpisuje w dzieje Europy i świata, a przede wszystkim, która stanowi o nas tam, gdzie jesteśmy. Dzisiaj odprawiałem mszę św. za Ojczyznę i za wszystkich Polaków. Za tych, którzy żyją w Ojczyźnie i tam pracują, tam tworzą, tam się trudzą, tam cierpią, tam podtrzymują światło nadziei. Odprawiałem również tę mszę św. dzisiejszą z myślą o wszystkich rodakach, którzy żyją poza Polską, gdziekolwiek na świecie, na Zachodzie, czy na Wschodzie, za wszystkich.

Spotkanie nasze jest bardzo wymowne, także i dlatego, że pokrywa sobą całe wieki historii. Jeżeli by szukać pierwszego miejsca tego spotkania, to chyba trzeba by przypomnieć chrzest Mieszka, a może trzeba by przypomnieć raczej Bogurodzicę – pierwsze miejsce tego spotkania w kulturze, w pieśni, w słowie polskim; i to tak narastało przez stulecia. Żyjemy tym dziedzic-

twem, jak gdyby pożywnym pokarmem naszych dziejów, naszej kultury, naszej tożsamości; żyjemy tym pokarmem zwłaszcza w czasach dzisiejszych. Zawsze to spotkanie dokonywało się za pośrednictwem chrześcijaństwa, zawsze uczestniczył w nim w jakiś sposób Kościół. Dzisiaj Kościół w Polsce w szczególnej mierze i w szczególny sposób uczestniczy w tym spotkaniu narodu, przede wszystkim z samym sobą, ze skalą swoich dziejowych przeznaczeń i z Bogiem. W tym spotkaniu, które się dokonuje w kulturze, przez kulturę, przez sztukę. Świadczy o tym bardzo wiele faktów, których tutaj nie muszę przypominać.

Przybywając dzisiaj przynieśliście Państwo z sobą niejako zwięzłą syntezę tych wszystkich faktów dzisiejszych, ażeby je ukazać przynajmniej w skrócie waszemu rodakowi, którego Opatrzność Boża powołała tutaj, na stolicę Piotra. Pragnę, dziękując za to spotkanie, równocześnie zwrócić się do wszystkich pielgrzymów i do wszystkich grup pielgrzymich. Życzę wam, ażebyście z Rzymu wywieźli to, zabrali z sobą to, co z Rzymu zabierała z sobą zawsze Polska, nasi przodkowie, nasi rodacy i nasi współcześni, żebyście zabrali z sobą to, co wszyscy pielgrzymi z całego świata, różnych języków i różnych dialektów, gwar, zabierają z sobą od progów apostolskich – świadectwo wiary w Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, który prowadzi ludzkość swym krzyżem i zmartwychwstaniem poprzez wszystkie epoki dziejów, ludzkość, każdego człowieka, ludzkie wspólnoty i całe narody. Bo przecież powiedział do apostołów odchodząc z ziemi – „idąc na cały świat nauczajcie wszystkie narody" (zob. Mt 28, 19). Proszę też, ażebyście, drodzy pielgrzymi, pozdrowili ode mnie całą Ojczyznę oraz te wspólnoty, od których przybywacie – wasze kościoły, diecezje, parafie, wasze rodziny, wasze środowiska pracy, środowiska, w których żyjecie na co dzień, wszystkich, którzy cierpią, wszystkie pokolenia – poczynając od najmłodszych, dopiero co urodzonych, niemowląt, małych dzieci, poprzez młodzież, dorosłych, aż do tych, którzy już niosą na sobie brzemię starości. Proszę, ażebyście pozdrowili ode mnie wszystkich chorych, cierpiących, cierpiących również w znaczeniu moralnym (czasem te cierpienia są jeszcze dotkliwsze aniżeli cierpienia fizyczne), żebyście zapewnili ich o tej wspólnocie wiary i modlitwy, którą staram się wszystkim służyć, a w szczególności wszystkim moim Rodakom.

To tyle tego podsumowania i tego podziękowania, tego przesłania. W szczególny sposób dziękuję wszystkim braciom w kapłaństwie za to, że koncelebrowali ze mną Najświętszą Ofiarę w dniu dzisiejszym i, tak się właśnie złożyło, najmłodszemu z polskich biskupów (chyba najmłodszemu w tej chwili), który tutaj dzisiaj również się znalazł jako pielgrzym.

Andrzej ŁAPICKI

POWITANIE JANA PAWŁA II W KOŚCIELE ŚW. KRZYŻA (13 VI 1987 r.)

Wasza Świątobliwość!

Nasz Najukochańszy Ojcze Święty!

Z bijącym sercem witają twórcy polscy Waszą Świątobliwość. Niedaleko stąd, na tym samym szlaku królewskim, w kościele Ojców Bernardynów istniał niegdyś fragment polichromii, przedstawiający czarne chmury i przecinający je ostry promień światła. Twoja obecność wśród nas, Ojcze Święty, jest tym promieniem przecinającym czarne chmury naszego codziennego bytowania.

W naszej codziennej pracy, w naszej twórczości pamiętamy słowa Twoje, Ojcze Święty, określające kulturę chrześcijańską – że wszystko to, co czyni człowieka bardziej ludzkim, co go humanizuje, wszystko to, co kieruje go w stronę wartości „być", a nie „mieć" – jest kulturą chrześcijańską.

Nie jest naszym celem wprowadzanie kultury do Kościoła, bo ona jest w nim od lat tysiąca. Chcemy wprowadzić Kościół do kultury, chcemy zbudować jedną, jednolitą w swej różnorodności kulturę chrześcijańskiego Narodu. Narodu chrześcijańskiego od lat tysiąca, Narodu chrześcijańskiego na następne tysiąclecia.

Składamy Ci w ofierze, Ojcze Święty, nasze solidarnie bijące serca, czekając na słowa Twoje, które jak ów promień rozjaśniają nam nasze pochmurne, a przecież tak ukochane polskie niebo.

Niech mi wolno będzie jeszcze przytoczyć krótki wiersz – modlitwę Jerzego Lieberta, modlitwę, którą mówiliśmy przygotowując się do zawodu aktorskiego w ciemnych latach okupacji:

Wśród złych moich uczynków, jak wśród traw ospałych,
Płynie Twój strumień, Panie,
Porusza moje ziemie, otwiera moje skały
Twarde, znieruchomiałe.
Pozwól za tym strumieniem i miodu, i mleka
Ludziom wejść na nie.
O człowieka, o miłość człowieka
Modlę się, Panie.
(*Natchnienie bolesne*)

Ks. Wiesław NIEWĘGŁOWSKI

JAN PAWEŁ II W GOŚCINIE U POLSKICH TWÓRCÓW

Z perspektywy minionych trzech lat żywo pamiętam wielkie kłębowisko ludzi, pomysłów, projektodawców, jakie się rozpoczęło z chwilą nadejścia wiadomości, że Papież spotka się z twórcami. Do tego trzeba jeszcze dodać liczne zebrania, wielokrotne zmiany programu „spotkania", kolejkę „gwiazd" na Przyrynku po wejściówki, omawianie przygotowywanych tekstów, darów, kolejności ich wręczania, setki szczegółów włącznie z detalami dotyczącymi kolorów czy kompozycji kwiatów w kościele i ubioru pań. Niezliczone telefony od vip, telegramy, listy zbiorcze, bilety wizytowe z natarczywą prośbą o karty wejścia... i gdyby wtedy kościół św. Krzyża równał się rozmiarom Bazyliki Św. Piotra w Rzymie, na pewno z ledwością pomieściłby wszystkich zainteresowanych.

Emocje, oklaski, nadzieje, rozmowy, analizy minęły. Co pozostało wśród polskich twórców z tamtego, jedynego na taką skalę, historycznego spotkania Siewcy z siewcami ludzkiego zagonu ojczystego? Czy to spotkanie miało w ich życiu i twórczości konsekwencje, następstwa? Czy jest i dzisiaj aktualną dla twórców i Kościoła polskiego propozycją skierowaną do nich przez Namiestnika Chrystusa?

Na chwilę trzeba wrócić do kondycji środowisk twórczych w roku 1987. Już nie funkcjonował wtedy jednowymiarowy, totalitarny obraz kultury. Obok oficjalnego obiegu, był „drugi", wcale pokaźny, oraz nie taki znów wąski nurt przykościelny. Odmowa udziału w przekazywaniu nieprawdy przez kulturę i w kulturze (tzw. bojkot), która objęła literatów, dziennikarzy, plastyków, filmowców, naukowców – najbardziej spektakularnie przebiegająca w środowisku aktorów – spowodowała novum w środowiskach: trzeba było podjąć postawę świadectwa. Aktor czy pisarz nie mógł się już ukryć w światłach rampy czy oddzielić wysokością podium. Ludzie, których oddechy czuli na sobie twórcy występujący w kościołach, czy na innych nieformalnych spotkaniach, pytali milczeniem i uwagą – czy ty, który mówisz wielkie słowa o Bogu, nadziei, ojczyźnie, solidarności, jesteś wiarygodny? Czy za słowami podążają twoje czyny? Przyszedł czas świadectwa, bardziej zobowiązujący niż sam sprzeciw czy negacja.

Było o nie trudno, nie tyle nawet z powodu szykan i zagrożeń ze strony „nieznanych sprawców", ile z powodu ostrych podziałów przebiegających w poszczególnych środowiskach, które w pewnych chwilach przybierały charakter dramatyczny. Podział, jaki się utrwalił, miał podłoże polityczne, jednak głębiej od niego sięgała odmienna hierarchia wartości. Rozumiana niejednokrotnie jako odnaleziony ethos twórcy. Wiąże się z tym całe zjawisko powrotu polskich intelektualistów, ludzi kultury do Kościoła. Wobec bankructwa oficjalnego obrazu człowieka i świata, jaki w swej większości wyznawali i kreowali, rozpoczął się proces odnajdywania korzeni oraz powrotu do źródeł ojczystych i chrześcijańskich, odnalezienia wewnętrznej rzeczywistości Kościoła, a w niej samego siebie. Proces trudny i długi.

Zagubienie, rozbicie środowisk oraz stowarzyszeń, represje, zagrożenie ekonomiczne, a niejednokrotnie i fizyczne, brak nadziei, doraźność działań wzmocnionych emocjami, sprzeciw jako program, rosnące mimo wszystko poczucie odpowiedzialności za innych, odnajdywanie mocy w Ewangelii i przekazywanie jej narodowi – kreśliło obraz polskiego twórcy w przededniu przyjazdu Jana Pawła II. Oczekiwania twórców na rozwiązanie ich problemów były nie mniejsze niż całego społeczeństwa, chociaż zdawali sobie sprawę, że rozwiązań doraźnych nie będzie. Na spotkaniu z Papieżem oczekiwali umocnienia w nadziei, poparcia ich postawy obywatelskiej, potwierdzenia, że Kościół będąc nadal miejscem wolności wspólnie z twórcami wypracuje nowy modus vivendi.

Kiedy przedstawiciele wszystkich środowisk twórczych z całej Polski znaleźli się w kościele Św. Krzyża w Warszawie, oczekiwanie na doraźność odpowiedzi Gościa odeszło. Objawiła się nagle nowa rzeczywistość, którą stworzyła jego obecność. Powitanie w owacjach, uściski rąk, nieukrywane wzruszenie, entuzjazm tego chłodnego zazwyczaj i nieskłonnego do okazywania uczuć audytorium, były wyrazem miłości, radości, szacunku, ale i oczekiwań. Uderzyła mnie, nie po raz pierwszy, nieprawdopodobna pamięć Papieża, który witając się z kilkuset twórcami, każdemu z nich miał do powiedzenia coś osobistego. „Czytałem pański artykuł w..., Dziękuję za przesłaną mi ostatnio książkę..., Pamiętam pani rolę w..., Słyszałem, że pan nie otrzymał paszportu na pielgrzymkę..." Nie przytaczam nazwisk i rozmów. Podziw dla biegłości i orientacji Ojca Świętego, który żyjąc z daleka i pomimo tak wielu zajęć uczestniczy nieustannie we współczesnej kulturze polskiej, trwa.

Po wszystkich przewidzianych protokołem i ustaleniami powitaniach, czytaniach liturgicznych, koncercie, wręczonych darach, wydarzyło się to najważniejsze – Jego przesłanie do ludzi tworzących współczesną kulturę polską.

Wypowiedź Jana Pawła II nawiązująca do Dziejów Apostolskich (2, 42) poprzez swoją mądrość i celność do głębi poruszyła przybyłych.

Zachęta do „trwania we wspólnocie" była jego odpowiedzią na świat podziałów żywych i bolesnych w środowiskach. „We wspólnocie", która swoje wzajemne więzi winna upatrywać nie tyle w doraźnej sytuacji czy dążności do obrony interesów grupowych lub indywidualnych, ale w powodach o wiele głębszych. Wypływają one „z nauki Apostołów... łamania chleba... modlitwy". Papież harmonijny świat pierwszych chrześcijan „pragnie odnieść" do elity tego kraju. Owo trwanie ukazuje nie tylko w wymiarze rzeczywistości Kościoła. Poszerza je o całe dziedzictwo, jakim jest naród i jego kultura. Trwanie we wspólnocie twórców, we wspólnocie Kościoła, we wspólnocie jaką jest naród, w dziedzictwie kultury jawi się jako odpowiedź dana twórcom na ich „przetrwanie" trudnego dzisiaj. Jest także programem na lata bliskie i dalekie.

Ukazując rolę kultury, dzięki której „istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa... przez którą równocześnie najbardziej suwerenny staje się człowiek", odsłania wagę i odpowiedzialność działań podejmowanych przez ludzi kultury. Wobec frustracji, zagubienia, niepowodzeń Papież – ofiarowuje orędzie o człowieku transcendentnym, którego istotą jest „głód ludzkiego ducha". Twórcy, którzy doświadczyli kultury ręcznie sterowanej, „dając szczególne świadectwo o człowieku", niechaj dopełnią jego obraz „prawdą, wolnością, pięknem, dobrem, miłością". Z tak przyjętej hierarchii wartości zrodzi się nowy humanizm – solidarność ludzka.

Wobec aktywności i różnych postaw w rozumieniu miejsca i zadań twórców, Papież mówi wprost, iż ich życie jest „powołaniem". Powołaniem, na które trzeba starać się spojrzeć „w świetle tych słów, które mówią o Chrystusie". Najgłębszych motywów dla twórczej działalności doszukiwać się należy w miłości. „Piękno" – powołanie twórców, które rodzi się nie tyle z nich, ile z prawdy i miłości, powiada Ojciec Święty przywołując poetę – „kształtem jest Miłości" i ma swoje miejsce w powołaniu chrześcijańskim oraz w drodze do zmartwychwstania.

Wobec niepokojów, traktowania dzieł i talentów jako sposobu na życie Jan Paweł II podkreśla, iż życie twórców i ich dzieła są służbą ludziom, społeczeństwu, Kościołowi. „Służbą w trwaniu i przetrwaniu narodu". Oni bowiem nie należą do siebie.

Powrót ludzi kultury do Kościoła, których szczerość intencji poddawano w wątpliwość podczas rozlicznych wypowiedzi publicznych, Papież wita z radością, upatrując w tym działanie Ducha Świętego. Wyraża nadzieję, że „Przymierze twórców z Kościołem odnalezione na tym etapie dziejów" zaowocuje dla obu stron. Twórcy odnajdą siebie w tajemnicy paschalnej Chrystusa, zaś „Kościół polski odpowie w pełni na zaufanie tych ludzi, przychodzących nieraz z daleka, i znajdzie język, który trafi do ich umysłów i serc" ubogacając się z kolei ich myślą, sercem i talentem.

Przymierze trwa, jednak do spełnienia oczekiwań papieskich jest równie daleko dzisiaj, jak 13 czerwca 1987 roku. Twórcy osłabli w swej części

w wysiłku rozumienia siebie w światłach Paschy. Odnaleziona „w Kościele przestrzeń wolności" nie jest dzisiaj jedyną. Może się jednak nią stać nie tylko w znaczeniu dosłownym, lecz także jako owo niezmierzone pole dla zmagań ducha. Czyżby mieli mieć rację ci, którzy zarzucali twórcom koniunkturalizm i próbę instrumentalizacji Kościoła w czasie stanu wojennego?

Kościół polski nie odpowiedział – jak dotąd – na miarę wezwania i oczekiwań. Pozostał status quo. Nawet powołana przed kilku laty przez Konferencję Episkopatu Rada Kultury, która mogłaby podjąć przynajmniej najpilniejsze zagadnienia kultury i środowisk twórczych, do tej pory pozostaje wyłącznie intencją i oświadczeniem.

Opadły emocje, zwiędły kwiaty, zgasły jupitery, przebrzmiały powitania. Jednak rodzi się drążące pytanie: czy uczestnictwo w niedawnym spotkaniu, które jest już historią, nikogo nie zobowiązuje? Przecież „mając klaskaniem obrzękłe prawice", tym znakiem dawaliśmy wspólnie potwierdzenie słowu i wezwaniu, jakie skierował do ludzi kultury i do ludzi Kościoła Pontifex Maximus.

Jego wypowiedź była bezcennym darem dla twórców polskich na tamten trudny czas. Głosił ją zarówno z wyżyn papieskiego urzędu jak i z pobratymstwa z każdym ze słuchaczy z wielkim przekonaniem, rozumiejąc troski, umacniając nadzieję. Jednak orędzie papieskie, podejmujące problem ethosu i miejsca twórcy, nie miało charakteru doraźnego. Jest ono ciągle aktualnym przesłaniem i dla środowisk twórczych, i dla Kościoła podejmującego sprawy kultury. Jest wezwaniem do wypełnienia wzajemnych zobowiązań. Oświetla niełatwy dla twórców i dla kultury czas obecny.

Słowa Ojca Świętego skierowane w kościele Św. Krzyża ukazują daleką drogę. Jako drogowskazy na nią nie wystarczą zawieszone w salonach i gabinetach zdjęcia z Papieżem zrobione tamtego wieczoru. Ich właściciele i koledzy ze środowisk niechaj powracają do pozostawionego kulturze polskiej i jej twórcom daru, jakim była ofiarowana im wtedy obecność Jana Pawła II, zamknięta w słowo, które jest ciągle pożywne.

Ks. Tadeusz STYCZEŃ

„DAJ NAM SIĘ DŹWIGNĄĆ SAMYM, I PRZEZ SIEBIE"
(Z pozycji świadka)

„Przynieśliście z sobą szczególny kawałek Polski" – powiedział Papież. [...] Polska. We fragmencie cała. Cała w widowisku tej modlitwy.

Jakże nam jest potrzebne to widowisko! Ten bosko-ludzki teatr. Jakże on jest potrzebny by żyć życiem godnym życia!

Te słowa wybrała, i tymi się modliła artystka, przybyła z Warszawy do Castel Gandolfo, w czasie Mszy świętej sprawowanej przez Papieża na dziedzińcu jego letniej rezydencji pod Rzymem. Było to dokładnie 22 lipca 1985 roku, czwartym roku po tragicznym 13 grudnia. Prywatna kaplica Ojca świętego nie była w stanie pomieścić wszystkich spośród licznej grupy przedstawicieli warszawskiego środowiska twórców kultury. Trzeba było zejść na dół, na cortile, rezygnując z atmosfery tego tak dla serca każdego Polaka cennego klejnotu, jakim w papieskim pałacu w Castel Gandolfo jest jego mało komu znany, prawdziwie ukryty skarb: kaplica papieża Piusa XI, votum wdzięczności byłego nuncjusza w Warszawie dla Jasnogórskiej Bogurodzicy za zmagania narodu, który w najtrudniejszych momentach dziejów własnych i dziejów Kościoła w Europie, umiał zebrać swe siły, zjednoczyć się i stawić zdecydowany opór falom potopu – i tym z Zachodu, i tym ze Wschodu. Umiał się dźwignąć, „sam, i przez siebie". Umiał nawet Kościół uczyć... Kościoła. Dlatego trudno wyobrazić sobie miejsce bardziej odpowiednie dla modlitwy, przyniesionej tu z Polski, w tak trudnym czasie. Kaplica Piusa XI jakby czekała. Lecz właśnie ona okazała się za mała dla tylu pielgrzymów przybyłych z Warszawy. Pielgrzymów zresztą dość dziwnych, dość niezwykłych...

Cóż? Nawet Pius XI, Papież, który ze swego doświadczenia z Polską czasu jej najtrudniejszych zmagań o ocalenie co dopiero odzyskanej niepodległości pragnął uczynić – już przez sam wystrój wnętrza swej kaplicy – coś w rodzaju żywego zapisu niezłomnej wiary dla swych następców na Stolicy Piotrowej i testamentu nadziei dla całego Kościoła, nie zdołał przecież przewidzieć, że pewnego dnia mogą się tu tak licznie zjawić artyści znad Wisły. I to nie tylko po to, by w tym miejscu złożyć wizytę Papieżowi, który będzie ich rodakiem i mistrzem słowa, lecz po to głównie, by – w chwili nie mniej trudnej od tamtej z sierpnia 1920 roku – modlić się wraz z nim. Modlić się z Papieżem. Modlić się za Ojczyznę. Modlić się wraz z papieżem Janem Pawłem II o to dla Polaków, za co papież Pius XI, niegdyś arcybiskup Achilles Ratti, nuncjusz Stolicy Apostolskiej w Rzeczypospolitej Polskiej, mógł tu w imie-

niu Polaków dziękować. I za co każdego dnia tu w tej iście polskiej kaplicy dziękował. Tu dziękując prosi się. I prosząc dziękuje. Czyż można tu być nie wysłuchanym?

„Daj nam się dźwignąć samym, i przez siebie!"

Tymi słowami modlił się niegdyś ich autor: Kornel Ujejski. Już wówczas – po tragedii upadku Powstania Styczniowego – usiłował on najgłębszy sens tej modlitwy swym rodakom nie tylko przyswoić, usiłował on ich przede wszystkim oswoić z myślą o konieczności podejmowania trudu, który jest nieodłączną ceną osiągnięcia autentycznej wolności. Albowiem wolność to nie tylko „dar, który przychodzi". Wolność to także „zmaganie, którego wciąż nie dosyć" (Karol Wojtyła, *Myśląc Ojczyzna*). To przecież nie jest tak, że ziemia, która jest naszą ojczyzną, staje się wolna, gdy wolność pewnego dnia do niej z zewnątrz zawita, niczym „majowa jutrzenka". Ziemia, na której żyjemy, staje się suwerenna i niepodległa przez to, że jej mieszkańcy się na wolność – wbrew wszelkim narzuconym im kajdanom – odważą, że ją wybiorą wybierając niepodległość swego sumienia; że zdecydują się na uporczywe trwanie przy prawdzie – i świadczenie jej – wbrew wszelkim naciskom przemocy i siły. To oni zamieniają ziemię, na której żyją, w ojczyznę ludzi wolnych. To oni – mocą świadectwa składanego prawdzie – najskuteczniej kruszą kajdany, najskuteczniej wyważają bramy więzień i najskuteczniej burzą mury rozdzielające państwa i bloki.

Nie wszyscy to od razu rozumieją. Nie zawsze w porę i na czas. Nie na nierozumieniu jednak tylko, lub głównie, polega tu trudność. Wielu bowiem dokładnie wie, o co tu chodzi, lecz często ulega pokusie obejścia sumienia, i liczy na ułatwienia, do których autentyczna wolność, „wolność kierująca się prawdą", kategorycznie zamyka drogę. Ci więc, którzy decydują się na wierne trwanie w służbie niepodległości sumienia, muszą z góry wziąć na siebie gorycz, że nie zawsze będą mieli – nawet w najsłuszniejszej ze słusznych spraw! – większość po swej stronie, muszą się z góry pogodzić z tym, że niekiedy będą w mniejszości, i że – mimo to – będą musieli próbować udźwignąć ciężar wolności dla wszystkich bez wyjątku, pragnąc go udźwignąć dla samych siebie. Niełatwo zgromadzić wszystkich w miejscu, gdzie na zawsze obowiązuje postawa na „Baczność!". Gdzie nigdy nie będzie „Spocznij!". Z oczywistości tych zdawał sobie doskonale sprawę autor słów: „Nazywam się Milijon – bo za milijony kocham i cierpię katusze" (Adam Mickiewicz, *Dziady*), tak samo jak z tego, że sprostać tym oczywistościom jest skrajnie trudno, że niekiedy trzeba podjąć ryzyko nieprzetrwania, by przetrwać, że „życie swe ocali ten, kto gotów jest je utracić" (Por. Mt 10, 39). „I ten szczęśliwy, kto padł wśród zawodu, jeśli poległym ciałem dał innym szczebel do sławy grodu" (Adam Mickiewicz, *Oda do młodości*). Dlatego ci, których oczywistości te zdołały natchnąć, którzy im pozwolili się udźwignąć i porwać, stają się „solą ziemi"! To one, oczywistości, tak trudne do udźwignięcia, za-

czynają odtąd unosić tych, którzy próbują je udźwignąć. To z nich czerpią oni moc zdobywania się na szaleństwo budzenia i dźwigania całej reszty.

Czy nie im w końcu, garstce odważnych, zawdzięczamy dziś naszą niepodległość: im, kórzy zdecydowali się na tę trudną wolność, wolność, która niczego ani nikogo się nie lęka poza swym własnym sumieniem, im, którzy postawili – w imię prawdy – na jego absolutną niezawisłość i na jej fundamencie zbudowali – w totalnie rządzonym nie tylko państwie lecz całym bloku państw – niezależną od niego, suwerenną kulturę? Czy nie oni stali się posiewem dla rodzącej się dziś w bólach i pośród tylu powikłań nowej Europy: rodziny autentycznie wolnych, suwerennych narodów? Oby ta nowa Europa stała się ich godna! Oby poznała czas nawiedzenia swego! Oby jej aktualni przywódcy dostrzegli, kto – i za jaką cenę – złożył w ich ręce „złoty róg"! Oby nigdy więcej nie ważyli się szargać świętościami! Oby ich mowa była zawsze: „Tak, tak" „Nie, nie"! Nigdy „Jein"!

W czasie i miejscu, w którym pisane są te słowa, trudno nie sięgnąć do tego, ukutego przez naszych zachodnich sąsiadów, nowotworu językowego. Najwidoczniej czują oni nie mniej przemożną od nas potrzebę wyrażenia dezaprobaty dla postawy ludzi, którzy w swej aktywności, zwłaszcza politycznej, usiłują godzić to, czego moralnie pogodzić niepodobna: „tak" i „nie" („ja" i „nein").

Wolność i wyzwolenie, jakie jedynie mogą interesować Europę czasu wielkiego przełomu, przełomu okupionego męką świadków prawdy, mogą mieć jedno tylko imię i jedno tylko znaczenie: to w o l n o ś ć w p r a w d z i e i w y z w o l e n i e p r z e z p r a w d ę. Plus veritas quam vis! W tej wolności silni przestają być groźni dla słabych, słabi stają się równie mocni wraz z silnymi, mocni mocą prawdy, której na równi z silnymi się – z wyboru – poddają. Prawda, nie siła w jakiejkolwiek jej postaci i odmianie, to jedyna droga do domu, w którym każdy z narodów – także najsłabszy – jest, i może się czuć, u siebie. Jedynie wybór wolności w prawdzie jest wyborem drogi wyzwolenia Europy. Wyborem Europy jutra. Wyborem Europy wolnych narodów. Do tej wolności trzeba się Europie i światu wydźwignąć, i tę wolność udźwignąć... Dlaczegóżby silni mieli się lękać wolności słabych, odkąd i silni, i słabi gotowi są poddać każdej chwili swą wolność pod panowanie Prawdy, niezawodnego gwaranta wolności ich wszystkich? Czyżby polityka wielkich mocarstw – uzurpujących sobie tytuł do decydowania o losach słabych bez ich w tym udziału – miała być niereformowalna? Czyżby ich przywódcy, deklarujący tak często i z naciskiem, iż kamieniem węgielnym ich polityki jest obrona niezbywalnych praw człowieka, nie zauważali tego, co jest kamieniem węgielnym tychże praw, i – przez to samo – „testem prawdy" deklarowanej przez nich polityki?

„Daj nam się dźwignąć samym, i przez siebie!"

Istotnie, ten, i dopiero ten, kto w taki sposób się modli, wie, o jak istotnie dla wszystkich ważną sprawę prosi, ale i o jak ogromnego ciężaru udźwignię-

cie błaga sam dla siebie. Niełatwą jest modlitwa o ojczyznę wolną dla kogoś, kto do głębi rozumie sens tych dwu słów: wolność i ojczyzna – i kto „myśląc wolność", i „myśląc ojczyzna" wie, że sprawdzianem i wykładnikiem autentycznego zatroskania o wolność ojczyzny własnej jest żywe zatroskanie o wolność ojczyzny każdego drugiego. „...gdzie tylko w Europie jest ucisk wolności i walka o nią, tam jest walka o Ojczyznę" – wyznaje autor *Ksiąg Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego*. Co przecież wcale nie musi znaczyć, że wielkość wyzwania, jakie słowa te w sobie kryją i z sobą niosą, musi demobilizować. Może, przeciwnie, mobilizować. Gdyby było inaczej, nie mielibyśmy aż tylu po całym świecie rozsianych cmentarzy polskich żołnierzy, proszących – jak pod Monte Cassino – przechodnia o to jedno tylko: Idź i powiedz... „Za wolność waszą i naszą"! I tutaj trudno nie odwołać się znowu do Mickiewicza, niezrównanego komentatora tych słów: „Bo do imienia Polski przywiązane jest wyobrażenie nie tylko wolności i równości, ale poświęcenia się za wolność powszechną... Miał w sobie ducha polskiego ten człowiek który... napisał na chorągwiach polskich: «Za waszą i naszą wolność» i wyraz «waszą» położył przed wyrazem «naszą», wbrew całej dawnej logice dyplomatycznej".

Może dlatego właśnie owego wytrawnego alpinistę, który na swym koncie wspinacza ma m.in. własne wejście na Mont Blanc, znane dziś jako droga Achillesa Ratti, zdumiało i zarazem nie zdumiało, że w Kraju nad Wisłą mógł spotkać aż tak wielu ludzi, dla których było sprawą elementarnej oczywistości, iż autentycznie żyć to związać się na życie i śmierć z racjami, które decydują o tym, że życie jest warte życia, że naprawdę żyć to po prostu żyć godnie. „Bo lepiej iść przecież do boju, niż w tajgach Sybiru nam gnić. Z trudu naszego i znoju Polska powstała, by żyć". Tak, by móc tu godnie żyć...

„Ogłaszamy wolność zupełną dla wszystkich ludzi tak nowo przybywających, jako i tych, którzy by pierwej z kraju oddaliwszy się, teraz do Ojczyzny powrócić chcieli, tak dalece, iż każdy człowiek do państw Rzeczypospolitej nowo z którejkolwiek strony przybyły lub powracający, jak tylko stanie nogą na ziemi polskiej, wolnym jest zupełnie użyć przemysłu swego jak i gdzie chce, wolny jest czynić umowy na osiadłość, robociznę lub czynsze, jak i dopóki się umówi, wolny jest osiadać w mieście lub na wsiach, wolny jest mieszkać w Polszcze lub do kraju, do którego zechce, powrócić, uczyniwszy zadosyć obowiązkom, które dobrowolnie na siebie przyjął". (*Konstytucja 3 maja*).

A może przebywając tu nad Wisłą Achilles Ratti patrzył na nas przez Polaka, który lata strawił w Rzymie, by rozszyfrować tajemnicę legendy o spotkaniu Papieża Uciekiniera z Chrystusem zdążającym w stronę Rzymu, Papieża, który myślał, że unosząc swą głowę w bezpieczną przestrzeń poza zasięgiem przemocy Nerona uratuje wraz z własną głową – głowę Kościoła i cały Kościół, gdy tymczasem Chrystus zechciał mu raz jeszcze przypomnieć, że jedyny ratunek i jedyna szansa przetrwania Kościoła jako Kościoła uzależniona jest od tego, czy będzie on w każdej chwili gotowy oddać... głowę dla sprawy, z powodu której Kościół jest Kościołem? „Kto życie swe straci dla

mnie, ocali je"! Dlatego nie pytaj mnie, Piotrze, dokąd ja idę, pytaj raczej sam siebie, dokąd ty idziesz! Quo vadis? –

Kto wie, może właśnie w czasie wydeptywania wyboistych dróg nad Wisłą uczył się tu... Kościoła przyszły jego Papież? Może dlatego właśnie mamy dziś tę kaplicę w Castel Gandolfo, polską kaplicę – polską aż.... do przesady, może pomyśleć nawet niejeden z Polaków – w której jednak 22 lipca 1985 r. nie stało miejsca, było za ciasno dla tych, którzy tu z Polski przybyli, by modlić się wraz z Papieżem o trudną wolność, o wolność, której nie ma dla nikogo, jeśli nie jest ona wolnością dla każdego...

„Daj nam się dźwignąć samym, i przez siebie!"

A może dla tej modlitwy trzeba było bardziej rozległej sceny, bardziej szerokiej przestrzeni dziedzińca, aby mogła się ona stać tym widowiskiem bosko-ludzkim, tym wydarzeniem, którym się ona dla wszystkich uczestników tego spotkania w rzeczywistości stała? Bo ta modlitwa zwala na kolana, każe ukryć w dłoniach oczy i usta, które ją wypowiedziały, by błagać nadal już bezsłownie całym ciałem, sobą, błagać widowiskiem powalonej na ziemię bezsiły, która przecież ani na moment nie przestaje być niemym wołaniem o moc podźwignięcia siebie, i udźwignięcia milionów...

„Przynieśliście tu z sobą kawałek Polski" – powiedzał Papież. „Przynieśliście z sobą szczególny kawałek Polski, szczególny jej fragment, fragment, w którym jakoś zawiera się całość" – dodał po chwili. Polska. We fragmencie cała. Cała w widowisku tej modlitwy.

Jakże nam jest potrzebne to widowisko! Ten bosko-ludzki teatr. Jakże on jest potrzebny, by żyć życiem godnym życia! By móc – pośród codzienności i poprzez odsłonięcie jej najgłębszego wymiaru – odkryć sens codzienności i ocalić w niej siebie. By móc jej tworzywo przetworzyć w zaczyn zmartwychwstania.

Czy nie dlatego Papież tak bardzo pragnął tej rewizyty w Warszawie? Czy polski Papież nie musiał przynieść tu z sobą tego, co stąd zaniósł do Rzymu jego poprzednik: Achilles Ratti? Na miejsce spotkania w dniu 13 czerwca 1987 roku wybrano kościół, w którym urodziły się „Gorzkie Żale", i w którym Polacy umieścili serce Chopina. Na przeniesienie całych zwłok zabrakło pieniędzy. Tych nigdy nie było za dużo w tym kraju. Wybrano, a raczej wyrwano, fragment, który przecież odsłania całość i mówi wszystko. Wybrano serce.

Trudno o dobór stosowniejszego miejsca dla takiego spotkania i dla słowa Papieża o „pięknie", które „kształtem jest miłości", i które „na to jest, by zachwycało do pracy", jak „praca na to, by się zmartwychwstało" (C.K. Norwid, *Promethidion*).

Lublin, 4 marca 1990 r.
W uroczystość św. Kazimierza, Patrona Litwy i Polski.

O ŁAD WARTOŚCI U PODSTAW KULTURY

Thomas Stearns ELIOT

CHÓRY Z „OPOKI"

Fragmenty*

IX

Synu Człowieczy, niech ujrzą twe oczy i usłyszą twe uszy
I niech twe serce pojmie wszystko, co ukazałem tobie.
Kto jest ten, co rzekł: Dom BOGA jest Domem Smutku;
Musimy kroczyć po nim w czerni i posępni, ze spuszczoną głową,
Krążyć między pustymi ścianami, dygocąc pokornie, szepcząc nieśmiało,
Pośród kilku migocących, rozproszonych świateł?
Chcieliby przelać na Boga swój smutek i żal, który winni odczuwać za ich grzech i przewiny, powstałe ze spraw powszednich.
Jednak idą ulicą z dumnie uniesionym czołem, jak konie czystej krwi gotowe do startu
Upiększający się, rojni na targowiskach i na forum,
I wszystkich innych świeckich zgromadzeniach.
Są świetnego mniemania o sobie, gotowi do zabawy,
Dogadzający sobie
Pozwól nam lamentować w zamkniętym pokoju, poznając drogę skruchy,
Potem pozwól nam poznać radosne świętych obcowanie.

Dusza Człowieka musi spieszyć do tworzenia
Z bezkształtnego kamienia, gdy artysta jednoczy się z kamieniem.
Z duszy człowieka zespolonej z duszą kamienia, tryska zawsze nowy kształt życia.

---

* Zdecydowaliśmy się otworzyć dział poświęcony wizji T. S. Eliota dwoma ostatnimi częściami jego profetycznych *Chórów z „Opoki"*, w nich bowiem znajdują się bodaj najbardziej doniosłe wypowiedzi poetyckie autora dotyczące tworzenia i jego ostatecznych źródeł. *Chóry* były częścią misterium napisanego przez Eliota na zamówienie w 1934 roku i wystawionego w dniach 28 V-9 VI tego samego roku w londyńskim Sadler's Wells Theatre z okazji kwesty na budowę 45 nowych kościołów w Londynie.

Fragmenty przytaczamy za zbiorem: T. S. Eliot, *Poezje* w redakcji Michała Sprusińskiego, wydanym przez Wydawnictwo Literackie, Kraków 1978.

Ze wszystkich nieznaczących, użytkowych kształtów, tego, co żyje i co nieożywione,
Oko artysty kojarzy nowe życie, nową formę, nową barwę.
Z morza dźwięku życie muzyki,
Z mulistego szlamu słów, z gradu, i śniegu z deszczem słów nieścisłych,
Przybliżonych myśli i uczuć, słów, które zastępują uczucia i myśli,
Powstaje ścisły porządek mowy i piękno zaklęcia.

PANIE, czy zaniesiemy te dary Tobie służące?
Czy w służbie Twojej nie poświęcimy wszystkich sił,
Życiu, godności, łasce, porządkowi
I intelektualnej radości zmysłów?
PAN, który stworzył musi pragnąć tworzenia
I spożytkuje nasze tworzenie, aby znów Mu służyło,
I ta służba niech się spełni tworzeniem.
Albowiem Człowiek jednoczy ducha i ciało,
Więc musi służyć jako duch i ciało.
Widzialne i niewidzialne, spotkanie dwóch światów w Człowieku,
Widzialne i niewidzialne musi spotkać się w Jego Świątyni;
Nie możemy zaprzeć się ciała.

Teraz zobaczcie Świątynię ukończoną:
Po wielu cierpieniach, po wielu przeszkodach;
Gdyż trud tworzenia to zawsze mozół;
Ołtarz przybrany, światło podniesione,

Światło

Światło

Widzialne przypomnienie Światła Niewidzialnego.

X

Ujrzeliście dom wzniesiony, ujrzeliście przybrany
Przez kogoś, kto przyszedł nocą, teraz dom poświęcony jest BOGU,
To jest kościół widzialny, jeszcze jedno światło na wzgórzu
Pośród nieładu świata i ciemności, wstrząsanych znakami lęku.
Co powiemy o przyszłości? Czy wzniesiony tylko jeden Kościół?
Czy Kościół Widzialny ruszy na podbój świata?

Wielki wąż zawsze drzemie na dnie jamy świata, skręcony
W swoich splotach, aż zbudzi się głodny, i ruszając
Głową na prawo i lewo, sposobi godzinę pożerania.
Lecz Tajemnica Niegodziwości to jama zbyt głęboka, aby zgłębiły ją oczy śmiertelnych. Odejdźcie
Od tych, którzy dają cenę złotym oczom węża,
Od czcicieli, co oddają siebie wężowi w ofierze. Odnajdźcie
Własną drogę i pozostańcie odłączeni.
Nie bądźcie ciekawi nad miarę Dobra i Zła;
Nie chciejcie liczyć fal Czasu przyszłych;
Bądźcie radzi, że macie światło
Pozwalające, aby postąpić krok i znaleźć oparcie.

O, Światło Niewidzialne, czcimy ciebie!
Zbyt świetliste dla wzroku śmiertelnych.
O Światło Większe, dziękujemy ci za mniejsze światła;
Światło, które wnika rankiem dotykając naszych wieży,
Światło, które ukośnie pada przez nasze zachodnie drzwi pod wieczór,
Zmierzch nad stojącymi rozlewiskami, gdy lot nietoperza,
Światło księżyca i światło gwiazdy, światło sowy i ćmy,
Świetlika jarzącego się na źdźble trawy.
O Światło Niewidzialne, wysławiamy ciebie!

Dziękujemy ci za światło, które rozpaliliśmy,
Światło ołtarza i światło świątyni;
Maleńkie światełka tych, którzy medytują o północy,
Światło rzucone przez kolorowe szyby okien,
Światło odbite od oszlifowanego kamienia,
Od pozłacanego, rzeźbionego drzewa, od kolorowych fresków.
Nasze spojrzenia z głębin wody, nasze oczy patrzą ku górze
I widzimy światło, co przełamuje się w burzliwej wodzie.
Widzimy światło, nie widzimy, skąd przychodzi.
O Światło Niewidzialne, wielbimy ciebie!

W rytmie naszego ziemskiego życia światło nas nuży.
Jesteśmy radzi, gdy kończy się dzień, gdy kończy się gra i ekstaza nie jest zbyt bolesna.
Jesteśmy szybko trudzącymi się dziećmi, co zrywają się w nocy i zasypiają, gdy zapalono sztuczne ognie, a dzień jest długi dla pracy i zabawy
Męczy nas roztargnienie i skupienie, śpimy i cieszy nas sen.
Owładnięci rytmem krwi i dnia i nocy i pór roku.
Musimy przytłumić świece, zgasić i znów rozpalić;

Płomień musi być przytłumiony stale i wciąż rozpalany.
Więc dziękujemy Ci za nasze małe światło cętkowane cieniem.
Dziękujemy Ci, który przybyłeś, abyśmy budowali, szukali, kształtowali to, czego tkną końce naszych palców i światła naszych oczu.
A gdy zbudujemy już ołtarz Niewidzialnemu Światłu, będziemy mogli umieścić na nim małe światełka, dla których stworzono nasze cielesne spojrzenie.
Dziękujemy ci za to, że ciemność przypomina nam o świetle
O Światło Niewidzialne, dzięki ci za twoją wielką wspaniałość!

Tłum. *Michał SPRUSIŃSKI*

IX

Son of Man, behold with thine eyes, and hear with thine cars
And set thine heart upon all that I show thee.
Who is this that has said: the House of GOD is a House of Sorrow;
We must walk in black and go sadly, with longdrawn faces,
We must go between empty walls, quavering lowly, whispering faintly,
Among a few flickering scattered lights?
They would put upon GOD their own sorrow, the grief they should feel
For their sins and faults as they go about their daily occasions.
Yet they walk in the street proudnecked, like thoroughbreds ready for races,
Adorning themselves, and busy in the market, the forum,
And all other secular meetings.
Thinking good of themselves, ready for any festivity,
Doing themselves very well.
Let us mourn in a private chamber, learning the way of penitence,
And then let us learn the joyful communion of saints.

The soul of Man must quicken to creation.
Out of the formless stone, when the artist united himself with stone,
Spring always new forms of life, from the soul of man that is joined to the soul of stone;
Out of the meaningless practical shapes of all that is living or lifeless
Joined with the artist's eye, new life, new form, new colour.
Out of the sea of sound the life of music,
Out of the slimy mud of words, out of the sleet and hail of verbal imprecisions,
Approximate thoughts and feelings, words that have taken the place of thoughts and feelings,
There spring the perfect order of speech, and the beauty of incantation.

LORD, shall we not bring these gifts to Your service?
Shall we not bring to Your service all oure powers
For life, for dignity, grace and order,
And intellectual pleasures of the senses?
The LORD who created must wish us to create
And employ our creation again in His service
Which is already His service in creating.
For Man is joined spirit and body,
And therefore must serve as spirit and body.
Visible and invisible, two worlds meet in Man;
Visible and invisible must meet in His Temple;
You must not deny the body.

Now you shall see the Temple completed:
After much striving, after many obstacles;
For the work of creation is never without travail;
The formed stone, the visible crucifix,
The dressed altar, the lifting light,

Light

Light

The visible reminder of Invisible Light.

X

You have seen the house built, you have seen it adorned
By one who came in the night, it is now dedicated to GOD.
It is now a visible church, one more light set on a hill
In a world confused and dark and disturbed by portents of fear.
And what shall we say of the future? Is one church all we can build?
Or shall the Visible Church go on to conquer the World?

The great snake lies ever half awake, at the bottom of the pit of the world,
curled
In folds of himself until he awakens in hunger and moving his head to right
and to left prepares for his hour to devour.
But the Mystery of Iniquity is a pit too deep for mortal eyes to plumb.
Come
Ye out from among those who prize the serpent's golden eyes,
The worshippers, self-given sacrifice of the snake. Take

Your way and be ye separate.
Be not too curious of Good and Evil;
Seek not to count the future waves of Time;
But be ye satisfied that you have light
Enough to take your step and find your foothold.

O Light Invisible, we praise Thee!
Too bright for mortal vision.
O Greater Light, we praise Thee for the less;
The eastern light our spires touch at morning,
The light that slants upon our western doors at evening,
The twilight over stagnant pools at batflight,
Moon light and star light, owl and moth light,
Glow-worm glowlight on a grassblade.
O Light Invisible, we worship Thee!

We thank Thee for the lights that we have kindled,
The light of altar and of sanctuary;
Small lights of those who meditate at midnight
And lights directed through the coloured panes of windows
And light reflected from the polished stone,
The gilded carven wood, the coloured fresco.
Our gaze is submarine, our eyes look upward
And see the light that fractures through unquiet water.
We see the light but see not whence it comes.
O Light Invisible, we glorify Thee!

In our rhythm of earthly life we tire of light. We are glad when the day ends, when the play ends; and ecstasy is too much pain.
We are children quickly tired: children who are up in the night and fall asleep as the rocket is fired; and the day is long for work or play.
We tire of distraction or concentration, we sleep and are glad to sleep,
Controlled by the rhythm of blood and the day and the night and the seasons.
And we must extinguish the candle, put out the light and relight it;
Forever must quench, forever relight the flame.
Therefore we tkank Thee for our little light, that is dappled with shadow.
We thank Thee who hast moved us to building, to finding, to forming at the ends of our fingers and beams of our eyes.
And when we have built an altar to the Invisible Light, we may set thereon the little lights for which our bodily vision is made.
And we thank Thee that darkness reminds us of light.
O Light Invisible, we give Thee thanks for Thy great glory!

Karol Kardynał WOJTYŁA

PROBLEM KONSTYTUOWANIA SIĘ KULTURY POPRZEZ LUDZKĄ PRAXIS*

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa kategoria osoby weszła do nauki Kościoła, ażeby (w jakiejś mierze) dopomóc w uściśleniu objawionego divinum. Dzisiaj – po tylu wiekach – stanowi ona kluczowe pojęcie we współczesnym sporze o humanum. Nie jest to spór wewnątrz Kościoła, wewnątrz chrześcijaństwa czy nawet w obrębie pozachrześcijańskiej religii. Jest to nade wszystko spór z ateizmem, który najczęściej neguje divinum w imię humanum.

1. WSPÓŁCZESNY SPÓR O HUMANUM

Niech mi będzie wolno rozpocząć od podziękowania, które składam na ręce Czcigodnego Rektora Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie prof. Giuseppe Lazzatti, a także całej uniwersyteckiej wspólnoty. Dziękuję za zaproszenie, które ma dla mnie nie tylko osobistą wymowę. Zdaję sobie bowiem sprawę z tego, że staję tutaj na miejscu, które wyrosło z najbardziej autentycznych korzeni chrześcijaństwa i Kościoła: św. Ambroży, św. Karol Boromeusz są milowymi słupami jego dziejów. Równocześnie zdaję sobie sprawę z tego, że stoję tu na szlaku wielkiego promieniowania chrześcijaństwa i kultury, której ono stanowiło i wciąż stanowi niczym nie zastąpiony zaczyn (fermentum). Na tym szlaku stawało tylu w ciągu dziejów Polaków, żeby wymienić choćby Kopernika, związanego z uniwersytetem w Bolonii i Padwie, żeby wymienić kardynała Hozjusza, Jana Kochanowskiego, największego wśród polskich poetów okresu odrodzenia i tylu innych.

Katolicki Uniwersytet im. Serca Bożego w Mediolanie jest współczesnym wyrazem owocowania tego zaczynu (fermentum), jakim dla kultury w naszych czasach nie przestaje być Ewangelia, chrześcijaństwo i Kościół. Kiedy to mówię, mam na myśli równocześnie Katolicki Uniwersytet w Lublinie, którego metryka jest prawie że tej samej daty, któremu jednak okoliczności nie pozwoliły tak się rozbudować, jak tego świadkami jesteśmy w Mediolanie, a także Rzymie, Piacenzy; wszędzie tam, gdzie znajdują się poszczególne wydziały mediolańskiej „Cattolica". Niemniej, bez względu na te różne czynniki sprzyjające lub utrudniające, u podstawy obu uniwersytetów znajduje się ta sama wola przenikania Ewangelią współczesnej kultury społeczeństw, które mają za sobą wiele stuleci tej samej żywej i życiodajnej tradycji. Trudno mi jako Biskupowi Kościoła Krakowskiego nie wspomnieć tutaj o tradycjach najstarszego w Polsce Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, którego po-

* Odczyt wygłoszony przez Karola Kard. Wojtyłę 18 marca 1977 r. na Katolickim Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie. Tekst przedrukowujemy za „Rocznikami Filozoficznymi" 27(1979) z. 1, s. 9-19 z niewielkimi zmianami technicznymi – red.

czątek datuje się na rok 1364. W nim też działał przez tyle wieków najstarszy w Polsce Wydział Teologiczny. To ten właśnie Uniwersytet był ośrodkiem owych kontaktów, o jakich wspomniałem na początku. To z niego tutaj, do Włoch, przybywał Kopernik i inni, którzy wytyczyli dziejowe szlaki chrześcijańskiej i humanistycznej kultury.

Po tych szlakach nie można poruszać się bez należnego pietyzmu. Na tych miejscach nie sposób zatrzymywać się bez wzruszenia. Pragnę na początku mego przemówienia złożyć hołd tej wielkiej tradycji, jaka nas łączy poprzez stulecia, i przekazać wyrazy jedności od uczelni katolickich w Polsce.

*

Jeśli na temat niniejszej konferencji wybieram problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis, to czynię to w znacznej mierze z tych motywów, o jakich mówiłem dotychczas. Uwzględniając taką motywację – okolicznościową i historyczną zarazem – chciałbym w podejmowanym temacie dać wyraz głównym moim zainteresowaniom, które znalazły oddźwięk nie tylko w pewnych moich pracach publikowanych w ojczystym języku, ale także już tutaj, na ziemi włoskiej, gdzie miałem szczęście kilkakrotnie być zapraszanym. Nawiązując do moich polskich prac, mówiłem naprzód w czasie Kongresu na 700 rocznicę św. Tomasza z Akwinu (Rzym-Neapol 1974) na temat *Osobowej struktury samostanowienia*[1], z kolei w ramach Kongresu międzynarodowego w Genui, wrzesień 1976, wygłosiłem wprowadzającą konferencję *Teoria – praxis: un tema umano e cristiano*[2]. Do tych obu wystąpień chciałbym dzisiaj nawiązać, w szczególności może do ostatniego, kontynuując rozważania nad ludzką praxis, które pozwalają moim zdaniem trafiać najprostszą drogą do zrozumienia humanum w jego najgłębszej pełni, bogactwie i autentyczności.

Wysiłek zmierzający do takiego zrozumienia humanum może nigdy tak jak dzisiaj nie leżał w centrum tej kultury, która nas jednoczy przy wspólnym źródle. Wiadomo, że jest to kultura chrześcijańska: posłannictwo Europy w wymiarze jej dwutysiącletnich dziejów jest związane z tą kulturą, jak o tym świadczą choćby głosy Pawła VI[3] czy też Sympozjum Biskupów Europejskich 1974[4] czy jeszcze inne. Jeżeli Sobór Watykański II w swej konstytucji pastoralnej poświęcił osobny rozdział problematyce kultury (KDK 53-63), to fakt ten stanowi tylko epifenomen, wtórny przejaw tego, co tenże Sobór uczynił

[1] *The Personal Structure of Self-Determination*, w: *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario. Congresso Internazionale*, Roma-Napoli 17-24 aprile 1974, b.m.r., s. 379-390.

[2] Wykład inauguracyjny na Kongresie filozoficznym *Teoria e prassi*, Genua 8 IX 1976.

[3] Por. np. „L'Osservatore Romano" z 18 X 1975: *Il cammino spirituale dell'Europa verso il suo destino unitario*.

[4] Por. np. *Les travaux du Symposium des évêques d'Europe*, „La Documentation Catholique" z 16 XI 1975, s. 992-994 (por. zwł. bp Alois Suster).

dla ustalenia chrześcijańskiego sensu humanum, dla ugruntowania prawdy o osobie ludzkiej i uniwersalnym powołaniu człowieka (por. KDK 12-22).

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa kategoria osoby weszła do nauki Kościoła, ażeby (w jakiejś mierze) dopomóc w uściśleniu objawionego divinum. Dzisiaj – po tylu wiekach – stanowi ona kluczowe pojęcie we współczesnym sporze o humanum. Nie jest to spór wewnątrz Kościoła, wewnątrz chrześcijaństwa czy nawet w obrębie pozachrześcijańskiej religii. Jest to nade wszystko spór z ateizmem, który najczęściej neguje divinum w imię humanum. Równocześnie zaś, odrzucając odniesienie do Boga jako konstytutywne dla osoby ludzkiej (obrazu Boga), ateizm ten w postaci marksistowskiej wyznacza dla humanum kolektywną formę bytowania jako podstawową i docelową zarazem. W tym dziejowym kontekście kategoria „osoby" musi stać się kluczowym pojęciem sporu o humanum, w którym uczestniczy także chrześcijaństwo.

Niniejsze rozważania na temat konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis powstają także na gruncie tego sporu. Są one związane najściślej z rozumieniem człowieka właśnie jako osoby: podmiotu, który stanowi o sobie. Kultura wyrasta nade wszystko wewnątrz tego wymiaru, wewnątrz podmiotu, który stanowi o sobie. Jej nurtem zasadniczym jest nie tyle ludzkie „wytwarzanie", ile przede wszystkim „tworzenie siebie", które z kolei promieniuje na świat wytworów.

2. JAK ROZUMIEĆ PIERWSZEŃSTWO CZŁOWIEKA NA GRUNCIE PRAXIS?

Wypada mi tutaj nawiązać do jednego z podstawowych elementów Tomaszowej filozofii działania. Nawiązywałem do niego już w czasie genueńskiego Kongresu na temat *Teoria – Praxis*, ukazując ów temat jako chrześcijański przez to, że dogłębnie ludzki. Wedle mego rozumienia myśli św. Tomasza z Akwinu działanie ludzkie, czyli czyn, jest równocześnie „przechodnie" i „nieprzechodnie"[5]. Jest przechodnie, o ile zmierza „poza" podmiot, o ile szuka wyrazu i skutku w zewnętrznym świecie, o ile obiektywizuje się w jakimś wytworze. Jest nieprzechodnie natomiast, o ile „pozostaje w podmiocie", o ile stanowi o jego immanentnej jakości czy też wartości, o ile konstytuuje jego istotowo ludzkie fieri. Człowiek bowiem działając, nie tylko spełnia czyny, ale także staje się przez nie sobą: spełnia siebie w nich.

Pierwszeństwo człowieka jako podmiotu działania posiada podstawowe znaczenie dla konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis. Trzeba uściślić, co rozumiemy przez owo „pierwszeństwo". Nie wchodzimy tutaj w całe zagadnienie antropogenezy. Nie zajmujemy się nawet wprost i bezpośrednio krytyką marksistowskiej tezy, wedle której praca tworzy człowieka, niejako

[5] Por. np. *Summa theologica* I q. 23, 2. 1 m; I q. 56. 1c; I q. 18, a. 3 ad 1; I q. 85, a. 2; I-II q. 31, a. 5; I-II q. 1 a. 6 ad 1.

daje mu początek[6]. Musimy to sprowadzić na grunt bezpośredniej oczywistości. Praca, czyli ludzka praxis, o tyle jest możliwa, o ile istnieje już człowiek: operari sequitur esse. Pierwszeństwo człowieka jako podmiotu istotowo ludzkiego działania – pierwszeństwo w znaczeniu metafizycznym – należy do pojęcia praxis w tym znaczeniu, że po prostu o niej stanowi. Byłoby absurdem rzecz rozumieć odwrotnie, to znaczy przyjmować jakąś podmiotowo nieokreśloną praxis, która dopiero miałaby określić, czyli zdeterminować, swój podmiot. Nie można też myśleć o praxis w sposób aprioryczny, jakoby z tej „quasi-absolutnej" kategorii miały się wyłaniać – w drodze ewolucji – poszczególne formy działania, które określają swoich działaczy. Jeśli przyjmujemy – i to jako tezę podstawową – że działanie (praxis) pozwala nam możliwie najpełniej zrozumieć działacza, że czyn najpełniej ujawnia człowieka jako osobę – to w takim stanowisku epistemologicznym jest zawarte przeświadczenie i pewność o pierwszeństwie tegoż człowieka – podmiotu w stosunku do działania, właśnie do praxis, która od swej strony pozwala nam go pełniej zrozumieć.

Jednakże nie tylko takie pierwszeństwo mamy tu na myśli. Nie tylko pierwszeństwo w znaczeniu metafizycznym, ale także w znaczeniu rzec można „prakseologicznym". I tutaj właśnie owo rozróżnienie pomiędzy tym, co w czynie ludzkim jest przechodnie (transitens), a co w nim jest nieprzechodnie (intransitens) posiada kluczowe znaczenie. Cokolwiek człowiek czyni w swoim czynie, jakimkolwiek skutkom czy „wytworom" daje w nim początek, zawsze równocześnie „czyni w nim siebie" (jeśli tak można się wyrazić). Siebie wyraża, siebie w jakiś sposób kształtuje, siebie poniekąd „tworzy". Działając „aktualizuje", czyli spełnia, siebie; doprowadza do jakiejś, oczywiście, częściowej pełni (actus) to, czym, a zarazem to, kim jest w możności (in potentia). Taki jest na gruncie doświadczenia i oglądu „fenomenologicznego" sens wyrażenia czynu w kategorii „actus": actus humanus[7]. Pierwszeństwo człowieka w znaczeniu „metafizycznym" oznacza, że praxis zakłada człowieka jako swój podmiot, a nie na odwrót. Pierwszeństwo człowieka w znaczeniu „prakseologicznym" każe nam także samą istotę praxis sprowadzić do człowieka: to mianowicie odpowiada jej istocie, przez co człowiek urzeczywistnia siebie, i zarazem przez co zewnętrzną w stosunku do siebie rzeczywistość, pozaludzką, czyni bardziej ludzką. Tylko tak pojęta praxis daje podstawę do orzekania o kulturze jako rzeczywistości konnaturalnej w stosunku do człowieka.

Jeśli w analizie ludzkiej praxis chcemy potwierdzić tę rzeczywistość, a nie zanegować jej (nawet przy zachowaniu pozorów potwierdzenia), musimy bar-

[6] K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* T. 3, Warszawa 1961, s. 5. Por. T. M. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota*, Warszawa 1970, s. 39.

[7] Por. szczegółowe refleksje autora na ten temat, w: *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 29-33: *Czyn: «działanie świadome» a «actus humanus»*.

dzo gruntownie zrewidować wszystkie formuły, które mówią o samym „przetwarzaniu" czy „przeobrażaniu świata", jako właściwym dla ludzkiej praxis. Tym bardziej musimy zrewidować wszystkie programy, które całą działalność człowieka rozpatrują pomiędzy biegunem „produkcja" a biegunem „konsumpcja". Nie negując zasadności tych kategorii jako biegunów myślenia ekonomicznego, nie negując ich wielkiej nawet pożyteczności przy odpowiednich założeniach, musimy strzec się jednego, tego mianowicie, aby sam człowiek nie stał się w tym sposobie myślenia i orzekania „epifenomenem" i poniekąd „produktem". Jeżeli poprzez ludzką praxis ma konstytuować się kultura, nie można zgodzić się na taki „epifenomenalny", „ekonomistyczny" czy „produkcjonistyczny" zrąb myślenia o człowieku i jego działaniu. Trzeba zapewnić w tym myśleniu człowiekowi pierwszeństwo zarówno w znaczeniu metafizycznym, jak też „prakseologicznym". Tylko przy ściśle określonym sposobie rozumienia ludzkiej praxis można orzekać o konstytuowaniu się przez nią kultury.

Uświadamiał sobie tę prawdę I. Kant, dając jej wyraz w swoim sławnym drugim kategorycznym imperatywie: Postępuj tak, aby osoba była zawsze celem, a nigdy środkiem twego działania. Należy zauważyć, że Kant wypowiadał to twierdzenie w klimacie umysłowym epoki, która dała początek naszej, i która w tej naszej epoce w szczególnej mierze owocuje. Opozycje w stosunku do utylitaryzmu, jego ekonomistycznych i innych konsekwencji, przybliża kantowski personalizm, wyrażony w jego drugim imperatywie, do tego przeświadczenia, które zawsze żywiło chrześcijaństwo, a któremu klasyczny wyraz daje Sobór Watykański II, mówiąc o człowieku, że jest on „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego" (KDK 24). Ten to właśnie „chciany przez Stwórcę dla siebie samego" człowiek nie może być pozbawiony swej autoteleologii[8], nie może być rozpatrywany jako środek czy narzędzie swej własnej praxis, ale musi zachować w stosunku do niej właściwą dla siebie nadrzędność, czyli pierwszeństwo w znaczeniu właśnie prakseologicznym. Owa nadrzędność utożsamia się z uznaniem tego, co „nieprzechodnie" w działaniu człowieka, co warunkuje jego wartość i zarazem konstytuuje istotowo ludzką „jakość" jego działania, za ważniejsze od tego, co „przechodnie", co obiektywizuje się w jakichkolwiek wytworach, co służy „przeobrażeniu świata" lub tylko jego eksploatacji.

Wynika stąd, że „przeobrażenie świata" samo z siebie nie jest jeszcze tym znaczeniem ani tym wymiarem ludzkiej praxis, przez który konstytuuje się kultura. Samo z siebie stanowi tylko jej tworzywo, element materialny. Elementem istotowym jest to, co Sobór wyraża w słowach: „czynienie świata bardziej ludzkim" albo „czynienie ludzkiej egzystencji w świecie bardziej

[8] Por. *L'autoteleologia dell'uomo e la transcendenza della persona nell'atto*, referat przesłany in scriptis na VI Międzynarodowy Kongres Fenomenologiczny, Arezzo-Siena, zorganizowany przez Facoltà di lettere – Siena i Facoltà di magisteri – Arezzo, w dniach 1-5 VI 1976 w Arezzo.

ludzką", a w czym drogą ostatecznej analizy musimy na końcu odnaleźć każdego człowieka, jako podmiot wszelkiej i każdej praxis. Fakt, że ten człowiek – którykolwiek i każdy, a przez to o ile możności wszyscy – staje się bardziej ludzki, ten fakt stanowi o konstytuowaniu się kultury poprzez ludzką praxis. Fakt, że rozlicznym procesom socjalizacji, stymulowanym przez uprzemysłowienie, produkcję i konsumpcję, odpowiadają proporcjonalnie procesy personalizacji (aby raz jeszcze użyć terminologii *Gaudium et spes* – por. tamże art. 6), ten fakt stanowi o konstytuowaniu się kultury poprzez ludzką praxis.

Chodzi tutaj jak widać o precyzyjne rozgraniczenie wymiarów czy też aspektów owej praxis, a bardziej jeszcze o ich prawidłową koordynację. Zdajemy sobie doskonale sprawę z tego, że warunkiem bytowania człowieka, a także jego „uczłowieczania" są środki materialne. Wedle stosowanej miary służą one temu, ażeby życie człowieka stawało się prawdziwie ludzkie. Brak takiej miary spycha ludzi poniżej poziomu życia godnego człowieka. Musimy jednak bardzo precyzyjnie odróżnić to, co tylko warunkuje, aby życie człowieka stawało się prawdziwie ludzkim, od tego, co o takim prawdziwie ludzkim życiu człowieka stanowi.

To, co w niniejszej analizie nazwaliśmy pierwszeństwem człowieka w znaczeniu „prakseologicznym", odpowiada ściśle sformułowanemu przez G. Marcela rozróżnieniu pomiędzy „być" i „mieć". Vaticanum II przejmuje to rozróżnienie i wyprowadza zeń podstawową zasadę ludzkiej praxis: „Więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada" (KDK 35). Poprzez ludzką praxis konstytuuje się kultura (w prawdziwym i pełnym tego słowa znaczeniu, a nie jako zespół namiastek i pozorów), o ile przez nią człowiek bardziej jest człowiekiem, a nie tylko więcej posiada środków[9]. Pod tym względem współczesna sytuacja samego humanum niesie w sobie dramatyczne wyzwanie[10]. Obok społeczeństw i obok ludzi, którzy posiadają nadmiar środków, istnieją społeczeństwa i ludzie, którzy cierpią na ich brak, na niedomiar. Oczywiście, że należy dążyć do sprawiedliwego podziału dóbr. Jest to oczywiste jako zasada. Oddalenie się od jej realizacji jest zagrożeniem humanum. Powstaje jednak pytanie, czy zagrożenie nie jest większe tam, gdzie nadmiar środków, nadmiar tego, co człowiek „ma", przesłania to, kim człowiek „jest" i kim być powinien.

Jest to bardziej kluczowe, chyba najbardziej dręczące pytanie, związane z przyszłością kultury w świecie atlantyckim.

[9] „Świat, w którym triumfują różne rodzaje techniki, jest światem wydanym na łup pożądania i trwogi; nie ma bowiem techniki, która by się nie znajdowała w służbie jakiegoś pożądania czy jakiejś trwogi" (G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1962, s. 88-89).

[10] Por. B. James, *The Death of Progress*, New York 1973.

3. KULTURA: PRAXIS, KTÓRA DAJE ŚWIADECTWO ZMAGANIA SIĘ Z KONIECZNOŚCIĄ ŚMIERCI

„[...] Bo piękno na to jest by zachwycało
Do pracy – praca, by się zmartwychwstało".
(C. K. Norwid, *Promethidion*. Dialog I)

Pozwalam sobie przytoczyć cytat z *Promethidiona* Cypriana K. Norwida, o którym wiadomo, że był wśród polskich poetów najgłębiej refleksyjny i najautentyczniej katolicki. Pozwalam sobie przytoczyć ten cytat, aby przejść do ostatniej fazy rozważań na temat konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis. Wyrażona w tej chwili opinia o głębokim katolicyzmie Norwida tłumaczy się zwłaszcza w naszej epoce, w kontekście nauki Vaticanum II. Nie sposób w tych analizach nie odwoływać się do tekstów, w których Sobór – podobnie jak Norwid – związał pracę, ludzką praxis z tajemnicą paschalną (por. KDK 38). Wydaje się, że dopiero w tym związaniu uwydatnia się pełny sens kultury, w której humanum obcuje z „mysterium". A jest to z gruntu prawidłowe, skoro sam człowiek pod tylu względami stanowi „mysterium: tajemnicę".

Nie ulega wątpliwości, że kultura konstytuuje się przez praxis, przez działanie człowieka, które wyraża – poniekąd objawia – człowieczeństwo. W tym założeniu konstytuuje się ona oczywiście przez pracę oraz zawarte w niej „przetwarzanie natury" czy też „przeobrażanie świata", o ile to przetwarzanie czy przeobrażanie odpowiada rozumności człowieka, czyli zarazem obiektywnemu porządkowi „natury" lub „świata". Wówczas można powiedzieć, iż takie działanie, czyli praca, zawiera w sobie swoiste promieniowanie człowieczeństwa, dzięki któremu dzieło kultury wpisuje się prawidłowo w dzieło natury. Mimo odrębności stanowi z nim wówczas jakby organiczną jedność. Odsłania korzenie zespolenia człowieka „z naturą", a zarazem nadrzędnego spotkania człowieka ze Stwórcą w odwiecznym planie, którego uczestnikiem stał się człowiek przez swą rozumność i mądrość (por. np. DA 7; KDK 34). Istnieje w „naturze" czyli w „świecie" oczekiwanie na taką działalność człowieka, na takie promieniowanie człowieczeństwa przez praxis. Jest też w naturze i świecie jak gdyby gotowość oddania się na służbę człowieka: służenia jego potrzebom, przyjęcia w siebie jego nadrzędnej w stosunku do natury skali celów, niejako wejścia w wymiar człowieka i dzielenia jego egzystencji w świecie. Jednakże stale należy zadawać sobie pytanie, czy i o ile pracę, ludzką praxis, nie obciąża w tym aspekcie owa „niewola zepsucia", w wyniku której – jak pisze św. Paweł – „całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha" (Rz 8, 21-22). Czy zawsze i we wszystkim praca człowieka jako eksploatacja bogactw stworzenia nosi w sobie ów rys rozumnego ładu, owo promieniowanie człowieczeństwa? Czy nie zamienia się czasami w brutalny rabunek, i to jeszcze podyktowany nade wszystko intencją wzajemnego niszczenia i dominacji?[11]

Słowa konstytucji pastoralnej na ten temat (por. KDK 4-10) wydają się łagodne w porównaniu z tym, co mówią eksperci, choćby w sławnych *Raportach Klubu Rzymskiego*[12].

Jeżeli Norwid pisze o pięknie, że na to jest „aby zachwycało do pracy", to pragnie tym samym wskazać inne realne wymiary ludzkiej praxis, poprzez które konstytuuje się kultura. Nie można jej w sposób uproszczony – i może jeszcze zutylitaryzowany przez różne totalitarne programy – związać z samym żywiołem pracy.

Jeśli poeta mówi o pięknie i zachwycie, to wskazuje przez to na odwieczne źródła kultury, które tryskają z samego ludzkiego ducha. Chrześcijaństwo, świadome tych źródeł, zawsze starało się przestrzegać stosownej równowagi pomiędzy „actio" a „contemplatio" i głosy na ten temat odzywają się również w dokumentach Vaticanum II (por. np. KL 2; KK 41). Poprzez ludzką praxis konstytuuje się kultura, o ile człowiek, nie stając się niewolnikiem działania, wykonywania różnych prac, zdobędzie się na zachwyt, na podziw w stosunku do rzeczywistości (por. KDK 56), o ile odzyska w sobie mocne poczucie „kosmosu", czyli ładu świata: makro- i mikrokosmosu, jako dominantę swej rozumności, nie czyniąc ich tylko pierwszorzędnym, ale jakoś zarazem brutalnym instrumentem swej eksploatacji[13].

Trzeba więc, przekraczając wszystkie ograniczenia wielorakich utylitaryzmów, odsłonić w całym bogactwie ludzkiej praxis ową głęboką relację do prawdy, dobra i piękna, która ma charakter bezinteresowny: czysty i pozautylitarny. Właśnie ta bezinteresowność relacji istotowo warunkuje ów zach-

[11] „Mimo osiągnięć techniki, mimo [...] kurczenia się odległości między kontynentami, czasy współczesne przyniosły głęboki kryzys międzyludzkiej komunikacji [...]. Narastająca świadomość osamotnienia i bezsiły odsłaniają istnienie «horyzontu zdrady». Drugi człowiek jest istotą, która może mnie zdradzić [...]" (J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych*, Kraków 1975, s. 94). Ale przede wszystkim zdradza człowieka i zwraca się przeciw niemu jego własne środowisko, świat stworzeń tak przez niego nadużytych.

[12] *The Limiths of Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Manking*, New York 1972; *Menschheit am Wendepunkt. II Bericht aus den Club of Rome zur Weltlage*, Stuttgart 1975. Por.: „Poważne i powszechne niebezpieczeństwo [...] kryje w sobie groźbę wyniszczenia całego gatunku ludzkiego [...] Należy zaprzestać stosowania innowacji technicznych, których skutków nie jesteśmy w stanie przewidzieć i które nie są nieodzowne dla przetrwania ludzkości" (*Apel uczonych wobec zagrożenia środowiska człowieka*, „Biuletyn Polskiego Komitetu do Spraw UNESCO" 1971 nr 143, s. 10-14).

[13] Por. także:

„A teraz wróćcie do wyobrażenia
że jest rozrywką znudzonej materii [...]
że piękno to jest, co się wam podoba
przez samolubstwo czasu lub koterii;
aż zobaczycie, że druga osoba
Piękna – że dobro też zsamolubnieje,
i na wygodno koniecznie zdrobnieje,
i wnet za ciasnym będzie glob dla ludzi [...]"

(C. K. Norwid, *Promethidion*. Dialog I).

wyt, o którym pisze Norwid: zachwyt, zadziwienie, contemplatio, stanowi istotną podstawę konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis[14]. Nie dokonuje się to poza pracą, poza działaniem człowieka. Owszem, działanie to również posiada ów dwoisty charakter „przechodni" i „nieprzechodni" zarazem, jak stwierdził św. Tomasz. Jednakże można powiedzieć, iż to, co w takim kulturotwórczym działaniu „przechodzi", co wyraża się na zewnątrz jako skutek, obiektywizacja, wytwór czy dzieło, jest rezultatem szczególnego nasilenia tego, co „nieprzechodnie", a co zamyka się w bezinteresownym obcowaniu człowieka z prawdą, dobrem i pięknem. Obcowanie to, jego intensywność, stopień i głębia, jest czymś całkowicie wewnętrznym, jest immanentnym działaniem ludzkiego ducha, które w tym samym wymiarze pozostawia swój ślad i przynosi owoc. To właśnie z niego człowiek wewnętrznie dojrzewa i rośnie.

Równocześnie to samo bezinteresowne, wewnętrzne obcowanie z prawdą, dobrem i pięknem jest źródłem takiej praxis, w której zawiera się szczególne promieniowanie człowieczeństwa na zewnątrz. Z mocy tego promieniowania powstają czyny i dzieła, poprzez które człowiek najpełniej wyraża siebie. Czyny te i dzieła noszą na sobie również znamię bezinteresowności. Człowiek przekracza w nich granicę tego, co tylko „użyteczne", i wnosi w świat, w realny obszar swego bytowania to, co poza wszelkim utile jest tylko i wyłącznie prawdziwe, dobre i piękne – i zapewnia temu rzeczywiste prawo obywatelstwa w swoim świecie. Kultura jako specyficzny, a równocześnie istotny dla człowieka, społeczny sposób bytowania w świecie, konstytuuje się w ludzkiej praxis na zasadzie bezinteresownego podziwu czy zachwytu dla czynów i dzieł, które rodziły się w człowieku na tej samej zasadzie w wewnętrznym obcowaniu z prawdą, dobrem i pięknem. Gdzie brak jest zdolności do takiego zachwytu, gdzie brak na nie niejako „zamówienia społecznego", a nastawienie środowisk czy społeczeństw nie wychyla się poza utile, tam brak jest właściwie kultury jako faktu społecznego lub znajduje się ona w poważnym niebezpieczeństwie[15]. Tam też zagrożona jest cała ludzka praxis

[14] „Poznanie obiektywne tam tylko jest możliwe, gdzie miłość do świata nauczyła człowieka bezinteresowności w patrzeniu na świat [...], człowieka «pierwotnie świętego» [ursprünglich Heiligen], uposażonego w zdolność odczuwania Sacrum, stanowiącego dla ludzi coś w rodzaju wzorca i zarazem bodźca w ich «uczulaniu się» na sakralne aspekty ziemi" (M. Scheler – cyt. za: Tischner, j. w., s. 244). „Wspaniałomyślność, to całkiem szczególny sposób oddawania hołdu wszelkiemu dobru [...]. Wspaniałomyślność to sposób oczyszczania naszej nadziei z pokusy utylitaryzmu [...]. Pogłębiona teoria wspaniałomyślności mogłaby nam pokazać, jak bardzo wolność jest w nas warunkiem rozumu" (tamże, s. 159).

[15] „Ciekawskość, o której 14 lat temu [dziś 15] mówił Heidegger jako o największym niebezpieczeństwie, w łączności ze wzrastającą supremacją obrazu w środkach masowego przekazu, odnosi zwycięstwo nad refleksją i koncentracją.

Kulturze przeciwstawiono kontr-kulturę. Nie wnosi ona nic stałego [...]. Sama ciekawskość jest potężnym bodźcem społeczności konsumpcyjnej. Ostateczne niebezpieczeństwo nowej kultury europejskiej tkwi w tym, że kultura bez wyraźnych wartości i określonych form może bardzo łatwo stać się dobrem konsumpcyjnym.

w tej swojej funkcji, którą jest „życie ludzkie czynić bardziej ludzkim". Nie tylko bowiem poprzez ludzką praxis konstytuuje się kultura, ale także poprzez kulturę konstytuuje się ludzka praxis w swym autentycznie ludzkim charakterze. „Piękno na to jest, by zachwycało do pracy [...]".

Tylko w tym założeniu prawdziwa jest również druga część zdania wypowiedzianego przez Norwida: „[...] praca, by się zmartwychwstało". Słowa te kryją w sobie przede wszystkim całą prawdę śmierci człowieka, która tylko w nim nie pozostaje prostym i elementarnym zjawiskiem, faktem i prawem „natury", ale właśnie w nim: w człowieku osiąga inne znaczenie (por. KDK 22). Sens śmierci w człowieku wyłania się z odniesienia do nieśmiertelności. To właśnie odniesienie tę – rzec można – egzystencjalną konfrontację śmierci, z pragnieniem nieśmiertelności, jakie człowiek w sobie nosi, ogarnia i przenika sobą w sposób szczególny kultura jako dogłębnie ludzka rzeczywistość, która konstytuuje się poprzez ludzką praxis[16]. Na polu tej konfrontacji ze śmiercią jako koniecznością „natury" w szczególnej mierze wyraża się i sprawdza zarówno kultura, jak też owa praxis, poprzez którą zostaje ona ukonstytuowana w życiu i dziejach człowieka.

Bo przecież człowiek umiera, wciąż umiera, w tylu wytworach swej pracy, w tylu skutkach przechodnich swojego działania. To, co „przechodzi", nawet na podstawie brzmienia samego wyrazu, zdaje się mówić o przemijaniu i umieraniu. Podlegają również tej samej konieczności tak liczne wytwory, produkty ludzkiego działania, które przez pewien czas błyszczą w obszarze ludzkiego świata, a potem przygasają i niszczeją. „Przemija bowiem postać tego świata" (1 Kor. 7, 31). „[...] I całe one jak szata się zestarzeją, zmieniasz je jak odzienie i ulegają zmianie" (Ps 102, 27). Niektóre z tych produktów noszą na sobie znamię zużycia, konsumpcji i poza ten poziom nie mogą dźwignąć się w hierarchii wartości. Cywilizacja, która tym produktom daje pierwszeństwo, która niejako bez reszty nastawiona jest tylko na to, co człowiek zużywa, jest cywilizacją „śmierci człowieka"[17]. Znamienny dla ludzkiej kultury jest cały dynamizm walki z tą śmiercią. Walka taka toczy się na gruncie

---

Stoimy przed możliwością wyboru: albo kultura będzie coraz bardziej terenem przyjmowania świadomych postaw i komunikatywności, albo zostanie pochłonięta przez system przemysłowy i stanie się przedmiotem produkcyjnym i konsumpcyjnym, i co gorsze jeszcze, narzędziem manipulacyjnym i normalizacyjnym w rękach potęg i klas panujących" (M. J. M. Domenach, *Sytuacja kultury europejskiej* [Wykład wprowadzający na III Sympozjum Biskupów Europy – tłum., w: „Ateneum Kapłańskie" 69(1976), s. 286).

„Ciekawskość", nienasyconą i rodzącą kontrkulturę można przeciwstawić „zachwytowi" kontemplacyjnemu, bezinteresownemu, będącemu u podstaw kultury prawdziwej.

[16] „Kościół uczy [...], że nadzieja eschatologiczna nie pomniejsza doniosłości zadań ziemskich, lecz wspiera ich wykonanie nowymi pobudkami" (KDK 21).

[17] „Nietzsche głosił śmierć Boga. Po Bogu, człowiek w trakcie umierania. Jego obraz zostaje stopniowo wymazany z naszej kultury, podobnie jak sama kultura zanika w systemie ekonomicznym i politycznym, gdzie dominują szerokie masy, biurokracje i gigantyczne maszyny" (Domenach, j. w., s. 288).

ludzkiej praxis, w niej bowiem kryje się moc przekraczania tego, co tylko utile (użyteczne) i co wraz ze zużyciem skazane jest na umieranie. Właśnie zaś ta moc i zdolność bezinteresownego obcowania z prawdą, dobrem i pięknem, rodzi dzieła niezużywalne (KDK 57; 59). W nich nie tylko żyje sam twórca, którego imię wspominają ludzie przez pokolenia, ale w nich nade wszystko człowiek różnych pokoleń wciąż na nowo odnajduje to, co w nim samym jest „nieprzechodnie": „Nieprzechodnie" – znaczy poniekąd „nieśmiertelne".

To prawda, że i to „nieprzechodnie" „przeszło" wraz z tamtym człowiekiem, który zdołał utrwalić w dziełach kultury transcendentalny wymiar dobra, prawdy i piękna. Umierając, ów konkretny człowiek zabrał z sobą to, co było ściśle wewnętrzne i „nieprzechodnie" w całym jego działaniu, jednakże ślady, które pozostały w ludzkiej kulturze, nie tylko same opierają się śmierci, żyją bowiem i ożywiają coraz to nowych ludzi, ale ponadto zdają się wołać o nieśmiertelność, a może więcej: świadczyć o osobowej nieśmiertelności człowieka, właśnie z racji tego, co w nim „nieprzechodnie". Kultura jest nieustającym doświadczeniem i świadectwem, które wychodzi naprzeciw egzystencjalnemu zwątpieniu człowieka[18].

Czyż jego ciągłe zmartwychwstanie w kulturze nie jest potwierdzeniem tych najradykalniejszych słów, które wypowiedział o pracy, o ludzkiej praxis poeta: „praca [...], by się zmartwychwstało"?

*

Konstytucja pastoralna o Kościele w świecie współczesnym kończy rozdział o *Aktywności ludzkiej w świecie* następującymi słowami: „Jeżeli rozszerzymy po ziemi w duchu Pana i wedle Jego zlecenia godność ludzką, wspólnotę braterską i wolność, to znaczy wszystkie dobra natury oraz owoce naszej zapobiegliwości, to odnajdziemy je potem na nowo, ale oczyszczone ze wszystkiego brudu, rozświetlone i przemienione – gdy Chrystus odda Ojcu «wieczne i powszechne królestwo: królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju» (*Mszał Rzymski*. Prefacja na święto Chrystusa Króla). Na tej ziemi Królestwo obecne już jest w sposób tajemniczy; dokonanie zaś jego nastąpi z przyjściem Pana" (KDK 39).

Jest to wyznanie nadziei, optyka wiary. Refleksje nad ludzką praxis, jako miejscem właściwym konstytuowaniu się kultury, nie oddalają od tej optyki i od tej nadziei, ale przybliżają do niej. I to jest właśnie owo „patrimonium commune", w imię którego pozwoliłem sobie dzisiaj zabrać głos wobec tak znakomitego audytorium.

---

[18] Jest szyfrem, wskazującym na Transcendencję (por. K. Jaspers: „Alles, was ist, kann Chiffre sein"). „Wszystko, co realne, może być szyfrem: [...] człowiek, świadomość, sumienie, język, religia, sztuka, historia ludzkości [...]. Szyfr jest tym, co się znajduje pomiędzy Transcendencją a egzystencją, jest znakiem, wskazującym na transcendentną rzeczywistość" (S. Kowalczyk, *Ambiwalencja absolutu Karla Jaspersa*, „Zeszyty Naukowe KUL" 14(1971) nr 4, s. 32).

John Henry NEWMAN

CHRZEŚCIJAŃSTWO I KULTURA HUMANISTYCZNA
Wykład na Wydziale Filozofii i Nauk Humanistycznych [1854 r.]

Literatura Grecji, kontynuowana i wzbogacona przez literaturę Rzymu wraz ze studiami do tego przynależnymi, była i jest narzędziem wykształcenia i pokarmem cywilizacji w dziejach świata od najwcześniejszych czasów do dziś. [...] Ten autoprojekt i to działanie wypływały ze szczególnego charakteru tej cywilizacji, która tak głęboko jest skojarzona z chrześcijaństwem, że można ją wręcz nazwać glebą, na której chrześcijaństwo wyrosło.

1

Wydaje się po prostu rzeczą naturalną, Panowie, skoro otwieramy Fakultet Filozofii i Nauk Humanistycznych, albo, jak to dawniej zwano, Fakultet Sztuk Wyzwolonych, w tym nowym uniwersytecie*, byśmy skupili naszą uwagę na pytaniu, jakie przedmioty ta nazwa na ogół obejmuje, jakie jest ich miejsce i na jakiej zasadzie je zdobyły w uniwersytecie i w tym typie wykształcenia, które uniwersytet daje. Byłoby to naturalne przy takiej okazji, nawet gdyby Fakultet Sztuk Wyzwolonych zajmował miejsce inne, niż pierwszoplanowe w systemie akademickim; jednakowoż wydaje się, że postawienie tego pytania jest naszym koniecznym obowiązkiem, jeśli się zważy, że studia, które ten Wydział obejmuje, są bezpośrednim tematem ćwiczenia umysłu, właściwego uniwersytetowi i należą do niego jakby centralnie i przykładowo.

Zwraca rzeczywiście w niemałym stopniu uwagę, że pomimo specjalnego historycznego związku instytucji uniwersyteckich z naukami wchodzącymi w skład teologii, prawa i medycyny, uniwersytet pozostaje formalnie oparty na Wydziale Sztuk Wyzwolonych (tak sprawa ma się istotnie), i owszem, w wysokim stopniu żyje tym wydziałem: taka jest zresztą decyzja powzięta

---

* Wykład Newmana należy do drugiej serii wykładów wygłoszonych przez niego w Katolickim Uniwersytecie w Dublinie, zawartych w *The Idea of a University*. Owa druga seria nosi tytuł *University Subjects* (podtytuł: *Discussed in Occasional Lectures and Essays*). Seria pierwsza, najgłośniejsza, obejmująca 9 wykładów, ma się ukazać w Państwowym Wydawnictwie Naukowym, ufajmy, że w roku bieżącym, w którym cały świat cywilizowany obchodzi setną rocznicę śmierci Kardynała.

** Termin *letters*, zawarty w tytule oryginału *Christianity and Letters*, szczególnie wieloznaczny w języku angielskim, jest w tym wypadku najbliższy „kulturze humanistycznej". (Przyp. tłum. Przypisy oznaczone cyframi arabskimi pochodzą od J. H. Newmana. Red.). Newman pisze naturalnie o Indiach jako o kolonii Korony Brytyjskiej. Wprawdzie nigdy nie wypowiada się na temat problemu wyzwolenia obszarów podległych imperium brytyjskiemu – problem ten bowiem się jeszcze na wielką skalę nie rysował – ale mógłby być uważany za domniemany w rozważaniu kwestii obowiązków moralnych Wice-Króla Indii, zwłaszcza jeśli się ją ujmie z perspektywy „po Gandhim". Przyp. tłum.

świadomie i po namyśle przez tych, którzy najgłębiej i najbardziej bezstronnie poświęcili refleksję temu zagadnieniu.[1] Sztuki wyzwolone istniały przed innymi wydziałami: ci, którzy ukończyli ich studium, stanowili ciało rządzące i kierownicze; sukces i popularność wydziałów prawa i medycyny [ongiś] uważano w niemałym stopniu za wkraczanie na nie swój teren, za uzurpację i reagowano na nie zawiścią i oporem. Gdy powstały kolegia, i stały się środkiem i narzędziem działania uniwersytetu, potwierdziły one wręcz przodujące miejsce Wydziału Sztuk Wyzwolonych; i w ten sposób, nawet aż do dnia dzisiejszego, w tych korporacjach akademickich, które bardziej niż inne zachowały w sobie ślady swojej genezy średniowiecznej – mam na myśli uniwersytety Oxford i Cambridge – niewiele słyszymy o teologii, medycynie czy prawie, a prawie wyłącznie o sztukach wyzwolonych.

Otóż, biorąc pod uwagę skojarzenie, zgodne z rozumem, na które już wskazałem, powstające w naszych umysłach pomiędzy tradycyjnymi uniwersytetami, a trzema zawodami czy profesjami uprawianymi przez ludzi wykształconych, stajemy wobec zjawiska, które samo dla siebie, jako takie zasługuje na uważny ogląd i na wyjaśnienie: nadto uderza nas okoliczność, która przydaje znaczenia i wagi czynności, którą się zajmujemy od kilku tygodni; toteż sądzę, że nie będziemy się zajmować czymś niepożytecznym, jeśli zdołam wysunąć tu odpowiednią propozycję, która z jednej strony powinna zilustrować sam fakt, a z drugiej rozwikła towarzyszącą trudność.

2

W tym miejscu, Panowie, muszę się cofnąć bardzo daleko w przeszłość i zażądać od Was przyjrzenia się, jak przebiegał postęp cywilizacji od początku dziejów. Gdy spojrzymy na potok, którym biegną człowiecze sprawy przez ostatnie trzy tysiące lat, stwierdzimy że płynie on tak: zrazu uderza takie falowanie, działanie bodźców, ruchliwość, odpływ i przypływ, że można całkowicie zrezygnować z prób rozróżnienia jakiejkolwiek prawidłowości w owych poruszeniach, biorąc ziemię za podłoże, a ludzkość za ich substancję; a jednak, przypatrując się bliżej i bardziej uważnie, mimo różnorodności materiałów, dziejów i losów, które można znaleźć w ludzkim gatunku, w owym wspomnianym przeze mnie długim okresie czasu, dostrzeżemy pośród chaosu osiąganie pewnego kształtu, jednego i tylko jednego, który rozciąga się, wprawdzie nie na całą ziemię, lecz przecież na bardzo znaczny jej obszar. Człowiek jest stworzeniem społecznym i właściwie nie może istnieć bez społeczności. Można stwierdzić, że społeczności istnieją od niepamiętnych czasów na całej zamieszkalnej powierzchni ziemi. Większość tych wspólnot była polityczna lub religijna oraz stosunkowo ograniczona terytorialnie i czasowo. Tworzyły się i rozpadały wskutek przypadków albo nieunik-

[1] Zob. Huber.

nionych okoliczności: a wyliczywszy je kolejno, powiedzieliśmy o nich wszystko, co da się powiedzieć. Ale jest jedna uderzająca wspólnota, która przyciąga uwagę filozofa, ani polityczna ani religijna, lub najwyżej częściowo podlegająca takim określeniom, przy czym nie obejmują one jej cech istotnych, mianowicie wspólnota sięgająca początkami czasów najdawniejszych i wzrastająca z każdą kolejną epoką, aż do osiągnięcia pełnego rozwoju, a potem trwająca nadal w świetnym wigorze i braku znużenia, i która wciąż pozostaje równie mocna i jasno określona jak kiedyś. Więzią jest wspólna cywilizacja; a chociaż istnieją inne cywilizacje w świecie, tak jak istnieją inne społeczności, to jednak ta cywilizacja, wraz ze społecznością, którą stworzyła, z jej domem, tak się wyróżnia swoim charakterem, takie rzuca światło, taki ma zasięg godny imperatorskiej korony, tak imponuje swoim trwaniem, tak całkowicie pozostaje niezrównana na obliczu ziemi, że wspólnota ta może zasłużenie sięgnąć po tytuł „Ludzkiej Wspólnoty", a związana z nią cywilizacja po prostu po nazwę „Cywilizacji".

Istnieją, i owszem, wielkie dziedziny ludzkie „na peryferiach", które nie są i może nigdy nie były, włączone do tej „Ludzkiej Wspólnoty"; są one „dziedzinami na peryferiach" i niczym więcej, fragmentarycznymi, nieuspołecznionymi, samotnymi, pozbawionymi znaczenia, protestującymi i buntującymi się przeciw temu wspaniałemu centralnemu organizmowi, o którym mówię, gdzie nie występuje dążność do jednoczenia poszczególnych części w jakąś drugą całość. Ja nie przeczę, rzecz jasna, istnienia cywilizacji np. u Chińczyków, choć to nie jest nasza cywilizacja; jest to jednak ogromna, pozbawiona pierwiastka ruchu i cech atrakcyjnych, posępna cywilizacja. Ani nie odmawiam prawa do powoływania się na cywilizację Hindusom, czy starożytnym Meksykanom, Saracenom, czy (w pewnym specjalnym sensie) Turkom; lecz każda z tych ras ma swoją własną cywilizację i każda taka cywilizacja jest w równej mierze osobna i różna od pozostałych, jak od naszej. Nie widzę jak można by wszystkie poddać jednej idei. Każda trwa sama przez siebie, jak gdyby inne nie istniały; każda jest lokalna; wiele z nich ma charakter przejściowy; i żadna z nich nie wytrzymuje porównania ze Wspólnotą i Cywilizacją, które opisałem jako jedyne mogące pretendować do tych określeń. Tego tematu zamierzam się trzymać w dalszym ciągu wywodu.

Pozwolę sobie zauważyć, proszę Panów, że ja się tu nie zagłębiam w kwestię ras czy w ich historię. Z etnologią nie mam nic wspólnego. Biorę rzeczy tak, jak je znajduję na powierzchni historii i jedynie klasyfikuję zjawiska. Otóż, patrząc na kraje otaczające Morze Śródziemne jako na całość widzę, że są one, od niepamiętnych czasów takim ośrodkiem wspólnoty Inteligencji i Ducha, że zasługują, by je zwać Inteligencją i Duchem Ludzkości. Zaczynając w wiadomy sposób i posuwając się od pewnych centrów aż do punktu, w którym przecinają się i ścierają odnośne wpływy, by później, po pewnym czasie zmieszać się i zgrać, doszło do tego, że zrodziła się wspól-

na Myśl oraz określiła się i ustaliła wspólna Cywilizacja. Jednym z takich punktów początkowych jest Egipt, innym Syria, trzecim Grecja, czwartym Italia, piątym zaś Północna Afryka – potem Francja i Hiszpania. W miarę upływu czasu oraz w miarę jak kolonizacja i podbój dokonują swoich przemian, widzimy jak się tworzy wielkie stowarzyszenie narodów, którego Rzymskie Imperium stanowi etap dojrzały i wyraz, który najbardziej daje się ogarnąć umysłem; nie jest to jednak stowarzyszenie polityczne, a myślowe, oparte na tych samych ideach intelektualnych i postępujące zgodnie z tymi samymi intelektualnymi metodami. I to stowarzyszenie czy społeczna federacja, jakimkolwiek mogło podlegać cofnięciom, przemianom, chwilowym rozkładom, trwa do dnia dzisiejszego; zaiste nie na tym samym dokładnie terytorium, ale z zakłóceniami jedynie częściowymi i lokalnymi, z drugiej zaś strony uderza patrzącego ruch tak zgrany i harmonijny, ciągłość tak widoczna, że byłoby całkowicie nierozumne przeczyć, iż w całym tym przeciągu czasu ma się do czynienia z jedną i tą samą sprawą.

W najwcześniejszej epoce federacja ta obejmowała wiele więcej świata wschodniego, niż po tym czasie; w późniejszych zaś okresach, bliższych nas, objęła swoim zasięgiem nową półkulę; w wiekach średnich straciła Afrykę, Egipt i Syrię, rozciągnęła się zaś na Niemcy, Skandynawię i Wyspy Brytyjskie. Był taki czas, gdy jej terytorium zostało zalane przez dziwne, barbarzyńskie plemiona, ale zaszczepiona już cywilizacja miała tyle siły wewnętrznej, by wlać życie w to, co groziło jej zduszeniem i dokonać zasymilowania do starych form społecznych tych agresorów, którzy nadeszli, by owe formy precz odrzucić. W ten sposób cywilizacja nowoczesna pozostaje tym, czym była kiedyś, nie chińską, nie hinduską, ani meksykańską, ani saraceńską ani nowym tworem jakiegoś dotąd nieznanego autoramentu, lecz potomkiem w prostej linii, lub raczej dalszym ciągiem, mutatis mutandis cywilizacji, sięgającej początkami Palestyny i Grecji.

Biorąc zatem pod uwagę cechy wyróżniające tej wielkiej cywilizowanej Wspólnoty, które już podkreśliłem, myślę, że ma ona dane, by rościć sobie prawo do tytułu reprezentacji ludzkości w dziedzinie Cywilizacji, budowania Wspólnoty, stanowiącej doskonały tego wynik i najdalszą granicę – ba, można powiedzieć, że te grupy ludzkie, które się doń nie przyłączają, sobie są pozostawione jako anomalie, trudne do wyjaśnienia; i ta właśnie przyczyna tłumaczy, że te grupy nie włączają się w dzieło jednoczenia, budowania całości i konstruktywnego wykorzystania spraw. Nazywam więc tę „federację" jak najbardziej, w szczególnym stopniu Ludzką Wspólnotą, jej rządzący intelekt Ludzkim Duchem, jej decyzje wyczuciem, które kieruje ludzkością, stan, do którego doprowadziła przez dyscyplinę i kulturę abstrakcyjnie rozumianą Cywilizacją, obszar zaś, na którym ona leży, jest dla mnie „orbis terrarum", po prostu Światem. Albowiem, jeżeli wyłączymy przypuszczenie, że byłaby to ilustracja zmyślona, możemy przedmiot, któremu się przyglądam, porównać do odcisku pieczęci na wosku: zaokrągla on i nadaje kształt

większej części miękkiego materiału i ukazuje oku coś określonego, zajmuje na swój użytek znalezioną przestrzeń, eliminując możność jej zajęcia przez jakąkolwiek inną figurę, tak, że przechodzimy ponad postrzępionym zarysem czy pozbawionymi znaczenia kawałkami na zewnątrz uzyskanej formy, wyłączamy te rzeczy z naszych myśli, gdyż są one skupione na regularnym kółku, które absorbuje naszą wyobraźnię i przyciąga ją do środka obrazu.

3

Obecnie, zanim przejdę do omawiania wykształcenia i jego wymaganych poziomów, które dyktuje, których żąda Świat Cywilizowany (jak mogę go teraz nazywać), pragnę zwrócić Waszą uwagę, Panowie, na jedną okoliczność: oto tenże sam orbis terrarum, który był i jest siedzibą Cywilizacji, okazuje się, najogólniej mówiąc, również siedzibą tej nadprzyrodzonej wspólnoty i tego systemu, który dał nam sam Stwórca chrześcijańskiego ładu społeczno-ustrojowego. Naturalny i boski porządek nie pokrywają się ze sobą dokładnie, ani kiedykolwiek się tak nie pokrywały. Obszar Cywilizacji bywał w różnych wiekach rozmaity, choć najogólniej mówiąc, był tym samym obszarem; podobnie Chrześcijaństwo wybiegało częściowo poza granice Cywilizacji, a Cywilizacja częściowo wybiegała poza Chrześcijaństwo. Jednakże jedno i drugie zajmowało najczęściej jeden i ten sam orbis terrarum. Często, to prawda, posuwały się nawet pari passu i w każdym czasie można było obserwować najściślejszy między nimi związek. Chrześcijaństwo czekało, nim pojawiło się na powierzchni, aż orbis terrarum osiągnie swój najdoskonalszy kształt: poczem wkrótce z nim się spoiło i odtąd zawsze współpracowało, a często wręcz wydawało się identyfikować z Cywilizacją, która jest jego towarzyszem.

Istnieją także pewne analogie, które zachodzą między Cywilizacją a chrześcijaństwem. Jak Cywilizacja nie rozciąga się na całą ziemię, również nie odnosi się to do Chrześcijaństwa; a jednak nie istnieje gdzie indziej nic takiego jak ta pierwsza i nic takiego jak to drugie. Każde z dwojga jest czymś jedynym w swoim rodzaju. Stwierdzamy dalej istnienie dużych peryferii świata, w pewnym sensie wykształconych, poddanych działaniu kultury które, gdyby mogły istnieć razem w jedności, zbliżyłyby się bardzo znacznie do stworzenia drugiego orbis terrarum, domu-kolebki drugiej, wyraźnie zarysowanej cywilizacji; jednakże każda z nich cywilizuje się w oparciu o własną zasadę i ideę, lub przynajmniej są od siebie wzajemnie odcięte, nie wzrastały razem – podczas gdy Cywilizacja i Wspólnota, które opisywałem, stanowią jedną zorganizowaną całość. I w podobny sposób, Chrześcijaństwo zrasta się w jeden, szeroko rozprzestrzeniony organizm, oparty na wspólnych ideach; a przecież istnieją peryferyczne struktury, w które ukształtowała się religia, niezależne wzajem od siebie i niezależne od owego centralnego organizmu. Ponadto Chrześcijaństwo, podobnie jak w paralel-

nym wypadku Cywilizacji, trwa w świecie od daty swojego początku nieprzerwanie, podczas gdy inne twory religijne, ogromne, lokalne i izolowane rosną i upadają, lub są beznadziejnie stacjonarne z wieku na wiek: oto co otacza Chrześcijaństwo ze wszystkich stron.

Jest jeszcze inna uderzająca analogia między Chrześcijaństwem a Cywilizacją, a napomknięcie o niej posłuży za wprowadzenie do właściwego mojego tematu, do którego wszystko, co dotąd powiedziałem, jest tylko przygotowaniem. Wiemy, że Chrześcijaństwo jest zbudowane na określonych ideach, zasadach, doktrynach i pismach, które zostały dane w czasie pierwszego jego pojawienia się i wprowadzenia w bieg świata, które nigdy nie zostały odrzucone dla zastąpienia przez inne i które nie dopuszczają żadnego dodatku. Nie będę tu przywoływał czegokolwiek jako równoważnego, co jest dziełem ludzkim, powstałym w porządku naturalnym z tym, co przychodzi z nieba i w następstwie jest nieomylne, nieodwracalne i obowiązujące. Ale uczyniwszy to zastrzeżenie, by przypadkiem nie wywołać nieporozumień, pragnąłbym jednak zauważyć, że w ujęciu historycznym i trzymając się faktów, stwierdza się, iż Cywilizacja również ma swoje wspólne zasady, poglądy i rodzaj nauczania a zwłaszcza swoje książki, które dawano ludziom do czytania od najdawniejszych czasów, i które, prawdę mówiąc, są równie szanowane i używane teraz, jak były w chwili ich pierwszej recepcji. Słowem, klasycy i tematy oraz studia, do których prowadzą, lub, by się posłużyć terminem najbardziej przydatnym do naszej aktualnej potrzeby, humanistyka, była i jest, najogólniej mówiąc, narzędziem wykształcenia przyjętym przez cywilizowany orbis terrarum; tak właśnie jak teksty natchnione i żywoty świętych, i artykuły wiary, i katechizm były narzędziem wykształcenia w wypadku chrześcijaństwa. I wzgląd na ten argument, zauważacie, Panowie (że tak od razu przeskoczę do przypomnienia jaka to okoliczność dziś nas tu zebrała), od razu przydaje otwarciu Wydziału Humanistycznego szczególnego rodzaju wagi i uroczystości; bo przecież podejmujemy tylko starą tradycję, stosujemy nadal owe wzniosłe metody rozszerzania perspektyw ludzkiego ducha, doskonalenia umysłu i wysubtelnienia uczuć, a na tym wszak polegał zawsze postęp cywilizacji.

4

W kraju, który stał się Pierwszym Źródłem darów intelektualnych w epoce, która poprzedziła lub wprowadziła pierwsze kształtowanie się Ludzkiej Społeczności, w erze, którą z trudem nazwać można historyczną, możemy rozróżnić zarys postaci niemal mitycznej, którą, jeśli będziemy abstrahować od wiodących figur Starego Testamentu, możemy nazywać pierwszym Apostołem Cywilizacji. Jak Apostoł w wyższym porządku rzeczy tak ten, o kim mowa, był ubogi, był wędrowcem, słabym na ciele, choć tak wielkich rzeczy miał dokonać, choć miał żyć na ustach stu pokoleń i tysiąca plemion.

Ślepy starzec – którego błąkania się były takie, że gdy stał się sławny, nie można było ustalić jego miejsca urodzenia, tak, iż powiedziano:

„Siedem miast sławnych o zmarłego się spiera,
Choć nikt nie chciał wesprzeć żywego Homera".

A przecież za swego żywota miał sławne imię; a nie domyślając się na jak ogromną skalę zostanie spełnione jego życzenie, dopraszał się wędrując po wyspach egejskich i po wybrzeżach Azji, w imię zwykłego ludzkiego uczucia i potrzeby czułości, by ci, którzy go znali i kochali pamiętali o nim serdecznie, gdy on będzie daleko. Inaczej, niż w dumnej samochwalczej strofie rzymskiego poety (jeśli była ona wypowiedziana na poważnie) „Exegi monumentum aere perennius", folgował tylko nadziei, że jeśli czyjegoś przybycia oczekiwano z przyjemnością, to jego odejście mogło wzbudzać żal i że osoba ta mogłaby się doczekać żywszego uczucia i pochwały od przyjaciół nawet w obecności innych śpiewaków. Doszła do nas pewna ilość wierszy, jemu przypisywana, w których zwraca się do kobiet delijskich w tej uczuciowej tonacji, którą opisałem. „Przekazuję pożegnanie wam wszystkim: wspomnijcie mnie w nadchodzącym czasie. A gdy ktokolwiek z żyjących na tej ziemi, obcy przychodzący z daleka, zapyta was, o dziewczęta, kto jest najsłodszym z okolicznych śpiewaków, kogo wam słuchać najmilej? Wtedy odrzeknijcie skromnie: to pewien ślepiec, który mieszka w stromym Chios".

Wielki ten poeta pozostał nieznany przez kilka wieków – to znaczy nieznany dla tego, co nazywamy sławą. Lubowali się w jego wierszach jego rodacy, może po cichu przepadały za nimi całe tysiące, lecz nie zebrano ich w jeden tom, nie traktowano ich jako całości, nie zajęła się nimi krytyka. Wreszcie pewien książę ateński podjął się zadania zebrania rozpierzchłych fragmentów twórczości geniusza, który za swego życia nie aspirował do nieśmiertelności, nadania im formy pisemnej i uczynienia z tego podręcznej księgi starożytnego wykształcenia. Od tej chwili wędrowny piewca ballad poddany został, ku własnemu zdziwieniu, rodzajowi literackiej kanonizacji i powierzono mu uroczyście urzędową funkcję kształtowania duchowości greckiej młodzieży w kierunku pobudzenia szlachetnych myśli i śmiałych czynów. Oczytanie w dziełach Homera szybko stało się wykształceniem dżentelmena: zasada, uznana w epoce greckiej wolności pozostała jako tradycja nawet w czasie upadku tego narodu. Ksenofont prezentuje nam młodzieńca, który znał na pamięć tak *Iliadę* jak *Odyseję*; Dio poświadcza, że były to jedne z pierwszych książek wręczanych chłopcom; Horacy zaś ocenił, że księgi te lepiej uczyły wiedzy życia, niż stoicy lub akademicy. Aleksander Wielki karmił swoją wyobraźnię scenami z *Iliady*. Z upływem czasu w dziele wychowania obok poezji Homera znalazły się także wiersze Hezjoda i twórczość Tragików. Majestatyczne nauki tyczące obowiązku i religii, sprawiedliwości i Opatrzności, które wyszły spod pióra Ajschylosa i Sofokle-

sa, należą do szkoły wyższej, niż Homera: a wiersze Eurypidesa, nawet za jego życia, tak dobrze były znane ateńskim wargom i tak drogie uszom cudzoziemców, że, jak podają, jeńcy z Syrakuz uzyskali wolność za cenę zadeklamowania owych wierszy tym, którzy ich pojmali.

Taką poezję można również uważać za kunsztowną wymowę, skoro posiada ona tak wielką moc przekonywania – a przymierze między tymi dwoma darami istniało od czasu, gdy wersy śpiewane przez Orfeusza zdołały, wedle bajecznego podania, tak poruszyć lasy, potoki i dzikie zwierzęta, iż szły one za nim. Wkrótce jednak elokwencja stała się przedmiotem osobnej sztuki, którą nazwano retoryką, a której głównymi mistrzami byli sofiści. Co więcej, ponieważ retoryka była w swej naturze w szczególnym stopniu polityczna, zakładała ona lub wprowadziła uprawianie dziejopisarstwa; i w ten sposób stronice Tukidydesa stały się specjalną lekturą Demostenesa, który na tej drodze wzniósł się do pozycji pierwszego mówcy Grecji.

Ale zbędnym jest śledzić dalej kształtowanie się przebiegu studiów w zakresie sztuk wyzwolonych; wystarczy jeśli się dało kilka prób stanowiących ich ilustrację. Studia obejmowane przez ten zakres to, jak się okazało, cztery główne: gramatyka, retoryka, logika i matematyka; wiedza matematyczna zaś rozdzieliła się na cztery: geometrię, arytmetykę, astronomię i muzykę, w sumie siedem dyscyplin, znanych pod nazwą Siedmiu Sztuk Wyzwolonych. I w taki to sposób ukształtowano szkołę dla intelektu, wyraźnie określoną, zbudowaną na ideach i metodach, posiadających własny charakter i to (jak możemy powiedzieć) charakter najwyższy i najprawdziwszy w granicach przezeń wytyczonych. Szkoła ta stopniowo upodobniła do siebie i owładnęła tę mnogość narodów, które przyjmowałem za przedstawicielstwo ludzkości, ogarniające cały orbis terrarum.

Gdy z Grecji przejdziemy do Rzymu, natrafiamy na dość powszechną uwagę, że Rzym wydał niewiele spraw oryginalnych: zapożyczał od Grecji. To prawda; Terencjusz szedł w ślady Menandra, Wergiliusz Homera, Hezjoda i Teokryta; Cycero zaś głosił po prostu, że odtwarza filozofię grecką. Ale choćbyśmy przyznawali nie wiem w jakiej mierze prawdę temu twierdzeniu, ja biorę je jedynie jako dowód tej kategorii instynktu, która odgrywała i odgrywa rolę przewodnika dla Cywilizacji w jej biegu. Miało tak być, że świat będzie miał pewnych nauczycieli intelektualnych, a nie innych; Homer i Arystoteles, wraz z poetami i filozofami, wokół nich zgrupowanymi, mieli być mentorami i instruktorami wszystkich pokoleń i dlatego rasa latyńska, włączając się w działanie tego prawa, wedle którego wykształcenie świata miało być prowadzone, takie dodała pozycje do listy dzieł klasycznych, by to nie odwróciło lub nie zakłóciło porządku już przesądzonego. I w tym ustawieniu spraw miało się objawić głębsze znaczenie, gdy się zwróci uwagę na fakt, że greczyzna miała być zapomniana przez wiele stuleci i tradycja intelektualnego szkolenia miała być przekazywana przez łacinę: w ten bowiem sposób świat został zabezpieczony przed następstwami straty,

która byłaby zmieniła charakter jego cywilizacji. Uważam też za uderzające jak szybko pisarze łacińscy zaczęli odgrywać rolę podręczników w szkołach chłopców. Do dzisiejszego dnia Szekspira i Miltona nie studiuje się w naszym programie; poematy Wergiliusza i Horacego zaś, tak jak we wcześniejszym okresie dzieła Homera i greckich autorów, były w tornistrach uczniowskich niewiele później, niż w sto lat po ich napisaniu.

Nie ma potrzeby wywodzić dłużej, że te dzieła zachowały swoją pozycję w systemie wykształcenia w całym orbis terrarum aż do dziś, a greccy pisarze z nimi lub przez nich. Wciąganie kolejnych stuleci w ten nurt dokonywało się często. Tradycja przetrwała nawet, gdy nauka zeszła do najniższego poziomu. Św. Grzegorz Wielki, którego epokę, nie mówiąc już o jego wpływie, uważa się często za szczególnie nieprzychylne dla starej literatury, sam był w tej literaturze oczytany, popierał czystość łaciny na swoim dworze – współczesny zaś historyk jego żywota wyraził się metaforycznie, że wsparł główną salę swojej apostolskiej Stolicy na kolumnach Siedmiu Sztuk Wyzwolonych. W stuleciu IX, gdy wiek ciemny był już całkiem blisko, nadal słyszymy o kultywowaniu – nie wchodźmy w to, z jakim powodzeniem (ale ja mówię, rzecz jasna, o naturze studiów, takich, jakie możliwości tego czasu otwierały, nie o sprawności i osiągnięciach osób studiujących) o kultywowaniu, powiadam, muzyki, dialektyki, retoryki, gramatyki, matematyki, astronomii i geometrii; słyszymy o supremacji Horacego w szkołach, oraz wielkiego Wergiliusza, Salustiusza i Stacjusza. W wieku trzynastym lub następnych wiemy o znajomości „Wergiliusza, Lukiana, Stacjusza, Owidiusza, Liwiusza, Salustiusza, Cycerona i Kwintyliana"; po odrodzeniu się zaś literatury w początkach ery nowożytnej, znajdujemy św. Karola Boromeusza żądającego korzystania z dzieł Cycerona, Owidiusza, Wergiliusza i Horacego[2].

5

Tak oto przebiegam tę serię informacji, których nam dostarcza historia na ten temat. Chodzi mi wyłącznie o to, by przypomnieć Wam, Panowie, i wrazić w waszą pamięć ten fakt, że literatura Grecji, kontynuowana i wzbogacona przez literaturę Rzymu, wraz ze studiami do tego przynależnymi, była i jest narzędziem wykształcenia i pokarmem cywilizacji w dziejach świata od najwcześniejszych czasów aż do dziś; i teraz mamy możność, by odpowiedzieć na pytanie, w związku z tym powstające, gdy z kolei zastanawiamy się nad rodzajem nauczania właściwego dla uniwersytetów: stanowi to kontrast do tematu dotąd poruszanego. Jak doszło do tego, że chociaż duch przewodni uniwersytetów tak jest różny od szkół, które je poprzedzały, niemniej program nauczania realizowany w tych szkołach nie został w

[2] Por. traktaty P. Daniela i Msgr. Landriota, na które powołują się *Szkice Historyczne*, vol. II, s. 460, nota.

wiekach średnich zepchnięty przez nauki, przecież świetniejsze, które przyniosły i wprowadziły właśnie uniwersytety. Można było oczekiwać, że teologia scholastyczna, prawo i medycyna usuną w cień Siedem Sztuk Wyzwolonych, a wszak ostatecznie tak się nie stało. Uważam, że przyczyna tego leży w fakcie, iż autorytet i działanie szkół zakonnych i świeckich, jako tych instytucji, które przyniosły młodzieży dostęp do wykształcenia, tkwiły głębiej, niż jakiekolwiek powołanie ze strony Karola Wielkiego, który był ich nominalnym założycielem; ten autorytet i to działanie wypływały ze szczególnego charakteru tej cywilizacji, która tak głęboko jest skojarzona z chrześcijaństwem, że można ją wręcz nazwać glebą, na której chrześcijaństwo wyrosło. Nauki średniowieczne, przy całej tak wielkiej ich godności i użyteczności, nigdy nie miały w intencji ich inicjatorów przejąć funkcji szkolenia umysłu, bardziej autentycznego i właściwego, które się osiąga przez studium sztuk wyzwolonych; kiedy zaś pewne z tych „nowych" nauk faktycznie wykroczyły poza swój zakres i istotnie podjęły próbę podważenia tradycyjnego przebiegu wykształcenia, temu wdarciu się na nie swój obszar stawiono opór. Nie zabrakło w średniowieczu ludzi, jak John z Salisbury, którzy z mocą zaprotestowali przeciw temu brakowi równowagi, tym charakterystycznym uzurpacjom, zawsze towarzyszącym wprowadzeniu każdego bez wyjątku dobra (które również towarzyszyły wzrostowi tych jedynych w swoim rodzaju nauk, których siedzibą były uniwersytety). A chociaż były takie chwile, kiedy stare tradycje zdawały się załamywać, sprawy tak się jakoś szczęśliwie obróciły, że nigdy nie poniosły klęski; instynkt bowiem Cywilizacji i zdrowy rozsądek Ludzkiej Wspólnoty wziął górę, niebezpieczeństwo minęło i studia, które zdawały się zanikać, odzyskały swoje prastare miejsce, zostały uznane, jak uprzednio, za najlepsze narzędzia myślowej uprawy i najlepsze gwarancje intelektualnego postępu.

I to doświadczenie z przeszłości możemy zastosować do okoliczności, w których obecnie się znajdujemy; albowiem tak jak istniał nurt wrogi dla klasyków w wiekach średnich, podobnie istniał i istnieje teraz. Prawdziwość metody Bacona dla celów, dla których została stworzona oraz jej nieocenione usługi i niewyczerpane zastosowania w interesie naszego dobrobytu materialnego olśniły ludzką wyobraźnię w taki sam sposób (w pewnym stopniu) jak ludzi porwały pewne nowe nauki w wieku Abelarda; a skoro ta metoda dokonała takich zdumiewających rzeczy w swojej właściwej dziedzinie, rodzą się nierzadko przypuszczenia, że zdoła ona tyleż osiągnąć w którejkolwiek innej. Otóż sam Bacon nigdy w ten sposób nie byłby rozumował: nie potrzeba by mu było przypominać, że dokonać postępu w użytecznych kunsztach to jedna sprawa, a doskonalić umysł to sprawa druga. Proste pytanie, które trzeba rozważyć to: jak najlepiej da się wzmocnić, wysubtelnić i wzbogacić władze intelektualne? Prowadzi do tego celu lektura poetów, historyków i filozofów Grecji i Rzymu – wykazało to długie doświadczenie. Natomiast stwierdzenie, że studium nauk doświadczalnych doprowadzi do

czegoś podobnego, nie zostało nam dotąd udowodnione przez żadne zgoła doświadczenie.

Jestem jak najdalszy od przeczenia maksymalnej atrakcyjności jak również praktycznego pożytku dla szerokiego świata nauk chemicznych, elektrycznych i geologicznych. Pytamy się nie tyle o to, który dział studiów zawiera fakty najbardziej zdumiewające? Nie pytamy który obiecuje najbardziej olśniewające odkrycia, czy też który stoi na wyższym bądź niższym stopniu hierarchii ważności? Pytamy raczej: który dostarcza dyscypliny dla nieuformowanego umysłu? I otóż sądzę, że jeśli w tym punkcie daje się pierwszeństwo klasykom nad naukami, które wyrosły z filozofii Bacona, nie okazuje się lekceważenia samemu lordowi Baconowi. Tak jak w wiekach średnich tok nauczania i zarządzanie uniwersytetem pozostawały w gestii Wydziału Sztuk Wyzwolonych, pomimo, że w teologii i prawie działał taki geniusz jak św. Tomasz, tak przewiduję coś podobnego dla czasu obecnego. Choć ogromna jest wspaniałość nowożytnej filozofii, zdumiewające jej odkrycia, pożytek z tego, co uzyskała, talent jej mistrzów, to na nic się nie zda ostatecznie zepchnięcie literatury klasycznej i towarzyszących jej uprawianiu studiów z miejsca, które zajmowały i zajmują w oświacie i wychowaniu przez wszystkie wieki.

Tak więc przebiegałyby refleksje ewidentnie sugerowane przez ten akt oficjalny, w którym ostatnio bierzemy udział, który uroczyście obchodzimy obecnie. W dziewiętnastym stuleciu, w kraju, który spogląda na nowy świat i antycypuje wiek nadchodzący, uczestniczymy w otwarciu szkół poświęconych studiom literatury pięknej i nauk humanistycznych czyli tego, co się nazywa sztukami wyzwolonymi, a więc w zrobieniu pierwszego kroku w erygowaniu na katolickim gruncie Katolickiego Uniwersytetu. A gdy w ten sposób sięgamy wstecz do Grecji i Aten z serdecznymi uczuciami i radością, nader byłoby to dziwne, gdybyśmy omieszkali spojrzeć również dalej na południe i tam się skłonić przed znakomitszym źródłem światła i świętszą wyrocznią prawdy, krynicą wiedzy innego rodzaju, wyższej i nadprzyrodzonej, której siedliskiem jest Palestyna. Jerozolima jest wszak początkiem i praźródłem wiedzy religijnej tak, jak w dziedzinie świeckiej są tym Ateny. W starożytności widzimy dwa ośrodki oświecenia, działające niezależnie jeden od drugiego, każdy realizujący własny ruch i zrazu nie zapowiadające, jak się wydaje, żadnej zbieżności. Cywilizacja grecka rozszerza się na Wschód, zwycięska przez podboje Aleksandra; na Zachód jest przyniesiona w pętach i bierze w swoje władanie zwycięzców, którzy ją tam zawiedli. Religię z drugiej strony wypędzają z jej pierwotnego domostwa na północ i zachód grzechy ludu, który miał ją pod swoją opieką: ciągnie się długi szereg wyroków, plag i prześladowań. Każdy z wymienionych ośrodków posuwa się wprzód swoim torem i wypełnia swoje posłannictwo. Żaden z nich nie uznaje drugiego i nie jest przez niego uznawany. Po upływie długiego czasu armie Tytusa burzą świątynię Jerozolimską, wynędzniałe zaś szkoły

ateńskie zniszczył ostatecznie edykt Justyniana. Tak przemijają prastare głosy religii i nauki; lecz zostają uciszone, aby odżyć we wspanialszej i doskonalszej postaci w innym miejscu. Dotąd przychodziły z odrębnych źródeł i dokonywały odrębnych dzieł. Każdy zostawia dziedzica i następcę na Zachodzie, a ów dziedzic i następca jest jeden i ten sam. Łaska zgromadzona w Jerozolimie oraz talenty, które promieniują z Aten, zostają przekazane i skupione w Rzymie. Tej prawdy uczy historia. Rzym odziedziczył naukę zarówno świętą jak świecką; przedłużył i rozdał tradycje Mojżesza i Dawida w porządku nadprzyrodzonym, oraz Homera i Arystotelesa w porządku przyrodzonym. Rozdzielanie tych osobnych rodzajów nauczania, ludzkiego i boskiego, które zbiegają się w Rzymie, oznacza cofanie się: oznacza to odbudowywanie żydowskiej świątyni i sadzenie od nowa gaju Akademosa.

6

Na podjęcie tego szerokiego tematu, o którym wiele mógłbym powiedzieć, czas mi nie pozwala. Ukazanie jak nauka święta i świecka zależą od siebie wzajemnie, do siebie się wzajem odnoszą i dopełniają, jak wiara działa poprzez rozum, rozum zaś jest kierowany i poprawiany przez wiarę, to przedmiot osobnego wykładu. Zakończyłbym zatem, Panowie, gratulując Wam po prostu tego wielkiego przedsięwzięcia, które podjęliśmy pod tak dobrymi auspicjami. Jakkolwiek ułożą się jego koleje, jakiekolwiek zagrożą mu trudności, jakiekolwiek zwłoki, nie śmiem wątpić, że zachęta już okazana, powodzenie, które dotąd w jakiejś mierze przypadło mu w udziale są zapowiedzią i antycypacją stopniowego posuwania się ku pomyślnemu zakończeniu, w takim czasie i w takim sposobie, jakie Opatrzność wyznaczy. Jeśli chodzi o mnie, nigdy nie doświadczyłem żadnego niepokoju o los tej sprawy, gdyż nigdy nic o niej nie wiedziałem zanim Stolica Święta definitywnie zdecydowała odnośne działania. Miałem to szczęście, że nie dotarły do mojej świadomości niepokoje i kłopoty czcigodnych i świątobliwych prałatów, ani dyskusje wytrawnych i roztropnych mężów, które poprzedziły definitywne przyjęcie do wiadomości projektu przez najwyższy autorytet kościelny. Mam to szczęście, że nie podzieliłem z wielu dobrymi katolikami przeżycia tego okresu, gdy zwątpili oni o powodzeniu tego projektu, o jego użyteczności albo nawet uznali za swój obowiązek mu się przeciwstawić. Mam to szczęście, że nigdy nie byłem zaangażowany w polemikę z osobami w tym kraju pozostającymi poza Kościołem katolickim; nigdy też okoliczności nie zmusiły mnie do wejścia w zasadniczy konflikt z instytucjami lub metodami działania opartymi na założeniu wrogim wobec katolicyzmu. Nikt nie może mnie oskarżyć o jakikolwiek brak szacunku w stosunku do tych, z których zasadami lub sposobem postępowania się nie godzę. Nie uświadamiam też sobie żadnego innego celu mojego działania niż ten, by trzymać się mojego miejsca, bez zadawania sobie specjalnego trudu, by urażać innych. Jeżeli

wziąłem udział w przedsięwzięciu, które nas tu obecnie zgromadziło, to dlatego, że wierzyłem, iż jest to dzieło wielkie, wielkie w swoim zamyśle, w swojej obietnicy na przyszłość i wielkie przez autorytet, z którego się wywodzi. Tak odczuwałem jego wielkość, że nie odważyłem się wziąć na siebie odpowiedzialności odmowy wzięcia w nim udziału.

Do jakiego stopnia i na jak długo mam być z tym związany, to zupełnie inna sprawa. Wystarczy dla jednego, człowieka, jeżeli położy on tylko jeden kamień w budowie gmachu tak szlachetnego i wspaniałego. Wystarczy, więcej niż wystarczy dla mnie, jeśli ja nie dokonam niczego więcej, jak początku tego, co inni będą mogli prowadzić dalej z większą nadzieją. Tylko Jeden pośród synów człowieczych dopełnił dzieła doskonałego, wyczerpał i doprowadził do końca to posłanie, z którym przybył. Tylko Jeden w ostatnim swoim tchnieniu wypowiedział słowo „Consummatum est". Lecz wszyscy, którzy podjęli swoje obowiązki z wiarą, nadzieją i miłością, stanowczo oddając sprawie swe serce, jej poświęcając swoją wolę czynu, zdolni są, mimo swej słabości, by dokonać czegoś, co choć niepełne, pozostaje niezniszczalne. Nawet ich niepowodzenia stają się osiągnięciami jako konieczne kroki w pochodzie i jako, żeby się tak wyrazić, etapy w pewnym długim ciągu, który po należnym upływie czasu przyniesie spełnienie celu postawionego. I złączą się duchowo, na swoim skromnym szczeblu, z tymi prawdziwymi bohaterami Pisma Świętego i dziejów Kościoła: Mojżeszem, Eliaszem i Dawidem oraz Bazylim, Atanazym i Chryzostomem, Grzegorzem VII, Św. Tomaszem Kanterberyjskim i wielu innymi, którzy dokonali najwięcej, gdy wydawali się sobie samym dotknięci największymi niepowodzeniami i zmarli nie uzyskawszy możliwości zobaczenia owoców swoich trudów.

Tłum. *Przemysław Mroczkowski*

Krzysztof PENDERECKI

TWÓRCZA DROGA KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ*

Magnificencjo! Dostojny Senacie! Szanowni uczestnicy tej uroczystości!

Promocja doktorska, niezależnie od tego, czy odbywa się w trybie zwykłym, czy też ma charakter honorowy, i bez względu na to, czy biorę w niej udział jako promujący, recenzent, czy wreszcie promowany, zawsze przypomina mi o pierwotnym, łacińskim znaczeniu wyrazu „doktor". Pochodzi on, jak wiadomo, od czasownika *docere* (uczyć) i oznacza „tego, który uczy" – nauczyciela. A zatem promocja doktorska to nic innego jak pasowanie na nauczyciela, to uroczyste przyznanie – biegłemu w jakiejś dziedzinie – prawa do dzielenia się swą wiedzą i umiejętnością, do n a u c z a n i a czegoś. Przyznanie takiego prawa przynosi zaszczyt, stanowi bowiem potwierdzenie przez innych osiągnięcia jakiegoś kunsztu, jest dowodem uznania przez nich, że o danym przedmiocie posiadło się dostateczną wiedzę i osiągnęło się w nim wystarczającą sprawność, by móc godnie go reprezentować i stać na straży jego praw. Jednocześnie przyznanie takiego prawa czyni odpowiedzialnym i zobowiązuje; jest aktem przeobrażenia się juniora w seniora; senior zaś to ten, który zasadniczo nie zdobywa już wiedzy, lecz wie.

Tak pojęta odpowiedzialność i obowiązki wynikające z nadania tytułu doktora są pewnym brzemieniem, szczególnie zaś ciężkim dla artysty, którego powołaniem jest raczej stale poszukiwać niż znajdować, i raczej wątpić niż być pewnym. Brzemieniu temu wypada jednak podołać, a pierwszym krokiem w tym kierunku jest próba zrozumienia czasu, w jakim się żyje, własnej drogi na tym tle, i wreszcie roli, jaką można w danej sytuacji odegrać.

Cóż więc mogę powiedzieć o epoce, w jakiej wypadło mi żyć? Jak widzę procesy zachodzące w sztuce w ciągu ostatniego stulecia? Jak wreszcie rozpoznaję własne miejsce i rolę w tym kontekście: jakich wartości chciałbym strzec? co pragnę proponować? czemu – jako doktor sztuk – mogę służyć?

---

* Przemówienie wygłoszone 26 X 1987 r. w auli Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu z okazji nadania Krzysztofowi Pendereckiemu tytułu doktora honoris causa. Przedruku tekstu dokonujemy za londyńskim kwartalnikiem „Puls" 1987 nr 35, s. 73-77.

Przygoda duchowa, jaka przydarzyła się człowiekowi Europy w ciągu ostatnich stu lat, jaka więc i mnie – przynajmniej w pewnej mierze – spotkała i jaką przeżywam dalej, jawi mi się w następujący sposób:

Cywilizacja europejska wraz z jej kulturą i sztuką nierozerwalnie związana jest z chrześcijaństwem. Ono to przez setki lat kształtowało jej oblicze i wszelkie jej osobliwości. Nie będzie przesadą, jeśli się powie, iż przez z górą tysiąclecie miało ono wprost monopol na dostarczanie form wszelkim dziedzinom życia ludzkiego. Nie tylko filozofia, sztuki piękne, budownictwo, rodzina były zorganizowane według chrześcijańskich norm; również wojny, sądy i sprawowanie władzy były „chrześcijańskie", a wszelkie ludzkie tęsknoty, aspiracje i najsprzeczniejsze interesy wyrażały się w chrześcijańskich symbolach.

Powstaje pytanie: w czym tkwi kulturotwórcza moc chrześcijaństwa? Jakaż to jego cecha czy pierwiastek sprawia, że stanowi ono glebę tak płodną dla człowieka? W pierwszej chwili może się wydać dziwne, a nawet szokujące, co powiem, lecz upatrywałbym owej siły w takich mianowicie dwóch walorach tej religii, jak – z jednej strony – to, iż zdolna jest ona uśmierzać w człowieku nienawiść i powstrzymywać go od tego uczucia, a z drugiej to, iż w swej najgłębszej istocie stanowi ona świadomość ludzkiej słabości i nędzy, że jest wyrazem metafizycznej pokory człowieka. Zważmy, że o chrześcijaństwie nie sposób powiedzieć, iż jest ono religią „prometejską", a więc taką, która przyznawałaby człowiekowi przynajmniej możliwość samozbawienia. Przeciwnie, chrześcijaństwo trzyma ludzkość w poczuciu grzechu i winy, i z całą mocą podkreśla, iż człowiek nie da sobie rady bez interwencji Boga. Stosując do tego zagadnienia kategorie tragedii greckiej, można by powiedzieć, iż chrześcijaństwo powstrzymuje człowieka przed najniebezpieczniejszym dla niego, a od niepamiętnych czasów najbardziej kuszącym go występkiem, jakim jest „hybris" – grzech pychy i samoubóstwienia. Chrześcijaństwo powściąga, hamuje ową tęsknotę za uzurpatorskim przyznawaniem sobie atrybutów boskich i w tym, jak sądzę, tkwi jego najgłębsza mądrość. Albowiem doświadczenie setek pokoleń i najprzeróżniejszych cywilizacji dowiodło niezbicie, że z człowiekiem tak się rzeczy mają, iż rozwija się on wtedy, gdy zdobywa się na metafizyczną pokorę, a marnieje i ginie, gdy ulega pokusie metafizycznego wywyższenia. Rachunki człowieka są przeto zasadniczo proste: albo godzi się on na świadomość własnej słabości i nędzy i towarzyszącą jej pokorę, a wówczas wolno lecz sukcesywnie rozwija się, a ogród jego królestwa owocuje, albo odrzuca on brzemię upokarzającej niższości, sięga po insygnia władzy w kosmosie ogłaszając się panem i rządcą stworzenia, a wówczas po krótkim czasie zaślepienia własną złudną wielkością stacza się w przepaść szaleństwa, a żyzne dotąd pola jego królestwa przemieniają się w pustynie.

Przygoda duchowa człowieka, o której wspomniałem powyżej, rozpoczyna się dla mnie gdzieś w wieku XIX. Oto pod wpływem błyskotliwych odkryć

w naukach ścisłych i wynalazków technicznych, wskutek nagłego tempa rozwoju i wynikającej stąd świadomości zmienności i względności wszystkiego, człowiek – po raz któryś już w swej historii, lecz po długiej, przyznać trzeba, przerwie – znowu zamarzył o boskości, znów powziął myśl o wyzwoleniu się z kondycji poddanego, znów uległ pokusie skosztowania zakazanego owocu. Ów bunt przeciw krępującym zbawczo barierom chrześcijaństwa znalazł swój wyraz w dwóch wielkich ideach XIX stulecia, które – mimo wszelkich różnic między nimi – wcielały niewątpliwie te same prometejskie oczekiwania. Z jednej strony mam tu na myśli filozofię mocy i nadczłowieka Fryderyka Nietzschego, z drugiej filozofię wyzwolenia i samotworzenia ludzkości sformułowaną przez Karola Marksa. Te dwie idee – u korzeni swych antychrześcijańskie – w złożonym procesie historycznym wydały owoc w postaci dwóch najbardziej złowrogich tyranii, jakich od lat nie oglądał świat. Po raz któryś w dziejach człowieka potwierdziło się, iż próba odejścia od Boga, a zwłaszcza zuchwała wola dorównania Mu, kończy się straszliwym i żałosnym upadkiem.

Zjawiska, o których mówię, znalazły swój wyraz, a raczej równolegle przejawiły się w dziedzinie sztuki. Z niezwykłą przenikliwością spostrzegł to i opisał jeden z największych pisarzy XX wieku – również i mnie szczególnie bliski – Tomasz Mann w swej znakomitej *Czarodziejskiej górze*, a zwłaszcza w *Doktorze Faustusie*. Postać genialnego kompozytora, Adriana Leverkühna, który uzmysłowiwszy sobie, iż muzyka, po latach rozwoju, znalazła się nagle w martwym punkcie stając w obliczu nieprzezwyciężalnych, wydawałoby się, trudności, sięgnął po diabelski eliksir dający złudnie nadprzyrodzoną moc, zdolną pchnąć inwencję ludzką na nowe tory i ku nowym światom, i który stworzył w rezultacie dzieło antyhumanistyczne, a sam popadł w szaleństwo, doskonale odzwierciedla ową ludzką tragedię pychy i poniżenia. Pamiętnym i wielce wyrazistym symbolem – zarówno samego zamysłu obrazoburcy, jak i efektu jego dzieła – jest idea odebrania ludzkości *IX Symfonii* Beethovena.

Moje początki twórcze przypadły na okres, gdy w kraju, w którym się urodziłem, wzrastałem i studiowałem, artysta stał wobec alternatywy: albo postulowana czy narzucana wręcz przez panującą ideologię estetyka socrealistyczna, albo zwalczana czy zakazana nawet estetyka nowatorska kojarzona z ideologią burżuazyjną. Dla twórcy uczciwie i poważnie podchodzącego do sztuki nie mogło być wątpliwości, za którą z dwóch przeciwstawionych sobie estetyk się opowiedzieć i jaki program artystyczny realizować. Wybór był przeto oczywisty. Nie zdawałem sobie wówczas sprawy, że alternatywa, o której mówię, jest w istocie alternatywą złudną, pozorną, że każe wybierać między fałszywymi wartościami, że przeciwstawia sobie drogi w gruncie rzeczy do siebie podobne, bo każda z nich wywodzi się z analogicznego źródła, jakim jest odrzucenie sacrum i postulat nieograniczonej, a przez to straceńczej wolności człowieka. Estetyka socrealistyczna była funkcją postulowanego przez marksizm konstruktywizmu; estetyka „nowatorska", określana wów-

czas w Polsce mianem „burżuazyjnej", stanowiła daleką pochodną „zmierzchu bogów" i wyrosłego na tym gruncie nihilizmu. W płaszczyźnie politycznej i historycznej dwie wielkie pseudoprometejskie idee XIX wieku przybrały postać najrozmaitszych kultów: kultu Historii, Wodza, Postępu i Siły; w dziedzinie sztuki przejawiły się one w postaci najrozmaitszych fetyszy: z jednej strony Prostoty i Ludowości, z drugiej – nieokiełznanej Swobody i Eksperymentu. Wszedłszy na tę drogę, zorientowałem się po jakimś czasie, iż więcej się na niej burzy niż buduje, że przekraczanie i obalanie kolejnych barier prowadzi w końcu na pustkowie. I zrozumiałem wreszcie, że właściwa opozycja zachodzi gdzie indziej, nie pomiędzy konstruktywizmem a formalizmem, a między tymi oboma trendami a zagubioną czy zarzuconą w jakimś momencie tradycją ugruntowaną na sacrum. Można powiedzieć, iż uświadomienie sobie tej sprawy było w mojej biografii twórczej zasadniczym punktem zwrotnym. Od tej pory mój dorobek kompozytorski znaczony jest takimi między innymi utworami jak *Pasja według św. Łukasza, Jutrznia, Kosmogonia, Raj utracony, Te Deum*, których tytuły mówią same za siebie.

Tej drodze pragnę pozostać wierny, te wartości pragnę dalej rozwijać. Chciałbym przy tym zaznaczyć, że nawiązanie do tradycji chrześcijańskiej nie oznacza bynajmniej opcji na rzecz sztuki sakralnej. Nawiązywanie do tej tradycji jest dla mnie programem o wiele szerszym i głębszym niż doraźne służenie Kościołowi.

Żyje na świecie trzech Polaków, których osobowość, postawa, myśli i dzieła wywarły na mnie istotny wpływ i którym chciałbym w tym momencie wyrazić wdzięczność. W pierwszej kolejności pragnę wymienić kapłana: papieża Jana Pawła II, który z godną podziwu siłą i świeżością głosi ewangeliczne orędzie i dźwiga „wszystkich, którzy upadają". Po drugie, pragnę wymienić poetę: Czesława Miłosza, którego książka *Zniewolony umysł* otworzyła mi niegdyś oczy na wiele spraw, a którego dokonane ostatnio przekłady słynnych ksiąg biblijnych stały się dla mnie źródłem natchnienia. Po trzecie wreszcie, pragnę wymienić filozofa: Leszka Kołakowskiego, którego takie prace jak *Świadomość religijna i więź kościelna*, a później *Obecność mitu* i niedawno wydana *Religia* podbudowywały teoretycznie wiele moich artystycznych intuicji. Ci trzej ludzie – przy wielkich różnicach, jakie ich dzielą – zdają się, w moim przekonaniu, być zgodni i bliscy w jednym: w tym mianowicie, iż pilną potrzebą współczesnego świata jest nawrót do chrześcijańskich wartości i jak najrychlejsze odbudowanie strzaskanej przez kataklizmy XX wieku metafizycznej przestrzeni człowieka. Temu celowi również i ja chciałbym służyć swoją sztuką.

Przyznany mi przez Uniwersytet im. Adama Mickiewicza doktorat honoris causa jest pierwszym tego rodzaju doktoratem, jaki otrzymuję w Ojczyźnie. Satysfakcja i zaszczyt, jakich zaznaję, są tym większe, że – jak się dowiaduję – tytuł ten nadano tutaj w przeszłości tak wybitnym osobistościom jak

Ignacy Paderewski i Józef Piłsudski – znowu Polakom, których postawa i geniusz są mi szczególnie bliskie.

Swoją wypowiedź pragnę zakończyć słowami przysięgi, jaką przy takiej okazji zwykło się składać. Otóż będę się dalej trudził nad mym dziełem „non sordidi lucri causa nec ad vanam captandam gloriam, sed quo magis veritas propagetur et lux eius, qua salus humani generis contrinetur, clarius effulgeat".

Jerzy ŚWIĘCH

ETHOS TWÓRCZOŚCI – ETHOS PRACY

Sens obecności w kulturze nie polega bynajmniej na korzystaniu ze zdobyczy wypracowanych przez grupy „fachowców" i „ekspertów", lecz na współpracy – nie zawsze zgodnej – partnerów dialogu, czemu na przestrzeni tylu wieków przyświadcza historia Kościoła.

Słowa papieża skierowane pod adresem przedstawicieli świata kultury, środowisk artystycznych, niosły zachętę do współuczestniczenia w dziele budowania kultury w oparciu o fundament wartości chrześcijańskich i ewangelicznych, gdyż jedynie taka kultura zdolna jest należycie sprostać temu wyzwaniu, jaki czas obecny rzuca człowiekowi. Tak ja odbieram to orędzie papieskie, wolne od natrętnej a jakże częstej w podobnych przypadkach moralistyki, brzmiące raczej jak ciche i pokorne świadectwo myśli, nawiedzanej na przemian przez słowa Ewangelii, listy apostolskie, norwidowskie cytaty... W takich razach nakazem jest, by nie powiedzieć za dużo i zbyt dosłownie i Ojciec Święty znakomicie tę próbę wytrzymał, co zresztą – dla historyka literatury jakim jestem – mogłoby stanowić przedmiot odrębnych a ciekawych medytacji.

Związek wszelkiej twórczej myśli z pracą? Oczywiście, w tym punkcie trafne intuicje starożytnych, np. stoików, wyprzedziły o całe wieki tezy chrześcijańskiej scholastyki (mówiącej choćby słowami św. Tomasza z Akwinu o warunkach, jakim ma sprostać „opus intelligentiae"), a potem pisma Simone Weil, Emmanuela Mouniera itd. Ale papież ów sekretny związek łączący pracę z twórczością widzi w aspekcie konkretów, dobrze znanych ludziom, których praca – zwłaszcza w tym kraju – tak często była poniewierana, instrumentalizowana i odarta z sensu... To samo gdy mówi o koniecznej dla każdego artysty przestrzeni wolności, o służbie prawdzie, wtedy odwołuje się do intuicji osadzonej w konkretnym miejscu i czasie. Zaiste, między słowami papieża a audytorium zawiązuje się prawdziwa nić wspólnoty, do której nawiązują, powracające jak refren, przytoczenia z Dziejów Apostolskich, by trwali w jednym.

Owa wspólnota mówiącego i słuchaczy, ożywiona jest nade wszystko pragnieniem wyjścia poza ograniczenia kultury opętanej w naszych czasach prawdziwym szałem „specjalizacji", nie mówiąc już o jej uniformizacji, tj. przykrojeniem do gustów wszystkich, a zatem – nikogo. Jednym z wielu przesą-

dów współczesności jest i ten, który ustanawia granicę między „twórcami" a „konsumentami" kultury. Granica ta bywa obudowana specjalnym ceremoniałem i liturgią, wznoszenie jej zaś przyśpiesza tylko proces tworzenia się sekt, z których każda, zarówno „twórcza", jak i „konsumencka" zdaje się być zainteresowana obroną własnych pozycji, zdobywaniem dla siebie nowych przywilejów. A przecież sens obecności w kulturze nie polega bynajmniej na korzystaniu ze zdobyczy wypracowanych przez grupy „fachowców" i „ekspertów", lecz na współpracy – nie zawsze zgodnej – obydwu partnerów tego dialogu, czemu przecież na przestrzeni tylu wieków przyświadcza historia Kościoła, stwarzającego wszystkim równe szanse zarówno w korzystaniu, jak i produkowaniu dóbr kultury. Sprzyjał temu uniwersalizm kultury chrześcijańskiej, stopniowo usuwający przeszkody wyrosłe na podłożu różnic klasowych, umysłowych, obyczajowych. Uniwersalizm ów także i dzisiaj jest odpowiedzią kultury na zagrożenie, jakie czeka ją ze strony doktryn ideologicznych i politycznych, co jak wiemy prowadzi do zniewolenia umysłów. Jeśli nadto ideałem kultury XX wieku stała się pochwała wynalazczości i nowości za wszelką cenę, to właśnie chrześcijaństwo zapały te w poważnym stopniu ostudza, zwracając wyobraźnię artysty ku temu, co wieczne, nie poddane chwilowym modom, przejściowym namiętnościom. Kościół tworzy autentyczną wspólnotę, wspólnotę wiary, lud Boży, w którym każdy mając zagwarantowane, bo od Boga mu dane prawo do bycia sobą, czyli osobą, jednoczy się zarazem z innymi w tym samym obrzędzie, ponad wszelkimi sztucznymi podziałami narzuconymi z zewnątrz.

Myśląc tak, z grubsza i schematycznie, dajemy zaledwie wstępny wyraz potrzebie ustosunkowania się do sprawy, której słowa papieża dotyczą, a mianowicie atrakcyjności oferty, jaką dzisiaj Kościół składa wszystkim, poczuwającym się w jakimś stopniu do uczestniczenia w tworzeniu i konsumowaniu wartości kulturalnych. Pora wyjść w tych rozważaniach poza rozpowszechniony domysł, że oferta ta nadeszła w momencie, gdy zabrakło innych, równie jak ona wiarygodnych, nieskompromitowanych podejrzeniem o sprzyjanie władzy. Działały tu z pewnością impulsy leżące głębiej i do spraw poruszonych w poprzednim akapicie można by dorzucić szereg dalszych, tyle, że w sposób bardziej precyzyjny i konkretny, co z kolei przekracza zamierzenia tego szkicu. „Kościołowi powiodło się być p o w s z e c h n y m i ogromnie zróżnicowanym jednocześnie", napisał ks. Janusz Pasierb (*Pionowy wymiar kultury*), w czym przecież także zawiera się niemały sekret popularności tego mecenatu, jaki sprawuje on dziś w Polsce nad całą rzeszą artystów, którzy tutaj bardziej niż gdzie indziej znajdują zabezpieczenie swych praw do uprawiania twórczości w duchu własnym i indywidualnym. Ta tolerancja Kościoła posoborowego w sprawach sztuki jest tak dalece posunięta, że czasem wręcz budzi obawy o zbytni i na dłuższą metę szkodliwy „leseferyzm". O wszystkim decyduje jednak chrystocentryczny wymiar kultury będący jej wymiarem osobowym. To, że tajemnica wcielenia i odkupienia staje się jakby kluczem

pomocnym do zrozumienia tego, jak człowiek wykracza poza swój przygodny byt, stając się osobą.

Najbardziej czytelnym i zarazem najbardziej poruszającym wykładem tej personalistycznej filozofii Osoby stała się w latach obecnego pontyfikatu Jana Pawła II jego pierwsza encyklika *Redemptor hominis*, której echa, odpowiednio modulowane, powracają w przemówieniu w Kościele Św. Krzyża 13 czerwca 1987 roku. Kiedy mówił do zebranych tam słuchaczy: „Każdy z Was daje szczególne świadectwo o człowieku: o tym, jaki jest właściwy wymiar jego egzystencji", co jest właśnie owym echem słów z encykliki „o człowieku w całej jego prawdzie, w pełnym jego wymiarze". Tak, jak przywrócenie pracy wartości przez zaakcentowanie jej związku z twórczością („działanie, którym człowiek odtwarza własne życie w pracy"), w czym Simone Weil (*Ciążenie i Łaska*) zgodziłaby się pewnie z Norwidem, gdyż wtedy praca otrzymuje charakter działań zbieżnych z urzeczywistnianiem się osoby, to z kolei w przemówieniu papieskim zdaje się odsyłać do encykliki *Laborem exercens*. Ekumenizm, dialog, otwarcie, cechy Kościoła posoborowego, które spełniają jednocześnie niezwykle ważną rolę jako czynnik kulturotwórczy, gdyż czynią przesłanie chrześcijańskie ogólnodostępnym, wolnym od ciasnych, doktrynerskich ograniczeń, otwartym właśnie na dialog z przedstawicielami innych kultur i religii. Ethos sztuki, który zbliża się w świetle tych posoborowych tendencji do ethosu pracy. Tego ethosu, z którego zrodziła się „Solidarność" jako wielki poryw ludzi wolnych i – twórczych. Sens więc obecności w kulturze chrześcijańskiej wiedzie przez wyraźne uświadomienie sobie tego przewrotu, jaki nastąpił w wyobrażeniach na temat pracy. Czyż nie dość, by na tej podstawie mówić o ludziach zgromadzonych w Kościele Św. Krzyża, że trwają we wspólnocie, której na imię „praca-twórczość".

Ethos artysty jest zatem w jednym ze swych najpierwotniejszych znaczeń ethosem pracownika, walczącego z oporem tworzywa, kiedy „glina" – mówiąc słowami Norwida – staje się „kształtem", samotnego w swym niezłomnym dążeniu do wyzwolenia się spod presji różnych determinizmów z wyjątkiem tego imperatywu, który z niego wypływa, odpowiedzialnego wreszcie za wyniki swej pracy nie tylko wobec tych, dla których rezultaty te mają stanowić zachętę do rozwijania własnej dzielności i prawdy, ale i wobec własnego sumienia, tej iskry bożej, która jest władzą sądzenia, czyli rozróżniania dobra od zła. „Odtwarza na nowo to, co mu zostało dane. Wykuwa nawet to, czego działaniu podlega. Pracą wytwarza własne naturalne istnienie" (S. Weil, *Ciążenie i Łaska*). Jeśli zatem papież z taką satysfakcją mówi o tym szczególnym przymierzu, „jakie dokonało się u nas w ostatnich latach między twórcami a ludźmi pracy", to mamy prawo i obowiązek doszukiwać się w takim stwierdzeniu głębszych treści i motywacji nie narzuconych tylko przez wiadome okoliczności, w jakich owo „przymierze" mogło tak wspaniale rozkwitnąć. Jeśli twórczość artystyczna ulega swoistej nobilitacji przez fakt zrównania jej z pracą, staje się tak dlatego, że praca poszerza osobowe istnienie człowieka,

nadaje mu godność i wartość wcześniej mu nieznane, a jeśli znane, to w wymiarze cząstkowym i niepełnym. W tym poszukiwaniu podstaw nowej egzystencji i identyfikacji człowieka jako artysty, twórcy kultury, istotną też rolę odgrywa przyznanie mu uprawnień, do których wcześniej nie aspirował, mianowicie, iż staje się on jednym z tych, o których św. Augustyn w *Wyznaniach* powiedział, że „widzą coś, co przekracza umysł pysznych".

Najwartościowsze świadectwo wiary składają dziś ci, o których mówił papież, iż „odnaleźli w stopniu przedtem nieznanym łączność z Kościołem", ci „pyszni", do których obecnie zwracał się Ojciec Święty z zachętą, by w pokorze przyjęli dary Ducha Świętego. To właśnie oni, odgrodzeni dotąd od religii murem obojętności i niechęci, którym często zwykła ludzka uczciwość nie pozwalała przekroczyć tej granicy, jaka oddzielała życie od Tajemnicy, gdyż nie byliby w stanie racjonalnie uzasadnić motywów owego kroku, ci właśnie świadczą dziś może przede wszystkim na rzecz postawy głęboko autentycznej i zaangażowanej, bo zakładającej konieczność dokonywania ciągłych wyborów, nieustannego utwierdzania się w prawdzie, dla której brak nazwy i gotowych kształtów. W Kościele ludzie ci odnajdują autentyczną więź wspólnoty, która nikogo nie pomniejsza, nie degraduje jego aspiracji do ram, które miałyby rzekomo zostać przez wszystkich zaakceptowane. Jeśli dana im jest łaska darów Ducha Świętego, łaska Oświecenia, to – zauważmy – nie na drodze mistycznej iluminacji. „Cud przemienienia chleba w Ciało Chrystusa uda się zawsze, ale przemienienie rzeczywistości zwyczajnej w świętą uda się tylko przy wspólnym działaniu wszystkich, którzy tego chcą" (Andrzej Kijowski). Proszę przeczytać książkę cytowanego właśnie autora, *Tropy*, w całości zresztą wysnutą z medytacji nad pontyfikatem Jana Pawła II, książkę bardzo osobistą, wzorowaną na *Wyznaniach* św. Augustyna, by przekonać się, czym dla kultury chrześcijańskiej dzisiaj może być takie doświadczenie wiary, które jest podróżą do źródeł. „Doświadczamy wszystkich absurdów wiary, wszystkich zachwytów, zdumień i zwątpień, które zapisali Tertulian, Orygenes i Augustyn" (tenże).

Czyż nie jest faktem głęboko zastanawiającym w swym autentyzmie, że ci, którzy dziś stoją jeszcze często „u wrót kościoła", jak kiedyś Krzysztof Baczyński, mówią o chorobie duszy współczesnej, o głodzie prawdy, o wierze jako lekarstwie, słowem odnoszą się do wyobrażeń elementarnych potrzeb człowieka, którym tylko wiara zdolna jest sprostać. To może głównie dla nich kultura jawi się jako miejsce spotkania Boga i człowieka, gdyż prawda ta, z trudem zdobyta, stanowi ukoronowanie całego pasma błędów i daremnych poszukiwań, pychy i samowoli. Człowiek chce się w głębi czuć istotą podtrzymywaną przez kogoś z zewnątrz, powiedział gdzieś Czesław Miłosz, ten sam Miłosz, który na sobie samym doświadcza wszystkich zawodów i oczarowań, jakich los nie szczędzi poetom metafizycznym. Dla nich największym zagrożeniem jest religijne doktrynerstwo, nieumiarkowana żądza, która stara się formować wyobrażenia religijne na sposób „naukowy" czy „postępowy".

Nie można tutaj nie wspomnieć o tym niebezpieczeństwie, tak żywo odczuwanym przez „przybyszy", że Kościół nie zawsze skutecznie odpowiada na wezwanie wiernych, którym przestał wystarczać świecki model życia, że szukają oni gwarancji prawdy i słuszności w instytucji, która winna być na ów model doskonale uodporniona. Nie to, że w posoborowej odnowie życia religijnego razi ich zbytnia „nowoczesność", lecz że nowoczesność ta w niczym nie przyczynia się do rozbudzenia żywej wiary w duchu pierwszych wspólnot chrześcijańskich, o których mówił Kijowski. Nie trzeba koniecznie powoływać się na zdobycze współczesnej hermeneutyki, by zrozumieć, że słowa takie, jak „łaska", „eucharystia", „obcowanie świętych", „grzech", „pokuta" mają w ustach artystów, ludzi kultury składających świadectwo wierze sens nadzwyczaj prosty, jako składnik ich życiowego doświadczenia.

Miłosz np. na sobie samym odczuwa przymus odkupienia tego pierworodnego grzechu, „niemoralności" każdej sztuki, czym jest dystans wobec świata, który artysta pragnie wiernie odtwarzać zgodnie z regułami „mimesis", twierdząc, że właściwym zadośćuczynieniem z jego strony może być pilna uwaga z jaką śledzi ukryty wymiar rzeczywistości. Ten wymiar dzisiaj okazuje się zbyt trudny do uchwycenia bez tej pomocy, jaką pisarz może czerpać z litery i ducha Pisma. Sprawa jest zbyt dobrze znana, by ją tutaj rozwijać. Zastąpmy u Kołakowskiego „mit" – „wiarą", a otrzymamy próbę laickiego uzasadnienia tej samej, w istocie głęboko religijnej potrzeby „przeżywania świata jako sensownego przez relatywizację do niewarunkowej realności wiążącej celowo zjawiska" (*Obecność mitu*), potrzeby, która w sposób szczególnie widoczny, by nie rzec – namacalny wyraża się w dziełach sztuki. Humanista o wrażliwości etycznej tak wyostrzonej, jakim był Jan Strzelecki jest naturalnym sprzymierzeńcem etyki chrześcijańskiej i chrześcijańskiej kultury. Jej prawdziwe kontury zamazują tylko słowa o nieokreślonej treści, jak „humanizm" czy „socjalizm", zasadnie używane w innych kontekstach. Dość przykładów.

Orędzie papieskie wyznacza oto obszar równowagi między przesłaniem chrześcijańskim a sferą kultury, do której przesłanie owo się odnosi, nie w imię jakichś partykularnych interesów Kościoła, lecz potrzeby głęboko zakorzenionej w ludzkim *esse*. Ukazuje ten wymiar ludzkiej egzystencji, bez którego naprawdę usycha wszelka twórczość, wszelki trud mający na celu pomnożenie w świecie sumy dobra, prawdy i piękna. Chodzi o to, by temu wyzwaniu sprostać i przełożyć je na język ludzkiej *praxis*.

Russell KIRK

ELIOT I KULTURA CHRZEŚCIJAŃSKA*

Eliot usiłował odbudować fundamenty kultury chrześcijańskiej. [...] Jego typ wyobraźni potrafił narzucić porządek wspólnocie i przywracać porządek duszy. Obrazy, które nam ukazał pomagają powściągnąć rozwichrzone szaleństwa naszego czasu.

Thomas Stearns Eliot urodził się prawie dokładnie sto lat temu. Pół wieku temu opublikował *Koncepcję społeczeństwa chrześcijańskiego*, a czterdzieści lat temu – *Uwagi o definicji kultury*. Jeśli dodamy do tego tomiki *Po obcych bogach, Mord w katedrze, Eseje dawne i nowe, Myśli po wizycie w Lambeth, Coriolan*, oraz szereg krótszych artykułów napisanych dla swego kwartalnika „The Criterion" – to otrzymamy niezwykle ciekawy zbiór rozważań Eliota na temat związków między nauką chrześcijańską, porządkiem społecznym i kulturą.

Chciałbym zaproponować najpierw zwięzłe omówienie eliotowskiej koncepcji społeczeństwa chrześcijańskiego i religijnych korzeni wszelkiej prawdziwej kultury, a następnie problem ważności przemyśleń Eliota dla niektórych naszych dzisiejszych narzekań. Wielkim poetom udaje się osiągnąć coś, co pozwala odkupić ich czas, choć zwykle dystansują w tym swoje pokolenie: albowiem „zmarli przemawiają językiem płomieni, poza językiem żyjących". Argumentom Eliota dodały wagi klęski i rozpad porządku i kultury po roku 1939.

Nie chcę przez to powiedzieć, że przekonania Eliota ignorowano za jego życia – nie byłoby to słuszne, przynajmniej w odniesieniu do chrześcijan. Na przykład, w 1940 roku Reinhold Niebuhr, który w czasopiśmie „Radical Religion" ogłosił recenzję *Koncepcji społeczeństwa chrześcijańskiego*, zgadzał się z Eliotem, że współczesna cywilizacja „utraciła swą treść duchową. Nie jest więc w stanie stawić czoła totalitarnym ideologiom, które czczą doczesne cele życia z większą gorliwością niż my czcimy Boga". Głęboko poruszony przez ten szczupły tomik Eliota Niebuhr pisał dalej: „Nie trzeba chyba dodawać, że książka ta to szlachetna wypowiedź, nie tylko dlatego, że wyraził się w niej podniosły duch chrześcijański, ale i dlatego że [Eliot] potrafił w niej przekazać swe uczucia w stylu prozy poetyckiej, który u mniejszych autorów przyprawia często o rozpacz".

* Tłumaczenie dokonane z publikacji: „This World", 1988 s. 5-19.

Ale werdykt inteligencji, przestrzegającej modnych prądów światopoglądowych, ludzi, których przyjaciel Eliota Christopher Dawson, nazwał „świeckimi humanistami", był niepomyślny dla podstawowych zasad poety zarówno religijnych, jak i społecznych. I tak jest nadal. Na początku bieżącego roku [w 1989 r.] nakręcono telewizyjny film o Eliocie na zlecenie Narodowego Funduszu Nauk Humanistycznych (the National Endowment for the Humanities). Kilku poetów i krytyków wypowiadających się w tym filmie, z wyższością i protekcjonalną łaskawością komentowało dziwaczne przywiązanie Eliota do przesądów z dziecięcego okresu ludzkości.

Sir Stephen Spender przytoczył więc opinię Williama Empsona, który utrzymywał, że Eliot miał umysł średniowieczny, wierzył bowiem w piekło i wieczne potępienie. „Wszystkie te rzeczy, w które wierzyli ludzie w Średniowieczu, były dla niego całkiem realne". Frank Kermode zauważał, że ze swego unitariańskiego środowiska Eliot wyniósł „postawę kaznodziei". Z kolei nawrócenie się Eliota na wiarę anglikańską przypisano jego zamiłowaniu do hierarchii i chęci dopasowania się do „kultury angielskiej". Natomiast w całym filmie ogólny ton wciąż powracającej dyskusji o religijnej poezji i prozie Eliota nacechowany był na wpół neutralną tolerancją wobec tej swoistej aberracji. Całkiem rozsądnie nie tykano takich utworów, jak *Gerontion* i *Wydrążeni ludzie*.

Na marginesie Kermode nadmieniał, że Eliot „wierzył w elity, wierzył w klasy". No cóż, Eliot z całą pewnością wierzył w klasy, ale nienawidził idei dominacji elit, zauważajac, że doktryna owa „przyjmuje atomistyczny pogląd na społeczeństwo", jak to ma miejsce u Hobbesa, którego Eliot nazywał „aroganckim parweniuszem". Nasuwa się więc podejrzenie, że niektórzy panowie występujący w tym filmie czytali prozę Eliota nie tylko bardzo dawno temu, ale w dodatku nie bezstronnie. Owi komentatorzy nieżyjącego już Eliota, którzy oświadczają, że miał on jeden z najświetniejszych osiemnastowiecznych umysłów, przypominają mi pewien podręcznik historii powszechnej dla klasy ósmej, który niegdyś recenzowałem. W podręczniku tym znalazły się jedynie dwa nawiązania do chrześcijaństwa i drugie z nich informowało młodzież: „W Średniowieczu istniała religia, zwana chrześcijaństwem, która spowodowała wybudowanie wielu kościołów". Informacja dla czytelników owego podręcznika sprowadzała się zatem do tego, że wiara chrześcijańska skończyła się dawno temu.

Jeśli pominiemy niewątpliwą miłość do Dantego, Eliot w rzeczywistości nie był człowiekiem Średniowiecza. Spośród pisarzy religijnych najgłębiej wzruszali go tacy autorzy, jak: Św. Augustyn, Dante, Blaise Pascal, Samuel Johnson, John Henry Newman, oraz angielscy poeci religijni z tradycji anglikańskiej.

Eliot znał dobrze stanowisko swych przeciwników wśród ludzi pióra, nawet jeśli czynili oni niewielkie wysiłki, aby pojąć jego postulaty. Był przynajmniej równie dobrze zorientowany w naukach przyrodniczych XIX i XX wie-

ku, jak ci dżentelmeni, którzy teraz z samozadowoleniem osądzają jego intelekt. Między nim a nimi utrwaliła się przepaść: moralna i społeczna wyobraźnia Eliota potrafiła wykroczyć poza wiek XX, w którym znajdowali się i on i oni, podczas gdy ich wyobraźnia ograniczona była przez to, co Eliot nazwał „prowincjonalizmem czasu".

Ale nie tylko liberalni czy radykalni inteligenci, doktrynerscy świeccy humaniści, odrzucili serce i umysł Eliota, głosząc jednocześnie podziw dla jego nowatorstwa w poezji. Bowiem zwolennicy fundamentalizmu, a przynajmniej niektórzy z nich, także byli mu przeciwni. Oto pisze do mnie pewien student medycyny z Oklahomy, który po kilku uprzejmych słowach na temat mojej książki o Eliocie, oświadcza: „wydaje mi się, że Eliot powinien stanowić kamień węgielny współczesnego wykształcenia literackiego, szczególnie dla chrześcijan zainteresowanych odzyskaniem i utrzymaniem właściwego poglądu na świat".

Następnie student ów opisuje, jak odbywało się wprowadzenie do poezji Eliota w pewnym konserwatywnym college'u ewangelickim: „Eliota załatwiano, każąc nam czytać *Pieśń miłosną J. Alfreda Prufrocka* oraz fragmenty *Ziemi jałowej* jako przykłady poszarpanej, chaotycznej i wyalienowanej poezji współczesnej (w przeciwieństwie, powiedzmy, do Miltona i Donne'a). W każdym razie, uważano go za jednego z podejrzanych osobników, jeśli nie wręcz za przywódcę ciemnych typów. Po namyśle, dodawano enigmatyczne stwierdzenie w rodzaju: «Eliot później stał się chrześcijaninem, a jego poezja przestała być tak chaotyczna [...]», itp. Jakoś nigdy nie udało mu się w pełni uratować swego obrazu w ich oczach".

Od tamtej pory jednak – zaznacza mój korespondent – czyta już Eliota oczami, z których jakby spadły łuski. Nawet w czasach studenckich, „Głębia myśli w *Pieśni miłosnej* urzekała mnie tak, jak żaden inny współczesny poeta [...] O ile mogę to stwierdzić, moi wykładowcy albo nie byli w stanie pojąć Eliota z racji jego anglo-katolickiej odmiany chrześcijaństwa, albo też właśnie dlatego nie chcieli go zaakceptować. Ten pierwszy powód mógł odgrywać pewną rolę, ale z perspektywy czasu dostrzegam, że niemal systematycznie «chroniono» mnie przed całą szeroką sferą nauki katolickiej, uważam więc ten drugi powód za bardziej prawdopodobny. To niefortunne, ale prowincjonalizm utrzymuje się i ma się wcale dobrze w świecie ewangelickim".

Tego rodzaju świadectwa pokazują, że chrześcijańska wyobraźnia Eliota i jego chrześcijańskie spostrzeżenia społeczne, choć niewątpliwie wpływowe już od ponad półwiecza, nie przeniknęły zbyt głęboko do tych kręgów chrześcijańskich, które Burke nazwał „dysydencją odstępstwa" (the dissidence of dissent). Eliot nie byłby tym zaskoczony. Od czasu do czasu wspominał o ubóstwie wyobraźni i intelektu wąskiego sekciarstwa, którego poczynania aż nazbyt często odstręczały ludzi od Kościoła i jego działania.

Wiara chrześcijańska samego Eliota – rozwijająca się stopniowo od *Prufrocka* poprzez *Gerontion*, *Ziemię jałową*, *Wydrążonych ludzi* i *Popielec*, aż

do *Czterech kwartetów* – nie była w żadnym sensie wąska. Wyrastała z wielu tragicznych przeżyć i długich medytacji. I to nie przez zaślepienie Średniowieczem czy jakiś przebłysk entuzjazmu Eliot ogłosił się anglo-katolikiem. Jak określił to Hoxie Neale Fairchild: „Można powiedzieć, że stał się chrześcijaninem po odkryciu, że już nim BYŁ – to bardzo powszechny rodzaj nawrócenia". Fairchild dodaje również, że być może najsilniejszym motywem wyznania wiary chrześcijańskiej przez Eliota stała się „jego pełna przerażenia odraza wywołana przez BRAK wiary w te wartości («w zbożne życie i zbożne umieranie, w świętość, czystość, pokorę, prostotę») we współczesnym społeczeństwie".

Tak więc Eliot, który w późniejszych latach okazał się w kontaktach ze mną najuprzejmiejszym z ludzi, jest atakowany z jednej strony przez zwolenników sekularyzmu, a z drugiej – przez fundamentalistów. A od czasu do czasu otrzymuje jeszcze cios ze strony tych osób pochodzenia żydowskiego, którzy z wyzywającą miną oczekują na rasowe uprzedzenia a priori podejrzewane u innych. Jak kiedyś Eliot powiedział dziennikarzowi z „New York Timesa": „Ponieważ jestem chrześcijaninem, nie mogę być antysemitą". Niemniej jednak takie właśnie oskarżenia sporadycznie powracają nawet teraz, i to szczególnie na łamach „New York Timesa". Ale jak pisał George Orwell w 1948 roku: „Wypowiedź Fyvela (socjalistycznego redaktora i przyjaciela Orwella) o antysemityzmie Eliota to czysty nonsens [...] Niektórzy ludzie ciągle chodzą i wszędzie węszą antysemityzm". Faktycznie można znaleźć niemiłe aluzje do pewnych Żydów we wczesnych wierszach Eliota, ale spotyka się tam również niesympatyczne aluzje, i to liczniejsze, do pewnych chrześcijan, pogan, kobiet, Irlandczyków i profesorów. W tym właśnie okresie nieco częstsze są szyderstwa z Żydów w korespondencji Eliota – powiedzmy – z Bertrandem Russellem i innymi przedstawicielami arystokracji literackiej. „W oczach Kościoła", pisał Eliot do Williama Turnera Levy'ego, „grzechem jest być antysemitą".

Skłonny jestem sądzić, że niektórzy ludzie pomrukujący o rzekomym antysemityzmie Eliota tak naprawdę nie martwią się „Bleisteinem z cygarem" (z wiersza *Burbank z baedekerem, Bleistein z cygarem* – przyp. L.S.K.) czy wypowiedzianą mimochodem uwagą o „wolnomyślicielskich Żydach" w *Po obcych bogach*, bowiem równie dobrze można by się irytować – posuwając się tylko o krok dalej – Żydem z Malty (ze sztuki Ch. Marlowe'a), Shylockiem (z *Kupca weneckiego* Szekspira), czy Faginem (z powieści *Oliver Twist* Dickensa – przyp. L.S.K.). Tak naprawdę przeciwników Eliota niepokoi nie tyle jego domniemany stosunek do Żydów, ile raczej jego niewątpliwe przywiązanie do kultury chrześcijańskiej. W pewnych kręgach słowo „chrześcijański" może wywoływać zastarzałą, na wpół świadomą obawę przed represjami ze strony chrześcijańskiej większości, może nawet wojującej, populistycznej większości chrześcijańskiej, przyczajonej gdzieś na pustkowiach.

Tak więc celem niniejszego eseju jest rozproszenie niepokojów pojawia-

jących się w wielu różnych kręgach na temat charakteru chrześcijańskiego społeczeństwa, do którego poszukiwania Eliot chciałby nas nakłonić, oraz na temat kilku poziomów kultury opisywanej przez Eliota. Przede wszystkim musimy sobie jednak uświadomić, co Eliot próbował osiągnąć w swej poezji i prozie.

Sam Eliot nigdy nie sformułował aż tak wielkiego celu, ale możemy spróbować go wyrazić cytując wypowiedź o [samym] sobie Eliseo Vivasa (chwilami dość surowego krytyka Eliota). Kierunek i cel mej pracy, pisał Vivas kilka lat temu, „wyznacza dążenie do zwalczania – poprzez krytykę i pracę konstruktywną – dominujących tendencji wśród współczesnych filozofów amerykańskich, którzy są pozytywistami w najszerszym sensie tego słowa: są oni bowiem orędownikami prymatu nauki jako środka prowadzącego do prawdy, negują ontologiczne odniesienie przekonań religijnych, sprowadzają sądy wartościujące do kategorii czysto psychologicznych, nie posiadają zadowalającej teorii osoby i brak im poważnej koncepcji roli, jaką odgrywa sztuka w kulturze".

Podstawmy pod „amerykańskich filozofów" jakieś szersze określenie przeciwników *Rzeczy Stałych* (*Permanent Things*) Eliota, a słowa te mogą równie dobrze odnosić się do poety. Do takiej deklaracji można tylko dodać to słynne zdanie z *Koncepcji społeczeństwa chrześcijańskiego*: „Jeśli nie chcesz uznać Boga (a jest On Bogiem zazdrosnym), to powinieneś złożyć hołd Hitlerowi czy Stalinowi". Eliot usiłował przywrócić porządek w duszy i porządek we wspólnocie.

Wielki wpływ na ludzi wykształconych dała Eliotowi jego moralna wyobraźnia, umożliwiając mu – mówiąc jego słowami – „zaglądanie zarówno pod piękno, jak i brzydotę, dostrzeganie i nudy, i okropności, i chwały". I w epoce dominacji zmysłów wyłoniła się nagle poezja Eliota, podniecająca, budząca niepokój i stawiająca moralne wymagania. Czytało ją dorastające pokolenie. Ale najdziwniejszą rzeczą w tej nowej poezji – co odkrywali właśnie ci czytelnicy – było to, że przychodziła, aby utwierdzić autorytet nauki chrześcijańskiej, uznanej za beznadziejnie zestarzałą przez intelektualistów dwudziestego wieku.

Bez szarżowania, ale i bez wykrętów, Eliot przywrócił religijne odczucia poezji i siłę wyobraźni formułom wiary. Wkraczamy w nowe wieki barbarzyństwa, pisał wielokrotnie. Gdyby do tego rzeczywiście doszło, nie jest wykluczone, że Eliot mógłby przetrwać w micie, podobnie jak Wergiliusz po upadku kultury łacińskiej.

Nie zważając jednak na te ponure przewidywania, Eliot usiłował odbudować fundamenty kultury chrześcijańskiej. „Szczątkami tymi podparłem mą ruinę". Mam w pamięci obraz Eliota w jego późniejszych latach, kiedy spotykaliśmy się w Klubie Garricka lub w Klubie Podróżników, czy też w jakimś prywatnym hotelu w Edynburgu. Jego twarz i zachowanie odzwierciedlały swobodną godność i chrześcijańską rezygnację. Przeszedł tragiczne nieszczęś-

cia osobiste – dużo wcześniej, to prawda; ale, „niczym nie daje odkupić się czas" (*Burnt Norton* I, w. 5, przeł. Czesław Miłosz – przyp. L.S.K.). Już wcześniej opowiadał się za sprawami, które wydawały się stracone; jednak, mimo wszystko, nie ma spraw wygranych. Był człowiekiem o wybitnym poczuciu zdrowego rozsądku, a mimo to, również człowiekiem z wizją. Począwszy od *Sweeney'a o małpim karku* (zob. *Sweeney wśród słowików*, przeł. Adam Czerniawski – przyp. L.S.K.), aż po *Światło Niewidzialne* (por. *Opoka IX* – przyp. L.S.K.), obrazy, jakie pozostawił nam w spadku, ożywiają naszą własną wyobraźnię w epoce, gdy wydaje się jak gdyby „ludzie zapomnieli Wszystkich bogów oprócz Lichwy, Żądzy i Władzy". (Por. *Opoka VII* – przyp. L.S.K.).

Zwracamy się więc do Eliota piszącego o cywilnym, społecznym porządku i o religijnych korzeniach naszej kultury, znajdującej się obecnie w stanie dekadencji. „Rasą ludzką rządzi jej wyobraźnia" – napisał mistrz wielkich batalionów, Napoleon Bonaparte. Eliot nie miał w sobie nic z Napoleona, niemniej jednak jego typ wyobraźni potrafił narzucać porządek wspólnocie i przywracać porządek duszy. Obrazy, które nam ukazał, pomagają powściągnąć rozwichrzone szaleństwa naszego czasu.

ELIOT O KOŚCIELE I PAŃSTWIE

Poglądy przedstawione w *Koncepcji społeczeństwa chrześcijańskiego*, a przynajmniej niektóre z nich, nie mogą być dobrze przyjęte przez filary Amerykańskiego Związku Swobód Obywatelskich (the American Civil Liberties Union). Zresztą i większości Amerykanów mogą wydać się nieco dziwaczne, chociaż wyraźnie należą do anglikańskiej tradycji myśli społecznej. Trzonem tej niewielkiej książeczki jest cykl wykładów wygłoszonych w Corpus Christi College w Cambridge, w marcu 1939 roku, zaledwie sześć miesięcy przed wybuchem drugiej wojny światowej. Jeśli świat ma przetrwać, oświadczył Eliot, trzeba dokonać wyboru między chrześcijaństwem i pogaństwem; należy wreszcie szczerze spytać, czy Wielka Brytania i w ogóle demokracje zachodnie, rzeczywiście są bardziej chrześcijańskie niż pogańskie mocarstwa totalitarne.

Eliot nie był rzecznikiem społecznej użyteczności religii, to znaczy benthamowskiej koncepcji religii rozumianej jako moralna siła policyjna, strzegąca świętości kontraktów. Przyjął chrześcijaństwo, ponieważ wierzył, że religia chrześcijańska jest przede wszystkim prawdziwa, a nie dlatego, że jest użyteczna. We współczesnym państwie, także w liberalnym państwie demokratycznym, dostrzegał aktualnego lub potencjalnego przeciwnika Kościoła, rywala pretendującego do lojalności obywateli (autor – L. S. K.). *Koncepcja społeczeństwa chrześcijańskiego* utwierdza moralny autorytet Kościoła, który, z konieczności, od czasu do czasu przeciwstawiany jest polityce państwa. Tą niewielką książeczką Eliot toczył walkę z ideologią, to znaczy z religią wy-

naturzoną przez fanatyków, którzy pośpiesznie usiłowali wypełnić próżnię powstałą po zaniku wiary chrześcijańskiej.

Siedemnaście lat temu [1972 – L. S. K.], gdy ukazało się pierwsze wydanie mojej książki *Eliot i jego epoka*, w jednym z rozdziałów przedstawiłem streszczenie poglądów Eliota popierających chrześcijańską organizację społeczeństwa. Redaktorka mojego nowojorskiego wydawcy, inteligentna i powściągliwa kobieta pochodzenia żydowskiego, była kompletnie zaskoczona przekonaniami Eliota, całkowicie odmiennymi od tych, których uczono ją przez całe życie o „rozdzielającym murze" (wall of separation) Jeffersona itp. Jak można głosić – protestowała – takie dziwaczne i niepopularne doktryny?

Aby ją ułagodzić, wstawiłem w nawiasach następujące zdanie: „Chciałbym wyjaśnić, że w niniejszym komentarzu parafrazuję jedynie argumenty Eliota, nie zaś przedkładam nowe, własne teorie." Niemniej jednak poniżej omawiam kwintesencję mego podsumowania nauki Eliota o stosunkach Kościoła i państwa. Powinniśmy tylko pamiętać o tym, że Eliot pisał w 1939 roku w Anglii, odnosząc się do Kościoła Anglikańskiego. Nie proponował natomiast żadnej koncepcji prawnego ustanowienia Kościoła w Stanach Zjednoczonych.

Społeczeństwo Neutralne nie może długo przetrwać, pisał Eliot. Z kolei zwolennicy demokracji słusznie czują wstręt do społeczeństwa pogańskiego. Pozostaje więc tylko możliwość odbudowania koncepcji społeczeństwa chrześcijańskiego, które głęboko podupadło w ciągu XX wieku. Wszystko, co jeszcze pozytywne we współczesnym społeczeństwie, jest chrześcijańskie lub wywodzi się z wiary chrześcijańskiej. Ale nieubłaganie wyłania się przed nami antykultura negacji.

Liberalizm i demokracja nie mogą utrzymać się bez wsparcia. Liberalizm jest „czymś, co bardziej skłania do wyzwalania energii niż do jej gromadzenia, do oswobadzania raczej niż obwarowywania [...] Liberalizm może więc otworzyć drogę swej własnej negacji: sztucznej, mechanistycznej czy brutalnej władzy, która ma stanowić rozpaczliwe lekarstwo na własny chaos". Liberalizm już teraz się rozpływa.

Jeśli zaś chodzi o demokrację, to ten porządek społeczny został bardzo mocno osłabiony przez materializm, demokracja zaś, pozbawiona wiary religijnej, musi być „stanem, w którym będziemy poddani surowej dyscyplinie i podporządkowani, bez żadnego respektu dla potrzeb indywidualnej duszy [...]". Zbyt często to, co nazywamy demokracją jest albo finansową oligarchią, manipulującą masami ludzkimi, albo też reżimem demagoga. „Termin «demokracja» [...] nie zawiera wystarczającej treści pozytywnej, aby samemu przeciwstawić się szkodliwym siłom – łatwo może zostać przez nie przekształcony".

Chrześcijaństwo nie wyznacza żadnej specjalnej formy ustrojowej. Jednakże źródłem jakiegokolwiek porządku politycznego jest wiara religijna lub – w przeciwnym razie – wynaturzona religia ideologii. Naczelną funkcją pań-

stwa jest utrzymanie sprawiedliwości, ale sprawiedliwość można zdefiniować jedynie w oparciu o założenia etyczne, które ostatecznie wywodzą się ze wskazań religijnych. Jeśli państwo stanie w opozycji do religijnych dogmatów społeczeństwa lub zajmie postawę obojętną wobec tych nauk, wówczas albo państwo, albo społeczeństwo czeka krótki żywot na tym świecie. Naszej cywilizacji chrześcijaństwo dostarczyło zarówno zasady porządku osobistego, jak i zasady porządku społecznego. Jeśli odrzucamy lub ignorujemy te zasady, naszą jedyną alternatywą jest państwo pogańskie, posłuszne przykazaniom Boga Dzikich (the Savage God). Dlatego musimy pracować na rzecz odbudowy państwa chrześcijańskiego. Nie chodzi przy tym o to, aby koniecznie przekonywać obywateli do unikania niezgodności, konieczne jest jednak uznanie przez państwo porządku moralnego nakreślonego przez Kościół i dostosowanie porządku publicznego – na ile to możliwe w tym niedoskonałym świecie – do tej etycznej orientacji.

Aby powstało państwo chrześcijańskie, musi zaistnieć Wspólnota Chrześcijańska lub społeczeństwo, w którym nauka chrześcijańska wywiera silny wpływ na większość ludzi. Wspólnocie tej kierunek wyznacza „znacznie mniejsza liczba świadomych istot ludzkich", Wspólnota Chrześcijan. Owi mężczyźni i kobiety, przypominający nieco „klasę klerków" Coleridge'a, choć nie ograniczoną do kręgów duchownych i nauczycieli, stanowią mniejszość, której wiara opiera się na słusznych motywach i którzy – poprzez swój przykład i przywództwo – świadomie i sumiennie kierują masą tych obywateli, którzy akceptują wiarę chrześcijańską jedynie w sposób bierny.

Wspólnota Chrześcijan i sam Kościół muszą uznać społeczne warunki współczesnego świata i w nich działać – ale nie powinny całkowicie pogrążać się w tym świecie czy też dostosowywać doktryny chrześcijańskiej do szaleństw naszych czasów. Można poprawić strukturę parafii, ale nie można poprawić Kazania na Górze. „Jakkolwiek fanatycznie może zabrzmieć to oświadczenie, chrześcijanina nie może zadowolić nic poniżej chrześcijańskiej organizacji społeczeństwa – co nie jest tym samym, co społeczeństwo składające się wyłącznie z pobożnych chrześcijan. Byłoby to społeczeństwo, w którym przyrodzony cel człowieka – cnota i bycie sobą we wspólnocie – byłby uznany przez wszystkich, cel zaś nadprzyrodzony – zbawienie – przez tych tylko, którzy mają oczy, aby widzieć".

Naród musi mieć coś więcej niż jakąś filozofię polityczną, twierdzi dalej Eliot, coś więcej niż programy partii. Resztki chrześcijaństwa nadal dostarczają poszarpanych strzępów zasad politycznych zachodnim demokracjom, ale w naszych czasach bardziej liczy się już użyteczność. Teorii politycznej, podobnie jak i moralności, potrzebny jest widzialny i uznawany Kościół, którego jedną z form jest Kościół Anglikański. Jednakże Kościół i państwo nie mogą stanowić jedności – upadek Kościoła rosyjskiego staje przed nami jako straszliwe ostrzeżenie przed błędem erastianizmu. „Dwie są siły, przez które świat jest rządzony", ośmielił się ogłosić Gelazy już pod koniec V wieku.

Królestwo Chrystusa na ziemi nigdy nie nadejdzie w czasie historycznym, w znaczeniu dosłownym, choć w pewnym sensie zdajemy sobie sprawę z istnienia tego Królestwa w codziennych aktach dobra. „Musimy pamiętać, że bez względu na to, jaką przeprowadzamy reformę czy rewolucję, wynikiem będzie zawsze nędzna parodia tego, czym powinno być ludzkie społeczeństwo – chociaż świat nigdy nie pozostaje całkowicie bez chwały". Gdybyśmy nawet mieli odzyskać Wspólnotę Chrześcijańską i chrześcijańskie państwo, nie zostalibyśmy jednocześnie oczyszczeni z grzechu pierworodnego i rozpad zacząłby się natychmiast. Ale jeśli ignorujemy już samą koncepcję takiego społeczeństwa, to tylko siła może umożliwić nam życie we wspólnocie. Tak więc państwo totalitarne z konieczności wypełnia próżnię powstałą po zniknięciu Kościoła.

„Skoro filozofia polityczna wyprowadza swe uzasadnienie z etyki", pisał Eliot, „a etyka – z prawdy religii, to jedynie poprzez powrót do wiecznych źródeł prawdy możemy odzyskać nadzieję na taką organizację społeczną, która nie będzie ignorowała – aż do całkowitego zniszczenia – pewnego zasadniczego aspektu rzeczywistości". Sformułowania takie zostały uznane za „średniowieczne" przez zadowolonego z siebie, liberalnego zwolennika sekularyzmu w Ameryce z 1939 roku. I nadal wydają się one archaiczne zadowolonemu z siebie, liberalnemu orędownikowi sekularyzmu w Ameryce z 1988 roku, który nie zważa na dewastację społeczeństwa w większej części świata w ciągu ostatniego półwiecza. Przyjąć koncepcję Społeczeństwa Chrześcijańskiego? Konsekrować Państwo Chrześcijańskie? Z pewnością nie musimy się posuwać aż tak daleko! Konsternacja mojej redaktorki wywołana takimi propozycjami powtórzyłaby się jak echo niemal w każdej innej firmie wydawniczej w Ameryce, z wyjątkiem kilku wydawnictw specjalizujących się w publikacjach religijnych.

Przez dziesięć lat od klęski Niemiec i ich sojuszników modernistyczną i sekularystyczną reakcją na rozszerzające się spustoszenie Azji i Afryki oraz ujarzmienie Europy Wschodniej była słodka nadzieja, że Organizacja Narodów Zjednoczonych jakoś załatwi te sprawy. Tak się jednak nie stało. Już w 1933 roku, wygłaszając odczyt na temat *Katolicyzm i ład międzynarodowy*, Eliot przepowiedział, że oczekiwania takie spotka zawód.

„Nie wprowadziły nas w błąd wydarzenia, które – w tym czy innym momencie – miały przynieść jedność światu", oświadczył wówczas swym słuchaczom, składającym się z socjologów.

„W pewnym okresie dokonać tego miały postęp i oświecenie, a także rozszerzanie się demokracji i instytucji parlamentarnych. Obawiam się jednak, że – jeśli chodzi o Wielką Brytanię i Amerykę – oznaczało to przekonanie, iż jedynym koniecznym warunkiem jest wzorowanie się reszty świata odpowiednio na Wielkiej Brytanii lub Ameryce, albo też narzucenie takiego wzorca siłą".

Nie, Narody Zjednoczone nie uleczyły wszystkich chorób, jakie są udziałem ciała. Zamiast tego, w obliczu nieskuteczności wysiłków zmierzających do rozwiązywania dysput międzynarodowych, biurokracja ONZ wkrótce zwróciła się w stronę mniej irytujących problemów edukacji, nauki i kultury, gdzie można było sobie pozwalać na wiele szaleństw bez ryzyka odwetu. Stało się więc tak, że dziewięć lat po opublikowaniu *Koncepcji społeczeństwa chrześcijańskiego*, Eliot wydał następną niewielką książeczkę pod tytułem *Uwagi o definicji kultury*. Został do tego sprowokowany nadużywaniem przez UNESCO słowa „kultura" i sposobem stosowania tego terminu przez Clementa Attlee'ego, ówczesnego premiera i ministra szkolnictwa w swym rządzie.

Uwagi o definicji kultury to dość złożona książka, chociaż liczy sobie zaledwie 124 strony. Ogólna postawa Eliota nie jest optymistyczna: „Możemy z pewnym zaufaniem stwierdzić, że nasze czasy to epoka schyłkowa, że normy kultury są dziś niższe niż pięćdziesiąt lat temu, oraz że dowody tego upadku widoczne są w każdej dziedzinie działalności człowieka. Nie widzę powodu, dlaczego ten upadek kultury nie miałby zajść znacznie dalej i czemu nie mielibyśmy spodziewać się okresu – i to stosunkowo długiego – o którym można by powiedzieć, że nie będzie miał żadnej kultury". Czterdzieści lat po napisaniu tych słów wielu z nas może potwierdzić ów ciągły upadek zapowiadany przez Eliota.

Eliot utrzymuje, że nie może istnieć kultura bez religii. Wystąpił z tym twierdzeniem pod wpływem Christophera Dawsona i – być może – Martina D'Arcy'ego. W pierwszym rozdziale *Uwag* stwierdza: „Możemy pójść dalej i spytać, czy te rzeczy, które nazywamy kulturą i religią narodu, nie stanowią różnych aspektów tego samego: przy czym kultura w zasadzie byłaby – jeśli można tak powiedzieć – wcieleniem religii tego narodu".

W *Uwagach* Eliot omawia trzy pojęcia kultury, koncepcje klasy i elity, regionalizmu i centralizacji, polityki i edukacji, a także religii, ale ze względu na cel tego eseju podkreślam tu tylko jego obserwacje na temat chrześcijaństwa i jego kulturowego znaczenia. Znalazły one swój wyraz głównie w jego rozdziale o sekcie i kulcie oraz w dodatku zatytułowanym *Jedność kultury europejskiej* gdzie Eliot wyraża poglądy ekumeniczne.

„Chrześcijaństwo powinno być jedno: forma organizacji i siedziba władzy w tej jedności to kwestie, o których nie możemy się tu wypowiadać. Ale w obrębie tej jedności winien trwać nie kończący się konflikt między ideami, bowiem jedynie poprzez walkę z ciągle pojawiającymi się fałszywymi ideami prawda ulega pogłębieniu i wyjaśnieniu, tak jak w konflikcie z herezją rozwija się ortodoksja, by sprostać potrzebom czasu; nie kończący się wysiłek także ze strony każdego regionu, aby ukształtować swe chrześcijaństwo dla własnych potrzeb, wysiłek, który nie powinien być ani całkowicie tłumiony, ani też pozostawiony zupełnie bez kontroli".

Krótko mówiąc, Eliot jest orędownikiem równocześnie jedności i różnorodności. W kulturze i w religii widzi potrzebę istnienia odmian lokalnych, regionalnych i narodowych, i zachęca do ich pielęgnowania. Ale podkreśla także konieczność zgodności w sprawach wielkich z ogólną władzą religijną i ze wspólną kulturą, nawet swego rodzaju kulturą światową. Źródłem zaś owej wysokiej kultury w Europie, na „Zachodzie", i coraz bardziej na całym świecie, jest wiara chrześcijańska. A oto kluczowy fragment w *Uwagach o definicji kultury*, zaczerpnięty z wykładu dla niemieckojęzycznych słuchaczy, który Eliot przerobił później na dodatek do swej książki:

„Dominującą siłą w tworzeniu wspólnej kultury między narodami, z których każdy ma swą własną, odrębną kulturę, jest religia [...] To w chrześcijaństwie zakorzenione były – do niedawna – kodeksy prawne Europy. To w kontekście chrześcijaństwa nabiera znaczenia wszelka nasza myśl. Pojedynczy Europejczyk może nie wierzyć, że wiara chrześcijańska jest prawdziwa, a jednak wszystko, co mówi i czyni, wywodzi się z jego dziedzictwa kultury chrześcijańskiej i w swym znaczeniu jest uzależnione od tej kultury. Jedynie kultura chrześcijańska mogła wydać na świat Woltera czy Nietzschego. Nie wierzę, aby kultura Europy mogła przetrwać całkowity zanik wiary chrześcijańskiej. I jestem przekonany o tym nie tylko dlatego, że sam jestem chrześcijaninem, ale i jako badacz biologii społecznej. Jeśli zniknie chrześcijaństwo, zniknie i cała nasza kultura. Wtedy trzeba w bólach zaczynać od początku, nie można bowiem po prostu włożyć na siebie płaszcza jakiejś nowej, gotowej kultury. Trzeba poczekać aż urośnie trawa, by nakarmić nią owce, które z kolei dadzą wełnę na skrojenie tego nowego płaszcza. Nie powinniśmy dożyć chwili nastania tej nowej kultury, ani my, ani też nasze pra-pra-prawnuki. Gdybyśmy jednak dożyli, to żaden z nas nie byłby w niej szczęśliwy."

Poprzez chrześcijaństwo, pisze dalej, dziedziczymy spuściznę Grecji, Rzymu i Izraela. Nasz dwudziestowieczny świat został już zdewastowany materialnie, przynajmniej jego większa część. Nadal jednak jesteśmy zagrożeni przez ogólną dewastację duchową. Podobnie jak uczynił to Chateaubriand po spustoszeniu Europy w okresie po Rewolucji i panowaniu Napoleona, w tej niewielkiej książeczce Eliot apeluje do Geniusza Chrześcijaństwa: jeśli narody utracą swą wiarę, w godzinie przeznaczenia utracą też swą kulturę i własną egzystencję jako ludzie.

Chociaż zdarzają się tu pewne niejasności i wahania, *Uwagi o definicji kultury* to książka odważna, podtrzymująca na duchu i inspirująca. Wymieniłem wcześniej trzy kategorie ludzi, których Eliot niepokoi: liberalnego zwolennika sekularyzmu, religijnego fundamentalistę, mężczyznę lub kobietę z kultury żydowskiej (którzy jednocześnie mogą być też liberalnymi orędownikami sekularyzmu). Co ta książka ma im do zaoferowania?

Nawet jeśli *Uwagi* nie spowodują nawrócenia ludzi, którzy przez całe życie odrzucali element transcendentalny, to mogą ich jednak przekonać, że załamanie religii instytucjonalnej może się okazać wysoce nierozważne, nawet

dla ich prywatnego dobra: tylko obłąkani pragną, aby cała nasza kultura stoczyła się po drodze do kraterowego jeziora Avernus pod Neapolem. Podobnie do Davida Hume'a, ostrożny zwolennik sekularyzmu może zastanowić się nad własną sceptyczną bojowością pomrukując: „Czy koncepcje te są aż tak bardzo użyteczne?" – a potem zamknąć je w szufladzie na zawsze.

A co z walczącymi fundamentalistami? Wielu z nich woli podziały od jedności. Lubią przebywać w Jaskini Adullam (Por. 1 Sm 22, 1-2 – przyp. L.S.K.). Jedynie oni znają prawdę, ze szczegółami, i nie zamierzają płaszczyć się przed mieszkańcami Laodycei (Por. Ap 3, 14-16 – przyp. L.S.K.). Czym dla nich są Ateny? A jednak co rozważniejsi z nich mogą dostrzec – wraz z Eliotem – istnienie zagrożenia, w jakim znalazła się dzisiaj wszelka religia objawiona i w podporządkowaniu się Eliota dogmatom mogą odkryć więzy wspólnej wiary i nadziei.

Jeśli zaś chodzi o Żyda, który obawia się o przetrwanie swej kultury, interesów i własnej tożsamości w morzu chrześcijaństwa, przypomnienia wymaga przypis do czwartego rozdziału *Uwag*:

„Od czasów diaspory i rozproszenia Żydów wśród ludów wyznających wiarę chrześcijańską, nieszczęściem zarówno dla tych ludów, jak i dla samych Żydów mogła być konieczność ograniczania kontaktów kulturowych między nimi do tych neutralnych dziedzin, w których religię można było pomijać. Skutkiem mogło być tylko umocnienie złudzenia, że może istnieć kultura bez religii".

Albowiem kultura żydowska, podobnie jak kultura chrześcijańska, wyrosła z religii objawionej. I gdyby kultura chrześcijańska została w jakiś sposób wykorzeniona, spleciona z nią kultura żydowska nie mogłaby długo przetrwać. Dodajmy przy okazji, że każdy Żyd, który przeczyta czwarty i piąty *Chór z „Opoki"* Eliota, znajdzie przyjaciela.

Tyle jeśli chodzi o przegląd wypowiedzi Eliota na temat kultury chrześcijaństwa. Co mamy dziś uczynić z takimi przekonaniami, przepowiedniami i zaleceniami pochodzącymi od dominującego poety naszego stulecia?

ELIOT I MILLENARYŚCI

Przede wszystkim, aby zrozumieć, co Eliot rozumie przez społeczeństwo chrześcijańskie, państwo i wspólnotę chrześcijan, trzeba podkreślić, że ten filozoficzny poeta – wychowany w rodzinie unitariańskiej, a w swych dojrzałych latach anglo-katolik – nie jest żadnym chiliastą. Kiedy pisze o Królestwie Bożym, o chrześcijańskim państwie i o chrześcijańskim społeczeństwie, nie oczekuje na katastroficzną boską interwencję i na poprzedzające ją lub późniejsze rządy świętych. Wspólnotowe rządy świętych, realizowane za panowania Cromwella, wcale nie były mile widziane przez poetę, który napisał *Little Gidding*. Byłoby prawie absurdem, a już na pewno zbyteczne, zadawanie sobie trudu i oświadczanie, że Eliot nie żywił wizji millenarystycznych –

gdyby nie to, że w Stanach Zjednoczonych w ostatnich latach różni millenarystyczni kaznodzieje zaczęli się tak bardzo rzucać w oczy, szczególnie w telewizji, że udało im się stworzyć niejasne, ale powszechne wrażenie, jakoby dogmat chrześcijański dokładnie określał tysiącletnie panowanie pokoju, szczęścia i sprawiedliwości przed albo po powtórnym przyjściu Chrystusa, mającego objąć rządy na ziemi. Jak wspomniałem wcześniej, ortodoksyjny Eliot utrzymywał, że Królestwo Chrystusa jest w nas, a nie w systemie politycznym, który można osiągnąć środkami nadprzyrodzonymi lub przez rewolucję społeczną przed czy po millenium.

Premillenaryści wierzą, że nadejście Chrystusa jest już teraz bardzo bliskie i że przyniesie katastroficzne, choć pełne chwały zmiany w sytuacji człowieka. Postmillenaryści, w swej odmianie dwudziestowiecznej, skłaniają się raczej do poglądu, że człowiek musi sam spowodować nadejście millenium poprzez „konstruktywną politykę ulepszania świata", na modłę proponowaną przez Waltera Rauschenbuscha i ludzi ze społecznej ewangelii (Social Gospel). Eliot odrzucał obie teorie: pierwszą dlatego, że uważał ją za fantastyczne zniekształcenie tekstów Pisma świętego, drugą zaś dlatego, że wiedział, iż człowieka i społeczeństwa nie można udoskonalić jedynie przy pomocy działań ludzkich. I rzeczywiście nigdy nie można człowieka udoskonalić tu na ziemi.

Kiedy więc omawiamy eliotowską koncepcję wspólnoty chrześcijańskiej, chrześcijańskiego państwa i chrześcijańskiej kultury, należy pamiętać, że odnosi się ona do historycznego i nie przekształconego świata, do świata jaki znamy, a nie do jakiejś cudownie udoskonalonej ziemi, do ziemskiej utopii w jakiś sposób zrealizowanej poprzez humanitarne planowanie, pod warstewką chrześcijańskich, nabożnych frazesów.

I podobnie, gdy Eliot pisze o strukturach politycznych, wskazuje na funkcjonujące od dawna brytyjskie i amerykańskie instytucje polityczne, politykę preskryptywną, czy nawet politykę empiryczną. Nie proponuje utworzenia teokracji i wielokrotnie ostrzega przed erastianizmem. Popiera właściwie rozumianą, starożytną zasadę oddzielenia Kościoła i Państwa. Jego państwo chrześcijańskie jest wspólnotą przeniknięta wiarą chrześcijańską i kierującą się nauką chrześcijańską. Nie rządzi nią jednak żaden Sanhedryn kapłanów i prezbiterów.

Eliotowskie rozumienie chrześcijańskiego społeczeństwa i chrześcijańskiej wspólnoty jest zatem zupełnie inne niż doktryny szesnastowiecznych „Genewczyków", przeciwników Richarda Hookera – Eliot jest właśnie spadkobiercą Hookera.

W rzeczywistości w dzisiejszej Ameryce spotykamy odpowiedników siedemnastowiecznych członków fanatycznej sekty Piątej Monarchii, z ich bojowym okrzykiem: „Drugie nadejście Chrystusa i ścięte głowy na bramy!" Ale tacy zeloci nie składają się na Wspólnotę Chrześcijan, ani też nie opanują republiki amerykańskiej, tak jak nie potrafili opanować Londynu w 1661 roku. Zwolennicy teokracji lub quasi-teokracji przetrwali w małych sektach. Istnie-

ją nawet pewni postmillenaryści starego stylu, którzy potępiają wszelką dominację i władzę, a nawet publikują niezrozumiałe książki, jak na przykład *Christianity and the State* (Chrześcijaństwo a państwo 1986). Zasadniczą różnicą między koncepcją społeczeństwa chrześcijańskiego Eliota, a koncepcjami społeczeństwa chrześcijańskiego takich sekciarzy – jeśli w ogóle potrzebne są dodatkowe wyróżniki – jest to, że Eliot kierował się miłością, której nauczył go Dante, natomiast wyraźnym motywem sekciarzy, takich jak Rushdoony, jest nienawiść do tych chrześcijan i żydów, którzy ośmielają się z nimi nie zgadzać.

Wydaje się, że niektórzy orędownicy sekularyzmu znajdują ogromną radość w dostawaniu dreszczy z powodu cieni: utrzymują, że to oni są zagrożeni przez wojowniczość chrześcijaństwa, maszerującego jak na wojnę. Wzdrygają się nawet wobec perspektywy wzrostu liczby szkół chrześcijańskich. W rzeczywistości nie ma jednak najmniejszej szansy na to, aby premillenaryści, postmillenaryści czy którakolwiek organizacja religijnych entuzjastów zdobyła w jakiś sposób kontrolę nad porządkiem publicznym w tym kraju. Aktualna tendencja jest wręcz przeciwna.

Dyscyplina chrześcijańska jest bowiem atakowana nie tylko przez przyjemności epoki zdominowanej przez zmysły, ale też i przez dogmaty lub antydogmaty świeckiego humanizmu głoszone dzisiaj przez środki masowego przekazu (a nawet nie tyle głoszone, ile często uznawane za rzecz oczywistą). Natomiast silna, zorganizowana, świecka propaganda, uprawiana m.in. przez Normana Leara i jemu podobnych, energicznie działa na rzecz zapewnienia nam radości życia w społeczeństwie antychrześcijańskim. Eliot dostrzegł to już w 1934 roku, opisując trudną sytuację chrześcijańskiej moralności na końcowych stronach *Po obcych bogach*:

„Liczba ludzi posiadających jakieś kryteria rozróżniania między dobrem a złem jest bardzo mała. Znaczna jest natomiast liczba na wpół żywych ludzi, spragnionych jakiejś formy duchowego przeżycia lub przynajmniej tego, co się nadarza jako duchowe przeżycie, wzniosłe czy przyziemne, dobre czy złe. Moje własne pokolenie nie uczyniło dla nich zbyt wiele. Nigdy prasy drukarskie nie były tak zapracowane i nigdy nie wychodziła z nich taka różnorodność pustosłowia i fałszywej doktryny. „Biada prorokom głupim, którzy idą za duchem swoim, a nic nie widzą! Jak lisy na puszczy byli prorocy twoi, Izraelu. [...] I stało się słowo Pańskie do mnie mówiąc: «Synu człowieczy, ci mężowie położyli nieczystości swe w sercach swych, a podnietę nieprawości swej postawili przed obliczem swoim. Czyż zapytany mam im odpowiadać?»" (Por. Ez 13, 3-4 i 14, 2-3 – przyp. L.S.K.).

Lekarstwem na taką dekadencką sytuację człowieka, proponowanym przez Eliota w tych niewielkich książeczkach i esejach, w wierszach i dramatach, było po prostu odrodzenie kultury chrześcijańskiej. Musimy zacząć traktować naukę chrześcijańską poważnie albo możemy zginąć – oto istota napomnień Eliota. A jednak jest to zalecenie, które walczącym zwolennikom

sekularyzmu wydaje się – jak twierdzą – groźne i złowieszcze. Niektórzy z nich nazywają to wręcz „klerykalnym faszyzmem"!

Sto lat temu Eliot urodził się w Saint Louis w kulturze chrześcijańskiej – w kulturze może niedoskonałej, ale znośnej. Od tamtej pory kultura ta, podobnie jak i samo miasto, ulegała rozkładowi. Bez względu na postmillenarystów, w ostatnich dziesięcioleciach chrześcijaństwo nie rywalizowało z powodzeniem z fałszywymi prorokami. Mówiąc ogólnie, kościoły uciekały fizycznie na odległe przedmieścia, a duchowo – do Otchłani, kulturą zaś, która zaczyna dominować, jest kultura demona telewizji. W 1939 czy 1948 roku Eliot nie żył złudzeniami, że agresywny Kościół wedrze się w dziedzinę praw władz państwowych lub że z jakiegoś powodu chrześcijanie zaczną prześladować niewierzących. Wysoka kultura ludzi Kościoła zrodziła wielką literaturę, naukę, łagodne obyczaje, rządy prawa, ducha tolerancji, a także – co najważniejsze – kultura chrześcijańska nadała sens życiu i śmierci. Nie istniało zagrożenie, że kultura ta stanie się represyjna – była wyzwalająca. Eliot wiedział, że miecz wiary nie zostanie wydobyty przeciw państwu czy przeciw niewierzącemu, którego Chesterton nazwał „wtórnym barbarzyńcą". Zagrożenie czaiło się zupełnie gdzie indziej. Eliot opisuje niebezpieczeństwo zagrażające Kościołowi ze strony arbitralnej władzy świeckiej w tym fragmencie *Mordu w katedrze*, który ma być wygłaszanym przez Trzeciego Rycerza usprawiedliwieniem zamordowania Arcybiskupa:

„Gdyby Becket podporządkował się życzeniom Króla, mielibyśmy niemal doskonałe państwo: unię duchownej i świeckiej administracji, pod kontrolą centralnego rządu. Dobrze znałem Becketa, w różnych okolicznościach urzędowych; i śmiało mogę powiedzieć, że nie spotkałem człowieka równie jak on powołanego do sprawowania najwyższych funkcji administracyjnych [...] Lecz skoro słuszne podporządkowanie uroszczeń Kościoła interesom państwa jest już dziś faktem dokonanym, pamiętajcie, że pierwszy krok należy do nas. Byliśmy pomocni w ustaleniu takiego porządku, jaki aprobujecie". (Tłum. Jerzy S. Sito).

Przemówienie to, płynące z ust średniowiecznego rycerza jest typowe dla punktu widzenia biurokratycznej „Klasy Oświeconej" (the Knowledge Class) w odniesieniu do Kościoła pod koniec dwudziestego wieku. Jest to mentalność, która obecnie dominuje w środkach masowego przekazu, w wydawnictwach książkowych, na uniwersytetach i college'ach, jak również w administracji politycznej po obu stronach Atlantyku. Mentalność ta skłania się do odrzucenia kultury chrześcijańskiej – nie uznając, że po zaniku tej kultury sama Klasa Oświecona nie mogłaby przetrwać.

Do kogo więc mogą odwoływać się obrońcy kultury chrześcijańskiej? Do Ludu, który – traktowany zbiorowo – tworzy państwo w swoim pokoleniu? Ale moralność i gusta Ludu w coraz większym stopniu kształtowane są dla niego przez Klasę Oświeconą. Mimo wszelkich dyskusji o Milczących Większościach i Moralnych Większościach, należy wątpić, czy trąba Kościoła zdo-

łałaby w naszych czasach pobudzić Lud do obrony wiary w przypadku jakiegoś cięższego starcia. Nie możemy oczekiwać, aby w naszych czasach przeciętni, żyjący zmysłami mężczyźni i kobiety zaryzykowali wiele dla zasuszonej religii. Wróćmy znowu do *Chórów* Eliota z *Opoki*:

> Czemu ludzie mieliby kochać Kościół? Czemu mieliby
> kochać jego prawa?
> On mówi im o Życiu i o Śmierci i o wszystkim, o czym
> chcą zapomnieć.
> Kościół jest łagodny, gdzie oni chcą być surowi, i
> surowy, gdzie oni chcą być wyrozumiali.
> Kościół mówi o Złu, i o Grzechu, i o innych niemiłych
> faktach.
> A oni wciąż próbują uciec
> Przed ciemnością na zewnątrz i wewnątrz
> W sny o systemach tak doskonałych, że nikt nie będzie
> potrzebował już być dobrym. (VI)

Praktykujący chrześcijanie, a przynajmniej ludzie dobrze życzący chrześcijaństwu, stanowią więcej niż połowę ludności Stanów Zjednoczonych. A jednak orzeczenia Sądu Najwyższego dotyczące praktykowania religii są dziś przeważnie niepomyślne dla Kościołów i zwykle wywołują niewielkie protesty, z wyjątkiem pewnych wyznań fundamentalistycznych. Czy stare napięcie między Kościołem a państwem skończy się faktycznym wchłonięciem Kościoła przez państwo w ciągu dwudziestego pierwszego (i ostatniego!) stulecia ery chrześcijańskiej? Eliot bardzo głęboko zastanawiał się nad tym pytaniem. Także ci, którzy nie są praktykującymi chrześcijanami, powinni pilnie rozważyć to zagrożenie, jeśli bowiem Kościół zaniknie, również kultura ulegnie zubożeniu i szybko się rozpadnie.

Kiedy w jakimś rewolucyjnym okresie ludzie przeciwstawiają się naturze rzeczy i wyobrażają sobie, że mogą robić cokolwiek zechcą, Edmund Burke pisał: „zostają naruszone prawa natury, a buntownicy są wyjmowani spod prawa, piętnowani i skazywani na wygnanie z tego świata rozumu, i porządku, i pokoju, i cnoty, i owocnej skruchy, do wrogiego świata szaleństwa, waśni, występku, chaosu i daremnego żalu".

Pod koniec dwudziestego wieku żyjemy w takim właśnie nieprzyjaznym świecie, ty i ja. Czy miecz wiary zda się na coś w krainie Wielkiego Anarchusa? Czy tylko miecz Cezara będzie się liczył w dwudziestym pierwszym wieku?

W większej części świata miecz Cezara zepchnął już wiarę na peryferie, wymiatając kulturę chrześcijańską. Kilka lat temu zwiedzałem dziewiętnastowieczną katedrę na terenie Kartaginy w Tunezji. Dwa tygodnie później państwo tunezyjskie skonfiskowało ten kościół i przekształciło go w muzeum historyczne – niby drobne wydarzenie, ale wystarczająco symbolizujące to, co się wszędzie dzieje z kulturą chrześcijańską, nawet gdy przeciw wierzącym nie stosuje się przemocy. W Ameryce, tak jak i w Wielkiej Brytanii,

Kościół nie jest zagrożony systematycznym prześladowaniem przez państwo; ale w perspektywie zanosi się na to, że stare funkcje Kościoła, lub przynajmniej wiele z nich, będą stopniowo przejmowane przez publiczne agencje państwowe czy też inne grupy świeckie. Poprzez wciągnięcie lub zmuszenie prawem Kościół może zostać nakłoniony do przystosowania swego postępowania i nawet samego wyznania wiary do jakiegoś rodzaju religii cywilnej – może zostać faktycznie wchłonięty przez materialistyczne społeczeństwo zdominowane przez zmysły. Kościół może nieskutecznie stawiać opór, poddając się duchowi epoki etapami, od czasu do czasu zdobywając się na sporadyczne, ciche pojękiwania irytacji czy protestu, głównie popiskując z powodu takiej czy innej polityki zagranicznej czy też jakiegoś posunięcia gospodarczego państwa. W końcu jednak ogarnięty przez kolosalny aparat państwa dobrobytu, będzie mógł przeciwstawić sile państwa amerykańskiego tyle, ile mógł zdziałać rosyjski Kościół Prawosławny wobec dekretów Kremla, albo ile mogą przeciwstawić heterodoksyjnej Izbie Gmin wyrzekający się dogmatów arcybiskupi Canterbury i Yorku.

Polityka Zachodu zwykle stanowiła część kultury chrześcijańskiej – nawet jeśli czasem honorowano ją bardziej poprzez łamanie jej zasad niż ich przestrzeganie. Ważnym aspektem tej mądrości politycznej było starożytne chrześcijańskie rozumienie suwerenności, podzielonej między władzę duchowną i władzę świecką. Jak pisał trzydzieści lat temu John Courtney Murray, „Chrześcijaństwo zawsze uważało państwo za ograniczony porządek działania dla ograniczonych celów, wybieranych i realizowanych pod kierunkiem i kontrolą zorganizowanego moralnego sumienia społeczeństwa, którego sądy kształtuje i mobilizuje Kościół, niezależna i autonomiczna wspólnota, upoważniona do interpretowania natury i przeznaczenia człowieka". Ale, jak pisał Ojciec Murray w tym samym rozdziale książki *We Hold These Truths*: „Nad całością współczesnej polityki zawisła monistyczna koncepcja suwerenności niepodzielnej: «Jest jedna»".

Podobne odrzucenie polityki monistycznej było powodem, dla którego w tych niewielkich, polemicznych książeczkach Eliot poświęcił tak wiele miejsca politycznym ostrzeżeniom i argumentom. Polityka jest często zajęciem dla ćwierć-inteligentów, jak pisał George Gissing, niemniej jednak trudno jest przetrwać kulturze chrześcijańskiej – czy jakiejkolwiek kulturze – w destrukcyjnych politycznych strukturach i koncepcjach.

Uświadomiony chrześcijanin zajmuje wrogie stanowisko wobec koncepcji politycznych Hobbesa, Rousseau, Benthama, Austina. Twierdzi, że porządek polityczny pozbawiony elementu porządku duchowego musi rozpaść się w pył. I tak się właśnie zaczęło dziać w naszych czasach. Czy Kościół potrafi zebrać dość energii i wyobraźni, by głosić tak surowe prawdy i w ten sposób zmienić bieg wydarzeń – no cóż, Eliot nie stracił nadziei na takie właśnie ożywienie. Włożył tę naukę w usta Thomasa Becketa:

Ci, którzy pokładają wiarę w ziemskim porządku,
Który nie podlega kontroli porządku Boga,
Zadufani w głupocie, tylko zatrzymują chaos,
Który narasta, lęgną śmiertelną chorobę,
I poniżają to, co wysławiają.
(Tłum. *J. S. Sito*)

Podejmowana przez orędowników sekularyzmu i ideologów próba stworzenia kultury oczyszczonej z religijnych sankcji i odczuć w końcu zawiedzie – Eliot wielokrotnie to powtarzał. Zawiedzie w polityce, w sztuce, w edukacji, w ekonomii, w literaturze, nawet w komforcie cielesnym. Tymczasem musimy być bardzo cierpliwi, odkupując czas. „Nie można już znaleźć pociechy w proroczym przygnębieniu", pisał Eliot w końcowym akapicie *Uwag o definicji kultury*. Być może wymagamy Znaku, ale mogłoby się okazać, że to Znak kary. Tymczasem, trzymając się mocno *Rzeczy Stałych* Eliota, możemy stwierdzić wraz z Arthurem Hughem Cloughem – z owym sceptykiem, który ze swej natury powinien być jednym z wierzących – „Nie mów, że walka nic nie daje".

Tłum. *Leszek S. KOLEK*

Magdalena BAJER

TRWAĆ WE WSPÓLNOCIE

Trwanie we wspólnocie Kościoła jest takim oto trudem. Trzeba weń zaangażować umysł, to znaczy pomnażać naszą ubogą zwykle wiedzę religijną. Trzeba trudzić sumienie, musimy na nowo uczyć się go używać – bez skłonności do relatywizowania wyroków serca.

Słowa kończące spotkanie Ojca Świętego z ludźmi kultury, w Kościele św. Krzyża 13 czerwca 1987 roku, były cytatem z Norwida: „...by się zmartwychwstało". Tego nam życzył tam zgromadzonym, na koniec, ale przedtem dobitnie, choć niełatwo, wyłożył, jaki w zmartwychwstaniu narodu udział mieć mamy, my służący narodowi poprzez zespalanie prawdy i piękna – rozmaitymi sposobami, wedle talentów, w które uposażył nas Stwórca.

Od tamtej chwili wiek minął w życiu narodu polskiego i nieraz, a coraz śmielej, mówimy sobie, że zmartwychwstaliśmy przecie, że się proroczymi okazały słowa poety powtórzone przez poetę-Pasterza.

Boję się czasem tej śmiałości i niechże mi wybaczona zostanie odrobina przesądu tkwiąca na spodzie owego lęku. Więcej go, niestety, z przyglądania się samym sobie w chwili, która rozpoczyna epokę ogromnego, po zmartwychwstaniu, trudu, z przyglądania się także drodze, jaka przed nami i nam samym u początki drogi – czy ją dobrze widzimy? czy na niej pewnie stoimy? Bo ruszyć wkrótce trzeba.

Mówiąc do zgromadzonych w Kościele św. Krzyża Jan Paweł II przedłożył w i e l k i e z a d a n i e. Zobaczyłam je lepiej czytając później tekst wydrukowany, czytając go także teraz, niż w tamtej niezwykłej godzinie. Zaczął od przypomnienia słów zapisanych w Dziejach Apostolskich: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba, i w modlitwach". Trwali... Zawiesiwszy głos dodał po chwili: „Pragnę to jedno słowo «trwali», słowo świadczące o historycznych początkach Kościoła, odnieść do nas tutaj zgromadzonych". Słuchaliśmy tego wówczas jak krzepiących słów otuchy przede wszystkim, podniesieni porównaniem ileż większym nad zasługi nawet tych, co trwali na modlitwie w więzieniach albo mogli wyłącznie na modlitwie trwać pozbawieni prawa do pracy wśród ludzi, możności umacniania innych w trwaniu, pełnego uczestnictwa we wspólnocie.

Gdyby tylko tyle niosło tamto odwołanie, byłoby to wiele, bardzo wiele dla nas słuchających. Myślę jednak, że znaczenie tych słów jest znacznie szer-

sze i bogatsze, że nie były i nie są jedynie „historyczną" pociechą dla strapionych służebników słowa.

Przykazane nam t r w a n i e dopiero teraz ujawnia całą pełnię t r u d u, jakim być musi, jeśli chcemy to przykazanie wypełnić. Czeka nas trud umysłu, sumienia i serca, jeśli prawdziwie chcemy trwać we wspólnocie Kościoła. Próbując te trudy pokrótce opisać będę odnosiła swoje spostrzeżenia do środowiska znanego mi, tj. dziennikarskiego, którego może nie wolno umieszczać w centrum kultury, bo dziennikarze kultury nie tworzą, ale przyczyniają się do wypełniania duchowej przestrzeni, w jakiej żyje naród, emanacją najtęższych jego umysłów i największych talentów.

Czymże miałoby być nasze dzisiaj trwanie, skoro już przetrwaliśmy czas zwycięskiej utopii oraz wiele doraźnych indywidualnych zagrożeń? Myślę, że ono się dopiero zaczyna i czuję, że nie dość jasno odpowiadamy sobie na powyższe pytanie. Najcięższym spustoszeniem, jakiego utopia komunistyczna dokonała jest zachwianie pewności, że istnieją w ludzkim doczesnym życiu w i e c z n o t r w a ł e zasady, reguły, kryteria.

Oddzielenie sumienia jako wewnętrznej miary uczynków oraz intencji człowieka od Dekalogu i Ewangelii (poprzez ateizujące wychowanie i takież oddziaływanie oficjalnej propagandy przez cztery z górą dziesięciolecia) sprawiło, iż wielu z nas nie może dzisiaj być niezachwianie pewnymi własnego sumienia. Musimy odtwarzać, a wielekroć jest to nader ciężkie i mozolne, intymne związki między własnym wewnętrznym drogowskazem, a ową miarą najwyższą, która jest poza nami, a została nam dana. Trwanie we wspólnocie Kościoła jest dzisiaj takim oto trudem. Trzeba weń zaangażować umysł, jak mówiłam, to znaczy pomnażać naszą ubogą zwykle, wiedzę religijną. Trzeba trudzić sumienie, musimy na nowo uczyć się go używać – bez skłonności do relatywizowania wyroków sumienia i serca, gdyż powinniśmy je coraz szerzej otwierać ku innym, wypierając resztki (czasem to jest bardzo dużo) nawyku walki, jako podstawowej relacji między ludźmi.

Wszystko to zapewni nam albo umocni nas w t r w a n i u. Ojciec Święty mówiąc: „trwajcie" nie myślał o tłumnym przyjściu do kruchty lub w pobliże ołtarza, choć zauważył i docenił to zjawisko. Myślał, jak sądzę, że mamy k o n t y n u o w a ć dzieje Kościoła na ziemi zapoczątkowane w Wieczerniku dwa tysiące lat temu. Wyróżnił nas ogromnie takim zadaniem i swoją wiarą, iż może je nam powierzyć. Przyjęliśmy zadanie wtedy kiedy tyle okoliczności ograniczało nas w jego wypełnianiu. Czy pamiętamy o nim teraz kiedy zdaje nam się żeśmy zmartwychwstali? Byłoby pychą potaknąć temu pytaniu. Byłoby lekkomyślnością sądzić, że zmartwychwstanie już się dokonało.

Nie obudziła się w nas jeszcze miłość, którą musimy odpowiedzieć na umiłowanie nas do końca przez Stwórcę. Ojciec Święty pokazał jej źródło mówiąc o osobliwych związkach między prawdą, miłością i pięknem, o ich integralnej jedności w Eucharystii. Trudne rzeczy mówił wtedy w kościele św. Krzyża: „Wspólnota skupiona przy Apostołach, która trwa «w łamaniu

chleba», stara się zarazem spojrzeć na siebie, na swoje życie i powołanie w świetle tych słów, które mówią o Chrystusie. I mówią równocześnie o Eucharystii. Czy wystarczy ją tylko przyjmować? Ona jest pokarmem – a więc trzeba z niej żyć".

Jakże to odnieść do doraźności naszych zatrudnień, także tych żurnalistycznych? Starania prowadzą zazwyczaj do powierzchownego umacniania wątłych cnót, do przelotnych aktów skruchy. Głęboki związek prawdy z miłością, choćby „spragmatyzowany" w przeświadczeniu, iż wierność prawdzie wymusza na człowieku jakiś ślad miłości i ten ślad się utrwala – przeżywamy w przelotnych iluminacjach. Pragniemy, by Eucharystia była nam pokarmem. Myślę, że możemy się do tego zbliżyć pamiętając i uprzytomniając sobie wciąż na nowo to właśnie, że Zbawiciel „do końca nas umiłował" – bez granicy i bez rachuby, nie za zasługi ani mimo ułomności. Ze swej boskiej istoty, którą jest miłość właśnie. To niepojęte, a przecież na Jego miłość możemy próbować odpowiedzieć tylko wtedy gdy będziemy próbowali zrozumieć. Ponawianie takiej próby jest chyba rdzeniem ethosu chrześcijańskiego. I czy to można robić pośród rozlicznych, tak bardzo rozpraszających, ziemskich robót, które, w dodatku, nam pracującym słowem – dziennikarzom – ciągle niosą pokusę pychy? Nie wiem. Lektura tekstu Ojca Świętego wypowiedzianego do ludzi kultury upewnia mnie o powinności. Warto ją ponawiać, bo pomaga stanąć na drodze i spojrzeć przed siebie i ... zobaczyć kres, ten ziemski, który jest tylko zaznaczoną na bożej mapie kreską. Dla wielu, co błądzili po manowcach, jest to pomoc niezbędna. Podtrzymuje i upewnia, ale także ośmiela, pozwala zbliżyć się do pobocza bez lęku, że znów się pobłądzi, a sięganie ku poboczom i ku manowcom jest przecież ważnym obowiązkiem tych, którzy mają wyjaśniać, przybliżać, oświetlać.

Myślę, że miłość i piękno, jeśli w ogóle mogą istnieć bez owego intymnego zespolenia z Prawdą, o którym mówił Jan Paweł II – są wtedy bardzo narażone na okaleczenie, zdeformowanie, spustoszenie. One też zostały rozpaczliwie spustoszone w nas samych i przez nas nierzadko, bośmy się dawali poprowadzić ułudzie.

Kiedy już o tym wiemy wolno nam mieć nadzieję, ale nie pewność jeszcze żeśmy zmartwychwstali. Norwid pisał, a Ojciec Święty przypomniał jego słowa: „...piękno na to jest, by zachwycało do pracy – praca, by się zmartwychwstało". Praca rąk słabe przyniesie wyniki, jeśli duch ludzki jej nie ożywi, ale i duch zleniwieć może. Dotknęło nas jedno i drugie zło. Długo musimy trwać w trudzie i ducha i rąk żeby jego skutki usunąć. W kościele św. Krzyża 13 czerwca 1987 roku otrzymaliśmy do tego wskazówki.

Irena SŁAWIŃSKA

„KIEDYŻ NA ZIEMIACH MOICH ZAPROWADZĘ ŁAD?"
(O ethosie poety i poezji według T. S. Eliota)

Na czym polega chrześcijańskie przesłanie dzieła? Jak je odczytać? – Nie decyduje o tym tematyka – odpowie Eliot – deklaracje ani tezy explicite formułowane, ale wizja świata i człowieka zakodowana w utworze.

Motto użyte w tytule pochodzi z *Ziemi Jałowej* (*The Waste Land*) T.S. Eliota, a ściślej – z przekładu Miłosza[1]. Bliższe oryginalnej wersji byłoby jednak pytanie: „Czy choć na moich ziemiach zaprowadzę ład?" („Shall I at least set my lands in order?"). Pozostańmy jednak przy formule, która weszła już w świadomość polskich odbiorców poematu.

„Moje ziemie" – to oczywiście gospodarstwo poety, że odwołamy się znowu do propozycji Miłosza. Akcent pada tu na tęsknotę czy zobowiązanie poety do ładu w świecie chaosu, spustoszenia i marnotrawstwa, bo chyba takie właśnie konotacje przywołuje słowo: w a s t e. Wezwanie do ładu – jako postulat etyczny – kieruje się do każdego człowieka, zwłaszcza jednak do artysty, tj. do twórcy, który powtarza stwórczy gest Boga. To właśnie battle-cry poezji Eliota.

Dosłuchać się go można wszędzie, zarówno na obszarach prozy eseistycznej, jak i – w odmiennych oczywiście rejestrach – w jego poezji. Zawołanie to jest więc i explicite obecne w dyskurywnych sformułowaniach, i implicite wsączone w materię poetycką, w obraz róży i w płomienie ognia (*Four Quartets*). Najpierw jednak o tej pierwszej, łatwiej uchwytnej obecności.

Obfita eseistyka Eliota służy nam tu bogatą dokumentacją. Same tytuły niektórych studiów obiecują wgląd w zobowiązania poety, np.: *Kto to jest klasyk* (*What is a Classic?*), *Społeczna funkcja poezji* (*The Social Function of Poetry*), *Tradycja i talent indywidualny* (*Tradition and the Individual Talent*), *Krytyk doskonały* (*The Perfect Critic*). Równie bogatej refleksji dostarczają i sylwetki poetów, zwłaszcza szkic o Dantem (*Dante*), Blake'u (*Blake*) i Wergiliuszu (*Virgil and the Christian World*). Niektóre portrety tylko jedną kreską zaznaczone, inne bardziej przybliżone, zawsze jednak prowadzą ku odkryciu ogólnych praw i prawd o poecie. Z esejów tych można też odczytać stosowane przez Eliota kryteria oceny, a więc, pośrednio, także i jego idee o zobowiązaniach poety.

[1] *Ziemia Jałowa* (*The Waste Land*), w: T. S. E l i o t, *Poezje*, Kraków 1978.

Wszystkie zobowiązania poety mają charakter etycznych wymogów: dotyczy to wyboru słowa, rymu, frazy rytmicznej, a więc elementów, które pozornie nie są nacechowane moralnie. A przecież o każdym wyborze decydują kryteria, gdzie w grę wchodzi pogoń za efektem, uległość wobec mody literackiej, aktualnie lansowanej przez wpływowych literatów, albo łatwizna, banał...

W refleksjach tych wraca jednak przede wszystkim wezwanie do ładu. Do niego dojrzewa poeta-klasyk: Wergiliusz, Dante. Stąd rodzi się w ich poezji „an ordered vision of the life of man". Formułę tę spotkamy w refleksjach o Lukrecjuszu, ale najczęściej hołd tego typu składa Eliot – Dantemu. Jego dzieło to „uporządkowana i najszersza skala ludzkich uczuć", gdzie filozofia nie jest intelektualnym naddatkiem, ani wtrętem, lecz składnikiem uporządkowanego świata; integracja, która ten świat spaja wynika z „perspektywy mitologicznej, teologicznej i filozoficznej". Terminu framework, użytego tu przez Eliota, nie oddaje w pełni o wiele luźniejsze semantycznie słowo perspektywa. Dojrzały ład okupuje poeta wyrzeczeniem: to owoc *self-sacrifice* depersonalizacji, który to proces prowadzi do uogólnienia, odkrycia prawd wiecznie żywych. Tak się też dokonuje nasze ocalenie od chaosu, ocalenie naszej wolności. Przytoczmy zresztą większy fragment eseju *Kto to jest klasyk?* Dotyczy on Wergiliusza, ale uzyskuje oczywiście charakter myśli ogólnej: „[...] Na pierwszy rzut oka zasięg ograniczony [...] a jednakże literatura uniwersalna, jak żadna inna, literatura wypełniająca swoje europejskie przeznaczenie, nieświadomie wyrzekająca się owego bogactwa (innych języków), aby wytworzyć klasyka (wzorzec dla nas). Ale ocalenie tego wzorca to warunek naszej wolności, to ocalenia jej od chaosu"[2].

Dyscyplina, porządek – owoce dojrzałości, obowiązującej poetę. Dojrzałości, która ujawnia się nieuchronnie na trzech płaszczyznach: 1) rosnącego zmysłu historycznego, świadomości historycznej; 2) dojrzałości moralnej; 3) formacji językowej. Wszystkie trzy aspekty omawia Eliot we wspomnianym już szkicu *O społecznej funkcji poezji*. Nie wymaga może szczególniejszego przypomnienia akcent, jaki pada tu na świadomość historyczną, na zakorzenienie w tradycji wciąż żywej i wzbogacającej: ożywia ona poezję współczesną, ale i sądzi ją.

Przy jednym punkcie warto się tu jednak zatrzymać, ze względu na zbieżność z Norwidem: przy kulturze moralnej, której ma strzec poezja. Otóż kulturę tę – a zarazem dojrzałość moralną poety – weryfikuje koncepcja miłości erotycznej i sposób jej przedstawienia w dziele literackim czy na scenie. Vide Norwid!

Wiele refleksji warto by wyłuskać z wypowiedzi Eliota o krytykach literackich, gdyż kwalifikacje poety i krytyka są podobne, a w wielu punktach –

[2] *Kto to jest klasyk?*, w: T. S. Eliot, *Szkice literackie*, pod red. W. Chwalewik, Warszawa 1963, s. 228.

wręcz zbieżne. Wyrywa się nawet Eliotowi westchnienie: oby poeta i krytyk mogli się spotkać w tym samym twórcy! W stosunku do obu proponuje wysokie wymagania i kryteria oceny. Świadczą o tym eseje: *What is a Classic?* czy *The Perfect Critic*. Od nich obu wymaga rozległej erudycji, formacji filozoficznej i historycznej, szczególnie subtelnej wrażliwości (a superior sensibility), gdyż obaj mają wrażliwość społeczną formować i wyostrzać. Z darem „wyższej wrażliwości" łączyć się winna zdolność do obiektywizacji i uogólnienia – wypracowanie dystansu do własnych emocji i przeżyć.

Przed rozluźnieniem kontroli nad uczuciową materią poezji przestrzega Eliot wielokrotnie i ze szczególną siłą – poluzowanie (turning loose) emocji okazuje się zgubne (pernicious), zwłaszcza gdy emotions zastępują myśl – a substytucja ta zachodzi często, a nawet zawsze – w wypadku myśli jeszcze niedojrzałej, mętnej.

Wiadomo już, jak wielką karierę zrobiła Eliotowska formuła objective correlative (przedmiotowy korelat). Pojawiła się w szkicu o Hamlecie dla egzemplifikacji dramaturgicznego myślenia Szekspira, ale również dla stwierdzenia pewnego ogólnego prawa w poezji. Kategoria ta okazała się bardzo dogodnym instrumentem interpretacyjnym, przydatnym do właściwego odczytywania takich poematów jak np. *Ziemia Jałowa*. Przedmiotowy korelat pojawia się przecież przede wszystkim w liryce jako metaforyczny odpowiednik doświadczenia (experience) twórcy, jako rezultat procesu depersonalizacji, uogólnienia, transformacji. W ten sposób osobiste przeżycie czy uczucie uzyskuje status tkanki poetyckiej.

Jak uporać się z postulatami szczerości, uczciwości poety wobec tych procesów nieuchronnego przekładu, transformacji, nawet pewnego kamuflażu? A przecież i Eliot mówi – z aprobatą! – o szczerości Baudelaire'a. Na próżno oczekiwalibyśmy jednak dyskursywnej odpowiedzi, nie znajdziemy jej u Eliota, najwyżej da się – hipotetycznie! – wydedukować z jego literackich portretów. Zresztą, czy szczerość jest wartością samą w sobie, czy może posłużyć za kryterium oceny, zważywszy, że dystans, obiektywizacja, uniwersalizacja są jednak nadrzędnym prawem? Eliot unika zarówno moralizatorstwa, jak i ekshibicjonizmu. Stąd też i wspomniane przed chwilą kategorie pojawiają się nader rzadko i ostrożnie użyte. Największy dar poezji dla nas – to „enjoyment". Słownikowy odpowiednik: „przyjemność" wydaje się zbyt mdły i anemiczny, by wyrazić trwałą radość – a joy for ever, jaką obdarza nas piękno dzieła sztuki. Mamy się nim cieszyć, przeżywać rozradowanie. Przeżycie piękna poezji prowadzi wreszcie do kontemplacji, u której szczytu jest przecież amor intellectualis Dei (*The Perfect Critic*).

Ponadto poeta ma bezpośrednie zobowiązania wobec języka, mowy ojczystej, którą ma przechować, ale i wzbogacać, rozszerzać o nowe rejestry wrażliwości. Tylko wielka poezja ocala mowę ojczystą, która inaczej wyschnie, albo ustąpi miejsca wyższej kulturze. Żarliwie i z uniesieniem mówi Eliot o tym zagrożeniu, zobowiązując poetów do pracy nad poznawaniem za-

sobów własnego języka, zasobów wypracowanych przez poprzednie wieki i wciąż odżywczych. Ale zobowiązuje ich również – podobnie jak wszystkich ludzi pióra i pracowników kultury – do studiowania języków obcych, do takiego ich opanowania, które otwiera drogę do innej kultury, które obdarza nas jakby drugą, dodatkową osobowością kulturową. To warunek prawdziwego pojednania między narodami!

Poezja jako źródło radości; poezja jako trud, praca nad słowem, trud odpowiedzialny i moralnie nacechowany; a poezja jako dzieło chrześcijanina – czy cechują ją szczególne zobowiązania – i wyróżniki? Na pozór paradoksalne to zestawienia – a jednak nie uchyli się Eliot od refleksji, a nawet próby odpowiedzi na te pytania. Widzi tu sprawę zasadniczą w naszym zlaicyzowanym świecie.

Rozważaniom na ten temat poświęca dłuższą wypowiedź w artykule *Religia i literatura*. Omawia tam i różne rodzaje literatury religijnej, i różnorodne koncepcje samego terminu. Nie będziemy tych spraw referować szczegółowo, by od razu podjąć zasadnicze pytanie: na czym polega chrześcijańskie przesłanie dzieła? Jak je odczytać? Nie decyduje o tym tematyka – odpowie Eliot – deklaracje, ani tezy explicite formułowane, ale wizja świata i człowieka zakodowana w utworze. „Współczesna literatura jest tak skażona tym, co nazywam świeckością, iż po prostu nie wie, że po prostu nie pojmuje, co znaczy prymat życia nadprzyrodzonego nad przyrodzonym, a więc rzeczy, która moim zdaniem jest dla nas sprawą główną"[3]. W okresach zlaicyzowania kultury trzeba, aby „chrześcijańscy czytelnicy analizowali swoją lekturę, zwłaszcza dzieła wyobraźni, wedle wyraźnych moralnych i teologicznych kryteriów"[4].

Po tych postulatach mniej szokująca może wyda nam się teza, że jako chrześcijanie i czytelnicy dzieł literackich mamy wiedzieć „co powinniśmy lubić". Teza ta na pewno nie zdziwi miłośników Norwida!

Granice chrześcijańskiej literatury nie pokrywają się bynajmniej z obszarem dzieł, tworzonych przez zdeklarowanych czy renomowanych pisarzy chrześcijańskich – z wielu względów. Także i dlatego, że naiwnie moralizatorska czy propagandowa twórczość w ogóle literaturą nie jest – i trzeba wyjątkowego talentu, temperamentu i kultury, by apologetyczne opowieści stały się wielką literaturą: casus Chesterton!

Chrześcijańskiego odczytania wielkiego chrześcijańskiego dzieła dokonał Eliot w studium o Dantem, ukazując jak filozoficzna i teologiczna koncepcja wielkiego poety integruje całe dzieło, spajając w jedną całość, w jeden tom (volume) elementy wszechświata. Ale nie mniejszym arcydziełem interpretacji jest omówienie twórczości Baudelaire'a (przedmowa do angielskiego wydania przekładu *Journaux Intimes*). Odnotuje tam Eliot dziewiętnastowiecz-

[3] *Religia i literatura*, w: T. S. Eliot, *Szkice literackie*, s. 118.
[4] Tamże, s. 106.

ną, postromantyczną stylistykę francuskiego poety, jego powierzchowny, modny wówczas satanizm, wykryje jednak i głęboko ukryte chrześcijańskie podglebie jego wizji świata. „Nie interesuje się on demonami, czarną mszą i romantycznym bluźnierstwem, lecz istotnym problemem zła i dobra [...] Baudelaire dostrzegł, że jedyny prawdziwy problem stanowi Grzech i Odkupienie [...] Pozornie rzecz biorąc, jest to idea grzechu, taka jak u Swinburne'a, lecz naprawdę Baudelaire ma na myśli grzech w istotnym trwałym znaczeniu chrześcijańskim"[5]. Popularny utrwalony w legendzie literackiej portret Baudelaire'a, autora *Kwiatów zła i Satanisty*, zmąci Eliot cytatem z *Journaux Intimes*. Cytowana formuła dotyczy istoty cywilizacji, która nie polega na wynalazkach technicznych, ale na „zmniejszeniu śladów grzechu pierworodnego".

Spośród problemów dotyczących ethosu poety, a rozsianych po eseistyce Eliota, wyłowiliśmy zaledwie kilka, chyba najbardziej wyraziście tam obecnych. Znacznie większe bogactwa kryje jego dzieło poetyckie (a banalne i wyświechtane słowo kryje ma tu jednak uzasadnienie). I znowu wypadnie nam zasygnalizować (tylko), bo nie sposób omówić w rozszerzonych kontekstach, jak tego wymaga poezja Eliota, kilka zaledwie zespołów problemowych, odwołując się do niewielu wybranych tekstów[6]. Wypada też uprzedzić czytelnika, że sięgamy tu przeważnie do poematów mniej u nas spopularyzowanych, do poematów, opatrzonych u nas ostrzegawczą etykietką: hermetyczne! tj. do *Czterech Kwartetów*. (Przesłanie *Ziemi Jałowej* oraz dramatów Eliota omówiliśmy już w innym miejscu[7]).

Przedmiotem refleksji staną się tu takie sprawy, jak: sam problem tworzenia i jego implikacje; słowo i Słowo; pewne uwarunkowania materii poetyckiej; zmagania z czasem i Czasem.

*

Przede wszystkim: konieczność tworzenia. Obowiązuje ona każdego człowieka w zakresie jego powołania i umiejętności, więc także – a może zwłaszcza – artystę. „The soul of Man must quicken to creation" – jak mówi Chór w *Opoce*. Człowiek musi „spieszyć do tworzenia", by z „wszystkich nieznaczących, użytkowych kształtów tego co żyje i co nieożywione", wywieść „nowe życie, nową formę, nową barwę". A zatem ten sam nakaz zwraca się do budowniczych katedry i do poety. Ma on sprawić, by „z mulistego szlamu słów, z gradu i śniegu z deszczem słów niejasnych", przybliżonych myśli

[5] Baudelaire, w: T. S. Eliot, *Szkice literackie*, s. 81.

[6] Polskie tłumaczenie cytatów oraz angielskie skróty opracowano w oparciu o: T. S. Eliot, *Poezje*, Kraków 1978.

[7] I. Sławińska, *Co powiedział grom*, „Tygodnik Powszechny" 19(1965), nr 5. Przedr., w: *Moja gorzka europejska ojczyzna*, Warszawa 1988, s. 7-18; I. Sławińska, *Dramaty T. S. Eliota*, „Dialog" 3(1958), nr 5; przedr., w: *Moja gorzka europejska ojczyzna*, Warszawa 1988, s. 19-39.

i uczuć, słów, które zastępują uczucia i myśli" powstał doskonały ład mowy i „piękno zaklęcia". Wezwanie do ładu wróci jeszcze raz w strofie, dedykującej Bogu owoc każdej ludzkiej twórczości: „Czy w służbie Twojej nie poświęcimy wszystkich sił (Życiu, godności, łasce, porządkowi?"[8]).

Pan, który stworzył świat, musi pragnąć, byśmy i my tworzyli. Jest to także nasz udział we Wcieleniu (Incarnation). Słowo to wraca w *Czterech Kwartetach*, intencjonalnie pozbawione denotacyjnych odniesień. Kontekst upoważnia jednak do rozszerzenia znaczeń. Czy twórczość nasza musi zaowocować doskonałym dziełem? Pytanie to nigdy nie pojawi się w takim sformułowaniu, ale przecież krąży nieustannie pod korą wielu fraz poetyckich *Czterech Kwartetów*[9]. Proces twórczy to uparte poszukiwanie, wciąż od nowa, poszukiwanie, skazane z góry na klęskę, a przecież wciąż ponawiane, gdzie każdy koniec jest początkiem, a każdy początek – końcem: „Każdy wiersz to epitafium".

Najbardziej dramatyczny akcent uzyskuje proces twórczy w *East Coker*: dominuje tam obraz walki. Słabo uzbrojony poeta (a uzbrojenie to wciąż rdzewieje) – „w ogólnym nieładzie niejasnych odczuwań, krnąbrnych oddziałów wzruszenia" – atakuje to, co niewysłowione (the inarticulate). Niewielu poetom powiodło się w tej walce „siłą i pokorą", poddaniem się (submission). Może jednak zysk i strata – to nie dla nas. Dla nas – to tylko ponawiać próby (only the trying). The rest is not our business. In my end is my beginning.

Zbliża to nas do problematyki słowa i Słowa. To właśnie gospodarstwo i business poety. Przez całe twórcze życie uczy się użytku ze słowa: how to use words. Ale słowo umyka, jak też umykają przeżycia, które miało wyrazić. Poemat o Środzie Popielcowej (*Ash Wednesday*) obraca się niespokojnie wokół trzech pojęć: świat, słowo i Słowo: gdy Słowo nie zostało usłyszane, gdy Słowo jest pozbawione słowa, Słowo zesłane na świat i dla świata [...] A hałaśliwy, nie milknący świat kłębi się przeciw Słowu, wokół milczącego Słowa.

To Słowo jest obecne w poezji Eliota przede wszystkim jako słowo liturgiczne, jako modlitwa czy wezwanie, często w języku ówczesnej liturgii, czyli po łacinie, albo też w angielskiej wersji przyjętych powszechnie modlitw.

Problematyka słowa i Słowa pozostaje zawsze w relacji do ciszy, ruchu i światła. Nasze ludzkie słowa są zawsze w ruchu – w czasie – gdyż to, co żyje, może jedynie umrzeć; dopiero wypowiedziane zapadają w ciszę.

> Tylko forma, wzór
> może sprawić, że słowa, muzyka, dosięgną

[8] T. S. Eliot, *Poezje*, s. 172.

[9] Polskie tłumaczenie cytatów oraz angielskie skróty opracowano w oparciu o: T. S. Eliot, *Four Quartets*, London 1959.

Spokoju, jak dosięgnąć może chiński dzban
Który w ruchu bez przerwy stoi nieruchomo
– – – –
...Słowa są napięte,
Pękają, rozpryskują się nam pod ciężarem,
Pod ciśnieniem, ślizgają się, toną i giną,
Gasną od nie-precyzji, w miejscu nie ustoją,
Znieruchomieć nie mogą. Przenikliwe głosy
Łkające, drwiące, albo tylko puste
Zawsze je osaczają. Na pustyni Słowo
Jest najbardziej dręczone przez szepty pokusy
Szlochanie cienia w pogrzebowym tańcu,
Głośny lament niepocieszonej chimery
(*Burnt Norton*, tłum. Czesława Miłosza)

Gdy słowo ludzkie osaczone zgiełkiem innych słów ginie – trwa tylko odwieczne Słowo – milczące źródło światła i ciszy. Nieruchome, bo nie podlega prawu przemijania, stanowi nieruchomy czy martwy punkt obracającego się koła świata. Im bliżej tego punktu, tym więcej spokoju i światła. Wydaje się, że tak liczne w dojrzałej poezji Eliota frazy biblijne i liturgiczne taką mają właśnie funkcję: są jakby oazami spokoju, wiązkami światła, zatrzymują bieg słów i obrazów, a zarazem przenoszą czy zbliżają do Słowa, które trwa wiecznie. Liturgiczne czy biblijne słowo w poezji Eliota to oczywiście wielki temat, wart bardziej szczegółowego oglądu – tu wypada nam tylko go zasygnalizować.

Omówiliśmy na początku tego szkicu dyskursywną prozę Elioťa wyłuskując z niej formuły, mówiące bezpośrednio o kryteriach osądu i zobowiązaniach poety. *Cztery Kwartety* nie są całkowicie wolne od takich stwierdzeń, choć z rzadka inkrustuje nimi Eliot swoje obrazy. Znamienne, że szuka wówczas jakby uzasadnienia, wprowadza np. w *Little Gidding* drugiego narratora, inny podmiot mówiący o cechach autorytatywnego mistrza, by w jego usta włożyć: „naszą sprawą jest mowa, a mowa zmusza nas do oczyszczania dialektu naszego plemienia i każe naszej myśli patrzeć wstecz i w przyszłość [...]". Tam też, w ostatnim z *Czterech Kwartetów* (*Little Gidding*) określi Eliot istotę dobrego stylu: („every phrase and sentence that is right"):

– gdzie każde słowo jest w domu, na swoim miejscu, by wesprzeć inne,
Słowo ani nieśmiałe, ani ostentacyjne,
Łatwe porozumienie starego z nowym,
Słowo potoczne, ścisłe, ale nie prostackie,
Słowo formalne, dokładne, ale bez pedanterii,
Całe konsorcjum wspólnie tańcujące
(tłum. M. Sprusiński)

To ten właśnie passus podsumował Eliot cytowanym już adagium: „Every poem an epitaph", a bezpośrednio po nim groźne ostrzeżenie: „każde działanie to krok na szafot, w ogień, w gardziel morza" (*Little Gidding*).

Warto jeszcze odnotować rosnącą w poetyce Eliota skłonność do skrótu, do operowania nie tylko obrazami, ale wywoławczymi hasłami obrazów, stąd zestawienia: „the choice of pyre or oyre"; „to be redeemed from fire by fire"; „consumed by either fire or fire". Poeta adresuje te frazy do czytelnika, nie tylko śledzącego pilnie cały przebieg utworu, lecz i obeznanego z symboliką religijną, by łatwo odgadł, jaki to ogień zbawia od jakiego ognia.

Paradoksów jest w tekstach Eliota, a zwłaszcza w *Czterech Kwartetach* – bardzo wiele. Proweniencja tych paradoksów jest oczywista: przede wszystkim biblijna oraz z Ewangelii rodem. Są to albo zwarte formuły („przyszłość bez przyszłości", „nasze zdrowie to choroba"), albo rozwinięte. Obfituje w nie zwłaszcza *East Coker*:

> Aby uzyskać to, czego nie posiadacie (you do not possess)
> Musicie dążyć drogą wyrzeczenia (the way of dispossession)
> – – – –
> To, czego nie wiecie, jest jedynym, co wiecie
> To, czego nie macie, jest jedynym, co macie
> Jesteście tam, gdzie was nie ma
> (tłum. M. Sprusiński)

W licznych oksymoronach i paradoksach odczytujemy wyraźne w nich biblijne aluzje i nawiązania. Lecz śmiała wyobraźnia Eliota odbita od biblijnych skojarzeń, wznosi własne poetyckie konstrukcje. Jeżeli naszym zdrowiem jest choroba, jeśli warunkiem wyzdrowienia staje się pogłębienie choroby – to może:

> Ziemia cała jest naszym szpitalem,
> Wzniósł go milioner zrujnowany,
> Gdzie, gdyśmy zdrowi, umieramy
> Z wielkiej ojcowskiej troskliwości
> Co nie opuści nas, lecz zawsze chroni
> (tłum. M. Sprusiński – w trzecim wersie poprawiłam jego lekcję – I. S.)

Zacytowaną tu strofę poprzedzają dwie inne, z których pierwsza wprowadza obraz ranionego chirurga, który leczy nas „ostrym współczuciem swego kunsztu" zadając nam krwawiący ból. Druga strofa przywołuje scenę z konającą pielęgniarką (the dying nurse). Ona to właśnie ma nam przypomnieć o klątwie Adama, o grzechu pierworodnym i pouczać nas, że do ozdrowienia prowadzi coraz większe cierpienie. Oto dlaczego dzień Męki Pańskiej nazywamy Dobrym Piątkiem (Good Friday).

Materia poetycka *Czterech Kwartetów* jest na pozór dość uboga: poeta operuje tu kilkoma motywami – wspomnieniami, które urastają do godności symbolu: scena w ogrodzie róż, chichot dzieci kryjących się w listowiu – motyw edeniczny, początek, trwający wiecznie i bliski kresu. Trwający wiecznie

– bo odkupiony, wykupiony z czasu podobnie jak moment cisu (of the yew-tree), tj. śmierci. „W moim początku jest mój kres".

Interpretatorzy *Czterech Kwartetów* dostrzegli oczywiście obecność czterech żywiołów w materii poetyckiej poematów, zwłaszcza wody i ognia. Wydaje się, że w końcu ogień zwycięża: ogień pożerczy, niszczący, ale i ogień Ducha Świętego, płomień oczyszczający. Obraz języków płomienia staje się przecież kodą ostatniego *Kwartetu – Little Gidding*:

> I wszystko będzie dobrze
> I wszelkie sprawy skończą się dobrze
> Kiedy języki płomienia się zespolą
> w ukoronowany ognia węzeł
> A ogień i róża będą jednym
> (tłum. M. Sprusiński)

Wyminęliśmy, jak dotąd, wielki temat, dominujący i wszechobecny we wszystkich *Kwartetach*. To czas. Poświęcono mu już niejedno studium i nawet wielkie monografie jak *Time and Eternity* Bergstena[10]. Wiązano ideę Wieczystego Teraz z koncepcjami św. Augustyna i z pojęciem „totum simul" Boecjusza. Pierwszy, najwcześniejszy z *Kwartetów* (*Burnt Norton*) otwiera teza:

> Czas teraźniejszy i czas, który minął
> Razem obecne są chyba w przyszłości
> A przeszłość jest zawarta w czasie, który minął.
> Jeżeli wszelki czas jest teraźniejszy wiecznie,
> Niczym okupić nie daje się czas.
> (tłum. Cz. Miłosz)

Oto werset, kamień obrazy dla jednych, zagadka dla innych. Co to znaczy, że „all time is unredeemable"? Czy nie podważa to ufności w Boże miłosierdzie? Nie to pytanie wydaje się tu jednak zasadniczym problemem, ale sposoby przezwyciężania czasu, zbliżania do Boga. Uwalnia od czasu – przede wszystkim Miłość („Love is itself unmoving") i każdy dobry uczynek („And right action is freedom from past and future also"), „zwolenie" z Bogiem – że użyjemy tu Norwidowego słowa. Wielką tajemnicą jest punkt przecięcia bezczasowości z czasem: tajemnicą, dostępną tylko świętym, którym „życie wypełnia śmierć w miłości" – bo tak chyba trzeba rozumieć wersety z *Dry Salvages*:

> Ludzka ciekawość przetrząsa przeszłość i przyszłość
> I lgnie do tego wymiaru. Lecz aby uchwycić

[10] St. Bergsten, *Time and Eternity. A Study in the Structure and Symbolism of T. S. Eliot's Four Quartets*, Stockholm 1960; H. Gardner, *The Composition of Four Quartets*, London 1978.

Punkt przecięcia bezczasu
Z czasem, trzeba być powołanym do świętości –
Nie powołanym nawet, lecz mieć dar
I czerpać z niego życia śmierci w miłości.
(tłum. M. Sprusiński)

Przekład Sprusińskiego nie oddaje właściwie głębi myśli Eliota: zrozumienie punktu przecięcia czasu z bezczasem to z a d a n i e dla świętego („an occupation for the saint"), dar, który może być odjęty – w całe życie trwającej śmierci w miłości.

Ta sama myśl pojawia się w *Opoce*:

Pamiętajcie, wy policzeni dla Boga,
W każdej chwili żyjecie na skrzyżowaniu dwóch światów,
W każdej chwili żyjecie w punkcie przecięcia,
Pamiętajcie, żyjąc w czasie, musicie żyć także w Wieczności.

Punktem przecięcia jest Wcielenie, tajemnica pół odgadnięta, pół zrozumiana, a reszta jest „modlitwą, posłuszeństwem, dyscypliną, myślą i działaniem". Dorzucić by tu trzeba gdzie indziej przywołane nakazy: prostotę i pokorę, niewyczerpaną pokorę („humility is endless").

Co i raz przewijają się też frazy, przypominające Księgę Eklezjastesa:

... jest czas budowania
I czas życia i poczynania życia
Czas wiatru, aby łamał chybotliwą szybę.
(*East Coker*)

I w tym rytmie czasów realizuje się porządek, ład świata. Zarazem wzór, rysunek (pattern), który zatrzymuje przemijanie i ocala od czasu – zarówno dzieło sztuki jak i naród – bo naród bez historii nie będzie ocalony od czasu, a tylko stanie się jego pastwą. A historia – to wzór z bezczasowych momentów uwity („pattern of timeless moments") – i wtedy jest wolnością, a może przecież również przemienić się w niewolę.

Ale historia może również przemienić się w niewolę, jeśli jest posłuszeństwem wobec złej tradycji, doraźnej, pozbawionej ziarna wieczności. Dotyczy to i tradycji literackiej – dopowiedzmy, przywołując liczne wypowiedzi Eliota o wyborze tradycji i roli klasyków.

Definicja historii („the pattern of timeless moments") natychmiast zahacza się o wizję samotnej kaplicy czasu wojny, wizję już przedtem przyzwaną w *Little Gidding*, gdzie masz tylko klęknąć i modlić się. Tak, ta chwila o zmierzchu zimowym „to historia i Anglia". Tu, na przecięciu bezczasowych chwil, jest Anglia – i nigdzie. Nigdy i zawsze". Paradoksy pozostają bez komentarza, jak zawsze w tej niezwykle gęstej poezji, gdzie tyleż światła, co ciemności, a chwila róży trwa tyleż, co i chwila cisu.

Światło jednak zwycięży, zstąpi na nas płomień Parakleta – mamy w to wierzyć, choć losem poety jest ciągła odnawiana klęska – i stały nakaz nowego startu. Toteż podróżników żegna poeta nie konwencjonalnym farewell!, pomyślnej drogi!, lecz fare forward, idź naprzód, po nową klęskę – ku ostatecznemu Światłu. („Idź naprzód! Idź", „Płyń odważnie żeglarzu!" – i w polskiej poezji słyszymy te wezwania).

Nielojalny to zabieg – zebrać dyskursywną siecią z pięknej, medytacyjnej, ale i wizyjnej poezji Eliota tylko uchwytne grudki. Przecież najbardziej urzeka tu głęboki i spokojny oddech frazy, rozległe przestrzenie, gdzie tyle wody, płomieni, ognia i powietrza; gdzie liturgiczne wersety budują sklepienie wspólnego nam Kościoła. Ostatni kwartet, *Little Gidding*, zamyka poeta odą ufności: „I wszystko będzie dobrze...", gdy zespoli się ogień z różą.

POWOŁANIE I MOC POEZJI

Zbigniew HERBERT

POTĘGA SMAKU*

Pani Profesor Izydorze Dąmbskiej

To wcale nie wymagało wielkiego charakteru
nasza odmowa niezgoda i upór
mieliśmy odrobinę koniecznej odwagi
lecz w gruncie rzeczy była to sprawa smaku
Tak smaku
w którym są włókna duszy i chrząstki sumienia

Kto wie gdyby nas lepiej i piękniej kuszono
słano kobiety różowe płaskie jak opłatek
lub fantastyczne twory z obrazów Hieronima Boscha
lecz piekło w tym czasie było jakie
mokry dół zaułek morderców barak
nazwany pałacem sprawiedliwości
samogonny Mefisto w leninowskiej kurtce
posyłał w teren wnuczęta Aurory
chłopców o twarzach ziemniaczanych
bardzo brzydkie dziewczyny o czerwonych rękach
Zaiste ich retoryka była aż nazbyt parciana
(Marek Tulliusz obracał się w grobie)
łańcuchy tautologii parę pojęć jak cepy
dialektyka oprawców żadnej dystynkcji w rozumowaniu
składnia pozbawiona urody koniunktiwu

Tak więc estetyka może być pomocna w życiu
nie należy zaniedbywać nauki o pięknie

Zanim zgłosimy akces trzeba pilnie badać
kształt architektury rytm bębnów i piszczałek
kolory oficjalne nikczemny rytuał pogrzebów

Nasze oczy i uszy odmówiły posłuchu
książęta naszych zmysłów wybrały dumne wygnanie

To wcale nie wymagało wielkiego charakteru
mieliśmy odrobinę niezbędnej odwagi
lecz w gruncie rzeczy była to sprawa smaku
Tak smaku
który każe wyjść skrzywić się wycedzić szyderstwo
choćby za to miał spaść bezcenny kapitel ciała
głowa

Z tomu *Raport z oblężonego miasta*, Paryż 1982.

Stefan SAWICKI

CZYM JEST POEZJA?

Literatura umożliwia przekraczanie siebie, swoistą transcendencję, która ubogaca odbiorcę i włącza się w proces dojrzewania jako człowieka.

Tytułowe pytanie można rozumieć dwojako*. To właściwie dwa pytania, które wymagają różnych odpowiedzi. Pytanie pierwsze: Czym jest poezja w swej istocie? Kiedy się zaczyna i gdzie się kończy? I pytanie drugie: Czym jest poezja dla nas? Jaką rolę odgrywa w naszym życiu? Przez „poezję" rozumiem przy tym „literaturę" o szczególnym zagęszczeniu swych cech. Obu terminów będę używał zamiennie, zwłaszcza w drugiej części tekstu.

Zacznę od próby odpowiedzi na pierwsze pytanie: Czym jest poezja w tym, co dla niej istotne?

Za Karlem Bühlerem (*Sprachtheorie*, 1934) rozróżniamy do dziś trzy podstawowe funkcje języka: przedstawiania (zwaną także symboliczną, Darstellungsfunktion), wyrażania (zwaną także ekspresywną, Ausdrucksfunktion) i powiadamiania (zwaną także impresywną, Appelfunktion).

Roman Ingarden w rozprawie *O tłumaczeniach* dostrzegł jeszcze dwie funkcje dodatkowe. Funkcję przedstawieniową rozszczepił na dwie: przedstawiania pojęciowego i przedstawiania wyobrażeniowego. A obok funkcji powiadamiania wyróżnił funkcję oddziaływania.

Roman Jakobson wskazywał, jak wiadomo, na sześć funkcji języka: emotywną (związaną z nadawcą), konatywną (oddziaływanie na odbiorcę), poznawczą (nastawienie na przedmiot wskazywany przez znak), poetycką (nastawienie na komunikat, czyli tekstu na siebie), faktyczną (uwrażliwienie na sam kontakt z odbiorcą) i metajęzykową (orientacja na kod).

W pracach dotyczących poezji mówi się jeszcze niekiedy o funkcji ewokatywnej języka. Byłaby ona tożsama z wyróżnioną przez Ingardena funkcją przedstawiania wyobrażeniowego. Dotyczy tego, co nazywamy w utworze literackim światem przedstawionym. Piotr Graff pisząc *O ewokacji*[1] wiąże ją

* Jest to tekst wykładu wygłoszonego w dniu 16 X 1989 podczas uroczystej inauguracji roku akademickiego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

[1] P. Graff, *O ewokacji*, „Studia estetyczne", t. VIII, 1971.

właśnie z obrazami w obrębie świata przedstawionego. Pojmuje jednak obraz szeroko i subtelnie jako przedmiot widziany w pewnej czasowej, przestrzennej, aksjologicznej, intelektualnej czy nawet emocjonalnej perspektywie.

Zmierzając do odpowiedzi na pytanie „czym jest poezja?" chciałbym radykalnie poszerzyć zakres ewokatywnej funkcji języka: na wszystkie elementy sytuacji komunikacyjnej. Najogólniej – chodzi o takie kształtowanie tekstu, aby mogły być one w czasie percepcji w pełni uobecnione.

Najprościej mówić o tym w odniesieniu do postaci, przedmiotów, zdarzeń. Ich przestrzeń ewokowania to świat przedstawiony utworu. Nie chodzi tu o pojęciową informację, lecz o takie, powtórzmy, formowanie tekstu, aby zdołał on ewokować desygnaty – rzeczywiste czy fikcyjne – jako „pełne istnienia".

Wiemy z czytelniczego doświadczenia, czym są postaci „papierowe", i wiemy, jakimi mistrzami w zakresie ewokowania świata przedstawionego swych dzieł byli wielcy epicy, był u nas Henryk Sienkiewicz. To nie przypadek, że zamawiano msze za duszę Longinusa Podbipięty. „Zaludnił świat nowymi ludźmi, z którymi żyją i żyć będą miliony" – powiedział o Sienkiewiczu Juliusz Kleiner.

A któż z nas nie doświadczył siły ewokacyjnej dwuwiersza: „Nad murawą czerwone połyskują buty, /Bije blask z karabeli, świeci się pas suty," w kontekście opisu poloneza z księgi XII *Pana Tadeusza*?

Nadawca tekstu – na niego bowiem teraz wskażemy – może być nie tylko nadawcą znaczeń, nawet sygnałów ekspresji. Może też wyraźnie poprzez tekst zaistnieć. Odnosi się to zarówno do głównego podmiotu mówiącego w utworze, jak i do autora jako sprawcy tego oto dzieła. Może on być wyraźnie obecny w tekście. Co więcej – jego wyczuwalna osobowość może ten tekst zdominować. Tak się dzieje zwykle u pisarzy, którzy całą swoją twórczością piszą jedno w zasadzie dzieło. Tak jest na przykład u Norwida, tak również u Gombrowicza. Posiadamy już metody i przykłady wyjaśniania mechanizmu obecności „obrazu autora", czy też „piętna osobowego" w utworze.

Ale wypowiedź poetycka może też bardzo wyraźnie ewokować odbiorcę. I ujawnionego, np. w listach poetyckich, choćby w listach Jerzego Lieberta do Agnieszki, i nawet założonego, np. w niektórych utworach dla dzieci.

Może też ewokować sam kod języka, jak to się często dzieje we współczesnej poezji lingwistycznej: przez „demaskację" czy parodię.

Komunikat językowy ma zwykle funkcje służebne: ma powiadamiać, przedstawiać, wyrażać. Ale może też siebie ewokować. Być jak gdyby siebie samego znakiem. Zwracać uwagę na siebie jako na pewną rzeczywistość osobną. Przez organizację brzmieniową, przez celową grę znaczeń, przez komplikowanie składni, przez uporządkowanie rytmiczne, przez metarefleksję. Słowem – przez różnorodną aktualizację swych potencjalnych możliwości, nieważnych z punktu widzenia trzech podstawowych funkcji języka. Gdy czytamy słowa Fridrusza z *Pieśni V* Sępa Sarzyńskiego „Farbę Bugowej, widzia-

łem, krew wody / Nasza zmieniła [...]", odczuwamy wyraźny opór wypowiedzi, jej indywidualność (zagęszczona inwersja), jej istnienie nie tylko w wymiarach znaku. Staje się ona czymś w sobie odrębnym, nabiera jakby „przestrzennych" wymiarów, zaznacza swoją przedmiotową obecność. Nie tylko służy, ale przede wszystkim j e s t.

Znajdujemy się bardzo blisko Jakobsonowej funkcji poetyckiej i współbrzmiących z nią teorii języka poetyckiego (Mukařowský, Sławiński), z tym, że interpertacja idzie tu nie tyle w kierunku strukturalnym, ile egzystencjalnym.

Nie kończą się na tym możliwości ewokatywne języka.

Czymś wyjątkowo istotnym dla poezji są ewokowane przez nią jakości. Właśnie ewokowane; nie opisywane, nie definiowane. Jakości te, sięgające do istoty zjawisk, dzięki poezji po prostu s ą. Nie w platońskim świecie idei, lecz w konkretnej rzeczywistości poezji. Możemy z nimi obcować, możemy skupić na nich uwagę jako na przedmiocie naszej kontemplacji. Jakości to różnorodne, w swych odcieniach niewyczerpane. Od tych, które ewokują, jak w pastiszach Kazimierza Wyki, „duchy poetów podsłuchane", aż do Ingardenowych, najistotniejszych dla poezji, „jakości metafizycznych".

Wreszcie wartości. Świat poezji to świat wartości przede wszystkim. Wartości nie są cechami, nie są jakościami nawet. Są czymś jeszcze bardziej wewnętrznym, wsobnym. Myślę zarówno o wartościach sugerowanych przez poezję, jak i o wartościach samych utworów. Wierność wydaje się wartością naczelną uobecnianą przez poezję Zbigniewa Herberta. Nadzieja towarzyszy najwytrwalej naszej literaturze od lat dwustu. Wartość utworu literackiego jest czymś najtrudniejszym do wyodrębnienia, nawet pojęciowego. Utwór nie tyle nawet jest wartościowy, ile – że posłużę się sformułowaniem Władysława Stróżewskiego – j e s t w a r t o ś c i o w o[2].

Tak więc wypowiedź poetycka, zbliżam się do konkluzji, to taka wypowiedź, która najsilniej spośród funkcji języka eksponuje jego funkcję ewokatywną. Wypowiedź poetycka jest nastawiona – dzięki swej ewokatywności – na „zaistnienie" różnych komponentów sytuacji komunikacyjnej. To swoiste istnienie aktualizuje się w czasie percepcji tekstu. Wypowiedź poetycka jest – można by tak powiedzieć – wypowiedzią „egzystencjalną".

Co powoduje ten jej „egzystencjalny" charakter? Dzięki czemu wzmaga się funkcja ewokatywna języka? Trzeba to naturalnie badać w każdym konkretnym przypadku osobno. W tym tkwi między innymi tajemnica odrębności poetów, a nawet utworów. Można jednak zaryzykować próbę sformułowania zasady ogólnej. Wydaje się, że jest nią celowa, określana pewną koncepcją multiplikacja ról i znaczeń różnych elementów języka. Ta sama całostka językowa może równocześnie pełnić rolę zwykłego znaku denotatywnego, być elementem struktury metaforycznej, cząstką układu metrycznego, współbudować eufoniczny wymiar wypowiedzi. To samo zdanie może być podsta-

[2] W. S t r ó ż e w s k i, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981.

wą różnych interpretacji. To samo słowo może opalizować różnymi znaczeniami, przywoływać różnorodne asocjacje, sprzyjając ukazywaniu rzeczywistości równocześnie w wielu dopełniających się czy też zderzających się aspektach, w wielu jej wymiarach. Jesteśmy oto u źródeł siły ewokującej języka poetyckiego. Zagadnienie wymaga naturalnie głębszej analizy, ujaśnienia poprzez odpowiednie przykłady. Ukonkretniłoby to zapewne nasze rozważania, ale nie zmieniło ich kierunku. Najkrócej poezję można określić, powtórzmy raz jeszcze – jako sztukę językowej ewokacji.

Spróbuję teraz odpowiedzieć na pytanie drugie: Czym jest poezja dla nas? Jaką rolę odgrywa w naszym życiu? Pytanie różni się od poprzedniego i odpowiedź będzie formułowana w nieco innym języku.

Zewnętrzne rozpoznanie (anagnorisis), znane zwłaszcza z literatury antycznej, ma w tradycji judeochrześcijańskiej odpowiednik zwrócony ku wnętrzu człowieka. Jego archetypem jest przemiana Dawida pod wpływem opowieści proroka Natana zapisana w 2 Księdze Samuela. Opowieść o krzywdzie wyrządzonej przez bogacza biedakowi pozwoliła Dawidowi zrozumieć – przez analogię – własny grzech (krzywdę oraz zabójstwo Uriasza) i ukorzyć się przed Jahwe. To rozpoznanie siebie, powracające potem tylekroć w różnych postaciach w piśmiennictwie, można uznać za przypowieść o tym, czym bywa, a nawet czym jest dla nas poezja, czym jest dla nas literatura. Wyprowadza ona człowieka poza siebie samego po to, aby umożliwić mu konfrontację. Uwalnia go od subiektywnych ograniczeń i zahamowań, przywraca wolność osądu. Jest medium, które umożliwia rozpoznanie prawdy, okrutnej, bolesnej nieraz prawdy o sobie. Nie tylko to. Opuszczając świat fikcji, wracamy do siebie głębiej siebie świadomi. Im bardziej jednak wnikliwy i odsłaniający był tekst, z którym obcowaliśmy, tym bardziej możliwe staje się jego przeżycie, tym bardziej realna staje się przemiana jego odbiorcy, tym bliższy jest on temu, co nazywamy katharsis, wewnętrznym oczyszczeniem. Literatura umożliwia więc przekraczanie siebie, swoistą transcendencję, która ubogaca odbiorcę, włącza się w proces jego dojrzewania jako człowieka.

To przekraczanie siebie przełamuje różne nasze organiczenia.

Osobność każdego z nas utrudnia kontakt, zwłaszcza głębszy kontakt, z Drugim. Poezja jest przestrzenią wielorakich spotkań z innymi, często obcymi, którzy stają się nam przez to bliscy, bliźni nawet. Jest przestrzenią wzajemnego, ekumenicznego porozumienia. Spotykamy się z bohaterami literackimi, z tymi którzy bezpośrednio wypowiadają utwór (narrator, podmiot liryczny), wreszcie z emanującymi z tekstów osobowościami autorów. Nie zastąpi to, rzecz jasna, spotkań z żywymi ludźmi. W tym czytelniczym dialogu jednak, jakimś „świętym obcowaniu" z innymi dojrzewa nasza własna osobowość. Przez poezję, literaturę dopełniamy siebie tym, czego nam nie dostaje lub czego sobie w nas nie uświadamiamy. Czy to będzie jęk rozpaczy, czy też krzyk radości.

Mimo wszelkie współczesne przyspieszenia, jesteśmy ograniczeni przestrzennie. Poezja ogromnie poszerza nasz dom, pozwala nam zamieszkać – całą ziemię. Dzięki niej poznajemy uroki i przekleństwa innych krain, odmienne od naszych obyczaje, różne hierarchie wartości. I gdy powracamy, jak Odyseusz, do własnej Itaki, jesteśmy – jak on – mądrzejsi o przeżyte – dzięki literaturze – doświadczenia. Nawet jeśli pragniemy jedności, musimy być świadomi tego, co różnorodne i w swej różności oryginalne. Nawet jeśli musimy się zacieśniać do tego, co skończone, winniśmy być otwarci na to, co nieobjęte, na perspektywę nieskończoności, którą odsłania nam ustawicznie poezja.

Chociaż wszystko w naszym życiu „ma swój czas i – jak zapewnia Eklezjastes – jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy", czas ten jest, jak wiemy, krótki. Poezja, literatura nie zna granic. Powieść historyczna przenosi nas w odległą przeszłość, „science fiction" sięga śmiało w nieznaną przyszłość. Przy tym i przeszłość, i przyszłość znaczy w twórczości literackiej „dziś, tylko cokolwiek dalej". Dzięki poezji zdolni jesteśmy przeżyć „czasów wiele". Ona też potrafi w „kropli czasu" ukazać w przybliżeniu to, co nazywamy wiecznością.

Pochodnymi miejsca i czasu są ograniczenia wyłaniające się ze zmartwiałej stabilności: obyczaju, prawa, doktryny, ustroju, cenzury. Poezja jest zawsze walką z niewolącą formą, z tym, co zastygłe i zwyrodniałe, jest – mówiąc słowami H. Elzenberga – Antygoną opierającą się Kreonowi, rzeczniczką upokorzonych i prześladowanych, oddechem niepodległych. Przybliża nam rzeczywistość w przekrojach prawdy. Inna być nie może.

Poezja kruszy nadto powierzchnię rzeczywistości. Uwalnia nas i od tego ograniczenia. Sięga głębiej, ujawnia to, co „pomiędzy". To jedna z najistotniejszych jej funkcji. Literatura ewokuje zdarzenia, ludzi, czyny. Ale, co ważniejsze, ewokuje relacje między nimi, ich – o czym już mówiłem – odrębne jakości, wreszcie związane z nimi wartości. Sięga więc do istoty. Jakości tych jest niesłychanie wiele. Włączają one do naszego doświadczenia tragizm rozstania i radość powrotu, dno upodlenia i wzgórza świętości, pychę żywota i łaskę pokory, heroizm i bestialstwo, doznanie jedności osobowości i przeżycie jej dezintegracji, wzniosłość i groteskę, surową pierwotność czasów początku z epopei Gołubiewa i smak klucza językiem próbowanego z wiersza Białoszewskiego. To odsłanianie rzeczywistości w wymiarach jakościowo-aksjologicznych, bez jakichkolwiek ograniczeń, sięga niekiedy bardzo daleko, dodając do znanego również przeczuwane, w intuicyjnej wierze, że istnieją rzeczy, o których „ani śniło się" wielu „filozofom". Rzeczywistość poezji stale przekracza to, co popularnie nazywamy rzeczywistością.

Poezja uzupełnia wreszcie nasz niedostatek wrażliwości na to, co jej szczególnie właściwe. Pobudza wyobraźnię, uzdalnia do myślenia analogicznego, odsłania bogactwo znaczeń języka, pozwala rozpoznawać różne rytmy mówienia i życia.

To poetyckie przekraczanie siebie, jeśli ma być aktualizacją w nas „ludzkiego", wymaga – jak już wspomniałem – powrotu. Powroty mogą być różne. Bywają natychmiastowe, jak w *Hamlecie*, gdy Król dostrzegając w pantomimie podobieństwo własnej zbrodni „zląkł się ognia fikcji" (akt III, sc. 2). Ale często muszą oczekiwać na właściwy sobie czas. Nie zawsze jesteśmy gotowi do zrozumienia, dostatecznie dojrzali do przeżycia. Nieraz powracamy po latach do dawnej lektury, przestajemy być ślepi i głusi na zawartą w niej trudną mądrość, uobecnione subtelne uczucie, doznanie piękna czy miażdżące przeżycie zła. Poezja, bywa, rozprasza – jak w *Panu Tadeuszu* – pogodną afirmacją rzeczywistości „półmrok ludzkiego istnienia", ale bywa też, że gasi światło, by szukać ocalenia w mroku.

Powroty, o których mówiłem, są wyraźnie różne od literackich transgresji. Ale bywa i tak, że przekroczenie siebie jest równocześnie powrotem. Myślę zwłaszcza o liryce. Tu następuje intymne obcowanie „ja" czytelnika z „ja" utworu. Intymność ta może być tak głęboka, że dochodzi niemal do utożsamienia. Nie odnosimy, wcześniej lub później – jak w przypadku epiki czy dramatu – sytuacji do siebie, utożsamiamy się z tą sytuacją przez utożsamianie z „ja" lirycznym. Jesteśmy, można by tak powiedzieć, czymś jednym w dwóch osobach. Przekroczenie siebie jest równoczesnym przekształceniem siebie. Poszerzamy naszą wiedzę, bogacimy naszą skalę uczuciową, naszą wrażliwość na drugiego. Proces odbioru poezji jest zresztą nie tylko zespoleniem odbiorcy z „ja" utworu, również intymnym, wewnętrznym kontaktem z osobowością autora, która wyłania się z tekstu.

To różnorodne, bogacące przekraczanie siebie poprzez poezję jest jednym z imion naturalnej skłonności człowieka do transcendencji, tak silnie obecnej w myśli współczesnej, zwłaszcza bliskiej chrześcijaństwu. Przekraczamy siebie w działaniu, poprzez przeżycia, poznając. Zawsze nienasyceni, bo bytowo niepełni, dążymy do ostatecznego spełnienia, do s e d n a. Głęboką mądrość zawierają poruszające słowa św. Augustyna o niepokoju, głodzie, nienasyceniu człowieka, dopóki nie dotrze on w swych pragnieniach do źródła wszelkiego istnienia i dobra. Sprzyja tym potrzebom i pragnieniom poezja. Zbliża do tajemnicy bytu. Staje się przedprożem spraw ostatecznych.

Oto i kres wstępnych rozważań o tym, czym jest poezja. Dwa różne pytania dały w rezultacie dwie różne odpowiedzi. Odpowiedzi te wzajemnie się jednak dopełniają. O wyjątkowym znaczeniu tego, czym jest poezja dla nas, decyduje to, czym jest ona w swej istocie. Dzięki sile ewokacji poznajemy bezpośrednio, „twarzą w twarz" to, co dociera do nas jedynie przez pojęcia, doznajemy tego, do czego dostępu bronią nasze naturalne ograniczenia. Istota poezji służy jej funkcji, funkcja poezji ujawnia jej istotę.

*

Temat wykładu inauguracyjnego został w tym roku wybrany – mogłoby się wydawać – niezbyt fortunnie. Zastanawiać się nad tym, czym jest poezja, literatura, w momencie takiego zaabsorbowania, słusznego zresztą zaabsorbowania społeczeństwa doniosłymi sprawami politycznymi, gospodarczymi, uciążliwą codziennością? A jednak działając, bez reszty nawet działając dla człowieka, można go – dobrze o tym wiemy – zasłonić, zapomnieć o nim w istocie. Zdarzenia zewnętrzne, choćby najważniejsze, muszą być wytrwale uwewnętrzniane. Aktywność Marty oddalona od postawy Marii – staje się jałowa. Gubi się gdzieś troska o społeczną dojrzałość. Sądzę, że nic z rzeczy ludzkich nie służy tej dojrzałości tak wszechstronnie jak poezja. Nic nie otwiera nas tak jak ona na bogactwo rzeczywistości, nic nie zbliża nas tak do Drugiego, nic tak nie uwrażliwia na wartości, którym musimy zachować wierność, nawet gdyby się wydawało, że „ostatnią nagrodą" będzie – jak w *Przesłaniu Pana Cogito* – „złote runo nicości". Nic, poza muzyką może, nie wprowadza tak dogłębnie w tajemnicę bytu. Sztuka w ogóle, a poezja zwłaszcza, jest wprawdzie „najniższą modlitwą anioła", ale już przez to samo, że sięga aż tych granic, staje się warunkiem wierności dla nas samych.

Współczesny człowiek, a więc i współczesny uniwersytet nie mogą tracić z horyzontu swej myśli ani na chwilę tego, co istotnie ludzkie. Historia dostarcza nam wiedzy o faktach, o tym co się zdarzyło, o procesach w konkretnym czasie. Filozofia uczy rozumieć rzeczywistość poprzez ogólne zasady. Literatura pozwala obcować zarówno z konkretem jak i z tym, co ogólne. „W dwóch wierszach maluje dwieście lat, w jednej łunie sto pożarów, a w zamachu jednym i jednym miecza poświście rzezie całe"[3]. Obcowanie z literaturą umożliwia, wydaje się, najpełniejszy kontakt z rzeczywistością, najbardziej wszechstronne przekraczanie siebie i powrót, budujący naszą tożsamość. Pamiętajmy o tym, gdy wkrada się w nas – „sługi nieużyteczne" poezji – zwątpienie, czy ważne jest to, co robimy, gdy aktywność świata bliższego i dalszego utrudnia zachowanie wierności temu, cośmy świadomie wybrali, co jest słabiej dostrzegalne, mniej doraźnie konieczne, ale przecież i trwalsze, i głębsze.

[3] C. Norwid, *O Juliuszu Słowackim* w sześciu publicznych posiedzeniach, lekcja II.

Antoni LIBERA

SAMUEL BECKETT
PISARZ, CZŁOWIEK, DZIEŁO

Gdyby chcieć wskazać na jakąś postać biblijną, którą zdawał się rozumieć najlepiej i która mu była najbliższa, z całą pewnością byłby nią Hiob.

Gdy podejmowałem się napisać niniejszy artykuł, Samuel Beckett, pisarz, którego od lat tłumaczę na język polski, komentuję i wystawiam w teatrze, należał do żyjących, i chociaż stan jego zdrowia nie był najlepszy, a twórcza kondycja mocno nadwątlona, jego los, jego los-dzieło wciąż pozostawały otwarte: mogły być i rzeczywiście były wciąż jeszcze czymś dopełniane. Dzisiaj, gdy piszę te słowa, autor słynnego *Godota* już nie żyje: po krótkiej chorobie zmarł w Paryżu 22 grudnia 1989 roku. Ów los, los-dzieło należą więc już do zamkniętych, tym bardziej, że nie pozostawił po sobie żadnych rzeczy niezrealizowanych bądź niedokończonych. Z właściwą mu konsekwencją i samodyscypliną, wszystko co był sobie zaplanował, co sobie założył, co postawił sobie za zadanie, doprowadził do końca. A zatem los ten, a wraz z nim dzieło, zamknięte są nie tylko w tym sensie, że nie będą już dalej dopełniane, lecz również w tym, że zostały niejako spełnione – świadomie, z rozmysłem.

Inaczej się pisze o twórczości pisarza za jego życia, nawet jeśli nie jest on już zbyt aktywny a jego dorobek dostatecznie pełny i wyrazisty, a inaczej po jego śmierci, zwłaszcza niedługo po niej. Śmierć, szczególnie niedawna, skłania do podsumowań, do spojrzenia o charakterze bardziej syntetyzującym niż analitycznym, do prób uchwycenia i określenia najgłębszej istoty twórczości. Takim właśnie refleksjom chciałbym się oddać w niniejszym szkicu. A zatem będę się starał dochodzić jakiejś najogólniejszej prawdy o dziele Becketta: o czym ono w istocie jest? na czym polega jego swoistość? jaka jest jego przewodnia myśl? Zanim jednak przejdę do tego, niech mi wolno będzie przywołać trochę danych rzeczowych.

Beckett, urodzony 13 kwietnia (w Wielki Piątek) 1906 roku w Foxrock pod Dublinem, większość swego życia, bo blisko sześćdziesiąt lat spędził we Francji (mieszkał w Paryżu) i był jednym z nielicznych pisarzy dwujęzycznych: z równą swobodą pisał w rodzimym języku agnielskim, jak w przybranym francuskim. Jego dorobek literacki jest imponujący: 35 utworów dramatycznych, 7 powieści, ponad 50 opowiadań i poetyckich tekstów prozą,

dziesiątki wierszy, kilkadziesiąt esejów – wszystko to lub prawie wszystko ułożone przezeń w obu wspomnianych wyżej językach; a do tego jeszcze liczne tłumaczenia – z francuskiego i hiszpańskiego na angielski – oraz szczegółowe plany inscenizacyjne (scenopisy, egzemplarze reżyserskie) większości własnych sztuk.

Jeszcze bardziej imponująco przedstawia się literatura krytyczna, jaka wokół tej twórczości narosła, oraz w ogóle rezonans, jaki wywołała na świecie, zwłaszcza jeśli się zważy, iż tzw. sukces i towarzyszący mu rozgłos przypadł w udziale pisarzowi stosunkowo późno, bo dopiero w drugiej połowie lat pięćdziesiątych, a więc niewiele ponad trzydzieści lat temu. Otóż w ciągu tego czasu napisano o Becketcie i jego dziele kilkaset książek, kilkanaście tysięcy rozpraw i artykułów; jego sztuki w kilkudziesięciu językach grano na całym świecie setki razy; z inspiracji jego utworów powstały liczne dzieła plastyczne i kompozycje; samo jego nazwisko wreszcie odmieniano niezliczoną ilość razy na łamach prasy w rozlicznych kompendiach, podręcznikach i leksykonach. W Wielkiej Brytanii obliczono, że o żadnym z pisarzy współczesnych (a nawet w ogóle artystów) nie napisano za jego życia tyle, co o nim właśnie. Zresztą nie tylko napisano: któremu poświęcono by tyle uwagi i którego tak by honorowano. W przeszłości, według tych samych opiniodawców, podobny los spotkał podobno jedynie Napoleona i Wagnera.

Od ponad piętnastu lat na Uniwersytecie w Reading w Wielkiej Brytanii istnieje Archiwum Beckettowskie gromadzące manuskrypty pisarza i wszelkie materiały związane z jego twórczością; od ponad dziesięciu lat ukazuje się „Journal of Beckett Studies", periodyk naukowy poświęcony wyłącznie studiowaniu jego pisarstwa; również od ponad dziesięciu lat istnieje – z siedzibą w Stanach Zjednoczonych – Towarzystwo Beckettowskie, które wydaje z kolei pisemko „Beckett Circle" informujące o najważniejszych wydarzeniach – publikacjach, inscenizacjach, sympozjach – związanych z tą twórczością. Dalej: od 1966 roku, tj. od sześćdziesiątej rocznicy urodzin Becketta, wydano około dziesięciu tzw. publikacji rocznicowych, czyli „książek-hołdów" przygotowywanych na kolejne okrągłe rocznice jego urodzin; niezależnie od tego ukazało się kilkadziesiąt monograficznych wydań pism literackich lub teatralnych, całkowicie poświęconych temu autorowi. Rok temu wreszcie założono w Wielkiej Brytanii Fundację Beckettowską, a w Stanach Centrum Video gromadzące taśmy z zarejestrowanymi przedstawieniami jego sztuk. Tę listę dokonań można by kontynuować...

Jednocześnie należy dodać, iż Beckett był pisarzem, który nie dość, że w najmniejszym stopniu nie zabiegał o rozgłos i towarzyszące mu splendory (zwłaszcza w takiej skali), lecz przeciwnie, konsekwentnie bronił się zawsze przed wszelkimi formami celebrowania swojej osoby i dzieła. Przez całe życie nie funkcjonował społecznie jako pisarz. Żadnych wywiadów, żadnych wieczorów autorskich, żadnego udzielania się i właściwego głośnym nazwiskom „gwiazdorstwa". Na gwarnych i barwnych sympozjach lub festiwalach

poświęconych jego twórczości nigdy nie bywał, a gdy odbywały się one w Paryżu, gdzie mieszkał, wyjeżdżał na ten czas z miasta. Nie bywał nawet na premierach swoich sztuk (wysyłał na nie żonę lub przyjaciół by zdali mu później relację), a jeśli reżyserował sam, w dniu premiery opuszczał miasto, w którym realizował był sztukę. W jego autorskich inscenizacjach aktorzy po przedstawieniu nigdy się nie kłaniali. Najprzód prosił ich o to, z czasem sami uznali to za właściwe. Gdy w 1969 roku wystawiono jego kandydaturę do Nagrody Nobla, wyjechał w ogóle z Francji; skrył się w Tunezji w obawie przed szarżą dziennikarzy. A gdy nagroda została mu przyznana i dowiedział się o tym, jego reakcja wyraziła się w słowach „Quelle catastrophe!". Po odbiór jej, do Sztokholmu, nie pojechał. Poprosił o to swojego wydawcę.

Nawet w kontaktach z przyjaciółmi i ludźmi, z którymi się stykał, nigdy nie był „artystą". Przeciwnie, odznaczał się wyjątkową skromnością i prostotą zachowania. Co więcej, sugerował raczej niepowagę swego zajęcia i trudu niż ich tytanizm lub przynajmniej wyjątkowość, co mają często w zwyczaju robić ludzie pióra. Pomniejszał swoją rolę, jak mógł. Odmawiał sztuce znaczenia, nie uważał, by służyła ona komukolwiek (poza piszącym), a zwłaszcza by kogokolwiek oświecała czy zbawiała. Nie dość, że nie wspinał się na koturn, a więc nie traktował siebie z tak typową dla wielu artystów powagą – jako mędrca, wieszcza, guru, dominującego nad innymi (maluczkimi) i zsyłającego im z wyżyn swego wtajemniczenia przystępne okruchy swej na wpół boskiej wiedzy, lecz, przeciwnie, widział raczej siebie jako kogoś zbędnego, niepożytecznego, w najlepszym razie – nie zawadzającego; kogoś dla kogo jedyną racją istnienia jest... „zabawa słowami". Jego postawa była zawsze defensywna. Raczej się bronił, usprawiedliwiał, przepraszał, niż narzucał, gromił i pouczał. Na pytanie „Dlaczego pan pisze?", rozesłane kilka lat temu przez francuski tygodnik „Liberation" do około stu najbardziej znaczących pisarzy współczesnych na świecie, pytanie, na które wszyscy ankietowani odpowiedzieli krótszą lub dłuższą apologią literatury jako narzędzia prawdy, walki, sumienia, rozrywki itp., on jeden odpowiedział tonem usprawiedliwienia: „Bo niczego innego nie umiem". Przy okazji zrobił to – w jakże charakterystyczny dla niego sposób – najkrócej jak można: równoważnikiem zdania, składającym się z czterech krótkich wyrazów, przyjmujących na dobitek (jakby i tego było jeszcze za dużo) postać trzech sylab: „Bon qu' à ça", co dosłownie znaczy „Dobry tylko w tym".

Beckett stronił od literackiego rynku nie tylko w tym sensie, że całkowicie odrzucił rolę, jaką – przynajmniej we współczesnym świecie – odgrywa pisarz. Jego bezkompromisowość w tym zakresie polegała głównie na tym, że zawsze, bez względu na reakcję publiczności i krytyki, pisał tak, jak chciał, nawet wówczas, gdy nie znajdował chętnych na opublikowanie swych utworów. Postawa taka jest dość rzadka nawet u artystów już ustabilizowa-

nych, o ustalonej renomie, a więc takich, którzy mają już swą publiczność lub przynajmniej krąg wyznawców pośród krytyków. Albowiem ceną sukcesu bywa na ogół bardziej lub mniej świadome uwzględnianie aktualnych lub stałych upodobań odbiorców. Tymczasem kompletne nieliczenie się nie tylko z publicznością, ale i z wydawcami, od których w końcu zależy, czy dzieło w ogóle ujrzy światło dzienne, czy pozostanie w mroku autorskiej szuflady, jest czymś unikalnym. A tak właśnie przez lata było z Beckettem. Jego wczesne utwory ukazywały się w miniaturowych nakładach (od 300 do 1500 egzemplarzy), za które otrzymał jakieś symboliczne honoraria lub, najczęściej, nie otrzymywał ich w ogóle. Natomiast dzieła powstałe w okresie dojrzałości, a więc wiele z tych, które obecnie tworzą rdzeń jego twórczości i stanowią źródło obecnej sławy, przez długi czas nie mogły nawet znaleźć wydawcy, kilkanaście razy spotykały się z odmową różnych domów wydawniczych. Kiedy zaś przyszło w końcu uznanie i rozgłos (pisarz miał wówczas około pięćdziesięciu lat), w niczym nie zmieniły one jego pisarskiej postawy. Można nawet powiedzieć, iż paradoksalnie zaostrzyły one jego wymagania wobec czytelników, że stały się czymś w rodzaju wyzwania: jego późna twórczość, zwłaszcza ta powstała po Noblu, robi takie wrażenie – przynajmniej na pierwszy rzut oka – jakby była wystawianiem publiczności na coraz to ostrzejsze próby wytrzymałości – czytelniczej, percepcyjnej (w teatrze), intelektualnej (sam akt rozumienia plus akceptacja danego sensu). Oczywiście, nie jest ona niczym takim w zamierzeniu. Beckett zawsze pisał tak, jak nakazywał mu to wewnętrzny głos, a nie by kogokolwiek prowokować czy drażnić. Niemniej, jest to znamienne: im większe uznanie, im celebra wokół osoby i dzieła pokaźniejsza, tym głos pisarza bardziej ściszony, tym większy ascetyzm środków wyrazu, tym mniejsza komunikatywność i atrakcyjność dla zmysłów.

Portret Becketta nie byłby pełny, gdyby ograniczyć się jedynie do opisu jego bezkompromisowości jako artysty, a nie wspomnieć słowem o jego postawie jako człowieka, o jego relacjach z ludźmi, o pewnych aspektach jego charakteru. Zwłaszcza, że legenda, jaką owiana jest jego postać, ma swoje źródło nie tylko w wyjątkowości jego dzieła, lecz również, i to w nie mniejszym stopniu, w tym, jak niezwykłą był osobowością.

Należy tutaj zacząć od tego, że Beckett, choć pochodził z rodziny raczej zamożnej i nie zaznał w dzieciństwie i wczesnej młodości kłopotów natury materialnej, przeciwnie, wzrastał w dostatku, otrzymał bardzo staranne wychowanie, a przy tym otoczony był miłością i ciepłem („dzieciństwo miałem szczęśliwe" – stwierdził kiedyś), to jednak posiadał szczególny rodzaj wiedzy o ludzkiej nędzy, był na nią tak wyczulony, jakby była mu ona doskonale znana z autopsji: a więc miał o niej nie jakieś teoretyczne, abstrakcyjne pojęcie, lecz bardzo konkretne, zmysłowe, fizyczne. Można powiedzieć, iż doświadczenie ubóstwa, samotności, przegranej i beznadziei dane mu było niejako à priori. Czuł się spokrewniony ze „skrzywdzonymi i poniżonymi",

był przyrodnim bratem wszelkich nędzarzy. Na zewnątrz solidny, zadbany, wręcz elegancki, nosił w sobie duszę kloszarda, zapomnianego kaleki, wyrzutka, opuszczonego przez wszystkich starca. Gdyby chcieć wskazać na jakąś postać bliblijną, którą zdawał się rozumieć najlepiej i która mu była najbliższa, z całą pewnością byłby nią Hiob.

To szczególne współ-odczuwanie z biedakiem znajdowało swój wyraz nie tylko w twórczości, ale i w życiu. W 1937 roku Beckett został dość niebezpiecznie zraniony przez ulicznego włóczęgę. Nóż przebił mu płuco parę centymetrów od serca. Po dojściu do zdrowia, pierwszą rzeczą, którą pisarz uczynił, było odnalezienie napastnika w więzieniu, by tam dowiedzieć się o nim czegoś bliżej, zapytać, dlaczego to zrobił, a wobec bezradnej odpowiedzi „nie wiem" ofiarować mu przynajmniej paczkę papierosów. Słynna jest również jego decyzja natychmiastowego wyjazdu z neutralnej, bezpiecznej Irlandii, gdzie zastał go wybuch wojny, do zaatakowanej przez Hitlera Francji, by włączyć się tam w Ruch Oporu i cudem tylko uniknąć aresztowania przez Gestapo. Lecz jeszcze bardziej znamienna jest jego późniejsza samoocena, gdy za swoje zasługi otrzymał francuski Krzyż Wojenny (metrykę odznaczenia podpisał sam generał de Gaulle): „walczyłem przeciw Niemcom nie za naród francuski, lecz dlatego, że uczynili oni piekłem życie wielu moich przyjaciół, zwłaszcza Żydów". W czasach powojennych Beckett wielokrotnie angażował się w różne akcje wspierające słabszych, prześladowanych lub potrzebujących pomocy. Popierał wyzwolenie Algierii, protestował przeciwko uwięzieniu hiszpańskiego dramaturga Fernanda Arrabala za rzekome szkalowanie i grożenie reżimowi Franco; odmawiał zgody na wystawianie swoich sztuk w Południowej Afryce czyniąc jedynie wyjątek dla teatru, w którym panowało równouprawnienie i gdzie mogli grać aktorzy czarnoskórzy. Podpisał też wiele petycji w obronie różnych osobistości i małych grup ludzi. Upominał się o prawo wyjazdu Żydów z Rosji Sowieckiej, protestował przeciwko wprowadzeniu stanu wojennego w Polsce, wspomagał moralnie Vaclava Havla, kiedy ten siedział w więzieniu, dedykując mu jedną z ostatnich swoich sztuk. Całkiem niedawno zdążył się jeszcze włączyć w akcję mającą na celu obronę i ochronę Salmana Rushdiego, gdy reżym Chomeiniego wydał nań wyrok śmierci.

Wszystkie wspomniane wyżej gesty miały pewien wydźwięk publiczny. Najchętniej jednak pisarz pomagał różnym ludziom nie nadając temu rozgłosu, przeciwnie, zatajając raczej swoją rolę. Tutaj lista dobroczynnych aktów jest o wiele dłuższa. Wysyłał, na przykład, incognito paczki żywnościowe ofiarom hitlerowskich obozów, a później głodującym dzieciom w Ameryce Południowej oraz prześladowanym lub więzionym dysydentom w Europie Wschodniej. Pomagał Adamowi Tarnowi, pierwszemu redaktorowi polskiego miesięcznika „Dialog", gdy ten po antysemickiej hecy w 1968 roku wyemigrował do Kanady. Najczęściej jednak dawał po prostu pieniądze.

Warto w tym miejscu zatrzymać się na chwilę nad jego stosunkiem do dóbr materialnych. Jak już wspomniałem, Beckett znał doskonale kilka języków (poza rodzimym angielskim: francuski, włoski, hiszpański i niemiecki) i gdyby chciał, z całą pewnością mógłby z tego kapitału czerpać zyski. Nie czynił tego jednak. Przez lata wolał żyć w biedzie (doprawdy na granicy ubóstwa), ale za to całkowicie oddawać się swojej twórczości, która, powtarzam, długo nie przynosiła żadnych korzyści materialnych. Natomiast gdy doszedł wreszcie do majątku, i to dosyć dużego, w niczym nie zmienił swego stylu życia. Pozostał człowiekiem bardzo skromnym, ze skłonnością do ascetyzmu. Jedynymi rzeczami, które sobie kupił, było mieszkanie w Paryżu i mały, najtańszy samochód – Citroena-blaszankę – w którym ledwo się mieścił. Miał wtedy 56 lat. To mieszkanie urządzone było zresztą jak cela mnicha. Nagie białe ściany, stół do pracy, proste, gładko zasłane łóżko. Książki i wszystkie swojej papiery trzymał w skrzyniach. I jeszcze jedno: okna jego pokoju wychodziły na podwórko więzienne paryskiego Prison de la Santé. Okoliczność ta była do pewnego stopnia przypadkiem (ostatecznie Beckett nie wybrał tego mieszkania ze względu na ten właśnie widok), niemniej – jak wiele przypadków w życiu tego człowieka – nie był on pozbawiony pewnego znaczenia, a jeśli nawet pierwotnie nie miał takiego znaczenia, to pisarz mu je nadał. Nie przeszedł on mianowicie nad osobliwym sąsiedztwem do porządku dziennego. Niewesoły los nieszczęśników za murem nie dawał mu spokoju. I – żeby choć w minimalny sposób ulżyć im w nudzie i bezczynności odsiadywania wyroku – zaczął się z nimi komunikować: przy pomocy lusterka, jakichś znaków, całego tego, jakże ubogiego, arsenału więziennych środków łączności.

O tym, jak bardzo czuł sytuację odosobnienia, zamknięcia, wydziedziczenia świadczy wiele przypadków zainteresowania się jego twórczością właśnie w więzieniu. Jedna szczególnie historia godna jest tutaj odnotowania. Dotyczy ona pewnego Amerykanina nazwiskiem Rick Cluchey, który w 1955 roku, mając 22 lata, wziął udział w napadzie rabunkowym, podczas którego zginął właściciel hotelu. Choć Cluchey nie miał jeszcze wówczas przeszłości kryminalnej, prawo nie pozostawiało sędziemu wyboru: musiał skazać go na dożywocie bez możliwości apelacji. Młody przestępca pochodził z biednej, wielodzietnej rodziny i do czasu znalezienia się w więzieniu nie miał właściwie żadnych związków z kulturą i sztuką, a zwłaszcza ze współczesną literaturą awangardową. Odsiadując wyrok – zaczął czytać. I jakimś zbiegiem okoliczności natknął się na odnoszącą właśnie swój pierwszy sukces sztukę *Czekając na Godota*. Był to przełomowy punkt w jego życiu. Po wielomiesięcznych staraniach uzyskał pozwolenie na założenie więziennego teatrzyku, w którym wraz z kilkoma kompanami wystawił dramat. Spektakl okazał się wyjątkowo ciekawy i poruszający, do tego stopnia, iż władze penitencjarne zezwoliły na publiczny pokaz – dla psychologów i specjalistów od resocjalizacji z całych Stanów Zjednoczonych. Clucheyemu

pozwolono działać dalej i ten wystawił z kolei *Końcówkę* i *Ostatnią taśmę*. Echa owego artystyczno-więziennego eksperymentu dotarły do Becketta. Niezwłocznie wszczął on starania o przynajmniej warunkowe zwolnienie Clucheya. Wysiłki te początkowo spełzły na niczym. Albowiem kolejny publiczny pokaz, jaki już z poparciem pisarza zorganizowano, zakończył się ucieczką wszystkich bez mała wykonawców. Wszystkich – oprócz Clucheya. Po pewnym czasie zostało to docenione: po jedenastu latach więzienia umorzono mu resztę kary. Cluchey wyszedł na wolność, pojechał do Paryża, spotkał się z Beckettem i poprosił go, by zrealizował z nim *Ostatnią taśmę*. Pisarz zgodził się, rezygnując z własnego honorarium. Inscenizacja ta objechała następnie cały świat, a Cluchey mając autora sztuki za swego duchowego i faktycznego wybawiciela, nadał swemu pierworodnemu synowi na imię... Beckett.

Historia ta jaskrawo kontrastuje z innym epizodem z życia pisarza, kiedy to odrzucił on propozycję zrobienia filmu według *Czekając na Godota*. W odmowie tej nie byłoby ostatecznie nic nadzwyczajnego, gdyby propozycja wypłynęła z nieodpowiedniej wytwórni i zawierała niemożliwe do zaakceptowania warunki. Wszelako przyszła ona z Hollywood; człowiekiem, który ją przedstawiał, był słynny amerykański gwiazdor Steve McQueen (miał być zarazem producentem i odtwórcą jednej z ról); wreszcie kontrakt – za samo użycie tekstu sztuki – opiewał na sumę miliona dolarów. Beckett nie chciał jednak o tym słyszeć. „To się nie nadaje do filmu. To jest sztuka dramatyczna" – brzmiała jego odpowiedź. I nic nie potrafiło jej zmienić: ani zapewnienie osobistego nadzoru nad realizacją filmu, ani obietnice podwyższenia i tak gigantycznego już honorarium.

I jeszcze jedna historia z tej materii. Beckett nie przywiązywał wagi do wartości, jakiej z biegiem czasu nabierały jego rękopisy. Choć wielokrotnie oferowano mu za nie wysokie sumy, nie korzystał z tych propozycji. Większość swoich papierów przekazał gratis uniwersytetowi w Reading w Wielkiej Brytanii. Dziś ocenia się, że zgromadzone tam zbiory warte są parę milionów funtów. Wszelako z jednym z rękopisów Beckett za nic nie chciał się rozstać. Był to rękopis *Czekając na Godota* – jego najsłynniejszej sztuki (napisanej prawie bez skreśleń, jednym tchem, w niespełna cztery miesiące, między 9 października 1948 a 29 stycznia 1949), choć właśnie za ten manuskrypt oferowano największe sumy. Autor miał do tego niewielkiego zeszytu (albowiem był to właśnie zeszyt) stosunek szczególny. Sztuka ta odmieniła jego życie: dzięki niej stał się znany, wyszedł z biedy. Otóż w jakimś momencie ktoś – zresztą z dalszej – rodziny pisarza, mieszkający w Stanach Zjednoczonych, zachorował na raka. Przypadek był w zasadzie beznadziejny, jednakże jak to często bywa w takich sytuacjach wierzono, iż pewna bardzo skomplikowana, eksperymentalna operacja może uratować życie tego człowieka. Beckett nie miał chwili wahania, by opłacić wszelkie, bardzo wysokie koszty zabiegu i leczenia, na przeszkodzie stanęły wszakże ja-

kieś przepisy finansowe, nie pozwalające mu przekazać z Francji tak wielkiej gotówki. I wkrótce okazało się, iż jedynym sposobem zdobycia potrzebnych pieniędzy jest wystawienie na aukcję rękopisu *Godota*. Pisarz znów nie zawahał się, by niezwłocznie to uczynić, i gdyby nie interwencja francuskiego Ministerstwa Kultury zainicjowana przez oddanych Beckettowi ludzi, interwencja egzekwująca w ostatniej chwili specjalne zezwolenie na wysłanie pieniędzy, rękopis *Godota* powędrowałby za ocean i zostałby sprzedany.

Do kresu swej ziemskiej wędrówki dotarł tak, jak żył. W ascezie, wyrzeczeniu, do końca zachowując absolutną niezależność. Choć otoczony był licznymi przyjaciółmi i dysponował środkami pozwalającymi mu na zapewnienie sobie wygody i opieki we własnym domu, nie skorzystał z tego. Odrzucał myśl, by miał sobą – swoją słabością i chorobą – kogokolwiek obciążać. Przeniósł się do domu opieki dla ludzi starych i samotnych i tam dożywał swych dni. W swej skromności i niechęci do wszelkiego rozgłosu posunął się tak daleko, iż w ostatniej woli zastrzegł sobie, by fakt jego odejścia z tego świata podano do wiadomości publicznej dopiero po pogrzebie. Tak się też stało: świat o stracie dowiedział się w godzinę po zakończeniu uroczystości żałobnych, w których uczestniczyło dosłownie kilka osób.

Takim był artystą i człowiekiem. Przejdźmy teraz do jego dzieła. Choć Beckett, jak zdążyłem to już zasugerować, zawsze wychodzi w swym pisarstwie od konkretu, od doświadczeń wymiernych i najprostszych, w punkcie dojścia uzyskuje efekt uogólnienia, i to uogólnienia nader nośnego i pojemnego, które odnosi się do różnych pięter i aspektów ludzkiego losu. Do kluczowych „drobin-przeżyć", które leżą u podstaw całej jego twórczości, należą takie zjawiska i sytuacje, jak bezradność wobec pustego czasu, wiara w zbawczą moc słowa, potrzeba towarzystwa i wynikające stąd: samotna włóczęga bez celu i mówienie do samego siebie, tak jakby to było mówienie do kogoś.

Nie będę tutaj analizował, w jaki sposób, jakimi środkami artystycznymi, narracyjnymi, poetyckimi, językowymi, Beckett przetwarza te podstawowe pierwiastki w nadrzędną, spójną wizję ludzkiego kosmosu, lecz przejdę od razu do niej samej: spróbuję opisać ostateczny efekt, czyli jej filozoficzną esencję.

Dzieło Becketta, w największym skrócie, podejmuje trzy podstawowe pytania: kim jest istota ludzka? czym są jej dzieje od chwili stworzenia? co się z nią stało w ciągu ostatnich stuleci? Jak widać, są to pytania o najwyższym stopniu doniosłości i uniwersalności. I to jest pierwsza charakterystyczna cecha tej twórczości – że podejmuje ona kwestie takiej wagi i w takiej skali ogólności. Mało kto z pisarzy, a nawet filozofów XX wieku odważył się wejść na tę niebezpieczną ścieżkę. Epokę naszą cechuje raczej sceptycyzm i przyczynkowość, stronienie do ujęć syntetycznych, za to rozdrobnienie się w problemach cząstkowych i połowicznych. Na tym tle Beckett jest pisarzem, który powraca do głębokich korzeni i źródeł europejskiej kultury

i myśli, pragnąc w maksymalistyczny (a więc anachroniczny z punktu widzenia XX wieku) sposób uporać się z zagadką bytu.

Mówiąc o głębokich korzeniach i źródłach mam na myśli takie zjawiska filozoficzne jak wczesna filozofia grecka (zwłaszcza szkoła eleacka), teoria jednorodności przeciwieństw Giordana Bruna, teoria języka i cyklicznego rozwoju ludzkości Giambattisty Vico, racjonalizm Kartezjusza, okazjonalizm Malebranche'a i Guelinoxa, i wreszcie – etyka współczucia i estetyka kontemplacji Schopenhauera.

Zbudowana na tych fundamentach wizja Becketta składa się jakby z trzech warstw: ontologicznej, antropologicznej i historycznej. Warstwa ontologiczna to opis czy próba portretu samego bytu. W ujęciu Becketta, świat jako całość jest pewną substancją duchową, która szuka dla siebie odpowiedniej formy. Świat „nie wie", co to ma być za forma, „czuje" tylko, że ta, którą w danej chwili posiada, jest niedostateczna, niewystarczająca, i dlatego dąży do wynalezienia innej. Tu właśnie widoczna jest zbieżność z Schopenhauerem: świat, przepojony immanentną wolą stawania się, wciąż i na różne sposoby wyobraża się sobie, a następnie porzuca te wyobrażenia, czyli wyzwala się z nich. Jest to jakby permanentny stan autokreacji, wiecznego poszukiwania nieosiągalnego absolutu.

Do oddania tej idei dobrze służy metafora Łoża Prokrusta. Świat w stosunku do formy, której dla siebie poszukuje, tak się ma jak owi nieszczęśnicy schwytani przez Prokrusta do jego słynnego łoża. Czyli jest albo za wielki, albo za mały.

Z takiej wizji bytu Beckett wywodzi wizję człowieka. To jest właśnie warstwa antropologiczna. Otóż człowiek w tym kontekście jest jedną z form, które świat w tym nigdy nie nasyconym poszukiwaniu pożądanej harmonii wyłania z siebie i wciela się w nie. Jest on jedną z takich form ważną, może najważniejszą, w każdym razie najważniejszą z punktu widzenia człowieka, formą daleką jednak od doskonałości. Dowodem na to jest fakt, iż świat powoławszy ją do życia, natychmiast się z niej wycofuje: człowiek w życiu nie robi niczego innego, jak tylko od pierwszej chwili wydobywa się z życia, ucieka z niego. I to zarówno w skali jednostki, jak gatunku.

Nasza ewolucja, według Becketta, nie jest niczym innym jak tylko stopniowym procesem wydobywania się z danej nam formy, tak samo jak my stanowimy efekt „ucieczki" z formy naszych poprzedników gatunkowych, powiedzmy, człowieka neandertalskiego. Wydaje się to paradoksalne, a jednak tak jest. Przecież neandertalczyk wcale nie chciał zostać człowiekiem, przeciwnie, całym swoim istnieniem, każdym aktem reprodukcji dążył do podtrzymania s w o j e g o gatunku, czyli własnej formy; wszystkim, co robił, dążył do zachowania i umocnienia swojego neandertalskiego świata. Tymczasem, jakby na przekór samemu sobie, nie robił niczego innego, jak tylko „wychodził" z siebie, „opuszczał" siebie... ku człowiekowi. Tak samo z nami. Budując kulturę, cywilizację mamy przed oczami własne dobro

– dobro człowieka. Opanowując świat i przyrodę, doskonaląc się wewnętrznie mamy na celu własne szczęście – szczęście ludzkości. Tymczasem wszystkie te działania zmierzają tylko do tego, abyśmy przestali być sobą; wszystko to jest jedynie narzędziem nieuchwytnej autoprzemiany.

Takie ujęcie dziejów i rozwoju człowieka stanowi niewątpliwe echo słynnej tezy Giambattisty Vico głoszącej, iż wszelkie ludzkie działania służą do urzeczywistniania innych celów niż te, które były ich motywem. Jednocześnie ujęcie to nawiązuje do idei oczyszczenia i chce być jego interpretacją. Podmiotem oczyszczenia miałby tu być już nie tylko człowiek jako jednostka, a nawet gatunek, lecz sam świat, który się z grzechu człowieka (a raczej z grzechu, jakim człowiek jest) oczyszcza.

„Warstwa historyczna" dzieła Becketta sprowadza się do diagnozy, w jakim punkcie czy momencie swego rozwoju czy regresu ludzkość znajduje się obecnie. Pisarz próbuje tu odpowiedzieć na pytanie, co się z człowiekiem – diagnoza dotyczy zwłaszcza człowieka Zachodu – stało w ciągu ostatnich stuleci.

Można by to nazwać przekroczeniem progu dojrzałości. Ludzkość przestała się z siebie wycofywać – rosnąc, i zaczęła proces wycofywania się z siebie – przekwitając. Z dziecka czy młodzieńca przeobraziła się w postać dorosłą. Okazało się to dla niej straszliwym szokiem. Bo nagle straciła wszelkie punkty odniesienia. Straciła busolę i poczucie bezpieczeństwa. Straciła łączność z istotami boskimi. W dodatku nie w pełni zdaje sobie z tego sprawę. Z jednej strony wydaje się jej, że wciąż jeszcze ją utrzymuje, z drugiej, że nie jest to strata, albowiem to, co uważała dotychczas za taką więź, obecnie uważa za złudę.

Jest wiersz Zbigniewa Herberta – *Rozważania o ojcu* – gdzie problem ten ujęty jest i naświetlony bardzo podobnie. Narrator tego wiersza – jakaś figura człowieka historycznego – opowiada, że w dzieciństwie (czyli w starożytności, w epoce Boga Jahwe) myślał, iż kiedyś, w przyszłości, usiądzie po prawicy ojca i razem będą rozdzielać światło od ciemności. Tymczasem stało się inaczej. Potęga ojca upadła. I teraz on sam, narodzony po raz wtóry dzięki Zbawicielowi, dochodząc do wieku ojca zaczyna – przez siebie, przez własne doświadczenie dojrzałości – pojmować, kim był w istocie. A mianowicie – funkcją swej niewiedzy i bezradności.

W jednym z późnych tekstów Becketta pojawia się taki obraz: „oślepiająca ziemia, pociemniały strop nieba". To jest właśnie alegoria owej przemiany. Dawniej ciemna była ziemia, a jasne niebo. Teraz jest odwrotnie. Ceną dojrzałości i samoubóstwienia jest samotność pustki, mrok. Im człowiek wiedział mniej, im bardziej był ograniczony i naiwny, tym większe miał, paradoksalnie, poczucie swej siły i wielkości. Ziemia była dla niego centrum świata, a on sam – koroną stworzenia. Obecnie, im więcej wie o sobie i otaczającym świecie, im więcej praktycznie może, tym robi się

mniejszy i mniej ważny. Ziemia jest już tylko jakimś zagubionym zakątkiem wszechświata, a on sam – istotą być może całkiem marginesową.

Krótko mówiąc: to, co stało się z ludzkością w ciągu ostatnich stuleci, odczuwane przez nią samą nieraz jako zawrotny awans, wywyższenie, wejście w wiek dojrzały, jest w istocie poważną degradacją, upadkiem, przewrotnym cofnięciem się lub w najlepszym wypadku zboczeniem z właściwej drogi. Figurą symbolizującą ludzkość na obecnym etapie jest dla Becketta postać kloszarda, kaleki, samotnego, zagubionego w pustce włóczęgi. Niegdyś był półbogiem, bohaterem, rycerzem lub królem, patriarchą, założycielem rodu, prorokiem i kaznodzieją, dzisiaj jest wyrzutkiem, bezdomnym żebrakiem, upośledzonym i zapomnianym przez wszystkich nędzarzem. W ironicznym skrócie wyrażone to jest wprost w monologu Lucky'ego z *Czekając na Godota*: „Człowiek mimo postępu w zaopatrzeniu i likwidacji odpadów... mimo rozwoju kultury fizycznej... mimo penicyliny i surogatów... marnieje i usycha... usycha i kurczy się... a powietrze jest takie samo".

W późnej prozie (*Towarzystwo*) kwestia ta wyrażona jest z kolei w następujący sposób: człowiek w ciągu swej historii pobytu na Ziemi cały czas posuwał się ruchem okrężnym w prawo ku górze. Jest to ten sam typ podejścia, jakim Dante z Wergiliuszem posuwali się wchodząc na górę czyśćcową. (W średniowiecznej ikonografii, a zresztą nie tylko w niej, ruch zgodny z ruchem wskazówek zegara jest ruchem błogosławionym.) Zarazem jest to echo teorii Vico o spiralnym rozwoju ludzkości. W trakcie posuwania się tą drogą beckettowski bohater-Człowiek kilkakrotnie ulegał pokusie skręcenia w lewo (kierunek przeklęty: w lewo, w dół Dante z Wergiliuszem schodzili do piekła), ale zawsze udawało mu się w końcu powrócić do właściwego kierunku. W ten sposób zatoczył on koło: wrócił do punktu wyjścia, tyle że na wyższym piętrze spirali. Dalsza wędrówka, rozpoczęta, co znamienne, zimą, od samego początku naznaczona jest piętnem błędu: człowiek, wyszedłszy z domu wieczorem i stwierdziwszy, że ziemia pokryta jest śniegiem (nie widać drogi), zamknął oczy uznając, iż w takich warunkach na nic mu się one nie zdadzą i odwołał się do wewnętrznego zmysłu lokacyjnego. Ten, niestety, zawiódł go: zamiast w prawo, człowiek zatoczył wielką parabolę w lewo. Dlatego też utknął w śniegu, a dalsze jego losy rozgrywają się w zupełnej ciemności.

O jaki moment w dziejach ludzkości chodzi Beckettowi? Kiedy, według niego, ludzkość obrała fałszywy, „piekielny" kierunek?

Pisarz w tekstach nie odpowiada na to jasno. Idąc jednak tropem pewnych aluzji i zawoalowanych sugestii można przypuszczać, iż – generalnie – chodzi mu o wiek XVIII, o chwilę dziejową, gdy zbyt jednoznacznie zaczął zwyciężać Rozum, czy ściślej: gdy zbyt bezkrytycznie zaczęto go traktować i tworzyć zeń nowe bóstwo. Pod tym względem, tj. w tej diagnozie, jest Beckett bliski Miłoszowi, który również uważa, że w smętną krainę Ulro zaczął człowiek wkraczać w wieku Oświecenia.

Jest jeszcze inny metaforyczny skrót, w którym można przedstawić ideową kwintesencję całej twórczości Becketta. Oto on: bezkresna pustka i ciemność; gdzieś pośród niej skulona ludzka sylwetka; cierpiąca z powodu samotności i mroku; pocieszająca się mówieniem do siebie, dźwięki wydobywające się z jej ust, czyli słowa, tworzą wokół jej głowy aureolę nikłego światła; w tym właśnie świetle w ogóle ją widać.

Ta ludzka sylwetka to, oczywiście, znów nie ludzka jednostka, lecz cała ludzkość; owo światło zaś, w którym „fosforyzują" zorganizowane w słowa dźwięki, owa świetlna kula otaczająca głowę to przestrzeń swoiście ludzka, czyli cywilizacja, kultura.

Z punktu widzenia różnych dogmatów, Beckett jest piewcą zwątpienia. Podważa różne usankcjonowane prawdy. Przekonuje, że są iluzjami. O jednym wszakże nie wątpił nigdy: o kreacyjnej i zbawczej mocy Słowa. Kimkolwiek człowiek jest, zdaje się on mówić, i cokolwiek można powiedzieć o jego losie i przeznaczeniu, jedno jest pewne: jako taki, poczęty jest z języka i, jak na razie, na języku się kończy. Jego Domem, jego swoistością jest Słowo. To ono uczyniło go tym, kim jest; ono jest narzędziem jego względnej samoprzemiany i ono stanowi jedyny oręż w walce z otaczającą go pustką.

Kult Becketta dla Słowa, dla Mowy jest tak wielki, że z biegiem czasu na podobieństwo tego właśnie zjawiska, tj. mówienia, począł on kreślić obraz kosmosu. Istnieją przesłanki, na podstawie których można powiedzieć, iż u Becketta mówi nie tylko Człowiek, lecz wszystko, co jest. Mówi i jest zarazem mówione. Jeśli u Schopenhauera osnową bytu jest Wola, to u Becketta taką osnową jest Mowa. Praprzyczyną, siłą sprawczą, entelechią kosmosu jest Głos. Głos, który mówi. Który wymawia świat, człowieka, wszystko. Który niejako na bieżąco opowiada dzieje wszystkiego.

Idea ta kojarzy się z *Hymnem o Słowie* św. Jana. Szczególnie w lekcji przekładu Romana Brandstaettera, który znalazł argumenty filologiczne, by tłumaczyć ten tekst w czasie teraźniejszym. Pozwolę sobie tutaj przytoczyć początek:

„Przed wszystkim j e s t Słowo, a słowo j e s t u Boga, a Bóg j e s t Słowem... Przez Nie wszystko j e s t, a bez Niego nic nie j e s t, co j e s t. W Nim j e s t życie, a życie j e s t światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci, a ciemność nie może jej słumić. Ono jest prawdziwą światłością..." (Podkreślenia – A.L.)

Hymn ten, zwłaszcza w takiej interpretacji, idealnie nadaje się na motto całej twórczości Becketta.

W jednym z jego późnych utworów scenicznych, w *Partii solowej* z 1979 roku, zależność między Słowem a Staniem się, a zarazem między Słowem a Światłem ukazana jest w sposób niejako bezpośredni: poprzez świadome wykorzystanie pewnych właściwości artykulacyjnych angielskiego słowa *„birth"* (narodziny). Aktor wypowiada naprzód zdanie opisujące w skrócie

czynności narzędzi mowy bohatera warunkujące wypowiedzenie tego słowa: „Rozszczepia wargi [głoska *b*] i wysuwa język do przodu [głoska *th*]", po czym z pietyzmem, jakby pokazowo (jak na lekcji fonetyki) wypowiada to słowo, ukazując na zwolnionym tempie mechanizm jego powstawania. Widać wtedy, że mechanizm ów przypomina w jakiś sposób sam akt narodzin. A zatem, to fizyczna baza tego słowa również jest znakiem, i to znakiem jakby naturalnym (nie umownym, jakim jest dźwięk), bo polegającym na analogii wyglądu.

Przypadek słowa *„birth"* jest zjawiskiem, w którym abstrakcyjne misterium przemiany Słowa w Rzecz, tudzież uzależnienie Rzeczy od Słowa ukazuje się niejako bezpośrednio, w którym przedstawia się ono jako coś konkretnego – uchwytnego zmysłami. Można powiedzieć, iż fenomen słowa *„birth"*, w którym osobliwie splata się znaczenie z przedmiotem, umowny sygnał dźwiękowy z tym, do czego się on odnosi, jest jakby naturalnym modelem bądź pierwowzorem mitycznej „słowności" ciała, modelem idei, iż świat jest właśnie wypowiedzeniem, że wszelka rzeczywistość jest formą i funkcją mówienia, że wszelki byt to urzeczywistniający się Logos. Nie dość na tym. Beckett, w chwilę później, uwzględnia jeszcze ten aspekt mitu, jakim jest związek między Słowem a Światłem. Czyni to poprzez użycie tego samego czasownika *„to part"* (rozdzielać, rozszczepiać, rozgraniczać) w odniesieniu zarówno do rozchylających się warg, jak i do rozpraszania ciemności: *„Parts lips"* (Rozszczepia wargi) – *„Parts the dark"* (Rozszczepia ciemność) – *„Dark parts"* (Ciemność rozszczepia się). W ten sposób stawia on jakby znak wynikania, a nawet równości między otwarciem ust dla wypowiedzenia słowa, a rozproszeniem ciemności. Wypowiedzenie Słowa-Życia równoznaczne jest z rozproszeniem ciemności.

Podsumujmy te rozważania. Beckettowską wizję człowieka w świecie sprowadziłbym do następującego streszczenia:

Istotą Człowieka jest nieprzezwyciężalne poczucie samotności, skądkolwiek się ono bierze i cokolwiek się za nim kryje. Poczucie samotności jest nieznośne i domaga się uśmierzenia. Uśmierzenie możliwe jest dzięki mowie. Mowa prowadzi do rozdwojenia jaźni, to zaś do powstania idei Drugiej Istoty i do uwiarygodnienia jej poprzez zachowania stwarzające wrażenie, iż istnieje ona naprawdę. Zachowania te, choć oparte na fikcji, same fikcją nie są. Są rzeczywistością przekształcającą Człowieka. Przekształcanie to jednak nie jest procesem nieskończonym, lecz ma raczej charakter kolisty: po pewnym czasie, wyczerpawszy moc iluzji, Człowiek wraca do punktu wyjścia, czyli do doświadczenia samotności, i wtedy wszystko zaczyna się od nowa. Kolistość samoprzemiany Człowieka przejawia się zarówno w obrębie poszczególnych etapów jednego cyklu, jak i w obrębie cyklu całego. Cały cykl to ogólny czas dany Człowiekowi, poszczególne etapy cyklu to ery, epoki, pokolenia, pojedyncze ludzkie żywoty. W punkcie zerowym koła rozgrywa się misterium rozczarowania i nadziei, zwątpienia i wiary.

A zatem Człowiek – niczym rozprzestrzeniający się a następnie kurczący do punktu wszechświat – to otacza się chmurą iluzji i nadziei, która zasłania pustkę i tłumi doświadczenie samotności, to znów stoi w bezkresie sam – z cierniem nieznośnego wyobcowania w sercu. Chmura, będąc ułudą, jest rzeczywistością, samotność w bezkresie, nie będąc ułudą, jest nicością. Prawda zaś to jedno i drugie, a więc i złudna rzeczywistość, i realna nicość – tak jak prawdą jest życie i prawdą jest śmierć, choć wydawałoby się, że obie prawdy nie dadzą się z sobą pogodzić, że wzajemnie się wykluczają; według słów Becketta „prawdą jest, że się płynie, i prawdą jest, że się tonie".

A jaki w tym wszystkim sens nadrzędny? W każdym razie niepojęty dla Człowieka.

Czesław ZGORZELSKI

MICKIEWICZ O POWOŁANIU POEZJI I POETY

Wśród przeświadczeń Mickiewicza o powołaniu poezji najtrwalsze bodaj jest przekonanie o jej nadprzyrodzonej inspiracji. [...] Równocześnie z metafizyczną refleksyjnością postawy Mickiewicza – poety zaostrza się w jego świadomości [...] pojęcie narodowych obowiązków poezji.

1

Mickiewicz – „mistrz w teoryjach"[1] – nie szczędził jednak wypowiedzi w sprawie zadań, do których powoływana jest poezja. Ale postępował tak dopiero w latach dojrzałości pisarskiej. W okresie młodzieńczego zaprawiania się do pióra jest rzeczywiście „w teoryjach skąpy". I nie dziw! Młodzieniaszek, wykształcony „w szkole klasycznej", starał się przede wszystkim doskonalić w rzemiośle pisarskim. Zgodnie z „prawidłami" które obowiązywały w podręcznikach poetyki ówczesnej.

Własne zatrudnienia wierszotwórcze traktował oczywiście jako ćwiczenia. W listach do przyjaciół zwykł je zwać jak najskromniej: „poezyjki", „szpargaliki", „licha piosenka", „miseria" ... W koleżeńskich „rozbiorach" prac baczy pilnie na prawowierność wobec poetyk klasycystycznych. W *Uwagach nad dumą* Pietraszkiewicza przypomni koledze, „że pierwszą poety powinnością jest rzecz zmysłowie (tzn. obrazowo – przyp. Cz. Z.) malować..."[2] I dopiero w recenzji *Jagiellonidy* D. B. Tomaszewskiego wypowie się bardziej zasadniczo, stwierdzając – zgodnie zresztą z pouczeniami poetyki – że epice bohaterskiej przyświecać winien wysoki „cel przyniesienia sławy lub pożytku narodowi, którego literaturę zbogacić mają" (WJ V 159).

Ale już niebawem, w przedmowie do pierwszego tomiku *Poezyj* zaznaczą się nowe, bardziej niezależne poglądy. Przede wszystkim jasne się staje Mickiewiczowi, że postulaty i oceny w świecie poetyckim uzależniać wypada od warunków historycznych. Przekonać próbuje, że obok zasad niezmiennych i stale obowiązujących są również takie, które zależne bywają od czasu

[1] Z wiersza C. K. Norwida, *Do Bronisława Z.*, *Pisma wszystkie*, Zebrał, tekst ustalił i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz W. Gomulicki, t. II, cz. 2, *Wiersze*, Warszawa 1971, s. 237.

[2] Adam Mickiewicz, *Dzieła* [wydanie jubileuszowe], Warszawa 1955, t. V, s. 159. Z tego wydania cytowane są wszystkie teksty Mickiewicza, jeśli nie zaznaczono inaczej; w skrócie: WJ (tom i strona).

i miejsca. Bo „za odmianą uczuć, charakteru, opinii narodowych zachodzi odmiana w samej poezji, która najpewniejszym bywa znamieniem wiekowego usposobienia ludów" (WJ V 186, szerzej tamże na s. 202). I wystarczy już tylko rozejrzeć się wśród kryteriów, jakie stosuje Mickiewicz w historycznym zarysie dziejów poezji, by zorientować się, co – jego zdaniem – decyduje, że jedne z utworów trafnie spełniają swe zadania, a inne są martwe.

Tak więc wysoko stawia twórczość starożytnych Greków, bo ich poeci „zawsze śpiewali dla gminu; pienia ich były składem uczuć, mniemań, pamiątek narodowych, [...] wpływały więc silnie na [...] kształcenie charakteru narodowego" (s. 188). U Rzymian natomiast „kultura obca, od Greków pożyczona, przerwała bieg naturalny kultury narodowej..." (s. 190). A świat „dworaków" francuskich, obojętnych „na naturę i charakter" społeczeństwa, stał się „światem stosunków towarzyskich, światem konwencjonalnym", dalekim od helleńskiej równowagi uczucia, imaginacji i rozumu; znalazł się „pod panowaniem rozsądku, dowcipu i formalności" (s. 194).

Wystarczy. Już wiemy, dokąd ta droga prowadzi: ku poezji romantycznej, do ściślejszego niż dotąd związku z rzeczywistością życia narodowego. Takiej choćby, jaką widzi poeta w literaturze średniowiecza lub w poezji angielskiej. Tam „... dawne zwyczaje i dawny dla poetów narodowych szacunek dochowały się czyściej i dłużej niż gdzie indziej" (s. 197). I w dalszym – podobnie pośpiesznym – biegu dochodzi młody krytyk do wniosku, że „wszelkie rodzaje poezji godne są uwagi," skoro z nich „wyczytujemy charakter rozmaicie wykształconego umysłu ludzkiego", a zwłaszcza te, „które jedynie mają na celu człowieka, malują jego obyczaje i uczucia". Wśród nich „mocno zajmującym [...] okaże się tak cały rodzaj romantyczny, jak i szczególny jego gatunek, p o e z j a g m i n n a" (s. 202, podkr. Mickiewicza). Związek – jak najbliższy! – z tym, co w perspektywie spojrzenia młodego romantyka było esencją charakteru i obyczajów świata określanego przezeń miarą narodową, a najczyściej odzywającą się w tworach „poezji gminnej" – oto kryterium naczelne w ocenie zasług twórczych dawnej i współczesnej mu literatury.

A równocześnie świadomość literacka Mickiewicza gruntowała się na drodze trafnie dobranej literatury. Wiodła ona ku ówczesnym szczytom literatury europejskiej. Najpierw pisma „najmilszego" Schillera. „Szyler jest od dawna moją jedyną i najmilszą lekturą" (WJ XIV 109). Potem – Goethe. „Kup choć *Gedichte* we trzech tomikach" – prosi przebywającego w Niemczech Malewskiego (s. 208). Wreszcie – Byron. „Jak w wiekach średnich trubadurowie, odzywając się w duchu czasu, byli od swoich spółżyjących pojmowani, tak pienia Bajrona przemówiły do wielkiej masy europejskiej..." (WJ V 252, zob. także s. 247-248). A zawsze wraz z nimi świeci mu na nieboskłonie poetyckim – Szekspir! „Szekspir wielki, słusznie nazwany dzieckiem uczucia i wyobraźni, kształcony jedynie na wzorach narodowych" (tamże s. 197, zob. też: WJ XIV 387).

Umiał ten młodziutki poeta dobierać sobie mistrzów pióra!

2

Okres pobytu w Rosji – to dla Mickiewicza trudny ale i owocny etap doświadczeń. Sprzecznych doświadczeń. Nieznany kraj, rozległe kontakty z ludźmi, bogate życie literackie Moskwy i Petersburga – a jednocześnie gorycz wygnańca na obczyźnie, poczucie samotności z dala od rodzimego środowiska. Co więcej: jakby dla zamącenia reakcyj zesłańca – uroda życia, jakiej nie było mu dane zaznać w surowych warunkach Wilna. Zwłaszcza na Krymie, w krainie „dostatków i krasy". „Nad głową niebo jasne, obok piękne lice..." „Tam żyłem jak basza" – wspomina w liście do Odyńca (WJ XIV 283). A jednak i stamtąd „ucieka" mu „serce w okolice Dalekie..." Wilna i Nowogródka.

Sprzeczności tych doświadczeń komplikowały i chyba zaostrzały świat przemyśleń, pogłębiając spojrzenie na los własny i drogę powołania poetyckiego. W żadnym okresie twórczości Mickiewicza nie zaiskrzą się tak wyraziście i zmysłowo doznania miłosne jak wtedy właśnie. Ale też w żadnym nie ujawniła się tak jawnie dynamika niepokoju sumienia autorskiego. W spojrzeniu wstecz na odeski okres dorobku sonetowego zaznaczy się na zakończenie cyklu potrzebą usprawiedliwienia się, *Ekskuzą*. W *Pożegnaniu* odezwie się z żalem:

...Choć skarbów przed tobąm nie składał,
Ale mi drogo każda kupiona pieszczota,
Na wagę duszy mojej, pokojem żywota...

I dopiero na końcu cyklu krymskiego, w *Ajudahu*, jakby odpowiedzią na te zatrwożone refleksje staje się próba uciszenia serca świadomością osiągnięcia literackiego:

Namiętność często groźne wzburza niepogody,
Lecz gdy podniesiesz bardon, ona bez twej szkody
Ucieka w zapomnienia pogrążyć się toni
I nieśmiertelne pieśni za sobą uroni...

Sonety zaznaczają równocześnie inny wątek doświadczeń poety-wędrowca. Dyskretnie, ale wyraziście ujawniony w przeżyciach grozy otwierającej przed nim otchłanie tajemnic świata. „Podróżny" w czas *Burzy* na morzu zazdrości temu, który w obliczu niebezpieczeństwa „modlić się umie", ale już w *Drodze nad przepaścią w Czufut-Kale*, spoglądając w przepaść bez dna, doznaje wstrząsu: oto nagle otworzyły się przed nim otchłanie nieskończoności, której nie można nawet ująć w słowa mowy ludzkiej.

... Przez świata szczeliny
Tam widziałem – com widział, opowiem – po śmierci,
Bo w żyjących języku nie ma na to głosu.

Równocześnie z tą metafizyczną refleksyjnością postawy Mickiewicza-poety zaostrza się w jego świadomości tu, na obczyźnie, w obliczu potęgi Petersburga pojęcie narodowych obowiązków poezji, tylekroć w pracach krytycz-

nych filomackiego okresu, w *Żywili*, w *Grażynie* niedwuznacznie podkreślanych. Przychodzi czas na *Wallenroda*. Na niemal jawną, choć w kostium historyczny przybraną wypowiedź w sprawach walki o wolność. Poemat, w którym powołanie poety uosabia misja Halbana, a działanie patriotyczne poezji wysłowione zostaje w pamiętnej *Pieśni Wajdeloty*.

O pieśni gminna, ty stoisz na straży
Narodowego pamiątek kościoła,
Z archanielskimi skrzydłami i głosem –
Ty czasem dzierżysz i miecz archanioła.

Płomień rozgryzie malowane dzieje,
Skarby mieczowi spustoszą złodzieje,
Pieśń ujdzie cało ...

I tylko on jeden, Halban, „ujdzie cało" z katastrofy. By jak w poezji heroicznej „sławę czynu" Wallenrodowego „zachować światu, rozgłosić na wieki". Wajdelota, ufny w moc pieśni gminnej, zapowiada ostateczny triumf swego słowa:

Gdzie nie dobiegę, pieśń moja doleci,
Bard dla rycerzy w bitwach, a niewiasta
Będzie ją w domu śpiewać dla swych dzieci;
Będzie ją śpiewać, i kiedyś w przyszłości
Z tej pieśni wstanie mściciel naszych kości!

Ponoć to Leonard Chodźko miał powiedzieć o ataku podchorążych na siedzibę W. Księcia Konstantego: „Słowo stało się ciałem a Wallenrod – Belwederem". Pieśń Wajdeloty przypomniała – jak pisano wówczas w prasie warszawskiej – „że lud nieszczęśliwy oprócz pieśni i pamiątek ma jeszcze miecz Archanioła"[3]. To prawda, że po latach inczej spoglądał poeta na swój poemat; przecież nawet i wtedy mówił o nim jakoby, iż „była to rzeczywiście ważna broszura o sprawach bieżących"[4]. I może już wówczas od zarzewia, jakim się stał *Wallenrod*, rodzić się począł w społeczeństwie mit Mickiewicza jako wieszcza narodu.

Bo też wtedy to właśnie, w Rosji, wśród „przyjaciół Moskali" wzrosło o nim przeświadczenie jako o poecie natchnionym przez siły wyższe. Sprawiły to nie tylko poezje krążące w środowisku literackim Moskwy i Petersburga, ale także – a może i przede wszystkim – improwizacje, jakimi zasłynął wówczas w społeczeństwie. Znany puszkinista, M. A. Cjawłowskij, powiada, że „darowi temu zawdzięczał Mickiewicz [...] owe uczucia zachwytu i oczaro-

[3] „Nowa Polska" 1831, nr 1 z 25 I.

[4] Według relacji Edwarda Chłopickiego, „Kłosy" 1876, nr 27, cyt. za książką *Adama Mickiewicza wspomnienia i myśli* z rozmów i przemówień zebrał i opracował Stanisław Pigoń, Warszawa 1958, s. 76; zob. też relację J. Klaczki, „Kraj" 1897, dod. liter., s. 286, cyt. tamże na s. 389.

wania, jakie wzbudzał u swoich rosyjskich przyjaciół"[5]. Według Lednickiego[6] – „epitet «natchniony» był właściwie nieodłączny w ustach Rosjan mówiących o nim". Boratynskij zwracał się do niego: „Mickiewicz wdochnowiennyj". Puszkin we fragmencie *Oniegina* wspomina o Krymie: „Tam piel Mickiewicz wdochnowiennyj..." A w ułamku *On mieżdu nami żił...* powie jeszcze wyraźniej: „On wdochnowien był swysze..."[7].

Dla poety były to zapewne przeżycia niezwykłego uniesienia i mocy twórczej. Pozostawiać musiały ślady w jego własnej ocenie sił, które w chwilach takich ogarniały go całego i władały także licznym, a niekiedy i obcym mu gronem słuchaczy. Chwile ekstazy mijały, ale zostawiały zapewne po sobie zarówno uczucie dumy jak również jakieś refleksje o działaniu tajemnych sił nieznanych mu ani otoczeniu. Może było to niejasne odczucie przepływającego przezeń wyzwolenia sił twórczych?

„Oto okazało się – powiada o nim Weintraub[8] – że jest w nim coś, co pozwala wtedy jego żywemu słowu więzić słuchaczy. [...] Oszałamiające, wbijające w dumę, ale i niepokojące zagadkowością i niezwykłością zjawisko". I w takiej chwili „znalazł się – zdaniem Weintrauba (tamże) – człowiek, który miał rozwiązanie zagadki – Oleszkiewicz. Mickiewicz jest «naczyniem wybranym», poetą-prorokiem, a dar improwizacji – rękojmią wybraństwa." I na dowód przytacza opowiadanie Odyńca z odwiedzin wraz z Mickiewiczem u tego malarza i mistyka jednocześnie. Oleszkiewicz miał jakoby wówczas powiedzieć o poecie: „On broni się przeciw duchowi jak Jakub, ale to nic nie pomoże. Jest on naczyniem wybranym i prędzej, później Łaska go napełni i przez niego spłynie na drugich"[9]. Zdaniem Weintrauba Oleszkiewicz był nie tylko „inicjatorem Mickiewicza (wprowadzającym go) w świat mistyki", ale także to on „uświadomił poecie jego wieszcze powołanie. A uświadomił je dlatego, że interpretując improwizacje Mickiewicza w kategoriach Saint-Martina, dopatrzył się w nim «naczynia wybranego», pomazańca Bożego"[10].

---

[5] M. A. Cjawłowskij, *Statji o Puszkinie*, Moskwa 1962, s. 192.

[6] Wacław Lednicki, *Aleksander Puszkin*, Kraków 1926, s. 207. Zob. też wypowiedzi zebrane przez Wiktora Weintrauba, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982, s. 163-165.

[7] Por. Cz. Zgorzelski, *Relacje o improwizacjach Mickiewicza*, w: *Dzieła wszystkie A. Mickiewicza*, Wrocław 1986, t. I, cz. 4, s. 84 i nn. Świadkowie mówią nie tylko o sile wyrazu owych improwizacji, ale i o zewnętrznych oznakach wzburzenia w wyglądzie i zachowaniu poety. Oto jak Wiaziemskij przedstawia go w czasie jednej z improwizacyj: „...wystąpił z twarzą rozjaśnioną ogniem natchnienia: było w niej coś przejmującego trwogą i proroczego" („cztoto triewożnoje i proricatielnoje"), tamże, s. 102. Podobnie relacjonuje Odyniec, przypominając Julianowi Korsakowi wileńskie improwizacje Mickiewicza: „Pamiętasz to prawdziwe przemienienie twarzy, ten blask oczu, ten głos przenikający, że cię aż strach ogarnia, jakby duch przez niego przemawiał!" (*Listy z podróży*, Warszawa 1961, I 39).

[8] *Poeta i prorok*, s. 76-77.

[9] *Listy z podróży*, I 37.

[10] *Poeta i prorok*, s. 79-80.

Czy było tak istotnie i czy hipoteza Weintrauba oparta o podbarwione „literacko" świadectwo Odyńca trafia w samo sedno tego, co mógł odczuwać wówczas Mickiewicz, i jaką miał on wtedy świadomość własnego powołania poetyckiego, trudno przesądzać choćby tylko w kategoriach przypuszczeń. Jedno wydaje się pewne: istotna rola, jaką silne przeżycia improwizacyjne poety odegrać musiały w narodzinach późniejszych przeświadczeń jego o profetycznych perspektywach poezji, jak też – szczególne, do końca nie wyjaśnione znaczenie Oleszkiewicza wśród wielu różnorodnych doświadczeń petersburskich poety.

Etap *Dziadów* części III jaśniej nieco niektóre z tych spraw wykrystalizuje.

3

Przede wszystkim owocować poczęło zetknięcie się poety ze światem zachodu Europy. Rozpoczął się w nim „okres wewnętrznego dojrzewania": „Niemcy, Szwajcaria, Włochy i znowu Szwajcaria i raz jeszcze Włochy z olśniewającymi i przytłaczającymi skarbami Rzymu"[11]. Co prawda pierwszy etap podróży okazał się dość jałowy: „Z Niemiec, oprócz widzenia Szwajcarii Saskiej, Goethego i Schlegla, nic nie skorzystałem" – zrekapitulował to Mickiewicz w liście do Jeżowskiego (WJ XIV 519). „Włochom – pisze dalej – więcej winien będę. Otwierają się powoli zmysły moje dla sztuk, które oceniać i rozeznawać poczynam... O starożytnym Rzymie chyba bym pisał wierszami" (tamże, s. 519-520).

Wszakże – nie pisał! Wrażenia wojażu przytłumiły na razie muzę poezji. „Rzym mię zagłuszył i kopuła św. Piotra nakryła wszystkie pamiątki włoskie" – raportował Malewskiemu (s. 506). W parę miesięcy później znów tłumaczył się Jeżowskiemu: „Natchnienia poetyckiego nigdy nie miałem[12], zamroczony i rozerwany mnóstwem przedmiotów, które się nieprędko skrystalizują i w warstwy ułożą" (s. 520). Jednak wewnątrz dojrzewały nowe myśli i przeświadczenia. W tymże liście zapowiada: „Muszę [...] wyrzucić na papier część teoretycznych, a raczej praktycznych myśli o sztuce, już gotowych". Dotyczyło to bodaj rozważań poety *O nowoczesnym malarstwie religijnym niemieckim*, ogłoszonym dopiero w r. 1835[13].

W dziewięć miesięcy później, 20 XI 1830, raz jeszcze powraca Mickiewicz do natłoku wrażeń i lektur z czasów swej podróży po Europie i przy tej okazji

[11] Juliusz Kleiner, *Mickiewicz*, Lublin 1948, t. II, cz. 1, s. 181.

[12] Tak, jakby zapomniał, że natchnienie nawiedziło go już dwukrotnie i zaowocowało nie byle jakimi utworami: *Do ***. Na Alpach w Splügen* (1829) i *Do matki Polki* (1830).

[13] Opublikowany w „Revue du Nord..." z 1 III 1835 r., s. 105-114. W pracy tej próbował poeta pokazać, jak w okresie reformacji „sztuka zaparłszy się ducha Ewangelii, straciła cały swój wpływ, całą swą wziętość" i jak „we Francji wielki ruch polityczny, a w Niemczech ocknięcie się ducha religijnego", torują sztuce drogę „na wyżyny malarstwa historycznego", skąd „już tylko jeden krok" do stworzenia malarstwa religijnego" (WJ V 292).

wypowiada jakże naturalne pragnienie spokoju i ładu: „Jakbym chciał wszystkich języków zapomnieć, książki obce na czas zarzucić i zamknąć się na rekolekcje w jakiejś bibliotece naszej!". I jak na Krymie – nagłe westchnienie tęsknoty: „... Na północy tęskniłem do południa, a tu tęsknię do śniegów i lasów. Nie uwierzysz, z jaką rozkoszą, ledwie nie ze łzami powitałem w Alpach wegetacją północną, zieloną trawę i jodły!" (s. 570).

Jakby przeczuwał, że już tylko dziewięć dni pozostało do wybuchu powstania w Warszawie!

I znów wszystko zmieniło swą barwę i znaczenie. Na rekolekcje w bibliotekach nie było już ani czasu, ani ochoty. Jakiś wielki przełom gotował się w myślach poety, choć skrystalizuje się on ostatecznie dopiero w nadchodzących latach kryzysu wewnętrznego: wahań w sprawie wyjazdu do kraju, zbyt późnej decyzji powrotu i przygnębienia po klęsce powstania.

Zanim do tych lat dojdziemy, spróbujmy bliżej wejrzeć w zarysy myśli Mickiewicza o poezji i sztuce w okresie jego podróży po Europie. Niestety, poznać je możemy nie wprost ze słów Mickiewicza, ale z odblasku, jaki rysuje się w cytowanych już *Listach z podróży* Odyńca. Kto wie, ile z myśli poety przedostało się do tych ubarwionych literacko relacji? Coś jednak (a może nawet wiele?) z autentycznych przeświadczeń Mickiewicza musiało utrwalić się w Odyńcowych opowiadaniach.

Rozpocznijmy od razu od generalnej rozprawy o źródłach poezji. Odyniec: „A jakież to jest źródło? Poezja ludowa?" Mickiewicz: „Poezja ludowa nie jest źródłem, ale tylko jak wiejska dziewczyna czerpie wprost dłonią i pije ze źródła, nim je potem wodociągami do miasta na fontanny i na herbatę sprowadzą". Odyniec: „A więc cóż jest tym źródłem?" Mickiewicz: „Rzeczywistość i Prawda. Dla gminnego oka to skała – ale też właśnie ze skały na Parnasie greckim wytryskało źródło kastalskie. Imaginacja jest tylko jak Hebe, co z tego źródła nalewa, albo jak ta dziewczyna w Karlsbadzie, co Sprudel kubkami rozdaje" (*Listy z podróży*, I 256).

A więc: Rzeczywistość i Prawda.

Jeszcze bliżej może ilustruje tę myśl refleksja, jaką dzieli się pono Mickiewicz z Odyńcem w związku z artykułem w prasie francuskiej: „Adam mówił niedawno, że czytał gdzieś w „Globie" faktami udowodnione twierdzenie, że św. Franciszek z Asyżu, ów cud serafickiej miłości, [...], że ten ideał pokory i ubóstwa jest właśnie owym tajemniczym źródłem, z którego w następstwie wieków wypłynęły prostym korytem ducha poezja, malarstwo, rzeźba i architektura włoska, które znowu przez Danta, Rafaela i Michała Anioła wpływ swój na świat cały wywarły" (*Listy z podróży*, I 253). Nie tylko więc Rzeczywistość i Prawda, ale także „pokora i ubóstwo", a przede wszystkim – ów „cud serafickiej miłości", którą przywoływał jakoby Mickiewicz w swej wypowiedzi.

I jeszcze jedna rozmowa, w drodze z Eger do Franzensbadu, którą Odyniec rzekomo „na świeżo" w Weimarze notuje; rozpoczyna od stosunku poe-

zji do historii: „Poeta [...], nie kronikarz, jest prawdziwym kapłanem historii. Historia przez poezją tylko może być mistrzynią ludzkości. Ale jakaż to powinna być poezja? Zapewne nie sztuka dla sztuki, ale chyba prawda dla prawdy. Ale dojdźże lub dopatrz prawdy samym tylko rozumem." I jakby powracając do swych niedawnych doświadczeń improwizacyjnych, tak oto miał pono poeta kontynuować tę refleksję: „W zachwyceniu ją chyba obaczysz, natchnienie ci ją chyba przyniesie! Bez tęgo nie odgadniesz przeszłości, tak jak i przyszłości nie zgadniesz. Sami tylko prorocy byli prawdziwymi poetami, w pełnym tego słowa znaczeniu". I dalej – znowuż o powrocie poezji do prawdy. Dokona się to „przez naśladownictwo form nowych, których (artysta) szuka w poezji ludowej, gdzie natura góruje nad sztuką. Ale ciasny obręb pojęć ludowych, sama szczerość i prostota uczuć nie wystarczają jeszcze poezji wyższej. Źródło zaś żywych i najwyższych jej natchnień: żywa wiara – jako prawda najwyższa – jest jeszcze dla dzisiejszych poetów jak tym skarbem zaklętym, jak tą zapomnianą przez ludzi drugą półkulą świata, którą natchniony chyba geniusz odnajdzie, a natchnione słowo otworzy".

I w konkluzji, w syntetycznych, błyskawicowo lakonicznych określeniach – przykłady owych poszukiwań poezji prawdziwej: „Największym poetą z wiary był Dante. Szekspir dojrzał najwięcej prawdy w sercach i dziejach ludzkich. Byron jest już dziś w prawdzie – lecz tylko w prawdzie własnych uczuć swoich. Goethe szuka prawdy rozumem. Szyller czuł ją częściej w natchnieniu. Wpływ Szyllera na życie swego narodu większym jest dlatego, że przez serce działa więcej na młodzież, która to życie wyrabia. Goethe więcej przemawia do tych, co już rozmyślają nad życiem" (*Listy z podróży* I 101-102).

Być może, iż jest to tylko słaby odblask tych iskier, jakie padały w rozmowach poety ze współtowarzyszem podróży. Wszakże trudno odmówić relacjom tym światła, które chociaż pośrednio, ale – jakże interesująco! – świadczą o wytężonej pracy wewnętrznej Mickiewicza w krystalizowaniu się świadomości o jego własnym powołaniu poetyckim. Powoli ale głęboko i w różnych doświadczeniach dojrzewał przełom lat 1830-1832 w życiu i w horyzontach myślowych poety.

4

Udręka wahań przed decyzją wyjazdu do powstania, klęska narodu i wyrzuty sumienia z powodu własnej bezczynności w chwili dziejowej – wszystko to pogłębić musiało przełom, jaki już od lat powoli ale coraz wyraźniej dojrzewał w spojrzeniu Mickiewicza na świat i na własne powołanie życiowe[14].

[14] Istotne znaczenie w tym przełomie miał – oczywiście – pobyt poety w Rzymie. W marcu 1832 r. wspomina Mickiewicz w liście do Julii Rzewuskiej o ks. Stanisławie Chołoniewskim: „Wiele mu winienem, wiele pociechy, wiele chwil szczęśliwych i nowy widok świata, ludzi i nauk" (WJ XV 20).

W tych polistopadowych warunkach rysować mu się poczyna narodowy program działalności. „Bóg nie pozwolił mi być uczestnikiem jakimkolwiek w tak wielkim i płodnym dziele – pisze do Lelewela (23 III 1832, WJ XV 16) – Żyję tylko nadzieją, że bezczynnie ręki na piersiach w trumnie nie złożę." I zaraz dalej zarysowuje horyzonty ideowe poczynań emigracyjnych: „Ja pokładam wielkie nadzieje w naszym narodzie. [...] Myślałbym tylko, że naszemu dążeniu należałoby nadać charakter religijno-moralny [...], i że na katolicyzmie trzeba grunt położyć." I nieco dalej: „Może nasz naród jest powołany opowiadać ludom ewangelią narodowości, moralności i religii [...]" (s. 17).

W tece ma już wtedy liryki rzymskie, *Rozum i wiarę* oraz *Mędrców* („myślano we Francyi, pisano w Dreznie"); w najbliższych tygodniach dojdzie do nich *Śmierć Pułkownika*, *Reduta Ordona* i *Nocleg*. Pióra nie odkłada i w atmosferze wielkiego napięcia twórczego rodzi się *Dziadów* część III. Dramat poetycko-patriotyczny, w którym materiał zdarzeń z niedawnej przeszłości przedstawiony niemal jak w reportażu, splata się ze spojrzeniem w przyszłość w mesjanistycznej wizji Księdza Piotra. Klęska wielkiego poety, Konrada, który mocą swego geniuszu uzyskać chciał od Boga dar rządu dusz w narodzie – i zwycięstwo pokornego sługi Bożego obdarzonego łaską widzenia przyszłości. Niespełnione powołanie poetyckie wielkiego artysty, gdy wystąpił bez Boga czy nawet wbrew Niemu – i dalekosiężna wizja prorocza cichego, skromnego zakonnika uzyskana pokorą ducha, coś jakby przypomnienie refleksji o św. Franciszku z Asyżu, którą dzielił się pono z Odyńcem. Tak w dramatycznych scenach uzewnętrzniła się poetycko ówczesna świadomość Mickiewicza o warunku spełnienia przez poezję i poetę narodowego powołania.

Pisano już o tym wielokrotnie i wnikliwie. Wystarczy zacytować interpretację Weintrauba: „*Dziadów* część trzecia to teren dramatycznej konfrontacji dwóch koncepcji poety, tej, która głosiła, iż natchnienie poetyckie jest samo przez się oznaką wybraństwa, oraz tej, która żądała od wybrańca absolutnego poddania się woli Bożej i dla której arcywzorem poety był biblijny prorok. Dramat Konrada to zderzenie się tych dwóch koncepcji i zuchwała, uwikłana w zawrotne paradoksy próba pogodzenia ich ze sobą. Konrad jest naczyniem wybranym jako natchniony poeta, bez względu na to, czy wierzy, czy nie. Jest on wybrańcem, który porywa się na walkę z Bogiem, gotów jest bluźnić i zostaje opętany przez szatana. A równocześnie dramat nie pozostawia cienia wątpliwości, że ten buntownik i opętaniec, to przyszły Paraklet, że przez niego właśnie, gdy tylko przerodzi się duchowo, Bóg będzie czynił cuda, zbawi Polskę i świat..." (*Poeta i prorok*, s. 434).

Tenże badacz odczytuje także *Dziadów* część III „w planie autobiograficznym"; utwór staje się w tym aspekcie „manifestem aspiracji profetycznych Mickiewicza" i jednocześnie „publiczną spowiedzią grzechów". (s. 250). Wymowa *Dziadów* nie da się – oczywiście – zamknąć w nader szczupłych ramach interpretacji biografizującej. Szersza jest i bogatsza w swych poetyckich per-

spektywach. Ale Weintraub ma rację, gdy podkreśla znaczenie profetycznych akcentów utworu. Ów ton wieszcza i proroka jeszcze wyraźniej zadźwięczy w stylizacji biblijnej *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*. „Od pierwszego słowa tytułu aż po końcowe «Amen» całe *Księgi* przenika duch profetyczny" – powiada Weintraub (tamże, s. 292). „Te są *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* nie wymyślone – jak czytamy w końcowym rozdziałku – ale zebrane z dziejów polskich, i z pism, i z opowiadań, i z nauk Polaków [...]. A niektóre rzeczy z łaski Bożej". Cała książeczka, opublikowana – jak wiadomo – anonimowo i rozdawana bezpłatnie emigrantom, pretenduje jawnie do tego, by się stać polską Biblią „pielgrzymów".

Niewiele później wychodzą spod pióra Mickiewicza aforyzmy *Zdań i uwag*, „z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślązaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena" – jak niezbyt ściśle określa źródła tych refleksji podtytuł cyklu. Na podstawie tej też lektury, a zwłaszcza poglądów ostatniego z wymienionych pisarzy, Saint-Martina, a także z doświadczeń pięciu ostatnich lat wędrówki po Europie krystalizuje się w poglądach poety nowe spojrzenie na powołanie poezji, jak też na własną drogę autorską. „Trudniej dzień dobrze przeżyć niż napisać księgę" – powie w jednym z tych „zdań" w wyniku ówczesnych przemyśleń.

Więcej wszakże niż utwory powiedzą nam o tym jego listy. „Przekonywam się – pisze w r. 1834 do Odyńca – że się nadto żyło i pracowało dla świata tylko, dla pustych pochwał i celów drobnych. Zdaje mi się, że nigdy już pióra na fraszki nie użyję. Te tylko dzieło warte czegoś, z którego człowiek może poprawić się lub mądrości nauczyć". I dodaje (ku naszemu przerażeniu!): „Może bym i *Tadeusza* zaniedbał, ale już był bliski końca" (WJ XV 118). A parę miesięcy wcześniej tak oto poucza w liście przyszłego księdza H. Kajsiewicza i L. Rettla: „Jeżeli które słowo z ust moich przyjęło się na sercu waszym, to słowo nie było moje, ale tylko przechowane i przesadzone; poznacie po tym słowo prawdy, że pada cicho i leży długo «sine strepitu discussionum et argumentum», a potem powoli wschodzi; owocem jest miłość i zgoda. [...] Przeciwnie słowo fałszu, słowo ludzkie, wypada z hukiem jak kula, a zostawia zaraz po sobie ranę lub śmierć" (tamże, s. 111). I jako wsparcie w walce wewnętrznej o prawdę słowa dodaje nieco dalej: „Największą pomocą we wszystkim są (*De Imit[atione] Chr[isti]*): «Evangelium et corpus Christi»" (s. 112-113).

I wreszcie – z listu do tegoż Kajsiewicza w październiku 1835 r. – o poezji, jaka ma być i jaka będzie: „Prawdziwa poezja naszego wieku jeszcze może nie urodziła się, tylko widać symptomata jej przyjścia. Zbyt wiele pisaliśmy dla zabawy albo celów zbyt małych. Przypominaj, proszę, te słowa St. Martina: «on ne devrait écrire des vers qu'après avoir fait un miracle». Mnie się zdaje, że wrócą czasy takie, że trzeba będzie być świętym, żeby być poetą, że trzeba będzie natchnienia i wiadomości z góry o rzeczach, o których rozum powiedzieć nie umie, żeby obudzić w ludziach uszanowanie dla sztuki, która nadto długo była aktorką, nierządnicą lub polityczną gazetą. Te myśli często

we mnie budzą żal i ledwie nie zgryzotę; często zdaje mi się, że widzę ziemię obiecaną poezji jak Mojżesz z góry, ale czuję, żem niegodzien zajść do niej! Wiem przecież, gdzie leży, i wy młodsi patrzcie w tamtą stronę..." (s. 149-150).

5

Z kolei – wykłady paryskie: „[...] Są kopalnią wiadomości o poglądach Mickiewicza na literaturę, historię, filozofię, współczesny świat, raz po raz zaskakują nas głębokością i oryginalnością uwag..."[15]. Nie wyczerpać nam tu tej „kopalni", zwłaszcza że spostrzeżenia Mickiewicza, dalekie od systematycznego wykładu, nie wolne są od sprzeczności i powtórzeń. Spróbujmy przeto skoncentrować uwagę na kilku tylko sprawach.

Przede wszystkim – na fragmencie wykładu z 20 XII 1842 r., w którym Mickiewicz zastanawia się „jak poeci, literaci, pisarze słowiańscy przyjmują swoje posłannictwo i [...] obowiązki" (WJ XI 25). W tym celu dobiera odpowiednie ujęcia w polskiej, rosyjskiej i czeskiej literaturze. Otwiera je zdaniem M. Grabowskiego: „Bóg jako twórca w pełni tego słowa, jedyny twórca prawdziwy, jest też poetą w pełni słowa"[16]. Po czym referuje myśl wysnutą z poematu J. B. Zaleskiego *Duch od stepu*, że do poezji „trzeba być z góry przeznaczonym, trzeba być tajemnymi węzły zespolonym z ziemią, którą kiedyś ma się opiewać; opiewać zaś znaczy nie co innego jak objawiać myśl Bożą spoczywającą na tej ziemi i na narodzie, do którego poeta należy [...]" (WJ XI 29). Co więcej: powołując się na wiersz Puszkina pt. *Prorok*, uzupełnia tę myśl uwagą, że „aby godnie śpiewać [...], aby być poetą, trzeba się przemienić wewnętrznie." Dalej, nawiązując do innego wiersza Puszkina [*Czerń*], w którym poeta „wznosi się aż do modlitwy, jest kapłanem", przywołuje także zdania Goszczyńskiego i Krasińskiego, że „modlitwa to realizacja natchnień boskich" i dopowiada już od siebie: „tym sposobem sprowadza się coś z Boga w każdą cząstkę świata, uświęca się wszystko, co nas otacza, i do takiej to modlitwy, do życia i do walki jest przeznaczona poezja naszej epoki" (s. 32).

Tę epokę rozpoczyna – jego zdaniem – twórczość Byrona: „On pierwszy dał ludziom odczuć całą powagę poezji; ujrzano, że należy żyć tak, jak się pisze, że pragnienie, słowo nie wystarczają. [...] Jest to poeta życia rzeczywistego" (s. 32, 33). I teraz dopiero następują konkluzje uogólniające, poprzedzone zastrzeżeniem, że wykładowca wcale nie uważa, „jakoby cały posiadany ogień twórczy należało przelać w czyn": „[...] Sztuka istnieć będzie zawsze, sztuka jest jednym z ogniw łączących ludzkość ze światem niewidomym. By-

[15] W. Weintraub, *Poeta i prorok*, s. 435.

[16] WJ XI 24. Jest to parafraza artykułu M. Grabowskiego, *O szkole ukraińskiej poezji. Literatura i krytyka*, t. I (właściwie: III), Wilno 1840, s. 25. Por. także myśl wiersza Mickiewicza *Arcymistrz*.

wają nawet epoki, kiedy najszlachetniejsze duchy, najsilniejsi ludzie oddają się nade wszystko sztuce [...]. Ale są też epoki, które wymagają od ludzi całego wysiłku; epoki, w których powołaniem każdej jednostki jest skupić całe swe działanie na kilku sprawach głównych, na kilku żywotnych zagadnieniach obchodzących całą ludzkość. [...] Otóż ludy słowiańskie wstępują najwidoczniej w taką epokę" (s. 35). Być może, iż wykładowca, mówiąc o czynie miał na myśli działanie apostolskie na rzecz idei Towiańskiego, ale kontekst wypowiedzi ogólnie sformułowanej, a zwłaszcza przywołanie przykładów Napoleona, Byrona i Słowian, pozwala interpretować te słowa także w kategoriach walki politycznej, czynu w imię wolności ludów.

Wśród przeświadczeń Mickiewicza o powołaniu poezji najtrwalsze bodaj jest przekonanie o jej nadprzyrodzonej inspiracji. „W *Romantyczności* jest już ziarno przyszłej poezji: c z u c i e i w i a r a. Szukałem, widziałem coś, jak tam dzieweczka, i w dalszych poezjach nigdy się zbyt nie zbiłem z tej drogi"[17]. W prelekcjach poświęca Mickiewicz tej sprawie dłuższy wywód. Rozpoczyna (26 XII 1843) od przykładów ze sfery pozaliterackiej; przyznaje, że niełatwo jest pojąć działanie tej „iskry moralnej" (tak intuicję nazywał pono Napoleon), podobnie, „jak trudno by nam było przebyć ogromną przestrzeń oddzielającą martwe doktryny dzisiejszych czasów od krainy, gdzie płynie życie i prawda"[18], gdyż „przestrzeń tę można przebyć tylko porywem ducha". A „ku tej właśnie krainie wzywają nas twory ducha słowiańskiego". „My Słowianie [...] wyszedłszy jako ostatni na widownię świata, pamiętamy jeszcze krajobrazy naszej dawnej ojczyzny duchowej i jeśli w nas uznacie braci, ułatwimy wam sposoby poznania naszego wspólnego Ojca, poznania domu, w którym On przebywa" (WJ XI 341-342).

Tym niezawodnym sposobem poznania jest intuicja. Mickiewicz mówi o niej w następnym wykładzie z 9 I 1844 r. „Każdy wielki twór artystyczny nazywają boskim; domyślają się w nim, przeczuwają wpływ tajemniczy i niejako nadprzyrodzony [...]. Co więcej: aby smakować w sztuce, aby rozpłomienić się na widok jej dzieła, trzeba także doznawać pewnego natchnienia [...], które duchowi widzów pozwala zetknąć się bezpośrednio z duchem artysty". Podobnie jest z wrażliwością na piękno natury. „Spotkacie teraz Panowie po wszystkich drogach turystów w poszukiwaniu malowniczych miejsc i krajobrazów, lud napływa do waszych teatrów i szuka bohaterstwa, przynajmniej w książkach, skoro go już nie znajduje w rzeczywistości." I konkluzja: „Uczucie uwielbienia dla sztuki, dla natury, dla bohaterstwa płynie z jednego i tego samego źródła, z intuicji..." (s. 345).

---

[17] Według relacji Aleksandra Chodźki, cyt. za książką *Adama Mickiewicza wspomnienia i myśli*, opr. przez S. Pigonia na s. 86; Pigoń przypomina, że zbliża się ona do tego, co pisał Mickiewicz w liście do Skrzyneckiego z 23 III 1842 r. (WJ XV 473).

[18] Jakby echo rozmów z Odyńcem o „Rzeczywistości i Prawdzie", z których jak ze źródła wypływa poezja!

I co ważniejsze: tędy też wiedzie droga do poezji przyszłości. I tu znów następuje jakby powrót Mickiewicza do przeświadczeń z lat wczesnego romantyzmu, z okresu ballad i *Dziadów* wileńsko-kowieńskich, ale w kształcie jakże zmienionym! Bo ta droga wiedzie poprzez lud, a „lud to człowiek cierpiący, to człowiek tęskniący, to człowiek wolny w duchu..." (s. 349-350). On decydować będzie o przyszłości, nie warstwy wykształcone. „Klasy te porzuciły drogę krzyża; nie chciały cierpieć, [...]." A „siła rodzi się tylko z bólu" (s. 357). Toteż „ten, kto pragnie tworzyć w sztuce, wprowadzać nowości w polityce, musi nieodzownie zespolić się z duchem mas cierpiących i tęskniących do przyszłości..." (s. 360). I dopiero w następnym wykładzie (z 23 I 1844) zrekapituluje Mickiewicz swą myśl o poezji przyszłości. „Nie waham się twierdzić, że jest to jedyna poezja możliwa w przyszłości; że nie będzie już wolno mówić w imię natchnienia boskiego, jeśli się go istotnie nie dozna; że za człowieka bez czci uważać będą tego, kto będzie opowiadał, jak to bywa dzisiaj, o aniołach, szatanach i tajemnicach natury, jeśli ich nie widział w duchu..." (s. 372).

I tu raz jeszcze powołuje się Mickiewicz na zdanie Saint-Martina: „Spomiędzy wszystkich znanych mi autorów jeden tylko pisarz francuski, Saint-Martin, dostrzegł tę prawdę. Powiada on, że nie należałoby pisać wierszy, zanim nie spełni się cudu. Powinien by wyrazić się inaczej i powiedzieć, że nie należałoby pisać wierszy [...], zanim się nie będzie świadkiem zjawiska mającego wszystkie oznaki bezpośredniej obecności Bóstwa, [...]" (s. 372-373).

Na zakończenie przytoczeń z prelekcyj Mickiewicza – jeszcze jeden cytat, również z powołaniem się na Saint-Martina, tym razem o natchnionej wizyjności poezji, łączącej ją „ze światem niewidomym": „Saint-Martin [...] pierwszy powiedział: sztuka jest niczym innym jak wizją; artyści są ludźmi posiadającymi, często bezwiednie, dar doznawania wizyj. Niewątpliwie! [...] Sztuka nie jest i nie może być niczym innym jak odtworzeniem wizji. [...] To, co nazywamy talentem, darem niebios, co artyści czują w sobie, [...] jest właśnie węzłem łączącym ducha artysty ze światem niewidomym; [...]. Poeta polski Malczewski powiada:

> I drży nić, którą serce do nieba związane;
> To kropla słodkiej rosy spadła po niej w ranę.

Żeby nie wiedzieć jak słaba była nić, którą sztuka dzisiejsza związana jeszcze z niebem, przecież istnieje: analiza i roztrząsanie nie zdołały jej zerwać." (s. 385).

*

Mówiąc o tym z katedry profesorskiej nie powołał się Mickiewicz na doświadczenie, którego sam doznał jako poeta i spróbował ująć je w wierszu *Widzenie* z lat 1835-1836:

...Ziemię i cały świat, co mię otaczał, [...]
Teraz widziałem jako w wodzie na dnie,
Gdy na nią ciemną promień słońca padnie.
Teraz widziałem całe wielkie morze
Płynące z środka, jak ze źródła, z Boga,
A w nim rozlana była światłość błoga.
I mogłem latać po całym przestworze,
Biegać jak promień przy boskim promieniu
Mądrości Bożej; i w dziwnym widzeniu
I światłem byłem i źrenicą razem ...

Poeta nie zwykł był w wykładach powoływać się na własną twórczość. Rzadko też mówił o niej w swych wierszach. Jeśli już dozwalał sobie na to w ostatnim okresie życia, to albo czynił to żartobliwie, jak w wierszu z aluzją do Horacego: *Exegi monumentum aere perennius...*, albo z pokorą człowieka, który zna swe miejsce w dziejach katastrofy narodu – jak w epilogu do *Pana Tadeusza*:

Chciałem pominąć, ptak małego lotu,
Pominąć strefy ulewy i grzmotu ...

Świadkowie ostatniej ze znanych improwizacji Mickiewicza, wygłoszonej w Paryżu 25 grudnia 1840 r. zapamiętali wszakże kilka wierszy o źródłach inspiracji poetyckiej w jego własnej twórczości. Zamknijmy rozważania zacytowaniem tej wypowiedzi:

...Ja rymów nie dobieram, ja zgłosek nie składam,
Tak wszystko napisałem, jak tu do was gadam.
W piersi tylko uderzę, wnet zdrój słów wytryśnie,
A jeśli na tym prądzie iskra Boża błyśnie,
Nie wynik to rozumu, ani płód marzenia:
Od Boga ją przyjąłem na skrzydłach natchnienia;
Niém widzę przyszłość, chwytam myśli, czuciem rządzę,
Niém silny, grzechy nasze i przyszłość osądzę.
. . . . . .
Wiedzcie, że dla poety jedna tylko droga:
W sercu szukać natchnienia i dążyć do Boga!

Gabriela OCHELSKA

POETYCKA KONCEPCJA BOGA, CZŁOWIEKA I WIARY W POEZJI KS. JANA TWARDOWSKIEGO

To on – człowiek z jednej strony, zahaczający o metafizykę, z drugiej zaś, o najzwyklejszą codzienność, jest w centrum tej poezji. [...] Niewiele znalazłoby się we współczesnej literaturze utworów tak bardzo przepojonych humanizmem i miłością do ludzi.

Poezja Jana Twardowskiego powstaje z pozycji głębokiej wiary, jakby od środka „doświadczenia" religijnego. Liryka ta, religijna w treści – choć to określenie, jak się okaże, jest niepełne – nie tylko wyraża w sposób indywidualny i nowy wzruszenia i doznania związane ze sferą przeżyć religijnych, lecz wypływa z głębokiego doświadczenia ludzkiego, z wiedzy i niewiedzy o człowieku całym, nie tylko o podmiocie wiary.

Jeżeliby pokusić się o wyraźne określenie tematu tej poezji, to okazałoby się, że jest nim nie tylko sam Bóg, ale także człowiek, doznający czy poznający Boga. Można właściwie mówić o swoistego rodzaju sprzężeniu zwrotnym zachodzącym w wierszach Twardowskiego między dwoma równorzędnymi podmiotami – Bogiem i człowiekiem. Pojawienie się Boga implikuje pojawienie się człowieka, pojawienie się zaś człowieka lub jego spraw i problemów powoduje „pojawienie się" Boga, czy to w sposób bezpośredni poprzez przywołanie Jego Imienia, czy też w sposób pośredni poprzez odniesienie wszystkiego do Niego jako Stwórcy. Nie ma w twórczości Twardowskiego wiersza, gdzie Bóg byłby jedynym „bohaterem". Zawsze tuż obok Niego pojawia się człowiek.

Można właściwie zaryzykować twierdzenie, że poeta „opowiada" przygodę człowieka czującego i myślącego, który w szaleńczym pędzie historii odnalazł „kamień wiary", będący obroną przed bezbronnym miotaniem się w życiu. Twardowski patrzy na świat z perspektywy konkretnego człowieka odrzucającego wszelką abstrakcję, naprawdę przeżywającego narodziny i śmierć, z perspektywy człowieka, który zawsze godzien jest uwagi i troski, cokolwiek myśli i jakkolwiek błądzi. Niewiele jest chyba tomów poetyckich, szczególnie tomików poezji religijnej, gdzie tyle uwagi poświęca się człowiekowi i jego sprawom, gdzie tyle – posługując się słowami Jana Pawła II z encykliki *Redemptor hominis* – „głębokiego poszanowania dla człowieka, dla jego rozumu i woli, dla jego sumienia i wolności. W ten sposób sama osobowa godność człowieka staje się treścią tego przepowiadania (poezji – G.O.), nawet bez słów, ale przez sposób odnoszenia się do niej". Wiersze te są histo-

rią jakiejś jednej egzystencji, jednego życia, które poprzez swoją typowość nabiera charakteru uniwersalnego. Staje się ono naszą wspólną historią.

Niemal wszystkie wiersze Twardowskiego mają charakter dialogu skierowanego do konkretnej osoby, do której poeta się zwraca. Usytuowanie podmiotu określa jego kapłańskość. Będą to więc wiersze w formie rozmowy poety z Bogiem – ta grupa wierszy ma charakter modlitewny, inne zaś – z drugim człowiekiem. Charakterystyczne jednak, że są to najczęściej modlitwy dziękczynne, znacznie rzadziej błagalne. Nie dlatego, by poeta uważał, że prośby skierowane do Boga świadczą o małości człowieka. Nie, on także zwraca się nieraz do Stwórcy z żarliwą prośbą, ale najczęściej wyraża swoją radość z tego, że Bóg po prostu jest. I to – posługując się językiem Lechonia – „im głębiej idziem w życie" – coraz bardziej przekonujemy się, że trudno o większe szczęście, niż świadomość istnienia Boga. W wierszu ze zbiorku *Znaki ufności* Twardowski pisze:

> Dziękuję Ci po prostu za to, że jesteś
> za to, że nie mieścisz się w naszej głowie, która jest
> za logiczna
> za to, że nie sposób Cię ogarnąć sercem, które jest
> za nerwowe
> za to, że jesteś tak bliski i daleki, że we wszystkim inny
> za to, że jesteś odnaleziony i nie odnaleziony jeszcze
> że uciekamy od Ciebie i do Ciebie
> za to, że nie czynimy niczego dla Ciebie, ale wszystko
> dzięki Tobie
> za to, że to czego pojąć nie mogę – nie jest nigdy
> złudzeniem
> za to, że milczysz. Tylko my – oczytani analfabeci
> chlapiemy językiem.
>
> (Nppn, s. 87[1])

Nie ma bowiem większej radości, niż ta – jak czytamy w wierszu *Pokochać* ze zbiorku *Na osiołku* – że możemy:

> pokochać Ciebie
> od pierwszego spojrzenia
> bez dowodu na Twoje istnienie
> bez sprawdzania papierów
> i dopiero jak nic dotąd [...].

Dlatego też najważniejszą rzeczą w życiu człowieka jest wiara i to wiara „nie byle jaka". Modli się więc poeta o wiarę „zawsze świeżą bo nieskończo-

[1] Skróty, które wprowadzam dla oznaczenia tytułów tomów w całym szkicu: No – *„Niebieskie okulary"*; Pw – *„Poezje wybrane"*; Rdd – *„Rachunek dla dorosłego"*; Nppn – *„Nie przyszedłem pana nawracać"*.

ną / taką co biegnie jak owca za matką / nie pojmuje ale rozumie / ze słów wybiera najmniejsze / nie na wszystko ma odpowiedź /".

Analiza całej twórczości poetyckiej Twardowskiego wykazuje, iż jest ona spójna, konsekwentna oraz światopoglądowo scalona. Każdy wiersz jest kolejnym ogniwem, mającym związek z wymową całości. Podobnie ma się rzecz z przedstawieniem Boga, człowieka i wiary w tej poezji.

Czymże jest wiara, o której tyle mówi się w lirykach Twardowskiego? Kim jest wszechobecna i nieobecna zarazem druga, obok ludzkiego partnera, osoba dialogu – sam Bóg?

Zbigniew Bieńkowski pisał: „Bóg ks. Twardowskiego to po prostu Bóg i kropka. To czysty wynalazek poezji"[2]. Sąd tyleż beztroski, co pusty. Co znaczy bowiem zwrot: „czysty wynalazek poezji"?

W liryce Twardowskiego słowo i pojęcie Boga nie istnieje bez kontekstu. Czystymi pojęciami, zdaniem poety, zajmowała się teologia, o której tyle razy z krytycznym uśmiechem pisze. Bóg w tej poezji – twardy punkt oparcia, Najwyższa Gwarancja sensu i spełnienia – jest ujmowany jako osobiście przeżywana oczywistość, wręcz konieczność (*Wierzę*) – paradoksalnie – w zestawieniu ze złem, cierpieniem, niesprawiedliwością, przy równoczesnym przeświadczeniu, że w rozumowe dowody Jego istnienia „najpierw trzeba uwierzyć".

Widzenie Boga w wierszach ks. Twardowskiego zdaje się skłaniać ku Mertonowskiej wersji Boga-milczenia (Merton nazwał Boga Ciszą Milczenia). Oto kilka cytatów:

Wiara stale chce pytać
lecz gardło wysycha
jeśli Bóg jest milczeniem
zamilczeć potrzeba
(*Noc*, Nppn, s. 319)

przy cierpieniu sam Bóg stał jak milczenie
(*Szczegół*, Pw, s. 75)

Dziękuję Ci po prostu za to, że jesteś
za to, że nie mieścisz się w naszej głowie
[...]
za to, że milczysz
(***, Nppn, s. 87)

Milczenie jako imię Boga to tylko jedna z wielu możliwości nazwania Boga. Autor znajduje je także w płaczu. Polemizuje nawet z Mertonem:

Mertonie święty
Boga nazwałeś

[2] Z. Bieńkowski, *Pierwiastek irracjonalny*, „Kultura" 1971, nr 51.

Ciszą Milczenia
[...]
posłuchaj krzyża
rozpaczy serca
wszystko inaczej
bo nie jest ciszą
głazem
pytaniem
lecz płaczem (*Posłuchaj*, No, s. 153)

I jeszcze jakby na potwierdzenie tej deklaracji dodaje piękny wers w utworze *O kościele*: „Zamykałem Jezusa w tabernakulum zawsze z cząsteczką czyjegoś płaczu".

Widzimy więc Boga – milczącego i Boga – płaczącego. Poetyckie oblicze Boga uzupełnia wiersz *Suplikacje*: „Boże po stokroć święty, mocny i uśmiechnięty [...] uśmiechnij się nade mną".

A więc Bóg – milczący, Bóg – płaczący, Bóg – uśmiechnięty. Jakże bliski staje się człowiekowi Bóg znający zarówno radość, milczenie, jak i rozpacz. Jest to Bóg ludzki, partnerski, istniejący, by aktywizować a nie by karać czy ograniczać. Bóg jest wartością, do której się dociera, a nie dogmatem, któremu się ulega. Jest także pragnieniem dobra i ładu, a nie prokuratorem i paragrafem. Taki Bóg jest synonimem rozwoju, a więc życia, które nie jest środkiem do celu ani ofiarą, lecz celem. Nadto Bóg, który milczy, płacze, uśmiecha się, potrafi także kochać, tak samo jak ludzie (*Pamiątka z tej ziemi*, Nppn. s. 195). Jego obraz w poezji Twardowskiego wyzbyty jest wszelkich hieratycznych póz i gestów. Tak pojmowany, zdjęty z wysokich piedestałów Bóg, wtapia się w uczucia i wyobrażenia dostępne ludzkiemu doświadczeniu. Taki Bóg nie potrzbuje włosiennic ani lęku. Poprzez swoją prostotę staje się bardziej bliski i realny, zmusza do rewidowania właściwych sensów i przesłań Jego charyzmy („Nie cierpienie dla cierpienia, nie krzyż dla krzyża").

Ze świadomością człowieczeństwa Boga łatwiej i lepiej jest żyć nam, ludziom. Łatwiej zrozumieć i przyjąć wszystkie ograniczenia i konieczności wynikające z ludzkiej kondycji. Łatwiej pogodzić się z tym, że świat nie otwiera się przed nami do końca, nie daje się absolutnie poznać i opanować, zachowuje w ukryciu swoją tajemnicę. I właśnie w tym trzeba zobaczyć jego piękno. Ciągłe zdumienie nieskończonością form bytu, ich zmiennością, urzeczenie bogactwem, niespodzianką – rodzą prawdziwą „radość, że się kocha to co niemożliwe", ale co przecież istnieje, choć wymyka się „biednej logicznej głowie", żyje ponad regułami i ludzką zdolnością przewidywania. Dopiero taka zgoda pozwala w pełni uznać świat za swój dom, gdyż jak mówi Twardowski – „stale kochamy to co jest większe od nas".

W twórczości ks. Jana są także wiersze noszące znamię najbardziej własne i oryginalne, prezentujące Boga pomyślanego jako Przeźroczystość, jako

tego, który wedle poety „ukrył się najdokładniej by świat było widać". Gdyby się nam bowiem ukazał, „kto by śmiał przy nim zauważyć mrówkę?".

Taka koncepcja Boga jest jakby najbliższa poecie, najbardziej zgodna z jego naturalnymi predyspozycjami; także ze skłonnością do paradoksu który ma tu chyba poetycko najszczęśliwsze zastosowanie.

Posłuchajmy:

Kościół [...] stara się by Boga było lepiej widać
lecz Bóg kocha naprawdę więc jest niewidzialny
(*Nie mogę trafić*, Nppn, s. 223)

Miłość której nie widać
nie zasłania sobą
(*Bóg*, Rdd, s. 39)

Poeta uzasadnia niewidzialność Boga stopniem Jego miłości do ludzi. Chciałoby się powiedzieć, paradoksalnie, gdyby niewidzialność podlegała gradacji, że im większa niewidzialność, tym większa miłość, ale i odwrotnie. Im większa miłość tym większa niewidzialność.

Bóg z wierszy Twardowskiego to Wielki Nieobecny. „Bóg jest tak wielki że jest choć go nie ma". Ten logiczny paradoks w intuicyjnym rozumieniu nabiera jednoznacznego sensu – ponad-rzeczywistego istnienia w istnieniu.

Bóg objawia się człowiekowi konkretnie. Tak może należy rozumieć wiersz w formie przypowieści pt. *Nic więcej* o tym, co redukował określenie Boga, ale napisawszy „Bóg" zrozumiał, że i tak „Za wiele napisał". Bóg jawi się zawsze w tej liryce jako To, jako Ten, co stanowi o mądrości świata i naszego pojmowania. Bywa synonimem Miłości, wielkiego Rozwiązania. Przynosi je cierpliwość i pokora:

i nagle przyszedł nieoczekiwany
jak żurawiny po pierwszym mrozie
z sercem pomiędzy jedną ręką a drugą
i powiedział
dlaczego mnie szukasz
na mnie trzeba czasem poczekać
(*Szukałem*, Nppn, s. 222)

Bóg jest tu nie tylko Stworzycielem, ale i Powiernikiem ludzkich problemów, ludzkich niepewności. Jego wielkość nie onieśmiela, przeciwnie – stanowi siłę przyciągania człowieka. Bóg jest cierpliwym słuchaczem, jest Bogiem nadziei i ufności, jest „odwrotną stroną rozpaczy". Jest oddaniem się Nadziei:

ta straszna pustka co graniczy z Bogiem
to – że jeśli nie wiesz dokąd iść
sama cię droga poprowadzi
(*Nienazwane*, Rdd, s. 99)

Ten Bóg nie jest Bogiem czegoś lepszego, co znajduje się poza światem, jest tym, czego potwierdzeniem jest właśnie świat – zawikłany, okrutny, absurdalny, ale i dostarczający nam jedynego, niepowtarzalnego dobra. Więc jakby odmiana „credo quia absurdum": akceptuję całość, choćbym nie akceptował w pewnym sensie części:

Gdyby wszyscy mieli po cztery jabłka
[...]
gdyby wszyscy byli jednakowo bezbronni w miłości
gdyby każdy miał to samo
nikt nikomu nie byłby potrzebny

Dziękuję Ci że sprawiedliwość Twoja jest nierównością
to co mam i to czego nie mam
nawet to czego nie mam komu dać
zawsze jest komuś potrzebne
(*Sprawiedliwość*, Nppn, s. 163)

Oczywiście podobne teksty mówią także, że nawet niesprawiedliwość jest szansą wiary i czynienia dobra. Ale przecież także: zło świata nie jest całkowicie przerzucone na człowieka. Innymi słowy – co należy rozumieć bez cienia manicheizmu – Bóg jest ostatecznym rozwiązaniem paradoksu życia, a paradoks ten jest paradoksem przede wszystkim doczesnym. Nie wynika z przeciwstawienia doczesności i absolutu. Pod tym względem Twardowski różni się od dziedziczących myśl chrześcijańską po Pascalu, od spadkobierców Kierkegaarda – jak to widzimy na przykład częściowo w ujęciu problemu wiary i Boga u Leśmiana (choć oczywiście poezja Leśmiana nie jest w ścisłym sensie liryką chrześcijańską). Tam paradoks tkwił w całkowitej rozbieżności pomiędzy bliskim nam i mijającym „tutaj" a nieznanym i wiecznym „tam". Owo „tutaj" wyczerpywało jakby człowieka, podczas gdy przeznaczone mu było „tam". Natomiast w liryce Twardowskiego paradoks należy do samej istoty „tutaj", do naszego życia. Stanowi ono połączenie zrozumiałego i niezrozumiałego, poczucia jasnej chwili i ciemnego absolutu. Wiara zbudowana na tym paradoksie jest wiarą paradoksalną. Nie ma innej wiary w Boga, nie ma innej wiary w życie.

Zestawienie wierszy: *Świat* i *Przezroczystość* doskonale uwidacznia paradoks miłości Bożej i miłości człowieczej, a jednocześnie paradoks samej wiary, która – zdaniem poety – niejednokrotnie rodzi się z niewiary:

Jak często trzeba tracić wiarę
urzędową
nadętą
zadzierającą nosa do góry
asekuracyjną
głoszoną stąd dotąd

żeby odnaleźć tę jedyną
wciąż jak węgiel jeszcze zielony
tę która jest po prostu
spotkaniem po ciemku
kiedy niepewność staje się pewnością
prawdziwą wiarę bo całkiem nie do wiary
(*O wierze*, Nppn, s. 153)

Taka wiara w Boga, taka wiara w życie jest sprawą trudną. Pisał Marek Skwarnicki: „Pogodną parafię wierszy księdza Twardowskiego otacza smutek, ciemność i samotność. Jej proboszcz o sprawach ostatecznych myśli z trwogą, której nieraz daje wyraz. Jednak uważa, że jego rolą jest nieść innym ufność, nie zwątpienie" [3].

Anna Kamieńska ujęła to trochę inaczej: „W tej poezji nie ma miejsca na egzystencjalne rozpacze, nawet na pascalowskie przepaście, których tak lubimy szukać w sztuce współczesnej, sądząc, że obowiązkiem sztuki naszego czasu jest tragiczność. Poezja Jana Twardowskiego nie jest tragiczna [...]. Nie znaczy to jednak, że nie ma w tym świecie poetyckim miejsca na cierpienie, ból i smutek"[4].

Obowiązkiem sztuki jest jednak prawda. Dzień każdy człowieka i doświadczenie filozofów mówi nam, że prawda życia jest tragiczna. I ta liryka też jest tragiczna. Tragiczna jest przecież zagłada pewnych wysokich wartości. Tragiczne jest nasze życie, któremu towarzyszy śmierć, pomyłka, brak miłości. Nie można sumować doczesności i wieczności. Natomiast tragizm chrześcijański jest inny. W pewnych odcieniach filozofii chrześcijańskiej próbowano osłabić ten tragizm, wykorzystując dawną stoicką myśl grecką i starotestamentowe jeszcze wątki Eklezjastesa: „Marność nad marnościami". Ale renesansowe przewartościowanie zapowiadane przez poezję św. Franciszka, otwierając się także na radość świata, przygotowywało ostrość barokowego rozdarcia. Tę radość, tę barwność natury widzimy w wierszach Twardowskiego na tle rozdarcia, które nie jest problemem natury, lecz jest sprawą świata ludzkiego:

Moja dusza mi nie wierzy
moje serce ma co do mnie wątpliwości
mój rozum mnie nie słucha
moje zdrowie ucieka
moja młodość umarła
moje fotografie rodzinne nie żyją
mój kraj jest już inny

[3] M. Skwarnicki, *O poezji księdza Jana Twardowskiego*, „Tygodnik Powszechny" 1970, z 13 XII.

[4] A. Kamieńska, *Pomiędzy gołębiem a ornitologią*, „Tygodnik Powszechny" 1971, nr 10.

nawet piekło zmyliło bo zimne
zakryłem się cały żeby mnie nie było widać
ale łza wybiegła
i rozebrała się do naga
(*Nie tak nie tak*, Nppn, s. 254)

Jest tragizm w tej poezji, poeta wskazuje jednak, że i z rozpaczy i z tragizmu należy się nieustannie podnosić. Uśmiech i gest wiary jest gestem wysiłku podnoszącego życie. Paradoks życia i wiary to dwa sprzeczne, zachodzące na siebie ramiona krzyża, który nieść należy. Jego przyjęcie uważa Twardowski za mądrość. Tak też jest w wierszu Norwida: „ – Gdzie się podział krzyż? / – Stał się nam bramą" (*Krzyż i dziecko*).

Wiara więc – podobnie jak obraz Boga – okazuje się immanentnie pełna napięć: dąży do transcendencji, która jest niepochwytna i godzi się na zło, którego obecności nie potrafi wyjaśnić:

W miłości każdej zawsze cokolwiek z przekory
zakochani czasem brzęczą na siebie jak trzmiele
[...]
jeśli jest Kain musi być i Abel
w raju Adam solidny a niepewna Ewa
[...]
nie udaje się wiara bez diabła i Boga
(*Niebieskie z czarnym*, Nppn, s. 174)

Owa zgoda na stale obecną skazę jest kapitulacją intelektu przed Niepoznawalnym (*Biedna logiczna głowa* – tytułuje jeden z wierszy), ale równocześnie jest aktem wiary i ufności wspomaganym intuicją (wiersz *Niewidoma dziewczynka*).

Duchowy stan wiary i ufności nie jest prostym i nieproblematycznym podporządkowaniem się człowieka przerastającej go potędze boskiej, ponieważ Bóg nie jest „dany" w sensie filozoficznego czy teologicznego pewnika, Boga tu się poszukuje, z Bogiem pragnie się spotkać. Jeden z wierszy Jana Twardowskiego zatytułowany *Odpowiedzi* składa się wyłącznie z pytań. Ta paradoksalna konstrukcja nie jest jednak ani wyrazem wątpliwości, ani aktem niewiary – wytłumaczenie takie przeczyłoby przekonaniu poety, że „piekło to po prostu życie bez sensu". Odpowiedzi, które są jakby zwróconymi człowiekowi pytaniami, oznaczają nie chaos i niepewność, lecz Tajemnicę – jako stałą perspektywę ludzkiej egzystencji. Przeciwstawiają się także poglądowi uznającemu słowa za jedyny sposób ujmowania prawdy o świecie. W wierszu *Wyznanie* poeta ironizuje, że „więcej jest dowodów na istnienie Pana Boga niż na istnienie człowieka", by dalej dojść do zaskakującej puenty: „przecież wszystkie słowa sprawiają, że widzi się tylko połowę".

Wiara z wierszy Twardowskiego, tak zresztą jak Pascala, nie jest mechanicznym zabiegiem wyzwalającym ludzi z rozczarowania światem, nie łyka się

jej jak chemicznie spreparowanej tabletki, przeciw poczuciu bezsensu. W jednym z wierszy poeta pisze:

Moja święta wiaro z klasy 3b
[...]
proszę ciebie moja wiaro malutka
powiedz swojej starszej siostrze – wierze dorosłej
żeby nie tłumaczyła
– dopiero wtedy można naprawdę uwierzyć
kiedy się to wszystko zawali
(*Dzieciństwo wiary*, Nppn, s. 220).

W innym dodaje:

Więc tak długo trzeba było rozsądku się uczyć
na pytynia logiczne odpowiadać
nie mówić bez sensu i od rzeczy
żeby nagle zobaczyć
że nadzieja może być obok rozpaczy
niewiara obok wiary
[...]
i ten krzyk nie umieraj nie odchodź jeszcze okażę ci serce
z którym uciekałem – obok ciszy
(*Żeby nagle zobaczyć*, Nppn, s. 213)

Swego rodzaju podsumowaniem jest wiersz *Razem*:

Nadzieja i rozpacz
radość i ból
niewiara i wiara
czas coraz szybszy
trwanie jak ciemność
to za daleko
i już niedługo
dom pełen bliskich
i bez nikogo
człowiek co szuka
anioł co nie wie
tak jak dwa jeże sobą zdziwione
szukają razem miejsca dla siebie
(Nppn, s. 258)

Wiara z poezji ks. Jana jest aktem wyboru, odwołującym się do jednostkowego doświadczenia. Świadectwem takiego wyboru są też wiersze ks. Jana, stanowią one swoisty dialog poety z Bogiem, a raczej poprzez Boga – z sobą i ze światem.

Wiara nie jest czymś sztywnym i stabilnym. Jest ona jakby nieustannie zdobywana i gorliwie szukająca potwierdzenia, a więc taka, o jakiej mówi się w wierszu *Proszę o wiarę*:

Stukam do nieba
proszę o wiarę
ale nie o taką z płaczem na ramieniu
taką co liczy gwiazdy a nie widzi kury
taką jak motyl na jeden dzień
ale
zawsze świeżą bo nieskończoną
taką co biegnie jak owca za matką
nie pojmuje ale rozumie
ze słów wybiera najmniejsze
nie na wszystko ma odpowiedź
i nie przewraca się do góry nogami
jeżeli kogoś szlag trafi
(Nppn, s. 378)

Jest to wiara aktywna, proces poznawczy i jak każdy taki proces zawiera w sobie coś zdobywczego, a nawet agresywnego. Charakterystyczny jest tu wiersz *Niewidoma dziewczynka*. Niewidome dziecko rękoma, po omacku poznaje i doświadcza Boga, jego wiara „jest na końcu palców", w samym zobaczeniu tego, co dla niego niemożliwe do ujrzenia. „Myślę, że ty także nie widzisz" – mówi niewidoma dziewczynka. Wiara z wierszy ks. Jana jest czymś dramatycznym i heroicznym na skalę powszedniego życia. Wiara to właśnie heroizm życia powszedniego.

Nie jest ona zbiorem ściśle przestrzeganych reguł, konwencją, do której przyzwyczaiła nas tradycja, nie jest – i nie może być – powielanym od pokoleń gestem. Wiara stanowi przecież możliwość działania dla człowieka („wierzę w Boga z miłości do 15 milionów trędowatych [...] do 30 milionów obłąkanych [...] do dziewczynki bez piątej klepki [...] bo gdybym nie wierzył osunęliby się w nicość")[5], jest formą jego aktywności. Taka wiara pozwala na niepewność, na wątpienie, na stawianie pytań i rodzi się na trwałe dzięki pokonywaniu tych przeszkód. „Pochłania mnie wiara, ale nie wiara, która jest statyką, zatrzymaniem się, lecz ciągłym odkrywaniem na nowo tajemnicy" mówi ks. Twardowski.

Wiara w jego poezji ma natomiast mało wspólnego z Panem Bogiem filozofów i intelektualistów. Jest to bowiem wiara w Boga ewangelicznego i prawdziwego, a więc takiego, który „nie patrzy w przepisy". Jezus jest w tych wierszach „nieśmiały i bosy", jego Boska natura „cierpliwa i dobra". Pan Bóg – podobnie jak cała rzeczywistość – zostaje przybliżony do człowieka.

[5] Fragment wiersza *Wierzę*, Nppn s. 143.

Pojęcie wiary ma tu szczególne znaczenie. Oto człowiek nie tylko uznaje istnienie Bytu Nadrzędnego, Stróża porządku kosmicznego, lecz także oczekuje od Boga jeśli nie partnerstwa, to prawa do codziennego z Nim obcowania, uczestnictwa w jednostkowym życiu. „Wierzyć to znaczy nawet się nie pytać jak długo mamy jeszcze iść po ciemku".

Wiara bywa tu także przejmująco odczuwanym brakiem, miejscem na Boga. Może zresztą chodzi tu o tę prawdę, którą Mickiewicz, parafrazując mistyków, wypowiedział w swych *Zdaniach i uwagach*:

BOŻE NARODZENIE

Wierzysz, że się Bóg narodził w betlejemskim żłobie,
Lecz biada ci, jeśli nie zrodził się w tobie.

Wiara nie dotyczy tylko i wyłącznie Boga. Wiara jest utrwaleniem egzystencji tego świata. Jest jakby pełną uwagą skierowaną na świat składający się z trędowatych, silnych i słabych, z obłąkanych, z „pomordowanych przez białego chrześcijanina", „bo gdybym nie wierzył osunęliby się w nicość".

Jeden mały zagubiony człowiek, człowiek, który szuka siebie, świata i Boga, traci i odnajduje, to ten, który chce wszystko ocalić. Dlatego problem wiary nabiera niespotykanej ostrości:

Jak długo wierzyć nie rozumieć
jak długo jeszcze wierzyć nie wiedzieć
pokaż się choć na chwilę [...]
ani za późno ani za daleko
nie daj nam tak długo wierzyć
(*Jak długo*, Nppn, s. 105)

Wiara nie jest „polisą" na wieczność, lecz właśnie konsekwencją miłości – niech trwa to, co umiłowane i dobre. Tak jak na planie filozoficznym problemowi łaski może odpowiadać w jakiejś mierze problem wolności wśród ograniczeń deterministycznych, tak problemowi wiary odpowiada na planie całości życia tu i teraz – intuicyjne i nieredukowalne przekonanie o sensie życia. Pozwala ono kroczyć dalej przez ciemne przestrzenie zwątpienia, dyktowanego przez rozum, w oczekiwaniu na życie twórcze i akt twórczy, w oczekiwaniu więc na życie pełne, pełniejsze. Sądzę, że wiara, która nie jest dewocją, wiara poety zachowuje swój walor na obu planach, na wielu planach, tak jak to wynika zawsze z symbolicznego charakteru głębokiej sztuki. Taka poezja zachowuje swój sens ludzki niezależnie od filozoficznych przekonań czytelnika, niezależnie od tego, czy jest wierzący w dosłownym sensie religijnym, czy nie.

Istotnym elementem poezji Jana Twardowskiego jest świat, ale oglądany nie jako zwykła otaczająca nas rzeczywistość, lecz jako dzieło boskiego stworzenia. Cała natura, każda najdrobniejsza jej cząstka, z którą spotykamy się

w codziennym życiu, nosi na sobie piętno Najwyższego Pana. Motyw duszpasterstwa, duchowego posłannictwa tu na ziemi prowadzi poetę ku drugiemu biegunowi jego poezji. Jest nim człowiek. I to on – człowiek – z jednej strony, zahaczający o metafizykę, z drugiej zaś o najzwyklejszą codzienność, jest w centrum tej poezji. To on jest „głównym bohaterem" tego poetyckiego pamiętnika. Wątpiący i pełen rozpaczy, to znowu pełen nadziei i spokoju.

W polskim modelu poezji religijnej sprzeczności zawarte w naturze ludzkiej, w świecie i emocjach człowieka były zazwyczaj złem. Bohater liryczny Lieberta jest tragiczny, gdyż wciąż stoi przed wyborem, walczy ze sprzecznościami, które są w nim; jest to nieustanny konflikt: ja – a świat idei.

Natomiast w poezji Jana Twardowskiego sprzeczności będące zasadą życia są akceptowane z tą samą miłością, z jaką przyjmowany jest świat. Są one „obłaskawione" i chociaż rozsadzają ramy tego świata, wykazują alogiczność istoty życia, to przecież te antynomie, paradoksy, nielogiczności nie wywołują konfliktu między „ja" a Ideą. Miłość życia takiego, jakie jest – kruchego, niedoskonałego, pełnego bólu, cierpienia, rozpaczy jest odbiciem Miłości-Boga. Są to wiersze bez tragizmu wynikającego z napięcia między uświadomionym bytem ludzkim a Transcendencją. Tragizm jest wewnątrz bytu. Potwierdza on w sposób paradoksalny ideę ładu i harmonii, zaświadcza o Sensie, o Całości.

Niewiele znalazłoby się we współczesnej literaturze utworów tak bardzo przepojonych humanizmem i miłością do ludzi.

Ich cierpienia i krzywdy, radości i smutki, całe ich życie jak gdyby rejestrowane na taśmie aparatu fotograficznego, wraz z jego blaskami i cieniami, wciąż przewija się przez tę poezję niby jej temat przewodni. Stosunek poety do tych spraw jest niezwykle emocjonalny. Razem z bohaterami swoich wierszy cieszy się i razem przeżywa troski i zmartwienia. Nie zajmuje tu postawy ganiącego, czy chwalącego kaznodziei, ale postawę głębokiego szacunku dla tego, co „w człowieku się kryje", dla tego, co już on sam w głębi siebie wypracował w zakresie spraw najgłębszych i najważniejszych. Dzięki takiej postawie poeta staje się nam bliski, staje się jednym z nas i realizuje przesłanie Jana Pawła II o istocie posłannictwa, misji – „misja – mówi Jan Paweł II – nie jest nigdy burzeniem, ale nawiązywaniem i nowym budowaniem". Człowiek nie jest traktowany w tej poezji wyniośle i patetycznie, ale prosto, zwyczajnie, szczerze.

Człowiek w tej poezji jest podmiotem, a nie „pyłkiem wszechświata", jest twórcą, a nie trybem kosmicznej machiny. Twardowski nie dzieli ludzi ze względu na wiedzę, doświadczenia, przekonania, z jego poezji wyłania się człowiek otwarty, pragnący widzieć dalej, chcący być sobą nawet w najtrudniejszych momentach. Drugi człowiek – bliźni – zawsze godzien jest uwagi i troski, cokolwiek myśli i jakkolwiek błądzi.

Sądzę, że bohater wierszy ks. Twardowskiego to przede wszystkim człowiek zdziwiony i nie przestający się dziwić, umiejący się dziwić. Towarzyszy

mu ono (zdziwienie) w wędrówce, której poetycki zapis odnajdujemy w wierszach, jakby podwójnej biografii tej oczywistej, znaczonej upływem kolejnych lat i drugiej – artystycznej – wszerz i w głąb tamtą pierwszą penetrującej. Biografia: odejścia i spotkania, powroty i droga ku nowemu. Przekraczanie siebie, treści, w których się tkwiło w wędrówce ku niepoznanemu jeszcze, lecz już koniecznemu, bo doświadczonemu.

Poszczególne wiersze ks. Jana układają się w zwartą całość. Nie można tu jednak odróżniać jakichś stylów, dzielić na takie, czy inne „etapy" ową twórczość tak spontaniczną, rozwijającą się równolegle z życiem wewnętrznym autora, stanowiącą jedność pod względem swej tematyki, swoich treści. Można jednak dla celów praktycznych, dla ukazania, jak bardzo łączą się poszczególne wiersze, tworząc wspólnie wielkie zwierciadło spraw ludzkich – podzielić utwory Jana Twardowskiego na trzy strefy.

Pierwsza z nich to strefa świata oswojonego z miłością, świata przyrody, zwykłych codziennych rzeczy i spraw tak drogich każdemu człowiekowi, pozwalających mu cieszyć się życiem. W przypadku pierwszej strefy człowiek sytuuje się jako istota „półdziecinna", kochająca i pragnąca miłości, a także poczucia bezpieczeństwa, spragniona przyjaźni i opieki ze strony otaczającego świata.

Druga strefa odnosi się do zjawisk, które pozostają w kręgu odwiecznych antynomii dobra i zła, ciemności i światła, które rzutują silnie na postawy psychiczne człowieka, na kształty jego osobistego losu. Zalicza się do tych spraw również cierpienie i śmierć. Jeśli chodzi o tę strefę mamy już do czynienia z człowiekiem dojrzałym, świadomym w pełni dramatyczności istnienia, pełnym konfliktów wewnętrznych, zmagającym się ze sprawami częstokroć przerastającymi jego rozumienie, z człowiekiem który przegrywa albo zwycięża, nawiązuje kontakt ze Stwórcą albo nie. Druga strefa jest strefą, w której człowiek rozważa swoją sytuację egzystencjalną, czyni rachunek sumienia, uświadamia sobie swoje niedostatki moralne, które tak bardzo rzutują na kształt jego własnego życia i innych. Zastanawia się też nad prawami biologicznymi, które wydają mu się okrutne, a z którymi musi się godzić płacąc cierpieniem.

Trzecia strefa – to stosunek człowieka do Boga, do transcendencji. Krąg spraw ostatecznych. W przypadku tej strefy spotykają się obie poprzednie postawy, dziecinna i dojrzała, wzajemnie się uzupełniając i wspierając. Wtedy już cały człowiek wznosi głos do Boga, pragnie przerwać milczenie, nasłuchując szeptu wieczności, łączy w sobie siły serca i umysłu, aby się zbliżyć do innej niewidzialnej rzeczywistości. A jeśli tego nie czyni, skazuje się częstokroć na stopniową śmierć duchową.

Twórczość Twardowskiego ukazuje kogoś wierzącego i żyjącego wiarą. Człowieka wierzącego w Boga i wierzącego Bogu. Jest to nowy człowiek – nowy – dzięki odzyskaniu obrazu siebie w Tym który stwarza wszystko nowe.

Reasumując, poezja Twardowskiego przywraca nowego człowieka. Jest on jednością – mimo rozdarcia (o paradoksie!) – z sobą, z danym mu światem, z innymi ludźmi, z Bogiem samym wreszcie. Ów bohater zaczyna na nowo poznawać siebie. Staje się to na naszych oczach. Czytelnik, odbiorca zostaje wprowadzony jako naoczny świadek w rzeczywistość stawania się nowego człowieka. Będąc jednak wprowadzonym na tę lekcję z całym bagażem swoich doświadczeń, rozczarowań, pytań, staje się tym samym uczestnikiem życia zawartego w tej poezji. Czytelnik-odbiorca-świadek-uczestnik w jednej osobie jest możliwy w tej twórczości ze względu na wprowadzenie go w sytuację podmiotu jako równorzędnego partnera, towarzysza dziania się życia. W zależności od stopnia identyfikacji przeżyć „ja" i „ty" lirycznego pogłębia się lub spłyca, rośnie lub maleje stopień intensywności porozumienia, komunikacji (łac. communio – wspólnota). Podstawową płaszczyzną porozumienia jest wspólny nam wszystkim fakt istnienia życia.

Nowy człowiek – oto najczulszy punkt tej poezji, którego dotknięcie pozwala odczytać przesłanie tej twórczości. Jest to nowy człowiek – nowy – przez odzyskanie obrazu siebie w Tym, który stwarza wszystko nowe. Twórczość Twardowskiego ukazuje człowieka wierzącego i żyjącego wiarą. Wierzącego w Boga i wierzącego Bogu. Ten zwrot nie jest tylko grą słów. Kryje w sobie dwie bliskie, choć bardzo odmienne postawy. Postawę wiary w Boga, Stwórcę, Pana, Sędziego, Boga oddalonego, Boga dogmatów i zakazów. Gdy tej wierze towarzyszy wiara Bogu, ów Bóg staje się bliższy człowiekowi „o niebo całe".

Poezja ks. Jana to poezja, która w tym coraz bardziej poplątanym świecie ocala podstawowy sens życia, cel wiary, odsłania stare, ale jakże dziś nowe „zamki ufności", okazuje się dla współczesnego, zagubionego bądź załamanego człowieka dawką „świeżego tlenu", elementarzem miłości, z którego można się uczyć życia na nowo.

Istotę przesłania poezji ks. Twardowskiego, trafnie obrazują słowa Jana Pawła II z encykliki *Redemptor hominis*: „[...] człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa [...]. Człowiek jest drogą Kościoła – drogą, która prowadzi niejako u podstawy tych wszystkich dróg, jakimi Kościół kroczyć powinien, ponieważ człowiek – każdy bez wyjątku – został odkupiony przez Chrystusa, ponieważ z człowiekiem – każdym bez wyjątku – Chrystus jest w jakiś sposób zjednoczony, nawet gdyby człowiek nie zdawał sobie z tego sprawy".

Tak jak „wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka" tak wszystkie „drogi" tej poezji prowadzą do człowieka, a przez niego do Boga.

Teresa KOSTKIEWICZOWA

POETYCKIE ADRESY DO WROGÓW

W świecie, w którym nienawiść uznana została za obywatelską cnotę, a zemsta potraktowana jako nakaz etyczny, uprawniający do działania podstępnego – traktowanie wroga w kategoriach człowieczeństwa, jak to usiłował jeszcze czynić Karpiński, okazywało się często ponad możliwości pokonanych.

Punktem wyjścia i – w pewnym sensie – pretekstem tej refleksji są dwa utwory poetyckie napisane latach 1796-1802 przez jednego z najwybitniejszych poetów polskich XVIII w. – Franciszka Karpińskiego, adresowane zaś do dwu kolejnych wielkorządców carskich na ziemiach zabranych Polsce przez Rosję w ostatnim rozbiorze: Mikołaja Repnina i Dymitra Koszelowa. Pierwotny tytuł (powstałego w 1796 r.) wiersza do Repnina brzmiał: *Do ojca nieszczęśliwych, jaśnie oświeconego księcia Mikołaja Repnina, feldmarszałka wojsk rosyjskich, gubernatora generalnego Inflant, Estonii i Litwy, wielu orderów kawalera.* W 1802 r. Karpiński ofiarował Dymitrowi Koszelowowi świeżo wydany tomik *Rozmów Platona z uczniami swoimi* (dedykowany zresztą Aleksandrowi I „imperatorowi rosyjskiemu, panu miłościwemu" przez „wiernego poddanego") z wierszem zatytułowanym *Do Dimitra Koszelowa, litewsko-grodzieńskiego gubernatora, oddając mu książkę Rozmów Platona.* Obydwa utwory zawierają m.in. pochwałę cnót adresatów. Warto zauważyć, że nie były to jedyne wiersze adresowane przez polskich poetów tego czasu do przedstawicieli zaborczej administracji. Przypomnijmy dla przykładu choćby Stanisława Trembeckiego *Wiersz do podkomendnych księcia Repnina gdy się rozchodziła pogłoska o wojnie z Turcją*, powstały w 1796 r. w Grodnie. Casus Trembeckiego jest jednak swoisty, bowiem polityczna postawa tego poety skrystalizowała się już w czasie targowicy i to tłumaczyć może panegiryczny ton wiersza, w którym piękne, zwięzłe strofy stanisławowskie zawierają pochwałę dobroci i łagodności Repnina.

Już nam fortuna ulepsza rzeczy:
Dotąd jesteśmy jej mili,
Tego nas bacznej oddała pieczy,
Kogośmy sobie życzyli.

A dalej:

Rzadko je w jednej mieszcząc osobie
Niebo swe dary rozdziela,

Tym cnotom, książę, złączonym w tobie,
Winniśmy nasze wesele.

Jednoznacznym panegirykiem na cześć Repnina jest również *Hymn do Apollina Trembeckiego*, w którym czytamy:

Sierotom i ubóstwu własność swoją dzieli,
Innym los przykry osładza.

W tym miejscu warto sobie również przypomnieć wcześniejsze wiersze adresowane do Repnina, a pochodzące z czasów konfederacji barskiej, takie jak: *Pożegnanie Repnina wyjeżdżającego z Warszawy* (złożył dymisję i odwołany w marcu 1769, wyjechał w czerwcu), *Apostrophe przy pożegnaniu Repnina* czy *Do posła rosyjskiego – tyrana*. To ostatnie słowo jest bowiem najbardziej charakterystycznym określeniem przydawanym przedstawicielowi Katarzyny II w piśmiennictwie okresu barskiego. I oto w roku 1796 – po rozbiorach Polski – Repnin staje się bohaterem wierszy pochwalnych, dedykowanych mu przez wybitnych poetów polskich. Przypatrzmy się, jakie okoliczności towarzyszyły ich powstaniu i jakie problemy nasuwa ich treść.

Utwór Karpińskiego od dawna przyciągał uwagę historyków literatury, prowokując do ostrych niejednokrotnie opinii o zachowaniu poety. Opisane zostały również okoliczności środowiskowe, biograficzne, psychologiczne oraz polityczno-ideowe powstania tego wiersza, któremu wrocławski historyk literatury Roman Sobol poświęcił obszerne studium[1]. Przypomnijmy pokrótce te okoliczności: Karpiński poznał Repnina w 1795 r. w Grodnie, a doszło do tego z inicjatywy znajomych poety, Jana Stryjeńskiego i podskarbiny Dziekońskiej. Odwiedzał potem Karpiński w Grodnie zarówno Stanisława Augusta, jak i gubernatora Litwy. W czasie jednego ze spotkań Repnin poprosił poetę o napisanie dla niego wiersza. Karpiński obiecał, ale z realizacją zwlekał. W czasie spotkania w 1796 r. w Białowieży gubernator ponowił swoją prośbę. Karpiński powiedział – jak to relacjonuje w *Pamiętniku* – „Cóż mam pisać, mości książę? Po upadku ojczyzny mojej jestem smutny; a smutny pisząc nie mogę nikogo zabawić". „Napisz mi smutno, byleś napisał"[2] – odparł gubernator i Karpiński spełnił jego życzenie.

Ten postępek poety spotkał się ze zdecydowanym potępieniem niektórych badaczy i komentatorów jego dzieła. Wielokrotnie wytykano poecie małoduszny lub wręcz niegodny fakt panegirycznej pochwały generała-gubernatora. Stanisław Tarnowski zarzucał mu rażące niekonsekwencje jego poczynań. Przypominając, że Karpiński w *Pamiętniku* gorszył się tańcami Polaków na balach wydawanych w czasie sejmu grodzieńskiego, Tarnowski pisał: „ale

[1] R. Sobol, *Karpiński – Repnin. W związku z odnalezieniem autografu wiersza do generał-gubernatora Litwy*, „Pamiętnik Literacki" 1980, z. 3.

[2] F. Karpiński, *Historia mego wieku i ludzi, z którymi żyłem*, oprac. R. Sobol, Warszawa 1987, s. 177.

cóż z tego, kiedy ten wielki patriota, ten cenzor i Kato, napisał potem wiersz pochwalny dla Repnina". Nie usprawiedliwiają go w tym – zdaniem Tarnowskiego – opisane w *Pamiętniku* i zaświadczone w samym tekście nalegania gubernatora, bowiem „przecież Repnin nie dyktował i nie kazał mu pisać, że po upadku Polski w rozpaczy pocieszył go cnotliwy Repnin i otarł jego łzy"[3]. Złośliwie ironiczny ton wywodu Tarnowskiego motywowany jest zawartym w cytowanym zdaniu przeświadczeniu o nieuniknionej sprzeczności między postawą patrioty a zachowaniem osoby, która kieruje do reprezentanta państwa zaborczego słowa uznania i pochwały. Podobne rozumowanie leży u podstaw opinii Mickiewicza, który w wykładach paryskich odmówił Karpińskiemu tytułu poety narodowego, pamiętając zapewne również o wierszu do Repnina.

Inne stanowisko zajął w tej sprawie autor ostatniej publikacji o wierszu do Repnina. Roman Sobol z pełnym obiektywizmem analizuje zarówno motywy postępowania Karpińskiego, jak i sam utwór i jego poetycką materię. W wywód badacza wpisana jest intencja swoistej rehabilitacji poety, którego zachowanie uzasadnia – zdaniem Sobola – zarówno osobista jak i ogólna sytuacja, w jakiej znalazł się autor *Żalów Sarmaty nad grobem Zygmunta Augusta* oraz cała społeczność polska. Pisze Sobol w ten sposób: „Płaczliwy panegiryk Karpińskiego na cześć Repnina nie wyrósł tedy z targowickiej ideologii bezwzględnego lojalizmu, zaprzaństwa i karierowiczostwa, ale stanowił prostą, logiczną konsekwencję porozbiorowego załamania się poety, jego niewiary w możliwość odrodzenia się Polski. Odnajdujemy tu raczej elementy nihilistycznej ideologii bierności, przekonania pesymistycznego, że jedyne, co pozostało podbitemu raz na zawsze narodowi, to rachuba na wspaniałomyślność, współczującą łagodność i «ludzkość» zwycięzców"[4]. Jest to zarazem utajona polemika ze stanowiskiem wcześniejszych badaczy, którzy nie wahali się sugerować, iż Karpińskiemu zabrakło uczuć patriotycznych.

Opisane tu fakty, związane z postacią Karpińskiego, rzeczywiście sprawiają, że pytanie o to, jak rozumiał patriotyzm autor *Żalów Sarmaty nad grobem Zygmunta Augusta*, narzuca się z całą oczywistością. Przedstawiony w tym miejscu pogląd wynika z założeń nieco odmiennych od tych, które zawarte zostały w przytoczonym wywodzie Romana Sobola. Wydaje się bowiem, że rozpatrzenie tej kwestii wymaga wzięcia pod uwagę całego szeregu uwarunkowań wykraczających poza indywidualną, jednostkową sytuację biograficzną i psychologiczną konkretnego człowieka; uwarunkowań wynikających ze stanu świadomości społecznej, ze sposobu myślenia, który pozwala członkowi podbitej i ujarzmionej społeczności zwrócić się z pochwałą do ciemięzcy i pogwałciciela jej niezbywalnych praw. Nie chodzi tu ani o kolejny proces wytaczany poecie, ani o usprawiedliwianie go w oczach historii. Cho-

[3] S. Tarnowski, *Historia literatury polskiej*, t. 3, Kraków 1900, s. 393-394.

[4] R. Sobol, tamże, s. 27

dzi jedynie o próbę zrozumienia, jak myślał i czuł jeden z członków społeczeństwa polskiego schyłku XVIII w., jak było możliwe w jego ustach nazwanie Repnina „ojcem nieszczęśliwych", dojrzenie w nim szafarza sprawiedliwości i uznanie, że ciemięzca może być człowiekiem cnotliwym.

Dla pokolenia Adama Mickiewicza, pokolenia, które rodziło się w latach, kiedy Karpiński pisał swój wiersz do Repnina, nie było już żadnych wątpliwości. Jeśli w pieśni Konrada z III części *Dziadów* śpiewanej w celi więziennej pojawia się formuła: „zemsta, zemsta, zemsta na wroga" – nikt ze współwięźniów nie ma wątpliwości, kto jest wrogiem. Słowo „wróg" – jak świadczy o tym *Słownik języka Adama Mickiewicza* – występuje w jego dziełach przede wszystkim w znaczeniu „nieprzyjaciel polityczny, obywatel obcego, wrogiego państwa". Wśród postaci Polaków w scenach *Salonu Warszawskiego* i *Balu u Senatora* dokonana została jednoznaczna polaryzacja stanowisk i ocen: grupy przy drzwiach i przy stoliku, z prawej strony i z lewej strony przeciwstawione są sobie poprzez ukazanie stosunku do zaborcy. Ci z prawej widzą w Senatorze obłudnego, lecz bezkompromisowego wroga:

> Wczora mordował i katował,
> I tyle krwi niewinnej wylał;
> Patrz, dzisiaj on pazury schował
> I będzie się przymilał.

Ci z lewej – imponującego współtowarzysza zabawy:

> Jaka muzyka, jaki śpiew
> Jak pięknie meblowany dom.

Karpiński, a zapewne również inni Polacy z jego pokolenia nie mieli jeszcze takiej jasności. Wiadomo, że doświadczenia historyczne i postawy społeczne wyraziście odciskają się w języku, w sposobach mówienia. Obserwacja jednej z dziedzin posługiwania się językiem w drugiej połowie XVIII w. – wypowiedzi poetyckich, sugeruje, że słowo „wróg" pojawia się w nich tylko zupełnie wyjątkowo. Nie ma go w poezji barskiej, która operuje albo konkretnym określeniem narodowości, albo słowem „nieprzyjaciel", np.:

> Już nam nieprzyjaciele zaleźli za skórę,
> Dobra nasze złupili, zgoła wzięli górę.
> (*Treny nad upadkiem ojczyzny 1768*)

> Bo tu nie tylko masz nieprzyjaciela
> Ojczyzny, ale nade wszystko wiary.
> (*Polak animujący wszystkich do ratowania swej ojczyzny*)

> [Bóg] Nie miałby nieprzyjaciół zgromić swych wyrokiem
> Oraz stać się prawdziwym mocarstwa widokiem?
> (*Oda po wzięciu Krakowa*)

Podobnie kształtuje się słownictwo poezji lat 1792-1794, czasu wojny z Rosją i Powstania Kościuszkowskiego, np.:

A chociaż krocie nieprzyjaciel liczy,
Cóż stąd, kiedy są wszyscy niewolnicy.
(*Wezwa*)

Wolny obrońca pychę n a j e ź n i k ó w łamie.
(A. J. C z a r t o r y s k i, *Bard polski*)

Obserwację nieobecności słowa „wróg" w leksyce politycznej drugiej połowy XVIII w. potwierdzają materiały zawarte w *Słowniku języka polskiego* Samuela Bogumiła Lindego. Przypomina on – dziś już zupełnie zatarte – etymologiczne znaczenie wyrazu. Odmiennie bowiem niż w innych językach słowiańskich, które w polu semantycznym słowa „wróg" zawierają znaczenia takie, jak: morderca, zabójca, nienawistny – w staropolszczyźnie żywe jest jeszcze poczucie związku znaczeniowego tego słowa z wyrazami „los", „przeznaczenie", „fatum", ale także „nieszczęście". Zaświadcza o tym znany dwuwiersz z *Trenu XI* Kochanowskiego[5]:

Nieznajomy wróg jakiś miesza ludzkie rzeczy,
Nie mając ani dobrych, ani złych na pieczy.

Ten sposób rozumienia wyrazu „wróg" spotykamy zresztą jeszcze w II połowie XVIII w.: „Wróg przeciwny szczęściu zawsze ma dosyć mocy do pomieszania najniewinniejszych ogniów miłości." („Monitor"). Dominuje jednakże w czasach staropolskich użycie tego słowa w kontekstach religijnych, które utożsamiają „wroga" z „nieprzyjacielem rodzaju ludzkiego" – szatanem, np. „który wróg twemu zły szczęściu zaszkodził, Kiedyś z żywota swej matki wychodził." (Sz. Zimorowic, *Roksolanki*); „Ten zwyczaj nie z Boga poszedł, ale z okrutnego dusz naszych wroga" (*Zwierciadło św. Teofila*). Dopiero na tej podstawie semantycznej zarysowuje się ogólniejsze znaczenie wroga-nieprzyjaciela. To ostatnie słowo pojawia się w poezji barskiej i piśmiennictwie lat 90-tych niemal wyłącznie w kontekstach wskazujących na przeciwnika w walce zbrojnej. Karpiński pisał np. w *Rozmowach Platona* rozmowa IX *O miłości ojczyzny*: „Człowiek kochający ojczyznę z jedną pozostałą ręką idzie jeszcze na nieprzyjaciela"[6]. W tej sytuacji rycerska etyka zmagań równorzędnych partnerów w jawnych, szlachetnych zapasach odsuwała na dalszy plan odcienie zabarwień negatywnych w znaczeniu tego wyrazu. Interesująca kwestia nazywania w poezji i publicystyce Oświecenia potencji zagrażających krajowi może stać się ważnym przyczynkiem do zrozumienia kategorii myślowych, jakimi operowali ówcześni Polacy. Przeważało bo-

[5] O znaczeniu słowa „wróg" w staropolszczyźnie i u Kochanowskiego pisze W. W e i n t r a u b, *Fraszka w tragicznej tonacji*, w: *Rzecz czarnoleska*, Kraków 1977, s. 309-315.

wiem w tej dziedzinie nazewnictwo konkretne. Nawet wtedy, gdy pojawiają się peryfrastyczne sformułowania lub nacechowane emocjonalnie metafory – odsyłają one do nazw konkretnych państw lub narodów. Odnosi się wrażenie, że w społeczności tej nie wykształciło się jeszcze uogólniające pojęcie wroga, w takim sensie, z jakim spotykamy się w języku romantyków.

Obserwacje te są istotnym kontekstem pozwalającym zrozumieć pochwalne adresy Karpińskiego. O autentycznym wstrząsie, jakiego doświadczył wrażliwy poeta, przeżywając upadek państwa polskiego i rozdrapywanie jego terytorium przez obcą przemoc, świadczy zarówno *Pamiętnik*, *Żale Sarmaty*, jak i pierwsza część wiersza do Repnina. Karpiński bolał nad tym, co się stało. Mimo to mógł chwalić namiestnika Katarzyny, a potem jego następcę na Litwie.

O okolicznościach powstania obu utworów pochwalnych mówi poeta dokładnie w *Pamiętniku*, ukazując zarazem przebieg swych kontaktów z obu gubernatorami, a także z innymi osobistościami pełniącymi na Litwie i Białorusi funkcje przedstawicieli aparatu ucisku. W relacji Karpińskiego Repnin był po prostu dobrym znajomym poety, podobnie jak był dobrym znajomym wielu innych mieszkańców tych ziem. Poznał go Karpiński, odwiedzając w Grodnie „króla naszego nieszczęśliwego z Warszawy przeprowadzonego". „W tym czasie i z księciem Repninem przez podskarbinę litewską Dziekońską i szefa Stryjeńskiego poznałem się, który mnie szczerze polubił i wiele tego dowodów mi potem dawał". „Bywałem potem częściej w Grodnie, tak dla króla tam mieszkającego, jako i dla księcia Repnina, który lubiąc mię, prosił w poufałości, żebym i dla niego też co napisał". „[...] zawsze w Grodnie będąc, najlepiej od Repnina przyjmowany byłem". „Ten opryskliwy i w zapale czasem nieumiarkowany książę był w gruncie serca poczciwym człowiekiem"[7] – pisał Karpiński i przytaczał wzruszające opowieści o wrażliwym sumieniu generała.

Podobną opinię wydał Karpiński jego następcy: „Na miejsce Repnina gubernatorem cywilnym grodzieńskim był Dymitr Koszelow, gubernator przeszły tobolski, wsławiony pochwałami Kotzebue podczas panowania za Pawła, na Syberii będącego, a bardziej jeszcze głośny najłagodniejszym rządem swoim w gubernii grodzieńskiej. Ze słodyczą wspomnieć, z jakim ten człowiek był przywiązaniem do Polaków. [...] On mię nazywał «bratczykiem swoim», a ja temu cnotliwemu człowiekowi oddając książkę, mego *Platona*, w Grodnie natenczas drukowaną, oddałem mu razem i wiersze osobne, jak wart był, na pochwałę jego drukowane. Temuż tak poczciwemu gubernatorowi Litwy podałem był na piśmie projekt zbierania dobrowolnych składek w każdym powiecie, z których zebrana suma lokowana być miała na pewnych dobrach,

[6] *Rozmowy Platona z uczniami swoimi*, rozmowa IX *O miłości ojczyzny*, w: F. Karpiński, *Dzieła wierszem i prozą*, t. 4, Warszawa 1806, s. 250.

[7] F. Karpiński, *Historia mego wieku*, s. 176-177.

a od niej roczny procent miał być co rok oddawany na posag dwojgu najuboższym, a razem mający od powiatu zaświadczenie najcnotliwszym nowożeńcom;"[8]. Szczycący się przyjaźnią Koszelowa Karpiński zaproponował więc gubernatorowi współpracę w dziele krzewienia cnoty. Usiłował po prostu kontynuować wskazania oświeceniowej filozofii praktycznej, przyjmując w tym zakresie wspólnotę interesów podbitego i zaborcy.

Po ostatnim rozbiorze mieszkańcy zabranych ziem polskich znaleźli się w szczególnej sytuacji. Musieli w pewnym sensie ułożyć sobie współżycie z okupantem, określić swój stosunek do konkretnych ludzi reprezentujących potencję zaborczą i sprawujących w jej imieniu władzę nad podbitym narodem. Musieli wypracować sposób zachowań wobec nich, sprecyzować kryteria i oceny, odpowiedzieć na pytanie, kim byli ci ludzie: legalnymi przedstawicielami aparatu państwowego czy narzędziem „obcej przemocy"; osobami należącymi do tej samej sfery społecznej, mającymi te same zainteresowania, potrzeby i gusty, czy też – politycznym przeciwnikiem, którego dążenia i interesy były całkowicie sprzeczne z interesem mieszkańców podbitego kraju.

Katastrofa rozbiorów i wydarzenia historyczne, które ją poprzedziły, zmuszały też Polaków do odpowiedzi na pytanie, jak w nowej sytuacji można być patriotą. „Patriota – gorliwy o dobro ojczyzny obywatel, przy ojczyźnie jakoby przy swojej własności obstający" – definiował pojęcie w duchu oświeceniowym *Słownik* Lindego, uwypuklając jakby materialność ojczyzny, konkretyzującej się w ziemi, ludziach, języku, obyczaju i symbolach państwowej władzy. „Patriota – obywatel, który przykłada się usilnie do dobra powszechnego ojczyzny tym wszystkim, czym jeno przyłożyć się i onej przysłużyć może" – pisał „Monitor". Ale jak być „gorliwym o dobro ojczyzny", która została rozebrana? Czy składający „przysięgę wierności" zaborczej potencji – jak to opisuje m.in. Karpiński w *Pamiętniku* – byli obywatelami czy niewolnikami? I jak niewolnik może być patriotą? „Granica Twojej ojczyzny niech będzie na końcu twojej szabli" – pisał Karpiński w cytowanej już *Rozmowie IX O miłości ojczyzny*. Będąc z pokolenia, któremu przypadło przeżyć doświadczenie niewoli – stracił jasność i rozeznanie w tych podstawowych sprawach. Gdzie jest ojczyzna, skoro nie ma jej granic, kto jest nieprzyjacielem, skoro nie ma już linii ognia i szabla została wytrącona nawet z jednej pozostałej ręki?

W wierszu do Repnina Karpiński napisał:

> Po takiej klęsce, gdy się łzami zalewamy,
> Przysiąc kazano, że już Ojczyzny nie mamy.
> A wtenczas, gdy tak losów polskich dokończono,
> Spuścił Bóg od piorunów rękę sczerwienioną!

Istotnym czynnikiem określającym sposoby odpowiedzi na postawione wyżej pytania, odpowiedzi – które, nie zawsze w pełni uświadomione manifes-

[8] Tamże, s. 183-184.

towały się przez zachowania, gesty, postawy i formuły językowe – były ogólniejsze przekonania historiozoficzne dość rozpowszechnione w społeczeństwie polskim po ostatnim rozbiorze[9], a zaświadczone również w tekście wiersza Karpińskiego do Repnina, w którym czytamy:

Ten język i te wiersze słowami polskiemi
Może za sto lat znane nie będą w tej ziemi.
W którąż stronę piszący zwróci się oczyma,
Kiedy nieśmiertelności pismom jego nie ma.

Karpiński traktuje katastrofę, jaka dotknęła Polskę, jako ostateczną i nieodwracalną, zakłada, że „upadek państwowości polskiej oznacza początek zagłady narodu, przede wszystkim zaś tego, co stanowi najwyższą wartość narodową: języka i kultury"[10]. Nie jest to oczywiście równoznaczne z akceptacją takiego biegu spraw. Pierwsza część wiersza do Repnina jest wyrazem tragicznego bólu z powodu narodowego nieszczęścia. Zarazem jednak postawa taka skutecznie zamyka możliwości czynnego przeciwstawiania się temu stanowi rzeczy i skłania do swoistego przymierza z rzeczywistością, do znalezienia sposobu na życie w nieodwracalnej sytuacji. Rodzaj fatalizmu związany z takim myśleniem rzutuje również na stosunek do sprawcy nieszczęścia. Karpiński rozpoczyna swój wiersz do Repnina – w pierwszej wersji – w tonacji opiewania walki rycerskiej:

Chcesz, książę, bym co pisał? Wszród powszechnej klęski,
Gdy tak zniszczył Polaka m i e c z ruski z w y c i ę s k i

Poeta zdaje się rozumować kategoriami właściwymi dla szlachetnych zmagań równorzędnych przeciwników, zmagań, w których wygrywa lepszy, zyskując uznanie w oczach pokonanego. Tradycyjne, wywiedzione z ethosu rycerskiego pojęcia pokonanego i zwycięzcy wydają się istotnym punktem odniesienia, wyznaczającym stosunek Karpińskiego do porozbiorowego namiestnika Katarzyny II.

Poecie wpisującym się – mniej lub bardziej świadomie – w taką sytuację, tym łatwiej było nawiązać do nowszych przekonań, ukształtowanych w obrębie myśli oświeceniowej, dociekającej ponadczasowej istoty człowieczeństwa. I oto Repnin pojawia się w wierszu Karpińskiego jako człowiek litujący się nad ludźmi dotkniętymi nieszczęściem. Na miejsce pary przeciwstawnych pojęć: zwycięzca – pokonani, pojawia się para: człowiek – ludzie; opozycja: prześladowca – prześladowany, przekształca się w całkiem niesprzeczny i harmonijny układ: nieszczęśliwi, cierpiący – niosący pomoc, miłosierny. Mówi poeta do Repnina:

[9] Świadczy o nich m.in. znany utwór *Wiosna*, przypisywany Niemcewiczowi.
[10] R. S o b o l, tamże, s. 9.

Widziałem, jakich nieszczęść zwaliło się brzemię,
Aby tę opłakaną ucisnęło ziemię.
Ktoś pomnażał ciężary, a ty wziąłeś w podział,
Abyś ubogą nędzę głaskał, żywił, odział.

Rzekłeś sobie: „Te łzy im otrę nieco z powiek,
Stracili wszystko, oni ludźmi są, ja człowiek."
A nieszczęsnym: „I mnie też czuć natura dała" –
Nędza na cię z uśmiechem nieśmiałym spojrzała.

Porozumienie z zaborcą odbywać się ma przez odwołanie się do wspólnej pokonanemu i zwycięzcy cechy bycia człowiekiem. W usta Repnina włożone są słowa określające wspólnotę: „oni ludźmi są, ja człowiek". Abstrakcyjne kategorie człowieczeństwa i czułości stają się nadrzędnymi pojęciami określającymi relacje między zdobywcą i podbitym. Możliwość refleksji o sprawcy losu cierpiących i nieszczęśliwych zastąpiona zostaje rozważaniem o dobroci natury ludzkiej, której podstawowym wyznacznikiem jest litość. W tej perspektywie generał-gubernator, wielkorządca podbitego kraju może stać się „ojcem nieszczęśliwych".

Podobne motywy występują również w wierszu *Do Dymitra Koszelowa*:

Ale jeśli chciałbyś wiedzieć,
Kto też cię kocha na ziemi,
Ciężko wszystkich wypowiedzieć,
Oto są, między pierwszemi:

Monarcha, bo usłużny,
Cnotliwy, bo go szanujesz,
Ten co padł, bo podźwigniony,
Nieszczęsny, bo się litujesz.

I nie wynika to z odczuwanego wobec zwycięzcy „kompleksu łaski" ani też ze służalczego zachwytu lub taniego pochlebstwa wobec przedstawiciela władzy. Ani chęć obłaskawienia zaborcy, nieobca z pewnością części społeczeństwa polskiego końca XVIII w., ani też postawa „całowania ręki, która kajdany kładła" – jak pisał Krasicki, nie były właściwe Karpińskiemu, który zdobywał się na luksus dostrzeżenia w ciemięzcy – człowieka. W portretach obu carskich gubernatorów ujawnia się bowiem jakby swoiste ujęcie personalistyczne. Podstawowe pytanie, jakie stawia sobie poeta, dotyczy cech i wartości osobowych, jakie – jego zdaniem – odnaleźć można w adresatach jego wierszy. Usiłuje on w sposób – w pojęciu swoim – pełny i sprawiedliwy przedstawić człowieka jako całość, jako osobę. Wśród różnych zachowań i właściwości człowieka nie wyodrębnia poszczególnych jego ról, nie potrafi niejako wziąć pod uwagę jednej z nich i poprzez nią tylko ocenić ludzkich poczynań.

Dzisiejszego czytelnika wierszy Karpińskiego, a także – jak wskazują dokumenty czytelników z następnego już pokolenia, niewątpliwie razi i drażni to dążenie do bezstronności, ten spokojny obiektywizm, który pozwala dostrzec i rozważyć całość, a nie – skupiać się tylko na tym, co dotyczy wyłącznie spraw szczególnych.

W przypadku Repnina i Koszelowa postępowanie takie tłumaczyć można było – i tak je tłumaczono – jako przejaw lojalizmu i oportunizmu, dążącego do zaskarbienia łask carskich namiestników. Ale co myśleć o opinii, którą zawarł Karpiński w *Pamiętniku* na temat Katarzyny II, co najmniej 10 lat po jej śmierci, w tekście przeznaczonym najwyraźniej dla potomnych, a więc pisanym bez jakiejkolwiek orientacji na oddziaływanie współczesne: „Wkrótce potem imperatorowa Katarzyna II umarła, ta prawdziwa Semiramis Północna. Odłóżmy na bok niesprawiedliwości przez nią Polsce wyrządzome, bo któryż z monarchów, byleby tylko mógł, nie odrze kogo z jego własności? Ale rząd za jej panowania mocny, jej samej wiadomość największa politycznych Europy interesów, stałość w utrzymaniu układów swoich rzadka, powodowanie senatem i ministrami dla dobra kraju szczególne, będą w potomności w dziejach rosyjskich sławić tę monarchinię. [...] Cóż mówi o tylu funduszach w Petersburgu i w państwie dobroczynnych, o jej miłości, którą sobie zjednać umiała u ludu i wojska? O jej przytomności w poradzeniu sobie w przypadkach”[11].

I tu również dokonuje się znamienne „odłożenie na bok” jednej szczególnej sprawy: niesprawiedliwości wyrządzonych Polsce. Poza tym imperatorowa jest ideałem władcy, wzorem człowieka w pełni realizującego swe możliwości. Jak ocenić można takie stanowisko? Czy przyjąć jako przejaw umiejętności wzniesienia się ponad ból i nieszczęście własne oraz obiektywnego dostrzeżenia w przeciwniku takich ogólnych wartości, które są godne akceptacji? Czy też widzieć w nim prostoduszną naiwność, która nie pozwala poprawnie wyważyć proporcji i trafnie wskazać tego, co najistotniejsze w postępowaniu bezwzględnego i groźnego nieprzyjaciela. Czy w wizerunku zaborcy, odciśniętym w świadomości ujarzmionego narodu, winny znaleźć się również takie elementy, które pozwalają zobaczyć w nim wspólne cechy ludzkie i wspólne akceptowane wartości? Czy też winno się tu dokonać skupienie na tych tylko właściwościach, które sprawiają, że konkretny człowiek, grupa ludzi czy społeczność staje się po prostu – wrogiem, niezależnie od objawionych w innej sferze działań zdolności, łaskawości serca, upodobania dla sztuki czy natury. Wiersze i wypowiedzi Karpińskiego zdają się nie dopuszczać takich alternatyw. Są świadectwem sposobu myślenia, który przyjmuje traktowanie przeciwnika w kategoriach równorzędnego człowieczeństwa.

Niezbyt długi okres doświadczeń historycznych spowodował w tym zakresie istotne i wyraziste zmiany. Nowe położenie, które zgotowały społeczności

[11] F. Karpiński, *Historia mego wieku*, s. 179.

polskiej przemoc i gwałt, wywołało w tym zakresie znaczące i wyraziste zmiany w świadomości zbiorowej. Perspektywa życia z poczuciem kompleksu łaski sprawiła, że ponad groźbą unicestwienia postawiono groźbę spodlenia i moralnej degradacji. Trosce o narodowe przetrwanie zaczął towarzyszyć równie wielki wysiłek podejmowany dla zachowania godności i swoistości narodowej w stanie niewoli. Znalazło to wyraz zarówno w sposobach myślenia, jak i w języku. Odcisnęło się nie tylko w znaczeniach nadawanych pojęciu ojczyzny jako wspólnej duchowej przestrzeni, zamieszkiwanej przez nieskrępowaną myśl, zakorzenioną w narodowej tradycji, czerpiącą siły z języka, obyczaju i kulturowych doświadczeń przodków. Sytuacja ta doprowadziła również do uformowania nowego, uogólniającego pojęcia wroga. Jak świadczą konteksty, w których pojawia się to słowo np. w III części *Dziadów* – nazywa ono tych, w których charakterystyce pobrzmiewają zarówno staropolskie motywy wroga – szatana, jak i wroga – zbrodniarza i mordercy, dokonującego gwałtu na najbardziej fundamentalnych zasadach ludzkiego współistnienia. W świecie, w którym nienawiść uznana została za obywatelską cnotę, a zemsta potraktowana jako nakaz etyczny, uprawniający do działania podstępnego – traktowanie wroga w kategoriach człowieczeństwa, jak to usiłował jeszcze czynić Karpiński, okazywało się często ponad możliwości pokonanych.

Niewola degraduje moralnie – to wiadomo, bo jest łamaniem podstawowych wymogów człowieczeństwa przez tych, którzy odbierają prawo samostanowienia społecznościom i jednostkom ludzkim. Ale czy cechy degradacji moralnej nie dadzą się zauważyć również wśród zniewolonych, którzy w swych prześladowcach widzą tylko bezosobowego wroga? I czy są szanse na uchronienie się od takich niebezpieczeństw przez tych, którzy cierpią przemoc?

Poezja schyłku XVIII w. dostarcza nam przykładów prób przezwyciężenia moralnych zagrożeń takiej sytuacji. Pokazuje, jak wiele zmieniło się w mentalności i sposobie myślenia zbiorowego choćby od czasów barskich. Piśmiennictwo przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych jako jedyny sposób ustosunkowania się do nieprzyjaciół miało niewybredne inwektywy, zaprawione czasem konceptami proweniencji późnobarokowej. Poezja lat dziewięćdziesiątych, towarzysząca zbrojnym zmaganiom Polaków o zachowanie wolności, wzywająca do walki przeciw sile liczebnie przewyższającej szeregi obrońców kraju, sformułowała obserwację, która miała przekonać zniewolonych o ich moralnej przewadze nad najeźdźcą. W *Wezwie mieszkańców ziemi polskiej do obrony ojczyzny* czytamy:

> A chociaż krocie nieprzyjaciel liczy,
> Cóż stąd, kiedy są wszyscy niewolnicy,
> Wy zaście z wolnych ludzi wojownicy.

W *Wierszu do Polaków 1794*:

A kiedy wśród szlachetnej walczyć trza rozpaczy,
Więcej niż miecz tyrana – dłoń Polaka znaczy

A w innych tekstach – np. *Marsz przy powstaniu narodu litewskiego*:

Przed wolnymi żołnierzami
Niewolny, podły ucieka.

Pieśń na wjazd Kościuszki:

Broń niewolnicza, nam wymierzona,
Skruszona padła polskim żelazem.

We wszystkich tych utworach występuje znamienne przeciwstawienie: wolny – niewolnik. Ci, którzy walcząc z najeźdźcą, odznaczają się podstawową właściwością człowieczeństwa – poczuciem i pragnieniem wolności, której bronią z własnej woli i z pełnym przekonaniem o moralnej zasadności takiego postępowania. Ci, z którymi walczą, zostali pozbawieni tego atrybutu człowieczeństwa, ponieważ zostali zniewoleni siłą tyrana, odebrano im możliwość decydowania o ich ludzkim losie i sposobach zachowań. W wezwaniach, pobudkach i apelach schyłku XVIII w. brzmi jednak nie tyle pogarda dla tych zniewolonych wrogów, ile konstatacja, z której wynikać winny istotne konsekwencje dla wolnych obrońców. Brzmi przede wszystkim optymistyczna wiara w siłę, jaką człowiekowi daje przekonanie o etycznej normie, która uzasadnia jego postępowanie.

Podejmowane w XIX w. próby odzyskania wolności przez Polaków poddały w wątpliwość ów wczesny optymizm ludzi, którzy po raz pierwszy w latach dziewięćdziesiątych poprzedniego stulecia musieli stawić czoła „broni niewolniczej". Wiek XIX przyniósł też wstrząsający dokument poetyckiej refleksji na temat stosunku do wrogów, na temat szans i możliwości odrzucenia przez nich ich własnych zniewoleń poprzez wyciągnięcie wniosków z doświadczeń niewolenia innych.

W początku 1863 r. Cyprian Norwid – po nadejściu do Paryża wiadomości o wybuchu Powstania Styczniowego – napisał i przesłał Michałowi Pawlikowskiemu do Lwowa wiersz zatytułowany *Do wroga. Pieśń*:

Ty! prawd – promienie wziąwszy za sztylety,
Śmiesz jeszcze mniemać, żeś wódz – żeś generał!
O! niewolniku – stój – cofaj bagnety –
Dopókiż będę za ciebie umierał?

Czyż myśli każdej – każdej myśli prawie
Uczyć cię trzeba ciągłymi ofiary:
P a t r y j o t y z m u – na bruku w Warszawie,
A C h r z e ś c i j a ń s t w a – u krwawych wrót Fary?

Czyż nigdy z siebie t y n i c, w ł a s n ą s i ł ą
N i e p o c z n i e s z n i g d y: boś wszystko zabierał;
Cofnij się! – wołam – głucha lodu-bryło:
Dopókiż będę p o d t o b ą umierał?

Toć groszem twoim tuczne pułkowniki
Własnych cię uczą mordować proroków;
A wy – nas – wodzić śmiecie – niewolniki!...
Nie widząc Boga-ręki u obłoków.

Niechże wam szron raz roztaje u powiek,
Niech roz-niewoli się ta ciemna góra;
Wrogi!... do nogi broń!... k t o
j e s z c z e c z ł o w i e k,
A bryłę-lodu na kosy!... i hurraa!...

Nie podejmujemy w tym miejscu pełnej analizy tego utworu, wszystkich jego motywów myślowych i poetyckich figur[12], które zostały użyte dla lirycznego wysłowienia podstawowego problemu: jaki jest, czym się kieruje, z jakich pobudek działa nasz wróg. Podstawowym kośćcem myślowym i pojęciowym utworu jest (podobnie jak w niepodległościowej poezji końca XVIII w.) opozycja wolny-niewolnik. Wiersz opisuje sytuację pozornie paradoksalną: niewolnik – to nie ten, który cierpi prześladowanie i pozostaje w więzach, ale ten, co gnębi i zabiera. Niewolnik to ten, co zatracił ludzkie umiejętności widzenia – „nie widząc Boga-ręki" i słyszenia: „głucha lodu-bryło", ale także czucia, ludzkiego reagowania na los innych: tu charakterystyczna, wieloznaczna metaforyka lodu i szronu, zimna. Niewolnik to ten, co pozbawił się zdolności myślenia, rozróżniania prawdy i fałszu: „prawd-promienie wziąwszy za sztylety". Rolą prześladowanych i gnębionych jest więc swoista edukacja moralna wrogów – niewolników. Ofiara cierpiących stać się ma sposobem przebudzenia w niewolniku cech ludzkich, nauczenia go na nowo słyszeć, patrzeć, czuć i rozumieć po ludzku. Z pewnym patosem, ale zarazem i gniewem, mówi poeta o rozmiarach ofiary, jaką składają prześladowani: „Dopókiż będę za ciebie umierał?". Ofiara śmierci „za wroga" jest jednak zarazem śmiercią zadawaną przez wroga: „Dopókiż będę pod tobą umierał?". W wierszu Norwida – z punktu widzenia etycznego – interes prześladowanego i prześladowcy staje się więc interesem wspólnym. Cierpienie uciemiężonego narodu może się skończyć dopiero wtedy, gdy wróg-niewolnik, wstrząśnięty konsekwencjami własnych czynów – będzie umiał zareagować na nie po ludzku, kiedy odkryje w sobie podstawowe atrybuty człowieczeństwa. Istota prześla-

[12] Pomijamy – między innymi – bardzo ciekawą sprawę sposobu potraktowania przez Norwida motywu zimna i lodu, który często występował w utworach dotyczących carskiej Rosji („krainy lodów"), m.in. u Mickiewicza w *Ustępie* III części *Dziadów* i *Do przyjaciół Moskali*.

dowana wzywa go do tego i usiłuje w nim odsłonić i obudzić owe pokłady człowieczeństwa:

> Czyż myśli każdej – każdej myśli prawie
> Uczyć cię trzeba ciągłymi ofiary:
> P a t r y j o t y z m u – na bruku w Warszawie,
> A C h r z e ś c i j a ń s t w a – u krwawych wrót Fary?

Prześladowany wydaje ten charakterystyczny rozkaz:

> Wrogi!... do nogi broń... k t o j e s z c z e c z ł o w i e k,

Człowieczeństwo z kanonem etycznym określającym jego istotę jawi się jako szansa zarówno dla ciemiężonych, jak i dla ciemiężycieli.

Na przełomie wieków dla Franciszka Karpińskiego przedstawiciel zaborczego mocarstwa pozostawał ciągle człowiekiem, w całej pełni wyposażenia jego osoby w ujmujące i etycznie wartościowe atrybuty ludzkości. Wiek XIX uformował bezosobowe pojęcie wroga, pozbawionego wszelkich cech, które pozwoliłyby zaliczyć go do ludzkiej wspólnoty. Karpiński ciągle widział w ciemięzcy człowieka. Norwid – apelował do wroga, aby odkrył w sobie człowieczeństwo. Przenikliwa myśl Norwida, wzbogacona doświadczeniami historycznymi kilku dziesięcioleci i zakorzeniona w tradycji personalistycznego pojmowania stosunków międzyludzkich – dostrzegła konieczność spojrzenia na wroga jak na człowieka oraz potrzebę działań na rzecz uświadomienia tym, którzy niosą niewolę – ich ludzkiej natury.

SZTUKI WOBEC WARTOŚCI ETYCZNYCH

JAN PAWEŁ II

ETHOS CIAŁA A DZIEŁA KULTURY ARTYSTYCZNEJ

Na przestrzeni naszych poprzednich rozważań* – zarówno w obrębie słów Chrystusa, w których odwołuje się On „do początku", jak też w obrębie Kazania na górze, czyli tam, gdzie odwołuje się do ludzkiego „serca" – staraliśmy się systematycznie ukazywać wymiar osobowej podmiotowości człowieka jako nieodzownie obecny w całej teologicznej hermeneutyce, którą winniśmy odnaleźć i założyć u podstaw problemu ciała ludzkiego. Nie tylko więc sama przedmiotowa rzeczywistość ciała, ale również – i ta, jak się zdaje, daleko bardziej jeszcze – podmiotowa świadomość, a także podmiotowe „przeżycie" tego ciała, wchodzi co krok w strukturę tekstów biblijnych, a przez to samo domaga się uwzględnienia i odzwierciedlenia w teologii. Stąd przeto hermeneutyka teologiczna musi stale uwzględniać oba aspekty. Nie możemy ciała jako rzeczywistości obiektywnej rozważać poza osobową podmiotowością człowieka, ludzi: mężczyzn i kobiet. Prawie wszystkie problemy „ethosu ciała" łączą się równocześnie z jego ontyczną identyfikacją jako ciała osoby oraz z treścią i jakością podmiotowego doświadczenia, czyli zarazem „przeżycia" ciała zarówno własnego, jak też w odniesieniach międzyludzkich, zwłaszcza zaś w tym odwiecznym odniesieniu „mężczyzna-kobieta". Słowa Pierwszego Listu do Tesaloniczan, w których Autor zaleca „utrzymanie ciała w świętości i we czci" (czyli cały problem „czystości serca"), wskazują również ponad wszelką wątpliwość na oba te wymiary.

Są to bezpośrednio wymiary, które dotyczą rzeczywistych, żywych ludzi, ich postaw oraz ich postępowań. Dzieła kultury, zwłaszcza sztuki, sprawiają, że owe wymiary „bycia ciałem" oraz „przeżywania ciała" rozprzestrzeniają się niejako poza tych żywych ludzi. Człowiek spotyka się z „rzeczywistością ciała" oraz „przeżywa ciało" również i wówczas, gdy staje się ono tematem

* Jest to tekst stanowiący *Aneks* do Jana Pawła II drugiej części teologii ciała, przedstawianej w trakcie audiencji generalnych w latach 1979–1984. Tekst przytaczamy za wydaniem z 1986 r.: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Rodz. II: *Chrystus odwołuje się do „serca" ludzkiego*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, ss. 239-251.

twórczości, dziełem sztuki, treścią kultury. Chociaż w zasadzie należy przyjąć, że jest to doświadczenie estetyczne, w którym chodzi o ogląd dzieła sztuki („aisthánomai" = patrzę, oglądam) – a więc w danym wypadku o ciało zobiektywizowane poza swoją ontyczną tożsamością, w sposób odrębny i wedle własnych kryteriów twórczości artystycznej – to jednak człowiek dopuszczony do tego oglądu jest a priori zbyt głęboko związany ze znaczeniem prototypu czy też modelu, jakim jest w tym wypadku on sam: żywy człowiek i żywe ludzkie ciało, ażeby mógł ten w istocie swojej estetyczny akt dzieła i jego oglądu całkowicie oderwać i oddzielić od owych dynamizmów czy reakcji zachowań czy wartościowań, jakie rządzą tamtym doświadczeniem i tamtym przeżyciem. Owo z natury swojej „estetyczne" patrzenie nie może być w podmiotowej świadomości człowieka całkowicie wyizolowane od tego „patrzenia", o jakim mówi Chrystus w Kazaniu na górze, przestrzegając przed pożądliwością.

Tak więc cała sfera doświadczeń estetycznych znajduje się równocześnie w zasięgu ethosu ciała. Słusznie przeto również tutaj należy myśleć o potrzebie stworzenia klimatu sprzyjającego czystości, klimat ten może być bowiem zagrożony nie tylko w samym sposobie odniesień i obcowań żywych ludzi, ale również w dziedzinie obiektywizacji właściwych dla dzieł kultury, w dziedzinie przekazu, gdy chodzi o słowo mówione czy pisane, w dziedzinie obrazu, czyli przedstawienia i wizji zarówno w tradycyjnym, jak też współczesnym tego słowa znaczeniu. Dotykamy w ten sposób różnych dziedzin i różnych wytworów kultury artystycznej, plastycznej czy widowiskowej, również tej, która opiera się na współczesnych technikach audiowizualnych. W tym rozległym i bardzo zróżnicowanym obszarze wypada nam zapytać o ciało ludzkie jako o przedmiot kultury w świetle zarysowanego w dotychczasowych analizach ethosu ciała.

Przede wszystkim należy stwierdzić, że ciało ludzkie jest odwiecznie przedmiotem kultury w najszerszym rozumieniu tego słowa po prostu dlatego, że człowiek jest podmiotem kultury, a w swoją kulturotwórczą działalność angażuje całe swoje człowieczeństwo, obejmując nią tym samym również swe ciało. W niniejszych rozważaniach trzeba nam jednak zacieśnić pojęcie „przedmiotu kultury", ograniczając się do pojęcia przedmiotu jako „tematu" dzieł kultury, a w szczególności dzieł sztuki. Chodzi zatem o tematyzację, czyli „uprzedmiotowienie" ciała w tychże dziełach. Tutaj jednakże od razu wypada dokonać pewnych rozróżnień (choćby tylko na zasadzie przykładu). Czymś innym jest żywe ciało człowieka, kobiety lub mężczyzny, które samo sobą stwarza przedmiot sztuki i dzieło sztuki (jak np. w teatrze, balecie, do pewnego stopnia również w czasie koncertu), czymś innym zaś jest ciało jako model dzieła sztuki, jak w plastyce, rzeźbie czy malarstwie. Czy można w tym samym szeregu postawić również film czy też szeroko pojętą sztukę fotograficzną? Wydaje się, że tak, chociaż z punktu widzenia ciała jako przedmiotu-tematu zachodzi w tym wypadku dość istotna różnica.

W malarstwie czy rzeźbie człowiek-ciało jest zawsze tylko modelem poddanym swoistemu przetworzeniu ze strony artysty. W filmie, a bardziej jeszcze w samej fotografice, nie przetwarza się modelu, ale nade wszystko odtwarza się żywego człowieka – w związku z czym ten człowiek, ciało ludzkie, w tym drugim wypadku raczej nie jest modelem dla dzieła sztuki, ale przedmiotem reprodukcji uzyskiwanej drogą odpowiednich technik.

Już teraz trzeba zasygnalizować, iż jest to rozróżnienie ważne z punktu widzenia ethosu ciała w dziełach kultury. Należy także od razu dodać, że owa artystyczna reprodukcja, stając się treścią pokazu i przekazu (filmowego lub telewizyjnego) traci poniekąd swój podstawowy kontakt z człowiekiem-ciałem, którego jest reprodukcją, staje się bardzo często przedmiotem „anonimowym", np. anonimowym aktem fotograficznym publikowanym w ilustrowanych magazynach lub obrazem obiegającym ekrany całego świata. Owa anonimowość wynika z „upowszechnienia" obrazu – reprodukcji ciała ludzkiego uprzedmiotowionego uprzednio przy pomocy technik odtwarzania, które, jak już wspomniano powyżej, wydaje się istotnie różnić od przetwarzania modelu właściwego dla dzieła sztuki, przede wszystkim w plastyce. Otóż owa anonimowość, (która skądinąd jest też jakąś formą „odsłaniania" czy „ukrywania" tożsamości samej reprodukowanej osoby), stanowi zarazem swoisty problem z punktu widzenia ethosu ciała ludzkiego w dziełach kultury, w szczególności we współczesnych dziełach tzw. kultury masowej.

Problem ów posiada bardzo głębokie korzenie. Wypada tutaj przywołać na pamięć szereg analiz przeprowadzonych w związku z Chrystusowym odwołaniem się „do początku", jak również z kolei z odwołaniem się „do serca" ludzkiego w Kazaniu na górze. Ciało ludzkie – nagie ciało ludzkie w całej prawdzie swej męskości i kobiecości – ma znaczenie daru osoby dla osoby. Ethos ciała: etyczna prawidłowość jego nagości z racji godności osobowego podmiotu jest najściślej związana z tym układem odniesienia jako układem oblubieńczym, w którym obdarowanie z jednej strony spotyka się z właściwą i adekwatną odpowiedzią na dar. Odpowiedź taka stanowi o wzajemności obdarowania. Artystyczne uprzedmiotowienie ciała ludzkiego w jego męskiej lub kobiecej nagości, aby uczynić go naprzód modelem, z kolei tematem dzieła sztuki, jest zawsze jakimś przeniesieniem poza ten pierwotny i właściwy dla niego układ międzyosobowego obdarowania. Poniekąd stanowi ono wyrwanie ciała ludzkiego z tego układu w wymiar uprzedmiotowienia artystycznego – wymiar właściwy dla dzieła sztuki lub też reprodukcji typowej dla współczesnych technik filmowo-fotograficznych.

W każdym z tych wymiarów, w każdym na inny sposób, ciało ludzkie traci owo najgłębiej podmiotowe znaczenie daru, a staje się przedmiotem przeznaczonym dla wielorakiego poznawania, poprzez które patrzący przyswajają, a nawet poniekąd przywłaszczają sobie to, co – oczywiście już nie w obrazie, ale w żywym człowieku-modelu – bytuje, powinno bytować(!) zasadniczo na poziomie daru osoby dla osoby. Wprawdzie owo „przywłasz-

czenie" zachodzi już na innym poziomie – to znaczy na poziomie przedmiotu artystycznego przetworzenia czy odtworzenia – niemniej nie sposób nie dostrzec, iż z punktu widzenia głęboko rozumianego ethosu ciała istnieje tutaj pewien problem. Problem bardzo delikatny, który ma swoje stopnie nasilenia w zależności od różnych motywów i okoliczności, zarówno od strony działania artystycznego, jak też z kolei od strony poznania dzieła sztuki lub reprodukcji. Z postawienia tego problemu nie wynika bynajmniej, że ciało ludzkie w swojej nagości nie może stawać się tematem dzieł sztuki – wynika tylko, że nie jest to problem czysto estetyczny, moralnie obojętny.

W naszych dawniejszych analizach (zwłaszcza w związku z Chrystusowym odwołaniem się „do początku") poświęciliśmy wiele miejsca znaczeniu wstydu, starając się zrozumieć różnicę, jaka zachodzi pomiędzy sytuacją (i stanem) pierwotnej niewinności, w której „oboje byli nadzy i nie odczuwali wstydu" (Rdz 2, 25), a z kolei sytuacją (i stanem) grzeszności, w której pomiędzy mężczyzną a kobietą wraz ze wstydem zrodziła się swoista potrzeba intymności własnego ciała. W sercu człowieka pożądliwości potrzeba ta służy również pośrednio zabezpieczeniu daru i możliwości wzajemnego obdarowania. Potrzeba ta kształtuje też sposób postępowania człowieka jako «przedmiotu kultury» (w najszerszym tego słowa znaczeniu). Jeśli kultura wykazuje wyraźne dążenie do okrywania nagości ciała ludzkiego – to nie tylko z motywów klimatycznych, ale w związku z procesem podnoszenia wrażliwości osobowej człowieka. Rozwojowi autentycznie ludzkiej kultury obyczajów przeciwna jest anonimowa nagość człowieka-przedmiotu. Chyba da się to potwierdzić również w życiu tzw. ludów pierwotnych. Proces podnoszenia osobowej wrażliwości człowieka jest z pewnością czynnikiem i owocem kultury.

Za potrzebą wstydu, czyli intymności własnego ciała (o której tak precyzyjnie informują źródła biblijne w Rdz 3) – kryje się głębsza prawidłowość: prawidłowość daru zorientowana w samej głębi osobowego podmiotu lub w drugiej osobie – zwłaszcza w relacji mężczyzna-kobieta – wedle odwiecznej prawidłowości wzajemnego obdarowania. W ten sposób w procesach szeroko rozumianej ludzkiej kultury stwierdzamy również w stanie dziedzicznej grzeszności człowieka dość wyraźną kontynuację oblubieńczego znaczenia ciała w jego męskości i kobiecości. Ów pierworodny wstyd, znany już z pierwszych rozdziałów Biblii, jest trwałym elementem kultury i obyczajów. Należy do genezy ludzkiego ethosu ciała.

Człowiek o wyrobionej wrażliwości osobowej z trudem i wewnętrznym oporem przekracza granice owego wstydu. Zaznacza się to nawet w sytuacjach takich, które skądinąd uzasadniają potrzebę obnażenia ciała, jak np. przy badaniach i zabiegach lekarskich. Osobno trzeba wspomnieć o innych sytuacjach, jak np. w obozach czy miejscach kaźni, gdzie łamanie wstydu ciała jest świadomie wybraną metodą niszczenia wrażliwości osobowej i poczucia ludzkiej godności. Wszędzie tam – choć na różne sposoby – po-

twierdza się ta sama prawidłowość. Idąc za swoją osobową wrażliwością, człowiek ani sam nie chce stawać się przedmiotem dla innych poprzez swą anonimową nagość, ani też nie chce, aby inny człowiek stawał się dla niego w ten sposób przedmiotem. Oczywiście „nie chce" o tyle, o ile kieruje się poczuciem godności ludzkiego ciała. Różne bowiem motywy mogą skłaniać, pobudzać, a nawet przynaglać do tego, ażeby postępował wbrew temu, czego domaga się godność ciała ludzkiego połączona z osobową wrażliwością. Nie można zapominać, że podstawową „sytuacją" wewnętrzną człowieka „historycznego" jest stan trojakiej pożądliwości (por. 1 J 2, 16). Ów stan (a w szczególności pożądliwość ciała) na różne sposoby daje o sobie znać, zarówno w wewnętrznych poruszeniach serca ludzkiego, jak też w całym klimacie stosunków międzyludzkich i obyczajów społecznych.

Nie możemy o tym zapominać również, gdy chodzi o rozległą dziedzinę kultury artystycznej, przede wszystkim o charakterze wizualnym i widowiskowym, jak też o tak bardzo znamienną dla naszej współczesności dziedzinę kultury „masowej" związanej z użyciem technik przekazu, czyli komunikacji audiowizualnej. Zachodzi pytanie: kiedy, w jakim wypadku, ta sfera działalności człowieka staje – z punktu widzenia ethosu ciała – pod zarzutem „pornowizji", podobnie jak działalność literacka stawała i staje nieraz pod zarzutem „pornografii" (ten drugi termin jest, zdaje się, starszy). Jedno i drugie zachodzi wówczas gdy zostaje przekroczona granica wstydu, czyli osobowej wrażliwości na to, co wiąże się z ciałem ludzkim, z jego nagością, gdy w utworze artystycznym lub przy pomocy technik reprodukcji audiowizualnej zostaje naruszone prawo intymności ciała w jego męskości lub kobiecości – w ostatecznej zaś analizie: gdy zostanie naruszona owa głęboka prawidłowość daru i obdarowania, jaka wpisana jest w tę kobiecość i męskość poprzez całą osobową strukturę bytu człowieka. Ów głęboki zapis (czy wpis) stanowi o oblubieńczym znaczeniu ciała ludzkiego, czyli o podstawowym dla niego wezwaniu do kształtowania „komunii osób" i uczestniczenia w niej.

Jest rzeczą oczywistą, że w dziełach sztuki czy też w wytworach artystycznej reprodukcji audiowizualnej prawidłowość powyższa, ów głęboki zapis znaczenia ciała ludzkiego, może być naruszony tylko w intencjonalnym porządku odtworzenia i przedstawienia, chodzi bowiem, jak już poprzednio powiedziano, o ciało ludzkie jako model lub temat. Jeżeli tym niemniej poczucie wstydu oraz wrażliwość osobowa zostaje w takich wypadkach naruszona, to ze względu na przeniesienie w wymiar „komunikacji społecznej" – a więc uczynienie niejako publiczną własnością tego, co w słusznym odczuciu człowieka należy i powinno należeć do ściśle międzyosobowego odniesienia, co jest – jak dawniej już powiedziano – związane z samą „komunią osób", i w jej obrębie odpowiada wewnętrznej prawdzie człowieka, a więc także integralnej prawdzie o człowieku. W tym punkcie nie można się zgodzić z wyrazicielami tzw. naturalizmu, którzy powołują się na prawo do

„wszystkiego, co ludzkie" w dziełach sztuki czy też wytworach artystycznej reprodukcji, twierdząc, że działają w ten sposób w imię realistycznej prawdy o człowieku. Właśnie bowiem ta prawda o człowieku – cała prawda o człowieku – domaga się uwzględnienia zarówno poczucia intymności ciała, jak też związanej z męskością i kobiecością tegoż ciała prawidłowości daru, w której odzwierciedla się tajemnica człowieka właściwa dla wewnętrznej struktury osoby. I ta prawda o człowieku musi być uwzględniana również w porządku artystycznym, jeżeli mamy mówić o pełnym realizmie.

Chodzi więc w tym wypadku o gruntowne uzgodnienie prawidłowości właściwej dla „komunii osób" z całym rozległym i zróżnicowanym obszarem „komunikacji". Ciało ludzkie w swej nagości – jak to już stwierdziliśmy w dawniejszych analizach (nawiązujących do Rdz 2, 25) – jako wyraz osoby oraz jako jej dar, czyli znak powierzenia i oddania siebie drugiej osobie, świadomej daru, wybranej, i zdecydowanej odpowiedzieć na ten dar w sposób również osobowy, staje się źródłem szczególnej, międzyosobowej „komunikacji". Jest to, jak powiedziano dawniej, szczególna komunikacja w samym człowieczeństwie. Owa międzyosobowa komunikacja wchodzi głęboko w układ komunijny („communio personarum"), z niego równocześnie wyrasta i w jego obrębie prawidłowo się rozwija. Właśnie z uwagi na to: z uwagi na wielką wartość ciała w owym „komunijnym" układzie międzyosobowym, uczynienie tegoż ciała w jego nagości (co właśnie wyraża „moment" daru) przedmiotem – tematem dzieła sztuki lub też audiowizualnej reprodukcji, jest problemem nie tylko natury estetycznej, ale zarazem problemem natury etycznej. Chodzi bowiem o to, że ów „moment daru" zostaje niejako zawieszony w wymiarze niewiadomego odbioru i nieprzewidywanej odpowiedzi – zostaje przy tym w jakiś sposób intencjonalnie „zagrożony" w tym sensie, że może stać się anonimowym przedmiotem „przywłaszczenia": przedmiotem nadużycia. Właśnie przeto owa integralna prawda o człowieku stanowi w tym wypadku podstawę normy, wedle której kształtuje się dobro lub zło określonych działań, zachowań, obyczajów, sytuacji. Prawda o człowieku, o tym, co w nim – właśnie ze względu na ciało, na jego płciowość (kobiecość/męskość) – jest szczególnie osobowe i wewnętrzne, stwarza tutaj wyraźne granice, których nie godzi się przekraczać.

Te granice musi uznać i przestrzegać ich artysta, który czyni ciało ludzkie przedmiotem, modelem czy tematem dzieła sztuki, albo też audiowizualnej reprodukcji. Ani on sam, ani też inni, od których to zależy, nie mogą domagać się, proponować czy sprawiać, ażeby te granice przekraczali wraz z nimi – czy też z ich powodu – inni ludzie: ci, którzy są zapraszani, wzywani czy też dopuszczani do widzenia, do oglądania obrazu. Chodzi o taki obraz, w którym to, co samo w sobie jest treścią i wartością dogłębnie osobową, co należy do porządku daru i obdarowania osoby przez osobę, zostaje jako temat wyrwane z tego autentycznego podłoża, by stać się na zasadzie „ko-

munikacji społecznej" przedmiotem i to przedmiotem poniekąd anonimowym.

Cały problem „pornowizji", a także „pornografii", jak z tego widać, nie jest wykwitem mentalności purytańskiej czy też ciasnego moralizmu. Nie jest też produktem myślenia obciążonego manicheizmem. Chodzi w nim o bardzo ważną, o podstawową sferę wartości, wobec których człowiek nie może pozostawać obojętny, ze względu na godność człowieczeństwa, na osobowy charakter i wymowę ludzkiego ciała. Wszystkie te treści i wartości mogą być poprzez dzieła sztuki, także poprzez działalność środków audiowizualnych, kształtowane i pogłębiane, ale mogą też być zniekształcane i niszczone „w sercu" człowieka. Jak widać, wciąż znajdujemy się w orbicie słów Chrystusa wypowiedzianych w Kazaniu na górze. Sprawy, o których tu mówimy, także muszą być rozpatrywane w świetle tych słów, które mówią o „patrzeniu" zrodzonym z pożądliwości jako o „cudzołożeniu w sercu". Dlatego też końcową część niniejszych rozważań wypadnie nam poświęcić problemowi stosunku, jaki zachodzi pomiędzy ethosem obrazu (lub opisu) a ethosem widzenia, a także słyszenia, czytania czy innych form poznawczego odbioru, z jakim spotyka się treść dzieła sztuki lub też szeroko rozumianej audiowizji.

I tu wracamy raz jeszcze do dawniej już zasygnalizowanego problemu: czy i o ile ciało ludzkie w całej widzialnej prawdzie swej męskości czy kobiecości może być tematem dzieła artystycznego, a przez to samo owej specyficznej „komunikacji" społecznej, dla której dzieło takie jest przeznaczone? Tym bardziej odnosi się to pytanie do całej współczesnej kultury „masowej" związanej z technikami audiowizualnymi. Czy może ciało ludzkie być takim modelem-tematem, skoro wiemy, że z tym łączy się owa przedmiotowość „bez wyboru", którą uprzednio nazwaliśmy anonimowością, a która zdaje się nieść z sobą poważną możliwość zagrożenia całej sfery znaczeń właściwej dla ciała mężczyzny i kobiety ze względu na osobowy charakter ludzkiego podmiotu oraz „komunijny" charakter międzyosobowych odniesień? Warto w tym miejscu dodać, że wyrażenia: „pornografia" czy „pornowizja" pojawiły się w języku, mimo swej antycznej etymologii, raczej później. Tradycyjna terminologia łacińska posługiwała się wyrażeniem „ob-scaena", wskazując w ten sposób na wszystko, co nie powinno znaleźć się na oczach widowni, co winno być otoczone należytą dyskrecją – co nie może być poddane bez wyboru ludzkim spojrzeniom.

Stawiając uprzednie pytanie, zdajemy sobie sprawę z tego, że de facto na przestrzeni całych epok ludzkiej kultury i twórczości artystycznej ciało ludzkie było i jest takim modelem-tematem dzieł sztuki wizualnej, podobnie jak cała sfera miłości pomiędzy mężczyzną a kobietą oraz związane z tym „obdarowywanie się" męskością i kobiecością w ich cielesnym wyrazie, było, jest i będzie tematem literackiego opisu. Opis taki znalazł swoje miejsce również w Biblii, przede wszyskim poprzez tekst „Pieśni nad pieśniami", do

której wypadnie nam jeszcze powrócić przy innej sposobności. Owszem, na leży stwierdzić, że w historii literatury i sztuki, w dziejach ludzkiej kultury jest to temat szczególnie częsty, a także szczególnie ważny. Dotyczy bowien sprawy, która sama w sobie jest wielka i doniosła. Dajemy temu wyraz o początku naszych rozważań, chodząc po śladach biblijnych zapisów, któ odsłaniają nam właściwy kształt i wymiar tej sprawy: godność człowiek w jego męskiej i kobiecej cielesności oraz oblubieńcze znaczenie tej kobie cości i męskości wpisane w całą wewnętrzną (a równocześnie widzialną strukturę ludzkiej osoby.

Wszystkie nasze wcześniejsze rozważania nie mają na celu zakwestiono wania prawa do tego tematu. Zmierzają tylko do wskazania, że jego podej mowanie łączy się ze szczególną odpowiedzialnością natury nie tylko artysty cznej, ale także etycznej. Podejmując ów temat w jakiejkolwiek dziedzini sztuki czy też przy pomocy technik audiowizualnych, artysta musi być świa dom pełnej prawdy przedmiotu, całej skali wartości, jakie z nim się łącz – musi nie tylko z nimi się liczyć „in abstracto", ale sam je prawidłow przeżywać. Jest to również owa zasada „czystości serca", którą w tym wy padku z egzystencjalnej dziedziny zachowań i postępowań trzeba przenieś do intencjonalnej dziedziny tworzenia czy odtwarzania.

Wydaje się, że proces artystycznego tworzenia nie tylko zdąża do obiek tywizacji (poniekąd nowej „materializacji") modelu, ale równocześnie d wyrażenia w takiej obiektywizacji tego, co można nazwać twórczą ide artysty, a w czym wyraża się właśnie jego wewnętrzny świat wartości, a wię także życie prawdą swego przedmiotu. Dokonuje się w tym procesie swoist przetworzenie modelu czy też przetworzenie tworzywa, w szczególności za tego, jakim jest człowiek, ciało ludzkie w całej prawdzie jego męskości cz kobiecości. (Z tego punktu widzenia, jak już wspomnieliśmy, zachodzi doś poważna różnica np. pomiędzy obrazem i rzeźbą a fotografią czy filmem Widz, którego artysta zaprasza do oglądania swego dzieła, obcuje nie tylk z obiektywizacją (poniekąd nową „materializacją") modelu czy tworzywa ale obcuje zarazem z tą prawdą przedmiotu, jaką twórca zdołał w swej arty stycznej „materializacji" wypowiedzieć właściwymi sobie środkami.

Są na przestrzeni różnych epok, poczynając od starożytności, zwłaszcz w wielkim okresie klasycznej sztuki greckiej, dzieła sztuki mające za tema ciało ludzkie w jego nagości – a których oglądanie pozwala nam się skup poniekąd na całej prawdzie człowieka, na godności i pięknie – także ponad zmysłowym – jego męskości i kobiecości. Dzieła te noszą w sobie jakb ukryty pierwiastek sublimacyjny, doprowadzający widza poprzez ciało d całej osobowej tajemnicy człowieka. Obcując z takimi dziełami, gdzie ni czujemy się zdeterminowani ich treścią w kierunku „pożądliwego patrzenia z Kazania na górze, uczymy się poniekąd owego oblubieńczego sensu ciał który jest odpowiednikiem i miarą „czystości serca". Ale są także dziel sztuki, częściej jeszcze chyba reprodukcje, które budzą sprzeciw w sferz

osobowej wrażliwości człowieka – nie ze względu na swój przedmiot, ciało ludzkie bowiem samo w sobie ma zawsze swą niezbywalną godność – ale ze względu na jakość czy sposób jego odtworzenia, ukazania, przedstawienia artystycznego. O tym sposobie, o tej jakości, mogą stanowić różne współczynniki dzieła czy reprodukcji, a także wielorakie okoliczności natury często bardziej technicznej niż artystycznej.

Wiadomo, że poprzez wszystkie te elementy staje się poniekąd dostępna dla widza (lub też słuchacza czy czytelnika) sama podstawowa intencjonalność dzieła sztuki lub wytworu odnośnych technik. Jeśli nasza osobowa wrażliwość reaguje sprzeciwem, dezaprobatą – to dlatego, że w owej podstawowej intencjonalności odkrywamy, wraz z nieodzownym dla dzieła sztuki czy reprodukcji „uprzedmiotowaniem" człowieka i jego ciała, równoczesne sprowadzenie go na pozycję przedmiotu, który ma służyć zaspokojeniu samej pożądliwości – przedmiotu „użycia". A to sprzeciwia się godności człowieka, również w intencjonalnym porządku sztuki i reprodukcji. Przez analogię należy odnieść to samo do różnych dziedzin twórczości artystycznej – do każdej wedle jej specyfiki – a także do różnych technik audiowizualnych.

Encyklika Pawła VI (*Humanae vitae*, 22) mówi z naciskiem o „tworzeniu klimatu sprzyjającego czystości" – chce zaś przez to powiedzieć, iż przeżywanie ciała ludzkiego w całej prawdzie jego męskości i kobiecości winno odpowiadać godności tego ciała oraz jego znaczeniu w budowaniu komunii osób. Rzec można, iż jest to jeden z podstawowych wymiarów ludzkiej kultury rozumianej jako uszlachetniająca afirmacja tego, co ludzkie. Dlatego też poświęciliśmy ten szkic sprawie, którą w skróceniu można by nazwać ethosem obrazu. Chodzi o obraz, który służy szczególnemu „uwidzialnieniu" człowieka, co należy rozumieć w sensie mniej lub bardziej bezpośrednim. Uwidzialnia człowieka obraz rzeźbiarski lub malarski, w inny sposób uwidzialnia go przedstawienie teatralne czy pokaz baletowy, w inny sposób film, a dzieło literackie na swój sposób zmierza również do wywołania wewnętrznych obrazów, posługując się zasobami ludzkiej wyobraźni lub pamięci. I stąd też tego, co nazwaliśmy tutaj „ethosem obrazu", nie można rozpatrywać w oderwaniu od korelatywnego członu, który trzeba by nazwać „ethosem widzenia". Pomiędzy jednym a drugim członem zawiera się cały proces komunikacji, bez względu na to, jak szerokie kręgi owa komunikacja (która w tym wypadku zawsze jest „społeczna") zatacza.

Tworzenie klimatu sprzyjającego czystości obejmuje oba te człony, dotyczy jakby sprzężenia zwrotnego, które zachodzi pomiędzy obrazem a widzeniem. Pomiędzy ethosem obrazu a ethosem widzenia. O ile tworzenie obrazu w rozległym i zróżnicowanym znaczeniu tego słowa nakłada na autora, artystę czy odtwórcę zobowiązania natury nie tylko estetycznej, ale także etycznej – o tyle „widzenie" (rozumiane wedle tej samej szerokiej analogii) nakłada zobowiązania na tego, który jest odbiorcą dzieła.

Autentyczna i odpowiedzialna twórczość artystyczna stara się przezwyciężyć anonimowość ciała ludzkiego jako przedmiotu „bez wyboru", szukając (jak już powiedziano powyżej) na drodze twórczego trudu takiego artystycznego wyrazu prawdy o człowieku w jego kobiecości i męskiej cielesności, która zostaje niejako zadana widzowi, a w szerszym zakresie każdemu odbiorcy dzieła. Od niego więc z kolei zależy, czy zdobędzie się na własny wysiłek, ażeby przybliżyć się do tej prawdy, czy też pozostanie tylko powierzchownym „konsumentem" wrażeń, wykorzystującym spotkanie z anonimowym ciałem-tematem na poziomie samej zmysłowości, która sama z siebie reaguje na swój przedmiot właśnie „bez wyboru".

Antoni MONIUSZKO

WYJŚĆ Z JASKINI
Próba przezwyciężenia platońskiej koncepcji aktu twórczego*

Dzieło sztuki, dzieło rąk ludzkich jest mikrokosmosem sprzężenia się elementarnego nienasycenia istnieniem z elementarnym oporem fizyczności, ale równocześnie jest ono tworem podmiotowości człowieka.

Ściśle biorąc, ogólne międzyludzkie porozumienie poznawcze jest bardziej miejscem spotkania różnorodnych ludzkich przeświadczeń, niż systemem wyartykułowanym w izolacji od pragmatyki działania. Nie ma ono swego wyodrębnionego priorytetowego języka, ma ono natomiast, co brzmi paradoksalnie, swój metajęzyk, który nie jest ani językiem potocznym ani naukowym. Wszystko co może być nośnikiem znaczenia jest stosownym środkiem przekazu w tym metajęzyku. Znakami są w nim jednako języki naturalne, systemy języków sformalizowanych, metafory, sztuka, technika, twory przyrody, mity, wyobrażenia a nawet gesty i milczenie. Ten na miarę swego czasu skuteczny w porozumiewaniu się metajęzyk starając się trafiać do przeświadczeń i pragnień, usiłuje bardziej służyć nienasyceniu poznawczemu człowieka, niż od razu kształtować jego poznanie. W nim tworzą się dopiero coraz nowe, już wyraźniejsze pojęcia i wyobrażenia poznawcze, porządkujące doświadczenie nieoczywistej rzeczywistości. Jest to jakby można powiedzieć autentyczny język człowieka. Posługuje się nim, chcąc nie chcąc, nauka, oczywiście i sztuka, przemawia nim także religia. W nim zapisuje się ludzka historia.

W tym to języku tworzą się podstawowe wzorce, tak zwane modele poznania, kumulujące w sobie doświadczenia, w których samo pojęcie poznania, a nawet samo pojęcie rozumienia czegokolwiek, uzyskuje swój autentyczny sens. Jednym z takich modeli poznawczych jest metafora platońskiej jaskini, najczęściej obecnie spłycana w kulturoznawczy slogan. A jest w niej przecież istotna dla dziejów myśli wizja najogólniej rozumianej ludzkiej rzeczywistości. Zgodnie z tą metaforą lub przeciw niej kształtują się zręby filozofii już na trzecie tysiąclecie a nie wiadomo, na jak długo jeszcze.

Aby nie trzeba było filozofować już dłużej, aby pojęcia filozoficzne były już anachroniczne, wpierw wszystko to, co jest doświadczane w jakościach wrażeniowych musiało by stać się na tyle przezroczyste, aby odsłonić przed człowiekiem pełne swoje znaczenie. W metaforze platońskiej jaskini jest zawarta podstawowa poznawcza teza, że świat przyrody nie jest pełną rze-

* Tytuł pochodzi od Redakcji. Tytuł proponowany przez Autora: „Próba współczesnej weryfikacji platońskiej wizji świata".

czywistością, że przedmiotem właściwego poznania jest ich znaczenie a same przedmioty codziennego doświadczenia są tylko „cieniami" prawdziwej rzeczywistości, że istotne w poznaniu jest to co „bardziej istnieje" jak mówi Platon, niż to, czego się naocznie doświadcza. To mocniejsze istnienie, jakby z konieczności sytuacji, jest poza barierą bezpośredniego oglądu, tkwi w uniwersalnej myśli, w organizacji życia, a zachęca tylko do poznania siebie, dając człowiekowi bezpośrednią oczywistość faktów fizycznych jako znak swego istnienia.

Przypatrzmy się najpierw bliżej tej metaforze. Cóż to za jaskinia i cóż się w niej dzieje. Jest to jakby obraz teatru, są tam widzowie i aktorzy, jest scena, zaczyna się coś jakby prolog a osoby dramatu rozpoznają swoją sytuację. Widzowie są tam jednak zupełnie niezwykli. Są to „kajdaniarze" jak ich nazywa sam Platon. Siedzą bowiem skuci od urodzenia w nieruchomej pozycji, odwróceni plecami do otwartego wyjścia z jaskini na zewnętrz, gdzie pali się wielki ogień rzucając nieco blasku na ścianę wewnętrzną. Skuci widzowie patrzą z zainteresowaniem na tę ścianę, niby na ekran, bo widzą na niej grę cieni rzucanych przez kształty rzeczy znajdujących się na zewnątrz a niewidocznych dla nich, ponieważ kajdany nie pozwalają im wykonać żadnego innego ruchu, poza możliwością patrzenia na ekran. Tak widzą oni tylko pozory rzeczywistości bytującej w świetle poza jaskinią.

Wszystko co, jak mówi Platon, „bardziej istnieje", co jest bliżej bytu niż owe cienie, istnieje wprawdzie poza zasięgiem działania „kajdaniarzy", ale niezupełnie poza zasięgiem ich świadomości, poza zasięgiem ich myśli. Są bowiem wśród nich także i tacy, a najwidoczniej sam Platon do nich należy, którzy mają możliwości stawania się jakby neutralnymi świadkami nawet owej pełnej „bliżej bytu" istniejącej rzeczywistości. Mogą się oni jakby przedostawać osobnymi ścieżkami w okrąg rzeczy, które „bardziej istnieją" ale i wtedy, gdy tam już przebywają, są tylko ich biernymi widzami.

Kimże więc są ci widzowie w jaskini? Kim są „ludzie" w tej metaforze? Jedno jest pewne: nie są oni dyspozytorami własnego działania ani nie reprezentują sobą żadnych sił działających w realnych procesach zachodzących albo tu wewnątrz jaskini albo tam na zewnątrz, w blasku ognia. Nie ma zatem tu nikogo, kto mógłby być nazwany podmiotem swego działania. Nic to dziwnego. Jaskinia platońska jest modelem pojmowania rzeczywistości jako świata danego oglądowi fikcjonalnego obserwatora, niezaangażowanego w niej żadnym swoim działaniem. Jest to model świata jakby gotowego w swej naturze, otwierającego się jakby w swej całości dla punktu obserwacyjnego, ukazującego się obserwatorowi istniejącemu poza jego własną, przedmiotową rzeczywistością. Jest to model świata już ukończonego w swym stwórczym zamyśle, już gotowego na poznawczy odbiór obiektywnego widza i na jego myślową równie fikcjonalną dociekliwość, bo oczywiście również i ten, tak niby neutralnie oglądany świat nie musi być łatwy do poznania.

Stąd kajdany u Platona. Być może w żadnej koncepcji świata jako danego człowiekowi do poznania metafizycznego niełatwo umieścić pojęcie podmiotu działającego dowolnie. Wydaje się on tam bezradny i niepotrzebny. W świecie gotowym człowiek ma inne funkcje, ma tam coś odtwarzać, „odbijać". Jest on według terminologii Platona naśladowcą. Co to znaczy? Przypomnijmy wpierw, że europejski Renesans uformował się na recepcji filozofii Platona, a zatem żywa do dziś w zachodniej sztuce idea naśladowania ma w swej filozoficznej genezie odpowiednią, platońską racjonalizację. Platon wyróżnił trzech, jak sam mówi, autorów rzeczy, czyli autorów tego, co łącznie składa się na pojęcie pełnej, danej poznaniu rzeczywistości. Tymi autorami są: Bóg – autor natur rzeczy, człowiek – realizator boskich idei (jak na przykład stolarz jest wykonawcą pewnego konkretnego łóżka) i wreszcie trzeci autor – artysta, będący naśladowcą dzieł dwóch pierwszych. Koncepcję artysty jako naśladowcy przejął i uzasadnił Arystoteles i tak do dziś ta idea żyje w różnych wersjach dobrze usadowiona nie tylko w filozofii, ale i w schematach potocznego myślenia o człowieku.

Wyłączając zatem pierwszego z trójki autorów jako Autora stworzyciela pełnej „natury rzeczy", nie ma w tym zespole – podobnie jak i w jaskini – miejsca dla podmiotu twórczego, to znaczy inicjatora czegoś nowego w „naturze rzeczy", co zasadniczo jest inne i nie jest kontynuacją istniejącego stanu rzeczy. Jest to zupełnie zrozumiałe, dlatego że w strukturze świata pomyślanej jako spełnienie zamysłu, wszystko co może być, jest już dane jakby w ogarniającej rzeczywistość teraźniejszości. Nic nie pozostaje dla ludzkiej twórczości, wszystko bowiem zostało w samym pierwotnym zamyśle zdeterminowane. Każda odmiana pozornie tylko jest nową, w istocie rzeczy może ona co najwyżej być odkryciem lub nieznaną konsekwencją znanych lub nieznanych, ale już dokonanych inicjacji pierwotnych. Wobec tego człowiek może być tylko odkrywcą: uczonym, podróżnikiem, filozofem, technologiem, no i politykiem. Artysta też może być tylko odkrywcą a nie twórcą.

Jakże więc o tym myśleć dzisiaj? Czy twórczość jest istotnie tylko odkrywaniem, a więc poznawaniem rzeczywistości? A może jest tylko konstruowaniem swoistych przedmiotów intencjonalnych jakby tylko ogarniających i symulujących w teatrze prawdę życia? Czy przeciwnie: jest budowaniem, wnoszeniem do rzeczywistości czegoś nowego, a w każdym razie nie jest złudzeniem prawdziwego życia podobnym do platońskich cieni? A może głównym wnioskiem z tych wątpliwości jest ten, aby wydobyć się z platońskich sugestii, dobrze przepatrzyć własne doświadczenia rzeczywistości i próbować ujrzeć ten problem jakby od innej strony, w każdym razie nie fikcjonalnie, ale realistycznie?...

Filozofów od wieków niepokoi problem, czy rzeczywistość jako świat istnieje w sensie aktualnym, jako skończony przedmiot możliwego poznania, czy istnieje raczej jako stan potencjalny tworzący się wciąż nieograniczenie w swych doświadczanych przez człowieka przymiotach przy jego twórczym

współudziale. Artystów nigdy chyba nie gnębiły wątpliwości, czy posiadają rzeczywiście twórcze możliwości, chociaż dopiero w ostatnich czasch dowiedli, że wcale nie muszą ze względów filozoficznych czy ideologicznych uchodzić za naśladowców przyrody i techniki. Dali bowiem jakby życie sztuce bezprzedmiotowej, abstrakcyjnej. Nie jest to oczywiście sztuka naśladowcza, gdyż zaprasza do kontemplacji światów innych niż ten realnie doświadczany w rygorach fizycznych wymiarów. Są zatem twórcami, a nie odkrywcami. Ale może nie tylko dlatego są oni istotnie twórcami, bo przecież w istocie właśnie naśladują pierwszego z platońskich autorów – samego Boga. Artysta jest odtwórcą – gdyż aktywność jego dotyczy tego, co przedtem musi mu być dane. A jest twórcą przede wszystkim dlatego, że w swym wolnym działaniu przebija się skutecznie przez opór danego sobie tworzywa, przez jego bezwład i tam wymusza na tworzywie inicjację nowych kształtów świata, tworząc jakby własne dzieła, które bogacą zastaną rzeczywistość.

Człowiek w swym wewnętrznym doświadczeniu nie jest przecież tylko nieszczęsnym kajdaniarzem, skazanym na bierne doświadczanie przyrody jako rzekomego cienia rzeczywistego istnienia. Człowiek jest nie tylko przeświadczony o nieraz wystarczająco dokuczliwej realności swych doświadczeń, ale czuje się w jakimś stopniu ich współtwórcą, a wszelkie skrępowanie w tym poczuciu boleśnie odczuwa. Buntuje się wtedy i szuka wyjścia jak z opresji – chce być wolny bo jest przeświadczony, że jest wolny i że uczestniczy w wolności jakby w swym naturalnym żywiole.

Człowiek nie jest także dyspozytorem wszechogarniającego nadludzkiego rozumu, ani nie jest wszędobylskim świadkiem rzeczywistości.

Nie można zatem przyjąć za własną platońskiej wizji rzeczywistości, jest ona bowiem obrazem świata pozornego doświadczenia, fikcjonalnego poznania i zaprzeczenia wolności ludzkiej. Krótko mówiąc, jest to wizja świata zniewolenia i fikcji, gdyż zawsze czeka w niej człowieka nieuchronny powrót do kajdan, choćby i wychylił się na moment ku światłu, ze swego fikcyjnego punktu widzenia.

Ale jakże wyrzec się tej wizji, skoro ułatwia ona zrozumienie najtrudniejszego problemu poznawczego: jak złączyć samoświadomość swej wolności z faktem jej naturalnej przynależności do świata, który daje się pomyśleć tylko w ograniczeniu swych uwarunkowań? Innymi słowy: jak umysł człowieka czyni się sam na tyle zdolnym, aby w swym nienasyceniu poznawczym ująć jednym znaczeniem, jednym poznaniem całość świata, nie pozbywając się swej naturalnej, ludzkiej w nim pozycji i zachowując zarazem racjonalną ważność swego prawa do tego poznania? Tego prawa, z którego tak wnikliwie korzystał Platon.

Istotnie problem jest niemal zawsze ten sam – człowiek w świecie. Ale jak włącza się weń sprawa podmiotowości człowieka, jego wolności i twórczości? Platon tej sprawy nie widział (może tylko nie uwzględniał), ale wobec tego jego obraz rzeczywistości człowieka jest nietrafny. Rzeczywistość

jest raczej inna. Może raczej jest ona potencjalnie twórcza. Powiedzmy, że świat nie jest skupiskiem rzeczy realnych lub idealnych, danych do oglądu jakby zwiedzającemu muzeum turyście, ale jest sprzężeniem sił tak elementarnych, że człowiek nie jest, i nie może być tylko ich neutralnym świadkiem, a musi być uczestnikiem, gdyż ma te siły w sobie, sam jest ich sprzężeniem.

Nie trzeba metaforycznych skojarzeń, aby pokazać dowolną ilość modeli tego rodzaju sprzęgania się elementarnych sił w jedną autonomiczną całość. Są to dzieła sztuki. Zaliczmy do nich na równych prawach nieporadny obrazek obok arcydzieła uznawanego za skarb kultury, a także dowolny fragment dziejów sztuki, a i całe globalne zjawisko sztuki. Ono także jest konkretem dla poznania i spełnia warunki modelu. Dzieło sztuki, dzieło rąk ludzkich jest mikrokosmosem sprzężenia się elementarnego nienasycenia istnieniem z elementarnym oporem fizyczności. Ale równocześnie jest ono tworem podmiotowości człowieka, rodzi się bowiem z jego wolnego wyboru działania, tak kierowanego, aby przebiwszy się przez siły oporu, osiągnąć realny kształt własnej samorealizacji. Akt twórczy jest określeniem dla całego tego procesu, ale warunkiem twórczości jest wolność, która jest jedną z elementarnych sił rzeczywistości człowieka. Wraz z wolnością wchodzi w realność świata realna odpowiedzialność człowieka, niemożliwa w świecie w pełni zdeterminowanych faktów i neutralnego nie podmiotowego poznania.

Maria GOŁASZEWSKA

MALARSTWO NA DRODZE PRZEMIAN DUCHOWYCH

Dzieło dlatego jest tak silne i dlatego trwa, że wyszło z niezafałszowanego przeżywania rzeczywistości. [...] Obcując ze sztuką, a także malując artysta ma doznanie, iż obcuje z sacrum, czymś wielkim, jakimiś ostatecznymi tajemnicami. [...] To nieprawda, że artysta jest bohaterem i zdobywcą nieustraszonym; to człowiek biedny i bezbronność jest jego udziałem, wybrał bowiem swoje miejsce naprzeciw lęku.

> Jego słowa rozniosły się daleko i szeroko; jego wpływ i powaga były większe aniżeli znaczenie emirów i wezyrów. Lecz podniosły umysł Gazaliego odwrócił się od próżności świata. Nagle, w roku 1095, dzieje się coś nieoczekiwanego: po czterech zaledwie latach profesorskiej działalności Gazali ustępuje z katedry, porzuca kolegów, uczniów, przyjaciół, ucieka od błyskotliwego życia stolicy; w szarej, nędznej sukni sufiego wędruje do Damaszku, odbywa pielgrzymkę do Mekki, do Medyny, w powrotnej drodze odwiedza Aleksandrię, czas jakiś bawi w Jerozolimie, powraca wreszcie do rodzinnego miasta Tus, gdzie mieszka niemal samotny; unika towarzystwa ludzi, zatapia się w rozmyślaniach, w modlitwie. Uspokoiwszy się po niejakim czasie, przystępuje do pracy, układa dzieła pamiętne, które pozostawił po sobie. Najbardziej udręczona już rzeka skręca gdzieś do morza bezpiecznie.
>
> W. Natanson, *Prądy umysłowe w dawnym Islamie*, Lwów-Warszawa 1937, s. 44

Filozoficzna refleksja nad sztuką to tyleż dyscyplina naukowa, co i rozbudowane doznanie, w które zaangażowana jest cała osobowość. Przedmiotem tej refleksji są poszukiwania struktur sztuki. Krakowski ośrodek estetyki zorganizował ostatnio kilka konferencji poświęconych tej problematyce. Były to: *Reinterpretacje, Ethos sztuki, Czym jest sztuka?, Eidos sztuki* (Sesja międzynarodowa), *Estetyka a hermeneutyka, Conditio humana a sztuki współczesne* (1989). Nawiązując do tych spotkań, wystąpień i dyskusji zaprezentuję pewien wybrany wątek: ethos plastyki współczesnej.

Pierwotną domeną idei ogólnych, zawartych w dziele sztuki jest sztuka przedstawiająca, czerpiąca tematykę z myśli filozoficznej swej epoki, z wielkich koncepcji religijnych, życia intelektualnego, uczuciowego i ruchów społecznych. Przykładem niech tu będzie najbardziej wyraziste dzieło tego nurtu w malarstwie polskim: mistrza malującego ku pokrzepieniu serc, Jana Matejki *Bitwa pod Grunwaldem*. Romantyczna historiozofia Polski – Mesjasza Narodów, patriotyczna walka o przetrwanie narodu i społeczno-politycz-

na koncepcja jedności narodu z Bogiem – nad rycerzami polskimi i litewskimi unosi się w chmurach błogosławiąca zwycięstwu postać patrona Polski, św. Wojciecha. Dzięki symboliczno-opowiadającej ikonografii tego obrazu wszelka eksplikacja, zwłaszcza dla Polaka, wydaje się zbędna; wprawdzie inny obraz Matejki, *Rejtan*, wydał się pewnemu Francuzowi z epoki sceną w karczmie, gdzie pijanego szlachcica usuwa z sali służba porządkowa, lecz wiadomo, że w obrazach historycznych konieczna jest znajomość treści przedstawienia, by odczytać sytuację.

*

Moment ucieleśnienia idei w malarstwie pojawia się także w sztuce XX wieku. Ten, któremu dane było przekroczyć Rubikon sztuki przedstawiającej i przejść ku abstrakcyjnej, W. Kandinsky pisał: „Konieczność wewnętrzna wynika z trzech mistycznych przyczyn! Tworzą ją trzy konieczności mistyczne: 1) Każdy artysta jako twórca wyraża to, co jemu tylko właściwe (element osobowości); 2) każdy artysta jako dziecko swej epoki wyraża to, co właściwe tej epoce (element stylu w jego wartości wewnętrznej, składającej się z języka epoki i języka narodu, jak długo naród istnieje); 3) każdy artysta jako sługa sztuki wyraża to, co właściwe jego sztuce w ogóle (element czysto artystyczny i wiecznotrwały, przenikający wszystkich ludzi, narody i czasy, widoczny w dziele każdego artysty, każdego narodu i każdej epoki oraz jako główny element sztuki nie znający miejsca ani czasu). Jego szeroko otwarte oczy powinny być skierowane ku własnemu życiu wewnętrznemu, ucho jego powinno być nieodmiennie nastawione ku ustom konieczności wewnętrznej. A wtedy posłuży się z łatwością każdym środkiem, dozwolonym czy niedozwolonym. Oto jedyna droga, by dać wyraz konieczności mistycznej. Wszelkie środki są uświęcone, jeśli są konieczne wewnętrznie. Wszelkie środki są grzeszne, jeśli nie wypływają ze źródła konieczności wewnętrznej"[1].

*

Penetrowanie „drugiego dna bytu" przez sztukę nie jest w wieku XX sprawą oczywistą. Na tym tle powstał pewien ruch sprzeciwu, którego najgłośniejszym rzecznikiem był Ortega y Gasset z jego programem „dehumanizacji sztuki" (*O dehumanizacji w sztuce*, 1925). Zarzucał on mianowicie artystom „głębokim", że dokonują oni pewnego nadużycia „wczuwając" w dzieła sztuki coś, co jest jej zasadniczo obce; można to porównać do antropomorfizacji zwierząt. Sztuka według niego jest absolutnie czysta, nie obciążona sprawami ludzkimi, jest ona autonomiczna, a wszelkie próby uza-

[1] W. Kandinsky, *Język form i kolorów*, w: *Artyści o sztuce. Od Van Gogha do Picassa*, wybór i opracowanie F. Gabska, H. Morawska, Warszawa 1963, s. 279, 282.

sadniania jej sensu przez „doczepianie" funkcji pozaartystycznych, pozaestetycznych to nieporozumienie, prowadzące do manipulowania sztuką, traktowania jej instrumentalnie. Sztuka staje się ancilla philosophiae, czymś wtórnym, właśnie jakby workiem spraw ludzkich, protezą, której człowiek używa, by wzmocnić conditio humana.

Walka Ortegi y Gasseta o dehumanizację sztuki była reakcją na zapoznawanie wartości artystycznych i własnej drogi rozwoju sztuki na rzecz marnego niekiedy „filozofowania" artystów i odkrywania przez nich tego, co zostało już dawno odkryte. Krytycy chętnie traktowali dzieło sztuki jedynie jako pretekst do snucia własnych pomysłów, zachęcani filozofującą postawą artystów. Ale przecież, z drugiej strony, całkowite wyrzeczenie się filozofii przez sztukę prowadzi do spłaszczenia dzieła sztuki, traktowania go jednowymiarowo.

Inna nieco była koncepcja Romana Ingardena, który wprawdzie mówił o „quasi-sądach" w dziele literackim, lecz zarazem stworzył teorię warstwowości dzieła sztuki. Moją propozycją jest, by uzupełnić wyróżnione przez Ingardena warstwy dzieła o jeszcze jedną, mianowicie o warstwę idei ogólnych. Gdy tak potraktujemy dzieło sztuki, wówczas znika przeciwstawienie treść – forma, które wciąż bywa przywoływane. Wtedy już wiadomo, iż jedyną rzeczywistą funkcją dzieła sztuki jest bycie dziełem wyposażonym w takie elementy, które są niezbędne, by owo dzieło mogło transcendować, przekroczyć siebie, nie tracąc tożsamości artystycznej – doskonałości strukturalnej, oraz estetycznej – realizacją określonych wartości estetycznych.

Kiedy rozpatrujemy dzieło sztuki w sytuacji estetycznej, wówczas interesuje nas cały jego kontekst, a więc także twórca i odbiorca. Nasze pytanie wyjściowe jest pytaniem o ethos artysty – o jego wewnętrzne motywacje a także warunki osobowościowe bycia artystą autentycznym, artystą w pełni, nie kwestionowalnym dla odbiorcy.

*

Różne są motywy podjemowania działań twórczych[2]. Często mówi się o odczuciu braku i niedostatku w świecie oraz potrzebie jego zapełnienia; o poczuciu niedoskonałości świata i potrzebie jej przyzwyciężenia. Źródłem twórczości może też być przekonanie o bogactwie i doskonałości tego co

[2] Koncepcję twórczości artystycznej wyłożyłam w następujących pracach: *Twórczość a osobowość twórcy*, *Analiza procesu twórczego*, Lublin KUL 1958, gdzie została wyłoniona najogólniejsza struktura procesu twórczego z uwzględnieniem różnych jej odmian, zależnie od osobowości twórcy i od dziedziny działań twórczych; w *Zarysie estetyki* (wyd. 1 Warszawa 1973, wyd. 3 Warszawa 1986), gdzie problem twórczości został ujęty w ramach koncepcji „sytuacji estetycznej, której jednym z elementów jest człowiek-twórca (artysta); zostały ukazane ścisłe powiązania i współzależności między twórcą a jego dziełem, wartościami oraz odbiorcą. Wreszcie pewnego rodzaju syntezą poglądów na twórczość jest książka *Kim jest artysta?*, (Warszawa 1987), gdzie całokształt problemów związanych z twórczością artystyczną został zaprezentowany na szerszym tle zagadnień antropologii filozoficznej i aksjologii.

istnieje, potrzeba pomnożenia go i spotęgowania. Lecz aktem inicjującym bycie artystą bywa zazwyczaj ucieczka – decyzja podjęcia w momencie odczucia pustki i jałowości tego wszystkiego, czym żyło się dotąd. Gazali, średniowieczny filozof arabski (XI wiek) porzucił swą karierę rutynowanego uczonego – tak też artysta rzuca wszystko, czego nauczył się w akademii, swą pozycję artysty żyjącego na fali tego, co aktualnie ma uznanie i poklask, co nie stanowiłoby dla niego ryzyka i co ma powab życia drobnomieszczańskiego.

Tadeusz Brzozowski był takim artystą, który odwrócił się od tego, co stałoby się wkroczeniem w płytką artystycznie a mroczną moralnie krainę konformizmu i koniunkturalizmu. Czekał na niego akademizm, ukończył bowiem krakowską ASP, i socrealizm, był bowiem w tamtych czasach początkującym artystą. Lecz wyminął jedno i drugie, by w ten sposób zyskać szansę pozostania sobą – niezależnym, nowatorskim, głębokim filozoficznie twórcą, uznawanym przez wielu za najwybitniejszego reprezentanta współczesnego malarstwa polskiego (takiego zdania była np. Helena Blumówna, znany historyk sztuki i krytyk artystyczny).

Wprawdzie znaleziono formułę stylistyczną na malarstwo Brzozowskiego – „surrealizm abstrakcyjny" – lecz określenie to niezbyt wiele mówi, a nadto kryje jakby pewną sprzeczność wewnętrzną. Jedynie, co wydaje się tu trafne, to „nadrealizm", ale nie nawiązujący specjalnie do historycznego surrealizmu w malarstwie.

*

W roku 1983 Brzozowski uczestniczył w Sesji Estetycznej *Ethos sztuki*, zorganizowanej przez Zakład Estetyki UJ; rozmawiał wówczas o sobie i swojej twórczości. Osią tej rozmowy była sprawa stosunku „rzemiosła" i „formy" do tego, co stanowi wewnętrzną istotę dzieła malarskiego. Artyści dość często wiodą w swym gronie spory zazwyczaj sprowadzane do przeciwstawienia „formy" sprawom treści. Brzozowski opowiedział się za swobodą wyznawania różnych stanowisk, osobiście jednak – wyznając zasadę doskonałości warsztatowej dzieła – najbliższe jest mu wiązanie malarstwa z życiem i innymi wielkimi wartościami. Forma jest nośnikiem czegoś, a jednak właśnie to warunkuje wartość w malarstwie: zła formalnie czy warsztatowo rzecz w ogóle się nie liczy. Zapytany przez jednego z uczestników dyskusji: „Gdyby Panu dano do wyboru: będzie Pan malował albo dobrze, albo prawdziwie (w myśl znanej anegdoty, gdy Pan Bóg skarcił malarza: Ty mnie maluj nie na klęczkach, tylko maluj mnie dobrze) – co by Pan wybrał?" odpowiedział – „Wybrałbym jednak dobre malarstwo. Wybór ten podyktowałaby mi podstawowa uczciwość, sumienie artystyczne. I muszę tu szczerze wyznać, że bliżej jestem sacrum, a może nawet Boga, gdy przeżywam piękno doskonałe formalnie, niejako czyste, niż wtedy, gdy mam do czynienia z dziełem wyraźnie religijnym tematycznie, lecz miernym artystycznie".

Dalej rozmowa dotyczyła tematu „morale artysty". Istnieje opinia dość powszechna, że zło i fałsz są bliższe sztuce niż dobro i prawda, a artyści są z natury amoralni. Brzozowski przyznał, że w zasadzie to, w czym zarysowuje się zło, jest bardziej fascynujące niż czyste dobro. Także i on dostrzega, że w tym co robi zawartych jest sporo momentów zła. Sądzi, że także ludzie dobrzy bywają czsęto „poplamieni złem". W każdym razie obcując ze sztuką, a także malując, artysta ma doznanie, iż obcuje z sacrum, czymś wielkim, jakimiś ostatecznymi tajemnicami. Ambicją artysty jest, żeby jego obrazy działały trochę jak spowiedź, żeby człowiek w nich zobaczył siebie nagim. Aby przeżył coś w rodzaju katharsis. W rzeczywistości jest jednak tak, że sztuka czyni lepszymi ludzi dobrych a tym, którzy są na drodze zła daje szansę, inspiruje ich ku dobru, ku wewnętrznej przemianie. Dla artysty bardzo ważny jest odbiorca, on to motywuje ostatecznie podejmowanie wysiłku realizacyjnego. A malowanie to naprawdę wielka, pełna napięcia praca; godziny pracy, choć dotknięć pędzla w ciągu owych długich godzin może być niewiele. I dochodzące do tego poczucie, że jeżeli malowanie idzie dobrze, to obraz będzie zły.

Obrazy Brzozowskiego są bogate, skomplikowane, o niepokojącej fakturze, wieloznaczne. Lecz nie są budowane na zasadzie zagadki, którą trzeba odgadnąć, by się uwolnić od dzieła, by znaleźć pełną satysfakcję. Bogactwo asocjacji jest tak wielkie, że wydaje się nieogarnięte. Oto jeden z tych obrazów, powstały w roku 1950, duży olej *Prorok*. Postać o niespokojnym konturze, wydłużona, o zielonych oczach, na tle zasłony. Jest to niejako kwintesencja wyobrażeń o starożytnych natchnionych mężach, przepełnionych wiedzą Bożą. Tajemnica, poczucie wielkości idei przy lichym wyposażeniu cielesnym. Wiele tu barwnych dopełnień i porzuceń aż do migotliwych plam na obrzeżach obrazu. Opis, słowna relacja niewiele tu może dać: obraz mówi tak, jakbyśmy obcowali twarzą w twarz z tajemnicą Bożego natchnienia, świętej wielkości przybranej w ludzką nędzę.

*

Stanisław Rodziński namalował cykl poświęcony śmierci i zmartwychwstaniu. Jest to cykl obrazów pasyjnych. Malarz jest pod przemożną presją tragedii fizycznego unicestwienia Ukrzyżowanego, katowanego przez ludzi, a zarazem pod presją losów Polski, wydarzeń aktualnych. Namalował siłę cierpienia, bezsilność oprawców, którzy, przy całej bezwzględności, nie mogą dosięgnąć wartości najwyższych, ostatecznych, niezniszczalnych. *Ukrzyżowanie*, *Opłakiwanie*. Bierzemy tu udział w rozegranych już dziejach, wiemy, że jest też późniejsze zmartwychwstanie. Narzuca się nadto odniesienie do znanych wydarzeń polskich. *Zmartwychwstanie*, wielka przemiana, triumf nad cierpieniem i śmiercią został wpisany niejako w cykl namalowany przez Rodzińskiego. Są to obrazy o skromnych środkach wyrazu: czerń, biel, odcienie szarości; postaci uproszczone, gesty umowne.

I jest jeszcze coś, co stanowi trwałą zdobycz Rodzińskiego: światło. Pojawia się ono jako kontrastujące silnie pasma jasności ukazującej się na horyzoncie, na obrzeżu; światło które jest tak gwałtownie nasilone, że jego obecności nic już nie zdoła zgasić, odwrócić; światło odczytywane też jako nadzieja albo może dziejowa konieczność, jako coś, co musi nadejść i zwyciężyć. „Rodziński posługuje się językiem malarstwa jako jedną z form języka duchowości" (Franciszek Chmielowski). A oto jak sam artysta pisze o tych sprawach:

„Kilka dni temu (maj 1983) proszono mnie, by powiedzieć grupie młodych ludzi o twórczości i nadziei, a raczej o tym, czy twórczość artystyczna może być jednym ze znaków nadziei.

Mówiłem o tym posługując się przykładem Van Gogha i de Staëla. I dopiero w pewnym momencie uświadomiłem sobie, że obaj oni popełnili samobójstwo. Ale przecież taka śmierć nie unicestwiła jednak ich dzieła. Trwa ono i zyskuje z latami na znaczeniu, a więc żyje, a więc oparło się rozpaczy, jaka złamała twórców. Rozpaczy, chwilowemu zagubieniu sensu życia, któż to wie?

To ich dzieło dlatego jest tak silne i dlatego trwa, że wyrosło z nie zafałszowanego przeżywania rzeczywistości. Obrazy jednego i drugiego ze wspomnianych malarzy były rezultatem wdzierania się w świat i ludzi. Być może, spalili się w tej właśnie morderczej pracy. I oto właśnie praca, jej owoce świadczą o wadze tych żywotów [...].

Ile już na naszych oczach umarło, uschło artystycznych rewelacji tylko dlatego, że wyrosły na kłamstwie. A przecież prawda i kłamstwo są kategoriami etycznymi".

„Nie o przeczekanie chodzi, ale o przemianę"[3].

*

Tadeusz Kantor jest artystą i człowiekiem zupełnie innym niż Brzozowski i Rodziński. On ulega fascynacjom przede wszystkim artystycznym. Jest sobą, jest szczery i na swój sposób wielki w tym, że ulega pełnym sercem, całym sobą wielkim wiatrom awangardy, zwłaszcza zaś wielkiemu mitowi oryginalności. Ukończył studia w krakowskiej ASP, jest więc przede wszystkim malarzem – lecz w czasie okupacji prowadził teatr konspiracyjny; w 1956 założył teatr „Cricot 2". Kiedy minął w Polsce okres socrealizmu a Kantor miał szansę pobyć w Paryżu, i po paru miesiącach wrócił do kraju, stał się na jakiś czas inspiratorem nowych konwencji artystycznych; sam stał się abstrakcjonistą informel, wierząc, że można przez swobodne rozlewanie farby na powierzchni oddać wewnętrzną strukturę materii.

[3] S. Rodziński, *Językiem wszystkich ludzi*, w: *Ethos sztuki*, Warszawa–Kraków 1985, s. 272.

Głód nowości, oryginalności, absolutnej kreacji artystycznej kazał mu porzucać kolejne próby Wielkiej Awangardy. Jego ucieczki oznaczały zarazem wiarę, iż na dnie poszukiwań i porzucanych prób realizacyjnych znajduje się jego własna „oryginalność", własny wyraz artystyczny, coś jedynego, jemu tylko właściwego. Wykazał w tym wielką odwagę a zarazem instynkt. Nie miał zamiaru porzucać malarstwa, plastyki, a jednak jego instynkt artystyczny kazał mu nie odchodzić od teatru. To, czego wreszcie dokonał, stało się syntezą teatru i plastyki – i to syntezą dotąd nie znaną – nie chodziło bowiem o teatr dekoracji czy kostiumów, lecz o tęatr, który operowałby językiem plastyki od początku do końca, który by nie polegał na mówieniu tekstów i wykonywaniu ruchów, lecz na realizowaniu czegoś żywego – jak czyni to malarz przy sztaludze, gdy „reżyseruje swój obraz". Dlatego Kantor sam jest reżyserem swych sztuk, sam też dobiera teksty, czy raczej partyturę, sam też jest aktorem, grając rolę reżysera pozostającego na scenie.

Tak powstało jedno z najznakomitszych przedstawień Kantora *Umarła klasa*. Jest to dzieło równie niezwykłe, znakomite, co unikające eksplikacji, słownych domówień, wyjaśnień itp. Świadomi są tego najbardziej nawet racjonalistyczni krytycy. Oto jeden z krytyków amerykańskich, po obejrzeniu *Umarłej klasy* (w czasie tournée „Cricot 2" po USA) napisał: „Było to zdarzenie, jak przemarsz wojsk nocą przez miasto. Nikt nie znał jego znaczenia, lecz każdy wiedział, że w jakiś sposób to jego osobiście dotyczy".

Czego poszukuje Kantor, ku jakim przemianom duchowym dąży? Pragnie on niejako przebudzić duszę współczesnego człowieka, tak często zgnuśniałą pod wpływem dobrobytu, komfortu, higieny, udogodnień cywilizacyjnych i kulturowych. Człowiek współczesny upatruje miejsce wartości w sprawach jak najbardziej „urzeczowionych": w pieniądzu, jedzeniu, wygodzie, dobrej organizacji życia publicznego, w łatwej kulturze, w zabawnej sztuce. Zanikła „trwoga przed Bogiem", wyschły wielkie porywy wiary i serca. Nawet ci najdalej idący intelektualiści, artyści, ludzie wielkich ideologii, czas swój poświęcają głównie na nawoływanie do porządku, ochronę przed ubóstwem, zatrzymanie klęski ekologicznej. Otóż przeciwko tej „umarłej klasie" protestuje Kantor. A nie jest to droga łatwa, nie jest łatwa wewnętrznie, wbrew światowym sukcesom Kantora. Ogłasza on chętnie programy, pisze manifesty, zwraca się wprost do publiczności. A czyni to wciąż jak człowiek który jest w drodze, który jeszcze nie doszedł, jeszcze nie osiągnął swej „oryginalności", czyli jedyności – lecz jedyności kreowanej nie dla siebie osobiście, a dla sztuki, i, być może, dla człowieka.

Posłuchajmy go przez chwilę:

„To nieprawda, że artysta jest bohaterem i zdobywcą nieustraszonym, jak nas poucza konwencjonalna legenda. Wierzcie mi, to człowiek biedny i bezbronność jest jego udziałem, wybrał bowiem swoje miejsce naprzeciw lęku. W pełni świadomy. To w świadomości rodzi się lęk. Stoję przed wami w lęku, oskarżony, sędziowie surowi, lecz sprawiedliwi. Stoję przed wami,

sądzony i oskarżony. Trzeba mi się usprawiedliwić, szukać dowodów, nie wiem: mojej niewinności czy mojej winy. Stoję przed wami, jak dawniej... stałem w ławce[...] w klasie szkolnej[...] i mówię: Ja zapomniałem, ja wiedziałem, wiedziałem na pewno, zapewniam Was, Panie i Panowie"[4].

Znowu przychodzi nam zachwiać zdziwieniem, iż artyści uważani powszechnie za zwolenników czystej formy, mistrzów chwytów artystycznych w istocie swej osobowości twórczej są przede wszystkim tymi, którzy poszukują wielkich wartości, idei; to oni właśnie, i może przede wszystkim, naznaczeni są wiarą w „drugie dno rzeczywistości". Takim był abstrakcjonista Kandinsky, taki jest zafascynowany oryginalnością Kantor.

*

W szkicu tym nie nakreśliliśmy szerokich, światowych horyzontów malarstwa współczesnego, nie próbowaliśmy koncypować systemowych konstrukcji intelektualnych. Wydaje się, że powaga tematu skłania do pewnej skromności, do pozostawania w kręgu tego, co przeżyło się osobiście, co zna się z autopasji, co rzeczywiście porusza nas – w Krakowie, bo wszyscy trzej malarze przynależą do krakowskiego środowiska – ale także w Polsce. I nie chodzi tu o abstrakcyjnego Polaka, lecz tego, który żyje dziś, dzisiejszymi troskami, klęskami, nadziejami i zwycięstwami.

Jak w malarstwie Rodzińskiego: cierpienie i zmartwychwstanie; jak u Kantora – odrzućmy lęk przed lękiem, w obliczu sprawiedliwości i prawdy; jak u Brzozowskiego – mamy pozostać wiernymi sobie i swojej prawdzie w każdym, najdelikatniejszym dotknięciu pędzla.

Najbardziej udręczona już rzeka zdąża do Wszechobejmującego Oceanu.

---

[4] Przemówienie wygłoszone w krakowskich Sukiennicach 8 IV 1978 r. podczas uroczystości przekazania Kantorowi nagrody im. Rembrandta przyznanej przez Fundację im. Goethego w Bazylei.

Krzysztof ZANUSSI

UBÓSTWO POLSKIEJ SZTUKI AUDIOWIZUALNEJ
(Uwagi w perspektywie przyszłości)

Dyscypliny audiowizualne w Polsce wykazują zaskakująco mało dokonań artystycznych o inspiracji chrześcijańskiej, jeśli brać pod uwagę fakt, iż kraj nasz uważany jest za katolicki.

Film ma za sobą mniej niż sto lat życia. W swej pełnej dźwiękowej postaci liczy sobie zaledwie pół wieku – mniej niż wszystkie starsze dyscypliny sztuki. Druga połowa dwudziestego wieku to okres zdominowany przez kulturę audiowizualną. Wszystkie inne dokonania w kulturze tego czasu schodzą na daleki plan: dla naszych współczesnych kultura oznacza głównie telewizję, kino i video. Literatura, plastyka czy muzyka istnieją przede wszystkim jako część składowa tej „najważniejszej ze sztuk".

Zacytowane w cudzysłowie określenie przypisane jest (ponoć błędnie) Leninowi. Rewolucja bolszewicka jako pierwsza doceniła potencjalne możliwości instrumentalnego traktowania tej nowej dyscypliny. Doceniła je, widząc siłę jej emocjonalnego działania i jej plebejski rodowód (wywodzący ją prosto z jarmarku). Dzięki tym cechom kino (a później telewizja) stały się ważnym narzędziem totalitaryzmów z jednej strony, a wielkiego kapitału z drugiej.

Niełatwo po tym wstępie pisać o ethosie kina. W oczach chrześcijan (a szczególnie hierarchii katolickiej) film od chwili narodzin był czynnikiem sprzyjającym upadkowi obyczajowości i z chęcią przeciwstawiano go kulturze identyfikowanej z obszarem działania tradycyjnych dyscyplin sztuki. Anatemy nie na wiele się zdały – natomiast w sferze praktycznej film znalazł się w sferze wpływów i pod kontrolą ludzi związanych najczęściej z innym zestawem wartości, aniżeli ten, który kojarzymy z chrześcijaństwem.

Mimo to minione pół wieku obfituje w utwory audiowizualne stanowiące wartości z chrześcijaństwem zbieżne (przynajmniej na powierzchni), że przywołam tu ethos westernu czy sporą część radzieckich utworów należących do nurtu tak zwanego realizmu socjalistycznego. (Jeśli kogoś dziwi to ostatnie stwierdzenie, proszę porównać oceny filmów redagowane w Polsce w ciągu ostatnich dziesięcioleci na użytek wiernych przez stosowne biuro przy Episkopacie). Ponadto, jakby na przekór wszelkim obiektywnym uwarunkowaniom, światowe kino wydało (a telewizja zdołała upowszechnić) szereg twórców głęboko związanych z inspiracją duchową zbieżną z ducho-

wością chrześcijańską. Wspomnę tu tylko Dreyera, Bressona, Bergmana, Felliniego czy Tarkowskiego (ten ostatni w swej sztuce pozostanie dowodem na to, że środki wyrazu w dyspozycji sztuki audiowizualnej zdolne są wkroczyć w sferę duchowości, kto wie, czy nie skuteczniej niż literatura, malarstwo czy muzyka wzięte z osobna).

Dyscypliny audiowizualne w Polsce wykazują zaskakująco mało dokonań artystycznych z inspiracji chrześcijańskiej, jeśli brać pod uwagę fakt, iż kraj nasz uważany jest za katolicki. Można przypomnieć (poszukując usprawiedliwienia), że dyscypliny te do niedawna (ściślej do upowszechnienia video) opierały się na przemysłowym trybie produkcji i rozpowszechniania, a tu obowiązywał narzucony przez państwo monopol ideowy. Monopol ten wyrażał się tak poprzez silną działalność cenzury jak i poprzez mechanizmy doboru ludzi, którym dawano dostęp do mass-mediów. Mechanizmy te od kilku lat (a szczególnie od ostatniej zmiany rządu) ulegały zahamowaniu, obawiam się jednak, że nie można oczekiwać szybkich i głębokich zmian, choćby dlatego, że w Polsce nie istnieje również zbyt głęboka tradycja inspiracji chrześcijańskiej w takich dyscyplinach sztuki, jak literatura czy teatr.

Pewnej szansy można upatrywać w fakcie, że – inaczej niż dyscypliny tradycyjne – sztuka audiowizualna jest dziś stosunkowo międzynarodowa i zarówno jej obieg jak i wzajemne wpływy wykraczają łatwiej poza granice jednego języka czy narodu aniżeli w „starszych" dyscyplinach. Co więcej, w kulturze polskiej właśnie twórczość filmowa i telewizyjna w okresie powojennym stała się najmocniejszym znakiem naszej obecności kulturalnej w świecie (m.in. twórczość Wajdy a ostatnio Kieślowskiego z *Dekalogiem*). Można więc mieć nadzieję, że właśnie z zewnątrz odrodzi się inspiracja, którą w rodzimej sztuce stosunkowo trudno nam znaleźć. Przynajmniej istnieją przesłanki takiego „odrodzenia".

Prezentuję tu rozumowanie jednak bez wielkiej wiary w jego praktyczne znaczenie. Przewiduję bowiem, że rozwój Polski w latach dziewięćdziesiątych (przy optymalnym wariancie możliwych przemian) przyniesie dla kultury przewartościowania niekorzystne. Nieuchronna erupcja aspiracji czysto materialnych i co więcej szansa ich zaspokojenia pochłonie energię, której nie wystarczy dla głębszej refleksji o życiu widzianym w perspektywie wieczności. Stąd też oczekuję, że dopiero pierwsze lata trzeciego tysiąclecia przyniosą powrót do wartości, które w moim rozumieniu dla kultury mają znaczenie podstawowe.

Jaka będzie ta kultura początków nowego tysiąclecia, trudno przewidzieć, ale bez wątpienia będzie ona jeszcze bardziej niż dzisiaj zdominowana przez sztukę ruchomych, dźwiękowych obrazów. Będziemy je zapewne oglądać na nowych telewizorach HD (High Definitition – dodaję na użytek niepoprawnych humanistów) przypuszczalnie w wyborze bardziej zróżnicowanym niż dotychczasowy: repertuar kinowy czy program telewizyjny. Nowe

pokolenie bez wątpienia odejdzie daleko od kultury słowa i pożegna wynalazek Gutenberga, a drukowane dzisiaj przez nas artykuły spoczną (może zasłużenie) w zakładach odzysku celulozy.

Jeśli istniejący już dzisiaj język ruchomych obrazów jest w stanie unieść treści głęboko metafizyczne, to ufam, że będą one obecne w czasach kultury postwerbalnej. Nie wiem natomiast, na ile można szacować udział kultury polskiej w tym właśnie nurcie w przyszłości. Zależy to bez wątpienia od tego, jak się ukształtuje dziś u progu lat dziewięćdziesiątych, u progu odzyskiwanej wolności i demokracji, struktura zależności w obszarze przemysłu, który decyduje o twórczości audiowizualnej. Stawiam ten czynnik na pierwszym planie świadom, że podaż wartości, które wyróżniam – podaż duchowości w ofercie twórczej w naszym kraju będzie zapewne mizerna i brak drożnych kanałów może spowodować, że na powierzchnię (czyli w pole widzenia szerokiej opinii publicznej) taka twórczość może się nie przebić.

Władza nad mass-mediami jest w świecie współczesnym kluczem do rządu dusz. Rząd ten sprawuje dzisiaj telewizyjny producent, podobnie jak w minionym stuleciu sprawowali go w Polsce nasi Wieszczowie (o których do dziś powstaje niekończąca się liczba dysertacji naukowych).

Ubóstwo naszej oferty twórczej widzianej z perspektywy chrześcijańskiej w dziedzinie współczesnych mass-mediów wiąże się również – (przynajmniej pośrednio) z inercją myślową naszych środowisk opiniotwórczych. Cała elita intelektualna chrześcijan w Polsce pozostaje w tak wielkim przywiązaniu jedynie do kultury słowa pisanego, że przemiany współczesnego świata toczą się właściwie bez jej udziału. Sfera audiowizualna leży u nas poza zasięgiem poważnych studiów uniwersyteckich o charakterze chrześcijańskim – stąd też brak wyposażenia myślowego ludzi, którzy potencjalnie mogliby dzisiaj wywierać wpływ na przemiany dokonujące się w świecie mass-mediów. Obawiam się, że lata najbliższe pokażą, jak wielka odpowiedzialność spada na nas za to zaniedbanie.

Spostrzeżenia, które tu poczyniłem, miały charakter wręcz publicystyczny, niezgodny może z charakterem pisma, które użycza mi swoich łamów, ale zbieżny chyba z adresatem, którego widzę wśród jego Czytelników.

Bogdan POCIEJ

MUZYKA – SZTUKA SZLACHETNA

Muzyka może być nazwana formą harmonijnej organizacji czasu przez substancję dźwiękową. Muzyka swoją dźwiękową formą ruchu zdolna jest przeciwstawić się temu poczuciu czasu, które nas wewnętrznie wyniszcza, wypala, doprowadza do egzystencjalnej rozpaczy: odczuciu i przeżywaniu czasu jako złej, wszystko niszczącej siły.

„Człowiek, co nie ma w swych piersiach muzyki,
którego rzewne nie wzruszają tony,
Do zdrad, podstępów, grabieży jest skłonny,
Duch jego ciężki jak ciemności nocne,
A myśli jego tak jak Ereb czarne".
(Szekspir, *Kupiec wenecki*, przełożył Leon Ulrich).

„Du holde Kunst..." (z pieśni Schuberta *An die Musik*)

1.

Wrodzona szlachetność muzyki będzie punktem wyjścia naszych rozważań podejmujących stary problem muzycznego ethosu. Tak bowiem odczuwamy i pojmujemy muzykę wszyscy jej prawdziwi miłośnicy (umiłowanie zaś muzyki tym się różni od zamiłowania do innych sztuk, że jest bardziej zbliżone – w temperaturze, dynamice, napięciu – do rzeczywistej miłości). Jest ona dla nas w swej istocie, w swym istnieniowym rdzeniu, czysta i dobra. Jest taka w pierwszym wrażeniu i doznaniu, i w pierwszej refleksji. Wszelkie natomiast dywagacje o jej ambiwalencji, o dwuznaczności etycznej i moralnej obojętności, przychodzą później, jako owoc umysłu przetrawionego filozofowaniem, może i zmęczonego refleksją. Ująć to można tak: dla umysłu mądrego, umysłu mędrca, ufającego intuicjom prostym i głębokim, muzyka jest sztuką czystą i szlachetną; dla umysłu mędrkującego, choćby ten umysł należał do wybitnego twórcy, filozofa (można wszak być nieprzeciętnym kompozytorem, muzykiem, muzykologiem a mimo to nie kochać muzyki) muzyka jest sztuką nie- (lub nie całkiem) czystą, moralnie „podejrzaną".

Właściwy więc muzyce jest ethos szlachetności. Muzyka jest dobra (szlachetność to niemal synonim dobra), jest dobrem, w sposób podstawowy dlatego, że istnieje, że się przejawia, na nas oddziałuje, że możemy jej słuchać, czytać ją i grać, że zdolna jest nas przeniknąć. Ethos szlachetności jest odwieczną cechą muzyki. Tak muzykę odczuwały i pojmowały od paru tysiącleci niezliczone pokolenia ludzi światłych, partycypujących w wysokich kulturach świata. W naszym zaś, śródziemnomorskim, zachodnim kręgu kultury, tak muzykę odczuwano i pojmowano co najmniej od czasów szkół

pitagorejskich. Wiązało się takie pojmowanie z kosmiczno-humanistyczną koncepcją muzyki i muzyczności oraz z jej religijnym aspektem.

Tu zresztą, w greckiej koncepcji muzyki – z której wywodzi się i nasze teoretyczne pojmowanie muzyki – rysują się już kanony wartościowania i oceny, podstawy przyszłej aksjologii. Nie każda mianowicie muzyka jest dobra, lecz tylko ta, która rzeczywiście uczestniczy w paidei, tzn. pomaga kształtować dusze, ciała i charaktery; wychowawczy ethos muzyki wiązano z odpowiednimi skalami, tetrachordami i rytmami. Dobra jest muzyka, która aktywizuje, uzdalnia do działania a w konsekwencji czyni człowieka dobrym i pięknym. Zła jest muzyka, która rozleniwia, bądź wprowadza w bezrozumne odurzenie, „szał". W idealnym państwie Platona rozróżnia się, osądza i wartościuje gatunki i rodzaje muzyki według jej funkcji wychowawczych i, by tak rzec, państwowotwórczych.

Utopia Platońska nie cieszy się dziś sympatią, aczkolwiek widzimy i sądzimy ją powierzchownie i „resentymentalnie", jako że skaziły ją nam złowrogie cienie totalitaryzmów XX wieku. Nie miejsce tu na polemikę z krytykami i apologię Platona w kwestii państwa idealnego, Platońskiej koncepcji państwa, której nie sposób wykrawać z całej metafizyki, ontologii, teologii i poezji, z całości Platońskiego dzieła poetycko-dramatyczno-filozoficznego. Pozostając przy kwestii muzyki: zadziwia nas tu i zaskakuje przenikliwa intuicja greckiego umysłu, rzutująca w przyszłość nauki, filozofii, estetyki, psychologii o przeszło dwa tysiąclecia naprzód. Niepokojące przeświadczenie o destrukcyjnym wpływie muzyki odezwie się mianowicie na przełomie epoki romantyzmu u Lwa Tołstoja (*Sonata Kreutzerowska*), a później u Tomasza Manna (nowela *Tristan*). Znamienny w ogóle dla późnego romantyzmu duch podejrzliwości (moralizatorski?) obejmie także muzykę – u Tołstoja muzykę w ogóle, podobnie jak i ogólnie – sztukę; u Mannna, z większą kunsztownością i ironicznym wyrafinowaniem, muzykę w jej stadium maksymalnej „hipertrofii uczuć", w apogeum potęgi „pesymistycznego" emocjonalizmu – ekspresję uczuciową muzyki Ryszarda Wagnera. W późnoromantycznej „modernistycznej" i „symbolistycznej", głębokiej i przenikliwej świadomości muzyki (a taką niewątpliwie miał Tomasz Mann) tkwi istotne ziarno starogreckiego Platońskiego ethosu. Świadomość muzyki z przełomów wieków i epok, zdominowana i kształtowana przez sztukę Wagnera, szczególnie jest uczulona na uwodzącą – czarodziejską – siłę muzyki, ambiwalentną z moralnego i etycznego punktu widzenia. Czyż takie odczucie muzyki nie podważa aby odwiecznego przeświadczenia o jej wrodzonej szlachetności – i o jej ethosie?

2.

Jeśli nawet etyczna strona i moralna reputacja muzyki poddana zostaje w wątpliwość, to nie umniejsza się bynajmniej (przeciwnie, potęguje) po-

czucia muzyki jako sztuki p i ę k n e j. W świadomości symbolistycznej i modernistycznej estetyczny rdzeń muzyki intensywnieje; skądże bowiem płynie ta bezprzykładna moc uwodzenia, zniewalania, jeśli nie z piękna? Ono właśnie zdaje się być naczelnym i niezwruszonym atrybutem muzyki i muzyczności. Powiedzieć można, że piękno – piękność – muzyki wynika z samej jej definicji; a także z jej przyczyny celowej: powołana jest do tego, żeby być piękną, żeby samym swoim istnieniem zaświadczać o pięknie, o realności piękna. Muzyka ma być piękna – jest to warunek konieczny jej istnienia i funkcjonowania. Piękno muzyki jest czymś oczywistym i zasadniczo nie podlega dyskusji. Piękno zaś utworu muzycznego umożliwiają, gwarantują i zabezpieczają zasady, prawa oraz systemy komponowania.

Piękno jest warunkiem istnienia muzyki, a tym samym sprawdzianem jej prawdziwości – albowiem prawdziwe jest tylko to, co istnieje rzeczywiście. Imperatyw piękna muzycznego obowiązywał przez wieki w kulturach wysokich; w naszej zachodniej kulturze, aż do przełomu stuleci XIX i XX. Dopiero w XIX wieku późnoromantyczna hipertrofia wyrazu uczuciowego, narastająca supremacja ekspresji emocjonalnej oraz wzrastająca potrzeba efektu podważyły i zrelatywizowały kanon muzycznego piękna; piękno i muzyczność przestały być synonimami; piękno oddzieliło się od muzyki; zrazu jeszcze niedostrzegalnie, potem coraz wyraźniej. A muzyka, chcąc wyrażać coraz lepiej, więcej, pełniej – zmierzała, sama o tym nie wiedząc, w stronę etyki i wartości etycznych.

W ten sposób dochodzimy do drugiego z dwóch największych przełomów w dziejach muzyki i świadomości muzycznej kultury Zachodu (pierwszy – w XVI i XVII wieku – wiązał się z przełomem kartezjańskim w umysłowości i oznaczał odkrycie dla muzyki nowej przestrzeni ekspresji emocjonalnej, a w konsekwencji – nowej koncepcji formy). Nazwijmy ten drugi przełom, z początków naszego wieku, ekspresjonistycznym. Jego zwiastunem jest Gustaw Mahler (1860-1911), a inicjatorami i „architektami" trzej kompozytorzy wiedeńscy: starszy – mistrz – Arnold Schönberg (1874-1951) i nieco młodsi Alban Berg (1885-1935) i Anton Webern (1883-1945). Do niedawna jeszcze kronikarze i badacze dziejów muzyki naszego stulecia centralnych ognisk przełomu upatrywali w kręgach francuskich (paryskich). Dziś widzimy wyraźnie, że główne centra istotnie nowej muzyki tkwiły w kulturze Wiednia. O ile tamten przełom sprzed trzech wieków fundował nową muzykę w nowej, wydatnie poszerzonej, przestrzeni emocjonalnej, tak ten „ekspresjonistyczny" redukował ową przestrzeń, „wysuszał" emocje, a nową formę, nowy „model" i koncepcję utworu fundował na glebie wyjałowionej z uczuć, w niemalże całkowitej próżni uczuciowej. Skąd więc ta nazwa „ekspresjonizm", wskazująca na pokrewieństwa wiedeńskiej szkoły nowej muzyki z późniejszym ekspresjonizmem literackim, teatralnym, malarskim i filmowym? Stąd, że chodziło teraz o czystą ekspresję dźwiękowego tworzywa (materii) i muzycznej formy, pozbawioną odniesień do romantycz-

nej „mowy uczuć" (którą jeszcze w dużej mierze posługiwał się Mahler). Nowy model formy utworu muzycznego, jaki się rysował w pracowniach młodych kompozytorów wiedeńskich, zawierał w sobie nowo postawione i sformułowane pytanie o prawdę i prawdziwość muzyki. Estetyka muzycznego ekspresjonizmu, rysująca się w pierwszych dekadach naszego wieku (znakomiciej później sformułowana i zinterpretowana przez Theodora Adorno w *Filozofii nowej muzyki*), miała wyraźny rdzeń etyczny, jeśli nie była wprost nową estetyką muzyki. W stosunku do estetyki klasycznej i romantycznej pojęcie piękna przesuwało się na plan daleki, niemal znikało z pola widzenia. W centrum była teraz kwestia wyrazu, wyrażania, ekspresji; w odmiennym wszakże znaczeniu niż romantyczne (tj. miękko-uczuciowe i przestylizowane). Muzyka winna wyrażać nie jakieś rzekomo prawdziwe, a w gruncie rzeczy zawsze skonwencjonalizowane, uczucia, ale wprost (podpowiedzmy to ekspresjonistom) p r a w d ę b y c i a, prawdę egzystencji, prawdziwość istnienia; wyrażać zasadnicze modi świata i ludzkiej w nim egzystencji: niepokój, pęknięcie, rozdarcie, dysharmonię, konflikt, walkę, dramat. Wyrażać nie przez namiastki ludzkich uczuć, na modłę romantyczną, ale wprost całą swoją materią dźwiękową w jej mikroelementach, nerwowym dreszczem, ruchem i pulsem, także swoistym skrzywieniem i „zduszeniem" romantycznych idiomów wyrazowych – deformacją formy.

W tym wszystkim była to estetyka osobliwie dwoista: postulatowi prawdy, prawdziwości ekspresyjnej, adekwatności wyrazu, towarzyszyło przeświadczenie o bezwzględnej autonomii muzyki, autonomiczności utworu muzycznego. Z tego poczucia, zakorzenionego w wiekowej tradycji dyscypliny pracy kompozytorskiej według reguł i ścisłych systemów komponowania, rodzi się i wyrasta koncepcja nowej formy, nowy, aforystycznie skondensowany model utworu muzycznego (u Schönberga – w *5 utworach* op. 16; u Weberna – W *6 utworach na orkiestrę* op. 6; u Berga wreszcie w *3 utworach orkiestrowych* op. 6). Dwoiste jest też, jak można mniemać, samo pojęcie prawdy i prawdziwości, odniesione do muzyki „ekspresjonistycznej". Z jednej więc strony, utwór muzyczny prawdziwy to tyle, co istniejący wyraziście, mocno; znamionujący się mocą istnienia; kryterium prawdy jest tu egzystencjalne. Z drugiej zaś strony, muzyka jest tym prawdziwsza im lepiej, bardziej adekwatnie wyraża prawdę bycia; kryterium prawdy jest tu ekspresyjne.

3.

„Albowiem wszystko jest raz na zawsze uporządkowane w rzeczach z takim ładem i odpowiedniością wzajemną, jak tylko to jest możliwe, skoro najwyższa mądrość i dobroć mogą działać jedynie w najdoskonalszej harmonii; teraźniejszość jest brzemienna przyszłością, to, co nastąpi, możemy odczytać w tym, co minęło, to, co odległe, jest wyrażone w bliskim. Można by

w każdej duszy poznać piękno wszechświata, gdyby dało się rozwinąć wszystkie jej zwoje, które w sposób widoczny rozwijają się dopiero z upływem czasu", stwierdza Gottfried W. Leibniz[1]. A gdzie indziej: „Muzyka czaruje nas, choć jej piękno polega jedynie na odpowiedniości liczb i na tym, że, choć tego nie zauważamy, dusza nasza wciąż oblicza ruch i drganie ciał współdźwięczących. Przyjemności, jakie wzrok znajduje w proporcjach, są tej samej natury, jak również te, które są przyczyniane przez inne zmysły, sprowadzają się do czegoś podobnego, choć nie umiemy wytłumaczyć tego wyraźnie"[2].

Czy można z muzyki całkowicie wyeliminować piękno, a zachować przy tym jej istotną muzyczność, bycie muzyką? Pytanie pozornie akademickie, retoryczne; w istocie zaś, jak mniemam, sygnalizujące problem wielkiej wagi: pytamy wszak o „być albo nie być" muzyki, o rację dostateczną jej istnienia. Odpowiedź na to pytanie będzie, naturalnie, uwarunkowana taką lub inną estetyką, nastawieniem estetycznym wobec muzyki. Osobiście jestem głęboko przekonany, że wyrugowanie piękna z muzyki godzi w samą jej istotę, każdy cios w piękno jest ciosem w samą muzykę. Każde zakwestionowanie wartości piękna muzycznego jako takiego kwestionuje wprost muzykę samą, podaje w wątpliwość jej wartość najistotniejszą, ta bowiem jest nierozłącznie związana z pięknem.

W naszym tak okrutnym dwudziestym stuleciu sztukę poddano również nieludzkim „próbom": totalnej aformalności – deformacji i bezwzględnej eliminacji pierwiastka piękna. W ogólnej świadomości estetycznej naszego stulecia (jeśli o takiej świadomości jako wypadkowej wielości prądów i orientacji mówić można w ramach naszej niegdyś „zachodniej" kultury) pojęcie piękna zrelatywizowało się. Nie jest już ono atrybutem sztuki ani naczelną wartością estetyczną; nie znajduje się też w centrum problematyki estetycznych systemów. Powiedzieć można, że również muzyka, za sprawą głównie ekspresjonizmu, zaprzeczyła swojej, przysługującej jej i niepodważalnej od wieków piękności, sprzeciwiła się własnej wrodzonej chęci podobania się. I choć dużo jeszcze piękna muzycznego powstanie w naszym wieku, a w latach ostatnich mówić można o jego odrodzeniu i nowym rozkwicie, to przecież doświadczenie ekspresjonistyczne, a potem silne prądy brutystyczne, turpistyczne, deformacyjne, dekompozycyjne, „kolażowe", destrukcyjne, nawiedzające muzykę z mniejszą lub większą siłą, skutecznie osłabiały wiarę w piękno muzyki. Nie zdołały jednak na szczęście całkowicie zniszczyć jego potrzeby; ta bowiem wynika wprost z rdzennych właściwości ludzkiej natury. Naturalną skłonnością człowieka jako istoty duchowej jest pragnienie dobra a nie zła, prawdy a nie fałszu, harmonii a nie dysharmonii, miłości a nie nienawiści, piękna a nie brzydoty.

---

[1] *Zasady natury i Łaski...* w: *Wyznanie wiary filozofa*, Warszawa 1969 s. 291.

[2] Leibniz, dz. cyt. w: W. Tatarkiewicz, *Estetyka nowożytna*, Wrocław 1967, s. 442.

Piękno w swej istocie jest sugestywnym, poruszającym i przenikającym znakiem-symbolem harmonii uniwersalnej i przedustawnej (której pojęcie Leibniz uczynił ośrodkiem swego filozoficznego systemu). Do takiej harmonii jako stanu idealnego w oczywisty sposób tęsknimy, takiej harmonii pragniemy, jeśli tylko jesteśmy ludźmi w normalnym sensie, taką harmonię przeczuwamy – choć niemal wszystko, w istnieniu naszego ziemskiego świata zdaje się takiej harmonii zaprzeczać. A nie znajdując raczej tej harmonii w codziennej „twardej" rzeczywistości, tym bardziej pragniemy ją wydobyć z tworzywa artystycznego, urzeczywistnić, przedstawić w sztuce, wywołać – poprzez piękno czy w pięknie. Jeśli o muzykę chodzi, to możemy się tą harmonią karmić do woli, czerpiąc z zasobów muzyki przeszłości – aż do początków naszego stulecia. Chcielibyśmy jednak również żeby ta harmonia – w pięknie – urzeczywistniała się również w muzyce nowo powstającej. Chcielibyśmy, żeby muzyka ciągle na nowo, w odnawianym akcie twórczym, potwierdzała swój udział w transcendentaliach.

4.

W jakiż jednak sposób muzyka, ta sztuka tyleż „zmysłowa" i „uczuciowa" co „abstrakcyjna" (której walorem ale i brakiem jest „asemantyczna bezpojęciowość") może uczestniczyć bezpośrednio w Bycie, Prawdzie, Dobru i Pięknie?

Jak się wydaje, dwoma zasadniczymi sposobami: Po pierwsze – poprzez własną, immanentną moc estetyczną – siłę czystego piękna. Po drugie – poprzez zawartą w sobie siłę symboliczną, symbolotwórczą, transcendującą muzykę poza własną estetyczność. Tak więc partycypację muzyki w transcendentaliach uzasadniać można z dwóch zasadniczo przeciwnych punktów widzenia, z dwóch odmiennych pozycji estetycznych: estetyki autonomicznej (czyste piękno, czysta forma); estetyki heteronomicznej (symbolizm). Muzyka uczestniczy w transcendentaliach – pojęciach, kategoriach wynikających z odwiecznego porządku bytu – bezpośrednio (tj. bez pośrednictwa języka – słów – pojęć) i substancjalnie (tj. samą swoją czystą, zasadniczą, esencjalną strukturą dźwiękową, esencjalną dźwiękowością); i właśnie ową substancjalnością różni się jej uczestnictwo od uczestnictwa innych sztuk, w których zawsze symbolika Dobra, Prawdy, Piękna jest jakoś zapośredniczona.

Poczucie transcendentaliów, intuicja Dobra, Prawdy, Piękna jest człowiekowi wrodzona. Dzięki temu poczuciu (wierze?) ludzkość trwa i rozwija się – mimo wszystko. I właśnie w muzyce tkwią kolosalne możliwości potwierdzenia owej fundamentalnej aksjologicznej intuicji – wiary w transcendentalia. Muzyka zdolna jest więc urzeczywistniać odwieczną tęsknotę człowieka do harmonii uniwersalnej i z góry ustanowionej. Ta cecha wynika z istoty muzyki i uzasadnia jej sens. Wszelkiej muzyki istotnej i prawdziwej, nie tylko tej wywodzącej się z tradycji judeo-greckich, w której kręgu zosta-

liśmy wychowani. Muzyka tedy wszelkich kultur na świecie zawiera jeden niezmienny duchowy rdzeń – w naszej cwilizacji jedynie przytłumiony, przysłonięty przez ciągły rozwój-zmianę – mianowicie przeświadczenie o transcendentnym odniesieniu muzyki, o jej aspekcie metafizycznym i kosmicznym: jakkolwiek powołuje ją do życia człowiek, to przecież wynika ona w swych zasadach z porządku nad-ludzkiego. Takie myślenie o muzyce, najcenniejsze, taka jej świadomość znowu się dzisiaj odradza w młodym i najmłodszym pokoleniu kompozytorów.

Muzyka zdolna jest swoją substancją – ruchem – strukturą przedstawić uniwersalną Harmonię jako rdzenną zasadę Bytu; nie tylko w perspektywie idei, jako nieosiągalny ideał, ale przedstawić wprost, w konkretnie dźwiękowym uobecnieniu dla nas. Żadna bowiem inna sztuka nie wnika tak bezpośrednio w zasadniczy wymiar naszej egzystencji jakim jest czas. Muzyka może być nazwana formą harmonijnej organizacji czasu przez substancję dźwiękową. Muzyka swoją dźwiękową formą ruchu zdolna jest przeciwstawić się temu poczuciu czasu, które nas wewnętrznie wyniszcza, wypala, doprowadza do egzystencjalnej rozpaczy: odczuciu i przeżywaniu czasu jako złej, wszystko niszczącej siły. Muzyka może nas z tego poczucia chaosu czasu uleczyć, ponieważ i dla niej czas jest zasadniczym medium, nad którym jednak panuje, które urabia i organizuje; w tym sensie mówić można, że czas jest również tworzywem czy materią dla muzyki. Czas – ten „niszczący", „destrukcyjny", „chaotyczny", pożerający wszystko co istnieje – zdaje się być główną przeszkodą dla pełnego odczucia harmonii przedustawnej i uniwersalnej. Muzyka, organizując czas, przeszkodę tę usuwa. Chaotyczny nurt, przepływ, pęd zmienia się w wypełnianie, nasycanie czasoprzestrzeni estetycznej pięknem dźwiękowych struktur. Czas potoczny, czas codzienności wypełnia się konstelacjami zdarzeń muzycznych, rządzonych i związanych wyższą, nadrzędną logiką formy.

Aby nie być gołosłownym i tym moim apologetycznym uwagom o ethosie muzyki przydać jakiś określony i stosowny przykład muzyki samej, odwołam się do dzieła, które w kulturze Zachodu stanowi jak dotąd najsilniejsze ognisko, syntezę najwyższej myśli kompozytorskiej. *Sztuka fugi – Die Kunst der Fuge* (1750) – ostatnie dzieło J. S. Bacha, wielka kompozycja cykliczna, łańcuch wariacyjny dziewiętnastu utworów (fug i kanonów) na jeden zasadniczo temat i na jedną wyjściową fugę prostą, zwieńczony fugą trój-tematową, może być znakomitym i jedynym właściwie w swoim rodzaju przykładem na to, jak muzyka zdolna jest realizować, symbolizować, wyrażać – w formie wysoce złożonej i maksymalnie doskonałej – Leibnizjańskie intuicje i koncepcje harmonii z góry ustanowionej.

Wrodzona istocie ludzkiej tęsknota do harmonii uniwersalnej, w filozofii nowożytnej najdobitniej i najobszerniej wyartykułowana przez Leibniza, zawiera w sobie szczególnie mocne poczucie wartości naczelnych – Dobra, Piękna, Prawdy, Miłości i Świętości – w całej ich jedności, wspólnocie. Jed-

ność ta polega na tym, że każde z owych pięciu pojęć jest kategorią właściwie równorzędną wobec pozostałych, każde też może jak gdyby stawać się ogniskiem, centrum ożywiającym i poruszającym pozostałe kategorie. W sferze sztuki, owej wyższej a zarazem powszechnej formie naszej ludzkiej egzystencji, tym ogniskiem ożywiającym, spiritus movens wartości naczelnych jest piękno; jest ono i pozostanie sednem każdej prawdziwej estetyki. Piękno muzyki – piękno romantyczne i klasyczne, zmysłowo-uczuciowe i umysłowe, intensywne i ekstensywne, piękno blasku (claritas) i piękno proporcji – harmonizując w medium czasu naszą egzystencję, porusza tym samym struny dobra, prawdy, miłości i świętości.

O AUTOBIOGRAFIACH, TWÓRCZOŚCI ARTYSTYCZNEJ I MODLITWIE

Z Kazimierzem Wiłkomirskim rozmawia Kinga Strzelecka OSU

Muzyka, jak każde inne piękno tej ziemi, jest swoistym rodzajem liturgii. Przez nią człowiek może się modlić i kontemplować Boga, ponieważ każdy błysk piękna jest w gruncie rzeczy odblaskiem Piękna.

Kazimierz Wiłkomirski – Miło mi powitać Siostrę w naszych skromnych progach. Wprawdzie widzimy się dzisiaj po raz pierwszy, a jednak już się znamy... i to dość dobrze. Szczególnym zbiegiem okoliczności przeczytaliśmy swoje autobiografie: Siostra moją, zatytułowaną *Wspomnienia*, ja Siostry pod niebanalnym tytułem *Znak tęczy*. A jakże wiele każda z tych książek mówi o jej autorze! Jestem wciąż pod urokiem książki Siostry i na jej tle snuję rozważania, którymi chętnie podzieliłbym się z Siostrą. Interesuje mnie problem: jak powinien wyglądać w ostatecznej formie życiorys własny człowieka bez względu na jego płeć, charakter, uzdolnienia i przebieg życiowej „kariery"?

Kinga Strzelecka – Chętnie podejmę sugerowany temat, który i mnie interesuje. Jeśli chodzi o mój *Znak tęczy*, długo nosiłam go w sobie, zanim zdecydowałam się napisać i opublikować. Szukałam równowagi między tym, co obiektywne, a tym, co subiektywne. Za kryterium uznałam integralną prawdę o przedmiocie i podmiocie. A zasadniczy motyw powstania tej książki? Podobno św. Franciszek biegał po Asyżu, wołając: „Miłość nie jest kochana!" A ja bym wołała: „Piękno nie jest podziwiane!" I to wewnętrzne wołanie było genezą *Znaku tęczy*. Dlatego jest on próbą teologicznej interpretacji własnego życia uwikłanego w kontekst historii, zespolonego z ludźmi węzłami przyjaźni, dialogów, konfliktów. Ale nade wszystko – życia zaślubionego Bogu.

Kiedy miałam już gotowy maszynopis brulionu, dałam go do przeczytania komuś, z kim, jak mi się zdawało, miałam wspólny język i z którego zdaniem bardzo się liczyłam. Zaprosił mnie do siebie, posadził na fotelu, sam zajął miejsce za biurkiem, na którym leżały przygotowane już notatki. I przez 45 minut uzasadniał mi, gęsto ilustrując przykładami ze świeżo wówczas wydanej książki Brandstaettera, że moja praca jest całkowicie chybiona. Że pisząc, popełniałam permanentnie „błąd egocentryzmu", że moje sformułowania o ikonicznym charakterze portretów ojca i matki nie mają dostatecznej podstawy etc. Maszynopis czytały później inne osoby z grona moich najbliższych przyjaciół. Na widok mojej konsternacji, że oto pisząc

tę książkę, straciłam tyle bezcennego czasu i energii, nie trafiając w sedno, pocieszały mnie słowami: „Nie przejmuj się, on w ogóle nie zrozumiał, o co tu chodzi"; „Nie martw się, on nie dostrzegł najważniejszego".

Dwa lata temu książka ukazała się drukiem, a w ślad za nią pojawiły się echa czytelników – pozytywne, z uznaniem, a nawet z entuzjazmem.

K.W. – Moją opinię o *Znaku tęczy* przekazałem Siostrze w dwóch listach.

K.S. – I ta Pana opinia jakże była dla mnie cenna! Pan, Panie Profesorze, jest artystą. Pan wie doskonale, co dla wykonawcy znaczy reakcja słuchaczy. To normalny i konieczny objaw dialogu. Nie gra się i nie pisze wyłącznie dla siebie. Słowa Pana listów brzmią dla mnie jak dla muzyka niemilknące brawa. Ale nie o same brawa tu chodzi. Pana listy są najlepszym dowodem, że mój motyw dobrze został przez Pana zrozumiany, że dialog autora z Czytelnikiem się nawiązał i to z dalszą perspektywą.

Pana życie dobiega lat dziewięćdziesięciu. Ale i moje – choć jestem nieco młodsza – na tyle „chyli się ku zachodowi", że myśl o nim przestaje być abstrakcją. Zawartą w Pana liście prośbę o ocenę Jego *Wspomnień* i o modlitwę widzę jednym spojrzeniem. *Wspomnienia* i *Wspomnień ciąg dalszy* to ślad całego „pracowitego i trudnego życia", jak sam je Pan określa, nie tając świadomości, że przeżywa jego finałowe akordy, o których pisać będzie już ktoś inny.

Inni więc powiedzą, co zresztą już pisali, że *Wspomnienia* to „kawał historii muzyki polskiej"; inni będą mówić o ich wartości jako bezpośredniego dokumentu, jeszcze inni o jego walorach pamiętnikarsko-literackich. Wypatrzą też portretowe cechy Autora, Jego niezwykły talent twórczy i odtwórczy, Jego pasję pracy jako muzyka, kompozytora i dyrygenta, organizatora życia muzycznego, pedagoga, Jego cechy jako syna, brata, ojca, dziadka, pradziadka.

Ja jestem teologiem. Pragnę więc powiedzieć Panu kilka słów z punktu widzenia teologicznych aspektów Jego „muzycznego" życia, o których opowiada Pan we *Wspomnieniach*.

Świętemu Ignacemu Loyoli Pan Bóg objawił się w postaci Trójdźwięku: Każdy z poszczególnych Dźwięków był sobą, a równocześnie wszystkie trzy tworzyły Jedno. Widocznie Ignacy z Loyoli miał naturę muzyka, skoro Trójjedyny Bóg przemówił do niego takim właśnie dźwiękowym obrazem. A ja nie odbiegnę daleko od tegoż sposobu mówienia, jeśli posłużę się następującą metaforą, którą zresztą zasygnalizowałam w pierwszym rozdziale *Znaku tęczy*. Bóg ma na imię – Miłość. A skoro ta Miłość objawiła się Ignacemu z Loyoli jako Trójdźwięk, to można powiedzieć, że jednym z metaforycznych imion Bożych jest także Muzyka. Spojrzenie Boga zawsze jest stwórcze. Każde rozbrzmiewające na Ziemi echo Bożej Miłości-Muzyki jest także muzyką. Zarówno gdy jest to „muzyka" Prawdy, jak „muzyka" Dobra, czy „muzyka" Piękna, a więc i muzyka brzmieniowa w sensie ścisłym. A to by

znaczyło, że Bóg, który z perspektywy swojej wieczności patrzy na Ziemię, wsłuchując się w jej rytm i melodie, które równocześnie sam stwarza i którymi kieruje, słyszy i tworzy życie Ziemi jako swoją własną symfonię czy polifonię, czy jedną i drugą łącznie.

A zło i cierpienie? Może to jakieś dysonanse podkreślające piękno harmonii jak Krzyż, który uwypukla Boże Miłosierdzie i oddanie się Boga człowiekowi „na przepadłe", kończąc to finałem Zmartwychwstania zapowiadającego paruzję – Jego powtórne przyjście, w czym człowiek także będzie miał swój udział. „Będziemy do Niego podobni, ponieważ ujrzymy Go takim, jakim jest" – powiada św. Jan Ewangelista, a św. Paweł zapewnia, że „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, co zgotował Bóg tym, którzy Go miłują". A zgotował na całą wieczność.

Muzyka, jak każde inne piękno tej Ziemi, jest swoistym rodzajem liturgii. Przez nią człowiek może się modlić i kontemplować Boga, ponieważ każdy błysk piękna przez małe „p" jest w gruncie rzeczy odblaskiem Piękna przez duże „P". Jest, jak już wspomniałam, echem, choćby bardzo dalekim echem Tego, którego metaforycznie nazwałam Muzyką. Absolutną, jeśli tak można powiedzieć, Muzyką. Pełnią Harmonii. Ileż to razy melodie – choćby ukochana przez Pana, i przeze mnie, wokaliza Villi Lobosa na sopran z zespołem wiolonczel czy jakieś fragmenty oper, czy koncertów, czy symfonii – stają się dla rozmodlonego człowieka po prostu formułą jego religijnego doświadczenia. Śpiewem serca oczarowanego Bogiem. Litanią oddechu, która wielbi Jego Piękność.

Kompozytorzy, malarze, rzeźbiarze jak inni śmiertelni – umierają. Ale nawet licząc tylko w wymiarze tej Ziemi – ich dzieła trwają nadal, tworząc piękno i modlitwę ludzkich doznań. „Uczynki ich pójdą za nimi". Jakże więc wysokie miejsce w niebie muszą mieć twórcy arcydzieł sztuki, choćby ich życie było niekiedy splątane czy wręcz fragmentarycznie nieudane. Jakże pełna blasku musi być ich druga strona, gdy mogą powiedzieć, patrząc już Bogu prosto w oczy: „Panie, dałeś mi dwa talenty, oto oddaję Ci drugie dwa [...] dałeś mi pięć talentów – oddaję Ci drugie pięć". A Pan Bóg pomnoży to przez nieskończoność, bo Jego hojność nie ma granic.

„Kościół potrzebuje świętych – powiada Paweł VI w jednym z przemówień o sztuce sakralnej – ale potrzebuje także artystów. I jedni i drudzy – święci i artyści – są świadkami obecnego w nich Ducha Chrystusowego". Każdy talent, który z człowieka czyni artystę, jest darem charyzmatycznym. Dlatego, Panie Profesorze, jeśli czego można pozazdrościć Autorowi *Wspomnień*, to owego zatroskania i zabiegania, aby otrzymanych od Boga talentów nie zmarnować, ale je pomnożyć. Zwłaszcza, że wśród Jego dzieł jest ta cudownie piękna *Msza uroczysta* będąca samą modlitwą! Jeżeli czego Mu pozazdrościć, to perspektywy Wielkiego Spotkania z Kimś, kto ma na imię Miłość, a Kogo możemy także nazwać – nieskończoną Muzyką.

K.W. – Nie jest mi łatwo znaleźć słowa, którymi mógłbym odpowiedzieć na to, co usłyszałem, a co było do mnie skierowane. Bardzo wielkim kredytem mnie Siostra obdarza. Zakłada od razu, że jestem artystą, który ma wielki dorobek, którego dzieło posiada trwałą i wielką wartość. Wartość daleko wykraczającą poza te walory, o których zwykliśmy mówić, które zwykliśmy dostrzegać w dziele sztuki. Wiele już miałem w moim długim życiu wywiadów dla prasy, radia, telewizji – indywidualnych i zbiorowych, poruszających problemy twórczości, odtwórczości, kultury artystycznej, jej upowszechniania i roli w życiu społeczeństwa, ale nigdy jeszcze nie spotkałem się z takim ujęciem tematu i takim zdefiniowaniem osobowości artysty i jego twórczej pracy, jakie tu Siostra przedstawiła. Mówiła nie jak krytyk, nie jak publicysta, muzykolog czy specjalista. Zresztą Siostra sama stwierdziła, że przemawiała z pozycji teologa. Postawiła nie tylko znak równania, ale po prostu przeniosła artystyczną twórczość, artystyczną działalność w sferę, w której zazwyczaj ich nie widzimy, nie dostrzegamy. My artyści muzycy – kompozytorzy, wykonawcy, działacze muzyczni – wciąż widzimy sztukę i naszą działalność w kategoriach życia doczesnego. Dla nas sztuka, niezależnie od pięknych banałów, które od czasu do czasu wypowiadamy, jest zjawiskiem na wskroś ziemskim. Może ja się mylę. Może jednak jest czymś więcej. W każdym razie tak Siostra sztukę naświetliła, ujęła i przedstawiła, że stała się ona wielką, chociaż bardzo skromną ofiarą złożoną Stwórcy. Złożoną Temu, któremu zawdzięczamy nasze uzdolnienia, nasze umiejętności, nasze osiągnięcia. Istnieją nieraz, jakby to powiedzieć – bardzo wielkie zbieżności, bardzo wielkie podobieństwa między przeżyciami artystycznymi a przeżyciami religijnymi. Pewne słowa mogą mieć zastosowanie i tu, i tu. Chociażby tak pospolite, często używane słowo: nastrój. Nastrój jest konieczny w sztuce i jest konieczny w modlitwie. Sztuka może się stać modlitwą. Dlaczego nie? My o tym nie myślimy, nawet trochę się wstydzimy, krępujemy, nie przyznajemy się do tego. Ale jeśli nas, jak to się mówi, przyprzeć do muru, to każdy prawdziwy twórca musi się przyznać, że modli się swoją sztuką.

Ale teraz wróćmy na chwilę do tego, co Siostra mówiła na samym początku o swojej książce autobiograficznej zatytułowanej *Znak tęczy*. Wspomniała o reakcjach czytelników i o tym jednym, który podobno był takim wielkim znawcą i tak bezwzględnie skrytykował całe dzieło. Otóż nawiązując do tej książki, ale nie wdając się już w szczegóły, w jednym zdaniu mógłbym powiedzieć, że jest to fascynująca lektura. Lektura kształcąca, krzepiąca, mobilizująca. Wręcz pasjonująca, a przy tym wcale niełatwa. Ale niezależnie od tego, po jej przeczytaniu, nie wiem już po raz który, zacząłem się zastanawiać, jak właściwie powinna wyglądać autobiografia? Ile może być w niej egocentryzmu, w jakim stopniu może być subiektywna? Jak może wyglądać stosunek autora do różnych zjawisk, do różnych szczegółów? Co jest ważne i istotne w pojęciu jednego, to w pojęciu innego zupełnie nie zasługuje na uwagę. Dlatego poszczególne pamiętniki czy autobiografie zna-

cznie się między sobą różnią. Każdy, kto zamierza kreślić swoje wspomnienia, podejmuje się bardzo trudnej i odpowiedzialnej pracy. Jeśli chce przedstawić sylwetki swoich krewnych, rodziców, wychowanków, nauczycieli, kolegów, przyjaciół zawsze dokonuje wyboru. Nigdy nie może przedstawić człowieka, jakby to powiedzieć – stuprocentowo pełnego. Eksponuje jedne cechy, pomija inne. Jako przykład mógłbym tutaj wymienić osobę bardzo skromną, można by powiedzieć pospolitą, nie mającą nie tylko żadnych talentów, ale także żadnych jakichś cech charakterystycznych, godnych uwagi. Mam na myśli moją macochę Dorotę Wiłkomirską, drugą żonę mojego ojca, moją rówieśnicę, którą znałem od lat młodości do jej śmierci i z którą co najmniej kilkanaście lat przeżyłem pod jednym dachem. Mogłem więc poznać ją naprawdę dobrze. I otóż rzecz ciekawa: ta kobieta miała bardzo wielkie zalety, miała też wielkie wady. I gdyby się chciało przedstawić jej sylwetkę, jakże różnie mogłaby się ta sylwetka prezentować. Jak wielki mogłaby wzbudzić niesmak albo niechęć, a równocześnie mogłaby wzbudzić wielki szacunek, nawet podziw. Bo ta kobieta była warta szacunku i podziwu przy wszystkich swoich słabostkach i wadach. A cóż dopiero mówić o ludziach wybitnych, którzy potrafili odegrać poważną rolę w dziejach jakiejś społeczności ludzkiej. I tutaj muszę powiedzieć, że *Znak tęczy* jest zjawiskiem bardzo oryginalnym, swoistym, niecodziennym. Czy ta książka świadczy o egocentryzmie? A tak, ona jest bardzo „egocentryczna". Czy to jest źle? Wcale nie! Po prostu jest. Mogłaby być bardziej obiektywna, autorka mogłaby bardziej dbać o to, żeby przedstawiać fakty, zdarzenia, a niekoniecznie swoje wewnętrzne, duchowe przeżycia. Czy konieczne było tak płomienne wyznanie wiary, które dominuje w całej tej książce? Niekonieczne. Ale było i jest. Ja wystrzegałem się nadmiernego subiektywizmu, a jednak ileż we *Wspomnieniach* utrwalonych jest moich przeżyć, moich zwątpień, smutków, radości. A więc wspomnienia nie są tylko kroniką, jak ta, którą słyszymy każdego wieczoru w dzienniku TV. A że książka *Znak tęczy* jest niezwykła, to nie ulega wątpliwości. Nie jest to lektura łatwa, nie dla wszystkich, nie do poduszki, nie czyta się jej jak kryminalną powieść. Ale ileż tam ciekawych informacji, jakim ona jest cennym dokumentem historycznym. Rozdziały dotyczące wojny, okupacji, warszawskiego powstania są wręcz wstrząsające. Nie spotkałem czegoś takiego w żadnym innym dziele na ten temat.

K.S – Dziękuję, Panie Profesorze, za zrozumienie. Chciałabym wtrącić jeszcze słowo w związku z tym, co było nazwane „egocentryzmem". Otóż podkreśla się współcześnie rozróżnienie między subiektywizmem a subiektywnością. Subiektywizm oceniany jest negatywnie jako patrzenie na wszystko przez pryzmat samego siebie. Czyli właśnie egocentryzm. Natomiast subiektywność to przeżywanie wszystkiego z osobistym zaangażowaniem. Autor jest tu podmiotem, a nie przedmiotem zainteresowania. I to jest postawa słuszna, pozytywna. Można by ją nazwać „egocentryzmem" tylko w cudzy-

słowie. Ta subiektywność ujawnia się także w Pana *Wspomnieniach* jako ogromne zaangażowanie w twórczość, w działalność społeczną, we wszystko, co Pan robi. Bez tej subiektywności *Wspomnienia* straciłyby połowę swojego waloru, stałyby się odpodmiotowioną faktografią. Jeśli zaś chodzi o to, co nazywa Pan, w związku z moim *Znakiem tęczy*, „wyznaniem wiary" to mogłoby go nie być tylko teoretycznie. Bo było ono de facto konieczne jako integrujący element motywu napisania tej książki. Bez niego traciłaby ona swoją rację bytu.

K.W. – Według mego przekonania nie można szukać idealnej autobiografii. Nie można na aptekarskiej wadze odmierzać wszystkich jej elementów. Oczywiście, autor to czyni, ma w ręku ołówek, wprowadza większe czy mniejsze skróty. Czy tak było w rękopisie Siostry? Być może. Książka jest tak oryginalna i niezwykła, bo wiele jest w niej elementu religijnego – dużo więcej niż gdzie indziej, ale trzeba ją przyjąć taką, jaka jest. Jeśli się komuś nie podoba, może nie czytać. Jeszcze jedno chciałbym podkreślić – bardzo wiele miejsca jest tam poświęcone idei ekumenizmu. Muszę przyznać, że dopiero z tej książki Siostry dowiedziałem się, jak szeroki zasięg ma już ta idea na całym świecie, jak wielu nie tylko duchownych, nie tylko naukowców ona już wciągnęła. A przecież jeszcze tak niedawno katolicyzm, prawosławie, protestantyzm, każde z tych wyznań uważało, że jest religią prawdziwie chrześcijańską, a wszystkie inne to błąd, herezja, grzech. Pamiętam jeden epizod z mojego życia. W roku 1956 moje siostry – Wanda, Maria i ja odbyliśmy tournée koncertowe po Związku Radzieckim. Odwiedziliśmy republiki zachodnie i byliśmy w Mińsku, stolicy Białorusi. Była niedziela i jakieś większe święto. Chcieliśmy – moja siostra Maria i ja – pójść rano do kościoła. Katolicki kościół wprawdzie w Mińsku był, ale gdzieś na dalekiej peryferii i ileś tam kilometrów trzeba by zrobić, żeby się do niego dostać. Postanowiliśmy więc wybrać się do prawosławnego soboru. Prawdziwy sobór był zajęty na jakieś tam muzeum, a rolę soboru pełnił duży, parterowy, drewniany barak. Poszliśmy do tego właśnie baraku na nabożeństwo. Jakież zachwycające formy miała ta prawosławna liturgia! Mogę stwierdzić to z całą szczerością – o ileż więcej było w niej prawdziwego piękna niż w liturgii katolickiej. Ten przepiękny śpiew chóru przed Ewangelią: „Obwieść nam władyko Słowo Pańskie" – na kilka głosów a capella (prawosławna liturgia w ogóle nie używa organów). Po prostu wierni prosili, żeby kapłan odczytał im słowa Ewangelii. A u nas przez ileż to dziesięcioleci mówiło się: „Na niedzielę dzisiejszą czyta nam Kościół święty Ewangelię według [...]". Więc już wtedy w mojej duszy rozpoczął się jakiś proces ekumeniczny i coś z tego, co dziś obserwujemy jako szeroki ruch ekumeniczny, którego Siostra jest tak gorliwą propagatorką. Rozdziały tej książki dotyczące tego tematu jakże są interesujące i pouczające.

A wracając jeszcze do sprawy, czy ta książka ma jakieś minusy? No, pewnie że ma. Dlaczego miałaby nie mieć? *Ogniem i mieczem* także je ma.

I *Quo vadis*? Ale te minusy wcale nam nie przeszkadzają. Ja na przykład powiem szczerze – nie lubię tytułów, które nie mówią nic o tym, co ma być pod nimi. Moje dobre prawo. A prawem autora jest taki tytuł użyć.

K.S – A więc *Znak tęczy* nic Panu Profesorowi nie mówi?

K.W. – No, takiemu jak ja, dużo nie mówi. Niekoniecznie też muszę używać słowa „ikona", kiedy opowiadam o człowieku, z którym mnie wiążą moje wspomnienia. Jeżeli będę mówił o mojej śp. pierwszej żonie czy o mojej babci, którą kochałem nade wszystko i która mnie wychowała i przez jakiś czas zastępowała mi matkę, to nie przyjdzie mi do głowy, żebym zastosował do niej słowo „ikona". Ale może ja nie mam racji. Może należałoby tak powiedzieć. Dlatego ja w ogóle nie przywiązuję wagi do swoich osobistych upodobań. Przyjmuję dzieło, jakim ono jest. A dla mnie najważniejsze są jego walory. Koniec.

K.S. – Jeszcze słowo na temat Pana *Wspomnień*, proszę.

K.W. – Przeglądałem wczoraj swoje, jeśli tak można powiedzieć, prywatne archiwum. To jest, krótko mówiąc, wielki śmietnik, ale nie brak w nim dokumentów, bardzo ciekawych listów, programów, artykułów, wycinków z różnych pism. No i przypadkiem trafiły mi do ręki wycinki zawierające recenzje o mojej książce pt. *Wspomnienią*. Między innymi jest tam artykuł Jerzego Waldorffa, artykuł, który mniej więcej tak się kończy: „Książka Wiłkomirskiego to właściwie jest, żeby tak powiedzieć – książka do nabożeństwa. Nabożeństwa przed ołtarzem muzyki. Wiłkomirski przez całe swoje długie życie szedł z wiolonczelą w rękach, jak ksiądz z monstrancją". To powiedzenie jest może trochę zabawne, ale... chyba trafne.

K.S. – Metafora ta w takim razie domaga się komentarza czy interpretacji. We *Wspomnieniach* w kulminacyjnym punkcie pierwszej części książki mówi Pan o sobie mającym zaledwie 20 lat, a tyle już różnorodnych doświadczeń życiowych: Moskwa, Kaukaz, Warszawa. I wymieniając jako cały swój „ruchomy majątek" [...] „lichą wiolonczelę, paczkę nut i rękopisów [...], moskiewski jeszcze smoking i parę niemożliwie podartych koszul", kończy Pan całą tę kwestię słowami: „A wszakże byłem bogaty: miałem wielki zapas optymizmu i pełne ręce skarbów muzycznego piękna do rozdania". Więc kiedy teraz, z perspektywy tyloletniego swego twórczego życia – jako wirtuoza, kompozytora, dyrygenta – patrzy Pan na cały ten okres niby z lotu ptaka, jak go Pan widzi? Jak go Pan określa czy ocenia? Może zechciałby Pan tym razem zrezygnować z dążenia do obiektywizmu, a odpowiedzieć właśnie „egocentrycznie" – choćby w paru zdaniach czy kilku słowach?

K.W. – Pytanie jest konkretne i wymaga konkretnej odpowiedzi. Zaczerpnięte z moich *Wspomnień* słowa mówiące o „pełnych rękach skarbów muzycznego piękna do rozdania" stały się dla mnie jak gdyby nakazem moralnym, któremu pozostałem wierny przez całe moje życie. Tak właśnie mógłbym określić moją wieloletnią, wielokierunkową działalność artystycz-

ną, pedagogiczną i organizatorską. Nie do mnie należy ocena tej działalności, ale chyba wolno mi stwierdzić, że nie miała ona na celu własnych tylko sukcesów, własnej kariery, ale miała znaczenie rozleglejsze. Po latach owoce jej są – jak mi się zdaje – zauważalne.

K.S. – I jeszcze jedno. W związku z tym samym, młodzieńczym okresem Pana życia, czytamy w Jego *Wspomnieniach*: „Kiedy po skończonym koncercie wracaliśmy do domu, odczuwałem jakieś zupełnie niezwykłe wyczerpanie, nie tylko fizyczne: jakiś dziwny smutek czy tęsknotę, jakieś niewytłumaczone dręczące pragnienie – czego? otóż właśnie: czego?" Potem stwierdza Pan, że to „powrót z zaczarowanego królestwa sztuki" do „świata rzeczywistości pełnego brzydoty i codziennych trosk". I sądzi Pan, pisząc dalej, że artysta z biegiem czasu może „przyzwyczaić się" do tych nagłych przeskoków i potrafi „po skończonym akcie twórczym czy odtwórczym czuć się jak po dobrze spełnionym obowiązku, jak po trudnej, odpowiedzialnej pracy, po której miły jest zasłużony odpoczynek". Oczywiście, zgadzam się, że to kwestia i swoistego treningu, i psychicznej inności człowieka dojrzałego. Ale czy nie sądzi Pan, że owe młodzieńcze „tęsknoty" i „pragnienia" są czymś więcej niż tylko wynikiem kontrastu, jak „przebudzenie się z pięknego snu" – jak to Pan nazywa – czy „bolesny upadek z wysokości"? Nazywając rzecz po imieniu – czyż to nie jest także metafizyczna tęsknota i pragnienie Absolutu, które przecież nigdy całkowicie nie wygasa w duchowym życiu artysty?

K.W. – Raz jeszcze sięga Siostra do moich wspomnień z lat młodości. Te moje wynurzenia nie są bynajmniej frazeologią, ani naiwną metafizyką dwudziestoletniego młodzieńca. Są szczere i ukazują przeżycia młodego, zapalonego artysty w najbardziej bezpośrednim obcowaniu z wielką sztuką w jej szczytowych przejawach. Potwierdza się w tych wypowiedziach współistnienie dwóch nieodzownych elementów, jakimi są natchnienie i rzemiosło, wzlot ducha i umiejętność zawodowa wymagająca rzetelnej, wytrwałej pracy. Każdy prawdziwy artysta, opierając się na własnym doświadczeniu potwierdzi słuszność tych słów. A właściwej odpowiedzi na pytanie, czym jest sztuka w życiu duchowym człowieka nie znajdziemy – jak sądzę – nigdy.

K.S. – Ale czyż te, jak Pan mówi: „przeżycia młodego, zapalonego artysty w najbardziej bezpośrednim obcowaniu z wielką sztuką w jej szczytowych przejawach" nie zawierają już pewnych elementów odpowiedzi na to właśnie pytanie?

ROZMOWY ETHOSU

WYJŚĆ POZA GRĘ

Z Maciejem Rayzacherem rozmawia Wojciech Chudy

W.Ch. – *W drugiej połowie lat siedemdziesiątych spotkałem Pana po raz pierwszy na KUL-u. Na imprezie studenckiej – Kullages'u – recytował Pan wraz z Haliną Mikołajską Miłosza. Ten występ miał w sobie coś z podziemnego zakazanego owocu, Miłosza nie wolno było przecież drukować ani wystawiać.*

Mówimy o ethosie aktora. Jaka była droga aktora Macieja Rayzachera od dyplomu PWSTiF w 1962 roku w Łodzi (a może jeszcze wcześniej się to zaczęło?) aż do „kontrabandy" poetyckiej w zadymionych salach, do walki grą aktorską o jakąś prawdę sztuki i kultury?

M.R. – Dobrze, że w pierwszym pytaniu, jakie mi Pan zadaje padły dwa nazwiska, które odegrały w moim życiu tak ważną, zasadniczą rolę. Halina Mikołajska była tą osobą, która wprowadziła mnie w środowisko opozycji demokratycznej, ściślej w środowisko Komitetu Obrony Robotników. Z kolei poezje Czesława Miłosza odegrały bardzo istotną rolę w dziele kształtowania mojego światopoglądu, a także spojrzenia na poezję i jej rolę. To było jeszcze w latach szkoły teatralnej w Łodzi, kiedy przez Jarka Rymkiewicza zetknąłem się z poezją Miłosza. Odtąd już regularnie czytywałem spod lady numery „Kultury" Paryskiej i inne tomy Biblioteki Kultury: Orwella, właśnie Miłosza i wielu innych. I to był jakby kapitał, który nie od razu oczywiście zaczął procentować. Jeśli idzie o samą szkołę teatralną, to skończyłem ją z niejakim trudem i gdyby nie epizod teatralny występów w teatrze Dejmka, to kto wie, czy w ogóle szkołę tę bym skończył. Właśnie udział w spektaklach Teatru Nowego również miał chyba poważny wpływ na to, że w końcu zacząłem być aktorem. Przedtem było wiele dyskusji właściwie bardziej literackich niż fascynacji związanych z zawodem i powołaniem aktora. Udział w spektaklach Nowego, epizody, które tam robiłem, dały mi smak tego, czym, może być prawdziwy teatr. Następnie były występy w Teatrze Ziemi Mazowieckiej, teatrze niezwykłym, jednym z niewielu na świecie, który swoje spektakle prezentował na barce, płynącej z biegiem Wisły. Następnie były inne teatry: Teatr Klasyczny, króciutki epizod w Teatrze Polskim zakończony wystąpieniem z tego teatru, kiedy twardo odmówiłem brania udziału w spektaklu *Bolszewicy*. Dalej sympatyczny pobyt

w teatrze STS zakończony Rozmaitościami, czyli wcieleniem STS-u do teatru Rozmaitości (to już właściwie był pogrzeb STS-u). Wreszcie Teatr Powszechny, teatr, który dał mi bardzo wiele w sensie rozwoju aktorskiego, a również, jak sądzę, rozwoju osobowości i właśnie w połowie lat siedemdziesiątych zetknąłem się tam z Haliną Mikołajską. Mój udział w przedsięwzięciach, które KOR w tym czasie podejmował, w sposób radykalny zmienił moje może nie tyle zapatrywania, ale na pewno postępowanie, również w dziedzinie aktorskiej. Myślę, że niewielu jest u nas takich aktorów, którzy mogą z czystym sumieniem powiedzieć, że nie „zapaskudzili" się – jak to się mówi – udziałem w różnego rodzaju imprezach mniej lub bardziej politycznych. Ja również brałem udział w różnych *Podhalach w ogniu* i audycjach, gdzie nie bardzo zwracałem uwagę na to, co biorę, co czytam i gram, chodziło tylko o to, żeby nie wypadać z obiegu. Chociaż zasadniczo moje poglądy były (tak jak przypuszczam większości moich kolegów) przeciwne tej rzeczywistości, w jakiej się znajdowaliśmy, to mnie wówczas dane było – właśnie dzięki Halinie – zetknąć się z ludźmi, którzy byli już po drugiej stronie, którzy dokonali tego wyboru nie tylko wewnętrznie, ale i czynem. I za to jestem Halinie wdzięczny, tego jej nigdy nie zapomnę.

Jakie zdarzenia i przeżycia oddziałały najsilniej na Pana model aktorstwa? Czy ważny był tu pobyt w Szkole Teatralnej im. Leona Schillera w Łodzi, rola mistrza, wzoru zawodowego czy też inne obszary wartości: dom, rodzina, ojczyzna, opozycja demokratyczna, Kościół?

Pobyt w szkole nie był ważny, tzn. był ważny o tyle, że mogłem się zetknąć w Łodzi z Teatrem Nowym, a również z ludźmi takimi, jak: Jarosław Marek Rymkiewicz, Włodek Krysiński, Waleńczyk i że miałem sporo czasu na czytanie tych książek zakazanych, które w bibliotece uniwersyteckiej w Łodzi były jednak dostępne. Dom odegrał w moim życiu na pewno wielką rolę, bo w domu było zawsze prawdziwie. Ojciec był fabrykantem, w cudzysłowie, bo po wojnie wszystko stracił. Matka była nauczycielką przedwojenną, której światopogląd ukształtowany został w środowiskach obozu legionowego. A więc dom na pewno był w ogromnym stopniu formujący z tym, że tak jak dla wielu Polaków – dla mnie dom to było podziemie, natomiast na zewnątrz trzeba było w mniejszym lub większym stopniu grać jakąś rolę. Przestałem tę rolę grać dopiero w momencie, kiedy zaangażowałem się w działanie opozycji. Kościół przyszedł jakby później, właściwie wtedy, kiedy zacząłem uczestniczyć czynnie w opozycji, wtedy również zacząłem być w Kościele. I tak już właściwie pozostało.

Czy aktor powinien podjąć każdą rolę? Chodzi mi o miejsce i rangę aktora w społeczeństwie i o odpowiedzialność w jakimś stopniu za świadomość ludzi w tym społeczeństwie. Wie Pan, te role Lenina, w których stale

obsadzano Machowskiego, albo role „sumiennego czekisty" czy „młodego sekretarza partii". Czy należy je wziąć? A jeśli tak, to jak poprowadzić te role: broniąc postaci czy oskarżając je? Przyzna Pan, że może to być w pewnych okresach ważny problem moralny.

Oczywiście. Ja też miałem te dylematy i w pewnym momencie rozstrzygnąłem je. Jak mówiłem, to było w momencie, kiedy wskoczyłem, że tak powiem, obiema nogami w środowisko opozycji korowskiej. Wtedy już nie miałem oporów czy wątpliwości; nie brałem pewnych ról, po prostu przestałem brać. Przedtem owszem miałem takie wypadki, ale poza jedną taką koszmarną, a właściwie zabawną rolą, kiedy mi kazano recytować wiersz o radzieckim paszporcie Majakowskiego i którego to tekstu nijak nie mogłem się nauczyć, choć podpowiadano mi ze wszystkich stron, to oprócz tej sytuacji, właściwie jakichś większych, nazwijmy to „wdepnięć", nie miałem. Oczywiście, zdarzały mi się jakieś nieciekawe postaci, role dwuznaczne lub płytkie; później jednak przestałem je mieć, po prostu nie brałem ich już. W związku z tym przestałem w ogóle być angażowany, były to bowiem takie czasy, kiedy mszczono się na tych, którzy byli niepokorni. Później zresztą w ogóle sprawa nie obsadzania przestała mnie interesować, tej sprawy dla mnie w ogóle nie było i teraz już na to nie zwracam uwagi.

Czy jednak to jest problem? – był oczywiście i myślę, że nadal jest. Trzeba sobie powiedzieć, że dzisiaj wprawdzie nie ma na szczęście angażowania na zasadzie terroru (jak nie weźmiesz roli jakiegoś komisarza, to nie zagrasz Hamleta), ale istnieją inne wybory moralne, które też trzeba podejmować. Namnożyło się na przykład masę ćwierćfilmów, ćwierćwidowisk teatralnych czy telewizyjnych. Mówię tutaj celowo ćwierć, gdyż są to filmy, widowiska, przedstawienia niegodne często nazwy przedstawienia ani filmu. I udział w tym przedstawieniach powinien być również oceniany z punktu widzenia etyki aktorskiej. Zagranie w filmie, który nosi absolutnie znamiona filmu pornograficznego czy może półpornograficznego, powinno podlegać również jakiejś ocenie moralnej i tutaj co do tego nie ma wątpliwości. Zawsze aktor jest poddany pewnej próbie i jak wyjdzie z tej próby, to jest właśnie sprawdzian jego sumienia, wrażliwości, jego odpowiedzialności aktorskiej. Także zmieniły się instrumenty polityczne, przestały odgrywać dominującą rolę, ale zaczęły być aktualne inne pokusy i inne tereny, na których człowiek parający się aktorstwem poważnie, biorący poważnie swoje zadanie jako aktora, musi się sprawdzać.

Czy mógłby Pan wskazać na postaci polskiego teatru i filmu, które jakoś stanowiły wzór tego ethosu, jaki Pan uznaje i reprezentuje?

To pytanie właściwie mamy już za sobą. Niewątpliwie największą rolę, jeśli chodzi o moje życie aktorskie, odegrała Halina Mikołajska. Ona rów-

nież wpłynęła na taki, a nie inny wybór moich zainteresowań poezją, choćby poezją Karola Wojtyły, z którą to poezją wędrowaliśmy po kościołach warszawskich.

Zawsze – takie odnoszę wrażenie – życie było u Pana pierwsze przed sztuką, aktorstwem. Przed rokiem 1980 było to – prócz wspomnianego niekonformistycznego aktorstwa – działanie w obronie rolników w Bieszczadach i Jerzego Markuszewskiego, reżysera represjonowanego politycznie, Komisja Helsińska. Potem internowanie – Białołęka i Jaworzno. Zniknął Pan z oczu publiczności. Dowiedziałem się dopiero w 1988 roku (po nagrodzie „Powściągliwości i Pracy"), że zaangażował się Pan w tych obszarach, które najmniej kojarzą się z aktorstwem: że pracuje Pan wśród niepełnosprawnych, z niewidomymi, jest Pan wychowawcą w Domu Dziecka. Jak to się skojarzyło z Pańskim powołaniem?

To prawda, że ja zawsze mniej byłem chyba aktorem, w każdym razie przestałem nim być w tym sensie, w jakim to się uważa powszechnie, zwłaszcza zaś przestałem nim być w momencie, kiedy zacząłem angażować się w sprawy społeczne i aktorstwo przestało odgrywać dla mnie tę rolę, jaką miało może w okresie, kiedy rozpoczynałem tzw. karierę. Pod koniec lat siedemdziesiątych właściwie już można było powiedzieć, że zrezygnowałem z tej kariery, z liczenia na to, że aktorstwo jest dziedziną, w której będę mógł się jakby życiowo sprawdzić. Przestałem liczyć na to, że moje dokonania będą miały miejsce w teatrze, czy w telewizji lub w kinie. Zobaczyłem wtedy, odkryłem spory obszar, możliwości, które do tej pory wydawały mi się niedostępne albo których po prostu nie dostrzegałem. Poznałem wielu ludzi, którzy jasno i zdecydowanie głosili swoje poglądy. Nie tylko głosili: oni po prostu udowadniali, że to, co się mówi należy również wyrazić działaniem – i to działanie pociągnęło mnie. Było to naturalnie działanie przeważnie sprzeczne z tym, co było pokazywane oficjalnie i sprzeciwiało się temu, co było dobrze widziane przez władze. Zetknięcie się z tymi ludźmi i z tym, co oni robili i jak robili, spowodowało moją przemianę. Zaangażowanie się w to działanie, czynny w nim udział, później jakieś związane z tym perypetie prawno-milicyjne umocniły mnie w przekonaniu, że aktorstwo, kariera są mniej ważne w porównaniu z tym, co można zrobić i co należy zrobić dla społeczeństwa. I tak już właściwie pozostało. Uważam zresztą, że te lata mojego aktorowania były czymś potrzebnym, stanowiły jakieś doświadczenie: niewykluczone, że to właśnie pewna rutyna i obycie się ze sceną, większa odwaga w odzywaniu się i publicznym zabieraniu głosu, wzmocniły moją determinację na płaszczyźnie opozycyjnej. Nadal zresztą uważam, że jestem aktorem. Natomiast nie chcę i myślę, że to już nigdy nie będzie miało miejsca, powrócić do tego, co proponował i dawał mi teatr, właśnie ten etatowy, zawodowy teatr, wraz z tym wszystkim co z sobą niósł i może nadal jeszcze niesie.

Natomiast mój udział w przedsięwzięciach, z którymi od pewnego czasu się związałem, tzn. praca z niewidomymi, ze środowiskiem osób niepełnosprawnych, ostatnio zaś z dziećmi z Domu Dziecka, wiąże się również w jakiś sposób z moim aktorstwem. Do niewidomych trafiłem właśnie poprzez aktorstwo. Poproszono mnie po prostu o udział w konkursie recytatorskim w funkcji członka jury. Później zapytano, czy bym nie popracował z niewidomymi, nie poprowadził ich zespołu – zgodziłem się i tak zostało do dziś. W Domu Dziecka (najpierw zaś w Ośrodku dla dzieci niedowidzących) miałem również zajęcia parateatralne. Bardzo zresztą żałuję, że zostałem zmuszony do zrezygnowania z tej pracy, myślę że miałem z tymi dziećmi dobry kontakt. Chciałbym kiedyś coś dla nich jeszcze zrobić. Niestety nie zawsze nasze chęci, możliwości i starania są w zgodzie z tym, co jest realnie możliwe, bardzo to bolesne, że ograniczenie to dotyczy także tych najbardziej poszkodowanych, tych, którzy tak bardzo potrzebują naszej pomocy, otwartości i podania ręki. To są nadal jeszcze bardzo zamknięte obszary. Domy Dziecka to są właściwie u nas domy – nie zawaham się użyć tutaj tego porównania – archipelagu Gułag. I to, że właśnie tak jest, skłoniło mnie do podjęcia tam pracy. Nie chciałbym nikogo krzywdzić uogólnieniami, ale ten dom, z którym ja się zetknąłem (Dom Małego Dziecka w Warszawie na Nowogrodzkiej), to jest dom szczególny, dom gdzie szczególnie trudno jest dać dzieciom to, co im do życia jest najbardziej potrzebne, tzn. wiele serca, tego, co powinno być jakby na pierwszym miejscu, tzn. ciepła bezpośredniej rodzicielskiej opieki. Ja próbowałem jakoś kruszyć te przepisy, jakieś formalne zakazy, ten sztywny rytuał, ale trafiłem na zdecydowany opór. Często nie jest to wina ludzi, którzy tam pracują, jest to w dużej mierze kwestia warunków pracy, np. tego, że jest ich tak niewielu do tak ciężkiej pracy. Winiłbym tutaj cały system opieki nad tymi dziećmi. Brak m.in. otwarcia na zaangażowanie społeczne, na aktywność tych, którzy chcieliby wejść do takiego domu z pomocą. Przepisy rzeczywiste czy rzekome stawiają zaporę ludziom, którzy by na pewno przyszli, choćby nawet społecznie pomagać w takich domach. Powoduje to atmosferę zamknięcia, pewnego odosobnienia, lęku przed kontaktami z zewnątrz i to głównie uderza w dzieci, ich psychikę, wywołuje obawy przed czymś nieznanym. Dom Dziecka to miejsce, które zrobiło na mnie wielkie wrażenie – niestety znowu zrezygnowano ze mnie. Na razie nie mam tam powrotu. Chciałbym bardzo coś dla tych dzieci w przyszłości zrobić.

Wreszcie już całkiem ostatnio zaangażowałem się i zostałem wybrany prezesem Katolickiego Stowarzyszenia Pracy i Nadziei. Stowarzyszenia, które ma w swym statucie zapisaną pomoc ludziom samotnym, bezdomnym, uzależnionym od nałogów, również niepełnosprawnym. W ciągu dość krótkiego czasu udało nam się otrzymać w darze dwa domy. Jeden z domów będzie przeznaczony dla kobiet bezdomnych, między innymi dla opuszczających więzienie w Bulowicach koło Kęt, w pobliżu Bielska Białej. Jest on

już – można tak powiedzieć – zagospodarowany. I to będzie w kraju bodaj pierwszy taki dom, od dawna – tak nam się wydaje ogromnie potrzebny kobietom samotnym, bezdomnym, opuszczającym więzienia i często nie mającym domów, bo już te domy straciły i nie miały faktycznie gdzie pójść – droga była jedna, wiadoma: ulica – i koło się zamykało. Oczywiście, ten dom nie rozwiąże nawet w części problemu, ale jest już jakimś promykiem nadziei. Dom przeznaczony jest dla około dziesięciu do piętnastu kobiet. Będą mogły tam pracować nakładczo w samym domu, a również w okolicznych zakładach pracy – mamy nadzieję, że uda nam się załatwić tę pracę. Sam dom będzie prowadzony przez dwie koleżanki, które należą do naszego Stowarzyszenia, mają duże doświadczenie i miały już do czynienia z kobietami samotnymi, z dziećmi, prowadziły m.in. domy samotnej matki, pracowały z niewidomymi, niepełnosprawnymi ludźmi. Drugi dom, o którym może mniej bym na razie chciał mówić, mieści się pod Skierniewicami i jest to jeszcze w trakcie przekazywania. Duży dwupiętrowy dom na przeszło sto miejsc, z przeznaczeniem dla mężczyzn. Tutaj również chcielibyśmy, aby dużą rolę odgrywała praca.

W ogóle praca według założycieli Stowarzyszenia ma być tą pracą, o której mówił brat Albert – przez pracę do pełnego człowieczeństwa; praca nie jako przekleństwo, nie zadanie ponad siły, ale praca, która uszlachetnia, która daje człowiekowi poczucie godności, pozwala mu odzyskać godność. Myślimy również o tym (może się to da zrealizować, dzięki różnym szlachetnym koneksjom, znajomościom), aby w tych domach było miejsce na kulturę, aby także sztuka zajęła należne miejsce wśród tych ludzi. Na końcu wreszcie – chociaż o tym może trzeba było powiedzieć na początku – jest rola duchowości. Otóż tak w jednym, jak i drugim domu nie wyobrażamy sobie, aby można było cokolwiek zrobić bez Boga. W Bulowicach, w domu, który jest byłą placówką sióstr zmartwychwstanek, od których ten dom „dzierżawimy" znajduje się kaplica i będzie ona z pewnością miejscem szczególnym tego przedsięwzięcia. Również w Skierniewicach będzie kaplica.

To tyle, jeśli chodzi o to, w co ostatnio angażuję się i co mnie absorbuje.

Szczególne rozumienie roli aktora w społeczeństwie, a także sposób Pańskiej gry – żarliwość głosu, skupienie i przyciszenie sylwetki scenicznej – kojarzą mi się z postacią księdza Jerzego Popiełuszki. Czy wcieliłby się Pan w tę postać? Czy czuje ją Pan? Czy to tylko moje przywidzenia?... Z tym wiąże się sakramentalne pytanie w rozmowie z aktorem: jakiej roli Pan pragnie? Czy jest taka rola?

Nigdy nie pomyślałem, że ktoś mógłby mnie kojarzyć z postacią księdza Jerzego. Nigdy nie myślałem, że mógłbym odtwarzać czy wcielić się w tę postać. Nie wiem po prostu, czy mógłbym. Nie zastanawiałem się nad tym. Nie mam też żadnej upragnionej roli – nie, nie ma takiej roli. Myślę, że to,

co robię – muszę się odważyć to powiedzieć – robię dlatego, że po prostu oddałem się w służbę Matce Bożej i jestem jej niewolnikiem, chcę, żeby ona mnie prowadziła. Nie udaje mi się to oczywiście, to normalne, zwyczajne, że nie zawsze udaje mi się być Jej dzieckiem. Ale chciałbym nim być, próbuję być. W związku z tym nie chodzi o role, o których ja marzę, tylko o to, co Ona chce, żebym robił. I to jest dla mnie najważniejsze. Jeśli więc będzie jakaś rola, która będzie dla mnie ważna z tego punktu widzenia, z tej perspektywy – to pewnie będę próbował ją podjąć.

Od strony marzeń więc na razie nie myślę o takiej roli, lecz owszem mam pewien pomysł teatru, ale nie teatru zawodowego z etatami i tym wszystkim, co dziś tak teatr pognębia. Teatru prościutkiego, szkolnego, który będzie służebny właśnie wobec programu szkolnego, programu zajęć z języka polskiego i literatury. Myślę o wystawianiu przedstawień, które będą pobudzały i ożywiały lekcje, które będą poszerzały horyzonty, a w które równocześnie może uda się wciągnąć również młodzież. Uważam, że jest to rzecz niezwykle ważna, która jednak została u nas zupełnie zarzucona: teatr szkolny z jego wspaniałą wielką tradycją szkolnego teatru jezuickiego, teatru pijarów. A przecież jeszcze przed kilkudziesięciu laty w każdej szkole był teatr. Dziś mało tych zespołów przetrwało, zostały wyrugowane przez różne środki masowego przekazu, czy inne atrakcje w cudzysłowie. Chciałbym (a właściwie chcielibyśmy, bo myślimy o tym w pewnej grupie), chcielibyśmy spróbować ożywić te tradycje, przywrócić teatrowi szkolnemu należne mu miejsce. Jeśli się to uda choć w części, to będzie bardzo ważne.

Czy ta wizja teatru, o którym Pan mówi, teatru tak bardzo praktycznego w sensie społecznym, łączy się u Pana z kontekstem religijnym? Czy chrześcijaństwo odgrywa jakąś rolę istotną w Pańskiej koncepcji?

Z pewnością chrześcijaństwo odgrywa tutaj dużą rolę. Wydaje mi się, że zasadniczą. Wszystko właściwie, co próbuję w tej dziedzinie robić – a czy to się udaje, to jest inna sprawa – próbuję z inspiracji właśnie chrześcijańskiej. Również ten teatr, który chcemy teraz robić wraz z grupą niewidomych, to w czym biorę udział nadal jako aktor recytując w Kościele, to wszystko w mniejszym lub większym stopniu znajduje się w kręgu ethosu sztuki chrześcijańskiej. Może właśnie w tym planowanym teatrzyku szkolnym będzie więcej miejsca na to, co nazwałbym szeroko pojętą inspiracją chrześcijańską, bez której właściwie nasza literatura, poezja, czy dramaturgia nie istnieje. Próba uświadomienia tego faktu młodzieży wydaje mi się niezmiernie ważna. Jest bowiem tak, że próbowano dotąd i po części to się chyba udało, jakby podzielić na pewne działki to, co składa się na kształtowanie młodego człowieka. W szkole panował i chyba panuje nadal model świecki takiego kształtowania, o charakterze scjentystycznego czy innego określonego światopoglądu, w tym sensie bardzo zamknięty. O Bogu, o wie-

rze mówiło się tam bardzo mało. Jednym słowem szerszego otwarcia na sprawy wiary nie było i nadal jest mało. Z kolei tę rolę winien jakby pełnić Kościół – poprzez katechezę. Ponieważ sam param się katechezą dla dzieci niedowidzących, więc mogę coś na ten temat powiedzieć. Uważam, że zbyt małą rolę w katechezie u nas odgrywa inspiracja kulturalna: wyjście od, czy jakby pokazanie świadectw w dziedzinie sztuki, kultury, nie tylko zresztą polskiej. I tak powoli ten obszar jakże ważny w Polsce gdzieś od lat pięćdziesiątych, w którym właśnie kultura kręgu chrześcijańskiego odgrywała tak istotną rolę w kształtowaniu światopoglądu młodego człowieka, przestał istnieć albo został utracony na rzecz innych światopoglądów. Mamy na pewno w tej chwili jedno lub dwa pokolenia, które tego obszaru przeżywania zostały pozbawione. I wydaje mi się, że jest rzeczą niezwykle ważną, aby przywrócić ten obszar pokoleniu, które teraz wchodzi w życie kultury. Po prostu chodzi o obszar zainteresowań inspiracji kultury chrześcijańskiej w literaturze. Są nazwiska wspaniałych, wielkich pisarzy współczesnych, które w programach szkolnych prawie nie istnieją: Hanna Malewska, Zofia Kossak-Szczucka, Antoni Gołubiew i inni. Nie sposób tu zresztą ich wszystkich wymienić.

Narzuca mi się, na podstawie tej rozmowy, wyraźna cecha ethosu aktora czy człowieka teatru, jaki Pan reprezentuje. Myślę zresztą, że jest to cecha ethosu aktora współczesnego, różnego od komedianta dawnych wieków czy super-rzemieślnika Stanisławskiego. Można ją w skrócie chyba nazwać wartością wyjścia poza grę. Do spraw społecznych i moralnych, ku prawdzie.

Mogę odpowiedzieć w swoim imieniu, że będąc aktorem, jestem przede wszystkim osobą w społeczeństwie, kimś kto stara się odpowiedzieć na wezwanie Boże i wezwanie bliźniego – czasem się to udaje, czasem nie. To jest w każdym razie dla mnie najważniejsze. Może nie cyzeluję techniki aktorskiej i nie dobieram sobie ról dlatego właśnie, że zobaczyłem człowieka potrzebującego, że tego człowieka pokazał mi Pan Jezus. I właściwie chodzi tu cały czas o prawdę. Ta prawda, myślę, jest wzorem niedościgłym – tą prawdą jest Jezus Chrystus – i każdy powinien do niej starać się zbliżać, aktor też.

25 października 1989 r.

O TWÓRCZOŚĆ W PRAWDZIE

DEKLARACJA ZASAD POSTĘPOWANIA DZIENNIKARZY*

1. Poszanowanie prawdy i prawa opinii publicznej do prawdy jest naczelnym obowiązkiem dziennikarza.

2. W wypełnianiu tego obowiązku dziennikarz winien zawsze bronić zasady wolności w uczciwym zbieraniu i ogłaszaniu informacji oraz prawa do należytego komentowania i krytyki.

3. Dziennikarz powinien opierać się w swej relacji jedynie na faktach, których źródło pochodzenia jest mu znane. Nie może zatajać istotnych informacji ani fałszować jakichkolwiek dokumentów.

4. W zbieraniu informacji, zdjęć i dokumentów dziennikarz może się posługiwać jedynie uczciwymi sposobami.

5. W wypadku ogłoszenia informacji szkodliwie niedokładnej, dziennikarz winien z całej mocy zabiegać o jej sprostowanie.

6. W odniesieniu do źródła informacji uzyskanej poufnie dziennikarz winien przestrzegać zasady tajemnicy zawodowej.

7. Świadom niebezpieczeństwa dyskryminacji, którą mogą szerzyć środki przekazu, dziennikarz powinien dołożyć wszelkich starań w celu uniknięcia tego rodzaju dyskryminacji, w szczególności w odniesieniu do rasy, płci, orientacji seksualnej, języka, religii, poglądów politycznych i innych oraz narodowości i pochodzenia społecznego.

8. Za ciężkie naruszenie etyki zawodowej dziennikarza należy uznać:

- plagiat;
- złośliwe zniekształcenie rzeczywistego stanu rzeczy;
- kalumnie, oszczerstwa, pomówienia, bezpodstawne oskarżenia;
- przyjmowanie gratyfikacji jakiegokolwiek rodzaju za ewentualne ogłoszenie lub zatajenie informacji.

9. Zasługujący na to miano dziennikarz uzna za swój obowiązek przestrzeganie powyższych zasad. Respektując obowiązujące w jego kraju przepisy prawa, dziennikarz winien w sprawach zawodowych uznawać jedynie jurysdykcję swych kolegów, z wyłączeniem ingerencji jakiegokolwiek rodzaju ze strony władz lub innych czynników.

---

* Deklaracja przyjęta na II Światowym Kongresie Międzynarodowej Federacji Dziennikarzy (IFJ) w 1954 r. Przytaczamy ją za „Tygodnikiem Powszechnym" 1988 nr 29, w którym opublikował tekst *Deklaracji* Adam Przemyski. Red.

Jan CHRAPEK CSMA

KOŚCIÓŁ WOBEC ŚRODKÓW SPOŁECZNEGO KOMUNIKOWANIA

Kościół coraz lepiej zdaje sobie sprawę, iż należy dziś odwieczne prawdy Bożego Objawienia przetłumaczyć na współczesny język międzyludzkiego komunikowania, do którego wykorzystuje się nowoczesne techniki.

Zadaniem Kościoła, według nakazu Chrystusa, jest głoszenie Słowa Bo żego i przepowiadanie Dobrej Nowiny o zbawieniu. Żegnając się ze swym uczniami Chrystus w testamencie im nąkazał: „Idźcie więc i nauczajcie wszy stkie narody [...] Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (M 28, 19-20). Ten nakaz czynienia uczniów ze wszystkich narodów jest aktual ny aż do skończenia świata i dlatego inspiruje, w każdej epoce i w różnycl częściach globu, wrażliwych wyznawców Chrystusa do podejmowania wysił ków ewangelizacyjnych według takich możliwości, jakie niosą z sobą czasy.

Nic więc dziwnego, że uczniowie Chrystusa, stanowiący Jego Kościół interesowali się na przestrzeni wieków osiągnięciami ludzkiego intelektu dzięki którym można było uwielbiać Pana dziejów i obwieszczać Jego zatro skanie zbawcze wobec świata, objawione w Chrystusie i przez Chrystusa Wystarczy przypatrzyć się sakralnej architekturze i malarstwu w średniowie czu. Styl romański i gotycki miał uświadamiać ludziom wielkość Boga Stwórcy wszechświata, a malarstwo ścienne świątyń było „Biblią dla ubo gich". Pojawienie się druku instytucje Kościoła wykorzystały dla celów kate chetycznych. Nie brakowało jednak na początku oporu w tym względzie a działo się tak dlatego, iż odkrycie Gutenberga zaskoczyło w pewnym sen sie ówczesny świat, a sam wynalazek stał się narzędziem rozpowszechniani politycznych i religijnych nowinek.

Drogą Kościoła jest człowiek, któremu Chrystus w Kościele i przez Koś ciół przynosi odkupienie i najgłębsze poczucie wolności. Nakaz Boży „czyń cie sobie ziemię poddaną" i Chrystusowe polecenie „Idźcie i nauczajci wszystkie narody", każą Kościołowi mieć otwarty stosunek do rzeczywistośc ziemskich i wykorzystywać je, zgodnie z ich naturą, dla celów głoszeni Dobrej Nowiny. Troska o człowieka, o jego godność, prowadzi i musi pro wadzić do ostrożności wobec tego wszystkiego, co nowe. Dopiero wtedy gdy „nowe" okazuje się dobre dla człowieka, Kościół stara się wciągnąć j na listę narzędzi godnych wykorzystania. Poza tym Kościół jest także insty tucją funkcjonującą w konkretnym środowisku i często reaguje tak, jal środowisko, z którego wyrasta, i w którym tkwi. Dlatego też analizując sto

sunek Kościoła do środków społecznego komunikowania, należy mieć to wszystko na względzie, tak by oceny były wyważone i prawdziwe. Dziś, patrząc z perspektywy minionych lat i nowych odkryć na stosunek Kościoła do pojawiających się technik komunikowania w ich fazie początkowej, dziwi nas co najmniej jego ostrożny, a często wręcz negatywny do nich stosunek. Nie należy jednak w ocenach gubić wyżej wspomnianej perspektywy.

Bardziej systematycznie wyrażany stosunek nauczania papieskiego do prasy jako pierwszego masowego środka komunikowania wiąże się z osobą papieża Grzegorza XVI, który kierował Kościołem w latach ruchów rewolucyjnych w Europie (1831-1846). Wcześniejsze enuncjacje Stolicy Apostolskiej dotyczące druku nie odnosiły się explicite do czasopism, traktując je jako książki periodyczne. Choć nie znaczy to, iż Kościół nie wypowiadał się okazjonalnie na ich temat i to bardzo krytycznie.

Postawa Kościoła wobec prasy, a później filmu, w tym pierwszym okresie nacechowana była elementami moralizatorsko-obronnymi.

OKRES MORALIZATORSKO-OBRONNY

Okres Wielkiej Rewolucji Francuskiej był czasem narodzin „prasy politycznej". Z wyborem Grzegorza XVI rozpoczyna się w Kościele nowy etap dyskusji nad tym zjawiskiem.

Kościół w pojawieniu się prasy przepełnionej ideami rewolucyjnymi i wolnościowymi dostrzega zagrożenie dla s t a t u s q u o Europy i dla samego siebie. Już na początku pontyfikatu Grzegorza XVI docierają do Państwa Kościelnego echa rewolucji lipcowej we Francji (1830), ujawniając istnienie sił antyklerykalnych, a nawet wręcz antyreligijnych. W encyklice *Mirari vos* z 15 VIII 1832 roku papież oskarża prasę o „zapalanie wszędzie pochodni buntu, a tym samym o zachwianie narodu w jego obowiązku poddaństwa względem władzy". Ten dokument, choć jest skierowany przeciwko poglądom F. de Lamennais'ego – założyciela czasopisma „L'Avenir" i czołowego zwolennika wolnego katolicyzmu – staje się okazją do potępienia całej doktryny liberalnej. Encyklika kreśli obraz świata targanego przez pychę, rozwydrzenie, chełpliwość nauki, pogardę dla świętości, a także przez ataki na Kościół i jego autorytet. Dlatego Pius IX (1846-1878) w swojej pierwszej encyklice *Qui pluribus* z 9 XI 1846 roku również potępia „rozwiązłą wolność myślenia, mówienia o wszystkim i drukowania wszystkiego", *Syllabus* (spis nauk i teorii potępionych przez Magisterium Kościoła) z 8 XII 1864 roku kończy się potępieniem tych, którzy twierdzą, że „Papież Rzymski powinien i musi pogodzić się z postępem, liberalizmem i nowoczesną cywilizacją".

Kościół tamtych czasów czuje się zobowiązany do przestrzegania i bronienia swych wiernych przed „szkaradną doktryną" głoszącą, że każdy musi mieć absolutną wolność sumienia. Jest on świadomy tego, iż poglądy te rozprzestrzeniają się za pomocą książek i czasopism. Toteż w liście *Quo*

graviora z 8 VII 1862 roku zabrania katolikom czytania „szkodliwych tekstów", w encyklice *Respicientes* (1 XI 1870) pisze, że publikacje, które w imię wolności „deprawują umysły, dobre obyczaje, podburzają ludzi i poniżają religię, zawsze winny budzić u wiernych uzasadnioną pogardę".

Wobec licznych ataków „złej prasy", której przedmiotem krytyki jest często Kościół i jego zasady religijno-moralne, powstaje idea tak zwanej „dobrej prasy". Jej zadania określa Pius IX w encyklice *Nostris et nobiscum* z 8 XII 1849 roku. Zachęca w niej, by przeciwdziałać „złej prasie" przez odpieranie jej ataków, zapobieganie szerzącym się błędom i przeciwstawianie im właściwej doktryny. Na skutki wołania papieża o „dobrą prasę" nie trzeba było długo czekać. W 1861 roku Stolica Apostolska zakłada własny organ prasowy „L'Osservatore Romano". Dzięki niemu można teraz podawać do publicznej wiadomości fakty z życia Kościoła, przypominać o zasadach religii katolickiej, pobudzać cześć dla papieża czy też demaskować i odpierać oszczerstwa.

Po wypowiedziach potępiających „szkodliwą prasę" kolejny papież, Leon XIII (1878-1903) jest tym, który przedstawia systematyczną naukę o wolności publikacji. Nie odrzuca wolności słowa. Podkreśla jednak, że taka wolność ma rację bytu wtedy, gdy jest pojmowana w sensie przestrzegania pryncypiów religijnych i moralnych.

W swojej encyklice *Libertas praestantissimum* z 20 VI 1888 roku koryguje on wcześniejsze potępienia „modnej wolności", ukazując na czym polegać winna prawdziwa wolność. Kościół jest już bardziej świadomy tego, że istnieją różne sposoby poszukiwania prawdy, a dziennikarze mają prawo to czynić na równi z innymi.

Spotkania Leona XIII z dziennikarzami (pierwsze audiencje) stają się okazją do pouczenia ich o szacunku, jaki winni mieć wobec swoich czytelników.

Magisterium Kościoła tego okresu, pragnąc ustrzec katolickich czytelników od zła przekazywanego niejednokrotnie w słowie drukowanym, podtrzymuje nadal zakaz czytania „szkodliwych" publikacji. Już jednak w encyklice *Etsi nobis*, wydanej 15 II 1882 roku, uważa się, że tak należy formować wiernych, by byli zdolni do samodzielnego wyboru właściwej dla nich lektury.

Za pontyfikatu Piusa X (1903-1914) szerzą się błędy modernistyczne. Stąd uwaga tego papieża w dużej mierze koncentruje się na tym, by bronić katolików przed wpływami tego prądu myślowego. Rozszerzają się one bowiem dzięki ogólnie dostępnej prasie, broszurom i ulotkom. Dlatego też Pius X przyjmuje wobec prasy postawę ostrożniejszą niż jego poprzednik. W motu prorio *Fin dalla prima* z 18 XII 1903 roku poleca, by czytane były tylko takie publikacje, które mają imprimatur miejscowego biskupa. Dziennikarzom zaś w przemówieniu *Le calde parole* z 13 XII 1908 roku wyznacza rolę apologetów wiary katolickiej.

Drugim środkiem przekazu, jakim zaczyna dysponować ludzkość w tym okresie, jest kino. Wynalezione jeszcze za pontyfikatu Leona XIII, wzbudza

w nim wielkie i pozytywne zainteresowanie, czego dowodem jest serdeczne podjęcie ekipy filmowej w ogrodach watykańskich w 1896 i 1898 roku.

Powszechna fascynacja kinem mija jednak szybko. Spotyka się ono z coraz większą niechęcią, lekceważeniem a nawet pogardą. Uważane jest za jarmarczną rozrywkę przeznaczoną dla proletariackich mas. Nie pozwala mu się konkurować z prawdziwą sztuką za jaką uważany jest teatr. Kościół również ulega nastrojom czasu i sceptycznie ustosunkowuje się do kinematografii. Na postawę powyższą wpływa także fakt dość dużej swobody wypowiadania się twórców w początkowym stadium rozwoju kina. Przy braku zorganizowanej cenzury filmowej, pojawiająca się tematyka społeczno-polityczna i religijno-obyczajowa zostaje wkrótce uznana za wspólne niebezpieczeństwo zarówno dla państwa, jak i dla Kościołów. Pierwszą reakcją ze strony Stolicy Apostolskiej jest ogłoszony w imieniu papieża dekret *Una delle principiali* z 15 VIII 1909 roku zakazujący duchownym katolickim uczęszczania do kina pod groźbą suspensio a divinis.

Bardzo wcześnie, bo już w 1896 roku, rozpoczyna się produkcja filmów religijnych, które następnie wyświetlane są w kościołach, zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu. Aby nie stwarzać okazji do niebezpieczeństw i niestosowności, tym bardziej w miejscu kultu, Stolica Apostolska wydaje 10 VIII 1912 roku dokument zabraniający wyświetlania jakichkolwiek filmów w obrębie budynków kościelnych.

Kiedy film zaczna zdobywać coraz większą popularność, papież Benedykt XV (1914-1922) rozważa możliwość wykorzystania go dla dzieła ewangelizacji. Świadomy tego, że film mógłby przybliżyć orędzie Chrystusa ludziom nie umiejącym czytać, poleca kardynałom zbadanie możliwości produkcji takich filmów pod patronatem Stolicy Apostolskiej. Pontyfikat Benedykta XV zamyka pierwszy okres stosunku Kościoła do pojawiających się środków komunikowania.

Analizując wypowiedzi Urzędu Nauczycielskeigo Kościoła tego czasu dostrzec można jego zatroskanie o dobro duchowe każdego człowieka; pragnie on w druku widzieć instrument służący bardziej kształtowaniu sumień niż zaspokajaniu samej ciekawości, a w pojawiającym się filmie raczej środek apostolstwa niż rozrywki. Toteż wydawane dokumenty mają charakter moralizatorsko-obronny.

OTWARCIE KOŚCIOŁA NA NOWE ŚRODKI PRZEKAZU

Drugi okres duszpasterski rozpoczyna się pontyfikatem Piusa XI (1922-1939). Kino zyskało już wtedy ogromną popularność. W tym samym czasie pojawia się kolejny środek przekazu informacji – radio.

Kościół coraz bardziej zaczyna zdawać sobie sprawę, że dzięki tym środkom może umacniać katolików w wierze, dostarczać im informacji niezbęd-

nych do właściwego osądzania spraw oraz argumentów na obronę chrześcijańskich zasad. W związku z tym wszczyna starania o katolicką prasę i radio. Dla ułatwienia wiernym dostępu do czasopism i filmów aprobowanych przez Kościół poleca się zakładanie parafialnych czytelni i kin.

Czujnej uwagi Kościoła nie uchodzi fakt, że prasa, film i radio są nie tylko przekazicielami prawdy, ale także błędnych poglądów i wzorców moralnych. Mówi o tym z niepokojem Pius XI w encyklikach *Divini illius magistri* z 31 XII 1929 i *Casti connubi* z 31 XII 1930 roku.

Dlatego też powstaje myśl zorganizowania krucjaty na rzecz umoralnienia środków społecznego komunikowania. Papież apeluje do katolików, by pod kierownictwem Akcji Katolickiej opanowali te środki. Wierzący mają być obecni w redakcjach czasopism, produkcji, wynajmie i rozpowszechnianiu filmów, studiach radiowych, a także w urzędach cenzury. Prasa katolicka winna, jego zdaniem, publikować recenzje filmowe i radiowe, polecając filmy i audycje dobre a zwalczając złe. Katoliccy czytelnicy, widzowie i słuchacze są zachęcani do wyrażania, między innymi drogą listowną, opinii na temat przekazywanych im treści.

Rozwój środków społecznego komunikowania sprawia, że wierzący coraz bardziej dostrzegają potrzebę łączenia się w organizacje. Prasa katolicka tworzy w 1926 roku Międzynarodowe Biuro Dziennikarzy. W 1928 roku powstaje Komisja Dyrektorów i Wychowawców, a w 1936 roku Stowarzyszenie Agencji Prasowych. Te trzy organizacje, na Kongresie Prasy zwołanym w 1936 roku w Rzymie, powołują do istnienia Międzynarodową Unię Prasy Katolickiej (UCIP), działającą do dziś. Katolicy pracujący w filmie, na spotkaniu w Hadze w 1928 roku, powołują do życia Międzynarodowe Katolickie Biuro Filmowe (OCIC). W tym samym roku katoliccy radiowcy tworzą Międzynarodowe Biuro dla Spraw Radia (odpowiednik OCIC) z siedzibą w Kolonii. Po utworzeniu w 1945 roku w ramach tej organizacji sekcji telewizyjnej przyjmuje ona nazwę Międzynarodowego Biura dla Spraw Radia i Telewizji (UNDA). Zadaniem tych organizacji jest pobudzanie aktywności katolików w płaszczyźnie światowej, koordynowanie prac, wymiana doświadczeń i wzajemna pomoc w realizowaniu głównej idei, jaką jest służba prawdzie.

Chociaż Urząd Nauczycielski Kościoła za pontyfikatu Piusa XI porusza problemy wszystkich istniejących ówcześnie środków przekazu myśli, jednak kieruje szczególną uwagę ku kinematografii, poświęcając jej specjalną encyklikę. *Vigilanti cura* z 29 VI 1936 roku jest pierwszym dokumentem, w którym najwyższy autorytet Kościoła zabiera głos w sprawach filmowych. Mimo że została ona skierowana do Episkopatu amerykańskiego, jej treść dotyczyła biskupów całego świata. W dokumencie tym Pius XI omawia naturę i możliwości oddziaływania oraz wskazuje na zagrożenie powodowane przez złe i zgubne filmy. Dokument nie ogranicza się jednak do oskarżeń producentów filmowych, ale zachęca do podejmowania akcji pozytywno-

praktycznych. Jako wzór dobrze zorganizowanej akcji podaje wysiłki katolików amerykańskich działających w Lidze Przyzwoitości, założonej przez tamtejszych jezuitów. Pius XI wzywa zatem biskupów całego świata do zjednoczenia się w czuwaniu nad „powszechnymi i wszechpotężnymi środkami rozrywki i nauki", a katolików skupionych w organizacjach Akcji Katolickiej zachęca do rozwijania aktywności na całym świecie, celem zmniejszenia skutków moralnie złego kina.

Analizując dokumenty kościelne z czasów Piusa XI, należy stwierdzić, że nie zawierają one pogłębionej doktryny o środkach masowego przekazu. Dopiero za rządów jego następcy, Piusa XII (1939-1958), wzrasta autentyczne zainteresowanie Kościoła środkami społecznego przekazu. Pontyfikat ten charakteryzuje się w największą liczbą wypowiedzi na ich temat. Do najważniejszych należy encyklika *Miranda prorsus* nazwana „summą" przedsoborowego nauczania Stolicy Apostolskiej. Częste spotkania papieża z przedstawicielami środków społecznego komunikowania stają się okazją do okolicznościowych przemówień. Problematyka ich jest tak różna, jak różne są grupy osób, wobec których są one wypowiadane. Ponadto Sekretariat Stanu i inne dykasteria Kurii Rzymskiej wysyłają w tym okresie szereg listów do kongresów, zgromadzeń i zjazdów, których przedmiotem zainteresowania są środki społecznego komunikowania.

Chociaż Pius XI wypowiedział się na temat filmu, jednak sumę nauczania w tym względzie przekazał Pius XII wydając 89 dokumentów, w których omówił wszystkie aspekty tego potężnego środka oddziaływania. Na szczególną uwagę zasługują dwa, wydane w 1955 roku (21 VI i 28 X), mówiące o filmie idealnym. Papież uważa, że film ma przede wszystkim służyć człowiekowi, umacniać człowieka w jego godności, a w artystycznym przedstawieniu wykazać pełne miłości zrozumienie dla jego położenia, spełniać uzasadnione oczekiwania i prowadzić ku rzeczom lepszym, tak aby opuszczał on salę kinową czując się wewnętrznie wolny i weselszy. W płaszczyźnie społecznej zadaniem filmu idealnego – według Piusa XII – jest przedstawienie szlachetnego obrazu rodziny, umacnianie podstaw życia wspólnoty państwowej oraz pobudzanie do szacunku i czci wobec Kościoła.

Wiele swoich enuncjacji papież poświęca również radiu. Misja mu wyznaczona jest możliwa do realizacji dzięki jego niezwykłej zalecie, jaką jest szybkość przekazywania informacji. Radio oddaje nieocenione usługi, zauważa Pius XII w swoim przemówieniu podczas trwającej wojny (1 VI 1941), dzięki błyskawicznemu przerzucaniu mostów ponad podziałami i nienawiścią. W przemówieniu do przedstawicieli Radio Audizioni Italia (RAI) – pierwszym dokumencie ex professo poświęconym radiu – papież mówi o roli tego środka w zbliżaniu ludzi między sobą. Spełnia ono ponadto – poucza papież uczestników Międzynarodowej Konferencji Radiofonii Wysokiej Częstotliwości (5 V 1950) – ważną misję wychowawczą i cywilizacyjną. Magisterium Kościoła nie przemilcza realnych niebezpieczeństw tak po-

tężnej techniki, która może być wykorzystana w służbie kłamstwa i propagandy, jak to ma miejsce w przypadku faszyzmu. Aby temu zapobiec papież proponuje, by radio służyło godności życia, sprawiedliwości i miłości.

Drugim po radiu, najszybszym środkiem przekazywania informacji jest telewizja. Kościół od początku interesował się tym nowym wynalazkiem, pragnąc wykorzystać go do apostolskich celów. Bardzo szybko zezwolił na przeprowadzenie transmisji Mszy świętej – Pasterki w 1948 roku przez telewizję francuską z katedry Notre Dame w Paryżu i przez telewizję amerykańską z katedry Świętego Patryka w Nowym Jorku. W rok później, 27 marca Pius XII wygłasza pierwsze orędzie do telewidzów amerykańskich, a 17 kwietnia do telewidzów francuskich. W telewizji Kościół dostrzega cenne narzędzie służące tworzeniu wspólnoty ludzkiej.

Wspomniana wyżej encyklika *Miranda prorsus* z 8 IX 1957 r. jest najobszerniejszym dokumentem kościelnym na temat telewizji, filmu i radia. Jest także pierwszym dokumentem, w którym środki te są potraktowane łącznie. Ich cechą charakterystyczną jest – jak mówi encyklika – możliwość szerokiego oddziaływania. Powinny zatem informować, kształcić i bawić. W miejsce istniejącej już wcześniej Komisji dla Spraw Kina Pius XII powołuje specjalną Papieską Komisję dla Spraw Filmu, Radia i Telewizji. Ponadto jest pierwszym papieżem, który wskazuje na rolę opinii publicznej w życiu społeczeństwa. Stwierdza, że każde demokratyczne społeczeństwo ma prawo do opinii publicznej, która jest absolutnie niezbędna dla jego normalnego funkcjonowania. Istnienie jej jest oznaką „zdrowia" społeczeństwa, złożonego z ludzi świadomych swego osobistego i społecznego związku ze wspólnotą, której są członkami. Jest ona „naturalnym echem" bardziej lub mniej spontanicznym, zbiorowym odgłosem wydarzeń. Tam, gdzie nie istnieje lub nie może się pojawić wskutek obojętności jednostek, lub totalitaryzmu władzy, należy dostrzegać „nieprawidłowości, kalectwo, chorobę życia społecznego". Swobodny sposób wypowiadania swego poglądu należy do istoty urzeczywistniania się człowieka, do harmonijnej współpracy w narodzie i między narodami, tak iż tam, gdzie nie ma takiej swobody, zagrożony jest pokój. Kościół jest również społecznością i dlatego brakowałoby czegoś jego życiu, mówi papież, gdyby nie było w nim opinii publicznej. Środki społecznego przekazu, według Piusa XII, winny kształtować opinię publiczną, przez wyjaśnianie wydarzeń i przekazywanie uzasadnionych ocen. Odpowiedzialni za te środki winni więc posiadać solidną wiedzę fachową, poczucie dobra ogólnego, filozoficzne i teologiczne wykształcenie, takt psychologiczny, miłość i poszanowanie dla praw Bożych.

Za pontyfikatu tego wielkiego papieża Kościół jest świadomy, że mass-media mogą stać się źródłem zagrożeń dla życia osobowego jednostek i całych społeczeństw. Środków zaradczych nie szuka już jednak w potępieniach i cenzurach, ale we właściwie reagującej opinii publicznej. W nauce Kościoła coraz wyraźniej dochodzi do głosu potrzeba solidarnej odpowiedzialności

– tworzącej organiczną całość z osobową samoodpowiedzialnością i sumieniem społecznym – za użytek jaki się robi ze środków komunikowania myśli.

Magisterium Kościoła podczas krótkiego pontyfikatu Jana XXIII (1959-1963) nie jest bogate w dokumenty poświęcone informacji i technikom jej przekazywania. W swoim nauczaniu opiera się zasadniczo na doktrynie już wypracowanej, dając jedynie nowe orientacje związane z odczytywaniem „znaków czasu", wśród których znamiennym jest prawo do poszukiwania prawdy, rozpowszechniania swych poglądów i otrzymywania obiektywnej informacji.

Jan XXIII zdobywa serca dziennikarzy. Jest lubiany ze względu na swój optymizm i umiejętność dostrzegania wszędzie prawdy, dobra i piękna. W swoich pierwszych przemówieniach wyznacza dziennikarzom katolickim pozytywny program: przekazywać prawdę w miłości i propagować cnoty. Dyrektywy szczegółowe powierza kompetencji Papieskiej Komisji dla Spraw Filmu, Radia i Telewizji, nadając jej jednocześnie charakter stałego urzędu Stolicy Apostolskiej (*Boni pastori*).

Podsumowując omawiany okres stosunku społeczno-duszpasterskiego Kościoła do środków społecznego komunikowania możemy stwierdzić; że nauczanie Kościoła było w tym czasie otwarte na wszystkie nowości techniczne pojawiające się w omawianej dziedzinie. Kościół pragnął jedynie, by odpowiedzialne korzystanie z tych środków służyło duchowemu dobru zarówno poszczególnych osób, jak i całych społeczności.

OKRES POGŁĘBIONEJ REFLEKSJI TEOLOGICZNEJ

Pontyfikat Piusa XII i jego liczne wypowiedzi na temat środków społecznego przekazu i ich oddziaływania przygotowały Kościół do podjęcia tego problemu przez Sobór Watykański II, który dekretem *Inter mirifica* rozpoczął nowy etap stosunku Kościoła do środków społecznego komunikowania. Najpierw godnym uwagi jest fakt, iż Sobór zajął się tym zagadnieniem. Świadczy to o jego wadze i roli w oczach Kościoła. Dokument ten uchwalony został jako drugi wśród dekretów soborowych, trochę pośpiesznie, bez pogłębionej dyskusji Ojców Soboru. Rzutowało to na jego treści. Powstał bowiem w rezultacie prostych, a czasem nawet drastycznych skreśleń niektórych sformułowań zawartych w tekście przygotowanym przez specjalną komisję. Chcąc dobrze zrozumieć jego treść, należy go odczytać w kontekście kilku innych dokumentów soborowych, takich jak: *Lumen gentium, Gaudium et spes,* czy też *Presbyterorum ordinis.*

Pierwsze dwa artykuły wstępu określają ściśle terminologię i problematykę (nr 1) oraz wyjaśniają, dlaczego Kościół ją rozpatruje (nr 2). W rozdziale I, doktrynalnym, przypomniane zostały zadania Kościoła w stosunku do mass-mediów (nr 3) oraz zwrócono uwagę na generalną zasadę ładu moralnego, który zawsze musi być przestrzegany w sposobie ich wykorzystywania

(nr 4). Następnie omówiono trzy fundamentalne kwestie: informacji (nr 5), stosunku sztuki do moralności (nr 6) i zła moralnego obecnego w treści przekazu (nr 7). Dalej wyszczególniono obowiązki niektórych grup, a mianowicie: obowiązki wszystkich wobec opinii publicznej (nr 8), odbiorców (nr 9), młodzieży i rodziców (nr 10), nadawców (nr 11) i władz świeckich (nr 12).

W rozdziale II, na tle zadań apostolskich kapłanów i wiernych omówione zostały zasady działalności ludzi wierzących w poszczególnych mediach: prasie, kinie, radiu, telewizji oraz teatrze (nr 13 i 14). W dalszej kolejności znalazły się sprawy związane z formacją nadawców (nr 15), słuchaczy (nr 16), a także bazą ekonomiczną związaną z tymi środkami oraz zalecenie organizowania Światowego Dnia Środków Społecznego Komunikowania (nr 17 i 18). Wreszcie następują rozważania o instytucjach kościelnych, które winny zająć się tymi środkami (nr 19) oraz o kompetencjach w tym względzie biskupów (nr 20) i organizacji międzynarodowych (nr 21 i 22).

W zakończeniu zalecono opracowanie instrukcji duszpasterskiej, która byłaby szczegółowym rozwinięciem rozważań Dekretu (nr 24). Warto dodać, iż po jego opublikowaniu rozgorzała krytyka zarzucająca zbytnią ogólnikowość oraz brak nowych elementów w stosunku do wcześniejszego nauczania w tym względzie. Ogólnikowość wynikała jednak z faktu, iż nauczanie soborowe musi mieć ze swej natury charakter ogólny, zwłaszcza w materii tak zmiennej, jaką są środki społecznego komunikowania, będące w ciągłym rozwoju.

Odnośnie do owej krytyki trzeba jeszcze podkreślić fakt, iż po raz pierwszy Stolica Apostolska rozpatrzyła wszystkie środki społecznego komunikowania – włącznie z prasą – jako pewną całość socjologiczno-duszpasterską, rozszerzając na nie przedsoborowe nauczanie doktrynalne i normatywne, uprzednio opracowane niemal jedynie dla kina; stąd propozycja rozszerzania kompetencji istniejącej Komisji Papieskiej także i na prasę (nr 1). Istotnym novum w doktrynie soborowej jest mocno podkreślone prawo do informacji (nr 5 i 12) oraz twierdzenie o roli opinii publicznej w życiu społeczeństw (nr 8). Nowe jest również zalecenie dla biskupów, aby środki społecznego przekazu uważali za czynniki „ściśle związane z ich powszednim obowiązkiem kaznodziejskim" (nr 13). Pojawia się również sugestia, by tematem nauczania w szkołach wszelkiego stopnia, a także powszechnej katechezy były problemy związane z tymi środkami (nr 16). Wreszcie nowością jest ogłoszenie Światowego Dnia Środków Społecznego Komunikowania jako jedynego dnia ustanowionego przez Sobór.

OKRES POSOBOROWY

Zaprezentowany Dekret soborowy *Inter mirifica* zalecał podejmowanie nowych inicjatyw mających na celu zgłębienie problematyki środków społe-

cznego komunikowania. Pierwszą taką inicjatywą miało być opracowanie instrukcji wykonawczej do Dekretu pod tytułem *Communio et progressio*. Została ona przygotowana przez Papieską Komisję Środków Społecznego Przekazu (powołaną 2 kwietnia 1964 roku przez papieża Pawła VI, dekretem *In fructibus multis*) a ogłoszona 23 V 1971 roku. Prace redakcyjne nad tą Instrukcją trwały siedem lat. Jej redaktorzy, będąc pod silnym wpływem krytyki niezadowolonych ze zbytniej ogólnikowości *Inter mirifica*, wypracowali zupełnie nowy dokument, wychodzący daleko poza treści soborowego Dekretu.

Instrukcja *Communio et progressio* składa się ze wstępu, zakończenia i 3 części. Pierwsza, stosunkowo krótka (nr 6-18), jest teologicznym wstępem do merytorycznych rozważań dwu następnych części. Druga (nr 19-100) ukazuje i omawia środki społecznego komunikowania w kontekście rozwoju technologicznego i kulturowego całej ludzkości. Część ta mówi więc o wpływie tych środków na współczesne społeczeństwa, o opinii publicznej i jej roli w życiu społeczeństw, o prawie do informacji oraz o warunkach potrzebnych do tego, by środki te były narzędziem rozwoju osoby ludzkiej. Część trzecia (nr 101-180) omawia sposób twórczej obecności katolików w poszczególnych środkach społecznego komunikowania. W ostatnim rozdziale tej części zawarta jest zachęta do tworzenia struktur, które ułatwiałyby Kościołowi oraz poszczególnym jego członkom wykorzystanie tychże środków dla celów duszpasterskich. Zakończenie Instrukcji jest bardzo optymistyczne. „Lud Boży idąc w pochodzie wieków, jest równocześnie nadawcą i odbiorcą. Spoglądając w przyszłość, ufnie i z gorącą miłością śledzi on zapowiedź rozpoczynającej się świetlistej epoki przekazu społecznego. [...] Kościół zdaje sobie sprawę, iż z każdym dniem staje wobec to bezwzględniejszej konieczności zabrania głosu i nawiązania kontaktu z ludźmi zawodowo pracującymi w dziedzinie przekazu społecznego. Toteż ofiaruje on swoją szczerą współpracę we wszystkim, co obejmuje tę sztukę, a nadto wzywa wszystkich ludzi, aby środki społecznego przekazu obracali ku pożytkowi ludzkości i rzeczywiście na chwałę Boga" (nr 186).

Zaprezentowaną Instrukcję opinia publiczna przyjęła z pełną aprobatą nazywając ją „Magna charta" Kościoła, odnośnie do środków społecznego komunikowania. Wniosła ona bowiem w nauczanie rzymskie dotyczące mass-mediów kilka rzeczy nowych. Podkreśliła znaczenie informacji o rozwoju społecznym, dostrzegła rolę opinii publicznej, dała – co najistotniejsze – podstawy teologii środków społecznego przekazu, a także wskazała na potrzebę dialogu w samym Kościele i Kościoła ze światem.

Kolejnym skutkiem soborowego nauczania w tym zakresie są Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu. Przygotowywane na nie papieskie orędzia pogłębiają refleksję Kościoła na temat owych środków i uwrażliwiają społeczność Kościoła powszechnego na problematykę z nimi związaną i ich rolę w kształtowaniu środowiska ludzkiego życia oraz współczesnej kultury,

jak też wrażliwości i mentalności ludzi żyjących w coraz większej symbiozie z nimi. Nie sposób omówić szczegółowo treści wszystkich orędzi, lecz już same tytuły wskazują na kierunki zainteresowań Kościoła. Treścią wszystkich jest człowiek w kontekście wielorakich zadań stojących przed nim w dobie powszechnej obecności nowych technik komunikowania. Fakt ten jest bardzo znaczący, pokazuje, iż zainteresowanie Kościoła środkami społecznego komunikowania nie wynika jedynie z chęci wykorzystania ich dla celów duszpasterskich, lecz dlatego, iż stanowią one ważny element środowiska społecznego współczesnego człowieka, którego godności Kościół chce bronić.

NOWY KODEKS PRAWA KANONICZNEGO

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku nie uwzględniał środków społecznego przekazu. Niemniej jednak w celach cenzuralnych wyraźnie poruszał kwestię gazet (kan. 1384, 1386), a także – domyślnie – kina (kan. 140). Celem pierwszych dwu kanonów było chronienie wiernych przed złymi treściami słowa drukowanego, kanon zaś 140 miał ustrzec osoby duchowne od pracy w nieodpowiednich redakcjach.

Całkiem odmienne jest natomiast spojrzenie Kościoła na środki społecznego komunikowania w nowym Kodeksie z 1983 roku, który został – jak wielokrotnie stwierdził Jan Paweł II – „pomyślany, zapowiedziany i przygotowany w harmonii z Soborem Watykańskim II jako środek prawny i pasterski dla zbierania w przyszłości – w sposób bardziej pewny i niezawodny – owoców Soboru". Sześciu dokumentom soborowym – zbieżnym z pewnymi treściami dekretu *Inter mirifica* – odpowiada on, traktując o mass-mediach w dziewięciu kanonach: 666, 747, 761, 779, 804, 822, 823, 1063, 1369.

Pierwszy z wymienionych kanonów stwierdza: „W korzystaniu ze środków społecznego przekazu należy zachować konieczne rozeznanie i unikać tego, co przynosi szkodę własnemu powołaniu i stanowi zagrożenie dla czystości osoby konsekrowanej". Kanon ma więc wymiar ascetyczny, a jego celem jest uświadomienie odbiorcom odpowiedzialności za odbierane treści.

Kanon 747, mający charakter doktrynalno-duszpasterski, w ślad za nr 3 *Inter mirifica*, stwierdza: „Kościół, któremu Chrystus Pan powierzył depozyt wiary, aby z asystencją Ducha Świętego strzegł święcie prawdy objawionej, wnikliwie badał, wiernie głosił i wykładał, ma obowiązek i wrodzone prawo przepowiadania Ewangelii wszystkim narodom, niezależnie od jakiejkolwiek ludzkiej władzy, także z zastosowaniem właściwych sobie środków społecznego przekazu" (§ 1). „Kościołowi przysługuje prawo głoszenia zawsze i wszędzie zasad moralnych również w odniesieniu do porządku społecznego oraz wypowiadania oceny o wszystkich sprawach ludzkich, na ile wymagają tego fundamentalne prawa osoby ludzkiej i zbawienie człowieka" (§ 2).

Kolejny kanon, 761, korespondujący niemal dosłownie z nr 13 dekretu

soborowego *Christus Dominus* oraz powtarzający nr 176 *Communio et progressio*, zachęca do używania środków społecznego komunikowania w celach apostolsko-ewangelizacyjnych: „Do głoszenia nauki chrześcijańskiej należy stosować różne dostępne środki, zwłaszcza przepowiadanie i nauczanie katechetyczne, które zajmuje zawsze naczelne miejsce; następnie przedstawianie nauki w szkołach, w akademiach, na konferencjach i różnego rodzaju zebraniach; upowszechnianie jej przez publiczne deklaracje, dokonywanie przez kompetentną władzę z okazji pewnych wydarzeń, nadto przez słowo drukowane oraz inne środki społecznego przekazu".

Dalszy, 779 kanon Kodeksu zachęca prowadzących katechizację do wykorzystania nowych technik komunikowania w dziele głoszenia Dobrej Nowiny: nauczanie katechetyczne powinno być prowadzone z zastosowaniem wszelkich środków, pomocy dydaktycznych oraz środków społecznego przekazu, które wydają się bardziej skuteczne do tego, by wierni, w sposób dostosowany do ich charakteru, możliwości, wieku oraz warunków życia, mogli głębiej poznać naukę katolicką i lepiej według niej układać życie". Tekst ten odzwierciedla soborowe przekonanie, że należy wykorzystać wszystkie dary ludzkiego intelektu, aby obwieszczać dzieło zbawcze Chrystusa i ubogacać osobę ludzką.

Zbliżone w treści są kanony 772 i 831. Pierwszy z nich mówi o prowadzeniu katechezy za pośrednictwem radia i telewizji: „Gdy idzie o przekazywanie nauki chrześcijańskiej przez radio lub telewizję, należy zachować przepisy wydane przez Konferencję Episkopatu" (§ 2). Drugi zaś rozpatrując współpracę wiernych i duchownych z prasą, radiem i telewizją, postanawia: „W dziennikach, czasopismach lub periodykach, które wyraźnie atakują religie lub dobre obyczaje, wierni mogą coś zamieszczać jedynie dla słusznej i uzasadnionej przyczyny. Duchowni i członkowie instytutów zakonnych mogą to czynić jedynie za zgodą ordynariusza miejsca" (§ 1). Do Konferencji Episkopatu należy wydanie przepisów określających warunki, jakie winny być wypełnione, aby duchowni oraz członkowie instytutów zakonnych mogli brać udział w programach radiowych lub telewizyjnych dotyczących nauki katolickiej lub obyczajów (§ 2).

Kompetencje Kościoła co do wychowania katolickiego reguluje konon 804, zbliżony do poprzedniego. W paragrafie pierwszym czytamy: „Władzy kościelnej podlega katolickie nauczanie i wychowanie religijne przekazywane w jakichkolwiek szkołach, albo przy pomocy różnych środków społecznego przekazu. Jest rzeczą Konferencji Episkopatu wydać w tej sprawie ogólne normy, a do biskupa diecezjalnego należy kierowanie tą dziedziną i czuwanie nad nią.

Szósty z rozważanych kanonów nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczący środków społecznego przekazu (kan. 822) jest w swej treści zbliżony do nr 13 dekretu *Inter mirifica* i zachęca, a nawet zobowiązuje tych, którzy ex professo pracują w mass-mediach do współpracy z biskupami

w dziele ewangelizacji: „W wypełnianiu swojej funkcji, pasterze Kościoła, korzystając z prawa przysługującego Kościołowi, powinni posługiwać się środkami społecznego przekazu" (§ 1). „Pasterze ci mają pouczać wiernych, że spoczywa na nich obowiązek podejmowania współpracy zmierzającej do tego, by użycie środków społecznego przekazu przepoić duchem ludzkim i chrześcijańskim" (§ 2). „Wszyscy wierni, w szczególności zaś ci, którzy mają jakiś udział w organizowaniu lub użyciu środków społecznego przekazu, powinni się starać świadczyć pomoc pasterskiej działalności, tak żeby Kościół mógł także poprzez te środki skutecznie wypełniać swoją misję" (§ 3).

Kanon 823, mówi o kompetencjach biskupów w zakresie publikacji książek religijnych i tym podobnych druków. Niemal dosłownie powtarza się tu tekst otwierający posoborowy dekret *Ecclesiae pastorum*, ogłoszony przez Kongregację Nauki Wiary 19 marca 1975 roku. „Dla zachowania nieskazitelności wiary i obyczajów, pasterze Kościoła posiadają prawo i są zobowiązani czuwać, by wiara i obyczaje wiernych nie doznały uszczerbku przez słowo pisane lub użycie środków społecznego przekazu" (§ 1). „Obowiązek i prawo, o którym w § 1, należą do biskupów, zarówno poszczególnych, jak i zebranych na synodach lub Konferencjach Episkopatu – w odniesieniu do wiernych powierzonych ich pieczy. Natomiast należą do najwyższej władzy kościelnej – gdy idzie o cały Lud Boży" (§ 2).

W przedostatnim kanonie, 1063, dotyczącym mass-mediów, jest wyrażona troska Kościoła o stan małżeński i rodzinę, która jest – jak uczy Sobór Watykański II – „Kościołem domowym" i podstawową instytucją społeczną: „Duszpasterze mają obowiązek troszczyć się o to, aby własna wspólnota kościelna świadczyła pomoc wiernym, dzięki której stan małżeński zachowa ducha chrześcijańskiego i będzie się doskonalił. Ta pomoc winna być udzielana przede wszystkim: poprzez przepowiadanie, katechezę odpowiednio przystosowaną dla małoletnich, młodzieży i starszych, także przy użyciu środków społecznego przekazu, dzięki czemu wierni otrzymają pouczenie o znaczeniu małżeństwa chrześcijańskiego, jak również o obowiązkach małżonków i chrześcijańskich rodziców.

Ostatni z omawianych kanonów, 1369, nawiązuje do kanonu 823 kodeksu i mówi o karze dla tych, którzy naruszają fundamentalne normy stosunków międzyludzkich poprzez niczym nieuzasadnione bluźnierstwa lub kpiny: „Kto w publicznym widowisku, w kazaniu, w rozpowszechnianym piśmie albo w inny sposób, przy pomocy środków społecznego przekazu, wypowiada bluźnierstwa, poważnie narusza dobre obyczaje albo znieważa religię lub Kościół, bądź wywołuje nienawiść lub pogardę, powinien być ukarany sprawiedliwą karą".

Z przytoczonych tu cytatów wynika, że nowy Kodeks poświęcił nieco uwagi najnowszym środkom społecznego komunikowania. W przytoczonych wyżej kanonach dostrzega się duży wpływ nauki soborowej, a ich pozorna ogólnikowość świadczy z jednej strony o braku szczegółowych przemyśleń

prawnych w tej kwestii, a z drugiej, jest zachętą do właściwego wykorzystywania najnowszych technik komunikowania w szeroko pojętych działaniach duszpasterskich. Kościół nie mógł dać precyzyjnych norm prawnych, ponieważ samo zjawisko omawianych środków jest ciągle w rozwoju i nie znamy do końca jego natury. Ograniczenie się więc do wskazania ogólnych zasad jest rzeczą rozsądną i daje możliwości twórczych poszukiwań.

Zainteresowanie rzymskiego Magisterium nowymi technikami komunikowania wyrażone w *Inter mirifica* oraz posoborowej instrukcji *Communio et progressio*, znalazło swą uszczegółowioną kontynuację w instrukcji Kongregacji Wychowania Chrześcijańskiego wydanej w 1986 roku. Kongregacja, idąc za wskazaniami 16 numeru *Inter mirifica* oraz 111 *Communio et progressio*, postanowiła opracować dokument wykonawczy, mający na celu inspirowanie katolickich instytucji naukowych problematyką dotyczącą natury nowych technik komunikowania oraz skutków ich obecności w życiu współczesnych społeczeństw. W 1975 roku przygotowano pierwszy schemat dokumentu i poddano go szerszej dyskusji, przeprowadzając w 1977 roku specjalną ankietę. Rok później jej wyniki ułożono w trzech blokach tematycznych. Pierwszy mówił o roli i możliwości środków społecznego komunikowania w zakresie ewangelizacji. Drugi starał się zwrócić uwagę na wychowanie do krytycznego stosunku do niektórych treści lansowanych przez te środki. Ostatni wreszcie blok zmierzał do ukazania problematyki związanej z działalnością poprzez te środki.

Tak opracowane wyniki stały się podstawą kolejnego schematu Instrukcji przedstawionego zebraniu plenarnemu Kongregacji w 1979 roku. Schemat ten miał pięć części. Pierwsza uświadamiała przyczyny, dla których Kościół powinien się z wielką uwagą zająć nowymi technikami komunikowania. Druga mówiła o przedmiocie i podmiocie wychowania w tym względzie. Trzecia zajmowała się reperkusjami obecności tych środków w życiu kapłańskim. Czwarta i piąta zawierały wytyczne do nauczania przedmiotu środków masowego komunikowania w seminariach. Tekst ten uznano jednak za zbyt negatywno-obronny i dlatego odrzucono go, zalecając w 1980 roku opracowanie nowej wersji na rok 1981. Tę wersję przedyskutowano następnie z Papieską Komisją Środków Społecznego Przekazu, która zasugerowała nowe elementy. Stały się one podstawą do opracowania kolejnych wersji przez specjalnie do tego wyłonioną Komisję, która następnie pracowała przez trzy lata nad udoskonaleniem ostatecznej wersji Instrukcji podpisanej i ogłoszonej 19 XII 1986 roku.

Ta ostateczna wersja składa się z trzech części, nosi dość ogólny charakter i zawiera bibliografię do dalszego pogłębiania problematyki środków społecznego komunikowania. We wstępie omówiono podstawowe definicje związane z komunikowaniem międzyludzkim. Zwraca on uwagę na niezwykłą rolę przemian w zakresie technologicznych sposobów komunikowania. Podkreślono przy tym, iż techniki owe tworzą nową jakość życia społeczne-

go oraz kształtują inną od pierwotnej wrażliwość. Wrażliwość bowiem człowieka żyjącego w symbiozie z tymi środkami i posługującego się nimi jest wrażliwością holistyczną, a postrzeganie ma charakter mozaikowy w odróżnieniu od linealnego, które było owocem kultury alfabetu.

Tak ukształtowany kontekst życia Kościoła i jego pracy wymaga – jak się dalej stwierdza w Instrukcji – odpowiedniego przygotowania księży tak, by znali naturę nowych technik, ich możliwości i reperkusje obecności oraz posiadali właściwy krytycyzm wobec samych środków, jak też treści przez nie przekazywanych. Formacja kapłańska do życia w obecności tych środków ma posiadać charakter integralny, to znaczy należy nie tyle wprowadzać nowy przedmiot do programu kształcenia seminaryjnego, ile starać się przy okazji innych przedmiotów pokazywać wzajemne związki. Instrukcja proponuje zatem trzy poziomy kształcenia w tym względzie. Pierwszy poziom – dla wszystkich, powinien zmierzać do wychowania kleryków w umiejętności krytycznego odbioru, a w rezulatacie nauczyć ich języka i gramatyki tych środków. Drugi poziom stawia sobie za cel nauczenie przyszłych księży odpowiedniego posługiwania się tymi środkami w duszpasterstwie (odpowiedniego – znaczy szanującego naturę mass-mediów). Trzeci poziom powinien przygotować specjalistów – profesorów. Druga część Instrukcji zawiera normy szczegółowe, założenia tematyczne do tak przewidzianego kształcenia oraz dwa dodatki. Pierwszy zawiera wykaz najważniejszych tekstów z nauczania Kościoła w tym względzie, drugi – wykaz tematów szczegółowych do prowadzenia dalszych refleksji naukowych.

Oprócz omówionych tu dokumentów Stolicy Apostolskiej dotyczących środków społecznego komunikowania istnieje w Kościele bardzo wiele inicjatyw mających na celu głębsze poznanie natury tych środków i skutków ich obecności w świecie. Istnieją również próby wykorzystania ich dla zadań duszpastersko-ewangelizacyjnych. Nie sposób, w dużym nawet skrócie, wymienić wszystkie powyższe inicjatywy. Ograniczę się do niektórych, bardziej znaczących ze względu na ich relacje z działaniami Stolicy Apostolskiej.

Badaniami nad nowymi technikami komunikowania zajmuje się „Center for the Study of Communication and Culture" w Londynie, które jest prowadzone przez zakon jezuitów i ma za zadanie inspirować i koordynować światowe badania w zakresie problematyki środków społecznego komunikowania. Warto dodać, iż instytucja ta wydaje własny kwartalnik naukowy, gdzie oprócz publikacji zamieszczane są dane bibliograficzne dotyczące określonych tematów, a także są podawane informacje na temat aktualnego stanu badań prowadzonych przez naukowców związanych z ośrodkami kościelnymi. Poza tym Centrum wraz z Międzywydziałowym Instytutem Komunikowania Społecznego, mieszczącym się przy Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, organizuje co dwa lata dwutygodniowe seminaria o charakterze międzynarodowym i interdyscyplinarnym. Dwa lata temu [1987 r. – Red.] dyskutowano na przykład problemy etyczne związane z nowymi technikami

komunikowania; w 1989 roku tematem była eklezjologia w dobie mass-mediów. Warto dodać, iż owocem tych seminariów są publikacje, które służą jako wzory podręczników na wyższych uczelniach katolickich. W ten sposób stymulowany jest proces pogłębienia świadomości natury nowych technik komunikowania i ich roli w rozwoju kultury. Poza tym na wszystkich niemal uniwersytetach katolickich Zachodu, obu Ameryk i Azji istnieją bądź specjalne instytuty, bądź całe wydziały poświęcone środkom społecznego komunikowania. Pogłębiona naukowo refleksja nad samą naturą nowych technik społecznego przekazu, skutków związanych z ich oddziaływaniem, językiem i gramatyką, którymi się posługują, jest niezwykle ważna, gdyż tylko wtedy właściwie można się nimi posługiwać w celach ewangelizacyjnych, kiedy ich wykorzystanie będzie zgodne z samą ich naturą.

Kościół coraz lepiej zdaje sobie sprawę, iż odwieczne prawdy Bożego Objawienia należy przetłumaczyć na współczesny język międzyludzkiego komunikowania, do którego wykorzystuje się nowoczesne techniki. W ten sposób te – jak uczy Sobór Watykański II – podziwu godne wynalazki staną się w rękach ludzi narzędziami rozwoju osobowego człowieka i przyczynią się do jedności rodzaju ludzkiego. Z tą perspektywą zostało zorganizowane Centrum Telewizji Watykańskiej i organizacja katolicka „Lumen 2000", mająca za zadanie wykorzystanie sieci telewizyjnych oraz telewizji satelitarnej dla celów ewangelizacyjnych.

Podsumowując całość rozważań o stanowisku Kościoła wobec środków społecznego komunikowania można powiedzieć, iż:

1. Kościół modyfikował swoje podejście do prasy, filmu, radia i telewizji na przestrzeni czasów, zgodnie ze zmianami zachodzącymi w tym względzie w środowiskach intelektualnych*.
2. Postawę moralno-obronną zastąpił dziś otwarty stosunek Kościoła do środków społecznego komunikowania;
3. Kościół zdaje sobie sprawę, iż nowe techniki komunikowania mają odmienną od alfabetu i druku naturę, dlatego na ich dogłębnym poznaniu należy budować przekaz chrześcijańskiej treści.

Por. na ten temat m.in.:

Źródła: *Acta Gregorii Papae*, Roma 1901; *Pii IX Pontificis Maximi Acta*, Roma 1854; *Sanctissimi Domini nostri Leonis Papae XIII Allocutiones, Epistolae, Constitutiones*, Bruges 1887-1910; zbiory: *Documenti pontifici sulla stampa (1878-1963)*, Città del Vaticano 1962; *Documenti pontifici sulla radio e sulla televisione*, Città del Vaticano 1962; *Documenti pontifici sul teatro*, Città del Vaticano 1966; *Cinema Cattolico, Documenti della S. Sede sul cinema*, Roma 1969. Literatura pomocnicza: E. Baragli, *Comunicazione, Comunione e chiesa*, Roma 1973; tenże, *Pastorale degli strumenti della comunicazione sociale*, Roma 1973; tenże, *Comunicazione e pastorale*, Roma 1974; K. Buhler, *Die Kirchen und die Massenmedien*, Hamburg 1968; A. Spencer, *The Catholic Church and Communication* „The Clergy Review" 12(1966). D. Spolettini, *Mass media e catechesi*, Alba 1976.

Jerzy GÓRAL

JAN PAWEŁ II O ŚRODKACH SPOŁECZNEGO PRZEKAZU

Kościół z najwyższą uwagą – stwierdza Jan Paweł II – patrzy na świat społecznej komunikacji, ze względu na znaczenie, jakiego ów przekaz nabrał i będzie coraz bardziej nabierać w życiu człowieka i zbiorowości. Widząc w środkach przekazu „znak czasu" [...] i zdając sobie sprawę z ogromnych możliwości mass-mediów, Kościół zawsze tę pozytywną ocenę łączył z koniecznością uzmysłowienia sugestywnej siły tych środków wywierającej szczególny wpływ na człowieka.

1. W nauczaniu Jana Pawła II wielokrotnie pojawia się problematyka społecznej komunikacji jako jeden z aspektów rozważań nad kulturą, w których Papież tak często nawiązuje do nauk Soboru Watykańskiego II. Kierunek przedstawienia i refleksji nad nauczaniem Ojca Świętego Jana Pawła II w dziedzinie środków społecznego przekazu wytyczają jednakże dwie szczególne okoliczności: uroczystość dziesięciolecia pontyfikatu Papieża (16 X 1988) i dwudziesta piąta rocznica uchwalenia przez Sobór Watykański II Dekretu o środkach społecznego przekazywania myśli – *Inter mirifica* (5 XII 1988). Daje to sposobność do retrospektywnego spojrzenia na recepcję postanowień Soboru i jednocześnie umożliwia wyeksponowanie oraz ocenę zasadniczych wątków pasterskiego nauczania Ojca Świętego w tej dziedzinie.

Sobór Watykański II podejmując problematykę kultury i środków społecznego przekazu, dał wyraz szczególnego zainteresowania Kościoła tymi ważnymi sferami życia człowieka i społeczeństwa[1]. W uchwalonej w 1965 r. Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym – *Gaudium et spes* Kościół po raz pierwszy w oficjalnym dokumencie tak szeroko wypowiada się na temat różnorakich aspektów kultury, odrzucając wszakże konsumpcyjno-produkcyjną koncepcję kultury i preferując jej pojęcie personalistyczne[2].

Znacznie wcześniej pojawia się w nauczaniu społecznym Kościoła problematyka środków społecznego przekazu. Już w XIX w. ukazuje się wiele znaczących dokumentów i wypowiedzi świadczących o żywym zainteresowaniu Stolicy Apostolskiej rozwijającymi się środkami przekazu – początkowo wielkonakładowej prasy, następnie filmu, radia, później telewizji. Ten bogaty dorobek myśli społecznej Kościoła w dziedzinie komunikacji społecznej dokumentują poważne opracowania źródłowe. W bieżącym stuleciu za-

[1] S. Swieżawski, *Vaticanum II a problem kultury współczesnej*, w: *W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II*, Lublin 1987, s. 59-68.

[2] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1987[3], s. 537-620.

interesowanie to bynajmniej nie maleje, ale w żywiołowym rozwoju nowoczesnych środków łączności i telekomunikacji znajduje inspirację i powód do bardziej wnikliwej oceny różnorakich skutków rozwoju tzw. masowej komunikacji i pogłębienia refleksji nad istotą, funkcją i przyszłością tego zjawiska.

Encykliki Leona XIII, Piusa XI, a zwłaszcza Piusa XII o prasie, radiu, filmie i telewizji wprowadzają nowe spojrzenie na zjawisko społecznego przekazu, stając się tym samym punktem wyjścia dla prac zwołanego wkrótce Soboru[3].

Rezultatem pogłębionych analiz omawianego zjawiska i długotrwałych prac przygotowawczych poprzedzających obrady plenarne Soboru nad schematem odnośnego dokumentu było uchwalenie przez Sobór Watykański II właśnie Dekretu *Inter mirifica*. Jak pisał kardynał Andrzej Deskur, były wieloletni przewodniczący Papieskiej Komisji Środków Społecznego Przekazu, Dekret ukazał się jako wyraz poglądów i szerokiego spojrzenia Kościoła na skomplikowane zagadnienie środków społecznego przekazu, przywracając temu problemowi bogate treści kulturalne, moralne i religijne[4].

Do wielu stwierdzeń i ocen zawartych w Dekrecie i w wypowiedziach swoich poprzedników powraca Jan Paweł II, nadając im jednak współczesny pogłębiony wymiar, a także wprowadzając problematykę społecznego przekazu w kontekst zasadniczych wątków swojego nauczania poświęconego w szczególności kulturze i prawom człowieka.

2. „Człowiek i tylko człowiek jest sprawcą i twórcą kultury; człowiek i tylko człowiek w niej się wyraża i w niej się potwierdza" mówił Ojciec Święty w znanym przemówieniu wygłoszonym 2 czerwca 1980 r., podczas wizyty w Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO) w Paryżu[5].

Człowiek żyje życiem prawdziwie ludzkim właśnie dzięki kulturze, mówi Jan Paweł II, i nie może obejść się bez kultury. „Człowiek, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jedynym właściwym jej przedmiotem i celem. Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej j e s t".

Powołując w 1982 r. Papieską Radę do Spraw Kultury, która ma świadczyć przed Kościołem i światem o głębokim zainteresowaniu, które – ze względu na swą specyficzną misję – Stolica Apostolska żywi wobec postępu kultury i owocnego dialogu kultur, Papież zauważa: „Od początku mojego pontyfikatu utrzymywałem, że dialog Kościoła z kulturami naszych czasów

[3] E. B a r a g l i, *Comunicazione, comunione e chiesa*, Roma 1973; także V. I a n n u z z i, *I Papi e i mass media*, Roma 1987.

[4] Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje ...*, s. 73-86.

[5] *W imię przyszłości kultury*. Przemówienie do przedstawicieli UNESCO, w: J a n P a w e ł II, *Wiara i kultura*, Rzym-Lublin 1988, s. 64-81.

stanowi żywotne pole działania, na którym w ostatnich latach XX wieku rozgrywają się losy świata. Istnieje bowiem wymiar podstawowy, zdolny ugruntować lub wstrząsnąć od fundamentów systemami, które kształtują ludzkość jako całość i wyzwolić egzystencję ludzką, indywidualną i zbiorową od zagrożeń, które nad nią zawisły. Tym podstawowym wymiarem jest człowiek jako całość"[6]. Stąd wypływa ścisły związek pomiędzy sferą kultury a sferą komunikacji społecznej. Bliższe omówienie tych związków znajdujemy w papieskim Orędziu na XVIII Dzień Środków Społecznego Przekazu zatytułowanym: *Środki społecznego przekazu pomostem pomiędzy wiarą a kulturą*[7]. Kultura, czytamy w tym dokumentcie, jest specyficznym sposobem istnienia i życia człowieka. Tworzy ona zespół powiązań między osobami żyjącymi wewnątrz każdej wspólnoty, określając międzyludzki i społeczny charakter bytu człowieka. Nadto kultura jest sama w sobie komunikacją, komunikacją człowieka ze środowiskiem, a przede wszystkim człowieka z innymi ludźmi. Wiara zaś, jest spotkaniem Boga z człowiekiem, dlatego – stwierdza Papież – k u l t u r a, w i a r a, p r z e k a z, to trzy rzeczywistości, między którymi tworzy się ścisły związek, od którego zależy teraźniejszość i przyszłość naszej cywilizacji. Wynika też stąd wezwanie, by wiara i kultura spotykały się i współpracowały właśnie na płaszczyźnie komunikacji.

Relacje pomiędzy kulturą a komunikacją społeczną mają także – w nauczaniu Jana Pawła II – wymiar społeczny, narodowy, a zwłaszcza w przypadku rozwoju i zachowania dorobku kulturalnego poszczególnych społeczeństw.

„Naród – mówił Ojciec Święty we wspomnianym przemówieniu w UNESCO – jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje z k u l t u r y i d l a k u l t u r y i dlatego jest ona tym właśnie wielkim wychowawcą ludzi do tego, aby bardziej b y ć we wspólnocie. [...] Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze narodu. Jest to ta zarazem suwerenność, przez którą równocześnie suwerenny jest człowiek"[8].

Dlatego, mówi Jan Paweł II „strzeżcie wszystkimi dostępnymi środkami tej podstawowej suwerenności, którą każdy naród posiada dzięki swej kulturze. [...] Nie dopuszczajcie, aby ta podstawowa suwerenność stawała się łupem jakichkolwiek interesów politycznych czy ekonomicznych. Nie dopuszczajcie, aby padała ofiarą różnego rodzaju totalitaryzmów, różnego rodzaju imperializmów czy hegemonii, dla których człowiek liczy się tylko jako przedmiot dominacji, a nie jako podmiot własnego człowieczego bytowania. [...] Ta suwerenność, która płynie z własnej kultury narodu, społeczeństwa,

[6] List do Kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casaroli z 20 maja 1982 r., w: J a n P a w e ł I I – *Wiara* ..., s. 159.

[7] *Środki społecznego przekazu pomostem pomiędzy wiarą a kulturą* – Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, „L'Osservatore Romano", pol., 5(1984), nr 5, s. 4.

[8] Por. przypis 5.

z prymatu rodziny w dziele wychowania, wreszcie z godności osobistej każdego człowieka, jest też i musi pozostać podstawowym kryterium w całym sposobie traktowania tej doniosłej dla współczesnej ludzkości sprawy, jaką jest sprawa społecznych środków przekazu. [...] Środki te są społecznymi środkami przekazu, nie mogą pozostawać tylko środkami dominacji nad innymi, czy to ze strony czynników sprawujących władzę polityczną, czy też ze strony potentatów finansowych, dyktujących ich program i profil. Muszą stawać się środkiem, i jakże ważnym środkiem – ekspresji tego społeczeństwa, które z nich korzysta i ostatecznie też je utrzymuje. Muszą liczyć się z prawdziwymi potrzebami tego społeczeństwa. Muszą liczyć się z kulturą narodu i jego historią"[9].

3. Związki kultury i komunikacji społecznej są wprawdzie integralnym, ale jednym z wielu problemów pojawiających się i rozwijanych w nauczaniu Jana Pawła II poświęconym środkom społecznego przekazu. Nauczanie to zawiera się w dziesiątkach dokumentów – szczególne miejsce zajmują doroczne orędzia na Dzień Środków Społecznego Przekazu – w okolicznościowych listach i wypowiedziach kierowanych m.in. do członków Papieskiej Komisji Środków Społecznego Przekazu, do zgromadzeń i konferencji wielu organizacji, jak: Międzynarodowa Katolicka Organizacja Filmowa, Międzynarodowe Katolickie Stowarzyszenie do Spraw Radia i Telewizji, Unia Prasy Katolickiej, czy inne organizacje i stowarzyszenia lokalne działające na rzecz społecznego przekazu. Częste spotkania Ojca Świętego z dziennikarzami i pracownikami instytucji prasowych, radiowych i telewizyjnych stanowią także okazję do formułowania wielu interesujących uwag i ocen.

Szeroką problematykę rozważań Ojca Świętego ująć można w następujące podstawowe wątki tematyczne:
- mass-media w ocenie Kościoła,
- środki przekazu a utrzymanie pokoju i rozwój współpracy na świecie,
- rodzina i młodzież wobec środków przekazu,
- dziennikarze i pracownicy środków społecznego przekazu,
- środki przekazu w pasterskiej posłudze Kościoła,
- kultura a środki społecznego przekazu.

I. MASS-MEDIA W OCENIE KOŚCIOŁA

Kościół z najwyższą uwagą – stwierdza Jan Paweł II – patrzy na świat społecznej komunikacji, ze względu na znaczenie, jakiego ów przekaz nabrał i będzie coraz bardziej nabierać w życiu człowieka i zbiorowości, dając wyraz kontynuacji zainteresowania Kościoła problematyką społecznej komunikacji. Widząc w środkach przekazu znak czasu stanowiący ogromny potencjał powszechnego zrozumienia oraz wzmocnienia przesłanek pokoju

[9] *W imię przyszłości kultury* ..., s. 74-76.

i braterstwa między narodami, i zdając sobie sprawę z ogromnych możliwości mass-mediów, Kościół zawsze tę pozytywną ocenę łączył z koniecznością uzmysłowienia sugestywnej siły tych środków wywierającej szczególny wpływ na człowieka.

W orędziu z 10 maja 1981 r. Ojciec Święty wyznaje: „Moja pasterska posługa, «mentalność soborowa», o której tylekroć miałem okazję mówić i do której zawsze zachęcałem, osobiste doświadczenia i przekonania człowieka, chrześcijanina i biskupa – każą mi podkreślić możliwości dobra, bogactwa i opatrznościowy charakter środków przekazu społecznego"[10].

W ocenie Kościoła dobrem jest to, że człowiek został wcielony do społecznej komunikacji, oraz że środki, z których korzysta mogą pomóc w realizacji planów Bożej Opatrzności, szerząc porozumienie i braterstwo miłości między luźmi. Jednakże, aby środki techniczne spełniały wyznaczoną im przez Opatrzność rolę, niezbędne jest respektowanie podstawowych praw człowieka, a zwłaszcza prawa do informacji, prawa do prawdy, prawa do dialogu.

O prawie do informacji jako prawie bezwzględnie należnym współczesnemu społeczeństwu mówi wyraźnie Dekret *Inter mirifica*, precyzując to pojęcie i ustanawiając wynikające zeń normy etyczne: „Co do swego przedmiotu informacja ma być prawdziwa i – przy zachowaniu sprawiedliwości i miłości – również pełna; co do sposobu – godziwa i odpowiednia, to znaczy ma przestrzegać święcie zasad moralnych, słusznych praw i godności człowieka, tak przy zbieraniu wiadomości, jak i przy ich rozpowszechnianiu"[11].

Losy człowieka – przypomina Ojciec Święty – zawsze rozstrzygały się na płaszczyźnie prawdy i wyboru, jakiego on sam, mocą wolności przyznanej mu w akcie stworzenia, dokonuje pomiędzy dobrem a złem, a co czynić powinien także w dziedzinie społecznego przekazu. „Człowiek wezwany jest, by również wobec mass-mediów pozostał sobą: to znaczy wolnym i odpowiedzialnym użytkownikiem, a nie przedmiotem, by był krytyczny a nie uległy", co wymaga osobistego zaangażowania i wysiłku, bowiem: „Człowiek jest stworzony wolnym, ale jako wolny musi się rozwijać i kształtować, z wysiłkiem przekraczając siebie przy pomocy nadprzyrodzonej łaski. Wolność jest zdobyczą. Człowiek musi się uwolnić od tego wszystkiego, co może go tej zdobyczy pozbawić"[12].

Podczas audiencji udzielonej członkom Papieskiej Komisji Środków Społecznego Przekazu (7 marca 1985 r.) Ojciec Święty wskazał na istotne motywy zainteresowania Kościoła tymi środkami. Powiedział m.in. że „wywierają one głęboki wpływ na umysły, pragnienia i postępowanie człowieka". Rzeczywiście bowiem, jeżeli są właściwie wykorzystane, stanowią po-

[10] *Środki społecznego przekazu w służbie odpowiedzialnej wolności* – Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, „L'Osservatore Romano", pol., 2(1981), nr 5, s. 5.

[11] Dekret *Inter mirifica*, nr 5.

[12] Tamże.

moc w poznaniu prawdy, uwalnianiu człowieka od niewiedzy, przesądów, uprzedzeń, samotności i pogwałcenia godności osobowej. Potwierdza się to ex opposito zwłaszcza wtedy, gdy środki te są poddawane manipulacji, w celu uzyskania kontroli i ograniczania swobody myśli ludzkiej. Człowiek ma prawo do prawdy w każdym porządku. Wszędzie tam, gdzie środki przekazu nie służą prawdzie, tam również pozbawiają ludzi nadziei, poddają ich uciskowi, niewoli i rozpaczy[13]. Bowiem, jak podkreśla i ubolewa Jan Paweł II – mass-media są często wyrazem władzy wykluczającej istnienie pluralizmu, stosującej praktyki zmierzające w rzeczywistości do instrumentalizacji człowieka[14].

Tymczasem, „w świecie tak bardzo pluralistycznym, jak obecny, który znamionuje nie mająca precedensu rewolucja technologiczna jest oczywiste, że środki społecznego przekazu – jeśli są używane do niewłaściwych celów, lub, co gorsza, dostosowane do logiki jakiejkolwiek władzy, mogą powodować dalsze i jeszcze głębsze uszkodzenia tkanki łączącej społeczeństwo. I przeciwnie, jeśli będą używane zgodnie z normami etyki, która, chroniąc prawa człowieka, podnosi go do roli czynnego podmiotu wymiany informacji, zamiast traktować go jak przedmiot czy też użytkownika, środki te mogą uzyskać decydujące znaczenie dla przyszłości ludzkości, w procesie integracji i zjednoczenia, odnowy moralnej, rozpowszechniania wykształcenia i kultury: krótko mówiąc – w realizowaniu lepszego współżycia ludzi. Jest to alternatywa, która winna być stale obecna w świadomości, przy podejmowaniu wysiłków zmierzających do wypracowania nowego światowego ładu w dziedzinie informacji i przekazu"[15].

II. ŚRODKI PRZEKAZU A UTRZYMANIE POKOJU I ROZWÓJ WSPÓŁPRACY NA ŚWIECIE

W nauczaniu Jana Pawła II pojawia się nader często przekonanie o szczególnej misji środków społecznego przekazu w budowaniu i utrzymaniu pokoju na świecie. O doniosłości tego zagadnienia świadczy m.in. fakt, że problemowi pokojowej funkcji środków przekazu poświęcone zostały cztery papieskie orędzia na Dzień Środków Społecznego Przekazu. W ogłoszonym w dniu 25 marca 1983 r. orędziu, zatytułowanym: *Środki społecznego przekazu w służbie pokoju*, czytamy: „W świecie, który dzięki spektakularnemu postępowi i gwałtownej ekspansji środków przekazu jest coraz bardziej powiązany wzajemnymi zależnościami, komunikacja i informacja stanowią siłę, która może skutecznie służyć wielkiej i wzniosłej sprawie pokoju.

[13] Por. G. Caprile, *Religijne aspekty środków społecznego przekazu*, tłum. K. Klauza, „Teologia w Polsce" 6(1987) nr specjalny s. 33-47.

[14] *Środki społecznego przekazu w służbie odpowiedzialnej wolności* dz. cyt. s. 5.

[15] *Wymiar społeczny jest racją bytu nowoczesnego dziennikarstwa*, „L'Osservatore Romano", pol. 5(1984), nr 1-2, s. 9 i 32.

Ten pozytywny wpływ środków przekazu może realizować się w warunkach:
- instytucjonalizacji porządku gwarantującego uczciwe, sprawiedliwe i konstruktywne użycie informacji i wykluczającego przemoc, nadużycia i dyskryminację,
- współdziałania władz, organizacji i pracowników środków przekazu, stwarzającego warunki dla dialogu między narodami i kulturami,
- rezygnacji z dominacji i monopolu informacyjnego stwarzającego z zasady możliwość dyskryminacji i manipulacji,
- zgodnego rozpowszechniania treści wychowujących w duchu pokoju i współpracy.

Wobec codziennej rzeczywistości przepojonej jakże często treściami niosącymi konflikty ideologiczne, społeczne i polityczne, rewindykacje narodowe, wyścig zbrojeń – koniecznym staje się przypomnienie wartości humanizmu opartego na uznaniu prawdziwej godności człowieka i jego praw, humanizmu otwartego na solidarność kulturalną, społeczną i gospodarczą grup społecznych i narodów. „Jeśli bowiem – mówi Papież – przekaz społeczny pragnie być narzędziem pokoju, musi zrezygnować z partykularnych i jednostronnych interesów, odrzucić uprzedzenia wprowadzając na ich miejsce ducha wzajemnego zrozumienia i solidarności. Lojalne przyjęcie logiki pokojowego współistnienia w różnorodności wymaga ciągłego stosowania metody dialogu, w którym uznając prawo do życia i do wypowiadania się każdej ze stron, równocześnie ukazuje się ich obowiązek integracji w celu dążenia do wyższego dobra, jakim jest pokój, któremu dziś, jako dramatyczną alternatywę, przeciwstawia się groźbę atomowej zagłady ludzkiej cywilizacji"[16].

„Będąc czynnikami więzi i postępu, środki społecznego przekazu muszą przezwyciężać bariery ideologiczne i polityczne, towarzysząc ludzkości w tej drodze ku pokojowi, ułatwiając proces integracji i braterskiej solidarności między narodami. W podwójnym kierunku: Wschód – Zachód i Północ – Południe". Nie można jednak, zdaniem Ojca Świętego, osiągnąć pokoju bez dialogu, ten zaś można w pełni rozwijać w warunkach wszechstronnej informacji i jej wolnego przepływu, zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie, na Południu i na Północy.

Dialog ten powinien rozwijać się we wszystkich płaszczyznach przekazu i wymiany informacji, w sferze publicystyki i rozrywki, w programach wychowawczych i twórczości artystycznej, w szeroko pojętej wymianie kulturalnej. Tylko taka szeroka formuła prowadzenia dialogu może doprowadzić do ukształtowania w świecie docelowej, bardzo pożądanej strategii środków przekazu – „strategii zaufania"[17].

[16] *Środki społecznego przekazu w służbie pokoju* – Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, „L'Osservatore Romano", pol., 4(1983), nr 4, s. 6.

[17] *Środki społecznego przekazu w służbie sprawiedliwości i pokoju* – Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, „L'Osservatore Romano", pol., 8(1987), nr 1, s. 6.

W budowaniu „strategii zaufania" istotne znaczenie ma formacja zdrowej moralnie opinii publicznej odnośnie do problemów dotykających dobra całej ludzkości. Bowiem tylko silna opinia publiczna – głosi Ojciec Święty nawiązując do odnośnych sformułowań Konstytucji soborowej *Gadium et spes* (nr 82) – odrzucająca konflikty i wszelkie formy dyskryminacji i dominacji w stosunkach międzynarodowych, postulująca powszechne rozbrojenie w sensie duchowym i materialnym, głosząca wzajemny szacunek i zrozumienie między narodami może przyczynić się do budowy trwałego pokoju na świecie[18].

III. RODZINA I MŁODZIEŻ WOBEC ŚRODKÓW PRZEKAZU

Kościół, w nauczaniu Soboru a następnie w wypowiedziach Papieży, uznał wyraźnie wielkie znaczenie środków społecznego przekazu dla rozwoju osobowości ludzkiej, na płaszczyźnie informowania, kształtowania i dojrzewania kulturalnego, a także rozrywki i wykorzystania czasu wolnego.

Przeświadczenie o ogromnej presji duchowej jaką środki społecznego przekazu wywierają na moralny i intelektualny rozwój każdego człowieka i uzasadniona tym duszpasterska troska nakazały niejako zwrócenie szczególnej uwagi na przygotowanie odbiorców do korzystania z tych środków i ich odpowiednią formację.

W orędziu wygłoszonym 1 maja 1980 r. na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu zatytułowanym: *Rodzina wobec środków społecznego przekazu* czytamy: „Zjawiskiem, które ogarnia dzisiaj wszystkie rodziny, nawet w ich zaciszu domowym, jest właśnie szerokie rozpowszechnienie środków społecznego przekazu, takich jak prasa, kino, radio, telewizja. Trudno dziś znaleźć dom, w którym nie byłoby przynajmniej jednego z tych środków; [...] Dzisiaj ten krąg rodzinny stał się w pewnym sensie dostępny dla «towarzystwa», składającego się zazwyczaj ze spikerów, komentatorów, aktorów [...] Rodzina odczuwa wielkie napięcia i wzrastającą dezorientację, które charakteryzują dzisiaj całość życia społecznego [...] W tej trudnej, a nawet czasem krytycznej sytuacji działanie środków przekazu jest często czynnikiem pogłębiającym trudności. Przekazują one często zniekształcony obraz istoty rodziny, jej fizjonomii, jej funkcji wychowawczej. W sposób szczególny chcą one, za pomocą wzorców życia, jakie proponują, poprzez sugestywną skuteczność obrazu, słów i dźwięku, zastąpić rodzinę w jej roli uczenia i przyswajania wartości egzystencjalnych. Z tego względu należy koniecznie podkreślić wzrastający wpływ wywierany przez środki przekazu, zwłaszcza telewizję, na proces społecznego kształtowania młodzieży, co dokonuje się poprzez ukazywanie takiej wizji człowieka, świata i stosunków

[18] *Środki społecznego przekazu a kształtowanie opinii publicznej* – Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, „L'Osservatore Romano", pol., 7(1986), nr 1, s. 28.

międzyludzkich, która często jest niezgodna z wizją, jaką stara się przekazywać rodzina"[19].

Środki społecznego przekazu poza funkcją budowania pokoju winny także pełnić rolę narzędzia wychowania i kultury, czytamy w orędziu papieskim na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu z 1985 r., noszącym tytuł: *Środki społecznego przekazu w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży*. Jako takie winny zaś „otwierać przed młodzieżą nowe horyzonty, uczyć ją obowiązkowości, prawości, pracowitości, wyczucia sprawiedliwości, poszanowania bliźnich, przyjaźni, zamiłowania do zdobywania wiedzy"[20].

A tymczasem: „Na miejsce wychowania przez tradycyjnych wychowawców, a zwłaszcza przez rodziców, usiłuje wejść wychowanie jednostronne, które pomija podstawowy stosunek międzyosobowy oparty na dialogu. W ten sposób, zamiast kultury zbudowanej na wartościach-treściach, na jakości informacji, pojawia się kultura tymczasowości, która prowadzi do odrzucenia długoterminowych zobowiązań, oraz kultura masowa, skłaniająca do ucieczki od osobistych wyborów, inspirowanych wolnością. Formacji nastawionej na rozwój poczucia odpowiedzialności zbiorowej i indywidualnej przeciwstawia się postawę biernego przyjmowania mody i potrzeb narzuconych przez materializm, który pobudzając do konsumpcji pozostawia w ludzkiej świadomości pustkę"[21]. Taka sytuacja powinna skłaniać wszystkich ludzi – którym bliska jest troska o należyte wychowanie młodego pokolenia – nie tylko do poważnej i głębokiej refleksji, ale i do stanowczych działań, co wymaga w szczególności szerokiej pracy wychowawczej w rodzinie, w szkole, w parafii, dobrego przygotowania teoretycznego świeckich i duchownych wychowawców i opiekunów, czynnej obecności chrześcijan we wszystkich sektorach środków społecznego przekazu, zaangażowania wspólnoty katolickiej w obronę podstawowych wartości.

Szczególne w tym względzie zadania spoczywają zwłaszcza na rodzicach. Ich świadectwo, poparte konsekwentnym z punktu widzenia kulturalnego i moralnego postępowaniem, może być nauczaniem najbardziej skutecznym i wiarygodnym. Dialog, umiejętność krytycznej oceny, czujność, są niezbędnymi warunkami wychowania młodego człowieka do odpowiedzialnego korzystania ze środków przekazu. W podsumowaniu podkreśla się, że: „zadaniem rodziców jest wychowywanie samych siebie oraz swoich dzieci do zrozumienia wartości informacji i umiejętności wyboru przekazu, jaki one zawierają, bez poddawania się im, lecz w sposób niezależny i odpowiedzialny.

---

[19] *Rodzina wobec środków społecznego przekazu* – Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, „L'Osservatore Romano", pol. 1(1980) nr 5 s. 4.

[20] *Środki społecznego przekazu w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży* – Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, „L'Osservatore Romano", pol., 6(1985), nr 4-5, s. 9.

[21] *Do dziennikarzy*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne. Pielgrzymka do Polski* 1979, t. I, Warszawa, 1982, s. 213.

Tam, gdzie zadanie to jest wykonywane właściwie, środki przekazu przestają być w życiu rodziny niebezpiecznym rywalem, [...] a stanowią cenne okazje do rozsądnej konfrontacji z rzeczywistością i stają się pożytecznymi składnikami w procesie stopniowego dojrzewania ludzkiego, które jest niezbędne we wprowadzaniu młodzieży w życie społeczne".

IV. DZIENNIKARZE I PRACOWNICY ŚRODKÓW SPOŁECZNEGO PRZEKAZU

Już w kilka dni po wyborze na Stolicę Piotrową, 21 października 1978 r., papież Jan Paweł II spotkał się z dziennikarzami, którzy byli pierwszą grupą zawodową goszczącą u Ojca Świętego. Spotkanie to w sposób znamienny dowiodło ogromnej wagi jaką Ojciec Święty przywiązuje do środków społecznego przekazu. 28 października 1978 r. Jan Paweł II wydaje list z okazji pięćdziesiątej rocznicy utworzenia Międzynarodowego Katolickiego Stowarzyszenia do Spraw Radia i Telewizji (UNDA).

Wkrótce, 30 października 1978 r., Papież wydaje orędzie skierowane do Międzynarodowej Katolickiej Organizacji Filmowej. Te pierwsze liczne spotkania i wypowiedzi potwierdzają, że już w początkach pontyfikatu Jana Pawła II środki społecznego przekazu znalazły się w centrum jego uwagi.

„Dziennikarze, bądźcie zawsze godni swojej misji" – mówi Jan Paweł II, ukazując nowe spojrzenie na tożsamość osobową dziennikarza naszych czasów. Niewiele zawodów wymaga równie dużej energii, poświęcenia, całkowitego oddania i odpowiedzialności, ale równocześnie mało jest zawodów, które posiadają tak silny wpływ na losy ludzkie. Tym zawodem jest właśnie dziennikarstwo pełniące służebną funkcję wobec człowieka, wobec społeczeństwa. Służba ta, to przede wszystkim służba prawdzie – to ideał dziennikarstwa[22]. To wymóg „absolutnego poszanowania prawdy", wymóg bezwzględny, powszechny, daleki od jakiejkolwiek dwuznaczności. Dziennikarz winien być „człowiekiem prawdy" obdarzonym odwagą, otwarcie głoszącym, że wszelkie formy fałszowania i zniekształcania treści przekazu, a przykładów takiego działania niestety nie brak, są wynaturzeniem samego dziennikarstwa.

Cała więc specyfika dziennikarstwa zawiera się w jednym słowie: s ł u ż b a.

Przemawiając w 1982 r. do przedstawicieli prasy międzynarodowej Papież podkreślał: „Jesteście wezwani do tego, by zapewnić ludziom wiadomości potrzebne do podejmowania swobodnych decyzji; jest rzeczą nieodzowną, ażeby decyzje faktycznie mogły przyczyniać się do dobra wspólnego i do autentycznego postępu społeczności ludzkiej. Jest prawdą, z drugiej strony, że w dążeniu do osiągania swych zamiarów jesteście pewnego rodzaju potę-

[22] *Prawa i obowiązki dziennikarza. Do przedstawicieli prasy międzynarodowej,* „L'Osservatore Romano", pol., 3(1982), nr 7-8, s. 21.

gą, którą nie bez racji nazwano «czwartą władzą». Zaczęła ona stopniowo rosnąć od czasu, gdy informacja przestała być jedynie domeną prasy i przeszła do radia i telewizji. [...] Powstają tu problemy natury etyczno-moralnej, wobec których staje wasze sumienie, sumienie uczciwych pracowników informacji: mianowicie problem, jak pogodzić tę władzę z waszą służebną misją"[23].

Podnosząc ten problem Ojciec Święty postuluje opracowanie kodeksu deontologii dziennikarskiej, który byłby „wpisany w sumienia dziennikarzy, tak, aby każdy pracownik społecznego przekazu czuł się zobowiązany do niemal instynktownej ucieczki przed pokusą używania swej władzy w celu manipulowania i instrumentalizowania odbiorców, wiedząc doskonale, że w ten sposób odszedłby od roli lojalnego informatora, spadając do poziomu wiarołomnego propagandzisty"[24].

Nawiązując do wielokrotnie wyrażanej nadziei i przekonania, że środki społecznego przekazu mogą i powinny przyczyniać się do budowania pokoju na świecie Jan Paweł II podkreśla: „Wiem, że dla was, ludzi środków społecznego przekazu, masy nie są anonimowym tłumem. Są one dla was stałym wyzwaniem, ażeby przy pomocy coraz doskonalszych środków technicznych dotrzeć i trafić do każdego, w kontekście jego życia, na miarę jego zdolności rozumienia i wrażliwości. To wezwanie może w waszej świadomości brzmieć następująco: przy pomocy strategii przekazu, w służbie sprawiedliwości i pokoju przekazać strategię zaufania. [...] Zakłada to konieczność ukazywania przez środki społecznego przekazu prawdziwej i pełnej wizji osoby ludzkiej; wszystko co godzi w osobę, jest już zaczątkiem konfliktu i wojny"[25]. Wymaga to szczególnej umiejętności spostrzegania i wrażliwości, które wraz z głębokim poczuciem odpowiedzialności winny przejawiać się jednocześnie w wypełnianiu zadań właściwych temu zawodowi.

V. ŚRODKI PRZEKAZU W PASTERSKIEJ POSŁUDZE KOŚCIOŁA

Otwarcie Kościoła na dobrodziejstwa płynące z rozwoju środków społecznego przekazu, także dzięki możliwości głoszenia przy ich pomocy Ewangelii, wyraża Dekret *Inter mirifica* przypominając, że Kościołowi przysługuje naturalne prawo posiadania i wykorzystywania wszelkiego rodzaju środków przekazu, koniecznych i pomocnych w jego działalności (nr 3, 15). W stałym procesie szukania dróg i środków wypełniania swej misji Kościół nie mógł nie zauważyć niezaprzeczalnych właściwości środków przekazu, mając świadomość, że „kolumny gazet, mikrofony radiowe i telewizyjne ka-

[23] Tamże.

[24] *Środki społecznego przekazu w służbie sprawiedliwości i pokoju*, dz. cyt., s. 4

[25] *Aby słowo Pańskie rozszerzało się i rozsławiało.* [Do Papieskiej Komisji Środków Społecznego Przekazu], „L'Osservatore Romano", pol., 7(1986), nr 2, s. 32.

mery są amboną, z której współczesne społeczeństwo czerpie wiele dla swych moralnych i duchowych postaw [...] Jest zatem rzeczą konieczną, aby Kościół nie tylko starał się o uznanie zdrowych wartości moralnych i duchowych przez prasę, kino, radio i telewizję, ale by bezpośrednio głosił Ewangelię przy pomocy nowoczesnych środków przekazu"[26].

Kościół potrzebuje słowa – mówił Ojciec Święty na spotkaniu z artystami i dziennikarzami w Monachium 19 listopada 1980 r. – które zdolne będzie świadczyć i przekazywać słowo Boże, i które będzie jednocześnie słowem ludzkim, zdolnym wnikać w świat dzisiejszych ludzi. Kościół potrzebuje obrazu, bo i Ewangelia wyraża się w wielu obrazach, a więc powinna i może być w formie obrazów ukazywana. „Przez długi czas obrazy, obok słów, ukazywały orędzie zbawienia – tak też niech dzieje się i dzisiaj"[27].

Właściwa formacja religijna nie jest wszakże możliwa i pełna bez odpowiedniej wiedzy i informacji o życiu Kościoła. Dlatego Jan Paweł II tak wyraźnie eksponuje w swoim nauczaniu problem i znaczenie właściwie pojętej informacji religijnej. Środki przekazu stając się współcześnie potężnymi kanałami przekazywania Ewangelii, powinny również przekazywać informację o życiu Kościoła.

Deklarując daleko idącą otwartość ną środki społecznego przekazu Papież stwierdza: „Kościół stara się, i będzie się starał, coraz bardziej być domem ze szkła, by wszyscy mogli widzieć, co w nim się dzieje i jak pełni on swoją misję w wierności Chrystusowi i ewangelicznemu orędziu.

Ale Kościół oczekuje podobnego wysiłku autentyczności ze strony tych, którzy z pozycji obserwatorów mają relacjonować innym o życiu i wydarzeniach Kościoła"[28].

Nakłada to szczególne zadania na całą katolicką wspólnotę, a mianowicie podejmowanie wysiłków i działań dla stworzenia środków informacji właściwych Kościołowi tak, aby można było przekazywać swobodnie, z dbałością o dokładność, informacje o wewnętrznym życiu Kościoła i jego działalności. Jest więc rzeczą oczywistą, że do informacji religijnej należy stosować wszystkie kryteria normujące właściwe funkcjonowanie środków społecznego przekazu.

Pogłębiona refleksja Kościoła nad własną naturą i własną misją, dialog, który Kościół nawiązał i rozwinął ze światem współczesnym, otworzyły przed informacją religijną nowe i szersze dziedziny zainteresowań. Dlatego

---

[26] *Kościół potrzebuje sztuki. Czy sztuka potrzebuje Kościoła.* [Do artystów i dziennikarzy], „L'Osservatore Romano", pol., 2(1981), nr 2, s. 18-19.

[27] *Wymiar społeczny jest racją bytu nowoczesnego dziennikarstwa.* [Do dziennikarzy], „L'Osservatore Romano", pol., 5(1984), nr 1-2, s. 9 i 32.

[28] *Wkład środków społecznego przekazu w wywyższenie człowieka,* w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. III, Warszawa 1984, s. 127.

– mówi Jan Paweł II – w informacji religijnej potrzebna była szersza wiedza, która doprowadziła do zainteresowania się wszystkimi aspektami rzeczywistości ludzkiej i społecznej naszych czasów, prowadząc w sposób oczywisty od sfery ściśle religijnej do polityki, ekonomii, do wielkich tematów dnia dzisiejszego, takich jak pokój, rozbrojenie, rozwój, problemy rodziny, młodzieży, kultury. Wszystko to powoduje wzrost znaczenia i odpowiedzialności informacji religijnej.

Wojciech CHUDY

KRÓTKA HISTORIA FILOZOFOWANIA MARKSISTOWSKIEGO W POLSCE

MARKSIZM OTWARTY A MARKSIZM ZAMKNIĘTY – ROZRÓŻNIENIE PROJEKTUJĄCE

Marksizm, ze względu na swoją założoną wewnętrzną labilność w stosunku do prawdy orzekanej obiektywnie i teoretycznie nastawionym rozumem [...] staje się szczególnie narażony na niebezpieczeństwa: można je określić jako banalność zamkniętości i unicestwiającą otwartość.

Sugerując się terminologią Karla Poppera i zdając sobie sprawę z niedoskonałości metodologicznej owej dystynkcji, przyjmujemy na użytek naszego tekstu rozróżnienie m a r k s i z m u o t w a r t e g o i m a r k s i z m u z a m k n i ę t e g o.

Rozróżnienie to osadzone w kulturowo zorientowanej socjologii filozofii ma na celu pełnienie nadrzędnej funkcji interpretującej i wyjaśniającej różne postaci marksizmu, jakie pojawiły się w 45-letnich dziejach tej formacji intelektualnej i ideologicznej w Polsce. „Otwartość" i „zamkniętość", a raczej – jak pokaże dalszy dyskurs – „zamkniętość" i „otwartość" wskazuje na postawę czy sposób intelektualnego odnoszenia się marksizmu (a ściślej marksistów reprezentujących konkretną postać tego kierunku) do innych kierunków filozoficznych lub ideologicznych, tematów przez nie podejmowanych, ich metod badawczych, a także do sposobu i mocy argumentacji charakterystycznej dla tezowych systemów i opcji zewnętrznych wobec niego.

Jak widać, nasze kluczowe rozróżnienie zakorzenione jest w tradycyjnym problemie istoty marksizmu i udziale w nim czynnika ideologicznego[1]. Ujmując rzecz w grubym zarysie, można powiedzieć, że obecność i stopień preferencji tego czynnika w konkretnych wykładniach marksizmu decydowały o tym, czy jego podmiot stanowili działacze komunistyczni traktujący swoją dziedzinę naukową jako podstawę i narzędzie działania grupy społecznej (partii), czy stawali się oni filozofami zmierzającymi do odkrycia prawdy i ustalenia całości o walorze teoretycznym. Inaczej, czy marksizm przybierał postać (mniej lub bardziej) zamkniętego na inne kierunki, metody, problemy, a nawet na argumenty i racje logiczne systemu, czy postać otwartą na dialog, a nawet na rewizję swoich twierdzeń w imię prawdy i zasad logicznych, w tym zwłaszcza zasady racji dostatecznej. Ze względu na metodologicznie istotny związek marksistowskiej koncepcji filozofii z wymiarem ideolo-

[1] Zob. dyskusję i bibliografię tego problemu w: *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, Pod. red. A. B. Stępnia, Rzym 1987, s. 32-33.

gii, można mówić jedynie (pokaże to przegląd historyczny naszego problemu) o idealnym i typologicznym charakterze marksizmu otwartego, w którym czynnik ideologiczny przesunięty jest na dalszy plan lub zawiera się tylko in potentia. Marksizm otwarty to marksizm otwarty tylko we fragmentach. Istnieje bowiem zasadne przypuszczenie, że marksizm rzeczywiście otwarty przestałby być marksizmem. Z kolei narzuca się – tak od strony analizy metodologicznej, jak i od strony faktycznych wcieleń marksizmu – „pierwszeństwo" i przewaga marksizmu zamkniętego, w którym czynnik ideologiczny dominuje lub osiąga radykalną pełnię. Przykładów konkretyzacji tego dostarcza całe 45-lecie, rozpięte między biegunami okresu stalinowskiego i końca lat osiemdziesiątych ze znanym postulatem „minimum ładu ideologicznego" sformułowanym na III Konferencji Teoretyczno-Ideologicznej PZPR[2].

Analogiczne pryncypia metodologiczne, a także podobny charakter, mają inne dystynkcje ilustrujące kluczowe problemy i spory w łonie marksizmu: dogmatyzm–krytycyzm, ortodoksyjność–rewizjonizm, praksizm–teoretyczność, partyjność–naukowość, i agitacja–dialog. Nasze rozróżnienie: zamkniętość–otwartość – podkreślając na podstawie faktycznego przebiegu tych momentów w społecznym i kulturowym kontekście polskim – ma na celu zrelacjonować sens i kierunek historiozoficzny marksizmu w Polsce. Jak się wydaje, taka optyka, uwzględniająca dynamikę realnej struktury myślowej („struktury ducha" jak by powiedział Hegel) i jej społeczno-polityczne uwarunkowania, nie jest obca samemu marksizmowi i może przynajmniej stworzyć pretekst do dyskusji nad samoświadomością tej formacji intelektualnej.

Ostatnia wreszcie wstępna uwaga meta-przedmiotowa. Na społeczno-polityczne przemiany ustrojowe PRL oscylujące od „ochłodzenia" do „odwilży" oraz na osobowościowo-intelektualne cechy osób tworzących i reprezentujących poszczególne postaci marksizmu w tym okresie nakłada się wspomniana wyżej strukturalna właściwość ideologicznej waloryzacji systemu. W związku z tym poszczególne postaci marksizmu, łączące się każdorazowo z konkretnymi filozofami, grupami filozofów lub dziełami konkretnych autorów, opierać się będą na charakterystyce relatywnej historycznie lub przedmiotowo. Innymi słowy: uosabiać będą postawę lub styl filozofowania w danym okresie lub w określonym aspekcie przedmiotowym. Jest rzeczą powszechnie znaną zmienność czy ewolucja nastawienia filozoficznego Leszka Kołakowskiego albo otwartość niektórych filozofów marksistowskich na pojęcie i czynność dialogu, przy jednoczesnym trwaniu w trakcie dyskusji na stanowisku sztywnej ortodoksji systemowej. Modelowym poniekąd przedstawicielem marksizmu w aspekcie nas interesującej opozycji: otwartość–zamkniętość jest Adam Schaff – filozof, z jednej strony,

[2] Por. A. Barcikowski, *Ład warunkowy*, „Nowe Drogi" 1989, nr 4, s. 173-174.

nadzwyczaj otwarty na inspiracje, problemy, a nawet metody filozoficzne (często modne) proweniencji pozamarksistowskiej, z drugiej zaś, nie wychodzący poza dość zamknięty krąg marksizmu w wersji pozytywistycznej.

MARKSIZM A OKRESY HISTORII PRL

Chronologia społeczno-polityczna dziejów PRL wyznacza w ogólnych zarysach przełomowe okresy kultury polskiej, w tym filozofii. Cezury poszczególnych „polskich miesięcy" – Października, Grudnia, Sierpnia – wyznaczają punkty ważne dla jej rozwoju albo zastoju czy regresu. Specyficzna sytuacja filozofii marksistowskiej w Polsce sprawiła, iż jej losy odznaczają się w okresie tego 45-lecia szczególnym dramatyzmem, globalnie zaś jej stan w roku 1989 nie przedstawia się dobrze ani od strony merytorycznej, ani społecznej i moralnej.

Wbrew pozorom, od początku wejścia marksizmu na obszar Polski filozofia ta znalazła się w niekorzystnej roli dla własnej samoświadomości. Od początku bowiem łączył się z nią syndrom „przyniesienia z zewnątrz" oraz „istnienia na mocy władzy". Wobec tego, że (zdaniem ks. Józefa Tischnera) „przed wojną filozofia marksistowska nie miała w Polsce ani jednego wybitnego przedstawiciela"[3], ten szczep intelektualny, mimo przywilejów, przyjmował się z oporami. Czynnik ideologiczny, o którym mówiliśmy wyżej, został też – w przypadku marksizmu polskiego – od początku urzeczywistniony jako część ładu politycznego nowej władzy a zarazem zasada egzystencji nowej filozofii. Dlatego to marksizm był formacją szczególnie wrażliwą na kalendarz polityczny PRL. Etapy oznaczające zmianę sposobu rządzenia w Polsce socjalizmu realnego oznaczały zarazem modyfikację nastawień, stylu oraz metodologii w filozofowaniu marksistów. Wyróżniamy pięć takich etapów: I, obejmujący lata 1944-1949; II, 1949-1956; III, 1956-1968; IV, 1968-1980; V, 1980-1989.

UDZIAŁ W PLURALIZMIE (1944-1949)

W kierunkach filozoficznych tego etapu panował jeszcze rodzaj przedwojennego pluralizmu, to znaczy obecna była szkoła lwowsko-warszawska w bardzo różnych odmianach, neoscholastyka tomistyczna, fenomenologia, oraz marksizm. Myśl marksistowska zaczynała być jednak coraz bardziej ekspansywna, już choćby z racji „zielonego światła" ze strony administracji (wydawnictwa, etaty). Filozofia tegu nurtu zaczyna się jednak też liczyć wśród tradycyjnych nurtów polskiej filozofii akademickiej. Spośród marksistów zaczynał się wybijać Adam Schaff, autor książki *Wstęp do teorii marksizmu*. Inni znaczący intelektualiści, to Władysław Krajewski, Stefan Żół-

[3] J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Paris 1981, s. 18.

kiewski i Julian Hochfeld. Marksizmem jako kierunkiem filozofii socjalizmu zajmował się z dużym zaangażowaniem Jan Strzelecki.

Ważną rolę w publicznym upowszechnianiu pierwszego starcia różnych kierunków filozofii polskiej z kierunkiem filozofii marksistowskiej, już zaczynającej pretendować do wyłączności, odegrały czasopisma („Tygodnik Powszechny", „Znak", „Przegląd Powszechny", „Odrodzenie" i in.). Dyskusja i polemika stanowiły wówczas ważną formę upowszechnienia filozofii (także niemarksistowskiej) w życiu społeczeństwa i uczulenia go na istotne problemy nagle zaistniałe w ideowym polu Polski. Niestety, ta żywa atmosfera filozofowania wtłaczana w coraz sztywniejsze ramy ograniczające jej swobodę zamierała coraz bardziej – im bliżej było do roku 1949.

OKRES ZAMKNIĘCIA STALINOWSKIEGO (1949-1956)

Okres stalinowski w Polsce (podobnie w innych krajach) był zjawiskiem polityczno-ideologicznym, nie zaś filozoficznym, stąd filozofia mogła być w nim tylko narzędziem albo ofiarą. Zgodnie z celem stworzenia nowej mentalności społecznej, marksizm został spolaryzowany ideologicznie w stopniu najwyższym, tak, że stał się w zasadzie strukturą o funkcji agitacyjnej. Publikacjami typowymi dla „filozofowania" w tym czasie były *Podstawy marksizmu-leninizmu* (podręcznik) oraz *Krótki Słownik Filozoficzny* M. Rozentala i P. Judina. Nie zwracano w tym okresie uwagi na treści filozoficzne w znaczeniu teorii, lecz jedynie na zgodność z kanonem ideologicznym określonym przez powyższe cele, lub na dyspozycyjność kanonowi. Przedmiotem uwagi w tym okresie nie był również marksizm. Paradygmat polityczno-ideologiczny stanowiący doktrynę stalinizmu był jedynie jego wulgarnym przybliżeniem; wszelkie jednak odstępstwo od tego paradygmatu (nawet w kierunku oryginalnego marksizmu) było surowo potępiane.

Marksizm-leninizm (będący w istocie odczytaniem i określeniem przez Stalina doktryny marksistowskiej) stał się wówczas filozofią urzędową szerzoną powszechnie od kursów wieczorowych po uniwersytety. (Filozofia urzędowa stanie się później prototypem filozofa oficjalnego pełniącego funkcje reprezentacyjne i ideologiczne w kolejnych etapach PRL). Była to doktryna, która – stosując kategorie tego dyskursu – osiągnęła maksymalny stopień zamkniętości. Szczególny, „patologiczny" charakter deformacji (jakie przyjęła wówczas formacja marksistowska), w której funkcji argumentatywnej występowały często takie czynniki jak sankcje administracyjne czy przymus fizyczny, a w funkcji asertywnej brały udział strach i nienawiść, nakazywałaby wykluczenie tych zjawisk z naszego kręgu tematycznego dotyczącego przecież współgry momentów teoretycznych (intelektualnych, racjonalnych) i praktycznych (pozaracjonalnych). W marksizmie stalinowskim element ślepego posłuszeństwa dogmatowi doktryny wypełniał w zasadzie cały obszar działań filozoficznych czy quasi-filozoficznych, które w tym

okresie zostały zartykułowane. (Jedynie *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy* Schaffa z 1951 r. zawiera oprócz treści natury ideologiczno-propagandowej fragmenty dyskursu filozoficznego). Jednak właśnie ten fakt ekstremalnego, rzec można, nasycenia i zdominowania marksizmu czynnikiem ideologicznej praxis, ukazuje modelowy kształt trudności filozoficznych i zagrożeń tożsamości metodologicznej tego kierunku w jego funkcjonowaniu na płaszczyźnie społeczno-politycznej. Okres stalinowski był laboratorium niefilozoficzności marksizmu.

Wymowną ilustracją prawie całkowitej zamkniętości stalinowskiej postaci marksizmu jest zjawisko podejmowanych w tym okresie dyskusji i polemik. Były to w istocie wystąpienia, drukowane najczęściej w „Myśli Filozoficznej", atakujące z wyjątkową agresywnością profesorów: Ajdukiewicza, Kotarbińskiego, Ingardena, Tatarkiewicza, Ossowskiego, szkołę lwowsko-warszawską oraz filozofię chrześcijańską. Autorami tych wystąpień byli Schaff, Baczko, Kroński, Kołakowski, Nowicki i inni[4]. Działania te nie miały prawie nic wspólnego z filozofią. Poprzez nagromadzenie fałszywych interpretacji tez atakowanych filozofów, epitetów i sloganowych formuł miały udowodnić „burżuazyjny", obcy ideologicznie charakter inkryminowanej teorii, „oczyścić ziemię" przed „zasianiem nowego ziarna", a także usprawiedliwić ewentualne sankcje administracyjne. Jest bardzo charakterystyczne, że nawet w przypadku dopuszczenia do druku odpowiedzi atakowanego (np. Ajdukiewicza i Kotarbińskiego w „Myśli Filozoficznej"), teksty ataku i odpowiedzi rozmijały się znaczeniowo. Znajdowały się bowiem na innych po-

[4] Sięgając do ówczesnych publikacji można się przekonać, że A. Schaff atakował K. Ajdukiewicza, B. Baczko – T. Kotarbińskiego, H. Holland – K. Twardowskiego i jego szkołę, T. Kroński – R. Ingardena i W. Tatarkiewicza, R. Zimand – S. Ossowskiego. Szczególnie utalentowanym i płodnym autorem omawiającym wspomniane zagadnienia był L. Kołakowski. Atakował on Ajdukiewicza, Tatarkiewicza, Ingardena oraz w sposób szczególnie intensywny i napastliwy filozofię scholastyczną czerpiącą z tradycji chrześcijańskiej. W tej ostatniej krytyce sekundowali mu między innymi: R. Nowicki, W. Krajewski, M. Maneli, później T. M. Jaroszewski, T. Mrówczyński, J. Kuczyński.

A oto wykaz źródeł zamieszczających główne teksty ataków. A. Schaff, *Stalinowski wkład w filozofię marksistowską*, „Myśl Filozoficzna" 1953, z. 2, s. 43-85 (K. Ajdukiewicz odpowiedział: *W sprawie artykułu prof. A. Schaffa o moich poglądach filozoficznych*, „Myśl Filozoficzna" 1953, z. 2, s. 292-334); L. Kołakowski, *Filozofia nieinterwencji*, „Myśl Filozoficzna" 1953, z. 2, s. 335-372; H. Holland, *Legenda Kazimierza Twardowskiego*, Warszawa 1953, s. 108; B. Baczko, *O poglądach filozoficznych i społeczno-politycznych Tadeusza Kotarbińskiego*, „Myśl Filozoficzna" 1951, z. 1-2, s. 247-289; T. Kroński, recenzje: *Sporu o istnienie świata, R. Ingardena*, „Myśl Filozoficzna" 1952, z. 1, s. 318-331 oraz *Historii filozofii, W. Tatarkiewicza*, „Myśl Filozoficzna" 1952, z. 1, s. 209-256. Ponadto tom zebranych artykułów L. Kołakowskiego: *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, wśród których znajdowały się takie artykuły jak: *Neotomizm w walce z nauką i prawami człowieka* z 1953 r. (drukowany m.in. w „Nowych Drogach") czy *Prawa osoby przeciwko prawom człowieka*. Odnośnie do tego okresu i kampanii ataków anty-filozoficznych por. także szczególnie wnikliwą monografię Z. Jordana: *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, Dordrecht 1963.

ziomach semantycznych. Jeden na planszy ideologii, drugi – teorii filozoficznej. Pierwszy z tych poziomów był z a m k n i ę t y względem drugiego. Podobnie było z krytyką materializmu dialektycznego podejmowaną przez ks. K. Kłósaka na łamach pism katolickich, w latach 1949-1951[5]. Jego merytoryczne i kompetentne analizy filozoficzne pozostawały bez odzewu albo spotykał je atak oparty na fałszach i epitetach.

Warto zwrócić uwagę, iż w tych przejawach marksizmu zamkniętego krył się jednak pewien, potencjalny co prawda, rys otwartości. Autorzy ataków i paszkwili ulegali nolens volens kulturze filozoficznej płynącej z tekstów tych, na których napadali. Ujawni się to później, po Październiku, w publikacjach polskich marksistów (Schaffa, Krońskiego, Fritzhanda, innych), wyróżniających się pod względem poprawności metodologicznej i ścisłości logicznej spośród marksistów całego bloku socjalistycznego. Agresywność Kołakowskiego względem filozofii tradycji chrześcijańskiej zaowocuje w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych zorientowaniem tego autora w kierunku problemów z dziedziny teorii i filozofii religii.

Poświęciliśmy tu sporo uwagi etapowi, który przypada na okres stalinowski marksizmu. Stwierdzić bowiem trzeba, iż w tym właśnie czasie ujawniły się ostro istotne cechy ambiwalencji strukturalnej marksizmu, zwłaszcza zaś niebezpieczeństwa owej ambiwalencji, których źródłem stał się nowy totalitarny ustrój Polski. Niebezpieczeństwo „ciążenia" marksizmu ku totalitarnej konkretyzacji ustrojowej, o którym pisał L. Kołakowski (*Główne nurty marksizmu*), objawiło się w tym czasie, by tak rzec, w swym najbardziej reprezentatywnym kształcie i oddziałało znacząco na dalsze losy świadomości Polaków, a także samoświadomości marksizmu. Zarówno bowiem polaryzacja kierunków filozoficznych (zwłaszcza na marksistowski i nie-marksistowski albo marksistowski i chrześcijański), ich wzajemna izolacja systemowa, nieumiejętność (lub zasadnicza niemożliwość) prowadzenia dialogu, jak i problemy w łonie samego marksizmu, trudności z jego samookreśleniem, ewolucja postaci marksizmu w kierunku przeróżnych mariaży systemowych, wreszcie relatywizacja części humanistycznej spośród marksistów posiadają swoje korzenie w faktach i implikacjach okresu stalinowskiego.

NIE DOKOŃCZONY POCZĄTEK OTWARCIA FILOZOFICZNEGO (1956-1968)

Wraz z Październikiem (1956 r.) rozpoczął się dla niemarksistowskiej filozofii polskiej nowy okres trwający w zasadzie – jeśli brać pod uwagę tak

[5] K. Kłósak drukował swoje główne teksty na ten temat w „Przeglądzie Powszechnym" (1949, nr 8 i 10) oraz w „Znaku" (1947 nr 7; 1948 nr 11; 1950 nr 25; 1951 nr 28 i 31). Zob. też jego książkę: *Materializm dialektyczny (studia krytyczne)*, Kraków 1948. Prawie kompletną bibliografię prac ks. K. Kłósaka znaleźć można w „Studia Philosophiae Christianae" 15(1979) nr 1, s. 18-25.

istotne w naszym kraju warunki polityczno-organizacyjne – do dzisiaj. Inaczej jednak układały się dzieje marksizmu. Jego przedstawiciele uczestniczący w rozmaitych dziedzinach kultury walnie przyczynili się do powołania październikowego otwarcia (jak np. czasopismo „Po Prostu") oraz upowszechnienia treści związanych z tym przełomem (ciągle nie doceniona jest w tym względzie rola humanistyki tamtych lat). Po pierwszym okresie otwarcia się kultury filozoficznej na idee i dokonania zrealizowane na Zachodzie, na tematy będące w ciągu ostatnich siedmiu lat tabu, i – co najważniejsze – na względnie swobodną twórczość i wymianę zdań między filozofami, w roku 1968, nastąpiło zatrzymanie tego nurtu rozwoju i podporządkowanie marksizmu wykładni instytucjonalnej, tj. partii. Do 1965 r. można było jednak obserwować otwieranie się marksizmu (niekiedy nawet uleganie rozmaitym modom intelektualnym) oraz dominację nurtu filozoficznego (teoretycznego), przy drugorzędności aspektów ideologicznych.

Jak już wspominaliśmy, odżyło „podskórne" oddziaływanie na marksistów tematów i metod tych szkół i filozofów, którzy byli przedmiotami ataków stalinowskich. Można stąd mówić o dużej grupie filozofów marksistów, którzy n a w i ą z y w a l i świadomie do filozofii polskiej. Ta postać marksizmu dużo zawdzięcza szkole lwowsko-warszawskiej. Silnie oddziałała ona zwłaszcza na takich autorów, jak A. Schaff, L. Kołakowski, J. Ładosz, S. Amsterdamski, M. Hempoliński oraz na szkołę poznańską metodologii i filozofii nauki (J. Giedymin, A. Malewski, J. Topolski, J. Kmita, L. Nowak i inni). Analityczny styl filozofowania – reprezentowali m.in. M. Kokoszyńska-Lutmanowa i R. Suszko. Wysoki poziom metodologiczny i precyzja analiz marksistów polskich sprawiła ich dużą poczytność w drugiej połowie lat pięćdziesiątych wśród marksistów ZSRR i w innych krajach socjalistycznych. Styl i walor filozofowania szkoły lwowsko-warszawskiej leżał u podstaw znacznego rozwoju i wysokiego poziomu filozoficznych nauk ścisłych w Polsce (logika, logiczna teoria języka czy metodologia nauk). Można w łonie marksizmu wyróżnić znaczący nurt filozoficzny charakteryzujący się m e t o d o l o g i z m e m począwszy od A. Schaffa, poprzez szkołę poznańską po W. Mejbauma. Nurt ten odznacza się starannością instrumentów logicznych i dba o zgłębienie formalnych uzasadnień doktryny.

Wzmacniała się coraz bardziej tendencja doskonalenia i usprawniania samoświadomości marksizmu. Podejmowano takie tematy, jak koncepcja filozofii marksistowskiej, pojęcie prawdy, istota i rola dialektyki, teoria alienacji oraz różne kwestie z dziedziny teorii społecznej. Pod koniec omawianego przez nas okresu podjęto też problem rewizjonizmu w marksizmie, szybko został on jednak scedowany na płaszczyznę ideologiczno-polityczną.

Otwarcie filozofii marksistowskiej po Październiku wyrażało się najbardziej dosłownie w polityce „otwartych drzwi" dla autorów, koncepcji płynących z zewnątrz, zwłaszcza z zachodu Europy. Wydawnictwa książkowe, łamy czasopism oraz tematyka wykładów uniwersyteckich nie stroniły od

nowości filozoficznych. Marksizm polski został zainspirowany koncepcjami Lukácsa, Althussera, Gramsciego, Garaude'ego, przedstawicieli szkoły frankfurckiej, Ernsta Blocha i innych myślicieli. Rewolucyjną intelektualnie nowością stały się pisma tak zwanego „młodego Marksa", spopularyzowane wówczas w kręgach akademickich Polski. Otwarcie i dyskusje obejmowały zresztą nie tylko dzieła i twórców proweniencji marksistowskiej. Marksizm polski wiele skorzystał wówczas z myśli egzystencjalistycznej, strukturalistycznej, na nawiązywaniu i dyskusji z fenomenologią, neopozytywizmem (później z Popperem) oraz filozofią chrześcijańską (zwłaszcza tomizmem).

Na podkreślenie zasługuje fakt, iż w tym czasie problematyka człowieka, niewątpliwie pobudzona w marksizmie przez pisma „młodego Marksa" oraz recepcję egzystencjalizmu, a także problematyka religii i myśli chrześcijańskiej stanowi od czasów popaździernikowych do dziś dwie strefy nieprzerwanej deliberacji (choć na nierównym poziomie i w różnym nastawieniu). Nurt wszakże dyskusji z chrześcijaństwem, gdzie najbardziej liczący się wówczas głos zabrali T. M. Jaroszewski, T. Mrówczyński, T. Płużański i J. Kuczyński[6], przebiegał dalej w większości według klucza ideologiczno-politycznej koniunktury zamknięcia i otwartości, choć nie był pozbawiony wartości oraz zysków poznawczych i kulturowych. Z kolei zainteresowanie człowiekiem jako jednostką, egzystencją i osobą, najbardziej znacząco wyrażone wtedy przez A. Schaffa. L. Kołakowskiego, T. M. Jaroszewskiego i B. Baczkę[7], dało początek nurtowi humanistycznemu w marksizmie polskim.

W tym bowiem czasie marksizm w Polsce uformował dwie orientacje. Jedną była orientacja scjentystyczna, preferująca badania z dziedziny materializmu dialektycznego, filozofii przyrody i prezentująca nachylenie engelsowskie (W. Krajewski, S. Amsterdamski, Z. Cackowski, zbliżała się do tej orientacji H. Eilstein). Drugą była orientacja humanistyczna (antropologiczna, heglizująca) skupiająca swą uwagę na filozofii człowieka – pod dużym zresztą wpływem egzystencjalizmu (L. Kołakowski, K. Pomian, S. Morawski, i B. Baczko; do orientacji tej dołączyli M. Fritzhand i S. Żółkiewski oraz wielu innych marksistów). Te dwie postaci marksizmu stworzyły stopniowo dwa paradygmaty naczelnych problemów, struktury i metody filozofii marksistowskiej i chociaż po 1968 r. uległ zatarciu ich wyraźny profil metodologiczny, to w istocie orientacje te są stale obecne

[6] Por. T. M. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota*, Warszawa 1970, T. Mrówczyński, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, Warszawa 1964, T. Płużański, *Dialog z marksizmem w ujęciu J. P. Calveza*, „Zeszyty Argumentów" 1967 nr 4 s. 122-129 i *Człowiek w perspektywie Teilharda i Marksa*, „Człowiek i Światopogląd", 1970, nr 3, s. 76-86, J. Kuczyński, *Chrześcijaństwo i sens życia*, Warszawa 1959 i *Personaliści w Polsce, czyli nowe doświadczenie katolicyzmu w Polsce*, „Studia Filozoficzne" 1959, nr 2, s. 179-189.

[7] Por. A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965; L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955; T. M. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota*, B. Baczko, *Hegel, Marks i problemy alienacji*, „Studia Filozoficzne", 1957, nr 1, s. 36-58.

w filozofii marksizmu i zwykle zajmują wzajemnie opozycyjne miejsce. W latach siedemdziesiątych współistniały one, jak pisze A. B. Stępień, „przy zaznaczającej się dominacji – u różnych autorów w różnym stopniu – orientacji scjentystycznej"[8]. Wielu filozofów tej ostatniej orientacji (Amsterdamski, Ładosz, Mejbaum, J. Such) zajęło z biegiem lat postawę wyczerpującą się w różnych formach metodologizmu. Wielu twórców marksistowskich znanych z oryginalnego podejmowania problematyki antropologicznej (A. Schaff – *Marksizm a jednostka ludzka*; J. Kuczyński – *Homo creator*; Z. Cackowski – *Człowiek jako podmiot działania praktycznego i poznawczego*) uprawia ją konsekwentnie w nastawieniu scjentystycznym. W latach osiemdziesiątych coraz bardziej jednak staje się wyraźna dychotomia (poniekąd paralelna do dychotomii scjentystyczno-humanistycznej), a mianowicie podział marksistów na tych, którzy bazują na materializmie historycznym lub jego partykularyzacjach oraz na tych, którzy bazują na filozofii (zwłaszcza ontologii) przyrody[9].

Umieszczając tę dychotomię postaci marksizmu w pryzmacie naszego rozróżnienia: zamkniętość–otwartość, trzeba zauważyć tendencję dogmatyczną przejawianą najczęściej przez rzeczników orientacji scjentystycznej, zwłaszcza gdy brać ich poglądy w odniesieniu do postulowanej pełnej koncepcji człowieka. Jan Pawlica omawiając w trakcie Kongresu Filozofów w 1987 r. stan polskiej aksjologii, skarżył się, że „scjentystyczna orientacja w marksizmie podcięła korzenie badaniom aksjologicznym"[10]. Swoista zamkniętość tej formacji filozoficznej nie wynika z presupozycji ideologicznych, lecz raczej z kurczowej dbałości o tożsamość i niezmienność systemu. W kilkadziesiąt już lat trwającej dyskusji, zasadnicza większość przedstawicieli orientacji scjentystycznej pozostaje przy tradycyjnie dogmatycznych twierdzeniach. Dotyczy to zagadnień, jak: relacja między materią a świadomością, geneza bytu ludzkiego, istota człowieka, czy ontologiczny stosunek jednostki ludzkiej do społeczeństwa, mimo iż w świetle zasad logicznych, w tym zwłaszcza zasady racji dostatecznej, tradycyjne scjentystyczno-marksistowskie rozwiązanie tych spraw posiada jawnie aporetyczny charakter[11]. Ponadto przez cały czas trwania marksizmu polskiego istniała grupa filozofów (S. Kozyr-Kowalski, J. Ładosz, J. Kurowicki) krytykująca z pozycji pryncypialnej ortodoksji zarówno postać scjentystyczną, jak i humanistyczną.

[8] *Wobec marksistowskiej teorii człowieka*, w: *Wobec filozofii marksistowskiej*, pod red. A. B. Stępnia, s. 62.

[9] Podział taki przedstawia częściowo W. Kot, *Współczesne orientacje filozoficzne*, Warszawa 1989. Zob. rozdział: *Polskie egzemplifikacje niektórych „szkół" marksizmu XX wieku*, s. 197-209.

[10] *Przyszłość aksjologii*, „Studia Filozoficzne" 1989, nr 1, s. 26.

[11] Por. A. B. Stępień, *Wobec marksistowskiej teorii człowieka*, w: *Wobec filozofii marksistowskiej*, s. 71-83.

Z drugiej strony, z cechą otwartości, (łączącą się z większością przedstawicieli orientacji humanistycznej), pojawiły się ewolucyjnie w łonie marksizmu takie zjawiska jak rewizjonizm, silna tendencja do relatywizacji sfery wartości i moralności, aż do opuszczenia szeregów marksizmu i przejścia na pozycje filozofowania o nastawieniu liberalistycznym, filozofii krytycznej, dekonstruktywizmu. Tendencja ta nasilała się z biegiem lat tak jakościowo, jak i ilościowo. Najbardziej efektownym jej przykładem jest ewolucja Leszka Kołakowskiego, jednak rozmiary tej tendencji, już w latach osiemdziesiątych, przyczyniły się do poważnego kryzysu tożsamości marksizmu. (Do sprawy tej powrócimy).

Okres popaździernikowego otwarcia, współpracy i dialogu w filozofii nie trwał długo. Klimat stopniowo się oziębiał, znów przybierała na sile ideologiczność publikacji marksistowskich. Symptomem „końca Października" było przeniesienie w 1964 r. prof. I. Dąmbskiej z katedry dydaktycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego do pracy badawczej w PAN-ie. W 1965 r. atak władz (do którego przyłączyło się wielu intelektualistów) na Kościół w sprawie Orędzia Biskupów Polskich do Episkopatu Niemieckiego zaostrzył jeszcze atmosferę oraz wprowadził ton napięcia i antagonizmów także na uniwersytety i łamy czasopism filozoficznych.

PRAWDZIWE PODZIAŁY I POZORNY DIALOG (1968-1980)

Marzec roku 1968 w aurze dramatycznych wydarzeń otworzył nowy etap w filozofii marksistowskiej. Na fali nastrojów antyinteligenckich w partii (kulminujących po zajściach studenckich związanych z wystawieniem przez Dejmka *Dziadów* Mickiewicza) nastąpiło szereg zwolnień z pracy lub usunięć z kierowniczych stanowisk uniwersyteckich, w tym na wydziałach filozofii. Na tych ostatnich pretekstem czy okazją do krytyki i posunięć administracyjnych stała się „miękkość" ideowa oraz niezadowalający poziom ortodoksyjności niektórych de nomine marksistów, wiążący się ściśle z charakterem otwartości rzeczonych filozofów i ich poglądów. Grupę tę z reguły atakowano za rewizjonizm. W związku z przewagą w tym czasie w PZPR frakcji nacjonalistycznej (grupy gen. M. Moczara) represje dokonywały się najczęściej według klucza antysemickiego (choć nie bezwyjątkowo: nie dotknęły np. M. Fritzhanda, który prędko wręcz stał się pierwszym „filozofem oficjalnym" PRL).

Otwartość wielu profesorów na trendy neomarksistowskie lub inspiracje płynące z filozofii niemarksistowskich stały się przedmiotem oskarżeń o zdradę marksizmu, a dalej podstawą sankcji administracyjnych. 25 marca z katedr na Uniwersytecie Warszawskim jako pierwsi zostali zwolnieni: B. Baczko, L. Kołakowski, S. Morawski, Z. Baumann i W. Brus, a następnie decyzje represyjne dotknęły H. Eilsteinową (red. naczelny „Studiów Filozoficznych"), S. Żółkiewskiego, A. Schaffa, S. Amsterdamskiego, I. Szu-

milewicz i innych. Przy okazji ujawniły się postawy dogmatyczne filozofów-marksistów, którzy – wzorem praktyk stalinowskich – treścią i stylem swych publikacji sankcjonowali posunięcia polityczne zwycięzców w walce partyjnej. Ostrością napaści wyróżnili się wtedy: J. Ładosz, J. Bańka, J. Szewczyk, W. Pomykało, S. Kozyr-Kowalski, J. Kurowicki i K. Ochocki.

Mimo, iż wielu historyków tego okresu nadaje wielką rangę przełomowi Marca, to wydaje się, że nie należy przeceniać wagi tych wydarzeń dla filozofii polskiej w ogóle. Merytoryczne podziały w łonie marksizmu w Polsce, które się wtedy ujawniły, istniały już od dawna. W marcu i potem nastąpiła tylko ich polaryzacja oraz konsekwencje natury personalnej. Marzec miał zasadnicze znaczenie głównie polityczne, partyjne i międzyfrakcyjne. Do jednej z frakcji – wówczas przegranej – należeli w większości represjonowani filozofowie. Złe moralnie skutki wynikały m.in. z ich uczestniczenia w antymoralnej grze. Okres koniunkturalizmu i korupcji wewnątrz filozofii marksistowskiej ery popaździernikowej także trwał już kilka lat (mniej więcej od pierwszej połowy lat sześćdziesiątych) i bardziej racjonalnym będzie wskazać na okres Gierka jako na fazę szczególnego nasilenia tych tendencji i postaw, niż wiązać merytorycznie przełom z rokiem 1968.

Pomarcowe posunięcia administracyjne (zwolnienia z pracy, przesunięcia stanowisk), zaostrzenie cenzury i zmiana polityki uniwersyteckiej (m.in. reorganizacja struktury uczelni oraz wprowadzenie funkcji docentów mianowanych) przyniosły znaczne straty filozofii polskiej, w szczególności zaś filozofii marksistowskiej. Obniżył się poziom publikacji i prac dyplomowych. Na wielu uczelniach szerzył się swoisty kult niekompetencji oparty na coraz silniejszym kryterium ideologiczności poglądów. Skutkiem tego, w marksizmie polskim od Marca i jego następstw rozpoczęła się silna p o l a r y z a c j a postaw i poglądów, często wyznaczona przez relację do władzy politycznej. Polaryzacja ta, nasilona jeszcze i bardziej demonstracyjna w tak zwanym okresie gierkowskim, doprowadziła do szeregu podziałów przebiegających wśród marksistów na różnych płaszczyznach, m.in. politycznej: podział na filozofów lojalnych i opozycyjnych; metodologicznej: na dogmatycznie zamkniętych i otwartych, oraz filozoficznej: na „ideologów" i „teoretyków".

Szczególnym wyrazem tych podziałów, a zarazem przejawem swoistego skorumpowania wymiaru filozoficznego przez czynnik ideologiczny w marksizmie była funkcja „f i l o z o f a o f i c j a l n e g o" przysługująca niektórym profesorom marksistowskim. Funkcja ta logicznie wynikająca z przesłanek ustroju, o którym profesor Władysław Tatarkiewicz napisał, że był pierwszym ustrojem zaprojektowanym i realizowanym przez filozofów, istniała w PRL zawsze (np. w okresie stanu wojennego pełnił ją Bohdan Suchodolski). Jednak w latach 1970-1980 formacja „filozofów oficjalnych" objawiła szczególnie rażące działanie i postawy, a oddziałała znacząco tak na jakość filozofowania w Polsce, jak i na procesy rozkładowe zachodzące wewnątrz samego marksizmu polskiego. Gorzkim paradoksem jest to, że do najbar-

dziej eksponowanych wówczas „filozofów urzędowych socjalizmu" należeli m.in. etycy. W pracach tych autorów (m.in. w T. Jaroszewskiego *Traktacie o naturze ludzkiej*), znajdowały się cytaty z przemówień pierwszych sekretarzy PZPR i partii z krajów ościennych, „filozoficzne" uzasadnienia obecnego kursu politycznego lub etyczne usprawiedliwienia niesprawiedliwości (ekonomicznej, politycznej, społecznej itp.).

Szczególną postać marksizmu ujawnił w omawianym okresie proces tak zwanego d i a l o g u pomiędzy marksistami a chrześcijanami. Jak już wspomnieliśmy, nurt wymiany zdań z myślą tradycji chrześcijańskiej obecny był cały czas w 45-leciu istnienia marksizmu w Polsce, choć przybierał niekiedy formę jednostronną i nader zdeformowaną. Po okresie stalinowskim rozpoczął się, zainspirowany w dużej mierze koncyliacyjną postawą takich zachodnich myślicieli jak P. Togliatti, Garaudy czy Bloch, etap analiz i interpretacji religii, chrześcijaństwa oraz podstaw ateizmu. Między innymi racjonalną dyskusję podejmowali wówczas L. Kołakowski, T. M. Jaroszewski, T. Mrówczyński, J. Kuczyński, T. Płużański i W. Krajewski[12]. Odbywały się także spotkania dyskusyjne, w trakcie których filozofowie obu stron próbowali ustalać płaszczyzny zrozumienia i polemiki.

Ów etap dialogu (umiarkowanego, lecz realnego) filozofów i kierunków po Październiku przeciwstawić trzeba okresowi d i a l o g u p o z o r n e g o, który nastąpił po roku 1970. Okres ten charakteryzował się silną ofensywnością propagandy i marksizmu w wersji ideologicznej. Chociaż funkcjonowała większość kierunków filozoficznych w Polsce, to aktywność filozofów była znacznie ograniczona tak w doborze tematów, jak i w możliwości upowszechnienia prac. Dotyczyło to zwłaszcza filozofii religii oraz chrześcijańskiej teorii człowieka i społeczeństwa. Ze względu jednak na kolejną konfigurację polityczną PRL i zaangażowanie władzy w stosunki z Zachodem, spektakularne inicjatywy i imprezy służące specyficznie rozumianemu dialogowi uzyskiwały odgórną aprobatę. Tak aranżowany „dialog" miał funkcję głównie propagandową. Sympozja, konferencje i zjazdy miały stanowić dowód otwartości, porozumienia i współpracy między filozofami – szczególnie między marksistami w wydaniu oficjalnym i filozofią nurtu chrześcijańskiego. W rzeczywistości zaś maskowały obcość i zamknięcie filozofii marksistowskiej w jej silnie ideologicznej (choć doraźnej, pragmatycznej) postaci reprezentowanej przez najbardziej eksponowanych jej rzeczników[13]. „Dialog"

[12] Wśród dyskutujących (chociaż w różnym stopniu kompetencji) temat teizmu filozofii tradycji chrześcijańskiej na przestrzeni całego okresu marksizmu po Październiku należy także wymienić: J. Borgosza, J. Grudnia, J. Guranowskiego, W. Kozłowskiego, W. Mejbauma, A. Nowickiego, H. Sejneńskiego, D. Tanalskiego i H. Poniatowskiego. Por. *Wobec filozofii marksistowskiej*, Pod red. A. B. Stępnia s. 54, 194-198, tam też bibliografia.

[13] Głównymi rzecznikami tak pojmowanego dialogu byli J. Kuczyński, ówczesny redaktor naczelny „Studiów Filozoficznych", oraz T. M. Jaroszewski piastujący m.in. funkcję przewodniczącego Towarzystwa Krzewienia Kultury Świeckiej. Obydwaj autorzy interesujących nas ksią-

taki, jak pisał A. Grzegorczyk, „maskował uprzywilejowaną pozycję marksistów, stwarzając pozory równości[14]. W istocie jednak odsłaniał szczególnie, można by rzec, perwersyjny charakter zamkniętego w swej wykładni ideologicznej marksizmu, który pozorując otwartość, zasłaniał i utrwalał wersję systemu zamkniętą w dogmatycznych pryncypiach. Obok wielu imprez organizowanych w ramach dialogu pozornego, szczególnie symbolicznym i demonstrującym triumfalistyczne walory i sukces dominującego wówczas w wymiarach oficjalnych marksizmu, był zorganizowany w czerwcu r. 1977 gigantyczny I Zjazd Filozoficzny PRL, który odbył się w Lublinie, pod hasłem „Filozofia w służbie narodu i socjalizmu".

Cały okres dialogu pozornego, który trwał w dużym nasileniu do drugiej połowy 1980 r., a potem został odnowiony (lecz w nie tak już jaskrawej formie) w czasie stanu wojennego, pogłębił stare podziały w środowisku marksistów i spowodował nowe wśród filozofów chrześcijan. Ujawnił także swoistą cechę dyskusji czy dialogu marksizmu ze stroną systemowo przeciwną. (Cecha ta stanowi leitmotiv niniejszego tekstu). Ideologizm marksizmu, wpisujący ten system w dynamikę polityczno-społecznych uwarunkowań, czyni go szczególnie dyspozycyjnym wobec kontekstu tych oddziaływań. Obok więc rzetelnych i kompetentnych prób (nie ma powodu wątpić w ich dobre racje!) zrozumienia „przeciwnika", nawiązania z nim dialogu oraz wysiłku racjonalnego pokonania przynajmniej niektórych trudności, jawiących się jako sprzeczność między oboma systemami, istnieje – w przypadku marksizmu – nader często aspekt instrumentalizacji dialogu i podporządkowania go celom taktycznym lub presji społecznej[15].

W ostatnim dziesięcioleciu, dziesięcioleciu zdecydowanego wzrostu rangi społecznej Kościoła, a zarazem osłabnięcia PZPR, tendencja dialogowa nasiliła się i nabrała barwy. Zrodziły się nawet propozycje teoretycznego uogólnienia zjawiska tej tendencji na płaszczyźnie filozofii spotkania (inkontrologia A. Nowickiego, a także próby A. Węgrzeckiego i K. Wieczorka). W najbardziej reprezentatywnych wypowiedziach[16] dominują dziś dwie postawy, poniekąd wskrzeszające znane pytania merytoryczne i metodologiczne. Pierwsza – jest opcją sojuszu, nie zaś dialogu, propozycją pragmatyczne-

żek z dziedziny antropologii marksistowskiej, ale także pozycji takich jak: J. Kuczyński, *O marksizm epoki budowania komunizmu. Sytuacja filozofii, jej koncepcje i zadania*, „Studia Filozoficzne" 1971, nr 4, oraz T. M. Jaroszewski wzmiankowany *Traktat o naturze ludzkiej*.

[14] *Odpowiedzialność filozofów*, „Więź" 1981, nr 5, s. 54.

[15] Zob. na ten temat J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, a także A. B. Stępień, *The Problem of the Philosophical Dialogue with Marxism (in the Light of Polish Experiences)*, w: *The Common Christian Roots of the European Nations*, Florence 1982, vol. II, s. 134-139.

[16] Zob. np. J. Kuczyński, *Refleksje o uniwersalizmie*, „Nowe Drogi" 1989, nr 5, s. 124-133, M. Fritzhand, *Czy marksizm jest ateizmem?*, „Nowę Drogi" 1988, nr 6, s. 97-107; J. Szczepański, *Socjalizm i ateizm*, „Dialectics and Humanism" 1987, nr 1; D. Tanalski, *Katolicyzm a marksizm*, „Nowe Drogi" 1989, nr 1.

go przejścia do porządku dziennego nad różnicami filozoficznymi, prawdziwościowymi w imię wartości praktycznej. Janusz Kuczyński pisze wprost o „wymuszonej przez życie otwartości opcji[17]. Druga postawa, wiążąca się m.in. z ostatnio głoszoną tezą Marka Fritzhanda o niekoniecznie ateistycznym charakterze systemu marksistowskiego, wznawia problem tożsamości tego systemu i granic jego otwarcia metodologicznego. Problem ten zresztą, w latach osiemdziesiątych, obejmuje swym zakresem obszary filozofii marksistowskiej szersze niż tylko stosunek do myśli religijnej. W latach siedemdziesiątych na drugim biegunie postaci marksizmu zamkniętego i wpisanego dokładnie w kontekst ideologiczny państwa i ustroju, znajdowały się działania raczej intelektualne, struktury raczej teoretyczne i wyniki raczej poznawczej natury. Spośród reprezentujących filozofię marksistowską należy wyróżnić Adama Schaffa, twórczego podczas wszystkich omawianych tu okresów, realizującego z dużą erudycją kolejne etapy swojego marksizmu (etap filozofii języka, filozofii człowieka, a wreszcie w latach ostatnich etap związany z rewolucją elektroniczno-przemysłową i projektami historiozoficznymi), zawsze jednak konsekwentnie potwierdzającego swą pozytywistyczną proweniencję.

Otwartość na inne kierunki oraz rozwiązania w całym omawianym tu okresie wyznawali, co trzeba zauważyć, M. Hempoliński – marksista nawiązujący do analityków brytyjskich; B. Wolniewicz – nawiązujący i zajmujący się Wittgensteinem, J. Szewczyk, nawiązujący w swej marksistowskiej filozofii pracy do fenomenologii, Brzozowski oraz M. Siemek nawiązujący do Kanta i transcendentalistów. Jako interesujące i oryginalne (choć o różnej mocy merytorycznego uzasadnienia) należy ocenić próby budowania ontologii na gruncie marksizmu przez takich filozofów, jak: Z. Cackowski, J. Lipiec, W. Krajewski, A. Synowiecki, Z. Augustynek i L. Nowak. Ten ostatni zajął się w końcu lat siedemdziesiątych rozbudową stworzonej przez siebie, w reakcji na Marksa, swoistej „historiozofii trójpanowania", która dobrze harmonizowała z odczuciami tych lat, lecz ze względu na zakładany determinizm społeczny była w stanie zaprojektować jedynie rodzaj anarchizmu społecznego. Na uwagę zasługują podejmowane w tym czasie, w szerokim zakresie, badania i dyskusje meta-marksistowskie, dotyczące materializmu historycznego (m.in. S. Rainko i W. Lorenc), praw dialektyki (W. Krajewski, J. Such, W. Sztumski, W. Rogowski) oraz zagadnień marksistowskiej teorii poznania, takich jak problem prawdy i jej względności (m.in. A. Schaff, H. Eilsteinowa, L. Nowak i W. Krajewski) czy społecznych aspektów poznania (m.in. J. Kurowicki, W. Mejbaum i J. Kmita)[18].

[17] J. Kuczyński, *Refleksje o uniwersalizmie*, s. 128.

[18] Szczegółowszy wykaz tych badań (wraz z dyskusją z niektórymi rezultatami) oraz podstawową bibliografię zawiera publikacja A. B. Stępnia: *Materializm dialektyczny – filozofia marksizmu*, w: *Wobec filozofii marksistowskiej*, s. 35-51.

WOBEC GROŹBY AUTODESTRUKCJI (1980-1989)

Dramatyczne konteksty społeczne i polityczne lat osiemdziesiątych najsilniej chyba dały się odczuć w środowisku marksistów. Po 13 grudnia miało miejsce masowe występowanie z partii, szeregi PZPR opuściło wielu filozofów (pośród nich J. Szacki, J. Goćkowski, B. Wolniewicz, J. Woleński, S. Sarnowski i A. Synowiecki). W 1984 r. wykluczony został z partii A. Schaff za enuncjacje o wydźwięku antyradzieckim. Wielu filozofów, o których wyżej wspominaliśmy w kontekście marksizmu (jak np. A. Synowiecki czy A. Węgrzecki), przestało być marksistami. Na wydziałach filozoficznych wyższych uczelni rozpoczęła się walka o stanowiska, w wielu przypadkach wygrana przez filozofów lojalnych wobec władzy. Utrwalił się stan ostrej dychotomii pomiędzy marksistami-ideologami, a filozofami uprawiającymi marksizm teoretycznie. W okresie stanu wojennego oraz po roku 1988 wzrosła izolacja i dezaprobata społeczna wobec filozofów deklarujących się jako marksiści, a także frustracja w środowisku samych tych filozofów. Jak to skonstatował etyk marksistowski Jan Pawlica: „Dramat tej sytuacji pogłębia obecnie odnoszenie wszelkich ułomności realnego socjalizmu do [...] unaukowionego marksizmu"[19].

Z drugiej strony, trzeba przyznać, że wydarzenia ostatniego dziesięciolecia, zwłaszcza procesy „pierestrojki" w Związku Radzieckim oraz akty polityczno-społeczne w krajach Europy Wschodniej, wskazujące na samoświadomość klęski dotychczasowej linii dziejowej formowanej w głównej mierze przez partie komunistyczne, dostarczają nowych impulsów i danych dla filozofii marksistowskiej. Szczególnie zmuszają one do rewizji poglądów w dziedzinie materializmu historycznego i teorii społecznej.

Jako wynik atmosfery jawności pojawiła się w marksizmie ostatnich lat fala krytyki wobec dotychczasowej linii wcielania w życie zasad marksizmu-leninizmu lub mankamentów samej doktryny. Ta postać m a r k s i z m u k r y t y c z n e g o, posiadająca już dużą liczbę publikacji zdradza w wielu przypadkach cechy koniunkturalizmu, choć nie brak w niej zjawisk wartościowych teoretycznie. Wśród ich autorów przeważają etycy (m.in. H. Jankowski), historiozofowie (m.in. S. Rainko, J. Syski) oraz młodzi neomarksiści (np. ze środowiska dwumiesięcznika „Colloquia Communia").

Zmalała liczba publikacji podejmujących tradycyjne problemy filozoficzne marksizmu z dziedziny materializmu dialektycznego; zmniejszyła się także liczba tekstów o charakterze metodologicznym. Przeważa problematyka doraźna związana z wspomnianym aspektem krytycznym lub z poszukiwaniem mechanizmów demokratycznych w marksizmie (np. nr 9 „Studiów Filozoficznych" z 1987 r. został poświęcony zagadnieniu społeczeństwa obywatelskiego). W filozofii człowieka problemy strukturalne ustąpiły praktycz-

[19] Tamże, s. 26.

nym, między innymi długotrwałej dyskusji na temat przerywania ciąży, kary śmierci, czy problemowi wolności i tolerancji.

Obserwuje się narastający nurt rewizji dotychczasowej doktryny marksistowskiej i związany z tym proces otwarcia marksizmu na inne kierunki. Zmniejszona gwałtownie atrakcyjność intelektualna systemu wywołuje, jak się zdaje, zachowania dostosowawcze. J. Topolski w „Nowych Drogach" z 1989 r. przypomina tezę Róży Luksemburg o przejściowym charakterze marksizmu w rozwoju myśli ludzkiej[20]. Tenże sam autor poddaje rewizji twierdzenie materializmu historycznego o decydującej roli czynnika ekonomicznego dla procesów historycznych[21]. Z kolei S. Rainko w artykule pt. *Socjalizm jako system alternatywny* podważa dotychczasowe tezy materializmu historycznego i ekonomii politycznej, rezygnując z twierdzenia o nieuchronnym zwycięstwie komunizmu w dziejach oraz sprowadzając funkcje ustroju socjalistycznego tylko do „kierowania krajów zacofanych na ścieżki przyspieszonego rozwoju" i funkcji stymulowania rozwoju poprzez oddziaływanie ideologiczne zawierające „złudzenia wpisane po prostu w mechanizm dziejotwórczy"[22]. Inną jeszcze (wspomnianą w poprzednim rozdziale) rewizję w dziedzinie marksistowskiej koncepcji człowieka stanowią modyfikacje dotychczasowych poglądów profesora Fritzhanda.

Oprócz modyfikacji wewnątrzdoktrynalnych, dzisiejsza otwartość marksizmu wyraża się w próbach adaptacji, symbiozy lub konwergencji względem innego kierunku. Notuje się częste korzystanie z dokonań i metod szkoły frankfurckiej, pełną garścią czerpie się z teorii (zwłaszcza filozofii nauki) Poppera, nawiązuje się do Kanta, Hegla, fenomenologii i personalizmu chrześcijańskiego, szczególnie – choć najczęściej tylko ornamentacyjnie – Jana Pawła II. Ostatnio niezwykle modne staje się wiązanie marksizmu z dekonstruktywizmem Derridy. Owych mariaży i symbioz jest więcej niż gatunków, które zostały tu wymienione, poza ich dobrymi racjami poznawczymi, dającymi równie dobry skutek naukowy, motywem wielu jest w głównej mierze uatrakcyjnienie i renowacja zmurszałej budowli systemu marksistowskiego. Dochodzi przy tym do zabawnych sytuacji, jak ta, kiedy Marian Dobrosielski w zapale otwartości filozoficznej utożsamił prawie koncepcje Poppera i Marksa. (Próbę tę ośmieszył skutecznie W. Mejbaum)[23].

Odrębnym aspektem procesu otwartości marksizmu, wiążącym się w pewnym stopniu z orientacją humanistyczną tej filozofii, jest wyraźne i częste w ostatnich latach zjawisko odchodzenia od kategorii prawdy absolutnej oraz relatywizacji treści systemu. Dotyczy to zwłaszcza wiedzy antropologicznej i etycznej.

[20] *Poglądy R. Luksemburg na rozwój historyczny*, „Nowe Drogi" 1989, nr 4, s. 153-163.

[21] Tamże, s. 154.

[22] „Nowe Drogi" 1989, nr 6, s. 44.

[23] M. Dobrosielski, *O prawach historii*, „Nowe Drogi" 1989, nr 5, s. 134-137; W. Mejbaum, *Dwie filozofie – Marks i Popper*, tamże, s. 138-143.

Jak można było tu zauważyć, w czasach, które nastąpiły po okresie stalinizmu, mimo wahliwości, następowała sukcesywnie zmiana akcentu politycznego w rządzeniu i pojawiały się zarazem nowe aspekty w filozofowaniu marksistowskim w Polsce, aspekty szczególnie znane i eksponowane (zresztą w związku z powszechnym trendem antropologicznym w filozofii) w programach filozofów marksistowskich na Zachodzie. Oddalono mianowicie perspektywę dziejową komunizmu, w filozofii zaczął być modny „młody Marks"; zelżała totalność interpretacji człowieka i jego działania, osłabieniu uległ prymat kolektywu nad jednostką, marksiści zainteresowali się jednostkowym człowiekiem i – etyką. Owe uwarunkowania kulturowe i polityczne nałożyły się na immanentną w systemie marksistowskim cechę potencjalnego relatywizmu, którego funkcją w dziedzinie historiozofii jest na przykład sprawność taktyki w walce klasowej, w filozofii człowieka zaś względność aksjologiczna życia jednostek. Jak sformułował Jarosław Ładosz: „Człowiek nie ma ani w sobie ani poza sobą żadnych ostatecznych sensów, celów i wartości" oraz „Człowiek sam stwarza sens swojego życia i nadaje mu wartość"[24]. Jak słusznie stwierdził A. B. Stępień, jest to ostatnie słowo marksizmu na temat istoty człowieka i dodawać coś pozytywnego aksjologicznie do tego, znaczy wychodzić poza marksizm[25].

W tym miejscu – jak widać – spotyka się postawa filozoficzna i światopoglądowa pewnej wersji marksizmu oraz liberalizmu. Po zdjęciu z marksizmu totalitarnej klauzuli przyporządkowania człowieka do koniecznego biegu dziejów otrzymuje się h o m i n e m r e l a t i v i identycznego w swej strukturze bytowej i powinnościach moralnych z człowiekiem w koncepcji liberalistycznej. Jest to człowiek nie posiadający – jak to jest w klasycznej wizji filozofii – stałej natury oraz zestawu wartości, które winien z racji owej natury posiadania realizować. Homo relativus jest jednostką wolną. To główna teza, którą można o nim powiedzieć w trybie ontologicznym.

Dominację tej r e l a t y w i s t y c z n e j opcji zauważyć można w zawartości publikacji z dziedziny etyki i marksistowskiej filozofii człowieka (np. *Etyka*, podręcznik pod redakcją H. Jankowskiego, *Klasowy charakter moralności* R. Jezierskiego, *Homo creator* J. Kuczyńskiego, szereg artykułów Z. Szawarskiego, prace M. Janion, zawartość czasopisma „Etyka", inne). Podobną tendencję wykazują filozofowie i socjolodzy nauki nie tak dawno ściślej związani z marksistowską koncepcją wiedzy (np. J. Goćkowski i J. Szacki). Wszystko to, rzecz jasna, wpływa na zanik poczucia tożsamości w marksizmie.

---

[24] *Materializm dialektyczny*, Warszawa 1973, kolejne cytaty na s. 188 i 191.

[25] Zob. *Wobec filozofii marksistowskiej*, s. 67. O liberalistycznym składniku marksizmu por. także T. S t y c z e ń SDS, A. S z o s t e k MIC, *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii*, w: *Problem wyzwolenia człowieka*, Rzym 1987, s. 123-144.

Zjawiska „rozmywania" marksizmu, marksizmu fasadowego oraz radykalnej relatywizacji treści marksistowskiej koncepcji człowieka i etyki wydają się najbardziej charakterystyczne dla ostatniego okresu tej filozofii w Polsce. Towarzyszą im – jako swoista konsekwencja – zjawiska opuszczenia marksizmu, odchodzenia od niego wielu filozofów.

KILKA UWAG O CHARAKTERZE KONKLUZYWNYM

Nasze projektujące rozróżnienie, zamkniętość–otwartość, które uczyniliśmy na wstępie, ukazało na podstawie przeglądu głównych postaci marksizmu pojawiających się w Polsce i zmieniających w ciągu 45 lat, pewną prawidłowość dotyczącą w istocie każdego systemu filozoficznego, lecz, jak można wnosić, marksistowskiego w szczególności. Można by ową prawidłowość nazwać: między Scyllą zamkniętości a Charybdą otwarcia. Marksizm – ze względu na swoją założoną wewnętrzną labilność w stosunku do prawdy orzekanej obiektywnie i teoretycznie nastawionym rozumem – labilność z jednej strony ideologiczno-polityczną, z drugiej aksjologicznie-relatywistyczną – staje się szczególnie narażony na definiowane tak niebezpieczeństwa. Odwołując się do znanego adagium L. Kołakowskiego, można je określić jako banalność zamkniętości i unicestwiającą otwartość.

W omawianym odcinku czasu marksizm osiągnął w okresie stalinizmu pierwszy z biegunów przywoływanych przez tak skonstruowane porzekadło. Wyczerpując się w funkcji ideologicznej, wyzbył się filozoficzności i stał się banalny ową banalnością totalitarnej nudy, o której pisał w swych książkach Józef Mackiewicz. Wydaje się jednak, że wielu reprezentantów antropologicznego i aksjologicznego nurtu marksizmu (nurtu, który skądinąd dostarczył wielu pozytywnych pobudzeń i ożywił ten kierunek) zdobyło się na taki stopień otwartości, na którym nie zostało już miejsca dla filozofii marksistowskiej.

Z biegiem czasu zaobserwować można zmniejszające się w polskim marksizmie znaczenie dogmatyków oraz marksizmu zamkniętego w swej sztywnej postaci doktryny. Rys dogmatyczny jednak jest ciągle obecny w postaci sposobu uprawiania filozofii zarówno u tych, którzy nie troszcząc się o stronę racjonalną argumentacji przechodzą do porządku dziennego nad sprzecznościami we własnych poglądach, jak i u tych, którzy brak uzasadnienia lub arbitralność ustaleń tłumaczą prawami dialektyki. Sposób prowadzenia dialogu przez marksistów również nie jest niekiedy wolny od tej niefilozoficznej postawy.

Można bowiem postawić tezę, iż tym, co w najistotniejszej mierze ocala tożsamość marksizmu i chroni go od powinności konstruowania bądź, co gorsza, wspierania ustrojowych hipostaz, jest jego f i l o z o f i c z n o ś ć. Racjonalny dyskurs, poparty zapleczem metodologicznym, doprowadził do znaczących osiągnięć i zachowania linii ontologicznej, epistemologicznej

(czy ogólnie: metateoretycznej) i – częściowo – linii humanistycznej polskiego marksizmu.

Trzeba wreszcie wspomnieć na koniec o tym aspekcie myśli marksistowskiej, który stał się współaktorem przemian społecznych w Polsce lat osiemdziesiątych. Trudno byłoby mówić tutaj o jakiejś postaci czy orientacji marksizmu, lecz bez wątpienia myśl marksistowska przejawiająca się w programie socjalizmu przyspieszyła dojrzałość ludzi pracy w pojmowaniu ich praw, uwrażliwiła ich na pojęcie sprawiedliwości społecznej i na ekonomiczny współczynnik egzystencji ludzkiej. Z pewnością dyskusje z marksistami – zwłaszcza przed 1949 r. oraz, choć w mniejszym stopniu, w przedziale 1956-1968, a potem uformowanie się w głównej mierze lewicowej opozycji demokratycznej rozbudziły świadomość Polaków w aspekcie tego, co można by nazwać g o d n o ś c i ą ż y c i a d o c z e s n e g o, a co nie zawsze było doceniane tak w nauce Kościoła jak i w filozofii innych nurtów obecnych w Polsce. Prawem swoistej dialektyki życia społecznego te elementy marksizmu zaowocowały protestem przeciwko praktyce politycznej, którą miały uzasadniać i uprawomocnić. Ponadto te wydarzenia, jakie rozegrały się w latach od 1970 r. do 1989 nie nastąpiłyby lub nastąpiłyby w innym kształcie, gdyby nie doszło do nasycenia świadomości społecznej owymi prawdami.

Inna sprawa, że nasycenie polskiego ethosu pracy wartościami protestu i rewindykacji w imię opiekuńczej sprawiedliwości stworzyło poważny problem postawy społecznej wobec konieczności wysiłku odbudowania polskiej rzeczywistości ekonomicznej. Ale to już inna historia i, jak przypuszczać należy, spoza problemu marksizmu.

Wacław OSZAJCA SJ

OJCZYZNA, GDZIEŻ JEJ NIE MA?

Cóż może tutaj dopisać, domalować wyrobnik słowa i sługa Słowa? W poezji moja Ojczyzna jest najprawdziwsza. W niej najpełniej mi się objawia i wypełnia. [...] Imię tej rzeczywistości, którą nazywam Ojczyzną, pochodzi od tego Jedynego, który wszystkiemu daje istnienie. Od Ojca.

Napisz około sześciu stron maszynopisu sformalizowanego, co myślisz, „Myśląc Ojczyzna"? Pisząc pamiętaj, że jesteś księdzem i poetą.

Jestem ci, Wojtku, wdzięczny za takie postawienie sprawy. Księdzem i poetą. Za takie równoległe zestawienie tych dwu sposobów życia. Sądzę bowiem, że to co najprawdziwszego mam do powiedzenia o świecie, o ludziach i o Bogu, najprawdziwiej mówię w wierszach.

Przeglądam zatem teraz moje wiersze i szukam tych o Ojczyźnie. I nie wiem, co począć? Okazuje się bowiem, że one wszystkie mówią właśnie o mojej ojczyźnie, czyli o tej rzeczywistości, która mnie nieustannie poczyna, rodzi, karmi, wychowuje, smuci i raduje, ożywia i uśmierca. Nie mogę inaczej myśleć o swoim Edenie, jak myśląc o rodzinnym Żwiartowie, ale też i o Betlejem, o Teilhardzie de Chardin, profesorze Bartniku, profesorze Sedlaku. Nie mogę też myśleć o śmierci nie mając przed oczyma owej pięknej, zmysłowej, pełnej życia śmierci z obrazów Malczewskiego i nie słysząc wciąż „Mesjasza" Haendla.

Kiedy myślę Ojczyzna, jednocześnie, wciąż wbrew sobie, myślę – wojna. Urodzono mnie po wojnie. Mimo to noszę w sobie ślad jej zębów. Lęk. Jego źródło bije, może raczej pulsuje w dzieciństwie. Pamiętam, jak nasza babka Rozalia wychodziła przed próg i nasłuchiwała warkotu nadlatującego samolotu. Jeśli leciał na Wschód i ciężko warczał, mówiła że wiezie bomby, jeśli brzęczał cienko, wysoko, powracała uspokojona mówiąc, że pewnie poleciał pusty. Tak to wojenne lęki dojrzałego wieku moich dziadków i młodości moich rodziców do dzisiaj we mnie zamieszkują.

już nad ranem mojej matce
przyśniły się ogromne zwały
ropiejącego cuchnącego mięsa
i wielka rzeka leniwa i brudna
od tamtego czasu choruje na brak wyobraźni
nie może zrozumieć dlaczego lubimy kryminały
przechodząc obok prostokątnego komina naszej piekarni
odwraca głowę
z dala też omija drewniane baraki budowlanych

i boi się samolotów chociaż po ich cienkim brzęczeniu
zgaduje że bomb nie niosą
(*Kiedy moja matka była młoda*)

Moja Ojczyzna, ojcowizna wyszła z wojny straszliwie wyniszczona. Wiele lat musiałem czekać na spotkanie z moimi domownikami, Żydami. Podobnie z Ukraińcami. Pierwszych żywych Żydów spotkałem w Izraelu. Ukraińców w Seminarium Duchownym w Lublinie.

Żydzi. Znałem ich z opowiadań dziadków i rodziców. W Żwiartowie mieszkało ich wszystkiego trzy, może cztery rodziny. Prowadzili mały sklepik. Skupywali jajka, kury, cielęta, szmaty. Ktoś z nich był krawcem. Ktoś inny pewnie szewcem. Wszyscy biedni, jak biedni byli moi dziadkowie. Biedni i śmieszni. Pamiętam Żyda Mośka z dojałogu na Boże Narodzenie. Garbaty, w długim chałacie, z wielką księgą pod pachą. Tej księgi byłem zawsze ciekaw. Dzisiaj wiem, gruba księga Żyda z dojałogu w Żwiartowie to pomnik, symbol całych pokoleń żydowskich wydawców, drukarzy, księgarzy, antykwariuszy. Ojców polskiej książki.

Kiedy więc znalazłem się w Izraelu, poczułem, że jestem u siebie. Owszem, dlatego, że Biblia była mi przewodnikiem, ale i jeszcze z innego powodu.

Wczesnym popołudniem z Góry Oliwnej zstępowałem do Betanii. Miasteczka zamieszkanego przez Arabów. A jednak.

dróżką dobrą dla pojedynczego wózka
ogrodzoną murkami z białego kamienia
zza których kaktusy wyciągają na powitanie
otwarte dłonie
schodzę pomiędzy popielate oliwki
domki i winnice
dzieci tu jak wszędzie bawią się hałaśliwie
tylko kryształowa przezroczysta kulka wygrywa
wszystkie inne nawet czerwona przegrywają
osioł porykując jakby od niechcenia
leniwie ciągnie drewnianą sochę
i równie powolnego jak on chłopa
bosymi nogami mięszącego wilgotną brunatną rolę
pachnie rozgrzaną oliwą i słodkim ciastem

tutaj mieszkali twoi przyjaciele
u nich odpoczywałeś
odchodząc zabrałeś przyjaciół ze sobą
jakżeby inaczej
ale łagodność ich domu pozostała

W Betanii moja Ojczyzna weszła w unię z Ziemią Świętą. A Żydzi? Siedząc w Tel Avivie na tarasie kawiarni w muzyce jakiegoś dysku i pijąc wino z Karmelu, dziękowałem Bogu, że znalazłem się w normalnym kraju. Że Sara, po chrześcijańsku i po polsku Stasia, Żydówka z Lubli-

na ocalona wraz z siostrą przez księdza Poddębniaka, cieszy się razem ze mną złotym krzyżykiem podarowanym mi przez siostrę Manfreda, męża Stasi, na szczęście i na nadzieję powrotu do Izraela. Znowu, za rok, na najbliższą Paschę.

W nich, w tych ludziach jest moja Ojczyzna. Jak jest w grubej książce Biblii, jak jest w Żwiartowie, Lublinie, Frampolu i Betanii. Jak jest również wszędzie tam, gdzie nigdy nie byłem i nigdy zapewne nie będę.

Moja Ojczyzna wędruje wraz ze mną a jednocześnie jest jak skała. To tutaj mnie poczęto i tutaj urodzono. Owo TUTAJ jest mi dane, ale chcę wierzyć, że jest mi podarowane jako zaproszenie do życia. Zrozumiałem to podczas strajku w 1981 roku na Politechnice Lubelskiej, a jeszcze jaśniej uświadomiłem to sobie w stanie wojennym, gdy trzeba było żegnać idących na emigrację. Wiedziałem, nie można uciekać. Można jedynie odbiec od TUTAJ, aby ratować to, czemu zagraża śmierć. Podobnie jak się to stało w Betlejem, w emigracji Marii, Józefa i ich Dziecka. Jak to miało miejsce w przypadku wielkiej emigracji wojennej i powojennej. Emigracja dla ocalenia. Z takiego ducha ofiary wyrósł Polski Ośrodek Społeczno-Kulturalny w Londynie. Tam znowu moja Ojczyzna ukazała mi jeszcze inny swój skarb, jeszcze jeden swój uśmiech. Jasny przez łzy.

Żegnając innych, żegnałem też samego siebie. Czas stanu wojennego stawał się nieomal z dnia na dzień ognistym piecem, z wnętrza którego wołaliśmy do Boga, prosząc go o Anioła. Na odpowiedź nie trzeba było długo czekać. Anioł przyszedł zanim jeszcze o nim pomyśleliśmy i był równie zgrzebny jak zgrzebna była zima tamtego roku. Był to Anioł o dwu kamiennych skrzydłach. Dziesięciopióry. Moja Ojczyzna była moim sumieniem. Moje sumienie było moją Ojczyzną.

wlej do szklanki
te ostatnie krople wina
pocałuj mnie
uściśnij
już stoją za drzwiami
z nożami w rękawach
nakarmią nas
naszym ciałem
napoją nas krwią naszą
słońce wzejdzie już nie dla nas
a jednak
nóż trafi na kość
i będzie wyszczerbiony
następni umierać będą boleśniej
lecz wydłuży się czas życia
uśmiechnij się
uśmiechnij
(*do siebie*)

A potem (wiersz powyżej przywołany pisany był podczas strajku, jeszcze przed stanem wojennym), potem były paczki, odwiedziny w więzieniach, zbieranie pieniędzy i lekarstw. Byli ludzie. Byli też nadludzie. Polacy. Tępi, bezczelni, bezwzględni...dość. Ale to też moja Ojczyzna. W nich jest moja Ojczyzna. Zła i grzeszna jak ja sam. Byli jednak ludzie, którzy nie pozwalali zła uznać za wszechmocne.

Któregoś poranka ksiądz Brzozowski z Kościoła powizytkowskiego stwierdził, że gdzieś zapodziały się jego jedyne buty. Wieczorem postawił je pod wieszakiem. Sprawę wyjaśniła dopiero sekretarka Komitetu Pomocy Internowanym, Jolka Kozłowska. Po prostu, pakując paczkę dla kogoś z internowanych, dopakowano księżowskie buty. Numer się przecież zgadzał.

W tych butach do dziś przechadza się moja Ojczyzna. Słyszę stukot obcasów jej butów w więzieniach. Tych kryminalnych też.

Chcę jednak widzieć moją Ojczyznę tańczącą i śpiewającą. Pachnącą dobrymi perfumami. Smakującą szampana. Elegancką. Wykwintną. Wieczorami gawędzącą w kawiarniach i piwiarniach. Solenną w operach i teatrach. Zalotną i filuterną w operetkach. Żywiołową, rozkrzyczaną, kolorową w dyskotekach.

Chcę takiej radosnej Ojczyzny tym bardziej, że jest wiele powodów do smutku, a może nawet i do rozpaczy. Chcę takiej Ojczyzny, ale przecież nie mogę czekać na szczęście. Nie mogę tracić mojego TERAZ *na czekanie. Dlatego wierzę, iż to nie przypadek sprawił, że zostałem poczęty i urodzony właśnie tutaj. W Żwiartowie na Zamojszczyźnie, w Polsce, ale też w Europie, ale też na planecie Ziemia. Przecież mój Bóg ma swoje powody, dla których ja i my wszyscy zaistnieliśmy. A że nazbyt nas umiłował, nie mogę inaczej widzieć miejsca narodzin, jak miejsce wybrane, przygotowane, odpowiednie. Miejsce dla mnie.*

Jeśli zaś to miejsce jest niebezpieczne, wprost wrogie człowiekowi, wtedy chcę wierzyć, że i to nie jest przypadkiem jedynie, czy zrządzeniem złego losu. Skoro Boga ośmielam się nazywać swoim Ojcem, nie mogę rościć wobec Niego pretensji za posłanie mnie tam, gdzie najtrudniej, najbardziej niebezpiecznie. Kogo ma posłać Bóg Ojciec, jeśli nie tych, którzy Jemu zaufali i którym On zaufał?

Jest zatem moja Ojczyzna dla mnie zarówno sprawą ziemi, jak i nieba, historii jak i wieczności. Jeśli gdzieś istnieje moje Betlejem, mój Nazaret, moja Jerozolima i moja Golgota, to na pewno te wszystkie miejsca święte dla mnie są tam, gdzie jestem teraz, dzisiaj i gdzie jestem z własnej i cudzej woli.

Myśląc Ojczyzna, myślę – przyszłość. Co jeszcze będzie mi dane do zobaczenia, przemyślenia, wypowiedzenia, zrobienia? Ot, chciałbym jeszcze, podobnie jak z Żydami, pobyć z Ukraińcami, Litwinami, Niemcami, Białorusinami. Obywatelami tej mojej już wiecznej Ojczyz-

ny, bo zamkniętej w historii, wtopionej w nią jak w bursztyn. Cokolwiek by się jednak nie stało, chcę wierzyć, że przyszłość będzie wezwaniem, zaproszeniem albo, jako że jestem człowiek słaby i grzeszny, że będzie wyzwaniem.

Polityka, ekonomia i socjologia coraz dokładniej kreślą coraz bardziej prawdopodobny obraz mojej Ojczyzny. Cóż może tutaj dopisać, domalować wyrobnik słowa i sługa Słowa? Ten, który żyje tam, gdzie traci sens wszelka logika. Również logika teologiczna. Na tych krańcach świata logiki jednak świta, rodzi się logika poezji, w której przeciwności się nie wykluczają, Bóg stwarza kamień, którego nie może podnieść a jednak go podnosi. A kwadratura koła jest czymś zwyczajnym, jak jeden dodać jeden i dodać jeden daje trzy. W poezji moja Ojczyzna jest najprawdziwsza. W niej najpełniej mi się objawia i wypełnia.

Myśląc Ojczyzna... to moje zwierzenie chcę zakończyć wierszem.

kawałkiem marmuru
Grek mnie przestrzega
wierz wyłącznie
niepoznawalnemu bogu
(*ołtarz z Agory*)

Moja Ojczyzna nie zna granic ani przestrzennych, ani czasowych. Jest tam – chciałbym aby tak było – gdzie jestem potrzebny i tam, gdzie nikt mnie nie potrzebuje. Wierzę jednak, że jak już ludziom nie jestem potrzebny, to pewnie jeszcze Bogu. Choćby po to, aby mnie samego uratować ode mnie samego. Sami sobie przecież też jesteśmy Ojczyzną. Przecież sami siebie wciąż rodzimy lub uśmiercamy.

Imię tej rzeczywistości, którą nazywam Ojczyzną, pochodzi od tego Jedynego, który wszystkiemu daje istnienie. Od Ojca. Dlatego chcę wierzyć, że piękno mojej Ojczyzny jest ikoną Ojca.

„DEKLARACJI KOLOŃSKIEJ" CIĄG DALSZY?

„Deklaracja kolońska" ideowym programem nowo powstałego „Europejskiego Stowarzyszenia Teologii Katolickiej"

Już w 6-7 numerze „Ethosu" informowaliśmy naszych Czytelników o proteście 163 teologów, głównie niemieckich, z dnia 6 stycznia 1989 roku, znanym jako „Deklaracja kolońska". Niemal w rocznicę tego protestu Norbert Greinacher, profesor teologii praktycznej w Tybindze, jeden z jego organizatorów, donosi na łamach „Publik-Forum" z dnia 26 stycznia 1990 roku [1] o dalszej inicjatywie tej samej grupy teologów. Zgodnie z tym doniesieniem ukonstytuował się w wyniku – zorganizowanego przez N. Greinachera oraz D. Mietha, moralisty, także z Tybingi – spotkania 40 sygnatariuszy „Deklaracji kolońskiej" (w dniach 30 kwietnia i 1 maja 1989 w Wiesbaden) „Międzynarodowy Komitet Założycielski Europejskiego Stowarzyszenia Teologii Katolickiej", który pismem – datowanym 11 lipca 1989 – zaprosił do Moguncji na 1 i 2 grudnia 1989 przedstawicieli ośrodków teologicznych z 11 krajów Europy: do udziału w zgromadzeniu założycielskim. Ono to definitywnie powołało do istnienia „Europejskie Stowarzyszenie Teologii Katolickiej" wybierając na jego przewodniczącego Petera Hünermanna, profesora teologii dogmatycznej z Tybingi, jednego z sygnatariuszy protestu kolońskiego [2].

Greinacher informując o wymienionej sekwencji wydarzeń z pozycji osoby zaangażowanej bezpośrednio i aktywnie w ich urzeczywistnienie już samym tytułem swego artykułu *Słomiany ogień czy zapłon? „Deklaracja kolońska" i jej następstwa. Geneza – charakterystyka – komentarz* jednoznacznie ukazuje zarówno faktyczny jak i postulowany przez siebie związek obu wymienionych inicjatyw. Tak oto „Deklaracja kolońska" staje się „idea matrix": ideową inspiracją i programem nowego „Stowarzyszenia", które swym oddziaływaniem – poprzez poszczególne filie krajowe – objąć zamierza cały kontynent Europy. Kończąc swą relację Greinacher rzuca od siebie pytanie: „Czy Kościół katolicki w Europie ma zostać jedynym bastionem dla feudalnych i autorytarnych struktur panowania?" Za jednym zaś z kolegów dodaje:

---

[1] N. Greinacher, *Strohfeuer oder Initialzündung? „Die Kölner Erklärung" und ihre Folgen. Erlebt, erläutert und kommentiert*, s. 34-35.

[2] Broniącego zresztą go potem w liście otwartym do Przewodniczącego Konferencji Episkopatu RFN Karla Lehmanna, arcybiskupa Moguncji: *Droht eine dritte Modernismuskrise?*, „Herder-Korrespondenz", 43 (1989) nr 3, s. 130. Przyp. Red.

„A gdyby tak pewnego dnia zgromadzić milion chrześcijan, kobiet i mężczyzn, z transparentami na Placu św. Piotra i zademonstrować Papieżowi: «Lud Boży to my»"?[3]

Jest to, jak widać, nazbyt ważne – i nazbyt niepokojące – wydarzenie, by go nie odnotować w niniejszej rubryce. Dlatego nie poprzestając na uwagach w 6-7 numerze naszego Kwartalnika, przedstawiamy poniżej (za „Kathpress") tekst „Deklaracji kolońskiej" w polskim tłumaczeniu, a następnie – wedle zasady: „Audiatur et altera pars" – analizę krytyczną tejże „Deklaracji" pióra A. Launa, profesora teologii moralnej z Wiednia: *Deklaracja kolońska teologów – konflikt między wiarą a teologią?* oraz uwagi, jakie w związku z inicjatywą powołania do życia wspomnianego „Stowarzyszenia" poczynił członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej, profesor teologii fundamentalnej KUL, Stanisław Nagy SCJ.

Ufamy, że Czytelnik pobudzony tymi tekstami do osobistej refleksji nad tak ważnymi – i stanowiącymi zarazem przedmiot tak ostrej kontrowersji – problemami, sam zechce sobie udzielić odpowiedzi na pytanie, które z możliwych tychże problemów rozstrzygnięcie odpowiada kryteriom racjonalnej rzetelności. A także – kryteriom racjonalnej i konsekwentnej wiary, czyli kryteriom, które sprawiły, iż wie dlaczego uwierzył Chrystusowi, i wie, dlaczego wybrał Jego – i przez Niego Samego powierzony pieczy Piotra! – Kościół, bądź też decyduje się nadal w nim pozostać.

Redakcja

[3] N. Greinacher, art. cyt., s. 35.

DEKLARACJA KOLOŃSKA PRZECIW UBEZWŁASNOWOLNIENIU ZA KATOLICYZMEM OTWARTYM

Różne wydarzenia w naszym Kościele katolickim skłaniają nas do złożenia publicznego oświadczenia.

Trzy obszary problemów niepokoją nas najbardziej:

1. Kuria rzymska z naciskiem urzeczywistnia koncepcję jednostronnego obsadzania stolic biskupich w całym świecie, lekceważąc propozycje Kościołów lokalnych i pomijając nabyte przez nie uprawnienia.

2. W całym świecie w wielu przypadkach odmawia się kwalifikowanym teologom (mężczyznom i kobietom) misji kanonicznej. Jest to poważna i niebezpieczna ingerencja w wolność badań i nauki oraz w dialogową strukturę poznania teologicznego, którą na wielu miejscach podkreślił Sobór Watykański II. Udzielanie misji kanonicznej jest nadużywane jako instrument dyscyplinowania.

3. Jesteśmy świadkami teologicznie w najwyższym stopniu problematycznej próby podkreślania i przekraczania w niedopuszczalny sposób nie tylko jurysdykcyjnej lecz także nauczycielskiej kompetencji Papieża.

Spostrzeżenia w tych trzech dziedzinach wydają się nam być znakami zmiany kursu Kościoła posoborowego:

– podstępnej zmiany strukturalnej poprzez nadmierne rozszerzanie się hierarchii jurysdykcyjnej;

– postępującego ubezwłasnowolnienia Kościołów cząstkowych, niedopuszczania argumentacji teologicznej i odsuwania laikatu w Kościele;

– odgórnego antagonizowania, które poprzez dyscyplinowanie zaostrza konflikty w Kościele.

Jesteśmy przekonani, że nie wolno nam w związku z powyższym milczeć – uważamy zajęcie takiego stanowiska za konieczne:

– w imię naszej odpowiedzialności za wiarę chrześcijańską,

– w imię pełnienia naszej roli jako nauczycieli teologii,

– w imię respektu dla siebie w obliczu własnego sumienia,

– w imię solidarności z wszystkimi chrześcijankami i chrześcijanami, których gorszy ostatni bieg wydarzeń w Kościele lub którzy wręcz weń wątpią.

1. W związku z ostatnimi rzymskimi nominacjami biskupimi w całym świecie, zwłaszcza w Austrii, Szwajcarii oraz tu, w Kolonii, oświadczamy:

– Istnieją tradycyjne, także skodyfikowane prawa Kościołów lokalnych do współdziałania, które aż po dzień dzisiejszy kształtowały historię Kościoła. Należą one do wielopostaciowego życia Kościoła.

– Jeśli kościoły lokalne poddaje się dyscyplinowaniu drogą nominacji biskupów lub innymi sposobami (jak w Ameryce Łacińskiej, Sri Lance, Hiszpanii, Holandii, Austrii, Szwajcarii i tu,w Kolonii), opierającymi się często na fałszywych analizach i podejrzeniach, wówczas pozbawia się je samodzielności. Otwarcie Kościoła katolickiego na kolegialność między papieżem a biskupami, które należy do jednego z centralnych osiągnięć Soboru Watykańskiego II, ulega zdławieniu poprzez nowy rzymski centralizm.

– Takie sprawowanie władzy, jakie doszło do głosu w ostatnich nominacjach biskupich jest sprzeczne z ewngelicznym braterstwem, z pozytywnymi doświadczeniami w zakresie rozwoju prawa do wolności i z kolegialnością biskupów.

– Aktualna praktyka utrudnia w istotnych punktach proces ekumeniczny.

– W odniesieniu do „afery kolońskiej" uważamy za skandal wprowadzenie zmiany w przepisy wyborcze w trakcie trwającego postępowania. Zostało przez to dotkliwie ugodzone poczucie prawidłowości postępowania.

– Powaga i godność urzędu papieskiego domagają się taktownego posługiwania się władzą i powstałymi z czasem instytucjami.

– Dobór kandydatów na urząd biskupi wyraża w odpowiedni sposób wielopostaciowość Kościoła; proces mianowania nie jest indywidualną sprawą papieża.

– Rola nuncjatur staje się dziś coraz bardziej problematyczna. W czasie gdy drogi przekazu informacji i osobistej komunikacji uległy uproszczeniu, nuncjatura popada coraz więcej w odium agentury wywiadowczej, która często poprzez jednostronną selekcję informacji właściwie stwarza dopiero te odchylenia, które tropi.

– Deklarowane i wymagane w ostatnim czasie posłuszeństwo ze strony biskupów i kardynałów wobec papieża jawi się jako ślepe. Kościelne posłuszeństwo w służbie Ewangelii domaga się gotowości do konstruktywnego sprzeciwu (por. KPK kan. 212 par. 3). Wzywamy stąd biskupów, by przypomnieli sobie przykład Pawła, który pozostał w zgodzie z Piotrem, chociaż w sprawie misji wśród pogan „przeciwstawił mu się w twarz" (Ga 2, 11).

2. W sprawie powoływania profesorów teologii i udzielania misji kanonicznej oświadczamy:

– Uzasadniona teologicznie i częściowo nawet chroniona przez konkordaty kompetencja oraz odpowiedzialność biskupa miejscowego w zakresie udzielania względnie wycofywania misji kanonicznej winna pozostać zachowana. Biskupi nie są (jakimś) wykonawczym organem papieża. Obecna praktyka wewnątrzkościelnego naruszania zasady pomocniczości w sytuacji oczywistych kompetencji biskupa miejscowego w sprawach nauki wiary i moralności jest czymś niedopuszczalnym. Interwencja Rzymu w udzielanie czy odmowę misji kanonicznej bez udziału Kościoła lokalnego lub wbrew wyraźnemu przekonaniu biskupa miejscowego niesie z sobą ryzyko upadku nabytych i zagwarantowanych kompetencji.

– Zastrzeżenie wobec udzielania misji kanonicznej a tym bardziej decyzje w tych sprawach należy uzasadniać za pomocą argumentów i zgodnie z uznanymi normami akademickimi. Samowola w tym zakresie stawia pod znakiem zapytania egzystencję wydziałów teologii katolickiej na uniwersytetach państwowych.

– Nie wszystkie wypowiedzi doktrynalne Kościoła posiadają tę samą pewność teologiczną i ten sam ciężar gatunkowy. Jesteśmy przeciwni naruszaniu nauki o teologicznych stopniach pewności lub o „hierarchii prawdy" w praktyce udzielania lub odmowy kościelnej misji kanonicznej. Tym czy innym kwestiom szczegółowym, etycznym i dogmatycznym, nie wolno dlatego nadawać arbitralnie rangi zagadnienia decydującego o tożsamości wiary, podczas gdy z drugiej strony etyczne postawy bezpośrednio związane z praktyką wiary (jak np. przeciw torturom, podziałom rasowym lub wyzyskowi) wydają się nie posiadać identycznej teologicznej doniosłości w odniesieniu do zagadnienia prawdy.

– Uprawnienia wydziałów lub szkół wyższych do samodzielnego uzupełniania składu osobowego nie wolno całkowicie eliminować przez samowolną praktykę udzielania lub odmowy kościelnej misji kanonicznej.

– Jeśli pod naciskiem takich problemów będzie dochodziło na uniwersytetach do wyboru profesorów teologii (mężczyzn i kobiet) na podstawie pozanaukowych kryteriów, wówczas będzie to oznaczało utratę powagi teologii na uniwersytetach.

3. W sprawie podkreślania w niedopuszczalny sposób nauczycielskiej kompetencji papieża oświadczamy:

– W ostatnim czasie w przemówieniach do teologów i biskupów Papież powiązał tak bardzo naukę o kontroli urodzeń – bez uwzględniania stopnia pewności i zróżnicowanej wagi wypowiedzi kościelnych – z fundamentalnymi prawdami wiary jak świętość Boga i odkupienie dokonane przez Jezusa Chrystusa, że krytycy nauki Papieża o kontroli urodzeń widzą się (postawieni wobec osądu) adresatami sentencji potępiających, że „wstrząsają podstawowymi filarami chrześcijańskiej doktryny", co gorsza, powołując się na godność sumienia popadają w błędy, że czynią „krzyż Chrystusa daremnym", „niweczą tajemnicę Boga" i negują „godność człowieka". Papież przywołuje pojęcia „fundamentalnej prawdy" i „Bożego objawienia", gdy przedkłada wysoce specjalistyczną doktrynę, której nie można uzasadnić ani na podstawie Pisma św. ani tradycji Kościoła (por. przemówienia z 15 X i 12 XI 1988 r.).

– Stwierdzane przez Papieża wzajemne powiązanie prawd nie oznacza wcale ich zrównania i identycznej ważności. Sobór Watykański II stwierdza, co następuje: „Przy zestawianiu doktryn trzeba pamiętać, że istnieje w nauce katolickiej porządek czyli «hierarchia prawd», ponieważ różny jest ich związek z fundamentem wiary chrześcijańskiej" (DE nr 11). W taki sam sposób należy brać pod uwagę zróżnicowany stopień pewności wypowiedzi teologicz-

nych oraz granicę poznania teologicznego w problematyce medyczno-antropologicznej.

– Nawet sam Urząd Nauczycielski Papieża przyznał teologii kompetencję badania racji uzasadniających teologiczne wypowiedzi i normy. Tej kompetencji nie wolno naruszać poprzez zakaz myślenia i mówienia. Badanie naukowe wymaga argumentacji i komunikacji.

– Sumienie nie jest jakimś wypełniaczem poleceń Papieskiego Urzędu Nauczycielskiego, jak to mogłoby się wydawać na podstawie takich przemówień. Urząd Nauczycielski jest właśnie raczej przy wykładni prawdy zdany również na sumienie wiernych. Zniesienie napięcia między nauką a sumieniem oznacza pohańbienie sumienia.

– W przekonaniu wielu osób w Kościele normy kontroli urodzeń zawarte w encyklice *Humanae vitae* z 1968 r. stanowią pewną orientację, która nie zastępuje odpowiedzialności sumienia samych wiernych. Biskupi, m. in. biskupi niemieccy w swej „Deklaracji z Königstein" (r. 1968) i teologowie moraliści uznali ten pogląd chrześcijanek i chrześcijan za słuszny, gdyż są przekonani, że godność sumienia nie polega tylko na posłuszeństwie, lecz właśnie na odpowiedzialności. Papież, który tak często mówi o odpowiedzialności chrześcijanek i chrześcijan w zakresie działania w świecie, nie powinien jej w tym poważnym przypadku systematycznie lekceważyć. Ponadto ubolewamy z powodu zbytniego utkwienia uwagi Urzędu Nauczycielskiego Papieża na tej problematyce.

Zakończenie

– Kościół pozostaje w służbie Jezusa Chrystusa. Musi on przeciwstawiać się stałej pokusie nadużywania Jego Ewangelii o Bożej sprawiedliwości, miłości i wierności poprzez przywłaszczanie sobie problematycznych form dominacji dla celów własnej władzy. Sobór upatruje w nim pielgrzymujący lud Boży i żywotną więź wiernych (communio); nie jest on jakąś oblężoną twierdzą, która wznosi swe bastiony i nieugięcie broni ich od wewnątrz i na zewnątrz.

– W imię naszego wspólnego dawania świadectwa dzielimy wraz z pasterzami Kościoła różne troski o ten Kościół w naszym współczesnym świecie. Celami, które rozumiemy i dla których się angażujemy, są: ochrona biednych Kościołów, uwalnianie z uwikłań Kościołów bogatych i promocja jedności Kościoła.

– Teologowie jednak, pozostając w tej służbie Kościoła, mają również obowiązek wystąpienia z publiczną krytyką, gdy urząd Kościoła (kościelny) posługuje się błędnie swą władzą, tak że popada on w sprzeczność z własnymi celami, zagraża rozwojowi ekumenii i likwiduje soborowe otwarcie.

– Papież wiąże ze swym urzędem roszczenie do służenia jedności. Sprawą jego urzędu jest zatem łączenie w sytuacji konfliktu, co też on w odniesieniu do Marcela Lefèbvre'a i jego zwolenników – pomimo fundamentalnego za-

kwestionowania przezeń Urzędu Nauczycielskiego – uczynił aż do przesady. Sprawą jego urzędu nie jest natomiast zaostrzanie – bez podejmowania jakiejkolwiek próby dialogu – konfliktów w sprawach drugorzędnych, jednostronne ich rozstrzyganie mocą Urzędu Nauczycielskiego i tworzenie z nich linii podziału. Gdy zaś Papież podejmuje coś, co nie jest sprawą jego urzędu, nie może wymagać posłuszeństwa w imię katolickości. Wówczas musi on liczyć się ze sprzeciwem.

Andreas LAUN OSFS

„DEKLARACJA KOLOŃSKA TEOLOGÓW" – KONFLIKT MIĘDZY WIARĄ A TEOLOGIĄ?

A. WSTĘP

Rzadko które z wydarzeń w Kościele posoborowym o charakterze akademicko-publicystycznym znalazło taki oddźwięk, jak tzw. „Deklaracja kolońska" (DK), podpisana przez 163 niemieckich profesorów teologii. Liczbę tych profesorów trzeba powiększyć – po pierwsze – o tych, którzy później wyrazili solidarność z tezami Deklaracji, a – po drugie – o trudną do dokładnego ustalenia ilość tych, którzy zgadzają się z dokumentem co do istoty rzeczy, lecz z różnych powodów nie chcieli czy nie mogli go podpisać[1].

Reakcje na Deklarację wskazują, z jaką powagą ją potraktowano. Zwłaszcza trzeba tu wspomnieć o oświadczeniu Konferencji Biskupów Ameryki Łacińskiej[2] czy o monicie generała ojców jezuitów, domagającego się od współbraci w wypadku podpisywania przez nich w przyszłości publicznych oświadczeń uzyskania zezwolenia właściwego przełożonego[3]. Biskup pomocniczy Wiednia K. Krenn określił DK jako „demagogiczną" a zdecydowanie konserwatywne czasopismo „Timor Domini" użyło nawet sformułowań: „Wypowiedzenie wojny Kościołowi" czy „List rozwodowy pod adresem Papieża"[4]. Konserwatyści, którzy dawno oddzielili się od Kościoła, uważają, że Rzym ostatecznie i tak się nie zmienił, z drugiej zaś strony, widzą w Deklaracji oznakę tego, że „Kościół rzymsko-ekumeniczny stał się w większym czy mniejszym stopniu niesterowny"[5].

---

[1] Por. np. Oświadczenie Teologów Włoskich, *Italienische Theologen Kritisieren Leibungsstil der Kirche*, „Kathpress. Katholische Pressagentur" 1989, 17 V, s. 7-8. – Na podstawie niektórych relacji Deklarację miało w międzyczasie podpisać dalszych 12.000 katolików w RFN. Por. „Wiener Kirchenzeitung" 1989, 16 IV. Pojawiają się również głosy usiłujące zrelatywizować jakościowo wagę owych podpisów przez wskazanie, że wielu z sygnatariuszy nie jest właściwie nauczycielami uniwersyteckimi. Nawet gdyby to było zgodne z prawdą, to ów fakt nie miałby większego znaczenia, gdyż o wartości człowieka nie decyduje, zwłaszcza w Kościele, posiadany przezeń stopień akademicki. – Jan Paweł II miał określić DK jako „problem lokalny" (por. „Kathpress" 1989, 2 V). Rozpatrując sprawę z zewnątrz jest to prawdziwe; jednak sytuacja duchowa, która ujawnia się w Deklaracji, urasta w ogóle dziś do rangi bodaj najbardziej niebezpiecznego problemu w Kościele – przynajmniej w odniesieniu do tzw. pierwszego świata.

[2] CELAM (tj. Konferencja Biskupów Ameryki Łacińskiej) dostrzega w niej zagrożenie dla wiary oraz wspólnotowości Kościoła. Teologowie europejscy zaatakowali Papieża „bezpodstawnie, niesprawiedliwie i arogancko". Por. *Lateinamerika: CELAM gegen „Kölner Erklärung"* „Kathpress" 1989, 14 II, s. 4-5.

[3] „Kathpress" 1989, 3 IV, s. 7.

[4] Por. „Kathpress – Sonderpublikation" 1989 nr 2; „Timor Domini" 1989, 6 III.

[5] Por. SAKA (Zrzeszenie Katolików Prawowiernych) – „Informationen" 14(1989) nr 87, s. 8.

Punktem wyjścia i ostatecznym powodem ogłoszenia Deklaracji stało się przemówienie Papieża, wygłoszone z okazji Kongresu Teologii Moralnej w Rzymie (listopad 1988 – przyp. Red.), które według wypowiedzi F. Böckle, jednego z duchowych ojców dokumentu, uderzyło w świat katolicki „jak bomba"[6]. Podejmując ten „batalistyczny" obraz ataku bombowego, można by postawić pytanie, kto właściwie rozpoczął wojnę. Nawet nie udzielając na nie odpowiedzi, trzeba stwierdzić, że konflikt się zaostrzył i to zarówno co do rodzaju oraz sposobu jego rozstrzygania[7], jak i w odniesieniu do istoty sprawy, która dzieli obydwa obozy, jak nieprzekraczalna przepaść. Oczywiście, cały spór posiada swoją długą prehistorię. Już od lat istniały ogniska zapalne, związane nierozdzielnie z nazwiskami H. Künga, Ch. Currana, L. Boffa, czy U. Ranke-Heinemann i H. Haaga z jednej strony, a M. Lefebrvre'a i W. Siebela z drugiej. Jeśli nawet w środkach masowego przekazu stosunkowo szybko przygasały płomienie konfliktu, przysypywane nowymi wiadomościami, to jednak stale podnosiła się jego temperatura. Jest niestety, całkowicie zgodna z prawdą wypowiedź biskupa protestanckiego Knalla o istniejącym w Kościele katolickim „rozdarciu"[8], które wydaje się coraz bardziej powiększać i pogłębiać. W wywiadzie udzielonym włoskiemu dziennikowi „Avvenire" kard. J. Ratzinger ocenił DK jako akt „oporu" teologów wobec nauki moralnej Kościoła, mówiąc ogólnie o jakimś „rodzaju rebelii", chociaż na tej podstawie nie można by żadnego z sygnatariuszy DK ipso facto nazwać buntownikiem[9].

Niezależnie od jej pozytywnej czy też negatywnej oceny, Deklaracja kolońska stanowi bez wątpienia w tej przygnębiającej ewolucji jakiś nowy punkt kulminacyjny, bolesny dla każdego katolika, obojętnie do którego ze wspomnianych „obozów" przynależy[10]. Być może jest ona i na swój sposób korzystna, gdyż w przyszłości będzie coraz trudniej odsuwać ów konflikt na

[6] „Kathpress" 1989, 2 III, s. 6. M. Kohlhäufl, *Die stille Glaubensspaltung im 20. Jahrhundert*, „Timor Domini" 1989, 6 III uważa, że niektórzy teologowie winni „przez wystąpienie z Kościoła katolickiego również formalnie ... potwierdzić to, co już dawno dokonało się w sferze duchowej".

[7] Byłoby sprawą ogromnej wagi, aby wszyscy, których to dotyczy, kierowali się rzeczywiście „etyką dialogu" i w konsekwencji nie sięgali do argumentów „ad hominem" a często nawet do argumentacji „poniżej pasa". Co można sądzić o kimś takim, jak G. Denzler, który zarzuca Papieżowi „samowolę", „duchowy terror" i nazywa Go „dyktatorem"? Por. „Kirche intern" 1989 (marzec), s. 16.

[8] „Presse Magazin" 1989, 14-15 I. Denzler, tamże mówi o „schizmie psychologicznej", H. Jedin wręcz „o niebezpieczeństwie schizmy", Höffner o najbardziej radykalnym w ogóle wyzwaniu w dziejach wiary (T. Ricci, *I 163 miopi ribelli di Colonia*, „30 Giorni" 7(1989) nr 3, s. 25).

[9] Por. *„Gleichgewicht in der Kirche ging Verloren"*, „Kathpress" 1989, 16 III, s. 7 a-8.

[10] Trzeba chyba zgodzić się z P. Wess, *Wie vor dem Apostelkonzil*, „Wiener Kirchenzeitung" 1989, 29 I, że Kościół znajduje się aktualnie w sytuacji pogłębiającego się „rozdarcia..., które jeszcze wcale nie osiągnęło swego szczytu".

dalsze miesiące czy lata, oraz tak postępować, jakby wszystko w Kościele było w najlepszym porządku. Pierwszy krok ku poprawie staje się w tym przypadku zarazem kresem dotychczasowego tłumienia niezadowolenia[11].

B. SEDNO DEKLARACJI KOLOŃSKIEJ

Punktem wyjścia Deklaracji są „różne wydarzenia" w Kościele, skupia się ona jednak na trzech grupach problemowych, które pragnęli zatroskani sygnatariusze poruszyć. Otóż chodzi – po pierwsze – o sposób postępowania Rzymu w przypadku nominacji biskupów, po drugie – o sposób traktowania przez władze rzymskie teologów i wreszcie – po trzecie – o zakres kompetencji Nauczycielskiego Urzędu Papieża.

Język wypowiedzi krytycznych DK jest agresywny, a w niektórych fragmentach nawet obraźliwy. Tego typu stwierdzenia padały często i nikt właściwie nie kwestionuje ich zasadności[12]. Naturalnie nie oznacza to, że same problemy nie są najwyższej wagi, i że nie należy ich dokładnie rozpatrzyć. Można podpisać się pod oświadczeniem szwajcarskiego biskupa Mamie, że na poprawne pytania winno się udzielić takichże odpowiedzi, nawet wówczas, gdy same pytania postawiono „w trudnym do zaakceptowania tonie"[13].

I. NOMINACJE BISKUPÓW

1. TREŚĆ

Deklaracja zawiera w tym kontekście cały szereg.zarzutów. Pomijając fakt, że Rzym dokonując w ostatnim czasie nominacji przekraczał „tradycyjne, także skodyfikowane prawa", musi budzić sprzeciw wyraźnie dostrzegalna motywacja jaką kieruje się Papież. Uważa się mianowicie, że poprzez nominacje biskupie mają być w sposób nie budzący wątpliwości „dyscyplinowane" kościoły lokalne, przy czym zdaniem autorów DK takie środki zaradcze opierają się z jednej strony na fałszywych analizach i podejrzeniach, z drugiej zaś strony dają podstawę do przypuszczenia, że zamierza się w ten sposób wprowadzić nowy rzymski centralizm.

---

[11] Por. także spostrzeżenie Jedina, *Promemoria. Eingabe an die Deutsche Bischofskonferenz, 16 IX 1968*, w: *Lebensbericht*, Mainz 1984, s. 268: „Może to zabrzmieć paradoksalnie, lecz nic nie sprzyjało bardziej podziałowi Kościoła, jak zwodnicza iluzja, iż on jeszcze nie nastąpił". – Na pewien pozytywny efekt DK wskazują L. Scheffczyk, A. Ziegenaus, *Nach dem „Kölner Ereignis" 1989*, „Forum Katholische Theologie" 5 (1989) nr 2, s. 130.

[12] Por. Stanowisko Stałej Rady Biskupów Niemieckich na temat „Deklaracji kolońskiej", „Kathpress" 1989, 23 III, s. 7. Potwierdzają to np. niektórzy teologowie szwajcarscy, gdy twierdzą, że DK jest rodzajem bicia na alarm, stąd nie należy wszystkiego brać dosłownie. Trzeba jednak koniecznie dodać, że wystarczyłoby zachowanie norm dobrego wychowania, aby radykalnej zmianie uległ tenor wypowiedzi!

[13] Por. *Bischöfe zu Theologen-Protest und Auschwitz* „Kathpress" 1989, 8 IX, s. 4-5.

Dalsze zarzuty brzmią następująco: postępowanie Papieża jest:
- „sprzeczne z ewangelicznym braterstwem"
- „sprzeczne z postulowaną przez Sobór kolegialnością"
- „sprzeczne z pozytywnymi doświadczeniami w zakresie rozwoju prawa do wolności".

Jego zachowanie stanowi poza tym przeszkodę dla dialogu ekumenicznego oraz przynosi szkodę autorytetowi Urzędu Piotrowego. Następnie DK komentuje konkretnie nominację kard. J. Meisnera, sprowadza nuncjatury niemal do roli watykańskich agentur wywiadowczych oraz zarzuca Papieżowi, iż domaga się od biskupów „ślepego posłuszeństwa". W celu zahamowania tego zła dokument przypomina „konflikt antiocheński" między Pawłem a Piotrem[14] i zachęca w tym duchu biskupów do „konstruktywnego sprzeciwu" wobec Papieża.

Centralnym i najważniejszym punktem wypowiedzi krytycznych jest stwierdzenie, że Papież chce „dyscyplinować" Kościoły lokalne i to właściwie bez należytej ku temu przyczyny. Dokonuje zaś tego – według oskarżenia – właśnie poprzez wybór i mianowanie biskupów, gotowych na „ślepe posłuszeństwo" i umożliwiających Papieżowi skorygowanie kursu odnośnego Kościoła lokalnego. Wszystkie pozostałe zarzuty należy traktować jako wyjaśnienie względnie rodzaj osłony tego podstawowego oskarżenia.

2. REFLEKSJE KRYTYCZNE

a. Uwagi wstępne do kwestii mianowania biskupów

Do niedawna prawie nikt z katolickiego laikatu, a tylko niewielu fachowców zajmowało się problemem, w jaki sposób i według jakich kryteriów należałoby mianować biskupów. Tymczasem stał się on błyskawicznie tematem dnia i przedmiotem dyskusji, prowadzonych publicznie z wielkim zapałem, lecz z niewystarczającą znajomością rzeczy. Tym ważniejsze zatem okazuje się przedstawienie kilku uwag wstępnych.

– Rodzaj i sposób wyboru oraz mianowania biskupów może w trakcie dziejów ulegać zmianom. Wyraźnie pokazuje to dwudziestowiekowa historia Kościoła i byłoby nierozsądne zaprzeczać temu.

– Nie można też kwestionować następnego stwierdzenia, że każdy „modus procedendi" w tym względzie ma swoje pozytywy i negatywy. Pozostaje więc sprawą otwartą, który „system" jest korzystniejszy dla Kościoła w określonym momencie. Przy tym trzeba się od razu liczyć z możliwością, że w obronie zajmowanych pozycji będzie się przytaczało taki czy inny argument zaczerpnięty z historii[15].

[14] Ga 2, 11.

[15] Por. niezwykle ważny w tym kontekście artykuł K. Schatza, *Bischofswahlen. Geschichtliches und Theologisches*, „Stimmen der Zeit" 207 (1989), nr 5, s. 302 (przykładowo): „Historia wyboru biskupów zawiera sporo sprzecznych doświadczeń i decyzji. Stąd też w zależności od

– I wreszcie: nominacje biskupie nie są nieomylne, choć ważne, jeśli odpowiadają obowiązującemu prawu Kościoła. Znaczy to, że każdemu katolikowi wolno uznać tę czy ową nominację biskupią za błędną. W zasadzie jest też możliwa dyskusja na ten temat, chociaż winna się ona kierować powszechnie przyjętymi regułami sprawiedliwości, roztropności i miłości.

Poza tym trzeba, zwłaszcza w świetle historii, rozróżniać między: ustalonym przez prawo kościelne sposobem ustanawiania biskupów, punktem widzenia papieża w konkretnej sytuacji a nadto zaskoczeniem, które tego rodzaju nominacje nierzadko wywoływały. Pozwolę sobie przypomnieć dwa pozytywne przykłady z historii: powołanie na biskupa Mediolanu św. Karola Boromeusza było właściwie, patrząc z zewnątrz, wynikiem osławionego nepotyzmu – lecz jakim błogosławieństwem stało się dla Kościoła! Gdy zaś król Anglii wyniósł do godności arcybiskupiej Johna Becketa, sądził, że podrzucił Kościołowi „kukułcze jajo". W rzeczywistości jednak ustanowił wbrew swemu zamiarowi głową Kościoła w Anglii człowieka, który aż po męczeństwo stawiał opór królewskim roszczeniom.

Z powyższych refeleksji narzucają się w odniesieniu do DK dwa wnioski:

– z jednej strony trzeba uznać prawo każdego katolika do wyrażenia swej opinii, jeśli w zestawieniu z aktualnie obowiązującym sposobem powoływania biskupów uważa inne uregulowanie za lepsze, względnie sądzi, iż byłoby lepiej nie konsekrować tego czy innego kandydata na biskupa[16];

– z drugiej strony DK sprzyja zanikowi owej tolerancji, która odpowiada uprawnionemu pluralizmowi w Kościele. Insynuuje ona bowiem w imię najwyższych wartości istniejących w Kościele (Ewangelia, Sobór, prawa człowieka), że – o ile wszystko ma być bez zarzutu – może istnieć tylko jedna, mianowicie wskazywana przez nią regulacja. Nawet gdyby sygnatariusze Deklaracji mieli od strony rzeczowej całkowitą słuszność, winni pozwolić sobie powiedzieć: walczcie z aktualnym uregulowaniem za pomocą modlitwy i argumentów, tzn. na sposób chrześcijański, a nie zniesławiajcie reprezentantów stanowiska, które wam nie odpowiada.

Nie można nadto autorom Deklaracji nie postawić zarzutu, że w sprawie ustanawiania biskupów są oni wyraźnie jednostronni. Ani jednym słowem nie poruszają oni potwierdzonej wielokrotnie w dziejach – często jakże bolesnie – zasadniczej przyczyny „rzymskiego centralizmu", mianowicie tego poważnego niebezpieczeństwa, że na nominacje biskupie pragną wywierać wpływ wszelkie możliwe zewnętrzne grupy interesów. Już solidarność z prze-

własnego upodobania czy punktu widzenia można przytaczać racje i przykłady wzięte z przeszłości na poparcie reprezentowanego przez siebie stanowiska".

[16] W związku z tym nie jest precyzyjna wypowiedź pewnego wysokiego dostojnika, że należy wierzyć w działanie Ducha Świętego, gdy papież mianuje biskupów. Zresztą i konserwatywni teologowie krytykują politykę nominacyjną Watykanu. W. Hoeres, *Katholizismus und Revolution. Anmerkungen zur „Kölner Erklärung"*, „Criticon" 112 (1989), nr 13, s. 69, mówi np. o „sprzecznych posunięciach" Papieża w tej kwestii.

śladowanymi Kościołami na Wschodzie, a także z licznymi wielkimi Kościołami trzeciego świata winna by przyczynić się do tego, aby autorzy DK w swych refleksjach uwzględniali, doceniali i podkreślali właśnie znaczenie tego aspektu, czyli istnienia określonych, zewnętrznych nacisków zagrażających „wolności Kościoła" – nawet wówczas, jeśli uważają za bardziej odpowiednią inną regulację dla stosunkowo „wolnego" Kościoła w tzw. pierwszym świecie. W ogóle teologom niemieckiego obszaru językowego wypadałoby z samej racji przyzwoitości, aby nie występowali oni wobec o wiele większych i pod niejednym względem ważniejszych Kościołów lokalnych w trzecim świecie, w taki sposób, jakby wręcz reprezentowali sam „Kościół" oraz stali się uprawnionymi interpretatorami opinii i życzeń „Ludu Bożego" całego orbis catholicus kierowanych pod adresem Papieża.

b. Co do zarzutu „dyscyplinowania"

Wszystko przemawia za tym, że Papież miał rzeczywiście w swej polityce nominacyjnej na względzie pewien rodzaj „dyscyplinowania"[17], z zastrzeżeniem, że użyte w DK wyrażenie jest rozumiane negatywnie, mianowicie jako wyrządzanie przez Papieża krzywdy odnośnemu Kościołowi lokalnemu. Jeśli ów zarzut sformułuje się od strony pozytywnej, wówczas ma on właściwie tylko taki sens, że Papież, gdy mianuje biskupów kieruje się jakimiś swoimi planami. Przy czym DK nie pozwala na jednoznaczne rozstrzygnięcie, o co właściwie chodzi. Czy autorzy dokumentu kwestionują w ogóle uprawnienie Papieża do wprowadzenia zmiany kursu poprzez mianowanie biskupów, czy też tylko uważają, że takie działanie nie jest dziś konieczne w żadnym z miejscowych Kościołów świata?

Niezależnie od wszystkiego trzeba w obliczu tego zarzutu postawić zasadnicze pytanie: jaki sens w ogóle posiada ustanawianie przez papieża biskupów, a przynajmniej jego decydujący udział przy ich mianowaniu? Czyż nie jest wręcz obowiązkiem papieża przed Bogiem i własnym sumieniem wybranie każdorazowo najlepszego biskupa dla danego Kościoła lokalnego, przy czym termin „najlepszy" winno się rozumieć nie tylko ponadczasowo, lecz i przy uwzględnieniu konkretnego położenia tego Kościoła?[18] Jeśli zaś postawione pytanie domaga się koniecznie odpowiedzi twierdzącej, wówczas nie można już dalej mówić lekceważąco i z wyrzutem o „dyscyplinowaniu". W konsekwencji jawi się tu natomiast drugie pytanie.

[17] Słusznie zauważa Hoeres, *Katholizismus*, s. 68, że protest wywołuje nie tyle sposób nominacji jako taki, ile raczej „całe ukierunkowanie", które nie jest na rękę pewnym teologom.

[18] L. Roos, *Der Papst ist kein „Ehrenpräsident der Diözesen*, „Deutsche Tagespost" 1989, 25 II, s. 5, słusznie podkreśla, że nominacje biskupów pozostają „w sposób całkiem oczywisty środkiem papieskiej polityki personalnej. Jak mógłby papież realizować w ogóle swój urząd w Kościele, gdyby mu zakwestionowano to prawo? Każdy proboszcz, każdy profesor, każdy biskup usiłuje w ramach dostępnego mu rozeznania wybrać ludzi, których uważa za odpowiednich. Dlaczego nie przyznać takich możliwości papieżowi?".

Czy autorzy Deklaracji są skłonni sądzić, że wszystkie Kościoły lokalne w świecie są w tak dobrej kondycji duchowej, że Papież mógłby spokojnie pozostawić decyzję o wyborze kandydata na biskupa gremiom poszczególnych Kościołów partykularnych? Nie tylko Kościół rzymski, lecz i każdy Kościół miejscowy a nawet każdy indywidualny chrześcijanin jest „Ecclesia semper reformanda". Tego oczywiście nie będą wcale kwestionować autorzy DK. Wówczas jednak nasuwają się kolejne pytania.

Jak przedstawia się dzisiaj (relatywna) kondycja „zdrowotna" różnych Kościołów lokalnych? Sygnatariusze Deklaracji uważają, że polityka Papieża opiera się na „fałszywych analizach i podejrzeniach". W związku z tym należałoby najpierw powiedzieć coś o istnieniu „choroby", a nie od razu o papieskich próbach „terapii"! Oskarżenia DK przybierają postać zarzutu postawionego lekarzowi, że poddał zdrowego człowieka na podstawie lekkomyślnie postawionej diagnozy, poważnej, lecz absolutnie dlań zbędnej operacji, kierując się nadto niskimi pobudkami!

Co jednak winno jeszcze zaistnieć, aby na tej podstawie móc stwierdzić „objawy choroby", ogarniającej Kościół? Drastycznie obniża się liczba powołań duchownych, w sprawach wiary panuje głęboki rozdźwięk, nie wiadomo nieraz, co można określić jako dobre a co jako złe, coraz bardziej rozwija się „zabawa" z marksizmem a duchowieństwo dość często lekceważy sobie wypowiedzi lub zarządzenia biskupów. Czy doprawdy liczne analizy, które mówią o kryzysie w Kościele, są fałszywe a wszystkie zarzuty tylko złośliwymi, pozbawionymi rzeczowego uzasadnienia „podejrzeniami"? Co należy sądzić o wyznaniu kogoś tak doświadczonego, jak H. Jedin: „Początkowo uważałem, że trzeba przeciwstawiać się tezie o jakimś kryzysie w Kościele! Dwa lata później nie mogło już być żadnej wątpliwości co do jego istnienia"?[19] Już przed laty D. von Hildebrand (i nie tylko on) ostrzegał przed „koniem trojańskim w mieście Bożym", także i K. Rahner bardzo wyraźnie wskazywał na niebezpieczeństwo infiltracji oraz deformacji funkcji Kościoła przez pewien rodzaj piątej kolumny: dziś, jak można zaobserwować, „nie występuje się z Kościoła, mimo że odrzuca się jego tożsamość i przekazaną przez tradycję substancję jego wiary, lecz pragnie się w nim pozostać w celu dokonania infiltracji i transformacji"; to wszystko zaś w imię „krytycznego katolicyzmu"[20]. Czyżby Rahner miał tylko przywidzenia względnie fantazjował? Doprawdy nietrudno udowodnić, że żyjemy – jak to określił kard. J. Ratzinger – „w czasie ogromnie zagmatwanym, w którym faktycznie każdy rodzaj heretyckich odchyleń dobija się do bram autentycznej wiary"[21]. Wystarczy poza tym mieć

[19] J e d i n, *Lebensbericht. Mit einem Dokumentenanhang*, Mainz 1984, s. 220.

[20] K. R a h n e r, *Opposition in der Kirche*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd. 12, Einsiedeln 1975, s. 475.

[21] J. R a t z i n g e r, *Zur Lage des Glaubens*, München 1985, s. 106.

przed oczyma zmagania o centralne problemy teologiczno-moralne[22]; w tej sytuacji i krytycy Papieża muszą przyznać, że przynajmniej z jego perspektywy jest więcej niż zrozumiałe, iż rozgląda się za takimi kandydatami na biskupów, którzy są mu wierni – przede wszystkim w sprawach doktrynalnych, ale i w zakresie praktycznego posłuszeństwa. Stwierdzenie, że to on – Papież „polaryzuje, a nawet prawie że rozbija"[23] Kościół, jest postawieniem problemu na głowie. Przypomina to przypadek, gdy ktoś chce uczynić odpowiedzialnym lekarza a nie chorobę za zły stan zdrowia pacjenta.

c. „Ślepe posłuszeństwo"

Sygnatariusze DK utrzymują, że Papież domaga się „ślepego posłuszeństwa". Niestety nie pokazano, na czym opiera się ten zarzut. Stąd też jest możliwe jedynie ogólne, choć podstawowe spostrzeżenie.

Pojęcia „ślepe posłuszeństwo" używa się bardzo często w podwójnym sensie i stąd też rodzą się niejasności.

– W pierwszym znaczeniu chodzi o takie „posłuszeństwo", które rzeczywiście jest gotowe na wszystko, jest po prostu „ślepe". Tego rodzaju postawa jest sama w sobie moralnie zła (intrinsece malum). Miałoby to oczywiście zastosowanie także i wówczas, gdyby tak nakaz, jak i jego wykonanie przypadkowo były moralnie dobre.

– Tradycja katolicka zna ponadto jeszcze inny sens pojęcia „ślepe posłuszeństwo". Posługiwali się nim tacy wybitni święci jak Franciszek z Asyżu, Ignacy Loyola i Franciszek Salezy. Te imiona winny ostrzec każdego prawdziwie myślącego człowieka przed pochopnym sądem, iż chodzi tu o tak całkowity i absolutny posłuch jak np. w przypadku psa! Używane przez tych wielkich mistrzów życia duchowego określenie „ślepe posłuszeństwo" ma raczej na uwadze sytuację, gdy zainteresowany, przekonany o zgodnej z wolą Bożą kompetencji władzy zwierzchniej oraz moralnej dozwoloności polecenia wykonuje je nawet wówczas, gdy nie może jeszcze w jakiejś części zrozumieć jego sensowności. Jest on posłuszny – posługując się obrazami biblijnymi – jak Naaman Syryjczyk, który wypełniając polecenie proroka wszedł do rzeki Jordan nie wiedząc nawet dlaczego to czyni, względnie jak Piotr, który opuścił łódź bez wyobrażenia sobie, co może nastąpić, lub jak apostołowie, którzy wbrew swemu rozsądkowi i rybackiemu doświadczeniu zarzucili sieci – wszyscy oni działali w duchu ślepego posłuszeństwa wiary wobec proroka, wierząc w słowo Chrystusa[24]. Ich wiara bowiem opierała się na przekonaniu: „Wiem, Komu zawierzyłem".

---

[22] Zob. skrótowe lecz trafne przedstawienie tych dyskusji przez N. Martina, *Das Gewissen ist an das Lehramt gebunden*, „Rheinischer Merkur" 1989, 3 III.

[23] *Hans Küng gibt sich versöhnlich – aber nicht zu sehr*. „Kathpress" 20 III 1989, s. 10.

[24] Por. A. Laun, *Freiheit und Gehorsam im Salesianischen Verständnis*, w: *Jahrbuch für Salesianische Studien*, Bd. 21, Eichstätt 1989, s. 71-106.

Z powyższych wypowiedzi płyną następujące wnioski: nie podlega dyskusji, że papież ma prawo i obowiązek w podejmowanych decyzjach brać pod uwagę przede wszystkim „zbawienie dusz" odnośnego Kościoła lokalnego. Ponieważ „Ecclesia" jest „semper reformanda", można już a priori stwierdzić, że ten punkt widzenia jest uprawniony i słuszny. Pozostaje zatem tylko do przedyskutowania, milcząco założona w DK hipoteza, że np. Kościół w Holandii, Austrii lub Szwajcarii można po prostu uznać za „zdrowy". Jeśli zaś wynik dyskusji byłby negatywny, trzeba by się zastanowić, w jakim przede wszystkim kierunku winna pójść „reforma". Rozważania następnego punktu przyniosą w tym względzie pewne dane.

Powyższe uwagi nie kwestionują faktu, iż papieżowi, nawet przy najlepszej woli, może zdarzyć się w konkretnym przypadku powołanie „niewłaściwego człowieka". Żaden system na świecie nie jest zdolny zapobiec zaistnieniu takich błędnych decyzji! Jest sprawą oczywistą i stąd nie potrzeba dalszego przekonywania, że stale istnieje możliwość zastanawiania się nad poprawieniem przepływu informacji czy zwłaszcza sposobu wyboru[25].

II. PROBLEM POWOŁYWANIA PROFESORÓW TEOLOGII ORAZ UDZIELANIA MISJI KANONICZNEJ

1. TREŚĆ ZARZUTU

Autorzy DK stawiają problem w następujący sposób:

– w DK uważa się interwencję Rzymu w każdorazowy proces udzielania względnie odmowy misji kanonicznej za „wewnątrzkościelne naruszanie zasady pomocniczości";

– niezależnie od tego, kto ma prawo podejmowania decyzji – czy Rzym czy biskup miejscowy – w samym tym akcie jest niedopuszczalna jakakolwiek samowola, w sensie kierowania się pozanaukowymi kryteriami w doborze kandydatów na profesorów;

– w końcu autorzy DK sądzą, że przy tego typu rozważaniach winno uwzględniać się stopień pewności określonej doktryny.

W powyższych twierdzeniach wyrażają oni opinię, iż nie wolno posługiwać się kontrowersyjną doktryną (chodzi oczywiście przede wszystkim o naukę *Humanae vitae*) jako kryterium przy powoływaniu na katedry profesorskie, podczas gdy inne, ważniejsze problemy (jak postawa wobec tortur, podziałów rasowych i wyzysku) „nie wydają się uzyskiwać identycznej teologicznej doniosłości w odniesieniu do zagadnienia prawdy"[26].

---

[25] W aktualnym procesie refleksji nie byłoby czymś niewłaściwym zastanowienie się nad niektórymi nabytymi historycznie przywilejami, które dziś już żadnego uzasadnienia nie mają.

[26] Jeśli DK sugeruje, że postawa jakiegoś teologa wobec tortur lub rasizmu jest traktowana w Kongregacji Wiary jako sprawa podrzędna, wówczas jest to – wnikając w tę wypowiedź dokładniej i analizując ją logicznie do końca – jedna z najgorszych insynuacji, nadto monstrualne i ni-

2. PODSTAWOWE ROZWAŻANIA NA TEMAT UDZIELANIA, ODMOWY WZGLĘDNIE WYCOFANIA MISJI KANONICZNEJ PRZEZ KOŚCIÓŁ

Autorzy Deklaracji uznają odpowiedzialność w tym względzie miejscowego biskupa, jako że ma on prawo do decydującego głosu przy udzielaniu teologowi misji kanonicznej. Dlaczego jednak równocześnie krytykują oni „pozanaukowe kryteria"? Jeśli Rzym jest „pozanaukową" instancją, jest nią wszak również – i to w tym samym stopniu – miejscowy biskup, którego uprawnienia w tym zakresie są całkiem niezależne od ewentualnie posiadanych przezeń tytułów akademickich.

Nie powinno się zapominać, jak zdumiewające jest to rzeczywiście „pozanaukowe" prawo współdecydowania Kościoła! To zdumienie właśnie prowadzi w ogóle do właściwego pojmowania samej istoty teologii. Nie jest ona bowiem jakimś „wyższym poznaniem" zarezerwowanym dla nielicznych, na którym następnie buduje Kościół, przekształcając subtelne intuicje teologów na wykorzystywane co dzień pobożnościowe konkrety. Sytuacja jest dokładnie odwrotna: „Przepowiadanie jest miarą teologii a nie teologia miarą przepowiadania"[27]. Oznacza to m.in., że Urząd Nauczycielski stanowi ochronę zwykłych wiernych oraz strzeże Kościół przed niebezpieczeństwem degeneracji w jakieś społeczeństwo klasowe w sprawach wiary[28]. Kościół nie może zatem wyrazić zgody na każde dowolne stanowisko w sprawach wiary i moralności; jego zadaniem jest rozstrzygać, co jest prawdziwe, gdyż – jak sformułował faktyczny stan rzeczy H. Schlier – „Bóg rzeczywiście wśród nas dokonał (już) rozstrzygnięcia"[29].

Autorzy DK mają właściwie słuszność, gdy piszą, że dla podjęcia odpowiednich decyzji mogłaby „właściwie" wystarczyć sama władza biskupa miejscowego. Problem jednak nie polega tylko na tym, czy on sam jest władny podjąć decyzję, lecz czy owa decyzja w konkretnych okolicznościach będzie odpowiednia. Innymi słowy, czy zwyczajny współczesny ordynariusz spełnia warunki, wymagane zwykle do podjęcia właściwego rozstrzygnięcia. W związku z tym trzeba rozważyć przynajmniej cztery momenty, które DK pomija milczeniem:

– sam biskup winien trwać w żywej łączności z całym Kościołem oraz jego przepowiadaniem;

---

czym nie uzasadnione oskarżenie. Jego faryzejskie nastawienie utrudnia poza tym bardzo dialog z sygnatariuszami. Czy jest w ogóle w świecie jakiś katolicki teolog, który próbowałby tak czy inaczej usprawiedliwiać wspomniane przestępstwa? Również Roos, *Der Papst*, s. 5 potraktował bardzo krytycznie ten punkt.

[27] Ratzinger, *Theologie und Kirche*, „Internationale kirchliche Zeitschrift" 76(1986) nr 6, s. 527.

[28] Tamże, s. 527.

[29] Cyt. za: Ratzinger, *Theologie*, s. 530.

– w celu podjęcia konkretnych decyzji winien tenże biskup – a może trzeba by powiedzieć „powinien by" – znać i rozumieć wiarę Kościoła również w postaci jej naukowych ujęć. Lecz czy można a priori orzec, że jest tak faktycznie w każdym przypadku?;

– biskup winien ponadto mieć odwagę i siłę, aby swoją decyzję przeprowadzić opportune jak i inopportune mediis publicis także i wówczas, gdy opinia publiczna wywiera nań naciski, względnie daje mu odczuć swoją dezaprobatę wobec podjętej decyzji;

– poza tym trzeba by właśnie wobec powyższych racji zagwarantować biskupowi w samej procedurze tak mocne prawo współdecydowania[30], aby ewentualnie podjęta przezeń decyzja odmowna nie była równoznaczna z postawieniem go za każdym razem pod pręgierzem lub nie okazywała się Pyrrusowym zwycięstwem. Jego uprawnienie winno by zostać w jakiś sposób tak umocnione i uznane, że nie będą się za każdym razem pojawiały krzyki oburzenia najpierw wśród gremiów uniwersyteckich a następnie wśród szerokiej publiczności, gdyby tenże biskup realizował „najbardziej oczywiste zadanie Kościoła" (naturalnie nie świata), mianowicie swój obowiązek chronienia prawdziwej wiary. Tak wypełnia on jedynie przynależne mu prawo, które nie jest przywilejem, lecz powinnością, a z niej będzie przecież musiał zdać sprawę przed Bogiem.

Zadaniem wydziału teologicznego natomiast pozostaje przy angażowaniu kandydatów przebadanie wszystkich kryteriów, zwłaszcza zaś zwrócenie uwagi na akademicko-naukowe kwalifikacje starającego się. Pierwszorzędnym zaś zadaniem biskupa (lub władz rzymskich) będzie uzyskanie odpowiedzi na postawione rzeczowo, lecz z należytym naciskiem pytanie o eklezjalną postawę kandydata. Znaczenie dla Kościoła owego biskupiego obowiązku potwierdziła wielkrotnie historia. Zdaniem znanego historyka H. Jedina – to przede wszystkim „bierność episkopatu niemieckiego" dla przykładu „ułatwiła a nawet w ogóle umożliwiła prawie niepohamowany rozwój luteranizmu"[31].

Trzeba natomiast przyznać rację autorom DK, gdy stawiają tezę dotyczącą teologicznego stopnia pewności. Oznacza to konkretnie, że instancja kościelna, niezależnie jakiego stopnia, powinna oczywiście przypisywać większą wagę nastawieniu teologa do aborcji względnie boskiej godności Jezusa Chrystusa aniżeli jego ustosunkowaniu się do ministrantek lub samogwałtu. Ma też DK słuszność – wprawdzie tylko w sensie tautologii – głosząc, że nie wolno „nadawać arbitralnie rangi zagadnienia decydującego o tożsamości wiary" niektórym jej kwestiom szczegółowym. „Arbitralnie" – oczywiście

[30] Także Roos, *Der Papst*, s. 5 wskazuje na relatywną nieraz bezsilność biskupów.

[31] Jedin, *Promemoria*, s. 268. Jednym z powodów braku działania biskupów było ich przypuszczenie, że w konflikcie dotyczącym Lutra chodzi tylko o „kłótnie wśród teologów" (zob. s. 367). Jeśli zastąpi się to pejoratywne określenie pojęciem „teologiczny pluralizm" pojawia się niepokojąco bliska paralela do aktualnej sytuacji.

w żadnym wypadku; podobnie nie można się też godzić na nadawanie rangi zagadnienia decydującego. Z drugiej strony pozostaje poza dyskusją słuszność zdania sformułowanego odwrotnie, że to w końcu owe niektóre „kwestie szczegółowe" będą zawsze przedmiotem zmagań teologicznych a teolog katolicki, który neguje jakąś określoną doktrynę, będzie musiał ze zniewalającą logiką[32] wykazać, że poddana przezeń w wątpliwość nauka albo wcale nie należy do obowiązującej dogmatycznie „substancji wiary" albo też jest ona bardziej lub mniej nieistotna, dlatego nie może stanowić kryterium prawowierności!

Nie ujdzie wreszcie uwagi spostrzegawczego czytelnika tego fragmentu Deklaracji fakt, że mówi się tu co prawda ogólnie o „etycznych czy dogmatycznych kwestiach szczegółowych", lecz ma się na względzie przede wszystkim katolicką etykę seksualną a w jej ramach zwłaszcza *Humanae vitae*, jak to zresztą okaże się w dalszej części[33].

3. PODSUMOWANIE

Pomijając zawarte w tym fragmencie osobiste oskarżenia, trzeba przede wszystkim – choćby w skrócie – zwrócić uwagę na niektóre momenty.

– Z reguły będzie trudno biskupowi miejscowemu należycie wypełniać swój urząd świadka i stróża wiary zwłaszcza tam, gdzie wydziały teologiczne są włączone w strukturę uniwersytetów publicznych. Stąd należy w zasadzie powitać z zadowoleniem współodpowiedzialność Rzymu, zwłaszcza zaś w przypadku, kiedy sytuacja w sposób oczywisty przerasta biskupa miejscowego, względnie kiedy on sam odnosi wrażenie, że tak jest faktycznie. Również na tę sprawę można by rozciągnąć mutatis mutandis następującą wypowiedź: „Wiadomo z historii Kościoła, że episkopaty krajowe nigdy nie były w stanie uchronić się od nacisku polityki wyznaniowej państwa"[34].

– Jeśli jakiś wydział teologiczny lub ktokolwiek inny odnosi się krytycznie do zakwestionowania przez biskupa lub Watykan kandydatury określonego teologa, wtedy winni oni mimo wszystko głośno i wyraźnie przyznać, że dokładna ocena każdego teologa należy z zasady do ścisłych obowiązków biskupa i jako taka jest konieczna. Każdy, kto reaguje tylko drażliwie i neurotycznie, ujawnia tym samym uderzająco nierzeczową postawę a nadto wydaje

[32] Nie uwzględnia się przy tym sytuacji, że ktoś może stwierdzić: wprawdzie moje teologiczne stanowisko jest sprzeczne z nauką Kościoła, lecz jest ono jedynie możliwą, wyłącznie i rzeczywiście ortodoksyjną wykładnią Ewangelii.

[33] S. Ernst, *Ein Protestant verteidigt den Papst*, „Timor Domini" 1989, 6 III ma rację stawiając tezę, że wewnątrzkościelne spory są nierzadko potyczkami zastępczymi, poza którymi właściwie ukrywa się „z naciskiem formułowane pytanie" o sens i przeznaczenie płciowości. Jednak mniemanie, że etyka seksualna jest jedynym istniejącym aktualnie w Kościele elementem niezadowolenia, byłoby również fałszywe.

[34] Jedin, *Lebensbericht*, s. 222.

się nie dostrzegać, jakim ogromnym skarbem jest nienaruszalność prawd wiary! Zwłaszcza wówczas, gdy nie zacieśnia się pojęcia Kościoła do papieża i biskupów, lecz ogarnia nim cały Lud Boży, musi się zaakceptować, iż święty i nieomylnie nauczający Kościół był i jest nadal nie tylko grzesznym, ale i błądzącym Kościołem, oraz że stał się źródłem licznych pomyłek i wypaczeń. I w tym względzie więc jest on „Ecclesia semper reformanda" a obowiązkiem biskupów pozostaje w pierwszym rzędzie usilna troska, aby za pośrednictwem kościelnych instytucji przekazywano tylko autentyczną naukę wiary[35]. Ten urząd stróża winni oni sprawować, chociaż jest prawdą, że nigdy nie zaistnieje Kościół „czystej ortodoksji", w którym przynajmniej każdy proboszcz i katecheta byłby na poziomie oświeconego doktora Kościoła. Nie potrzeba także dowodzić, że biskupi przy wykonywaniu tego ministerium popełniają błędy. Jednak wystarczy tu powołać się na znaną wypowiedź kard. J. Ratzingera, że pies pilnujący dobytku pozostanie i wtedy dobry, gdy nieraz zaszczeka omyłkowo na kogoś. Wszyscy chrześcijanie winni także być zgodni co do tego, że staranie o niezafałszowaną naukę musi pozostać istotną troską Kościoła.

III. NAUCZYCIELSKI URZĄD PAPIEŻA W OGÓLNOŚCI I ZAKRES JEGO MORALNEJ ORAZ URZĘDOWO-NAUCZYCIELSKIEJ KOMPETENCJI W KWESTIACH ANTYKONCEPCJI

Najtrudniejsza ale i najważniejsza problematyka została zawarta niewątpliwie w trzeciej części Deklaracji, dotyczącej kompetencji Nauczycielskiego Urzędu Papieża. Bezpośrednim powodem, który wyzwolił krytykę, stało się jego, wspomniane już wcześniej, przemówienie wygłoszone podczas II Kongresu Teologii Moralnej w Rzymie, w listopadzie 1988 r.

1. ZARZUT PRZYPISYWANIA PRZESADNEJ RANGI *HUMANAE VITAE* ORAZ LEKCEWAŻENIA SUMIENIA

a. Przesadna ranga *Humanae vitae*

Sygnatariusze DK zarzucają Papieżowi, że wiąże on najważniejsze, fundamentalne prawdy wiary, jak odkupienie czy świętość Boga ze sprawą antykoncepcji, która nie znajduje potwierdzenia ani w Piśmie św., ani w Tradycji jako rzeczywista nauka Kościoła.

[35] Stawianie dyscyplinarnych albo nawet osobistych problemów jakiegoś kapłana wyżej od problemów związanych z ortodoksją stanowi, jak to słusznie przedstawił D. von Hildebrand, *Der verwüstete Weinberg*, Regensburg 1972, s. 31, subtelną formę kościelnego legalizmu.

b. Sumienie i odpowiedzialność

Papież – twierdzi się następnie w Deklaracji – degraduje sumienie do roli „jakiegoś wypełniacza poleceń Papieskiego Urzędu Nauczycielskiego", pozbawia sumienie jego godności, niwelując napięcie między nim a doktryną. Encyklika *Humanae vitae* zaś stanowi – zdaniem autorów DK – tylko ogólną „orientację", która „nie zastępuje odpowiedzialności sumienia naszych wiernych". Również Deklaracja z Königstein oraz oświadczenia innych Konferencji Biskupów potwierdzają – w ich przekonaniu – ten punkt widzenia, że mianowicie godność sumienia „nie polega tylko na posłuszeństwie, lecz właśnie na odpowiedzialności". Papież, który tak często posługuje się tym terminem, nie powinien „systematycznie lekceważyć w tym poważnym przypadku" owej odpowiedzialności.

2. UWAGI NA TEMAT PRZESADNEJ RANGI *HUMANAE VITAE*

Najpierw należy ze spokojem stwierdzić: nie można uważać, że zakaz sztucznej regulacji poczęć nie jest zgodny z Tradycją Kościoła. „Kościół nigdy nie uczył czegoś innego od chwili, gdy się w ogóle tą sprawą zajął"[36].

Trzeba zgodzić się z krytykami Papieża, że przypuszczalnie nikt inny nie miałby dość odwagi, aby użyć tak mocnych sformułowań, jakimi się on faktycznie posłużył. Właściwej podstawy oburzenia nie stanowią jednak dosadne – jak się przyznaje – sformułowania Papieża, lecz w istocie samo jego stanowisko względnie fakt, że tego rodzaju wypowiedzi papieskie nie są tylko zwyczajnym powtórzeniem nauczania Pawła VI, lecz „powtórzeniem" uzyskującym ogromne znaczenie teologicze i to zarówno dzięki swej ciągłości, jak i przez mocny ton używanych sformułowań. W obliczu tej ewolucji uważał nie byle kto, lecz sam kard. J. Höffner, że doktryna *Humanae vitae* nabiera coraz bardziej charakteru wypowiedzi dogmatycznej[37]. Ponieważ zdaniem autorów DK Papież znajduje się w tej sprawie na zdecydowanie fałszywej drodze, stąd łatwo pojąć ich przerażenie, że nauka *Humanae vitae* rozpatrywana od strony formalnej wydaje się niejako zmierzać w kierunku dogmatu[38]. Oto dlaczego – mimo różnych wahań – postanowili oni uruchomić „hamulec bezpieczeństwa"[39].

Z drugiej strony należy rozważyć, co następuje: wszystkie prawdy są pomiędzy sobą organicznie związane. W DK znajduje się potwierdzenie powyż-

[36] Roos, *Der Papst*, s. 5.

[37] Martin, *Das Gewissen*, s. 5

[38] *Ratzinger: Kritik an „Unabhängigkeitsgebärden" gegenüber Rom*, „Kathpress" 1989, 27 VII, s. 1 oświadczył wszakże, że nie jest mu znany zamiar Papieża ogłoszenia nauki *Humanae vitae* dogmatem.

[39] P. Hünermann, *Droht eine dritte Modernismus – Krise? Ein offener Brief an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofs-konferenz, Karl Lehmann*, „Herder-Korrespondenz" 43(1989) nr 3, s. 130.

szej tezy, lecz także wzmianka, że ów fakt nie wyklucza „hierarchii prawd". Z tym można się naturalnie zgodzić. Także i Papież nie chce w żadnym wypadku wykluczenia owej hierarchii ani też tego nie czyni. Przypatrzywszy się sprawie dokładnie zauważa się, że jego nauczanie zawiera ostatecznie prawdy same przez się oczywiste, mianowicie iż nawet najmniejszy grzech stoi w opozycji do świętości Boga, pozostaje w ścisłym związku z odkupieniem, niweczy – jeśli przy nim bagatelizująco obstawać – krzyż Chrystusowy. Istotą bowiem każdego grzechu jest najpierw „aversio a Deo", „nie" powiedziane Bogu. Innymi słowy: jeśli antykoncepcja jest obiektywnie grzechem, wówczas wszystkie powyższe wypowiedzi Papieża odnoszą się i do niej, gdyż powtarza on po prostu tylko ogólne tezy teologicznej doktryny o grzechu i stosuje je do tej dziedziny.

3. PAPIESKI URZĄD NAUCZYCIELSKI A SUMIENIE

Fragment DK poświęcony problemowi sumienia, rozpatrywany od strony filozoficznej wydaje się najsłabszy. Rozwodzi się on szeroko nad tezami, które bardziej zasłaniają niż ukazują właściwe kwestie. Taki zarzut należy naturalnie uzasadnić!

Co znaczy „sumienie"? Sobór przyniósł zwartą, a przy tym doskonale zrozumiałą wypowiedź na ten temat. Według soborowego opisu, zresztą odpowiadającego całkowicie tradycji, sumienie wskazuje człowiekowi na prawdę Bożego przykazania i [illegible]wa go do posłuszeństwa wobec niej. Właśnie na owym bezwzględnym po[illegible]ństwie wobec prawdy, danej poprzez sumienie, opiera się godność czło[illegible] Wprawdzie nie występuje tu wprost pojęcie odpowiedzialności, jednak [illegible]na je tam łatwo i jako logicznie uzasadnione włączyć. Człowiek mianowicie działa jedynie wówczas odpowiedzialnie, gdy dopuszcza do głosu prawdę objawiającą mu się właśnie poprzez jego sumienie, gdy jej szuka i gdy się rzeczywiście o nią pyta i wedle niej sąd swego sumienia kształtuje. Człowiek zaś, który wie, dlaczego zdecydował się na chrześcijaństwo i Kościół, będzie szczególnie wrażliwy na to, co w danej sprawie głosi jako prawdę Magisterium Kościoła, uznane przezeń za przewodnika na drodze życia. Stąd nieodpowiedzialnie postępowałby, gdyby nie dopuszczał do głosu Magisterium jako sługi prawdy i jego sumienia w kierowaniu samym sobą. Działając tak byłby nie tylko niekonsekwentny, ale, co więcej, zezwalałby na głuszenie i na tłumienie sumienia przez inne motywy; byłby po prostu i zwyczajnie nieposłuszny jego nakazowi[40]. W tej sytuacji nie

[40] Por. Laun, *Das Gewissen – oberste Norm sittlichen Handelns*, Innsbruck 1984, s. 92. (Autor odsyła tu czytelnika obszaru języka niemieckiego do swego, znanego na tamtym terenie, monograficznego studium na temat sumienia, gdzie podejmuje analizę krytyczną koncepcji tzw. kreatywnego sumienia, lansowaną przez wielu współczesnych teologów moralistów. Książka ta nie została dotąd przetłumaczona na język polski. Problematykę tę podjął w swej rozprawie habilitacyjnej A. Szostek, *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Lublin 1989).

można więc mówić o żadnej sprzeczności między posłuszeństwem a odpowiedzialnością. Jedynie bowiem posłuszeństwo, które rzeczywiście opiera się na rzetelnie ugruntowanym sądzie sumienia, i tylko takie posłuszeństwo odpowiada całkowicie zasadzie odpowiedzialnego sumienia – żadne inne nie zasługuje absolutnie na takie określenie w sensie etycznym.

Także inne zarzuty stoją na zdumiewająco niskim poziomie refleksji. Jak bowiem może Papież usunąć „napięcia między nauką a sumieniem"? Na czym w ogóle polega owo napięcie? Odpowiedź na to jest zasadniczo prosta, chociaż w praktycznym zastosowaniu mogą powstać spore trudności. Sumienie zobowiązuje człowieka do poszukiwania prawdy. Gdy zaś uważa on, że ją znalazł, wtedy zobowiązuje ono do pójścia z całą mocą za tą prawdą. Jeśli więc człowiek kierując się wiarą uznaje za prawdę, że właśnie Bóg przemawia doń poprzez Kościół, wtedy jego sumienie zgodne z jego własną naturą mówi mu: słuchaj Kościoła, bądź posłuszny jego nauczaniu i próbuj zrozumieć racje tego! Kto natomiast nie wierzy w pouczające działanie Ducha Świętego w Kościele, ten nie czuje się w konsekwencji związany z doktryną Kościoła czy papieża jako nauczyciela Kościoła. Wówczas słucha on tylko człowieka i profesora dra Karola Wojtyły a nie Ojca Świętego i Zastępcy Chrystusa, Jana Pawła II! Widzi on tylko doktorski biret, a nie mitrę Biskupa Rzymu!

Innymi słowy: chodzić tu może tylko o to, by wyjaśnić, czy i w jakim stopniu istnieje przekonanie, najwyższe prawdopodobieństwo a nawet pewność wiary, że przez Papieża przemawia Duch Święty do Kościoła. To i tylko to winno najpierw stać się przedmiotem dyskusji! Jeśli jakaś doktryna bazuje tylko na takich argumentach, które wzięte łącznie wyłączają fundamentalny argument: – Dlaczego wybrałem Kościół? – wówczas nie występuje żadne napięcie w stosunku do sumienia (chyba że w sensie pokusy do nieposłuszeństwa). Podobnie nie ma żadnego napięcia w sytuacji, gdy ktoś dzięki wierze poznaje, że konkretna prawda pochodzi z natchnienia Ducha Świętego. Trudności wystąpią być może w sferze rozumu, który nie pojmuje owej nauki, lub w sferze woli ludzkiej, która odczuwa to jako zbyt wysokie wymaganie, lecz w żadnym razie nie w zakresie sumienia, które w tym wypadku mogłoby się przeciwstawić Duchowi Bożemu jedynie poprzez jakieś absurdalne wypaczenie.

Jest sprawą oczywistą, że Konferencje Biskupów mogą się mylić. Jeśli zaś któraś z nich mówi, że należy szanować także sumienie błędne, wtedy chodzi o rzecz samą w sobie zrozumiałą w Kościele katolickim. Jednakże ów szacunek nie może oznaczać, że Kościół „respektuje" sam błąd jako taki. Ostatecznie zawsze chodzi o człowieka uwikłanego w błąd oraz o uszanowanie jego osobowej godności a nie o tenże błąd.

Tej właśnie polaryzacji, opartej na chrześcijańskiej tolerancji, respektującej błądzącego a równocześnie trwającej niewzruszenie przy wierze, nie zrozumiał nigdy np. Lefebvre.

C. UWAGI KOŃCOWE

We wszystkich wskazanych problemach chodzi ostatecznie o posłuszeństwo wiary. Kościół jest według swej istoty wspólnotą tych, którzy wierzą w Chrystusa i przyjmują Jego naukę. W wielu jej dziedzinach istnieje pluralizm, lecz jest on nacechowany jedną wiarą w jednego Pana Jezusa Chrystusa. Bycie chrześcijaninem domaga się posłuszeństwa nauce, „której" – jak mówi św. Paweł – „zostaliśmy oddani"[41].

O tę jedność będzie trzeba na nowo walczyć po – oraz z powodu – Deklaracji. Doprawdy nie wolno bagatelizować względnie ośmieszać problemu prawdziwej wiary czyli ortodoksji! Św. Franciszek Salezy, żyjący w czasach bezpośrednio następujących po reformacji, przedstawił pewną propozycję ułatwiającą ponowne zjednoczenie, która pozwala poznać jakby w świetle reflektora ogromne znaczenie całej sprawy. Jego ideę można ująć następująco: niech Kościół katolicki ustępuje z racji jedności we wszystkim i każdemu pod warunkiem nienaruszania depozytu wiary[42].

Takie stanowisko nie ma absolutnie nic wspólnego z zaciętą nieustępliwością lub twierdzeniem, że nikt „nie może sobie rościć monopolu na prawdę"[43]. Tu chodzi raczej o wiarę i związaną z nią tożsamość Kościoła, za co każdy chrześcijanin winien być gotowy ponieść śmierć. „Gdy w przepowiadaniu Ewangelii chodzi o prawdę, można Kościół określać konserwatywnym i nieprzejednanym. Temu, kto chciałby Kościół nakłonić do uproszczenia jego wiary oraz dopasowania jej do zmiennego ducha czasu, odpowiada on wraz z Apostołami: „Non possumus" – „Nie możemy" (Dz 4, 20)[44].

Tłum. *Hubert Ordon SDS*

---

[41] Rz 6, 17.

[42] Św. Franciszek Salezy, *Werke*, Bd. 10, Eichstätt 1979, s. 379. Por. Hildebrand, *Der verwüstete*, s. 100.

[43] Czy ktoś odważyłby się komuś takiemu jak T. Morus, który poniósł śmierć właśnie za wiarę Kościoła katolickiego, postawić zarzut, że rości sobie prawo do monopolu na prawdę, lub że zachowuje się tak, jakby tylko on sam pozostał wierny papieżowi? Lecz właśnie w takim (pogardliwym) tonie atakuje się każdego, kto stawia problem prawdy z przynależną jej z natury egzystencjalną powagą oraz wyznaje, że nie tylko jej stale poszukuje, lecz również że dzięki Kościołowi odnalazł fundamentalną prawdę.

[44] Paweł VI – cytat za: Hildebrand, *Der verwüstete*, s. 113.

Stanisław NAGY SCJ

EUROPEJSKIE STOWARZYSZENIE TEOLOGII KATOLICKIEJ

Na temat ważnego wydarzenia jakie miało miejsce w życiu katolicyzmu niemieckiego u progu ubiegłego roku, znanego u nas pod nazwą „Deklaracja kolońska", wie się właściwie niewiele. Z sygnalizowanych w poprzednim numerze „Ethosu" publikacji można się było dowiedzieć, że był jakiś protest skierowany przeciwko Papieżowi, podpisany przez grupę teologów, z którym solidaryzowali się później niektórzy teologowie w innych krajach (Włochy, Hiszpania, Belgia, Brazylia). Po chwilowej sensacji nastąpiła – jak to zwykle bywa – cisza, która mogła oznaczać, że rzecz cała była jeszcze jednym epizodem na wzburzonej fali fermentów w życiu Kościoła Zachodniej Europy. Nieco bardziej wtajemniczeni jednak wiedzieli, że sprawa nie wypaliła się szybko i bez reszty, lecz tliła się dalej, podsycana i stopniowo przechodząca w trwały i groźny proces trawiący organizm Kościoła. Z polskiej perspektywy więcej tu jednak było domysłów, przeczuć, nie za bardzo umotywowanych obaw, niż pewności.

Ostatnio w sprawie tej zaszły nowe, znamienne wydarzenia, pozwalające wyraźniej dostrzec prawdziwy kontekst różnorodnych inicjatyw podejmowanych przez grupę teologów niemieckich. I oto teraz, niemal w jednym momencie wszystko się stało jasne. Mianowicie, jeden z najbardziej wtajemniczonych w „tamtą" sprawę zabrał głos i w sposób niezwykle klarowny i miarodajny wyjaśnił wszystko, a w każdym razie to, co najbardziej zasadnicze w „Kölner Erklörung" i w tym co z niej już wynikło, a także w przyszłości wyniknąć powinno.

Dokonał tego profesor teologii pastoralnej N. Greinacher w artykule *Słomiany ogień czy zapłon?*. Artykuł trzyma w napięciu i fascynuje zawartymi w nim informacjami i snutymi w związku z nimi prognostykami i nadziejami. Jego treść oscyluje wokół dwu kluczowych wątków, ściśle ze sobą powiązanych, wzajemnie się warunkujących.

Pierwszym jest oczywiście „Deklaracja kolońska" z jej oryginalnie zarysowanym tłem historycznym, ukazana w artykule z żenującą nieco, bezpośrednią genezą, prezentacją jej głównych inicjatorów, a wreszcie lapidarnym skrótem jej treściowej zawartości. Autor nie kryje swojego ogromnego i decydującego wkładu w powstanie idei Deklaracji oraz doprowadzenia do jej ostatecznego powstania. Daje to gwarancję wiarygodności dokonanej prezentacji wydarzeń i przypisywanego im profilu.

Punktem wyjścia relacji tego pierwszego motywu artykułu N. Greinachera jest w charakterystyczny sposób zarysowane tło, czy raczej historyczno-

kościelne zaplecze „Deklaracji kolońskiej" i zawartego w niej klimatu antywatykańskiej i antypapieskiej kontestacji. Zaplecze to, które ma funkcję częściowo ilustrującą, a częściowo usprawiedliwiającą, obejmuje dwa znane w historii katolicyzmu niemieckiego zarzuty kontestacji teologicznej XIX wieku, jakimi były – antagonistycznie wobec ultramontanizmu nastawiona działalność szkoły tybindzkiej z wyeksponowanymi nazwiskami Döllingera i Günthera, a następnie jeszcze radykalniejsza w sile kontestacja, rewolta modernistyczna, której głównymi przedstawicielami byli Tyrell i Loisy (których Autor nie wymienia).

I w pierwszym i w drugim wypadku chodzi o zjawiska, które jak wiadomo spotkały się ze stanowczym sprzeciwem Urzędu Nauczycielskiego, czego Greinacher bynajmniej nie ukrywa. Akcentuje natomiast duchowe pokrewieństwo z tymi tendencjami ideowej zawartości „Deklaracji kolońskiej". Wiadomo więc do jakiej rodziny zjawisk trzeba zaliczyć w Kościele pojawienie się dokumentu z Kolonii. Dobrze jest to wszystko wiedzieć, ale czy można na tym poprzestać? Czy nie może to już na samym początku wzbudzić niepokoju? Zatroskania? Dla N. Greinachera ani jedno, ani drugie nie wchodzi w ogóle w grę.

Autor nie ogranicza się jednak do wskazania rodowodu „Deklaracji kolońskiej" i w interesujący sposób przedstawia bezpośrednią genezę powstania dokumentu. Stało się to właściwie niespodziewanie w ciągu jednej poświątecznej nocy, a właściwie następującego poranka, kiedy to Autor doszedł do stanowczego wniosku, że trzeba zacząć działać. „Decyzję podjąłem 27 XII 1988 roku pod prysznicem. Nagle objawiła się dręcząca myśl, pytanie: czy nie jest jednak sprawą konieczną, aby coś zrobić" pisze dosłownie Autor. „Jeszcze krótka narada z przyjaciółmi, której rezultatem stało się przekonanie, że istnieje pilny nakaz, aby katoliccy profesorowie teologii publicznie się wypowiedzieli... odnośnie do wymienionych w „Deklaracji kolońskiej" trzech, a być może innych jeszcze problemów". A potem sprawy idą już właściwie lawinowo; uzgodnienie tekstu deklaracji, i agitacja i poparcie, czego wyrazem jest „163 teologów i teolożek", których nazwiska figurują pod „Deklaracją kolońską". „Przypomnienie i wyliczenie wszystkich deklaracji, wyrażających sympatię jednostek czy też grup przekroczyłoby – stwierdza Autor – z pewnością objętość tego artykułu". Lapidarny skrót trzech głównych obiekcji, nie pozbawiony swojej wymowy z racji położonych w nim akcentów, zamyka pierwszy centralny wątek artykułu.

Część druga artykułu – do której wydaje się, że można odnieść drugi człon tytułu artykułu (... „zapłon") – relacjonuje charakter i powstanie w styczniu bieżącego roku w Moguncji Stowarzyszenia Teologii Katolickiej. Poza informacjami dotyczącymi działań przygotowawczych do powołania do życia Stowarzyszenia, o których wiadomości dochodziły zresztą i do Polski, to co budzi szczególne zainteresowanie, to ukazanie ścisłej więzi Stowarzyszenia z „Deklaracją kolońską" jak i jej ideowym przesłaniem.

Autor artykułuje to powiązanie jednoznacznym stwierdzeniem zawartym w tytule, a zwłaszcza w podtytule omawianego artykułu: „Deklaracja kolońska i jej dalszy ciąg. Przeżycia, wyjaśnienia, komentarze". Z jednego i drugiego można i trzeba wnosić, że sygnatariusze „Deklaracji kolońskiej" nie chcą, aby była ona „słomianym ogniem", a przeciwnie, pragną, aby stała się „zapłonem". Jego ogniskiem miałoby być Europejskie Stowarzyszenie Teologii Katolickiej.

Artykuł sygnalizuje nadto i inne racje uzasadniające ścisłą jedność „Deklaracji" z nowo powstałym Stowarzyszeniem. Stwierdza m. in., że głównym pretekstem starań zmierzających do powołania do życia tego Stowarzyszenia był „zaskakująco szeroki" zasięg solidarności z „Deklaracją", na gruncie „odczuwanego cierpienia, jakie znoszą katoliccy chrześcijanie i chrześcijanki, a przede wszystkim katoliccy profesorowie teologii". „Deklaracja" jest więc traktowana wyraźnie jako początek drogi, „którą trzeba iść dalej", powstanie zaś Stowarzyszenia stanowi wyraźnie doniosły etap tej właśnie drogi. Wprawdzie Greinacher określa dość ogólnie jego cel jako „wspieranie dialogu różnych teologicznych kierunków i dyscyplin w Europie", ale istotnym komentarzem tej formuły jest właśnie jej ścisły – genetyczny i merytoryczny – związek z „Deklaracją kolońską". Autor wspomina jeszcze o kontrakcji episkopatów Europy wobec „Deklaracji" i jej akompaniamencie, jaki dał się słyszeć w kilku krajach Kościoła Zachodu, kontrakcji, w wyniku której, jak stwierdza, „hierarchii katolickiej udało się «ułagodzić» (domistizieren) krytyczne impulsy «Deklaracji kolońskiej»". Stwierdziwszy jednak z odcieniem melancholii, że w konsekwencji interwencji biskupów złagodzono i wyciszono krytykę, podkreśla jednak, że „problemy pozostają". Powtarza więc postawione w tytule pytanie: „Czy «Deklaracja kolońska» była słomianym ogniem oburzenia, czy też zapoczątkowanym ogniem długotrwałego procesu reformy?" Przedłuża to pytanie o wymowne sformułowanie: „czy Kościół katolicki w Europie przetrwa jako jedyna ucieczka feudalnych i autorytarnych struktur dominacji?"

Greinacher na tak sformułowane pytanie daje dziwną, jeżeli nie wręcz zaskakującą odpowiedź. Jej treść stanowi uwaga jednego z sygnatariuszy „Deklaracji": „Co stałoby się, gdyby na Placu św. Piotra w Rzymie zebrało się milion katolickich chrześcijan, by wobec Papieża zademonstrować wzniesionym transparentem «My jesteśmy Ludem Bożym»?"

Sformułowane w ten sposób pytanie jest oczywiście retoryczne i wieloznaczne. Zadającemu je chodzi tylko o to, żeby je w tej wieloznaczności postawić, gdyż samo z siebie jest afirmacją kontestacji i nadzieją, że będzie ona narastać, aż wreszcie „pierestrojka i głasnost' dokona się także za pomocą Ducha Świętego w katolickim Kościele". Dla polskiego teologa, znającego z autopsji źródła i kontekst powstania pierestrojki i głasnosti, głębiej rozumiejącego jej mechanizmy, sugerowana przez Greinachera analogia do sytuacji wewnątrzkościelnej jest pozbawiona fundamentalnej racji. Kościół nie

ma nic wspólnego ze związkiem republik spojonych mocą totalitarnych rządów i błędnego systemu. Różnica struktur każdemu rzuca się w oczy, a szczególnie rozumieją ją teologowie polscy. Dialektyka przemian w tych, tak odległych od siebie strukturach jest diametralnie różna, jeżeli nie wręcz przeciwstawna. W jeszcze większym stopniu autentyczne przemiany zachodzące w Kościele nie mogą się utożsamiać ani ze „słomianym ogniem", ani tym bardziej upragnionym przez Autora „zapłonem wybuchu".

Antoni BEDNAREK

WŁAŚCIWE RZECZY NADAĆ SŁOWO

Historycy literatury dosyć często zauważają związek jaki zachodzi pomiędzy epoką a dominacją pewnych gatunków, będących jej specyficzną formą przekazu, adekwatną nie tylko wobec aktualnych doznań i niepokojów, ale również i określonego stylu autorefleksji, postrzegania rzeczywistości i metod jej interpretacji. I chociaż niekiedy można mieć zastrzeżenia, co do motywacji i prób wytłumaczenia tego zjawiska, nie sposób powątpiewać w jego istnienie. Współcześnie takie preferencje genologiczne zdają się mieć miejsce szczególnie w odniesieniu do eseju. Poszerza się krąg rozmaitych dziedzin humanistyki, które akceptują prawidła tego gatunku, w nim starają się wyrazić własne dylematy. Powodzenie i skuteczność bywają zmienne, wybór nie zawsze odpowiedni. W jednym atoli przypadku uprawianie tej formy wypowiedzi zdaje się być szczególnie efektywne. Wówczas, gdy drogą rozległych, wieloźródłowych penetracji i swobodnej refleksji usiłuje się z i d e n t y f i k o w a ć, jeśli nie zasadniczy, to przynajmniej znaczący walor kondycji kulturowej naszej współczesności. W zapisanej swego czasu na łamach „Więzi" dyskusji na temat eseju, jeden z jej uczestników określił to następująco „... w naszym eseju najpełniej znajduje wyraz coś, co określić można jako samoświadomość kultury polskiej. Nie mieliśmy rozwijającej się swobodnie i w sposób ciągły polskiej filozofii, nasza historiografia poddawana była różnym presjom, życie polityczne nie znajdowało swobodnego wyrazu. Dlatego uważam, że jeśli gdzieś znalazło się miejsce na rozpoznanie siebie to właśnie w eseju. Esej najpełniej reprezentuje samoświadomość naszej kultury" (Andrzej B e r n a t, „Więź" 1986, nr 2-3, s. 72).

Cała atrakcyjność eseju, co poświadcza zbiór tekstów Prokopa*, tkwi w otwartości, zarysie, fragmentaryczności, inicjowaniu czegoś, co można prowadzić dalej, rozwijać; po każdym spostrzeżeniu i refleksji może pojawić się jakieś „ale ..." – przedłużające ciąg skojarzeń, rozgałęziające myśl i aktywizujące także polemiczną czujność odbiorcy. Jako całość należy tę książkę zobaczyć w jej terapeutycznej roli. Chodzi o wyłuskanie tych wartości, które pozwalają na optymistyczną diagnozę współczesności. Właśnie taką, gdyż ciągle żywy jest proces „nieustannego dialogu wewnątrz naszej tradycji" (s. 19), co stanowi źródło nieobumierającej n a d z i e i. I to jest współczesności największa p r z y g o d a. Aby nas, a także – jak przystało autentycznemu eseiście – i siebie przekonać, autor dokonuje oglądu rozmaitych historycznych „dopływów", które ten stan obecny ukształtowały. Generalnie rzecz biorąc, cały ładunek refleksji oplata się wokół kultury, a nawet więcej, w ogóle życia polskiego, widzianych jako reprodukcja przemiennych zaprzeczeń, do-

* Jan P r o k o p, *Szczególna przygoda żyć nad Wisłą. Studia i szkice literackie*, Londyn 1985, ss. 174.

minium antynomicznej wrażliwości i równoważnej oboczności form i postaw. Ale nie należy tych rozważań traktować jako werdyktu rozpoznającego zjawisko w sposób kategoryczny, nadającego mu charakter formuły uniwersalnej. Chodzi raczej o rekonesans sygnalizujący pewne tendencje. Zabiegi te zresztą nie w każdym przypadku zdają się potwierdzać przypuszczenia autora, po prostu nie zawsze są do końca przekonywające. Owszem, bardzo wyraziste, nie wzbudzające wątpliwości są obserwacje dotyczące wielkich spraw historii, zbiorowości, rytualizacji narodowej mitologii, gromadnej wiary. Świetne jest uchwycenie polskiego wyczucia równowagi między sacrum a profanum, wyobrażeniem a realnością („wydawać się" a „być"). Mówią o tym dwa szkice umieszczone na początku zbioru, tytułowy i drugi *Samosierra i Szliselburg*. W pierwszym z nich czytamy: „Gdy więc powieść współczesna każe swoim bohaterom dokonywać całopalenia na ołtarzu sprawy, bez trudu rozpoznajemy tu znany od pokoleń model. Ale jest to już dyskurs rozszczepiony, który wchłonął w siebie wszystkie sprzeczne głosy, cały ich polifoniczny chór. Śpiew kapłana i skrzek błazna, oba konieczne, gdyż drwina błazna odbiera kapłanowi napuszoną teatralność, wyziębłą formę nieautentycznego gestu, wiara zaś kapłana odbiera błaznowi jego grymas nihilizmu i rozpaczy. Tak więc nauczywszy się podejrzliwości nie zgubiliśmy nadziei. Niewiara podtrzymuje naszą Wiarę" (s. 20).

Ale chyba mniej przejrzysta, a w każdym razie wielce dyskusyjna wydaje się być owa alternatywność, a tym bardziej jej kompłementarny charakter, w kręgu problemów i tematów – określając umownie – bardziej p r y w a t n e j natury. Myślę tu na przykład o toposie rodzinnego gniazda (szkic *Pod rodzinnym dachem*). Na miejscu Prokopa nie przeceniałbym zbytnio młodopolskiego motywu antydomatorskiego, zważywszy jego specyficzny, bo do pewnego stopnia demagogiczny charakter i artystyczne propozycje, nie zawsze najlepszego gatunku. Dlatego też pozostał na dużo słabszej pozycji i trudno mówić o jego znaczącej alternatywności. Zdecydowaną jednostronność postaw widać też w literackich ujęciach doświadczeń indywidualnych, introspektywnych. Ułatwiona, jednowymiarowa penetracja „sytuacji granicznych", zawsze prawie oswojonych podniosłą motywacją, bez trudu poddających się „usensowieniu" – wymijająco obchodzi się z tajemnicą słabości człowieka, z bezradnością wobec drzemiących w nim „piekieł". W szkicu *Po co Genêt Sarmatom* autor wprawdzie potwierdza dominację tej jednostronności, próbując jednak i tutaj, zgodnie z założeniem przyświecającym jego poszukiwaniom, odnaleźć jakiś ślad mrocznych doznań, obecnych w zakamarkach „cnotliwych" Polaków. Wspomina o tragizmie intymnych przeżyć Lechonia. Tylko tyle. Oczywiście niewiele, tym bardziej, że jak zauważa, przykład to nie wyartykułowany literacko, a więc i trudno uznać tu jego większe znaczenie. Może bardziej przemówiłoby dzieło Żeromskiego, niekiedy, w kilku przypadkach? Ale okazałoby się pewnie, że jego postaci też grzeszą raczej – rzec by można – w wielkim stylu. W ogóle jednak uważam ten szkic za szczególnie ważny. Jest krótki, o wiele za krótki, jakby niedokończony. A mimowolnie jakby sygnalizuje kapitalne zjawisko, nad którym warto by pomedytować. Chodzi o przypadłość pol-

skiej mentalności często objawiającą się w agresywnej pogardzie dla ułomności moralnej, inkwizycyjnym wręcz stosunku do upadku człowieka, niebezpieczny brak pokory wobec tajemnic kondycji ludzkiej, ograniczającej niekiedy odporność na zło. To właśnie ten brak pokory u Polaków tak drażnił Dostojewskiego (wspomniał o tym niedawno Miłosz w rozmowie z A. Fiutem, „Tygodnik Powszechny" 1989 nr 34). Czy nie bywa tak, że owszem jesteśmy w stanie okazać litość, nawet pomóc, ale nie zrozumieć, skłonić głowę w solidarnym współczuciu, szermując zawsze jakimś odcieniem uzurpacji do świętości, bycia „ponad", w uprzywilejowanej pozycji tego nieskalanego?

Wróćmy jeszcze do wspomnianego już optymizmu, w którym książka Prokopa stara się nas utwierdzić. W trakcie lektury dostrzegamy jednak pewną rysę, a stabilność głównego przesłania ulega zachwianiu (autor nie przyznaje się do tego wprost, ale zdaje się taką refleksję „podpowiadać"). Otóż, jeśli nawet przyjąć tę koncepcję alternatywnej orientacji kultury polskiej, mimo wszystko rodzą się wątpliwości. Owszem, pozwala ona wprawdzie zachować równowagę sił, uruchamia mechanizmy ubezpieczające przed totalnością jednomyślności, ale czy nie jest tak, że na to miejsce wchodzi terror dwumyślności, zaklęte koło dialektyki. Najdobitniej ujawnia to szkic *W królestwie tautologii*, chociaż i tu autor znajduje łut optymizmu. Obnażając bezwzględność skrajności uniwersalizmu i nacjonalizmu, nadzieję dostrzega w wykorzystaniu tradycji romantycznej, nakazującej „podnieść narodowe do ludzkości". Zwróćmy jednak uwagę, że czyni to w formie postulatywnej, świadom braku potwierdzenia w dotychczasowej praktyce: „Ale zarówno oświeceniowy uniwersalizm, jak i antyoświeceniowy nacjonalizm są przykładem uzupełniających się krańcowości, którym po jednej i po drugiej stronie umyka ludzka rzeczywistość. Człowiek bowiem, jak wolno sądzić, jest zarówno członkiem określonej wspólnoty narodowej – czego doświadczenie jest nam wszystkim dane przeżywać dość intensywnie – jak i członkiem ponadnarodowej rodziny ludzkiej. Pogodzenie tych dwóch aspektów, aczkolwiek nie pozbawione trudności, wydaje się możliwe, a co więcej konieczne. Dlatego to widzenie narodu, które za Herderem ukształtowali nasi romantycy, może okazać się dziedzictwem cennym i wartym zachowania. [...] Są pewne szanse, że głos nasz mógłby być obecnie wysłuchany z większą uwagą niż w czasach Mickiewicza i Norwida" (s. 110).

Wchodząc w zakreśloną przez rozważania Prokopa wizję polskości musimy dopuścić do głosu taką refleksję: winna nami kierować daleko idąca ostrożność, żyjemy bowiem od wieków w kręgu kultury skłonnej do radykalnych wyborów. Opozycyjność wzorców (kapłan – błazen, święty – grzesznik, społecznik – indywidaulista, wytrwały – zbuntowany) kształtowały w znacznym stopniu ethos „bohatera" polskiej rzeczywistości (silnie oddziaływając na wyobraźnię polskiego inteligenta). Tak mało w niej form pośrednich, zachowań medytacyjnych, postaw: świadka, obserwatora, „człowieka myślącego"; słowem, wiele zaangażowania, mało twórczego dystansu. Przy czym owo zaangażowanie zbyt często, miast wyrażać się w ciągłej penetracji, poszukiwaniu, reinterpretacji doświadczeń i odczuć, ulega pokusie zideologizowania,

prawom instytucjonalnej krzepliwości. Uzasadniony więc jest niepokój, towarzyszący okresom przełomowym, zwiastującym rzeczy wielkie, szczególne nasilenie nowych inicjacji duchowych. Można to odnieść także do jednego z najciekawszych zjawisk doby obecnej, za jaki uznać należy bogactwo i rozległość religijnych inspiracji w rozmaitych dziedzinach kultury. Interesująco ujmuje to esej *Słowo święte i słowo sztuki*. Warto pośród wielu ciekawych spostrzeżeń dotyczących relacji sztuki i sacrum polecić taki oto passus: „Leżąca u podstaw twórczości niezgoda na skostnienie i martwotę status quo, wieczne „nienasycenie", niepokój poszukiwań (owo Augustynowe: niespokojne jest serce moje) będą zwracać się także przeciw wszelkim „zleniwieniom" ducha w Kościele, który jest mistycznym ciałem Chrystusa, ale także bardzo niedoskonałą instytucją, jak powiadają niektórzy, prawie workiem nieczystości czy Lewiatanem. Sztuka będzie więc nieustannym krzykiem i jazgotem przeciw dobremu samopoczuciu kościelnej instytucji i wiernych Panu Bogu niedzielnych chrześcijan. Jeśli w zamian za przytułek zażądamy od niej lojalności instytucjonalnej – jak od szanującego sekrety firmy urzędnika – wyrwie się i ucieknie z kościelnej klatki, tak jak to już się stało na przełomie baroku i oświecenia" (s. 172).

Bardzo trudno zrecenzować książkę Prokopa w tradycyjnym rozumieniu tej czynności („odczytać", ocenić, ewentualnie uzupełnić, itp.). Nie poddaje się ona takim zabiegom. Nie miałyby one sensu. Poetyka tych szkiców bowiem narzuca pewne reguły odbioru. Mamy do czynienia jakby z zapisem s y g n a l n y m, który aktywizuje szereg nawarstwiających się w trakcie lektury problemów, pytań, przemyśleń. Niektóre tylko – korzystając z prawa do recenzenckiej selektywności – próbowano tu zaznaczyć.

Ks. Wiesław NIEWĘGŁOWSKI

WYZWANIE

Wśród dokumentów próbujących osądzić czas stanu wojennego, ówczesne życie teatralne oraz postawy środowiska aktorskiego, szczególne miejsce zajmuje książka zbiorowa *Komedianci – rzecz o bojkocie* wydana w r. 1988 w Paryżu, w oficynie Editions Spotkania*. Jest to nie tylko rejestracja niedawnej przeszłości. Trzydzieści kilka osób przywołując ten szczególny fenomen zarówno w historii naszego życia teatralnego, jak i jego reperkusje w krajach Europy – nadaje mu znamię świadectwa.

Bojkot w stanie wojennym objął większość środowisk twórczych – brali w nim udział pisarze, dziennikarze, plastycy, wydawcy, muzycy. Jednak najbardziej widoczny, spektakularny, poruszający wiele grup społecznych był u aktorów, „którzy jako nieobecni stali się bliżsi".

Przedłożony przez aktorów w omawianej publikacji akt nieuczestniczenia w radiu i telewizji jest niepełny. Obejmuje przede wszystkim sytuację w Warszawie, we fragmentach zaś we Wrocławiu, Gdańsku, Lublinie i Poznaniu. Zapis wypowiedzi ma charakter szczególny – mówią o nim nie obserwatorzy, ale uczestnicy. Dopełniają go przeciwnicy bojkotu.

Czym był bojkot, owa obecność przez nieobecność? Określenie encyklopedyczne definiuje, iż jest to „metoda politycznej i ekonomicznej walki polegająca na zupełnym lub częściowym zerwaniu stosunków z pewną osobą, organizacją, państwem". Nabrało ono w tych latach o wiele głębszego i bardziej zróżnicowanego charakteru, dołączając przede wszystkim element moralny.

Bojkot miał różne oceny i oblicza. Zrodził się jako „odruch spontaniczny, nikt nim nie kierował, nikt nie narzucał swej woli, ani nie sugerował takiego działania". (s. 168) Ta odmowa, „nie była, jak chciałyby tego władze, akcją zorganizowaną przez działaczy, czy sympatyków Solidarności" (s. 175). Był zaskoczeniem dla samego środowiska, w którym także na początku było wiele zagubienia, ponieważ decyzje trzeba było podejmować osobiście, indywidualnie. Pamiętam wiele rozmów i pytań kierowanych wtedy do mnie; odpowiedzieć jednak miało sumienie i roztropność każdego z uczestników.

Określają oni „bojkot" jako „odmowę, kontestację, samookreślenie, wybór, odruch, wymawianie się od udziału, okres jasnych kryteriów, sprzeciw wobec zła". Przeciwnicy widzą w nim: „anarchię, przymus, głupotę". Jednak zaistniała sytuacja była daleka od zabawy, którą widzi jeden z respondentów.

Przede wszystkim była to odpowiedź artystów jako odpowiedzialnych obywateli wobec sytuacji politycznej, jako negacja stanu wojennego. „Zaprotestowali w jedyny możliwy dla sie-

* *Komedianci. Rzecz o bojkocie*, oprac. Andrzej Roman, Paris 1988.

bie sposób, przeciwko restrykcjom stanu wojennego, przeciwko więzieniu ludzi za ich przekonania, przeciwko łamaniu sumień w imię stanowczo nie przekonywającej racji stanu... przeciwko inwektywom i szkalowaniu ludzi powszechnie uznawanych za autorytety moralne" (s. 112).

Dla zagranicznych artystów był to odruch niepojęty, nadspodziewanie dojrzały i bohaterski. Pamiętam długą rozmowę na ten temat przeprowadzoną z Arianne Mnouchkine, przewodniczącą AIDA, pomną zachowań aktorów francuskich podczas wojny. Przywiozła do Polski transport, w którym były bajecznie kolorowe spódnice z jednego z paryskich domów mody. Rozdzielaliśmy je aktorkom. Z daleka były widoczne o letniej porze na ulicach stolicy – obnosząc ten dziwny wyzywający a zarazem skromny znak solidarności aktorów francuskich. Nie tylko im bojkot „uświadomił, że problem granic kompromisu artysty, obywatela, granic, poza którymi stajemy się kolaborantami i wspólnikami władzy... dotyczy artystów żyjących w świecie demokratycznym." (s. 11)

Jawiący się problem ethosu artysty, jego odpowiedzialności jako osoby publicznej, gdzie powołanie sięga dalej niż wezwanie do rozrywki, problem przełożony na życie wymagał ofiar i wzywał do przemyśleń i samookreślenia. Wyrastał daleko poza politykę i orientacje światopoglądowe. Domagał się od aktorów odpowiedzi na poziomie elementarnym – co znaczy być przyzwoitym człowiekiem?

Szeroko mimo woli rysuje się także związek artystów z widownią oraz współtworzenie tego obrazu odmowy przez społeczeństwo. Jednych obsypywano kwiatami i życzliwością, drugich wyklaskiwano i doprowadzano do stanów przedzawałowych. Na ile publiczność współtworzyła to swoiste katharsis środowiska, będzie zapewne przedmiotem oddzielnych studiów. Dobrze się jednak stało, że owo współistnienie i współzależność pomiędzy aktorem i widzem tamtego czasu zostały zasygnalizowane.

Żałuję, że respondenci, którzy byli u Księdza Kardynała Józefa Glempa z prośbą o pomoc w zakończeniu bojkotu, gdy w ich odczuciu nadszedł na to odpowiedni czas, nie wyjaśnili sprawy, dlaczego Prymas Polski osobiście zaangażował się w sprawy środowiska i publicznie wystąpił zachęcając je, aby powróciło do radia i telewizji. Ksiądz Kardynał wykazał wielką troskę o los artystów, niekwestionowaną lojalność wobec środowiska i użył swego autorytetu, aby stworzyć sytuację, w której z podniesionym czołem artyści i w chwale osiągniętego autorytetu mogliby wrócić do środków społecznego przekazu. Opinia publiczna, nieświadoma prośby aktorów, oraz niedoinformowane środowisko teatralne, przyjęły wtedy tę zachętę ze sprzeciwem. Była sposobność, aby w publikowanych teraz wypowiedziach dać pełne świadectwo prawdzie i nanieść korektę na tamten stan umysłów. Żałuję, że tego zabrakło.

Skutki bojkotu? Jedni upatrują w nim sposobność do zjednoczenia środowiska, drudzy jego rozbicie, jedni uzyskanie wiarygodności i autorytetu, drudzy infamię i upadek poziomu artystycznego.

Faktem jest jednak wielka wzajemna troska, której byłem świadkiem. Artyści w wielkim oddaniu służyli pomocą finansową, materialną, humanitarną swoim kolegom i koleżankom. Obejmowali swoją opieką wszystkich

potrzebujących – chorych, starych i małżeństwa z małymi dziećmi, bez względu, po której znajdowali się stronie. Czyżby przez pokorę pominęli jeden z najbardziej ważkich aspektów walki dla swego środowiska podczas bojkotu?

Poziom działań artystycznych poza teatrem – w kościołach, teatrze domowym, w działaniach okolicznościowych, które próbują odnotować niektóre wypowiedzi, wymyka się praktycznie ocenom. Trzeba by przywołać dziesiątki, setki comiesięcznych programów, prezentowanych w miastach, miasteczkach i wioskach – ową szczególną „scenę dla każdego". W nich zawarte było przede wszystkim wołanie o nadzieję, o przetrwanie, o umocnienie w świecie zagrożeń, stąd wynika ważniejszy problem, odnalezionej przez artystów funcji społecznej sztuki i nośnika idei moralnych, dbania nie o swoje dobro, lecz słuchaczy. Ich oddanie, zaangażowanie i rzetelność szły często w parze z artyzmem.

Nie oszukujmy się jednak, w tych działaniach w skali Polski brało udział nie więcej niż 200 aktorów.

Ukazana w książce więź aktorów z Kościołem w zakresie działań artystycznych miała, niestety, charakter doraźny. Nie wyniknął z niej nowy teatr religijny, podejmujący temat Boga, Ewangelii, czy chrześcijańskiego życia. Obie strony nie wykorzystały dotychczas tamtego wzajemnego spotkania i nie odnalazły jeszcze nowej drogi.

Młodzi, tak często wymieniani w *Komediantach*, ponieśli szkody nie tyle materialne, ile tyczące ich żywota artystycznego. Utrudniony start, niemożność obecności artysty w szerokich kręgach społecznych, dotknęły wielu. Czy nadchodzący czas, mimo odmiennych zagrożeń, stworzy im lepszy, chociaż opóźniony start?

Brakuje w wypowiedziach, częstokroć tak szczegółowych, odnotowania pierwszej petycji do władz, którą jako sprzeciw wobec stanu wojennego podpisywali 13 grudnia także i aktorzy (w Duszpasterstwie Środowisk Twórczych w Warszawie). Była ona aktem odwagi i pełnego troski głosu podnoszonego przez środowiska twórcze – już wtedy padło pierwsze ziarno sprzeciwu, który przekształcił się między innymi w bojkot. Zawodzi również pamięć dotycząca powstawania Komitetu Pomocy Uwięzionym, który zawiązał się nie w jednym ze związków, ale na terenie Duszpasterstwa, które nie dysponując bazą lokalową znalazło miejsce dla tego rodzaju pomocy w kościele Św. Marcina. Jednak sam Komitet bierze początek z jedynego wtedy wolnego miejsca dla twórców, jakim się stało ich Duszpasterstwo.

Zapis dokumentacyjny zawarty w książce, rejestrujący działania artystyczne indywidualne i zbiorowe, podejmowane w trosce o naród i jego kulturę, jest cenną pozycją, która może stać się zaczynem do przyszłego opracowania o roli artystów i życia teatralnego w brzemiennych latach osiemdziesiątych. Oby doświadczenia, które tak wysoko podniosły posługiwanie aktora, stały się trwałym i pożywnym dziedzictwem zarówno dla aktorów jak i działań artystycznych ich środowiska.

Maciej Józef KWIATKOWSKI

OCALIĆ OD ZAPOMNIENIA*

Wielu ludzi pióra – zwłaszcza w okresie stanu wojennego – pod wpływem szoku spowodowanego zaskoczeniem, widokiem czołgów na ulicach, zwolnieniem z pracy, groźbą internowania, utraty podstaw utrzymania itp. itd., ratowało się ze stresów prowadzeniem dzienników i dokumentacji, Wiele z tych notatek i dzienników zostało opublikowanych w „drugim obiegu" lub za granicą i stanowi ważne świadectwo czasów. Mają one charakter bądź „próby świadectwa", bądź intymnego notowania „stanu duszy". Listy Komorowskiej zawierają oba te elementy, lecz wzbogacone o wartości interpersonalne są relacją szczerą dla najbliższych, a jednocześnie mają pewne cechy raportów z frontu toczącej się wojny, w której „nie walczy się tylko w nadziei zwycięstwa", ale z głęboko odczuwanego patriotycznego obowiązku, przejętego w dziedzictwie rodzinnym ze świadomym zamiarem przekazania następnym pokoleniom. Osobowość Autorki odgrywa tu wielką rolę. Przedstawicielka starej wykształconej inteligencji pochodzenia szlachecko-ziemiańskiego, jako dziecko przeżyła Wrzesień 1939 r., jako piętnastoletnia sanitariuszka Armii Krajowej w zgrupowaniu „Radosława" brała udział w Powstaniu Warszawskim i przeżyła rzeź w szpitalach na Woli. Jest człowiekiem pióra, ma w dorobku kilka tomików wierszy, znaczne doświadczenie redakcyjne nabyte dzięki pracy w wydawnictwie i w Polskim Radiu. Była członkiem rozwiązanego Związku Literatów Polskich i Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich. Pozostaje w licznych i bliskich kontaktach w polskim środowisku intelektualnym. Jest daleką krewną Czesława Miłosza, dzięki czemu w listach znajdujemy interesującą relację z wręczenia mu Nagrody Nobla i z pobytu poety w Polsce.

Szczęśliwy dziennikarski traf pozwolił jej lądować w Gdańsku właśnie w sierpniu 1980 roku i na własne oczy zobaczyć historyczne wydarzenia w Stoczni im. Lenina. Gdy mowa o powrotach do kraju, trzeba podkreślić jej świadomy powrót w czasie stanu wojennego: wielu uznałoby to za powód pozostania za granicą – ona uznała to za najbardziej uzasadniony powód do powrotu. Być może Polskie Radio, w okresie pozbycia się lub świadomego odejścia fachowców, widziałoby chętnie powrót do pracy doświadczonej profesjonalistki „z nazwiskiem" – ona wolała przejście na rentę pod dość iluzorycznymi przesłankami – i dobrowolną, bezinteresowną pracę w Prymasowskim Komitecie Pomocy, w słynnym już obecnie klasztorze ss. Franciszkanek przy ul. Piwnej.

W *Przesłaniu* Autorka pisze: „...Opisuję Ci to wszystko tak szkicowo tylko, bo nie sposób przekazać szczegółów. Ale chcę, żebyć wiedział, co nas szarpie teraz, co boli, co nęka i co

* V. Komorowska, *Musisz wiedzieć (Listy z Polski 1980-1986)*, Rzym 1989, ss. 314.

raduje, w czym pokładamy nadzieje nasze, co napawa nas strachem, nie takim biologiczno-fizycznym, ale większym, polskim. Musisz wiedzieć choć trochę, co się w Twoim kraju dzieje. Piszę, bo chcę, aby nasze oddalenie nie było tak bolesne i nie tworzyło obcości. Wiem, że myślisz o nas, że tęsknisz, że pomagasz, jak umiesz i możesz, że czytasz i słuchasz, i masz wiele informacji, ale to co innego przeczytać gazetę lub posłuchać radia, a co innego zobaczyć słowa napisane przez bliską osobę i codziennego uczestnika tego koszmaru niezrozumiałego i niewyobrażalnego dla tylu ludzi na świecie".

Ten intymny zapis listów od matki z Polski do syna na obczyźnie, dobrze osadzonego w nowej społeczności, ożenionego z nie-Polką, wykracza daleko poza ramy rodzinnej korespondencji; adresowany jest szerzej, znajdzie odzew wśród wielu dzieci Matki-Ojczyzny, rozsianych po całym świecie, jakże często wygnanych z kraju psychiczną presją, brakiem perspektywy, niemożnością samorealizacji zgodnie z uzdolnieniami i kwalifikacjami.

Trudno sobie to uświadomić, ale dokładnie od pół wieku (licząc od 1939 roku), naród polski, żyjący w samym sercu Europy, a więc w centrum cywilizowanego świata, poddawany jest różnym formom jawnej i kamuflowanej eksterminacji ze szczególnym uwzględnieniem elity intelektualnej. Przed napadem na Polskę w 1939 roku hitlerowcy przygotowali „Sonderfahndungsbuch Polen" – listy Polaków, przede wszystkim „Geistliche, Intelligenz und Adel" (duchowni, inteligencja i szlachta, czyli posiadacze majątków ziemskich), którzy mieli być planowo ujęci i wymordowani w pierwszej kolejności. Akcja A-B na uczelniach krakowskich, obozy koncentracyjne – to była strona niemiecka. Ulotki, wzywające do mordowania oficerów rozrzucane 17 września 1939 r. zapoczątkowały akcję na terenach zajętych przez ZSRR, kontynuowaną w Katyniu, łagrach i zesłaniach, która dotknęła ponad milion polskiej ludności. 15 tysięcy oficerów polskich, którzy „zaginęli" w ZSRR to również inteligencja. Z Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie nie wróciło po wojnie do kraju dwie trzecie, w tym przede wszystkim oficerowie oraz żołnierze o dobrych kwalifikacjach, nabytych w nowoczesnej armii. Okres powojenny w kraju, a zwłaszcza rozprawa z AK oznaczała w najlepszym wypadku dyskryminację, w najgorszym – eksterminację. Z wywiezionych po wojnie (choćby z obozu w Rembertowie) około 80 000 akowców powróciło po 1956 roku zaledwie około 10 procent. Szczególna polityka kadrowa („Nie matura lecz chęć szczera..."), negatywna selekcja kadr, płacowa dyskryminacja ludzi wykształconych, system „nomenklatury" itp. itd. odbiły się negatywnymi skutkami na polskiej nauce, gospodarce, a w ostatecznym wymiarze spowodowały nie znany dotąd kryzys gospodarczo-społeczny. Jednym z najgroźniejszych jego przejawów jest trwający nadal exodus z Polski tysięcy młodych ludzi, w tym znacznego odsetka wykształconych, zdolnych, dynamicznych prefesjonalistów, którzy w niczym nie przypominają polskiego emigranta sprzed pierwszej czy nawet drugiej wojny światowej. Większość tych ludzi poprawia sobie standard życia już dzięki różnicy stopy życiowej, wielu ma pole do popisu dzięki wyobraźni, rzutkości i kwalifikacjom, część znajduje nieosiągalne w Polsce możliwości pracy naukowo-badawczej.

Żaden naród nie może sobie pozwolić na utratę znacznej części swej elity. Trzeba zrobić wszystko, aby ten ogromny polski potencjał intelektualny, który znajduje się poza krajem – często rozwijający się i wzbogacający w sprzyjających warunkach materialnych i duchowych – nie był dla Polski bezpowrotnie stracony. Jedną z form działania w tym kierunku jest utrzymanie więzi z wychodźstwem. Nawet serdeczne, intymne, drobne nici indywidualnego porozumienia mogą odegrać wielką rolę, jak choćby książka Violetty Komorowskiej.

Wiele jest w tej książce „kobiecego spojrzenia", porady pielęgnacyjne dla synowej w ciąży i w sprawie racjonalnego kąpania niemowląt. Podobnie okoliczności kolizji samochodowej Autorki... Ważne są detale dotyczące cen, kartek, trudności w zakupach – cała sfera spraw bytowych, których żaden mężczyzna nie opisze równie kompetentnie. Ważny jest opisywany „couleur local", krążące po Warszawnie dowcipy. Być może odbiorcy z innych kręgów społecznych uznają niektóre partie książki za anachroniczne, lecz nie czyniłbym z tego zarzutu Autorce. Są one przecież osadzone w realiach.

Publikacja ta jest przepojona głębokim uczuciem, przede wszystkim – jak sugeruje sama forma listów – matki do dorosłych, samodzielnych synów, z którymi potrafiła zachować serdeczną, głęboką więź. Matka pozostaje matką, nawet w stosunku do samodzielnych, dorosłych dzieci, uznając ich życiową „suwerenność". Na kartach książki znajdziemy wiele dowodów tego uczucia, odwzajemnianego i kultywowanego z obu stron; w sposób wzruszający, pełen troski, czasem zabawny. Te uczucia rodzinne obejmują krąg szerszy: żyjących przedstawicieli starszego pokolenia oraz pokolenie wnuków, wspomnienie bliskich zmarłych – a także żywe tradycje rodzinne i rozległe parantele.

Jest to książka o chrześcijańskiej miłości bliźniego, zwłaszcza zgnębionego chorobą i biedą, oprymowanego w więzieniu czy obozie internowanych, ukrywającego się i ściganego – a także załamanego troskami codziennymi, przeciwnościami losu w kręgu rodziny, znajomych i nieznajomych. Jest to wreszcie książka o miłości Ojczyzny nie tylko w glorii, lecz i w biedzie.

Andrzej KARCZ

W POSZUKIWANIU STRACONEGO JĘZYKA*

Na początku 1989 roku w Stanach Zjednoczonych ukazała się książka Ewy Hoffman (autorka mieszka w Nowym Jorku i jest wieloletnim współpracownikiem „The New York Times") zatytułowana *Zagubione w tłumaczeniu. Życie w nowym języku*. Książka ta jest autobiografią, są to jednak bardziej dzieje jej życia duchowego, aniżeli opis zewnętrznych wydarzeń i to pomimo tego, że te ostatnie stanowią punkt wyjścia analizy przeżyć autorki. Chodzi właściwie tylko o jedno centralne wydarzenie biografii – opuszczenie własnego kraju i zamieszkanie na ziemi obcej. Wydarzenie to stanowi ten moment w życiu autorki, który – jak w przypadku biografii każdego emigranta – jest punktem zwrotnym; dzieli to życie na „przed" i „po". Dla autorki wyjazd z kraju stał się faktem, który zadecydował przede wszystkim o całym jej życiu duchowym.

Emigracja ma dwie strony: tę jasną, rozumianą jako wyzwolenie i otworzenie jednostce drogi do realizowania życia w miarę pełnego; i tę ciemną, pojmowaną jako przekleństwo i przymusowe skazanie na półegzystencję wśród obcych. W relacjach uchodźców przybyłych z całego świata na kontynent północnoamerykański, który jest również nową ojczyzną autorki, przeważa – ogólnie rzecz ujmując – nuta optymistyczna. W „relacji" Ewy Hoffman górę wziął bardzo głęboki pesymizm.

Bohaterka książki opuszcza Polskę jako trzynastoletnie dziecko. Nie chce zostawiać miejsca swego dzieciństwa, ale uzależniona od woli rodziców musi wszystkim wypadkom poddać się biernie. Nie w pełni jeszcze rozumie sens całego wydarzenia, dostrzega jednak jego wymiar. „Jest kwiecień 1959 roku – czytamy – stoję przy balustradzie górnego pokładu „Batorego" i czuję, że życie moje się kończy". Dla bohaterki wyjazd ten równa się końcowi świata, gdyż wyjeżdżając traci ona całe swoje dzieciństwo i wszystko, co się z nim wiąże: pierwsze radości i troski, pierwsze doznania związane z początkami wchodzenia w życie. Nie przeczuwa ona jednak przyszłych – jakże tragicznych – konsekwencji owej utraty: rozdarć, które zajdą w jej osobowości. Zmuszona do porzucenia kraju dzieciństwa i pozostawienia dotychczasowego życia za sobą, bohaterka ponosi jeszcze jedną stratę: język. Już od najmłodszych lat jest on dla niej tą częścią rzeczywistości, która przykuwa uwagę, zastanawia i zdumiewa. Język zawiera klucz do poznania tajemnic świata. Bawiąc się dźwiękami języka poprzez wynajdywanie sylab i wielokrotne wymawianie ich w jednym ciągu niby-słów: „bramaramaszerymery, rotumotu pulimuli", mała bohaterka próbuje powiedzieć opowieść o wszystkim, taką, która wyrazi świat. W akumulacji sylab ma akumulować się świat. W zwróceniu uwagi na niezwykłość języka dopomagają bohaterce jej dziecięce lektury. One sprawiają, że zaczyna ona odczuwać ścisłą łączność pomiędzy słowami

a rzeczami, które oznaczają. Świat opisywany w książkach bierze ona za rzeczywisty, napotkane zaś nowe słowo po wyartykułowaniu staje się dla niej powołaniem do życia nowej jakości czy rzeczy nie istniejącej dotychczas w realnym świecie.

Szczególnie uwrażliwiona na język bohaterka widzi nie tylko ścisły związek między słowami a rzeczami, ale co więcej dostrzega jednolitość języka ze sobą samą. Jest on nierozerwalną częścią jej osobowości, kształtuje ją i określa. Nietrudno się domyślić konsekwencji utraty tak pojmowanego języka. Opuszczenie własnego kraju i znalezienie się na obczyźnie, gdzie dotychczas używany język polski nie jest już dłużej częścią rzeczywistości i gdzie ta rzeczywistość jest mu zupełnie obca, przyczynia się do powstania zaburzeń w osobowości bohaterki. Zostaje zerwana ścisła łączność pomiędzy słowami a światem, a poprzez to – pomiędzy językiem a tożsamością. Gdy próbuje ona opisać nowo napotkane rzeczy, zauważa z przerażeniem, że jej własny język już nie wystarcza, że słowa, którymi się dotychczas posługiwała, nie przylegają do otaczającej rzeczywistości i nie są jej częścią. Polskie słowa – jak mówi – ześlizgują się z przedmiotów. W nowej rzeczywistości nowego języka (angielskiego) bohaterka staje bezradna wobec ludzi, sytuacji i rzeczy. Świat docierający z zewnątrz nie jest tak jasny i zrozumiały, a próba otwarcia się i wyjścia ku niemu kończy się niepowodzeniem. Nie jest tego powodem brak znajomości przez bohaterkę nowego języka. Byłoby to zbyt proste i banalne. Ona poznaje i przyswaja go sobie. Ale nowy język nie jest czymś, co pomaga bohaterce w percepcji nowej rzeczywistości. Wprost przeciwnie – robi więcej zamieszania, staje się narzędziem ograniczającym. Nowe dźwięki nie odzwierciedlają kształtu świata, nie mówiąc już o jego wyjaśnianiu. Angielskie słowo „river" nie może zastąpić pełnego obrazów i skojarzeń polskiego słowa „rzeka", gdyż jest bezbarwne i pozbawione odcieni znaczeniowych.

Następstwa powstałej przepaści są dalekosiężne. Bohaterka odczuwa, że nie jest już – jak mówi – wypełniona językiem. Jej istnienie nie jest realne. Stwierdza nawet: „I don't exist" (nie istnieję). Bez języka nie tylko bowiem zdefiniowanie świata staje się niemożliwe, ale i określenie własnej osobowości. Podjęta przez bohaterkę próba – rozumianego dosłownie – opisania własnego „ja" przy pomocy nowego z konieczności języka kończy się niepowodzeniem. Pisany dziennik intymny staje się bezosobowym zapisem, gdyż angielski nie jest dla autorki językiem zdolnym do wyrażenia takich uczuć czy stanów, jak miłość, gniew czy zadowolenie. To przekonanie będzie ona długo podtrzymywała. Dla niej wyuczony język posiada w sobie luki, są w nim brakujące ogniwa. To bohaterkę przeraża, gdyż ten brak wypełnienia oznacza dla niej istnienie pustych miejsc w świecie zewnętrznym i we własnej osobowości.

Na osobowość bohaterki mają też wpływ inne, nie związane z bezpośrednim doświadczeniem języka, zjawiska. Choć – należy pamiętać – ostatecznie on zawsze będzie leżał gdzieś głęboko u podstaw jej widzenia świata. Doświadczenie każdego emigranta, jakim jest zderzenie się z obcą kulturą, przynosi bohaterce przede wszystkim stan osamotnienia i ciągłe – nawet po latach – odczucie bycia outsiderem. Na pogłębienie tego odczucia mają wpływ zarówno okoliczności zewnętrzne, jak i głę-

bokie przekonanie o zagubieniu własnej tożsamości. „Brak mi własnego głosu" – mówi bohaterka. Czuje się ona nie tylko jak ktoś zawieszony „pomiędzy", nie przynależący ani do miejsca, które opuścił, ani do przestrzeni, w której obecnie przebywa. Swoją sytuację widzi ona również poprzez nieokreśloność własnego „ja". Ciągłe życie przeszłością i powracająca nostalgia utrudniają zarówno jej przystosowanie się do nowej rzeczywistości, jak i odnalezienie swojej tożsamości. Jednak – i tu nowa jakość – bohaterka nie zawsze zajmuje postawę bierną, często bowiem podejmuje usilne próby pozbycia się inności, próby poszukiwania własnego miejsca. Często mówi o „zakotwiczeniu" (anchoring). Jej podejmowane nie bez oporów wysiłki poprzedzają trudne decyzje. W pewnym momencie bohaterka odczuwa, że ma przed sobą alternatywę typu: albo pozbyć się wyobcowania i przez to pozbyć się samej siebie, albo pozostać w bolesnym stanie alienacji zachowując jednak przy tym przynajmniej resztę swojego „ja". Znów sprowadza to bohaterkę do problemów języka. Pragnie ona teraz „wchłonąć" nowy język, który był dotychczas barierą oddzielającą od otoczenia i który – jako język w ogóle, nieważne, czy stary czy nowy – wciąż jest brakującym ogniwem jej osobowości. Uczynienie z niego części własnej świadomości i – jak mówi – własnego ciała nie tylko pomogłoby jej pozbyć się wyobcowania, ale i umożliwiłoby jej odnalezienie brakującej części siebie.

Z biegiem lat język nowy staje się dla bohaterki czymś bliskim. W nim zaczęła ona być – jak mówi – osobą dorosłą, w nim obecnie układają się jej myśli. Jej dawny język polski staje się tworem archaicznym, dawno właściwie przestał być jedynym narzędziem porządkującym własne „ja" i świat. Bohaterka odczuwa, że przesunięcie to jest dla niej swoistego rodzaju „translation therapy" – terapią tłumaczenia. W nowym języku nie tylko z wolna zaczyna ona dostrzegać szanse na odnalezienie siebie w chwili obecnej, ale potrafi nawet połączyć część dawno zerwanych więzów, które w przeszłości przyniosły bolesny rozłam. „Uczę się angielskiego poprzez pisanie – wyznaje bohaterka – a pisanie z kolei daje mi «pisaną» część siebie". Tak – można powiedzieć – wygląda początek owej „translation therapy". Dochodzi do tego głęboka refleksja bohaterki nad nowym językiem, ale już nie wyłącznie w odniesieniu do relacji „ja – nowy język". Również ważne staje się obiektywne spojrzenie na język – jego piękno, funkcjonalność, precyzyjność. Niezwykłe wyczulenie pozwala bohaterce dostrzec także te sfery, które są mało uchwytne i niewidoczne. Słucha ona głosów „podskórnych" języka, wchłania je, one stają się jej własnością i zaczynają wypełniać jej osobowość. „Translation therapy" odbywa się również poprzez studiowanie dzieł sztuki literackiej nowego języka. „Czytam smakując dźwięki na własnym języku, słysząc słowa gdzieś pomiędzy językiem a umysłem". Literatura pomaga wrócić jej do dawnego, z okresu dzieciństwa, odczuwania siebie, języka i świata. „Azalea, hyacinth, forsythia" – wymawia ona kiedyś obce nazwy kwiatów, które dobrze teraz pasują do tego, co nazywają. Wewnętrzna pustka zostaje wypełniona.

„Przetłumaczenie" własnego „ja" na nowy język jest więc możliwe. Ale czy nie zostaje w osobowości bohaterki coś w rodzaju blizny po bolesnych do-

świadczeniach utraty języka i późniejszym jego odzyskiwaniu? Odpowiedź kryje się w jej wyznaniu o „ja" nowego języka, które zakłada, że istnieje też „ja" języka dawnego. Osobowość bohaterki pozostaje więc w jakiś sposób jeśli nie rozdarta, to rozdwojona. Nowe narzędzie mowy tworzy nową jej część, inną od tej zapoczątkowanej w języku dawnym. To rozdwojenie jest też widoczne w zdobytej poprzez „translation therapy" zdolności bohaterki do psychicznego poruszania się w dwu kierunkach i obserwowaniu dwu stron „ja" – tego pierwszego „ja" dawnego języka i „ja" „przetłumaczonego" na język obecny. Zdolność ta poza tym, że w jakiś sposób łączy to, co zostało w osobowości bohaterki zerwane, wskazuje ostatecznie na istnienie niemożliwego do usunięcia rozdwojenia. To, co zostało zagubione w tłumaczeniu, nie może być odzyskane do końca. „This gap cannot be fully closed" – nie można wypełnić do końca powstałej przepaści.

Niezwykłą książkę Ewy Hoffman będącą biografią duchową emigranta należy odczytywać jako piękne świadectwo zapisu poszukiwań gubionego w zmiennym świecie człowieczego „ja".

* Eva Hoffman, *Lost in Translation. A Life in a New Language*, New York 1989, ss. 280.

Marzenna STRASZEWICZ

ABY SZTUKA SŁUŻYŁA LUDZIOM

W dniach 18-20 października 1984 r. Sekcja Historii Sztuki KUL zorganizowała w Rogóźnie konferencję poświęconą tematowi sacrum w sztuce. Referaty wygłoszone podczas tej konferencji oraz wypowiedzi w dyskusjach opublikowało Wyd. Znak w książce *Sacrum i sztuka**. Interesująca ta dokumentacja jest – jak zaznacza w rozdziale *Zamiast posłowia* Nawojka Cieślińska – wiernym zapisem części oficjalnej tego zjazdu naukowców i praktyków, zainteresowanych problemem sztuki religijnej**. Książka zawiera ponadto niezwykle cenny aneks, mianowicie bibliografię *Kościół i sztuka współczesna* obejmującą publikacje polskie z lat 1945-1986, opracowaną przez Nawojkę Cieślińską przy współpracy Anny Parol, a zawierającą 1641 pozycji, oraz artykuły Marka Rostworowskiego i ks. Marka Starowieyskiego opublikowane w „Tygodniku Powszechnym", dające oceny i refleksje autorów po zakończeniu konferencji.

Celem konferencji było nie tylko naukowe rozwiązanie problemu relacji sacrum i sztuki, ale także szukanie drogi wyjścia z konfliktu istniejącego między współczesną sztuką tworzoną dla Kościoła a jej odbiorcami. Architektura nowych świątyń, ich wyposażenie oraz niski poziom artystyczny wielu dewocjonaliów budzą wątpliwości, których wyjaśnieniem także chciano zająć się w Rogóźnie. Ten ostatni problem zapowiedział w słowie wprowadzającym organizator konferencji, Jacek Woźniakowski. O jego znaczeniu dla organizatorów świadczy fakt, że zaprosili wszystkich biskupów ordynariuszy jako odpowiedzialnych w swoich diecezjach za mecenat nad sztuką i za propagowanie sztuki religijnej. Niestety, delegaci księży biskupów przyjechali, tylko z dwóch diecezji, poznańskiej i wrocławskiej, a pozostałe diecezje nie były reprezentowane (s. 9-10).

W różnorodnym programie konferencji poruszono wiele problemów ważnych zarówno dla życia religijnego w Polsce jak i dla przyszłości polskich sztuk plastycznych.

Zwrócić należy uwagę na podstawowy referat Władysława Stróżewskiego *O możliwości sacrum w sztuce*. Autor zajął się analizą terminu „sacrum", omawiając jego aspekt ontologiczny, semiotyczny i aksjologiczny. Stwierdził, że pomimo przeprowadzonych badań ciągle nie ma wystarczającego wyjaśnienia, czym jest „sacrum", jest ono bowiem tajemnicze „tajemniczością, która dana jest jako nieprzenikniona, nie do odgadnięcia" (s. 35).

---

* *Sacrum i sztuka*, oprac. Nawojka Cieślińska, Kraków 1989, ss. 320.

** W książce zamieszczono wypowiedzi następujących osób: J. Białostockiego, J. Boguckiego, P. Brykalskiego, T. Chrzanowskiego, K. Czerni, J. Gąsiorka, S. Grabskiej, E. Grabskiej-Wallis, A. Grocholskiej, W. Juszczaka, K. Kłopotowskiego, A. Kostołowskiego, J. Nowosielskiego, A. K. Olszewskiego, M. Poprzeckiej, M. Porębskiego, ks. A. Przekazińskiego, S. Rodzińskiego, s. M. E. Rosier-Siedleckiej, S. Sawickiego, J. Sempolińskiego, I. Sławińskiej, T. Stankiewicz, W. Stróżewskiego, H. Szczypińskiej, J. Waltosia, H. Wańka, o. M. Witalisa, E. Wolickiej, J. Woźniakowskiego, K. Zwolińskiej.

Licznych odbiorców sztuki interesuje to, czy sztukę religijną może tworzyć artysta niereligijny lub zgoła niewierzący, albo wyznający inną religię. Co jest ważniejsze: jego religijność czy jego talent? Zagadnieniem tym zajęła się Krystyna Zwolińska w referacie *Sztuka a modlitwa* dowodząc, że nie ma jednej odpowiedzi na te pytania, gdyż w dziejach sztuki można znaleźć przykłady dzieł inspirowanych głębokimi przeżyciami mistycznymi i zarazem wypływających z talentu artysty oraz takich, w których talent nie szedł w parze z przeżyciem religijnym.

Dwa referaty były poświęcone nowej architekturze kościelnej w Europie zachodniej i w Polsce: s. Marii Ewy Rosier-Siedleckiej CR i Andrzeja K. Olszewskiego. Nawiązała do nich Stanisława Grabska w refleksjach zamieszczonych w książce, które nie były wygłoszone w czasie konferencji. Autorka wyraziła w nich m.in. powszechnie społeczne niepokoje o to, czy nowe kościoły odpowiadają potrzebom religijnym wiernych oraz wątpliwości, czy ich twórcy znają dostatecznie wymagania współczesnej liturgii, a także teologię i Pismo św.

Podobny niepokój ujawnił Stanisław Rodziński, który mówił o bolesnym zjawisku laicyzacji sztuki sakralnej, w której jest „niewiele zrozumienia dla wiernych, niewiele autentycznej religijności" (s. 183). Myśl tę kontynuowała Krystyna Czerni mówiąc o wykorzystywaniu przez współczesnych artystów wątków religijnych, chrześcijańskich dla przekazywania treści obcych wierze, a często będących nawet jej zaprzeczeniem. Nazwała to przejawem „antysacrum" w sztuce (s. 186-196).

Ciekawymi osobistymi refleksjami podzielił się Jacek Sempoliński, który opisał rozterki artysty, związane z tworzeniem. Zadanie artysty widzi on w przekazywaniu za pośrednictwem sztuki prawdy i piękna, a skoro są one atrybutami Boga, to każdy proces twórczy stawia artystę w relacji do Boga, czyni go „interpretatorem" rzeczywistości Boga, a to pociąga za sobą znaczną odpowiedzialność za tworzone dzieło. Temat ten podjął w przejmującej wypowiedzi podczas dyskusji Jerzy Nowosielski, twórca ikon i znawca ich problematyki. Jak wyznanie zabrzmiały jego słowa o tym, że sacrum ma także aspekt „kenotyczny, wskazujący na to, co jest po prostu niszczeniem, jest katastrofą, jest rozdarciem, jest dramatem" (s. 121). To wyznanie było szczególnie ważne dlatego, że wypowiedział je twórca ikon, gatunku, który – jak to podkreślało wielu mówców – ma największe szanse wyrażania niewyrażalnego.

Część zawierającą referaty i dyskusje zamyka wypowiedź ks. Andrzeja Przekazińskiego o zadaniach muzeów kościelnych w Polsce.

W dyskusji kończącej obrady zwraca uwagę wypowiedź Stanisława Rodzińskiego, który podkreślił, że dla przyszłości polskiej sztuki sakralnej niezbędne jest, by rozumieli ją biskupi i księża. Bez takiego zrozumienia i porozumienia między twórcami a przedstawicielami Kościoła, którzy są inwestorami i mecenasami, nie będzie ani rozwoju sztuki ani udziału sztuki w oddziaływaniu duszpasterskim.

Zasygnalizowałam tu tylko niektóre wypowiedzi, wybierając z nich przede wszystkim to, co dotyczyło relacji twórców i sztuki z odbiorcami. Mało było na konferencji naukowych wywodów; ciekawym i cennym, moim zdaniem, jej rysem, a za nią i książki jest

to, że uczestnicy dzielili się raczej osobistymi, indywidualnymi przeżyciami niż swą erudycją.

Omawiana książka, jak i konferencja, którą ona relacjonuje, nosi tytuł *Sacrum i sztuka*. Nasuwa się pytanie, co jest sztuką w świetle zawartości tej książki? Otóż wszystkie wypowiedzi koncentrują się w zasadzie wokół sztuk plastycznych, a zwłaszcza architektury i malarstwa. Tylko Stefan Sawicki zajął się w dyskusji na zakończenie obrad tematem sacrum w literaturze (s. 224-226). W samym programie konferencji pominięto zarówno literaturę (w tym także dramat i poezję), jak i muzykę w obu aspektach (twórczości i wykonawstwa), fotografię, sztuki użytkowe. Ograniczenie to narzuciło organizatorom zapewne ich profesjonale zainteresowania, byli nimi bowiem historycy sztuki, jednakże skoro w tytule nie dodano wyrazowi „sztuka" żadnego przymiotnika, czytelnik miał podstawy spodziewać się bardziej wszechstronnego potraktowania tematu. Tym bardziej, że np. zagadnienie muzyki w kościołach, zwłaszcza przygotowanie organistów do towarzyszenia liturgii, jest co najmniej tak samo niepokojące jak problem udziału sztuk plastycznych w wyposażaniu świątyń.

Po uwzględnieniu tego ograniczenia można stwierdzić, że dokonano wielkiego wysiłku, by zbliżyć do siebie twórców i odbiorców współczesnej sztuki kościelnej. Niestety – spotkanie to miało niewielki zasięg. Może więc przynajmniej książka trafi do duchownych, którzy z racji swoich zadań budowania i wyposażania świątyń powinni zainteresować się problemami sztuki współczesnej, jej odziaływaniem na wiernych i możliwościami wykorzystania jej w duszpasterstwie. Uczestnicy konferencji poświęcili tym zagadnieniom niemało uwagi, a dominowało ubolewanie, że sytuacja jest pod tym względem zła. Skarżono się, że całe społeczeństwo, a więc i księża, nie mają ani wystarczających wiadomości o sztuce, ani wyrobionego smaku artystycznego, nie umieją też współpracować z artystami. Skądinąd jednak wiadomo – a sformułował to ks. Marek Starowieyski w artykule przedrukowanym z „Tygodnika Powszechnego" – że z kolei księża skarżą się na artystów, na ich brak zmysłu religijnego, na to, że pracę w świątyni traktują często jako okazję do artystycznych eksperymentów, że tworzą dzieła nie odpowiadające religijnym potrzebom człowieka (s. 235-236). Na konferencji zabrakło takich głosów m.in. z tego powodu, że duchowieństwo w zasadzie nie skorzystało z zaproszenia do udziału w niej. Szkoda, bo dopiero wzajemna wymiana poglądów pomogłaby znaleźć drogę wyjścia z impasu, wyjaśniłaby istniejące nieporozumienia, zażegnałaby konflikty. Jest oczywiste, że takie spotkania są potrzebne wszystkim: twórcom i mecenasom, artystom i inwestorom. Sądzę wszakże, że jeszcze bardziej niż ogólnopolskie, potrzebne są spotkania w diecezjach. Tu mogliby się spotkać i wymienić poglądy konkretni duszpasterze i konkretni artyści, współpracujący z sobą. Idąc zatem za licznymi sugestiami zgłaszanymi podczas omawianej konferencji, należy życzyć i artystom i księżom, a przede wszystkim ogółowi wiernych w Polsce, by postulaty wypowiadane w Rogóźnie zostały spełnione i by działania twórców dla Kościoła i w Kościele przybierały zawsze formy współdziałania apostolskiego dla pożytku wspólnoty.

Karol KLAUZA

MIĘDZY DOBREM A PIĘKNEM

Jeden z bardziej znaczących teoretyków sztuki ostatnich dziesięcioleci – André Mercier – przypominając starą platońską ideę kalokagatii, wskazuje, że pomiędzy moralnością określającą zasady poznania i działania a sztuką, ukazującą piękno, zachodzą wewnętrzne i ścisłe powiązania. Gdzieś u samych korzeni istnienia dobro i piękno jawią się jako rzeczywistości ambiwalentne. Dzięki temu dobro staje się synonimem piękna, a to z kolei zdaje się decydować o dobru. Być może nie tylko dla umożliwienia Mercierowi rozwinięcia wyznawanej przez niego tezy w kontekście polskiego środowiska historyków i teoretyków sztuki organizatorzy Ogólnopolskiej Sesji Estetycznej odbytej w Mogilanach w maju 1983 r. zdecydowali się wydać drukiem jej materiały[1]. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują zwłaszcza teksty wspomnianego Merciera, nadto Mikela Dufrenne'a (Francja), Harolda Osborne'a (Anglia) i Johna Fishera (USA). Redaktor tej książki, prof. Maria Gołaszewska, kierownik Zakładu Estetyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego opublikowała nadto, nieomal w tym samym czasie książkę[2] stanowiącą filozoficzną bazę dla podniesionych podczas Sesji mogilańskiej zagadnień. Można by jej przesłanie streścić w stwierdzeniu samej Autorki przekonanej, że „być sobą, to znaczy szukać sensu życia". Sesja w Mogilanach i jej książkowy zapis idą dalej w konkretyzowaniu tego przesłania. Starają się mianowicie ukazać praktyczne konsekwencje szukania sensu życia przez człowieka zawieszonego swoją egzystencją pomiędzy dobrem a pięknem, zmuszonego do nieustannych wyborów stanowiących treść życia.

Filozoficzne przesłanki dla zagadnienia wyboru przedstawił Mercier w swoim artykule *Sztuka i odpowiedzialność*. Nakreślił w nim zasady uzgadniania ze sobą sposobów rozumienia i wprowadzania w życie kategorii dobra i piękna. Tym samym jego słowami zostało niejako sformułowane główne twierdzenie mogilańskiej sesji: „Moralność nie ma osądzać nauki, ani też sztuki jako sztuki. Sztuka nie może dominować nad moralnością, ani nad mistyką, ani nawet nad religią" (s. 129). Przekonanie to nakazuje dzisiaj zastosowanie nowej metodologicznej płaszczyzny badań, uwzględniającej refleksję zorientowaną na człowieka (wymiar antropologiczny sztuki), świat (wymiar kosmologiczny) i na Boga (wymiar teologiczny). Być może z tego powodu, głęboki namysł nad moralnością sztuki zdominował dyskutowane podczas sesji zagadnienia, znajdując swe racjonalne ujęcie w artykułach M. Gołaszewskiej (*Sacrum a profanum*

[1] *Ethos sztuki*. Materiały z Ogólnopolskiej Sesji Estetycznej. Mogilany, maj 1983 r. Red. M. Gołaszewska. Warszawa, Kraków 1985 ss. 289.

[2] M. Gołaszewska, *Estetyka rzeczywistości*, Warszawa 1984 ss. 250.

sztuki), Janusza Krupińskiego (*Piękno a dobro – z perspektywy materialnej etyki wartości*). W książce wydzielono następujące działy: *Sztuka, piękno, dobro*; *Konfrontacja stanowisk*; *Ethos artysty*. Tekst wprowadzający M. Gołaszewskiej stanowi dopełnienie części wprowadzającej, na którą składają się nadto: *Słowo Ojca Świętego Jana Pawła II do uczestników sesji...* oraz *Podziękowanie i odpowiedź uczestników sesji...na list Papieża.*

Dla Gołaszewskiej typologia zagadnień moralnych sztuki sprowadza się do obiegowych sądów, zgodnie z którymi „sztuka pozostaje na służbie moralności; morale sztuki to morale artysty; społeczeństwo oczekuje od sztuki wskazań etycznych; piękno jest odbiciem porządku moralnego świata ludzkiego; dzieła wielkie to te, które budują ethos społeczeństwa; sztuka dostarcza wzorów życia cnotliwego; jedynie sztuka zdolna jest zrehabilitować dziś ideę cnoty; sztuka z konieczności stawia człowieka wobec spraw etyki; sztuka uwzniośla życie i podnosi je na wyższy poziom moralny; sprawnym kryterium natury społecznej stosowanym wobec dzieł sztuki jest stopień przekazu wartości moralnych; sztuka bez przesłania moralnego jest jałowa i przez to zbędna; sztukę tworzy człowiek, a nic co ludzkie nie jest moralnie obojętne" (s. 15-16). Analizując te sądy Autorka opowiada się za służebną rolą takich form sztuki, które uznają naczelne wartości, podporządkowują piękno dobru a estetykę etyce.

Twierdzeniom o możliwości pozytywnego uzgodnienia obu tych rzeczywistości na płaszczyźnie analiz psychologii odbioru i społecznego powołania sztuki przeciwstawia się w swoim studium J. Krupiński, przybliżając czytelnikowi interpretację obu kategorii utrzymaną w kontekście poglądów M. Schelera i N. Hartmanna. Przypominając Hartmannowską hierarchię wartości, wznoszącą się od dóbr materialnych, poprzez wartości hedonistyczne, witalne aż po duchowe, Autor wskazuje, że „istnieje możliwość wyboru pomiędzy określonym pięknem a określonym dobrem moralnym" (s. 202). Uzasadnia to przyjętą współcześnie opinią o wyraźnym wyodrębnieniu się w ramach filozofii takich dyscyplin, jak estetyka (domena piękna) i etyka (domena dobra) przy jednoczesnym przekonaniu o niezasadności ich wzajemnego redukowania. Nawet panmoralizm Schelera, zgodnie z którym „ wartość artystyczna, a pośrednio estetyczna mogą fundować moralną wartość czynu" (s. 199) nie stanowi klucza do zrozumienia wzajemnych relacji obu dziedzin ludzkiej aktywności. Można przecież wybrać piękno kosztem dobra, jak to np. uczynił Eddie Adams fotografując w Sajgonie scenę morderstwa skrępowanego jeńca. Zdjęcie to ukazuje w sposób perfekcyjny to, co ma ukazać – zbrodnię. Czy równie wysoko należy ocenić jego wybór moralny nieinterweniowania wobec naruszania fundamentalnych praw człowieka?

Życie codzienne dostarcza sytuacji dramatycznego rozdarcia pomiędzy prawdą dobra a prawdą piękna. Sztuka wyboru moralnego to w jakimś sensie przedłużenie sztuki ukazywania piękna. W etyce i estetyce Hartmanna istotną rolę odgrywają wyznaczniki decyzji określone mianem „Vordergrund" (warstwą powierzchniową, opisującą element realny) oraz „Hintergrund" (warstwą głęboką, określającą czynnik irrealny). Elementem tego ostatniego są właśnie wartości moralne, które nie-

jako przeświecają poprzez elementy realne dzieła sztuki.

Nasuwa się tu jednak pytanie, czy zgodnie z przekonaniem Autora eseju jesteśmy skazani na percepcję wartości moralnych zawartych w dziele sztuki? Czy mamy swobodę abstrahowania od nich lub też metodycznego wyodrębniania ich z pominięciem samego dzieła sztuki? I konsekwentnie, czy dobór i sposób prezentowania wartości ma charakter jednoznaczny? Czy cała sfera wartości nie zaczyna funkcjonować już poza twórcą i jego intencjami? Wydaje się, że pytania te pozostają aktualne nie tylko w odniesieniu do przedstawicieli „materialnej" etyki wartości estetycznych i moralnych.

Opracowanie H. Osborne'a wnosi do prezentowanych w książce analiz element kategorematu etyczno-estetycznego. Nawiązując do swych wcześniejszych wypowiedzi na ten temat (m.in. *Foundations of the Philosophy of Value*, 1933) Autor wykazuje, iż człowiek realizuje w praktyce tylko dwa typy postaw: moralne i estetyczne, jeżeli oczywiście nie analizuje się specyfiki postaw religijnych. Co więcej, oba wyróżnione typy postaw wykazują znamienną redukowalność w sferze praxis. Oto bowiem szereg wyborów moralnych podyktowanych jest w istocie względami estetycznymi a nie płynącymi z deontologii zasad moralnych. Takie uzasadnienie związku etyki z estetyką, a więc próba określenia relacji dobra i piękna ma swą angielską tradycję w myśli Shaftesbur'ego i Pearce'a. W tym samym nurcie pozostaje wydana w 1975 r. praca Etienne Souriau, *Le couronne d'herbes*, proponująca stworzenie pełnego systemu moralności na podstawie estetyki.

W kontekście metafizyki wartości zagadnienie to podnosi w omawianej książce ks. Józef Tischner w syntetycznym szkicu *Dramat wartości*. Jego poglądy wywodzą się z klasycznego rozróżnienia dyscyplin wiedzy, dokonywanego w oparciu o ich przedmiot materialny. Zdaniem Autora już w dziejach filozofii „etyka stawała się estetyką, ontologia etyką, a estetyka przybierała postać ontologii metafizyki" (s. 135). Stąd problem wartościowania w ogóle, a zwłaszcza wartościowania pomiędzy elementami z domeny etyki i estetyki wymaga innej płaszczyzny. Dla Tischnera jest nią „doświadczenie ludzkiego dramatu", wyboru pomiędzy większą i mniejszą wartością, rodzaj sporu o pierwszeństwo wybranej wartości usprawiedliwiającej wybór, jako konsekwencję osądu w świetle prawdy. „Jaką rolę odgrywa prawda w doświadczeniu piękna"? – pyta Tischner. Odpowiedź jego zdaniem znajduje się między dwoma skrajnościami. „Nietzsche sądzi, że prawda jako taka nie ma znaczenia, że cała prawda jest w pięknie; z kolei Heidegger sądził, że nie ma piękna poza prawdą, bowiem najwyższym powołaniem piękna jest odsłanianie prawdy bycia" (s. 138-139). Trzeba przy tym dodać, że w rozumowaniu Tischnera domena prawdy wiąże się w sposób istotny z dobrem i dlatego jego rozważania pozostają w nurcie zagadnień stanowiących przedmiot refleksji omawianej książki.

W sygnalizowanym dziale wstępnym znalazł się też artykuł J. Fishera, który ujęciem tematu *Doświadczenie estetyczne a doświadczenie religijne* znacznie odbiega w swej warstwie metodologicznej od pozostałych opracowań tej części książki. Autor pokusił się o podanie zasad interpretacji doświadczenia w kategoriach psychologi-

cznych. Stąd wypowiedź jego ma raczej charakter prakseologiczny i instrumentalny; stwarza szanse wypracowania metod badania wzajemnych zależności pomiędzy pięknem a sacrum, jako swoistym poszerzeniem problematyki dobra i piękna. „Pogłębienie doświadczeń religijnych przez wielką sztukę sugeruje, że doświadczenia te mogą współistnieć. Lecz czy można równocześnie mieć doświadczenie religijne i doświadczenie estetyczne?" (s. 146) – pyta Autor.

Jakkolwiek w omawianej książce wątek ten nie został w zadowalający sposób rozwinięty (jeżeli oczywiście nie uzna się za próbę jego rozwiązania publikacji tekstu Jana Pawła II skierowanego do uczestników sesji, przypominającego słowa Norwida „Cóż wiesz o pięknem?... kształtem jest miłości"), to warto w tym miejscu wskazać i przypomnieć dorobek m.in. Pawła Florenskiego czy Jacquesa Le Goffa współbrzmiący z przesłaniem naukowym organizatorów. Pisząc w imieniu uczestników sesji do Papieża M. Gołaszewska stwierdza, że „jeśli sztuka dzisiejsza, uwięziona w świecie pełnym bolesnych sprzeczności, ma mieć sens autentyczny, musi być związana z transcendencją kondycji ludzkiej, z dążeniem ku najwyższym wartościom... Konkluzja ta, inspirowana między innymi promieniowaniem encyklik i działań Jego Świątobliwości, skłania nas do wysunięcia postulatu uczłowieczenia dzisiejszej rzeczywistości, czemu ma sprzyjać sztuka o wysokim ethosie i doskonałym kształcie artystycznym" (s. 11). Znamienny to i zarazem zobowiązujący fakt, że w świetle wielostronnych analiz akademickich wybory między dobrem a pięknem, tak nieodłącznie związane z kształtem ludzkiej codzienności, jawią się jako dylematy o charakterze etyczno-moralnym sięgającym z jednej strony filozoficznej struktury istnienia (poprzez swój związek z prawdą), a z drugiej sięgają sacrum, otwierając osobę ludzką na nieskończone wymiary uosobionej w Bogu Prawdy, Dobra i Piękna – innymi słowy – uosobionej w Bogu Miłości.

Książka zasługuje na wnikliwsze zapoznanie się przez wszystkich, którym zagadnienia moralności i filozofii piękna są bliskie czy to z tytułu pracy zawodowej czy osobistych zainteresowań.

Ks. Andrzej MARYNIARCZYK

FILOZOFIA NAUKOWA CZY KOLEJNY ZABOBON?

Pytanie to zrodziło się na kanwie lektury *Małej Propedeutyki Filozofii Naukowej*, proponowanej polskiemu czytelnikowi przez Andrzeja Grzegorczyka jako „jednolite ujęcie filozofii, które może być podstawą nauczania" (s. 9), a wydanej przez Instytut Wydawniczy PAX w 1989 r.

U podstaw całego przedsięwzięcia, które podejmuje Autor, zdaje się leżeć szlachetna intencja, by maksymalnie zobiektywizować wykład filozofii i oczyścić go z wszelkich subiektywizmów typu: „tomizm", „egzystencjalizm", „platonizm" itp. – a dać do ręki młodemu czytelnikowi „czystą filozofię" czyli „filozofię naukową". Zaprezentowany jednak program wykładu filozofii, jej treściowa zawartość nasuwa wręcz odwrotne odczucia i skojarzenia i rodzi nowe pytania.

1. Unaukowienie czy ideologizacja filozofii?

Wydawało się, że bezpowrotnie minęły czasy, w których obficie „częstowano" nas słowem „naukowy". Jedni, jak np.: marksiści, robili to by dodać sobie lepszego samopoczucia i wiarygodności. Stąd słowo „naukowy" miało zarazem oznaczać „marksistowski i tylko marksistowski", w znaczeniu „najlepszy", „jedyny". Był więc „światopogląd naukowy" tzn. marksistowski, „naukowa religia", czyli marksistowski ateizm, „sztuka naukowa", tzn. socrealizm, „historia naukowa" i była też „filozofia naukowa" tzn. materializm dialektyczny i historyczny. Inni jak np.: pozytywiści robili to w celu redukcji wszelkich typów poznania do poznania doświadczalnie sprawdzalnego, metody porządkowania wiedzy zaś do matematyczno-logicznej. „Naukowy" znaczyło tyle co: „empirycznie potwierdzalny" i „matematycznie przeliczalny".

I w pierwszym i w drugim przypadku termin „nauka" odniesiony do filozofii, w praktyce oznaczał jej ideologizację dokonywaną albo w imię jakiegoś systemu filozoficznego, albo w imię jakiejś wyróżnionej nauki. W podejściu tym ujawniało się więcej irracjonalnej wiary niż nauki.

Dziś z perspektywy czasu, gdy nauka dokonała krytyki samej siebie, pojęcie „naukowy" zaś zostało wyzwolone z wąskich ryzów pozytywistycznej interpretacji, z przymrużeniem oka patrzymy na wszelkie programy unaukowienia wszystkich dziedzin ludzkiego poznania, a wśród nich szczególnie filozofii. Nic więc dziwnego, że zapowiedź przedstawienia czytelnikowi tak od strony treści jaki i metody „filozofii naukowej" z jednej strony, budzi nadzieję, że wreszcie ktoś otwiera przed nami „bramy prawdy" a z drugiej, obawy, czy nie jest to kolejna „deklaracja ideologiczna".

Przyjrzyjmy się jednak bliżej „filozofii naukowej", którą proponuje A. Grzegorczyk. Czym jest ta filozofia i na czym polega jej „naukowość"?

2. Filozofia umowy czy umowna filozofia?

Czym jest filozofia w ogóle, a naukowa w szczególności? Zdaniem Autora, jest to kwestia u m o w y. „Zaliczenie pewnej dziedziny myśli do nauki – wyjaśnia Autor – może być sprawą umowy. Mówiąc ogólnie i bardzo niedokładnie, do filozofii zalicza się myśli i spostrzeżenia najogólniejsze, które dotyczą świata i ludzkiego życia" (s. 11-12). Wynika z tego, że filozof „naukowiec" rozpoczyna filozofowanie od zawarcia umowy z czytelnikiem, samo zaś rozumienie słowa filozofia byłoby wynikiem „kontraktu" zawartego pomiędzy filozofem a czytelnikiem lub słuchaczem. A co jest gwarantem tego „kontraktu", podstawą tej umowy? W filozofii „nienaukowej" czyli klasycznej była nią tak lub inaczej określona rzeczywistość, przedmiot poznania. Tu natomiast wystarczy „poważna i szczera wypowiedź" filozofa. Gdyż jak dowodzi A. Grzegorczyk – „najlepiej poznajemy, co kto wie lub myśli z jego wypowiedzi lub tekstów napisanych w momentach, gdy mówi lub pisze p o w a ż n i e i s z c z e r z e. Ludzie przekazują sobie wzajemne wypowiedzi i teksty pisane i w ten sposób porozumiewają się i tworzą literaturę i n a u k ę" (s. 11).

Wierząc zatem (bo jak się o tym inaczej przekonać!) w „powagę i szczerość" wypowiedzi Autora, umawiamy się, że za filozofię w ogóle będziemy uważać: (1) „myśli i spostrzeżenia najogólniejsze, które dotyczą świata i ludzkiego życia", (2) „systematyczną działalność poznawczą prowadzącą do budowy filozoficznego światopoglądu", (3) „filozoficzne poglądy wybitnych pisarzy, a nawet samych uczonych z innych dziedzin, którzy na marginesie swojej specjalności dokonują czasem ciekawych ogólnych rozważań". (4) Wreszcie filozofią jest też „dokonywanie ogólnej refleksji na dowolny temat" (s. 12-13). Dzięki takiej umowie określającej, czym jest filozofia, prawo do filozofowania otrzymują wszyscy śmiertelnicy, gdyż każdy może myśleć co chce i o czym chce (s. 12). Jest to jednak filozofia „amatorów". Filozofię „sensu stricto", a więc filozofię naukową (zawodową), tworzą wypowiedzi (5) „które tylko nieznacznie związane są z wyżej wymienionymi, za to refleksja ich jest bardzo systematyczna i dobrze wyczerpuje poruszany temat". (6) Ponadto wyraża się w tym, co jest „drukowane w specjalnych czasopismach filozoficznych", (7) oraz w tym, czego uczą „profesorowie na uniwersytetach" (s. 12).

W ten też sposób została wyodrębniona „filozofia amatorska" i „filozofia zawodowa". Ta ostatnia zaś może być uprawiana tradycyjnie lub n a u k o w o. W koncepcji zostały wyodrębnione trzy typy filozofów: amatorów, tradycjonalistów i naukowców. Ci ostatni stają się takimi z racji uwzględnienia w filozofowaniu wyników i metod nowoczesnej nauki tzn. przyrodoznawstwa i matematyki.

Przyjrzyjmy się bliżej czym jest świat i kim jest człowiek w obrazie „filozofii naukowej"? Wiedzę zarówno o świecie jak i o człowieku czerpiemy w myśl postawionej na początku „reguły tworzenia filozofii" ze „szczerych i poważnych wypowiedzi" filozofów (w tym przypadku Autora). Nie chodzi tu nadal o odwołanie się do rzeczywistości realnej, lecz o umówienie się, co do sposobu mówienia o świecie i człowieku. Tak właśnie postępują filozofowie naukowcy, którzy pytają siebie, „jak najlepiej p o w i e d z i e ć czym jest świat" (s. 22). Właśnie analizując wy-

powiedzi filozofów ustalamy czym jest rzeczywistość i kim jest człowiek.

Autor proponuje więc, by przyjąć, że „rzeczywistość to: przedmioty (rzeczy) o różnych właściwościach, powiązane relacjami, tworzące różne zbiory" (s. 22). Ale moglibyśmy równie dobrze przyjąć inne określenie. Albowiem poznanie tejże rzeczywistości polegać będzie na tym, że trzeba w dalszym ciągu „umawiać się" co do właściwości, jakie chcemy przypisywać poszczególnym rzeczom. Gdyż – jak wyjaśnia Grzegorczyk – „poznając owe rzeczy przypisujemy im pewne właściwości oraz łączymy w zbiory. Rzeczywistość nieobserwowalną też wyobrażamy sobie jako złożoną z jakichś osobnych rzeczy. Jeśli powstaje potrzeba pomyślenia sobie o istnieniu czegoś niewyobrażalnego, to myślimy o tym jako o rzeczy lub na podobieństwo rzeczy posiadającej określone właściwości" (s. 23). Całe więc poznanie w „filozofii naukowej", sprowadza się w istocie do „spisywania wielkiej umowy" na temat rzeczywistości i zawierania „kontraktu" odnośnie do jej nazywania. Sama zaś rzeczywistość nie liczy się: zostaje „ubezwłasnowolniona" przez nasze umowy poznawcze. Stąd już tylko jeden krok do uporządkowania i unaukowienia wiedzy o rzeczywistości. Wystarczy zamknąć ją w umowne znaki językowe: pojęcia i sądy, a te z kolei ująć w odpowiednie prawa i wyrazić w formalnych schematach. Zrealizowanie tego programu „unaukowienia filozofii" stało się możliwe dopiero w XX wieku, gdy zarysował się „schemat działu filozofii naukowej jako dyscypliny ścisłej, złożonej z szeregu sformalizowanych teorii, od najogólniejszych, operujących z początku małą liczbą pojęć pierwotnych, do coraz bogatszych, wzbogaconych o dalsze pojęcia pierwotne" (s. 29).

Zarysowany przez Autora program „unaukowienia filozofii" wydaje się być czymś oczywistym i przekonywającym, przy małym jednak założeniu, że celem naszego poznania nie jest wiedza o rzeczywistości lecz ujęcie językowe rzeczywistości ustalone według umowy. W ten sposób staje przed nami obraz „filozofii umowy" lub „umownej filozofii" jako filozofii unaukowionej.

A kim jest człowiek według filozofii naukowej? Otóż jego naturę i strukturę postulujemy także na podstawie analizy wypowiedzi stanowiących formę umowy na temat człowieka. Człowiekiem będziemy nazywać organizm, który „jest całością (niektórzy wolą mówić: systemem) zachowującą charakterystyczną dla swego gatunku strukturę pozostającą we współżyciu z określonym otoczeniem, z którego pobiera i któremu przekazuje pewne porcje materii, energii i informacji. Charakterystyczne dyspozycje ludzkie sprowadzimy – oznajmia Autor – do trzech: poznawania, generowania narzędzi psychicznych, podejmowania decyzji" (s. 36). W dalszym etapie wyjaśniania poznajemy bliżej racje istnienia człowieka i źródła jego charakterystycznych „dyspozycji". I tak dowiadujemy się, że „człowiek o kształtach takich jak obecne, powstał kilka milionów lat temu" i „gatunek ludzki istnieje w sposób ciągły dlatego tylko, że jedni ludzie rodzą innych ludzi" (s. 37). Charakterystyczne dyspozycje ludzkie znajdują swoiste „naukowe" wyjaśnienie. Co do poznania i języka, człowiek różni się od zwierząt tym, że poznaje „niewidoczne bezpośrednio związki przyczynowe" (s. 44), a zwierzęta tylko widoczne, człowiek

odkrywa „złożone przyczyny" (s. 44), zwierzęta zaś proste. Ludzie tworzą narzędzia za pomocą narzędzi, zwierzęta zaś nie. Sam język jest rezultatem utrwalenia pewnej mechanicznej czynności, która polega na „manipulowaniu «klockami» dźwięków, odtwarzającym w tworzywie dźwiękowym związki analogiczne do poznawanych w rzeczywistości" (s. 44). „Natomiast dziedzina życia wolitywnego uformowała się w procesie samoprzymuszania się, z tą tylko różnicą, że w człowieku tym przymuszającym jest rozum, w zwierzęciu zaś bodziec" (s. 45). Stąd cała „struktura prawno-instytucjonalna społeczeństwa opiera się na samoprzymuszaniu jednostki do życia zgodnego z uprzednio postanowioną, narzuconą lub dobrowolnie przyjętą normą" (s. 45). A w ogóle, człowiek „różni się naocznie od bytu innych zwierząt, przede wszystkim stopniem wykorzystania środowiska i zorganizowania swojego środowiska dla własnych celów" (s. 43).

W ten sposób Autor odkrywa przed nami „naukowe" tajemnice o świecie i człowieku, oraz unaocznia nam program i metodę realizowania w praktyce „filozofii naukowej". Trudno jednak powstrzymać się od pytania: skąd Autor czerpie tę filozofię? Czy jest ona rezultatem „czystej umowy"?

3. Umowna nauka czy nauka umowy?

Pozostaje na koniec potrzeba postawienia pytania o ideał nauki i naukowości. I nie chodzi tu tylko o czysto formalną budowę systemu naukowego, lecz o samo rozumienie nauki i naukowości.

Gdy na początku książki Andrzej Grzegorczyk informuje nas, że „zaliczenie pewnej dziedziny myśli do nauki może być sprawą umowy" (s. 11), przyjmujemy to oświadczenie jako „zasadę" zgodnie z którą „filozofia naukowa" jest także kwestią umowy. A co będzie z określeniem samej naukowości? Ta także wydaje się być rezultatem umowy. O naukowości bowiem danej dziedziny poznania będzie decydować: (1) analityczność języka, (2) empiryczna sprawdzalność twierdzeń, (3) adaptacja nowoczesnej wiedzy naukowej i metodologicznej, (4) nastawienie ontologiczne, czyli poszukiwanie istoty rzeczy i krytyka poznania, (5) logiczna struktura wiedzy.

Wyróżnione właściwości mają rozstrzygać o naukowości filozofii. Są jednak formułowane z pozycji ściśle określonego stanowiska (filozoficznego), a mianowicie postulują pozytywistyczny ideał wiedzy i metody naukowej. Przyjrzyjmy się jednak bliżej, jak sam Autor realizuje ów ideał naukowości w praktycznym wykładzie „filozofii naukowej". Na przykładzie podziałów i definicji prześledźmy praktyczny sposób realizowania 1 i 4 punktu kryterium naukowości filozofii.

Jak wyżej wspomnieliśmy, w *Małej Propedeutyce* znajdujemy na wstępie podział refleksji filozoficznej na „amatorską" i „zawodową", w konsekwencji czego zostają wyróżnione trzy typy filozofów: amatorów, zawodowców-nienaukowców i zawodowców-naukowców. A dlaczego nie na „długodystansowców i krótkodystansowców" albo „żyjących i nieżyjących" czy wielkich i małych? Właściwie – wobec braku kryterium rzeczowego, czyli opierającego się na odniesieniu do bytu, każdy podział rozłączny jest tutaj poprawny. Cóż istotnego jest w doborze kryterium podziału proponowanym przez A. Grze-

gorczyka? Dlaczego pierwsze kryterium podziału ma być lepsze od następnych? Wszak decyduje o tym „prawo umowy".

Zaskakujące swą „naukowością" wydają się być także definicje i określenia, które zajmują sporą część książki. I tak m.in. dowiadujemy się, że „ludzie od innych zwierząt różnią się większym bogactwem swego trwania. Trwanie ludzi posiada znacznie więcej aspektów szczegółowych i bardzo interesujących" (s. 39). Natomiast „rośliny od zwierząt różnią się trwałością powiązania z określonym środowiskiem. Zwierzęta zmieniają na ogół miejsce pobytu, podczas gdy rośliny są zdane na określone warunki, w których się znalazły. Zwierzęta posiadają też znacznie bardziej złożoną i bogatszą wymianę informacji z otoczeniem" (s. 38). Swoiste też znaczenie naukowe ma zasada transcendencji wartości duchowych, sformułowana w następującej formie: „Lepsze jest życie lub jego fragment, im więcej występuje w nim dążenia do wartości duchowych, oraz lepsza jest rezygnacja z wartości witalnych dla osiągnięcia wartości duchowych aniżeli rezygnacja przeciwna, jeśli nie ma możliwości harmonijnego osiągania wartości witalnych wraz z duchowymi" (s. 85).

Takich opisów i definicji, wobec których nierzadko stajemy zdumieni możemy znaleźć sporo na kartach *Małej Propedeutyki Filozofii Naukowej*. Przypominają one jako żywo „słynne" definicje „naukowe" formułowane w różnych wersjach w radzieckim *Słowniku Filozoficznym* wydanym w latach pięćdziesiątych.

W konsekwencji lektura *Małej Propedeutyki Filozofii Naukowej* wywołuje przekonanie, że powrót do programu budowania „filozofii naukowej" w imię określonej nauki i według określonego wzorca metodologicznego, jest niczym innym jak tworzeniem jeszcze jednego z a b o b o n u. Obiektywizm, który był celem programu filozoficznego A. Grzegorczyka okazał się największym paradoksem, gdyż u jego podstaw leży najgłębszy subiektywizm. W konsekwencji otrzymujemy „filozofię naukową", której ofiarą padła nauka i filozofia. Filozofia bowiem nie jest poznaniem rzeczywistości, nauka zaś nie jest porządkowaniem filozofii. Obie są nauką zawierania u m o w y językowej i sztuką ich tworzenia. Całość wysiłku Autora prowadzi do podważenia zaufania do wszystkich prób porządkowania wypowiedzi filozofów i określania metody, a więc pociąga skutki odwrotne, od zamierzonych.

Nic więc dziwnego, że po lekturze *Małej Propedeutyki Filozofii Naukowej*, można zacząć wątpić w sens filozofii i nauki. Jak „czarny żart" wydają się brzmieć słowa Autora z ostatniego akapitu, że „jest to kontynuacja polskiej tradycji filozoficznej reprezentowanej przez K. Twardowskiego i T. Kotarbińskiego" (s. 115), oraz, że „filozofia naukowa, pojęta jak wyżej, stwarza szansę potrzebnego dziś dialogu ludzi różnych tradycyjnych kultur i tradycyjnych światopoglądów, może więc stać się drogą do światowego głębszego porozumienia i pojednania" (s. 116). I powstaje pytanie, w imię czego oraz w oparciu o co może ten dialog być prowadzony? Chyba tylko wtedy, gdy filozofia będzie sprowadzona do sztuki zawierania umów społecznych lub środowiskowych na temat językowych przedstawień rzeczywistości, filozofowie zaś przejmą rolę „polityków" zabiegających o kształt takich zawiera-

nych umów. W takim jednak programie unaukowienia filozofii, sama filozofia zostaje wydziedziczona z filozofii, nauka z nauki, a w praktyce zostaje odnowiony zabobon „filozofii naukowej", w której wszystko trzeba przyjąć „na wiarę".

Wojciech CHUDY

FILMOWY „DEKALOG"

Ważny serial. Sama idea nawiązania w 10-odcinkowej serii filmów* do Dziesięciorga Przykazań – spuścizny Starego Testamentu, stanowiącej fundament moralności chrześcijańskiej – jest wartością godną wyróżnienia w dzisiejszym pejzażu polskiej sztuki filmowej, raczej obojętnej wobec problematyki religijnej. Jeremiada Krzysztofa Zanussiego w obecnym numerze „Ethosu" jest uzasadniona, zważywszy fakt deklarowanej przynależności do Kościoła katolickiego ogromnej większości Polaków, a więc – można zakładać – również większości twórców oraz odbiorców filmów w naszym kraju. Nie jest to zresztą specyfika jedynie dziedziny filmowej. Mizeria aksjologiczna, wykorzenienie z gleby kultury chrześcijańskiej czy wręcz indyferentyzm jest dziś znamieniem wielu środowisk kulturotwórczych w Polsce, często również tych głoszących swoją solidarność z ethosem katolicyzmu i Kościoła (jak w przypadku redaktora gazety, bodaj najsilniej lansującej w kraju aborcję, który głosi, iż stoi na gruncie prawa naturalnego). Tak więc pochwały jakie zbiera Krzysztof Kieślowski za swój cykl w czasopismach katolickich (zresztą serial zebrał już szereg nagród), są od tej strony całkowicie zasłużone. Wprowadził bowiem w krwiobieg kultury filmowej – nie tylko polskiej – treści wywołujące w człowieku pytania o wartości podstawowe i ich ład.

Fakt zaistnienia tego serialu jest także wart wyróżnienia od strony formalnej. Kieślowski jest jednym z naszych wybitnych twórców kina. Jego nowoczesny warsztat filmowy, ujawniający się również w przypadku „Dekalogu", warto podpatrywać i analizować dziś, kiedy sztuka obrazowania przy pomocy kamery może być już bez przeszkód nośnikiem treści religijnych, lecz zacofanie metod spycha ją na peryferie percepcji wypełnione przez nudę i kicz. Kieślowski, czujący dobrze ducha epoki artystycznej i oglądany z powodzeniem zarówno w Warszawie lub Rzeszowie, jak i Paryżu czy Londynie winien dla budzącej się w Polsce sztuki wspartej o mecenat Kościoła i nawiązującej do treści chrześcijańskich – być nauczycielem i wzorem.

Dziesięć krótkich filmów o wartościach. W latach 70-tych

* „Dekalog, 1 – 10". Produkcja polska. Rok produkcji: 1988. Scenariusz: K. Kieślowski i K. Piesiewicz. Reżyseria K. Kieślowski. W głównych rolach w poszczególnych odcinkach: 1. M. Komorowska, K. Baranowski i W. Klata; 2. A. Bardini, K. Janda i O. Łukaszewicz; 3. D. Olbrychski i M. Pakulnis; 4. A. Biedrzyńska i J. Gajos; 5. M. Baka, J. Tesarz i K. Globisz; 6. G. Szapołowska i O. Lubaszenko; 7. A. Polony, M. Berełkowska, W. Kowalski, B. Linda i K. Piwowarczyk; 8. M. Kościałkowska, T. Marczewska i T. Łomnicki; 9. P. Machalica, E. Błaszczyk i J. Jankowski; 10. J. Stuhr, Z. Zamachowski i H. Bista. Ponadto w większości odcinków w roli nieznajomego wystąpił Artur Barciś. Serial był emitowany w TVP programie I od 10 XII 1989 do 11 II 1990.

Kieślowski był bliski tak zwanej polskiej szkole kina moralnego niepokoju (*Amator*, *Blizna*, *Personel*, *Spokój*). Nazwa szkoły, tak jak i cała formacja pozostawiała niedosyt i budziła wątpliwości swoją dwuznacznością. W kulturze bowiem istniała sytuacja fałszu i zakłamania, głównie politycznego w swej genezie, w filmie zaś mówiono tyle, ile wolno było powiedzieć. W związku ze snobizmem ekipy Gierka na młodość i młodzież, wolno było ujawniać „moralny niepokój" w młodym polskim kinie. Zamiast degeneracji kulturowej i bagna poniżenia moralnego, ukazywało ono wewnętrzne rozterki socjalistycznych Werterów; w sumie bardziej relatywizowało niż krytykowało, bardziej demoralizowało niż oczyszczało moralnie. Wartości ujawniały się w obrazach tej szkoły uwikłane w wielość uwarunkowań, enigmatyczne albo nieprawdziwe w swej naiwnej „młodzieńczej" transpozycji. Jedyną konkluzją, na jaką można się było zdobyć po seansie, to stwierdzenie, że „coś jest nie tak". I nic więcej.

Od tego czasu Kieślowski zrobił duży krok do przodu. Był to krok w kierunku Dekalogu, w kierunku – można tak to nazwać – prostych wartości danych człowiekowi. Nie znaczy to, że wybory aksjologiczne stały się w ten sposób prostsze. Oto dziesięć krótkich filmów o wyborach wartości. W pierwszym młody ojciec, który uczynił sobie bożka z wąsko racjonalnego pojmowania świata symbolizowanego przez komputer, przeżywa tragedię straty syna; zdarzenie to ma stylizację starotestamentalnej kary. Drugi opowiada o decyzji starego ordynatora, który broniąc życia nie narodzonego dziecka orzeka negatywne rokowanie – wbrew zasadom etyki lekarskiej i „biorąc nadaremno" imię swego Boga. W trzecim wysoki nastrój dnia świątecznego – Bożego Narodzenia – odrywa bohatera filmu, kierowcę taksówki, od rodziny i kusi powrotem do przeżytej kiedyś wielkiej miłości. Czwarty jest historią skomplikowanych uczuć córki i wychowującego ją samotnie ojca, cienkiej granicy pomiędzy czułością a erotyzmem. Piąty ukazuje straszliwą zbrodnię popełnioną na taksówkarzu, zbrodnię absurdalną i prawie przypadkową, tak jak i życie mordercy; oraz równie straszliwą karę śmierci wymierzoną za tę zbrodnię. Szósty jest zderzeniem uczucia autentycznej budzącej się w młodym człowieku miłości, który podgląda swoją piękną i często rozebraną sąsiadkę („ – Dlaczego mnie podglądasz? – Bo kocham panią. – Czego ode mnie chcesz? – Niczego"), z często niszczącą siłą seksualności, która towarzyszy inicjacji. W siódmym rozegrany zostaje epizod będący konsekwencją długoletniego wzajemnego okradania się z uczuć matki i córki, potrzeby miłości posuniętej aż do zawiści i okrucieństwa wobec dziecka, które staje się przedmiotem rozgrywki dwu kobiet. W odcinku ósmym przywołana zostaje na tle czasów okupacji i polsko-żydowskich uwikłań sprawa dwu „fałszywych świadectw", oszczerstw, które żyją i objawiają swoje skutki do dziś. Dziewiąty opowiada historię przeżyć młodego wrażliwego lekarza, który traci zdolność spełniania miłości fizycznej, a zarazem historię pożądania jego żony przez innego mężczyznę. Dziesiąty jest na pół kryminalną opowiastką o namiętności posiadania cennej kolekcji znaczków przez dwu synów zmarłego kolekcjonera, którym owa pasja całkowicie zmienia życie.

Wszystkie fabuły dzieją się współcześnie w Warszawie. Teraźniejsza brzydota architektury akcentowana przez „deformujące ujęcia osiedla, wielkomiejskiej sypialni dla tysięcy anonimowych ludzi"[1] zostaje zderzona z ponadczasową problematyką „Dekalogu". Temu samemu podkreśleniu, ważnemu dla przesłania całej serii, służą inne składniki filmu, tak treściowe (np. współczesność zawodów bohaterów: lekarz, stewardessa, kierowca taksówki) jak i formalne. Funkcję tę pełni język używany w poszczególnych odcinkach (literacki w 2 i 8; potoczny, ubogi i z licznymi wulgaryzmami w 10; ciekawe zwłaszcza jest zderzenie dwóch typów języka w odcinku 5) czy sposób filmowania (krótkie „telewizyjne" ujęcia) oraz montażu (filmy – oprócz 5, rozwlekłego celowo, i 8 obarczonego mankamentem dłużyzn – mają rytm dzisiejszego życia). Warto wspomnieć, że operatorem zdjęć do każdego odcinka był inny twórca; na wyróżnienie zasługują zdjęcia „Dekalogu, 2" oraz 5.

Jeszcze na jeden element, w niezwykle filmowy sposób łączący w większości odcinków wymiar współczesności z ponadczasowością, należy zwrócić uwagę. Chodzi o postać nieznajomego młodego mężczyzny (A. Barciś), który pojawiał się w momentach szczególnie ważnych dla wyborów moralnych bohaterów. Ta tajemnicza postać o „metafizycznej" urodzie (szczupły, młody blondyn, jasne oczy) przywoływała – poprzez swoją stałość świadczenia, bez jakiejkolwiek natarczywości – jakieś echo transcendencji, znak Obecności. Ten pomysł i rola bardzo pogłębiła cały serial. Jakby powiedział Roman Ingarden, to miejsce niedookreślone w filmie otwarło go na wymiar filozoficzny i teologiczny.

P r z e s ł a n i e. Idea i moc „Dekalogu" Kieślowskiego schodzi się z chrześcijaństwem w tym miejscu, w którym Kościół i jego nauka otwarta jest na każdego człowieka szczerze poszukującego prawdy lub miłości. Film jest daleki od dydaktyzmu gotowych recept. „Szukaliśmy raczej problemów i nie znajdowaliśmy prostych rozwiązań" – mówi reżyser w jednym z wywiadów[2]. Zaraz jednak dodaje: – „Ale to nie jest relatywizm".

Powrót Kieślowskiego do Dekalogu jest powrotem do świata ładu wartości, swoistej s p r a w i e d l i w o ś c i aksjologicznej. Ład ten jest – głosi film – istnieje, choć bardzo trudno podać jego szczegółowe reguły. Dlatego nieznajomy pojawiający się w kolejnych odcinkach nie odzywa się. Zasady dotyczące takich wartości jak miłość, życie, uczciwość, zaufanie i odpowiedzialność za siebie i drugiego są wspólne dla wierzących i niewierzących, jednak odkryć je można tylko samemu, osobiście, nieraz narażając się na błąd lub porażkę.

Najkrócej przesłanie serialu K. Kieślowskiego sformułować można jako przestrogę: N i e i g r a ć z w a r t o ś c i a m i! Beztroskie lub arbitralne korzystanie z bodaj najpopularniejszego w naszej epoce prawa jednostki: do wolnego wyboru i samostanowienia, często powoduje krzywdę drugiego lub mści się na tym, kto nie baczy na ład wartości. Przystojna cudzołożnica z „Dekalogu, 6" tracąc z oczu harmonię

[1] Recenzja M. Zielińskiej, *Krótko o „krótkich filmach" Kieślowskiego*, „Twórczość" 1989 nr 5, s. 118–121.

[2] *Pomóż samemu sobie*, wywiad przeprowadził T. Szyma, „Tygodnik Powszechny" 1989 nr 46, s. 6, 7.

między ciałem a uczuciem niszczy podstawową wrażliwość emocjonalną młodego człowieka. Inna, „żona bliźniego" („Dekalog, 9"), godząc się na pożądanie przez innego mężczyznę, doprowadza do tragedii swego męża. Najczęściej zagubienie lub lekceważenie porządku wartości wynika z uległości duchowi epoki współczesnej rodzącej groźne mody („Dekalog, 1") i patologie („Dekalog, 5"), bywa jednak i tak, że nieład dotykający prawdy i dobra zakorzeniony jest w historii, np. w czasach wojny (jak w odcinku 8).

Przesłanie filmowego „Dekalogu" jest uniwersalne. Dotyczy każdego człowieka, który świadomie żyje w świecie wartości. Kieślowski ukazuje zaplątanie ludzkie, konflikt, szamotaninę – i najczęściej niszczące skutki pomyłek, obojętności lub nonszalancji. Bohaterowie tego serialu są sami i nie mogą oczekiwać – w swych przełomowych momentach – pomocy od nikogo.

I tutaj budzi się pierwsza poważna wątpliwość. Kieślowski nie radzi sobie z pozytywnymi odpowiedziami na dramaty, które wymyślił wraz ze współscenarzystą K. Piesiewiczem, bez takich odpowiedzi zaś wszelkie dzieło podejmujące temat człowieka budzi posmak niedojrzałego ćwiczenia szkolnego. Mimo próby (deklaracja miłości wygłoszona w 1 części przez Maję Komorowską do dziewięciolatka, straszliwie sztuczna), bohaterowie tych filmów nie mają wielu szans – poza własną subiektywnością. Nie istnieje dla nich wspólnota ludzi – począwszy od rodziny: rozbitej, poszarpanej lub fikcyjnej; nie widać nawet na horyzoncie Kościoła. Pominięcie przez Kieślowskiego motywu autentycznej wspólnoty i religijności (w odcinku 3 jest to zaledwie niedzielny obyczaj, w 2 i 8 zaś sfera całkowicie uwewnętrzniona) dziwi i jest niekonsekwentne zważywszy pieczołowite przywiązanie całego filmu do kontekstu polskiego i tytuł odnoszący przecież do religijnych norm moralnych. Reżyser „przedobrzył" chyba założenie uniwersalizmu swego dzieła! Krajobrazy, rekwizyty i język są w nim polskie, pejzaż duchowy zaś zredukowany został do świata zachodniej mentalności. Wygląda na to, że będziemy musieli jeszcze długo czekać na film mówiący tak głęboko, szczerze i fascynująco o dramacie bycia człowiekiem religijnym, jak czynił to nadawany u nas na początku 1990 r. serial telewizji angielskiej *Znowu w Brideshead* według powieści Evelyn Waugh (w reżyserii M. Linsay-Hogga i Ch. Sturridge'a).

Oceny końcowe. Daleki byłbym od skrajnego kwalifikowania „Dekalogu" w pejzażu dzisiejszej sztuki filmowej. Zarówno oceny skrajnie negatywne, jak np. Janusza Majcherka („Zimny jak lód, wymyślony za biurkiem"[3]), jak panegiryczne okrzyki Tadeusza Szymy („jest filmem doskonałym", „niebywałe mistrzostwo", „wyważony bezbłędnie każdy epizod"[4]) są jednostronne i przesadne.

„Dekalog" Krzysztofa Kieślowskiego jest wydarzeniem filmowym, zwłaszcza na planszy kina (także telewizyjnego) w Polsce. Nie jest jednak wydarzeniem jednorodnym co do jakości rangi artystycznej. Poszczególne odcinki serialu są lepsze i gorsze, tak scenariuszowo jak i formalnie. Do najlep-

[3] Z omówienia w trakcie audycji radiowej „Hyde-Radio-Park" program III PR, 17 lutego 1990 r. godz. 16.00.

[4] Z recenzji zamieszczonej w „Tygodniku Powszechnym" 1989 nr 52–53.

szych należą jak się wydaje 2, 3, 5 i 6 – odcinki, w których jedność tematu i jego realizacji jest zarazem pasjonująca i harmonijna. Do zdecydowanie nieudanych zaliczyć należy „Dekalog, 4" oraz odcinek ostatni: filmy o wydumanych na siłę fabułach o „grafologiczno-seksualnym" lub pseudokryminalnym motywie.

Fakt, że filmy posiadają scenariusze pisane nie przez zawodowców (Kieślowski jest reżyserem, Piesiewicz zaś prawnikiem), odbija się wyraźnie na ich literackiej stronie. Zwłaszcza negatywnie przejawia się to w „programowych" dialogach odcinka 1 oraz obarczonych przegadaniem i dosłownością odcinkach 4, 7 i 8. Literackość w złym guście cechuje niektóre metafory (jak „łzy" Matki Boskiej w zakończeniu odcinka 1) czy balansujący na krawędzi kiczu „dramat" między ojcem a córką z odcinka 4.

Za to prawie wszystkie części „Dekalogu" brylują od strony aktorstwa (bo też gra w nich niemal w komplecie czołówka polskiej sceny!) oraz dramaturgii wewnętrznej obrazu. Kieślowski jak rzadko kto czuje „nerw" kina współczesnego. Wie, że tempo życia dziś skraca długość ujęć, a największe sprawy dzieją się w detalach. Jest też mistrzem skrótu (jak np. aria w odcinku 9) oraz psychologicznych ekwiwalentów pewnych stanów czy dramatów (nasycony nimi jest odcinek 5). To wszystko, a także dobra w sensie filmowym muzyka (przeważnie Z. Preisnera), sprawia, że ogląda się najlepsze odcinki „Dekalogu" z tym rodzajem napięcia, które wycisza, a jednocześnie ubogaca wewnętrznie. Poprzez wartości sztuki filmowej na wysokim poziomie sprzęgnięte ze sprawą najwyższych wartości etycznych, ten filmowy „Dekalog" przybliża do – zapomnianego już przez niejednego z widzów – świata Dziesięciorga Przykazań.

Ks. Marian RUSECKI

CHRZEŚCIJAŃSKIE DZIEDZICTWO BIZANTYŃSKO-SŁOWIAŃSKIE
VI Kongres Teologów Polskich

W dniach 12-14 września 1989 r. w gmachu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego odbył się szósty Kongres Teologów Polskich. KUL miał zaszczyt udzielić gościny pracom kongresowym już po raz trzeci. Wielu uczestników Kongresu, który zgromadził około 450 najwybitniejszych teologów polskich, w tym 25 biskupów z prymasem Polski ks. kard. Józefem Glempem na czele, podkreślało – uczynił to i przewodniczący obradom ks. kard. Franciszek Macharski – wzorową organizację i familiarną atmosferę stworzoną dla gości Kongresu. Katolicki Uniwersytet Lubelski w ten specyficzny sposób wyraził wdzięczność wobec Kościoła katolickiego w Polsce, któremu m.in. chce służyć poprzez wkład w rozwój teologii, tym bardziej, że „teologowie to szczególna cząstka Kościoła, która trudzi się o przyjmowanie objawionej prawdy Bożej i o jej przekazywanie, to Kościół nauczający" (ks. Prymas); „Kongres to wydarzenie w życiu Kościoła, to odpowiedź na aktualne potrzeby duchowe ludu Bożego" (kard. Macharski).

Kongresy zwołuje się zwykle dla oceny rozwoju i stanu badań naukowych w ogóle lub poszczególnych dziedzin nauki czy kultury, rozważenia jakiegoś ważnego w danym czasie zagadnienia oraz wytyczenia kierunku określonych badań naukowych. VI Kongres Teologów Polskich podjął w zasadzie drugi z wymienionych tu celów, co jednak nie oznacza wcale, że pierwszy (ujawniło się to w czasie posiedzeń sekcyjnych) i trzeci (konieczność prowadzenia dialogu ekumenicznego z Kościołem prawosławnym i unickim, z uwzględnieniem ich specyfiki były nieobecne.

Skąd wypływa ważność podjętej przez Kongres problematyki? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że była ona nieco ezoteryczna i zbyt specjalistyczna. Tak rzeczywiście uważało wielu uczestników, dopóki nie poznali bogatej i złożonej zarazem problematyki prac kongresowych. Racji podjęcia tej tematyki było kilka. Najważniejszą z nich, przynajmniej w założeniach organizatorów, miała być pogłębiona refleksja nad tysiącleciem chrztu Rusi, mająca ukazać zarówno motywy jego przyjęcia, jak i – a może przede wszystkim – konsekwencje tego faktu, także dla chrześcijaństwa polskiego. Drugą z nich stanowiły względy ekumeniczne, które mogą w najbliższym czasie przybrać nową postać, choćby ze względu na dokonujące się przemiany społeczno-polityczne w ZSRR i krajach z nim związanych. Chodziłoby o uświadomienie sobie ich bogactwa religijno-kulturowego, by dialog i dążenia ekumeniczne mogły znaleźć nowe podstawy dotąd mało znane; „bogactwo Kościoła Wschodniego jest wielkie" (ks. Prymas), „zwłaszcza duchowe i liturgiczne" (ks. kard. Macharski). Ponadto w świadomości katolików polskich istnieje stałe przekonanie, że niemal pod każdym względem jesteśmy zależni od

kultury i chrześcijaństwa zachodniego. Tymczasem – jak się okazało – nie jest to pełna prawda, albowiem chrześcijaństwo w Polsce zależne jest także, przynajmniej w jego wschodniej części, od religijno-kulturowej spuścizny bizantyńsko-słowiańskiej. A dziedzictwo to nie jest małe, jak wykazywały referaty w ramach sesji plenarnych i sekcyjnych oraz dyskusje.

W postaci określonych tradycji i sztuki docierało ono z Bizancjum (mającego liczne związki w zakresie sztuki, architektury, malarstwa, duchowości z Syrią) na wschodnie i południowe tereny Polski w ciągu niemal całego istnienia Polski (do czasów II wojny światowej); poprzez Ruś Kijowską oddziaływały one na polskie chrześcijaństwo, przynajmniej w wyżej wymienionych regionach. Wreszcie wielu teologów na Zachodzie oczekuje, by Polska wierząca i polska teologia stała się pomostem między religijną kulturą Wschodu a Zachodu, gdyż u nas istnieją ku temu najlepsze warunki. Jest to kolejna racja zwołania Kongresu poświęconego tytułowej problematyce. Nadto – na co zwrócił uwagę bp A. Nossol – tradycja Kościoła Wschodniego i Zachodniego wywodzą się z jednego Kościoła, warto więc znać przyczyny ich rozejścia się oraz posiadane wartości, którymi można się ubogacać i na ich podstawie szukać dróg ku jedności, zachowując ową różnorodność w jedności.

Tematycznie prace Kongresu koncentrowały się wokół trzech głównych zagadnień, stanowiących o specyfice tego dziedzictwa. Są nimi: teologia, antropologia i sztuka. Wszystkie te zagadnienia są ze sobą ściśle powiązane i służą jednemu celowi, mianowicie, by cała rzeczywistość będąca odbiciem rzeczywistości boskiej, wyrażała i wysławiała wielkość Boga (doksologia) oraz była coraz bardziej przebóstwiana (zbawienie). Wprowadzone tu rozróżnienie ma na celu formalne uwypuklenie poszczególnych aspektów rozważań i dyskusji, które faktycznie zbiegają się i służą jednemu celowi – łączności doksologii z soteriologią.

W chrześcijaństwie Wschodu istnieje szczególny związek pomiędzy elementem teologii i sztuki. Sztuka sakralna, bo o taką tu chodzi – co nie wyklucza jej ścisłych związków ze sztuką świecką – wyrażała się w sposób różnoraki: w architekturze sakralnej, muzyce cerkiewnej, a zwłaszcza w malarstwie ikonograficznym, które – obok poprzednich form – najlepiej oddawało duchowość i pobożność Wschodu, co można dostrzec i we współczesnej sztuce wschodniej (R. Łużny). Jednakże najbardziej plastycznym przedstawieniem wartości sztuki wschodniej, pozostającej pod wpływem sztuki bizantyńskiej, adaptowanej do ducha Słowian wschodnich, było malarstwo. Traktowano je nawet jako wykładnię prawd wiary.

W sztuce bizantyńskiej, a przede wszystkim w malarstwie, zostały wypracowane kanony mające nawet charakter podręcznikowy, które przenikały do Rusi Kijowskiej, a po przyjęciu chrztu, przejawiały naturalną ekspansję tam, dokąd sięgały jej wpływy, także w znacznym stopniu i na tereny polskie. Charakteryzowały się one wybitnym teocentryzmem wyrażającym się w antropomorfizmie, wypracowaniu teorii sztuki ikonowej oraz dostosowywaniu stylu sztuki, zwłaszcza malarstwa, do wartości nadrzędnych, w których służbie ona stała. Znajdowało to swój wyraz m.in. w programowaniu malowideł we wnętrzach świątyń, głównie

w bazylikach bizantyńskich (A. Różycka-Bryzek). Istotę tej sztuki stanowiła treść wyrażanych w niej, i przez nią, prawd wiary, forma zaś miała stać w ich służbie i na nie naprowadzać. Tę niezwykle trudną sztukę miał ułatwiać fakt, że sama czynność uprawiania sztuki sakralnej była traktowana w kategoriach sakralnych. Najlepiej byłoby – w świetle teologicznych wymogów bizantyńskich – by sam artysta, zaangażowany w sztukę sakralną dla ekspresji prawd wiary, był teologiem. Te funkcje były zresztą często łączone zarówno w Bizancjum, jak i na Rusi, a co dość rzadko ma miejsce w dzisiejszej sztuce i teologii katolickiej w Polsce (często artyści tworzący u nas tzw. sztukę sakralną nie znają podstawowych prawd wiary wynikających z Biblii, a przecież sztuka kościelna, czy szerzej – religijna, może oddać wierze chrześcijańskiej znaczne przysługi, pod warunkiem, że twórca tej sztuki „czuje" prawdy wiary i nimi żyje). Szkoda, że ta kwestia rzadko była podnoszona w dyskusji, chociaż się wprost narzucała w świetle tradycji bizantyńskiej i ruskiej.

Antropologia wschodnia, głównie prawosławna, ma liczne związki z teologią i życiem religijnym, których nie oddziela się od siebie, jak to miało miejsce w tradycyjnej teologii katolickiej (współcześnie i w katolicyzmie kładzie się mocny akcent na związki teologii z życiem i odwrotnie). Prawosławna antropologia jest nie tylko antropologią pozostającą pod wpływem teologii, ale i antropologią teologiczną. Wychodzi się w niej z faktu stworzenia człowieka przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, konsekwencje zaś upadku pierwszych ludzi widzi się w perspektywie wcielenia Syna Bożego w upadłą naturę ludzką, by nie tylko ją podnieść i uzdrowić, ale i przebóstwić. Stąd kluczową rolę odgrywa w niej łaska wcielenia i odkupienia, ale przede wszystkim zmartwychwstania (uwielbienia). Zasadza się ona na czynnikach duchowych, nadprzyrodzonych, a jej celem jest dążność do przemiany w człowieka duchowego, uduchowionego (J. Pryszmont, W. Hryniewicz). Temu celowi ma służyć liturgia, szczególnie Eucharystia powodująca przebóstwianie człowieka, asceza i modlitwa oraz teologia wypracowująca drogi ku zrealizowaniu tego celu. Jednakże ta nie może być jurydyczna, lecz chrystocentryczna. Jedyną bowiem zasadą życia ludzkiego winien być Jezus Chrystus jako wzór do naśladowania i Dawca Łaski, która powoduje nie tylko przylgnięcie do nauki objawionej, ale egzystencjalny z Nim związek. Antropologia ta była kształtowana i tworzona pod wpływem życia monastycznego, w którym chodziło właśnie o transformację człowieka cielesnego w duchowego (wpływ św. Pawła). Znaczny wpływ wywarła też platońska i gnostycka filozofia upatrująca w kontemplacji najwyższy stopień poznania i realizacji siebie; teolog w tym modelu winien być wręcz mistykiem Stąd dla poznania człowieka, jego natury i przeznaczenia większą rolę odgrywa doświadczenie religijne (osobiste doświadczenie łączności z Chrystusem Pantokratorem) niż racjonalne poznanie natury człowieka, świata i wnioskowanej na tej podstawie potrzebie odniesienia się do bytu transcendentnego. W sumie jest to antropologia duchowościowa, a nie fizyczna, biologiczna, które to aspekty tak często – niewątpliwie w reakcji na materializm dialetyczny i ewolucjonizm biologiczny – podkreślano w teologicznej myśli zachodniej, gdzie chodziło głów-

nie o wykazanie, że człowiek nie jest produktem ewolucji, lecz że przez swą naturę – przede wszystkim duchową – przewyższa sferę bytów czysto materialnych. Od tego typu zabiegów była w zasadzie wolna wschodnia teologiczna antropologia.

Teologię, która była trzecim wątkiem tematycznym rozważań Kongresu, można uznać za naczelną, jako że była współobecna w sztuce i antropologii chrześcijaństwa wschodniego. Równie dobrze, w świetle obrad kongresowych, można ją nazwać teologią antropologiczną czy raczej doksologiczną. Takie czy inne jej nazwanie wiąże się przede wszystkim ze zrozumieniem, czym ona jest, to zaś zdecydowanie odbiega od ujęć zachodnich. Teologia wschodnia rozwijająca się w kontekście kulturowym wyrastającym z inspiracji bizantyńskiej tradycji, oddziaływającej na mentalność słowiańską (wschodnią), odznacza się zdecydowaną powściągliwością wobec poznania intelektualnego, rozumowego i preferuje gnozeologię serca, które ma być właściwą „władzą" duchowej percepcji prawd wiary.

Stąd, mimo że nie neguje się w teologii prawosławnej pozytywnej drogi poznania Boga przez rozum, to jednak w sposób jednoznaczny podkreśla się jej niewystarczalność i preferuje apofatyczne Jego poznanie, którego końcowym etapem winno być poznanie kontemplatywne i spotkanie z Bogiem. Droga apofatyczna, czyli milcząca, a nie negatywna (jak się często przyjmuje), to milczenie umysłu ludzkiego wobec niezgłębionej tajemnicy Boga. Milczenie owo dotyczy także intelektu ludzkiego. To milczenie odczuwające obecność Boga ma doprowadzić do Jego poznania na sposób mistyczny, kontemplacyjny, a w konsekwencji do spotkania z Nim. Tajemnica Boga przenika całą rzeczywistość, jest wszechogarniająca, dlatego człowiek wobec całej rzeczywistości winien zajmować postawę kontemplatywną.

To teologiczne widzenie całej rzeczywistości jest nadrzędne wobec wszelkich dziedzin i twórczości człowieka, a więc szeroko pojętej kultury wraz ze sztuką i antropologią, a nawet i teologią, którą najlepiej może uprawiać teolog będący zarazem mistykiem. Stąd teologia wschodnia jest niezależna i nadrzędna wobec filozofii. To nie teologia szuka oparcia w filozofii, ale filozofia w teologii, a więc zupełnie odwrotnie jak to ma, czy miało miejsce w myśli zachodniej.

Według ks. Hryniewicza Bóg ukazał swoje właściwe oblicze w kenozie (milczeniu, jakby „samowyniszczaniu siebie samego") wobec wołania Hioba, a zwłaszcza w kenozie Jezusa Chrystusa. Jego zdaniem kenoza Boga wobec istniejącego zła stanowi podstawowy dowód na istnienie Boga, a mówiąc inaczej, istniejące zło w świecie miałoby być „dowodem" na istnienie Boga. Teza ta, aczkolwiek kontrowersyjna, jednak poszerza wolność działania człowieka w świecie i jego odpowiedzialność za losy świata, a wobec kenozy Chrystusa rodzi się nadzieja powszechnego zbawienia wszystkich.

Nie można nie doceniać dorobku Kościołów wschodnich, jego oryginalności, wielowiekowego dziedzictwa. Nie wszystkie jednak rozwiązania, jakie się przyjmuje np. w teologii (zwłaszcza metodę jej uprawiania) czy w antropologii i duchowości, są możliwe do przyjęcia na Zachodzie i to natychmiast. Nie do przyjęcia jest też pogląd negujący osiągnięcia teologii zachod-

niej. Funkcjonowanie takich czy innych wartości w życiu religijnym, sposób ich wcielania w życie związany jest z odrębną kulturą i mentalnością. Przenoszenie ich w inny kontekst kulturowy i mentalny może okazać się sztuczne. Chyba lepsze byłoby pójście w kierunku myślenia otwartego, na wzajemne przenikanie, ale na to potrzeba czasu.

Dyskusje sekcyjne i plenarne pogłębiły i uszczegółowiły tematykę główną Kongresu, zwłaszcza dotyczącą kwestii ekumenicznych. Ich bardzo żywy przebieg, wielość pytań i dopowiedzeń, świadczyły, że tematyka Kongresu nie była chybiona, a równocześnie pokazały, że ze znajomością chrześcijańskiego dziedzictwa wschodniego nie jest tak źle wśród polskich teologów, że nie jest to dla nich terra ignota. Okazało się również, że temat Kongresu był nawet za szeroki.

Wielokrotnie przewijał się zarzut, że na Kongres nie poproszono przedstawicieli Prawosławia (jak mówić o kościołach wschodnich bez ich reprezentantów?). Próbowano to uczynić, ale chciano równocześnie poprosić przedstawicieli unitów – na to zaś nie zgodzili się prawosławni.

W ramach Kongresu uświadomiono sobie bogactwo problematyki i jej złożoność. Dziedzictwo bizantyńsko-słowiańskie to zagadnienie ważne i wzniosłe, to dziedzictwo chrześcijańskie – sprawa nie tylko polska, ale ogólnokościelna, ogólnochrześcijańska, łącząca się ściśle z tajemnicą katolickości. Można stwierdzić na koniec, że Kongres spełnił swoje zadanie; – przybliżył dziedzictwo bizantyńsko-słowiańskie, ukazał perspektywy dialogu, postawił szereg nowych pytań, na które trzeba szukać odpowiedzi, wreszcie zainspirował do dalszych badań.

Jacek SZCZOT

DUCHOWY TESTAMENT KSIĘDZA STEFANA KARDYNAŁA WYSZYŃSKIEGO

Rzadko się zdarza, aby sympozjum o tak wielkim rozmiarze i doniosłości organizowała młodzież. Szczególna ranga tej sesji (9-12 maja 1989 r.) przejawiała się w tym, że odbywała się ona w przededniu otwarcia procesu beatyfikacyjnego ks. Stefana Kardynała Wyszyńskiego, którego życiu i działalności tematyka jej obrad została poświęcona. Studenci Wydziału Prawa Kanonicznego i Świeckiego, którego studentem przed ponad sześćdziesięciu laty był również ks. Stefan Wyszyński, podjęli inicjatywę uczczenia swojego wielkiego poprzednika.

OSOBA I ŻYCIE

Osobowość – elementy duchowości ks. Prymasa – ks. Bronisław Piasecki.

Człowiek zawierzenia – Anna Rastawicka.

Prymas obrońcą nienarodzonych – Antoni Zięba.

Stefan Kardynał Wyszyński urodził się w 1901 roku. Przez osiemdziesiąt lat swojego życia i przez ponad trzydzieści lat piastowania najwyższej godności w Kościele polskim, stał się symbolem niezłomnej walki o prawdę i sprawiedliwość. Jako przywódca duchowy narodu był zarazem uwielbiany i obdarzony pełnym zaufaniem przez społeczeństwo polskie oraz nieustannie atakowany przez władze partyjno-państwowe. Jego polityka, tzw. polityka dialogu Kościoła z komunistami, tak często krytykowana na Zachodzie, okazała się skuteczniejszą od tej, prowadzonej przez Kościół na Węgrzech. Ksiądz Prymas tam gdzie było to możliwe – ustępował, a gdy było to niemożliwe – wypowiadał stanowcze „non possumus". Do końca swojego życia skupiał wokół siebie liczne rzesze wiernych, co świadczyło o jego prawdziwej wielkości i przywództwie nad katolickim narodem.

Całe życie Stefana Wyszyńskiego związane było z postacią Matki Bożej. To właśnie maryjność wywarła duży wpływ na jego osobowość i postawę. Wcześnie osierocony przez matkę często szukał pomocy i wsparcia w Maryi jako matce wszystkich ludzi. Istotnym elementem w życiu księdza Wyszyńskiego był również okres seminaryjny oraz choroba, która przesunęła termin święceń kapłańskich na czas późniejszy. Pierwszą swoją Mszę św. odprawiał na Jasnej Górze 5 sierpnia 1924 roku, aby jak to sam określił: „mieć Matkę przy każdej swojej mszy". Jej wizerunek został umieszczony w herbie biskupim ks. Stefana Wyszyńskiego, który nieraz potem mówił: „Wszystko postawiłem na Maryję". Podczas uwięzienia w Stoczku, ksiądz Prymas oddał się w niewolę Maryi. Później w Komańczy zawierzył jej nie tylko swoje życie, ale także Kościół w Polsce. Tam też 16 maja 1956 roku napisał tekst Jasnogórskich Ślubów Narodu, wielką konstytucję moralną narodu polskiego.

Uzupełnieniem tego bloku tematycznego stał się referat dotyczący troski księdza Prymasa o życie ludzkie a w szcze-

gólności o życie nienarodzonych. Każde dziecko uważał Prymas za największy skarb Narodu. Często przypominał: „Pamiętajmy jak wielka odpowiedzialność ciąży na tej rosnącej młodzieży za przyszłą Polskę, za to, jaka ona będzie". Stąd troska o największy dar Boży, jakim jest życie. Wielu ludzi zginęło podczas wojen, w tym także dużo dzieci. Na wielu cmentarzach znajdują się steki małych grobów. Kardynał Wyszyński w swoich homiliach często pytał: „A gdzie jest grób milionów polskich dzieci, zabitych przez polskich ginekologów na życzenie polskich matek, gdzie jest miejsce gdzie można uklęknąć i zapłakać?". Prymas z wielką odwagą od dawna wskazywał na antynarodowe plany wyniszczenia Narodu Polskiego realizowane w naszych czasach.

WIZJA CZŁOWIEKA

Polak czy człowiek – wątki antropologiczne myśli ks. Stefana Kardynała Wyszyńskiego – o. Jan Andrzej Kłoczowski,

Tym, którzy idą w przyszłość – przesłanie do młodych – ks. Feliks Folejewski.

Podstawy myślenia księdza Prymasa były związane z tą częścią Europy i wyrastały z tego Narodu, z którym był on najbardziej związany. „Wyjście z polskości" a także ówczesna sytuacja w kraju rzutowały na jego sposób myślenia i duszpasterzowania. Mówiąc o człowieku Kardynał Wyszyński stwierdzał, że „nie jest on tylko partykularnym elementem większej struktury (klasy, narodu), ale przede wszystkim jest osobą i dlatego jest pierwszy". Z tego też względu nie może on być podporządkowany od samego początku jakiejś zbiorowości. Osoba jest niepodległa w stosunku do narodu, czy też państwa. Człowiek należy do narodu, który jest mu potrzebny do pełni rozwoju jego kultury. Ona bowiem zbliża osobę do społeczności. Człowiek wyrasta ponad naród, ponieważ w dniu ostatecznym nie narody, ale ludzie zmartwychwstaną. Powtarzając za o. Kłoczowskim można stwierdzić, że „dziedziną troski Kościoła jest naród jako naturalne środowisko, w którym tworzona jest elementarna więź kultury łącząca ludzi". Nie można przeciwstawiać lojalności wobec ojczystej ziemi, lojalności wobec natury, wobec całej ludzkości. Nie ma sporu pomiędzy Polakiem a człowiekiem, chociaż człowiek jest pierwszy.

Jak już zostało wspomniane ksiądz Prymas wykazywał wiele troski o młodzież, jako o tę, na której w przyszłości opierać się będzie Kościół i od której zależeć będą losy poszczególnych państw. Przesłanie ks. Stefana Wyszyńskiego do młodych opierało się na Ewangelii, polskiej historii, kulturze oraz na odczytywaniu znaków czasu. Przede wszystkim zaś na wielkim szacunku i miłości do samej młodzieży. Przytoczyć tu można słowa E. Małaczewskiego zawarte w utworze: *Koń na wzgórzu*: „Idzie nowych ludzi plemię jakich jeszcze nie widziałem". Słowami tymi w pewnym sensie kierował się i Stefan Wyszyński, dostrzegając siłę tkwiącą w młodych. Nieustannie wzywał ich do odwagi przy wypełnianiu swojego posłannictwa. Ksiądz Prymas dostrzegał też szereg zagrożeń, na które wystawiona jest młodzież, często ją przed nimi przestrzegając. Największą zbrodnią, którą (jak sam mówił) można uczynić człowiekowi, jest odebranie mu wiary. Dużym zagrożeniem jest według Kardynała Wyszyńskiego alienacja, wyobcowanie młodzieży z ich na-

turalnego środowiska i pozostawienie samym sobie. Ostrzegał też przed nałogami alkoholizmu i narkomanii, a także przed poddawaniem się sterowaniom administracyjnym i urzędowym. Prymas nieustannie zabiegał o pozyskanie młodych, upatrując w nich gwarancję ciągłości życia Kościoła i Narodu. Domagał się od młodzieży stałego pogłębiania życia intelektualnego. Powinno ono opierać się na rzetelnie poznanej prawdzie, a nie na treściach propagandowych.

PRYMAS TYSIĄCLECIA

Mąż Stanu – Andrzej Micewski,
Działalność księdza Prymasa we wspólnocie Kościoła – ks. Jerzy Lewandowski.

Ks. Prymas Wyszyński trochę wbrew swojej woli został politykiem. Mądrość i rozwaga z jaką prowadził swą działalność sprawiła, że stał się osobą ze wszech miar godną reprezentowania wartości Kościoła katolickiego i prawdziwym mężem stanu. Potrafił w zmienionych warunkach społeczno-politycznych zachować jedność i wielkość Kościoła oraz dostosować jego działanie do nowego ustroju. Wobec zdławienia politycznych nurtów opozycyjnych i braku możliwości reprezentacji katolików w życiu publicznym, to właśnie na Prymasa spadła odpowiedzialność za losy katolickiego Narodu, za jego prawo do bycia w polskim społeczeństwie. Praca duszpasterska Kościoła nie była możliwa w tamtych czasach bez podejmowania walki w obronie prawa do niezależności Kościoła od władzy świeckiej. Kardynał Wyszyński był wyrazicielem woli Narodu, który nie utożsamiał się z władzami państwowymi. Stało się to powodem szczególnej agresywności ówczesnych decydentów politycznych w stosunku do Prymasa. Stąd też próby posłużenia się różnymi ugrupowaniami w celu podważenia autorytetu i w konsekwencji doprowadzenia do kompromitacji Księdza Kardynała. Próby te jednak, dzięki przemyślanej polityce ks. Wyszyńskiego i jego autorytetowi społecznemu okazały się nieskuteczne. Przykrym jest tu fakt, że pewne kręgi katolików świeckich, a co gorsze i duchownych, pozwalały wykorzystywać się do celów, które w gruncie rzeczy prowadziły do rozbicia Kościoła od wewnątrz.

Nie należy jednak zapominać, że jednym z najważniejszych zadań ks. Stefana Wyszyńskiego była działalność we wspólnocie i dla wspólnoty Kościoła. Ks. Prymas brał aktywny udział w życiu wspólnotowym, często sam organizując różnorakie jego formy, bądź też wspomagając już istniejące. Oprócz działalności ściśle związanej z administrowaniem Kościoła jako instytucją, poświęcał się z całym oddaniem pracy duszpasterskiej. Miało to olbrzymie znaczenie w umacnianiu więzi pomiędzy społeczeństwem i Kościołem. W swoim duszpasterzowaniu starał się dostrzegać człowieka, jego prawa do wolności, swobody oraz jego podstawowe znaczenie dla Kościoła. Tylko dzięki przemyślanym działaniom, jakie podejmował ks. Prymas Wyszyński, Kościół w Polsce osiągnął tak dużo, tracąc stosunkowo niewiele. Większość krzywd wyrządzonych Kościołowi zaowocowała przeciwnym skutkiem.

DZIEDZICTWO

Dyskusja panelowa: *Wizja Polski według ks. Stefana Kardynała Wyszyńskiego* – ks. Bronisław Piasecki, Romuald Kukołowicz, Peter Raina.

Nie można mówić o życiu i działalności księdza Prymasa, nie poruszając tematu jego wizji Polski i Narodu Polskiego. Polskę widział w ścisłej łączności z kulturą narodową, w której upatrywał jedność i siłę Narodu, będącą podstawą pełnego rozwoju osoby ludzkiej. Ks. Prymas widział wspólnotę Narodu w kategoriach teologicznych, tworząc w ten sposób swoistą teologię Narodu. Podkreślał zawsze pierwszorzędne znaczenie wierności Bogu, Ewangelii i Kościołowi.

Każdy naród ma przyrodzone prawo do własnego państwa. Takie prawo przysługuje też Polakom. Kardynał Wyszyński był przeciwny wszelkiemu państwu typu totalitarnego. W systemie tym, jego zdaniem, człowiek przestaje być sobą, pozbawiony zostaje swojej osobowości i godności. Państwo nie może być stabilne, jeżeli jego celem jest zniszczenie duchowych indywidualności, które stanowią o mocy samego państwa. Naród Polski jest bardzo silnie powiązany z Kościołem i nigdy nie powiodły się próby wyrwania go ze wspólnoty Kościoła. Ks. Prymas Wyszyński, tak jak i jego wielcy poprzednicy, umacniał ducha Narodu. Jego wielkim celem było doprowadzenie do odrodzenia moralnego Polaków, którego potrzebę dziś coraz wyraźniej widzimy.

Na wizję Polski ks. Prymasa Wyszyńskiego znaczny wpływ wywarło całe jego życie, praca kapłańska a także studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Polskę widział zawsze w łączności ze Stolicą Apostolską. Uważał, że musi ona istnieć we wspólnocie Kościoła, a poprzez Kościół we wspólnocie uniwersalnej. Najistotniejszą rzeczą dla Polski jest wolność człowieka i suwerenność narodu, do której trzeba dążyć i w osiągnięciu której pomocny być winien zawsze Kościół. Każda epoka ma swoje cele. Musi istnieć szacunek do przeszłości, ale ważne jest, aby tworząc teraźniejszość myśleć o przyszłości. Ta dewiza wzięta ze spuścizny Prymasa Tysiąclecia jest szczególnie aktualna dzisiaj. Można też uważać ją za istotne przesłanie omawianej sesji.

Rafał WIERZCHOSŁAWSKI

NAUKA I SPOŁECZEŃSTWO W PERSPEKTYWIE ETHOSOWEJ

Sprawozdanie z XIII Sesji Sekcji Socjologii Nauki PTS
Zakopane 1-4 XII 1988 r.

W ostatnich czasach zwraca się coraz większą uwagę nie tylko na psychospołeczne czynniki determinujące działalność uczonego, lecz również coraz częściej w refleksji nad nauką pojawiają się (ujmowane w tej lub innej perspektywie) zagadnienia etyczne. Etyka naukowca stanowi bowiem – zdaniem niektórych teoretyków nauki – obok wspomnianych czynników psychospołecznych, jeden z bardziej istotnych elementów składających się na tzw. kontekst odkrycia.

Zasygnalizowane powyżej kwestie stanowiły ogniskową, na której skupili się referenci i dyskutanci XIII Konferencji Socjologów Nauki, poświęconej problematyce *Nauki i społeczeństwa w perspektywie ethosowej*, która odbyła się w Zakopanem, w dniach 1-4 grudnia 1988 r.

Przede wszystkim usiłowano określić bliżej samo rozumienie terminu ethos, jego relacje do dziedzin nauki oraz przestrzeni zachowań społecznych. Zagadnień tych dotyczyły wprost wystąpienia Przemysława Kisiela (Kraków): *Podmioty i treści ethosu*, Janusza Goćkowskiego (Wrocław): *Perspektywa ethosowa w socjologii* i Stanisława Marmuszewskiego (Kraków), *Problematyka ethosu w aspekcie społecznych podziałów świata wartości*.

W pierwszym referacie wskazano na to, iż podmiotem ethosu nie może być jednostka, a jedynie „podmiot" zbiorowy – grupa społeczna (Ossowska), bądź zbiorowość (Weber, Merton). „Podmiotem ethosu jest bądź człowiek w grupie, bądź jego działalność w zbiorowości". Treścią ethosu w powyższym ujęciu jest albo styl życia, albo ideał. Ethos w odróżnieniu od stylu życia przyjmowany jest świadomie i dobrowolnie.

Wystąpienie Janusza Goćkowskiego miało na celu dalszą precyzację rozumienia pojęcia ethos. Autor starał się podać kryteria i warunki umożliwiające tworzenie się „koinoni ethosowej", która jest płaszczyzną realizowania się celów i wartości dla wspólnoty jednostek wyznających określony ethos. Warunki te dotyczą zarówno pewnych wymagań stawianych jednostkom będącym podmiotami ethosu, jak i wartości i norm, koniecznych dla podtrzymania wspólnotowych więzi łączących wyznawców określonego ethosu.

Próbę ujęcia aksjologicznego aspektu ethosu w perspektywie socjologicznej przedstawił Stanisław Marmuszewski. Opowiadając się za rozumieniem ethosu jako zespołu wartości świadomie uznawanych, odczuwanych (identyfikacja z ethosem) i realizowanych przez określoną grupę społeczną, starał się uchwycić relację jaka zachodzi między wartościami naczelnymi autotelicznymi danego ethosu a wartościami z nich wyprowadzanymi, zwłaszcza w kontekście potencjalnych konfliktów aksjologicznych. Stanowią one przedmiot badań empirycznych w socjologii (np. zagadnienie ethosu i antyethosu). Jak podkreślał autor, wartości naczel-

ne, zwłaszcza moralne, nie podlegają racjonalnemu uzasadnianiu, lecz są poznawane i uzasadniane czysto intuicyjnie.

Do drugiej grupy wystąpień można zaliczyć te, których przedmiot stanowiło zagadnienie ethosu nauki: motywów naukowców dążących do realizacji swych celów, mechanizmów życia naukowego, a także interpretacji i komunikowania wyników naukowych.

Na wzajemnie warunkującą się zależność prawdy i dobra moralnego w nauce wskazał w interesującym wystąpieniu Krzysztof Murawski (Warszawa) *O poznaniu i wartościach moralnych w nauce*. Chociaż głosi się w nauce ideał unikania sądów wartościujących i niezaangażowania aksjologicznego (Wertfreiheit), to nie można jednocześnie zapominać o tym, że każda nauka jest w różnorodny sposób odniesiona do wartości (Wertbeziehung). Jeśli poznanie prawdy ma zapewnić pewien komfort psychiczny uwolnienia się od konfliktów moralnych (zwłaszcza w naukach humanistycznych i społecznych), to głosi się zmitologizowany, pełen zafałszowań i złudzeń ideał działalności naukowej. Autor bardzo mocno podkreślił sprawnościowy charakter wartości moralnych w nauce. „Im bardziej twórczy charakter badań, tym większa zależność od etyki, by osiągnąć zamierzony cel".

Dobrymi ilustracjami i uszczegółowieniem powyższych tez były referaty Krzysztofa Wakara (Warszawa) *Ethos a komunikowanie w nauce* i Marka Mlickiego (Warszawa) *Aksjologiczne problemy socjotechniki*. Autor nawiązując do modelu Popperowskiego, wskazał na dwa przeciwstawne sobie systemy komunikacyjne w nauce: otwarty (gdzie zachodzi komunikacja między uczonymi) i zamknięty (gdzie komunikacja, ze względu na podporządkowanie nauki np. koncernom przemysłowym lub militarnym, jest cząstkowa, niepełna, bądź nie zachodzi w ogóle). Sam opowiedział się za modelem interakcyjnym, który cechuje respektowanie określonych wartości etycznych.

Problematyka etyki zawodowej naukowca została zasygnalizowana przez Mlickiego na przykładzie socjotechniki. Wyróżniwszy trzy potencjalne znaczenia tego terminu (jako nauki o oddziaływaniu na społeczeństwo, zbioru dyrektyw praktycznych i działalności eksperta, który realizuje otrzymane zamówienia), autor zajął się analizą domniemanej neutralności aksjologicznej socjotechniki. Traktowanie metod socjotechnicznych jako stojących ponad kategoriami moralnymi prowadzi do gwałcenia wolności i godności ludzkiej i nie może być usprawiedliwione żadnymi wyższymi względami i celami[1].

Problematyka *Odpowiedzialności uczonych* została podniesiona w wystąpieniu Krzysztofa Pigonia (Wrocław). Autor przedstawił analizę znanego fałszerstwa naukowego, jakim był casus Trofima Łysenki. Analiza nie miała na celu ukazania jedynie realiów życia naukowego w stalinowskim Związku

[1] Jak słusznie podkreślił, przynajmniej niektóre dyrektywy podpadają pod kategorie moralne: (np. potęgowanie lęku i strachu a łatwość sterowania ludźmi, czy dyrektywy postępowania zalecane siłom porządkowym np. w kontaktach z demonstrantami, tłumem a mające na celu opanowanie sytuacji bez względu na zastosowane środki). W tym kontekście, doniosłą kwestię stanowi odpowiedzialność uczonych, bądź to za wykorzystanie wyników ich badań, bądź to za podejmowanie określonych tematów badawczych jak i korzystanie z takich lub innych źródeł finansujących działalność naukową.

Radzieckim, w których było możliwe zdobycie przez naukowego hochsztaplera pozycji i wpływów w kręgach akademickich. Pretendowała raczej do wskazania na bardziej ogólne przyczyny tego zjawiska, a mianowicie upolitycznienie mechanizmów życia naukowego, które prowadzi do tego, że względy pozamerytoryczne decydują o tym, co jest prawdą, a co nie. „Prawdziwa odpowiedzialność bowiem dotyczy wierności prawdzie".

Zagadnienia historyczne zostały również podjęte w referatach Piotra Hubnera (Warszawa): *Centralizm biurokratyczny a ethos uczonych* oraz Andrzeja Biernackiego (Warszawa): *Humaniści krakowscy pod okupacją niemiecką*. W obu wystąpieniach, opartych na gruntownych badaniach archiwalnych, przedstawiono postępowanie uczonych w czasach pogardy i podczas nocy stalinowskiej. Autorzy starali się wydobyć różnorakie mechanizmy systemowe mające na celu ubezwłasnowolnienie życia naukowego, jego instrumentalizację i funkcyjność w stosunku do dygnitarzy „biurokratycznego centrum" lub władz okupacyjnych miasta Krakowa, a także mechanizmy obronne środowisk naukowych, broniących dotychczasowego i w zasadzie ponadczasowego ethosu uczonych.

W orbicie zagadnień dotyczących manipulacji nauką pozostał także referat Bohdana Siewierskiego (Gliwice): *Nieuprawnione interpretacje dzieł naukowych*. Referent skupił się na płaszczyźnie pragmatycznej, w której naukę traktuje się jako komunikat, którego treści mogą podlegać rozmaitym formom zawłaszczenia.

Do trzeciej grupy wystąpień można zaliczyć pozostałe referaty, dotyczące przede wszystkim społeczno-kulturowych aspektów perspektywy ethosowej. Wymienić tu można odczyty Włodzimierza Strzemińskiego (Warszawa): *Ethos rewolucjonisty* i Jerzego Światłowskiego (Kraków): *Socjologiczna krytyka wartości realnego socjalizmu*. Podjęto w nich próby z pogranicza politologii, socjologii i krytyki literackiej dotyczące rekonstrukcji wartości naczelnych determinujących postawy rewolucjonistów z kart utworów Dostojewskiego, Brzozowskiego czy też w analizach historycznych na temat losów wodzów rewolucji współczesnych. W obu wypadkach ethosy te przenika duch utopii spleciony z oportunizmem rewolucyjnym mającym na celu zdobycie pożądanych pozycji w „elicie nowej kadry".

Zbigniew Pucek (Kraków) w referacie: *Nauka w kontekście cywilizacyjnym* nawiązał do historiozofii Feliksa Konecznego, wiążąc fenomen nauki z europocentryczną wizją rozwoju cywilizacji. Tezy te wzbudziły gorącą dyskusję, w której postawiono pod znakiem zapytania przyjęty przez autora punkt wyjścia rozważań, a zwłaszcza przewodnią tezę. Do przemian dokonujących się na obrzeżach kultury współczesnej nawiązał Paweł Dębicki (Kraków), analizując *Ehtos ruchów kontr-kulturowych*. Korzenie ich sięgają nie tylko wydarzeń z drugiej połowy lat sześćdziesiątych, lecz przede wszystkim powracającego wciąż ducha kontestacji i eskapistycznych utopii[2].

[2] Na poparcie tej hipotezy autor wskazał na różnorodne analogie w dynamice i strukturze, jakie zachodzą między współczesnymi i np. średniowiecznymi ruchami ucieczki od schematów kultury oficjalnej (dworskiej) w poszukiwaniu nowych form, znoszących zastany, ale zbyt sztywny porządek.

Wśród toczących się dyskusji nie brakło i sporów. Najostrzej z nich zarysował się spór o możliwość racjonalnego poznania, a przede wszystkim uzasadniania powszechnej obowiązywalności naczelnych wartości i norm moralnych. Z jednej strony, opowiadano się za taką koncepcją racjonalności, która umożliwia racjonalny dyskurs etyczny np. (Wojciech Chudy i niżej podpisany – reprezentujący KUL). Z drugiej strony, opowiadano się za swoistym „porządkiem serca", pewnego rodzaju oczywistością przyjmowaną na podstawie wiary, lub poznawalną intuicyjnie i nieuzasadnialną racjonalnie (Mlicki i częściowo Janusz Goćkowski). Wydaje się, że ów agnostycyzm aksjologiczny płynął raczej z niedoceniania przez jego zwolenników potrzeby i jednocześnie możliwości racjonalnego ugruntowania przyjmowanych założeń filozoficznych socjologii wiedzy i nauki, niż z przyjmowania przezeń charakteru nihilizmu aksjologicznego w odniesieniu do samych wartości autotelicznych. Zapomnieli oni w tym momencie o casusie Trofima Łysenki i o tym, że ocena jego działalności bynajmniej nie spotkała się z potępieniem ze strony jego radzieckich współpartnerów w dialogu naukowym – ponieważ przyjmowali oni także „swoistą oczywistość serca" w uznawaniu takich a nie innych wartości w sferze nauki. Dlaczegóż wtedy nasza oczywistość ma być bardziej zasadna od oczywistości Trofima Łysenki – jeżeli w obu wypadkach możemy odwołać się tylko i wyłącznie do kolejnego „stopnia" oczywistości lub swego rodzaju „normalności" naukowej? Postawa agnostycka skazuje nas na argumentację wyłącznie statystyczno-historyczną, czyli na odwołanie się tylko do praktyki uczonych.

W przedstawionych referatach dominowała perspektywa socjologiczno-historyczna, rzadko odwoływano się do analizy filozoficznej czy też do metodologicznej refleksji nad nauką. Autorzy skupiali się raczej na faktograficznej interpretacji poszczególnych przypadków i sytuacji, niż na dążeniu do bardziej ogólnej analizy omawianych zagadnień.

Niestety, nie wszystkie z wygłoszonych referatów prezentowały jednakowo wysoki poziom merytoryczny i formalny. Niektóre z nich przypominały raczej luźne rozważania czy też dzielenie się dopiero pomysłami niż przemyślane wystąpienia. Być może wiązało się to z „roboczym" charakterem zakopiańskiego spotkania.

Jak sądzimy, było ono nie tylko możliwością spotkania się środowiska naukoznawczego i socjologicznego, lecz także stanowiło oznakę rosnącego coraz bardziej znaczenia problematyki aksjologiczno-etycznej dla całościowego i dogłębnego ujęcia takich zjawisk, jak nauka i społeczeństwo. Wynikiem tego zainteresowania są próby odpowiedzenia na pytanie: „jak jest?" oraz na pytania: „jak i dlaczego tak a tak być powinno?" Chodzi o wskazanie na pewne ostateczne racje stojące za akceptacją i realizacją tych a nie innych wartości jako naczelnych i fundamentalnych.

DZIAŁALNOŚĆ INSTYTUTU JANA PAWŁA II KUL W 1989 R.*

W okresie sprawozdawczym, będącym trzecim (a więc ostatnim w kolejnej kadencji) rokiem pracy obecnego Zarządu Instytutu, działalność Instytutu Jana Pawła II koncentrowała się na następujących dziedzinach:

I. Sympozja naukowe
II. Działalność naukowo-dydaktyczna
III. Prace wydawnicze.

W niniejszym opracowaniu zostaną ponadto uwzględnione:

IV. Plany Instytutu na rok 1990, oraz
V. Sprawy organizacyjne.

I. Sympozja. W okresie sprawozdawczym Instytut zorganizował w maju (11-13) doroczną sesję naukową. Tym razem poświęcona ona była problematyce nauki społecznej Kościoła i nawiązywała do treści encyklik społecznych Jana Pawła II, w tym w szczególności do *Sollicitudo rei socialis*. Sesja zatytułowana była „Pokój dziełem solidarności"; złożyło się na nią 8 wykładów przedstawionych przez krajowych specjalistów z dziedziny katolickiej nauki społecznej tak od strony teoretycznej jak i praktycznej, oraz dyskusje po każdym z wykładów. Sesja miała charakter otwarty, jednak nie zgromadziła dużej ilości słuchaczy (przeciętnie 30-60 osób). Materiały z sesji planuje się wydać w odrębnym tomie z serii „Sympozja Instytutu Jana Pawła II".

II. Działalność naukowo-dydaktyczna. Składają się na nią przede wszystkim cotygodniowe spotkania Konwersatorium Myśli Jana Pawła II. W roku akademickim 1988-1989 konwersatoria poświęcone były – w związku z problematyką przygotowywanej sesji majowej – dziedzinie społeczno-ekonomicznej i jej zagrożeniom; ponadto regularnie podejmowana była problematyka rodziny. W sumie odbyło się 14 spotkań na zasadzie – odczyt plus dyskusja; utrzymywała się na nich stała frekwencja uczestników: od 20 do 40 osób.

W nawiązaniu do głównej w tym roku tematyki zajęć Instytutu, warto zaznaczyć, iż w ramach prac koncentrujących się na problematyce przyczyn kryzysu współczesnej teologii moralnej dwaj członkowie Zarządu Instytutu ks. prof. T. Styczeń i ks. doc. A. Szostek wygłosili w czerwcu br. odczyty na sympozjum w Liechtensteinie poświęconym zagadnieniu koncepcji człowieka w perspektywie tzw. przełomu antropologicznego.

III. Prace wydawnicze. W okresie sprawozdawczym ukazała się jedna pozycja książkowa opracowana w Instytucie Jana Pawła II. Była nią *Obecność. Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim* (wydanie drugie) pod red.

* Sprawozdanie przedstawiono na dorocznym zebraniu Rady Naukowej i Zarządu Instytutu Jana Pawła II KUL, dn. 13 grudnia 1989 r.

M. Filipiak i ks. A. Szostka, nakładem RW KUL. Ukazały się ponadto kolejne numery kwartalnika „Ethos": nr 4 zaległy za rok 1988, poświęcony 10-leciu pontyfikatu Jana Pawła II oraz nr 5 poświęcony problematyce ethosu życia (szybkie wyczerpanie się 5-tysięcznego nakładu tego numeru spowodowało konieczność dodruku 1 tys. egzemplarzy), oraz nr 6-7 obejmującego problematykę najbardziej upośledzonych obszarów życia ludzkiego: biedy, choroby, aborcji, pozbawienia wolności i różnych postaci patologii społecznej, nazwanych wspólnym terminem Kościoła ubogich. Ukazał się również „Ethosu" numer 9-10 poświęcony 50 rocznicy Września.

Zgłoszono do druku na rok 1990 następujące pozycje:

- K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*. (Jest to tekst rozprawy doktorskiej obronionej przez K. Wojtyłę w 1948 r. na Wydziale Teologicznym UJ). Tłum. z jęz. łacińskiego K. Stawecka, wstęp A. Rodziński. Z serii „Człowiek i moralność", wyd. TN KUL.
- K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, wyd. III, będące reedycją wydania II (PTT Kraków 1985, pod red. A. Półtawskiego) a zawierające uzupełnienia w postaci 2 artykułów wstępnych (R. Buttiglione, A. Półtawski), 6 artykułów K. Wojtyły związanych tematycznie z *Osobą i czynem*, aneksu ukazującego różnice między wydaniami I i II oraz indeksu rzeczowego. Z serii: „Człowiek i moralność", wyd. TN KUL.
- *W imieniu dziecka poczętego*, wyd. II poszerzone pod red. J. Gałkowskiego i J. Guli. Z serii: „Sympozja Instytutu Jana Pawła II", wyd. RW KUL.
- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris Mater. Tekst i komentarze*, pod red. C. Napiórkowskiego OFMConv. Z serii „Jan Paweł II naucza", wyd. RW KUL.
- *Jan Paweł II o judaizmie i Żydach*, oprac. tekstów i komentarz, pod red. bpa H. Muszyńskiego. Z serii „Jan Paweł II naucza", wyd. RW KUL.

W roku 1990 planuje się ponadto wznowić (nakładem RW KUL) wydane w ostatnich latach przez Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Rzymie następujące tytuły:

- *Ewangelia i kultura. Doświadczenie środkowo-europejskie*, pod red. T. Stycznia SDS i M. Radwana SCJ. Z serii „Sympozja Instytutu Jana Pawła II".
- *Problem wyzwolenia człowieka*, pod red. T. Stycznia SDS i M. Radwana SCJ. Z serii: „Sympozja Instytutu Jana Pawła II".
- *Jedynie prawda wyzwala*, wywiad red. E. Balawajdera z T. Styczniem SDS.

Nadal, niestety, nie ukazał się z serii „Człowiek i moralność": K. Wojtyły, *Z zagadnień podmiotu moralności* złożony w TN KUL w lutym 1983 r., choć – jak wnosić można z pisma kierownictwa Towarzystwa Naukowego wystosowanego w tej sprawie do Zarządu Instytutu – można oczekiwać jego druku w najbliższym roku.

IV. Plan pracy Instytutu Jana Pawła II przedstawia się następująco:

Instytut planuje zorganizowanie dorocznej sesji naukowej. Nosiłaby ona tytuł: „Osoba ludzka: wolność i natura", a dotyczyłaby źródeł kryzysu we współczesnej teologii moralnej. Sesja miałaby charakter roboczy, zamknięty (odbyłaby się w Kazimierzu Dolnym w Domu Pracy Twórczej KUL) i posiadałaby międzynarodową obsadę. Wśród uczestników-referentów proponuje się m.in. profesorów:

A. Launa (Wiedeń), R. Buttiglione (Rzym – Liechtenstein), J. Seiferta (Liechtenstein), M. A. Krąpca, H. Jurosa, A. Marcola i A. Szostka. Współorganizatorami sympozjum będą prócz Instytutu Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej z Rzymu oraz Wiener Katholische Akademie z Austrii. Ze względu na aktualność i wagę tematyki rzeczonej sesji (wiążącą się m.in. z zapowiedzianym dokumentem papieskim na temat sytuacji teologii moralnej), istnieje propozycja powtórzenia jej zawartości w wersji obcojęzycznej w Wiedniu, Liechtensteinie oraz w Castel Gandolfo.

Powyżej zasygnalizowanej tematyce poświęcona jest także seria Konwersatoriów Myśli Jana Pawła II realizowana w bieżącym roku akademickim. Konwersatorium w związku ze swoim dość specjalistycznym tematem w roku bieżącym posiada odmienną od dotychczasowej tradycji organizację. Ma ono charakter roboczy (kilkugodzinny), wśród zaproszonych uczestników znajduje się grono teologów i filozofów z różnych polskich uczelni, odbywa się zaś 1 raz w miesiącu. Okazją do problematyzacji tematu Konwersatorium (zatytułowanego również „Osoba ludzka: wolność i natura") jest rozprawa habilitacyjna ks. A. Szostka opublikowana w postaci książki *Natura, rozum, wolność*. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej w RW KUL 1989 r. (publikacja jej II wydania oraz niemieckiego i włoskiego przekładu znajduje się w toku wydawniczym).

W dziedzinie wydawniczej, oprócz pracy nad tytułami zgłoszonymi do planów wydawniczych poszczególnych oficyn na rok 1990, działania redakcyjne dotyczyć będą następujących pozycji książkowych, znajdujących się w fazie opracowania:

– *Dar ludzkiego życia. Humanae vitae po 20 latach*, pod red. T. Stycznia SDS i bpa K. Majdańskiego. Z serii: „Sympozja Instytutu Jana Pawła II".
– Jan Paweł II, *Encyklika Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, pod red. ks. S. Nagy'ego SCJ. Z serii: „Jan Paweł II naucza".
– Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, t. III: *Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania. Tekst i komentarze*, pod red. T. Stycznia SDS. Z serii: „Jan Paweł II naucza".
– *Osoba ludzka: wolność i natura* (tytuł roboczy tomu materiałów, które dostarczy sesja naukowa w 1991 r.) Z serii: „Sympozja Instytutu Jana Pawła II".

Numery kwartalnika „Ethos" dotyczyć będą problematyki ethosu wartości solidarności (numer 11-12 wydany na 10-lecie związku zawodowego „Solidarność"), strukturom zła oraz numer monograficzny poświęcony sprawom wschodnich sąsiadów Polski (numer ten zawierałby w głównej mierze materiały z sesji organizowanej na odnośny temat w 1990 r. w Rzymie przez Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej). Następne numery kwartalnika perspektywicznie przygotowywane lub projektowane będą dotyczyły m.in. twórczości Mickiewicza i Norwida (merytoryczną opiekę nad tymi numerami zaofiarowali się sprawować prof. Cz. Zgorzelski i prof. S. Sawicki), specyfiki uniwersytetu katolickiego oraz zagadnienia prymatu papiestwa w Kościele.

W ostatniej części sprawozdania omówione zostały sprawy organizacyjne.

W.Ch.

Krystyna BOROWCZYK
Maria FILIPIAK

TWÓRCY I TWÓRCZOŚĆ

Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II (1978–1989)

Za podstawę poszukiwań wybrano *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, z uwagi na podstawowy, źródłowy charakter tej edycji.

Polskim odpowiednikiem tego wydawnictwa jest: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*. Ponadto wykorzystano zbiór przemówień wygłoszonych podczas modlitwy „Anioł Pański": *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*.

Zakres czasowy bibliografii obejmuje lata 1978-1989. Podstawę zakwalifikowania pozycji do wykazu stanowiło wyodrębnienie założonego aspektu występującego w tekście czy to w postaci samego pojęcia „twórczość", czy też kategorii równoważnych (np. kultura, sztuka i jej poszczególne rodzaje: muzyka, malarstwo itp.). Bibliografia tekstów źródłowych na ten temat może się okazać przydatna zarówno w pracach redakcyjnych, jak i duszpasterskich.

Wykaz skrótów

AP 1 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 1, Città del Vaticano 1982, ss. 462.

AP 2 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 2, Città del Vaticano 1986, ss. 479.

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978), ss. 477.
II (1979) [t. 1], ss. 1729.
II (1979) t. 2, ss. 1574.
III (1980) t. 1, ss. 1983.
III (1980) t. 2, ss. 1869.
IV (1981) t. 1, ss. 1292.
IV (1981) t. 2, ss. 1313.
V (1982) t. 1, ss. 1376.
V (1982) t. 2, ss. 2497.
V (1982) t. 3, ss. 1751.
VI (1983) t. 1, ss. 1730.
VI (1983) t. 2, ss. 1496.
VII (1984) t. 1, ss. 2016.
VII (1984) t. 2, ss. 1708.
VIII (1985) t. 1, ss. 2081.
VIII (1985) t. 2, ss. 1683.
IX (1986) t. 1, ss. 2204.
IX (1986) t. 2, ss. 2242.
X (1987) t. 1, ss. 1482.
X (1987) t. 2, ss. 2582.
X (1987) t. 3, ss. 1812.

PJPP – *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*, Poznań-Warszawa 1979, ss. 267.

NP 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875.

NP 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924.

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 1(1980) –

1979

1. *L'opera d'arte è, nella sua ispirazione, religiosa* [Dzieło sztuki jest w swej inspiracji dziełem religijnym] (Przemówienie po koncercie K. Pendereckiego, 9 II), IGP II, s. 369-371.

2. *Do młodzieży* (Gniezno, 3 VI), PJPP, s. 41-44; toż: *L'ispirazione cristiana nella cultura polacca*, IGP II, 1, s. 1407-1409.

3. *Do profesorów uczelni Krakowa* (Skałka, 8 VI), PJPP, s. 175-180.

4. *Wkład Kościoła do postępu kultury* (Audiencja ogólna, 18 VII), w: „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie" 49(1979) nr 5, s. 129-132; toż: *Il contributo della Chiesa al progresso della cultura*, IGP II, 2, s. 69-72.

5. *Il rispettoso saluto a tutti gli artisti della terra* [Pozdrowienie do wszystkich artystów ziemi] (Po koncercie orkiestry symfonicznej z Chicago, 5 X), IGP II, 2, s. 650.

1980

6. *W imię przyszłości kultury* (Przemówienie w UNESCO, 2 VI), ORpol. 1(1980) nr 6, s. 1, 4, 5-6; toż: *L'integrale umanità dell'uomo si esprime nella cultura*, IGP III, 1, s. 1636-1655.

7. *Pojednać kulturę z Chrystusem i przez Chrystusa z człowiekiem* (Do Kościelnego Ruchu Zaangażowania Kulturowego, 14 VI), NP III, 1, s. 775-778; toż: *Riconciliare la cultura con Cristo e, mediante Cristo, con l'uomo*, IGP III, 1, s. 1754-1759.

8. *List do Kardynała Höffnera z Kolonii na siódmy Międzynarodowy Kongres Muzyki Sakralnej* (27 VI), NP III, 1, s. 829-831; toż: *Lettera al Cardinale Höffner di Colonia per il settimo Congresso Internazionale di Musica Sacra*, IGP III, 1, s. 1875-1877.

9. *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata kultury w rezydencji Sumaré* (1 VII), w: *Jan Paweł II w Brazylii 30 VI – 11 VII 1980*, Warszawa 1985, s. 66-70; toż: *Nell'opera della cultura Dio ha fatto alleanza con l'uomo*, IGP III, 2, s. 18-23.

10. *Kościół potrzebuje sztuki czy sztuka potrzebuje Kościoła?* (Do artystów i dziennikarzy, 19 XI), ORpol. 2(1981) nr 2, s. 18-19; toż: *Mezzi, grandezza, responsabilità dell'arte e del giornalismo*, IGP III, 2, s. 1354-1364.

11. *Rok działalności Stolicy Apostolskiej* (Przemówienie do Kolegium Kardynałów, 22 XII), NP III, 2, s. 882-883; toż: *Il cammino della Chiesa tra gli uomini per la costruzione di un mondo più giusto*, IGP III, 2, s. 1755-1777.

1981

12. *L'artista è mediatore tra il Vangelo e la vita* [Artysta jest pośrednikiem pomiędzy Ewangelią i życiem] (Do uczestników krajowego zjazdu przedstawicieli sztuki sakralnej, 27 IV), IGP IV, 1, s. 1052-1056.

13. *Il cammino secolare della musica sacra* [Świecka droga muzyki sakralnej] (Przemówienie po koncercie Akademii Narodowej św. Cecylii] (17 X), IGP IV, 2, s. 449-450.

14. *Kultura wyznacza drogi tożsamości każdego narodu* (Spotkanie z Rodakami, 31 XII), „Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej" 64 (1981) nr 2, s. 47-49; tож: *Concerto offerto al Papa da un'orchestra sinfonica polacca*, IGP IV, 2, s. 1278-1280.

1982

15. *Fede e cultura elevano il lavoro a valore di salvezza cristiana* [Wiara i kultura wynoszą pracę do wartości zbawienia chrześcijańskiego] (Do uczestników Krajowego Kongresu Ruchu Kościelnego na rzecz zaangażowania kulturowego, 16 I), IGP V, 1, s. 129-134.

16. *W pracy naukowej, w badaniach służcie człowiekowi* (Homilia w Ibadan, 15 II), w: Jan Paweł II. *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 125-130; тож: *Siete al servizio dell'uomo attraverso la scienza e la ricerca*, IGP V, 1, s. 439-444.

17. *Kościół jest solidarny z uniwersytetem* (Do profesorów uniwersytów, 18 IV), ORpol. 3(1982) nr 5, s. 14-15; тож: *La Chiesa è solidale con università nella ricerca piena verità sull'uomo*, IGP V, 1, s. 1223-1231.

18. *Esprimere la fede nella cultura cioè in „vita" nel senso più profondo* [Wyrażać wiarę w kulturze, to znaczy wyrażać ją w życiu w najgłębszym sensie] (Do pielgrzymów z Bergamo, 24 IV), IGP V, 1, s. 1309-1313.

19. *La Chiesa riafferma la sua stima per l'arte e la cultura* [Kościół potwierdza na nowo swój szacunek dla sztuki i kultury] (Do grupy «Przyjaciół Muzeów Watykańskich», 29 IV), IGP V, 1, s. 1359-1361.

20. *Kultura i perspektywy przyszłości świata* (Spotkanie z intelektualistami, Coimbra, 15 V), ORpol. 3(1982) nr 5, s. 14-15; тож: *La cultura è per l'elevazione dell'uomo e per lo sviluppo della collaborazione tra i popoli*, IGP V, 2, s. 1690-1705.

21. *Powołanie do życia Papieskiej Rady do Spraw Kultury* (List do Kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casaroli, 20 V), ORpol. 3(1982) nr 5, s. 26-27; тож: *Giovanni Paolo II istituisce il Pontificio Consiglio per la Cultura*, IGP V, 2, s. 1775-1781.

22. *Il progresso della cultura per un mondo più giusto e fraterno* [Rozwój kultury dla większego braterstwa i sprawiedliwości w świecie] (Orędzie do Dyrektora Generalnego UNESCO, 24 VII), IGP V, 3, s. 109-112.

23. *La crisi della cultura europea è la crisi della cultura cristiana* [Kryzys kultury europejskiej jest kryzysem kultury chrześcijańskiej] (Do uczestników V Sympozjum Rady Konferencji Episkopatów Europy] (5 X), IGP V, 3, s. 689-696.

24. *Wolność, współdziałanie, uniwersalność, służba człowiekowi – warunkiem prawdziwego rozwoju kultury* (Przemówienie do naukowców i przedstawicieli świata uniwersyteckiego, Madryt, 3 XI), w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 188-197; тож: *Libertà, cooperazione, universalità, servizio dell'uomo, condizioni per il vero avanzamento della cultura*, IGP V, 3, s. 1094-1103.

1983

25. *Kościół – twórcą kultury w stosunkach z dzisiejszym światem* (Do członków Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 18 I), w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 198-205; toż: *La Chiesa creatrice di cultura nel suo rapporto con il mondo moderno*, IGP VI, 1, s. 147-154.

26. *Świat kultury i sztuki jest powołany do budowania człowieka* (Po koncercie w La Scala, 21 V), ORpol. 4(1983) nr 5-6, s. 16-17; toż: *Il mondo della cultura e dell'arte è chiamato a costruire l'uomo* , IGP VI, 1, s. 1321-1325.

27. *Natura i sztuka drogami prawdziwymi do tajemnicy Boga* (Spotkanie z przedstawicielami świata nauki i sztuki, 12 IX), w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 218-224; toż: *La natura e l'arte conducono al mistero di Dio*, IGP VI, 2, s. 491-497.

28. *Formowanie sumień zadaniem przedstawicieli świata kultury* (Przemówienie do intelektualistów europejskich, Rzym 15 XII), w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 234-240; toż: *Anche gli uomini di cultura sono coinvolti solidalmente in un impegno profetico di formazione di coscienze sensibili e capaci di dire «no» all'odio, alla violenza, al terrore*, IGP VI, 2, s. 1352-1360.

29. *L'opera di evangelizzazione della Chiesa passa anche attraverso l'arte* [Dzieło ewangelizacji Kościoła dokonuje się również przez sztukę] (Do pracowników muzeów, 20 XII), IGP VI, 2, s. 1396-1397.

1984

30. *Czego Kościół oczekuje od najmłodszej instytucji Kurii Rzymskiej?* (Audiencja dla Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 16 I), ORpol. 5(1984) nr 1-2, s. 25; toż: *Il Papa invita le nuove generazioni a costruire una cultura della pace*, IGP VII, 1, s. 102-106.

31. *Istnieje – trzeba to stwierdzić bez lęku – chrześcijańska koncepcja kultury* (Audiencja generalna, 8 II), w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 246-249; toż: *„La cultura cristiana esiste e non dobbiamo temere di affermarlo"*, IGP VII, 1, s. 259-261.

32. *Błogosławiony Fra Angelico – sztuka jako droga ku doskonałości*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 250-257; toż: *L'Angelico proclamato patrono degli artisti*, IGP VII, 1, s. 429-436.

33. *Dialog między Kościołem i kulturą podstawowy dla jutra ludzkiego* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Seul, 5 V), w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 258-263; toż: *Il dialogo tra Chiesa e cultura fondamentale per il futuro dell'uomo*, IGP VII, 1, s. 1264-1269.

34. *Gaudium de veritate* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i kultury, 13 VI), w: *Jan Paweł II w Austrii i Szwajcarii*, Warszawa 1988, s. 184-188; toż: *La scienza è veramente libera soltanto quando si lascia determinare dalla verità*, IGP VII, 1, s. 1704-1710.

35. *La cultura è espressione dell'uomo e deve essere difesa nella sua libertà* [Kultura jest wyrazem człowieka i musi być broniona w jego wolności] (Do grupy oficerów wojska włoskiego, 9 VII), IGP VII, 2, s. 71-73.

36. *L'arte giapponese del teatro «Noh» in uno spettacolo offerto al Papa* [Japońska sztuka teatralna «Noh» dedykowana Papieżowi] (Castel Gandolfo, 22 VII), IGP VII, 2, s. 116-117.

1985

37. *Misja ewangelizacji kultury* (Przemówienie do Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 15 I), w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 276-279; też: *Il dialogo Vangelo-culture promuove la civiltà dell'amore*, IGP VIII, 1, s. 97-100.

38. *Zaproponujcie światu model cywilizacji chrześcijańskiej* (Spotkanie ze światem kultury, Quito, 30 I), ORpol. 6(1985) nr 2, s. 14-15; też: *La sintesi tra fede e cultura conduca a una nuova era di pace e di progresso*, IGP VIII, 1, s. 278-286.

39. *Religijny wymiar sztuki* (Homilia do artystów, Bruksela, 20 V), w: *Jan Paweł II w krajach Beneluksu 11 V 1985 – 21 V 1985 i w Liechtensteinie*, 8 IX 1985 Warszawa 1987, s. 320-326; też: *Un mondo senza arte difficilmente si può aprire alla fede e all'amore*, IGP VIII, 1, s. 1560-1569.

40. *Kultura miejscem spotkania Narodu z samym sobą* (Audiencja dla polskich artystów, 22 VII), ORpol. 6(1985) nr 2, s. 14-15.

41. *La sacra musica deve esprimere la verità del mistero di Cristo* [Muzyka sakralna winna wyrażać prawdę tajemnicy Chrystusa] (Homilia dla „Scholae cantorum", 29 IX), IGP VIII, 2, s. 794-801.

42. *Ravvivare i grandi valori dell'uomo alla luce della scienza e della fede cristiana* [Ożywić wielkie wartości człowieka w świetle nauki i wiary chrześcijańskiej] (Przemówienie do świata kultury, 19 X), IGP VIII, 2, s. 1035-1039.

43. *Valorizzare l'antico patrimonio musicale con forme nuove capaci di esprimere il sacro* [Dostrzec wartości dziedzictwa muzyki dawnej poprzez nowe formy zdolne do wyrażenia sacrum] (Przemówienie podczas otwarcia siedziby Instytutu Muzyki Sakralnej, 21 XI), IGP VIII, 2, s. 1340-1343.

44. *Il Sinodo 1985: L'inculturazione del Vangelo al cuore della missione della Chiesa nel mondo* [Synod 1985: Inkulturacja Ewangelii w sercu misji Kościoła w świecie] (Do Plenarnego Zgromadzenia Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 13 I), IGP IX, 1, s. 107-110.

45. *Il talento dell'arte è dono di Dio* [Talent artystyczny jest darem Bożym] (Do Związku Katolickiego Artystów Włoskich, 1 III), IGP IX, 1, s. 565-568.

46. *La fede esercita sulla produzione artistica una funzione illuminante ed ispiratrice* [Wiara pełni w stosunku do twórczości artystycznej funkcję oświecającą i inspirującą] (Do uczestników Kongresu Studiów nt.: „Ewangelizacja i dobra kultury Kościoła we Włoszech", 2 V), IGP IX, 1, s. 1199-1202.

47. *Arte musicale: un appello a meditare la bellezza* [Sztuka muzyczna: wezwanie do medytacji nad pięknem] (Do filharmonii z Cannobio, 17 V), IGP IX, 1, s. 1455-1456.

48. *La musica: strumento di comunione tra i popoli e le culture* [Muzyka: narzędziem jedności między narodami i kulturami] (Do artystów, Genua, 19 VI), IGP IX, 1, s. 1857-1859.

49. *L'università deve servire al paese per costruire una nuova società* [Uniwersy-

tet powinien służyć krajowi w budowaniu nowego społeczeństwa] (Spotkanie z intelektualistami, Medellin 5 VII), IGP IX, 2, s. 166-172.

50. *L'arte alleata preziosa della fede* [Sztuka cennym sprzymierzeńcem wiary] (Do Międzynarodowego Kongresu Artystów Chrześcijańskich, 14 X), IGP IX, 2, s. 1024-1028.

51. *Sapppiano gli uomini riconoscere di nuovo nella cultura la «via regia» della liberazione dalle diverse schiavitù* [Oby ludzie na nowo rozpoznali w kulturze «królewską drogę» wyzwolenia z różnych zniewoleń] (Spotkanie ze światem kultury, Florencja, 18 X), IGP IX, 2, s. 1083-1094.

52. *Mądrość i etyka – granice nauki* (Przemówienie na uroczystej sesji z okazji 50-lecia Papieskiej Akademii Nauk, 28 X), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 10, 30; toż: *Nucleare ecologia, genetica: le frontiere della scienza interpellano sempre più la responsabilità dell'uomo*, IGP IX, 2, s. 1274-1285.

53. *Pozwólcie by Ewangelia przenikała waszą kulturę* (Homilia podczas Mszy św. w „Domain Park" w Auckland, 22 XI), ORpol. 8(1987) nr 1, s. 13; toż: *Lasciate che il Vangelo continui a penetrare e a permeare la vostra cultura*, IGP IX, 2, s. 1538-1546.

1987

54. *Muzyka łączy i uszlachetnia* (Audiencja dla Akademickiego chóru z Zagrzebia, 17 I), ORpol. 8(1987) nr 1, s. 4; toż: *La musica avvicina gli uomini ai valori dello spirito*, IGP X, 1, s. 127-128.

55. *Spotkanie z nowożytnymi kulturami i inkulturacja* (Przemówienie do Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 17 I), ORpol. 8(1987) nr 1, s. 13; toż: *„Fate maturare negli spiriti l'urgenza dell'incontro del Vangelo con le culture vive"*, IGP X, 1, s. 121-126.

56. *La cultura è speranza ed il cristiano se ne fa interprete* [Kultura jest nadzieją a chrześcijanin staje się jej interpretatorem] (Do Instytutu «Carlo Tincani», Bolonia, 24 I), IGP X, 1, s. 181-184.

57. *Kultura solidarności* (Spotkanie ze światem kultury, 3 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 22; toż: *È compito dell'intellettuale oggi promuovere la cultura della solidarietà*, IGP X, 1, s. 998-1006.

58. *Communicazione, universalità, senso di umanità sono i valori autentici di ogni vera cultura* [Komunikacja, powszechność, sens człowieczeństwa – autentycznymi wartościami każdej prawdziwej kultury] (Spotkanie ze światem kultury, Buenos Aires, 12 IV), IGP X, 1, s. 1292-1299.

59. *Spotkanie z przedstawicielami świata nauki* (Katolicki Uniwersytet Lubelski, 9 VI), w: *Jan Paweł II w Polsce 8 – 14 czerwca 1987. Trzecia pielgrzymka do Ojczyzny*, Warszawa 1987, s. 24-30; toż: *La società attende dalle sue università il consolidamento della propria soggettività*, IGP X, 2, s. 2054-2063.

60. *Trzeba, abyście trwali i pomagali trwać innym* (Spotkanie ze światem kultury i sztuki, Kościół św. Krzyża, Warszawa, 13 IV), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 15-16; toż: *Dalla cultura e dall'etica scaturiscono un'economia ed un lavoro degni dell'uomo*, IGP X, 2, s. 2214-2220.

61. *List Ojca św. do uczestników Mityngu Przyjaźni między Narodami, 6 VIII)*, ORpol. 8(1987) nr 8, s. 13; też: *Visione planetaria delle risorse e dei bisogni per superare i divari*, IGP X, 3, s. 194-197.

62. *Żeby żaden obszar kultury nie leżał odłogiem* (Przemówienie do polskich pielgrzymów, 31 VIII), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 13.

1988

63. *Maryjne arcydzieło muzyczne* (Anioł Pański, 1 I), AP 3, s. 287-290.

64. *Ażeby ziemia nie zamieniła się w pustynię* (Spotkanie z przedstawicielami świata nauki i sztuki, 26 VI), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 22.

1989

65. *La musica necessita di molto impegno* [Muzyka wymaga wielkiego zaangażowania] (Do Młodzieżowej orkiestry z Lanciano, 17 VIII), „La Traccia. L'insegnamento di Giovanni Paolo II" 10(1989) nr 7-8, s. 820-821.

66. *Una nuova cultura del lavoro* [Nowa kultura pracy] (Homilia w Oviedo, 20 VIII), „La Traccia. L'insegnamento di Giovanni Paolo II" 10(1989) nr 7-8, s. 838-841.

67. *Fede e cultura* [Wiara i kultura] (Homilia w Yogyakasta, 10 X), „La Traccia. L'insegnamento di Giovanni Paolo II" 10(1989) nr 10, s. 1052-1054.

68. *Una funzione profetica nella società* [Funkcja prorocka w społeczeństwie] (Przemówienie do świata kultury, 12 X), „La Traccia. L'insegnamento di Giovanni Paolo II" 10(1989) nr 10, s. 1068-1070.

NOTY O AUTORACH

Magdalena Bajer, magister, publicystka. Urodzona 1934 r. we Lwowie. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Wrocławskim.

W latach 1960-1981 dziennikarka w Polskim Radio, kierownik redakcji aktualności naukowych i magazynów w programie III. Kierownik redakcji „Omega" w wydawnictwie Wiedza Powszechna (1973-1976) oraz „Bibioteki Myśli Współczesnej" w Państwowym Instytucie Wydawniczym (1976-1979). Zastępca kierownika działu nauki w „Polityce" (1979-1981). Od 1982 współpracownik „Tygodnika Powszechnego".

Członek Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich i Towarzystwa Popierania i Krzewienia Nauk. W 1981 r. Prezes Klubu Dziennikarzy Naukowych.

Laureatka nagrody Bruna Winawera oraz wielu innych nagród za popularyzację nauki i reportaże radiowe.

Autorka wielu prac (w tym radiowych) z dziedziny publicystyki naukowej, literackiej, społecznej, reportaży i małych form radiowych nadawanych na antenie Polskiego Radia i drukowanych w tygodnikach społeczno-kulturalnych oraz wydawnictwach zbiorowych.

Jan Chrapek CSMA, doktor, teolog i socjolog kultury. Urodzony w 1948 r. w Józefinie (woj. tarnobrzeskie). Studia z zakresu socjologii religii w Papieskiej Akademii Teologicznej oraz z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1979-1984 wykładowca na KUL-u, od 1985 r. w Akademii Teologii Katolickiej, od 1989 na Wydziale Dziennikarstwa Uniwersytetu Warszawskiego. Gościnnie – wykładowca na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

Obecnie Przełożony Generalny Zgromadzenia św. Michała Archanioła (michaelici) oraz Przewodniczący Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich w Polsce.

Członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Polskiego Towarzystwa Teologicznego, Międzynarodowego Centrum do Badań nad Kulturą i Komunikowaniem. Przewodniczący Komisji Synodu Plenarnego Kościoła w Polsce do Spraw Środków Społecznego Przekazu, członek międzynarodowej organizacji kościelnej do spraw telewizji w ewangelizacji „Lumen 2000". Współorganizator Katolickiej Wytwórni Filmowej w Gdańsku („Profilm").

Główne obszary badań: mass-media a kultura, środki społecznego przekazu w dziele ewangelizacyjno-katechetycznym.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Recepcja programów telewizyjnych przez młodzież* (1985); *Mass-Media* (w druku); *Kościół a środki społecznego przekazu* (w druku). Autor artykułów w czasopismach specjalistycznych polskich i włoskich.

Wojciech Chudy, doktor, filozof, publicysta. Urodzony w 1947 roku w Dąbrowie k. Wielunia. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1983 r. pracownik naukowy KUL. Obecnie zastępca redaktora naczelnego kwartalnika „Ethos". Członek zarządu Instytutu Jana Pawła II KUL. Członek Towarzystwa Naukowego KUL. Działacz na rzecz zbliżenia środowisk akademickich Polski i RFN.

Laureat II nagrody w konkursie im. R. Schneidera i nagrody POL-KUL (Australia).

Główne obszary zainteresowań: filozofia poznania, metafizyka, filozofia człowieka, nauczanie Jana Pawła II, myśl filozoficzna G. W. Hegla, antropologiczne i aksjologiczne aspekty niepełnosprawności, szeroko rozumiana problematyka społeczna.

Publikacje książkowe: *Refleksja a poznanie bytu* (1984); *Filozofia wieczysta w czas przełomu* (1986); *Teatr bezsłownej prawdy* (red., 1990); *W łupinie orzecha. Felietony filozoficzne* (w druku).

Jerzy Góral, magister prawa, radca prawny. Urodzony w 1944 r. w Warszawie. Studia prawnicze na Uniwersytecie Warszawskim.

Radca prawny i współpracownik wielu placówek informacyjno-dokumentacyjnych sektora nauki, m.in. Centrum Informacji Naukowej Technicznej i Ekonomicznej (CINTE), Dyrekcji Archiwów Państwowych oraz wydawnictw i innych instytucji kościelnych. Od 1988 roku zastępca dyrektora Wydawnictwa Archidiecezji Warszawskiej. Wykładowca w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Główne obszary badań: historia i organizacja prasy, nauka Kościoła o środkach społecznego przekazu, prawo autorskie i prasowe.

Najważniejsza publikacja książkowa: *Jan Paweł II naucza – O środkach komunikacji społecznej* (1989); Autor opracowań specjalistycznych, zbiorów przepisów z zakresu informacji i dokumentacji naukowej, badań naukowych, szkolnictwa wyższego, archiwistyki oraz wielu artykułów.

Maria Gołaszewska, profesor, filozof, estetyk. Urodzona w 1926 r. w Kurzelowie (woj. kieleckie). Studia filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim pod kierunkiem R. Ingardena, doktorat na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1957 roku pracownik naukowo-dydaktyczny UJ. W 1981 organizatorka i inicjatorka Zakładu Estetyki UJ, do chwili obecnej jego kierownik.

Członek honorowy The British Society of Aesthetics oraz Société Hellénique d'Études Philosophiques. Od 1989 r. prezes polskiego oddziału Professors World Peace Academy.

Laureatka nagród ministerialnych za osiągnięcia naukowe, oraz nagród Rektora UJ.

Główne obszary badań: estetyka jako dyscyplina filozoficzna związana z aksjologią ogólną i antropologią filozoficzną, antropologia filozoficzna i aksjologia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Twórczość a osobowość twórcy* (1958); *Filozoficzne podstawy krytyki literackiej* (1963); *Świadomość piękna. Zagadnienie genezy, struktury, funkcji i wartości w estetyce* (1970); *Zarys estetyki. Problematyka, metody, teorie* (1973); *Człowiek w zwierciadle sztuki. Studium z pogranicza estetyki i antropologii filozoficznej* (1977); *Kultura estetyczna* (1979); *Estetyka rzeczywistości* (1984); *Estetyka i antyestetyka* (1984); *Ethos sztuki* (red., 1985); *O naturze wartości estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej* (1986); *Ejdos sztuki* (red., 1988); *Istota i istnienie wartości* (w druku). Autorka licznych artykułów (również w językach obcych) drukowanych w kraju i za granicą oraz wielu prac popularyzatorskich publikowanych w wydawnictwach popularno-naukowych.

Russell Kirk, doktor nauk humanistycznych, nauczyciel, pisarz, wydawca, krytyk. Urodzony w 1918 r. w Plymouth (Michigan, USA). Studia z zakresu literatury na Michigan State University (USA), Duke University (USA) i St. Andrews University (Szkocja).

Od 1952 roku wykładowca literatury i dziennikarstwa wielu uczelni amerykańskich, m.in. Boston College, Loyola College (Baltimore), Central Michigan University, Niagara University. Dyrektor programu nauk społecznych Educational Research Council American (od 1979). Visiting-professor wielu uniwersytetów. Założyciel kwartalnika naukowego „Modern Age", wydawca kwartalnika the „University Bookman".

Członek Giggenheim Fellowship, American Council Learned Societes, przewodniczący Educational Reviewer Foundation (od 1960), przewodniczący Marguerite Eyer Wilbur Foundation (od 1979).

Wyróżniony tytułami naukowymi wielu uczelni amerykańskich.

Główne dziedziny działalności naukowej: krytyka literacka, historia literatury, dziennikarstwo, nauki społeczne.

Najważniejsze publikacje: *John Randolph of Roanoke* (1951); *The Conservative Mind* (1953); *A Program for Conservatives* (1954); *The American Cause* (1957); *Edmund Burke* (1967); *Eliot and His Age* (1972); *Roots of American Order* (1974); *Lord of the Hollow Dark* (1979); *Reclaiming a Patrimony* (1983); *Watchers at the Strait Gate* (1984). Autor bardzo wielu publikacji w periodykach naukowych i popularnych.

Teresa Kostkiewiczowa, profesor, historyk literatury. Urodzona w 1936 r. w Ościsłowie (Mazowsze). Studia na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1956-1971 pracownik naukowo-dydaktyczny UW. Od 1971 r. w Instytucie Badań Literackich PAN, obecnie kierownik pracowni Literatury Oświecenia.

Członek Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Towarzystwa Naukowego KUL, Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza (członek Zarządu Głównego), Société Française d'Études du XIII[e] siècle. Przewodnicząca Komitetu Głównego Olimpiady Literatury i Języka Polskiego.

Wyróżniona trzema nagrodami sekretarza naukowego PAN za publikacje książkowe.

Główne obszary badań: historia literatury polskiego Oświecenia w szczególności przemiany poezji tego okresu, dzieje doktryn i świadomości estetyczno-literackiej, kultura literacka epoki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Model liryki sentymentalnej w twórczości Franciszka Karpińskiego* (1964); *Kniaźnin jako poeta liryczny* (1971); *Słownik literatury polskiego Oświecenia* (red. 1975); *Klasycyzm, sentymentalizm, rokoko. Szkice o prądach literackich polskiego Oświecenia* (1975); *Słownik terminów literackich* (współautor, 1976); *Horyzonty wyobraźni. O języku poezji polskiego Oświecenia* (1984). Autorka licznych artykułów w czasopismach literaturoznawczych w kraju i za granicą.

Ks. Andreas Laun, profesor, teolog. Urodzony w 1942 r. w Wiedniu. Studia na uniwersytetach w Salzburgu (Austria), Eichstätt (RFN), oraz we Fryburgu Szwajcarskim.

Profesor teologii moralnej w Hochschule der Salesianer Don Bqscos w Benediktbeuern Bayern (RFN) oraz w Hochschule Heiligenkreuz w Wiedniu. Duszpasterz i działacz społeczny szczególnie zaangażowany w pomoc dla sierot społecznych („Foster-care-Families").

Członek Europäische Gesellschaft für Theologie oraz Societas Ethica. Wyróżniony nagrodą Kardinal-Innitzer-Preis.

Główne obszary badań: ogólna teologia moralna (szczególnie problematyka prawa naturalnego i sumienia), nauka Kościoła w zakresie etyki seksualnej, małżeńskiej i medycznej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie* (1973); *Das Gewissen – oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse* (1984). Autor licznych artykułów zamieszczanych w wydawnictwach zbiorowych i czasopismach.

Antoni Libera, doktor, krytyk literacki, tłumacz, reżyser. Urodzony w 1949 r. w Warszawie. Studia filologiczne na Uniwersytecie Warszawskim oraz w Instytucie Badań Literackich PAN (doktorat).

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, Stowarzyszenia Tłumaczy Polskich, ZAiKS oraz „Beckett Society" (USA).

Główny obszar zainteresowań: twórczość Samuela Becketta – przekłady, komentarze, realizacje sceniczne.

Najważniejsze publikacje książkowe: Samuel Beckett *Pisma prozą* (przekład i oprac., 1982); *S. Beckett. Dzieła Dramatyczne* (przekład i oprac., 1988). Najważniejsze inscenizacje: *Czekając na Godota* (1983); *Ostatnia taśma* (1985); *Krapp's Last Tape i Catastrophe* (1989, Leicester-Londyn). Autor szkiców publikowanych w najważniejszych polskich czasopismach literackich oraz specjalistycznych pismach zagranicznych.

Stanisław Nagy SCJ, profesor, teolog. Urodzony w 1921 r. w Starym Bieruniu. Studia z zakresu teologii fundamentalnej i ekumenizmu w Seminarium oo. Franciszkanów w Krakowie, na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W latach 1952-1958 rektor Seminarium Księży Sercanów w Toruniu. Uczestnik prac Soboru Watykańskiego II. Od 1958 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie kierownik sekcji ekumenicznej oraz sekcji teologii fundamentalnej. Profesor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Ekspert na Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów w 1985 r., Członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej od roku 1986. Członek Międzynarodowej Redakcji „Communio". Członek Rady Naukowej Synodu Ogólnopolskiego w Warszawie. Przewodniczący Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: teologia fundamentalna, ekumenizm, eklezjologia.

Najważniejsze pozycje książkowe: *Chrystus w Kościele* (1982); *Kościół na drogach jedności* (1985). Autor licznych artykułów, również w językach obcych.

Gabriela Ochelska, magister filologii polskiej. Urodzona w 1963 r. we Włocławku. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Łódzkim. Obecnie pracownik Działu Reklamy i Promocji Książki Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego.

Członek Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza.

Autorka kilku artykułów na temat poezji religijnej drukowanych w czasopismach religijnych.

Wacław Oszajca SJ, licencjat teologii pastoralnej, poeta. Urodzony w 1947 r. w Ździartowie (woj. zamojskie). Studia teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Duszpasterz parafialny w Niedrzwicy Kościelnej, Lublinie i Lubartowie. Duszpasterz akademicki w Lublinie. Kierownik Domu Rekolekcyjnego w Łabuniach oraz Punktu Pomocy Internowanym i Represjonowanym w Lublinie. Duszpasterz Harcerzy „Zawiszaków" w Lublinie.

Do 1981 r. członek Koła Młodych Związku Literatów Polskich, a obecnie członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Autor tomików poetyckich, wierszy publikowanych w czasopismach i antologiach krajowych i zagranicznych, esejów na temat nauczania Jana Pawła II i opowiadań dla dzieci.

Najważniejsze publikacje: *Zamysł* (1979); *Z głębi cienia* (1981); *Listy ze strajku* (pod pseudonimem Jakub Nadbystrzycki, 1983); *Łagodność domu* (1984); *Naszyjnik Umiłowanego* (1984); *Ty za blisko, my za daleko* (1984); *Mnie się nie lękaj* (1989); *Die Erde über dem Kopf, den Himmel unter den Füssen* (1989); *Śladami Nieznanego. Opowiadania dla dzieci* (w druku); *Rozmyślajmy dziś* (w druku).

Krzysztof Penderecki, profesor, kompozytor i dyrygent. Urodzony w 1933 roku w Dębicy. Studia na Uniwersytecie Jagiellońskim i w Państwowej Wyższej Szkole Muzycznej w Krakowie.

Od 1958 roku pracownik naukowo-dydaktyczny PWSM (od 1980 Akademii Muzycznej) w Krakowie, w latach 1972-1987 rektor. Od 1962 do 1972 roku profesor kompozycji w Folkwang Hochschule für Musik w Essen a od 1973 w Yale University. W latach 1970-1971 doradca muzyczny Radia Wiedeńskiego.

Członek honorowy Royal Academy of Music w Londynie, Akademii Sztuki NRD, Akademii Sztuki Berlina Zachodniego, Royal Academy of Music w Sztokholmie.

Doktor honoris causa University of Rochester (New York), St. Olaf College (Nortfield), Katholieke Universiteit (Leuven), Université de Bordeaux, Universidad Autonoma (Madryt), Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza (Poznań).

Wyróżniony m.in. Nagrodą im. Grzegorza Fitelberga, Nagrodą UNESCO, Wielką Nagrodą North Rhine-Westphalia, Nagrodą Fundacji Jurzykowskiego (Nowy Jork), Nagrodą im. Gu-

stawa Charpentiera, Nagrodą im. Herdera (Wiedeń), Nagrodą im. Arthura Honeggera, Nagrodą im. Sibeliusa (Helsinki) oraz odznaczeniami państwowymi i nagrodami resortowymi w kraju.

Ważniejsze kompozycje: *Psalmy Dawida* na chór i perkusję (1958); *Emanacje* na 2 orkiestry smyczkowe (1958); *Strofy* na sopran, głos recytujący i 10 instrumentów (1959); *Anaklasis* na smyczki i perkusję (1960); *I Kwartet Smyczkowy* (1960); tren *Ofiarom Hiroszimy* na 52 smyczki (1960); *Polimorfia* na 48 smyczków (1961); *Fluorescencje* na orkiestrę (1962); *Pasja wg św. Łukasza* na sopran, baryton, bas, chór chłopięcy, chór mieszany, głos recytujący i orkiestrę (1963-1965); *De natura sonoris* na orkiestrę (1966); oratorium *Dies irae* na sopran, tenor, bas chór i orkiestrę (1967); opera *Diabły z Loudun* (1968); *Kosmogonia* (1970); *Jutrznia* (1970); *De natura sonoris II* na instrumenty dęte, perkusję i smyczki (1971); *Partita* na klawikord, gitary, harfę, kontrabas i orkiestrę kameralną (1972); *I Symfonia* (1973); *Pieśń nad pieśniami* na 16 głosów i orkiestrę kameralną (1973); *Magnificat* na bas solo, zespół głosów, dwa chóry, głosy chłopięce i orkiestrę (1974); *Przebudzenie Jakuba* na orkiestrę (1974); oratorium *Stworzenie świata* (1978); opera *Raj utracony* (1978); *II Koncert skrzypcowy* (1978); *Te Deum* (1979-80); *Lacrimosa* (1980); opera *Czarna Maska* (1987); *Koncert wiolonczelowy nr 2* (1987).

Bohdan Pociej, magister, muzykolog, krytyk muzyczny. Urodzony w 1933 r. w Warszawie. Studia z zakresu muzykologii na Uniwersytecie Warszawskim. Od 1959 r. współredaktor dwutygodnika „Ruch Muzyczny".

Członek Związku Kompozytorów Polskich (w latach 1983-1986 przewodniczący Sekcji Muzykologów) oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Laureat nagrody Fundacji Jurzykowskiego (Nowy Jork).

Główne obszary badań: historia i filozofia muzyki, estetyka, muzyka religijna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Klawesyniści francuscy* (1969); *Bach – muzyka i wielkość* (1972); *Idea – dźwięk – forma* (1972); *Lutosławski a wartość muzyki* (1976); *Szkice z późnego romantyzmu* (1978); *Mahler* (w druku). Autor licznych artykułów, studiów, esejów i szkiców publikowanych w czasopismach muzycznych i katolickich.

Maciej Rayzacher, aktor i wychowawca. Urodzony w 1940 r. w Warszawie. Studia na Wydziale Aktorskim Państwowej Wyższej Szkoły Teatralnej w Łodzi.

W latach 1962-1980 aktor scen warszawskich: Teatru Ziemi Mazowieckiej (od 1962), Teatrów Klasycznego i Polskiego (1965), Rozmaitości – Scena Teatru Satyryków STS (lata 70-te), Teatru Powszechnego (1974-1975). Po odejściu z teatru w 1980 roku praca m.in. wychowawcy, nauczyciela, katechety. W latach 1983-1984 pracownik zespołu teatralnego Polskiego Związku Niewidomych, w 1987 Ośrodka dla Dzieci Niedowidzących i Niepełnosprawnych w Warszawie. Od 1988 do 1989 r. wychowawca w Państwowym Domu Małego Dziecka im. ks. Boduena w Warszawie.

W latach 1980-1981 uczestnik wielu inicjatyw kulturalnych NSZZ „Solidarność", m.in. współpracownik Biura Interwencyjnego i Komisji Helsińskiej przy opracowywaniu dokumentu o łamaniu praw człowieka w Polsce. Po wybuchu stanu wojennego internowany.

Członek Katolickiego Stowarzyszenia Pracy i Nadziei, od 1989 r. prezes.

Wyróżniony nagrodą redakcji „Powściągliwość i Praca" – „Bóg Zapłać".

Najważniejsze role: w *Fantazym, Huzarach, Sprawie Dantona, Locie nad kukułczym gniazdem, Odpoczniesz po biegu.*

Stefan Sawicki, profesor, teoretyk i historyk literatury. Urodzony w 1927 r. w Brześciu nad Bugiem. Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

Od 1951 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL w Lublinie, w latach 1971-1983 prorektor. Obecnie kierownik Katedry Teorii Literatury KUL i Zakładu Badań nad Twórczością Norwida KUL. Członek Komitetu Nauk o Literaturze Polskiej PAN. Prezes Towarzystwa Nau-

kowego KUL. Zajmuje się teorią literatury, metodologią badań literackich, problematyką relacji religii i literatury oraz twórczością Norwida.

Główne publikacje: *Początki syntezy historycznoliterackiej w Polsce* (1969); *„Verbum" (1934-1939). Pismo i środowisko* (współoprac.) t. 1 i 2 (1976); *Z pogranicza literatury i religii. Szkice* (1978); *Sacrum w literaturze* (red.) (wyd. 1 – 1980); *Poetyka. Interpretacja. Sacrum* (1981); *Chrześcijańskie wartości poezji Norwida* (1986); *Norwida walka z formą* (1986); *C. Norwid. Wiersze.* Wybór i oprac. (1990). Redaktor szeregu prac zbiorowych m.in. serii: *Tradycje religijne literatury polskiej* i *Literatura w kręgu wartości*, redaktor naczelny czasopisma „Studia Norwidiana".

Irena Sławińska, profesor, teatrolog, historyk literatury. Urodzona w 1913 r. w Wilnie. Studia na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie oraz na Sorbonie. W czasie wojny – praca w tajnym nauczaniu na Wileńszczyźnie.

Po wojnie pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, w 1949 r. wydalona z uczelni. Od 1949 r. współpracownik Komisji Historii Literatury Polskiej w Polskiej Akademii Umiejętności. Od 1950 r. adiunkt, a następnie profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (obecnie emerytowany).

Profesor wielu zagranicznych uczelni, m.in. w Providence, Urbana (USA). Louvain (Belgia), Fryburgu (Szwajcaria), Toronto (Kanada).

Kierownik Katedry Dramatu i Teatru oraz Katedry Literatury Porównawczej Wydziału Nauk Humanistycznych KUL. Członek PEN-Clubu oraz kilku towarzystw naukowych o zasięgu międzynarodowym; członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Wyróżniona m.in. medalem „Za wybitne osiągnięcia w dziele umacniania więzi Polonii z Macierzą" i Nagrodą im. Idziego Radziszewskiego.

Główne obszary badań: filozofia (gł. antropologia) teatru, nowe teorie teatru, dramat europejski, zwłaszcza poetycki (szczególnie Eliot, Claudel), współczesny teatr religijny w Polsce i na świecie.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Tragedia w epoce Młodej Polski* (1948); *O komediach Norwida* (1953); *Sceniczny gest poety. Zbiór studiów o dramacie* (1960); *Reżyserska ręka Norwida* (1971); *Współczesna refleksja o teatrze. Ku antropologii teatru* (1979, tłumaczona na j. franc.); *Wśród mitów teatralnych Młodej Polski* (red., 1983); *Odczytywanie dramatu* (1988); *Moja gorzka europejska ojczyzna* (1988).

Maria Kinga Strzelecka OSU, doktor teologii, pisarka. Urodzona w 1923 r. w Warszawie. Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, następnie badania naukowe dotyczące zagadnień ekumenizmu oraz duchowości i teologii Izraela – m.in. w Paryżu, Strasburgu, Genewie, Jerozolimie. Autorka licznych publikacji.

Główne pozycje książkowe: *Rozmowy przy studni* (1984); *Miasto świateł* (1987); *Szalom* (1987); *Znak tęczy* (1988). Zajmuje się również hagiografią. Dotychczas publikowane prace: *O. Bernard Kryszkiewicz* (1976); *Maksymilian Maria Kolbe* (monografia wielokrotnie wydawana w RFN i NRD, wydanie polskie 1982); *Frassati* (1990). W przygotowaniu *Kazimierz Wiłkomirski. Szkice biograficzne.*

Tadeusz Styczeń SDS, profesor, filozof, etyk. Urodzony w 1931 r. w Wołowicach koło Krakowa. Studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1963 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Obecnie kierownik Katedry Etyki, kierownik (i członek Rady Naukowej) Instytutu Jana Pawła II KUL, redaktor naczelny kwartalnika „Ethos". Profesor Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II przy Uniwersytecie Lateraneńskim w Rzymie. Członek-współzałożyciel Internationale Akademie für Philosophie (Dallas, USA, obecnie Liechtenstein), członek Socie-

tas Ethica, Towarzystwa Naukowego KUL. Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Rodziny. Redaktor „Roczników Filozoficznych" KUL (z. 2), współpracownik czasopisma „Anthropotes".

Główne obszary badań: etyka, metaetyka, antropologia filozoficzna i teologiczna, myśl Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne* (1972); *Zarys etyki.* Część I: *Metaetyka* (1974); *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Etyka niezależna?* (1980); *W drodze do etyki* (1984); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Miłości gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II* (współautor, 1986); *Wolność w prawdzie* (1987); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988).

Jerzy Święch, docent, historyk i teoretyk literatury. Urodzony w 1939 r. w Hoczwi (Bieszczady). Studia polonistyczne na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od 1961 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UMCS, w latach 198?-1987 dyrektor Instytutu Filologii Polskiej, kierownik Zakładu Literatury Współczesnej. W latach 1981-1989 wykładowca na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Gościnnie – wykłady na uniwersytetach w Debreczynie, Nitrze, Ołomuńcu, Lecce, Paryżu, Antwerpii.

Członek Komitetu Nauk o Literaturze PAN, Rady Naukowej Instytutu Badań Literackich PAN, Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza (w latach 1971-1990 wiceprezes oddziału lubelskiego), Towarzystwa Naukowego KUL, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Komitetu Głównego Olimpiady Polonistycznej, Committee for Translation Studies.

Główny obszar badań: literatura polska w latach II wojny światowej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Okupacja a stereotypy. Studium z dziejów poezji konspiracyjnej* (1977); *Zagadnienia literaturoznawczej interpretacji* (współred. 1979); *Pieśń niepodległa. Model poezji konspiracyjnej 1939-1945* (1982); *Modele świata i człowieka. Szkice o powieści współczesnej* (red., 1985); *Krzysztof Kamil Baczyński, Wybór poezji* (red., 1989); *Józef Łobodowski, List do kraju* (red., 1989); *Wiersze Krzysztofa Baczyńskiego – interpretacje* (w druku). Autor wielu publikacji w czasopismach naukowych.

Krzysztof Zanussi, reżyser, scenarzysta. Urodzony w 1939 r. w Warszawie. Studia z zakresu fizyki na Uniwersytecie Warszawskim, filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz reżyserskie w Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej i Filmowej w Łodzi.

Od 1967 reżyser w Zespole Filmowym „TOR" Przedsiębiorstwa Realizacji Filmów „Zespoły Filmowe". W latach 1970-1972 wykładowca na wydziale reżyserii PWSFTViT w Łodzi. Od 1977 r. stały współpracownik National Film School w Wielkiej Brytanii, od 1979 współpracownik artystyczny Teatru Starego w Krakowie; ponadto współpracownik Miejskiego Teatru w Bonn i Teatru CRT w Mediolanie.

Członek Stowarzyszenia Filmowców Polskich (w latach 1971-1981 wiceprezes), Federacji Dyskusyjnych Klubów Filmowych w Polsce (od 1975 do 1978 r. prezes) oraz ZAiKS. Od 1990 r. prezes Europejskiej Federacji Reżyserów Filmowych (FERA).

Wyróżniony licznymi nagrodami filmowymi, Nagrodą Przewodniczącego Komitetu do Spraw Radia i Telewizji I stopnia, nagrodą „Davide di Donatello" (Włochy) oraz odznaczeniami państwowymi.

Główne filmy (najważniejsze nagrody): *Śmierć prowincjała* (1966; nagrody w Wenecji, Mannheim, Valladolid i Moskwie); *Struktura kryształu* (1969, nagroda w Mar del Plata); *Życie rodzinne* (1971, nagrody m.in. w Chicago, Valladolid); *Za ścianą* (1971, Grand Prix w San Remo); *Iluminacja* (1973, m.in. Grand Prix w Locarno); *The Catamount Killing* (1974); *Bilans kwartalny* (1975, nagroda w Berlinie Zachodnim); *Barwy ochronne* (1977, m.in. Grand Prix w Gdańsku); *Anato Miestunde* (1977); *Constans* (1980, nagroda w Cannes); *Z dalekiego kraju* (1981, David Europeo); *Versuchung – Kuszenie* (1981); *Imperative – Imperatyw* (1982, nagroda

w Wenecji); *Unaproschable* (1982); *Paradigme ou Le Panvoir du Mal – Paradygmat* (1983, Prix Oecuménique w Montrealu); *Rok spokojnego słońca* (1984, Grand Prix i nagroda Pasinettiego w Wenecji); *Blaubard* (1984, nagroda w kategorii filmów telewizyjnych w Wenecji).

Publikacje: *Nowele telewizyjne* (współautor, 1977); *Scenariusze* (1978, cztery wyd. za granicą); *Un rigorista nella fortezza assediata* (1982).

Czesław Zgorzelski, profesor, historyk literatury. Urodzony w 1908 r. w Boryczewie k. Nieświeża. Studia w Uniwersytecie im. Stefana Batorego w Wilnie, tam też początek pracy naukowo-dydaktycznej. Po wojnie w latach 1945-1949 starszy asystent w Katedrze Historii Literatury Polskiej Uniwersytetu Toruńskiego. Od roku 1948 członek korespondent Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie. W latach 1949-1950 redaktor w Wydawnictwie Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu. Od 1950 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (obecnie emerytowany). Wieloletni prezes (obecnie członek honorowy) Zarządu Oddziału Lubelskiego Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza. Uhonorowany m.in. nagrodą Pen-Club w 1979 r., nagrodą Fundacji Jurzykowskiego w Nowym Jorku w 1982 r. oraz Komandorią Orderu św. Grzegorza w 1989 r.

Główne obszary badań: literatura polskiego oświecenia i romantyzmu, szczególnie zagadnienie poetyki historycznej utworów lirycznych.

Główne publikacje: *Duma – poprzedniczka ballady* (1949); *O lirykach Mickiewicza i Słowackiego. Eseje i studia* (1961); *O sztuce poetyckiej Mickiewicza* (1976); *Od Oświecenia ku Romantyzmowi i współczesności* (1978); *Liryka w pełni romantyczna. Studia i szkice o wierszach Słowackiego* (1981); *Zarysy i szkice literackie* (1988); oraz edycje krytyczne: *Poezji* Kazimierza Brodzińskiego, t. 1-2 (1959); *Wierszy* A. Mickiewicza, t. 1; *Dzieł poetyckich* A. Mickiewicza t. 1 (1982) i *Poezji* A. Mickiewicza, t. 1 i 2 w serii Biblioteki Narodowej (1987).

M. CH.

SUMMARY

The issue of „Ethos" which closes the year 1989 is wholly devoted to the problems of artistic creation and the att itude of artists to values. The choice of this topic is justified in the text *From the Editor* which opens the number. The status of artistic creation and artists has greatly increased in our days. Writers, musicians, or actors play an important role in shaping the consciousness of the societies of today. „It seems therefore particularly relevant to take a look at the value of artistic creation from the perspective of man's other values, that is, from the perspective of the ethos". The Editorial then sketches out the conceptual design of the whole number. Referring to the famous opposition between *Wahrheit* and *Dichtung*, proposed by J. W. Goethe, it presents the essence of art and artistic creation in the form of interpenetrating elements of transcendence and mundaneness. „Art or, speaking more broadly, artistic creation, enables the transcendence of the mundane". Due to the presence of such values as extraordinariness, inventiveness, and the absolute in art or in creative activity, man finds a deeper sense in his everyday life. One of the important aspects of that sense is "persisting in community" with other people and, together with them, constructing a culture to a truly human measure. This conception was discussed by John Paul II during his meeting with the creators of culture and art in Warsaw, in 1987, in his address published in this number.

The first part of the issue is devoted precisely to the meetings of the Pope with Polish artists in 1987 and 1988. It is entitled *Artists with the Pope – The Pope among the Artists* and, apart from the texts of greeting addresses (by G. Holoubek and A. Łapicki) and the Pope's speech of thankfulness, it also contains brief observations by the organizer of the meetings (Fr. W. Niewęgłowski) and by a witness (Fr. T. Styczeń). The latter reveals the great importance of the arts, preserving the true core of the authentic culture of a nation, for the nation's survival in the difficult times of oppression and captivity.

The block of studies of „Ethos" No. 8 has been ordered according to the principle from the general to the particular. Part One, entitled *For the Order of Values – At the Basis of Culture*, shows the most general features of Christian culture and its universal character concerning every man and every society. From the philosophical point of view this subject is discussed in the study by Card. Karol Wojtyła (originally published in 1977), and from the point of view of the theory of culture – in the text of a lecture of Card. John Newman, and, finally, from the point of view of poetic vision – in studies on the creation of T. S. Eliot (R. Kirk, I. Sławińska). The whole part is complemented by the papers of J. Święch, who examines the relations between the Polish crisis of labour and the crisis of creation in his essay, of

M. Bajer who writes about the religious attitude of the artist, and of K. Penderecki who presents his ideological credo of an artist (in an address delivered on the occasion of receiving the doctor honoris causa degree from the Adam Mickiewicz University in Poznań).

Part Two of the block of studies is entitled *The Calling and the Power of Poetry*. It begins with a famous poem by Zbigniew Herbert, *The Power of Taste*, dealing with the moral power of aesthetic taste. The practical contexts of the artistic attitude (ethical, social and religious) are discussed by the authors of subsequent articles (S. Sawicki, A. Libera and Cz. Zgorzelski). G. Ochelska analyses anthropocentric aspects of the poetry of Fr. Jan Twardowski, while T. Kostkiewiczowa undertakes an attempt of a poetic-moral explanation of an example of artistic collaboration (the creation of Franciszek Karpiński in the 18th century).

The articles collected in the Part *Art and Ethical Values* concern visual and musical arts, in particular. The Part opens with a fragment of John Paul II's theology of the body, showing the value of the human body and the resulting obligation of protecting it from abuses (e. g. in the form of pornography). From the point of view of contemporary painting the problem of values is discussed by M. Gołaszewska, while from the point of view of film and video arts – by K. Zanussi; B. Pociej outlines a conception of the relations between classical music and metaphysical values. The references of music and literature to life are a topic of the interview of Sr. K. Strzelecka with K. Wiłkomirski. The study by A. Moniuszko delineates an attempt of a critique of the Platonic conception of creation. A specific complementation of these problems may be found in *The Interview of the „Ethos"* with an actor, Maciej Rayzacher, who tries to combine acting with social, educational, as well as religious activities. The essay by Fr. W. Oszajca, from the cycle *Thinking about Fatherland* ... has a similar character for the author justifies the unity of his biography, priesthood and poetic creation.

The last part of studies dealing with the ethos of artistic creation, *On Creation in Truth*, contains texts concerning the domain of mass media and social communication. The collection begins with the ethical code of journalists announced by the Congress of the Federation of Journalists in 1954. Fr. Jan Chrapek presents a historical outline of the attitude of the Church towards the mass media and shows a considerable evolution of opinion. J. Góral discusses the implications of an address of John Paul II on the tasks and aims of journalism. W. Chudy briefly summarizes the period of forty five years of the activities of Marxist philosophers in Poland indicating that the main reason of their intellectual and ideological failure has been their susceptibility to manipulation under political pressures.

In the section entitled *The Pontificate in the Eyes of the World*, „Ethos" continues a discussion begun in the previous issue and concerning the question of *The Cologne Declaration of Theologians*. It opens with a publication of the text of the *Declaration* for the first time in Polish. A study by A. Laun, a Viennese philosopher, constitutes a logical-methodological analysis of the objections raised against the Pope in this do cument. Fr. S. Nagy, following N. Greinacher's study, describes the context of the foundation of the Association of European Theologians and its ideological ties with *The Cologne Declaration*.

The section called *Notes and Reviews* contains texts connected with the general topic of the issue. Special attention should perhaps be paid to a discussion of the latest books by J. Prokop (reviewed by A. Bednarek), E. Hoffman (A. Karcz), papers from the conference on *The Sacrum and Art* at the Catholic University of Lublin (M. Straszewicz) and from the conference on *The Ethos of the Arts* at the Jagiellonian University (K. Klauza), a review of the famous book about the actors' boycott entitled *Komedianci* (Fr. W. Niewegłowski) and a discussion of a TV series *Dekalog* by K. Kieślowski (W. Chudy). The section entitled *Reports* includes accounts of the 6th Congress of Polish Theologians (Fr. M. Rusecki), from a conference devoted to the Primate Stefan Wyszyński (J. Szczot) and from a sociological conference concerning the ethos of science (R. Wierzchosławski). The issue ends with an account of the activities of the Institute of John Paul II in 1989 (W. Chudy), *Bibliography* of works thematically connected with the main topic of the issue (K. Borowczyk and M. Filipiak), and *Notes about Authors*.

Translated by Leszek S. Kolek

CONTENTS
„Ethos" 2:1989 No. 4(8)

From the Editor – Transcendence and Mundaneness of Art 3
John Paul II – To the Creators of Culture and Art (Address Delivered at the Holy Cross Church, June 13, 1987) 9

ARTISTS WITH THE POPE – THE POPE AMONG THE ARTISTS

Gustaw Holoubek – A Speech to the Pope (July 22, 1985) 17
John Paul II – An Address of Thankfulness (July 22, 1985) 18
Andrzej Łapicki – A Greeting of John Paul II in the Holy Cross Church (June 13, 1987) 20
Fr Wiesław A. Niewęgłowski – John Paul II as a Guest of Polish Artists 21
Fr Tadeusz Styczeń – „Let Us Raise Ourselves and Through Ourselves". A Witness's View 25

FOR THE ORDER OF VALUES – AT THE BASIS OF CULTURE

Thomas S. Eliot – Choruses from the „Rock" (fragments) 33
Karol Cardinal Wojtyła – The Problems of Culture Constituted through Human Praxis . 39
John Cardinal Newman – Christianity and Humanist Culture (translated by Przemysław Mroczkowski) 50
Krzysztof Penderecki – The Creative Road of Christian Culture 63
Jerzy Święch – The Ethos of Creation – The Ethos of Labour 68
Russell Kirk – Eliot and Christian Culture (translated by Leszek S. Kolek) 73
Magdalena Bajer – To Persist in Community 91
Irena Sławińska – „When Shall I Establish Order in my Land?" On the Ethos of the Poet and Poetry in T. S. Eliot) 94

THE CALLING AND THE POWER OF POETRY

Zbigniew Herbert – The Power of Taste 107
Stefan Sawicki – What is Poetry? 109
Antoni Libera – Samuel Beckett: The Writer, the Man, the Work 116
Czesław Zgorzelski – Mickiewicz on the Calling of Poetry and the Poet 130
Gabriela Ochelska – The Poetic Conception of God, Man and Faith in the Poetry of Father Jan Twardowski 144
Teresa Kostkiewiczowa – Poetic Addresses to Enemies 158

ART AND ETHICAL VALUES

John Paul II – The Ethos of the Body and Works of Artistic Culture 175
Antoni Moniuszko – To Depart from the Cave: An Attempt to Overcome the Platonic Conception of Creative Art 185

Maria Gołaszewska – Painting on the Road of Spiritual Changes 190
Krzysztof Zanussi – The Poverty of Polish Audio-Visual Arts 198
Bohdan Pociej – Music: A Noble Art 201
Sr Kinga Strzelecka – On Autobiographies. Artistic Creation and Prayer (An Interview with Kazimierz Wiłkomirski) 209

CONVERSATIONS WITH „ETHOS"

Beyond Acting. An Interview with Maciej Rayzacher by Wojciech Chudy 219

ON CREATION IN TRUTH

A Declaration of the Journalist Conduct (The Statement of the 2nd World Congress of the International Federation of Journalists, 1954) 229
Fr Jan Chrapek – The Church and the Mass Media of Social Communication. An Historical Outline 230
Jerzy Góral – John Paul II on the Mass Media of Social Communication 246
Wojciech Chudy – A Short History of Marxist Philosophizing in Poland 259

THINKING ABOUT FATHERLAND

Fr Wacław Oszajca – Fatherland. Where Isn't It? 278

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

„The Cologne Declaration" as an Ideological Program of the Newly Founded „Association of European Theologians" 283
„The Cologne Declaration of Theologians" 285
Fr Andreas Laun – „The Cologne Declaration of Theologians": A Conflict between Faith and Theology? 290
Fr Stanisław Nagy – The Association of European Theologians: Polish Questions 307

NOTES AND REVIEWS

Antoni Bednarek – To Give Things Appropriate Names. A review of „Szczególna przygoda żyć nad Wisłą. Studia i szkice" (The Particular Adventure of Living on the Vistula. Studies and Sketches) by J. Prokop 311
Fr Wiesław A. Niewęgłowski – A Challenge. A review of „Komedianci. Rzecz o bojkocie" (The Comedians. The Case of the Boycott) ed. by A. Roman 315
Maciej J. Kwiatkowski – To Save from Oblivion. A review of „Listy z Polski" (Letters from Poland) by V. Komorowska 318
Andrzej Karcz – In Search of the Lost Language. A review of „Lost in Translation" by E. Hoffman 321
Marzenna Straszewicz – To Make Art Serve People. A review of „Sacrum i sztuka" (The Sacrum and Art) ed. by N. Cieślińska 325
Karol Klauza – Between the Beautiful and the Good. A review of „Ethos sztuki" (The Ethos of Art) ed. by M. Gołaszewska 328
Fr Andrzej Maryniarczyk – Scientific Philosophy or Another Superstition? A review of „Mała propedeutyka filozofii naukowej" (A Preparatory Guidebook to Scientific Philosophy) by A. Grzegorczyk 332

Wojciech Chudy – The Decalogue in Film. A review of „Dekalog" – a ten-part series by K. Kieślowski 338

REPORTS

Fr Marian Rusecki – The Byzantine-Slavonic Heritage of Christianity. The 6th Congress of Polish Theologians, September 1989 343
Jacek Szczot – The Spiritual Testament of Stefan Cardinal Wyszyński. A Report on the Conference at the Catholic University of Lublin, May 1989 348
Rafał Wierzchosławski – Science and Society Seen from the Perspective of the Ethos. A Report on the Conference of the Polish Academy of Sciences, Warszawa-Wrocław, December 1989 352

THE CHRONICLE OF THE INSTITUTE OF JOHN PAUL II

Wojciech Chudy – The Activities of the Institute of John Paul II in the year 1989 356

BIBLIOGRAPHY

John Paul II on Artists and Artistic Creation (by Krystyna Borowczyk, Maria Filipiak) . . 359

Notes about Authors 366
Summary 374

Nakład 5000+25 egz. Ark. wyd. 29,5. Ark. druk. 23,75. Papier offset. kl. III, B1, 80 g.
Do fotoskładu CRT oddano w lipcu 1990 r. Druk ukończono w październiku 1990 r.
Zam. 73/90

ZAKŁAD MAŁEJ POLIGRAFII KUL

Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lub

Instytut Jana Pawła II powołany został do życia uchwałą Sen Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrod naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskieg przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła oraz budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Nie nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncent je się zwłaszcza na filozofii i teologii człowieka, moralności o misji duszpasterskiej obecnego Papieża. Instytut realizuje swoje dania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalnc badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Insty Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący ks. pr Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu (kierownik ks. prof. Tadeu Styczeń), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

FUNDACJA JANA PAWŁA II
POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
ISTITUTO POLACCO DI CULTURA CRISTIANA
Via di Porta Angelica 63, 00-193 Roma

Fundacja Jana Pawła II została powołana do istnienia decy Stolicy Apostolskiej z dnia 16 X 1981 r. Jej zadania sprowadzają do służby wartościom najbliższym Ojcu Świętemu Janowi Pawłow oraz jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej kierującej Funda przewodniczy bp Szczepan Wesoły, a funkcję wiceprzewodniczą go pełni ks. prałat dr Stanisław Dziwisz. Realizacji tych celów pod ły się trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Oś dek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymien nych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje sy pozja, wydaje książki, przyznaje stypendia. Radzie Wykonawc Instytutu przewodniczy dyrektor ks. dr Marian Radwan.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika „ETHOS"
Al. Racławickie 14
20-950 Lublin
telex 0643235 KUL PL

W najbliższych numerach:

* W rocznicę „Solidarności”
* Mickiewicz współczesny
* Człowiek w strukturach zła
* Nad kryzysem teologii moralnej