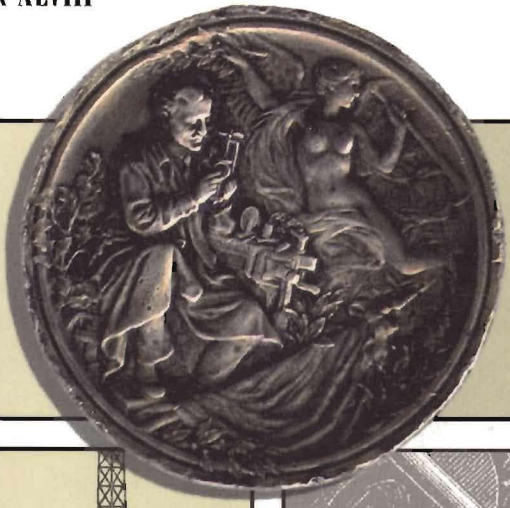
ZNAK

MIESIĘCZNIK

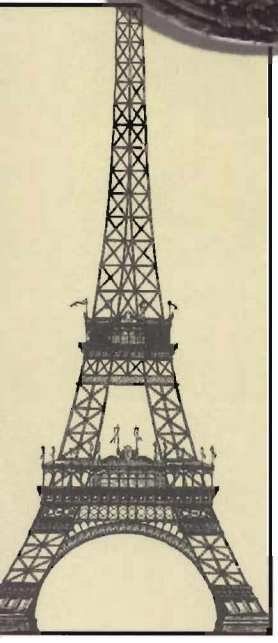
rok XLVIII

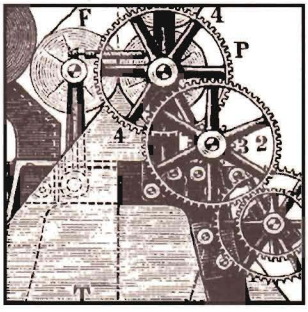
Kraków LUTY (2) 1996

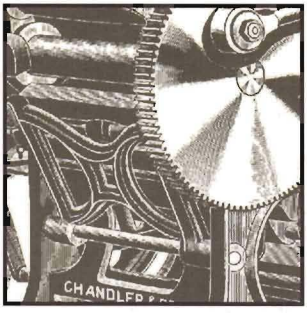
489

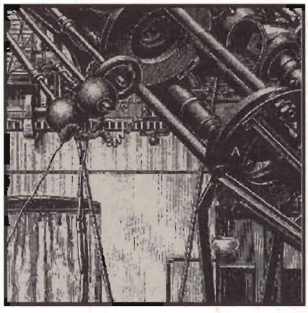


Dziedzictwo pozytywizmu









CYTAT NUMERU:

Myślę z respektem i zarazem sentymentem o pisarzach i uczonych doby pozytywizmu. Zarzuca się im małoduszność. Ileż jednak trzeba było hartu i determinacji, by wybrać drogę życiową, która oznaczała, że pozostanie się obywatelem drugiej klasy. Ile odwagi cywilnej, by głosić twierdzenia niepopularne, za którymi szły insynuacje i oskarżenia ze strony rodaków o wysługiwanie się zaborcom, a nawet zdradę. Można zarzucać pozytywistom, że pisali górnolotnie – ale wystrzegali się demagogii myślowej, frazesów pustych i mętnych. Gdybym mógł podróżować w czasie, a miał wybierać, do kogo zwrócić się w trudnej sytuacji życiowej o pomoc czy radę, nie u romantyków czy modernistów bym jej szukał. Wybrałbym ich właśnie, pozytywistów – rzeczowych, zrównoważonych, spolegliwych.

Henryk Markiewicz
Pochwała polskiego pozytywizmu

ZESPÓŁ

Halina Bortnowska, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz SP, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Wacław Hryniewicz OMI, ks. Jan Kracik, Marek Skwarnicki, Stanisław Stomma, Władysław Stróżewski, Stefan Swieżawski, ks. Józef Tischner, Jerzy Turowicz, ks. Tomasz Węcławski, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski

REDAKCJA

Krystyna Czerni, Jarosław Gowin (redaktor naczelny), Jan Andrzej Kłoczowski OP, Izabella Sariusz-Skąpska, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner (p.o. sekretarza redakcji), Stefan Wilkanowicz (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), Elżbieta Wolicka, Henryk Woźniakowski, Dorota Zańko

Projekt okładki i opracowanie graficzne Joanna i Janusz Wysoccy

adres redakcji i administracji

30–105 Kraków, Kościuszki 37, I piętro, tel. 21 89 20, fax 21 98 14

Numer wydany przy pomocy finansowej Ministerstwa Kultury i Sztuki

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Kraków LUTY (2) 1996 **489**

TREŚĆ ZESZYTU:

4 *Od redakcji*

5 ***ŻADNYCH SZANS NA POZYTYWIZM?*** ***Jan Tomkowski***

13 ***POZYTYWIZM – BLASKI I CIENIE*** ***Grażyna Borkowska***

20 ***ŁAGODNE PRAWO POZYTYWIZMU*** ***Aneta Mazur***
CZYLI KATASTROFISTA ADALBERT STIFTER

24 ***KOLOROWE KAMIENIE*** ***Adalbert Stifter***
tłum. Aneta Mazur

29 ***POZYTYWIZM WILEŃSKI*** ***Andrzej Romanowski***

39 ***NIE DOKOŃCZONY DIALOG*** ***Ks. Jan Kracik***
POZYTYWIZM A KATOLICYZM POLSKI

51 ***BOŻY „ORGANICZNIK"*** ***Ewa Jabłońska-Deptuła***

65 ***CHRZEŚCIJAŃSKI POZYTYWIZM*** ***Michał Heller***

74 ANKIETA „ZNAKU": PO CO MI POZYTYWIZM?
CZYTAM „CHAMA" — *Krzysztof Biedrzycki*

78 *POWRÓT DO VON KETTELERA* — *Stefan Bratkowski*

86 *„POZYTYWIZM" POLITYCZNY W PRL* — *Stanisław Stomma*

89 *GDYBY POZYTYWIZMU NIE BYŁO...* — *Jerzy Szacki*

93 *PRZEDWCZESNY POGRZEB POZYTYWIZMU* — *Teresa Walas*

97 *PORA NA POZYTYWIZM* — *Jan Woleński*

99 *NIEWYGODA MIĘDZYEPOKI* — *Marta Wyka*

102 *POCHWAŁA POLSKIEGO POZYTYWIZMU* — *Henryk Markiewicz*

112 POWROTY
SEKSUALNOŚĆ W OBSZARZE SACRUM — *Krzysztof Jedliński*

121 *KRYTYKOM W ODPOWIEDZI* — *Andrzej Paszewski*

127 TEMATY I REFLEKSJE
METROPOLIS (1) — *Czesław Deptuła*

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

134 *DYLEMATY KATOLICKIEGO LIBERALIZMU* — *Paweł Kłoczowski*

139 *NA BRZEGU CIEMNOŚCI* — *Piotr Szewc*

142 *DZIEJE FILOZOFII A PRAWDA* — *Ireneusz Ziemiński*

145 *WRESZCIE PLOTYN* — *Artur Przybysławski*

149 *ŚLADY IMPERIUM* — *Piotr Kosiewski*

153 *WOLNY – CZYLI RACJONALNY – WYBÓR* — *Andrzej Pawelec*

156 *ZŁOTE CZY ZACZERNIONE* — *Ks. Henryk Fros SI*

159 *WARSZAWSKA KRONIKA TEATRALNA* — *Jarosław Topolewski*
JESIEŃ 1995

161 *TANIEC Z KANTOREM* — *Anna i Zbigniew Baranowie*

166 *MĄDROŚĆ I PRZEZNACZENIE* — *Janusz Marciniak*
SŁOWO O JANUSZU BOGUCKIM (1916–1995)

167 JEDENASTA WIECZOREM
ŚLADAMI CHRYSTUSA PRZEZ WSPÓŁCZESNY ŚWIAT — *Ks. Bogdan Kolinek*

170 CZYTAJĄC MIESIĘCZNIKI
ŚWIAT W OBIEKTYWIE — *Krystyna Czerni*

175 *SUMMARY*

176 *SOMMAIRE*

Od redakcji

W „znakowej" serii poświęconej dziedzictwu epok i prądów kultury europejskiej proponujemy refleksję nad dziedzictwem pozytywizmu. Sam termin „pozytywizm" daleki jest od jednoznaczności. Jedni chcieliby zawęzić jego znaczenie do okresu w dziewiętnastowiecznej historii literatury polskiej, inni widzą go na tle idei społecznych i myśli filozoficznej o zakresie europejskim (zachodnioeuropejskim). Są autorzy, którzy termin „pozytywizm" stosują do opisu XIX-wiecznego katolicyzmu, są i tacy, którzy jego ślady widzą we współczesnej metodologii nauk czy w uzasadnianiu wyboru dróg politycznego działania. A jak się to wszystko ma do pozytywizmu znanego nam ze szkoły, do tej epoki zasuszonej w stereotypie i opisywanej w półprawdach, o których wybitny znawca tematu, Henryk Markiewicz, napisał, że są po prostu archaiczne?

Z wielogłosu, jaki zaproponowali nasi Autorzy, wyłania się obraz pozytywizmu jako epoki na swój sposób tragicznej, bo nie do końca zrozumianej, pochopnie odrzucanej zanim jeszcze wyrosły najpiękniejsze jej kwiaty i dojrzały owoce. Powraca motyw osamotnienia pozytywistycznych indywidualistów – i niespodziewanego docenienia przez tych spośród późnych wnuków, którzy rozumieją koncepcję pozytywizmu nie jako unik wobec historii, ale jako wezwanie do podjęcia trudnych zadań w miejsce najbardziej nawet efektownych (czy rzeczywiście „romantycznych"?) póz. Autorzy przypominają typowe zarzuty wobec pozytywizmu, a na drugiej szali kładą przykłady konkretnych dzieł i przedsięwzięć czy portrety osób, które mają owe „cienie" zrównoważyć. Widzimy pozytywistyczne kompromisy – i zwycięstwa konsekwencji. Widzimy pesymizm pokonanych – i mądrość wiernych ideałom epoki. Bo – jak napisał w swej prowokacyjnej wypowiedzi Stefan Bratkowski – „pozytywizm to romantyzm wytrwałości". A choć Jerzy Szacki przestrzega, że „strach pomyśleć, co by się stało z naszą kulturą, gdyby wszyscy stali się pozytywistami od chwili, gdy pozytywizm zaistniał", to – jako socjolog i historyk idei – zaraz dodaje: „co prawda, strach również pomyśleć, co by było, gdyby go nie było". Widocznie myśląc o pozytywizmie skazani jesteśmy na ambiwalencję...

ŻADNYCH SZANS NA POZYTYWIZM?

Jan Tomkowski

Termin „pozytywizm'' zrobił w Polsce zadziwiającą karierę. Uczniom obecnych klas maturalnych kojarzy się zazwyczaj z wyjątkowo nudnym okresem w historii literatury ojczystej. Literaturoznawcom – ze sporami wokół realizmu krytycznego i naturalizmu, filozofom – z poglądami Comte'a, jego uczniów i wiedeńskich „późnych wnuków''. Historycy i prawnicy też rozumieją pozytywizm na swój sposób. Natomiast publicyści traktują „pozytywizm'' jako coś pośredniego między zdradą a politycznym wyrachowaniem – o tym, że jest to rozumienie ciągle najpopularniejsze, świadczyć może choćby *Zapamiętane* Kazimierza Brandysa.

W zakresie definicji wszystko jest sporne, a żywotności dyskusji dowodzi ostatnia książka profesora Henryka Markiewicza. Podejrzewam, że niemal wszyscy poloniści są przekonani, iż pozytywizm pojawił się u nas dopiero po klęsce powstania styczniowego, że bez tego wydarzenia pozytywizmu na ziemiach polskich by nie było. A jednak niezmiernie ważna i odkrywcza praca Barbary Skargi nosi tytuł *Narodziny pozytywizmu polskiego 1831–1864*. Janusz Maciejewski początków polskiego pozytywizmu upatrywał w przedpowstaniowej twórczości tak zwanych „przedburzowców''. Podkreślał przy tym, że taka właśnie perspektywa otwiera przed nami szansę nowego spojrzenia na genezę i istotę kierunku:

Po pierwsze więc cezura ta zaczynałaby nowy okres nie od klęski i przejściowego cofnięcia się aktywności literackiej, ale od wielkiego odrodzeńczego ruchu politycznego, społecznego i kulturalnego, który doprowadził w Polsce do przemian burżuazyjno-demokratycznych i ostatecznej likwidacji feudalizmu. Po drugie, bardziej podkreślałaby element ciągłości w naszej kulturze i autonomiczność głównych trendów ideowych XIX wieku, a także rodzimość w gruncie rzeczy polskiego pozytywizmu.

W okresie międzywojennym zainteresowanie pozytywizmem było stosunkowo nikłe. Prus, Orzeszkowa, żyjący jeszcze Świętochowski nie budzili takich emocji jak Mickiewicz, Słowacki, Krasiński, Wyspiański, Żeromski. Po wojnie zrobiono znacznie więcej dla ocalenia dziedzictwa polskiego pozytywizmu. Ukazały się stosunkowo liczne monografie, przyczynki, wydania dzieł i korespondencji najwybitniejszych pisarzy. Nie udało się natomiast, jak sądzę, przekonać polskiego czytelnika do pozytywizmu. Prusa lubiano jako humorystę, powieściopisarza, ewentualnie nawet felietonistę. Orzeszkową czyta się dziś mniej chętnie niż kiedykolwiek, Świętochowskiego nie czyta w ogóle – nawet na dobrych uniwersytetach.

Moja znajoma wyznała kiedyś z zażenowaniem, że na jej uczelni (też bardzo dobrej) studenci uważają pozytywizm za coś w rodzaju dziewiętnastowiecznego socrealizmu. No cóż, studenci zazwyczaj nadmiarem wiedzy nie grzeszą, lubią też (podobnie jak niektórzy nauczyciele) łatwe i efektowne uproszczenia. I jakkolwiek nie mają racji, trudno ich przekonać. Książki poświęcone pozytywizmowi sprzedają się na ogół znacznie gorzej niż pozycje dotyczące romantyków czy pisarzy młodopolskich. I wcale nie dlatego, by pozytywizmem zajmowali się mniej wybitni badacze.

Być może pozytywizm nie leży po prostu w charakterze Polaków. Być może brak nam nie tylko zdrowego rozsądku i rozwagi, ale także entuzjazmu do przedsięwzięć wymagających zarówno wielkiego poświęcenia, jak i wielkiej cierpliwości. Być może jesteśmy raczej ludźmi czynu niż bohaterami mozolnej, często mało efektownej pracy. Argumenty tego rodzaju brzmią bardzo prawdopodobnie, wydaje się przecież, że stoi za nimi potoczne, dość dalekie od historycznej prawdy, rozumienie pozytywizmu.

Podejrzewam, że wszystkiemu winni są sami pozytywiści. Grzechem młodości były efekciarskie *Echa warszawskie*, pierwsze manifesty, napastliwa publicystyka „Przeglądu Tygodniowego", wojna z poetami. Dorzucając do tej kolekcji wczesne, tendencyjne powieści Orzeszkowej i Bałuckiego, łatwo pozytywizm unicestwić. Łatwo uwierzyć, że jest to bodaj najbardziej martwa część naszej dziewiętnastowiecznej tradycji. Jeszcze łatwiej się zniechęcić i zrezygnować z dalszych poszukiwań.

Każdego z nas nauczono w szkole, że w duszy Polaka toczy się nieustanny spór między tym, co wzniosłe i szalone (romantyzm), a tym, co trzeźwe, ale i przyziemne (pozytywizm). Kiedy romantyzm zwycięża, wprawiamy w zakłopotanie oniemiałą z podziwu Europę i wywołujemy powstania (zawsze przegrane). Kiedy próbujemy jakoś się urządzić na zgliszczach, dajemy szansę pozytywizmowi. Ten spór dotyczyć miałby podobno również kultury XX wieku. W *Nocach i dniach* „romantyczna" jest Barbara, „pozytywistyczny" – Bogumił (według mnie jest akurat na odwrót). Zdaniem niektórych krytyków echa tego konfliktu słyszymy jeszcze w najważniejszych filmach tak zwanej „szkoły polskiej".

Nic zatem dziwnego, że pozytywizm przeciwstawia się w pierwszym rzędzie romantyzmowi, choć każdy badacz epoki wie, że to nie w romantyków uderzać miały pamflety „młodej prasy". Jarosław Marek Rymkiewicz postawił kiedyś pytanie, „dlaczego romantycy umierali młodo?" Opinie części autorów zdają się wskazywać, że również pozytywizm umarł młodo – kto wie, czy nie w wieku dziecięcym? Nie jesteśmy wszak pewni, czy pozytywizm polski osiągnął wiek dojrzały. Większość wątpi, by poznać mógł gorycze wieku starczego. Oczywiście, biografie pisarzy nie mają tu nic do rzeczy. Mówimy cały czas o kierunku, nurcie myślenia, ewentualnie postawie.

Lalka, Emancypantki, Nad Niemnem – choć tak mało mają wspólnego z kampanią „Przeglądu Tygodniowego", w naszej świadomości kojarzą się mimo wszystko z pozytywizmem. Nie zadajemy sobie z reguły pytania, jaki to pozytywizm. Pytanie jest kłopotliwe i prowadzi do komplikacji, o których nie chciałby usłyszeć uczeń, student czy nauczyciel–polonista. Zostawmy je więc na boku. Z punktu widzenia instytucji zajmujących się w Polsce edukacją – w wieku XX pozytywizmu być już nie może. Na początku stulecia panuje przecież wszechwładny modernizm. A co dzieje się z pozytywistami? Może umarli? Może złamali pióro? To przecież niemożliwe, by po napisaniu przez Wyspiańskiego *Wesela* błąkali się na Parnasie jeszcze jacyś „pozytywiści". Cóż zresztą mieliby wówczas robić? Zwalczać romantyków, tłumić myśl o kolejnym powstaniu, zakładać ochronki?

Od dziesiątków lat karmimy się wyimaginowanym obrazem ówczesnego życia literackiego. W pewnej szkole uczniowie rozwiązywali następującą zagadkę. Gdybyśmy około 1900 roku urządzali wystawny bankiet z udziałem najwybitniejszych pisarzy, do kogo wypadałoby posłać pierwsze zaproszenia? Jak mogłem się spodziewać, padły nazwiska Tetmajera, Kasprowicza, Staffa. Nikt nie przypuszczał, że taka uroczystość odbywałaby się prawdopodobnie z udziałem Sienkiewicza, Prusa, Orzeszkowej.

W świadomości wielu piszących pozytywizm nie ma wyraźnie określonej fazy dojrzałej czy też schyłkowej. Dlatego nie zawsze umiemy dostrzec jego prawdziwych przeciwników. Z tego samego powodu tak rzadko wiążemy pozytywizm ze współczesnością.

Na początku XX wieku przeobrażony pozytywizm stara się pełnić rolę filozofii w działaniu. Pozytywiści są świadomi, że ich prace (zwłaszcza publicystyczne) wywołują niewielki oddźwięk społeczny. Rzecz nie w tym, że czytająca publiczność przestała nagle kupować książki Prusa czy Orzeszkowej albo interesować się felietonami Świętochowskiego. Klęska polega na czym innym – brak entuzjastów, którzy zechcieliby wcielać w życie programy pozytywistów. *Najogólniejsze ideały życiowe* Prusa, *Psychologia, pedagogika, etyka* Ochorowicza czy też pewne praktyczne przedsięwzięcia Orzeszkowej trafiają w społeczną próżnię. Bez porównania bardziej atrakcyjny okazuje się socjalizm, ideologia narodowo-katolicka, myśl konserwatywna, a także odradzający się romantyzm i mesjanizm. Apolityczny w zamyśle pozytywizm nie zyskuje popularności w warunkach odbudowy polskiego życia politycznego. Dla socjalistów, opierających swe nadzieje na antagonizmach społecznych, pozytywiści zawsze byli twórcami utopii, za którą kryło się marzycielstwo i brak realizmu. Dla Kościoła okazują się nie dość katoliccy – nawet wówczas gdy jak Prus czy Orzeszkowa czynią fundamentem swych programów etykę chrześcijańską, naukę Nowego Testamentu. Z konserwatystami i niepodległościową konspiracją toczyli odwieczne spory bez nadziei na kompromis. W rezultacie około 1918 roku nie znajdziemy już w społeczeństwie polskim żadnej liczącej się grupy nawiązującej do pozytywizmu. Romantyzm okazuje się w tym okresie – mówiąc językiem Prusa – „bardziej użyteczny", na romantyzm powołują się przedstawiciele wrogich sobie orientacji.

Bardzo niewielu czytelników zaglądało już wówczas do *Najogólniejszych ideałów życiowych*, choć, teoretycznie rzecz biorąc, powinien być to czas sprzyjający realizacji pozytywistycznych programów. A kiedy opadła fala euforii, lekturą najbardziej stosowną okazywało się *Przedwiośnie* – książka, którą można było odczytać jako surową rozprawę z pozytywistycznym marzeniem o stworzeniu nieantagonistycznego modelu społeczeństwa. Zachowujemy się niekiedy tak, jak gdyby wraz z upowszechnieniem tez Marksa idea harmonijnie funkcjonującej zbiorowości bezpowrotnie powędrowała do lamusa. Tymczasem wizja społeczeństwa-organizmu wcale nie jest tak bardzo obca socjologii współczesnej. Wyrażamy ją co prawda w nowym języku, jednak wciąż deklarujemy wiarę w możliwość stworzenia społeczeństwa, w którym konflikty będą minimalizowane, a stan permanentnej

wojny „wszystkich ze wszystkimi" zastąpi wymiana usług, kooperacja, rywalizacja oparta na uczciwych zasadach. Warto przy tym zauważyć, że pozytywistyczny model społeczeństwa wyłonić się miał dzięki aktywności jednostek. Należało więc zadbać o rozbudzenie społecznej energii i inicjatywy. Władzy (wówczas co prawda obcej – zaborczej) i instytucjom państwowym przypadała rola wprost znikoma.

Nie wolno utożsamiać wszelkich rodzajów myśli „pozytywnej" z lojalizmem czy ideologią ugody. Pozytywizm jest gestem warunkowej i ograniczonej akceptacji istniejącej rzeczywistości. Taka postawa wynika rzecz jasna z głębokiej nieufności wobec wszelkich ideologii zakładających możliwość gruntownego i natychmiastowego przeobrażenia świata (dlatego niektórzy pozytywiści, na przykład Aleksander Świętochowski, lubili określać siebie mianem „ewolucjonistów"). Trudno się dziwić, że w kraju, który od ładnych paru wieków żyje nadzieją na cud, pozytywiści mieli ciężkie życie.

Pozytywista ocenia z dystansem dążenia fanatyka–rewolucjonisty, w nadziejach mesjanizmu nie potrafi dostrzec nic prócz absurdu. Wierzy w postęp, choć w momentach krytycznych nie tai swego zwątpienia – postęp oznacza zaledwie „trzy kroki w górę, dwa kroki w dół". Wierzy w ludzkość (bardziej chyba niż w „naród" czy „społeczeństwo"), mimo że pod jej adresem wypowiada nieraz tyle gorzkich słów. Czas w ujęciu pozytywisty moglibyśmy zapewne wyobrazić sobie jako plątaninę wielu ścieżek, z których powoli wyłania się linia prosta – symbol jedynej słusznej drogi, znak rozwoju człowieka. Wczesny pozytywizm próbował utożsamiać postęp z rozwojem techniki, w okresie dojrzałym dochodzi do odrzucenia tej mocno dyskusyjnej tezy. Wystarczy zestawić najwcześniejsze powieści Orzeszkowej z *Nad Niemnem*, a zwłaszcza ze znacznie późniejszymi utworami. Ich bohaterowie, stykając się z osiągnięciami nowoczesnej cywilizacji, coraz częściej doznają poczucia obcości. Bez porównania lepiej czują się z dala od miast, pośród lasów, łąk i pól.

Pozytywizm wymaga twardego gruntu rzeczywistości – właściwego obszaru działania, konkretnego obiektu pracy. To, co proponuje swoim wyznawcom, brzmi niezbyt zachęcająco. Jednostce każe się wyrzec dążenia do własnego, prywatnego szczęścia, nawet myśl o zaspokojeniu podstawowych potrzeb pojawia się gdzieś na drugim planie. Etykę szczęścia zastąpić powinna etyka obowiązku – taki projekt rzucają ludzie przekonani, że najważniejszym, o ile nie jedynym motywem działania człowieka jest bezgraniczny egoizm! Nasze życie nie musi być (i bardzo rzadko bywa) szczęśliwe. Wystarczy, jeśli osiągniemy poczucie dobrze spełnionego obowiązku, udowadniając swoją „przydatność". Tylko jednostka społecznie „użyteczna" w pełni usprawiedliwia

swoje istnienie. Pod tym względem pozytywizm okazuje się owocem dziewiętnastego wieku – jego nadziei i jego złudzeń.

Podejmując dzieło ewolucyjnej przebudowy rzeczywistości, występując stanowczo w obronie własności prywatnej, pozytywizm odrzuca egalitaryzm w jakiejkolwiek formie. Idea społeczeństwa-organizmu sankcjonuje poniekąd istnienie nierówności społecznych. Nie wszystkie części organizmu są w jednakowym stopniu ważne dla jego prawidłowego funkcjonowania, choć każda z nich okazuje się na swój sposób potrzebna i przydatna. Myśl o równości wszystkich obywateli wydaje się pozytywistom tyleż nierealna, co demagogiczna. Prus tłumaczy elegancko, że ludzie posiadają rozmaite dusze, różnorodne talenty, odmienne dążenia. Dlatego poszczególne grupy odgrywają inną rolę w działaniu organizmu społecznego. Inteligencja to jego tkanka nerwowa, robotnicy są jego muskułami, klasy posiadające – tłuszczem. W oczach pisarza to ostatnie porównanie nie ma zabarwienia pejoratywnego (przypomnijmy sobie złudną radość Rzeckiego studiującego swoją sylwetkę przed lustrem).

Kojarzono – zapewne nie bez racji – pozytywizm z ideologią liberalizmu demokratycznego. W ówczesnej sytuacji historycznej pozytywistyczne przedsięwzięcia nie były z całą pewnością aktem rezygnacji. Pozytywiści nie twierdzili nigdy, że państwa zaborcze stworzą Polakom najlepsze warunki egzystencji, że imperium rosyjskie czy austriackie to najdoskonalsze na świecie systemy polityczne, zapewniające obywatelom najwięcej swobód. Wręcz przeciwnie, aktywność społeczna miała doprowadzić do wyparcia obcej władzy wszędzie tam, gdzie to było możliwe. Świętochowski ujmował ten problem następująco:

> Państwo jest pancerzem potrzebnym dla bezpieczeństwa narodu, ale nie jest konieczne dla rozwinięcia jego siły wewnętrznej. Zdobądźmy ją pracą, oświatą, kulturą, natężonym wysiłkiem woli, trudu, geniuszu. Stwórzmy społeczeństwo bogate i mądre, potężne mocą wewnętrzną, a wtedy w zmienionych warunkach wewnętrznych wydobędziemy się z potrójnej niewoli.

Prus, któremu niejednokrotnie zarzucano nadmierną bojaźliwość, radził wprawdzie, by w miarę możności unikać zatargów – „między jednostkami bądź między społeczeństwami". Wojna to jego zdaniem ostateczność. Prus mówi o niej słowami, których nie powstydziłby się chyba twórca *Dziadów*:

> Dopiero gdy mamy sprawę z przeciwnikiem złym, gdy musimy bronić własnego istnienia, dopiero wtedy – przyjmijmy walkę. Wówczas zmuszony do niej niech sobie powie:
> – Za mną jest grób, po bokach dwa doły pełne błota, a przede mną nieubłagany przeciwnik, którego muszę złamać...

Wtedy walcz, jakbyś zamiast krwi miał w żyłach jad ze wszystkich psów wściekłych.

Pozytywizm napotkał w Polsce wyjątkowo bezwzględnych i niesprawiedliwych krytyków. Zarzucano mu nie tylko ugodowość i kosmopolityzm, ale także darwinizm, ateizm, nihilizm, pragnienie deprawacji młodego pokolenia i usiłowanie zaszczepienia w Polsce wzorów nieludzkiego, „dzikiego" kapitalizmu. A przecież dziś, z perspektywy stulecia, widzimy bezdyskusyjne osiągnięcia myśli pozytywistycznej. Można się było spodziewać, że kierunek podkreślający znaczenie cywilizacji technicznej, głoszący kult nauk przyrodniczych i wiedzy praktycznej spowoduje pewne wyjałowienie kultury duchowej. Procesu takiego w drugiej połowie XIX wieku jednak nie obserwujemy. Mimo prób germanizacji i rusyfikacji, w warunkach niewoli, rozkwita prasa literacka, naukowa, kobieca. Odpowiedzią na zaostrzenie cenzury jest nielegalny obieg literacki. Kultura polska posiada w pewnych warunkach smak owocu zakazanego, co niewątpliwie podnosi jej atrakcyjność. Działają czytelnie, rozwija się ruch samokształceniowy, powstają zalążki niezależnej oświaty i nauki. A wszystko to w sytuacji nienormalnej, przy braku mecenatu państwowego i wyspecjalizowanych, profesjonalnych instytucji.

Mimo bezgranicznego zaufania do nauki i oświaty, pozytywizm był w dużej mierze ruchem heroicznych dyletantów, stawiających sobie niezwykle ambitne cele. Pod tym względem niewiele dzieli wychowanków Szkoły Głównej od młodych filomatów czy Stefana Żeromskiego, zapisującego w swoim dzienniku myśl, że niemoralne jest trwonienie nawet jednej chwili. Życie prawdziwego pozytywisty składa się wyłącznie z pracy, przy czym wykonywaniu zawodu towarzyszyć winna nieustanna praca nad samym sobą – samokształcenie i samodoskonalenie. Stąd chyba się bierze między innymi wyjątkowa niechęć „młodej prasy" do poetów. Człowiek trudniący się przez całe życie „pisaniem wierszów" wydawał się istotą mało użyteczną. Za godną szacunku uznawano pracę powieściopisarza, dziennikarza, publicysty. Poezja, dzieło natchnienia, należeć miała do tej samej sfery zjawisk co sny, fantazje, marzenia. Przed pozytywistami nikt równie mocno nie potępił bezczynności jako stylu życia ludzkiego. Tę zmianę nastawienia do pracy i próżniactwa ilustruje najlepiej zestawienie dwóch pozornie bliskich sobie arcydzieł literatury polskiej: *Pana Tadeusza* i *Nad Niemnem*.

Warto zwrócić uwagę, że pozytywistyczny kult p r a c y różnił się jednak od późniejszych o bez mała stulecie prób uwznioślenia p r o d u k c j i. Z tej dosyć istotnej różnicy nie zawsze zdawali sobie sprawę

sami pozytywiści – przynajmniej nie wszyscy. W ich wizji człowiek nie staje się wszakże nigdy osławioną „śrubką w maszynie". Pracując dla dobra innych, poskramiając własne egoistyczne interesy, jednostka powinna zachować czujność. U kresu swej drogi polscy pozytywiści jasno dostrzegają największe zagrożenie nadciągającego stulecia – skuteczność manipulowania opinią publiczną. W *Najogólniejszych ideałach życiowych* Prus karci „życie bezmyślne, życie z dnia na dzień, bezplanowe, nieporządne". Wytyka swoim współczesnym „niechęć do poznawania na własną rękę", zarzuca skłonność do „bezrefleksyjnego powtarzania cudzych opinii". Słowa tym bardziej zdumiewające, że wypowiada je człowiek, który nie zetknął się jeszcze z wszechwładnym imperium środków masowego przekazu!

Poza wąskim kręgiem specjalistów pozytywizm polski jest wciąż zbyt mało znany. Wśród wielu kwestii spornych jedna wydaje mi się szczególnie istotna. Pozytywizm chciał być zawsze, nawet na początku XX wieku, programem dla całego społeczeństwa. Tak się jednak złożyło, że nie wyszedł nigdy poza ramy heroicznej manifestacji samotnych indywidualistów. A w oczach pozytywisty osamotnienie, niezrozumienie, brak społecznej aprobaty to już właściwie klęska.

JAN TOMKOWSKI, ur. 1954, prozaik i historyk literatury. Absolwent filologii polskiej i filozofii, adiunkt w IBL PAN. Ostatnio wydał: *Opowieści Szeherezady* (1989), *Mistyka i herezja. Wstęp do Blake'a* (1993), *Literatura polska* (1993), *Mój pozytywizm* (1994), *Literatura powszechna* (1995). Mieszka w Łodzi.

POZYTYWIZM – BLASKI I CIENIE

Grażyna Borkowska

1. W książce *Wielkie stulecie Polaków* (1987) Alina Witkowska, wybitny historyk literatury romantycznej, pisała:

Przedstyczniowe dzieje Polski znają pojedyncze przypadki nihilizmu, nawet apostazji narodowej, z najefektowniejszym chyba przypadkiem Adama Gurowskiego. Począł on o Polsce myśleć ze wstrętem jako o trupie, do którego jest się przykutym symbolicznym łańcuchem pochodzenia narodowego. Aby żyć, aby działać, aby nie zdechnąć, trzeba się oddzielić od trupa. I zrobił to, wybierając Rosję jako szansę życia.

Po powstaniu styczniowym nihilizm nie jest wyjątkową postawą ludzi wyjątkowych. Przenika do codzienności zwyczajnych obywateli, przestaje być problemem, staje się życiem. Stan ten ma wielorakie motywacje, na których czele położyć by należało niewątpliwy rozpad tożsamości narodowej spajanej dotąd przez ideał niepodległościowy, przez jednoczący symbol Polski. Radykalne zakwestionowanie nie tyle prawa do *liberum conspiro*, co sensowności wybijania się na niepodległość oraz podważenie instytucji emigracji jako symbolu integracji i wolności doprowadziło do rozsypania się budowli, której istotę stanowi spoiwo duchowe (s. 182–183).

Mimo całego radykalizmu i ostrości cytowana wypowiedź dobrze oddaje obiegowe opinie na temat epoki popowstaniowej i tworzących ją ludzi. Przypisuje się im działania stwarzające istotne zagrożenie dla poczucia narodowej wspólnoty, niebezpieczne przechylenie zainteresowań w stronę kwestii materialnych, lekceważący stosunek do tradycji romantycznej, na ogół nazbyt krytyczny osąd powstania styczniowego, osąd nieobiektywny, podszyty bolesnymi doświadczeniami i – jak sugeruje Maria Janion w odniesieniu do Prusa – zwyczajnym strachem przed Rosją.

Ta negatywna legenda pozytywizmu ukształtowała się już na przełomie wieków pod piórem historyków literatury i publicystów: Teodora Jeske-Choińskiego, Antoniego Potockiego, Wilhelma Feldmana, Stanisława Witkiewicza, częściowo także Stanisława Brzozowskiego. Ugruntowała ją współczesna szkoła badaczy romantyzmu, których opinie cytowaliśmy powyżej. Nie ulega też wątpliwości, że na recepcji polskiego pozytywizmu odbiła się negatywnie historia Polski powojennej (m. in. odgórne szukanie analogii pomiędzy pozytywizmem a socrealizmem jako epokami rzekomo podobnymi, ufundowanymi na szacunku dla takich wartości, jak praca, postęp itd.). W warunkach niesuwerenności siłą rzeczy dowartościowywano te elementy przeszłości, które jasno stawiały sprawę patriotyzmu, walki o niepodległość, sprzeciwu wobec zaborcy. Na tym tle pozytywiści wypadali blado – wypowiadali się ostrożnie, ich programowi brakowało patriotycznego ognia i determinacji.

2. Ukształtowana przez romantyzm hierarchia wartości i standardowe rozumienie całego wieku XIX narzucały określone rozumienie pozytywizmu także badaczom tej epoki. W okresie peerelowskim akcentowali pozytywistyczny pragmatyzm. W latach późniejszych, jakby wiedząc, że nie można uratować wszystkiego, ratowali, co się da. Arcydzieła kosztem publicystyki (a przynajmniej jej zawartości duchowej); „późny" pozytywizm, bardziej eklektyczny, nie wolny od naleciałości neoromantycznych kosztem pozytywizmu „wczesnego", scjentycznego; rewizje kosztem kanonu; zapisane mową ezopową aluzje patriotyczne kosztem ostrej retoryki antymartyrologicznej i antypowstańczej; pesymistyczne i dekadenckie widzenie świata kosztem obiecujących utopii cywilizacyjnych, które uznaje się za uproszczone lub naiwne.

Ostatnie, pisane w stanie wojennym, prace na temat literatury pozytywizmu przedstawiały go w barwach całkowicie czarnych. Postrzegano tę epokę jako okres silnego napięcia patriotycznego, które – nie znalazłszy ujścia – stawało się powodem osobistych nieszczęść i tragedii autorów i bohaterów. Według tego klucza czytano Prusa i Orzeszkową, prozę i poezję. Wydaje się, że kryptopatriotyczne odczytania różnią się diametralnie od tego typu myślenia, które reprezentuje tekst Witkowskiej. Faktycznie jednak oba typy interpretacji wypływają z tego samego romantycznego źródła. Inaczej oceniają patriotyczną wrażliwość pozytywistów, co nie zmienia faktu, że to właśnie kwestia patriotyzmu i wolności politycznej stanowi w obu przypadkach najistotniejszy element tej oceny.

3. Tymczasem dla pokolenia pozytywistów patriotyzm jest zupełnie oczywistym punktem wyjścia, wpisanym w poszczególne biografie, rzadko zaś elementem programowym. To patriotyczne uniesienia i pa-

triotyczne tragedie uczyniły z Prusa, Orzeszkowej, Świętochowskiego wrażliwych publicystów i pisarzy. To właśnie głębokie przeżycie klęski powstania styczniowego, zamykającego w odczuciu pozytywistów epokę zbrojnej walki o niepodległość, skierowało ich myślenie na nowe tory. To przedwczesna dojrzałość sprawiła, że ich program pisany jest z porażającą wiedzą na temat nieuchronności pewnych wyborów.

Pozytywizm był odpowiedzią na sytuację po klęsce, odpowiedzią formułowaną wobec podwójnego wroga – represyjnie nastawionych władz zaborczych oraz znaczącego odłamu opinii publicznej, która uciekła w prywatność, w nietwórcze kultywowanie symboliki i obrzędowości narodowej, w ten sposób rozumiejąc swój patriotyzm i narzucając to rozumienie innym.

Pokolenie Prusa i Orzeszkowej doskonale wiedziało, że klęska powstania styczniowego zasadniczo zmienia sytuację Polaków, że żaden element romantycznego scenariusza zachowań nie wchodzi już w grę, że w sposób obiektywny i niezależny od czyichkolwiek sympatii lub antypatii wyczerpała się misja emigracji wobec kraju, że rozbudzone powstaniem masy powinny znaleźć dla siebie właściwe miejsce, odpowiadające standardom państw obywatelskich.

Nie ma chyba racji Witkowska, kiedy pisze, że spoiwo narodowe kruszy się pod wpływem pozytywistycznej lub, ściślej mówiąc, popowstaniowej retoryki (autorka, tak jak wielu jej poprzedników źle nastawionych do tej epoki, w ogóle nie używa słowa „pozytywizm", pozbawiając lata po 1863 historycznej tożsamości). Wątpliwa także przed rokiem 1863 solidarność narodowa pęka ostatecznie w trakcie samego powstania, ujawniając nie tylko różne interesy klasowe, ale i słabe poczucie obywatelskiej odpowiedzialności za los wspólnoty, brak umiejętności organizacyjnych i samorządowych.

Cała kampania „Przeglądu Tygodniowego" z wczesnych lat siedemdziesiątych, przede wszystkim zaś publicystyka Aleksandra Świętochowskiego kontynuowana w następnym dziesięcioleciu w „Prawdzie", służy koniecznej przebudowie polskiego życia społecznego. Pozytywiści przenoszą uwagę z emigracji na kraj, z życia duchowego na materialne podstawy egzystencji, ze sfery prywatnej na sferę publiczną. Ich program stanowi zupełne odejście od reguł romantycznych, ale stopniem zainteresowania dla spraw społecznych dorównuje wypowiedziom romantyków.

Pokrewieństwo to, tak bardzo potem przez krytykę zatarte, świetnie rozumiał młody Świętochowski, kiedy w jednym ze swych pierwszych tekstów, dość jeszcze słabym i nieporadnym, porównywał oba przełomy – romantyczny i pozytywistyczny: „Mickiewicz był poetą i w postęp pod względem wyobrażeń i formy tchnął swego wielkiego ducha

poetycznego, odrodził literaturę, której niwa wkrótce pokryła się owocem. Na miejsce śmierci zawrzało życie. Życia i my chcemy..." (*Na wyłomie*, 1871). Tekst ten mimowolnie świadczy o szacunku wobec poprzedników. W istocie rzeczy pozytywiści nie przeprowadzili żadnego poważnego ataku na romantyzm. Krytykowali co najwyżej uniwersalistyczne rozumienie romantyzmu, jako pierwsi dostrzegli wyczerpywanie się romantycznych wzorów zachowań, nie podważające wszakże historycznych zasług tej formacji.

Wychodzili z przekonania, że układ polityczny ustalony w Europie drugiej połowy ubiegłego wieku jest stabilny, ale nie wieczny, i że warto budować te instytucje i nawyki społeczne, które odzyskaną kiedyś wolność pomogą utrzymać, oprzeć na mocnej podstawie. Stąd biorą się pozornie mało ważne i mało efektowne artykuły poświęcone organizacjom gminnym, edukacji, nowym obowiązkom inteligencji i ziemian, kasom zapomogowym, ochronkom, samopomocy i filantropii. Stąd też bierze się generalne przekonanie, że nieobecni przegrywają, że bierność nie jest żadną formą oporu, tak jak nie jest nią również patriotyczny gest przemycony pod okiem cenzora.

Sprzeciw Prusa, pozytywisty bardzo umiarkowanego i nieortodoksyjnego, wobec idei budowy pomnika Mickiewicza jest właśnie protestem przeciwko patriotycznym gestom, które niewiele przynoszą, jeśli nie liczyć dobrego samopoczucia samych pomysłodawców. Walcząc z gestami, pozytywiści wchodzili w nieunikniony konflikt z opinią publiczną, która gesty kochała, która utożsamiała je z czystym patriotyzmem.

Na ostry konflikt z otoczeniem narażał pozytywistów przede wszystkim trzeci postulat ich programu, zachęcający do budowania instytucji życia publicznego. Wymagał on uczestnictwa w sferze społecznej, kontaktu z władzami, umiejętności zawierania kompromisów i godzenia się na kompromis. Pozytywiści nie tylko wskazywali na pożytki płynące z dokonań sformułowanych skromnie i niemaksymalistycznie, ale również demaskowali ogólne mechanizmy życia zaborowego, skazujące właściwie każdego bez wyjątku na kompromisowe układy z władzą. Każdego, kto chciał i musiał uczyć się w rosyjskiej szkole, pracować w biurze lub na kolei, poddawać się wyrokom sądów i cenzury. „Teoretycznie każdy to przyznaje, ale praktycznie każdy się lęka – lęka się ostrzejszego starcia z naturalną czułością, z wiarą w rozkoszne jego sny, ze ścigającą niepochwytne mary nadzieją – pisał Świętochowski we *Wskazaniach politycznych* (1882) jednym z najbardziej znienawidzonych jego tekstów.

Świętochowski nie stronił od prowokacji. Na argumenty zarzucające mu rusofilstwo i kolaborację odpowiadał, że kolaborujemy wszyscy.

Ważne więc, by pole koniecznych kontaktów z władzą wykorzystywać nie tylko w sprawach prywatnych, ale także w przemyślanej działalności publicznej.

Świadomie lub nieświadomie prowokował swymi wypowiedziami na temat Rosji, w której widział nie tylko kraj despotów, ale i liberalizujące się kręgi tamtejszej inteligencji, skracającej w szybkim tempie dystans wobec Zachodu. Rosyjskie felietony Świętochowskiego, zamieszczane w „Prawdzie" na przełomie wieków i w okolicach roku 1905, jedne z najdoskonalszych w jego dorobku publicystycznym, współbrzmiały z rosyjskim śladem w twórczości Prusa, który głównie jako autor *Dzieci* (1909) i nie dokończonych *Przemian* zdradzał swe zainteresowanie dla mentalności rosyjskiej i dla rosyjskich reform („Już są i Moskale – powiada Permski, Rosjanin, bohater *Przemian* – którzy giną za wolność").

Obaj pisarze nie należeli, rzecz jasna, do rusofilów, ale woleli wiedzę od nienawiści, rozsądne zbliżenie z rosyjskimi liberałami niż zapiekłą niechęć, która wobec codziennych kontaktów z Rosjanami była znowu tylko pustym gestem.

4. Rozumiem polski pozytywizm, a szczególnie pozytywizm warszawski, nie jako unik przed historią, i nawet nie jako wyraz fascynacji filozofią scjentyczną, lecz jako świadomie budowaną alternatywę dla romantycznej koncepcji ojczyzny na wygnaniu; koncepcji, która w latach 1863–1864 straciła duchową nośność, stawiając przed światłą częścią społeczeństwa kłopotliwe pytanie: co robić? jak żyć? Pozytywiści nie tylko odpowiedzieli na to pytanie, ale właśnie ich odpowiedź była bodaj najistotniejsza, najbardziej pełna, logiczna, konsekwentna, choć zarazem trudna do przyjęcia, bo wymagająca od społeczeństwa wysokiej samowiedzy, krytycyzmu, rezygnacji ze stereotypowych póz i gestów.

Do realizacji programowych haseł pozytywiści wprzęgli także literaturę, narzucając pisarzom (a więc samym sobie) ograniczone reguły gry. Restrykcje dotyczą powściągliwej ekspresji podmiotu mówiącego, oględnego eksploatowania problematyki erotycznej i powiązania typowej, zwyczajnej treści utworu z „naturalną", tj. realistyczną formą przedstawiania.

Pozytywistom wydawało się, że literatura wewnętrznie uporządkowana, nie nadmiernie rozhuśtana, powściągliwa i skromna lepiej pełnić będzie narzucone jej funkcje społeczne. Z czasem przyjęte samoograniczenia staną się dla pozytywistów tak samo dotkliwe jak opór opinii publicznej skierowany przeciwko ich programowi. Powszechnym problemem stanie się sprawa poszerzenia tego pola wewnętrznej wolności.

Świętochowski, urodzony indywidualista, będzie przypominał o odwiecznym konflikcie jednostki ludzkiej i społeczeństwa, o sporze pomiędzy normami obyczajowymi a miłością, o niejednoznaczności prawdy i kłamstwa. W nowelach pisanych u schyłku wieku i w pochodzącym mniej więcej z tego samego okresu utworze *Duchy* Świętochowski pisał o grzechu zaniechania popełnianym przez ludzi w stosunku do nich samych, na przykład poprzez odrzucenie miłości, i o gwałcie popełnianym przez historię oraz kolejne wcielenia despotycznej władzy.

Trzeba pamiętać, że te indywidualistyczne nastroje były rozwinięciem wątpliwości, którymi autor podzielił się już w roku 1876 na kartach wybitnego eseju *Dumania pesymisty*. Dla historyków literatury utwór ten często jest koronnym argumentem na rzecz tezy, iż pozytywizm stanowił efemerydę w polskim życiu kulturalnym i że już w połowie lat siedemdziesiątych jego najwybitniejsi przedstawiciele ogłaszali – jak Świętochowski w *Dumaniach pesymisty* – odwrót od doktryny. Warto jednak pamiętać, że w tym przypadku wewnętrzny dyskomfort dociekliwego myśliciela nie znosił zasadności przyjętego programu, że jego wady, do których odnoszono się z zastrzeżeniami, nie przeważały nad zaletami obranej drogi. W końcu lat osiemdziesiątych Świętochowski pisał: „Po kilkunastu latach rozważań i doświadczeń jest to i dziś naszą wiarą, naszym przykazaniem, i dziś, jak wówczas, zasadę »pracy organicznej« – zasadę wszechstronnego rozwoju wewnętrznego – uważamy za pierwsze u nas przykazanie rozumnej polityki i socjologii."

Nieco inaczej było z Orzeszkową. Ona pozytywistyczne zasady przyjęła najwcześniej, najkonsekwentniej wymagała ich od siebie i swych bohaterów. Dlatego też i wyjście z pozytywistycznego kręgu, jak to określiła wprost w listach do Tadeusza Bochwica, wydaje się tutaj zachowaniem najzupełniej naturalnym, poniekąd oczekiwanym. *Cham*, pisany w końcu lat osiemdziesiątych, późna nowelistyka zawarta w tomach z przełomu wieków, rewelacyjny cykl *Gloria victis* (1910), który jest nie tylko przypomnieniem powstania, ale także swoistą reinterpretacją dziejów przeżytych, stanowią wybitny literacko dowód zerwania z poetyką pozytywistyczną. Czy jednak zerwania ostatecznego? Czy kolejne kostiumy przywdziewane przez Orzeszkową – antyczny, folklorystyczny, baśniowy, epicki – nie wynikają z konwencji powściągliwego mówienia, hamującego bezwzględną szczerość?

I wreszcie Prus. On jeden nie odczuwał pozytywistycznych reguł jako ograniczenia. Przyjął bowiem, że właśnie skromne i powściągliwe zachowanie, pełne respektu dla rzeczywistości, może być źródłem satysfakcji zarówno dla pisarza, jak i zwykłego śmiertelnika. Wypeł-

niane co dzień zobowiązania dziennikarskie były dla niego nie tylko sposobem zarabiania pieniędzy, ale także, na co wskazuje w *Słówku o krytyce pozytywnej* (1890) – najdosłowniej pojętą szkołą pisania, budowaniem artystycznego warsztatu.

Rola skromnego obserwatora życia, niechętnie korygującego jego błędy i niekonsekwencje, trochę zagubionego w gąszczu spraw i ludzkich opinii, ulegającego biegowi rzeczy i dziwactwom spotykanych ludzi, choćby kosztem kompozycyjnej poprawności i wprowadzania odautorskich objaśnień – dała Prusowi niekwestionowane pierwszeństwo pośród dawnych powieściopisarzy, prekursorsko otwartych ku narracji dwudziestowiecznej.

5. Warto myśleć o trzech elementach pozytywistycznej epoki naraz: o programie, przemyślanym i odważnym, skrojonym na miarę romantycznych wzorów, choć zupełnie innym w charakterze i treści i na ogół nie docenianym, jeśli nie liczyć kilku badaczy, którym najwięcej zawdzięcza mój wywód – między innymi Aurelego Drogoszewskiego, Henryka Markiewicza, Józefa Bachórza i Jerzego Jedlickiego. O literaturze tej epoki, którą ów program częściowo ograniczał i która polemikę z owymi ograniczeniami uczyniła swoim wewnętrznym problemem. I o skromnych geniuszach, robotnikach literatury, takich jak Prus, który swą drogę do nieśmiertelności pokonał spacerem.

GRAŻYNA BORKOWSKA, ur. 1956; napisała *Dialog powieściowy i jego konteksty (na podstawie twórczości Elizy Orzeszkowej)* (1988); złożyła do druku „małą historię" literatury pozytywizmu oraz tom studiów o polskiej prozie kobiecej (od Żmichowskiej do młodej Nałkowskiej). Pracuje w IBL PAN.

ŁAGODNE PRAWO POZYTYWIZMU

CZYLI KATASTROFISTA ADALBERT STIFTER

Aneta Mazur

Platońska wiara w jedność piękna, dobra i prawdy była jeszcze przywilejem pozytywizmu; przywilejem raz na zawsze odebranym nam w wieku XX, który unieważnił piękno, zrelatywizował dobro, który z szyderstwem i rozpaczą zadaje Piłatowskie pytanie: „Cóż to jest prawda?" Zbyt pochopnie wyśmiewamy nieraz pozytywistyczne zauroczenie nauką, jego prymitywny monizm przyrodniczy, który jest ryzykiem wszystkich epok scjentystycznych, naszej również. Popatrzmy, jak piękne może on wydać owoce, jeśli wystąpi jeszcze jako element przedustawnej platońskiej harmonii.

Poniższy esej Adalberta Stiftera, stanowiący przedmowę do zbioru nowel *Kolorowe kamienie* (1852), zaliczany do najlepiej skomponowanych przedmów autorskich w historii prozy niemieckiej, uznać można za wzorcowe przesłanie dziedzictwa pozytywizmu. (Nawiasem mówiąc tekst ten powstał jako pośrednia odpowiedź na zarzuty Fryderyka Hebbla dotyczące drobiazgowości i zawężonego pola widzenia, jakie miały cechować pisarstwo oskarżonego.) Rozpoznajemy heroiczny utylitaryzm sztuki przy jednoczesnym maksymalizmie roszczeń, niepoprawne marzenie o harmonii między jednostką i ogółem, a nade wszystko wzruszającą próbę zamknięcia wiedzy o człowieku w doskonałym krysztale nauk ścisłych. Niczym w soczewce przeglądają się tutaj najświetlejsze marzenia i iluzje pozytywistycznej formacji huma-

nistów, a wraz z nimi antyczno–chrześcijańskie dziedzictwo wielu stuleci, które właśnie w erze pozytywizmu – to jest w dobie rozkwitu kultury mieszczańskiej – po raz ostatni rozbłyska przedśmiertnym blaskiem, by już nigdy nie pojawić się w tak świetnej, triumfalnej, po Schillerowsku naiwnej postaci.

Adalbert czyli Wojciech Stifter (1805–1868), jeden z najwybitniejszych prozaików niemieckich XIX wieku, był pozytywistą w szerokim rozumieniu tego słowa – jeśli przyjąć, iż klimat scjentystycznego światopoglądu dojrzewał po roku 1848, który stanowił kres europejskich marzeń romantyczno–liberalno–rewolucyjnych; właśnie ten rok uczynił go zdecydowanym ewolucjonistą, piewcą „łagodnego prawa" rozwoju i trwania ludzkości (*das sanfte Gesetz*). Po tej dacie powstały też najbardziej intrygujące teksty: zbiór nowel, z którego pochodzi przytoczona niżej przedmowa, oraz najdziwniejsza chyba powieść edukacyjna, jaką kiedykolwiek napisano, *Der Nachsommer* (*Drugie lato* lub *Późne lato*). Twórczość Stiftera to pod pewnymi względami zapoznane dziedzictwo niemieckiego realizmu; najpierw niesłychanie popularna wśród sobie współczesnych, z czasem częściowo popadła w zapomnienie. Wymienioną powieść, długo lekceważoną, odkryto przeszło 70 lat po powstaniu, w trzeciej dekadzie obecnego wieku. Do renesansu Stiftera przyczynili się bądź upominali o niego między innymi Nietzsche, Hofmannsthal i Tomasz Mann. Natomiast na pewno nie był Stifter tylko mieszkańcem epoki *biedermeieru*, choć niektórzy chcieliby go tam z lekceważeniem pozostawić.

Urodzony na Morawach syn tkacza i handlarza lnem, wychowanek benedyktynów, niedoszły prawnik, prywatny nauczyciel (m. in. syna Metternicha), inspektor szkolnictwa Górnej Austrii, człowiek lubiący otaczać się mieszczańskim zbytkiem, pisarz opiewający rodzinne i społeczne cnoty – to wszystko robi wrażenie solidnego ucieleśnienia habsburskiego konserwatyzmu. Jednak zarówno życie, jak i twórczość Stiftera wymykają się jednoznacznym określeniom, stanowiąc także w tym metaforę formacji – pozytywizmu w kulturze, realizmu w literaturze – która przy dokładniejszym, wyzwolonym od stereotypów oglądzie zaskakuje niespodziankami. (Tak rozumiane dziedzictwo pozytywizmu i realizmu przyciąga ostatnio uwagę niejednego badacza, który znudzony klarowną wizją scjentyzmu porusza się po epoce *à rebours*, poszukując w niej mistyki czy religii; prefiguracją takiego zachowania widzieć można w ewolucji poglądów samego papieża pozytywizmu, Comte'a.) *Casus* Stiftera nabiera przez to cech ogólnych, ukazując jakby w stężeniu pewne osobliwe, ukryte, nawet paradoksalne właściwości formacji pozytywistycznej. W dziedzinie literatury świadczy o tym oksymoroniczna gama epitetów, jakimi, podobnie jak

w przypadku wielu innych klasyków XIX–wiecznych, obdarzono jego prozę: socjologiczna, obyczajowa, utylitarna, poetycko–realistyczna, estetyzująca, deformująca, psychologiczna, totalnie epicka, symboliczno–archetypiczna, metafizyczna, mieszczańsko zawężona, ponadczasowo uniwersalna.

Źródłem wieloznaczności jest przede wszystkim *Późne lato*, utwór opublikowany w zagadkowym roku 1857, roku *Madame Bovary* oraz *Kwiatów zła*; utwór będący wprawdzie dziełem na antypodach tych ostatnich, niemniej jednak wybitnym, na stałe obecnym w dalszym rozwoju prozy niemieckiej. Odnaleźć tam można, w tej nieefektownej i frapującej zarazem powieści niemal bez akcji, stop najprzeróżniejszych ingrediencji: drobiazgowy katalog przedmiotów, monotonny, choć mistyczny zarazem ruch czasu i przestrzeni, naukową oraz humanistyczną eseistykę przypominającą miniaturę spójnego systematu Comte'a, topos ziemiańskiej Arkadii, obraz rodzinnej idylli, wizję świata jako raju, a wreszcie chrześcijańską przypowieść o grzechu, pokucie i nagrodzie, o cierpieniu, które uszlachetnia życie.

A jednak jest jeszcze coś ciekawszego niż ta oryginalna poetyka, do dziś wśród badaczy znajdująca słowa najwyższego zachwytu, jak i lekceważącego potępienia. Tym fenomenem jest pogranicze iluzji i rzeczywistości: relacja między sztuką Stiftera a życiem, które ją wydało. Stanowiły bowiem przeciwieństwo, szokujące asymetryczne odbicie. Blask wewnętrznego opanowania, z jakim poskramiają swoje namiętności jego stoiccy bohaterowie, nie zawsze był mu dany we własnym życiu, skąd wynikały drobne i większe klęski. Niezależnego statusu majątkowego albo też kondycji wszechstronnie wykształconego inteligenta, który, doceniony, osiąga wysokie stanowisko państwowe – czyli swego literackiego portretu – nie udało mu się nigdy zrealizować. Jego osobiste życie uczuciowe, małżeńskie i rodzinne było wznoszone na ruinach i w ruiny się rozsypywało: po wczesnym osieroceniu przez ojca przeżył utratę oraz śmierć jedynej prawdziwie kochanej kobiety – już jako żony innego – a po latach bezdzietnego związku z nie dorównującą mu umysłowo partnerką doczekał się tragicznych zgonów dwu przybranych córek, z których jedna popełniła samobójstwo. W jej ślady poszedł również sam, zmaltretowany chorobami, w stanie ciężkiej depresji psychicznej, zmieniając heroiczne marzenie o majestatycznie i pogodnie dogasającym życiu w dramat żałosnej kompromitacji.

Ale jego sztuka, zwrócona wyłącznie ku szlachetności, uparcie odmawiająca uwagi temu, co nikczemne i przygnębiające, nie pozwala się tego domyślać. Bez moralizatorstwa, bez cienia sentymentalizmu, co szczególnie warte podkreślenia, jedynie w tonacji dyskretnego

patosu buduje świat zwykłych spraw ludzkich o niesłychanie przejrzystych barwach. Charaktery i stany uczuć, czasem tylko w ogniu próby zmącone jakąś namiętnością, wyłaniają się w stanie krystalicznie czystym, niczym nie zmącone idee platońskie. Jedynie szereg katastrof, jaki przesuwa się przez utwory Stiftera nadając im niepokojący i dramatyczny wymiar, dowodzi, że zagrożenie – fizyczne, historyczne, metafizyczne – istnieje i że istnieje jego świadomość. Stifter potrafił z nią żyć i potrafił żyć z nią pozytywizm. Wspierała ich wiara w łagodną potęgę dobra, równą majestatowi praw przyrody. To może najtrudniejsze dziedzictwo pozytywizmu, którego nam najbardziej brak.

Również podobna koegzystencja życia i twórczości wydaje się dzisiaj niemożliwa. Który artysta nie przemieni swych frustracji i lęków w narcystyczną amfiladę luster i psychoanalitycznych seansów? Z tej perspektywy patrząc, stoicki trud Stiftera można by nader łatwo unieważnić kilkoma terminami: kompleks, rekompensata, przeżycie zastępcze. Spójrzmy jednak inaczej – nie na sztukę, która jest funkcją nieudanego życia, lecz na życie, które potrafi znieść samo siebie, a twórczość ocalić od siebie, czyniąc ją prawdziwie autonomiczną. Ileż demonów trzeba było w sobie stłumić, by wydać dzieła w sposób tak opanowany pokazujące świat! Ile w tym pozy, ile przyswojonej metody, a ile niewidocznego wysiłku? Roger Caillois pisał o poskromionym chaosie w kulturze klasycznej Grecji. Jeśli pozytywizm i realizm należą do formacji klasycznych, posiadły i tę jego szlachetną cechę. Stoicko–chrześcijański świat Stiftera, przeniknięty duchowym światłem promieniującym w zewnętrznych i wewnętrznych krajobrazach, przez które przeszły burze katastrof, jest tego wymownym i literacko fascynującym świadectwem.

Na koniec warto przytoczyć ciekawe *polonicum*. Wspomniany już Fryderyk Hebbel, zdecydowany przeciwnik austriackiego realisty, obiecał drwiąco koronę Polski temu, kto z własnej woli przeczyta w całości *Późne lato*. Niechaj niniejsze przypomnienie będzie tą metaforyczną polską koroną – po latach.[1]

ANETA MAZUR, dr, adiunkt w Zakładzie Historii Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski IFP Uniwersytetu Opolskiego. Wydała: *Parnasizm w poezji polskiej drugiej poł. XIX i początku XX wieku* (Opole 1993). Publikowała m. in. w „Znaku", „Twórczości", „Pamiętniku Literackim", „Kresach".

[1] W 1993 roku Międzynarodowe Centrum Kultury w Krakowie zorganizowało wystawę poświęconą Stifterowi, a zatytułowaną *Przerażająco piękny świat*; w związku z nią pojawił się w „Dekadzie Literackiej" okolicznościowy artykuł Anny Milanowskiej.

KOLOROWE KAMIENIE

Adalbert Stifter

Zwrócono mi niegdyś uwagę, iż tworzę tylko rzeczy małe i że moi bohaterowie są zawsze przeciętnymi ludźmi. Jeśli to prawda, w takim razie dzisiaj mam do zaoferowania czytelnikom coś jeszcze drobniejszego i mniej znaczącego, a mianowicie rozmaite fraszki dla młodych serc. Nie ma wszak w nich kazań o cnocie i moralności, jak to zazwyczaj bywa; oddziaływać mają jedynie przez to, czym są. Jeżeli jest we mnie coś dobrego i szlachetnego, samo przez się znajdzie wyraz w mych pismach; skoro jednak nie ma tego w mych uczuciach, darmo się trudzić, by przedstawić dobro i wzniosłość, bo stale przeświecać przez nie będą zło i to, co niskie. Tworzyć rzeczy wielkie czy małe – tego nie miałem nigdy na uwadze, w pracach swych kierowałem się wcale innymi prawami. Sztuka jest dla mnie czymś tak wysokim i podniosłym, jest dla mnie, jak już raz powiedziałem w pewnym miejscu, po religii czymś najwyższym na ziemi, tak iż nigdy nie uważałem pism swoich za poezje ani nie odważę się ich za takowe uznać. Na świecie jest bardzo mało poetów, najwyższych kapłanów i dobroczyńców ludzkości, za to fałszywych proroków jest bardzo wielu. Lecz jeśli nie wszystkie wypowiadane słowa mogą być poezją, mogą przecież być czymś innym, czemu również przysługuje prawo bytu. Podobnie myślącym przyjaciołom dostarczyć paru miłych chwil, tym znanym, jak i nie znanym spośród nich przesłać pozdrowienie, a także przyczynić ziarenko dobra w budowie Wiecznotrwałego – to było moim zamiarem i nim także pozostanie. Byłbym bardzo szczęśliwy, gdybym wiedział z pewnością, iż osiągnąłem tylko ten cel. Skoro jednak już mowa o wielkości i małości, pragnę zaprezentować własne poglądy, które prawdopodobnie odbiegają od mniemań wielu innych ludzi.

Wiew powietrza, toczenie się wód, dojrzewanie zboża, falowanie mórz, lśnienie nieba, zielenienie ziemi, migotanie gwiazd uważam za wielkie; wspaniale nadciągającej burzy, rozszczepiających domy piorunów, wichru miotającego pożarem, ziejącej ogniem góry i trzęsienia ziemi, co wstrząsa lądami, nie uważam za większe od tamtych, przeciwnie, uważam je za mniejsze, są bowiem wyłącznie objawem o wiele wyższych praw. Występują na pojedynczych miejscach jako wynik jednostkowych przyczyn. Siła, która sprawia, iż w garnku biednej kobiety wzbiera i przelewa się mleko, jest tą samą, co w plującej ogniem górze unosi lawę, wylewając ją na górskie płaszczyzny. Zjawiska te są tylko bardziej widoczne i wpadają w oko niewnikliwego laika, podczas gdy polot myśli uczonego ogarnia nade wszystko całość, tylko w tym, co ogólne, skłonny widzieć wspaniałość, bo tylko ono zachowuje świat. To, co jednostkowe, mija, a jego skutki są po jakimś czasie ledwo rozpoznawalne.

Chcielibyśmy to wszystko objaśnić na przykładzie. Jeśli ktoś całymi latami dzień w dzień o wyznaczonych godzinach obserwuje igłę magnetyczną, wskazującą stale północ, i zapisuje w zeszycie większe lub mniejsze zmiany odchylenia, jakie towarzyszą wskazywaniu kierunku, to laik uzna zapewne takie postępowanie za nieznaczące i zabawne; lecz jakże wzbudzająca respekt okaże się ta małość i jak godna podziwu ta zabawa, gdy dowie się, że takowe obserwacje w istocie mają miejsce na całej powierzchni kuli ziemskiej i że z zebranych obliczeń wynika, iż pewne małe odchylenia igły magnetycznej są często jednakowe i zachodzą w tym samym stopniu we wszystkich punktach globu, a zatem przez całą ziemię przechodzi magnetyczna burza, równocześnie cała jej powierzchnia odczuwa niejako magnetyczny dreszcz. Gdybyśmy mieli jakieś zmysłowe narzędzie dla elektryczności i wywodzącego się z niej magnetyzmu, tak jak dla światła mamy oczy, jakże wielki świat rozwarłby się przed nami, jakież bogactwo niezmierzonych zjawisk. I choć nie mamy takiego cielesnego oka, posiadamy za to duchowe oko wiedzy, a ona uczy nas, że elektryczna i magnetyczna moc działa na ogromnych scenach, rozpościerając się po całej ziemi i wskroś całego nieba; opływając wszystko, łagodnie i nieustannie przeistacza, buduje i wytwarza życie. Pioruny to jedynie drobny znak owej siły, choć ona sama jest czymś tak wielkim w naturze. Ponieważ jednak nauka zdobywa jedynie ziarenka wiedzy, gromadząc obserwację za obserwacją, i tylko ze szczegółów buduje prawa ogólne, ponieważ wreszcie rozległość zjawisk oraz obszar danych są nieskończenie wielkie, jako że Bóg niewyczerpanymi uczynił radość i szczęście badaczy – również i my możemy na swoich warsztatach przedstawić jedynie to, co jednostkowe, gdyż ukazanie wszystkiego równałoby się

stwarzaniu świata – tak tedy historia tego, co w naturze wielkie, stała się historią ustawicznej przemiany poglądów na temat tego, co jest wielkie. Kiedy ludzkość była w wieku dziecięcym, a oko jej duszy nie było jeszcze tknięte nauką, porywało ją to, co bliskie oraz uderzające, przejmując czcią i podziwem, lecz gdy zmysł ów się rozwarł, gdy spojrzenie zwrócono ku związkom rzeczy, poszczególne zjawiska stopniowo rozwiewały się, a coraz wyżej rosło prawo; zanikała cudowność, przybywało cudu.

Tak jak w zewnętrznej naturze, tak również dzieje się wewnątrz natury ludzkiej. Życie pełne sprawiedliwości, prostoty, samokontroli, rozsądnego umiaru, aktywności w środowisku, podziwu dla piękna, życie połączone z pogodnym, niewzruszonym umieraniem uważam za wielkie; silne porywy uczucia, straszliwie przetaczającą się wściekłość, żądzę zemsty, ognistego ducha, który rwie się do czynu, obala, przemienia, niszczy i w uniesieniu szafuje często swym własnym życiem, nie uważam za większe, lecz za mniejsze, albowiem te ostatnie są w równym stopniu wytworem jednostkowych i jednostronnych sił, jak burze, wulkany i trzęsienia ziemi. Spróbujmy dostrzec łagodne prawo, które steruje ludzkością. Istnieją siły, których celem jest przetrwanie jednostki. Pochłaniają i zużywają wszystko, co potrzebne jest w jej rozwoju. Zapewniają trwanie jednemu bytowi, a dzięki temu też pozostałym. Lecz jeśli ktoś każdą rzecz, jakiej wymaga jego byt, porywa dla siebie, niszcząc warunki istnienia innych, wówczas coś wyższego zżyma się w nas i pomagamy słabszym oraz uciśnionym, przywracając taki stan, by jeden człowiek trwał obok drugiego i mógł zmierzać swym ludzkim torem; a kiedy tak uczynimy, zyskujemy spokój, a nasze jednostkowe odczucia stają się wyższe, stają się odczuciami całej ludzkości, w jaką się wówczas przeistaczamy.

Istnieją zatem siły działające na rzecz trwania całej ludzkości, których pojedynczym siłom ograniczać nie wolno, a które, wprost przeciwnie, ograniczają same siebie. To prawem owych sił jest prawo sprawiedliwości i etyki, prawo, które pragnie, by każdy człowiek trwał obok drugiego zauważony, szanowany, bezpieczny, by mógł podążać wysokim torem swego ludzkiego życia, zdobywać miłość i podziw bliźnich, by chroniono go niczym klejnot, bo każdy człowiek jest dla pozostałych klejnotem. Prawo to występuje wszędzie, gdzie tylko ludzie zamieszkują obok ludzi, i ujawnia się, jeśli wzajemnie na siebie oddziałują. Mieszka w miłości małżonków, w miłości rodziców do dzieci, dzieci do rodziców, w miłości rodzeństwa, przyjaciół, w słodkiej obustronnej skłonności płci, w aktywności, która nas utrzymuje przy życiu, w działalności, jaką uprawia człowiek w swoim otoczeniu, na rzecz obcych i dla ludzkości, wreszcie w porządku i formie, jaką nadają

swemu istnieniu wszystkie społeczeństwa oraz państwa, rozwijając się aż do swego kresu. Dlatego dawni i obecni pisarze różnorako wykorzystują tę tematykę, aby uprzystępnić swe utwory odczuciom dalszych i bliższych pokoleń. Dlatego również badacz ludzkości, gdziekolwiek zwróci swe kroki, zawsze dostrzega wyłącznie to jedno prawo, jest ono bowiem jedynym powszechnym, jedynym trwałym i jedynym nie posiadającym kresu. Dostrzega je zarówno w niskim szałasie, jak w wyniosłym pałacu, w poświęceniu ubogiej kobiety, jak i w spokojnej pogardzie śmierci u bohatera ojczyzny czy ludzkości.

W dziejach człowieka bywały ruchy, które ogniskowały uczucia ludzkie wokół pewnych celów, dzięki czemu całe epoki otrzymywały na dłuższy czas nową postać. Jeśli w poruszeniach tych obserwujemy napęd sprawiedliwego i moralnego prawa, to czujemy się wywyższeni, czujemy się zjednoczeni z całą ludzkością, czujemy, jak wzniosłość przepełnia dusze wszędzie tam, gdzie rozumna, kształtna całość jest formowana przez wspólnotę bezimiennych sił w czasie lub przestrzeni. Lecz jeśli prawa tego tam nie ma, jeśli dążono do jednostronnych i samolubnych celów, to od takich prądów, jakkolwiek gwałtowne i straszliwe by były, badacz ludzkości odwróci się ze wstrętem i uzna je za coś małego, niegodnego człowieka. A tak wielki jest kształt owego prawa dobra i sprawiedliwości, że wszędzie, gdzie tylko było zwalczane, zawsze przecież z walki wychodziło zwycięskie i wspaniałe. Co więcej, jeśli nawet jakieś pokolenia poniosły śmierć dla sprawiedliwości i dobra, to nie poczytujemy ich za przegranych, ale za triumfatorów, współczucie miesza się w nas z głosem radości i zachwytu – bo całość stoi wyżej niż część, a dobro jest silniejsze od śmierci, powiadamy – i z poczuciem tragizmu, przeniknięci dreszczem wstępujemy w najczystsze empireum moralnego prawa.

Natomiast jeśli spoglądamy na historię ludzkości niczym na spokojny strumień srebra zdążający na spotkanie wielkiemu, ostatecznemu celowi, wówczas naszym odczuciem jest wzniosłość, przeważnie epicka. Jakkolwiek jednak potężnie i z wielkim rozmachem oddziałują tragizm i epickość, jakkolwiek dostarczają cudownego hebla sztuce – to przecież Prawo wyraża się nade wszystko w codziennych, zwyczajnych, bez końca powtarzających się czynnościach ludzkich, tkwiąc u samego ich podłoża, ponieważ właśnie te czynności są najtrwalsze i najbardziej fundamentalne, na kształt milionów włókien korzeni w drzewie życia. Tak jak spokojnie i nieprzerwanie działają powszechne prawa natury, a to, co niezwykłe, jest tylko ich jednostkowym i zewnętrznym objawem, tak działa i prawo etyczne w nieskończonym pochodzie ludzkości: cicho i życiodajnie, a chwile czynów cudownych, jakie się zdarzają, to tylko nikłe oznaki uniwersalnej potęgi. Tak więc,

podobnie do natury podtrzymującej w świecie życie, Prawo zachowuje przy życiu człowieka. Jak w dziejach natury, tak i w moralnej historii człowieka poglądy na wielkość ustawicznie się zmieniały. Z początku przejmowało ludzi to, co bliskie, sławiono cielesną siłę i jej zwycięskie zmagania na arenach, potem przyszła kolej na odwagę i bojowe męstwo, mające wyrażać i wzbudzać namiętne uczucia wobec tłumu nieprzyjaciół, jak również poczucie wspólnoty, następnie opiewano wysokie urodzenie i panujące rody, czcząc także piękno i miłość, przyjaźń i poświęcenie. Później wszak pojawiło się spojrzenie szersze: uporządkowano wszystkie ludzkie stosunki i dziedziny, prawo całości powiązano z prawem części, a wspaniałomyślność wobec wroga oraz panowanie nad własnymi uczuciami i namiętnościami podniesiono do rangi najwyższej sprawiedliwości, tak jak już starożytni uznali umiar za najpierwszą ludzką cnotę – aż wreszcie wymyślono, jako dobro wymarzone, więź, która oplótłszy wszystkie narody, przemiesza dary jednego z talentami innych, rozwinie naukę, roztaczając jej skarby przed wszystkimi ludźmi, a w sztuce powiedzie wprost ku temu, co wysokie i niebiańskie.

Z upadkiem rodzaju człowieczego bywa podobnie jak z jego rozwojem. W ginących narodach zanika najpierw umiar. Gonią one za rzeczami jednostkowymi, krótkowzrocznie rzucają się na to, co ograniczone i nieznaczące, doraźne przenosząc nad uniwersalnym, następnie poszukują zmysłowego użycia, zaspokojenia swej nienawiści oraz zawiści wobec sąsiada; ich sztuka staje się jednostronna, wartość dostrzega tylko z jednego punktu widzenia, jest obrazem rozkojarzenia, dysharmonii, awanturniczości, wreszcie drażnienia zmysłów, a w końcu niemoralności i występku; treść ich religii zniża się do pustej formy lub przesadnego marzycielstwa, zanika różnica między dobrem a złem, jednostka gardzi ogółem i podąża za swoją przyjemnością oraz zepsuciem – i tak naród staje się łupem swego wewnętrznego zamętu lub zewnętrznego, dzikiego lecz silniejszego, wroga.

Skoro już wniknąłem w tej przedmowie tak głęboko we własne poglądy na temat wielkości i małości, niech mi będzie wolno jeszcze powiedzieć, że sam trudziłem się zbieraniem pewnych doświadczeń w dziedzinie ludzkiej historii i niektóre z nich podsumowałem w twórczych próbach, ale zdobyte właśnie w ostatnich latach poglądy i przeżycia nauczyły mnie wątpić we własne siły, stąd próby te jeszcze poczekają, póki nie będą lepiej opracowane albo zniszczone jako nieistotne.

Natomiast ci, którzy podążali za mną w tej żadną miarą nie przystającej młodemu słuchaczowi przedmowie, niech nie wzgardzą także wytworami drobniejszej muzy i zechcą przejść ze mną do następujących, niewinnych rzeczy.

Jesień 1852 roku

tłum. Aneta Mazur

POZYTYWIZM WILEŃSKI

Andrzej Romanowski

1. Pozytywiści warszawscy, stańczycy krakowscy, demokraci lwowscy... a co z Wilnem? Na pierwszy rzut oka pytanie to wydaje się bez sensu: przecież nie było pozytywistycznego Wilna. A jednak w zaledwie wówczas minionej epoce romantyzmu miasto to miało rangę drugiej obok Warszawy stolicy kultury polskiej. Wilno Mickiewicza i Słowackiego, Kraszewskiego i Syrokomli było do roku 1843 drugim co do wielkości polskim ośrodkiem wydawniczym, zaś do 1863 – ośrodkiem czwartym (po Warszawie, Lwowie i Krakowie). Tuż przed wybuchem Powstania Styczniowego istniało tu 19 księgarń – wszystkie polskie. „Książka rosyjska była w Wilnie obcą do 1863 r. – pisze Dina Rawicka Epsztejnowa – wszelkie zaś próby sztucznego jej zaszczepienia na gruncie wileńskim do tego czasu były bezowocne."[1] Dodajmy zaś do tego polski teatr w wileńskim Ratuszu, wsławiony w roku 1848 premierą pierwszej wersji *Halki*, dodajmy polskie czasopisma, w tym tak zasłużone jak „Athaeneum"... Czy to wszystko już w parenaście lat później, w dobie pozytywizmu, mogło zniknąć bez śladu?

Aby zrozumieć nieobecność Wilna w kulturze polskiej tego okresu – trzeba sobie najpierw uświadomić skalę rosyjskich represji. Polskość rugowano na Litwie już w trakcie działań militarnych przeciw powstańcom styczniowym. 28 marca 1863 władze wydały okólnik, na podstawie którego zamknięto wszystkie biblioteki polskie.[2] W marcu 1864

[1] Dina Rawicka Epsztejnowa, *Działalność cenzury rosyjskiej w Wilnie w latach 1863–1905. Na podstawie materiałów nie wydanych*, Rps Biblioteki Narodowej, sygn. IV 7665, s. 39.

[2] Zob. Michał Szulkin, *Zamykanie bibliotek polskich na Litwie po r. 1863*, „Przegląd Historyczny" 1932, z. 1, s. 75–87.

z dwujęzycznego od niedawna „Kuriera Wileńskiego" usunięto tekst polski: znikło w ten sposób – po ponad stu latach – polskie czasopiśmiennictwo na Litwie. 26 sierpnia 1865 powołano komisję śledczą pod kierunkiem generała Cyłowa i w rezultacie jej działań, po piętnastu miesiącach, zamknięto kilka księgarń wileńskich, inne zaś zmuszono do wyprzedaży lub wysyłki posiadanych książek polskich. Słynna wileńska oficyna Zawadzkich została właśnie wtedy pozbawiona prawa sprzedaży polskich wydawnictw, jej księgarnię i drukarnię zamknięto i opieczętowano. Zakaz wydawania i sprzedaży polskich książek oraz prenumeraty polskich czasopism obowiązywał na terenie całego byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego, czyli w ówczesnym „Siewiero–Zapadnym Kraju"; polskie czcionki w drukarniach – jako bezużyteczne – rozkazano zniszczyć. W lutym 1866 następca Murawjowa generał gubernator Konstanty von Kaufman wydał jeszcze jedno rozporządzenie, tym razem zabraniające używania języka polskiego w miejscach publicznych. Znikły odtąd polskie napisy z szyldów, afiszów i ogłoszeń, pojawiły się zaś gdzieniegdzie (a na szeroką skalę w urzędach) tabliczki *„goworit' po polski wospreszczajetsa"*. We wszystkich 9 guberniach zachodnich obowiązywał przy tym okólnik z 10/22 XII 1865 zabraniający nabywania ziemi przez „osoby pochodzenia polskiego". Majątki ziemian obłożonych kontrybucją za udział w Powstaniu lub nie umiejących sobie poradzić w nowej po–uwłaszczeniowej rzeczywistości zaczęły w rezultacie przechodzić w ręce Rosjan. W Wilnie, w miejsce teatru polskiego, wprowadził się do Ratusza teatr rosyjski: społeczeństwo polskie raczej go bojkotowało, chyba że odgrywano w nim na przykład *Halkę* w wersji językowej... włoskiej, bo tylko taka wchodziła wówczas w rachubę.[3] Bojkotowano też na ogół rosyjską prasę, zadowalając się petersburskim „Krajem", skądinąd pismem o największym zakresie swobód ze wszystkich, jakie wychodziły na obszarze panowania rosyjskiego.

Oczywiście, nawet w okresie popowstaniowym zdarzały się w Wilnie okresy „pieriedyszki". Już w roku 1869 generał gubernator Aleksandr Potapow zezwolił na ponowne otwarcie oficyny Zawadzkich i na drukowanie książek czcionkami łacińskimi. Od 1874 książki polskie – o ile tylko nie były elementarzami i wydawnictwami popularnymi – można było znowu sprzedawać. Okólnik następcy Potapowa, generała Albedynskiego, z 9 VI 1876 zniósł szereg restrykcji Murawjowa. Jednakże już w pięć lat później rozlała się po kraju kolejna fala represji, tym razem związanych z zabójstwem cara Aleksandra II. To w tym okresie kolejny (1884–1893) generał–gubernator Iwan Kochanow zaka-

[3] Spektakl taki odbył się w Wilnie w czerwcu 1875, wspomina go Ludwik Czarkowski w książce *Wilno w latach 1867–1875 (Ze wspomnień osobistych)*, Wilno 1929, s. 27–28.

zał (1888) używania języka polskiego w handlu (niepraktyczność tego zarządzenia spowodowała, że nie mogło ono jednak wejść w życie). Oficjalnie nadal nie było przeszkód dla polskiego ruchu wydawniczego, jednakże cenzor wileński, Paweł Niebolsyn, niszczył go w zarodku i „zdarzały się lata (np. 1887 i 1889), kiedy w Wilnie nie wychodzi ani jedna polska książka"[4].

Stanisław Tarnowski, bawiący w litewskiej stolicy w 1878 – a więc i tak w okresie pewnej liberalizacji – nie krył swego przerażenia:

Gdyby się nie wiedziało, można by myśleć, że się jest gdzieś w guberskim mieście prawdziwej Rosji. Ci ludzie przez całe życie przebrani jak na maskaradę, te napisy na rogach ulic, na sklepach, wszędzie wyłącznie rosyjskie, ten język, którym żołnierz i urzędnik mówi z natury, posługacz na kolei lub w hotelu ze strachu, Żyd z polityki (...) Nigdzie jednego słówka polskiego, w biurach dotąd napisy *„zapreszczajetsja goworit po polsku"*, doróżkarze poprzebierani za kacapów, a konie ich w hołoblach: popów, urzędników, wojskowych bez liku; w hotelach służba przyjmuje podróżnego rosyjskimi słowami i podaje mu po rosyjsku drukowane rachunki.[5]

2. Represje nie zniszczyły jednak polskiej inteligencji na Ziemiach Zabranych. W swej podstawowej masie utrzymały się na prowincji polskie dwory: wraz z dziełami sztuki europejskiej, muzeami, bibliotekami i archiwami gromadzącymi dokumenty Rzeczypospolitej Obojga Narodów były dwory promieniującymi na okolice ośrodkami polskości. Właśnie w litewskich siedzibach szlacheckich tworzyli wówczas tak głośni w epoce pisarze jak Maria Rodziewiczówna – dziedziczka Hruszowej na Polesiu. Z miast litewskich (słowa „Litwa" używam w rozumieniu historycznym) największe znaczenie niespodzianie zyskało Grodno, gdzie tworzyły dwie wybitne pisarki: przede wszystkim Eliza Orzeszkowa, ale także Wilhelmina Zyndram Kościałkowska (1844–1926), autorka wydawanego do dziś przekładu *Dawida Copperfielda* Dickensa. Jest rzeczą zdumiewającą, że historia literatury nie zachowała nazwiska ani jednego pisarza polskiego, który by w czasie powstawania pozytywizmu warszawskiego tworzył w Wilnie...

Było natomiast ówczesne Wilno miastem malarzy. Przez całe swe długie życie tworzył tu znany portrecista Karol Rypiński (1809–1892), rówieśnik romantyków, uczeń Rustema i przyjaciel Walentego Wańkowicza. Był charakterystyczną postacią miasta: „sympatyczny, patriarchalny, z długą brodą"[6]. Młodszy od niego Bolesław Rusiecki (1824–1913) działał w Wilnie od schyłku lat 50.; był malarzem

[4] Stanisław Cywiński, *Literatura w Wilnie i Wilno w literaturze*, w: *Wilno i Ziemia Wileńska*, t. II, Wilno 1937, s. 101.

[5] Stanisław Tarnowski, *Z Wilna 1878*, [w:] *Z wakacyj (Kijów – Moskwa – Wilno)*, t. I, Kraków 1894, s. 304, 392, 393.

[6] Opinia Aleksandra Śnieżki, cyt. przez Różę Biernacką w biogramie Rypińskiego w *Polskim Słowniku Biograficznym*, t. XXXIII, Wrocław 1991, s. 549.

i rysownikiem, kolekcjonerem i popularyzatorem sztuki Wileńszczyzny; tworzył obrazy olejne i akwarele, uprawiał malarstwo religijne, portretowe, krajobrazowe. Z czasem właśnie wokół Rusieckiego zaczną się skupiać malarze młodsi, na przykład ściągnięty przezeń do Wilna w roku 1898 warszawianin Stanisław Jarocki (1879–1944). Z pracownią Rusieckiego sąsiadowała na wileńskiej Bakszcie pracownia braci Romerów. Edward Romer (1848–1900), uprawiający pod wpływem szkoły monachijskiej i Gierymskiego malarstwo rodzajowe i krajobrazowe, otworzył tu bowiem słynną pracownię niebawem po swym powrocie do Wilna w roku 1878. Z pracowni tej korzystał wspólnie z przyrodnim bratem Alfredem (1832–1897), znanym wówczas malarzem, rzeźbiarzem i medalierem, i uczynił z niej ważny ośrodek życia artystycznego miasta. Już po dwóch latach współgospodarzem pracowni na Bakszcie został malarz Franciszek Jurjewicz (1849–1924), który stał się z czasem piewcą krajobrazów i zaułków wileńskich: *Ulica w Wilnie* (1896), *W Zakrecie pod Wilnem* (1899), *Wilejka w Wilnie* (1900). W roku 1883 powrócił do Wilna z zesłania malarz Wincenty Ślendziński (1837–1909) – twórca portretów, scen rodzajowych, pejzaży, obrazów religijnych oraz historycznych z dziejów Litwy (np. *Porwanie Biruty przez Kiejstuta*). Lokalnym uznaniem cieszył się rzeźbiarz Wincenty Bałzukiewicz (1835–1907), ozdabiający swymi pracami większość wileńskich kościołów. Jednak chyba największą renomę zyskał architekt Tadeusz Rostworowski (1860–1928). Od lat 80. wznosił on w Wilnie szereg kamienic i pałaców (np. pałac Ignacego Korwin Milewskiego). Najsłynniejszym dziełem Rostworowskiego był wileński hotel St Georges, przy Prospekcie Świętojerskim, otwarty w styczniu 1894 roku.

W przeciwieństwie do sztuk plastycznych muzyka wileńska podupadła jeszcze przed Powstaniem Styczniowym, po wyjeździe do Warszawy w 1858 Stanisława Moniuszki. Dopiero w roku 1883 osiadł w Wilnie kompozytor i pedagog, uczeń Piotra Czajkowskiego, Joachim Gliński (1854–1898). Był on organistą (m. in. w kościele św. Jana – tym samym, w którym niegdyś koncertował Moniuszko), kierował też chórem kościelnym i organizował chóry amatorskie popularyzujące pieśni polskie. Jako kompozytor pisał Gliński pieśni do słów romantyków „wileńskich": Mickiewicza i Syrokomli.

Natomiast znaczącą rolę pełniła w tym okresie wileńska nauka. Było to wprawdzie zasługą jednego tylko człowieka – Józefa Bielińskiego (1848–1926), który jako lekarz wojskowy mieszkał w Wilnie w latach 1880–1892, badając dzieje medycyny litewskiej, szkół lekarskich w Polsce, uniwersytetu wileńskiego, towarzystw naukowych i młodzieżowych. Książki na te tematy publikował Bieliński bądź to

w Wilnie (z konieczności po rosyjsku), bądź po polsku w Warszawie lub – rzadziej – w Krakowie. Szereg jego artykułów drukowały też warszawskie czasopisma: „Kłosy", „Ateneum", „Wiadomości Bibliograficzne", „Medycyna", z czasem też jego prace znalazły się w wychodzących w Warszawie encyklopediach oraz *Słowniku geograficznym*. „Gdy Bieliński ogłosił w Warszawie kilka rozpraw lekarskich pod własnym nazwiskiem, nielekarskich zaś pod pseudonimem: Dr Szeliga, zaznaczając, że wszystkie z Wilna pochodzą, społeczeństwo wileńskie jakby się ocknęło" – pisał Adolf Suligowski.[7] Bieliński szedł w swych zainteresowaniach tropem innego wileńskiego lekarza i kolekcjonera – Juliana Titiusa (1820–1898) – jednego z ostatnich wychowanków Akademii Medyko-Chirurgicznej, który skądinąd właśnie w Bielińskim doczekał się swego biografa.[8] Natomiast następcą Bielińskiego jako badacza przeszłości Wilna stał się kolejny wybitny lekarz, osiadły tu w 1893, Władysław Zahorski (1858–1927). W latach 1894–1897 był on sekretarzem tutejszego Cesarskiego Towarzystwa Lekarskiego, później zaś – autorem szeregu prac z historii Wilna i prezesem wileńskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Działalność Zahorskiego należy już jednak do następnego okresu, podobnie jak prace naukowe międzynarodowej sławy chirurga Tadeusza Dembowskiego (1856–1930), osiadłego w Wilnie w 1888.

Tak więc mimo rosyjskich represji polska (a przynajmniej przyznająca się do polskości) działalność artystyczna i naukowa okazywała się w Wilnie możliwa. Pozostawało jednak pytanie, czy nie są to ostatnie przejawy dawnego, gasnącego świata?

3. Aby tej groźbie zapobiec, podjęto w Wilnie ów szczególny rodzaj pracy u podstaw na Ziemiach Zabranych: tajne nauczanie. Skoro tylko minął pierwszy szok po represjach Murawjowa i Kaufmana, powstały w Wilnie w roku 1872 pierwsze komplety Elżbiety Sidorowiczówny, prowadzone w jedynym nie zlikwidowanym klasztorze – sióstr benedyktynek. Odtąd Polacy na Litwie „zakładali szkoły, utrzymywali nauczycieli, sprowadzali po kryjomu elementarze. Nauczyciele chodzili od chaty do chaty, od wsi do wsi, uwijali się też po miasteczkach."[9]

Najważniejsze wydawało się kształcenie „ludówek" – czyli ludowych nauczycielek; przez niemal ćwierć wieku prowadziła je w Wilnie Justyna Dmochowska (1849–1915). „Ludówki" szły na wieś w chłopskim przebraniu, boso, mieszkały kątem w chatach, zwykle w naj-

[7] Adolf Suligowski, *Józef Szeliga Bieliński. Jego działalność i jego prace*, Warszawa 1931, s. 7–8.

[8] Józef Bieliński, *Julian Awgustinowicz Ticius. Biograficzeskij oczerk*, Wilna 1890.

[9] Stanisław Krzemiński, *Dwadzieścia pięć lat Rosji w Polsce (1863–1888). Zarys historyczny*, Lwów 1892, s. 238.

prymitywniejszych warunkach. Od lat 80. rozpowszechniły się szkółki dla dzieci wiejskich w dworach ziemiańskich. Akcję tę rozpoczęła w roku 1884 znana potem powieściopisarka Emma Jeleńska (1864–1919, później Dmochowska) w swych majątkach Komarowicze i Łuczyce na Polesiu. Jeleńska tworzyła odtąd i wizytowała sieć nielegalnego szkolnictwa, zaś przy pomocy swego męża – lekarza i społecznika Kazimierza Dmochowskiego (brata Justyny Dmochowskiej) – zaopatrywała wieś w komplety książek i podręczników, organizując przy tym amatorskie przedstawienia teatralne.[10] Tego właśnie rodzaju szkołę dla litewskich dzieci wiejskich, prowadzoną przez swoją matkę, wspomina Czesław Miłosz.[11]

W Wilnie izby szkolne tworzono z reguły w kuchniach, na strychach, w suterenach. Nauka musiała być prowadzona bez podręczników i prawie bez zeszytów, pisać można było jedynie na skrawkach papieru, a za tablicę służyły drzwi obite niby dla chłodu czarną ceratą. Komplety liczyły początkowo 5–10 dzieci i dopiero z czasem ilość uczniów wzrosła do dwudziestu. Wszystko to łączyło się z dużym ryzykiem. Zwłaszcza na fali represji po zabójstwie Aleksandra II policja wzmogła czujność i w rezultacie wykryła na ziemiach litewsko–białoruskich około stu tajnych szkół. Winowajcy, skazywani na wysokie grzywny, nieraz rezygnowali z dalszej działalności.[12] Mimo to rok 1890, będący symbolicznym końcem polskiego pozytywizmu, stał się dla tajnej oświaty na Litwie zwieńczeniem jej dotychczasowego rozwoju. W Wilnie powstało wtedy stowarzyszenie „Oświata", którego prezesem został w trzy lata później lekarz i społecznik Witold Węsławski (1855–1930). „Oświata" rozpoczęła wieloletnią pracę nad organizowaniem i koordynacją tajnego nauczania na Litwie. Dysponowała rocznym budżetem rzędu 10–12 tysięcy rubli, pochodzącym z dobrowolnych składek. „Było to prawo nie pisane – wspominał Mieczysław Jałowiecki – ale rygory bardzo surowe, aż do bojkotu towarzyskiego włącznie."[13] W zarządzie „Oświaty" spotkała się z czasem większość inteligenckiej elity Wilna. Obszar Wielkiego Księstwa Litewskiego pokrył się siecią zorganizowanego tajnego szkolnictwa.[14]

4. Z zezwolenia generała–gubernatora Potapowa z roku 1869 księgarnia Adama Zawadzkiego skorzystała dopiero po dwóch latach

[10] Ludwika Życka, Wanda Niedziałkowska–Dobaczewska, *Emma Jeleńska–Dmochowska – strażniczka kresowa*, Kraków 1932, s. 4.

[11] *Czesława Miłosza autoportret przekorny. Rozmowy przeprowadził Aleksander Fiut*, Kraków 1988, s. 184.

[12] Zob. Ludwika Życka, *Krótki rys dziejów tajnej oświaty polskiej na ziemi wileńskiej od 1880 do 1919*, Wilno 1932.

[13] Mieczysław Jałowiecki, *Dawne Wilno i ludzie zapomniani*, Londyn 1955, s. 14.

[14] Szerzej pisałem o tym w artykule *Krajobraz przed bitwą*, „Znak" 1989, nr 6 (409).

(wcześniejsze próby – jeżeli były – mogły zostać unicestwione przez cenzurę). Niemal równolegle z początkiem tajnego nauczania odżył więc u Zawadzkich w Wilnie legalny ruch wydawniczy. Zapoczątkowała go monografia historyczno-krajoznawcza Ignacego Buszyńskiego (1807–1873) *Dubissa – główna rzeka w dawnym Księstwie Żmujdzkim* (1871). W kolejnych latach ukazywały się u Zawadzkich dalsze tego typu monografie Buszyńskiego: *Kroże. Ich przeszłość i stan obecny* (1872), *Brzegi Niewiaży* (1873) oraz – już po zgonie autora – *Opisanie historyczno-statystyczne powiatu Rosieńskiego* (1874). W tym samym czasie Adam Zawadzki wydał pierwsze po Powstaniu książki literackie: *Rys dziejów literatury polskiej, tom I* Leonarda Sowińskiego (1874), nade wszystko zaś – trzy kolejne edycje (1872–1881) *Pism* Ignacego Chodźki (w tym monumentalne, 11-tomowe w latach 1875–1879). Następca Adama – Feliks Zawadzki (ok. 1824–1891) działał już w nieco pomyślniejszych warunkach politycznych, po okólniku Albedynskiego, i w roku 1879 mógł wydać *Upominek wileński. Pismo zbiorowe poświęcone Józefowi Ignacemu Kraszewskiemu.* Ośmielony tym wszystkim księgarz Izaak Krasnosielski (zm. 1891) wrócił do przerwanej w 1863 działalności i w 1881 wypuścił trzecie wydanie bardzo popularnego wówczas, 4-tomowego *Bajarza polskiego* Antoniego Józefa Glińskiego.

Tymczasem do sześciu ówczesnych księgarń wileńskich (nie prowadzących jednak działalności wydawniczej i nie sprzedających książek polskich) przybyła w 1876 roku firma Gustawa Wołłka (ok. 1856 –zm. po 1890) i Stefana Romanowskiego (1842–1918), która sporadycznie zaczęła wydawać polskie broszury i powieści. W 1879 z inicjatywy Wincentego Klemensa Chełmińskiego (1850–1887) nabyła upadającą już firmę Eliza Orzeszkowa, otwierając księgarnię nakładową „E. Orzeszkowa i S-ka" przy ul. Świętojańskiej 2. Odtąd przez dwa i pół roku istnienia firmy, w szczytowym okresie „pieriedyszki", odrodził się w Wilnie ruch wydawniczy na relatywnie dużą skalę. Orzeszkowa wydała ogółem 26 pozycji książkowych, zazwyczaj bardzo wartościowych, między innymi utwory Bałuckiego (pierwodruk *Typów i obrazków krakowskich*, 1881), Chmielowskiego, Jeża, Konopnickiej, Przyborowskiego, Spasowicza, a nadto szereg utworów własnych (*Widma, Sylwek Cmentarnik, O Żydach i kwestii żydowskiej, Patriotyzm i kosmopolityzm*). Rekord wysokości nakładu pobiły kalendarze na rok 1882: *Kalendarz Wileński* wydano w 6 tysiącach egzemplarzy, *Kalendarz litewski* – w 10 tysiącach. Żywot księgarni nie był jednak długi. W 1881 wypuściła ona pismo humorystyczno-satyryczne „Alfabet", będące *de facto* pierwszym periodykiem na Litwie po Powstaniu Styczniowym. Na to jednak nie było wcześniejszego zezwolenia cen-

zury, a ponieważ równocześnie, po zabójstwie cara, skończył się okres „pieriedyszki", księgarnia została 23 kwietnia 1882 zamknięta, zaś Orzeszkowa i Chełmiński oddani na trzy lata pod nadzór policji.[15]

Represje władz uderzyły także w firmę Zawadzkich, zarządzaną już wtedy przez byłego organizatora i kierownika księgarni Orzeszkowej, Wacława Makowskiego (1854–1929). Ostatecznie w roku 1884, po 13 latach wznowionej aktywności, Zawadzcy znowu przestali być czynni jako wydawnictwo. Odtąd aż do roku 1900 polski ruch wydawniczy w Wilnie raz jeszcze zamarł: wolno było drukować tylko książeczki do nabożeństwa.

5. Granicę pozytywizmu wileńskiego wyznacza dopiero rok 1905. Nie było tu przełomu modernistycznego, bo niemal nie tworzono literatury... Wspomniana Emma Jeleńska–Dmochowska – rówieśniczka Żeromskiego – pisała swe powieści według dawnych schematów: zresztą debiutowała pod koniec okresu, w roku 1889 (i oczywiście nie w Wilnie, bo na to nie było warunków, lecz w odległym Poznaniu). Tak więc w latach 90., epoce szczytowego rozwoju literatury polskiej nad Wisłą, literatura polska w Wilnie była nadal właściwie nieobecna. Jej miejsce zdawała się zajmować pozytywistyczna praca u podstaw, usiłująca utrzymać narodowego ducha.

Ponowne poluzowanie systemu umożliwiło pewne akcje legalne. W latach 90. podejmował je przede wszystkim Józef Montwiłł (1850–1911) – bogaty ziemianin z Kowieńszczyzny, dyrektor Banku Ziemskiego w Wilnie, obrany prezydentem miasta w 1897 (władze odmówiły mu zatwierdzenia). W 1895 założył Montwiłł przy Prospekcie Świętojerskim szkołę rysunku technicznego dla rzemieślników – początkowo pod zarządem miejscowych władz oświatowych, po paru latach jednak usamodzielnioną i nadzorowaną bezpośrednio przez petersburską Akademię Sztuk Pięknych. Szkołą kierował Iwan Trutniew (1822–1912) – Rosjanin, przybyły do Wilna zaraz po Powstaniu Styczniowym, będący tu nauczycielem między innymi wybitnych malarzy Józefa Bałzukiewicza i Stanisława Bohusz–Siestrzeńcewicza. „Działalność jego pedagogiczna była wytrwałą i pożyteczną" – pisał po zgonie Trutniewa „Kurier Litewski".[16] Legalistyczna działalność Montwiłła przyniosła owoce w przededniu wydarzeń rewolucyjnych: 28 VII/10 VIII 1904 Szkoła Rysunkowa otrzymała zezwolenie na prowadzenie zajęć w języku polskim. Był to pierwszy wyłom w rosyjskim systemie oświatowym w Wilnie. Nieco wcześniej, 6/18 VI 1899, doszło do wydarzenia, które dotąd było w Wilnie niewyobrażalne.

[15] Zob. Stefan Rosiak, *Księgarnia E. Orzeszkowa i S-ka w Wilnie 1879–1882*, Wilno 1938.
[16] „Kurier Litewski" 7/20 I 1912, nr 30.

Z okazji niedawno minionej setnej rocznicy urodzin Mickiewicza w kościele akademickim św. Jana odsłonięto skromny pomnik poety. Zaprojektowany przez Tadeusza Stryjeńskiego, z popiersiem twórcy *Dziadów* dłuta Marcelego Guyskiego, pomnik stał się szybko obiektem swoistego kultu ze strony wilnian (tym bardziej, że pół roku wcześniej odsłonięto na Placu Katedralnym olbrzymi monument Murawjowa...).

Ale otwierające się większe niż dotąd możliwości działań legalnych ośmieliły tylko społeczeństwo do kontynuowania pracy w podziemiu. Właśnie lata 90. były okresem największego rozkwitu tajnych stowarzyszeń. Szczególne znaczenie miało spośród nich Kółko Archeologiczne (zwane też kółkiem miłośników przeszłości, zaś bardziej oficjalnie – Towarzystwem Miłośników Starożytności i Ludoznawstwa). Założone w roku 1899 przez historyka i kolekcjonera Lucjana Uziębłę (1864–1942) oraz adwokata i działacza społecznego Stanisława Bułharowskiego (1872–1935), było pierwszym stowarzyszeniem w popowstaniowym Wilnie stawiającym sobie za cel ratowanie zabytków przeszłości. Prezesem został zrazu historyk amator Kazimierz Podernia, lecz już po pół roku zastąpił go bardzo wówczas znany amator archeolog Wandalin Szukiewicz (1857–1919). Podobnie jak „Oświata", tak i Kółko Archeologiczne skupiło elitę kulturalną ówczesnego Wilna: w zarządzie pracowali między innymi Franciszek Jurjewicz, Władysław Zahorski i Stanisław Jarocki, na zebraniach pojawiali się Bolesław Rusiecki i Wacław Makowski.[17]

Rozwinęła się też w tym czasie akcja tajnych odczytów. Wiadomo, że jeden z nich – w ostatnich dniach kwietnia 1901 roku – wygłosiła Eliza Orzeszkowa: był to świeżo wówczas powstały esej pisarki o Zygmuncie Krasińskim. Występując w kilku wileńskich mieszkaniach (m. in. u Emmy i Kazimierza Dmochowskich oraz u Wacława i Apolonii Makowskich) Orzeszkowa zapewniła sobie ogółem kilkusetosobowe grono słuchaczy.

Natomiast zupełnie wyjątkową funkcję pełnił w tym czasie tajny teatr amatorski, zwany Zawracalniami (od „zawracania ludziom głowy"). Na wieczorach, organizowanych w prywatnych mieszkaniach, często przez uczniów gimnazjalnych bądź rzemieślników, deklamowano polskie poezje (Mickiewicza, Słowackiego, Ujejskiego), śpiewano pieśni (Moniuszki), odgrywano dramaty o treści narodowej (zwłaszcza *Dziady*, mające w Wilnie szczególną wymowę), wykonywano utwory Chopina. Skromne kostiumy i dekoracje projektowali Franciszek Jurjewicz i Stanisław Jarocki. Orzeszkowa również przyjechała na jeden z tych spektakli: „ledwie ją wprowadzono, taki był ścisk, ale się udało"

[17] Zob. Leszek Zasztowt, *Wileńscy miłośnicy „starożytności" w latach 1899–1914*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki" 1990, nr 2–3, s. 259–283 (także nadbitka).

– wspomina córka Alfreda Romera, pisarka Helena Romer Ochenkowska.[18] Rzeczywiście, w cieszących się lokalną sławą Zawracalniach brało już udział „całe Wilno".

Naturalnie, był w tym wszystkim spory nalot konserwatyzmu. Wilno przełomu wieków nie nadążało za kulturą polską w jej już modernistycznym kształcie, wystawione tu w roku 1903 witraże Wyspiańskiego budziły odrazę.[19] Ale w warunkach ucisku narodowego konserwatyzm ów był przecież nie do uniknięcia: w dużej mierze dzięki niemu zachowywano narodową tożsamość. Tej właśnie sprawie obrony „swojego" podporządkowane były legalne i nielegalne wysiłki miejscowej inteligencji. Ówcześni wilnianie, „mozolnie, nieustępliwie, wytwale robili swoje. Bez efektu, bez rozgłosu, bez nadziei nagród, owszem jak najbardziej anonimowo, nie dla podłego strachu, ale żeby nie narazić zbyt wielu i sprawie nie zaszkodzić ubytkiem ludzi w szeregu."[20]

Tak oto wileński pozytywizm, zaledwie przecież kiełkujący, dokonał rzeczy naprawdę niezwykłej. Na przekór zaborcy, dążącego do „obrusienija", uratował kulturę duchową miasta, która znów, jak przed wiekami, artykułowała się odtąd przede wszystkim w polskości. Czy – zważywszy na punkt wyjścia, jakim były rządy Murawjowa – było to mało? Pozostawmy tu na boku – jako nierozwiązywalne – pytanie, na ile ówczesna, zrzucająca rosyjski gorset kultura Wilna mogła mieć oblicze inne niż polskie, na przykład litewskie. Pewne wydaje się jedno: bez pozytywistycznej „orki na ugorze" nie do pomyślenia byłaby kultura wileńska z początku XX wieku – ponownie jako część składowa kultury polskiej, choć z wielu lokalnymi odrębnościami. Nie do wyobrażenia byłby więc teatr Nuny Młodziejowskiej, twórczość scenograficzna Ferdynanda Ruszczyca, polsko–białoruska muzyka Ludomira Michała Rogowskiego, wileńskie bajki Benedykta Hertza lub prefuturystyczne poezje Jerzego Jankowskiego... Postawmy więc kropkę nad „i", zadajmy ostatnie już pytanie: czy bez pozytywizmu wileńskiego byłaby w ogóle możliwa – oczywiście w dalszej perspektywie – także twórczość... Czesława Miłosza?

ANDRZEJ ROMANOWSKI, adiunkt IFP UJ, historyk literatury, publicysta, członek redakcji „Tygodnika Powszechnego". Wydał m. in. *Rozkwitały pąki białych róż* (antologia, 1990), *Skrzydlate słowa* (z Henrykiem Markiewiczem, 1990), *Przed złotym czasem* (1991). Publikował m. in. w „Znaku", „Pamiętniku Literackim", „Arce", „Odrze", „Ruchu Literackim".

[18] Helena Romer Ochenkowska, *Zawracalnie*, „Kurier Wileński" 1932, nr 103.
[19] Zob. „Życie i Sztuka", pismo dodatkowe ilustrowane do „Kraju" (Petersburg), 2/15 V 1903, nr 18.
[20] H. Romer Ochenkowska, *op. cit.*

NIE DOKOŃCZONY DIALOG

POZYTYWIZM A KATOLICYZM POLSKI

Ks. Jan Kracik

Byli przeważnie wychowankami Szkoły Głównej Warszawskiej, uczelni działającej w latach 1862–69 na miejsce zlikwidowanego w 1831 roku Uniwersytetu. Dojrzewali w okresie powstania styczniowego, publikowali w atmosferze naznaczonej skutkami jego klęski. Kształtowali swój światopogląd czytając Augusta Comte'a, Herberta Spencera, Johna Stuarta Milla, Henry'ego Thomasa Buckle'a, Ernesta Renana, Karola Darwina. Młodzi pozytywiści odnajdywali tam budowanie wiedzy w oparciu o fakty dostępne rozumowi, empirycznie sprawdzalne, odkrywane przez szybko rozwijającą się naukę. Absolutyzowanie jej wyników (scjentyzm), podnoszonych do rangi filozofii, ale przy rezygnacji z metafizycznych pytań (agnostycyzm), materialistyczne założenia, przyrodniczy monizm i ewolucjonizm – wprowadzały stan konfrontacji z religią.

W praktyce jednak pozytywizmu nie traktowano zawsze i wszędzie jako niepodzielnej wielkości, a jego polska recepcja nie była konsekwentna i całościowa. Zachodnią myśl pozytywistyczną, kontynuującą idee Oświecenia, Polacy przyjmowali w różnym stopniu, dostosowując niejednakowo do rodzimych sytuacji i możliwości. Nieobcy im więc będzie, ale w rozmaitych proporcjach, agnostycyzm, liberalizm, antyklerykalizm, troska o szczęście jednostki powiązana ze społecznym pożytkiem, szacunek dla pracy i wiedzy. Wątki materialistyczne i spi-

rytualizm, trzeźwy realizm i romantyczny maksymalizm, fascynacja naukami przyrodniczymi i cześć dla tradycji, radykalizm społeczny i konserwatyzm przeplatały się w wielu konfiguracjach u rodzimych pozytywistów. Także ich stosunek do religii oscylował między wolnomyślicielstwem a dozą całkiem zdrowego krytycyzmu wobec jej funkcjonowania rzeczywistego.

Głównym organem młodych pozytywistów był wydawany od roku 1866 warszawski „Przegląd Tygodniowy", a lata 1871–74 czasem najbardziej usilnej pracy nad formułowaniem własnego stanowiska i programu. Radykalizm wystąpień Aleksandra Świętochowskiego w „Przeglądzie" przyczynił się do założenia przez bardziej umiarkowaną grupę pozytywistów w 1872 dwutygodnika „Niwa". W 1876 założyli miesięcznik naukowo–literacki „Ateneum", a od 1878 roku posiadali własny dziennik polityczny, prowadzony przez Świętochowskiego, „Nowiny". Powieść, nowela, poezja upowszechniały nowe idee. Najwytrwalszym oponentem ideologicznych wystąpień pozytywistów był klerykalny „Przegląd Katolicki", wychodzący od 1863, oraz „Kronika Rodzinna" (od 1876).

Licząc się z realiami politycznymi, polscy pozytywiści opowiadali się za wykorzystaniem legalnych szans zachowania narodowego bytu poprzez wytrwały rozwój gospodarczy i kulturalny. Podniesienie oświaty społeczeństwa, w łączności z myślą europejską, stanowić miało sprawę podstawową, od której zależy przystosowanie narodu do nowoczesnego świata. Krytykowali więc nasi pozytywiści ogólne zacofanie, nieudolność, szlacheckie opory przeciw zarabianiu na życie, do jakiego zmuszała tę warstwę epoka pouwłaszczeniowa. Młodzi entuzjaści postępu propagowali przedsiębiorczość, gospodarność, fachowość. Zachęcali do zakładania warsztatów, szkół zawodowych, rozwoju handlu. Wierzyli, że przemysłowa cywilizacja rodzącego się kapitalizmu przybliży powszechny dobrobyt. Nowym wzorcem osobowym Polaka był człowiek aktywny społecznie czy ekonomicznie, rzetelny, obowiązkowy. Wierzyli, że nauka i oświata (jej zasięg rozszerzali i na emancypujące się kobiety) poprawią także poczucie wzajemnej odpowiedzialności i przybliżą demokrację. Biedę będą łagodzić urządzone nowocześnie instytucje charytatywne. Każda jednostka i grupa winny spełnić własne zadanie w społecznym organizmie, pojmowanym solidarystycznie, nie konfrontacyjnie.

Spór o moralne skutki modernizacji, jej wpływ na światopogląd i religijność, toczył się w Królestwie Polskim już w okresie międzypowstaniowym. Rozwój przemysłu w latach pięćdziesiątych i towarzyszące mu przemiany społeczne budziły nowe nadzieje i niepokoje. Te drugie znalazły swój syntetyczny wyraz w powieści Józefa Ignacego

Kraszewskiego *Choroby wieku. Studium patologiczne*. Drukowana w odcinkach w „Kronice Wiadomości Krajowych i Zagranicznych", wydana potem osobno (Wilno 1857), wywołała ożywione dyskusje prasowe i mnóstwo listów do autora. Wypowiedzi te odzwierciedliły kontrowersje wokół odniesienia rodzącej się cywilizacji technicznej do tradycyjnych wartości. W tej modelowej debacie zderzyły się dwie postawy wobec konsekwencji nadciągającego kapitalizmu. Gdy ten prepozytywistyczny spór ożyje po styczniowej klęsce narodowych nadziei, powrócą te same argumenty za i przeciw unowocześnieniu.

Autor *Chorób wieku* powątpiewał, czy materialny dobrobyt dobrze wpływa na wyrobienie moralne i duchowe, ubolewając, że nowa cywilizacja utrudnia rozpoznanie ważnej granicy między rozumną zapobiegliwością i rozsądnym postępem a szałem handlowo-spekulacyjnym i całkowitym zmaterializowaniem ludzkości. Pisarz przekonywał, że „odrodzenie wszelkie poczynać się powinno w duchu, nie w kieszeni, że pierwej nam trzeba silnej wiary i namaszczenia chrześcijańskiego niż przemysłu i pieniędzy". Jak długo trwać miało namaszczanie, by można się było bezpiecznie zająć pieniędzmi, Kraszewski nie ujawniał.

Autor polemizował w ten sposób z ziemiańskimi zwolennikami modernizacji, skupionymi wokół Andrzeja Zamoyskiego. Uważali oni, że skoro niedostatek i nędza demoralizują najbardziej, należy w postępie cywilizacyjnym widzieć drogę nie do materializmu, a do przysparzania jakże niezbędnych dóbr. Ideały liberalnej ekonomii, lepiej służącej ludziom, opierają się więc ostatecznie na prawdzie religijnej. Nie ma sprzeczności między postępem materialnym a duchowym, gospodarczością a Ewangelią. Przemianami cywilizacyjnymi kieruje Opatrzność, a poprawa stanu posiadania może pomagać rozwojowi doskonałości ludzkiej.[1]

Kraszewski nie podzielał tak optymistycznego poglądu. Jego moralna krytyka kapitalizmu wyrażała typowe obawy zachowawczej części ziemiaństwa, nie różniące się w gruncie rzeczy od fobii konserwatystów zachodnioeuropejskich. „Mamyż się radować postępowi, który nam życie wydziera i przeistacza nas na małpy Zachodu?" – pytał w imieniu autora wołyński szlachcic z *Chorób wieku*. Idealizowanie ginącego świata i agresywna reakcja wobec nowego wyrastały ze strachu przed nieznanym, jaki ogarnął po uwłaszczeniu szlachtę, pozbawioną potrzebnej w nowych warunkach wiedzy i niezbędnego kapitału.

Zasadne do dziś obawy przed żywiołową industrializacją, wyzyskiem, bezwzględnością konkurencji pozytywiści i ich poprzednicy

[1] H. Markiewicz, *Pozytywizm*, Warszawa 1978, s. 40–44; T. Kizwalter, *„Nowatorstwo i rutyny". Społeczeństwo Królestwa Polskiego wobec procesów modernizacji (1840–1863)*, Warszawa 1991, s. 99–106.

próbowali rozwiać, szukając bardziej czy mniej udanych racjonalnych rozwiązań podejmowanych w duchu humanizmu. Za to „zachowawcy mieli do zaproponowania niewiele prócz egzorcyzmów". W polskim „nurcie społecznej myśli chrześcijańskiej, przeważnie zresztą snutej przez świeckich bez udziału Kościoła instytucjonalnego, uderza niezdolność do zrozumienia, iż kapitalizm nie został wymyślony", lecz wynikł z połączenia chęci posiadania z twórczym mariażem nauki i techniki, rozwoju demograficznego i wzrostu produktywności. „Temu wszystkiemu chrześcijańscy moraliści przeciwstawiali swoje szlachetne skądinąd homilie tudzież propozycje zmiany natury ludzkiej." Tam, gdzie Opatrzność liczyła na nich, na ich zdolność uczenia się i przestawiania, oni liczyli na Opatrzność. „Po doświadczeniach straszliwych klęsk głodowych lat czterdziestych, od Galicji po Irlandię, była to nadzieja niepewna. Walka z szatanem ekonomii nie mogła niestety zastąpić walki z zarazą ziemniaczaną i cholerą."[2]

Reakcja opinii na *Choroby wieku* była zróżnicowana. W prasie warszawskiej mało kto wprost występował przeciw rozwojowi gospodarki, ale wielu podzielało z Kraszewskim posunięty aż do paraliżu przedsiębiorczości niepokój o wysokość kosztów i rozmiary ubocznych skutków modernizacji. Pisarz i dzierżawca majątków Apollo Korzeniowski (ojciec Conrada) uznał *Choroby wieku* za dzieło wręcz opatrznościowe, gdyż te „słowem ciepłej wiary stoczyły bój z najstraszliwszym, bo dobrymi pozorami postępu opuklerzonym nieprzyjacielem naszym, gdy myślą błogosławioną chciały jak relikwiami świętych Patronów naszych odżegnać tę żydowską chmurę przemysłową i jak kordonem sanitarnym oddzielić nas od tej dżumy zarobkowania bez względu na nic". Kraszewski, ogarnięty „wielką miłością swego kraju bojownik nie zostawia ani jednego wyłomu w częstochowskiej twierdzy poczciwości naszej", walcząc z gadem przemysłu. Ktoś inny mitygował Kraszewskiego: „czyś pan trochę nie za bardzo napadł na dążenie do pracy, które się dopiero rozwija?" Przy powszechnej niechęci do wysiłku książka taka to „pastwa dla próżniaków, dla słabych serc bez wytrwałości"[3].

Chwalcy przeszłości stawiali postępowi złowieszcze horoskopy i uciekali w utarte formuły religijno–narodowe, aż po zaściankowy tradycjonalizm i branie nadaremno imienia boskiego. Bo i cóż z tego – dowodzono – że wzrośnie majątek, polepszy się byt chłopa, pisarz i artysta znajdą mecenasa, a ziemia zwiększy plony, skoro „to rozmiłowanie się w dobrach doczesnych i celach materialnych stępi

[2] J. Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*, Warszawa 1988, s. 208–213.
[3] Cyt. za: T. Kizwalter, jw., s. 113, 116–117.

i przygasi uczucia wyższe''. Pozorne to cnoty obywatelskie, a w istocie „systemat odrętwiający pulsa narodowego życia''. Przysparzanie majętności nie doprowadzi do „przybytku braterstwa i cnót chrześcijańskich''. Bez nich zaś nowoczesna cywilizacja byłaby „tylko pewnym cyrkułem warsztatów i fabryk albo płatnymi najemnikami bogatych lub służalcami silnych''. Po stwierdzeniu na przykład pożyteczności krajowego przemysłu następowało zwielokrotnione „ale żeby'': żeby bez moralnej szkody, bluźnienia duchowi cnót narodowych, ulegania zarazie zysku, która niczym diabeł „wywraca krzyże praojczystej wiary ludu, by na ich miejsce stawiać fabryki''[4].

Ludzie z kręgu Zamoyskiego, tworzący Towarzystwo Rolnicze, uważali – wbrew tradycjonalistycznym moralistom – że popieranie gospodarczego rozwoju nie jest tożsame z kultem złotego cielca, a unowocześnianie rolnictwa i tworzenie przemysłu to niekoniecznie jedynie służba mamonie. Dostrzegając wielorakie koszta modernizacji, poszukiwali przecież środka między cnotą a przewrotnością. Pobożność, pracowitość i oszczędność miały się wzajem wspierać, a nie przeciwstawiać. Bowiem „przemysłowość spada do poziomu najniższego materializmu'' tylko wtedy, gdy nie towarzyszy jej wyższy cel i czysta intencja, jakimi są spełnianie obowiązku pracy i korzystanie z jej owoców dla dobra własnego i bliźnich. Moralność złączona z korzyścią własną ma większe szanse upowszechnienia niż odwołująca się do potrzeby poświęceń. Rozwój duchowy i materialny mogą iść w parze, jak we współczesnej Belgii czy średniowiecznej Italii.[5] „Materializm'' zaś – pisał jeden z publicystów – płynie nie tyle z aktywności gospodarczej, co z tradycyjnego próżniactwa tej szlachty, która nie kwapi się, by rozwijać jedyną, czyli ekonomiczną szansę kraju.

Obóz zachowawczy nie pozostawał dłużny, próbując nawet stworzyć polsko–religijny model gospodarczy. Oto w 1859 roku Jan Mittelstaedt ogłosił w Warszawie swe *Zarysy ekonomii politycznej, zgodne z religią chrześcijańską, zastosowane do gospodarstwa wiejskiego*. Orzekł tam, iż materialny postęp ludziom szczęścia nie przyniósł, choć na Zachodzie giełdę okrzyknięto wręcz świątynią, gdzie czci się złotego cielca. My, Słowianie, Boży lud, wprowadzimy własne zasady zdrowej ekonomii, oparte na rozsądku i nauce Zbawiciela, a nie na bałamuctwach Europy. W ten sposób zapoczątkujemy epokę społecznej miłości. Konkurencja nie będzie tu pogańska, lecz polegać będzie na współubieganiu się w miłości właśnie. Praca nie powinna być motywowana potrzebami i chęcią materialnych korzyści, a miłością, bez której świat stanie się areną walczących z sobą zwierząt. Konsumpcyjne potrzeby

[4] Tamże, s. 123–125.
[5] Tamże, s. 105–108.

robotnika i chłopa należy mitygować, a nie rozbudzać, i to jest właściwa droga do ucywilizowania mas. Że jednak trudno będzie wpoić w przekonania ludu, iż każdy pracować ma w służbie Boga, potrzebny jest przymus. Po zniesieniu poddaństwa winna to być roczna, słabo płatna służba na folwarku.[6]

Tę mozaikę zbożnych intencji i słowianofilstwa, ksenofobii i egoizmu stanowego, katechizmu i agrochemii nazwano odosobnionym głosem krytyki kapitalizmu, jaki na ziemiach polskich znalazł naśladowców dopiero po ukazaniu się encykliki *Rerum novarum* z 1891 roku.[7] Nad opóźnieniem w ogóle trzeba ubolewać, podejmować jednak nie było czego. Prekursor pobiegł w bok.

II Sobór Watykański, potwierdzając w konstytucji *Gaudium et spes* „prawowitą autonomię kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauk", powołał się na Vaticanum I, gdzie powiedziano, że istnieje dwojaki porządek poznania, mianowicie rozumu i wiary, a Kościół nie wzbrania, „żeby w uprawianiu ludzkich umiejętności i nauk stosowano we własnym ich zakresie właściwe dla nich zasady i metody". Przypomnienie odwiecznej, po stokroć słusznej w jej ogólnikowości reguły, formułowane w epoce Piusa IX i uczniów Comte'a, nie było opisem stanu relacji między religią a nauką, lecz pragnieniem oblężonych, by oblegający wycofali się do swoich pieleszy, ich własnych i im właściwych. Granice tych obszarów każda ze stron usiłowała wyznaczać drugiej, poszerzając własne lub nie godząc się na ich rewizję. Długotrwałe wzajemne kwestionowanie kompetencji uruchamiało mechanizmy sprzężenia zwrotnego, wzmagając obopólnie uprzedzenia i oskarżenia.

Myśl XIX wieku zwracała się bowiem coraz częściej ku uchwytnym faktom przyrody i historii, sprawdzając je i definiując na nowo. Rosła skłonność do uznawania za iluzję tego, co nie mieściło się w modelu nauk ścisłych. Oparte na nich nowe możliwości i osiągnięcia techniczne krzepiły nadzieję na rozwiązanie wielkich problemów ludzkości. Kościół, kwestionowany coraz częściej w samych podstawach doktrynalnych, ze swą teologią nie nadążającą z asymilowaniem osiągnięć nauk ścisłych, przejmujących u wielu funkcje światopoglądu, tracił ideowy monopol. Czując się zagrożony, przyjął postawę defensywną. Spychany do getta, zaakceptował je, podwyższył mury, patrząc spoza nich podejrzliwie na coraz bardziej obcy sobie świat. Teologia przywdziała apologetyczny pancerz, przyjmując utrwaloną przez wieki postawę negowania rozwoju i zmian. Neoscholastyka przejęła od przeciwników

[6] J. Jedlicki, jw., s. 216, 219–222.

[7] *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce*, 1832–1939, red. C. Strzeszewski i in., Warszawa 1981, s. 212.

analityczne narzędzia, by nimi wykuwać precyzyjne definicje, potrzebne w polemikach, rozstrzyganiu kontrowersji i prawowiernej dydaktyce. Cenę tego rozkładania zbawczej rzeczywistości na atomy stanowiło zagubienie zmysłu syntezy i oddalanie się od biblijnych źródeł. Kolejne osiągnięcia nauki traktowano nie jako bodziec do modyfikowania teologii, lecz jako okazje do ostrzeżeń przed niepewnością nowych opinii i podkreślania niezmienności wiary, nie potrzebującej uzgadniania z prowizorycznymi przecież twierdzeniami nauki.[8]

Chętnie wskazywano na bezsilność nauki niezdolnej zaspokoić potrzeby szczęścia i pomyślności, mimo optymizmu wiązanego z postępami wiedzy. Oto – pisał Leon XII w encyklice *Pervenuti* w 1902 roku – trwają zbrodnie, siła przeważa nad prawem. Opanowanie przyrody nie wyrugowało nędzy. To mitygowanie nadmiernych a niespełnionych oczekiwań przypominać miało o niezastąpionej roli religii. O ile Vaticanum II potraktuje kiedyś mizerie ludzkości jako asumpt do wyrażenia solidarności i wzywania do współodpowiedzialności wiary i wiedzy, nie zaś jako okazję wskazania winowajcy i wyliczenia kościelnych zasług, to w prasie wyznaniowej tamtej epoki przeważał ton triumfalizmu.

Oburzano się na podnoszenie drobnych nawet odkryć „do dostojnego znaczenia naukowej prawdy, a orgie wyprawiane naukom przyrodniczym przez pewne sfery stają się bałwochwalstwem, gorszym od bałwochwalstwa fetyszów". Autor tego zdania, podobnie jak zdecydowana większość katolickich publicystów, nie był skłonny po chrześcijańsku zachwycać się tym, że oto ktoś użył wreszcie daru Stwórcy – rozumu – i dokonał odkrycia zdejmującego jakąś plagę czy ciężar (np. chorobę zakaźną, głód, wysiłek mięśni) z większej liczby ludzi, niż zapisano ich łącznie w księgach cudów paru tuzinów sanktuariów. Zamiast tedy wielbić Boga, że działa nie tylko przez świętych, ale i grzeszników, bo jest zarówno Panem łaski, jak i natury, tak wiary jak rozumu, wolał sięgnąć doktrynersko po ulubiony od średniowiecza wątek przeciwstawień wartościujących: „Pod grozą zaparcia w sobie godności człowieczej winniśmy się cieszyć z jednej piędzi postępu w moralnym dobru więcej, aniżeli z tysiąca mil postępu w dobru materialnym."[9]

Proste odrzucanie kamieni ciskanych przez liberalnych żurnalistów na kościelną łąkę stanowiło chętnie stosowany sposób polemiki. – To nie religia wiedzie do ciasnoty umysłu, lecz nauka! Rozszerza swe

[8] M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej. Początki, drogi, perspektywy*, Kraków 1972, s. 38–42.

[9] „Przegląd Kościelny" 1885, s. 262. Teksty dokumentowane w przyp. 9–15 przytoczono za: Z. Poniatowski, *Problematyka nauki w piśmiennictwie katolickim w Polsce (1863–1905)*, Warszawa 1961, *passim*.

wnioski, bez należytych po temu kompetencji, na filozofię i teologię, stawiając „cudackie teorie, mające niby otworzyć ludzkości nowe drogi. Teologia łatwo zbija owe mrzonki, ale poza owymi uczonymi stoi tłum ludzi powierzchownie ukształconych, a chciwych nowatorstwa."[10] Słuszne uwagi o ideologizowaniu nauki, wyrażone jednak tonem wyższości, musiały adresatów skłaniać do postawienia pytania, czy aby i za teologami i duszpasterzami także nie stoi „powierzchownie ukształcony" tłum, po swojemu pojmujący ich nauki, a żądny nowatorstwa prywatnych objawień i cudowności.

Pisano też, że po to, aby „zgłębić zbawiennie przyrodę, trzeba przewodniej nici zasad religijnych, inaczej można się łatwo zabłąkać w labiryncie jej tajemnic, wbić w pychę, pogrążyć w materializm". Nic więc dziwnego, że w tym „labiryncie myśli ludzkiej rozpościera się bezkarnie pyszałkowata szarlataneria", zwłaszcza we współczesnych naukach przyrodniczych.[11] A ewolucjonizm, czyż nie prowadzi do niemoralności? „Kto swoich antenatów upatruje pomiędzy bydlęty, ten na wiele rzeczy sobie spokojnie pozwolić może." Konsekwentny materialista nie może rozróżniać dobra i zła ani mieć sumienia. Tak więc „żyje jak zwierzę, a jeśli nie zawsze rozdziera swoich bliźnich, to tylko z braku okazji lub ze strachu przed szubienicą".[12]

Szyderstwo jako metoda polemizowania ze zwolennikami teorii ewolucji, uznawanej za sprzeczną z Objawieniem, nie rokowało wielkich szans na traktowanie przez nich z szacunkiem obcych im prawd czy norm religijnych. Nie do dialogu, lecz do rewanżu prowadziła satysfakcja ze zmienności naukowych twierdzeń i ich pochopna falsyfikacja: „Miejmy nadzieję, że z tych wszystkich hipotez i teorii powstanie w końcu istna wieża Babel, pod którą runą ci uczeni mężowie – śmierć sobie sami zadadzą, fałsz zginie od fałszu, prawda pozostanie wieczną tylko prawdą."[13]

Dostarczaniem gotowego tworzywa do uogólnień na temat wsteczności duchownych było drukowanie wypowiedzi w rodzaju: „Masy niewykształcone przestają wierzyć po dawnemu, własnym rozumem chcą zgłębiać, na własną rękę chcą dochodzić do prawdy. Droga to niebezpieczna i tuż obok niej ciemna przepaść barbarzyństwa." Albo publikowanie uprzedzeń wobec tak wysoko przez pozytywistów stawianej oświaty ludowej, co to „poczciwego prostaczka wykierować może na karczemnego mądralę", nie szanującego religii ani zwierzchności. Bo przecież „stokroć pożądańsza jest w społeczeństwie moralność bez

[10] „Przegląd Katolicki" 1869, s. 770.
[11] Tamże, 1881, s. 301, 460.
[12] Tamże, 1872, s. 68; „Przegląd Lwowski" 1878, s. 236; 1892, nr 49.
[13] „Przegląd Lwowski" 1878, s. 32.

oświaty niż oświata bez moralności". Odpowiedź na tak skonstruowaną alternatywę nasuwała się sama, prowokując swą ciętością jeszcze bardziej wzgardliwą, czyli mniej skuteczną, replikę ze strony tych, co chcieli otwierać oczy „naiwnym postępowiczom, którzy na ślepo łapią się na wędkę pogańskiej uczoności współczesnej".[14]

Dość typową dla kościelnych środowisk opinię o owych postępowiczach znaleźć można w artykule *Geneza pozytywizmu u nas*. Oto młodzież, zapomniawszy wiary ojców i tradycyjnych zasad, ulega temu prądowi wyrosłemu w innych krajach, przyjmując niedorzeczne zasady materializmu. Czyta mierne, tłumaczone lub kompilowane pisemka. Zapomina, że „cechą prawdziwej religii i drogą do zasługi" jest połączenie katechizmowej ścisłości wiary z wypełnianiem obowiązków. Winne jest także błędne pojmowanie postępu jako prawa koniecznego i nieustannego rozwoju ludzkości ku lepszemu. Postęp nie może jakoby zbłądzić czy zboczyć. Nowe jest ponoć lepsze od starego. Rozmywa to jednak zastane zasady moralne, niweczy granicę między prawdą a fałszem. Walka o byt i ewolucja darwinowska stają się prawem rozwoju społecznego. Tak, chcemy postępu, lecz wedle zasad chrześcijańskich. Po kilkunastu latach „wykryte zostaną zboczenia pysznych umysłów", a prawdziwe osiągnięcia wiedzy przetrwają ku chwale Stwórcy. Wiara jest martwa bez uczynków, chrześcijanie zobowiązani są przykładać się do postępu dobra społecznego według wymagań prawa Bożego i miłości bliźniego. Postępując w ten sposób „ludzie konserwatorskich przekonań odpowiedzą godnie religijnym i obywatelskim swoim obowiązkom", przyczyniając się zarazem do prawdziwego społecznego postępu.[15]

Tekst ten dość dobrze ilustruje niezmienność monolitowo wrogiego nastawienia do pozytywizmu, z przypominaniem podstawowych rysów jego mrocznego konterfektu (materializm, obce pochodzenie, teoria ewolucji, mit postępu, pycha nauki). Jednocześnie wyraża przekonanie o potrzebie sprostania pozytywistycznej konkurencji na niwie społecznej. Wprawdzie współpraca prowadzi zwykle dalej niż rywalizacja, ale trudno oczekiwać współczesnego nam stylu eklezjalnego myślenia o świecie w czasach, kiedy w Kościele panował duch potępień podstawowych zdobyczy tego świata (liberalny racjonalizm, wolność słowa, tolerancja, postęp, niezależność państwa od Kościoła), zgodnie z encykliką Piusa IX *Quanta cura* (1864) i dołączonego do niej wykazu głównych błędów epoki (*Syllabus*).

Kościelny integryzm nie ułatwiał uprawiania za dawnymi mistrzami wielkiej scholastycznej sztuki rozróżniania i selekcji słusznych elemen-

[14] „Przegląd Katolicki" 1871, s. 711; 1876, s. 378.
[15] „Kronika Rodzinna" 1874, s. 17–18.

tów w niesłusznych systemach. Także umiejętność przekraczania barier światopoglądowych, by działać razem w oparciu o wielkie obszary wspólnej etyki na rzecz dobra powszechnego, nie była silną stroną Kościoła instytucjonalnego. Pozytywiści byli tu bardziej otwarci.

Agnostyk Świętochowski nie dociekał istoty religii. Interesowało go jej miejsce w procesie dziejowym i pożądana funkcja kulturotwórcza. Ta druga miała polegać na współkształtowaniu moralności skupionej – bez względu na pochodzenie i dodatkowe cele – wokół ideałów humanizmu. Bowiem „ze wszystkich teorii i systemów, jakimi reformatorowie, mistrze i zbawcy usiłowali poprawić i uszczęśliwić ludzi, najwyższym był i będzie humanizm. Czy on wypływa z wiary czy z wiedzy, czy się narodził z objawień boskich czy z badań człowieczych, czy go głoszono z ambony czy z katedry, zawsze on był czcigodnym, uzacniającym i najmniej omylnym." Liczy się nie pochodzenie, ale skuteczność, a tę w chrześcijaństwie redaktor „Prawdy" oceniał nisko: „Mówiono i pisano wiele o naśladowaniu Chrystusa, chociaż nikogo nie naśladowano mniej" niż ten niedościgły wzór, uosobienie „wszechmiłości i wszechprzebaczenia"[16].

W programowym tekście *Praca u podstaw* Świętochowski poświęcił sporo miejsca parafii. Stawiał kwestię: czy księża winni się zajmować wyłącznie sprawami religijnymi, czy także społecznymi? Protestowano wszak tylekroć przeciwko mieszaniu się kleru w sprawy doczesne. A jednak tak być musi. Ksiądz też jest obywatelem i, na miarę swoich sporych możliwości, ma się przyczyniać i do pomyślności ogółu. Przez ambonę i konfesjonał oddziałuje na poprawę dobroczynności i wzajemnej pomocy. Ma przecież duży wpływ na masy, które są wszak religijne. U proboszcza szukają ludzie rady i pociechy, przy jego udziale chcą budować swoje szczęście pośmiertne i ziemskie. Spowiednik jest dla chłopa sędzią moralnego trybunału, a kaznodzieja nauczycielem, któremu zawdzięcza całą swą wiedzę. Taki lud, umysłowo i moralnie, jaki ksiądz. A jak jest faktycznie?

Zakonnicy są słabo wykształceni – pisał Świętochowski – i szerzą fanatyzm. Duchowieństwo diecezjalne także nie dojrzało do swej roli i słabo rozumie interesy ludu i kraju. Księża utracili wpływ na inteligencję. Są i światli księża, którzy podnoszą moralność, kształcą wiernych, rozdają im literaturę popularnonaukową. Większość jednak jest bezczynna, a ludzie pozbawieni są moralnej opieki plebanii. Nie spełnia bowiem właściwie swej społecznej powinności ani uśmiechnięty epikurejczyk czepiający się pańskiej klamki, ani uwiędły świętoszek wypchany słomą czczych subtelnostek, ani otyły prostaczek od-

[16] „Prawda" 1887, nr 13; 1902, nr 22.

czuwający wstręt do myśli i pracy. Przy stanie umysłowym duchowieństwa ambona jest na ogół słabą dźwignią religijno–społeczną. Kazanie wszak winno stanowić lekcję praktyczno–moralną, a nie fanatyczną filipikę przeciwko nauce. Zdrowy wpływ ambony i konfesjonału wymaga ciągłego dokształcania księży, zajęcia się przez nich oświatą odpowiadającą postępowi cywilizacyjnemu. Niechże więc duchowieństwo włącza się w życie społeczności, z której wyszło, uczestniczy w rozmowach z rodzinami, budząc pracowitość, oszczędność, a nie pogardę dla polepszania bytu, o który skądinąd samo umie zadbać.[17]

Czy tak krytyczny tekst mógł mieć inny wpływ na adresatów niż wywołanie oburzenia, utwierdzającego w nich integryzm? A jednak narastały symptomy zmian. Kilka miesięcy po ukazaniu się artykułu Świętochowskiego biskup lubelski Walenty Baranowski wystosował do swoich księży znamienny list. O programowych założeniach pozytywistów ordynariusz pisał wprawdzie z przekąsem, ale zamiast polemizować z zarzutami stawianymi duchownym, część z tych uwag milcząco uznał za słuszne i skupił się na nadrabianiu zaniedbań. Pisał: „kiedy nowoczesny postęp niebacznie wszystko, nawet wiarę, pod cyrkiel rozumu podciąga, kiedy kobiety nawet naukowe stopnie zyskują, to każdy kapłan, w kwestiach zwłaszcza religijnych, dostateczne winien mieć nauki, aby się od swych owieczek niższym nie pokazał".

Myśl ta nie musiała być całkiem obca i samym księżom, skoro na ich propozycje powołał się biskup, polecając założyć w każdym dekanacie bibliotekę dla duchowieństwa. Zwrócił też uwagę na pseudoartystyczne wizerunki kościelne („najwięcej potwornych obrazów dostaje się z Częstochowy"), nakłaniając do nabywania ich w warszawskiej Zachęcie Sztuk Pięknych. Cmentarze należało uporządkować, ogrodzić, obsadzić drzewami. Obok plebanii miały też, jak dawniej, powstać sady i ogrody jako wzór dla parafian. Po kilka drzew winni posadzić młodzi przed ślubem. Po cóż sprowadzać owoce zza granicy i wosk aż z Ameryki? Jest w diecezji kilku księży–pszczelarzy, niechby każdy duchowny miał choć kilka uli. Lud jest ofiarny, ale moralnie zaniedbany i ciemny. Wierzy w czary, uroki i upiory, praktykuje zabobon.[18]

Świętochowski zareagował na list biskupa Baranowskiego z wielkim uznaniem, a w 1879 roku, we wspomnieniu pośmiertnym, dodawał: „Niech tacy biskupi żyją jak najdłużej, a gdy umrą, niech im żywi słowa szczerego żalu na grobie złożą." Mierząc religię jej użytecznością społeczną („religia ma dla społeczeństw wielką utylitarną wartość – wartość etyczną i żądanie bezwyznaniowego wychowania wszystkich warstw społecznych jest błędem i fałszem pedagogicznym"), ciągle

[17] „Przegląd Tygodniowy" 1873, s. 120–122.
[18] „Przegląd Katolicki" 1873, s. 786–789, 801–805.

apelował do księży o współpracę, wychwalając przykłady ich społecznej postawy. Z okazji zgonu (1882) proboszcza parafii św. Krzyża w Warszawie, Adama Jakubowskiego, pisał: „Oto macie księdza, którego my, »bezwyznaniowcy«, szanowaliśmy za życia i żałujemy po śmierci (...) Tylko dlatego, że był człowiekiem rzetelnej nauki i czystego charakteru. Z łupów zdobytych na parafianach i ofiar dewotek nie urządził sobie wygodnego życia i w zbytku nie zalecał ubóstwa, lecz zaoszczędzone środki zużytkował na cele ogólne. Wspierał nędzę, zasilał instytucje naukowe, przyczyniał się ciągle do podniesienia dobrobytu i oświaty krajowej." Przymówki wobec konfratrów zmarłego rozwinął Świętochowski w ogłoszonym w tymże roku pamflecie *Siedem grzechów głównych*, w którym – zrażony słabymi wynikami nawoływania duchownych do większego zaangażowania społecznego – dał wyraz narastającemu w nim antyklerykalizmowi, wyrzucając „ogółowi księży nadużywanie kredytu religii, obojętność obywatelską, egoizm, pasożytnictwo i zakłamanie moralne. Oskarżał duchowieństwo o brak litości i wyzyskiwanie pobożności ludu."[19]

Inni przedstawiciele polskiego pozytywizmu czynili to mniej ostro. Ale ich wielka wrażliwość społeczno-moralna – wyrażona choćby w twórczości Prusa, Konopnickiej czy Orzeszkowej – będąc naturalnym sprzymierzeńcem podstawowego zadania Kościoła, mogła zostać o wiele lepiej zauważona, doceniona i wykorzystana w przemianach myślenia, postaw i działań duszpasterzy epoki wielkich przeobrażeń cywilizacyjnych. Przed pozostaniem na poboczu historii przestrzegał francuski jezuita, ojciec Feliks, którego tekst *O postępie przemysłowym ze stanowiska chrześcijańskiego* katolicka gazeta przedrukowała u nas już w 1856 roku: „Mamy przed sobą ruch, jakiego może żadne nie widziały wieki; świat biegnie bez was, poza wami, pomimo was, przeciw wam, ku celom nieznanym, które budzą przerażenie."[20]

Pokonaniu tej trwogi służyło nie tyle obwarowanie własnych pozycji i wygłaszanie spoza nich alarmujących przestróg, co gotowość nauczenia się nowej sytuacji oraz, potrzebna, wtedy i zawsze, łączona z zaufaniem do Boga i ludzi, odwaga w wychodzeniu na spotkanie problemów przyspieszonego biegu dziejów.

KS. JAN KRACIK, ur. 1941, profesor historii Kościoła PAT. Wydał m. in. *Hultaje, złoczyńcy, wszetecznice w dawnym Krakowie* (1986, wraz z M. Rożkiem), *Pokonać czarną śmierć. Staropolskie postawy wobec zarazy* (1992), *Ludzie z przedmieścia historii. Kleparzanie czasów staropolskich* (1993).

[19] M. Brykalska, *Aleksander Świętochowski wobec problemów religii i katolicyzmu*, w: *Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski. Świadectwa poszukiwań*, red. S. Fita, Lublin 1993, s. 109.

[20] „Kronika Wiadomości Krajowych i Religijnych" 1856, nr 170.

BOŻY „ORGANICZNIK"

Ewa Jabłońska–Deptuła

Gdyby chcieć wskazać człowieka Kościoła, który najgłębiej pojął niezbędność pracy od podstaw i pracy organicznej w dziesięcioleciach obezwładnienia psychicznego, jakie nastąpiły po klęsce styczniowej na ziemiach zaboru rosyjskiego – to wydaje się, iż jest nim błogosławiony Honorat Koźmiński. Jego beatyfikacji dokonał Jan Paweł II w Rzymie 16 października 1988 roku, w dziesiątą rocznicę swego pontyfikatu.

Ten skromny kapucyn daleki był od intelektualizmu i nie obeznany z zachodnią myślą pozytywistyczno–liberalną, a jednak potrafił ze zdumiewającą konsekwencją i niewiarygodnie skromnymi środkami wprowadzać w życie wzorzec działania odmienny od trzech podstawowych kanonów pokolenia popowstaniowego. Wedle charakterystyki Jerzego Jedlickiego[1] pierwszym był kanon znieruchomiałej tradycji szlacheckiej, drugi, autorstwa „stańczyków", przewartościowywał dziedzictwo historyczne wedle kryteriów politycznych, trzeci wreszcie – to kanon romantyczny. Starszy o dziesiątek lat od Świętochowskiego – Koźmiński nie dążył do przewrotu umysłowego przez zmianę stosunku do przeszłości, czy też, przeciwnie – rzucanie gromów na „wiedzę pozytywną" i dokonujące się przemiany ekonomiczno–społeczne. Nie budował na negacji, lecz z uwagą oglądał różnorakie poranienia społeczeństwa polskiego. Starał się je zaleczać, a czynił to przez kratki konfesjonału.

[1] J. Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*, Warszawa 1988, s. 275.

Jeden z międzypowstaniowej generacji

Urodzony 16 października 1829 roku Florentyn Wacław Koźmiński, podobnie jak o niespełna cztery lata młodszy Romuald Traugutt, należał do pokolenia, którego młodość i dojrzewanie przypadły na okres międzypowstaniowy. Jego ojciec był synem księdza unickiego – proboszcza w dekanacie łosickim. Chrzczony był i bierzmowany w obrządku unickim. Źródła nie wyjaśniają, dlaczego Stefan Koźmiński odszedł od rodzinnej tradycji i dzieci z dwóch kolejnych małżeństw ochrzcił w Kościele rzymskokatolickim. Niemniej unickie korzenie zaważyły na losach tej rodziny.

Niepokój Koźmińskich wywołały reperkusje likwidacji obrządku unickiego poza granicami Królestwa Kongresowego.[2] Wobec zaostrzania się szykan rosyjskich – mogących objąć również i zróżnicowane wyznaniowo Podlasie – Stefan Koźmiński postarał się o przeniesienie służbowe w inny koniec Królestwa i otrzymał analogiczną posadę budowniczego powiatowego we Włocławku. Ponieważ nie było tam gimnazjum, dwaj bracia Koźmińscy zostali oddani do znanego z dobrego poziomu gimnazjum w Płocku. Świadectwo dojrzałości uzyskał Florentyn Wacław jako piętnastoletni chłopak. Nieświetne stopnie wskazują, że nie wyróżniał się wybitnymi zdolnościami, zwłaszcza do języków i przedmiotów humanistycznych. Ojciec chciał mu zapewnić przyzwoite kwalifikacje zawodowe i to w kierunku budowniczo–architektonicznym. Właśnie w roku szkolnym 1844/45 władze rosyjskie zezwoliły na otwarcie przy gimnazjum realnym w Warszawie kursów budownictwa.

Po roku nauki na chłopca spadł niespodziewany cios: nagła śmierć ojca. Ponadto młody Wacław podzielił los wielu rówieśników. W kwietniu 1846 roku został osadzony w cytadeli warszawskiej, gdzie spędził niemal rok. Jest to jeden z bardziej zagadkowych epizodów jego życia, o którym milczał. Brak źródeł pozwala jedynie na przypuszczenia. Należy raczej wykluczyć udział przyszłego kapucyna w „sprzysiężeniu" powiązanym ze Stowarzyszeniem Ludu i Związku Narodu Polskiego. Prawdopodobne natomiast jest, iż wśród jego kolegów „kursowych" znajdowali się studenci o różnych typach zaangażowań. Ponadto pewne ślady mogą wskazywać na powiązania Koźmińskiego

[2] Obrządek unicki zlikwidowany został przez rząd rosyjski w 1839 roku na obszarach znajdujących się poza Królestwem Kongresowym. Nie pozostało to jednak bez reperkusji w samym Królestwie. Obrońcą unitów okazał się biskup podlaski Marceli Gutkowski, skądinąd przed laty przeciwnik powstania listopadowego. Za udzielanie wsparcia duszpasterskiego osobom przymusowo uznanym za członków cerkwi prawosławnej zapłacił wywiezieniem do guberni mohylewskiej, skąd po jakimś czasie pozwolono mu udać się do Galicji. Tak więc niepokój Stefana Koźmińskiego nie był bezpodstawny.

z parę lat odeń starszym Karolem Ruprechtem. Ten ostatni został aresztowany pod zarzutem kierowania akcją spiskową w Warszawie. Podobnie jak Koźmiński pochodził z Białej Podlaskiej i także był synem budowniczego oraz absolwentem gimnazjum płockiego.

Wielomiesięczne uwięzienie oraz śledztwo zaważyły na dalszym życiu niedoszłego architekta, i to, jak się wydaje, w kilku wymiarach. Być może właśnie to doświadczenie sprawiło, iż doszedł do przekonania, że droga do niepodległego bytu kraju nie wiedzie przez zrywy zbrojne, lecz przez mozolną pracę nad przebudową społeczeństwa. Najważniejszym było jednak to, iż właśnie w cytadeli – doprowadzony do ciężkiej depresji – przeżył głęboką konwersję z młodocianej niewiary.[3] W marcu 1847 roku powrócił z więzienia odmieniony. Zdołał nadrobić braki spowodowane długotrwałą nieobecnością i przejść na czwarty kurs budownictwa. I właśnie wtedy przyszła nań świadomość zawezwania do wyłącznej służby swemu Panu.

Zakonnik i kapłan

Nie ukończywszy ostatniego roku studiów, dziewiętnastoletni Koźmiński 8 grudnia 1848 roku zgłosił się do kapucynów warszawskich przy ulicy Miodowej, prosząc o przyjęcie na brata pomocnika.[4]

Kapucyni byli wówczas najgorliwszym a zarazem najsurowszym zakonem w Królestwie Kongresowym. Pod rządami wybitnego prowincjała – Beniamina Szymańskiego[5] – wyróżnili się gorliwością duszpasterską. Choć nie odznaczali się wysokim poziomem intelektualnym, potrafili skupić wokół siebie wiele wybitnych osobistości. Zajmowali się duszpasterstwem masowym, jednocześnie nadawali nowe treści starym formom dewocyjnym i wprowadzali nowe. I tak na przykład niemal równolegle z początkami pracy kapłańskiej Honorata Koźmińskiego propagowany przez nich „żywy różaniec" (nie będący zakazaną przez Paskiewicza organizacją religijną, lecz rodzajem nowego nabo-

[3] Por.: E. Jabłońska–Deptuła, *Trwanie i budowa. Honorat Koźmiński Kapucyn. 1829–1916*, Warszawa 1986, s. 14–19. O okresie swojej niewiary ojciec Koźmiński do końca życia wspominał z najgłębszym ubolewaniem. W notatkach z życia duchowego kilkakrotnie powracał do wstrząsającego przeżycia obecności Bożej, które stało się źródłem jego nawrócenia.

[4] Roczny nowicjat rozpoczął 21 grudnia 1848 roku w domu formacyjnym w Lubartowie.

[5] Wykazywał on dużo zrozumienia dla inicjatyw duszpasterskich ojca Honorata, choć kilkakrotnie interweniował, łagodząc niektóre jego młodociane skrajności. Dokonał nie tylko dzieła odnowy wewnętrznej warszawskiej prowincji kapucynów, lecz w szerokim zakresie poszerzył ich oddziaływanie duszpasterskie, i to w niełatwym okresie „nocy Paskiewiczowskiej". Już w czasie powstania listopadowego jako gwardian klasztoru odegrał znaczącą rolę w życiu religijnym i patriotycznym stolicy (por. m. in.: E. Jabłońska–Deptuła, *Przystosowanie i opór. Zakony męskie w Królestwie Kongresowym*, Warszawa 1993, s. 287–290, 356–360, 439–444). Dokonał odnowy tercjarstwa kapucyńskiego, a także docenił znaczenie duszpasterstwa kobiet. Por.: E. Jabłońska, J. Gawrysiakowa, *Z zagadnień religijno–społecznego ruchu kobiet w Królestwie Polskim połowy XIX wieku*, „Roczniki Humanistyczne" 1970, t. 18, z. 2, s. 101–139.

żeństwa) zespalał piętnastoosobowe grupy i rozprzestrzenił się tak skutecznie, że w okresie powstania styczniowego policja rosyjska uważała go za punkt wyjściowy akcji spiskowej w Warszawie.

Postaci ojca Honorata i jego wieloletniej działalności duszpasterskiej nie sposób zrozumieć w oderwaniu od jego franciszkańskiego powołania i wtopienia we wspólnotę kapucyńską. Święcenia kapłańskie otrzymał 27 grudnia 1852 roku, po zaledwie czteroletniej formacji; trudno więc mówić o szczególnie pogłębionych studiach. On sam nigdy nie uważał się za intelektualistę. Młody kapłan szybko dał się poznać jako dobry spowiednik, a do jego konfesjonału zaczęły się tworzyć kolejki. Sam doświadczywszy okresu niewiary, uważał się za wielkiego grzesznika, którego dotknęła ręka Boża. Jednanie ludzi z Bogiem przez sakrament pokuty uważał za wyjątkową łaskę.

W ponad dziesięcioletnim okresie „warszawskim" ojca Honorata władze zakonne nakładały nań liczne obowiązki, zarówno wewnątrzzakonne, jak i duszpasterskie. Młody zakonnik utwierdził się w przekonaniu, które towarzyszyło mu po kres jego dni, iż źródłem niewiary, zarówno w kręgach elit, jak w „ludzie" jest przede wszystkim ignorancja religijna o skądinąd różnym podłożu. Mając 26 lat stał się współzałożycielem i kierownikiem duchowym czynnego zgromadzenia felicjanek wyrosłych z tercjarstwa kapucyńskiego. Duchowość franciszkańską zespolił z wymogiem odpowiadania na pilne potrzeby społeczne, angażując zgromadzenia w pracę na wsi i pracę ochroniarską pod patronatem Towarzystwa Rolniczego. Brał też udział w szczególnym duszpasterstwie masowym, jakim były tak zwane „misje ludowe". Polegały one na kilku lub nawet kilkunastodniowej intensywnej katechizacji prowadzonej w poszczególnych parafiach. Ta forma duszpasterstwa – niechętnie widziana w okresie Paskiewiczowskim – została zintensyfikowana przez kapucynów podczas „odwilży pokrymskiej" i ogarnęła szczególnie bliskie Koźmińskiemu Podlasie.

Jako spowiednik i kierownik duchowy miał możność zetknięcia się z wieloma wybitnymi osobistościami. Jako przykład może tu posłużyć osoba Stanisława Jachowicza – społecznika i orędownika ruchu ochroniarskiego, a także jednego z twórców literatury dziecięcej, który był jego penitentem i którego Koźmiński dysponował na śmierć.

W okresie poprzedzającym wybuch powstania styczniowego, gdy nastroje religijno-patriotyczne przerodziły się w wielki ruch manifestacji, w który żywo włączyli się konfratrzy Koźmińskiego, nie tylko w Warszawie, on sam był zdecydowanym przeciwnikiem instrumentalizacji religii do celów patriotycznych. Spośród zakonów Królestwa Kongresowego kapucyni najaktywniej zaangażowali się w powstanie, w różnorodny sposób służąc sprawie narodowej. Zapłacili za to najwyż-

szą cenę deportacji, emigracji, łącznie z wykonaniem dwóch wyroków śmierci. I tu również młody Honorat okazał się nietypowy, gdyż nie był zwolennikiem angażowania się zakonników w działalność powstańczą. Daleki jednak od oportunizmu, uważał, iż należy odpowiadać na potrzeby „tu i teraz". Polecił więc felicjankom otwieranie lazaretów, gdzie było to tylko możliwe. Stało się to między innymi przyczyną ich kasaty. Jednym z bardziej wstrząsających doświadczeń kapłańskich Koźmińskiego była w tym okresie posługa skazańcom. Do obowiązków kapucynów należała obsługa duszpasterska więźniów cytadeli. Wśród skazańców ojcu Honoratowi przypadło w udziale dysponowanie na śmierć między innymi 20–letniego czeladnika krawieckiego Ludwika Jaroszyńskiego (który usiłował dokonać zamachu na życie wielkiego księcia Konstantego), swego współbrata zakonnego ojca Agrypina Konarskiego i wreszcie młodziutkiego Jana Jeziorańskiego straconego razem z Trauguttem.

Okres warszawski skończył się niespodziewanie 27 listopada 1864 roku, kiedy to w całym Królestwie o jednej godzinie zlikwidowano kilkadziesiąt klasztorów i wywieziono zeń zakonników do miejsc internowania zwanych „klasztorami etatowymi". Zakonnicy mieli do wyboru bądź otrzymanie jednostronnego paszportu wraz z dożywotnią „pensją" i opuszczenie granic Królestwa, bądź udanie się do miejsc wyznaczonych przez władze rosyjskie. Kapucynów warszawskich wywieziono do ich klasztoru w Zakroczymiu.

Dźwigać i łączyć

Wobec poddanego ostrej inwigilacji zakonnika zastosowano wiele zakazów nie dotyczących innych jego konfratrów; nie wolno mu było na przykład głosić kazań w kościele klasztornym, choć w poprzednim okresie nigdy nie cechowały ich treści „wywrotowe". Gdy przy jego konfesjonale zaczęły się gromadzić coraz liczniejsze kolejki i gdy coraz więcej ludzi zaczęło przybywać doń komunikacją wiślaną – z Warszawy i innych miejscowości – klasztor w Zakroczymiu został zlikwidowany i grupkę starzejących się zakonników przeniesiono do Nowego Miasta nad Pilicą, dokąd trudno było dotrzeć. Innym czynnikiem „blokującym" było poddanie gromadki kapucynów przez lat parę władzy gwardiana donosiciela, ponadto nad „prawomyślnością" zakonników czuwał wyjątkowo im nieżyczliwy i uległy wobec władz rosyjskich delegat biskupi. Kościół klasztorny podlegał ogólnie obowiązującym restrykcyjnym przepisom co do sprawowania kultu.[6] Tymczasem,

[6] I tak na przykład w latach 70. nakazano prowadzenie rejestru, kto i za kogo zamówił Mszę św. Obowiązywało zgłaszanie uroczystości odpustowych, a policja sprawdzała przepustki księży

jakby na przekór okolicznościom, to środowisko osaczonych zewsząd „mnichów" zainspirowało nieuchwytną „armię" ludzi do podjęcia pracy organicznej, przełamującej poczucie beznadziejności.

Skazany na wymarcie klasztor zakroczymski stał się ośrodkiem prężnego ruchu religijnego opartego na tercjarstwie franciszkańskim, również zakazanym przez władze carskie. Odnowa i dynamizm tercjarstwa ujawniły się już w przedpowstaniowym odrodzeniu religijnym. Wśród licznie napływających do Zakroczymia penitentek i penitentów ojciec Honorat dostrzegł wiele autentycznych powołań. Stanął przed problemem, czy ma prawo kierować te osoby poza granice zaboru rosyjskiego, w którym życie konsekrowane było skazane na wymarcie ze względu na zamknięcie nowicjatów. Uważał, że nie wolno ogołacać kraju z wartościowych i ofiarnych ludzi. Wówczas zrodziła się myśl o zgromadzeniach ukrytych. Ojcu Koźmińskiemu chodziło jednak o coś znacznie więcej niż o prowadzone w konspiracji życie zakonne. Kierował nim zamysł apostolstwa świadectwa. Dlatego uważał, że powstające wspólnoty powinny pozostać w ukryciu, nawet gdy okoliczności ulegną zmianie.

U genezy honorackiego apostolstwa środowiskowego legło stwierdzenie szerzenia się jeśli nie bezbożności, to zobojętnienia religijnego przybierającego w poszczególnych warstwach czy stanach społecznych różne formy: od sceptycyzmu i negacji Boga w sferach inteligenckich – do ignorancji religijnej w „pospólstwie", wynikającej, między innymi, z zaniedbań duszpasterskich. Ojciec Koźmiński nie negował dokonujących się przemian społeczno-ekonomicznych. Dla niego istota sprawy tkwiła w tym, że każde czasy i okoliczności wymagają świadectwa życia chrześcijańskiego, a „tu i teraz" dochodziły represyjne uwarunkowania zaborcze, czemu towarzyszyło poczucie apatii i zniechęcenia. Jak po latach napisał u progu XX wieku – odpowiadając na ankietę „Przeglądu Powszechnego" – „Zdaje się, że nastała pora, żeby te przykłady doskonałości chrześcijańskiej, dotąd w klauzurach zamknięte, wyszły ze swych kryjówek i nie wydawały się zawsze niemożliwymi do naśladowania." Idąc krok dalej – ten zamknięty w kolejnych miejscach odosobnienia zakonnik uważał, że na każdym

obsługujących odpust, bez czego nie wolno było się przemieszczać z jednej parafii do drugiej. Zakazano wszelkich procesji z chorągwiami kościelnymi i feretronami, a w 1874 roku zdelegalizowano kult Serca Jezusowego. Biskupom nie wolno było bez zgody władz rządowych nakładać kar kościelnych na podległe im duchowieństwo, a także gromadzić na rekolekcjach kapłańskich więcej niż dziesięciu księży, którzy w dodatku uprzednio musieli otrzymać imienną zgodę gubernatora. Wraz ze wstąpieniem na tron Aleksandra III w 1881 doszły nowe obostrzenia. Zakazano m. in. jakiegokolwiek opuszczania przez księży miejsca zamieszkania bez zezwolenia rządowego – nawet w celach zdrowotno-kuracyjnych. W latach 90. wprowadzono obowiązek posługiwania się językiem rosyjskim w korespondencji między konsystorzem biskupim a duchowieństwem. Podobnych „kontrolnych" przepisów było znacznie więcej.

chrześcijaninie spoczywa obowiązek czynnego uczestniczenia w rzeczywistości, w jakiej przyszło mu żyć. Niezwykłą wagę miała dla niego asceza pracy. Bolał nad polską nieumiejętnością, a nawet pogardą pracy.

W środowiskowych wspólnotach, jakie Koźmiński powoływał do życia, praca miała być traktowana nie jako kara czy pokuta lub niezbędny środek własnego utrzymania i droga do osobistego uświęcenia, lecz jako oddawanie chwały Bogu przez realizację Jego stwórczego zamierzenia wobec człowieka. Można więc użyć zaczerpniętego z *Laborem exercens* pojęcia „ewangelizacji pracy". Przeciwstawiał się temu, aby zainicjowane przez niego zgromadzenia ewoluowały w kierunku środowisk o charakterze czysto dewocyjno–ascetycznym; uważał, że większą wartość ma wierne wykonywanie pracy – w łączności z Chrystusem, pracy wedle obowiązków stanu i okoliczności, które ją uszczegółowiają – niż oddawanie się modlitwom ze sprzeniewierzeniem się zobowiązaniom. Zalecał pracę dobrą, gdyż wykonywana jest nie dla siebie czy pracodawcy, lecz dla Chrystusa, i stanowi pełnienie woli Bożej. Praca miała też być podstawową służbą bliźniemu, a więc codziennym wprowadzaniem w życie przykazania miłości.

Innym ważnym aspektem było praktyczne rozwiązywanie problemu pracy kobiet – i to bez teoretycznych dyskusji o potrzebie ich emancypacji. Ruch honoracki zrzesza setki kobiet, które nie tylko same znalazły zatrudnienie, lecz prowadziły również znaczącą społecznie liczbę placówek szkolenia zawodowego i dokładały starań, aby zapewnić ochronę tym, które już pracę podjęły.

Ważnym założeniem tworzenia wspólnot było nowatorskie na owe czasy przekonanie ojca Honorata o powszechnym powołaniu do świętości, bez żadnych cudowności i nadzwyczajności. Tak to sprecyzował we wspomnianej odpowiedzi na ankietę „Przeglądu Powszechnego":

Szło o to także, aby z tych dusz wybranych przygotować zastęp wyznawców opierających się mocno szyderstwu świata i domowników, tudzież uczynić z nich apostołów i apostołki domowe, ciche, ukryte, pracujące każda w swoim zakresie, a przykładem i słowem zachęcające do wytrwania. Dusze gorące roztaczają bowiem dookoła siebie atmosferę moralną, która bez ich wiedzy oddziaływa nie tylko na jednostki, ale i na szerszy ogół. Ludzie lepszego ducha, już przez samo, że gdzieś są, choćby nic osobliwego nie czynili, wywierają wpływ dobroczynny.[7]

[7] Honorat Koźmiński w 1860 roku otrzymał od Mikołaja Bacchini – generała zakonu, przybyłego na wizytację do Warszawy, szerokie uprawnienia tyczące sposobu urządzania i reformowania franciszkańskiego tercjarstwa kapucyńskiego, co stało się kanoniczną podstawą zakładanych przez niego zgromadzeń. W kwestii inspiracji franciszkańskiej i zgromadzeń ukrytych por. m. in.: E. Jabłońska–Deptuła, *Zgromadzenia zakonne kręgu kapucyńskiego drugiej połowy XIX wieku*, w: *Sprawozdania z czynności wydawniczych i posiedzeń naukowych Towarzystwa Naukowego KUL*, nr 14, Lublin 1965, s. 183–188; tuż, *Działalność społeczno–kulturalna zakonów w XIX wieku*, w: *Społeczno–kulturalna działalność Kościoła w Polsce XIX i XX wieku*,

W dwudziestoleciu 1874–1894 ojciec Honorat zainicjował powstanie 26 wspólnot zrzeszających kilkanaście tysięcy osób. A wszystko zaczęło się od sławetnego zakroczymskiego konfesjonału. Podstawą wspólnot było tercjarstwo. Jednostkowe pragnienie ofiarowania własnego życia na służbę Bogu u kratek konfesjonału tego dziwnego kapucyna przerodziło się w zjawisko społeczne bez precedensu w dziejach chrześcijaństwa polskiego. Porównywany przez Witolda Lutosławskiego do Proboszcza z Ars, Koźmiński nigdy nie miał możności widzieć swych ukrytych zgromadzeń przy pracy, działających pod rozmaitymi „szyldami". Gdy się rozrosły, a rozrastały się wielokierunkowo, nie był już w stanie kierować osobiście wszystkimi osobami wchodzącymi w skład wielkiej rodziny franciszkańskiego tercjarstwa.

Obok będącego punktem wyjścia elementu religijnego znamienny jest również aspekt społeczny wspólnot. Różnicujące się w miarę powstawania zgromadzenia rodziły się z konkretnych zapotrzebowań osób, które zgłaszały się do ojca Koźmińskiego. Struktura organizacyjna tych zgromadzeń nie była założona z góry. Niektóre grupy powstawały, aby następnie zespolić się z pokrewnymi, inne wygenerowywały z siebie nowe, o bardziej wyspecjalizowanym celu. Można je schematycznie podzielić na cztery grupy, wzajemnie się wspierające i uzupełniające.[8]

1. Zgromadzenia pomocowo-ekspiacyjne niekiedy o bardzo szczegółowych celach. Spośród nich trzy zajmowały się chorymi. Jedne dążyły do prowadzenia własnych zakładów opiekuńczo-leczniczych, inne zajmowały się głównie chorymi w domach, jeszcze inne poświęciło się pielęgnowaniu osób sparaliżowanych. Wspólnoty zajmowały się też na przykład wyposażaniem ubogich kościołów w szaty kościelne, niosły pomoc parafialną i katechetyczną.

2. Zgromadzenia nauczające i oświatowe. Trzeba tu wymienić najwcześniej powstałe „posłanniczki" zrzeszające głównie nauczycielki. Członkinią tego zgromadzenia była na przykład Cecylia Plater-Zyberkówna, założycielka kilku znanych zakładów szkolnych.

praca zbiorowa, Kielce 1994; taż: *U źródeł fenomenu felicjańskiego*, „Znak" 1973, nr 4–5, s. 492–528; *Les congrégations féminines en Pologne au XIX^e siècle*, w: *Sources franco-polonaises d'Histoire Religieuse*, Paris 1978, t. 2, s. 53–68.

[8] Celowo pomijam pełne nazwy zgromadzeń, długie i skomplikowane, a przez swoje podobieństwo mogące czytelnika wprowadzać w błąd. W kwestii rozwoju zgromadzeń ukrytych por. m. in.: M. Mazurek i M. Wójcik, *Honorackie zgromadzenia bezhabitowe w latach 1874–1916 w Królestwie Polskim i Cesarstwie Rosyjskim*, w: *Materiały do historii zgromadzeń zakonnych na ziemiach polskich w XIX i początkach XX wieku*, Lublin 1976, s. 201–390; K. Lemańska, *Fenomen zakonnego życia na przykładzie zgromadzeń założonych przez o. Honorata Koźmińskiego. Analiza społeczno-religijna*, Lublin 1995; G. Bartoszewski, *Honorat Koźmiński jako twórca nowej formy życia zakonnego i prekursor instytutów świeckich w Polsce*, w: *Autonomia zakonów a Kościół partykularny. Materiały z I Międzynarodowego Sympozjum Prawa Zakonnego KUL, Lublin 5–6 X 1988*, Lublin 1991, s. 85–94.

Patronowała ona między innymi założeniu czasopisma „Prąd", które odegrało znaczną rolę w kształtowaniu inteligencji katolickiej przełomu wieków. Z tego najbardziej „intelektualnego" zgromadzenia, prowadzącego głównie domy życia wspólnego, ojciec Honorat powoływał przełożone dla innych zgromadzeń. Z niego również wyłoniło się inne zgromadzenie – nauczycielek i guwernantek, którym okoliczności nie pozwoliły prowadzić tak regularnego życia wspólnotowego. One to swym apostolstwem wyszły daleko poza granice Królestwa, docierając w głąb Rosji, a nawet na Syberię. Jako jedna z ostatnich chronologicznie wspólnot powstała i taka, która miała się zająć czytelnictwem i organizowaniem bibliotek – i to w okresie gdy słowo pisane w języku polskim było surowo ścigane.

3. Zgromadzenia pracujące dla wsi i na wsi. Najliczniejsze, „służki" – choć zainicjowane wcześniej – rozwinęły się w związku z objawieniami maryjnymi w Gietrzwałdzie w 1877 roku, kiedy to Matka Boża ukazała się dwom dziewczętom i domagała się codziennego odmawiania różańca, wyrzeczenia się alkoholu, a także dawania świadectwa swym życiem w wiejskim środowisku. Od tego momentu nastąpił spontaniczny rozwój „służek" zrzeszających ponad trzy tysiące kobiet. Za ich pośrednictwem w dziesięć lat po uwłaszczeniu ojciec Honorat docierał do środowiska wiejskiego borykającego się z odmiennymi niż w okresie pańszczyźnianym problemami. Charakterystyczne jest dla niego dowartościowanie odrębnego typu religijności ludowej, przy całej świadomości zacofania gospodarczego wsi, jej ciemnoty, zaniedbań duszpasterskich i narosłych urazów. Ojciec Koźmiński chciał doprowadzić do tego, by wieś była w stanie sama przeobrazić się wewnętrznie pod wpływem elit moralnych wyrastających z chłopskiego środowiska i pozostających na wsi. Z czasem zaistniała potrzeba utworzenia dla „służek" domów formacyjnych, przy czym kapucynowi zakroczymskiemu zależało na tym, aby nie zrobić z nich typowych zakonnic i nie stwarzać warunków, „w których wygodniejsze by życie miały niż w rodzicielskich chałupkach". Z drugiej strony, chodziło o to, „aby powołania na korzyść samego ludu wiejskiego obrócić i zwrócić poświęcenie tych dusz tam, gdzie najwięcej wpływu mieć mogły i gdzie go najwięcej było potrzeba". „Służki" zajmowały się katechizacją domową, uczeniem czytania i pisania, pomocą chorym. Z czasem przyłączyła się do nich inna wspólnota – sióstr „martanek" – mająca na celu prowadzenie tanich i bezalkoholowych „gospód chrześcijańskich" oraz sklepików wiejskich – ratujących przed żydowską lichwą. O skali tych usiłowań świadczy fakt, iż w pierwszych latach XX wieku prowadziły one ponad 600 placówek.

4. Zgromadzenie społeczne dla miasta. Spośród licznych inicjatyw wychodzących naprzeciw procesowi industrializacji i urbanizacji warto wymienić przynajmniej kilka:

– Siostry fabryczne – powstałe w 1888 roku. Rozwinęły się głównie w Warszawie, ośrodkach przemysłowych łódzkim i żyrardowskim oraz w Zagłębiu Dąbrowskim. Kobiecy proletariat fabryczny był w jeszcze gorszej sytuacji niż męski. Ponadto robotnicy wielkoprzemysłowi stanowili grupę społeczną w dużej mierze wykorzenioną z własnych tradycji, przybyłą do miasta „za chlebem", szukającą dopiero dróg samoorganizacji, a pod koniec stulecia podatną na wpływy socjalistów. O skali zjawiska obecności „sióstr fabrycznych" świadczy proste przeliczenie, z którego wynika, że we „włókienniczym zagłębiu łódzko–żyrardowskim" co dziesiąta robotnica była ściślej lub luźniej związana z tą wspólnotą. Organizowały ciche kasy zapomogowe, otwierały domy dla chorych robotnic, prowadziły żłobki i przedszkola czyli tak zwane „dziecińce", a przede wszystkim same pracowały w fabrykach. Zdarzało się, że próbowały pośredniczyć w pomocy prawnej.

– Sługi Jezusa inaczej zwane zytkami zajęły się grupą dziewcząt i kobiet pracujących jako służące, grupą pozbawioną opieki i obrony prawnej i bodaj w jeszcze większym stopniu niż robotnice fabryczne narażoną na demoralizację. Prowadzono dla nich rodzaj kursów, pośrednictwa pracy, zachęcano do zakładania kas zapomogowo–pożyczkowych. Osobne zgromadzenie zajęło się miejskim rzemiosłem kobiecym, dającym dziewczętom możliwość pracy. Prowadziło ono różnego typu kursy zawodowe oraz pracownie. I wreszcie dwa zgromadzenia, które zajęły się wielkomiejskim kobiecym marginesem społecznym.

Istniały również dwie wspólnoty męskie o charakterze rzemieślniczym. Jedna pracowała głównie w środowisku wiejskim, druga – miejskim, z czasem prowadząc szkoły zawodowe. Były one jednak nieporównanie mniej liczne niż zgromadzenia kobiece.

Dzieje „ruchu honorackiego" czekają na pogłębione badania i syntezę. Z szacunkowych danych wynika, że w zasięgu jego oddziaływania znalazło się ponad sto tysięcy osób. Różnie można osądzać ich poziom intelektualny, ale wszakże ojcu Honoratowi nie chodziło o tworzenie elit inteligenckich, lecz o dowartościowanie spontanicznej religijności, o świadectwo życia chrześcijańskiego w warunkach wielorakich represji wobec Kościoła, o ratowanie życia zakonnego, skazanego przez zaborcę na zagładę. Propozycja łączenia się ludzi między sobą nie była ograniczona do tych, którzy decydowali się na życie wedle rad ewangelicznych, przypieczętowane ślubami lub przyrzeczeniami posłuszeń-

stwa, czystości i ubóstwa. Ojcu Honoratowi zależało na życiu chrześcijańskim w każdym stanie, dlatego powstała wspólnota mężów i niewiast ewangelicznych promujących rodzinę. Dostrzegając osamotnienie księży parafialnych uginających się pod naporem represyjnych przepisów – na prośby niektórych z nich, dążących do gorliwszego życia – próbował dla nich stworzyć kongregację. Poczynania te nie spełniły oczekiwań ani ojca Honorata, ani samych zainteresowanych, gdyż, choć były wyrazem bardzo istotnej potrzeby, zbiegły się z problemem mariawickim.[9] Jednym z rzeczników stowarzyszenia księży był ks. Jerzy Matulewicz, odnowiciel zakonu marianów i późniejszy arcybiskup wileński, beatyfikowany przez Jana Pawła II.

W sposób naturalny nasuwa się pytanie, jaka była struktura organizacyjna tych znaczących grup ludzkich i jak mogły one funkcjonować w represyjnym systemie carskim. Punktem odniesienia były kilkuosobowe grupki osób znających środowisko. I one to tworzyły „domy życia wspólnego" – pod szyldem jakiegoś zakładu, pracowni, dozwolonej instytucji charytatywnej. Stawały się ośrodkami formacyjnymi posiadającymi struktury podobne do regularnych zgromadzeń zakonnych – z długim okresem probacji, ślubami czasowymi, a następnie z profesją wieczystą. Owe grupy zakonne, bez habitów i bez klauzury, nie stanowiły jednak celu samego w sobie. Miały to być ośrodki duchowego wsparcia dla członków „zjednoczonych", którzy z różnych względów nie mogli prowadzić życia wspólnego, a byli zaangażowani w konkretne zadania. Zamieszkując we własnych środowiskach społecznych i rodzinnych, odgrywali istotną rolę w ewangelizacji życia codziennego. Z grupami zespolonymi w bardziej regularne wspólnoty związani byli jedną duchowością, analogiczną (choć znacznie dłuższą) formacją oraz typem działalności zewnętrznej. Większość członków składała roczne śluby, a ich posłuszeństwo zakonne zasadzało się na uzgodnieniu z przełożonymi „życia wspólnego" rodzaju pracy, osobistego budżetu oraz form zaangażowania społecznego, a także całego stylu życia wedle duchowości tercjarstwa franciszkańskiego. Nie mogąc się na co dzień kontaktować ze swymi władzami zakonnymi, grupy te wypracowały odmienny styl posłuszeństwa zakonnego, nie tak drobiazgowy jak w klasztorach regularnych, wymagający znacznej dojrzałości wewnętrznej. Chodziło o to, aby istota ślubu posłuszeństwa – zasadzającego się na podporządkowaniu swojej woli, woli przełożonego, w którym uznaje się wyraziciela woli Bożej w stosunku do siebie – była zachowana. Grupa „zjednoczonych" – bardzo

[9] Por. D. Olszewski, *Początki mariawityzmu. Studium historyczno-pastoralne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 1976, t. 23, z. 6, s. 81–91; tenże, *Mariawityzm – początki i rozwój*, „Więź" 1986, s. 121–132.

liczna w niektórych zgromadzeniach honorackich (jak na przykład u pracujących na wsi „służek" czy u „sióstr fabrycznych") – stanowiła najważniejszy człon apostolstwa świadectwa.

Jeszcze luźniejszą grupę stanowili członkowie „stowarzyszeni" żyjący w oparciu o świeckie tercjarstwo franciszkańskie – bez składania ślubów. Z dwoma pozostałymi kręgami łączyła ich spójnia formacyjna. Podobnie jak członkowie „zjednoczeni", co najmniej raz w roku odbywali rekolekcje i otrzymywali dyrektywy tyczące własnego życia. Przy przepisach utrudniających przemieszczanie się oraz wobec nieustannej inwigilacji policyjnej utrzymywanie stałego kontaktu formacyjnego było niezmiernie trudne.

Trójczłonowa struktura wspólnot honorackich nie wywodziła się tylko z okoliczności. Ojcu Honoratowi chodziło o mobilizację jak największej ilości osób ofiarnych, docierających do wielu środowisk. Natomiast wewnątrz samych wspólnot zorganizowanych jakby w koncentryczne koła, komplementarne w stosunku do siebie, błogosławiony Honorat Koźmiński za najważniejsze uważał stosunki osobowe i właściwe rozumienie misji każdego z kręgów, zakładające wzajemny szacunek. Takie były założenia konfrontowane nie tylko z okolicznościami, ale również i ze słabościami ludzkimi. Zbyt mało znana jest prekursorskość myśli tego kapucyńskiego „więźnia konfesjonału", który zza jego kratek widział złożoność problemów społecznych. Warto przykładowo nadmienić, iż „siostry fabryczne" powstały na trzy lata przed wydaniem encykliki *Rerum novarum* Leona XIII i to na obszarze, gdzie przemiany kapitalistyczne oraz industrializacja były mniej zaawansowane niż w krajach zachodnich.

Wrażliwość na kwestie społeczne, widzenie krzywd i niesprawiedliwości przeciwnych duchowi chrześcijaństwa, widzenie potrzeby nieustannej pracy organicznej zespalającej ludzi – towarzyszyły Honoratowi Koźmińskiemu po kres jego dni. W burzliwym roku 1905 ten zbliżający się do osiemdziesiątki zakonnik miał jasne widzenie tego, co stanowi dzieła miłosierdzia, i tego, co należy do sprawiedliwości. W czynieniu zaś sprawiedliwości, wedle niego, nie wolno, aby zabrakło świadectwa chrześcijańskiego – stosownie do aktualnych wyzwań. W okólniku stanowiącym niezwykle mocne przesłanie (które dzisiejszym językiem można określić jako wprowadzanie w czyn „cywilizacji miłości") zwracał się z wezwaniem do założonych przez siebie wspólnot:

> Otwiera się przed nami wielkie zadanie – zostawione naszemu wiekowi, a tym jest okazywanie triumfu miłości, pełnej uczucia, czynu i poświęcenia, dalekiej zarówno od filantropii światowej, jak od krwawej dobroczynności socjalistów (...) Wzywamy przeto wszystkie zgromadzenia, tak męskie, jak żeńskie, aby w zakładaniu tych związków [zawodowych] czynny brały udział, aby je organizowały każde w swoim

zakresie (...) i aby to uważały za o b o w i ą z e k w szczególny sposób na nich ciążący. Związki te nie są religijne, ale społeczne, nie chodzi w nich o uczynki miłosierdzia, ale o dzieła s p r a w i e d l i w o ś c i i m i ł o ś c i, o w y j e d n y w a n i e praw i p o m o c w z a j e m n ą...[10]

Jako swoisty paradoks dziejowy można określić fakt gwałtownego zahamowania dzieła ojca Koźmińskiego dokonanego zarówno przez krajowe czynniki kościelne, jak i przez Stolicę Apostolską. Wtórnie miała w tym swój udział i powracająca po parunastu miesiącach odelgi represyjność policyjnego systemu carskiego.[11]

Nieszczęśliwe i krzywdzące kojarzenie ruchu honorackiego z rozszerzającym się mariawityzmem, brak następcy[12], który zdolny byłby udźwignąć wieloaspektowe apostolstwo środowiskowe, nieufność papiestwa, a w jeszcze większym stopniu Kościoła lokalnego wobec nowych form działalności wspólnotowej, nie do końca poddającej się kontroli i przerastającej ówczesne prawo kanoniczne, niespokojny i rewolucyjny czas – wszystko to stanowiło splot okoliczności działających przeciw ojcu Honoratowi. Stary kapucyn nie mający pełnowartościowych współpracowników czy współpracowniczek sam zdawał sobie sprawę, że coraz trudniej mu czuwać nad całokształtem dzieła, które wymagało nie tylko opieki duchowej, ale i czujności organizacyjnej. Nie ulega wątpliwości, iż w tym masowym ruchu ujawniały się również słabości i ułomności ludzkie, chętnie podchwytywane i wyolbrzymiane przez mniej gorliwych duszpasterzy. Jednak niechęć księży do zgromadzeń honorackich powodowana była głównie tym, że przerastały one struktury parafialne. Zredukowanie zgromadzeń honorackich w latach 1907–1908 do grup życia wspólnego poważnie okaleczyło organiczną całość, jaką tworzyły, wykrzywiło ideę apostolstwa środowiskowego zasadzającego się na świadectwie życia w miejscu pracy w różnorakich okolicznościach.

[10] Por. E. Jabłońska–Deptuła, *Świadectwo trwania. Błogosławiony Honorat Koźmiński*, Niepokalanów 1990, s. 82; P. Jarecki, *Rola związków zawodowych w rozwiązywaniu kwestii społecznych przełomu XIX i XX wieku według bł. Honorata Koźmińskiego*, w: *Błogosławiony Honorat Koźmiński. Poklosie beatyfikacji*, Warszawa 1993, s. 223–238.

[11] Por. B. W. Zubert, *Przyczyny, przebieg i skutki reorganizacji zgromadzeń ukrytych o. Honorata przez biskupów Królestwa w latach 1907–1908*, w: *Błogosławiony Honorat Koźmiński. Poklosie beatyfikacji*, dz. cyt., s. 269–301, D. Olszewski – prace o mariawityzmie, por. przyp. 9, E. Jabłońska–Deptuła, *Trwanie i budowa*, dz. cyt., s. 216–278.

[12] Na swego następcę upatrzył sobie Honorat Koźmiński Izydora Kajetana Wysłoucha (1869–1937). Jako jedyny przed ukazem tolerancyjnym uzyskał on w 1897 roku zezwolenie na wstąpienie do kapucynów. Obleczony pod imieniem Antoniego. W 1899 roku złożył profesję wieczystą i otrzymał święcenia kapłańskie. Gorliwy, obiecujący, lecz bez dostatecznej formacji zakonnej i teologicznej, w okresie 1905–1907 wiele się udzielał i publikował (głównie pod pseudonimem Antoniego Szecha), wyrażał śmiałe poglądy tyczące kwestii społecznych i konieczności reformy Kościoła. Uważany za jednego z czołowych modernistów polskich, nie wytrzymał nagonki i w 1908 roku opuścił kapucynów, a następnie Kościół. Ojciec Honorat i kilku wybitnych duchownych występowało w jego obronie. Odejście Wysłoucha stanowiło dla Koźmińskiego cios bardzo głęboki. Por.: S. Gajewski, *Izydor Kajetan Wysłouch (Antoni Szech) 1869–1937*, Lublin 1995.

Posłuszeństwo Honorata Koźmińskiego wobec rozstrzygnięć kościelnych było heroiczne. Od formalnego orzeczenia Rzymu odbierającego mu zarząd zgromadzeniami i odcinającego od wpływu na nie do jego śmierci upłynęło osiem lat, w czasie których cierpiący psychicznie i fizycznie starzec był świadkiem postępującej ruiny zainicjowanego przez siebie dzieła. Niszczony był zarówno przez formalizm kościelny, jak i częściową dekonspirację zgromadzeń. Grupy „życia wspólnego", do których zostały zredukowane, były znacznie łatwiejsze do inwigilacji.

Honorat Koźmiński jest postacią historykom niemal nie znaną. Przedstawiciel międzypowstaniowego pokolenia, wywodzący się z rodziny nie posiadającej ziemi, lecz utrzymującej się z własnej pracy, potrafił docenić problem pracy ludzkiej i jej roli w społeczeństwie. W przeciwieństwie do dwóch niemal równolegle beatyfikowanych, a następnie kanonizowanych: Rafała Kalinowskiego i Adama Chmielowskiego – Koźmiński nie był bezpośrednio zaangażowany w czyn patriotyczny pojęty jako walka. Własną społeczność usiłował dźwigać przez wieloaspektową pracę organiczną tworzącą więzy międzyludzkiej solidarności. Jego głębokie poczucie służby człowiekowi, własnemu narodowi, mierzone było wymiarem żarliwej posługi kapłańskiej i życia zakonnego w duchu franciszkańskim. Zagrożenia, jakie niesie współczesna cywilizacja, widział przez pryzmat dusz ludzkich. I nie chodziło tu tylko o deprawację rzeczywistości zaborowej, ale również o zniewalanie i uprzedmiotowienie człowieka przez „nieludzkie" podejście do pracy traktowanej jako towar, a także przez uprzedmiotowienie konsumpcyjne, godzące tak w sferę nadprzyrodzoności, jak w sferę więzów międzyludzkich.

W okresie największej atomizacji społeczności polskiej, uginającej się pod ciężarem represji po powstaniu styczniowym, w czasie uczonych sporów pozytywistycznych, postępujących przemian kapitalistycznych niosących nowe wyzwania społeczne i duszpasterskie, powstawania różnorakich orientacji politycznych – Koźmiński usiłował łączyć ludzi. W warunkach pozornie beznadziejnych budował nadzieję świadectwa ewangelicznego. Zarówno myśl, jak i dzieło tego Bożego „organicznika" domaga się pogłębionych badań, które by uzupełniły obraz epoki polskiego pozytywizmu. Ten człowiek „trwania i budowy" pozostaje – mimo wyniesienia na ołtarze – niedoceniony we własnym społeczeństwie.

EWA JABŁOŃSKA-DEPTUŁA, prof. dr hab., wykładowca historii KUL.

CHRZEŚCIJAŃSKI POZYTYWIZM

Michał Heller

1. Pozytywizm w Polsce i gdzie indziej

W okresie moich studiów uniwersyteckich (pierwsza połowa lat sześćdziesiątych) pozytywizm miał się jeszcze bardzo dobrze. A w każdym razie przez nadal dość szczelne granice informacyjne z trudem docierały do Polski prace krytykujące jego dotychczas niepodważalne tezy. O pierwszych pracach Quine'a dowiedziałem się niejako mimochodem od wykładowcy logiki. O tym, że nie wystarczy analizować pojedyncze teorie naukowe, lecz trzeba stawiać czoła nauce jako całości zarówno w jej historii, jak i w jej obecnym stanie, wyczytałem z jakiegoś artykułu, bodaj Geymonata, przetłumaczonego na język polski. Były to czasy, w których książka Hempla *Foundations of Philosophy of Science* mogła ukazać się tylko pod tytułem *Podstawy nauk przyrodniczych*. Jakakolwiek filozofia inna od marksistowskiej – choćby to była całkiem technicznie rozumiana filozofia nauki – była nie do pomyślenia jako konkurencja na czytelniczym rynku. Mimo to pozytywizm (zbliżony do pozytywizmu Koła Wiedeńskiego) kwitł na polskich uczelniach. Trzeba go było tylko zabarwić odpowiednimi deklaracjami ideowymi we wstępach lub zakończeniach artykułów czy książek. Deklaracji tych i tak nikt nie brał na serio, a były one – zdaniem autorów – stosunkowo niewielką ceną za możliwość publikacji.

W każdym razie jeżeli ktoś w tamtych czasach chciał odpowiedzialnie uczyć się filozofii nauki lub ją uprawiać, musiała to być filozofia nauki typu pozytywistycznego, przynajmniej w jej technicznym zrębie. Innej filozofii nauki nie było.

Studiowałem na uczelni katolickiej (KUL). Tam sytuacja była inna niż na pozostałych uczelniach polskich. Za cenę pewnej zaściankowości (wymuszanej drakońskimi przepisami) KUL mógł się cieszyć (ściśle kontrolowaną!) swobodą uczenia nie okraszanej marksizmem filozofii. Ministerstwo z dziwnym uporem pilnowało, by w oficjalnych dokumentach zawsze określać ją przymiotnikiem „chrześcijańska", a habilitacje robione na Wydziale Filozofii zatwierdzało jako habilitacje „z teologii, ze specjalizacją w filozofii". Tak zwana szkoła lubelska (podówczas w pełnym rozkwicie) to po prostu neotomizm w egzystencjalnej interpretacji pochodzącej głównie od Gilsona. Ale kierunek ten na KUL–u znajdował się pod ciśnieniem dwu prądów. Dobre tradycje logiczne szkoły polskiej reprezentował Ks. Prof. Stanisław Kamiński. Wymuszały one głębsze refleksje metafilozoficzne. Stosunkowo niedawno założona sekcja filozofii przyrody miała dość bogaty program w zakresie matematyki i nauk empirycznych. Wiadomości zdobywane w ramach tego programu często nie przystawały do neopozytywistycznej filozofii przyrody. Myślę, że niektórzy wykładowcy tego przedmiotu dość jasno zdawali sobie z tego sprawę. Wystarczy przejrzeć podręczniki, z jakich wówczas uczyliśmy się filozofii przyrody. Sztuczne łączenie neotomistycznej doktryny z filozofią nauki typu pozytywistycznego (bo innej nie było) jest aż nazbyt widoczne. Przypuszczam, że dyskusje pomiędzy studentami sekcji filozofii teoretycznej i sekcji filozofii przyrody były znacznie częstsze i bardziej zajadłe niż pomiędzy ich profesorami. Stwarzało to konieczność własnych metodologicznych przemyśleń.

W każdym razie dość wcześnie wyrobiłem sobie pogląd, że w pozytywizmie (a ściślej w neopozytywizmie, gdyż przede wszystkim on był atrakcją epoki) należy wyróżnić dwie warstwy: warstwę pewnego rodzaju metafizyki, głoszącej, że należy wyzbyć się wszelkiej metafizyki, i warstwę filozoficznych analiz nauki. Obie warstwy są ze sobą na tyle słabo powiązane, że pierwszą warstwę można (a nawet trzeba) odrzucić bez najmniejszej szkody dla warstwy drugiej. Jak wiadomo, w tym właśnie kierunku poszła ewolucja poglądów wywodzących się z seminarium Schlicka.

Dawna „metafizyka" Koła Wiedeńskiego po latach sześćdziesiątych najpierw wyraźnie złagodniała, a potem stopniowo zamieniła się – lub w sposób ciągły przeszła – w rozmaite wersje filozofii analitycznej. Również i neopozytywistyczna filozofia nauki uległa poważnym zmianom. Analizy Schlicka i Carnapa nie tyle zostały zdystansowane, ile raczej odsunięte na bok przez nabierające coraz większego rozgłosu spory pomiędzy Popperem, Kuhnem, Lakatosem i Fayerabendem. Trudno dostępny dla ogółu logiczny aparat analiz teorii naukowych ustąpił

miejsca łatwiej przekładalnym na język mediów dyskusjom dotyczącym racjonalności rozwoju nauki jako całości. Jest rzeczą zrozumiałą, że o zjawisku zwanym nauką wiemy dziś niepomiernie więcej, niż wiedzieli neopozytywiści w latach międzywojennych, ale nie ulega również najmniejszej wątpliwości, że nasza wiedza opiera się na kilku metodologicznych odkryciach uczynionych w tamtych czasach. Co więcej, sądzę, że musi nadejść moment, w którym trzeba będzie jeszcze powrócić do tamtych pionierskich prac. Ich ponowne odczytanie, już bez balastu neopozytywistycznej „metafizyki", w świetle naszego dzisiejszego rozumienia może się okazać ważnym krokiem naprzód.

Po latach moja ocena ówczesnej sytuacji jest następująca. Były dwie główne przyczyny upadku neopozytywizmu. Neopozytywiści nie szczędzili krytyki swoim oponentom, ale trzeba przyznać, że ostrze krytyki potrafili również kierować przeciwko własnym poglądom. Nieczęsta to cecha filozofów i, choćby pod tym względem, neopozytywiści są godni szacunku. Proces uświadomienia sobie, że odrzucenie metafizyki jest też wyborem metafizycznym, był procesem długim i bolesnym. Wprawdzie atakowani przez pozytywistów metafizycy dawno im to wytykali, ale co innego wytykać komuś błąd, a co innego precyzyjnymi środkami wykazać, że zarzut popełnienia błędu jest uzasadniony.

Jest jeszcze – jak sądzę – drugi powód kryzysu neopozytywizmu. Niewątpliwym celem seminarium Schlicka była chęć zrozumienia ewolucji, jaka dokonała się w podstawach fizyki w pierwszych dekadach naszego stulecia. Neopozytywiści stworzyli skrajnie empirystyczną filozofię nauki (redukcja fizyki do zadań obserwacyjnych), by się z tym zadaniem uporać. Początkowo wydawało się, że został odniesiony znaczny sukces: wiele jałowych sporów zostało wyeliminowanych z dyskusji o naukowych teoriach. Ale w jednym neopozytywiści pomylili się: rewolucję w podstawach fizyki uznali za zakończoną, a metanaukową analizę tego, co się stało, za zasadniczo zamkniętą. Tymczasem rewolucja w fizyce wcale się nie zakończyła – trwa nadal. Powstanie teorii względności i mechaniki kwantowej było ziarnem, które wciąż przebija się na powierzchnię, by wydawać nowe owoce. Napisałem wyżej, że analizy Schlicka i Carnapa nie tyle zostały zdystansowane, ile raczej odsunięte na bok przez późniejsze spory między Popperem, Kuhnem i innymi. To prawda. Neopozytywistyczne analizy nauki zostały zdystansowane nie przez filozoficzne dyskusje, lecz przez rozwój fizyki. Gdyby fizycy chcieli przestrzegać recept na uprawianie nauki rodem z Wiednia, fizyka zatrzymałaby się w swoim rozwoju.

2. Nowy sens empiryczności

Uważam, że jednym z najważniejszych punktów, w jakich ewolucja fizyki wymusiła rewizję neopozytywistycznych poglądów, była sama koncepcja empiryczności. Wprawdzie problem ten bezpośrednio dotyczy filozofii nauki, ale ponieważ „metafizyka" neopozytywistów miała ambicję być empirystyczna, jego waga wykraczała daleko poza techniczne aspekty dyskusji dotyczących struktury badania naukowego.

Idea empiryczności, która od początku leżała u podstaw pozytywistycznej wizji świata, była ostro redukcjonistyczna: całą naszą wiedzę da się zredukować do zbioru doznań zmysłowych. W zbiorze tym mieści się cała wartościowa informacja o świecie. Wszelkie teoretyczne konstrukcje są jedynie pomocniczymi rusztowaniami, które prędzej czy później trzeba zburzyć, by wydobyć na wierzch to, co kryje się pod nimi, a mianowicie prawdziwą, empiryczną wiedzę o świecie. Dyskusje – i to niekiedy bardzo zacięte – dotyczyły raczej technicznych detali redukcjonistycznego programu. On sam długo pozostawał nietknięty. Dla historyka filozofii patrzącego wstecz z dzisiejszej perspektywy jeden fakt pozostaje znamienny – spory dotyczące „technicznych szczegółów" obejmowały coraz szersze obszary redukcjonistycznego programu, coraz bardziej dzieliły dyskutantów i coraz bardziej kwestionowały jego wykonalność. Dyskutanci nadal jednak wierzyli w empiryzm, ostatecznie dający się zredukować do tego, co można zobaczyć i dotknąć, a w każdym razie zmierzyć i zważyć.

Tymczasem rozwój fizyki wyniośle zlekceważył wszystkie te polemiki i subtelne rozróżnienia. Nie będę wchodził w szczegóły tego procesu. Pisałem o nim wielokrotnie, a pedantyczne jego przebadanie wciąż czeka na swoją monografię. Dość stwierdzić, że fizyka nie przestała dziś być nauką empiryczną, ale jest nią w inny sposób, niż sądzili empiryści pierwszej połowy naszego stulecia. Powiedziałbym nawet, że fizyka jest dziś bardziej nauką empiryczną, niż mogliśmy to przypuszczać dawniej, gdyby nie fakt, że pojęcie empiryczności prawdopodobnie w ogóle nie dopuszcza stopniowania. Należałoby raczej powiedzieć, że dawne pojęcie empiryczności było bardziej naiwne, uproszczone czy wręcz „mniej prawdziwe" niż to pojęcie, jakie zrealizowała współczesna fizyka.

Jaka jest zatem ta „nowa" empiryczność? Przede wszystkim bardziej holistyczna niż redukcjonistyczna. W teoriach współczesnej fizyki nie da się wyróżnić „empirycznej bazy" i „teoretycznej nadbudowy". Co najwyżej w pewnych „granicznych przypadkach" możemy powiedzieć, że coś jest „daną empiryczną", a coś innego czysto teoretycznym pojęciem. Ale linii granicznej między nimi po prostu nie ma. Zbudo-

wanie nowoczesnego akceleratora cząstek elementarnych bez udziału zaawansowanych teorii fizycznych byłoby zupełnie wykluczone, a „dane empiryczne" uzyskiwane na wyjściach tego rodzaju nowoczesnych urządzeń sprowadzają się do długich zapisów liczb i symboli na monitorach komputerów lub na taśmach magnetycznych, do tego zaś, by zrozumieć ich empiryczną zawartość, trzeba wykorzystywać najbardziej abstrakcyjne teorie współczesnej fizyki. Sądzę, że „wyższy stopień" empiryczności polega właśnie na tym nie dającym się rozseparować zlewaniu się doświadczenia z teorią. Doświadczenie jest bardziej uteoretyzowane niż dawniej przypuszczaliśmy, a teoria bardziej doświadczalna – bardziej doświadczalna, bo wszystkie jej pojęcia (a nie tylko pojęcia odnoszące się do „bazy empirycznej") są przesiąknięte empirią.

Co więcej, teraz gdy wiemy o tym przenikaniu się teorii i doświadczenia, zaczynamy sobie zdawać sprawę z tego, że odnosi się ono również do naszego poznania potocznego. Rolę teorii odgrywają tu pojęcia i język, w jaki te pojęcia są wtopione. Nie ma żadnych „bezpośrednich danych zmysłowych"; jest tylko jedna wielka sieć pojęć, języka, poznania zmysłowego, w którą łowimy otaczającą nas rzeczywistość i której sami jesteśmy ważnym (dla nas samych) zawęźleniem.

Więcej nawet, im dokładniej poznajemy mechanizmy naszego „doznawania świata", tym bardziej oczywistym staje się, że to, co zwykliśmy nazywać danymi zmysłowymi, jest w istocie wynikiem oddziaływania na nasze receptory bodźców fizycznych, ale równocześnie ich „teoretycznego opracowania" przez nasz centralny układ nerwowy. Fotony wpadające do naszego oka nie tworzą czegoś w rodzaju zminiaturyzowanego obrazu przedmiotu, na który patrzymy, lecz zostają natychmiast zamieniane na impulsy elektryczne, które już po drodze do odpowiednich obszarów mózgu są poddawane wstępnej obróbce informacyjnej. To, co widzimy, pochodzi zarówno od świata, jak i od programu organizującego proces widzenia. Trzeba oczywiście pamiętać, że program ten powstał w wyniku ewolucyjnego oddziaływania naszych praprzodków z otoczeniem. Jest to fascynujący splot zagadnień, których nowoczesna epistemologia nie może nie brać pod uwagę.

3. Neopozytywizm a myśl chrześcijańska

Oczywiście, do neopozytywizmu nie ma już powrotu. Historia myśli nigdy nie cofa się. Ale za naiwne należy uznać euforyczne wypowiedzi zbyt gorliwych apologetów tradycyjnej metafizyki ogłaszających światu bezpowrotność tego stylu myślenia, który zrodził pozytywizm logiczny. Naturalizm (typu Quine'a), nowy eksperymentalizm,

kognitywizm, socjologizm, neobehawioryzm to – jak sądzę – zapowiedzi wzmacniania się echa wiedeńskich poglądów. Należałoby tylko życzyć sobie, by te „nowe" kierunki standardami myślowej precyzji dorównały swoim poprzednikom.

W każdym razie neopozytywizm i jego dzieje w XX wieku są ważną lekcją dla ludzkiej myśli. Niewykluczone, że jedną z najważniejszych lekcji, jakie filozofia naszego stulecia pozostawi w spadku następcom. Osobiście uważam także, że jest to lekcja (dotychczas raczej nie wykorzystana), z której powinny skorzystać myślowe kierunki związane z orientacjami religijnymi. Z racji osobistego zaangażowania mam głównie na myśli filozofię i teologię chrześcijańską.[1] Jest rzeczą oczywistą, że neopozytywistycznej dogmatyki (przeczącej możliwości Transcendencji) nie da się pogodzić ze stanowiskiem religijnym, ale jest niepowetowaną szkodą, że współcześni myśliciele chrześcijańscy są na ogół tak mało czuli na wymagania krytycyzmu i racjonalności.

Neopozytywizm był zbyt potężnym prądem myślowym, by nie wywrzeć wpływu na myśl chrześcijańską. Pominę reakcję tych chrześcijańskich myślicieli, którzy na wyzwanie neopozytywizmu zareagowali niewybrednymi atakami, zresztą w większości świadczącymi o głębokim niezrozumieniu istoty zagadnienia. W tych wypadkach emocje górowały nad rzeczowością, co filozofom z obozu neopozytywistycznego dostarczało łatwej tarczy do niemiłosiernych strzałów. Zresztą prawdą jest również, że pewność swojej racji odwracała uwagę neopozytywistów od wymowy historii sporów, w których uczestniczyli, a ich nieznajomość doktryny przeciwników niekiedy graniczyła z naiwnością. Widać to wyraźnie, gdy dziś czyta się ówczesne publikacje. Bliższe rozpatrzenie tych aspektów zagadnienia byłoby wdzięcznym tematem dla psychologa lub socjologa nauki.

Powróćmy jednak do mniej alergicznych reakcji myślicieli chrześcijańskich na neopozytywizm. Myślę, że z grubsza reakcje te można podzielić na dwa rodzaje. Do pierwszej kategorii zaliczyłbym poglądy tych filozofów i teologów, którzy wykorzystywali neopozytywistyczną filozofię nauki do celów apologetycznych. Strategia była następująca: jeżeli nauki empiryczne zajmują się obserwowalnym (lub mierzalnym) aspektem świata, jak tego słusznie dowodzą neopozytywiści, to bardzo dobrze – filozofii (w jej tradycyjnym rozumieniu) pozostaje istotowy aspekt rzeczy. W ten sposób filozofia (a także w dalszej perspektywie teologia) i nauki empiryczne pozostają w relacji wzajemnego uzupeł-

[1] Nie chcę tu zajmować stanowiska w sporze o to, czy istnieje filozofia chrześcijańska, czy nie (podobnie jak nie ma chrześcijańskiego sportu; jest tylko sport dobry lub zły). Określenia tego używam jako wygodnego skrótu myślowego.

niania się. Przy takim podejściu ostrze polemiki z neopozytywistami kierowało się przeciwko ich tezie głoszącej, iż czegoś takiego jak „aspekt istotowy" w ogóle nie ma. Obszerniej pisałem o tym przy innej okazji.[2]

Drugi rodzaj reakcji myślicieli chrześcijańskich na neopozytywizm wychodził poza apologetykę. Niestety, grupa filozofów, których można zaliczyć do tej kategorii, była mniej liczna. Rozumieli oni, że jeżeli nie wszystkie twierdzenia neopozytywistów, to w każdym razie ich metoda badawcza stanowi znaczne osiągnięcie w rozwoju filozofii i osiągnięcie to trzeba w jakiś sposób przyswoić myśli chrześcijańskiej. Dla Polaka jest rzeczą sympatyczną, że ten kierunek myślenia wydał pierwsze owoce właśnie w naszym kraju. Wprawdzie myśliciele tacy jak Bocheński czy Salamucha czerpali inspiracje nie od neopozytywistów, lecz od przedstawicieli Szkoły Lwowsko–Warszawskiej, ale metodologiczne pokrewieństwa tej szkoły ze stylem uprawiania filozofii w Wiedniu nie ulegają żadnej wątpliwości, a mniejszy radykalizm polskich filozofów stwarzał lepszą atmosferę do kompromisowych postaw. Późniejsze próby rozwijania myśli chrześcijańskiej w krajach anglosaskich w duchu filozofii analitycznej należy uznać za kontynuację – choć nie bezpośrednią – tamtych pionierskich postaw. Niestety, przedwczesna śmierć ks. Salamuchy w Powstaniu Warszawskim i emigracja Ojca Bocheńskiego sprawiły, że kierunek ten w Polsce przestał być znaczący i dopiero dziś można obserwować pewne objawy jego odradzania się.

4. Uczciwość w myśleniu

Powyższe uwagi nie były bezstronne. Nie zamierzałem ukrywać swoich filozoficznych preferencji. Myślę, że od neopozytywizmu można nauczyć się nie tylko dobrej filozofii nauki (którą, rzecz jasna, trzeba uzupełnić o wszystkie późniejsze osiągnięcia), ale także (lub może przede wszystkim) bezkompromisowego krytycyzmu również wobec swoich własnych poglądów. Niekiedy odnoszę wrażenie, że myśliciele chrześcijańscy boją się poddawać krytyce swoje poglądy, uważając – być może – taką krytykę za rodzaj nielojalności wobec własnych przekonań religijnych. Nie sądzę, by krytyczną postawę wobec własnych poglądów należało traktować jako „grzech w wierze"; uważam natomiast, że brak takiej postawy może być przejawem grzechu przeciwko bardzo fundamentalnej prawdzie chrześcijaństwa. Krótko wyjaśnię, co mam na myśli.

[2] Por. *Nowa fizyka i nowa teologia*, Biblos, Tarnów 1992, s. 83–95.

Toczą się spory o to, czy Poppera należy zaliczyć do nurtu neopozytywistycznego, czy nie. Mniejsza o kwalifikacje, w każdym razie Popper był tym myślicielem, który najpełniej uchwycił istotę całego sporu o neopozytywizm. Sprawa rozgrywa się o racjonalizm, czyli po prostu o maksymalistycznie rozumianą uczciwość w myśleniu. Jak odróżnić naukę od nienauki? Jak odróżnić wiedzę uzasadnioną od wiedzy nieuzasadnionej, czy – w najlepszym razie – od jeszcze–nie–wiedzy? Z rozwiązaniami Poppera można się nie zgadzać, można szukać lepszych odpowiedzi na postawione przez niego pytania, ale Popperowski program krytycznego racjonalizmu pozostaje wyzwaniem, obok którego trudno przejść obojętnie. Choćby z tego względu, że idzie tu o u c z c i w o ś ć w myśleniu, program ten nie powinien być obcy myślicielom chrześcijańskim. Ucieczka przed uczciwością jest po prostu grzechem.

Powiedziałbym, że program krytycznego racjonalizmu jest jeszcze większym wyzwaniem, niż zdawali sobie z tego sprawę sami neopozytywiści (ale Popper dostrzegał i ten ważniejszy aspekt zagadnienia), i na pewno nie są w stanie temu wyzwaniu stawić czoła „techniczne" w swej naturze roztrząsania nad kryteriami racjonalności. Bo kryteria to sprawa drugorzędna, najpierw trzeba zapytać: dlaczego w ogóle racjonalność? Co należy przyjąć, aby racjonalność racjonalnie uzasadnić? Popper był skłonny twierdzić, że problem sprowadza się w gruncie rzeczy do arbitralnego wyboru pomiędzy racjonalnością a irracjonalnością. Czyżby tu załamywał się krytyczny racjonalizm? Nie całkiem, ponieważ wybór nie jest zupełnie wolny. Na rzecz racjonalizmu mocno przemawia racjonalność świata, czyli fakt, że świat da się badać racjonalnie – argument, który tak fascynował Einsteina. Pozostaje jednak pytanie: dlaczego świat jest racjonalny? Ono także domaga się racjonalnego uzasadnienia.

Co więcej, istnieje jeszcze inna dziedzina pytań domagających się racjonalnych odpowiedzi; są to pytania o różnicę pomiędzy dobrem i złem, a więc o moralność (wraz z pytaniem o uczciwość w myśleniu), oraz pytania o sens życia i śmierci, a więc o egzystencjalne sprawy człowieka. Neopozytywiści pozostawiali te sprawy osobistej decyzji, apelując co najwyżej do poczucia społecznej solidarności. Tu więc program krytycznego racjonalizmu załamywał się całkowicie.

Myśl chrześcijańska dysponuje atutem, który – jak sądzę – nie został właściwie rozegrany w czasach nowożytnych. Ta sama Racjonalność, ten sam Logos (by użyć terminu, który w starożytnej Grecji był mniej więcej synonimem racjonalności, a który nie przypadkiem został przyswojony przez chrześcijańską teologię) obejmuje i Kosmos, i moralność, i sprawy człowieka. Racjonalność jest następstwem stworzenia.

Lub nawet mocniej: Bóg jest Racjonalnością, a poszukiwanie kryteriów racjonalności sprowadza się do rozpaczliwych prób pochwycenia Boga w działaniu.

Oczywiście, trzeba zdać sobie sprawę, że takie widzenie problemu nie jest „dowodem na istnienie Boga". Jest czymś znacznie więcej. Jest założeniem dającym racjonalności racjonalne podstawy. Jest założeniem – to prawda, ale bez tego założenia wszystko byłoby zbudowane na ruchomych piaskach.

*

Któryś z moich przyjaciół nazwał mnie w rozmowie chrześcijańskim pozytywistą. Nie wiedziałem wówczas, że tak kiedyś nazywano również Pierre Duhema. Ten przydomek miał wtedy niewątpliwie zabarwienie pejoratywne, i to dla obydwu dyskutujących stron. Dla myślicieli chrześcijańskich Duhem był za bardzo pozytywistyczny, a dla pozytywistów za bardzo chrześcijański. Dziś uważa się Duhema za wielkiego filozofa nauki, który pod wieloma względami wyprzedził Poppera i jego następców. Nie sądzę, bym był pozytywistą, ale „chrześcijański pozytywista" to brzmi całkiem przyzwoicie.

październik 1995

MICHAŁ HELLER, ur. 1936 w Tarnowie, filozof przyrody, kosmologii, teolog. Profesor filozofii PAT, członek wielu towarzystw międzynarodowych, pracownik Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo. Wykładał na uniwersytetach w Louvain, Oxfordzie, Leicester, Bochum. Wraz z ks. biskupem Józefem Życińskim założył czasopismo „Philosophy in Science" z siedzibą w Arizonie. Publikował m.in. w „Tygodniku Powszechnym", „Znaku", „Przeglądzie Powszechnym" oraz czasopismach specjalistycznych. Wydał m.in. *Wobec Wszechświata* (1970), *Spotkanie z nauką* (1974), *Początek świata* (1976), *Wszechświat i Słowo* (1981), *Usprawiedliwienie świata* (1984), *Filozofia świata* (1992), *Wszechświat u schyłku stulecia* (1994), *Wieczność, Czas, Kosmos* (1995).

PO CO MI POZYTYWIZM ?

„Po co mi pozytywizm?" – zapytaliśmy nieco prowokacyjnie. Czy rzeczywiście jest to tylko epoka, czy – szerzej – typ myślenia dziś nam obcy i anachroniczny? Czy jednak jest coś w ówczesnych lekturach, co nadal „zachwyca"? A w jaki sposób pozytywizm żyje nadal w metodologii nauk? W postawach wobec polityki i kwestii społecznych? Ankieta pozostawiła Autorom swobodę w wyborze tematu i formy wypowiedzi.

CZYTAM „CHAMA"

Krzysztof Biedrzycki

Stereotyp jest jak dąb: jeśli się zakorzeni, będzie trwał przez tysiąc lat, nie zmogą go wojny, powodzie i pioruny. Tak więc przez tysiąc lat przyjdzie nam stawiać naprzeciw siebie szlachetnego, choć szalonego romantyka o gorącym sercu i rozsądnego, ale nudnego i podejrzanego w swoim kunktatorstwie pozytywistę. Nie ma wyjścia. Nie pomoże nawet skomplikowany pan Wokulski, którego przecież każdy wyedukowany Polak tak rozbierze, iż tkwiący w nim romantyk i pozytywista jednak staną osobno.

Pozytywizm nie ma w narodzie dobrej opinii. Może jest nazbyt przeciwny polskiej sarmacko–romantycznej duszy. Może jest nazbyt warszawski. Może trwał zbyt krótko – przecież to ledwie kilkanaście lat, bardzo szybko przyszło zwątpienie. Może wydał zbyt mało dzieł naprawdę wielkich. A może nie miał i nie ma szczęścia do czytelników, którzy twórczość pozytywistów kwitują kilkoma szkolnymi formułkami i wcale nie mają

ochoty na powtórną lekturę nie tylko Orzeszkowej, ale nawet Prusa czy coraz częściej Sienkiewicza. Czy słusznie?

Oczywiście od razu trzeba oddzielić od siebie dwa pozytywizmy: filozofię, która w Polsce stała się swoistą ideologią, i inspirowaną przez nią literaturę. Ideały pozytywistyczne jakoś nie mogły się w potocznej polskiej mentalności zakorzenić. Wydają się martwe nawet w sytuacjach historycznych, gdy powinny okazywać swoją żywotność. Widać to i dzisiaj: żaden *businessman* nie przyzna się do Prusa, a i społeczeństwo kojarzy ludzi sukcesu raczej z Nikodemem Dyzmą niż z panem Wokulskim. Zostawmy jednak kwestie należące do kompetencji socjologów. W tym miejscu ciekawsze jest pytanie: dlaczego wraz z pozytywistycznymi ideałami klęskę (czytelniczą) poniosła pozytywistyczna literatura?

Najcięższym grzechem literatury lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX stulecia była jej tendencyjność (na szczęście później sytuacja zaczęła się komplikować, więc i powieści zaczęły być coraz ciekawsze). Czytelnik nie lubi być pouczany, powieść, wiersz, dramat muszą zawierać jakąś tajemnicę. Pozytywiści w początkowej fazie swojej twórczości nie uznawali tajemnic, wszystko musiało podlegać racjonalnemu wyjaśnieniu, rzeczywistość wydawała im się poznawalna i poprawialna. Wystarczyło, żeby ktoś podał pomocną dłoń Antkowi, żeby ktoś się wzruszył losem Janka Muzykanta lub żeby pozwolono Marcie pracować w sklepie, a przedstawione problemy zostałyby rozwiązane. Literatura stawiająca kropki nad „i", literatura oczywistości musiała się wyczerpać tak szybko i gwałtownie, jak płytko i bez tajemnic traktowała ona rzeczywistość.

Co nie znaczy, że była to zła literatura. Myślę, że znacznie gorsza była (i jest) jej recepcja. Orzeszkowa czy Prus posiadali wyraźny zmysł tragizmu, który przebija przez ich utwory, a przecież w szkole (bo o pozytywistach rozmawia się już tylko w szkole, tak martwa wydaje się ta tradycja) doszukuje się w ich utworach tylko ilustracji zaprzeszłych problemów. Krytycy pisali o odniesieniach biblijnych w *Marcie* czy *Placówce*, a jednak w popularnych podręcznikach ujmuje się te utwory tylko w kontekście emancypacji kobiet czy obrony polskiego stanu posiadania przed osadnictwem niemieckim. Tymczasem obie te powieści są przejmującym zapisem bezradności człowieka wobec osaczających go a niemożliwych do przezwyciężenia mocy. Oczywiście pozytywiści, zgodnie ze swoim przekonaniem, musieli te moce zracjonalizować, ale jednak tych dwoje autorów (Orzeszkowa i Prus, bo nie da się tego powiedzieć o rzeszach naśladowców) potrafiło patrzeć głębiej na ludzki los, niekiedy zmagając się z narzuconą sobie tendencją jak z ościeniem. Przypomnijmy choćby *Meira Ezofowicza*. Orzeszkowa w tej powieści staje zdecydowanie po stronie młodego, postępowego Żyda, który chciałby przekonać swoją społeczność do otwarcia się na świat zewnętrzny, który nie obawia się asymilacji z kulturą polską. Przesłanie autorki jest jasne. A jednak Orzeszkowa z pisarską uczciwością przedstawia ten problem jako tragedię: ostre starcie się dwu racji, z których

jedna jest jej niemiła, ale wcale przez to nie mniej istotna. Todros jest konserwatywnym, bezwzględnym, ale przecież szczerym i przekonującym obrońcą tożsamości Żydów, dla niego stanowisko Meira zapowiada śmiertelne niebezpieczeństwo rozpłynięcia się społeczności żydowskiej w morzu otaczających je narodów. Zderzenie racji obu protagonistów nabiera tu wymiaru tragicznego, ale i sam tragizm w dramatyczny sposób zostaje zderzony z tendencją. Jednoznaczność stanowiska autorki niestety osłabia siłę tej powieści, ale równocześnie za werniksem publicystyki kryje się tu prawdziwa literatura.

Na tym właśnie polega problem polskiej literatury pozytywistycznej, zwłaszcza tej posiadającej zadatki na wielkość. W swoich utworach pisarze zmagają się z publicystami, pouczycielami, wyrazicielami duszy narodu. Tymczasem najciekawsze efekty osiągają tam, gdzie te dodatkowe role porzucają, gdy po prostu piszą, gdy porywa ich żywioł literatury. Tak się stało z Sienkiewiczem, który szczyty swojej sztuki osiągał wówczas, gdy zapominał, że ma o cokolwiek swoim piórem walczyć. Najbardziej harmonijnie tendencję z prawdziwą literaturą łączył Prus, ale i jemu nie zawsze się to udawało, zresztą najciekawsze efekty osiągał wówczas, gdy tendencja była najmniej jednoznaczna (w *Lalce* i w *Faraonie*). Orzeszkowa poniosła najdotkliwszą porażkę pisarską, gdyż najrzadziej zapominała o swojej społecznej misji. A była to pisarka o dużych, choć nie wykorzystanych możliwościach. Gdybyśmy odrzucili cały jej dorobek jako nudny i przebrzmiały (a nie byłoby to sprawiedliwe, nie byłoby...), musielibyśmy jednak zachować przynajmniej jedną powieść, która daje wyobrażenie o talencie pisarskim Orzeszkowej i o tym, kim ta pisarka mogłaby być, gdyby nadmiernie nie przejmowała się wszystkimi bolączkami narodu.

Cham jest powieścią niezwykłą, a przy tym niezasłużenie zapomnianą. Napisana tuż po jednoznacznym i (pomimo sporej dawki goryczy) w swojej tonacji jasnym *Nad Niemnem*, jest powieścią o najmroczniejszych zakamarkach ludzkiej duszy. Zderzenie dobra i zła upostaciowionych w parze głównych bohaterów odsłania ich niejednoznaczność. Ewangeliczna dobroć rybaka Pawła pozostaje bezradna wobec psychicznego rozchwiania jego żony Franki. Z drugiej zaś strony, demoniczność Franki nie jest przez nią zawiniona, trudno wyraźnie wyznaczyć granicę, poza którą Franka przestaje być ofiarą, a staje się winowajczynią. Niewiele jest w literaturze polskiej, a zwłaszcza w literaturze minionego wieku, tak głębokich analiz zła trawiącego człowieka. Tutaj najdobitniej ujawnia się tragiczność w postrzeganiu świata przez Orzeszkową. Niemal całkowite porzucenie tendencji (choć jej echa odzywają się w wątku „miejskiego" zepsucia Franki) wyzwoliło tę powieść z jakichkolwiek powinności i sprawiło, że w czysty sposób objawił się artyzm pisarki. Proszę mi wybaczyć, jeśli posuwam się zbyt daleko, ale w tej skromnej powieści dostrzegam zalążki siły bliskiej aż Dostojewskiemu czy – z drugiej strony – współcześnie Styronowi. Czyżby jednak nazbyt mądra, a więc świadoma niebezpieczeństwa bliskiej

zażyłości ze złem, pani Eliza przestraszyła się samej siebie i dlatego powróciła na utarte ścieżki powieści tendencyjnej? Dlaczego jednak i lektura *Chama* zatrzymała się na powierzchni, czemu tę powieść czytamy (jeśli ją w ogóle czytamy...) z perspektywy innych utworów autorki *Obrazka z lat głodowych*, nie chcemy dojrzeć jej swoistości?

Dzieje *Chama* i w ogóle twórczości Orzeszkowej stanowią ciekawy i typowy przypadek w literaturze polskiej. Najpierw samoograniczenie się autorki przejętej swoją misją pisarską, następnie bezradność czytelników wobec utworu przekraczającego horyzont ich przyzwyczajeń wyznaczonych lekturami innych utworów pisarki. W efekcie przepada jedna z najciekawszych powieści naszej literatury. Niestety, podobnych przykładów można podać więcej. W pewnej mierze za kreowanie jednych a spychanie w czytelniczy niebyt innych utworów winę ponosi szkoła ze swoimi stereotypami postrzegania twórczości literackiej, ale ważne jest też to, iż nie istnieje u nas pozaszkolny snobizm niebanalnego czytania klasyki. A już zwłaszcza klasyki pozytywistycznej. Co powoduje, iż poza obrębem naszej świadomości znajduje się sporo utworów, które mogłyby zmienić nasze widzenie minionych epok. Powinności pisarskie ograniczają naszą literaturę, lecz „powinności" (czy raczej uprzedzenia) czytelnicze zdecydowanie sprowadzają ją do poziomu „czytanek z panieńskiego pokoju". A przecież może być inaczej. Nawet „nudny" pozytywizm jest w stanie nas zaskoczyć.

KRZYSZTOF BIEDRZYCKI, ur. 1960, dr, pracownik Instytutu Filologii Polskiej UJ. Wydał *Świat poezji Stanisława Barańczaka*, redaktor tomu rozmów ze Stanisławem Barańczakiem *Zaufać nieufności. Osiem rozmów o sensie poezji*. Członek redakcji „NaGłosu". Publikował m. in. w „Tygodniku Powszechnym", „Znaku", „Zeszytach Literackich", „Arce".

POWRÓT DO VON KETTELERA

Stefan Bratkowski

W czasach tak nerwowo–powieściowych, w epoce ciągłości zrywającej się co kilka dosłownie lat, może wydać się śmieszne, jeśli nie wręcz pretensjonalne, zwracanie się ku źródłom. Jednakże warto chyba zaczerpnąć trochę świeżego oddechu; a poza tym uświadomić sobie, że nie wszyscy urodziliśmy się wczoraj.

Mam tu zaś do zaproponowania tezę dość bulwersującą – że źródła pozytywizmu i katolicyzmu społecznego biły tuż obok siebie, a bardzo niedaleko źródeł... socjalizmu (oczywiście – nie tego „realnego", lecz tego, który sam brał się ze swoistego „naśladowania Chrystusa").

Narodziny pozytywizmu wiąże się stereotypowo, i słusznie, z Comte'm, ojcem „filozofii pozytywnej". Niestety, wykładał ją nudno i rozwlekle, nawet gdy skracał sam siebie z sześciu tomów do jednego. Być może to właśnie w odbiorze świata kultury katolickiej, kultury raczej stagnacyjnej, skaziło pozytywizm i radość tworzenia faktów pozytywnych tchnieniem szarości i monotonii – skaziło tak dalece, że zapomina się przy tym, skąd wziął się sam August Comte. A przecież był on tylko jednym z wielu ówczesnych genialnych wariatów – zbawców ludzkości, których rozmaitymi genialnymi ideami żyjemy do dzisiaj. Żadna z nich nie przyznaje się publicznie do swego pochodzenia – ale to Saint–Simon głosił chwałę przemysłowców i menedżerów, Karol Fourier wymyślił ogródki jordanowskie, a saint–simoniści, bracia Pereirowie, swoim Crédit Mobilier zapoczątkowali spółki lokacyjne. I ciągnąć tę listę można by zaiste bardzo długo.

Sam Comte wiódł siebie od d'Alemberta, Turgota i Condorceta, wcale nie od Jeremiego Benthama, proroka utylitaryzmu, choć byłoby mu do niego intelektualnie bliżej; powoływał wprawdzie Davida Hume'a na swego myślowego przodka, ale nie łudźmy się, nigdy by nie doszedł do programu uszczęśliwienia ludzkości, gdyby go fantazją wiary w Niemoż-

liwe nie obdarzył cudowny, ciągle nie doceniony Saint–Simon. Zajmowanie się tym, co rzeczywiste, tym, co pożyteczne, lub tym, co przynajmniej może być pożyteczne, poszukiwanie rozwiązań pozytywnych, ulepszanie świata miast ograniczanie się do jego krytyki – też nie zaczęło się od Comte'a. On tylko właściwie uporządkował pojęcia i zasady funkcjonujące praktycznie od niepamiętnych czasów. Stereotyp kojarzy tę tradycję z Oświeceniem, które, zauważmy, zrodziło tak ducha Rewolucji Francuskiej, jak Saint–Simona i owych wielkich reformatorów. Ale ta tradycja jest znacznie starsza. Jest stara jak nasza Europa, Europa Zachodnia. A w tej naszej zachodniej cywilizacji, która zatraciła ciągłość w stosunku do antyku, to tradycja akurat – chrześcijańska. Nie przesadzam: któż jeśli nie św. Benedykt z Nursji zapoczątkował i uświęcił konstruktywne zmienianie świata i filozofię postawy twórczej w miejsce uduchowionego eskapizmu? Od którego momentu datować historię naszej Europy? Bo przecie nie od palenia starożytnych ksiąg?

Można oczywiście sięgać i głębiej, stawiać pytania aż po fazę początków chrześcijaństwa. Bo w końcu ta religia ludzi żyjących z pracy musiała jakoś ułożyć się psychologicznie z cywilizacją budującą miasta, mosty, akwedukty, amfiteatry i drogi, musiała jakoś odnieść się choćby do takiego wzorca zachowań, jak Mecenas, który planowo nawadniał zapuszczone Lacjum i odbudowywał jego zniszczone rolnictwo... Musiała zbudować własną filozofię postaw konstruktywnych, której nie było w żadnej z filozofii starożytnych.

Wracajmy wszakże do korzeni tych bliższych. Mam za bardzo ważny fakt, że katolicyzm społeczny to dziecko tamtej epoki, swoisty katolicki pozytywizm społeczny – bo jeśli to przeoczymy, niczego nie zrozumiemy z dzieła jego ojca, ojca głównych przemian w Kościele katolickim w ciągu ostatnich stu lat, Wilhelma Emanuela von Kettelera.

Nie istnieje on dzisiaj w świadomości społecznej świata katolickiego; nie istnieje, tym bardziej, poza nią. Nie doczekał się w naszych czasach żadnego wielkiego ani też popularnego studium, nie mówiąc już o tym, że nie mamy w języku polskim tłumaczenia ani książki o nim Brauera z roku 1927, ani trzytomowej monografii z 1899. Prawdę mówiąc, niemal go zapomniano, także na Zachodzie, choć Leon XIII, autor przełomowej encykliki *Rerum novarum*, w rozmowie ze Szwajcarem Decurtins nazwał von Kettelera „swoim wielkim poprzednikiem", uznając w nim swego intelektualnego i moralnego patrona. Nie miał też wątpliwości pionier katolicyzmu społecznego we Francji, Albert de Mun, stwierdzając, że von Ketteler „pierwszy dał katolikom ich program ekonomiczny". I von Ketteler naprawdę jest Tomaszem z Akwinu współczesnej katolickiej myśli społecznej. Tyle że niemodnym, jak cała myśl społeczna Kościoła. Jak i La Mennais, Oberlin, Owen, nasz Staszic czy ksiądz kanonik Paweł Ksawery Brzostowski, wszyscy ci chrześcijańscy pozytywiści, równie dziś ignorowani i zapomniani.

Syn westfalskich junkrów, urodzony w Münster, dawnym mieście

biskupim (wcielonym w 1803 roku do Prus), mówił od dziecka, jak wszyscy ludzie wykształceni tych czasów, po francusku (ta dwujęzyczność była, jak myślę, nie bez znaczenia). Wybrał drogę życiową typową dla swej socjety – studia prawnicze i karierę urzędnika w państwie pruskim. Doszedł w nim do etatu referendarza. Jego zwrot ku Kościołowi, odejście z posady rządowej, wstąpienie do seminarium, przypisuje się na ogół „Koelnischer Ereignis", „wydarzeniu kolońskiemu" – w roku 1837 pewne siebie władze pruskie aresztowały, ni mniej, ni więcej, arcybiskupa Kolonii. Za co? Arcybiskup oparł się dekretowi króla wymagającemu, by dzieci małżeństw katolicko–protestanckich wychowywano obowiązkowo w wyznaniu ojca.

Czy naprawdę to przesądziło o decyzji Emanuela? Gdyby jedynie okoliczności polityczne powodowały 26–letnim referendarzem, mocniejsze na nim wrażenie zrobiłyby inne fakty – tegoż akurat roku powstał „Zollverein", związek celny ziem niemieckich, oznaczało to zaś pierwszy krok na drodze od rozdrobnienia Niemiec, od mozaiki dziesiątków królestw, księstw i ksiąstewek, margrabstw, hrabstw i biskupstw, ku wspólnej niemieckiej ojczyźnie. Sądzę więc, że Emanuela, który zapewne jak wszyscy burszowie, młodzi studenci niemieccy tej epoki, śpiewał przeciw owej mozaice państw pieśń *Deutschland, Deutschland über alles*, przywiodło do Kościoła coś zgoła innego.

Przypuszczam, że to samo, co parę lat wcześniej starszego o 15 lat saint–simonistę, lekarza z zawodu, Filipa Buchez we Francji: Buchez wziął się za studiowanie Ewangelii, by ostatecznie udowodnić nieuchronny upadek zmurszałego już chrześcijaństwa, a odnalazł tam świadectwo, że Chrystus pierwszy głosił równość ludzi i że „ludzki cel chrześcijaństwa jest zupełnie taki sam, jak rewolucji". Stąd głosił Buchez, że „rewolucja czerpała natchnienie z chrześcijaństwa" (co zresztą było prawdą nie do podważenia – wszelkie dotychczasowe ruchy na rzecz biednych i wyzyskiwanych zaczynały od Ewangelii). Ewangelie nawróciły Bucheza. I zapewne tak samo – młodszego odeń referendarza von Kettelera, który jako człowiek wykształcony mówił i czytał przede wszystkim po francusku, znał więc sensacje towarzyskie Paryża. Obu ich Ewangelie nawróciły na chrześcijaństwo samarytańskie, czynne, na chrześcijaństwo „kwestii socjalnej".

Świat ówczesny żył w orbicie wiadomości ze stolicy Francji. A dokładnie w tym samym czasie narodziło się tam i słowo „socjalizm". Wcale nie z programu „uspołecznienia" czegokolwiek – wbrew temu, co twierdził jeden z ukochanych George Sand, Piotr Leroux, uważający się za wynalazcę tego słowa. To słowo zrodziła „kwestia społeczna", „question sociale". „Kwestią społeczną" byli robotnicy owych czasów, ich nędza i degradacja moralna. „Socjalistami" byli więc ci, co zajmowali się „kwestią socjalną". Tak to było.

Kościół ówczesny nie miałby czym uwieść Emanuela. Przeciwnie, jeśli już, to mógłby go tylko odepchnąć, Grzegorz XVI był postacią straszną. Nie tylko dla nas, Polaków. Ten kameduła tiarę papieską zawdzięczał raczej

Metternichowi niż Duchowi Świętemu – nie zapominajmy, że do chwili swego upadku z końcem pierwszej wojny światowej monarchia Habsburgów dysponowała prawem weta wobec wyboru konklawe i że oficjalnie reprezentował ją w tym gronie upoważniony kardynał (słowem, gdyby nie wielki zwrot w polityce Franciszka Józefa, pierwotnie – bezwzględnego pacyfikatora, nie byłoby może i Leona XIII na papieskim tronie). Złowrogi dla całej Europy książę Metternich osobiście przyjaźnił się z „fra Mauro". Obaj niczego nie chcieli rozumieć.

Polacy pamiętają Grzegorzowi XVI bullę *Cum primum* z potępieniem Powstania Listopadowego. Ale fra Mauro odsunął od Kościoła w 1832 roku obrońcę ludu, księdza La Mennais, przyjaciela Mickiewicza i Polaków, głoszącego hasło „Bóg i Wolność", tudzież innego przyjaciela Polaków, Montalemberta, wraz z ich wspólnym pismem „L'Avenir". Nie pozwolił budować na terenie Państwa Kościelnego kolei ani zakładać oświetlenia gazowego (nie był jedynym rządzącym głupcem swych czasów – królewiątko Hanoweru, kuzyn dynastii hanowerskiej panującej w Anglii, Ernest August, sprzeciwił się budowie kolei, mówiąc – „nie chcę u siebie żadnych dróg żelaznych; nie chcę, żeby każdy krawiec czy szewc jeździł tak szybko jak ja"). Grzegorz XVI podpisał też dziesiątki wyroków śmierci na rebeliantów złapanych na terenie Państwa Kościelnego; do 1846, kiedy umarł, wykonywano te wyroki w fosach twierdz salwą plutonu egzekucyjnego w plecy skazańca; trzy razy więcej zesłał Grzegorz XVI na galery. Słynny *Szerszeń* Ethel Voynich w niczym nie przesadzał.

Było to straszne piętnastolecie w historii Kościoła i teza, że młody Emanuel przystał do Kościoła Grzegorza XVI, jest doprawdy nieporozumieniem. Nie dysponuję żadnymi bezpośrednimi dowodami, ale cały dalszy jego żywot świadczy, że przywdział suknię duchowną nie dla protestu przeciw pruskim uroszczeniom, lecz po to, by zmienić Kościół – w imię idei z Ewangelii. Na tak odważne marzenie w roku 1837 trzeba było doprawdy saint-simonistycznej wiary w osiągalność Niemożliwego. Dlatego powiadam, że katolicyzm społeczny Kettelerowskiego pionierstwa był dzieckiem tamtej epoki szalonych marzycieli, Saint-Simonów, Fourierów, Owenów, Buchezów, Comte'ów i – Kettelerów. Zmienić Kościół od środka było naonczas marzeniem szalonym, a jednak Kettelerowi to się właśnie udało. Duch Święty najwyraźniej opowiedział się za nim. Na uzasadnienie takiej interpretacji mam, jak się rzekło, dalszą karierę młodego Emanuela. Po seminarium duchownym zaprzyjaźnił się na studiach teologicznych w Monachium z byłym czeladnikiem szewskim, jeszcze młodszym od siebie, Adolfem Kolpingiem – późniejszym najwierniejszym swym współpracownikiem w dziele społecznym. Emanuel zaczynał jako wikary w wiejskiej westfalskiej parafii. I już jako wikary, a potem proboszcz – był z biednymi tego świata. Jak i ksiądz Kolping. Choć doprawdy nie musieli. Nikt tego nie wymagał, ani nie oczekiwał. Wręcz odwrotnie...

Oczywiście, to wisiało wtedy w powietrzu i nie tylko ci dwaj młodzi

Niemcy tak reagowali. Oto opinia sławnego w XIX-wiecznej Europie, belgijskiego ekonomisty, Emila de Laveleye'a, na temat mechanizmu ówczesnego rozprzestrzeniania się idei socjalistycznych:

Ile razy lud usłyszy słowa Biblii i przejmie się do gruntu jej duchem, bucha zeń jakby płomień reformatorski i równościowy (...) Ze wszystkich wpływów korzystnych dla rozwoju socjalizmu najpotężniejszy jest wpływ religii, ponieważ ta złożyła w nas pewne uczucia, stanowiące odtąd jakby składową część naszej natury. Dążności socjalistyczne mają w nich zarazem i źródło, że tak powiem, instynktowne, i usprawiedliwienie socjalne... Chcąc wykorzenić socjalizm, trzeba by go dotknąć w samym źródle i środkach propagandy, a więc skazać na banicję chrześcijaństwo, spalić Biblię i uczyć za starymi filozofami, że nierówność przyrodzona usprawiedliwia niewolnictwo, a zwłaszcza – zakazać nauczania elementarnego i wydawania dzienników.

Tyle, że idee Ewangelii mogły być impulsem zarówno dla buntu i przemocy w imię mitycznej, lepszej przyszłości, jak też dla pozytywnych działań zmieniających świat już, zaraz, obok, na ile tylko to możliwe, z energią i uporem, jakie powinny cechować każdą dobroć społeczną, jeśli nie ma być tylko bezpłodnym poświęceniem. Czy jednak chrześcijański pozytywizm chciał być tylko odtrutką na antyklerykalny, agresywny wobec warstw wyższych, rewolucyjny socjalizm?

Nie, dosyć porównać daty. Buchez, von Ketteler i owenizm w Anglii to ta sama epoka. Te same impulsy. Te same reakcje. I nie przypadkiem dla obrońców starego porządku w państwie i Kościele von Ketteler był komunistą, socjalistą, liberałem, anarchistą i czym kto zechce. Określenie „Kirchensozialismus", „socjalizm kościelny", traktuje się jako wyraz ówczesnego zacietrzewienia i niezrozumienia, ale tak, to był socjalizm. I pozytywizm zarazem. Chrześcijański.

Napisałem, że to „wisiało w powietrzu". Więcej: to miało za sobą dość długą i bogatą tradycję. Polskiemu katolicyzmowi społecznemu, a i polskiemu pozytywizmowi, możemy odnaleźć korzenie znacznie starsze. Zwykliśmy przy różnych okazjach cytować uwagę Stanisława Szczepanowskiego z jego *Nędzy Galicji w cyfrach* (1892) o tym, że wszystkie kraje protestanckie wyprzedziły w wyścigu cywilizacyjnym świat katolicki – ale takie uwagi wygłaszano w Polsce od półtora stulecia; nasi XVIII-wieczni pionierzy, poczynając od wojewody poznańskiego, Stefana Garczyńskiego, używają wręcz tego samego języka, co ludzie o wiek późniejsi i co my dzisiaj. Bo też ten sam pozostaje punkt wyjściowy – zapóźnienie cywilizacyjne naszego kraju i brak wątku pionierskiego w naszej katolickiej tradycji kulturowej...

Dzieło wielkopolskich księży, zainicjowane przez ks. Augustyna Szamarzewskiego (studiującego *nota bene* te same lektury, co von Ketteler), rodziło się pod wpływem Marcinkowskiego, który swój pozytywizm przywiózł z Wielkiej Emigracji, przed Comte'em i bez niego. A tak naprawdę ojcem polskiego pozytywizmu, więc i katolicyzmu społecznego, był Stanisław Staszic. Do Staszica historia naszego Kościoła przyznaje się niechętnie, półgębkiem; pamięta mu się jego grzechy jako niepohamowanego kobiecia-

rza; jego poglądy filozoficzne miały zatrącać o herezję – jakkolwiek nikt nie przeprowadził takiego dowodu, zaś jego „heretyckie" poglądy na geologiczne pra-dzieje Ziemi przestały być już w naszych czasach apostazją.

Nie udało mi się ustalić, czy Staszic podczas podróży na Zachód zetknął się osobiście z pewnym starszym nieco od siebie, protestanckim „świętym" – pastorem biednej parafii w alzackich Wogezach, Janem Fryderykiem Oberlinem, który mógł w jakimś stopniu ukierunkować jego wyobraźnię. Jean Frédéric Oberlin już od 1770 roku uczył swych wiernych zaradności życiowej i umiejętności współdziałania; nędzne ich wioski, opuszczane co roku przez kolejne grupy młodych ludzi, wbrew sugestiom Maxa Webera nie stworzyły dobrobytu dzięki samej motorycznej sile moralnej protestantyzmu, były równie biedne, jak okoliczne wsie katolickie. Oberlin odprawiał msze dla jednych i drugich (mógłby uchodzić za pionierą ekumenizmu). Dzięki niemu tamtejsze wsie przekształciły się w zamożne, ludne osady; jego przyjaciel, przemysłowiec z Miluzy, filantrop, który walczył przeciw zatrudnianiu dzieci, Filip Legrand, zainstalował tam i manufaktury. Obu z czasem odkryły ówczesne zachodnio-europejskie gazety i Staszic musiał czytać o nich. Podobnie, jak o innym filantropie, którego Marks prawem kaduka zaliczył do swoich protoplastów – czyli o Robercie Owenie.

Owen, zawzięty antyklerykał (Kościół anglikański jego czasów był równie odpychający, jak katolicki), głęboko wierzył w Boga; w Jego imię występował. Dziś mamy Owena za „utopijnego socjalistę", pamiętamy niepowodzenie jego utopijnych kolonii za oceanem. Ale Owen był przede wszystkim wielkim reformatorem stosunków przemysłowych, pionierem wszystkich współczesnych rozwiązań w układaniu stosunków między pracodawcą a pracownikami. Sukces ekonomiczny i społeczny zakładów New Lanark zasługuje do dzisiaj na studia ze strony wszystkich, których ta problematyka interesuje – po raz pierwszy okazało się wtedy, już z początkiem XIX wieku, że pracownik uczciwie opłacany, traktowany dobrze i lojalnie przez pracodawcę, pracuje wydajniej i bardziej opłaca się przedsiębiorstwu.

Staszic miał zresztą i polskich poprzedników. I w swoim pozytywizmie, i w swoim katolicyzmie społecznym, i w swoim socjalizmie. Ks. Paweł Ksawery Brzostowski uformował w swoim majątku chłopską republikę z oświatą i samorządem, a po z górą dwudziestu latach jej obywatele stanęli z bronią w ręku do Powstania Kościuszkowskiego, by walczyć o Najjaśniejszą Rzeczpospolitą. Mój nieżyjący już przyjaciel, Julian Bartyś, dla którego łowiłem w XVIII-wiecznych źródłach materiały do książki o „rzeczypospolitej pawłowskiej", nie pozyskał dla Brzostowskiego rangi jednego z pionierów pozytywizmu w Polsce. Dzieje pozytywizmu w Polsce, dzieje aktywności pozytywnej i jej tradycji, są, jak widać, dopiero do napisania; zapewniam, że mogą być pasjonujące – i to w swej Długiej Ciągłości, zaczynającej się od naszych benedyktynów i cystersów.

Dla mnie aktualność wzoru von Kettelera nie polega na aktualności tego lub innego szczegółu w jego poglądach i szczegółów życiorysu. Jest on dla

mnie wzorem postawy, wzorem pewnego stosunku do chrześcijaństwa i wzorem koncepcji, które pozostały żywe i mądre.

Von Ketteler zbudował na argumentach Tomasza z Akwinu koncepcję państwa opartego na współdziałaniu obywateli poprzez różne formy ich samorządu. Dzisiejszy ustrój RFN odpowiada zresztą samorządowej idei federacyjnej von Kettelera, a nie Rzeszy Bismarcka, którego nie trawił – jak i w ogóle Prus. Rzesza Bismarcka potrzebowała poddanych, których ideał tak świetnie uchwycił Henryk Mann w swoim *Poddanym* (*Der Untertan*). Państwo miało być wartością jedyną i decydować o wszystkim. Von Ketteler, któremu przypisuje się program powrotu do tradycji stanowego społeczeństwa średniowiecza, był w swojej walce przeciw omnipotentnemu państwu zdeklarowanym i zaprzysięgłym liberałem. Podobnie jak starszy odeń inny jego przyjaciel i zwolennik, pionier spółdzielczości kredytowej drobnych przedsiębiorców, Herman Schulze, sędzia z saskiego miasteczka Delitsch. Państwo winne jest robotnikom odpowiednie reformy, a „drugą rzeczą, której klasa robotnicza ma prawo domagać się od państwa, przynajmniej do czasu, póki nie będzie zdolna wystarczyć sama sobie dzięki swej własnej organizacji, jest zaopiekowanie się robotnikiem, jego zdrowiem, siłą do pracy, rodziną, przeciw potędze, którą daje posiadanie kapitału" (*Die Katholiken im Deutschen Reiche*, 1873). Opiekuńczość zatem, ale tylko do momentu samowystarczalności... Cóż tutaj dodać?

Kolping organizował związki rzemieślników, Schulze – sklepikarzy, rzemieślników i drobnych przemysłowców, Ketteler – robotników. Oczywiście, na państwie ciążą określone obowiązki, powinno zapewnić robotnikom równe prawo do organizowania się, powinno ustanowić i pilnować praw, które uczynią robotnika obywatelem i partnerem przedsiębiorcy, ale kiedy młodszy od Kettelera, płomienny socjalista Lasalle wystąpi z żądaniem, by to państwo tworzyło robotnicze wspólnoty produkcyjne, biskup Moguncji opowie się za samoorganizacją niezależną od państwa... I to nie przez doktrynerskie przywiązanie do swoich poglądów; von Ketteler z uwagą śledził poglądy „niebezpiecznego wywrotowca", korespondował z nim nawet! Na Sobór Watykański I pojechał z pierwszym tomem *Kapitału* Marksa w walizce!

Nie było to naśladowanie Marksa po chrześcijańsku. Ani kontrpropozycja. Pierwsze wielkie kazanie von Kettelera w katedrze mogunckiej 3 grudnia 1848, o którym komentarz jeszcze z początku XX wieku mówi, że wymagało „nieustraszonej odwagi", nosi znamiona równoczesności z *Manifestem Komunistycznym* – ten, choć wydany w lutym tegoż roku, ale w Londynie, miał zyskać popularność znacznie później. Podejście zaś było własne, Kettelerowskie, chrześcijańskie:

> Chrześcijaństwo i Kościół nie wywierają wpływu społecznego w sposób bezpośredni, przez środki, mniej lub więcej mechaniczne, oraz instytucje, ale przede wszystkim poprzez zasady, które wpajają jednostkom ludzkim. Tak też zniosły niewolnictwo starożytne, zaszczepiając w sercach ludzkich swe nauki wraz z duchem miłosierdzia.

To niby cytat z *Die Arbeiterfrage und das Christenthum* z roku 1864, ale to samo słyszała katedra moguncka już w owym roku 1848. Praktycznych środków zaradczych nasz pozytywista nie miał wtedy pod ręką; czerpał pomysły, skąd było można – Wiosna Ludów we Francji przyniosła chwilowy rozkwit spółek pracowniczych Bucheza, które, dodajmy, reklamował w swym programowym dziele John Stuart Mill, uosobienie ekonomii liberalnej (szybko w większości padły – z braku rezerw kapitałowych i braku wysokiej klasy, więc drogich, menedżerów). Istotne, że von Ketteler od początku był za własną inicjatywą i zaradnością ludzką.

Z latami formułował szczegółowy już program robotniczych „spraw do załatwienia" – sprawy minimum płacowego, czasu pracy, dni wypoczynku, zakazu pracy dzieci, które powinny chodzić do szkoły, pracy matek rodzin, zakazu pracy dziewcząt (tańszej od pracy mężczyzn!) i wolności zrzeszania się w związki zawodowe. Nam dzisiaj, nie tylko w Polsce, wydaje się, że Bismarck kierował ostrze swego „Kulturkampfu" przeciw Kościołowi z niechęci do katolicyzmu – podczas gdy chodziło o to samo, co miał za złe socjaldemokratom, bo to niemieccy katolicy pierwsi wystąpili w parlamencie Rzeszy z obroną robotników! Oni, a nie socjaldemokraci, prześladowani za to przez Bismarcka znacznie brutalniej; innymi słowy, katolicy byli nie mniej radykalni w sprawach społecznych, to zaś na pewno wpłynęło w sporej mierze na zwrot Bismarcka ku jego reformom.

Umyślnie eksponuję postać von Kettelera jako jednego z zapomnianych patronów postaw pozytywistycznych. Symbolizujący dziś pozytywizm, spopularyzowany serialem telewizyjnym przywódca wielkopolskiej samoobrony gospodarczej i kulturowej, ks. Piotr Wawrzyniak, był jego uczniem. Jeśli bez arcybiskupa Moguncji doszłoby zapewne znacznie później do zmian w polityce społecznej Kościoła, tak samo i księżom Wielkopolski przyszłoby trudniej podbudować swe działania chrześcijańską motywacją. Ci nasi, ubrani w suknie duchowne uczniowie Chłapowskiego, Marcinkowskiego, Libelta, Cieszkowskiego (*nb.* znawcy problemów kredytowych, który pierwszy informował Francuzów o walorach instytucji długoterminowego kredytu hipotecznego, a także zaprowadził w swojej Wierzenicy system wynagrodzeń z udziałem pracowników w zyskach) i Cegielskiego wcale nie cieszyli się poparciem swego hierarchy. Uwięziony przez Bismarcka Ledóchowski sekował ich nawet po swym uwolnieniu, jeszcze z Rzymu! Ich wzór pozostaje żywy do dzisiaj. Nie bali się oni liberalizmu ani gospodarki rynkowej. Uczyli chrześcijaństwa czynnego i optymistycznego, które dla akceptacji powodzenia w walce z biedą nie wymagało kalwińskiej wiary w predestynację. Byli – pozytywistami. Choć w swych kazaniach wzywali jako patronów swych wysiłków – „brata Adama" i „brata Juliusza", cytatami z ich wielkiej poezji wspierając swe pozytywistyczne postulaty. Ponieważ pozytywizm to romantyzm wytrwałości.

STEFAN BRATKOWSKI, ur. 1934, absolwent prawa UJ, dziennikarz.

„POZYTYWIZM" POLITYCZNY W PRL

Stanisław Stomma

W październiku 1956 dokonał się w Polsce swoisty przełom polityczny: władzę objęła „rewizjonistyczna" część rządzącej Partii i zaczęła się seria reform. Wtedy, na samym początku zmian, dopuszczono do legalnego działania politycznego małą, niezależną grupę katolicką, wykreowaną przez „Tygodnik Powszechny". Ten nowy zespół zaczęto niebawem nazywać: „Pozytywistami" albo „Neo–pozytywistami".

Formalnie ta nowa enklawa nazwała siebie Kołem Posłów „Znak", zaś epitet „pozytywizm" był wyrazem opinii społecznej. Na określenie to przystaliśmy bez sprzeciwów, bo w pewnej mierze ujawniało ono elementy sytuacji, w której mieliśmy działać.

Oczywiście odwołanie się do nazwy wielkiego ruchu umysłowego z połowy XIX stulecia byłoby dużym uproszczeniem. Pozytywizm francuski XIX wieku był ruchem filozoficzno–historiozoficznym, z którym wiązały się różne przypadłości światopoglądowe, na przykład we Francji ateizm. Te elementy filozoficzne, jak też cała historiozofia dziejów kultury europejskiej, były nam obce. Dla nas wchodził w grę jedynie pozytywizm polski, który rozwinął się po powstaniu 1863 roku. Miał on żywy odbiór społeczny jako odpowiedź na klęskę powstaniową i romantyczne, niezracjonalizowane odruchy w polityce. Pokolenie dotknięte klęską leczyło swoje rany, pozytywizm zaś obiecywał mu wyjście z impasu, dając nowe impulsy społeczne. Wysunięto wówczas hasło „pracy organicznej".

Mutatis mutandis, sytuacja nasza w roku 1956 miała pewne analogie z tamtymi warunkami. Rok 1939 przyniósł nieszczęścia nie mające równych w historii. Koniec wojny nie dał spodziewanego ocalenia. Nowe państwo polskie, w którym żyliśmy, nie było niepodległe, surową kontrolę nad nim sprawowało sąsiednie mocarstwo. Ale słusznie stwierdzano, że innego państwa polskiego nie ma, jak tylko to nad Wisłą: z konieczności musimy w nim naszą kulturę kontynuować i rozwijać. Trzeba było szukać rozwiązań na miarę możliwości. Stan taki usankcjonowały mocarstwa światowe w Jałcie.

A jakie możliwości rysowały się w 1956 roku? Była alternatywa:

1) Można była dezawuować nadzieje obudzone przez „październik", uznać, że dokonujące się zmiany są iluzorycznym złudzeniem lub oszustwem i nie przyjąć propozycji ze strony władz, by współdziałać w reformach, które naród nasz – słusznie czy niesłusznie – gorąco oklaskiwał. Znaczyłoby to trwać w negatywnym bezruchu, nie podejmując szansy.

2) Przyjąć ryzyko i poprzeć dokonujące się przemiany. A przecież zaczęły się zmiany bardzo istotne: rzucono hasło praworządności i zgodnie z tym unieważniano dawne wyroki sądowe; zwalniano więźniów politycznych; wrócił ks. Prymas Wyszyński internowany w Komańczy; wracali więźniowie wywiezieni w głąb państwa sowieckiego, o których teraz upomniały się nowe polskie władze; powstrzymano kolektywizację rolnictwa, likwidowano kołchozy; odesłano do ZSRR grono wyższych wojskowych sowieckich wcielonych do armii polskiej, z Marszałkiem Rokossowskim na czele. Dopuszczono do Sejmu ludzi niezależnych, krytycznie myślących, nie stawiając im żadnych warunków. Toteż obok dziesięciu posłów Koła „Znak" było w Sejmie 1957 roku 55 posłów niezależnych, bezpartyjnych.

Trudno było pozostać obojętnym i nie angażować się! Przedstawiciele „Tygodnika Powszechnego" i „Znaku" zostali jeszcze w październiku 1956 przyjęci przez Władysława Gomułkę, który przedstawiał nam w czarnych barwach zagrożenie reform przez komunistyczny ortodoksyjny kierunek w ZSRR i przez miejscową opozycję „twardogłowych"; proponował współdziałanie w odnowie wewnętrznej kraju. Przyjęliśmy propozycję bez chwili wahania. Wchodząc w czynne życie społeczno–polityczne, wybieraliśmy trudną drogę. Trzeba było oceniać sytuację realnie, rozumiejąc, że zadania muszą być ograniczone. Przecież Partia zachowywała pełnię władzy. Trzeba było zastanowić się nad możliwą formą naszej „pracy organicznej".

Utrzymywaliśmy żywy kontakt z ks. Prymasem Wyszyńskim. Pamiętam jego mądre rady. Mówił: „Nic wielkiego w Sejmie nie osiągniecie, ale dobrze, że tam jesteście. Bądźcie wierni własnym zasadom, by było widać, że jesteście inni!" Albo też: „W Sejmie rola wasza to »głos wolny, wolność ubezpieczający«." My lekko korygowaliśmy: „o wolność się upominający". To było bardzo mądre, ale wskazań konkretnych nie dawało.

Jedno było pewne: należało starać się o utrzymanie kursu reform prowadzących w kierunku demokratyzacji. Mieliśmy to na oku w działaniu w Sejmie i poza Sejmem. W naszych wystąpieniach na plenum Parlamentu domagaliśmy się uparcie, aby Władze opracowały plan demokratyzacji państwa. Rozumiemy – mówiliśmy – że Władze muszą działać pomału i rozważnie, ale trzeba, aby obywatele widzieli, że się dąży w kierunku demokracji, ludzie muszą to odczuwać.

Gdy chodzi o mnie, uważałem zawsze, że kwestią kluczową jest polityczny stosunek Polska – Rosja (sowiecka). Tę ostatnią należy przeko-

nać, że Polacy nie dążą do zerwania koniecznych sojuszów między dwoma państwami, ale chcą swobód wewnętrznych. Szukałem więc odpowiednich przykładów z historii, dających nam kanwę działania. Uznałem, że dobrym przykładem były dążenia Margrabiego Aleksandra Wielopolskiego, który szybko poszerzał swobody Królestwa Kongresowego. Muszę zaznaczyć, że ten wzorzec nie odpowiadał poglądom innych posłów Koła „Znak". Powołując się na Wielopolskiego, poza sympatią Kisiela, byłem osamotniony.

Zarzucano nam minimalizm w wyborze zadań i działaniu. Teraz zarzut taki brzmi przekonująco, ale oceniać sprawiedliwie można tylko w ówczesnej historycznej płaszczyźnie. Wtedy należało wybierać rozwiązania najlepsze z możliwych. Zawsze natomiast odrzucałem zarzut oportunizmu i bezideowej ugodowości. Wybieraliśmy zadania możliwe do realizacji, ale zawsze wychodząc z impulsów ideowych, moralnych; cała nasza działalność podporządkowana była dyrektywom moralnym. Myśląc o wzorcach pozytywistycznych, podkreślaliśmy z naciskiem realizm polityczny. A przecież także nasz pozytywizm z XIX wieku, eliminując hasła romantyczne w polityce, nie wypleniał z serca romantycznych tęsknot. Był to w literaturze pozytywizm przez łzy – Eliza Orzeszkowa, Bolesław Prus. Nie odwołując się do czynów romantycznych, budowali oni piękny gmach kultury polskiej, jego dobre, wysokie piętra. Mogli więc dla nas być natchnieniem.

Rozpęd reformatorski grupy Władysława Gomułki nie trwał długo. Hamowały go ostrzeżenia ze strony czujnego zagranicznego protektora, jak też wewnętrzne partyjne ośrodki reakcyjne. Mimo to utrwaliły się pewne zmiany istotne. W dużym stopniu obserwowano praworządność, pozostał też pewien wąski margines swobody w kulturze. Także polskie struktury państwowe i partyjne nie podlegały zależności bezpośredniej od poszczególnych sowieckich komórek władzy.

Nie staliśmy w miejscu. Dobre zmiany polityczne oddziaływały na naszą sytuację, zmuszając nas do rewidowania postawy. W roku 1968 wnieśliśmy interpelację do Rządu, wzywając do zmiany sposobu traktowania demonstracji studenckich. Uważaliśmy to za nasz obowiązek kategoryczny. Zadrażniło to mocno nasze stosunki z Władzą. Mniej więcej w tym czasie zaczęły się wyraźnie zarysowywać w Polsce dwie tendencje. Słabła ideowość szeregów partyjnych, widoczna była ich dezorientacja i znużenie. Ideologia komunistyczna traciła wiarygodność i siłę motywacyjną. Równocześnie rosła szybko świadomość polityczna narodu i przejawiała się jego wola suwerenności. Koło Posłów „Znak" wyraźnie odczuwało te zmiany, modyfikując swoją postawę. Rosła niecierpliwość i potrzeba zacieśniania więzów ze społeczeństwem. Możliwości Koła Posłów „Znak" stawały się zbyt ciasne. Dlatego w roku 1965 odszedł z Sejmu Stefan Kisielewski. W 1968 wyeliminowano Jerzego Zawieyskiego nie dopuszczając go na listę wyborczą, w roku 1972 w podobny sposób uniemoż-

liwiono działalność Tadeuszowi Mazowieckiemu. W 1976 musiałem odejść ja sam, gdyż nie głosowałem za zmianą Konstytucji. Toteż w 1976 roku wygasła działalność autentycznego Koła Posłów „Znak". Usiłowano tworzyć jakąś jego fikcję, ale to się nie udało.

Działalność naszą traktowaliśmy jako służbę społeczną. Społeczeństwo polskie było z konieczności politycznym niemową. Dopóki to było możliwe, staraliśmy się być rzecznikami tego społeczeństwa w Sejmie. Gdy jednak w Sejmie utrzymywano dawne rygory, a naród domagał się głosu i zaczynały się pojawiać coraz liczniejsze komórki nielegalnej aktywności, które pomimo ograniczeń i represji coraz głośniej podnosiły swój głos kontestatorski, Koło „Znak" tracić zaczęło swoją rację bytu. Na placu pozostawały nasze organy prasowe: „Tygodnik Powszechny", „Znak", „Więź", które coraz wyraźniej głos swój akcentowały. *Conclave* 1978 roku bardzo silnie wzmogło polskie tendencje wolnościowe. Nadchodził czas wielkich wydarzeń.

STANISŁAW STOMMA, ur. 1908, dr hab. prawa, dziennikarz, działacz społeczny, współzałożyciel miesięcznika „Znak", były senator RP, zasłużony działacz na rzecz pojednania polsko–niemieckiego, odznaczony wraz z Marion Gräfin Dönhoff Nagrodą Polsko–Niemiecką. Kawaler Orderu Orła Białego. Napisał m. in. *Czy fatalizm wrogości?* (*Myśli o stosunkach polsko–niemieckich*) (1979), *Pościg za nadzieją* (1991).

GDYBY POZYTYWIZMU NIE BYŁO...

Jerzy Szacki

We współczesnej filozofii i humanistyce pozytywizm już od dawna nie cieszy się dobrą sławą. Nawet nauki społeczne, które właśnie pozytywizmowi zawdzięczają dojście do swego obecnego znaczenia czy wręcz (jak socjologia) samo swe powstanie, raz po raz wypierają się tej genealogii i manifestują niechęć do niego, szukając coraz częściej i usilniej nowych inspiracji w jawnie antypozytywistycznych kierunkach filozoficznych. Ostatnie dekady przyniosły niezliczone publikacje, w których traktuje się pozytywizm nader krytycznie lub dowodzi po prostu, iż wynikło zeń wiele

szkody, mało natomiast pożytku. Często traktuje się go jeszcze gorzej, niż on zwykł traktować metafizykę, albowiem nie tylko odmawia się mu wszelkiego sensu, ale i przypisuje niemało innych zdrożności. Wystarczy wspomnieć w tym kontekście *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* z 1969 roku, będący zresztą jedynie słabą zapowiedzią wzbierającej fali krytyki, w trakcie której słowo „pozytywizm" stało się w wielu środowiskach obraźliwym epitetem. Co ciekawsze, mało kto pośród domniemanych „pozytywistów" podjął bez zastrzeżeń obronę pozytywizmu jako takiego, a niejeden uważał za stosowne zapewniać, że akurat on pozytywistą z pewnością nie jest.

Główną wadą większości dyskusji na temat pozytywizmu jest zapewne brak jasnego określenia ich przedmiotu. Peter Halfpenny w książce *Socjologia a pozytywizm* (jeszcze niedawno był to bardzo modny temat) pisze o dwunastu pozytywizmach, ktoś jednak, kto zająłby się drobiazgową analizą owych dyskusji, doszukałby się zapewne jeszcze większej ich liczby. W każdym razie w socjologii i naukach społecznych w ogólności znajdowano jakiś pozytywizm nieomal wszędzie, nie bacząc na to, że określa się w ten sposób poglądy nader rozmaite i pod wieloma względami sprzeczne ze sobą. Bywali nawet autorzy, którzy pisali o pozytywizmie Maxa Webera, a to tylko dlatego, że bronił, jak wiadomo, zasady eliminacji z nauki wszelkich emocji i wartościowań. Odnosi się niekiedy wrażenie, iż przed etykietą „pozytywista" zabezpiecza niezawodnie jedynie uporczywe zaprzeczanie wszystkiemu, cokolwiek jakikolwiek pozytywista kiedykolwiek powiedział. Jest to osiągalne wyłącznie za cenę mówienia głupstw, ale mniejsza w tym miejscu o to.

W tej sytuacji staram się używać słowa „pozytywizm" z możliwie największą ostrożnością – zwłaszcza gdy ma się ono odnosić do poglądów i koncepcji, których twórcy sami nie nazywali siebie pozytywistami. Pojęcia ogólne stają się bezużyteczne, kiedy zaczynają obejmować zbyt wiele, a bodaj to właśnie przydarzyło się pojęciu „pozytywizm", które z określenia konkretnych zjawisk historycznych (opisanych np. w książce Leszka Kołakowskiego *Filozofia pozytywistyczna od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*) przeobraziło się stopniowo w zbiorcze określenie wszystkiego, czego antypozytywiści dzisiejsi nie lubią i co pod jakimkolwiek bądź względem przypomina klasyczny pozytywizm.

Niemniej jednak pojęcie „pozytywizm" z pewnością nie jest puste i warto zastanawiać się nad tym, w stosunku do jakich zapatrywań może być sensownie stosowane. Jak się wydaje, chodzi tu zwłaszcza o dwie rzeczy: po pierwsze, o swoistą odpowiedź na pytanie, co to jest nauka; po drugie, o jedyny w swoim rodzaju zespół zapatrywań na miejsce nauki w całokształcie wiedzy lub nawet kultury w ogólności, a więc coś, co można nazwać ideologią nauki.

Sednem pozytywistycznej koncepcji nauki jest bodaj to, co David Easton określił był jako „hiperfaktualizm", a mianowicie przekonanie, iż

droga poznania naukowego jest jednokierunkowa i prowadzi prosto od empirycznie stwierdzonych faktów do generalizacji i teorii. Punktem wyjścia nauki muszą być zawsze teoretycznie neutralne fakty: jeżeli uczony temu przeczy, jest to nieomylny znak, że jego duszę opanował diabeł metafizyki. Pomiędzy tak rozumianą nauką a wszystkim, co nią nie jest, rozwiera się przepaść.

Sednem ideologii stowarzyszonej z tą koncepcją nauki jest pogląd, że tylko ona zasługuje na miano wiedzy, w związku z czym prawdziwie rozumny może być wyłącznie ktoś, kto całość swego poglądu na świat opiera lub przynajmniej stara się oprzeć na fundamencie nauki. Wiąże się z tym, oczywiście, przekonanie o możliwości istnienia naukowego poglądu na świat, a także o tym, że świat stanie się nieporównanie lepszy, kiedy nauka uzyska w nim miejsce uprzywilejowane.

Oba wyróżnione wyżej składniki pozytywizmu wynikały z błędów i złudzeń, których myślenie XX-wieczne na ogół się wyzbyło. Z jednej strony, współczesna filozofia nauki, aczkolwiek sama nierzadko pomawiana o „pozytywizm", wykazała przekonująco, jak wielką rolę w procesie poznania grają czynniki jawnie nieempiryczne, czyli owe *praenotiones*, które pozytywiści usiłowali z nauki wypędzić; z drugiej strony, rozwój cywilizacji nie tylko nie spełnił optymistycznych obietnic pozytywistycznego scjentyzmu, lecz również postawił nas wobec pytania, czy z postępu nauki płynie koniecznie dobro i tylko dobro. Nietrudno zaiste zrozumieć, dlaczego pozytywizm spotyka dzisiaj tak wiele zarzutów. I niepodobna, jak sądzę, wykazać, iż są to zarzuty w całości niesłuszne. Nie do odparcia wydaje się zwłaszcza zarzut naiwności. Trudno też zaprzeczyć, że w naukach społecznych, które pozytywizm chciał uzdrowić, okazał się on z gruntu nietwórczy, albowiem, jeśli nawet nie uchylał ich ważnych pytań (w czym był z pewnością najsprawniejszy), udzielał na nie odpowiedzi, które były, w gruncie rzeczy, jedynie parafrazami odpowiedzi już znanych. Mowa, oczywiście, o tak zwanej wielkiej teorii, nie zaś na przykład socjologii empirycznej, która pod wpływem pozytywistycznych pouczeń zrobiła niejaki krok naprzód.

Nie jest wszakże moją intencją powtarzanie na tym miejscu tego, co aż nazbyt obszernie powiedzieli wspomniani wcześniej krytycy pozytywizmu. Chodzi mi raczej o stwierdzenie, iż bez względu na to, co złego możemy o nim powiedzieć, wszyscy jesteśmy w jakimś stopniu pozytywistami. W każdym razie wszyscy, dla których słowo „nauka" ma jeszcze sens jakikolwiek.

Nie trzeba wcale podzielać pozytywistycznej koncepcji nauki, by uważać, że uczonego obowiązują bezwzględnie pewne reguły i rygory, których przestrzeganie różni go zasadniczo od kogoś, kto uprawia nie naukę, lecz coś całkiem innego, choćby to coś zasługiwało na największy szacunek i jakoś wzbogacało naszą wiedzę o świecie. Owe reguły i rygory są, oczywiście, zmienne i w pewnych wypadkach nie w pełni do uzgod-

nienia między samymi uczonymi, niemniej jednak są i być muszą. Do istoty nauki należy, że nie wszystko w niej wolno. Otóż pozytywizm walnie przyczynił się do rozwinięcia świadomości istnienia (lub przynajmniej potrzeby istnienia) takich reguł. W tym sensie jego – śmieszna pod wieloma względami – wojna z metafizyką nie była wcale pomyłką i niepotrzebną stratą czasu, doprowadziła bowiem do pełnej artykulacji pytania, co jest nauką, a co nią nie jest – pytania, bez którego nie potrafimy się już obejść niezależnie od tego, co myślimy o klasycznej odpowiedzi pozytywistycznej. Najlepszym zresztą, być może, potwierdzeniem owej siły fatalnej pozytywizmu jest to, jak wielu ludzi ciągle żyje z jego zwalczania i rozważania postawionego przezeń problemu tożsamości nauki.

Nie trzeba również podzielać złudzeń pozytywistycznej ideologii nauki, aby mniemać, że rozwój nauki przyniósł więcej dobra niż zła, a także starać się o to, by nasz pogląd na świat, który nigdy nie będzie naukowy, nie był przynajmniej z nauką jawnie sprzeczny. Zdaję sobie sprawę, iż w pewnych dziedzinach realizacja tego ostatniego postulatu bywa niezwykle trudna z powodu trwającego braku stanowiska nauki w danej sprawie lub nawet z powodu jej trwałej niezdolności do zajęcia stanowiska. W humanistyce i naukach społecznych sytuacje takie są, jak wiadomo, bardzo częste. Ich pospolitość nie upoważnia wszakże do założenia, iż w tych dziedzinach wolno twierdzić cokolwiek, nie troszcząc się o to, jak to się ma do ustalonych do tej pory faktów i, dajmy na to, reguł logiki. Są to, rzecz jasna, banały, do których powtarzania skłania mnie jedynie świadomość, iż w ferworze krytyki pozytywizmu ulegają one coraz częściej zapomnieniu. I przyznać muszę, że całkiem często odczuwam niejaką sympatię do tych „naiwnych" autorów, którzy uporczywie pytają „Co to znaczy?" i „Skąd to wiadomo?", a więc, być może, pozytywistów właśnie. Ograniczoność wiedzy naukowej nie pomniejsza bowiem jej zalet – tak samo jak nieosiągalność dobra nie świadczy o tym, że nie należy do niego dążyć.

Nie wykluczam, że bez zastrzeżeń zadeklarowałbym pełną solidarność z tak pojętym przesłaniem pozytywizmu, gdyby nie to, że jego zwolennicy są przeważnie skłonni do uznawania za absurd wszystkiego, czego nie rozumieją, i wykluczania z góry, że wypowiedź w języku innym niż ich własny może także zasługiwać na namysł. Strach pomyśleć, co by się stało z naszą kulturą, gdyby wszyscy stali się pozytywistami od chwili, kiedy pozytywizm zaistniał. Co prawda, strach również pomyśleć, co by było, gdyby go nie było. Stąd ambiwalencja w powyższym wywodzie.

JERZY SZACKI, ur. 1929, socjolog, historyk idei, profesor UW i PAN, wykładowca licznych uniwersytetów zagranicznych, od 1974 redaktor naczelny „Polish Sociological Bulletin". Światową renomę zyskała jego *History of Sociological Thought* (1979, wyd. polskie 1981). Inne ważniejsze publikacje: *Kontrrewolucyjne paradoksy* (1965), *Tradycja. Przegląd problematyki* (1971), *Spotkania z utopią* (1980), *Znaniecki* (1986) i wydany ostatnio *Liberalizm po komunizmie* (1994). Mieszka w Warszawie.

PRZEDWCZESNY POGRZEB POZYTYWIZMU

Teresa Walas

Idee – jak ludzie – miewają różne zgony. Jedne umierają w pełni sił, gwałtowną i piękną śmiercią, i one też najczęściej długo jeszcze potem wiodą pośmiertny żywot, przekształcone w aktywną mitologię. Inne starzeją się powoli lub też wiedną nagle, wydzielając zapach rozkładu. Romantyzm konał godnie, w szczęku broni, w potokach krwi, a jego duch odradzał się potem wielekroć w literaturze i w każdej idei niepodległościowej – od pierwszej wojny światowej po lata stanu wojennego. Pozytywizm robił wrażenie idei o wspaniałej muskulaturze, okazało się jednak, że miał słabe zdrowie i dość szybko odkryto jego wycieńczenie. Co gorsza zaś, w jego kod genetyczny wpisana była choroba autoagresji i twierdzenia wyjściowe mocą własnych zasad przekształcały się w tezy przeciwstawne. W roku 1883 Prus wydrukował w „Prawdzie" swój *Szkic programu w warunkach obecnego rozwoju*, który był najgłębszym i najbardziej kompletnym wykładem pozytywistycznych idei, a już z końcem lat osiemdziesiątych pisano o ich bankructwie i zaraza pesymizmu szerzyła się coraz powszechniej, dotykając zarówno filozofujące umysły (pozytywistów nie wyłączając), jak i subiektów czy dróżników. Co zaś ciekawe, to pogarszanie się kondycji pozytywizmu wszyscy pozostający na zewnątrz niego witali z mściwą satysfakcją, a wśród jego grabarzy znaleźć można było stojących ramię w ramię dotychczasowych propagatorów pozytywistycznych idei, starych i młodych konserwatystów, najmłodszych modernistów i socjalistów w różnym wieku. Nikt nie oblekał po nim żałoby i oskarżano go o wszystko, co najgorsze: o amoralizm, przez co rozumiano podkopanie religijnej wiary, o filozoficzną uzurpację metody naukowej, która nie dotrzymała danych obietnic, a naruszyła fundament prawd absolutnych, przede wszystkim zaś – o obniżenie ideałów, co oznaczało zarówno wyrzeczenie się idei niepodległości, jak i pomniejszenie formatu życia jednostkowego.

Czy pozytywizm był obcym ciałem nieopatrznie wprowadzonym do polskiej świadomości zbiorowej, czy zadaniem intelektualnym, które nadal musimy rozwiązywać? Czy pozytywiści rzeczywiście ponieśli klęskę? Tak,

ponieważ ich doktryna odsłoniła znamię utopijności, co jest szczególnie przykre w przypadku ideologii tak stanowczo powołującej się na autorytet nauki. Ale dość często się zdarza, że ci, którzy kurczowo trzymają się rozsądku, okazują się w ostatecznym rozrachunku naiwni. Bo naiwnością było wierzyć, że państwa zaborcze pozwolą na swobodny rozwój innego organizmu w ich żarłocznych wnętrzach. I naiwnością było mniemać, że społeczeństwo jest ze swej natury przede wszystkim układem dążącym do harmonii i równowagi, skoro historia świata zdaje się świadczyć o czymś zgoła przeciwnym. Nic też w dotychczasowym biegu dziejów nie wskazywało na to, że zmierzają one do wydawania z siebie coraz to doskonalszych kształtów. I wiele przemawia za tym, że życie nie jest racjonalne w ludzkim rozumieniu: że dobro nie zawsze jest płodne, a rozumność rzadko zbrojna w siłę. Tezy szczegółowe pozytywizmu łatwo było więc zakwestionować i rychło uczynił to społeczny darwinizm, a sami pozytywiście przyczynili się walnie do ich obalenia. Jeśli Wokulski nie popełnił samobójstwa, będzie uciekinierem, który odda swoje życie jawnej już utopii: wynajdywaniu metalu lżejszego od powietrza, który ma dać władzę nad światem ludziom dobrym i sprawiedliwym.

Ale prócz mocnej wersji pozytywizmu istnieje jego wersja słaba, która wciąż ożywia nasze myślenie. To przeświadczenie, że procesy społeczne dadzą się jakoś regulować, upośledzenia grup społecznych wyrównywać, że rozum ludzki powinien czynić wszystko, by zwiększyć przyrost dobra powszechnego. W tej wersji zbanalizowanej i zgoła sentymentalnej pozytywizm znalazł sobie miejsce w naszej duchowej tradycji. Spełnia rolę terapeutyczną i łagodzącą, wzmacnia barierę immunologiczną społeczeństwa.

Powrót do przygody pozytywistycznej pozwala sobie uświadomić inną rzecz ważną. Pozytywiści dokonali istotnego przesunięcia semantycznego, grzesznego i płodnego zarazem: zastąpili słowo „naród" słowem „społeczeństwo". Zapewne duży w tym udział miała cenzura, ale stało się tak nie z tego jedynie względu. Intelektualiści polscy wybrali pozytywizm, bo dostarczył im pojęcia, za pomocą którego mogli opisywać zbiorowość w kategoriach dopuszczalnej praktyki życiowej i tej zmianie słownika towarzyszyła zmiana myślenia. Napięcia, jakie zmiana ta wytworzyła, nie są, tak się przynajmniej wydaje, napięciami jedynie historycznymi. Zostały wywołane przez wydobycie na światło dzienne opozycji: n a r ó d – s p o ł e c z e ń s t w o.

W potocznych (a i filozoficznych) wyobrażeniach na temat zbiorowości naród (narodowość) traktowany bywa jako determinacja i zarazem uposażenie, jako charakterystyczny (jednorazowy? osobliwy?) splot cech i dyspozycji danych lub wytworzonych w toku historycznych doświadczeń (tu zdania bywają podzielone), trwałych, ujednolicających, tworzących wespół z przyległą do nich tradycją zrąb tożsamości narodowej. Myślenie w kategoriach narodowych bywa zazwyczaj konserwatywne, trudno jest bowiem powziąć myśl o reformowaniu narodu. Można go najwyżej karcić lub

wzywać do opamiętania. Pedagogika narodu bierze w rachubę wyłącznie zmiany kosmetyczne – jak na przykład wyzbywanie się wad – które nie naruszają tajemniczej w swej naturze tkanki narodowej tożsamości czy „duszy" narodu.

Zbiorowość opisana za pomocą słowa „społeczeństwo" odsłania inny swój przekrój i inne oblicze. Pokazuje nie tylko swoje wewnętrzne zróżnicowanie. Także to, co w niej przygodne, plastyczne, a równocześnie wytłumaczalne, co daje się ogarnąć rozumem (zwykłym lub wyposażonym w naukowe instrumentarium), co więc jest podatne na zmianę, uległe wobec działań kierowanych reformatorską czy pedagogiczną intencją. Myślenie o zbiorowości jako o społeczeństwie oznacza usytuowanie jej w obszarze „świeckim", w polu zmienności i działań świadomie ją przekształcających. Pierwotnej jedności i samopotwierdzającemu trwaniu narodu przeciwstawiona zostaje udoskonalająca praca, stabilizującej sile tradycji – ryzyko uzdrawiającej zmiany. To właśnie wydawało się groźne konserwatystom i łatwo zrozumieć ich obawy. W dyskursie pozytywistów rzadziej pojawia się „społeczeństwo doskonałe", częściej „społeczeństwo zdrowe". To różniło ich od ideologów przyszłości, którzy również będą zmierzali do osiągnięcia przeobrażeń zgodnych z założeniami doktryny uchodzącej za naukową. Ale równocześnie owo pojęcie „zdrowia" (podobnie jak pojęcie użyteczności) uchylało w myśleniu o społeczeństwie tradycyjne kategorie moralne. Można więc powiedzieć, że pozytywizm po dziś dzień wyznacza granicę bezpieczeństwa radykalizmu. Równocześnie także – konserwatyzmu. Że pozytywistyczne doświadczenie ujawnia paradoksalną naturę zbiorowości, w której współistnieją ze sobą sprzeczne tendencje: otwarcie i zamknięcie, zachowawczość i ryzyko, bezwład i ruch. Świadomość tego paradoksu pozwoliłaby dziś złagodzić wiele politycznych sporów. A zarazem zdać sobie sprawę z niebezpieczeństwa ujawnionego w diagnozie Norwida, która, jak się wydaje, nie straciła wiele na aktualności: „Jesteśmy żadnym społeczeństwem. Jesteśmy wielkim sztandarem narodowym."

Jak pamiętamy, pozytywiści opracowali też swoisty projekt osobowości wyprowadzony z założeń ogólnych i do nich dostosowany. Henryk Markiewicz tak przedstawia ów wzorzec w swoim *Pozytywizmie*:

> Jest to jednostka, w której władze intelektualne i wolicjonalne górują nad wyobraźnią i uczuciem, człowiek starannie wykształcony i ufny tylko wobec dowodów nauki i argumentów racjonalnych, poza tym – niepodległy wobec wszelkich innych autorytetów. Pracowity, energiczny i zaradny, oblicza trzeźwo środki i cele. Bezwzględnie rzetelny w pełnieniu wszystkich obowiązków, o obyczajach „surowych, męskich, oględnych i powściągliwych" (Orzeszkowa), stara się uzgodnić własne interesy z dobrem ogólnym. Przeciwny wszelkim zbędnym ofiarom, w razie potrzeby gotów jest jednak je ponieść w imię powinności społecznej. Odrzuca współpracę z zaborcą i nie poczuwa się do lojalizmu wobec niego, ale przez patriotyzm rozumie działalność użyteczną dla narodu, a taką może być jedynie działalność wykorzys-

tująca te legalne możliwości, jakie zaborca pozostawił. Pozbawiony przesądów stanowych czy uprzedzeń religijnych, jest wobec wszystkich tolerancyjny i humanitarny, za rzetelne źródła godności ludzkiej i najwyższe wartości społeczne uznaje wiedzę i pracę.

Ten projekt osobowości bardzo szybko uznano za słaby punkt pozytywistycznej ideologii, przy czym ci, co z nim polemizowali, brali na cel nie pełną i dorodną jego postać, lecz wersję uproszczoną lub rozmyślnie karykaturyzowaną. Oczywiście, pozytywiści sami ukręcili na siebie bat: przekonani o służebności sztuki względem idei pisali powieści i opowiadania, w których świadomie i w poczuciu dobrze spełnianego obowiązku schematyzowali i upraszczali ów ideał, wywołując przy tym wrażenie, że jest on niezwykle łatwy w użyciu: wystarczy przezwyciężyć parę przesądów, feudalnej głównie natury, utrwalonych w świadomości zbiorowej, a zaprojektowana osobowość będzie się mogła realizować bez przeszkód i z przyrodzoną sobie swobodą. Z jednej więc strony – łatwo było wyrobić sobie pogląd, że mieszczańskie cnoty propagowane przez pozytywistów są mało powabne. Dość było spojrzeć na tych dzielnych inżynierów, roztropnych gospodarzy, pracowitych subiektów, uczciwych czeladników zaludniających karty ówczesnej prozy, by wykrzyknąć: co za miałkość! jakie skarlenie ideałów! jaka wąskość horyzontów! Z drugiej zaś strony – wolno było sądzić, że są one, by tak rzec – bezproblemowe: wystarczy uprzątnąć trochę gruzu feudalno–romantycznego i już można je spokojnie wcielać. Na tych dwóch złudzeniach wyrósł potem, a nawet wybujał, ów dziewiętnastowieczny, jakże płytki niekiedy pesymizm. One też na długo zadecydowały o naszym narodowym stosunku do mieszczańskich cnót. Klęska pozytywizmu i na tym polegała, że nie stworzył artystycznie przekonującego ich obrazu, co utrwaliło i dodatkowo umotywowało nasz lekceważący do nich stosunek. Dlaczego obraz taki nie powstał, to osobne zagadnienie, które z konieczności pozostawimy na boku. Ale właśnie jego brak, podobnie jak głośno okrzyknięte bankructwo pozytywizmu uwolniło naszą narodową świadomość (a kto wie, czy nie przede wszystkim podświadomość) od nacisku mieszczańskich cnót. Rozumność, trzeźwość osądu, umiejętność poprzestawania na małym, uczciwość w drobnych sprawach, rzetelność w pełnieniu wszelkich obowiązków, uznawanie wartości rzeczy drobnych wydają nam się nudne jak kiepskie kazanie i niepowabne jak barchanowa bielizna. Zapewne cnoty te nie zaspokoją metafizycznego głodu, ale ich praktykowanie wzmacnia społeczną tkankę i czyni życie zbiorowe łatwiejszym do zniesienia. Wbrew pozorom też nie są to cnoty mniej heroiczne niż odwaga, waleczność i zdolność do podejmowania ryzyka. Są mniej barwną postacią męstwa, które znajduje swój wyraz w porządku codzienności.

Więc ten ideał pozytywistyczny wyjęty z otocza doktryny wciąż wart jest naszej uwagi, tym bardziej, że jako zbiorowość cierpimy na deficyt cnót w nim zawartych, co okazuje się zawsze wtedy, gdy mija czas spektakularnych wydarzeń, a zaczyna się czas historii cichej. Oczywiście

łatwo się zgodzić, że cnoty te, jak zresztą wszystkie inne, podatne są na zwyrodnienie, co dostrzegali sami pozytywiści. Że mogą powodować chorobę *mediocritas* i przyczyniać się do ociężałości ducha. Doświadczenie wszakże poucza, że łatwiej jest uskrzydlić rozsądek, aniżeli go nabyć. Nasze zaś doświadczenie w szczególności.

TERESA WALAS, pracuje w IFP UJ, historyk i teoretyk literatury, krytyk literacki. Autorka *Ku otchłani. Dekadentyzm w literaturze polskiej 1890–1905* (1986), *Czy jest możliwa inna historia literatury?* (1993); współredaguje „Dekadę Literacką".

PORA NA POZYTYWIZM

Jan Woleński

Pytanie „po co to a to?" sugeruje, że owo „to i to" jest jakimś narzędziem. Pytamy, na przykład, po co ci zapałki, maszynka do golenia czy komputer. Szczególnym kontekstem takowego pytania jest zdziwienie, że coś pożyczamy albo też kupujemy, jak choćby ten model komputera, a nie inny. Pozytywizm nie jest narzędziem, bo filozofie (lub – jeśli kto woli – światopoglądy) nie są narzędziami w rozumieniu technicznym. Narzędzia na ogół działają jako całości. Nie ma sensu powiedzieć, że potrzebuję jedynie główki od zapałki, nożyków do golarki lub monitora, wyjąwszy sytuację, gdy wymieniam zużyte części jakiegoś urządzenia. Natomiast poszczególne fragmenty systemów filozoficznych mogą funkcjonować w pewnej izolacji od swego macierzystego kontekstu, a w szczególności produkować lub usprawiedliwiać pewne instrumenty intelektualne, np. krytyki doktryn odmiennych.

W intencji pytania „po co ci pozytywizm?" wyczuwam taki oto podtekst: dlaczego jesteś pozytywistą, skoro są inne filozofie, przykładowo fenomenologia lub filozofia dialogu? Spieszę wyjaśnić, że nie widzę w tym nic złego ani podstępnego. W istocie rzeczy pytanie, dlaczego jestem takim lub innym „–istą", „–ogiem" itp., jest najzupełniej dorzeczne. Rozumiejąc postawioną przez redakcję kwestię w sposób powyższy, muszę jednak zaznaczyć, że nie podpisuję się w pełni pod pozytywizmem w jakimkolwiek z jego wcieleń. Nigdy nie ceniłem zbytnio Comte'a ani też innych pozytywistów zeszłego stulecia. Natomiast mam wyraźną sympatię dla pozytywizmu współczesnego, tj. empiryzmu logicznego (neopozytywizmu).

Pytanie „dlaczego jestem zwolennikiem tego a tego?" można rozumieć

genetycznie lub systematycznie. W pierwszym ujęciu chodzi o okoliczności przyczynowe, które sprawiły, że akceptuje się pewne poglądy. Dumna odpowiedź jest taka: bo zostało się przekonanym do nich. Nie przeczę, że tak bywa. Ale tylko w pewnej mierze, ponieważ poglądów się również uczymy. A czego Jaś [W] nauczył się za młodu, tego Jan [W] już się nie pozbył. Mówiąc zaś poważnie, w moim przypadku to było tak. Zacząłem studiować filozofię po dwóch latach prawa. Już jako student prawa zostałem poddany wpływowi neopozytywizmu i szkoły lwowsko–warszawskiej. I tak już zostało, mimo że studiowałem filozofię u Romana Ingardena, antypozytywisty pierwszej rangi. Widocznie to pierwsze doświadczenie było za silne, aby zostało wyeliminowane. Rejestruję tutaj pewien fakt psychologiczny, często przeoczany lub przemilczany. Sądzę, że filozofowie są ofiarami poglądów, które poznają w trakcie studiów, znacznie częściej, niż to sami przyznają. Oczywiście z tego nie wynika, że poglądów się nie zmienia, ale aby tak się stało, potrzebne są bardzo mocne powody. Dla porządku dodam, że trwanie pozytywistów przy swych poglądach jest niekiedy wyjaśniane przez ich adwersarzy wyraźną niechęcią do głębokiego wysiłku myślowego. Nie ma jednak sensu zajmować się taką kwalifikacją, bo jest ona bardziej perswazyjna niż opisowa. Gdy zaś mamy na myśli ów systematyczny aspekt pytania o własne (lub czyjeś) poglądy, to wskazujemy na ich racje. Wtedy ich bronimy, mniej lub bardziej racjonalnie, i powiadamy, że daną filozofię cenimy za coś. Moja odpowiedź na pytanie „dlaczego cenię neopozytywizm?" jest następująca.

Uważam, że każda filozofia jest hermeneutyczna w tym sensie, że każda oferuje pewien sposób rozumienia: (a) samej siebie jako filozofii właśnie, (b) innych konkurencyjnych systemów, (c) problemów, (d) odpowiedzi na problemy, (e) tego, czego problemy i odpowiedzi dotyczą, a więc świata w najszerszym rozumieniu. Czytelnik zechce zauważyć, iż jest to wyznanie bardzo niepozytywistyczne. Filozof musi sobie jakoś poradzić z tymi punktami. Opowiadam się za taką filozofią, która minimalizuje element hermeneutyczny możliwie najbardziej. I w tym względzie pozytywizm oddaje mi spore usługi. Po pierwsze dlatego, że pozwala mi zrozumieć, czym filozofia jest, przez to, że jasno powiada, czym ona nie jest, nie jest mianowicie nauką w sensie matematyki, fizyki czy socjologii. Po wtóre, ponieważ dostarcza mi środków, aby wykazać jasno, że przynajmniej niektórzy z moich adwersarzy wypowiadają się niejasno, a ich mowa jest bardziej ekspresją niż stwierdzaniem (instrumenty owe pochodzą z logiki). Po trzecie i czwarte, dlatego, iż sugeruje, że przynajmniej pewne problemy są pseudoproblemami a odpowiedzi pseudoodpowiedziami lub przynajmniej, że muszę rozróżnić rozmaite rodzaje problemów i rozmaite rodzaje odpowiedzi względem ich zdatności do rozstrzygania. I po piąte, gdyż świat jawi mi się na tyle prosty, że mogę go rozumowo pojąć, i na tyle skomplikowany, że nie ma do niego jednego i uniwersalnego klucza. Czytelnik zechce jeszcze raz wziąć pod uwagę, że są to tezy niezupełnie

pozytywistyczne, wszelako pozytywizm pomógł mi je uzyskać. To tak jak z ową drabiną Wittgensteina, którą trzeba odrzucić po wykorzystaniu.

Dodam do tego, co następuje. Pozytywizm, zwłaszcza umiarkowany, uczy pokory intelektualnej i tolerancji, bo szanuje fakty i rozumne argumentacje, a także nie przecenia poznawczych możliwości człowieka. Tym, którzy zaraz krzykną, że to przecież neopozytywiści dyskwalifikowali innych przez wskazywanie na bezsensowność ich pytań i odpowiedzi, przypomnę, że jednak nie nawoływali do usuwania ich z uniwersytetów. Krytyka, nawet bardzo ostra, i nietolerancja w sensie dosłownym – to jednak różne rzeczy. Poczytajcie źródła, a przekonacie się, że to Carnap analizował na serio Heideggera, a nie na odwrót.

Czy pozytywizm ma jakąś rolę pozafilozoficzną? Oczywiście tak, wszak mówi się o pozytywizmie prawniczym, literackim, społecznym czy politycznym. Nie miejsce tutaj, aby te rzeczy dyskutować. Powiem jedynie tak. Obecny konflikt pomiędzy pozytywistycznym ascetyzmem intelektualnym a hermeneutycznymi (głównie postmodernistycznymi) ekscesami znacznie przekroczył granice filozofii. Zapewne nigdy nie pozostawał wyłącznie w jej granicach, ale nas interesuje przede wszystkim tu i teraz. Może jestem naiwny, ale polityczne szaleństwa dziejące się w Polsce w ostatnim czasie są sygnałem, że postmodernizm infekuje coraz to nowe obszary. Pora na zastrzyk pozytywizmu.

JAN WOLEŃSKI, ur. 1940, profesor filozofii UJ. Wydał m. in. *Logiczne problemy wykładni prawa* (1972), *John Stuart Mill* (1979, z Rettem Ludwikowskim), *Z zagadnień analitycznej filozofii prawa* (1980), *Filozoficzna szkoła lwowsko–warszawska* (1985, wyd. angielskie 1989), *Kotarbiński* (1990), *Metamatematyka a epistemologia* (1993). Mieszka w Suchej Beskidzkiej.

NIEWYGODA MIĘDZYEPOKI

Marta Wyka

Zastanawiam się, dlaczego w pozytywizmie tkwi coś, co nas drażni. Oczywiście nas – współczesnych, bo historyk tego okresu obowiązany jest myśleć obiektywnie i nie pozwala sobie na emocjonalne wyskoki. I naj-

pierw dochodzę do konkluzji, iż pozytywizm, chronologicznie nań patrząc, wyjątkowo niekorzystnie się ulokował. Romantyzm kusił romantycznością i tym wszystkim, co z jego wrażliwego ducha wypływało. Modernizm również działał na uczucia, pokazywał rozwichrzenie, niepewność, rozterki artyzmu. I między nimi – pozytywizm, przesycony ideałami, ale jakby zbyt pragmatycznymi, zbyt utylitarnymi. Uchwycony w kleszcze dwóch systemów otwartych i w pewnym sensie luźnych, podatnych na kontynuację, sam utracił, nie z własnej winy, szansę na otwarcie. Wrócono doń w latach myślowo mało atrakcyjnych – czyli pięćdziesiątych XX wieku – używając go w celach wyraźnie manipulacyjnych i nieznośnie dydaktycznych. Powoli odzierano literaturę pozytywizmu z artystycznej atrakcyjności, czyniąc z niej kanon przydatny nade wszystko szkolnym opracowaniom. A przecież jej pedagogiczna ambicja to tylko część prawdy o pewnej artystycznej i myślowej całości.

To wówczas, w gwałtownie zmieniającym się świecie, powstał światopogląd i poetyka do dziś, by tak rzec, używane. Bez Zoli nie byłoby Céline'a – powiedziano później arcysłusznie. Polska mutacja naturalistyczna, choć mniej ekspansywna, podobne posiada zasługi. Bez wczesnego Żeromskiego nie byłoby, być może, Kadena i Uniłowskiego. Bez Orzeszkowej – Dąbrowskiej. Ale bez Konopnickiej literatura polska mogłaby funkcjonować zupełnie dobrze, wyjąwszy, jak myślę, *O krasnoludkach i sierotce Marysi*.

Naturalistyczny, zatem fatalistyczny i tragiczny również, rys znaczy polską prozę w sposób wyrazisty. A więc jednak istniało jakieś ujście, jakaś furtka z pozytywistycznego okrążenia. Po wielu latach Andrzej Kijowski napisał znakomity esej *Sienkiewicz i polska nerwica*. Ukazał w nim trwające aż po współczesność terapeutyczne działanie autora *Trylogii*. To Freud powieści historycznej. Gdyby nie istniał, nie mielibyśmy gdzie szukać rozwiązania podstawowych polskich kłopotów; jego diagnozy leczą duszę polską, bo zakładają, że świat może być oparty na bardzo prostym schemacie i zachować przy tym swoją urodę.

Inną wartością pozytywizmu, o której wciąż za mało się myśli, są ludzie i osoby, słowem, generacja, która go stworzyła. Chodzi o pokolenie wychowanków Szkoły Głównej, tak sugestywnie opisane przez Bohdana Cywińskiego w *Rodowodach niepokornych*. Ale nie tylko przez niego. Jeden z bardziej przykuwających portretów inteligenta z tamtej epoki znajdziemy u Jerzego Stempowskiego, w znakomitym eseju *Dzieci Warszawy w początkach XX wieku*. Na pierwszy rzut oka uwięziony w kostiumie, skostniały w formie: to pan w tużurku, binoklach i sztywnym kołnierzyku. Moda zdawała się sugerować styl życia i styl myślenia. Ale to oni właśnie stanowili niezłomne źródło oporu wobec zaborcy, to za nimi snuli się szpicle, poszukujący latających uniwersytetów i tajnych kursów. Więc dałoby się cofnąć nieco „nasz początek" ku poczynaniom owych panów tak istotnym później dla postawy inteligencji doby niepodległości.

Można by się zgodzić na metaforę o „pięknym wieku dziewiętnastym", włączając w jej krąg urodę myśli, nie tylko stabilność mieszczańskiego salonu.

Konflikt między rozumem i działaniem emocjonalnym, między mundurem i duchem... To on częstokroć sterował ocenami polskiej literatury, zaś pozytywizm należeć miał do tych nazbyt rozumnych i szczelnie umundurowanych. Ale widziałabym w nim, powtarzam, korzenie nowoczesnej, polskiej inteligencji. I nawet nie dzieliłabym jej na laicką i katolicką, bo choć ateizm był modą epoki, to wietrzał on z wolna, zaś duch inteligencki pozostawał.

Więc dotarliśmy do strefy pozytywistycznego ducha, co na pierwszy rzut oka wygląda jakby sprzecznie. Ale ten duch istniał i on mnie jeszcze dzisiaj może poruszyć. Istniała etyka, istniała też ironia. Jeśli następna epoka miała utknąć w solennej powadze, pozytywiści w swoich ciemnych czasach zachowali zdolność śmiechu.

Więc może ich głównym nieszczęściem było – wracam do początku – historyczne położenie; pomiędzy wzniosłościami, z wszelkimi cechami międzyepoki. Lecz czy nie oni właśnie potrafiliby – również dzisiaj – leczyć polskie nerwice? Uzasadniać znaczenie działań pozytywnych? Dowodzić, że umiemy być tolerancyjni, filantropijni, czuli na nędzę, hojni, wykształceni? Pozytywistyczne cnoty zasługują na lepsze traktowanie. Wszak nie tylko artyści uwodzą nasze umysły.

MARTA WYKA, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego i krytyk literacki. Autorka książek o Brzozowskim, Gałczyńskim, Staffie oraz szkiców krytycznych *Głosy różnych pokoleń* (1989), *Szkice z epoki powinności* (1992). Redaktor naczelny „Dekady Literackiej".

POCHWAŁA POLSKIEGO POZYTYWIZMU

Henryk Markiewicz

Przyjmując zaproszenie redakcji „Znaku", nie przewidywałem, jak trudno mi będzie napisać artykuł o dziedzictwie pozytywizmu. Nie stanowi on może aż tak wielkiej rozpaczy dla semantyka, jak romantyzm (o czym pisał kiedyś Władysław Tatarkiewicz), niemniej używany jest wciąż w bardzo różnych znaczeniach. W rezultacie – jak przekonuję się czytając udostępnione mi niektóre wypowiedzi innych autorów, przeznaczone do tego numeru – stosowany bywa do zjawisk niewiele z sobą mających wspólnego – od XIX-wiecznego katolickiego programu „pracy organicznej" do metodologii zalecanej przez współczesny empiryzm logiczny. Inaczej też wyglądają treści łączone z pozytywizmem w tradycji zachodnioeuropejskiej, inaczej w polskiej; na Zachodzie mało kto mówi na przykład o literaturze pozytywistycznej. To kłopot pierwszy.

Kłopot drugi wynika stąd, że o pozytywizmie wypowiadałem się wielokrotnie – aż głupio to napisać: od blisko pięćdziesięciu lat. Poglądy moje ulegały różnym zmianom, ale w głównych swych założeniach się ostały i przy największym staraniu, by przyswoić sobie nowe propozycje, nie przekonały mnie one na tyle, bym od owych założeń odstąpił. Nie mogę więc uniknąć powtarzania tego, co już kiedyś napisałem. W tym punkcie tylko trochę uspokaja mnie świadomość, że większość badaczy pozytywizmu spoza grona historyków literatury mało przejmuje się tym, co my o nim piszemy, sami historycy literatury niezbyt uważnie czytają się nawzajem, a szkoła wciąż roz-

powszechnia archaiczne półprawdy... Więc może dla niektórych czytelników nie wszystko, co zamierzam tu napisać, okaże się wyważaniem otwartych drzwi.

Trudność trzecia jest natury paradoksalnej: sądziłem, że na łamach „Znaku" przyjdzie mi występować w roli osamotnionego może obrońcy pozytywizmu przed atakami, których można się było spodziewać w dobie tak powszechnego dziś zwrotu do transcendencji i upodobania w transgresjach. Tymczasem – jak się przekonałem – inni autorzy potraktowali pozytywizm, niezależnie od znaczenia, jakie temu wyrazowi nadają – z uznaniem, czasem tylko chłodnym, ale przecież z uznaniem... Polemika okazuje się więc zbędną, do opinii owych mogę się tylko dołączyć; chciałbym jednak owe akcenty uznania wzmocnić i ocieplić, a także obraz pozytywizmu uzupełnić przez przypomnienie tych jego aspektów, które w innych artykułach zostały pominięte lub niedoświetlone.

Będę tu pisał o pozytywizmie jako o tym nurcie kultury polskiej lat mniej więcej 1864–1894, w którym współwystępowały: scjentyzm, zasada racjonalnego postępowania, ewolucyjne ujmowanie rzeczywistości, utylitaryzm społeczny, orientacja demokratyczna, program pracy organicznej w granicach legalności.

Syndrom ten wystarczy, by odróżnić pozytywizm od innych ówczesnych systemów światopoglądowych – od wciąż szeroko rozpowszechnionego tradycjonalizmu i od rodzącego się socjalizmu. Tradycjonaliści – z innym rozkładem akcentów – także opowiadali się za koncepcją ewolucyjną i organicznikowskim legalizmem, ale odrzucali scjentyzm i orientację demokratyczną; opcje socjalistów były wręcz przeciwne. Oczywiście cała ta konstrukcja ma charakter idealizacyjny – i czasem lepiej byłoby mówić nie o pozytywizmie, lecz o parapozytywizmie niektórych autorów (np. Asnyka czy później Orzeszkowej). Sądzę jednak, że bez scjentystycznego komponentu nie ma pozytywizmu, lub inaczej: powstaje pozytywizm bez granic, w którym można pomieścić nie tylko Brzostowskiego czy Lubeckiego, ale, jeśli ktoś się uprze, nawet Kazimierza Wielkiego...

Filozoficzne składniki pozytywizmu oświetlone zostały już w innych artykułach, i to w sposób znacznie bardziej kompetentny niż ja to potrafiłbym zrobić. Nie ulega przy tym wątpliwości, że w tej dziedzinie ówczesne piśmiennictwo polskie było przeważnie tylko publicystyką, mało oryginalną, kompilacyjną i powierzchowną, niewiele więc znaczy w immanentnie traktowanym dorobku filozofii. Ale dla rozwoju ogólnej kultury myślenia w Polsce miało – według mnie – skutki doniosłe i zbawienne rozpowszechnienie przekonań, że porządek nauki i porządek religii są dziedzinami odrębnymi i autonomicznymi, że w ob-

rębie świata empirycznego nauka jest najbardziej godnym zaufania rodzajem wiedzy, że w swych dociekaniach winna być ona niepodległa wobec nacisku autorytetów własnych, a tym bardziej zewnętrznych. Dodać tu jednak trzeba, że z biegiem czasu, pod wpływem neokantyzmu, rozwijało się wśród pozytywistów polskich także przekonanie, że „stanowisko ideału", mówiąc językiem epoki (F. A. Langego), a „obecność mitu", jakby powiedział Leszek Kołakowski, to jest metafizyka i religia nie tylko zaspokajają niezbywalne potrzeby ludzkie, ale są potężną dźwignią moralnego i cywilizacyjnego rozwoju.

Z punktu widzenia już nie filozofii, lecz szeroko rozumianej prakseologii docenić trzeba pozytywistyczną zasadę respektowania faktów i wynikający z niej postulat stawiania sobie celów, które dają się urzeczywistnić, i doboru skutecznych środków ich urzeczywistnienia. „Nie chodzi o leczenie nas z marzeń – zastrzegał się Świętochowski – bo te są dobroczynne i pobudzające, ale ze złudzeń, które są szkodliwe i zabójcze."[1] Że w praktyce wyrastał na takim gruncie także oportunizm i serwilizm, to inna sprawa. Każdą dyrektywę postępowania można sprymitywizować i wypaczyć, zarówno „mierz zamiar podług sił", jak i „mierz siły na zamiary" – to drugie hasło zresztą było nadużywane znacznie częściej i bodaj z gorszymi następstwami.

Dotyczy to także pozytywistycznego programu „pracy organicznej" w obu jej aspektach – negatywnym, wyrzeczenia się działalności politycznej, i postulatywnym – koncentracji wysiłków na rozwoju gospodarki i oświaty. Pozytywiści nie wyrzekali się niepodległości, tylko do czasu odżegnywali się od polityki, bo w zaborze rosyjskim oznaczała ona albo konspirację w ówczesnej sytuacji beznadziejną, albo ugodę wobec rządu zaborczego. A pozytywiści – powtórzmy raz jeszcze – będąc z konieczności legalistami, nie byli ugodowcami i bynajmniej nie poczuwali się do obowiązku lojalizmu wobec władz zaborczych: uważali, że działając dla dobra ogólnego należy z maksymalną zręcznością wykorzystywać wszystkie legalne możliwości. Z gorzką determinacją pisał Prus w roku 1887:

> Bywają czasy pośrednie między sielanką a bitwą, kiedy ani żyć nie można z uśmiechem, ani ginąć z honorem, tylko pracować, pracować, pracować, jak gromada zasypanych ziemią górników, dla których jedyną nadzieją i troską jest zobaczyć światło i odetchnąć chłodnym powietrzem.[2]

Podkreślali przy tym pozytywiści, że program ich jest tylko programem *Pod datą dzisiejszą*, jak zatytułował swój artykuł w tej sprawie w roku 1881 Świętochowski, i może, a nawet powinien, ulec zmianie,

[1] A. Świętochowski, *Precz z marzeniami*, „Prawda" 1881, nr 25.
[2] B. Prus, *Kronika tygodniowa*, „Kurier Codzienny" 1887, nr 103.

gdy życie postawi przed nowym pokoleniem „inne rozleglejsze zadania". (Tu w nawiasie: czytając publicystykę pozytywistyczną, trzeba zawsze pamiętać o jej „stylu więziennym", jak go nazwała Orzeszkowa – o metaforach, peryfrazach, eufemizmach, niedopowiedzeniach, którymi musiano maskować idee i cele narodowe.)

Oświatowa propaganda pozytywistów nie wymaga chyba apologii, co najwyżej, by tę propagandę dziś docenić, warto przypomnieć, że w drugiej połowie dziewiętnastego wieku nie były odosobnione opinie, że ludowi oświata nie jest potrzebna, co więcej, że może mu zaszkodzić. Co do pracy organicznej, rozumianej jako rozwój produkcji przemysłowej, rzemiosła i rolnictwa, poprzez nowe inwestycje, udoskonalenie technologii, racjonalną gospodarkę, organizacje spółdzielcze, podwyższanie kwalifikacji zawodowych i związany z tym wzrost wydajności pracy – i sama formuła, i jej treści wypracowane zostały jeszcze przed ukształtowaniem się pozytywizmu polskiego, a głoszone były także przez część publicystów konserwatywnych i katolickich. Mimo to najczęściej właśnie pozytywistów za to hasło gromiono, demaskując w nim gloryfikację materializmu życiowego i kapitalistycznego wyzysku. Stanisław Witkiewicz pisał na przykład, że praca organiczna była „bezpłodna w kierunku jakiegokolwiek dobra społecznego czy narodowego (...) szerzyła zarazę zmaterializowania, podstawiała na miejsce sprawy polskiej egoizm klasowy i jednostkowy".[3]

Tymczasem pozytywiści od początku mieli oczy szeroko otwarte i na ów materializm życiowy, i na „plantatorskie" – jak się wyrażał Świętochowski – instynkty kapitalistów, upominali się o poprawę warunków życiowych robotników, domagali się środków prawnych ograniczających ich wyzysk. Pozostawali jednak wierni przekonaniu, że rozwijająca się gospodarka „zwiększała zdolność produkcyjną kraju i siłę nabywczą społeczeństwa, a tym samym zwiększała »bogactwo narodowe« (...) to, co nauka ekonomiczna ochrzciła później mianem globalnego dochodu narodowego".[4] I w tej sprawie – jak się okazało – oni, pozytywiści, mieli rację, a nie ówcześni socjaliści, przekonani, że „spiżowym prawem" rozwoju gospodarki kapitalistycznej jest coraz większa pauperyzacja robotników. W świetle doświadczeń historycznych zyskują też na słuszności apele pozytywistów (przede wszystkim Prusa) o minimalizację walki o byt, a rozszerzenie zasady „wspierania się i wymiany usług" między różnymi warstwami społeczeństwa.

Przede wszystkim jednak wciąż chyba nie doceniane są historyczne zasługi pozytywistów w dziedzinie zdemokratyzowania świadomości

[3] S. Witkiewicz, *Życie, etyka i rewolucja*, cyt. za K. Kosiński, *Stanisław Witkiewicz*, Warszawa 1928, s. 336.

[4] J. Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują*, Warszawa 1988, s. 312.

społecznej. O „budowie olbrzymiego gmachu równości obywatelskiej i swobód publicznych"[5] można było pisać w państwie carów tylko niewiele i nieśmiało. Dużo natomiast zrobiono, by przekonać czytelników, że każdemu człowiekowi przysługuje prawo do godności, a wartość jego zależy nie od pochodzenia czy majątku, ale od cech własnych, przede wszystkim od tego, co robi dla innych. Pozytywiści z jednej strony niestrudzenie głosili zasadę poszanowania cudzej wolności i odmienności, z drugiej – apelowali o niepodległość myślenia i odwagę głoszenia prawd niepopularnych. „Niech każda myśl wybiega śmiało, każde uczucie objawia się wyraźnie, każda tendencja kreśli się wybitnie. W tym biegu oglądajmy się tylko na własne sumienie i ogólne dobro" – nawoływał Świętochowski.[6]

Ze wszystkich tych przesłanek wyłaniały się cechy propagowanego wzoru osobowego: wierność wobec samego siebie, racjonalność postępowania, sumienne dopełnianie obowiązków, kierowanie się sprawiedliwością, a nawet więcej, bo wrażliwością na cudzą krzywdę. Altruizm ten początkowo miarkowany był zasadą zharmonizowania go z interesem własnym. Z czasem, zwłaszcza u Orzeszkowej i Prusa, wkracza tu czynnik inny, modyfikujący pierwotne założenia, ale z nimi niesprzeczny – nawiązujący do zasad Ewangelii altruizm heroicznego poświęcenia.[7]

Pozytywiści pisali często – przyznajmy – kwieciście i rozwlekle, stąd nudzą nas w lekturze te wszystkie apele; znacznie więcej życia i energii zachowało się w partiach polemicznych ich publicystyki czy satyrycznych ich powieści – w odważnych atakach na przesądy i uprzedzenia stanowe, religijne czy narodowe, na bigoterię i frazes patriotyczny, na ksenofobię czy dyskryminację kobiet.

Nie potrafimy powiedzieć, w jakim zakresie charakteryzowany tu etos był realizowany i jaka była w tym zasługa samego pozytywizmu. Na pewno silnie oddziałał on na postawy inteligencji twórczej. Tu miejsce na przypomnienie zasług uczonych pozytywistycznych. Pracowali w warunkach skrajnie niekorzystnych; często byli samoukami (przynajmniej jeśli chodzi o wiedzę o polskiej historii i kulturze). Zarabiali na utrzymanie lekcjami prywatnymi czy dziennikarskim wyrobnictwem; kariera uniwersytecka w zaborze rosyjskim była przed

[5] E. Orzeszkowa, *Listy o literaturze*, „Niwa" t. 4, 1873, s. 283.

[6] A. Świętochowski, *O tolerancji*, „Przegląd Tygodniowy" 1872, nr 8.

[7] Zob. S. Fita, *„Pozytywista ewangeliczny". Problematyka religijna w twórczości Bolesława Prusa*, „Roczniki Humanistyczne" 35 (1987), z. 1; tom studiów *Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski*, pod red. S. Fity, Lublin 1993; J. Tomkowski, *Mój pozytywizm*, Warszawa 1993 (w związku z tą książką sprostowanie: przytoczony na s. 332 „akt miłości" z *Ad astra* Orzeszkowej skierowany jest nie do Stwórcy, jak sądzi autor, lecz do Ojczyzny, na co wskazują choćby słowa: „I nade wszystko, najmocniej, najrzewniej, najwiemiej, najdumniej kocham cię w twym nieszczęściu").

nimi zamknięta lub sami z niej rezygnowali nie chcąc – jak Chmielowski – dostosowywać się do narzucanych ograniczeń. A mimo wszystko – jak wiele potrafili dokonać! Choćby wspomniany tu Chmielowski: spod pióra tego jednego człowieka, zmarłego w wieku 56 lat, wyszły pierwsze obszerne monografie Mickiewicza i Kraszewskiego, pierwsze opracowania dziejów polskiego dramatu i krytyki literackiej, pierwszy polski zarys metodyki nauczania i badania literatury, pierwsza synteza piśmiennictwa postyczniowego, a także synteza całości dziejów literatury polskiej, do której dziś jeszcze warto zaglądnąć.

Imponujące są zwłaszcza osiągnięcia owoczesne w budowaniu bazy bibliograficzno–dokumentacyjnej i encyklopedycznej dla humanistyki. Pracowało nad nią wielu badaczy spoza kręgu pozytywistycznego, jak choćby Kolberg, Estreicher czy krakowscy historycy konserwatywni, ale zasługi pozytywistów są tu szczególne. Wystarczy przypomnieć *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych ziem słowiańskich* (16 t.) Filipa Sulimierskiego i Bronisława Chlebowskiego z bezcennymi informacjami historycznymi, *Księgę przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich* Samuela Adalberga, *Wielką Encyklopedię Powszechną Ilustrowaną* (55 t., do litery P), świetnie opracowany *Poradnik dla samouków* (6 t.) pod redakcją Stanisława Michalskiego, *Słownik języka polskiego* (8 t.) pod redakcją Jana Karłowicza, Adama Antoniego Kryńskiego i Władysława Niedźwiedzkiego, *Słownik gwar polskich* (6 t.) tegoż Karłowicza, *Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej* (8 t.) pod redakcją Chlebowskiego, Ignacego Chrzanowskiego i innych. W pojedynkę lub w niewielkich zespołach realizowano dzieła monumentalne, takie, nad którymi pracują teraz (lub latami zastanawiają się, jak pracować) kilkudziesięcioosobowe ekipy. Co najważniejsze – w odróżnieniu od wielu przedsięwzięć dzisiejszych – pozytywiści umieli owe wydawnictwa tak zaplanować i zdobyć się na tyle energii i wytrwałości, by doprowadzić je niemal wszystkie do końca, jeśli tylko nie przerwała pracy nad nimi wojna światowa.

„Z dobrych uczuć nie robi się dobrej literatury" – powiedział André Gide. Można by przyznać rację o tyle, że z dobrych uczuć najtrudniej zrobić dobrą literaturę. W jakim stopniu stało się to udziałem pisarzy pozytywistycznych? I oni tworzyli w warunkach nie sprzyjających: do ograniczeń wymuszanych przez wydawców i czytelników dołączały się dotkliwe ograniczenia cenzuralne. „Trzeba zwężać się, ograniczać, maleć – pisała z goryczą Orzeszkowa w roku 1891 – a potem zarzucać będą pokoleniu naszemu, że było ciasne, małe... Co za przepyszne rzeczy miałabym do pisania, gdyby o nich pisać można było."[8]

[8] E. Orzeszkowa, *Listy zebrane*, t. 2, Wrocław 1955, s. 46.

Początkowe założenie naczelne tej literatury – tendencyjność – musiało okazać się dla niej zabójcze. Na szczęście pozytywiści rychło się od niej wyzwolili lub przynajmniej starali się ją zestroić z „przedmiotowością" czyli używając określenia, wobec którego niektórzy spośród nich mieli silne opory – z realizmem. Ale i realizm nie sprzyjał twórczości dramatycznej, nad którą zaciążyły nadto ujemnie względy komercjalne i szczególnie dokuczliwa surowość cenzury. W jeszcze większym stopniu realizm ograniczał możliwości poezji. Jeśli mu nie ulegała, popadała przeważnie w epigonizm wobec tradycji romantycznej. (*Imagina* Konopnickiej byłaby w naszej literaturze arcydziełem poematu dygresyjnego, gdyby przedtem nie było *Beniowskiego*. Ale bez *Beniowskiego* nie byłoby zapewne *Imaginy*...) Są to oczywiście uogólnienia, w których nie mieści się sporo wierszy Asnyka, Gomulickiego, pomniejszych poetów, a przede wszystkim Konopnickiej. „Konopnicka jest poetką silną. Jej słowo ma muskulaturę, brzmi, dźwięczy, nie szeleści", są wśród jej obfitej, zbyt obfitej twórczości wiersze „nowoczesne, własne, pełne siły i prawdziwego przeżycia". Warto wbrew rozpowszechnionym stereotypom zaufać znawstwu i gustowi autorki tej opinii – poetki Anny Kamieńskiej.[9]

Bez wszelkiej wątpliwości literatura pozytywistyczna to teren zdobyczy prozy artystycznej, których historycznoliterackie znaczenie trudno przecenić. W jej partiach narracyjnych ukształtował się wzorzec polszczyzny kulturalnej, do dziś właściwie żywotny, w jej partiach dialogowych – umiejętność budowania literackiego ekwiwalentu języka mówionego w jego potocznych odmianach. Tu wykrystalizowały się klasyczne kanony gatunkowe powieści i noweli, stanowiące układ odniesienia dla wszystkich późniejszych eksperymentów. Co więcej – tu też owe eksperymenty zostały zapoczątkowane (np. częściowe wyparcie narratora wszechwiedzącego przez zmieniające się punkty widzenia poszczególnych postaci). Tu dokonało się zarówno „uwewnętrznienie" powieści – jej zwrot ku eksploracji wnętrza postaci, ukazywanego w skomplikowanej grze sprzecznych impulsów o nieprzewidywalnych często rezultatach, jak i włączenie do literatury tych sfer rzeczywistości, które dotychczas jako zbyt „niskie" czy „nieprzystojne" miały do niej wstęp wzbroniony lub ograniczony przez daleko posuniętą stylizację czy ogólnikowość. Tu wreszcie dokonała się rzeczywista demokratyzacja literatury – ukazanie bohaterów ludowych w kategorii nie sielanki i nie komiczności, lecz wzniosłości i tragizmu.

Pisze się w związku z tym nieraz z przekąsem o melodramatyczności i sentymentalizmie tej literatury, o szantażowaniu czytelnika ob-

[9] A. Kamieńska, *Przedmowa* do *Wierszy wybranych* Konopnickiej, Warszawa 1965, s. 12, 17.

razami nędzy i cierpienia. Każdy przypomina nieszczęsnego *Janka Muzykanta* (którego w końcu sam autor znielubił), mało kto pamięta, jak znakomicie neutralizował te niebezpieczeństwa i sam Sienkiewicz, i Prus przez zderzenie sarkazmu i rzewności, patosu i groteski, Konopnicka – przez sytuacje paradoksalne czy uniezwyklający kontrast między dramatycznością przedstawionych faktów a naiwną beztroską ich narratora.

Dłuższego trzeba by rozważania, by udowodnić, w jakim związku pozostawały te osiągnięcia literackie z pozytywistycznym poglądem na świat. Często traktowano je jako zaprzeczenie pozytywizmu, bo redukowano go do wczesnej optymistycznej wersji. Jeśli jednak pamiętać, że literatura rezygnuje w tym czasie z ilustrowania programu – pokazywania tego, co ma być, na rzecz pokazywania tylko tego, co naprawdę jest, jeśli przyjąć, że pozytywizm miał również wersję pesymistyczną, a w każdym razie – samokrytyczną, ujawniającą wątpliwości i zastrzeżenia wobec własnych założeń, przede wszystkim wobec pracy organicznej – spójność literatury z pozytywistycznym podłożem światopoglądowym staje się widoczna.[10]

Literatura ta nie stroniła od spraw egzystencjalnych o uniwersalnym znaczeniu, jak choćby bezradność wobec nieprzenikalności psychiki drugiego człowieka w *Chamie* czy interferencja zamierzonych działań, przypadku i prawidłowości historycznej w *Faraonie*, ale nie była tworzona *sub specie aeternitatis*, pisana była z myślą o współczesnych jej czytelnikach, o ich, nie naszych troskach i pytaniach. Starała się być zwierciadłem losu polskiego w drugiej połowie dziewiętnastego wieku – zarówno postaw Polaków wobec naczelnych problemów bytu narodowego i konfliktów społecznych, jak i obyczajów i realiów ich życia społecznego. Nie formułowała wszakże jednoznacznych tez i wniosków; podejmując – by użyć formuły Kundery – dziedzictwo Cervantesa, mówiła czytelnikowi o „trudnościach wiedzy i nieuchwytności prawdy", a w każdym razie pokazywała mu: „rzeczy są bardziej złożone, niż myślisz"...[11]

Zdaję sobie sprawę, że piszę to wszystko z perspektywy historyka literatury, który zabiega o sprawiedliwą ocenę wartości rozwojowych tej literatury. Ale artykuł ten przeznaczony jest do numeru, który ma mówić nie o historycznym znaczeniu, lecz o d z i e d z i c t w i e pozyty-

[10] Nie odnosi się to do Sienkiewicza jako autora powieści historycznych. Od pozytywizmu odchodził on z pełną świadomością począwszy od lat osiemdziesiątych, organicznikiem jednak został. W ogłoszonej równocześnie z *Ogniem i mieczem* alegorycznej *Legendzie żeglarskiej* o statku „Purpura" znalazły się słowa: „O zaślepieni! Nie z dział wam bić do burzy, nie fale chłostać, ale statek naprawiać! Zstąpcie na dno. Tam pracujcie. »Purpura« jeszcze nie zginęła!" (*Dzieła*, t. 5, Warszawa 1949, s. 231).

[11] M. Kundera, *Sztuka powieści*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 1991, s. 22.

wizmu. Wśród wielu znawców nie ma ono dobrej opinii, i trudno, żeby było inaczej, skoro przymiotnik „mimetyczny" traktowany dziś bywa niemal jak obelga. Ale niefachowy czytelnik powieści mimo to pozostał wierny powieściom realistycznym – i wciąż znikają z księgarń nowe ich wydania.

Inni znawcy starają się obronić dzieła literatury pozytywistycznej przez ujawnienie ich – jak pisał Michał Głowiński – „powieściowej mądrości, polegającej na tym, że narrację prowadzi się w ten sposób, iż wyklucza ona wszelkie ujęcia i wyjaśnienia jednoznaczne i że naprowadza czytelnika (a w konsekwencji także interpretatora) na lekturę wielowymiarową, czy wręcz od niego jej żąda".[12] Wśród tych wymiarów zaś eksponowane są te, które odpowiadają na potrzeby intelektualne czy emocjonalne właśnie współczesnego odbiorcy. Oczywiście, taka strategia interpretacyjna może być stosowana tylko do utworów wybitnych i musi być dostosowana do potencjału poszczególnego dzieła. Z powieści Prusa wydobywa się na przykład ich archetypowe wzorce (jak archetyp Hioba w *Placówce*) czy pesymistyczne podteksty filozoficzne (np. antynomię wartości i bytu w *Lalce*).[13] Sam także nie wyrzekam się takiego postępowania interpretacyjnego; pisałem na przykład o epistemologicznym rozchwianiu wizji świata w tejże powieści.[14]

Ale interpretacjom takim powinna towarzyszyć świadomość prezentystycznego *parti pris* w wyborze takiego, a nie innego „wymiaru" z semantycznej przestrzeni utworu i prezentystycznego także jego przemianowania. Myślę przy tym, że zanim zaczyna się w ten sposób odnawiać znaczenia dzieła, powinno się przede wszystkim zadbać o pieczołowite wykrycie jego znaczeń źródłowych, historycznych. Zadaniem badaczy literatury jest bowiem nie tylko (a może nawet nie tyle) przybliżanie dzieł przeszłości do dzisiejszego czytelnika, co przybliżanie tego czytelnika do dzieł przeszłości – przez rozwijanie jego zainteresowań, wyobraźni, sztuki wżywania się w świat kultury innej niż jego własna kultura. Jeśli domagamy się takiej postawy na przykład w stosunku do sztuki egzotycznej, dlaczego nie zajmujemy jej wobec przeszłości własnej literatury? Osiągnięcie tego celu jest możliwe tylko po części i jest znacznie trudniejsze niż efektowne zabiegi prezentystyczne. Ale gwarantuje wzbogacenie się rzeczywiste tym, co może dać nam dzieło, a nie iluzoryczne – tym, co sami uprzednio w to dzieło włożyliśmy.

[12] M. Głowiński, *Cham, czyli Pani Bovary nad brzegiem Niemna*, w: *Lalka i inne*, pod red. J. Bachórza i M. Głowińskiego, Warszawa 1992, s. 131.

[13] Zob. J. Bachórz, *„Placówka" Bolesława Prusa. Projekt kolejnej interpretacji*, „Pamiętnik Literacki" 1984, z. 3; K. Bartoszyński, *Interpretacja – „nie kończące się zadanie": przykład „Lalki" Bolesława Prusa*, w: *„Lalka" i inne*.

[14] H. Markiewicz, *Co się stało z „Lalką"*, w: *Literatura i historia*, Kraków 1994.

Cóż jeszcze powiedzieć? Zakończę wyznaniem osobistym: myślę z wielkim respektem i zarazem sentymentem o pisarzach i uczonych doby pozytywizmu. Zarzuca się im czasem małoduszność. Ileż jednak trzeba było hartu i determinacji, by wybrać drogę życiową, która oznaczała, że pozostanie się zawsze obywatelem drugiej klasy. Ile trzeba było odwagi cywilnej, by głosić twierdzenia niepopularne, za którymi szły insynuacje i oskarżenia ze strony rodaków o wysługiwanie się zaborcom, a nawet zdradę narodową. Można zarzucać pozytywistom, że pisali górnolotnie – ale wystrzegali się demagogii myślowej, frazesów pustych i mętnych. Gdybym mógł podróżować w czasie, a miał wybierać, do kogo zwrócić się w trudnej sytuacji życiowej o pomoc czy radę, nie u romantyków czy modernistów bym jej szukał. Wybrałbym ich właśnie, pozytywistów – rzeczowych, zrównoważonych, spolegliwych.

HENRYK MARKIEWICZ, ur. 1922, profesor UJ, historyk i teoretyk literatury, badacz epoki pozytywizmu i Młodej Polski. Wydał m. in. *Prus i Żeromski* (1954), *Główne problemy wiedzy o literaturze* (1965), *Pozytywizm* (1977), *Wymiary dzieła literackiego* (1984); ostatnio: *Zabawy literackie* (1992), *Literatura i historia* (1994), *Teorie powieści za granicą* (1995). Szczegółowe informacje por.: *Materiały do bibliografii prac Henryka Markiewicza z dziedziny nauki o literaturze i krytyki literackiej (1935–1992). Sporządził Wacław Twardzik* (Kraków 1994).

Karta nr 17

Piękne a nieznane dotąd listy legionisty z I wojny

Emil Jerzy Czerniawski, 17 września 1917: Ja nie narzekam wcale na to, że legionistą byłem — nie, ciężko mi tylko rozstawać się z tym, co człowiek przez trzy lata całe kochał i piastował jako świętość. Dzisiaj handel uczynili z niej kupcy, więc nas jako przedmiot nie do targu — wyrzuca się na bruk.

Głód na Powołżu 1921-22 poruszające obrazy świata skazanego na zagładę

Życie zamarło, ustało: po wsiach nie pieją koguty, nie szczekają psy. Nawet wróble nie ćwierkają. Głód pożarł wszystko.

Bunt więźniów Workutłagu w 1942

Z rozkazu AK do NKWD

Sowietyzacja Lwowa 1944-45

Wiele niezwykłych fotografii archiwalnych!

Prenumerata za nr 17–20: 14,40 zł; pojedyncze egzemplarze nr 3–15: 2,80 zł, nr 16: 3,60 zł; cena promocyjna kompletu 4–14: 15 zł. Wpłaty na konto Fundacji KARTA: VIII oddz. PBK Warszawa 370028-5991-132-3. Zamówienia realizuje Ośrodek KARTA, 02-536 Warszawa, ul. Narbutta 29, tel. 48-07-12. Prenumeratę kwartalnika prowadzą też Poczta Polska i „Ruch".

SEKSUALNOŚĆ W OBSZARZE SACRUM

Krzysztof Jedliński

Każdy poważny namysł nad sprawą regulacji urodzin musi rozpocząć się od pogłębionej refleksji nad aktem płciowym, aktem miłosnym. Stanowisko Magisterium Kościoła w tej sprawie kształtuje się głównie w oparciu o encyklikę *Humanae vitae* Pawła VI, ale również w oparciu o adhortację *Familiaris consortio* Jana Pawła II, gdzie pewne aspekty problemu zostały istotnie pogłębione. Stanowisko wyrażone w *Humanae vitae* mówi o podwójnym znaczeniu aktu płciowego, które zawiera oznaczanie jedności i oznaczanie rodzicielstwa. Uważam to stanowisko za słuszne, zwłaszcza w tym sensie, że stoi za nim słuszna intuicja teologiczna – jednym z jej przejawów jest użycie terminu „oznaczanie", a nie na przykład „funkcja" (wrócę do tego w dalszym ciągu artykułu). Sądzę natomiast, że słowne sformułowanie tej intuicji odwołujące się do dwóch tylko aspektów aktu płciowego: aspektu rodzicielstwa (płodności) i aspektu jednoczenia pary małżeńskiej, w dodatku bez odpowiedniego pogłębienia problemu, jest niewystarczające, niepełne i mało przemawiające do współczesnego człowieka. Artykuł Andrzeja Paszewskiego referuje to sformułowanie w ujęciu Martina Rhonheimera, który ujmuje je jako „zasadę nierozdzielności", a w uzasadnieniu posługuje się argumentami z kręgu etyki, gdy mówi, że w przypadku stosowania antykoncepcji współżycie seksualne przestaje być czynem prokreacyjnie odpowiedzialnym. Pozostając z całym szacunkiem dla argumentacji etycznej, chcę zwrócić uwagę, że aby przemawiała do współczesnego człowieka – który w dodatku silniej przeżywa wolność niż odpowiedzialność – powinna mieć ona głębsze i bardziej religijne zakorzenienie. Moja propozycja polega na poważnym uznaniu za punkt wyjścia stanowiska, że akt płciowy jest aktualizacją sakramentu małżeństwa. Takie postawienie sprawy od razu odwraca kierunek rozumowania. Sakrament, a więc i jego aktualizacja wyrastają z transcendencji, a zatem i tajemnicy. Nasze rozumowa-

nie rozpoczyna się zatem od pewnej „mgły", od niepoznawalnego, co w dodatku stanowi pewną doskonałą całość, której poszczególne aspekty możemy co prawda wydobywać, ale z brakiem pewności, że wydobyliśmy je wszystkie i zawsze z wątpliwością, czyśmy je właściwie nazwali. Takie ustawienie aktu miłosnego każe się dziesięć razy zastanowić nad w s z e l k ą weń ingerencją (nie tylko antykoncepcyjną) tak, aby nie naruszyć jego integralności i nie zaprzeczyć któremuś z jego w i e l o r a k i c h znaczeń.

Z n a c z e n i e , o z n a c z a n i e jest tu bardzo istotnym określeniem, ponieważ sakrament jest przede wszystkim znakiem rzeczywistości transcendentnej. Sądzę, że nieprzypadkowo takiego właśnie określenia użyto w tekście encykliki, choć nie zostały postawione wszystkie kropki nad „i".

Uznanie aktu płciowego za aktualizację sakramentu małżeństwa jest dobrze osadzone w tradycji Kościoła. Mówi się przecież o „skonsumowaniu" małżeństwa. To „skonsumowanie" oznacza w poprawnym tłumaczeniu „dopełnienie" czy nawet „dokonanie", tak jak *„consummatum est"*... Konsekwentnie, niedopełnienie małżeństwa może być istotną przesłanką do stwierdzenia jego nieważności.

„Sakramentalne" traktowanie aktu miłosnego jest ujęciem „z góry na dół" – zakładamy transcendentną istotę, rdzeń, a następnie próbujemy wydedukować wnioski praktyczne. Oczywiście ogląd rzeczywistości naturalnej (biologicznej, psychologicznej) jest tu ważny, ale na zasadzie „kontemplacyjnego odczytywania" znaków tajemnicy, podobnie jak można odczytywać znaki Bożej wielkości przez obserwację piękna krajobrazu.

Innym spojrzeniem jest spojrzenie „funkcjonalne", które wychodzi od analizy sytuacji naturalnej, biorąc pod uwagę pewne f u n k c j e aktu płciowego (np. rozrodcza, jednocząca). W tym wypadku wyniki rozumowania zależą w dużym stopniu od tej analizy i mogą być (nawet niekoniecznie świadomie) rzutowane na sytuację transcendentną. Byłaby to zatem droga „z dołu do góry". Taki typ myślenia odczytuję w artykule Andrzeja Paszewskiego i w przywoływanych przez niego poglądach Rhonheimera. Taka też jest w gruncie rzeczy praktyczna i rozpowszechniona interpretacja stanowiska Magisterium Kościoła. Moim zdaniem jest to rodzaj redukcjonizmu, co więcej, myślenie funkcjonalistyczne niebezpiecznie pasuje metodologicznie do myślenia „liberalnego". I tu, i tam mówi się o funkcji, tyle że inne funkcje bierze się pod uwagę. Myślenie funkcjonalistyczne jest myśleniem *par excellence* z tego świata. Zależnie od stanowiska można widzieć taką lub inną funkcję aktu płciowego i odpowiednio do niej popierać takie lub inne intencje i wynikające z nich zachowania. Na przykład wedle pewnej odmiany myślenia „liberalnego" funkcją aktu płciowego byłaby przyjemność i względy zdrowotne (rozładowanie napięcia seksualnego) – propagowane byłyby zatem odpowiednie do nich intencje i style zachowań. Wedle myślenia katolickiego z kolei funkcja rozrodcza i funkcja jednoczenia pary stałyby na pierwszym miejscu, w dodatku funkcje te miałyby za sobą istotną sankcję etyczną i wymagałyby już wyraźnie odpowiednich intencji i zachowań. Kłopot polega na tym, że stojąc na tym funkcjonalnym, przyrodzonym gruncie, trudno jest w sposób przekonujący argumentować, że każdy pojedynczy akt miłosny ma zawierać intencję płodności (a nie na przykład

całość współżycia małżonków) oraz że można połączyć w ramach jednego aktu decyzję niepłodzenia dziecka i intencję płodności. Można oczywiście argumentować czysto etycznie „z odpowiedzialności", ale jak wspomniałem wyżej, ten typ argumentacji nie jest dla dzisiejszego człowieka przekonujący i będzie on skłonny ją podważać.

Obawiam się, że na gruncie funkcjonalizmu argumentacja „liberalna" (niekoniecznie w swojej radykalnej postaci) będzie miała większą moc przekonywania niż argumentacja katolicka. Również dlatego konieczna jest całkowita zmiana perspektywy. Widzenie transcendentne aktu płciowego nie wyklucza widzenia go również w aspekcie funkcji (rozrodczej, jednoczącej), jednak ta funkcja jest niejako wtórna wobec tego, co akt miłosny o z n a c z a, jaki przekaz niesie ze świata *sacrum* i tajemnicy.

Znaczenia aktu miłosnego

Możemy teraz, ustawiwszy właściwą perspektywę, pokusić się o wyróżnienie paru istotnych znaczeń aktu miłosnego. Możemy to czynić z większą swobodą, mając świadomość, że znaczeń tych jest nieprzebrana ilość i że w dodatku mogą być one wyrażane różnymi językami. Tym niemniej z pewnością naczelnym znaczeniem jest i pozostanie Miłość, Miłość przez duże M, Miłość Boża – miłość do każdego ze współmałżonków z osobna, miłość do nich jako wspólnoty – pary – małego Królestwa Bożego (*Basileja mikra*), miłość do dzieci, które z tego związku zostaną poczęte, miłość do tych dzieci, które już są na świecie, miłość do tych wszystkich, którzy są w orbicie oddziaływania tego małżeństwa, wreszcie chyba również miłość Boga do całego stworzenia.

Bardziej szczegółowo i ograniczając się do znaczeń dotyczących bezpośrednio współmałżonków, możemy wymienić: 1) wzajemny dar (ten aspekt podkreśla Jan Paweł II w *Familiaris consortio*); 2) zjednoczenie; 3) płodność i kreatywność; 4) radość i przyjemność, które są przecież znakami Raju, Nieba; 5) spontaniczność, rozumianą zarówno w aspekcie całego pożycia miłosnego, jak i w odniesieniu do każdego pojedynczego aktu; 6) wolność rozumianą jako zależność od zjednoczonej woli obojga małżonków; 7) intymność i wyłączność, rozumiane jako pogłębiona wierność.

Lista ta jest z pewnością niepełna, podane znaczenia zostały zaledwie wstępnie naszkicowane, pogłębienie tych refleksji mogłoby być pracą pasjonującą. Każde z tych znaczeń aktu miłosnego ma swój konkretny wyraz, który jest przedmiotem osobistego przeżycia współmałżonków, ale daje się również w jakimś sensie uchwycić obiektywnie, czy to na płaszczyźnie psychologicznej, czy to biologicznej; jest to jednak „rzutowanie" transcendencji na daną płaszczyznę. Dlatego też nieuprawnione jest wnioskowanie na płaszczyźnie przyrodzonej i przenoszenie tych wniosków na płaszczyznę transcendentną. Dla przykładu fakt, że prawdopodobnie większość ludzi nie uzyskuje prawidłowej integracji seksualnej, nie zmienia w żadnym stopniu podstawowej integralności aktu płciowego, która „umocowana" jest przecież w płaszczyźnie ponadnaturalnej. Konkretne życie miłosne małżonków jawi się zatem jako ciągle nie

zakończone, ale przy tym pasjonujące zadanie sprostania transcendencji. Akt miłosny jawi się jako zanurzenie się w ocean *sacrum*, jako swoista liturgia, która jest spontaniczna i improwizowana, ale jednak poddana pewnym regułom, „rubrykom", których celem nie jest ograniczanie tej spontaniczności, ale zapewnienie integralności znaku, jego czytelności oraz prawidłowej dyspozycji „celebransów". Wynika z tego, że powinna też istnieć instancja obdarzona autorytetem, która stałaby na straży prawidłowego związku znaku z transcendencją. Dlatego Magisterium Kościoła ma uprawnienie, by się w tej sprawie wypowiadać, oczywiście nie na zasadzie uzurpatora czy dysponenta *sacrum*, ale w roli pokornego stróża związku rzeczywistości z *sacrum*, wsłuchanego w głos Objawienia i Tradycji, w święte intuicje i znaki czasu ujawniające się wśród Ludu Bożego. W tym zakresie niezmiernie ważne są osobiste świadectwa również ujęte w język psychologii czy biologii, jednak ze świadomością, że ich właściwe rozumienie polega na kontemplacyjnym odczytywaniu, a nie na scjentystycznym wnioskowaniu. Dla przykładu, poczucie spełnienia, którego doznają małżonkowie, jest niewątpliwie istotną przesłanką dotyczącą spójności aktu z transcendencją i jasnym wyrazem ich wzajemnej miłości, jednak na płaszczyźnie naturalnej nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć na pytanie, czy akt miłosny w pełni się udał, tak jak ani wierni, ani ksiądz nie są w stanie do końca ocenić jakości Mszy Świętej. W skrajnym przypadku z pewnością ten znak, jakim jest akt płciowy, może być sprofanowany, może nawet być „nieważny".

Należy tu dodać, że ustawianie aktu miłosnego w obrębie *sacrum* oznacza umieszczanie go w obszarze *sacrum* chrześcijańskiego. A zatem sakralna jego pozycja nie powinna budzić lęku, ale wyzwalać. „Liturgia", o której piszę, jest szczególną liturgią wolności i spontaniczności, jest językiem miłości, który wyraża ją na różne sposoby, niuansując, zmieniając akcenty, odkrywając nowe obszary. Jeśli ten język zawiera pewne reguły, to są to jedynie „ramy do improwizacji", konieczne, aby – biorąc pod uwagę słabość ludzkiej natury – język nie zatracił swojej czytelności, by znak nie przestał oznaczać tego, co oznaczać powinien.

W szczególności zagrożeniem jest coś, co nazwałbym „uzurpacją *sacrum*" – przenoszeniem, ekstrapolacją zasad świata doczesnego na świat transcendencji. Bardzo często są to reguły indywidualnego czy grupowego egoizmu. Błąd jest w tym wypadku podwójny: dokonujemy pewnego zafałszowania *sacrum*, a z drugiej strony redukujemy to *sacrum* do *profanum*, czyli niszczymy je. Zamiast karmienia się *sacrum*, czerpania z niego życia, wybieramy uzurpację nad nim, złudną władzę. Można metaforycznie powiedzieć, że zamieniamy drzewo życia na drzewo wiadomości dobrego i złego. Możemy się nawet w pierwszej chwili nie orientować, że owoce, które spożywamy – ze wszystkimi dla nas konsekwencjami – są już owocami z innego drzewa...

Problem antykoncepcji

Nietrudno zauważyć, że środki i metoda antykoncepcji w istotny sposób naruszają znaczenia aktu płciowego, i to na wiele sposobów. Nawet jeśli na chwilę odłożymy na bok zagadnienie płodności, od razu dostrzeżemy znie-

kształcony aspekt zjednoczenia, wzajemnego daru, jak i spontaniczności naruszonej często przez konieczność dokonywania technicznych działań przed lub nawet w czasie aktu. W przypadku na przykład prezerwatywy naruszenie zjednoczenia jest niejako namacalne. Zastosowanie mechanicznej bariery wobec gestu dużo mniejszej rangi jak pocałunek byłoby odbierane jako coś wysoce niestosownego! Nieco ironizując, można powiedzieć, że na podstawie egzystencjalnego doświadczenia prezerwatywy można by sformułować najbardziej tragiczne koncepcje filozoficzne dotyczące braku możliwości kontaktu między ludźmi.

Środki chemiczne z kolei ingerują całościowo w jedną z osób zaangażowanych w akcie płciowym, zmieniając naturalny rytm organizmu i wymuszając inny, sztuczny. Niszczy to znak spontaniczności i poważnie ogranicza wolność – „czas miłosny", „rytm miłości" między małżonkami staje się monotonny, niezróżnicowany. To trochę tak, jakby w życiu człowieka zabrakło niedziel i świąt pod pozorem, że każdego dnia jest święto. W przypadku środków chemicznych może najbardziej wyraźnie ujawnia się funkcjonalizm zawarty w podtekście. Według takiego ujęcia akty płciowe pełniłyby funkcję spoiwa małżeństwa – im byłyby częstsze i bardziej regularne, tym dla małżeństwa byłoby lepiej. Jaskrawym wyrazem takiego stanowiska jest opinia pewnego seksuologa, że brak środków antykoncepcyjnych na rynku zaowocuje rozpadem wielu małżeństw.

Jest jeszcze jedna przesłanka „ze spontaniczności", którą warto wziąć pod uwagę. Otóż nie sądzę, by ktokolwiek z zainteresowanych małżonków stosujących środki antykoncepcyjne czynił to z satysfakcją i radością. Raczej potraktuje to jako smutną konieczność. Niejeden westchnie, że wolałby żyć w świecie tak urządzonym, że nie musiałby ich stosować. Tego typu przesłanki z kręgu odczuć i intencji kontemplacyjnie odczytywane, a nie traktowane jako „dowody", mogą mieć pewne znaczenie dla oceny metod antykoncepcyjnych.

Inne implikacje praktyczne

Parę słów należy się sprawie spontaniczności w życiu miłosnym małżonków. Mam wrażenie, że spontaniczność bywa na ogół błędnie rozumiana jako realizacja zamiaru współżycia płciowego w momencie, kiedy oboje małżonkowie będą mieli na to chęć, z wyłączeniem wszelkich innych poza tą chęcią uwarunkowań. Już samo takie postawienie sprawy prowadzi do wewnętrznej sprzeczności; nie istnieje coś takiego jak „czysta chęć" – każda od czegoś zależy i jest czymś uwarunkowana. Wyobraźmy sobie na przykład, że małżonkowie rezygnują ze współżycia, ponieważ jedno z nich jest bardzo zmęczone – zachowują się spontanicznie czy nie? Albo istnieje między nimi chwilowy, ale ostry konflikt – czy spontaniczność nakazywałaby współżyć mimo wszystko? Lub też mąż czuje się bardzo spontanicznie, ale jest nietrzeźwy? Otóż każdy czyn jest od czegoś zależny, każdy ma jakąś motywację. Nie da się realizować spontaniczności rozumianej jako bezwarunkowe podążanie za pragnieniem, chyba że motywację zastąpimy żelazną regularnością, czyniąc w ten sposób z człowieka swoisty automat seksualny, spełniający codziennie obowiązki

wobec natury – ale to już pachnie totalitaryzmem. Inne stanowisko, równie absurdalne, choć na ogół nie wypowiadane *explicite*, głosi, że małżonkom wolno zaniechać stosunku nie naruszając spontaniczności z każdego dowolnego powodu poza zamiarem uniknięcia ciąży. Ten i tylko ten motyw naruszałby spontaniczność!

Wydaje się, że rozpatrując życie intymne małżonków należy uznać, iż podlega ono wielu wpływom i motywacjom, które powodują konkretne decyzje co do współżycia, a zatem tzw. „okresowa wstrzemięźliwość" motywowana decyzją niepowoływania dziecka na świat w danych okolicznościach nie byłaby żadną „specjalną sprawą", ale po prostu częścią tego procesu, w którym *sacrum* niejako prowadzi dialog z życiem. Myślę, że na „wstrzemięźliwość" można patrzeć jak na wolność wyboru – może wówczas będziemy rzadziej używać tego słowa brzmiącego nieco zatrważająco i sugerującego powstrzymywanie się wbrew sobie i jakby ostatkiem sił. Co więcej, poza unikaniem posiadania potomstwa mogą być inne ważne przyczyny niepodejmowania aktu miłosnego w danym momencie – napomknąłem o tym wyżej. Na przykład nie rozwiązany głęboki konflikt między małżonkami mógłby powodować, że akt miłosny w tym momencie byłby fałszem, a więc profanacją. Podobnie myślę o nietrzeźwości jednego czy obojga małżonków, nie mówiąc już o jakimkolwiek wywieraniu presji na drugą osobę.

Z tego punktu widzenia tak zwane „metody naturalne" byłyby po prostu obserwacją cyklu płodności służącą wolności wyboru. Sposoby tej obserwacji coraz bardziej udoskonalają się, stopień pewności ich wskazań jest już obecnie bardzo wysoki. Przeszkody w obserwacji typu nieregularności cyklu, o której wspomina Andrzej Paszewski, nie są aktualne w przypadku współczesnych zaawansowanych metod. W dodatku na przykład przy metodzie owulacyjnej Billingsów nie są konieczne żadne przyrządy. Co więcej, okazuje się, że niektóre kultury tradycyjne w Afryce przechowywały u kobiet intuicyjną zdolność określania płodności. Byłby to istotny argument przeciwko traktowaniu mieszkańców krajów rozwijających się jako niezdolnych do posłużenia się naturalnymi metodami planowania rodziny. Wydaje się, że taka intuicja jest do odzyskania również w naszej cywilizacji. Warunkiem byłoby, jak się zdaje, wczesne rozpoczęcie obserwacji i rzetelnie, w odpowiednio młodym wieku, podana wiedza na temat własnej płciowości i zachodzących w niej zmian – to wszystko ukierunkowane na swoiste „porozumienie z własną płciowością".

W tym miejscu warto wspomnieć przez chwilę o konieczności nowego spojrzenia na popęd płciowy. W popularnej współcześnie filozofii jest on widziany jako swoista „siła fatalna" podporządkowująca sobie wolę człowieka i domagająca się stałych zaspokojeń w postaci aktów płciowych. Małżeństwo byłoby wtedy jakimś ratunkiem (jednak do końca niepewnym) przed totalnym chaosem, a wszelkie próby ograniczania zaspokojeń prowadziłyby do naruszenia więzi małżeńskiej lub do nerwic. Wydaje się, że ten model jest w dużo większym stopniu wytworem swoistej kultury niż biologii. Przecież w świecie zwierząt nie obserwuje się przypadków stałego i nasilonego występowania tego popędu. W rzeczywistości popęd płciowy, pozostając bardzo silną tendencją, może podlegać różnym modyfikacjom, daje się dopasować do przyjętych przez

człowieka systemów wartości, co więcej, jego istnienie można nawet widzieć jako odblask pełnej czułości i namiętności miłości Boga do człowieka, do stworzenia, czego dowodem jest Pieśń nad pieśniami. Niewątpliwie jednak takie zintegrowanie popędu płciowego z resztą osobowości można uzyskać, jeśli zadba się o to na wczesnych etapach wychowania oraz zapewni ciągłość przekazu poprzez przemiany zachodzące w ciele i osobowości w trakcie rozwoju ku dojrzałości.

Odnosząc się wprost do problemu postawionego przez Andrzeja Paszewskiego dotyczącego „zasadności podstawowego różnicowania w moralnej ocenie okresowej wstrzemięźliwości i antykoncepcji", podsumowałbym, że uznając konsekwentnie akt płciowy za aktualizację sakramentu małżeństwa, a więc za znak wyłaniający się z przestrzeni *sacrum* i niosący w sobie pewne wyraziste znaczenia, nie widzę możliwości zniesienia tego zróżnicowania. Antykoncepcja tak wyraziście tę sferę znaczeń (nie tylko odnośnie do „znaczenia rodzicielstwa") narusza, że sprawa nie pozostawia dla mnie wątpliwości. Tym niemniej przypomniałbym, że stosowanie antykoncepcji nie jest jedynym sposobem naruszania integralności i czytelności znaku. Dodam tu jeszcze, że nawet stosowanie „okresowej wstrzemięźliwości" przed takim potraktowaniem miłosnego aktu nie chroni.

Andrzej Paszewski pisze, że „istnieje grupa małżeństw, które latami nie przystępują do sakramentów, ponieważ uważają, że nie są w stanie stosować metod »naturalnych« (i mają na to argumenty)". I zadaje pytanie: „Czy odcinanie tych ludzi od sakramentów na długi okres ich życia (...) jest najwłaściwsze duszpastersko?" Odpowiedziałbym, że na pewno najwłaściwsze duszpastersko byłoby zorganizowanie dla tych ludzi pomocy, która polegałaby przede wszystkim na r z e t e l n e j informacji o cyklu płodności i metodach jego obserwacji w szerokim i pogłębionym kontekście rozumienia własnej płciowości – często stopień dezinformacji na ten temat jest ogromny – a następnie pozwalałaby, przy odpowiedniej konsultacji indywidualnej, te metody zastosować. Wszystko powinno się oczywiście odbywać w klimacie chrześcijańskiej akceptacji i zrozumienia. Pomoc czysto duszpasterska powinna być również zapewniona. Ważne też jest tu głęboko chrześcijańskie odróżnienie człowieka od błędu oraz cierpliwość, która mówi, że najczęściej z błędu wychodzi się stopniowo, małymi kroczkami.

Poważnym problemem, stawianym często jako argument za dopuszczeniem metod antykoncepcyjnych, jest sprawa zagrażającego ludzkości przeludnienia. Za taką argumentacją mogą stać dwa stanowiska: jedno, że popęd seksualny jest faktycznie „siłą fatalną" i że żadne zmiany postaw ludzkich nie są tu wobec tego możliwe – z takim stanowiskiem trudno dyskutować, ale też jest ono chyba coraz mniej poważnie traktowane przez myślących ludzi. Drugie, że zmiany postaw w tej materii są możliwe, ale że przebiegają zbyt wolno i może nie starczyć czasu na tę zmianę przed przewidywaną katastrofą przeludnienia. Na to drugie stanowisko chciałbym odpowiedzieć przykładem, który nie ma oczywiście rangi dowodu, ale może być istotną przesłanką. Życie społeczne pokazuje, że pod wpływem odpowiedniego uświadomienia ludzie są jednak skłonni zmieniać swoje postawy, i to nadspodziewanie szybko. Myślę o gwał-

townym spadku ilości palaczy tytoniu w Stanach Zjednoczonych w ostatnich latach. Oczywiście, zgadzam się, że propagowanie odrzucenia palenia w USA może okazać się łatwiejsze i wdzięczniejsze niż na przykład propagowanie naturalnych metod planowania rodziny w Ugandzie, ale należy mieć nadzieję, że spokojne i obliczone na nieco dłuższy czas informowanie przyniesie w końcu rezultaty. Sądzę poza tym, że z jednej strony należy poważnie traktować katastroficzne prognozy demograficzne, a z drugiej strony nie zapominać, że są to „czarne scenariusze", które na ogół nie realizują się. Uważam, że w tej materii od ludzkich postaw zależy więcej, niż się na pierwszy rzut oka wydaje. Wystarczy na przykład przyjrzeć się rodzinie wiejskiej w Polsce, żeby zobaczyć, jak dosłownie w ciągu jednego pokolenia dzietność zmniejszyła się od nierzadko dziesięciorga dzieci do dwojga, trojga. Jestem przekonany, że zmianę tę zawdzięczamy zmianie postaw, a nie na przykład dostępności środków antykoncepcyjnych czy aborcji. Bezkrytyczne obstawanie przy czarnych scenariuszach jest w gruncie rzeczy traktowaniem ludzi – a ściślej, ludzi z krajów Trzeciego Świata – jak bezmyślnych szaleńców. Czy to nie kolejny przejaw euro–amerykańskiej megalomanii?

Możliwość akceptacji przez współczesnego człowieka sakralnej wizji aktu płciowego

Można zadać pytanie, czy sakralny sposób podejścia do aktu miłosnego będzie przez współczesnego człowieka, a zwłaszcza przez współczesnego chrześcijanina, przyjęty. Bo przecież mamy do czynienia ze znaczącą sekularyzacją świata oraz daleko posuniętą i powszechną rozwiązłością w sprawach seksu również wśród członków Kościoła. Czy zatem raczej argumenty zdroworozsądkowe i racjonalne nie będą miały większej szansy na przebicie się, a odwoływanie się do *sacrum* nie będzie głosem wołającego na pustyni?

Odpowiedziałbym najpierw, że argumentować można oczywiście różnie – być może często skuteczniej będzie popierać metody naturalne przy pomocy argumentów ekologicznych czy zdrowotnych. Jednak niezmiernie ważny pozostaje fundament, na którym one stoją. Z dwóch do wyboru: filozoficznego czy religijnego, wybieram zdecydowanie religijny jako bardziej solidny. Zresztą ta obecność mocnego fundamentu nierzadko okazuje się praktycznie konieczna nawet przy stosowaniu argumentacji bardziej powierzchownej – po prostu taka argumentacja często okazuje się niewystarczająca. Podam dramatyczny przykład: swoisty racjonalizm, jakim odpowiedziała natura na nieuporządkowanie seksualne człowieka – myślę o epidemii AIDS – wcale nie został właściwie odczytany ani przyjęty.

Następnie, jestem przekonany, że człowiek współczesny – a w tej liczbie i chrześcijanin – zachował silną potrzebę transcendencji i *sacrum*. Popularność kultów wschodnich, ezoteryki, mistycyzmu w pewien sposób wyraża tę potrzebę. Człowiek poszukuje *sacrum*, często po omacku, nierzadko znajduje *sacrum* podejrzanego gatunku, pogańskie raczej niż chrześcijańskie. Jest sprawą dawno stwierdzoną, że seksualność od zawsze pozostawała w obszarze *sacrum*. Ten obszar w tradycyjnych pierwotnych kulturach był typowym *sacrum* pogań-

skim, z jego charakterystyczną ambiwalencją: święte – przeklęte, z jego istotną cechą – *misterium tremendum*. Tak był zawsze widziany akt płciowy: raz był święty, raz przeklęty, zawsze: tajemniczy i groźny, jakby coś ze śmierci. Co ciekawe, chrześcijaństwo nie zdołało w swoich ramach „ochrzcić" naprawdę seksualności, pozostała ona (przynajmniej w świadomości większości) reliktem *sacrum* pogańskiego albo też zaczęły pojawiać się tendencje do desakralizowania jej, co niebezpiecznie upodabnia się do tendencji współczesnej kultury konsumpcyjnej (myślę tu głównie o funkcjonalizmie, o którym pisałem wyżej). Przed nami ciągle stoi zadanie umieszczenia płci człowieka, jej przejawów, aktu miłosnego w obszarze *sacrum* chrześcijańskiego, które jest obszarem pełnej pasji i tkliwości Miłości Boga do człowieka, obszarem spokoju, wolności od lęku, poczucia bezpieczeństwa, domeną *sanctum* – poprzez pełną miłości odpowiedź człowieka w stronę Boga i w stronę drugiego człowieka.

Człowiek współczesny, jak sądzę, powoli rezygnuje z radykalnego humanizmu i zaczyna pozwalać Bogu na ingerencję w swoje sprawy. Broni co prawda silnie swojej wolności, i dlatego tak trudno przemówić do niego argumentami etycznymi – jest skłonny podejrzewać, że jakaś instytucja, która chce go zniewolić, ukrywa się za tymi argumentami. Sfera *sacrum* jest sferą bezpośredniego kontaktu z Bogiem (nawet jeśli dzieje się on wewnątrz jakiejś wspólnoty), jest więc dla dzisiejszego człowieka bardziej bezpieczna.

Tym, co dla mnie niewątpliwe, jest przekonanie, że wprowadzanie w sakralność ludzkiej seksualności powinno rozpoczynać się od samego początku. Dziecko, a potem młody chłopiec czy dziewczyna powinni otrzymywać jednocześnie możliwie pełną wiedzę o własnej płciowości i możliwie głęboki przekaz atmosfery chrześcijańskiego *sacrum*, które tę sferę wypełnia. Wzrastanie w takiej atmosferze umożliwi prawdziwą integrację seksualności, przez co pozwoli odważnie stawiać czoła wyzwaniom świata, jakich nie brakuje w tej dziedzinie.

KRZYSZTOF JEDLIŃSKI, ur. 1948, dr med., psychoterapeuta i psychiatra. Napisał: *Jak rozmawiać z tymi, co stracili nadzieję* (1992), współautor publikacji na temat duchowości chrześcijańskiej i psychoterapii.

KRYTYKOM W ODPOWIEDZI

Andrzej Paszewski

W moim artykule podałem w wątpliwość dwie koncepcje stojące u podstaw oficjalnego stanowiska Kościoła wobec regulacji poczęć, mianowicie koncepcję nierozdzielności prokreacyjnego i jednoczącego znaczenia aktu płciowego oraz przekonanie o zasadniczej różnicy pomiędzy regulacją poczęć w oparciu o „rytm" naturalny a stosowaniem środków antykoncepcyjnych. Starałem się wskazać na trudności w ich racjonalnym uzasadnieniu. Z moim stanowiskiem polemizowali Wojciech Giertych OP, Elżbieta Sujak i Marian Grabowski. Przeciwne do mojego stanowisko reprezentuje też Luke Gormally w artykule będącym apologią *Humanae vitae*. Stanowiska bliższe mojemu zajęli Stanisława Grabska i Jerzy Strojnowski. Poniższe uwagi dotyczyć będą przede wszystkim głosów polemicznych.

Ojciec Giertych przyznaje, że wspomnianych wyżej koncepcji nie da się w pełni uzasadnić racjonalnie i aby je zrozumieć, potrzebna jest asystencja Ducha Świętego. Ona to właśnie towarzyszyła papieżowi Pawłowi VI w formułowaniu jego stanowiska wobec antykoncepcji w encyklice *Humanae vitae*. Takie stwierdzenie właściwie zamyka dyskusję. Jednak ojciec Giertych stara się racjonalnie uzasadnić prezentowane przez siebie stanowisko.

Można oczywiście przyjąć, że za decyzjami papieży stoi asystencja Ducha Świętego, ale trzeba to robić konsekwentnie. Oznacza to, że taka asystencja towarzyszyła na przykład podpisaniu wyroku śmierci na Giordano Bruno przez Klemensa VII. Jeśli w przypadkach tego typu mamy jednak wątpliwości co do inspiracji Ducha Świętego, to znaczy, że orzekanie, za którymi czynami papieży stała asystencja Ducha Świętego, a za którymi nie, traktujemy wybiórczo. Właśnie takie postępowanie miałem na myśli, gdy pisałem o powoływaniu się na Wolę Bożą tam, gdzie wydaje się to stosowne.

Można sądzić, że sam Paweł VI traktował zagadnienie antykoncepcji nie tak rygorystycznie, jak to sugeruje ojciec Giertych. Kardynał Franz König w wywiadzie udzielonym Hansjakobowi Stehle dla „Die Zeit" (cytuję za „Polityką" z 6 sierpnia 1995) powiedział, że rozmawiał z Pawłem VI na temat *Humanae vitae* i przestrzegał, że stworzy to wiele problemów, „zwłaszcza rozróżnianie

między zabronionym »sztucznym« i dozwolonym »naturalnym« zapobieganiem ciąży – jak gdyby moralnie (...) chodziło jedynie o *trick*, jak by tu przechytrzyć naturę". Papież wyraził się m. in., że „chodzi tylko o wielką normę [podkr. – A.P.], gdyż przypadków indywidualnych i tak nie jest w stanie rozwiązać". Kardynał König dodał, że „ostatnią instancją jest indywidualne sumienie".

Ojciec Giertych stwierdza, że Kościół od starożytności odrzucał antykoncepcję, jednakże stanowisko takie, utrzymywane przez wieki, miało zupełnie inny kontekst – w ogóle nie wchodziła w grę jakakolwiek regulacja poczęć w sensie, o którym tu jest mowa. Każde współżycie seksualne musiało zakładać prokreację, a odstępstwo od tej zasady jest bardzo świeżej daty (Pius XI, jeśli się nie mylę).

Ojciec Giertych odrzuca też stanowisko fideistyczne, „nieufne wobec pytań i dociekań rozumu", i przyznaje, że „wszelkie badania zagadnienia antykoncepcji na gruncie biologii, medycyny, psychologii, socjologii czy jeszcze innych nauk szczegółowych są w pełni uzasadnione", jednak z całości jego wywodów wynika, że dane z tych nauk mogą być brane pod uwagę tylko w tej mierze, w jakiej są zgodne ze stanowiskiem Kościoła, opartym na innych przesłankach.

Autor dostrzega wyraźnie zmiany w poglądach Kościoła, widzi rozwój jego świadomości w ciągu wieków. Jednak nie w pełni rozumiem tę dialektykę: „teologia moralna ostatnich kilku wieków pozostawiała wiele do życzenia. Nie oznacza to, że Kościół dawał błędne rozwiązania moralne, co by sugerowało brak asystencji Ducha Świętego. Oznacza to jedynie, że sposób ujmowania nauczania moralnego przez teologów był zbyt jednostronny i nie powiązany z centralnymi prawdami wiary." Jest to stwierdzenie chyba zbyt lekko wypowiedziane, jeśli zważyć na fakt, jak wiele nieszczęść ludzkich stało przez wieki za takim „ujmowaniem nauczania moralnego".

W tym miejscu nasuwa mi się uwaga o charakterze ogólniejszym. Z przesłania artykułu ojca Giertycha można wnioskować, że owszem, popełnialiśmy błędy, ale teraz wszystko, co głosimy, jest już w pełni wyrazem Woli Bożej. A przecież wiemy, że Kościół, ze względu na swój ludzki, nie tylko boski, charakter popełniał błędy, popełnia je teraz i będzie popełniał w przyszłości. Przykładem często odrzucane poglądy teologów, które po latach doczekiwały się uznania. W końcu przełomowe decyzje Soboru Watykańskiego II w dużej mierze zawdzięczamy teologom, którzy jeszcze niedługo przed Soborem byli sekowani przez Kościół hierarchiczny. Wiadomo, że również w dyskusji o antykoncepcji istnieją różnice zdań wśród teologów (na co wskazuje Stanisława Grabska). W końcu nie obracamy się w sferze dogmatów i żałuję, że ojciec Giertych nie zarysował w swej wypowiedzi różnic, przedstawiając tylko te poglądy, z którymi sam się identyfikuje. Sądzę, że gdy w grę wchodzi sprawa dyskusyjna, trzeba strzec się przed przedstawianiem „jedynie słusznej linii", ponieważ może to pomóc w uniknięciu błędów, na których korektę, jak to widać z historii Kościoła, przychodzi czasem czekać kilkaset lat.

Zasadę nierozdzielności jednoczącego i prokreacyjnego znaczenia aktu płciowego ojciec Giertych opiera na „intuicji życia teologicznego", chociaż jest ona „podatna na wtórne uzasadnienie racjonalne" w oparciu o filozofię, „która pyta o celowość składników ludzkiej natury", a „ostatecznie pyta również

o Absolut". Mój oponent zarzuca mi, że nie dostrzegam teologicznego aspektu zagadnienia, ale „na gruncie racjonalnym przyjmuję dla swego wnioskowania jedynie podstawy biologiczne". Nie jest to w pełni prawda – stwierdzałem jedynie, że biologia nie daje dobrego poparcia dla zasady nierozdzielności w sformułowaniu nadawanym jej przez moralistów. Autor podaje przykład wspólnego spożywania posiłków, mający pomóc w „uchwyceniu zasady nierozdzielności znaczeń aktu płciowego" (identyczny przykład przywołuje Luke Gormally). Otóż chodzi o to, że spożywany w towarzystwie posiłek ma zarówno znaczenie biologiczne (podtrzymywanie życia), jak i przyjemnościowe, jednoczące biesiadników. Jest to przykład, moim zdaniem, zupełnie nie trafiony, jeśli chodzi o zasadę nierozdzielności znaczeń stosunku seksualnego, ponieważ wszyscy wiemy, że można spożywać posiłek w samotności, tylko dla celów biologicznych, jak też spotykać sie towarzysko bez jakiegokolwiek jedzenia. Ja przecież nie twierdziłem, że dwa znaczenia aktu płciowego m u s z ą być rozdzielone, co byłoby absurdalne, a jedynie sugerowałem, że m o g ą być rozdzielane, przytaczając za tą tezą pewne argumenty.

Sprawa nierozdzielności wspomnianych znaczeń stosunków płciowych jest, moim zdaniem, jednym ze słabszych argumentów przeciwników antykoncepcji, ponieważ często przekonują oni jednocześnie, jak przy zastosowaniu proponowanych przez nich metod można współżyć skutecznie unikając poczęcia, czyli jak znaczenia te świadomie rozdzielać. Luke Gormally słusznie zauważa, że „z punktu widzenia ludzkiego działania [akt płciowy – przyp. A.P.] zachowuje swój rozrodczy charakter dopóty, dopóki człowiek nie zakłóca jego naturalnego przebiegu. Normalny akt płciowy zawsze pozostaje potencjalnie prokreatywny, nawet jeśli nie za każdym razem dochodzi do zapłodnienia." Jeśli jednak zachowuje się okresową wstrzemięźliwość w oparciu o obserwację cyklu płodności, która, jak zapewniają apologeci metod „naturalnych", skutecznie chroni przed niezaplanowaną ciążą, to ta „potencjalna prokreatywność", o której mówi Gormally, sprowadza się do prawdopodobieństwa „wpadki". Osobiście uważam, że wszelkie działania zmierzające do uniknięcia poczęcia w stosunkach płciowych są działaniami antykoncepcyjnymi. O ile wiem, stanowisko takie konsekwentnie utrzymują członkowie neokatechumenatu, w ogóle rezygnując z regulacji poczęć.

Logiczne słabości argumentacji „antykoncepcyjnych" dostrzega wyraźnie Marian Grabowski. Sam będąc przeciwnikiem antykoncepcji, uważa, że w omawianej kwestii należy się po prostu kierować z a k a z e m, zakazem zakorzenionym w wierze, w autorytecie Zakazodawcy i osób Go reprezentujących. Autor stwierdza, że „rażąca niewspółmierność między zdecydowaną akceptacją lub odrzuceniem zakazu i następstwami przyjęcia takiej postawy a niekonkluzywnością towarzyszących temu uzasadnień każe wątpić w to, że racje logiczne leżą u podstaw uznania lub odrzucenia zakazu. Zasadne jest podejrzenie, że jest właśnie odwrotnie – to wcześniej przyjęta wobec zakazu postawa określa kierunek i kształt myślenia." Stanowisko Mariana Grabowskiego jest konsekwentne, ale czy nie ociera się ono o fideizm, przed którym ostrzega ojciec Giertych? Poza tym, czy w tak szczegółowych sprawach jak metody regulacji poczęć jesteśmy w stanie jednoznacznie rozpoznać nakaz Boży?

Krzysztof Jedliński podkreśla, że akt płciowy jest integralnym elementem sakramentu małżeństwa, niosącym w sobie tajemnicę Bożą, będącym swoistego rodzaju teofanią. Umieszcza go w sferze *sacrum* (co zdecydowanie odrzuca Jerzy Strojnowski). „Dla przykładu – pisze Krzysztof Jedliński – poczucie spełnienia, którego doznają małżonkowie, jest niewątpliwie istotną przesłanką spójności aktu z transcendencją i jasnym wyrazem ich wzajemnej miłości." Teofanie należy szanować, ale nie są one intersubiektywne i trudno czynić je przedmiotem dyskusji. Wydaje mi się jednak, że wiele aktów współżycia seksualnego nie osiąga wyżyn doskonałości postulowanych przez Krzysztofa Jedlińskiego, chociaż mieści się w granicach moralności chrześcijańskiej. Przykładu takiego dostarcza Elżbieta Sujak. Krytykując moje stwierdzenie, że „wystarczy, aby jedna z osób nie doznawała radości, aby stosunek stracił znaczenie jednoczące", przytacza wyniki ankiety, w której „respondentki (w liczbie 36%) oceniały swoje małżeństwo jako »szczęśliwe« lub »bardzo szczęśliwe« przy niskiej lub »bardzo niskiej« satysfakcji seksualnej". Mam duże wątpliwości, czy kobiety w ten sposób angażujące się w stosunki seksualne doznawały poczucia „spójności aktu z transcendencją". Sądzę raczej, że przynajmniej część z nich spełniała „obowiązek małżeński", którego chętnie uniknęłaby. Oczywiście, jak słusznie podkreśla Elżbieta Sujak, życie seksualne nie wypełnia całej treści małżeństwa, stąd kobiety te mogły w sumie oceniać je bardzo pozytywnie. To już jednak inny temat.

Krzysztof Jedliński w jednym miejscu docenia znaczenie spontaniczności we współżyciu płciowym, a w innym je deprecjonuje, dziwnie tę spontaniczność interpretując. „Wyobraźmy sobie na przykład – pisze – że małżonkowie rezygnują ze współżycia, ponieważ jedno z nich jest bardzo zmęczone – zachowują się spontanicznie czy nie?" Oczywiście, że zachowują się spontanicznie, ale nie przez to, że rezygnują ze współżycia, tylko przez to, że w danych okolicznościach w ogóle o nim nie myślą, zastanawiając się, jak zmęczonej osobie zorganizować odpoczynek. Sytuacja przywoływana przez Jedlińskiego dotyczy nie tyle spontaniczności współżycia, ile jego kultury, o co tak zabiega w swojej wypowiedzi Stefan Wilkanowicz. Wszak to kultura wymaga, aby nie zmuszać zmęczonego lub chorego współmałżonka do współżycia, podobnie jak nie będzie się go wlokło ze sobą do kina lub na wycieczkę – imprezy skądinąd przyjemne, mogące mieć jednoczącą rolę, pod warunkiem jednakże, że oboje przeżywają je jako przyjemność lub radość. Rzecz charakterystyczna, że spontaniczność w mojej wypowiedzi niepokoi też Elżbietę Sujak. Przecież spontaniczność oznacza działanie nieplanowane, a nie niekontrolowane. Pisałem o spontaniczności w kontekście współżycia seksualnego, gdyż jest to jedna z dziedzin życia małżeńskiego, w której emocje grają szczególną rolę, a trudno je planować, dostosowując do wyników pomiarów temperatury lub struktury śluzu.

Wielu przeciwników antykoncepcji zdaje się uważać, że prowadzi ona wprost do hedonizmu, że ludzie, o ile się im na nią pozwoli, popadną w nieokiełznany seksualizm. Czyż autorzy takich przestróg nie zdają sobie sprawy, że obecne spustoszenie w dziedzinie seksu i rodziny sięga znacznie głębiej niż stosowanie bądź niestosowanie środków antykoncepcyjnych? Dla

ludzi prowadzących rozwiązły tryb życia sprawa antykoncepcji naprawdę nie stanowi problemu moralnego. Większość małżeństw, które liczą się ze zdaniem Kościoła, ma wiele różnorodnych problemów (zmęczenie, stresy, choroby, rozłąki), które i tak ograniczą ich współżycie. Samo życie narzuca wystarczająco dużo powodów do ascezy. Robienie *iunctim* pomiędzy stosowaniem środków antykoncepcyjnych a hedonizmem jest daleko idącym uproszczeniem i niesprawiedliwością wobec wielu ludzi.

Następna sprawa to praktyczna możliwość wspomnianego już rzetelnego obserwowania cyklu płodności, które ma wyzwalać z lęku przed nieplanowaną ciążą. Osobom, które tak beztrosko występują z podobnymi radami, proponuję obejrzenie na przykład filmu dokumentalnego o codziennym życiu łódzkich prządek. Wątpię, czy potem z równym przekonaniem proponowałyby im „rzetelną obserwację cyklu". A co radzić w sytuacjach, gdy kobiety są zmuszane do współżycia przez mężów? Może w niektórych przypadkach tylko zastosowanie środków antykoncepcyjnych wyzwala „z bardzo bolesnego uwarunkowania, jakim jest lęk przed nieplanowaną ciążą", o którym wspomina ojciec Giertych.

*

Na koniec trochę myśli „konstruktywnych". Sądzę, że przemyślenia na temat współżycia seksualnego dobrze jest oprzeć na dwóch fragmentach Pisma Świętego – Pieśni nad pieśniami i znanym hymnie o miłości św. Pawła. Pierwszy daje piękny obraz oblubieńczej miłości (autor wie, o czym pisze) i jest m. in. aprobatą ludzkiego erotyzmu, drugi daje szersze tło stosunków międzyludzkich, tło, w którym współżycie seksualne powinno się odbywać. Proponowałbym więc, by – mówiąc o współżyciu małżeńskim – odejść od retoryki „ofiarowywania się" czy „oddawania się", co obecnie kojarzy się dosyć jednoznacznie z poświęcaniem, podczas gdy naprawdę chodzi o radosne „powierzanie się" drugiej osobie, o czym tak przekonywająco pisze ks. Józef Tischner w omawianym numerze „Znaku". Warto też może trochę inaczej patrzeć na sprawę grzeszności w sferze seksu. Przykazanie „nie będziesz cudzołożył" znajduje się w swoistym kontekście „nie będziesz zabijał" i „nie będziesz kradł" – wszystkie trzy przykazania przede wszystkim zabraniają krzywdzić drugiego człowieka. Stąd, jak sądzę, grzeszność w stosunkach seksualnych sprowadza się w głównej mierze (choć nie tylko) do krzywdy wyrządzanej drugiej osobie. W tym „powierzaniu się" drugiemu człowiek pokonuje bowiem wstyd, staje się bezbronny w swej najgłębszej intymności. Dlatego instrumentalne traktowanie drugiego człowieka czy zdradzanie go zostawia go jakby ogołoconego z jego wartości, staje się wielkim oszustwem (są to bardzo nieudolnie formułowane wnioski ze wspomnianego wyżej artykułu ks. Tischnera). Myślę, że takie stawianie sprawy może przekonywać współczesnego człowieka do chrześcijańskiej, personalistycznej wizji małżeństwa oraz roli w nim współżycia seksualnego skuteczniej niż wątpliwe w swej logicznej spójności argumenty na temat nierozdzielności prokreacyjnego i jednoczącego znaczenia seksu oraz przekonywanie, że kierowanie się „rytmem" nie jest działaniem antykoncepcyjnym.

Trudno jest też dziś, jak sądzę, proponować ludziom, zwłaszcza młodym, koncepcję „dobrej żony" (nawiązuję do artykułu Elżbiety Sujak), która oddaje się kochanemu mężowi, by zrobić mu przyjemność, bez względu na to, jak sama to współżycie przeżywa. Współżycia seksualnego nie można traktować podobnie jak gotowania małżonkowi jego ulubionej zupy lub cerowania skarpetek. Jest chyba coś upokarzającego dla partnera w przyjmowaniu takiej „ofiary" z ciała małżonki.

Na koniec chciałbym zwrócić uwagę, że w dyskusjach na temat regulacji poczęć przestaje się dostrzegać fakt, że zasadniczy wybór moralny dotyczy decydowania o posiadaniu czy nieposiadaniu dziecka, które powinno być traktowane jako wspaniały dar. Tu, jak sądzę, Rubikon zostaje przekroczony, zaś metody uniknięcia poczęcia, gdy uniknięcie to jest w określonej sytuacji moralnie uzasadnione, są sprawą mniej istotną i powinny być pozostawione sumieniu małżonków, którzy dostosowywać je będą do okoliczności, wybierając takie, które w możliwie minimalny sposób zakłócają jednoczące znaczenie ich współżycia (biorąc też pod uwagę negatywne skutki uboczne tych metod). Bliskie mi jest stanowisko Stanisławy Grabskiej (a nie jest ona jedynym teologiem je reprezentującym), która pisze, że właściwsze jest pokazywanie wartości i przekonywanie do nich niż szczegółowe instrukcje zachowań.

Wydaje mi się, że zajmowane przez Kościół stanowisko może niepotrzebnie powodować wiele ludzkich dramatów i konfliktów sumienia. Chcę też dodać, że przedstawione w tym szkicu uwagi na temat antykoncepcji nie są „symetryczne", tzn. kładą nacisk na jedną stronę zagadnienia. Tę drugą stronę, tj. wszystko, co przemawia przeciwko antykoncepcji, przedstawiono w artykułach, z którymi polemizuję. Tak więc, nie zgadzając się z nimi, muszę przyznać, że ich autorzy z głęboką troską walczą o utrzymanie właściwego wymiaru współżycia seksualnego w małżeństwie, chcąc uczynić je pięknym i wartościowym.

Andrzej Paszewski

ANDRZEJ PASZEWSKI, ur. 1938 w Poznaniu, biolog, profesor w Instytucie Biochemii i Biofizyki PAN. Publikował m. in. w „Znaku", „Więzi" i „Tygodniku Powszechnym". Mieszka w Warszawie.

METROPOLIS (1)

Czesław Deptuła

Miasto – kosmos społeczny

W punkcie wyjścia rozwoju wyższych kultur i u podstaw tworzenia się kręgów cywilizacyjnych pojawiało się miasto. Organizowało ono nowy „kosmos społeczny", wpływało wielowymiarowo na wyobrażenia ludzi o świecie. W znaczącej całości miasta liczyła się sama wielkość osady, szczególne jej rozplanowanie, niezwykły wymiar i kształt budowli. Liczyło się także skupienie zespołów ludzkich oderwanych od zajęć takich jak rolnictwo, pasterstwo czy myśliwstwo, następnie koncentracja handlu i rzemiosła oraz układ więzi sformalizowanych i nieformalnych, spajających społeczności rdzennie „miejskie" lub przynajmniej bliżej z miastem związane. Uderzało tu nagromadzenie obiektów kultowych, dzieł pięknych i przedmiotów użytecznych, tudzież specyficzny rytm życia i specyficzna obyczajowość. Dużą wagę dla istoty miasta miała wreszcie koncentracja instytucji politycznych i religijnych, rzutująca na złożone i dynamiczne relacje fenomenu miejskiego z rzeczywistością zewnętrzną.

Przy całym bogactwie swej egzystencji i skomplikowaniu swoich struktur miasto konstytuowało w oczach ludzkich rzeczywistość poddaną określonemu ładowi. Kreowało ono własny „kosmos", przeciwstawny siłom „chaosu" napierającego na osadę z otaczającej ją w dalszej lub bliższej odległości mrocznej i bezkształtnej przestrzeni. Zagrożenie destrukcją niosła demoniczna przyroda, niosły ją również demoniczne, obce zbiorowości. Podkreślmy, iż przez tysiąclecia niezrozumiałe będzie dla ludzi pojęcie miasta jako tworu w pełni „sztucznego", który pozostając wyłącznym i arbitralnym dziełem człowieka odcina się ostro od świata „natury". Przeciwstawienie: miasto – obszar zamiejski posiadało odniesienie do układów i procesów kosmicznych.[1] Z jednej strony osada

[1] O kosmicznych odniesieniach i sakralności dawnego miasta zob. liczne ustępy w pracach M. Eliade, np.: *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988, t. I, s. 39 oraz t. II, 1994, s. 75–6; *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, Kraków 1992, s. 28–31; *Sacrum – mit – historia*,

miejska odtwarzała sakralne *universum* analogicznie jak to czyniła w opozycji do „chaosu" każda w zasadzie siedziba ludzka – miejsce zawłaszczone, „oswojone" i uporządkowane. Z kolei cechy i struktury rzeczywistości miast odnajdowano w całej naturze i nadnaturze. Miasto stawało się symbolem mocy i zasad uniwersalnych. Pojawiało się w obrazie mitycznych elementów wszechświata włącznie ze sferą niebios i podziemi. Zyskiwało rangę wielkiego „archetypu" ładu, potęgi, bogactwa *etc.* Miasto–*universum* różniło się przy tym od innych „światów" – siedzib i skupisk ludzkich – nie tylko wielkością i złożonością postaci. Stanowiło ono porządkujący „środek" pewnego obszaru zamiejskiego, który to obszar organizowało, wyzwalało spod panowania złowrogich mocy i przekształcało w krąg własnego „kosmosu". Racjonalne podstawy owej intuicji są jasne. Miasto istniało w symbiozie z regionem już zasiedlonym i zagospodarowanym. Wyrastało na gruncie podziału pracy i wymiany towarów oraz systemu władzy, praw, obyczajów, warunkującego taki podział i wymianę. Funkcjonowało dzięki przepływowi ludzi, przedmiotów i informacji. Samookreślało się w pierwszym rzędzie nie w relacji do pierwotnej przyrody, lecz w relacji do tak czy inaczej widzianej wsi. Było nieodłączne od swego okręgu i dopiero wraz z nim przeciwstawiało się radykalnie „dzikości".

Rola miasta jako „środka świata" zarysowała się w sposób szczególny w związku z powstawaniem i rozwojem państw. Rozmaite formy państwowości miały korzenie w życiu miejskim, życie to stymulowały i utwierdzały. Samo miasto organizowało swą przestrzeń socjalno–kulturową w symbiozie z instytucjami państwowymi. Utożsamiało się z państwem w niewielkich terytorialnie strukturach politycznych i wyrastało na centrum wielkich imperiów. Było siedzibą królów i ostoją despotyzmów, ale też kolebką wspólnot obywatelskich – środowiskiem narodzin demokracji. Przenikanie się miasta i państwa jako fenomenów życia zbiorowego wyznaczało nieraz punkt wyjścia refleksji nad istotą społeczeństwa i kultury. Ze śródziemnomorskiej tradycji greckiej *polis* i italskiej *civitas* wyrosły łącznie pojęcia polityki i cywilizacji.

Zespolenie z kategorią miasta obrazu struktur politycznych i systemów władzy wzmacniało waloryzację miasta jako czynnika tworzącego fundamentalny ład rzeczywistości ludzkiej, zakorzeniony w naturze wszechrzeczy. Miasto ogniskowało w sobie *sacrum* władzy. „Świętość" monarchów i „świętość" Rzeczypospolitej warunkowane były specjalnym uobecnieniem bóstw w obszarze miejskim, wiązały się z koncentracją tamże przedmiotów, obrzędów i instytucji kultowych. „Środkiem" samego miasta stawała się świątynia lub zespół obiektów sakralnych (niekiedy resztę miasta uznawano za poszerzenie, zewnętrzny krąg, usługową część świątyni), zaś w zrośniętym z osadą miejską systemie instytucji ważne miejsce przypadało funkcjom kapłańskim, czasem łączonym z innymi urzędami, czasem ostro od nich oddzielanym. Równocześnie „kosmos miejski" wyłaniał z siebie nowe i rozległe obszary „świeckości". Relacje pomiędzy *sacrum* a *profanum* przełamywały się tu w takich komponen-

Warszawa 1993, s. 74–76. Z pozycji dotyczących krystalizacji wspomnianych wyobrażeń w strukturze określonych ośrodków wymieniana bywa często wiążąca się z przedmiotem naszych dalszych rozważań książka W. Müllera, *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel*, Stuttgart 1961.

tach życia miejskiego, jak koncentracja bogactw materialnych, zróżnicowanie społeczne i zawodowe ludności, różnorodność wzorów kulturalno–obyczajowych, szerokość kontaktów zewnętrznych, przepływ ludzi oraz ruch wiadomości i idei.

Pełniąc doniosłą rolę w wyobrażeniach o świecie, miasto stawało się przedmiotem mitów tudzież nawiązujących do nich podań czy legend historycznych. Specjalną rangę zyskiwały tutaj mity powstania miasta. W akcie względnie zespole aktów Początku konstytuowała się dla ludzi istota czy zasada rzeczywistości, której fundamentem lub przynajmniej niezbędnym składnikiem pozostawał fenomen miejski. W akcie takim istota ta „objawiała się" ponadto z mocą zobowiązującą różne społeczności do podporządkowania się regułom określonego ładu. Wizja genezy miasta łączyła się z prastarymi wyobrażeniami o etapach wyłaniania się kosmosu, ludzkości, państwa, prawa i cywilizacji.[2] W założycielach miast upatrywano bóstwa albo herosów–półbogów, aktom założycielskim towarzyszyć miały pierwiastki misteryjne. Sens wydarzeń Początku, sens wypełniających obraz genezy zapowiedzi i symboli winien był następnie ujawnić się w historii. Miasto tworzyło bowiem historię – konstytuowało uprzywilejowane miejsce znaczących zdarzeń oraz ważny punkt odniesienia dla tego, co działo się w obrzarze zamiejskim czy międzymiejskim. Mit Początku, organicznie związany ze znaczeniem, jakie przyznawano dalszym dziejom miasta, podlegał tu reinterpretacjom pod wpływem realnych losów ośrodka tudzież sposobów wartościowania tychże losów w ideologii poszczególnych zbiorowości i w głębszych nurtach refleksji historiozoficznej. Twórczość mityczna, początkowo może żywiołowa i „masowa", stawała się nierzadko – zwłaszcza gdy szło o przeszłość potęgi politycznej i składających się na nią złożonych struktur i mechanizmów – świadomą działalnością „elit" oraz wynikiem zasługującego na podziw wysiłku intelektualno–artystycznego.[3]

Na specjalną uwagę zasługują opowieści dotyczące genezy ośrodków miejskich, które wybiły się ponad inne zapanowując nad nimi, przewodząc im w porządku politycznym, gospodarczym, religijnym, intelektualnym – zazwyczaj w kilku porządkach łącznie. Obraz przeszłości miasta jawił się tu jako ogniwo wyjściowej historii szerszego kręgu ludów, państw, zbiorowości religijnych, a w świadomości zbiorowej rodziła się idea miasta naczelnego – „miasta nad miastami", „macierzy" lub „głowy" miast określonego terytorium geograficznego, układu politycznego, obszaru etnicznego względnie kulturowego. Idea powyższa oddawała najgłębszą „istotę" miasta pojętą w rozlicznych ludzkich i ponadludzkich odniesieniach, tworzyła wzorzec podstawowych funkcji, jakie miasto winno było pełnić w życiu społeczeństwa. Gdy mowa o spojrzeniu historycznym, charakterystyczną tendencją pozostawało tu przypisywanie wyróżnionemu ośrodkowi pewnej postaci starszeństwa w stosunku do innych ośrodków. Szło bezprzecznie o wskazanie na kumulację przez dane miasto „mocy

[2] Por. W. Toporow, *O kosmologicznych źródłach wczesnohistorycznych opisów*, w: *Semiotyka kultury*, Warszawa 1977, s. 103–131. Problematykę mitów genezy i kategorii Początku omówiłem szerzej we wstępie do mojej książki: *Galla Anonima mit genezy Polski. Studium z historiozofii i hermeneutyki symboli dziejopisarstwa średniowiecznego*, Lublin 1990. Tamże wybrana literatura.

[3] M. Grant, *Mity rzymskie*, Warszawa 1993, s. 258–259.

Początku", ale nie zawsze gradację „starszeństw" wyznaczało w owej materii pierwszeństwo chronologiczne. Ranga ośrodka mogła wyrastać w micie z pojawienia się osady nie tyle w pierwszym, co w szczególnie znaczącym etapie „wyłaniania się" ludu, kraju, państwa, z którymi związane były miasta. „Pierwszeństwo w ogóle" ustępowało wówczas „pierwszeństwu pod ważnym względem". Ponadto przeznaczenie czy misja osady mogły być przekazywane innym osadom, co zwielokrotniało akty Początku i ustalało między nimi nowe relacje.

Chrześcijańskie „odnowienie" miasta-macierzy

Przejście Europy z epoki starożytnej do średniowiecza charakteryzowane bywa w dużej mierze poprzez proces upadku miast i kultury miejskiej na większej części obszarów cesarstwa rzymskiego. Agrarny charakter kultury średniowiecznego Zachodu pogłębiał się przez wieki, a nawet gdy po roku 1000 zaczęło się tu odradzać życie miejskie, nie jest sprawą jasną, kiedy zmieniło ono w sposób istotny oblicze tej kultury. Podobnie państwo średniowieczne otrzymuje swą bazę w strukturach własności ziemi i gospodarce wiejskiej. Europa wkroczyła jednak w średniowiecze z wielką tradycją antyczną miasta jako zasadniczej organizacji społeczeństwa i fundamentu różnych form państwowości. Tradycję powyższą odczytywano oczywiście w oparciu o realia nowych czasów, niemniej dawała ona świadectwo trwałości ważnych aspektów naszej kultury. Doniosłe znaczenie przypadło zwłaszcza zinterpretowaniu wspomnianej tradycji przez Biblię i chrześcijaństwo. Fenomen miejski włączono w tworzone przez Boga dzieje powszechne, osadzono w linearnym czasie tejże historii, odniesiono – i to pozytywnie – do tajemnic Objawienia i Zbawienia. Obecna w Starym Testamencie niechęć ludów pasterskich wobec miasta – dzieła Kaina, skrystalizowała się wprawdzie w symbolu Babilonu, ogniska zła i mocy wrogich Bogu (po części też w symbolu występku – Sodomie i Gomorze). „Wieczny Babilon" urzeczywistniał się historycznie w wielu miastach–państwach czy miastach–stolicach, także w prześladującym chrześcijan Rzymie cezarów i w średniowiecznych stolicach kalifatów islamu. W opozycji do niego zjawiła się jednak Jerozolima, święte miasto Izraela, skupione przy świątyni Jahwe. W wymiarze dziejowym jej rangę wyznaczył wybór Boży kształtujący arbitralnie bieg zdarzeń. Gród pogańskich Jebuzytów zdobyty przez Dawida stał się miejscem szczególnej obecności Pana, później zaś – w ciągłym związku z misją Izraela – miejscem Odkupienia rodzaju ludzkiego i powstania Kościoła. (Misję Jeruzalem dopełniała tu misja innego miasta Dawidowego – Betlejem.) Obraz Jerozolimy – jej rzeczywistej lub fantastycznej topografii tudzież losów miasta – otrzymał ponadto szerszy wymiar symboliczny będący narzędziem dowartościowywania rzeczywistości miejskiej. Uświęcone miasto symbolizowało, z jednej strony, w sposób niejako „statyczny" szereg prawd wiecznych – dogmatycznych czy moralnych, odzwierciedlonych w jego budowlach i układzie przestrzennym, z drugiej – konstytuowało w zdarzeniach i przebiegu swych dziejów serię „figur", których spełnieniem stać się miało dzieło Zbawienia, zstępujące w historię i zrealizowane ostatecznie u kresu czasów. Czasoprzes-

trzenna jedność wiążących się z Jerozolimą faktów historii świętej oraz topografii, wyglądu i struktury miejsc świętych miasta Dawida i Chrystusa, tworzyły podstawę do upatrywania w dawnej stolicy Izraela między innymi symboli Kościoła, Maryi oraz Jerozolimy niebiańskiej, która – mając objawić się w czasach ostatecznych jako Nowa Jeruzalem – istniała przecież odwiecznie stanowiąc idealny pierwowzór swej ziemskiej imienniczki.[4]

Ściślejszą więź z problemami nowej epoki wykazywało przewartościowanie wyobrażeń o pogańskim „mieście nad miastami" – Rzymie. Ów „Babilon" cezarów przegrał wojnę z Chrystusem, by stać się miastem apostołów i męczenników oraz miastem sukcesorów św. Piotra – papieży. Jako stolica Kościoła – „Nowego Izraela" Rzym przejął przeobrażoną nowotestamentalnie misję Jerozolimy. Tradycja działalności apostołów i świadectwa męczenników była wszelako udziałem szeregu miejskich centrów antyku. Ponadto urząd biskupi uczynił sukcesję apostolską czynnikiem waloryzacji innych jeszcze ośrodków, a świętość herosów starożytnego Kościoła mogła podnosić walor osad także na drodze translacji relikwii. Już w taki sposób różne miasta średniowiecza mogły partycypować we wzorcu cesarskiego Miasta.

Rzym uległ wszakże chrystianizacji również jako centrum imperium światowego. Na wschodzie cesarstwa powstał chrześcijański Nowy Rzym – Konstantynopol, „miasto chronione przez Boga", siedziba monarchów „równych apostołom". Było to jednocześnie władcze „miasto nad miastami" na ziemiach, które nie przeżyły upadku kultury miejskiej i mogły ukazywać jej wartości Europie Zachodniej i Północnej. Jednakowoż i „Stary Rzym" pozostał odniesieniem dążeń do utworzenia monarchii uniwersalnej, kontynuującej w porządku chrześcijańskim dziedzictwo antyku. Nawiązanie do powyższego dziedzictwa w perspektywie dziejów biblijnych zaowocowało obrazem łańcucha imperiów, które tworzyły i sukcesywnie przekazywały sobie „władztwo światowe", zajmując ważne, określone miejsca w dziejowym planie Bożym.[5] Rola ostatniego z tych imperiów – Rzymu polegać miała na zjednoczeniu ludów w ramach ładu, który umożliwił szerzenie się chrześcijaństwa, zaś w następnym etapie – na czynnym rozkrzewianiu i umacnianiu prawdziwej religii w skali uniwersalnej. W oparciu o tę ideę historiozoficzną dzieje wielu społeczności i monarchii mogły być osadzone w biblijnym katalogu ludów i mogły się jawić jako dopełnienie historii Izraela ukierunkowane na wydarzenia Nowego Testamentu i udział w losach *christianitatis*. Dzieje owe dały się rozważać na wzór dziejów starotestamentowych w interpretacji chrześcijaństwa. Obecne w świecie pogańskim osoby, obiekty, sytuacje i zdarzenia tworzyłyby „figurę" dokonań z momentu chrystianizacji oraz z czasu historii chrześcijańskiej. Bóg w pewien sposób nawiedzałby tu również dany lud, wypowiadane byłyby proroctwa, zdarzałyby się niekiedy cuda. Taki sens zyskiwały pradawne dzieje poszczególnych ludów, gdy wywodzono je z dziejów starożytnych imperiów, przy czym

[4] O biblijnej symbolice miasta w szczególności Jerozolimy i Babilonu zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 20–21, 118–120; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 275–390.

[5] Obraz powyższy nawiązywał do Księgi Daniela (2, 1–46). Podstawowe opracowanie tematu – W. Goetz, *Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien in Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958.

wyraźnie rysowała się ideowa dominacja odniesień rzymskich. Przechodzenie „władztwa światowego" do Franków czy Niemców stawało się w przeświadczeniu ludzi wędrówką „rzymskości". Kolejne *translationes imperii* przeobrażały się w *renovationes imperii Romani*. Pewne średniowieczne wyobrażenia o wiązanych z dziejami własnego ludu cesarstwach nierzymskich kryły często po prostu myśl o wielu równoległych nurtach dziedzictwa Rzymu. Czasem szło też o koncepcję ładu prawno-politycznego i cywilizacyjnego, który mógł powstać niezależnie od historycznego Rzymu, pozostawał jednak „rzymski" w swej „naturze" i misji. Myśl taka, rozwijana w opowieściach o przeszłości, odzwierciedlała opór przeciw roszczeniom zwierzchniczym imperiów mianujących się „uniwersalnymi". Nie była ona wszakże zdolna podważyć historiozoficznego prymatu Rzymu w perspektywie historii świętej. Chrystus narodził się przecież w „świecie" zjednoczonym pod berłem Augusta, a zwycięstwo prawdziwej wiary dokonało się w imperium Konstantyna trwającym nadal w państwie bizantyńskim i w zachodnich *renovationibus*. Chrystianizacyjna misja innych monorchii wpisywała się w tworzenie nowej rzeczywistości już jako dalsze ogniwo łańcucha dziejowego.

„Rzymskość" zjawisk odległej przeszłości kojarzyła się stale z jakimś wyobrażeniem „miasta nad miastami" – fundamentalnego składnika struktur politycznych, religijnych, etniczno-kulturowych. Generalnie ewokowała ona myśl o ważnej roli miast w powierzonej przez Boga ludom, monarchiom i instytucjom kościelnym misji oraz o przekazywaniu sobie przez ośrodki miejskie określonego posłannictwa. Idea *translationis* pewnej mocy dziejotwórczej, zadań, prestiżu od jednego ośrodka do drugiego splotła się tu w sposób specjalny z tradycją rzymską, odzwierciedlając łącznie przedchrześcijańskie i chrześcijańskie impulsy średniowiecznej refleksji historiozoficznej. Rzym – Stolica Apostolska był dziedzicem Jerozolimy, Rzym imperialny – dziedzicem metropolii azjatyckich. Rzym pozostawał również dziedzicem rzeczywistości, o której mówiły pogańskie podania heroiczne Grecji i Italii. Poddane procesowi „euhemeryzacji" opowieści o Troi i wędrówkach Eneasza formowały wzory, według których wpisywano w historię powszechną ciągi dziedzictwa nie znane Biblii, choć ostatecznie z nią uzgadniane. Miasto Troja było macierzą Rzymu. Wywodząc z Troi własny rodowód – co próbowało czynić wiele ludów europejskiego średniowiecza (także Polacy) – w sposób znaczący poszerzano sieć swych powiązań z antykiem, sytuując się ponadto w roli braci Rzymian. Usprawiedliwieniu uległo też wprowadzanie w krąg reinterpretacji biblijnej miejscowych mitów, podań, tradycji. W wielowarstwowych mitach Początku dynastii, monarchii, narodów nie mogło już zabraknąć mitu genezy naczelnych ośrodków zbiorowości i państwa, a wewnątrz struktury mitu zarysowywała się wyraziście sprawa relacji pomiędzy pogańskim Początkiem miast, a jego odnowieniem czy dopełnieniem („drugi Początek") w erze chrześcijańskiej. Legendy trojańsko-rzymskie dostarczyły przy tym schematu „translacji" zbieżnego do pewnego stopnia z następstwem „figur" i „spełnień". Otóż „nowe miasto" może potęgować moc otrzymaną od „starego", którego zadaniem było jedynie przygotować przyszłe dzieło swej filii. Rzym pozostawał przecież „córką" Troi, nie mówiąc o pośrednich ogniwach owej filiacji mitycznej

– miastach Lawinium i Alba Longa. Od wywodzącej się ze stuleci kolonizacji greckiej kategorii *metropolis* – miasta macierzystego w relacji do swych kolonii – wiodła już w antyku droga do kategorii *metropolis* – miasta stołecznego dominującego nad innymi włącznie ze swą macierzą w ramach organizacji wielkiego państwa. W mitach, które omawiamy, metropolią–stolicą mogło stać się właśnie miasto „nowe", a to przez znaczący akt swego „pierwszego" (przedchrześcijańskiego) lub „drugiego (chrześcijańskiego) Początku".

Na poruszone zagadnienia zwrócimy specjalną uwagę w dalszych rozważaniach. W średniowiecznych przewartościowaniach tradycji miejskiej występują i inne kwestie. Tak na przykład problem translacji obejmuje również *translationem studii* – ideę powstania w Akwizgranie czy Paryżu „Nowych Aten".[6] Sprawa powyższa jest jednak nieobecna albo obecna w nikłym tylko stopniu w analizowanych przez nas opowieściach.

CZESŁAW DEPTUŁA, doc. dr hab., historyk średniowiecza, pracuje w KUL. Wydał *Galla Anonima mit genezy Polski. Studium z historiografii i hermeneutyki symboli dziejopisarstwa średniowiecznego* (Lublin 1990). Mieszka w Lublinie.

WYDAWNICTWO w drodze
POLECA NOWOŚCI:

HENRI CAFFAREL
PIĘĆ WIECZORÓW O MODLITWIE WEWNĘTRZNEJ
tłum. Jolanta Jaworska (s. 152)

JACQUES FAIZANT, JACQUES LOEW
PRZYPOWIEŚCI I OBRAZKI
tłum. Maria Skibniewska (s. 152)

MIKE
SZKOŁA MODLITWY
tłum. Jolanta Czapczyk (s. 64)

JEAN-MIGUEL GARRIGUES
BÓG, W KTÓRYM NIE MA IDEI ZŁA
tłum. Maria Tarnowska (s. 232)

Zamówienia prosimy kierować pod adresem: Wydawnictwo „W drodze"
60-920 Poznań, ul. Kościuszki 99, tel. 061/52-39-62, fax 061/52-88-58.
Książki są również do nabycia w księgarniach na terenie całego kraju.

[6] „Nowe Ateny" mogły zresztą stać się w czasach ascetów „Nową Sodomą". Patrz w tej kwestii J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1966.

DYLEMATY KATOLICKIEGO LIBERALIZMU

Lord Acton, HISTORIA WOLNOŚCI. WYBÓR ESEJÓW, wybór i wstęp: Paweł Śpiewak, tłum. Andrzej Branny, Anna Gowin, Paweł Śpiewak

Biblioteka Myśli Politycznej, Wydawnictwo Znak, Kraków, 1995, ss. 217

Nazwisko Actona nie po raz pierwszy pojawia się jako znaczący punkt odniesienia dla środowiska „Tygodnika Powszechnego" i „Znaku". W 1950 roku „Tygodnik Powszechny" (nr 24) rozpoczął artykułem Stefana Kisielewskiego zatytułowanym *Na okopach liberalizmu* ciekawą debatę na temat związków między liberalizmem a katolicyzmem. Kisiela zaatakowali wtedy dość mocno ks. Jan Piwowarczyk, Janusz Zabłocki i Józef Marian Święcicki, zaś w sukurs przyszedł mu Leopold Tyrmand i on to właśnie powoływał się na lorda Actona. Kisiel i Tyrmand próbowali wtedy, w środku nocy stalinowskiej, stawiać fundamenty oryginalnej i rzadko w Polsce spotykanej formacji. Jeżeli w Polsce spotykamy liberała, to niemal na pewno jest on „laickim humanistą" przypominającym przedwojennego Boya, Słonimskiego i Młodziaków z *Ferdydurke*. Jeżeli natomiast jest „katolikiem", to niemal na pewno integrystycznym endekiem. Z kolei w ramach tak zwanego „katolicyzmu otwartego" spotykamy prawie zawsze ludzi o wrażliwości socjalistycznej, a nie liberalnej. Myślący tak jak Mirosław Dzielski, Henryk Woźniakowski lub Maciej Zięba OP są ciągle jeszcze w znacznej mniejszości. Opublikowany właśnie z inicjatywy Pawła Śpiewaka wybór esejów Actona to ważny etap w ideowej krystalizacji tego kierunku.

„Moja historia jest historią człowieka, który uważał się za szczerego katolika i szczerego liberała, który przeto odrzucił w katolicyzmie wszystko, co było nie do pogodzenia z wolnością, i wszystko w polityce, co było nie do pogodzenia z katolicyzmem." W tych prostych słowach sir, a potem od 1869 roku lord Acton (1834–1902) streścił swoje życiowe *credo*. Słowa proste, ale sprawa złożona. Tyle jest bowiem rozmaitych liberalizmów, co sposobów pojmowania, rozumienia i wyznawania katolicyzmu. Wiara ultramontanina, kardynała Manninga i wiara liberała Actona to jeden i ten sam katolicyzm, trudno jednak wyobrazić sobie dwóch katolików bardziej od siebie różniących

się orientacjami, sympatiami i skalami wartości. Acton był liberałem i Wolter był liberałem, lecz między Actonem a Wolterem nie ma chyba żadnego punktu stycznego. Antyklerykalizm Woltera wypływał z nienawiści do Kościoła, antyklerykalizm Actona wypływał z miłości do Kościoła, z wysokich (może za wysokich?) wymagań, jakie mu stawiał.

Nie ma jednego Actona, jest dwóch, a może nawet trzech Actonów. „Wczesny" Acton z lat 1858–1864 to redaktor najpierw dwumiesięcznika „Rambler", potem kwartalnika „Home and Foreign Review". „Późny" Acton z lat 80. i 90. jest przyjacielem premiera Gladstone'a, potem profesorem historii w Cambridge. Cezurę stanowią lata 1864–1874: najpierw ogłoszenie *Syllabus Errorum* i zamknięcie, w wyniku nacisków kościelnych, „Home and Foreign Review" (1864), potem I Sobór Watykański i ogłoszenie dogmatu o nieomylności papieża (1870), wreszcie długi i bolesny szok po proklamacji dogmatu, zakończony czterema obszernymi listami do „Timesa" określającymi ostateczne stanowisko Actona w nowej sytuacji. Acton zawsze usiłował łączyć liberalizm z katolicyzmem, nie zawsze był to jednak ten sam liberalizm i nie zawsze była to ta sama odmiana katolicyzmu. Wczesny liberalizm Actona był wyraźnie konserwatywny, przeniknięty duchem wigów, był pochwałą cierpliwości w stopniowej, dostosowanej do okoliczności zewnętrznych realizacji ideału wolności obywatelskiej, która dawniej była przywilejem tylko małej grupki ludzi. „Późny" liberalizm Actona jest dogmatyczny, radykalny i maksymalistyczny, po 1870 roku Acton coraz częściej w swoich ocenach stosuje miary wysokie i absolutne. „Wczesny" liberalizm Actona ma rysy typowo klasyczne – to liberalizm anty–etatystyczny i pojmujący problemy społeczno–gospodarcze przede wszystkim w kategoriach sprzeczności między wolnością a równością, między liberalizmem a demokracją. W czasie amerykańskiej wojny domowej Acton sympatyzował z Południem, a nie z Północą: centralizm administracyjny rzeczników Północy jawił mu się jako większe zagrożenie dla wolności niż niewolnictwo Południa. Istnieje ciekawa korespondencja na ten temat między Actonem a bohaterem Południa, generałem Lee. „Późny" liberalizm Actona prawie w niczym nie przypomina „wczesnego" – jest rewizjonistyczny, egalitarystyczny, podatny na argumenty socjalistyczne.

Podobnie zmieniał się katolicyzm Actona. W miejsce wcześniejszego respektu dla episkopatu wszedł duch lekceważenia, nierzadko pogardy. „Późny" Acton widzi czyste, nie splamione władzą chrześcijaństwo prawie wszędzie, ale rzadko w obrębie rzymskiego katolicyzmu. Wszystko to, co Paweł Śpiewak pisze w swoim bardzo dobrym wstępie na temat „radykalizmu sumienia", jest trafne, wypadało chyba jednak nieco mocniej podkreślić, że jest to trafne tylko w odniesieniu do „późnego", a nie do „wczesnego" Actona. „Późny" Acton w dziwny sposób przypomina jednego ze swych głównych antagonistów, Williama Warda, ultramontanina, redaktora „Dublin Review", bliskiego przyjaciela kardynała Manninga. Acton i Ward ulepieni są z tej samej gliny, prezentują ten sam typ człowieka: katona i weredyka, strażnika zasad zupełnie niewrażliwego na różnice rozmaitych sytuacji, okoliczności i kontekstów. Taki typ człowieka, wpatrzonego w swoją jedynie słuszną ideę, nie jest w stanie pojąć, czym jest psychologiczny i socjologiczny wymiar etyki. Acton i Ward to

absolutyści, o ile jednak absolutem Actona jest sumienie, o tyle absolutem Warda jest papież. Podejrzliwość Actona wobec władzy zewnętrznej jest wprost proporcjonalna do jego zaufania wobec wewnętrznej władzy indywidualnego sumienia i rozumu. Odwrotnie u Warda – jego sceptycyzm wobec indywidualizmu jest odwrotną stroną posłuszeństwa wobec instytucji uświęconej tradycją.

Śpiewak pisze, że „katolicyzm Actona był zupełnie różny od tego, jaki głosił kardynał Newman". To racja, ale znowu odnosi się to raczej do „późnego" niż do „wczesnego" Actona. W latach 1858–1864 Acton i Newman dość blisko współpracowali ze sobą przy redagowaniu liberalnego „Rambiera". Newman był wielkim sympatykiem tej orientacji, to właśnie na łamach „Ramblera" opublikował słynny artykuł *O konsultowaniu wiernych w sprawach doktryny*, artykuł, który wzbudził podejrzliwość Watykanu i który przysporzył autorowi wielu kłopotów przez następne dwadzieścia lat. Tym niemniej Śpiewak ma rację, gdy pisze o różnicy między Actonem a Newmanem. Można powiedzieć, że stanowisko Newmana to *via media* pomiędzy skrajnościami liberalizmu i ultramontanizmu. Wbrew symplicyzmom Actona i Warda Newman podkreślał przede wszystkim ogromną złożoność problemu autorytetu w Kościele, podkreślał pluralizm władz, wzajemne uzupełnianie się, kontrolę i równoważenie wielu autorytetów: nie tylko autorytetu sumienia i papieża, także biskupów i soborów, także autorytetu Pisma i Tradycji, także świętych i proroków, co więcej, uważał, że liczy się nie tylko autorytet szkół teologicznych, lecz także autorytet całej wspólnoty wiernych... Wbrew liberalizmowi Actona i ultramontanizmowi Warda Newman starał się pokazać, że nie należy nigdy absolutyzować jakiegoś jednego i wyłącznego źródła władzy. Jego konserwatyzm był sceptycyzmem wobec wszelkich radykalizmów. W różnych okresach historycznych, w rozmaitych okolicznościach i sytuacjach Kościół wysuwał na plan pierwszy, zależnie od potrzeb, raz jeden, raz inny autorytet. Kościół nigdy nie osiągnie jakiegoś ostatecznego, statycznego ekwilibrium, zawsze jest w ruchu, zawsze jest w drodze. Proklamowanie dogmatu o nieomylności nie było dla Newmana aż tak wielkim nieszczęściem jak dla Actona. Newman potrafił dystansować się od teraźniejszości i patrzeć na sprawy bieżące w szerszej perspektywie historycznej – uważał, że nieprzejednane stanowisko Actona jest nie na miejscu, albowiem w przyszłości sytuacja może i powinna ulec zmianie. Dwa argumenty przemawiały do Newmana szczególnie mocno. Po pierwsze, jak twierdził, wynik I Soboru Watykańskiego nie był całkowitym zwycięstwem ultramontanów. Skrajni ultramontanie mieli nadzieję, że zostanie sformułowana szeroko pojęta definicja nieomylności papieża. Ward, który lubił szokować protestantów, powiadał, że chciałby każdego ranka na swoim stole oglądać bullę papieską z nowym dogmatem i każde najbłahsze słowo papieża przyjąłby z radością jako nieomylne. Tymczasem ostatecznie uchwalona definicja była umiarkowana i ograniczała nieomylność do niezbędnego minimum. Po drugie, dogmat o nieomylności był wedle Newmana tylko położeniem akcentu na zasadę „monarchiczną", zaś Kościół ma ustrój mieszany, ma także inne zasady, które w przyszłości ujawnią się mocniej, lepiej i piękniej. Wedle Newmana przyszłe sobory uzupełnią podkreślenie zasady „monarchicznej" uwypukleniem zasady „arystokratycznej" (kolegialność biskupów!), a także zasady „demokratycznej"

(*sensus fidelium* ogółu wiernych!). Reformy II Soboru Watykańskiego poszły dokładnie w kierunku przewidywań Newmana.

Acton był zbyt jednostronny, nie doceniał problemu relatywizmu środków, absolutyzm etyczny nie pozwalał mu na ujęcie problemu władzy w Kościele w perspektywie historycznego rozwoju dogmatu. Prawda dojrzewa w czasie. Żaden dogmat nie może być sformułowany od razu w całości. Jeden sobór definiuje jeden aspekt, drugi – jakiś inny, trzeci – jeszcze inny: w ten sposób następujące po sobie sobory wyjaśniają, uzupełniają i kompletują to, co zostało ustalone na poprzednich. Dogmat chrystologiczny krystalizował się powoli i stopniowo, przez około 250 lat. Nacisk położony na boskość Chrystusa w czasie Soboru w Efezie (431), równoważony był w czasie Soboru w Chalcedonie (451) przez położenie nacisku na Jego człowieczeństwo. Na dwóch kolejnych Soborach w Konstantynopolu (553 i 680) prawdę tę pogłębiono i ujęto w bardziej precyzyjne formuły. To, co w jednym momencie dziejowym może być niebezpiecznym, a nawet tragicznym w skutkach przechyłem na jedną stronę, może być później równoważone przez położenie nacisku na drugą stronę. Ekwilibrium jest jednak zawsze chwiejne. Rozwój eklezjologii nie różni się pod tym względem od rozwoju chrystologii. Nawiązując do sprawy nieomylności, Newman pisał: „Ostatnia definicja nie tyle wymaga odwołania, ile uzupełnienia. Wymaga zabezpieczenia ewentualnych decyzji papieża – wyjaśnień co do istoty i zakresu uprawnień. Wiem, że działająca pochopnie i nierozważnie partia, gdyby mogła, stwierdziłaby w tym momencie, że uprawnienia papieża nie wymagają żadnego zabezpieczenia, żadnych wyjaśnień, ale zwycięstwo tyranii ma swoje granice. Bądźmy cierpliwi, ufajmy, a nowy papież i ponownie zwołany sobór przywrócą równowagę."

Paweł Śpiewak pisze, że: „Katolicyzm Actona nie miał w sobie nic kwietystycznego, nic z bierności, kontemplacji mistycznej (...) Można go nazwać katolicyzmem walczącym, włączonym w sprawy tego świata." To prawda, ale domaga się komentarza. Wrażliwość katolicka oscyluje między dwoma biegunami tradycyjnie oznaczanymi imionami św. Augustyna i św. Tomasza. Można, jak św. Augustyn, podkreślać fundamentalną różnicę między Bogiem a światem, między łaską a naturą, między *civitas Dei* a *civitas terrena*. Można także, jak św. Tomasz, podkreślać podobieństwo między Stwórcą a stworzeniem, raczej ciągłość niż rozdarcie między łaską a naturą. W takim podziale Acton stoi bliżej św. Tomasza, Newman bliżej św. Augustyna. Tym tłumaczy się liberalizm Actona i konserwatyzm Newmana. Tomizm sprzyja liberalizmowi w tym sensie przede wszystkim, że ma o wiele większe niż augustynizm zaufanie do porządku przyrodzonego, czyli także do polityki. Locke był dla Actona twórczym kontynuatorem Akwinaty za pośrednictwem anglikańskiego tomisty Richarda Hookera. Ciekawe, że filozofia polityczna Tomasza z Akwinu była dla Actona „najwcześniejszą deklaracją wigowskiej teorii rewolucji"! Newman miał sympatie lojalistyczne i rojalistyczne, myśli o rewolucji i detronizacji Stuartów były dla niego anatemą. Podobnie jak św. Augustyn Newman postrzega świat widzialny w świetle immanentnej i nieuniknionej katastrofy: spogląda na dziecko i widzi starca, spogląda na dom i widzi ruinę, nic, co ludzkie, nie uniknie tragicznego przeznaczenia, wszystko obróci

się w proch, wszystko zapadnie w nicość i tylko szczególna, nadprzyrodzona i odgórnie kierowana Instytucja może wyłowić nas z bagna. Wiara w możliwość jakiejś zasadniczej odmiany losu była dla Newmana uleganiem raczej podszeptom pychy niż dobrych intencji. Każdy musi nieść ciężar swoich obowiązków. Nie wolno zrzucać tego ciężaru. Służba jest największą cnotą, bunt największym grzechem. Wartość wszelkich ludzkich instytucji jest dość nikła, lecz jeżeli już utrzymują życie społeczne w jakiej takiej stabilizacji i równowadze, to należy się ich trzymać i nie zmieniać na inne. Jeżeli jakieś instytucje mogą wylegitymować się długim trwaniem, to należy zakładać, że to raczej ludzie są źli, a nie instytucje.

Oczywiście dla Actona postawa Newmana była pochwałą ucieczki, bierności i kwietyzmu. Im bardziej tracił zaufanie do Kościoła, tym bardziej wzrastała jego wiara w dziejowy postęp. Czasami ma się wręcz wrażenie, że utożsamiał doczesny melioryzm z Opatrznością. W wybranych przez Pawła Śpiewaka myślach i aforyzmach czytamy na przykład: „W dłuższej perspektywie czasu dostrzegamy, że nad czynnikami materialnymi zyskują przewagę czynniki duchowe, widzimy zwycięstwo idei ogólnych, stopniową poprawę. Kierunek postępu generalnie się zmienia, od siły i okrucieństwa ku zgodzie i stowarzyszeniom, zwracając się ku humanizmowi, racjonalnemu przekonywaniu i wytrwałemu odwoływaniu się do wspólnych, prostych i oczywistych zasad. Zdetronizowaliśmy konieczność przybierającą postać głodu i strachu, rozciągając zachodnioeuropejską scenę na cały świat, tak iż wszyscy mogą wnosić swój wkład do skarbnicy cywilizacji i współdzielić korzystanie z jej zasobów z tymi, co są daleko, i z tymi, co są na dnie." I jeszcze jeden cytat, tym razem z zakończenia słynnego eseju *Historia wolności w chrześcijaństwie*: „Dlatego, chociaż jesteśmy dumni z przeszłości, jeszcze większą ufność pokładamy w przyszłości. Nasze przewagi rosną, podczas gdy inne narody drżą z lęku przed swymi sąsiadami lub pożądają ich bogactw. Nie jesteśmy wolni od anomalii i wad, równie rażących co dawniej, ale nie jest ich już wiele i nie są już tak nieznośne jak kiedyś." Czy ta pochwała Imperium Brytyjskiego nie idzie jednak ciut za daleko? Newman nigdy by sobie nie pozwolił na taką apologię. Przeciwnie, wiarę w wiecznotrwałość Imperium miał za ślepotę i naiwność intelektualną swoich współczesnych. Ocalenia szukał gdzie indziej, na planie eschatologicznym, a nie politycznym. Codzienna lektura Biblii skłaniała go do wniosku, że wcześniej czy później nastąpi koniec Imperium Brytyjskiego, podobnie jak wszelkich ludzkich imperiów...

Opublikowana pod auspicjami zasłużonego krakowskiego Ośrodka Myśli Politycznej książka Actona jest dobrym wprowadzeniem w zawiłości katolickiego liberalizmu. Książka ma jednak dwie wady. Po pierwsze, jak starałem się wykazać w tej recenzji, ze względu na ewolucję myśli Actona niezmiernie ważna jest dokładna chronologia – po każdym eseju powinna być postawiona data! Po drugie, wybór jest zdecydowanie za mały. Aby dać lepszą próbę wielkości Actona, czytelnik powinien dostać co najmniej dwa razy tyle esejów.

Paweł Kłoczowski

PAWEŁ KŁOCZOWSKI, ur. 1952, historyk idei, adiunkt w Instytucie Filozofii UJ. Ostatnio publikował w „Przeglądzie Politycznym" i „Zeszytach Literackich".

NA BRZEGU CIEMNOŚCI

Jerzy Hordyński, SEANS
Wydawnictwo Literackie, Kraków 1995, ss. 65 + 3 nlb

Krytyka niejednokrotnie zwracała uwagę na harmonijny rozwój twórczości poetyckiej Jerzego Hordyńskiego. Przełomowym dla niej momentem było opublikowanie w 1965 roku piątego tomu poety – *Głowa na pieńku*. Wysoka ocena tego tomu, dokonana piórem Juliana Przybosia, oparta była na spostrzeżeniu, że znalazły się tu „wiersze mówione pełnym głosem". Zdaniem Przybosia oznaczało to rezygnację z poetyckich ozdób i sztuczności, dzięki czemu wiersze uzyskały brzmienie klasyczne. Swojej poezji Hordyński przywrócił wagę i treść, ów zasadniczy, tak ceniony przez autora *Najmniej słów*, walor. *Głowa na pieńku*, tom przychylnie odnotowany również przez innych krytyków, stał się ważnym punktem odniesienia dla późniejszego dorobku poetyckiego jego autora. Wyznaczył jego jakość, ustalił skalę artystyczną, myślową i moralną.

Nowy zbiór Hordyńskiego, *Seans*, obraca się w kręgu dotychczasowych motywów tej poezji. Jej bohater pilnie wsłuchuje się w odczucia, jakich doświadcza na co dzień. Odczytuje znaki kultury i natury, przymierzając je do własnej wrażliwości. Penetruje przeszłość, wspomnieniem odwiedzając miejsca znane z młodości. Unika wdawania się w wielkie spory światopoglądowe, gdyż poezja najwyraźniej nie jest odpowiednim narzędziem, które mogłoby je wyrazić. Słowem, intensywnie współodczuwa, przenosi obserwacje i wrażenia na teren poezji, dzięki której może wypowiedzieć się najpełniej. Kreacyjna moc słowa wydaje się w najnowszych wierszach Hordyńskiego drugorzędna – ważniejsza jest jego prawdomówność pojmowana w ten sposób, że wiernie zapisuje zewnętrzny i duchowy świat poety.

Hordyński niejednokrotnie ucieka się do ironii. Subiektywizm poety, rozumiany jako oryginalny, osobisty obraz przedstawianego przezeń świata, opatrzony jest tym właśnie cudzysłowem. Poezja, nawet ta w wersji lirycznej, potrzebuje dystansu wobec przedmiotu swego zainteresowania. Ironia wydatnie poszerza pole znaczeń poezji, staje się nadto wskazówką pozwalającą lepiej zrozumieć intencje poety. Ironia bywa autotematyczna, gdy odnosi się do reguł języka poetyckiego, częściej zaś jest komentarzem przeżyć i doświadczeń bohatera wierszy:

> Czy usłuchają mnie słowa,
> pozwolą ułożyć ostateczne zdanie
> na pożegnanie, na powitanie,
> choć mój język to wielki niemowa.
>
> (*Niepewność*)

Z pewnością ironia jest w tej poezji narzędziem samopoznania bohatera.

Hordyński wypróbowuje ją na różne sposoby, zwykle umieszczając w płaszczyźnie przeżyć osobistych. Ironia koryguje marzenia i wyobrażenia. Za jej sprawą świat pozostaje w rygorach racjonalności i realizmu. W części utworów *Seansu* ironia zabarwiona jest humorem, tym wyrazistszym i celniejszym poetycko, im bardziej obróconym ku sprawom ostatecznym, wiążącym się ze świadomością nieuchronnego i coraz bliższego kresu.

Wiersze Hordyńskiego są bowiem kroniką niespiesznego odchodzenia. Wątki starości pojawiały się wprawdzie w jego wcześniejszych zbiorach, tym razem jednak, naturalną koleją rzeczy, znalazły uprzywilejowane miejsce. Starość wpisana jest tu w oswojony, znajomy krajobraz. Raz wspomnienie wynosi na powierzchnię kadry przeszłości, kiedy indziej poeta ze szczególnym pietyzmem utrwala najbliższą mu rzeczywistość. To do niej należy i od niej jest zależny:

> Rzeczy mają nade mną coraz większą władzę.
> Poddaję im się z szaleńczą pokorą.
> Mój świat się zmniejszył do miasta, ulicy,
> za chwilę zamknie się na piątym piętrze,
> gdzie biurko, szafy, krzesła i talerze
> stwierdzą w nagrodę, że jeszcze mnie pragną.
>
> (*Starość*)

Nic z rozpaczy, żadnej próby gorączkowego, bo poniewczasie, naprawiania dawnych błędów i omyłek. Odchodzenie jest tu na swój sposób pogodne, na pewno zaś spokojne, poddane odwiecznemu rytmowi. Starość nie oczekuje nagrody: „zbyt mało dokonałem bohaterskich czynów" (*Zamiast testamentu*), nie domaga się wyróżniających ją przywilejów. Pytanie, jak wytłumaczyć niejasności pogmatwanego życiorysu, jest co najwyżej figurą retoryczną, ponieważ „rzecz nie warta nawet świeczki" (*Zapis*). Można odnieść wrażenie, że Hordyński, obłaskawiając śmierć, czyni to kosztem życia. Z pewną beztroską oznajmia: „jak jest naprawdę – dowiem się za chwilę" (*Jesienna niedziela*). W zamykającym tom utworze *Wątpliwość* sugeruje, że „może wszystko jest snem zawieszonym w próżni". A zatem może naprawdę i on sam nie istnieje.

To oczywiście hipoteza poznawcza, pewien mało prawdopodobny, acz możliwy wariant stanu rzeczy. Spojrzenie wstecz wydobywa jednak kształty w pełni realne, zaprzeczając mniemaniu, że mogły powstać we śnie lub w wyobrażeniu. Są dokładne i wierne, zapisana jest w nich prawda o okrucieństwie historii:

> Pamięć kołacze do wygnanych domów,
> sprawdza cmentarze – jeszcze są na miejscu,
> każda ulica odzyskuje nazwę,
> by nie błądzili żywi i umarli,
> chociaż naprawdę tam nikogo nie ma.
> Wszystkie kierunki prowadzą do Lwowa!
>
> (*Semper fidelis*)

Dzięki pamięci biografia duchowa bohatera Hordyńskiego może być pełna. Nic nie jest w stanie przekreślić przeszłości, żadne barbarzyństwo nie rozkruszy

wspomnienia. Nawet starość niesie pociechę ponownego zamieszkania w świecie, który minął. W poezji Hordyńskiego współobecne są bowiem nie tylko różne kultury, ale i różne porządki czasowe. Ważą one tak samo – poeta położył je na jednej szali. Łączy je to samo doświadczenie i ta sama wrażliwość, służą temu samemu poznaniu. Taki właśnie wielowymiarowy świat – świat realności i mitu, kultury klasycznej i cywilizacji końca naszego stulecia – poezja zamyka w uniwersalnym, ogarniającym go języku.

Jerzy Hordyński docenia wartość wszechstronnego doświadczenia. Upływ czasu, obserwowana zmienność zjawisk i rzeczy pozwalają zauważyć, że „liczy się to, co pewne, co się już widziało" (*W Cerveteri*). Ile warte byłyby formuły różnych prawd, gdyby nie poświadczało ich życie? Wiadomo, że jest w nim miejsce dla „morza radości i kropli rozpaczy" (*W Cerveteri*). Starość nie zostawia zresztą złudzeń. Przeciwnie, jej perspektywa okazuje się wyjątkowo prawdomówna:

> Los przyrzekał nam wiele – nic się nie spełniło,
> wąziutka kładka przyjaźni zbutwiała,
> a strumień czasu z każdym rokiem większy.
> Musimy sami, lecz każdy oddzielnie
> przedzierać się, płynąć na brzeg ciemności.
>
> (*Przerwa*)

Los dokonuje się, jak widzimy, samotnie. Jego kraniec, nazwany „brzegiem ciemności", kryje kolejną niewiadomą. Co wypełnia tę nieuchronną ciemność? Sceptycyzm autora *Epitafium dla kota* zdaje się sięgać i do tej wykraczającej poza ziemskie poznanie strefy. Nie ma wypróbowanej formuły odchodzenia, każdy bez wątpienia doświadczy jej oddzielnie. „Zmęczenie pozaziemskie" nie może wykluczyć brzemiennej w skutki pomyłki: „aniołowie i diabły mogą mnie zamienić / w momencie, gdy się traci ostatnią cząstkę ciała" (*Przezorność*). W *Seansie* Hordyński robi ostrożny krok w kierunku świata zamieszkałego przez aniołów i diabły, jak gdyby już teraz obłaskawiał przyszłe z nimi obcowanie.

Prawdy ogólne są u Hordyńskiego poświadczone tym, co poeta sam przeżył. To stała reguła jego twórczości. „Najkrótsza historia ludzkości" sprowadza się do trzech zasadniczych myśli: pierwsza szuka pokarmu, druga pragnie miłości, co trzecia krąży wokół śmierci (*Zdumienie*). Nie ma obawy, że mamy do czynienia z uproszczeniem. Przecież poezja jest skrótem i jak reflektor punktowy wyławia najważniejsze sceny, obrazy, refleksje. W *Seansie* zatacza szeroki obrót, potrącając o różne czasy i miejsca, ze zmysłowej realności wychyla się w stronę świata, który jest przedmiotem wiary. Nie wszystko wyjaśnia, ponieważ „nie wystarczy milion reflektorów, by rozproszyć ciemności" (*Lektura*). Przymierza się na swoją miarę ze światem, z którego wyrasta. Jej świadectwo jest odważnym znakiem obecności.

Piotr Szewc

PIOTR SZEWC, ur. 1961, poeta, prozaik, krytyk. Wydał m. in. powieść *Zagłada* (1987, 1993) oraz tom rozmów z Julianem Stryjkowskim *Ocalony na Wschodzie* (1991).

DZIEJE FILOZOFII A PRAWDA

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, WYKŁADY Z HISTORII FILOZOFII,
t. 1, przekład i opracowanie Światosław Florian Nowicki,
przekład przejrzał Adam Węgrzecki,
Biblioteka Klasyków Filozofii, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, ss. LIV + 794

Fryderyk Nietzsche za jedno z największych nieszczęść i ograniczeń ludzkiej wolności uważał tzw. „zmysł historyczny", czyli – upraszczając – ludzką zdolność pamięci przeszłości i kultywowania minionych tradycji. Zmysł historyczny wszak paraliżować ma, zdaniem Nietzschego, wszelką aktywność i zdolność twórczego, nieskrępowanego działania. To niebezpieczeństwo odnosić się ma także do dziedziny aktywności intelektualnej człowieka, może zwłaszcza do filozofii. Znając wszak historyczne meandry myślenia, jego niepowodzenia, klęski i pozamyślowe konteksty oraz uwikłania, człowiek skłonny jest wątpić w sens intelektualnego wysiłku, w sens poszukiwania jakiejkolwiek prawdy. Inaczej mówiąc, zdaniem Nietzschego twórcze myślenie wymaga zapomnienia tradycji, wyzwolenia się z niej, zakłada odwagę wolności i samotności. Jeszcze inaczej, pełna samowiedza człowieka nie jest kwestią przeżytej przez niego jako jednostkę i jako gatunek przeszłości, lecz otwierającej się przed nim przyszłości. Wiedzieć, kim jest, może człowiek tylko wtedy, gdy nieskrępowany sam tworzy swój los i siebie samego. Skrajnie odmienną wizję samowiedzy człowieka i roli dziejów sformułował mniej więcej pół wieku przed Nietzschem G. W. F. Hegel, którego pierwszy tom *Wykładów z historii filozofii* stanowi przedmiot obecnej recenzji.

Pytanie, czego historią jest historia filozofii (w tym także, czy ma być przede wszystkim nauką historyczną, czy filozoficzną) oraz czy w ogóle jest potrzebna i do czegokolwiek przydatna, pozostaje aktualne do dziś. Postuluje się niekiedy, by uprawiać ją jako historię wiecznych, chociaż w różnych epokach i przez różnych autorów rozmaicie interpretowanych i rozwiązywanych problemów filozoficznych (Nicolai Hartmann, Etienne Gilson); jako historię pojęć (Hans-Georg Gadamer) bądź idei (Arthur Lovejoy) wyznaczających strukturę i treść myślenia także w innych niż filozofia dziedzinach kultury; jako historię światopoglądów odzwierciedlających się w religijnych, literackich, filozoficznych, a nawet politycznych tekstach i wydarzeniach danej epoki (Lucien Goldmann); jako historię podstawowych, fundamentalnych, charak-

terystycznych dla danego filozofa intuicji, przenikających cały system (Henri Bergson) lub jako rekonstrukcję architektoniki i wewnętrznej struktury systemów filozoficznych (Emile Gouhier); wreszcie, jak postuluje Hegel, jako historię prawdy odsłaniającej się w dziejach poprzez poszczególne systemy i doktryny filozoficzne. Czy rzeczywiście historia filozofii może i powinna być uprawiana jako historia prawdy, jako swoista logika dziejów myślenia?

Jest oczywiste, co zresztą przyznaje sam Hegel, że na podstawie różnorodności i zmienności doktryn filozoficznych w dziejach dałoby się uzasadnić tezę o bezsensowności myślenia filozoficznego, o bezskuteczności podejmowanych wysiłków, by zgłębić naturę rzeczywistości. Dzieje filozofii wszak, widziane jako następstwo wzajemnie ze sobą niezgodnych, a nawet sprzecznych systemów, mogłyby stanowić swoisty empiryczny argument (jeżeli nawet nie dowód) za niemożliwością zrealizowania projektu filozofii jako wiedzy. Inaczej mówiąc, dzieje filozofii to jedynie zastępowanie jednego fałszu innym, równie bezwartościowym, czy wręcz szkodliwym. Zarazem jednak, patrząc z innej perspektywy, można w dziejach filozofii dojrzeć uparte dążenie ludzkiego ducha do odsłonięcia prawdy, do zawładnięcia królestwem mądrości, zdaniem starożytnych posiadanej jedynie przez bogów. W taki też sposób dzieje filozofii interpretuje Hegel, widząc w nich wielką epopeję rozumu dążącego do pełnej, absolutnej i nieutracalnej prawdy, do samowiedzy. „Jest niewątpliwie faktem wystarczająco udokumentowanym – pisze Hegel – że są i były różne filozofie. Ale prawda jest Jedna – to nieodparte uczucie albo wiarę narzuca nam instynktowna skłonność rozumu" (s. 44). Czy wiara ta jednak jest uzasadniona i może znaleźć potwierdzenie w historycznym studium nad losami filozofii?

Poszukując w dziejach filozofii stopniowo odkrywanej prawdy, a więc poszukując pośród wielości przypadkowych doktryn Jednej i Absolutnej Filozofii, urzeczywistniającej w pełni zasady rozumu, nie można nie dostrzec podstawowej sprzeczności, jaka zachodzi między prawdą a dziejami. Prawda przecież, jeżeli nie ma być jedynie pustym słowem, musi być wieczna, nie może zmieniać się w ciągu dziejów, musi być prawdą z a w s z e. Doskonale dostrzega to Hegel: „Jeżeli wychodzimy z założenia, że prawda jest wieczna, to nie zstępuje ona w sferę tego, co przemijające, i nie ma żadnej historii. Jeśli natomiast ma ona historię, historia zaś polega na tym, że przedstawia nam tylko szereg przeszłych postaci poznania, to prawdy nie da się w niej znaleźć, prawda nie jest bowiem niczym przeszłym" (s. 31). Czy w takim razie – przypomnijmy postawione wcześniej pytanie – historia filozofii jako historia prawdy jest możliwa, czy nie jest sprzecznością terminów?

Rozwiązanie dylematu historii i prawdy jest możliwe tylko w perspektywie dziejowości człowieka jako istoty, która z racji swej ograniczoności i skończoności nie jest w stanie poznać prawdy w jednym akcie bezpośredniej i niekwestionowalnej oczywistości. Inaczej mówiąc, właśnie dzieje są tym miejscem, w którym i poprzez które, dzięki zbiorowemu wysiłkowi ludzkości, następuje powolne, choć systematyczne, odsłanianie Tajemnicy Bytu, odsłanianie prawdy. „To – pisze Hegel – że nam, obecnemu światu, przypadło w udziale posiadanie samowiednej rozumności, nie zrodziło się bezpośrednio i nie wyrosło jedynie z gleby teraźniejszości, lecz z samej swej istoty jest dziedzictwem,

a dokładniej – r e z u l t a t e m pracy, i to pracy wszystkich poprzednich pokoleń rodzaju ludzkiego" (s. 24). Mimo więc, iż sama prawda jest wieczna i niezmienna, jej poznanie przez człowieka jest zawsze dziejowe, cząstkowe i fragmentaryczne. Historia nie jest więc ani balastem, którego należy się pozbyć (jak chciał Nietzsche), ani nauczycielką życia (jak chciał Cycero), lecz formą i narzędziem ludzkiej samowiedzy, stopniowym odsłanianiem się przed nami naszej istoty, naszej – jak chce Hegel – rozumności i wolności. W tym sensie historia to powrót człowieka do samego siebie, urzeczywistnienie wszystkich możliwości jego natury.

Widać wyraźnie, że dla Hegla historia filozofii nie stanowi bezładnego następowania po sobie poszczególnych systemów czy koncepcji, lecz jednolity, logiczny rozwój poszczególnych kategorii filozoficznych, stopniowo odkrywanych i definiowanych przez poszczególnych autorów. Z tej też racji Heglowska historia filozofii nie ukazuje chronologicznego następstwa poszczególnych systemów, lecz logiczny rozwój absolutnej filozofii, wyznaczony przez zasady rozumu. W tym też sensie, mimo iż każdy system jest, jak mówi Hegel, dzieckiem swej epoki, nosi na sobie jej piętno i jest przez nią rozmaicie ograniczony, filozofia jako prawda absolutna w pełni odpowiada istocie wiecznego, pozadziejowego rozumu. Inaczej mówiąc, to, co dziejowe, znajduje swe spełnienie w tym, co wieczne.

Można oczywiście (zwłaszcza z perspektywy bardzo dziś rozwiniętej metodologii nauk historycznych, czy też oczywistej błędności wielu tez Hegla traktującego swój system jako spełnienie dziejów) prezentowaną tu wizję historii filozofii całkowicie odrzucić, a nawet zdyskredytować. Nietrudno przecież wskazać na przykłady, które przeczyłyby zarówno postępowi w filozofii, jak też rozumności jej dziejów (a tym bardziej rozumności dziejów powszechnych człowieka). Wydaje się jednak, że taka optyka, aczkolwiek w pewnej mierze uzasadniona, nie pozwoliłaby dostrzec tego, co w wizji Heglowskiej jest istotne i do pewnego stopnia ponaddziejowe. Tym odkryciem jest przede wszystkim głęboka wiara w rozumność człowieka, w jego poznawcze zdolności, dzięki którym będzie on w stanie odsłonić Tajemnicę Bytu. Więcej, w myśl systemu Hegla, poprzez odsłonięcie prawdy bytu, poprzez uzyskanie samowiedzy, człowiek staje się istotą wolną, wolną poprzez prawdę. W dzisiejszej epoce, radykalnie odrywającej wolność od jej fundamentu w postaci prawdy, ten aspekt zasługuje na szczególne podkreślenie. „Dla człowieka – pisze patetycznie Hegel – który zachował jeszcze spontaniczność, prawda pozostanie na zawsze wielkim słowem, na którego dźwięk serce żywiej bije" (s. 41). Można dodać, że nie tylko słowem, ale podstawowym zadaniem i – ostatecznie – ocaleniem.

Co więcej, Hegel pozwala dostrzec, pośród chaosu często sprzecznych doktryn filozoficznych (a także, szerzej patrząc, pośród chaosu wydarzeń dziejowych, często objawiających się nam jako absurdalne), obecność trwałego, niezniszczalnego fundamentu, w postaci odkrywającego prawdę rozumu. Więcej, Heglowskie *Wykłady* pozwalają na nowo przywrócić zagubioną dziś w dużej mierze nadzieję, że wysiłki poznawcze człowieka (także w filozofii) nie muszą iść na marne. Inaczej mówiąc, że człowiek ma nie tylko szansę poznać

prawdę, nie tylko ma do niej pełne prawo z samego faktu bycia człowiekiem, lecz także, że jest istotą prawdy g o d n ą. Jak pisał Hegel: „Pierwszym warunkiem filozofii jest niezłomne umiłowanie prawdy, wiara w moc ducha. Człowiek z racji tego, że jest duchem, ma prawo i obowiązek uważać samego siebie za godnego rzeczy najwyższych. Żadna jego myśl o wielkości i mocy własnego ducha nie może być dość wielka" (s. 18).

Ireneusz Ziemiński

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI, ur 1965, absolwent filozofii KUL, asystent w Zakładzie Filozofii Akademii Techniczno–Rolniczej w Bydgoszczy. Publikował m. in. w „Znaku", „Logosie i Ethosie", „Tygodniku Powszechnym" i „Więzi".

WRESZCIE PLOTYN

Dobrochna Dembińska–Siury, PLOTYN
Wiedza Powszechna, seria Myśli i ludzie, Warszawa 1995, ss. 159

Brak zainteresowania Plotynem w piśmiennictwie polskim jest zastanawiający. Pięćdziesiąt lat po wojnie ukazuje się wreszcie pierwsze popularne opracowanie myśli tego filozofa. Do tego doliczyć można jedną większą pracę poświęconą problemowi bytu i istnienia w *Enneadach* (tej samej Autorki *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, Warszawa 1979), dosłownie kilka artykułów i oto cała rodzima bibliografia dotycząca Plotyna. Jak pisze J. M. Rist (*Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1976), Plotyn żył zbyt późno, by interesowali się nim badacze klasycznej filozofii greckiej, i zbyt wcześnie, by znaleźć się w obszarze zainteresowań mediewistów. A przecież w *Enneadach* kulminuje cała 800–letnia tradycja filozofii greckiej i one to inspirują filozofię średniowieczną, a później Schellinga, Bergsona, Szestowa.

Plotyna uważa się zwykle za myśliciela systemowego, a jego dzieło traktuje się jako wykład metafizyki, teorię, zamkniętą całość opisującą wszechświat rządzony prawami emanacji. Taki punkt widzenia prezentuje autorka książki, co znajduje wyraźne potwierdzenie w fakcie, że rozdziały poświęcone spekulatywnej filozofii Plotyna (koncepcje Jedni, umysłu, duszy, materii, emanacji itd.) są znacznie dokładniej opracowane od rozdziałów omawiających status człowieka i jego powrót do Prapoczątku wszystkiego. Jednak wbrew stanowisku Autorki, a także wbrew opinii Nicolai Hartmanna, Plotyna nie można kategorycznie określić jako myśliciela systemowego; według słów Leszka Kołakowskiego, „pisarstwo Plotyna nie jest właściwie wykładem metafizyki, albowiem o tym,

co najważniejsze, nic nie potrafi powiedzieć; jest wskazówką dla tego, który na własny rachunek chce rozpocząć wędrówkę ku wyzwoleniu z czasowego istnienia, poradnikiem duchowym, nie teorią". Dla wypowiedzi Leszka Kołakowskiego łatwo znaleźć w *Enneadach* potwierdzenie: „Idzie jednak nie o to, żeby być wolnym od błędu, lecz o to, żeby być bogiem!" (1.2.6). Trudno spotkać w tradycji filozofii europejskiej śmielszą i jaśniejszą deklarację filozoficzną. Plotyna w istocie nie interesuje teoretyczne rozstrzyganie problemów dla nich samych i zamykanie ich w system. Nie znaczy to, że nie ma w *Enneadach* wywodów teoretycznych. Oczywiście są, i to w sporej ilości. Plotyn jest jednym z tych filozofów, którzy – powtórzmy za Leszkiem Kołakowskim – głosząc niewyrażalność najwyższej zasady, całkiem sporo na jej temat mówią. Pamiętać jednak należy o słowach Plotyna, że „nasze mówienie i pisanie ma na celu, żeby wyprawiać do niego i za pomocą wywodów rozpalać ochotę do patrzenia i tylko wskazujemy niejako drogę temu, kto chce coś ujrzeć. Albowiem nauka ogranicza się jeno do drogi i wyprawy, a zobaczenie jest już dziełem tego, kto zapragnął zobaczyć." (*Enneady*, 6.9.9). Ostatecznym wyjaśnieniem jest dla Plotyna bezpośrednie doświadczenie; spisana filozofia może tylko ku niemu kierować, nie stanowi wyjaśniającego systemu. O tym, niestety, Autorka książki nie pamięta, eksponując głównie spekulatywną stronę filozofii Plotyna.

Książkę otwiera rozdział *Ku neoplatonizmowi* – bardzo ciekawe wprowadzenie w filozofię Plotyna. Autorka skrupulatnie śledzi źródła neoplatonizmu, które ostatecznie ukształtowały atmosferę intelektualną czasów Plotyna. Prezentuje wątki, które – rozwinięte i przetworzone – znajdziemy w *Enneadach*. Rozdział ten jest bardzo dobrym przedstawieniem tzw. praneoplatonizmu.

Pierwsze siedem rozdziałów, omawiających wszystkie stopnie emanacyjnego porządku, składa się na obszerniejszą i ciekawszą część książki. Niełatwo jest pisać o Plotyńskiej Henadzie (nie istnieje przecież, przekracza byt), z czym jednak Autorka świetnie daje sobie radę. Posłużenie się kategorią Absolutu w odniesieniu do Jedna doskonale uwypukla nowatorstwo Plotyna (Plotyński Absolut nie jest bytem, jest ponad nim, jest jego źródłem). Bardzo dobre i klarowne są rozdziały poświęcone umysłowi, pięknu i dość trudnej problematyce materii i zła. Cieszy fakt, że Autorka znalazła miejsce na omówienie zagadkowych Plotyńskich *logoi* – „międzybytów", jeśli można tak powiedzieć, o nieokreślonym statusie bytowym, które pośredniczą między hipostazami i umożliwiają duszy kształtowanie materii. Poruszona została również problematyka „oglądania", czyli *theoria* konstytuującej istnienie bytów. Szkoda jednak, że przy tej okazji nie podjęła Autorka pokrewnego wątku Plotyńskiego Erosa (którego imię wywodzi Plotyn od *horao* – patrzę, widzę, spostrzegam). Nie tylko ubarwiłoby to prezentację myśli Plotyna, ale i stanowiłoby niesłychanie ciekawy materiał do porównania autora *Ennead* z jego mistrzem – Platonem. W wyborze pism Plotyna (skrupulatnie dobranym i odpowiadającym poszczególnym rozdziałom książki) znalazły się fragmenty traktatu *O czasie*. Dlaczego jednak zabrakło omówienia tej niełatwej i ciekawej problematyki?

Nie jest to jedyny znak zapytania. W rozdziale drugim znalazłem zaskakujący fragment: „W niewyobrażalności Jedna jego działanie – myślenie jest

także nie do pojęcia dla nas. Przede wszystkim Jedno–Absolut jest jakby myślą samą, jednością tożsamości podmiotu i przedmiotu; myślą, a nie myśleniem, która zawiera w sobie wszystko, i jest wszystkim, i która jest tego świadoma, przy czym świadomość ta nie jest czymkolwiek od niej różnym, jest nią samą!" (s. 27). W kończącym cytat przypisie Autorka odsyła nas do szóstego traktatu piątej *Enneady*, który, jak należałoby się spodziewać, ma być potwierdzeniem słów Autorki. Jak się jednak okazuje, dokładnie im on zaprzecza, począwszy już od jego tytułu (*O tym, że To, co jest ponad istniejącym, nie myśli, i czym jest to, co myśli w sposób pierwszy, i czym jest to, co myśli w sposób wtóry*). Jedno ani nie myśli, ani nie jest myślą! Co do działania Jedna wypowiada się w tym traktacie Plotyn następująco: „takie działanie nie jest myślą, ponieważ nie ma czego myśleć, albowiem samo jest pierwsze" (5.6.6). Jak widzimy, wbrew słowom Dobrochny Dembińskiej–Siury, Jedno to nie myśl i tym bardziej nie zawiera ono żadnej myślanej treści, choć Autorka twierdzi, że zawiera wszystko. W pierwszym cytowanym zdaniu mowa jest, że działalność Jedna to niepojmowalne myślenie. Z drugiego zaś dowiadujemy się, że o myśleniu nie można w jego przypadku mówić. Oczywiście stwierdzenia Plotyna często są paradoksalne, komentator nie może jednak czuć się zwolnionym z obowiązku uzgadniania tych paradoksów. Myśli przede wszystkim umysł – nie na darmo nosi swoje imię. Myśli również dusza. Plotyn, w paragrafie, do którego odsyła Autorka, mówi wyraźnie, że „Ono [Jedno], które jest ponad tym, co myśli w sposób pierwszy, nie będzie wcale myśleć. Musiałoby bowiem stać się umysłem, żeby myśleć, będąc zaś umysłem, mieć także przedmiot myślenia w Sobie" (5.6.2). Myślenie, które Autorka przypisuje Jednu, charakteryzuje, jak widać, umysł – doskonały byt wyłoniony z Jedna. Fakt, że Jedno przekracza myślenie, że jest jego źródłem, nie uprawnia od razu do mówienia o przysługującym mu jakimś innym intensywniejszym i doskonalszym myśleniu (być może interpretatorka filozofii Plotyna miała tu na myśli problem wiedzy Jedna, i w tym przypadku byłoby to jednak nieuzasadnione). Nie bez przyczyny nieco szerzej omawiam tę problematykę. To właśnie Plotyńska koncepcja myślenia jest, jak mi się wydaje, niezwykle ważnym, węzłowym punktem refleksji i świadomości filozoficznej Europy. Dla Greka (jakim z ducha niewątpliwie był Plotyn) doskonałość to pojedynczość. Plotyn pokazuje zaś, że myślenie u samej swej podstawy skażone jest niedoskonałością. Nawet myślenie najdoskonalszego z bytów – umysłu nosi znamię niedoskonałości, bo nie jest absolutnie pojedyncze, jest jednością, ale jednością d w ó c h składników. Myślenie umysłu jest według Plotyna scaleniem przedmiotu i podmiotu myślenia. W Jednu zaś nie ma żadnego scalenia, nie ma żadnych składników (nawet tożsamych ze sobą), nie ma myślenia i dlatego jest ono doskonalsze od umysłu. Można nawet powiedzieć, że umysł nie jest tak doskonały jak Jedno, bo myśli. Myślenie zatem nie może być absolutnie doskonałe, gdyż zawsze dzieli.

Rozdział ósmy poświęcony jest człowiekowi i jego roli we wszechświecie polegającej na powrocie do Jedna. Powrót ten odbywa się na trzech powiązanych ze sobą drogach. Są nimi: droga poznania, piękna i cnoty. Omówienie tej problematyki budzi najwięcej zastrzeżeń, znaleźć tu można wiele luk i niedopowiedzeń.

Paragraf *Droga poznania* nie mówi prawie nic o tym, w jaki sposób poznanie wznosi duszę ku Jednu. Paragraf ten liczy sobie półtorej strony, z czego cała strona poświęcona jest problematyce postrzegania zmysłowego i poznania świata materialnego, które nie mają nic wspólnego ze wznoszeniem duszy ku Jednu, z powrotem człowieka do Absolutu. Nie twierdzę, że jest to problematyka, której nie warto omawiać. Dlaczego jednak robić to w rozdziale, do którego tematyki takie omówienie niczego nie wnosi? Co więcej, ucierpiało na tym przedstawienie dialektyki, która odpowiedzialna jest za poznanie świata pozazmysłowego i dzięki której powrót na drodze poznania może się dokonać. Czytelnik dowiaduje się tylko, że dialektyka to wolne od fałszu poznanie idei–bytów i że Plotyn nie uważał jej za metodę czy narzędzie filozofa. Czym jednak była ona dla autora *Ennead* i jak umożliwiała powrót – tego czytelnik się nie dowiaduje. W wyborze tekstów znajduje się obszerny fragment Plotyńskiego traktatu *O dialektyce*, który do łatwych nie należy. Autorka nie ułatwia czytelnikowi jego lektury, nie omawia bowiem jego kluczowych twierdzeń. Plotyn mówi, że dialektyka „dotyczy (...) rzeczywistości i byty ma jakby za materię" (*Enneady*, 1.3.5.), nie będąc zespołem pustych pojęć i reguł. Dialektyka była dla Plotyna myślowym dotknięciem realnie istniejącego bytu – czy jest to aż tak mało ważny problem, by pomijać go milczeniem? Plotyn wyróżnia dwa rodzaje dialektyki (umysłową i rozumową), o czym również Autorka nie wspomina. Odwołując się do Plotyńskiej koncepcji myślenia (zawartej w pierwszych siedmiu traktatach *Enneady 5*), można enigmatyczne sformułowania Plotyna z traktatu *O dialektyce* nawet w paru słowach przystępnie wyjaśnić i pokazać, dlaczego dialektyka może prowadzić duszę do zjednoczenia z Henadą. Rozdział *Droga poznania* jest stanowczo najbardziej rozczarowującym fragmentem książki.

Ważną lukę zawiera także rozdział *Droga cnoty*. Nie wiadomo, dlaczego pominięto problem „upodobnienia do boga" poprzez cnoty. Autorka pisze jedynie, że dzięki cnotom dusza staje się piękna i na mocy starogreckiej zasady, że podobne poznaje się podobnym, może ona ujrzeć piękno. Tak jest rzeczywiście, jednak, jak mówi Plotyn, dzięki cnotom upodabnia się dusza do czegoś, co cnót nie posiada, upodabnia się do umysłu posiadającego idee cnót. Analizie tego problemu (kluczowego w aretologii Plotyna) poświęca autor *Ennead* sporą część traktatu *O cnotach*, zaś Dobrochna Dembińska–Siury po prostu go pomija.

W rozdziale *Droga piękna* Autorka wymienia trzy kategorie ludzi wrażliwych na piękno (filozof, artysta, miłośnik) – Plotyn, dokładnie rzecz biorąc, mówi, że są to ludzie szczególnie predestynowani do powrotu do Jedna. Nie wiadomo, dlaczego Autorka mówi, że kategorie artysty i miłośnika „przy pewnym uogólnieniu, mogłyby odpowiadać dziedzinie estetyki i etyki" (s. 64), skoro według Plotyna i artystę, i miłośnika cechuje głównie wrażliwość na piękno (na dodatek artysta w opinii autora *Ennead* łatwo może przeobrazić się w miłośnika). To filozof jest „cnotliwy z natury".

Czy droga piękna jest równorzędna z pozostałymi? Autorka mówi, że te trzy drogi warunkują się wzajemnie, jak jednak to się dzieje, nie wyjaśnia. Czytelnik mógłby odnieść wrażenie, że są to drogi równorzędne (tak są prezentowane). Tak jednak nie jest. Żeby postrzegać piękno, dusza sama musi stać się piękna.

O jej pięknie decyduje posiadanie cnót. Najpierw zatem droga cnoty, a potem droga piękna. Dzięki wrażliwości na piękno może wznosić się do Jedna dusza filozofa. W przeciwieństwie bowiem do nieświadomego artysty i miłośnika, filozof wie, że ponad pięknem świata zmysłowego istnieje daleko potężniejsze jego źródło. Droga piękna wtórna jest zatem wobec dwóch pozostałych dróg.

Jak widać z dotychczasowego przeglądu, książka Dobrochny Dembińskiej–Siury może pozostawić czytelnika z uczuciem niedosytu, a obok fragmentów bardzo interesujących zawiera też dość pobieżne analizy myśli Plotyna. Dobrze jednak, że ten zapomniany wielki filozof znalazł wreszcie miejsce w piśmiennictwie polskim.

Artur Przybysławski

ARTUR PRZYBYSŁAWSKI, ur. 1970, absolwet filozofii Uniwersytetu Łódzkiego, doktorant filozofii UJ.

ŚLADY IMPERIUM

KULTURA I POLITYKA. WPŁYW POLITYKI RUSYFIKACYJNEJ NA KULTURĘ ZACHODNICH RUBIEŻY IMPERIUM ROSYJSKIEGO (1772–1915), pod redakcją Dariusza Konstantynowa i Piotra Paszkiewicza,

Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1994, ss. 281

„Urodziłem się w roku 1918 w Warszawie, czyli na terenie byłego zaboru rosyjskiego. Ale Rosjanie wyszli stąd już w 1915, nic więc o nich nie wiedziałem. Jak przez mgłę pamiętam jedynie granitowe bloki zburzonego soboru na Placu Saskim." I dalej: „Nie przypominam sobie też, abym w dzieciństwie widział książki rosyjskie. Może w ogóle nie wiedziałem, że tam istnieje inny alfabet..."

Przywołane na wstępie wspomnienie można w pewnym stopniu uznać za oddające ówczesny stan świadomości Polaków. Co jednak dzisiaj pozostało po tych 150 latach rosyjskiej okupacji, skoro już urodzeni na progu niepodległości tak mało o niej wiedzieli? Oczywiście, bardzo dobrze pamiętano dzieje rozbiorów i powstań, ale była to przede wszystkim „nasza historia". Niewiele w niej miejsca dla samych Rosjan, a przecież oni tu żyli, mieszkali, umierali wreszcie. Uważali te tereny za „swoje", rozumiejąc równocześnie, że są tu

„obcy". Jednak to za nimi stała potężna machina państwowa, ze swą armią, administracją, systemem prawnym, szkolnictwem.

Problem ten pozostawał (może wciąż pozostaje) na marginesie zainteresowań polskich badaczy. Wyjątkiem są opublikowane w ostatnich latach książki Piotra Paszkiewicza *Pod berłem Romanowów. Sztuka rosyjska w Warszawie 1815–1915* (Warszawa 1991) oraz Agaty Tuszyńskiej *Rosjanie w Warszawie* (Paryż 1990). Uzupełnieniem, a równocześnie rozszerzeniem pola badawczego jest praca zbiorowa *Kultura i polityka. Wpływ polityki rusyfikacyjnej na kulturę zachodnich rubieży Imperium Rosyjskiego (1772–1915)* pod redakcją Dariusza Konstantynowa i Piotra Paszkiewicza.

Nad opisem Cesarstwa Rosyjskiego ciąży często pewna „historiozofia" przyjmowana przez niektórych badaczy zajmujących się tą problematyką – przeświadczenie o wyjątkowym charakterze tego państwa, jego „wrodzonej" skłonności do podbojów, agresji, przemocy. Niechętnie dostrzega się podobieństwa do innych istniejących w tych czasach imperiów. Nie uniknęli przyjęcia tej perspektywy również niektórzy z autorów *Kultury i polityki*. Nawet Piotr Paszkiewicz w otwierającym tom studium *W cieniu tronu i ołtarza. Polityka imperialna Rosji i jej aspekty rusyfikacyjne* pisze o właściwej Rosji „niezaspokojonej potrzebie nowych ziem" (s. 7). Szczęśliwie dostrzegł także potrzebę konfrontacji carskiej polityki narodowościowej na przykład z polityką madziaryzacyjną Węgier po roku 1867. Okazuje się bowiem, że przyjęcie takiej „poszerzonej" perspektywy badawczej ułatwia nie tylko dostrzeżenie podobieństw, ale także przełamuje nasze stereotypy w widzeniu tej epoki. Lepiej ukazuje to, co było „typowe" i co „odmienne" w rosyjskim Imperium.

Już w podtytule książki pojawia się termin „polityka rusyfikacyjna" – tematem artykułów nie jest bowiem sztuka rosyjska, lecz polityka kulturalna państwa rosyjskiego. Zresztą zasadniej można by mówić o politykach kulturalnych, bo jak to w zwięzły i przejrzysty sposób przedstawił Piotr Paszkiewicz – różnicowała się ona nie tylko w kolejnych okresach istnienia Imperium, ale też odmienny był stosunek władz do poszczególnych zdobytych ziem. We wschodniej i środkowej Azji pozwalano podbitym ludom zachować własną kulturę, religię, język i obyczaje. Odmiennie traktowano tereny europejskie. Jednak podstawową dla istnienia imperialnej Rosji była „konieczność stworzenia odpowiednich mechanizmów, które z jednej strony przeciwdziałałyby tendencjom odśrodkowym wśród podbitych narodów, z drugiej zaś miałyby na względzie cel ostateczny, jakim była pełna asymilacja anektowanych obszarów" (s. 10).

W książce skupiono się na zachodnich rubieżach imperium – Estonii, Łotwie, Litwie – i obszarach Rzeczypospolitej, które znalazły się pod okupacją rosyjską (chodzi zarówno o ziemie bezpośrednio włączone do Cesarstwa, jak i o Królestwo Polskie). Tu też odmienne były zasady działania. Widać to doskonale na przykładzie Finlandii, która aż do lat 90. XIX wieku cieszyła się uprzywilejowaną pozycją (Wielkie Księstwo Finlandzkie). Podobnie było do 1830 w Królestwie Polskim. Ostrzejszy kurs stosowano wobec ziem włączonych (nie tylko wobec Polaków, ale też Ukraińców i Litwinów – akt emski, zakaz druku książek po litewsku).

Należy też podkreślić, że represje – jeżeli chodzi o tereny Królestwa

– związane były nie tylko z tłumieniem kolejnych powstań (likwidacje autonomii, restrykcje językowe), lecz także ze zmianami zachodzącymi w samym Cesarstwie. Za panowania Aleksandra III dochodzi do władzy grupa konserwatywna, która nasila akcje rusyfikacyjne, również w odniesieniu do innych terenów – krajów nadbałtyckich, Finlandii.

Piotr Paszkiewicz zwraca również uwagę na ważną rolę prawosławia w polityce rusyfikacyjnej. Z jednej strony, ograniczano znaczenie Kościoła katolickiego (a także Kościołów protestanckich), z drugiej zaś – stopniowo poszerzano panowanie prawosławia (likwidacja Unii, przymus polityczny i ekonomiczny). Tym akcjom towarzyszyła budowa licznych cerkwi na całym terenie Cesarstwa (ale nie tylko – budowano je również poza granicami Imperium np. w Wiedniu).

Obserwowanie poszczególnych etapów polityki rusyfikacyjnej jest najłatwiejsze właśnie na obszarze „oficjalnym" – władzy i Kościoła. Większość materiałów w *Kulturze i polityce* poświęcono właśnie temu zagadnieniu. Zresztą, jak zauważa Wojciech Boberski, akcja przekształcania tej „przestrzeni publicznej" rozpoczyna się zaraz po pierwszym rozbiorze. Powstają nie tylko pałace nowych właścicieli, lecz przede wszystkim nowe rozwiązania urbanistyczne – kompleks guberialny w Mohylewie, place w Połocku i Witebsku, a także dukty i trakty (dzięki działalności grafa Zachara Czernyszewa, namiestnika guberni w Mohylewie i Połocku). Na zmianę wyglądu miast mają bezpośredni wpływ ukazy, szczegółowo regulujące zasady zabudowy.

Jednak dopiero około połowy dziewiętnastego wieku – jak pisze Marta Leśniakowska – doszło do zasadniczych zmian w krajobrazie terenów przyłączonych do Rosji (np. komasacja gruntów, zmiana przebiegu dróg, budowa kolei). Duże znaczenie miała też „dezurbanizacja" tych terenów – odebranie praw miejskich 336 miastom (1869) oraz opracowanie planów regulacyjnych (do 1848 przygotowano takie plany dla 306 miast – realizowano jedynie pięć m. in. w Lublinie, jednak od 1848 wyłączne prawo zatwierdzania planów miał car, a od 1852 obowiązującym stał się plan miasta Krasnoje). Akcje te miały na celu ujednolicenie i uporządkowanie przestrzeni publicznej w całym Cesarstwie. Na wygląd polskich miast miały wpływ także narzucane przez okupantów ograniczenia wynikające z fortyfikowania ośrodków o znaczeniu strategicznym – na przykład Warszawy. Efekty tej polityki jeszcze dzisiaj są widoczne na terenach dawnej „Kongresówki".

W *Kulturze i polityce* najwięcej miejsca poświęcono budowie (bądź przebudowom) cerkwi. W tym miejscu pojawia się problem stylu bizantyńskiego chętnie identyfikowanego z rosyjskością. Został on narzucony urzędowo dopiero w 1875 roku. Tadeusz Stefan Jaroszewski przypomina próby wcześniejszego zastosowania tego stylu między innymi przez Adama Idzikowskiego w *Planach budowli...* wydanych w roku 1843. Wcześniej zaś w stylu bizantyńskim zostaje wzniesiona Złota Kaplica w Katedrze poznańskiej. Jednak poza pojedynczymi wyjątkami (np. projekt ratusza w Skierniewicach autorstwa Henryka Marconiego) jego stosowanie było ograniczone do architektury cerkiewnej (pierwszymi były cerkiew św. Olgi w Łazienkach oraz św. Magdaleny na Pradze), co już wtedy przyjmowano jako obce polskiej tradycji.

Rosyjska polityka rusyfikacyjna w zakresie sztuki nie ograniczała się do narzucania projektów architektonicznych i urbanizacyjnych. Dariusz Konstantynów opisuje recepcje wystaw rosyjskich w Warszawie na przykładzie pięciu ekspozycji petersburskiego Towarzystwa Objazdowych Wystaw Artystycznych (tzw. Pieriedwiżników). Jak informowano w ówczesnych doniesieniach prasowych, Polacy okazali się dość wstrzemięźliwi w ich ocenie. Pawieł Iwaczow, opiekun pierwszej warszawskiej prezentacji, pisał: „zachowują się przyzwoicie – obrazów nie dziurawią, nie przecinają, wystawy nie mieszają z błotem" (s. 206).

Sytuację „odrazy dla rosyjskiego pędzla" Polacy tłumaczyli na przykład różnicami w upodobaniach estetycznych. Jednak – jak pisze Konstantynów – ważna była świadomość funkcji nadawanych takim prezentacjom przez oficjalne czynniki. Szło przede wszystkim o brak rosyjskich instytucji kulturalnych i konieczność ożywienia rosyjskiego środowiska. Ta rola jest lepiej uchwytna w przypadku spektakli teatralnych. Płaton Kułakowski, redaktor naczelny „Warszawskogo Dniewnika", po wizycie rosyjskich aktorów pisał, że jest ona „znakiem zwycięskiego marszu rosyjskiej kultury i oświaty, które z centrum Rosji przesuwają się na Zachód" (s. 213).

Konstantynów opisuje także pewien „mechanizm obronny" wypracowany przez polskich odbiorców. Okazuje się, że podobny „ostracyzm" nie dotyczył wszystkich prezentacji sztuki rosyjskiej w Warszawie. Przykładem może być wystawienie obrazu Konstantina Makowskiego *Śmierć Iwana Groźnego* w siedzibie Zachęty. Wzbudził on duże zainteresowanie, zarówno krytyki, jak i publiczności. Podobnie było z prezentowanymi tam wcześniej pracami Iwana Ajwazowskiego. To „zejście na nasz grunt", wedle określenia Konstantynowa, zmieniało odbiór dzieła.

W rozważaniach nad rosyjską polityką kulturalną nie można zapominać o tych, którym ją narzucano, o ich reakcjach, sposobach jej przyjmowania lub obrony. Joanna Sosnowska pisze o wypracowanym w drugiej połowie XIX wieku artystycznym języku ezopowym, szczególnym kodzie artystycznym, w którym np. pejzaż – ale tylko pewien jego rodzaj – staje się synonimem polskości. Gdyby, jak zauważa autorka, ułożyć listę tematów nigdy nie podejmowanych przez artystów żyjących w zaborze rosyjskim, to byłyby na niej nie tylko – oczywiste ze względów cenzuralnych – Olszynka Grochowska czy Kościuszko. Znalazłyby się na niej także takie tematy, jak kolej żelazna, miasto, wydarzenia publiczne. Ich brak nie był jednak efektem działalności rosyjskich urzędników. Jednych tematów nie można było podejmować, innych nie chciano, w odbiorze społecznym stanowiły one tabu. Rosyjskość, obecną przecież na co dzień, w miarę możliwości starano się eliminować. Jej brak jest zauważalny nawet w realistycznych czy wręcz naturalistycznych powieściach – np. w *Lalce* czy *Ziemi obiecanej*.

Dzisiaj tę „rosyjskość" jeszcze trudniej zrekonstruować. Wracając do przytoczonych na wstępie słów Pawła Hertza: „Jak przez mgłę pamiętam jedynie granitowe bloki zburzonego soboru na Placu Saskim...."[1]. Po 1918 ślady

[1] *Kilka myśli o Rosji. Z Pawłem Hertzem rozmawiają Izabella Sariusz-Skąpska i Piotr Kosiewski*, „Kresy" nr 24, 1995, s. 108.

rosyjskie usunięto z polskich miast. Cerkwie i pomniki rozebrano lub przebudowano. Ocalały tylko nieliczne wyjątki. Pozostały po nich jedynie szkice, plany, stare fotografie. Pozostały także, jak pisze w kończącym *Kulturę i politykę* studium Jeremi T. Królikowski, materialne ślady innego rosyjskiego imperializmu z Pałacem Kultury i Nauki na czele. Pozostało też po nim, zdaniem autora, coś ważniejszego: „nihilizm", brak sprzeciwu wobec totalitaryzmu, zobojętnienie na jego przejawy.

Piotr Kosiewski

PIOTR KOSIEWSKI, ur. 1967, historyk sztuki, doktorant w KUL, sekretarz redakcji kwartalnika „Kresy". Publikował m. in. w „Krytyce", „Znaku".

WOLNY – CZYLI RACJONALNY – WYBÓR

Justyna Miklaszewska, LIBERTARIAŃSKIE KONCEPCJE WOLNOŚCI I WŁASNOŚCI,
Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1994, ss. 139

Co oznacza dziwny termin „libertarianizm"? Czy różni się czymś istotnym od swojskiego „liberalizmu"? Odpowiedź nie jest całkiem oczywista. Z jednej strony, różnica jest czysto retoryczna – wiąże się z określonym kontekstem, a mianowicie amerykańskim. Ponieważ „liberalizm" przybrał tam znaczenie tożsame z „socjaldemokracją", obrońcy „prawdziwego" liberalizmu – „klasycznego", europejskiego – ukuli ten nowy termin dla wyrażenia nieskażonej idei. Mamy tu więc do czynienia z kolejnym w dziejach przypadkiem „zawłaszczenia" słowa i walki o idee. Na marginesie, jeden ze współtwórców odrodzenia klasycznego liberalizmu w Ameryce – Friedrich Hayek – nie był zadowolony z nowego terminu („wypracowany i zastępczy", s. 11), zaproponował więc „wigizm" (od angielskiej partii „Wigów", do których należał Locke), by umiejscowić nowe doktryny w ramach drogiej mu angielskiej tradycji wolności (termin się nie przyjął, a sugerowany przez Hayeka związek wydaje się bardzo wątpliwy). W każdym razie „libertarianizm" miał w intencji jego pierwszych użytkowników znaczyć tyle co „liberalizm".

Z drugiej strony, terminu tego używa się teraz przede wszystkim nie w kontekście polemicznym do amerykańskiego liberalizmu (czyli socjaldemo-

kracji), lecz dla opisania rozmaitych koncepcji, czy może raczej wizji życia społecznego – tu zaraz przychodzą na myśl takie ich obiegowe epitety, jak: „skrajnych, radykalnych, księżycowych" – które opierają się na idei maksymalnie nieskrępowanej jednostki (w wielu przypadkach, choć niekoniecznie – egoisty). Najbardziej znanym z tych wizjonerów jest Murray Rothbard, a można tu też wymienić urodzoną w Rosji powieściopisarkę Ayn Rand oraz syna noblisty Miltona Friedmana – Davida (o libertarianach pisał obszernie Ryszard Legutko w *Sporach o kapitalizm*). Główny temat libertarian to deetatyzacja albo prywatyzacja prawie wszystkiego (wojska, więzień, waluty itd.) w oparciu o argumenty ekonomiczne opisujące „spontaniczny ład" rynku (znane w Polsce od końca lat 80. dzięki działalności felietonistycznej Janusza Korwin-Mikke na łamach – *nomen omen* – „Ładu"). Radykalizm tych politycznych wizji nakazywałby klasyfikować je nie w kategorii „liberalne" (a już na pewno nie „wigowskie"), lecz raczej „wywrotowe" albo „anarchistyczne".

Ale przecież Autorka napisała książkę o filozofii. Nasze pytanie powinno więc brzmieć: czy założenia (ontologiczne i etyczne) libertarianizmu wyróżniają go jako oddzielny, posiadający własne oblicze nurt liberalizmu? Przytoczone przez Autorkę argumenty wskazują na odpowiedź negatywną. Gdyż, po pierwsze, libertarianizm nie jest doktryną filozoficznie jednolitą: obejmuje obrońców klasycznych praw natury, utylitarystów i kantystów (s. 19). A po drugie (ograniczając horyzont do omawianych przez Autorkę postaci), zakorzeniony jest w metodologii racjonalnego wyboru, którą posługują się filozofowie odmiennych orientacji (np. Rawls). Można więc sformułować wniosek, iż libertarianizm jest etykietą identyfikującą określoną grupę koncepcji etyczno–społeczno–politycznych, których założenia filozoficzne nie są jednak jednolite, a – co więcej – niektóre z nich mogą nawet być używane do uzasadniania całkiem odmiennych konkluzji politycznych (np. socjaldemokratycznych).

Powyższe nie jest zarzutem w stosunku do Autorki (która w sposób uprawniony posłużyła się przyjętym terminem, nie sugerując, iż chodzi o jednolitą filozofię), a ma tylko zwrócić uwagę na fakt, że podobne stanowiska polityczne wcale nie muszą wypływać z podobnych założeń na temat natury ludzkiej i etyki (i odwrotnie: bardzo odmienne koncepcje społeczne mogą wychodzić z niemal identycznych założeń). Innymi słowy, nie ma ścisłego sprzężenia między obszarem ontologii a sferą praktyki społecznej; dziedziny te są powiązane dość luźno (a jak, to podstawowy problem filozofii politycznej – niestety rzadko rozpatrywany). A zatem rozmaite ideologie czyli kategorie praktyczne pokazujące, jak świat ma być urządzony (albo za pomocą jakich kryteriów należy oceniać *status quo*), nie są gotowymi kategoriami filozoficznymi – takie trzeba dopiero wytropić.

Autorka podejmuje się tego zadania. Wskazuje, iż rozpatrywane przez nią koncepcje libertariańskie – Roberta Nozicka, Jamesa Buchanana i Davida Gauthiera – posiadają wspólną filozofię, która zasadniczo sprowadza się do „zagadnienia racjonalności wyborów dokonywanych przez autonomiczne, wolne jednostki" (s. 20). Innymi słowy, chodzi tu o problem przejścia od atomistycznie pojmowanych istot ludzkich (zasadniczo samowystarczalnych i kierujących się własnymi preferencjami) do wspólnoty – z ich perspektywy – racjonalnej (tzn. możliwie najlepiej służącej ich celom). Atomistyczna wizja

człowieka – stanowiąca podstawę koncepcji umowy społecznej, ale również utylitaryzmu – to pewna ontologia. Przyznaje ona jednostce status pierwotny, uprzedni w relacji do społeczeństwa. W oparciu o tę ontologię najłatwiej zbudować indywidualistyczny system społeczny (poprzez umowę osobników wyposażonych w prawa naturalne), ale można też oprzeć na niej system kolektywistyczny (negując prawa naturalne, a status etyczny przyznając maksymalizacji użyteczności: pojętej obiektywistycznie, tzn. z perspektywy „bezstronnego obserwatora", który patrzy na świat społeczny z góry, ma miarkę do wszystkiego i zna przyszłość; albo subiektywistycznie, tzn. jako zaspokajanie preferencji w stopniu maksymalnym).

Autorka pracy poświęconej libertarianizmowi nie może – rzecz jasna – wchodzić w te obszerne i sporne zagadnienia (stanowią one obecnie przedmiot ożywionej debaty pomiędzy liberałami i tzw. komunitarianami, którzy bronią holistycznej wizji człowieka, tzn. takiej, w której człowiek staje się sobą w ramach szerszej całości, jak np. u Arystotelesa – *zoon politikon*). Konstatuje jedynie, iż założenia libertarian na temat natury ludzkiej (tzw. „człowiek racjonalny", s. 24) to hipotezy badawcze, które służą lepszemu zrozumieniu rozmaitych zjawisk (np. powstania społeczeństwa czy konwencji). Na to zgoda. Tylko czy rzeczywiście libertarianie określają swoje cele tak skromnie? Jak pogodzić powyższe stwierdzenie z innym: „Teoria polityczna Nozicka, jak i innych libertarian, jest normatywna: pozwala oceniać instytucje społeczne i polityczne pod względem moralnym, pod względem ich zgodności z kryteriami sprawiedliwości" (s. 20). A zatem, skąd bierze się siła normatywna owych „hipotez badawczych"? Wypada chyba wrócić do ontologii i towarzyszącej jej etyki, które jednak nie są wyartykułowane przez libertarian (co skłania niektórych krytyków do stwierdzenia – przedwczesnego, jak słusznie zauważa Autorka – iż ich koncepcje są owych fundamentów etycznych pozbawione, czyli całkowicie arbitralne).

Na koniec parę słów o głównym temacie pracy, którym są koncepcje racjonalnego wyboru. Nie da się tych interesujących zagadnień – opisanych wnikliwie i sumiennie – przedstawić skrótowo. Powiedzmy więc tylko ogólnie, iż chodzi tu o przejście od owych atomistycznych jednostek do współpracującej wspólnoty (tzn. o znalezienie racjonalnych ograniczeń umożliwiających współpracę). Jednostka zachowa wolność stanu natury (jakkolwiek by go pojmować), jeśli znajdzie się właśnie w takiej racjonalnie urządzonej wspólnocie. A zatem wolny wybór to nie każdy wybór zgodny z naszymi preferencjami, lecz wybór w ramach racjonalnie urządzonej społeczności, zgodny z przyjętymi ograniczeniami. Co to znaczy racjonalny? To znaczy dający nam możliwie najwięcej tego, czego chcemy (albo co da się wytargować), i jednocześnie możliwy do przyjęcia dla wszystkich (tzn. umożliwiający konsens). (Na marginesie, takie rozumienie racjonalności wiąże się oczywiście z przyjętą ontologią; żeby ocenić jego siłę i wartość, należałoby przyjrzeć mu się w kontekście alternatywnych definicji, co oczywiście wykracza poza zakres takiej monografii.) Przedstawione procedury racjonalnego wyboru oparte są jednak na rozmaitych idealizujących założeniach (co nieuniknione: jak inaczej wszyscy mieliby się dogadać?), które jeśli nawet nie podważają ich wartości heurystycznej, to raczej nie przydają im siły normatywnej.

Choć Autorka rozważa kwestie złożone i specjalistyczne, to w jej pracy znajdują się też zagadnienia fascynujące dla laika. Należy do nich niewątpliwie Problem Newcomba, a także porównanie tego problemu z zakładem Pascala (również w nowej wersji przedstawionej przez Kołakowskiego w *Jeśli Boga nie ma...*). Otrzymaliśmy więc znakomity wstęp do prac trzech autorów – ważnych, lecz zupełnie nieobecnych na naszym rynku. A skoro mamy już Rawlsa, najwyższy czas na przetłumaczenie jego libertariańskich oponentów.

Andrzej Pawelec

ANDRZEJ PAWELEC, ur. 1964, doktorant na UJ. Pisze rozprawę *Liberalne teorie sprawiedliwości. Hayek, Nozick, Rawls.*

ZŁOTE CZY ZACZERNIONE

Jakub de Voragine, ZŁOTA LEGENDA. WYBÓR, tłumaczyła J. Pleziowa, opracował M. Plezia,
Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994

Jakub de Voragine, ZŁOTA LEGENDA W PRZEKŁADZIE I ZE WSTĘPEM L. STAFFA,
Wydawnictwo TAU, Wrocław 1994

ŻYWOTY ŚWIĘTYCH STAREGO I NOWEGO ZAKONU PRZEZ KS. PIOTRA SKARGĘ SI. WYBÓR I, wybrał, opracował i wstępem opatrzył Marian Kozielski,
Wydawnictwo PSB & Perfekt, Kraków 1994

Juan Luis Vivès (1492–1540), wybitny humanista hiszpański, pytał w jednym ze swych dziełek: „Legenda Złota? Nie wiem, dlaczego nazywają ją złotą, skoro napisana została przez męża o ustach z żelaza i talencie z ołowiu?" Zagubiony w swej erudycji nie dostrzegł, jakie to intencje towarzyszyły bogobojnemu dominikaninowi w komponowaniu *Legendy* i do jakich czytelników była adresowana. Może nie przypuszczał też, jaka odległość dzieli jego stulecie od mentalności ludzi średniowiecza.

Tym mniej zrozumiałą może się ta mentalność okazać dla czytelników naszego wieku. Stąd niemal wszyscy współcześni wydawcy *Złotej Legendy* poprzedzali ją obszernymi wprowadzeniami i pracowicie objaśniali. W czasach powojennych jednymi z pierwszych i chyba najznamienitszymi w takim podejściu okazali się Janina i Marian Pleziowie. W 1955 roku wydawnictwo PAX wydało obszerny wybór w ich tłumaczeniu i opracowaniu, wybór, który profesor Plezia poprzedził doskonałym wstępem. To znakomite, jasne wprowadzenie ułatwia laikowi rozeznanie się w klimacie i sposobie ujmowania fenomenów religijnych przez hagiografów średniowiecza, natomiast zwięzłe uwagi, zamieszczone przy każdym rozdziale, pozwalają na jego pomieszczenie we właściwych kadrach i perspektywach. Tę cenną publikację, o którą zadbano także pod względem edytorskim, dostrzeżono za granicą. Znawcy przedmiotu odnotowali tam jej ukazanie się z wyraźnym aplauzem.

Dziesięciotysięczny nakład rozszedł się bardzo szybko, stąd wyraźna potrzeba wznowienia. Ukazało się ono w 1983 roku, przy czym wydawca, nauczony doświadczeniem, nakład podwoił. Zmniejszono jednak rozmiary i uskromniono wyposażenie ikonograficzne. Nie ośmielono się natomiast pozbawić wznowienia cennego wprowadzenia i użytecznych objaśnień.

Gdy o wprowadzenie chodzi, należy zauważyć, że profesor Plezia dokonał w nim pewnych modyfikacji. Edycja na tych zabiegach zyskała, sposobna oddawać usługi zwłaszcza tym, którzy interesowali się średniowieczem, jego mentalnością i bujnie rozwijającym się kultem świętych.

Nie tak postąpiono przy wydaniu trzecim, o które postarało się ostatnio Wydawnictwo Dolnośląskie. Zachowano wprawdzie objaśnienia do poszczególnych rozdziałów oraz skorowidz źródeł, a w posłowiu profesor Plezia streścił swe dawne wprowadzenie, nie było to już jednak miejsce poczesne, należne takiej edycji; dla wielu czytelników posłowie staje się zbędnym marginesem.

Należy też żałować, że opuszczono bibliografię i nie unowocześniono innych zamieszczonych w objaśnieniach odniesień. Bądź co bądź od wydania pierwszego upłynęło czterdzieści lat, a w tym czasie na Zachodzie pojawiło się wiele źródłowych edycji, do których należałoby dziś odsyłać.

Dla zilustrowania tego dotkliwego rozziewu wystarczy tu wymienić kilka poważnych publikacji, które we wspomnianym okresie ukazały się na temat samej *Złotej Legendy*.

Maria von Nagy i N. Christoph de Nagy poświęcili jej studium pt. *Die Legenda aurea und ihr Verfasser Jacobus de Voragine* (Bern–München 1971). Bardziej dociekliwie zajął się nią A. Boureau w pracy: *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine* (Paris 1984). W 1983 roku w Montrealu zorganizowano specjalne sympozjum poświęcone *Złotej Legendzie*. Jego „akta", obejmujące ciekawe referaty, opublikowano w trzy lata później (Montréal–Paris 1986). Na szczególną uwagę zasługuje obszerne zestawienie, sporządzone przez Barbarę Fleith, pt. *Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen Legenda aurea*. Ukazało się ono w bollandiańskiej serii *Subsidia hagiographica* (nr 72, Bruxelles 1991), a chociaż spotkało się z krytyką i zastrzeżeniami, to przez swe wykazy staje się w dalszych badaniach instrumentem bardzo użytecznym, zgoła niezbędnym.

Przez sąsiedztwo i literackie koneksje na szczególną wzmiankę zasługuje także dobre opracowanie czeskie. Anezka Vidmanova wydała je z największą starannością w 1984 roku pod krótkim tytułem: *Legenda aurea* (Praha–Vysehrad 1984). Potem jeszcze wróciła do zagadnienia, publikując w czasopiśmie *Listy filologicke* (nr 109, 1986) rozprawkę *Zlatá legenda Jakuba de Voragine a legendy o českých světcich.*

Te nowsze opracowania, których nie zdołano już uwzględnić we wspomnianych wznowieniach, nie pomniejszają jednak wartości „polskiej" *Złotej Legendy* w tłumaczeniu i opracowaniu Pleziów. Chybione natomiast jest wznowienie, które ukazało się w minionym roku we wrocławskim wydawnictwie TAU. Przedrukowano tam mianowicie *Poczet Pierwszy* z zamierzonego tłumaczenia, które przedsięwziął Leopold Staff. W 1922 roku ukazał się ten „poczet" u Jakuba Mortkowicza w Warszawie, ale krytyka nie przyjęła go życzliwie. Zarzucano mu zwłaszcza to, że w wielu miejscach tłumacz poszedł za francuskim przekładem Teodora de Wyzewa, ten zaś dość poważnie oddalił się od oryginału łacińskiego. Nowego wrocławskiego wydania nie zaopatrzono zresztą w jakąkolwiek wzmiankę o tym pierwotnym wydaniu Staffa...

Pod tym względem bardziej lojalną okazała się Firma „Perfekt", Wydawnictwo Profesjonalnej Szkoły Biznesu (*sic*!). Wznowiła ona wybór z *Żywotów świętych* Piotra Skargi. Wedle szczęśliwego określenia prof. Plezi one to stały się z kolei polską *Złotą legendą*, która kompilację Jakuba z Voragine wyparła z rąk czytelników polskich. We wstępie do wznowionego wyboru z *Żywotów świętych* zaznaczono wyraźnie, na czym oparto się, przygotowując tę edycję, a mianowicie na niezbyt udanym, ostatnim ich zmodernizowanym wydaniu z lat 1933–1936. Rzecz poprzedzono ponadto wstępem, który zawiera pewną ilość informacji pożytecznych, ale który zarazem zamienia się w esej, i to w esej skrojony bałamutnie.

Wystarczy wspomnieć, że najważniejsze ze źródeł *Żywotów*, zbiór Suriusza, autor uważa za kompendium, a tymczasem jest to ogromna, imponująca swymi rozmiarami edycja, obejmująca siedem tomów *in folio*. Autor nigdy widocznie nie miał jej w ręku, tak jak nie zapoznał się z literaturą dotyczącą innych źródeł *Żywotów*: nie kwitowałby wówczas zagadnienia ogólnikiem, powołując się nawet na „tradycję ustną".

Znacznie gorzej potraktował samego Skargę. W postawie i twórczości żywotopisarza dostrzegł wyłącznie dwa uczucia: miłość i nienawiść. Zdało mu się, że przy pomocy tych kategorii wytłumaczy wszystko. Chyba więc nigdy nie oczytał się dostatecznie w pismach Skargi. Dostrzegłby wtedy, z jaką to lubością autor *Żywotów* parafrazował słowa św. Augustyna o nienawiści do grzechu oraz o miłości, jaką należy obejmować grzeszników. Był niewątpliwie gorliwym bojownikiem kontrreformacji, ale był też zarazem pełnym wyrozumienia duszpasterzem, wychodzącym naprzeciw błądzącym. Gdy tylu ich pociągał do siebie i jednał z Kościołem, musiał chyba żywić względem nich nie nienawiść, ale zrozumienie i dobroć serca. Że zaś, jak tylu innych, był dzieckiem swego wieku?

Hagiograficzne legendy hagiograficznymi legendami, ale można też tworzyć nowe, a ich bohaterów ukazywać nie w pozłocie i blaskach, lecz zgodnie z gustem posługiwać się czernią i... uproszczeniami. Autor wstępu do nowego

wydania *Żywotów*, tej polskiej *Złotej Legendy*, bardzo w każdym razie zaczernił postać Skargi.

Zgodzić wypada się z nim co do jednego. Wzmiankowany autor sugeruje mianowicie potrzebę kompletnego wydania krytycznego *Żywotów*. Wolno go w tym miejscu upewnić, że przed wielu laty takie krytyczne wydanie przedsięwzięło wydawnictwo PAX. Gotowe do druku, ciągle jeszcze czeka ono na wielkodusznych sponsorów.

Ks. Henryk Fros SI

KS. HENRYK FROS SI, ur. 1922, autor licznych prac hagiograficznych, m. in. obszernego repertorium: *Bibliotheca hagiographica latina* (1986). Długoletni członek i współpracownik belgijskiego Société des Bollandistes. Współredaktor „Analecta Bollandiana". Współautor m. in. przewodnika hagiograficznego *Twoje imię*.

WARSZAWSKA KRONIKA TEATRALNA

JESIEŃ 1995

Najciekawszym miejscem teatralnym Warszawy jest obecnie tak zwana Ściana Wschodnia. Teatr Mały – miejsce w Domach Centrum, zapomniane nieco na skutek zmiany formuły: jest to teraz scena impresaryjna bez własnego zespołu – znowu tętni życiem. Od początku sezonu Mały był oblężony (oblężony teatralnie, bo co się dzieje na koncertach, to aż strach pomyśleć) co najmniej dwukrotnie. Pierwszy raz za sprawą występu tancerza *butoh* – Daisuke Yoshimoto. Można by się zastanawiać, dlaczego *butoh* określane jest mianem tańca. Tak naprawdę stanowi przecież odwrotność tańca, brak tańca. Zadaniem tancerza *butoh* jest uwięzienie ruchu we własnym ciele. Oglądamy okruchy wewnętrznej eksplozji, które z trudem przedzierają się przez barierę mięśni. Yoshimoto w końcowej scenie spektaklu *Głowa kobiety ptaka* zagarnia swoim ciałem światło reflektora. Gdy zapada kompletna ciemność, przez chwilę ciało tancerza oddaje pochłonięte światło. Można jednak podejrzewać, że oddaje tylko część – reszta pozostała we wnętrzu. Finałowa scena, po której nastąpił wybuch entuzjazmu publiczności, jest dla mnie figurą całego spektaklu Yoshimoto. Na równi z tematem śmierci *Głowa kobiety ptaka* poświęcona była

egotyzmowi twórcy. Na pożegnanie z publicznością tancerz wykonał taniec hiszpański – nie było już w nim mistycznego sztafażu, pozostało jedynie samouwielbienie.

Drugi raz Mały szturmowano podczas występów Teatru Derevo. *Jeździec* i *Poszukiwania żeńskiej linii* to dwa spotkania z niezwykłym teatrem. Przy pomocy prostych i pięknych rekwizytów, przy pomocy łączenia rozmaitych konwencji teatralnych członkowie zespołu budują poetyckie, niejednoznaczne obrazy. Jest dużo śmiechu, klownada, *commedia dell'arte*, a jednocześnie pojawia się fenomen, o jaki coraz trudniej w teatrze – tajemnica. Głównym medium tajemnicy jest przede wszystkim czwórka aktorów Dereva, którzy bez reszty opanowali swe ciała i głosy. Jednak żywioł, któremu służą, wydaje się bliższy i bezpieczniejszy od tego, któremu zaprzedał się tancerz *butoh*.

Z ważniejszych wydarzeń teatralnych początku sezonu trzeba odnotować otwarcie nowego teatru. Zza Wisły przeniósł się do centrum Warszawy Teatr Szwedzka 2/4. Od tej pory występować będzie pod przejętym wraz z budynkiem szyldem Teatru Rozmaitości. Niestety, wydaje się, że przeprowadzka może mieć dla tego teatru konsekwencje nie tylko korzystne. Do tej pory Teatr Szwedzka 2/4 darzony był powszechną sympatią, połączoną z zastrzeżeniem, że przedstawień Szwedzkiej się nie oglądało, ponieważ na Szwedzką było strasznie daleko. Teraz nie będzie wymówek ani taryfy specjalnej. A dwa przedstawienia, pokazane już na ulicy Marszałkowskiej, łączy bardzo dziwna, jak na teatr, cecha – całkowity brak zainteresowania widzem. Zguba czyha na Rozmaitości, gdyż odnosi się nieodparte wrażenie, że jego zespół z góry założył, że będzie tworzył spektakle artystyczne, cokolwiek miałoby to znaczyć, trudne, niezrozumiałe i skazane na porażkę. Powyższy model najpełniej realizuje *Szał łowienia motyli* w reżyserii W. Maryańskiego, czyli zestaw powolnych scen inspirowanych prozą Schulza. Tym razem na udowodnienie sobie własnego artyzmu twórcy przeznaczyli trzy godziny. Jedne z najdłuższych godzin w moim życiu. Przyjemności estetycznych w postaci scenografii, muzyki i zmian oświetlenia przygotowano niestety zaledwie na jakieś godziny pół. Przez resztę czasu można kontemplować różne postacie teatralnej pretensjonalności. Spektakl nie może się skończyć, więc trwa, a reżyser, dokładając kolejne sceny, ma nadzieję, że usprawiedliwi w końcu całość. A całość, jak to bywa, żadnego usprawiedliwienia nie ma. Myślę, że Teatr Rozmaitości sam siebie skazuje na wygnanie dalsze niż to na warszawskiej Pradze, ale może nie będzie aż tak źle?

Po inauguracji pora na jubileusz. W Teatrze Powszechnym na dwudziestopięcio– i pięćdziesięciolecie zagrano *Wesele* w reżyserii Krzysztofa Nazara. Bronowicka chata tonąca w zimnych błękitach i szarościach od samego początku przedstawienia została oddana we władanie Osobom Dramatu (czyli zjawom). Jest właśnie ich domem. Również od samego początku widz ma pewność, że i tym razem złoty róg zostanie zgubiony. Z całą „swojską szopą" nie można wiązać nadziei. W końcowych minutach przedstawienia Isia wygania miotłą tańczących chocholi taniec gości weselnych. Pozostaje pusta scena. Pustka sceny jest groźna, gdyż nie znamy odpowiedzi, kto może teraz ją zapełnić. Cały spektakl Teatru Powszechnego bardzo precyzyjnie buduje to końcowe pesymistyczne przesłanie, króluje w nim udręka i bezsilność.

Wielkim sukcesem Nazara jest to, że w teatrze gwiazd, jakim od pewnego czasu jest Powszechny, zmusił gwiazdy do gry zespołowej. *Wesele* jest na pewno spektaklem godnym jubileuszu.

Jednak za najciekawsze przedstawienie początku sezonu uważam *Mizantropa* w Teatrze Studio. Sukces spektaklu ugruntowany jest na mocnej podstawie przekładu Jana Kotta. W środku salonu z epoki Krystyna Kamler, scenograf, wygrodziła czarną przestrzeń współczesności. Gdyż o współczesność autorom spektaklu chodzi – intelektualista a nowy dwór. Wydaje mi się, że główna wartość *Mizantropa* w Studio polega na wyważeniu racji, nie mamy bowiem do czynienia z jednoznacznym optowaniem – za Alcestem czy za Filintem. Miejsce jednoznaczności właściwej dotychczasowym interpretacjom tej sztuki zajęła dyskusja. W przedstawieniu Ewy Bułhak główny spór wiodą ze sobą Alcest (Wojciech Malajkat) i Celimena (Joanna Trzepiecińska), reszta postaci, w tym tak zwykle ważny Filint, pełni rolę chóru. Na skutek takiego rozdania ról *Mizantrop*, jak nigdy dotąd, stał się historią o miłości. To, że – jak przewidział Jan Kott – po raz kolejny naszemu sercu bliższa jest „mizantropia" Alcesta niż uroki dworu, jest raczej efektem rzeczywistości zewnętrznej wobec teatru.

Jarosław Topolewski

JAROSŁAW TOPOLEWSKI, absolwent psychologii i teatrologii, doktorant w Szkole Nauk Społecznych IFiS PAN, publikuje w „Nowej Res Publice".

TANIEC Z KANTOREM

Od śmierci Tadeusza Kantora minęło pięć lat. Wielki artysta był świadomy kruchości swojego dzieła. Stworzył teatr skrajnie autorski, sam decydował o wszystkich elementach spektakli. Ich tworzywem była jego pamięć. W organiczną, pulsującą od znaczeń całość zespalał kształt, ruch, barwę, dźwięk i światło. Był klasycznym człowiekiem teatru, który nie tylko tworzył idee, ale potrafił je – do ostatniego szczegółu – materializować.

Jednocześnie kwestionował istnienie metody i szkoły: „Metoda niesie ze sobą stabilizację i postępujące skostnienie. Szkoła dopełnia reszty aż do końcowego obrzędu złożenia do grobu czy do mauzoleum..." Dlatego też Cricot 2, jego grupa teatralna, z którą podczas niezliczonych *tournées* przemierzył obie półkule, po śmierci Tadeusza Kantora znalazła się w sytuacji nie do pozazdroszczenia, bez perspektyw na dalszą zespołową działalność. Przypomi-

nali zespół muzyków, którzy doskonale znają swoje role, ale nie mogą zagrać bez dyrygenta. Zasadą spektakli Kantora była bowiem jego obecność na scenie. Za każdym razem na nowo budował napięcie, czuwał nad właściwym tempem akcji, rozgrywanej na sposób muzyczny, z ciągłym narastaniem i opadaniem kadencji. W dwóch ostatnich spektaklach poszedł jeszcze dalej – grał samego siebie.

Trzeba zatem docenić determinację aktorów Cricot 2, którzy podjęli ryzyko dokończenia po śmierci mistrza jego ostatniego dzieła. Kantor umarł w przeddzień próby generalnej, podczas której – swoim zwyczajem – miał związać budowane od wielu miesięcy sekwencje. *Dziś są moje urodziny* okazały się sukcesem. Pomimo arbitralnych sądów niektórych krytyków nie było wątpliwości, że krzesło, które miał zajmować na scenie Właściciel Biednego Pokoju Wyobraźni, nie pozostało puste.

Zespół – pozbawiony siły magnetycznej mistrza – musiał się jednak rozsypać. Ostatnim spektaklem, jaki zagrali, była *Umarła klasa* (wrzesień 1992). Do Pragi i Brna ściągnął ich Petr Oslizlý, doradca prezydenta Havla, by spełnić niemożliwe wcześniej do zrealizowania życzenie Tadeusza Kantora. To było symboliczne pożegnanie. Jak mówi w tonie cyniczno–gorzkim jeden z aktorów Cricotu: skończyły się czasy artystów, zaczęła się epoka historyków i krytyków.

Kantor przewidział tę zmianę, dlatego też pod koniec życia zrobił wszystko, aby swoje dzieło utrwalić, zabezpieczyć. Przy ulicy Kanoniczej w Krakowie założył Cricotekę, archiwum i muzeum teatru Cricot 2, wyjątkowe w skali światowej, które „przechowuje dzieła, zdobycze, doświadczenia, idee". Kantor chciał, aby przekazywanie pamięci o jego dziele miało charakter dynamiczny, twórczy. Cricoteka prezentuje – jak dotąd – ten typ wierności wobec spuścizny mistrza, który za Paulem Ricoeurem można by nazwać wiernością w przypominaniu, powtarzaniu. Postawa ta zbyt łatwo jednak może się przerodzić w paraliżujący pietyzm.

Gra z Kantorem jest ryzykiem. Szczególnie inspirującą propozycję przedstawił ostatnio Marek Rostworowski, który w krakowskim Arsenale, będącym częścią Muzeum XX. Czartoryskich, zaprezentował wystawę *Tańczyli na moście – wiek cały* (czerwiec–wrzesień 1995). Rostworowski, specjalista od efektownych pokazów multimedialnych, autor głośnych wystaw *Romantyzm i romantyczność w sztuce polskiej, Polaków portret własny, Żydzi polscy* podjął się tym razem rzeczy właściwie niemożliwej do zrealizowania. Wystawa ta, pomyślana jako *hommage* dla artysty w piątą rocznicę śmierci, jest bowiem próbą wskrzeszenia ducha teatru Tadeusza Kantora.

Punkt wyjścia stanowiła zasada dzieła totalnego. Kantor – w opozycji do teatrów oficjalnych – uznawał wszystkie elementy spektakli za równorzędne. Tworzone przez siebie przedmioty, manekiny, kostiumy, muzykę traktował nie jak scenografię, lecz na równi z aktorami. Były obdarzone samodzielnym życiem, nazywał je „bio–obiektami". Rostworowski, który fascynował się twórczością Kantora od czasów okupacji i wiernie mu sekundował, chciał zrobić taką parateatralną wystawę jeszcze za życia artysty. Postaci z Kantorowskiego „teatru śmierci" niezwykle przemawiały do jego wyobraźni. W połowie lat 80.

miał zamiar zainscenizować w warszawskim kościele na Żytniej pokaz, który byłby realizacją kluczowej dla twórczości Tadeusza Kantora idei podróży. Artysta przystał na ten pomysł, sam bowiem myślał o spektaklu, który byłby właśnie nie kończącą się wędrówką przez jakąś bardzo rozciągłą przestrzeń sceniczną, „w męczącym, halucynacyjnym marszu". Spektaklu tego nigdy nie zrealizował, również zrobienie wystawy okazało się niemożliwe, gdyż kostiumy i manekiny z Cricotu ciągle były w drodze, w oczekiwaniu na kolejną realizację.

Nawiązaniem do tej pierwotnej idei jest wystawa w krakowskim Arsenale. Rostworowski poszedł jeszcze dalej, znajdując własny klucz interpretacyjny. Tytuł ekspozycji parafrazuje słowa Tuwima: „tańczyli na moście, tańczyli noc całą", które Kantor zapisał pod szkicem do spektaklu *Niech szczezną artyści*. Na rysunku tym owi *artistes condamnés*, zrośnięci z atrybutami swojej męki, balansują na długim podeście–moście. Wystawa jest takim właśnie Kantorowskim *dance macabre*. Kiedy wchodzimy do sali Arsenału, przypominającej surową, kościelną nawę, pierwszym wrażeniem jest wrażenie chaosu. Widz zaatakowany jest naporem postaci i rekwizytów, które w somnambulicznym korowodzie defilują po biegnącym w głąb sali podeście. Wszystko wyjaśnia się, gdy dojdziemy do końca tego podestu–mostu i zobaczymy reprodukcję obrazu Jacka Malczewskiego *Melancholia*. I to jest drugi klucz do wystawy. Rostworowski buduje przestrzeń jak Malczewski.

Słynny obraz malarza symbolisty ma swój jeszcze inny, pierwotny tytuł, napisany odręcznie na odwrocie płótna: *Prolog widzenia. Wiek ostatni w Polsce – Tout un siècle*. Rostworowskiemu nasunęła się tu ciekawa korespondencja. Także Kantor nasz cały wiek – *tout un siècle* – w swojej sztuce wyraził. Analogia ta jest jeszcze głębiej ugruntowana. Kantor bowiem, mimo że awangardzista, czuł się artystycznie związany z czołówką polskich malarzy symbolistów: Wyspiańskim, Malczewskim, Wojtkiewiczem. *Melancholia* Malczewskiego unaocznia zaś problem również dla Kantora fundamentalny – mieszania się iluzji i realności, wyobraźni i świata. Ten malarz z obrazu Malczewskiego, siedzący przed sztalugami w pracowni, gdzie tłoczą się zrodzone w jego wyobraźni postaci, przypomina samego Kantora, u którego malarstwo, teatr i życie wzajemnie się dopełniały, tworząc dynamiczną, organiczną całość.

Kantor czuł się genetycznie związany ze swoim stuleciem. Podkreślał przynależność do pokolenia wychowanego pod znakiem dwóch wojen i śmierci. Guy Scarpetta nazywa jego sztukę postapokaliptyczną. Kantor był według niego tym artystą, który stan permanentnej żałoby potrafił przekształcić w stan twórczego wrzenia. Artysta – choć daleki od tak zwanej sztuki politycznej i społecznie zaangażowanej – podjął ryzyko odpowiedzi na okrucieństwo epoki. I stworzył wizję, która przemówiła do widzów w wielu krajach świata.

Rostworowski próbuje tę Kantorowską wizję jeszcze raz uchwycić. Wykorzystuje to, co Kantor pozostawił: manekiny, kostiumy, obiekty, obrazy, zapis magnetofonowy jego głosu i zawsze porywającą muzykę ze spektakli. Używa fotografii, tekstów, operuje światłem. Powstaje rodzaj żywego obszaru, który jest skrótem wszystkich pięciu kreacji „teatru śmierci". Dzięki metodzie kolażu i nakładania Kantorowskich „klisz pamięci" ukazuje nie zawsze uświadamianą jedność tego dzieła; od *Umarłej klasy* po *Dziś są moje urodziny*.

Przywołane z domeny pamięci, przeszłości i śmierci postaci na nowo zmagają się z losem i przeznaczeniem. Odgrywają swoją tragedię jak na antycznej scenie. Są we władaniu demonów historii. Manekiny z *Umarłej klasy* przy dźwiękach walca *François* jeszcze raz podejmują daremny wysiłek powrotu do „genialnej epoki" dzieciństwa. Po raz kolejny buduje się na naszych oczach pokój dziecinny z *Wielopola*, gdzie toczy się niby banalna opowieść rodzinna, przemieniona podmuchem wojny w „koszmar zniszczenia kultury europejskiej". Manekin małego żołnierzyka na drewnianym wózeczku z *Niech sczezną artyści* wprowadza nas dalej w Kantorowski „skład pamięci". Chłopiec bawi się w wojnę, zjawiają się cienie generałów i monstrualny szkielet konia. Zaraz potem ten mały pokoik wyobraźni przemieni się w melinę artystów, którzy z atrybutów własnej „biedy i śmieszności" wzniosą wbrew światu barykadę. Wizja coraz bardziej rozbudowuje się i narasta. Wkraczamy do knajpy położonej „na skraju czasu" z *Nigdy tu już nie powrócę*, towarzyszy nam piosenka o Ziemi Obiecanej, którą śpiewali Żydzi idący do gazu. Pancerni wioliniści w ich metalicznych mundurach i biedny chasyd, który dyryguje ich paradnym przemarszem, ewokują jedną z najbardziej wstrząsających scen we współczesnym teatrze. I wreszcie *Dziś są moje urodziny*: biedny pokój–pracownia artysty, wielkie ramy trzech obrazów i ostateczna batalia o ocalenie jednostkowej wyobraźni przed „masówką świata". Słyszymy ściskającą gardło spowiedź Meyerholda, który w liście do Mołotowa błaga o darowanie życia. Słyszymy skoczną rosyjską melodię, przy której odbywał się akt tortur. Jeden z trzech enkawudystów wynosi do składu ubranie po artyście. Napierają na nas złowrogie „organa władzy": czołg plujący ogniem, armata, kulomioty, „suka" policyjna, podest „utrwalacza władzy". A mimo to jednostka zwycięża. W przewodniku po ostatnim spektaklu Kantor pisze:

> Biedny Pokoik Wyobraźni – Dom Autora.
> Niczym twierdza broniąca się
> przed tłumem,
> przed wszelką władzą,
> przed wulgarnością i głupotą.
> Jego broń to
> wyobraźnia, pamięć dzieciństwa,
> bieda, samotność,
> Śmierć czekająca i jej rywalka Miłość.

W słowniku form Kantora – jak u Kundery – brak słowa „potworność". „Są tylko dwa sposoby przedstawiania okrucieństwa: liryzm i komizm." W Arsenale – tak jak w obrazie Malczewskiego – nie ma komizmu. Nie może go tam być z braku ruchu, żywych sytuacji scenicznych. Silnie za to odczuwany jest patos. Zupełnie odwrotnie niż w przypadku spektakli granych bez Kantora. *Umarła klasa* pozbawiona obecności tego „jedynego żywego człowieka w świecie umarłych" traci na swojej grozie, ujawnia za to niezwykłe natężenie komizmu. Kantor należy bez wątpienia do geniuszy komizmu. Wedle Kundery są nimi nie ci, którzy potrafią nas rozśmieszać, lecz ci, co wskazują nieznane rewiry komizmu. Kantor wiedział, że tylko w ten sposób można zbudować teatr, który ocala.

Z Krakowa Kantorowskie obiekty pojechały do Brukseli. Przez dwa miesiące (XII 95 – I 96) w tamtejszym Maison du Spectacle prezentowana była retrospektywna wystawa dorobku teatralnego Kantora, największa i najbardziej kompletna, jaką dotychczas przygotowała Cricoteka.

W Krakowie zaś Kantorowski ośrodek, obok wystawy znakomitych fotografii Maurizio Buscarino, urządził w rocznicę śmierci artysty sesję uniwersytecką, zapraszając wybitnych kantorologów i zarazem jego przyjaciół. O dziedzictwie Kantora mówili: H. Galy–Carles, M. Rostworowski, A. Turowski, A. Ptaszkowska, W. Borowski, N. Kiralỳ, M. Kobialka, J. Kłosowicz i K. Pleśniarowicz. Szkoda tylko, że nie mogli się zaprezentować również młodsi badacze, których głosy świadczyłyby jeszcze bardziej o żywotności idei mistrza.

Centralnym punktem obchodów było odsłonięcie pomnika w Hucisku koło Wieliczki, gdzie na krótko przed śmiercią Tadeusz Kantor wybudował swój dom. W małopolskim krajobrazie, tak bliskim artyście, zostało wzniesione imponujące, 10–metrowe „Krzesło" z betonu, będące realizacją pomysłu sprzed 25 lat. Kantor zarzucił ten projekt, zaliczając go do „pomników niemożliwych". Jednakże żona artysty, Maria Stangret, i powołana Fundacja im. Tadeusza Kantora zdecydowały się do tego zamiaru powrócić. Drewniane, składane krzesło, które posłużyło za wzorzec do pomnika, było ulubionym przedmiotem Kantora. Właśnie ono, opustoszałe, stało się w ostatnim spektaklu symbolem jego odejścia. Jest to jeden z tych „przedmiotów najniższej rangi", które obrosły u Kantora metaforycznymi znaczeniami.

Można oczywiście się spierać, czy obiekt ten jest odpowiedni dla upamiętnienia artysty, który swoją sztukę zbudował wokół idei podróży. Skoro jednak ten wieczny tułacz zdecydował się u kresu swego życia zbudować d o m – tyleż realny, co oniryczny, to dlaczego nie na miejscu byłoby k r z e s ł o? Henri David Thoreau postawił wręcz między jednym a drugim znak równości. Parafrazując jego słowa, można by powiedzieć: „Czymże jest dom, jeśli nie miejscem do siedzenia, *sedes*, siedzibą, krzesłem?"

Anna i Zbigniew Baranowie

ANNA BARANOWA, ur. 1959 w Dobromilu, historyk sztuki i eseistka, doktorantka UJ. Publikowała m. in. w „Po Prostu Bis", „Znaku", „Res Publice", „Tygodniku Powszechnym", „Zeszytach Literackich", „Wiener Journal". Stała współpracowniczka „Dekady Literackiej".

ZBIGNIEW BARAN, ur. 1955 w Częstochowie, politolog i historyk idei, doktorant UJ. Publikował m. in. w „Znaku", „Tygodniku Powszechnym", „Zeszytach Literackich", „Dekadzie Literackiej", „Rzeczypospolitej".

MĄDROŚĆ I PRZEZNACZENIE

SŁOWO O JANUSZU BOGUCKIM (1916–1995)

Smutna prawda: dopiero odejście człowieka uzmysławia nam jego znaczenie i ukazuje życie ludzkie jako drogę. Do takiej refleksji skłoniła mnie wiadomość o śmierci Janusza Boguckiego – człowieka wielu powołań: autora ciekawych książek o sztuce, dydaktyka, teoretyka kultury, krytyka sztuki, animatora życia artystycznego. To strata dla każdej z tych dziedzin, ale nade wszystko dla ostatniej z wymienionych, gdyż była ona sumą pozostałych. Animacja życia artystycznego, stwarzanie sytuacji sprzyjających przeżywaniu piękna i wymianie myśli nie byłoby możliwe bez Jego wielkiej kultury osobistej.

Januszowi Boguckiemu zawdzięczam poznanie z autopsji ducha podwarszawskich Lasek. Sądzę, że ów duch miał wielki wpływ na Niego, i przypuszczam, że On miał wpływ na tego ducha... Ale chodzi nie tylko o Laski i inspirujące spotkania w nurcie kultury niezależnej. Inspirowanie innych było chyba znamienne dla Boguckiego w ogóle. W swych wypowiedziach podkreślał, że religia, filozofia i sztuka uzupełniają się i oddziałują na siebie wzajemnie w płaszczyźnie antropologicznej. Chciał, aby służyły widzeniu dramatu człowieka w perspektywie wieczności: „W tej perspektywie jest możliwe wybaczanie wrogom, a nawet kochanie ich, jak mówi Ewangelia."

Był propagatorem idei ekumenizmu z pozycji głęboko chrześcijańskich. W religiach uniwersalistycznych dostrzegał przede wszystkim to, co je łączy, i starał się przyczynić do popularyzacji wiedzy o wspólnych wszystkim religiom „słabościach" czyli o pokładach miłości i tolerancji, do których trzeba dotrzeć, aby na świecie nie triumfowała nienawiść i uprzedzenia światopoglądowe. Swojej pracy – prowadzonej wspólnie z Niną Smolarz – nadawał nowatorską, oryginalną formę, doprowadzając często do niezwykłej fuzji sztuki, muzyki i słowa.

Nie wszyscy rozumieli Jego intencje i z gruntu alternatywny, a zarazem przyjazny charakter otwartej dla otwartych działalności. Jej zwieńczeniem stała się Fundacja Aśram Anavim – Ekumeniczny Klasztor Sztuki. W wypowiedzi dla „Przeglądu Powszechnego" (nr 10/1993) Bogucki tak mówił o swoim życiowym zamierzeniu: „*Aśram* znaczy po hindusku klasztor, a *anavim* to w języku Biblii cisi, ubodzy w duchu, ci, którzy nie odnieśli sukcesu. A więc klasztor tych, którzy odsuwają się od dróg sukcesu i rozgłosu, chroniąc swoją wolność wewnętrzną. I cierpliwie drążą i szukają swego przeznaczenia." Słowo „przeznaczenie" w Jego rozumieniu najpewniej nie oznaczało ślepego losu, lecz mądrość, która staje się udziałem poszukujących.

Janusz Marciniak

JANUSZ MARCINIAK, ur. 1954, malarz, pedagog i krytyk sztuki.

Jedenasta wieczorem

ŚLADAMI CHRYSTUSA PRZEZ WSPÓŁCZESNY ŚWIAT

Ks. Bogdan Kolinek, 78 lat życia, 50 kapłaństwa, zmarł w styczniu bieżącego roku. Przez szereg lat kapelan Klubu Inteligencji Katolickiej w Krakowie, później Domu Pracy Twórczej „Znak" w Pewli Małej oraz Klubu Inteligencji Katolickiej w Żywcu. Wychowawca dzieci i młodzieży, człowiek–instytucja o zgoła nie „instytucjonalnych" obyczajach i sposobach duszpasterzowania.

Do swojego testamentu dołączył list, pisany 28 lutego 1981 roku, z prośbą o przekazanie „dzieciom" po jego śmierci. Drukujemy go w przekonaniu, że jest ważny nie tylko dla bezpośrednich jego adresatów. Nie jest on oczywiście formalną odpowiedzią na naszą ankietę „Śladami Chrystusa przez współczesny świat", ale głęboko się z jej duchem łączy.

Kochane Dziewczynki, Kochani Chłopcy,
a także Łaskawi i Drodzy Rodzice, Dziadkowie i Bliscy,

Kiedy teraz czytacie ten list, jestem już po owej wielkiej, jedynej podróży do domu Ojca. Wielbiąc Majestat Niepojętego Boga w Trójcy Jedynego, Ojca i Syna przez Ducha Świętego, wpatrując się Weń, czego nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie na ziemi, cośkolwiek jednak przeczuwamy – równocześnie myślę o Was, oglądam się na ziemię, myślę o Was Wszystkich i modlę się za Was.

Zapewne postawicie mi zdziwione pytanie: „A skądże ten wujek, pisząc ów list jeszcze przecie na ziemi, jest pewien, że się właśnie tam znajdzie, u stóp Bożego tronu? Czyżby miał jakieś prywatne objawienia?" Nie, nie miewałem prywatnych objawień. Na czym innym budowałem swoją wiarę i swoją nadzieję. Pan nasz w ciągu mego życia na ziemi obdarzył mnie hojnie rozmaitem dobrem... Począwszy od Chrztu św. i chrześcijańskiego wychowania, od pierwszej spowiedzi i Komunii z Panem, które mocno przeżyłem... Właśnie w okresie przygotowywania do pierwszej Komunii obudził we mnie tę myśl: „A gdybym ja kiedyś został księdzem?" Dał mi od dzieciństwa zainteresowanie Ewangelią i wyczucie mądrości tej Ewangelii i nauki Kościoła, bo nie mogę powiedzieć „zrozumienie". Powołał mnie do swojego kapłaństwa, wspaniałego, potężnego... Bieda w tym, że nigdy żaden człowiek nie

może powiedzieć sobie: dorosłem do tego powołania. Ale zawsze krzepił mnie myślą: „Ty bądź wierny powołaniu, pełnij swoją służbę, nawet niedoskonale, ale zawsze całym sercem, nie żałuj wysiłku i trudu, walcz, za uchybienia przepraszaj, nawracaj i pokutuj, i nie rezygnuj z walki – a Ja wydoskonalę, wykończę, czego ty nie dociągniesz. Bo do mnie należy doskonalenie."

To nie znaczy, abym płynął przez życie jak po maśle. W młodości kilka sporych lat mozoliłem się z wiarą. Był okres, kiedy modliłem się warunkowo: „Jeśli jesteś, Panie Boże..." Był czas, kiedy z żalem i pretensją pytałem: „Panie Boże, jeżeli jesteś, dlaczego każesz mi z takim trudem i bólem szukać prawdy o Tobie i o człowieku, poznawać życie i jego sens...? W czym leży ten sens? Czy istnieje coś takiego jak sens życia?" Później zrozumiałem, dlaczego: to było potrzebne, abym w pracy kapłańskiej umiał pomagać innym ludziom przeżywającym podobne rozterki i niepokoje.

Niełatwo i nieszybko zdecydowałem się wstąpić do seminarium duchownego. Kiedyś gromadce Was opowiadałem, jak to było. I seminarium przeszedłem z trudnościami, za które jednak Bogu dziękuję – szlifowały moje powołanie.

W czasie służby kapłańskiej wielokrotnie uświadamiałem sobie, że dał mi Pan Bóg ostrzejszy wzrok wewnętrzny, pozwalający widzieć rzeczy i sprawy, które – jak mi się wydawało – dla wielu ludzi były niewidoczne lub trudno widzialne, trudno zrozumiałe.

Przeżywałem różne trudności, ugięcia duchowe, rozczarowania, jak zawsze bolesne, a także okresy zwyczajnego przemęczenia wzmożonego cherlawem zdrowiem.

Mogę powiedzieć, że Pan Jezus uczył mnie modlić się – przez lekturę Jego Ewangelii, potem przez różnych ludzi: katechetów, spowiedników, przełożonych seminaryjnych, którym wiele zawdzięczam... i przez naszych braci chrześcijan różnych wyznań. Zetknięcie się z nimi, wspólna modlitwa, pozwoliły mi dostrzec – nieistotne wprawdzie – różnice w podejściu do modlitwy, wynikające z duchowości wspólnot i konkretnych osób – różnice nieistotne, bo modlitwa z istoty swojej pozostaje zawsze zwróceniem się do Boga, wielbieniem Boga w wierze, nadziei i miłości – a jednak te różnice wzbogaciły moje podejście do modlitwy, tak indywidualnej, jak wspólnej. To był też cenny dar od Niego.

Nie wiem, jak mam dziękować Bogu, że dał mi żyć w tak wspaniałej epoce Kościoła, bogatej w nauczanie i bogatej w wielkiej miary papieży, począwszy od Piusa XI z jego ideą apostolstwa wyrażającą się w Akcji Katolickiej. Następnie Pius XII, który na miarę swojej epoki też był wielki, przewidział i przygotowywał nadchodzącą odnowę Kościoła – często ludzie tego nie doceniają. Potem „papież dobroci", „proboszcz świata" Jan XXIII otwierający II Sobór Watykański w imię *aggiornamento*, odnowy Kościoła. Ten Sobór Watykański II potężny i odważny w nauczaniu, w otwarciu okien, który był dla mnie wymarzonym dziełem, boć już przed seminarium uświadamiałem sobie potrzebę odnowy czy reformy w Kościele. Ten mój *fix* nie ułatwił mi przebrnięcia przez seminarium, ale właśnie Sobór był odpowiedzią na moje podejrzane marzenia. Potem Paweł VI, którego mądrość podziwiałem, kierujący początkami trudnej odnowy. Następnie Jan Paweł I uśmiechający się z jakąś nieporadnością dziecka. I wreszcie papież, którego mógł przeczuć tylko prorocki duch Słowackiego: Jan Paweł II, papież z Polski, człowiek uczony i mądry (co nie zawsze chodzi w parze), człowiek modlitwy, charyzmatyk... mocny w wierze i przez wiarę śmiały...

Tutaj muszę coś wtrącić: jak wspomniałem, wszedłem do seminarium mając ową ideę-*fix*, czyli fioła, że Kościół potrzebuje reformy. W tych czasach, początek lat

czterdziestych, to był temat wysoce drażliwy, podejrzany i zgoła niebezpieczny. Toteż koledzy w seminarium albo bali się go, albo wykpiwali, dając mi po koleżeńsku do zrozumienia, że jeśli przez pomyłkę przełożonych zostanę księdzem, to czeka mnie rola wielkiego herezjarchy i schizmatyka pospołu. Dopiero w ostatnim roku mego pobytu w seminarium, 1944/45, znalazł się jeden taki, który ani nie bał się tego tematu, ani nie kpił z niego, i dało się porozmawiać z nim o tej sprawie spokojnie i poważnie. Kilka razy na przechadzce (po podwórzu na Franciszkańskiej 3), czy na rekreacji, ucięliśmy sobie rozmowę na ten temat: gdzie konkretnie w życiu Kościoła jest potrzebna reforma, jak ją należy pojmować... Ten kolega miał na imię Karol i on właśnie został później powołany na Stolicę Piotrową. Czy rozumiecie, moi Drodzy, czym był dla mnie Sobór, a potem powołanie tego człowieka na papieża?! I w takich wspaniałych dla Kościoła czasach Chrystus powołał mnie do służby kapłańskiej.

Mógłbym długo wyliczać dary, świadectwa miłości Jezusowej. Dodam jeszcze tylko jedno: za bezcenny dar uważałem i uważam sobie Waszą przyjaźń i zaufanie, Waszą, moich młodych Przyjaciół, Rodziców i Dzieci... To jest wielki dar Boży, moja radość i święta duma.

Równocześnie uchronił mnie Pan Bóg od wielu popularnych chorób tego świata: cwaniactwa, kultu pieniądza, honorów i władzy. Jak nie dziękować za to?

Kiedy myślą ogarniam to wszystko, czy mogłem wątpić, co czeka mnie na końcu? Przecież gdybym wątpił, Pan Jezus mógłby mi powiedzieć ze słusznym wyrzutem: „Tyle okazywałem ci już miłości mojej i przyjaźni, jak możesz wątpić, że dochowam ci jej wiernie do końca, że cię do końca upilnuję i doprowadzę tam, gdzie chcę. Ty stary głuptasie, nie rań Mego serca." Nie chciałem ranić i dlatego, mimo wszystko, musiałem spokojnie myśleć o dokończeniu ziemskiej wędrówki i o moim miejscu w domu Ojca.

Kochani, niektórzy filozofowie proponują nam „życie poczciwe", ale ta propozycja jest podwójnie błędna. Po pierwsze: opiera się na fałszywym przypuszczeniu, że jeśli ty nie będziesz deptał ludziom po nagniotkach, nie będziesz sprawiał im przykrości, to i oni tobie odpłacą tym samym, pozostawią cię w spokoju. To jest fałsz, w życiu jest inaczej. Po drugie: gdyby nawet takie życie poczciwe było możliwe, to byłoby jałowe, puste i obrzydliwie nudne! Człowiek z natury swojej potrzebuje walki o coś wielkiego, z wartości czego zdaje sobie sprawę: walczyć o swoją wiarę w Boga, o prawdę, i o różne rzetelne sprawy, którym na imię Ojczyzna, sprawiedliwość społeczna, godziwe warunki życia dla własnej rodziny... a także taką bardzo wielką sprawę, jaką jest „rozwijanie własnej osobowości", czyli, jak Wam to podsuwałem w modlitwie: abyśmy się stawali coraz mądrzejsi, coraz lepiej, z coraz większą świadomością kierowali sobą ku dobru, ku Bogu. Tu nie idzie o walkę na pięści, noże, rewolwery czy bomby – to jest walka miłością i wiarą, że Bóg da zwycięstwo dobrej sprawie. Taka walka nie obejdzie się bez trudu, cierpienia i ofiary. Ale w takim trudzie i cierpieniu człowiek najlepiej dojrzewa, rośnie wewnętrznie i zdobywa szacunek dla samego siebie – a bez tego szacunku dla samego siebie żyć się nie da. Gdzież więc podziało się miejsce na „życie poczciwe"? Do takiej walki wzywa nas Pan Jezus całą swoją Ewangelią, własnym przykładem, i w tej walce na drodze dojrzewania naszej osobowości jest nam najrzetelniejszym, najwierniejszym Przewodnikiem i Przyjacielem.

Kochani, cieszcie się bogactwem i mądrością Ewangelii, które ukazuje nam Zbawiciel nasz Jezus Chrystus w swoim Kościele – cieszcie się i trzymajcie się Go wiernie, z ufnością, abyśmy się wszyscy spotkali kiedyś w tym samym domu i mogli

razem cieszyć Bogiem, podobnie jak razem cieszyliśmy się światem, który Pan Bóg stworzył, jak razem modliliśmy się w Klubie czy na wakacjach.

Serdecznie Wam dziękuję za Waszą przyjaźń, Rodziców i Dzieci, jaką mnie darzyliście. Dziękuję za zabawy i uśmiech, dziękuję za atmosferę, jaka otaczała mnie w społeczności Klubowej, i za to, że pozwalaliście mi mówić do Was o „wspaniałych sprawach Bożych".

Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus.

Wasz wujek kapelan
Kraków, 28 lutego 1981 roku *ks. Bogdan Kolinek*

Czytając miesięczniki

ŚWIAT W OBIEKTYWIE

Czy fotografia jest sztuką? Gdzie leży granica, poza którą mechaniczna reprodukcja rzeczywistości zmienia się w wizję artysty? Te retoryczne pytania dawno zostały rozstrzygnięte, a właściwie unieważnione z chwilą, kiedy uznano, że wszystko za sztukę uznane być może... Niemniej fotografia, ze swoim beznamiętnym mimetyzmem, pozostaje tajemniczym, niepokojącym medium, zbliżonym do magicznych praktyk mających nieuchwytną władzę nad światem i czasem. Znana jest niechęć i lęk przed obiektywem ludów prymitywnych, bojących się, iż proces fotografowania pozbawia je czegoś istotnego i namacalnego. Sztuka jest także po to, by zatrzymać czas, utrwalić obraz świata, nawet jeśli jest on tylko powierzchnią zjawisk. Zanim sztuka wyzwoliła się od wszelkich zobowiązań, skazując artystów na lewitowanie w stanie nieważkości – troska o wiarygodność i wierność rzeczywistości były jednym z głównych zadań malarzy. Może dlatego wynalazek panów Niépce'a i Daguerre'a w trzeciej dekadzie XIX wieku wzbudził początkowo popłoch wśród artystów, którym zdawało się, że oto zadrwiła z nich technika, podważając celowość ich kunsztu i mozołu. Dziś wiemy, że to sztuka okazała się silniejsza, zaś obustronne wpływy i inspiracje są dla obu dziedzin pożywne, przyczyniając się do stopniowego zatarcia granicy, zmieszania różnych języków i sposobów obrazowania świata.

„Malarskie rozwiązanie zagadki widzialności – pisze Michał Paweł Markowski w „Dekadzie Literackiej" (nr 5/95 – *Saudek: ciało i czas*) – nie tylko nie straciło dzięki fotografii na atrakcyjności, lecz nawet zyskało dzięki niej intensywniejszą barwę. I odwrotnie: fotografia, choć zawsze odchodziła od malarstwa ku prawdzie »nagich faktów«, to jednak także zbliżała się do niego, odczuwając bliskość w misji, jak nazwała to Susan Sontag, »deplatonizacji« świata. W obu bowiem wypadkach obraz zastępuje rzeczywistość, kopia detronizuje oryginał, a pozór przesłania istotę rzeczy. Malarska i fotograficzna deplatonizacja świata oznacza akt ocalenia jego powierzchni. Z drugiej jednak strony oznacza także pojawienie się tęsknoty za jego

głębią. Cézanne, którego przecież fascynowała fotografia, przez całe swe życie wiedział dobrze, że zewnętrzna powłoka rzeczy jest tylko wtórnym i przypadkowym wyrazem ukrytej esencji, że tylko niszcząc »formę–spektakl« i zstępując pod jej naskórek można dotknąć Bytu. Kafka, któremu podekscytowany Janouch przyniósł serię zdjęć z fotoautomatu, przekonując, że fotografia jest najlepszym sposobem do poznania rzeczywistości (a więc i samego siebie), odpowiedział: »Fotografia przykuwa wzrok do tego, co powierzchowne. Dzięki temu otula mgłą to, co zwykle stanowi ukrytą istotę człowieka, a tylko ona, jak tchnienie światła i cienia, prześwituje przez kontury rzeczy«. Pochwała powierzchni i pragnienie głębi to dwie strony tego samego odkrycia: rozsunięcia między modelem i kopią. To także dwa odmienne zadania malarstwa i – p r z e d e w s z y s t k i m – fotografii. Z jednej strony kolekcjonowania »pozornych« to znaczy »nieprawdziwych« fragmentów świata, będących t y l k o p r z e j a w e m piękna lub prawdy, z drugiej zaś zstępowania ku i s t o c i e r z e c z y skrytej za zmiennym pozorem (...) Wiemy o tym dobrze – na każdej fotografii widnieje przestroga: p a m i ę t a j o ś m i e r c i. »Właśnie dlatego, że wybieramy jakąś chwilę, pisze Sontag, wykrawamy ją i zamrażamy, wszystkie zdjęcia stanowią świadectwo nieubłaganego przemijania«. Ale śmierć obecna jest także w fotografii w inny sposób. Wszyscy ci młodzi fotografowie, krążący po świecie i poświęcający się chwytaniu współczesności, pisał Barthes w *La chambre claire*, »nie wiedzą wcale, że są wysłannikami Śmierci«. Fotografia bowiem jest »obrazem, który wytwarza śmierć chcąc zachować życie«. Między świadomością przemijania i pragnieniem zachowania życia rozwija się dramat fotografii."

Pokusa utożsamienia widzenia z poznaniem towarzyszyła artystom – i fotografom – od zawsze, a przy dzisiejszym, szaleńczym postępie technik audiowizualnych zdaje się głównym złudzeniem i motorem fotograficznych eksperymentów. Zdjęcia rentgenowskie, mikroskopowe, technologie komputerowe, systemy numeryczne i laserowe zdają się prześwietlać rzeczywistość na wylot, demaskując wszelkie tajemnice, drugie dna, niewidzialne gołym okiem wnętrza i sekrety drzemiące pod powierzchnią pozorów. W spreparowanych, wielokrotnie przetwarzanych kadrach – będących triumfem narzędzia nad celem i sensem czynności – często zatraca się główna tajemnica fotografii, powiernika pamięci, pośrednika między przeszłością a przyszłością, którego szansą jest uobecnienie nieobecnego. O tej właśnie roli fotografii pisze, na marginesie wystawy Piotra Jarosa, Jarosław Suchan w artykule *Najważniejsze są spojrzenia* („Magazyn Sztuki", nr 2–3/95): „W jednym ze swoich esejów Roland Barthes pisze, iż fotografia tym różni się od malarstwa, że do jej powstania niezbędna jest rzecz koniecznie realna, którą umieszczono przed obiektywem, a bez której nie byłoby zdjęcia. Z tego względu – jak pisze dalej – to, co widzę (na fotografii), to nie wspomnienie, wyobraźnia; to nie jest odtworzona w kawałku Maya, jak to potrafi robić sztuka, to rzeczywistość w przeszłości, jednocześnie przeszłość i teraźniejszość. (W pewnym sensie to samo odnieść by można także do odlewu wykonanego podług zdjętej z czyjejś twarzy maski. Nawet proces powstawania wizerunku jest tu podobny: najpierw wykonuje się formę negatywową, a dopiero z niej uzyskiwany jest pozytyw.) Rzeczywistość utrwalona za pomocą fotografii i odlewu plącze się więc w wielorakich czasowych zależnościach, które wikłają się jeszcze bardziej, gdy rzeczywistością tą jest widzenie."

Klasyczny podział na fotografię użytkową, prasową i artystyczną coraz bardziej traci sens – wystawy zdjęć reklamowych już dawno zawędrowały do muzeów, nie przypadkiem też coroczne wystawy *World Press Foto* eksponowane są w gmachu „Zachęty", a przychodzących na nie tłumów zazdrości fotoreporterom niejeden

artysta. Sztuka spostrzegawczości, zmysł kadru, aranżacji przestrzeni, umiejętność wyboru odpowiedniego – przekraczającego doraźność chwili – tematu, wreszcie selekcja i zestawienia gotowych fotogramów czynią niejeden fotoreportaż wydarzeniem artystycznym. Tomasz Kizny, jeden z najciekawszych polskich fotoreporterów, odmawia sobie jednak prawa do nazywania się artystą. „Jestem fotografem" – mówi w wywiadzie dla „Odry" (*Człowiek w trybach historii*, „Odra", nr 7–8/95) komentując swoją wystawę w „Zachęcie": „Mnie interesuje kondycja człowieka, jego los wobec historii, czy raczej w jej trybach, wartościami są tu obiektywizacja, uniwersalizacja postaw i zdarzeń, a nie ideologia czy opcje polityczne. Okoliczności polityczne często mają drugorzędne znaczenie. W pewnym sensie tak jest także z wystawą *Wyrok*, która składa się z portretów ludzi, rozstrzelanych w czasach »wielkiej czystki« i współczesnych portretów pasażerów moskiewskiego metra. Portrety więzienne wykonywano po aresztowaniu, wkrótce potem tych ludzi rozstrzeliwano. Rozstrzelani patrzą prosto w obiektyw, prosto w oczy. Wobec siły wyrazu tych spojrzeń czas i miejsce tragedii, jej uwarunkowania historyczne schodzą na drugi plan. Dla mnie to nie jest takie ważne, że to jest Związek Radziecki, »wielka czystka«, Moskwa 1937–1938. To są ostatnie spojrzenia ludzi, samotnie stojących wobec systemu, który chce ich zabić. Bez jakiejkolwiek winy z ich strony, bez powodu. W pewnym sensie nie ma też większego znaczenia, że śpiący pasażerowie metra to akurat mieszkańcy Moskwy, mogliby być mieszkańcami innej metropolii. Są potencjalną, anonimową ofiarą (...) Wystawa *Wyrok* jest jednym z rozdziałów indywidualnego projektu fotograficznego dotyczącego Rosji, który prowadzę od kilku lat. Projekt nosi umowną nazwę *Obraz systemu* i polega na konfrontowaniu fotografii archiwalnych, dokumentujących totalitaryzm sowiecki, ze współczesnymi portretami fotograficznymi tych miejsc i ludzi. Staram się fotografować w taki sposób, aby wywołać napięcie pomiędzy czasem tamtym a czasem tym, przeszłością a obecnością. Można by to nazwać rodzajem gry z historią, przemijaniem i fotografią (...) Być może jest tak, że o minionych tragediach można powiedzieć tylko językiem prostym. Może na tym polega powodzenie moich prac? Fotografia mówi wprost."

Bezpośredniość i prostota języka fotograficznego czyni ten przekaz niepodważalnym, sprawia wrażenie nie znoszącej sprzeciwu jednoznaczności i jedynie wiernej, bo mechanicznej, kopii świata. Jest to często wrażenie złudne. Historia zna przykłady spektakularnych, orwellowskich manipulacji kliszą – tak na etapie „inscenizacji" rzeczywistości, jak i retuszów w ciszy laboratorium; niejeden także fotograf oddał nieocenione usługi propagandom różnych reżimów. Nie tylko przez łatwy fotomontaż, fotografia bowiem – właśnie dzięki swojej perswazyjności, komunikatywności i złudzeniu absolutnej bezstronności – otwiera pole manipulacji obrazem, tym groźniejsze, że możliwości techniczne i łatwość reprodukcji zwiększa ilość odbiorców komunikatu w sposób nieograniczony.

Pretekstów do dyskusji na temat manipulacji wizualnej, możliwości i nadużyć w zastosowaniu fotografii do reklamy przysparza krytykom i prasie od lat kilku tekstylna firma Benetton i jej słynne, kontrowersyjne *billboardy*, o których tak pisze Beata Zakęs w artykule *United Horrors of Benetton?* („Odra", nr 6/95): „Afisze autorstwa fotografa firmy Oliviero Toscaniego wywołują mieszane reakcje. O ile skłonni jesteśmy rozczulać się nad igrającymi radośnie biało- żółto- i czarnoskórymi bobasami, wielu z nas na pewno odwraca ze zgorszeniem wzrok na widok splamionej krwią koszuli bośniackiego żołnierza lub pośladków z wytatuowanym napisem »H.I.V. Positive«. W swoim czasie, wiele oburzenia, zwłaszcza w katolickich krajach, wzbudziła fotografia przedstawiająca księdza całującego się z młodą zakon-

nicą w białym habicie. W niektórych krajach reklama Benettona została po prostu zakazana jako otwarty atak na moralność. Najnowszy afisz, na którym widać jedynie kilka rzędów różnych kolorów i różnej grubości kolczastych drutów, został zbojkotowany przez niemieckich sprzedawców pod pretekstem, że odstrasza potencjalnych klientów (...) Zdaniem Toscaniego, reklama ma być prowokująca, prowokacja bowiem jest cechą prawdziwej sztuki. Nie chodzi tylko o to, aby koniecznie coś sprzedać, lecz aby dać ludziom temat do zastanowienia, zwłaszcza teraz, kiedy stajemy się coraz bardziej nieczuli na los naszych bliźnich."

Oliviero Toscani jest twórcą teorii neoreklamy propagującej nie konkretne produkty, lecz „filozofię firmy", styl życia. „Płacą mi za komunikowanie, a nie za sprzedawanie swetrów" – mówi. Filozofia firmy streszczająca się w lapidarnym haśle „United Colors of Benetton" położyła znak równości między różnobarwnością konfekcji i różnorodnością ras. Sprzedawaniu pstrokatych ubrań zwolennikom bardziej kolorowego życia towarzyszy przesłanie kolorowego braterstwa, mieszania ras i międzyludzkiej solidarności. Jesteśmy bardzo różni, ale pozostajemy sobie równi – zdają się mówić fotogramy Toscaniego – równi także w cierpieniu, nędzy, zagrożeniach i emocjach, które nas łączą. Atakowany przez cenzurę różnego typu w różnych krajach za naruszanie tabu, oskarżany o wykorzystywanie w pracach ludzkiego nieszczęścia w celu zwiększenia popytu na towary – Toscani za najlepszą formę obrony uznał... atak na konkurencję, czyli tradycyjną reklamę. *Reklama jest uśmiechającym się do nas trupem* – taki tytuł nosi wydana w zeszłym roku książka Oliviero Toscaniego, której fragmenty – w tłumaczeniu Manueli Gretkowskiej – przedrukowuje „Ex Libris" (nr 88/95): „Reklama jest uperfumowanym trupem. Zawsze mówi się o zmarłych: »Jest dobrze zakonserwowany, wygląda jakby się uśmiechał«. Podobnie jest z reklamą. Jest martwa, ale nadal się uśmiecha (...) Reklama nie sprzedaje produktów czy idei, ale głupawy, hipnotyzujący model szczęścia. Atmosfera reklam – leniwa wygoda i apetyt – jest modelem egzystencji według wyidealizowanych norm bogatych konsumentów (...) Spróbujcie znaleźć w reklamie biednych, emigrantów, wypadki, rewolty, sceptycyzm, bezrobotnych, narkomanów, chorych, szalonych, nawiedzonych artystów, problemy społeczne, trzęsących się staruszków! Zastępuje ich Claudia Schiffer, niema modelka opłacana lepiej niż największe gwiazdy w historii kina (...) Chcąc sprzedać nam aż tyle szczęścia, reklama kończy tym, że produkuje tłumy frustratów. Mało zarabiający czują się odrzuceni przez społeczeństwo, wyrzuceni na margines, skoro nie mogą kupić tego, co chcą ich dzieci czy żony zapatrzone w reklamę (...) Plakat (wiosna 1992) przedstawiający umierającego na AIDS opublikowany został za zgodą jego rodziny. Chciałem mu nadać przez powiększenie moc współczesnej ikony. Czemu reklamiarze zarzucali mi świętokradztwo? Bali się. To znakomite zdjęcie obnaża pretensjonalną znieczulicę klasycznej reklamy, jej brak siły i stylu. Reklamiarze nie mogli znieść, że coś narusza ich tchórzliwy i skodyfikowany świat. Choroba, cierpienie, wykorzystane, by lepiej sprzedać swetry? Nie, walka."

Efektowna, lecz cokolwiek bałamutna argumentacja Toscaniego pokazuje dwuznaczność proponowanej przez niego strategii, skutecznej i pomysłowej, lecz przecież nie tak bezinteresownej, ideowej i humanitarnej, na jaką się kreuje. Zwraca na to uwagę Michel Thevenaz w eseju *Kolory Benettona* („Res Publica", nr 11/95): „Żadna manipulacja obrazami nie jest niewinna. Nawet kiedy Toscani używa cudzych zdjęć, dwukrotnie je modyfikuje pozbawiając je kontekstu i przyklejając do nich znak firmowy (...) Każda fotografia pozbawiona swego kontekstu staje się dwuznaczna (...) Dwuznaczność plakatów Benettona ma na celu wzbudzić reakcje

widzów. Opiera się na fotograficznej obiektywności, która z góry usprawiedliwia to, co pokazuje, pozostawiając widzom rozstrzygnięcie, co widzą albo chcą widzieć w tych obrazach. W żargonie nazywa się to »strategią komunikacyjną«. Raz jeszcze twórca reklamy odwraca nasz wzrok. Zaczyna od gorących zdarzeń aktualnych, tak jak zaczynał od intymności ciała, aby doprowadzić nas do marki, bowiem w efekcie publiczność nie dyskutuje ani o AIDS, ani o wojnie, lecz o »nowej filozofii przedsiębiorstwa« Benettona albo o neoreklamie Toscaniego. I kiedy fotograf, który chciał szokować, natrafia na krytykę, a nawet cenzurę, protestuje, bo czuje się w prawie. Daniel Cornu podsumowuje: »Oto dokładny rachunek sporządzony przez fabrykanta, który rezolutnie dzierga swój skandal, poczynając od lewego oczka, licząc na to, że media udziergają oczko prawe«."

Tak oto fotografia – owa najbardziej obiektywna ze sztuk – wyrwana z kontekstu, poddana luksusowej obróbce może stać się narzędziem wizualnej manipulacji, skutecznym chwytem reżyserii masowej wyobraźni. Zyskując władzę perswazji, prowokowania skandali, zgroszenia i zachwytów, grzesząc wszechobecnością i gigantomanią, traci często zwykłą zdolność budzenia wzruszeń, poczucia bliskości, intymności, jakie wciąż czujemy patrząc na niewielki, pożółkły kartonik staroświeckiego dagerotypu... Na szczęście, zwykłym śmiertelnikom fotografia kojarzyć się będzie zawsze właśnie z rodzinnym albumem, kroniką prywatnych Wydarzeń i Przygód, pamiątką z podróży. W albumie tym na równych prawach sąsiadują ze sobą błyszczące, automatyczne odbitki Kodaka najnowszej generacji i amatorskie, zamazane fotki z anachronicznej „Smieny", czy może nawet pokracznego, harmonijkowego „Druha". Zanim włączymy się w tradycję „pstrykaczy–amatorów" warto jednak wysłuchać porad Agnieszki Osieckiej, która zapowiada własną książkę na temat fotografii w felietonie *Wyłudzacze portretów* („Ex Libris", nr 76/95): „W procesie fotografowania występuje jakże często Trzeci Ktoś: tak zwana Przypadkowa Osoba. Nie mam tu na myśli owej przypadkowej Przypadkowej Osoby, którą »Gazeta Wyborcza« łapie na gorącym uczynku. Wprost przeciwnie. Mam na myśli ową nieprzypadkową Przypadkową Osobę, którą sami sobie wybieramy w tłumie, rozpaczliwie chwytamy za rękaw i wrzeszczymy: »Proszę pana, błagam, niech mi pan zrobi zdjęcie, o tu, na tle tego Łuku!«. Przypadkowa Osoba najpierw płoszy się i chce, oczywista, czmychnąć, ale wreszcie poddaje się i pyta: »No dobrze, ale czy wystarczy TU nacisnąć?« – »Tak, tak, wystarczy« – bujamy bezczelnie, po czym każemy kadrować, operować obiektywami, objąć Niagarę, Łuk i psa, i mącimy Przypadkowej Osobie jej miły umysł.

Ja w ogóle chętnie służyłabym radą tym z Państwa, którzy nie mają jeszcze doświadczenia w łowieniu Przypadkowych Osób. Jeżeli na przykład idziemy przez wieś i mamy do wyboru dziada z kosą albo babę z grabiami, wybierzmy zdecydowanie dziada. Dziad zapragnie nam zademonstrować swój zmysł techniczny, a baba – pierzchnie jodłując albo uczyni użytek z grabi.

W zakazanych zakamarkach Nowego Jorku nie należy zaczepiać wyrostków ani kobiet. Wyrostek może nas wnet okraść, a dama zastrzelić, sądząc, że to napad. W Los Angeles nie należy w ogóle nikogo zaczepiać, bo i wyrostek, i dama, zastrzelą nas na pewno, i to z karabinu maszynowego (...) Nie radziłabym w żadnym wypadku nagabywać Japończyków. Mogą mieć własne koncepcje, wyśmiewać się z naszego aparatu i – o zgrozo! – próbować nawiązać konwersację (...) Tak czy siak, (...) połowę zdjęć w naszych albumach zawdzięczamy Przypadkowej Osobie. Czy to nie smutne?"

Krystyna Czerni

Summary

The February issue of „Znak" treats of the positivist heritage, marking another stage in the train of numbers devoted to the cultural legacy of consecutive epochs. The scope of the term „positivism" as used here is pretty wide. It varies from the purely Polish tradition to the all–European current, from art and thought – philosophical and social – pertaining strictly to that given epoch, to an influence extending up to modern times, notably in the scientific reflection of our day. Jan Tomkowski, the first contributor to the discussion, presents a text entitled *Giving Positivism No Chance?* Grażyna Borkowska depicts its lucid as well as darker sides. Aneta Mazur gives us a glimpse of the Preface, of which she is the translator, to Adalbert Stifter's *Bunte Steine (Colorful Stones).* Andrzej Romanowski draws out a rather obscure ramification of positivism which developed in Vilna. Ewa Jabłońska–Deptuła refers to Blessed Father Honorat Koźmiński. F. Jan Kracik shows interrelations holding between Polish Catholicism of that time and the positivist movement. F. Michał Heller points to positivist and neopositivist influences as detectable in modern exact sciences.

Krzysztof Biedrzycki, Stefan Bratkowski, Stanisław Stomma, Jerzy Szacki, Teresa Walas, Jan Woleński and Marta Wyka have contributed their answers to a questionnaire bearing a somewhat provocative title: *Whatever Do I Need Positivism for?* The author present their private views of the epoch and quote examples of its impact as reaching down to our day. Finally Henryk Markiewicz, an expert on the subject, professes his *Praise of the Polish Positivism.*

In the „Reiterations" section Krzysztof Jedliński and Andrzej Paszewski tie back to issue no 483 (*Contraception – Body – Love*) and to the dispute that has arisen around the problems it set off. In the „Subjects and Reflections" section Czesław Deptuła launches a new series entitled *Metropolis.*

The „Events–Books–People" section offers the following reviews: Lord Acton, *History of Freedom* (Selected Essays; by Paweł Kłoczowski); Jerzy Hordyński, *Seans* (*Performance*, Selected Poems; by Piotr Szewc); Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (*Lectures in the History of Philosophy*, vol. 1; by Ireneusz Ziemiński), Dobrochna Dembińska–Siury, *Plotyn* (*Plotinus*, by Artur Przybysławski); *Kultura i polityka. Wpływ polityki rusyfikacyjnej na kulturę zachodnich rubieży imperium rosyjskiego (1772–1915)* (*Culture and Politics. The Influence of the Russification Policy on the Western Confines of the Russian Empire (1772–1915)*, a collective work edited by Dariusz Konstantynów and Piotr Paszkiewicz (by Piotr Kosiewski); Justyna Miklaszewska, *Libertariańskie koncepcje wolności i własności* (*The Libertarian Conceptions of Freedom and Property*, by Andrzej Pawelec); Jakub de Voragine, *The Golden Legend* (two editions) and *Lives of the Saints*, tr. Piotr Skarga (by F. Henryk Fros SI). Besides, readers will find Jarosław Topolewski's *Warsaw Theatrical Round–up*, Anna and Zbigniew Baran's anniversary text in memory of Tadeusz Kantor, Janusz Marciniak's posthumous recollection of Janusz Bogucki (1916–1995) and, lastly, in *The Hour before Midnight* – a farewell letter by the late F. Bogdan Kolinek, Chaplain of the Catholic Intelligensia Club and a devoted friend of our monthly, who died less than a month ago. As usual, Krystyna Czerni reviews the cultural periodicals.

Sommaire

Dans le cadre du cycle consacré aux cultures, notre cahier de février traite de l'héritage du positivisme. Ce terme se comprend ici dans un sens très large: certains auteurs le limitent à la tradition polonaise, d'autres le relient à celle occidentale, certains ramènent sa portée soit à l'art, soit à la pensée philosophique et sociale d'une époque donnée, d'autres encore sont enclins à relever ses traces dans une réflexion moderne sur les sciences. Ce panorama du positivisme s'ouvre sur une interrogation de Jan Tomkowski: *N'y a–t–il aucune chance pour le positivisme?* Grażyna Borkowska évoque ensuite grandeurs et misères de cette époque, tandis qu'Aneta Mazur introduit le lecteur dans la préface du livre d'Adalbert Stifter *Bunte Steine* (*Les pierres colorées*), traduit par ses soins. Quant à Andrzej Romanowski, il précise le caractère spécifique d'un positivisme peu connu, en honneur à Vilnius, et l'abbé Jan Kracik resitue sur la carte positiviste le catholicisme polonais de cette époque. Dans la même ligne, Ewa Jabłońska–Deptuła évoque la figure du fondateur de nombreuses congrégations religieuses féminines, totalement immergées dans la pâte humaine, que fut le bienheureux Honorat Koźmiński. L'influence du positivisme et du néo–positivisme sur les sciences exactes de notre époque est analysée par l'abbé Michał Heller.

A quoi me sert le positivisme? Titre provocateur, s'il en est, d'une enquête à laquelle répondent Krzysztof Biedrzycki, Stefan Bratkowski, Stanisław Stomma, Jerzy Szacki, Teresa Walas, Jan Woleński et Marta Wyka, qui exposent leurs propres idées sur ladite époque, tout en soulignant la diversité de son legs, preuves à l'appui. Cette première partie trouvera une conclusion avec *L'apologie du positivisme polonais* prononcée par l'une de ses remarquables connnaisseurs, Henryk Markiewicz.

Au chapitre „Résonnances", Krzysztof Jedliński et Andrzej Paszewski apporteront leur point de vue dans la polémique surgie autour de notre cahier sur *La contraception, le corps et l'amour* (no 483).

Au chapitre „Thèmes et réflexions", Czesław Deptuła commence un cycle ayant pour titre *Metropolis*.

Dans la rubrique „Evènements, hommes et livres", les recensions suivantes ont été faites: Lord Acton, *Histoire de la liberté* (recueil d'essais) par Paweł Kłoczowski; Jerzy Hordyński, *Seans* (*Séance*; recueil de poèmes), par Piotr Szewc; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (*Cours sur l'histoire de la philosophie*, t. I), par Ireneusz Ziemiński; Dobrochna Dembińska–Siury, *Plotin*, par Artur Przybysławski; *Kultura i polityka. Wpływ polityki rusyfikacyjnej na kulturę zachodnich rubieży imperium rosyjskiego (1772–1915)* (*Culture et politique. Influence de la politique de russification sur la culture des régions frontalières de l'Empire russe (1772–1915)*; col. sous la direction de Dariusz Konstantynów et Piotr Paszkiewicz), par Piotr Kosiewski; Justyna Miklaszewska, *Libertariańskie koncepcje wolności i własności* (*Conceptions libertines de la liberté et de la propriété*) par Andrzej Pawelec; Jakub de Voragine, *Le légende dorée* ainsi qu'une *Vie des saints* (trad. de Piotr Skarga) par Henryk Fros SI.

Notons encore *La chronique théâtrale de Varsovie*, de Jarosław Topolewski, un texte d'Anna et Zbigniew Baran sur Tadeusz Kantor, des souvenirs posthumes sur Janusz Bogucki (1916–95) de Janusz Marciniak, la lettre d'adieu de l'abbé Bogdan Kolinek, ancien aumônier du Club des intellectuels catholiques de Cracovie, ami de Znak et des jeunes, disparu récemment, et la revue des periodiques de Krystyna Czerni.

WARUNKI PRENUMERATY

PRENUMERATA
PROWADZONA PRZEZ ADMINISTRACJĘ MIESIĘCZNIKA ZNAK

1 PRENUMERATA KRAJOWA

1. Administracja zastrzega sobie prawo kwartalnej regulacji ceny w prenumeracie.
2. Informacja o nowej cenie podana będzie z wyprzedzeniem kwartalnym.
3. Cena prenumeraty za I półrocze 1996 roku wynosi 30.00 (300 000) zł. Wpłaty przyjmuje administracja Miesięcznika ZNAK, 30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, konto PKO OM/Kraków nr 35 510-25058-136.

2 PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Cena 1 egzemplarza wynosi 6$, prenumerata roczna za 1996 r. – 72$. Prenumeratę dewizową można rozpocząć od dowolnego miesiąca roku. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą: Europa – 10$, Ameryka i Azja – 20$, Australia – 40$. Konto dewizowe: SIW ZNAK Sp. z o.o. Bank PKO S.A. O/Kraków nr 5.35078-7000339-2511-30-1110.
Dla adresatów z Europy Wsch. istnieje również możliwość opłacenia prenumeraty w złotówkach. Cena i zasady jak w prenumeracie krajowej plus 100% za wysyłkę pocztą zwykłą. Konto PKO I OM/ Kraków nr 35510-25058-136.

PRENUMERATA
PROWADZONA PRZEZ RUCH

1. PRENUMERATA KRAJOWA

Cena prenumeraty w II kwartale 1996 r. wynosi 15.00 (150 000) zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania lub siedziby prenumeratora oddziałach „Ruchu'' lub w urzędach pocztowych.

2 PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za II kwartał 1996 r. wynosi 30.00 (300 000) zł. Wysyłka pocztą zwykłą. Prenumeratę zagraniczną przyjmuje PK-H „Ruch'' Centrala Kolportażu Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, tel. 20-12-71 Konto P.B.K. XIII Oddz. Warszawa nr 370044-1195-139-11

Materiałów nie zamówionych nie odsyłamy

ISSN 0044-488 X
INDEKS 383716

Cena zeszytu w sprzedaży zł 6.00 (60 000)
w prenumeracie zł 5.00 (50 000)

Uwaga! Cena prenumeraty za II kwartał 1996 roku wynosi 15.00 (150 000) zł.

Zakład Poligraficzny Społecznego Instytutu Wydawniczego ZNAK,
Kraków ul. Kościuszki 37

ZNAK

MIESIĘCZNIK

PRZEGLĄD POLITYCZNY

Kwartalnik polityczny
wydawany w Gdańsku
od 1983 roku.

Był sobie Gdańsk
Bunt prowincji
Demokracja w Polsce
Mit Galicji

Stefan Chwin
Paweł Huelle
Włodzimierz Paźniewski
Krzysztof Pomian
Paweł Śpiewak
Donald Tusk

Prenumerata:
20 zł.(za pięć kolejnych numerów)
Adres wydawcy:
ul. Szeroka 121/122
80-835 Gdańsk